

جامعة
المصطفى
العالمية



جامعة المصطفى العالمية - مشهد

رساله دکتری رشته کلام اسلامی

عنوان

بررسی کمال دین از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و علی عبدالرزاق

استاد راهنما

حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد مشاور

حجت الاسلام و المسلمین دکتر جواد رقوی

طلبه

فاطمه علمی راد

آذر ۱۳۹۸



تقدیم

این اندک را اگر قابل باشد تقدیم می دارم

به ساحت پاک و مقدس

خاتم پیامبران، اسوه مؤمنان، رحمت جهانیان

حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وآله

و به محضروالای

قطب عالم امکان، امام منظران

حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله

حمد و سپاس بی حد و بی کران خداوند عزیز و قدیر را که توفیق تحصیل علم و دانش عنایت فرمود.

بانشکر و سپاس از استاد کرامت‌دور و اندیشمند فرزانه

جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

که راهنمایی‌های عالمانه، دل‌سوزانه و روشنگرانه ایشان، مصباح هدایت دین‌دوین این رساله بود

و نیز بانشکر از استاد فاضل و ارزشمند

جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر حوادرقوی

که بزرگواری‌اش مشاوره این رساله را بر عهده داشتند

و با قدردانی از همه کسانی که مراد امر این تحقیق یاری نمودند.

از خداوند منان برای همه استادان عزیز، عزت، عافیت، توفیق روزافزون و سعادت دو سرا در پرتو عنایات امام عصر ارواحنا فداه خواهیم نمود.

چکیده

رساله حاضر با هدف شناخت عمیق‌تر دین اسلام از طریق بحث و تحلیل کلامی درباره کمال دین و بررسی نظرات آیت‌الله جوادی آملی و علی عبدالرزاق در این زمینه، با روش تحلیلی-توصیفی صورت گرفته است.

دین به مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین لازم برای اداره امور جامعه و پرورش انسان‌ها برای تحصیل سعادت ابدی، اطلاق می‌شود. از دیدگاه قرآن، دین «اسلام» است، حقیقت ثابت و واحد از زمان آدم تا خاتم که در زمان‌های مختلف با شریعت‌های آسمانی از طریق وحی و توسط پیامبران به بشر ابلاغ شده است. از آنجا که شریعت اسلام، آخرین دستورالعمل مرسل از جانب خدا است با دین اسلام تطابق کامل دارد.

کمال به آنچه یک نوع در ذات یا صفات خویش کامل می‌شود، اطلاق می‌شود. دینی کامل است که از شاخصه‌های هماهنگی با فطرت، عقلانیت، جامعیت، هدایتگری و پاسخ‌گویی به مقتضیات زمان برخوردار باشد، چنین دینی لاجرم دین خاتم است.

آیت‌الله جوادی آملی به همه مؤلفه‌های کمال دین و وجود آنها در اسلام اعتقاد دارد. ایشان تمامیت را پیشرفت کمی و کمال را پیشرفت کیفی دانسته است. از منظر ایشان، انتصاب جانشین پیامبر ﷺ از یک جهت پایان‌بخش احکام و قوانین دین بوده و نعمت دین را تمام کرده است و از جهت دیگر تغییری کیفی در دین ایجاد کرده و سبب رشد و صعود دین اسلام برای ظهور جهانی و ابدی شده است. تحقق دین منوط به جامعیت آن و کمال دین ملازم با خاتمیت است. خاتمیت مستلزم ولایت و استمرار دین است، لازمه استمرار دین، هماهنگی با فطرت، عقلانیت و هدایت‌گری دین است.

عبدالرزاق به هیچ‌یک از شاخصه‌های کمال دین به‌جز خاتمیت اعتقاد ندارد. نظریه عبدالرزاق درباره خلافت متشکل از دو مطلب است: حکومت و خلافت وجوب شرعی ندارد و الگویی برای حکومت اسلامی نیست. آرای وی درباره خلافت سبب عدم اعتقاد به شاخصه‌های کمال دین به‌ویژه استمرار آن شده است.

واژگان کلیدی:

دین، کمال دین، فطرت، خاتمیت، عقلانیت، جامعیت، استمرار، آیت‌الله جوادی آملی،

علی عبدالرزاق

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
مقدمه	۱
کلیات	
۱- بیان مسئله	۵
۲- فرضیه	۷
۳- سوالات تحقیق	۷
- سوال اصلی	۷
- سئوال‌های فرعی	۷
۴- پیشینه تحقیق	۷
۵- روش تحقیق	۸
۶- هدف تحقیق	۹
۷- نوآوری و نظریه‌پردازی تحقیق	۹

فصل اول

بیان مبادی تصویری و تصدیقی مسئله

۱-۱- دین	۱۱
۱-۱-۱- واژه دین	۱۱
۱-۱-۲- ضرورت تعریف دین	۱۲
۱-۱-۳- مشکلات تعریف دین	۱۲
۱-۱-۴- روش تعریف دین	۱۴
۱-۱-۵- تعاریف مختلف اصطلاحی دین	۱۶

۱-۱-۵-۱-۱- تعاریف متفکران غربی غیر مسلمان	۱۶
۱-۱-۵-۱-۱- تعاریف ماهوی	۱۷
۱-۱-۵-۲- تعاریف عاطفی و ارزشی	۱۷
۱-۱-۵-۳- تعاریف کارکردی	۱۸
۱-۱-۵-۴- تعاریف ترکیبی	۱۹
۱-۱-۵-۵- دلیل تشّت آرا.....	۲۰
۱-۱-۵-۲- تعاریف دین‌پژوهان مسلمان	۲۳
۱-۱-۵-۲- تعاریف خاص.....	۲۳
۱-۱-۵-۲- تعاریف عام.....	۲۴
۱-۱-۵-۳- تعاریف اعم.....	۲۶
۱-۱-۵-۳- کاربردهای دین در قرآن	۲۷
۱-۱-۵-۳- دین باطل.....	۳۲
۱-۱-۵-۲- تفاوت دین و شریعت	۳۳
۱-۱-۵-۳- ملاک اختلاف شرایع	۳۵
۱-۱-۶- منظور از دین در عنوان رساله	۳۶
۱-۲- کمال دین	۳۸
۱-۲-۱- مفهوم کمال	۳۸
۱-۲-۱- تفاوت کمال و تمام	۳۹
۱-۲-۲- مؤلفه‌های کمال دین	۴۰
۱-۲-۲-۱- هماهنگی با فطرت	۴۰
۱-۲-۲-۱- شاخصه‌های امور فطری	۴۲
۱-۲-۲-۲- فطری بودن دین	۴۳
۱-۲-۲-۳- دلایل عقلی فطری بودن دین	۴۴
۱-۲-۲-۴- دلایل نقلی	۴۶
۱-۲-۲-۲- عقلانیت	۴۷
۱-۲-۲-۲-۱- نظریه‌های مختلف عقل‌گرایی	۴۹

۴۹	- عقل‌گرایی حداکثری
۵۰	- ایمان‌گرایی
۵۰	- عقل‌گرایی انتقادی
۵۱	۱-۲-۲-۲-۲- مراد از عقلانیت دین
۵۲	۱-۲-۲-۲-۳- دلایل نقلی عقلانیت دین
۵۴	۱-۲-۲-۳- جامعیت
۵۷	۱-۲-۲-۳-۱- دلایل عقلی بر جامعیت دین
۵۹	۱-۲-۲-۳-۲- دلایل نقلی بر جامعیت دین
۶۴	۱-۲-۲-۴- هدایت‌گری و ایصال به سعادت
۶۴	۱-۲-۲-۴-۱- اثبات هادی بودن دین
۶۵	۱-۲-۲-۴-۲- دلایل نقلی بر هادی بودن دین
۶۶	۱-۲-۲-۵- خاتمیت
۶۸	۱-۲-۲-۵-۱- علل تجدید نبوت در گذشته
۷۰	۱-۲-۲-۵-۲- دلایل ختم نبوت
۷۳	۱-۲-۲-۵-۳- دلایل نقلی ختم نبوت
۷۵	۱-۲-۲-۶- پاسخ‌گویی به مقتضیات زمان
۷۵	۱-۲-۲-۶-۱- امامت
۷۷	۱-۲-۲-۶-۲- اجتهاد
۷۹	۱-۲-۲-۶-۳- احکام ثابت و متغیر
۷۹	۱-۲-۲-۶-۴- ملاک احکام و قاعده اهم و مهم

فصل دوم

بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره کمال دین

۸۲	۱-۲- شخصیت‌شناسی
۸۲	۱-۱-۲- دوران تحصیل
۸۵	۱-۲-۱- دوران تدریس
۸۶	۱-۲-۳- روش و سلوک علمی

۸۷	۲-۱-۴- پس از پیروزی انقلاب
۸۹	۲-۲- دین و تعریف آن از نظر آیت‌الله جوادی
۸۹	۲-۲-۱- تعریف دین
۹۱	۲-۲-۱-۱- تعریف نهایی
۹۳	۲-۲-۲- وحدت دین حق
۹۶	۲-۳-۲- اختلاف شرایع
۹۹	۲-۳- خلافت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی
۹۹	۲-۳-۱- معنای خلافت
۱۰۰	۲-۳-۲- خلافت، حقیقتی مشکک
۱۰۱	۲-۳-۳- ولایت تکوینی
۱۰۳	۲-۳-۴- ظلم مانع خلافت
۱۰۴	۲-۳-۵- تبدیل نبوت به ملک و سلطنت
۱۰۶	۲-۴- آرای آیت‌الله جوادی درباره شاخصه های کمال دین
۱۰۶	۲-۴-۱- هماهنگی با فطرت
۱۰۸	۲-۴-۱-۱- دلیل بر هماهنگی دین و فطرت
۱۱۰	۲-۴-۱-۲- پاسخ به یک سوال
۱۱۱	۲-۴-۲- عقلانیت دین
۱۱۳	۲-۴-۲-۱- هماهنگی عقل و دین
۱۱۶	۲-۴-۲-۲- عقلانیت شریعت اسلام
۱۱۷	۲-۴-۳- جامعیت دین
۱۲۰	۲-۴-۳-۱- ابعاد اجتماعی تعالیم اسلام
۱۲۲	۲-۴-۳-۲- تمامیت، اعم از جامعیت
۱۲۲	۲-۴-۴- هدایت‌گری دین
۱۲۳	۲-۴-۴-۱- هدایت عام و خاص
۱۲۳	۲-۴-۴-۱-۱- برخورداری انسان‌ها از هردو نوع هدایت
۱۲۴	۲-۴-۴-۱-۲- عدم کفایت عقل در هدایت

۱۲۵.....	۲-۴-۴-۲- رسالت انبیا
۱۲۷.....	۵-۴-۲- خاتمیت
۱۲۹.....	۲-۴-۵-۱- برتری پیامبر خاتم
۱۳۰.....	۲-۴-۵-۲- خاتمیت از دیدگاه عقل
۱۳۱.....	۲-۴-۵-۳- توجیه رسالت پیامبر خاتم
۱۳۲.....	۲-۴-۶- سیالیت و استمرار دین
۱۳۳.....	۲-۴-۶-۱- دوران ائمه علیهم السلام
۱۳۷.....	۲-۴-۶-۲- دوران غیبت
۱۳۷.....	۲-۴-۶-۱-۲- اجتهاد
۱۴۱.....	۲-۴-۶-۲-۲- عقل برهانی
۱۴۱.....	۲-۴-۶-۲-۳- چاره‌اندیشی صحیح در ظرف تراحم احکام
۱۴۲.....	۲-۵-۵- کمال دین از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی
۱۴۲.....	۲-۵-۱- مفهوم جامعیت
۱۴۳.....	۲-۵-۲- مفهوم تمامیت
۱۴۴.....	۲-۵-۱-۲- تمامیت نسبی و نفسی
۱۴۵.....	۲-۵-۲-۲- تمامیت علمی و عینی
۱۴۵.....	۲-۵-۳- مفهوم کمال
۱۴۶.....	۲-۵-۱-۳- کمال دین
۱۴۷.....	۲-۵-۳-۲- آیه اکمال دین
۱۵۳.....	۲-۷- مقایسه آرا
۱۵۵.....	۲-۸- نتیجه

فصل سوم

بررسی دیدگاه علی عبدالرزاق درباره کمال دین

۱۵۸.....	۳-۱- شخصیت شناسی
۱۵۹.....	۳-۲- آرای عبدالرزاق
۱۵۹.....	۳-۲-۱- خلافت

۱۵۹.....	۱-۱-۲-۳- مفهوم خلافت
۱۶۱.....	۲-۱-۲-۳- نظریه‌های خلافت
۱۶۳.....	۳-۱-۲-۳- دلایل خلافت
۱۶۳.....	۱-۳-۱-۲-۳- آیات قرآن
۱۶۴.....	۲-۳-۱-۲-۳- روایات نبوی
۱۶۵.....	۳-۳-۱-۲-۳- دلیل عقلی
۱۶۶.....	۴-۳-۱-۲-۳- اجماع
۱۶۸.....	۲-۲-۳- سیره پیامبر ﷺ در تشکیل حکومت
۱۶۸.....	۳-۲-۳- ماهیت رسالت پیامبر ﷺ
۱۶۹.....	۱-۳-۲-۳- ظواهر قرآن
۱۷۰.....	۲-۳-۲-۳- سنت
۱۷۰.....	۳-۳-۲-۳- طبیعت دین اسلام
۱۷۱.....	۴-۲-۳- حاکمیت پس از پیامبر ﷺ
۱۷۳.....	۳-۳- عکس‌العمل در برابر کتاب
۱۷۴.....	۴-۳- پیشینه تفکر عبدالرزاق
۱۷۸.....	۵-۳- نقد آرای عبدالرزاق
۱۷۸.....	۱-۵-۳- نقدهای گذشته
۱۷۸.....	۱-۱-۵-۳- شیخ محمد خضر حسین
۱۸۱.....	۲-۱-۵-۳- محمد عماره
۱۸۳.....	۳-۱-۵-۳- حمید عنایت
۱۸۶.....	۲-۵-۳- نقدهای نگارنده
۱۸۶.....	۱-۲-۵-۳- تحلیل تاریخ به جای تبیین حقیقت
۱۸۶.....	۲-۲-۵-۳- تفسیر نادرست آیات قرآن
۱۸۷.....	۳-۲-۵-۳- نادیده گرفتن بسیاری از آیات قرآن
۱۹۰.....	۴-۲-۵-۳- تعبیر از خلیفه به پادشاه
۱۹۱.....	۵-۲-۵-۳- بی‌توجهی به روایات مشهور و متواتر

- ۳-۵-۲-۶- کامل نبودن اطلاعات تاریخی..... ۱۹۲
- ۳-۵-۲-۷- حجیت رفتار پیامبر..... ۱۹۵
- ۳-۶- کمال دین از دیدگاه عبدالرزاق..... ۱۹۶

تطبیق و نتیجه‌گیری

- تطبیق و نتیجه‌گیری..... ۲۰۱
- اختلاف نظر شیعه و اهل سنت درباره ویژگی‌های خلیفه..... ۲۰۱
- مقایسه شاخصه‌های کمال دین..... ۲۰۵
- دوره رسالت پیامبر ﷺ..... ۲۰۸
- دوران ائمه علیهم‌السلام..... ۲۱۱
- عصر غیبت..... ۲۱۴
- منابع و مأخذ..... ۲۱۸

مقدمه

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَّمَ بَحْوْلَهُ وَ دَنَا بَطْوْلَهُ مَانِحَ كُلِّ غَنِيمَةٍ وَ فَضْلَ وَ كَاشَفَ كُلِّ عَظِيمَةٍ
وَ أَزَلَّ أَحْمَدَهُ عَلَى عَوَاطِفِ كَرَمِهِ وَ سَوَائِغِ نَعَمِهِ وَ أَوْمَنُ بِهِ أَوَّلًا بَادِيًا وَ اسْتَهْدِيهِ
قَرِيبًا هَادِيًا وَ اسْتَعِينَهُ قَاهِرًا قَادِرًا وَ اتَّوَكَّلْ عَلَيْهِ كَافِيًا نَاصِرًا وَ أَشْهَدُ أَنَّ
مُحَمَّدًا ﷺ عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ أَرْسَلَهُ لِإِنْفَاقِ أَمْرِهِ وَ إِنْهَاءِ عِذْرِهِ وَ تَقْدِيمِ نُذْرِهِ

ستایش خدا را که به قدرتش از همه چیز برتر، و به احسانش به همه چیز نزدیک است، بخشنده هر سود و فضل، و برطرف کننده هر بلای عظیم و شدت است. او را بر کرم‌های پی در پی، و نعمت‌های فراوان و کاملش سپاس می‌گویم و به او ایمان می‌آورم که اول است و ابتدا کننده آفرینش، و از او هدایت می‌خواهم که نزدیک است و هدایت کننده، و از او کمک می‌طلبم که چیره است و توانا، و به او اعتماد می‌نمایم که کفایت کننده است و یاور، و شهادت می‌دهم که محمد ﷺ بنده و فرستاده اوست، که او را برای اجرای فرمانش و ابلاغ حجتش و ترساندن عاصیان از عذابش فرستاد.

مباحث دین‌پژوهی از مباحثی است که امروزه مد نظر اندیشمندان و متفکران کلامی است. گفتگوی میان ادیان و بررسی آموزه‌های ادیان مختلف و تاثیر آن در نجات و سعادت انسان همواره از مباحث مهم کلام جدید و دین‌پژوهی است. این سوال که آیا دین به‌طور کلی یا کدام دین از عهده برنامه‌ریزی کامل برای زندگی انسان برآمده است؟ نیز از پرسش‌های مهم دین‌پژوهان به ویژه صاحب‌نظران مغرب زمین بوده است.

^۱ نهج البلاغه، خطبه ۸۳

تلاش‌های عقلانی و دستاوردهای روز افزون آن نیز سبب شده که برخی حداقل در حوزه مسائل اجتماعی خود را از قوانین و آموزه‌های ادیان بی‌نیاز بدانند یا به این اعتقاد پیدا کنند که دین برای مسائل اجتماعی و روزآمد زندگی بشر دستورالعمل ندارد. چنین دیدگاهی نظریه پردازان آن را به سمت فروکاستی دین به مسائل شخصی و فردی برده و سبب پیدایش نظریه دین حداقلی شده است.

گرچه این چالش‌ها در مغرب زمین و در دین مسیحیت مطرح بوده است ولی با اوج‌گیری روند گفتگوها و مباحث، این چالش‌ها به دنیای اسلام نیز وارد شد. متفکران مسلمان در برابر این مسئله عکس‌العمل‌های متفاوتی از خود نشان داده‌اند برخی با تأثیرپذیری از غرب مطالب مطروحه در حوزه مسیحیت را به اسلام سرایت دادند. در مقابل برخی با اعتقاد راسخ به کامل بودن دین اسلام در این زمینه و در تمام زمینه‌های دیگر به تبیین، توضیح و دفاع از دین اسلام مبادرت ورزیده‌اند.

براساس دیدگاه حداقلی قلمرو دین در امور اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فقهی به حداقل کاهش یافته است و شارع مقدس در این موارد حداقل لازم را به ما آموخته است. دین محدود و منحصر به امور آخرتی بوده و در امور دنیایی به حداقل لازم بسنده کرده است. طرفداران این نظریه دین را سکولاریزه کرده، به جدایی دین از سیاست قائل هستند. در مقابل، اکثر اندیشمندان و دین-پژوهان برجسته اسلامی، تفسیر حداکثری از دین ارائه می‌کنند. نظریه دین حداکثری، جامع‌نگر بوده و امور دنیایی و آخرتی، هر دو را شامل می‌شود.

بررسی کمال دین، ویژگی‌ها و خصوصیات آن می‌تواند پاسخی برای چالش‌ها و کشاکش‌های فکری باشد که در این‌باره مطرح است. اینکه دین در علم، سیاست، اقتصاد، مدیریت و ... دستورالعمل دارد یا ندارد و این قوانین تا چه حد تاثیرگذار است، وابسته به بررسی مؤلفه‌ها و شاخصه‌های کمال دین است.

این نوشتار در صدد توضیح و تبیین مفهوم کمال دین و بیان مؤلفه‌ها و شاخصه‌های آن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی به عنوان یک متفکر و اندیشمند شیعی و قائل به نظریه دین حداکثری و معتقد به کمال دین و علی‌الرزاق به عنوان کسی که نظرات او منجر به اعتقاد به دین حداقلی شده است، می‌باشد.

بدین منظور این نوشتار در چهار فصل تنظیم شده است:

فصل اول به مبادی تصویری و تصدیقی مسئله می‌پردازد، بدین منظور تعاریف مختلفی که

برای دین از جانب دین‌پژوهان غربی و اندیشمندان مسلمان ارائه شده و نیز مفهوم کمال دین را بررسی می‌کند. سپس شاخصه‌ها و مؤلفه‌هایی که لازمه کمال دین است را تبیین می‌نماید.

فصل دوم به توضیح و تفسیر و نیز بیان وجود یا عدم شاخصه‌های کمال دین در دین اسلام از دیدگاه آیت‌الله جوادی پرداخته و دیدگاه ایشان درباره کمال دین را به نظاره می‌نشیند.

فصل سوم آرا و نظرات علی عبدالرزاق را که در کتاب شاخص وی «الاسلام و اصول الحکم» بیان شده را مطرح کرده و نقد می‌کند سپس دیدگاه وی درباره کمال دین را توضیح می‌دهد.

سرانجام در بحث تطبیق و نتیجه‌گیری، وجوه تشابه و تفاوت آرای دو اندیشمند مذکور، مورد مذاقه قرار گرفته است.

کلیات

کلیات

۱- بیان مسئله

مقصود از دین در عنوان این تحقیق، دین حق است. یک دین در صورتی حق است که توسط خداوند تنظیم شده باشد، همان که در قرآن کریم در آیه ۱۹ سوره آل عمران با عنوان «اسلام» یاد شده است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» یعنی تسلیم و انقیاد در برابر حق. حقیقت ثابت و واحدی که از زمان آدم تا خاتم وجود داشته و خداوند نام آن را اسلام گذاشته و رضایت خود را در آن قرار داده است. این حقیقت در زمان‌های مختلف با شریعت‌های آسمانی که از طریق وحی بر پیامبران الهی نازل و توسط آنان به بشر ابلاغ شده، تحقق یافته است و آخرین آنها شریعت اسلام است. از آنجا که شریعت اسلام، آخرین دستور العمل مرسل از جانب خدا است با دین اسلام تطابق کامل دارد. مرتبه ابلاغ شده این شریعت به طور خاص مسئله مورد بحث این نوشتار است.

واژه کمال در لغت به معنای تمام است کمال یک شیء به این معنا است که از حیث مقدار و حدی که باید داشته باشد، هیچ کم و کاستی نداشته و غرض و مقصود از آن شیء کاملاً برآورده شود. کمال هر چیزی به حسب خود آن چیز است.

نویسنده «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» معتقد است: معنای اصلی واژه کمال، مرتبه‌ای بعد از مرتبه تمام شدن اجزاست و در کیفیات به کار می‌رود. مرتبه‌ای که پس از اضافه شدن ویژگی‌ها و صفات نیکوی لازم تحقق می‌یابد.^۱ در اصطلاح، آنچه به وسیله آن یک نوع در ذات یا صفات خویش کامل می‌شود اگر کمال در ذات باشد، به دلیل تقدم بر ذات، کمال اول نامیده می‌شود و اگر در صفات باشد عوارضی متاخر از ذات است و به آن کمال ثانی گفته می‌شود.^۲

^۱ رک. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰، ص ۱۱۲

^۲ رک. میرسید شریف، التعریفات، ص ۸۱

کمال دین به این است که آن غرض و هدفی که از آن انتظار است، محقق شده باشد. یعنی تمامی قوانین و احکامی که بنا بوده جزو دین باشند، به طور کامل ابلاغ شده و نیازهایی را که انتظار می‌رود تا دین آنها را برآورده کند، پاسخ دهد.

برای اینکه یک دین کامل باشد باید از مؤلفه‌های لازم برخوردار باشد. مؤلفه یک چیز، عناصر و اجزای تشکیل دهنده یک مرکب اعم از اعتباری و تکوینی است. منظور از مؤلفه‌های کمال دین صفات و ویژگی‌هایی است که باید پس از تمامیت دستورات و مقررات آن، در یک دین جمع شود تا آن دین، یک دین کامل بوده و هدف آن به نحو کامل تحقق یابد. این صفات عبارتند از: هماهنگی با فطرت انسان، عقلانیت، جامعیت، هدایت‌گری و ایصال به سعادت، خاتمیت و سیالیت است.

دین به منزله یک مجموعه، هدف خاصی دارد و آن رساندن انسان به کمال نهایی یعنی قرب الهی است. کمال دین به این معنا است که در این هدف هیچ کمبود و نقصی در دنیا و آخرت نداشته باشد. مجموعه‌ای منظم و هماهنگ با فطرت انسان، معقول و جامع باشد تا بتواند غرضی که مقصود از ارسال دین بوده، بدون کم و کاست برآورده کرده، هدف خود را به طور کامل محقق کند.

با ظهور شریعت اسلام، شرایع الهی به نهایت کمال خود می‌رسد و اسلام نه تنها از نظر اصول و مبانی حق و کامل است بلکه شریعت آن نیز کامل است، زیرا آورنده آن از معرفت شهودی به تمام عوالم برخوردار و تمام مراحل را طی کرده است بنابراین دین اسلام از هر دو جهت کامل‌ترین است و پس از او دینی نخواهد آمد.

به‌طور کلی می‌توان به دو دیدگاه اساسی درباره کمال دین اشاره کرد: دیدگاه حداکثری که معتقد است: دین کامل دینی است که همه نیازهای انسان را با تمام جزئیات یا به نحو کلی و واگذاری جزئیات به عقل فراهم آورد و قوانین علمی مربوط به نظام دنیوی نیز در آن موجود باشد. در مقابل، برخی با دیدگاه حداقلی قلمرو دین را به مسائل عبادی و فردی تقلیل داده‌اند و معتقدند دین اسلام هیچ گونه طرح و برنامه زندگی ندارد و اگر هم برخی دستورات وجود دارد جزو اصول و ذاتیات دین نیست. نظریه آیت‌الله جوادی آملی در زمره دیدگاه اول و نظریه علی عبدالرزاق از مصادیق دیدگاه دوم به شمار می‌رود.

این تحقیق قصد دارد مسئله کمال دین را از دیدگاه معرفت‌شناسانه و با روش تحلیلی بررسی کرده مؤلفه‌ها و شاخصه‌های لازم آن را بیان و تحلیل نماید. همچنین آرا و نظریه آیت‌الله جوادی آملی را به عنوان اندیشمند برجسته معاصر از لابلای مطالب ایشان بیرون کشیده و توضیح دهد. و سرانجام

آرای روحانی مصری، علی عبدالرزاق را درباره جامعیت و سیالیت شریعت اسلام نقد و بررسی نماید.

۲- فرضیه

۱. دینی کامل است که از ویژگی هایی مانند فطری بودن، خردپذیر بودن، جامعیت و سیال بودن برخوردار باشد.
۲. آیت الله جوادی به همه مؤلفه های کمال دین اعتقاد داشته و تشکیل حکومت و مسائل اجتماعی را جزو مجموعه احکام و دستورات دینی می داند.
۳. علی عبدالرزاق حکومت و خلافت را از یکدیگر تفکیک کرده و خلافت را نفی و حکومت را ضرورتی بشری می داند.
۴. نتیجه آرای عبدالرزاق، اعتقاد به عدم کمال شریعت اسلام است.

۳- سوالات تحقیق

- سوال اصلی

وجوه تشابه و تفاوت اندیشه آیت الله جوادی آملی و علی عبدالرزاق درباره کمال دین چیست؟

- سئوال های فرعی

۱. کمال دین مستلزم چه صفات و ویژگی هایی در دین است؟
۲. دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره کمال دین چیست؟
۳. علی عبدالرزاق چه نظری درباره خلافت و حکومت دینی دارد؟
۴. آیا دین اسلام یک دین کامل است؟

۴- پیشینه تحقیق

کمال دین یکی از مباحث مهم کلام جدید است. هریک از اندیشمندان و صاحب نظران از زاویه های مختلف به مباحث مختلف درباره کمال، جامعیت و گستردگی دین پرداخته و نظرات و تفسیرهای مختلفی ارائه کرده اند. از آنجا که مباحث جدید فلسفی- کلامی، رویکردی جدید به این

مسئله داشته و نظریه‌هایی مانند تقلیل دین به اعمال فردی و عبادی مطرح شده است، بررسی و تبیین این مسئله به صورت تحلیلی و معرفت‌شناسانه همراه با ارائه ملاک‌ها و مؤلفه‌هایی برای تشخیص دین کامل از غیر آن ضروری است. طرح نقادانه نظریه‌ها برای تفکر دقیق و صحیح در این مسئله نیز لازم است.

اکثر کتاب‌های کلامی شیعه مسئله کمال دین را مطرح و تبیین کرده‌اند. همچنین تمام تفاسیر شیعه ذیل آیه کمال دین به این مسئله پرداخته‌اند ولی رویکرد همه این منابع اثبات امامت و به‌ویژه اثبات خلافت بلافصل حضرت علی علیه السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است. از کتاب‌های کلامی از منابع متقدم می‌توان به کتاب «احتجاج» اثر فضل بن حسن طبرسی و از منابع متأخر می‌توان به کتاب «آیات الولاية فی القرآن» نوشته آیت‌الله مکارم شیرازی اشاره کرد. از میان تفاسیر نیز می‌توان تفسیر «منهج الصادقین فی الزام المخالفین» اثر فتح الله کاشانی و تفسیر شریف «المیزان» اثر علامه طباطبایی را نام برد.

متن جامعی درباره کمال دین که این مسئله را به‌صورت تحلیلی و با بیان مؤلفه‌ها بررسی نماید به رشته تحریر در نیامده است. کتاب «جامعیت و کمال دین» نوشته علی ربانی گلپایگانی با بیانی ساده، کامل بودن دین اسلام را توضیح داده است. معدود مقالاتی نیز این موضوع را به روش درون دینی و براساس آیه سوم سوره مائده بررسی کرده‌اند.

همچنین کتاب‌هایی که با عنوان عام کلام جدید یا فلسفه دین تألیف شده‌اند، بخش کوتاهی را به این مسئله اختصاص داده‌اند که عموماً به طرح مسئله و بیان نظریات اکتفا کرده و فاقد تحلیل، نقد و بررسی می‌باشند. منابعی که درباره خاتمیت دین اسلام تألیف شده‌اند از باب تلازم خاتمیت با کامل بودن دین چند صفحه‌ای رابه بحث درباره کمال دین اختصاص داده‌اند. کتاب «فلسفه دین» نوشته محمد حسین زاده، کتاب «خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل» تألیف آیت‌الله جعفر سبحانی و کتاب «خاتمیت» اثر شهید مرتضی مطهری از این دسته‌اند.

به طور خاص نظرات هیچ‌یک از اندیشمندان فوق‌الذکر گردآوری و تألیف نشده است. همچنین همه آرای علی عبدالرزاق به طور جامع مورد نقد و بررسی واقع نشده است.

۵- روش تحقیق

این تحقیق از نوع توسعه‌ای است که با تکیه بر دانش موجود و به منظور ایجاد روش

های جدید و یا بهبود روش‌های گذشته، صورت می‌گیرد. جمع‌آوری مطالب به روش کتابخانه‌ای و از طریق کنکاش در منابع مکتوب انجام شده است. روش پردازش موضوع، تحلیلی - توصیفی است. ابتدا بیان آرا به روش توصیفی صورت گرفته و نقد و بررسی آنها و تبیین دلایل به نفع یا بر ضرر آن به شیوه تحلیلی انجام گرفته است.

۶- هدف تحقیق

- شناخت و معرفت دقیق‌تر و عمیق‌تر دین اسلام.
- گسترش معارف و حیانی از طریق بحث و تحلیل کلامی درباره کمال دین اسلام.
- اثبات کمال دین اسلام از جهت اشمال بر بیان مسائل اجتماعی و حکومتی و گواهی سیره عملی پیامبر ﷺ بر آن.

۷- نوآوری و نظریه‌پردازی تحقیق

- استخراج دیدگاه آیت‌الله جوادی درباره کمال دین و خلافت دینی از میان مباحث گسترده ایشان همراه با بیان مبانی عقلی و نقلی.
- توضیح و تبیین آرای عبدالرزاق درباره دین و خلافت دینی و نقد منصفانه همراه با دلیل و برهان عقلی و نقلی از مشخصه‌های این تحقیق است.

فصل اول

بیان مبادی تصویری

و تصدیقی مسئله

بیان مبادی تصویری و تصدیقی مسئله

۱-۱- دین

۱-۱-۱- واژه دین

واژه دین مشترک میان زبان فارسی و عربی است. در لغت‌نامه‌های فارسی، دین به معنای آیین، کیش، راه روشن، معنا شده است.^۱

در معاجم عربی مهم‌ترین معنایی که برای آن ذکر شده خضوع، انقیاد و اطاعت است.^۲ از دیگر معانی این واژه جزا است.^۳

معنای حقیقی ماده دین، خضوع و انقیاد در مقابل برنامه یا قوانین معین و مشخص است. دو قید قرار گرفتن مقابل برنامه و خضوع، از مقومات معنای وضعی آن است و اگر به جزا، ذلت، عبادت و دیگر معانی که در معاجم لغوی آمده است، تفسیر می‌شود از باب تفسیر به مصادیق یا لوازم است. اگر قید اول لحاظ شود معنای حکم، جزا و حساب بر آن اطلاق شده و اگر جانب مطیع و قابل لحاظ شود، در معنای طاعت، ذلت و مملوک به کار برده می‌شود.^۴ واژه religion معادل انگلیسی کلمه دین است.

زبان‌شناس ماکس مولر معتقد است: ریشه واژه انگلیسی religion، واژه لاتین religio در ابتدا تنها در معنای احترام به خدا و الهه، اندیشه محتاطانه درباره موضوعات الهی، تقوا - که بعدها

^۱ محمد معین، فرهنگ معین، ج ۲، ذیل واژه دین.

^۲ رک. احمد بن فارس، مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۳۱۹.

^۳ رک. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۲۵۲.

^۴ رک. حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۳، ص ۲۸۹.

سیسرو آن را ریشه‌یابی کرد که دلالت بر «پشتکار» داشت- به کار می‌رفت. از دیدگاه او آنچه که امروزه دین باستانی نام دارد، «شرع» می‌باشد.^۱

شایان ذکر است که تعاریف لغوی که در فرهنگ‌های فارسی، عربی و انگلیسی آمده است ذات و ماهیت دین را تبیین نمی‌کنند. برای این منظور باید سراغ معانی اصطلاحی رفت.

۱-۱-۲- ضرورت تعریف دین

دین و دین‌داری از دیرباز و از دوران انسان‌های آغازین شروع شده است و تا زمان حال ادامه دارد. در این بازه زمانی که به طول زندگی بشر است، ادیان گوناگون الهی و غیر الهی بر تفکر و اندیشه و عملکرد بشر سایه افکنده است ولی با وجود تفاوت در فرقه‌ها و مذاهب مختلف واژه دین از دستبرد تغییر و تبدیل مصون مانده است.

به دلیل همین گستردگی، واژه دین، مجموعه‌های زیاد و زیر شاخه‌های متعدد را شامل می‌شود. از این رو تعریفی که بتواند از شمول لازم برخوردار باشد بسیار مشکل است. برخی تعاریف که تلاش شده از گستردگی لازم برخوردار باشند به قدری عام شده‌اند که برخی حوزه‌های غیر دینی را نیز شامل شده و اغیار را نیز به حریم راه داده‌اند. از طرفی برخی تعاریف آن‌قدر محدودند که حتی شامل افراد خود نمی‌شوند یا اعمال و عقایدی را خارج می‌کنند که عموم مردم آنها را دینی می‌دانند و یا به‌کلی برخی ادیان از آن خارج می‌شوند.

۱-۱-۳- مشکلات تعریف دین

برخی از مشکلات تعریف دین عبارتند از:

۱. اختلاف در روش‌شناسی: عده‌ای بر اساس پژوهش‌های تجربی و کارکردهای خارجی به تعریف دین پرداخته‌اند و برخی نیز دین را با مفاهیم پیشینی و روش عقلی تعریف کرده‌اند.
۲. اختلاف در مصادیق دین: برخی مکاتب اجتماعی را نیز از مصادیق دین به‌شمار آورده و بر این اساس، تعریف دین را با دامنه وسیعی تبیین کرده‌اند.
۳. خلط میان دین و دین‌داران: گاهی میان عملکرد دین‌داران و پیامدهای دین، تمایز قایل نشده

^۱ <https://fa.wikipedia.org>

و رفتارهای منفی دین‌داران را در تعریف دین گنجانده‌اند.

۴. نگاه درون‌دینی یا برون‌دینی: عده‌ای برای وصول به حقیقت دین، مراجعه به وحی و متون دینی را پیشنهاد می‌دهند و گروهی روش‌های برون‌متنی دینی را ترجیح می‌دهند. تاثیر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی همچنین جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها نیز به چالش‌های میان تعریف دین می‌افزاید. فیلسوفان دین هیچ‌گاه به صورت ابتدایی به تعریف دین اقدام نکرده‌اند بلکه با مبانی خاصی به سراغ تبیین دین رفته‌اند و همین امر باعث اختلاف در تعاریف دین شده است.

۵. نداشتن مصداق محسوس و مادی: مانع دیگر برای تعریف دقیق دین عدم بهره‌مندی دین از مصداق محسوس و قابل اشاره حسی است. گرچه ارائه تعریف جامع و مانع برای مفاهیم دارای مصداق حسی نیز مشکل است، مفاهیمی که مصداق حسی ندارند، گرفتار ابهام بیشتری هستند.

۶. تحریف پاره‌ای از ادیان: بسیاری از ادیان، در طول تاریخ حیاتشان، دست‌خوش تحریف افزایشی یا کاهش‌ی شده‌اند و به همین دلیل، فرقه‌ها و مذاهب گوناگونی در آن‌ها ایجاد شده است.

۷. جزءنگری به جای کل‌نگری: جهل به بخشی از حقیقت دین و توجه صرف به جزئی از آن نیز در اختلاف شناخت دین، موثر است.

علاوه بر مشکلات پیش گفته، کاربرد مفاهیم مبهم و کیفی در تعریف دین توسط برخی از اندیشمندان سبب پیچیدگی بیشتر تعریف این واژه شده است.^۱ داستان شناسایی فیل در مثنوی معنوی تمثیلی از این اصل کلی است.

با این وجود، گفتگوی علمی و انتقال مطالب بدون یک تعریف مشترک از موضوع مورد مطالعه امکان‌پذیر نیست و انسان را به وادی مغالطات می‌کشاند.

«جستار روشمند در هر زمینه معرفتی منطقی‌تر رعایت ترتیب منطقی مطالب است. قبل از پرداختن به خواص، آثار و احکام هر امری و حتی قبل از پرداختن به بحث از اثبات و نفی یک امر باید تعریف روشن و متمایز از آن به دست داد. عدم ارائه تعریف روشن و مقبول موجب بروز اختلاف فراوان در تحلیل مسائل مربوط به موضوع تعریف نشده می‌گردد.»^۲ و «دشواری در

^۱ رک. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی، ص ۴۹-۵۱.

^۲ محمد تقی جعفری، فلسفه دین، ص ۲۰.

تعریف‌پذیری دلیل آن نیست که به جای حل مسئله به حذف آن پردازیم و از ارائه تعریف صرف نظر کرده و مخاطبان را با ابهام مواجه سازیم.^۱

۱-۴-۱- روش تعریف دین

برای شناخت مفهوم دین ابتدا باید دانست که این مفهوم زیرمجموعه کدام دسته از مفاهیم کلی قرار می‌گیرد. شناخت مفهوم هر چیز از نوع علم حصولی و از دسته شناخت‌های تصویری است که ممکن است کلی یا جزئی باشد که هر یک از آنها نیز دارای اقسامی هستند.

توضیح اینکه: از دیدگاه فیلسوفان و معرفت‌شناسان «مطلق علم» به علم حضوری و حصولی تقسیم شده است. علم حضوری، علمی است که بدون واسطه به ذات معلوم تعلق گرفته و وجود عینی معلوم برای عالم کشف می‌شود مانند علمی که هر کس به وجود خودش دارد. علم حصولی، علمی است که به واسطه صورت یا مفهوم ذهنی به معلوم تعلق می‌گیرد مانند علم ما به اشیای خارجی. علم حصولی نیز به تصور و تصدیق تقسیم شده است. تصور، پدیده ذهنی ساده‌ای است که شأن حکایت از ماورای خود را داشته و فاقد حکم باشد. تصدیق صورت ذهنی همراه با حکم است که معمولاً به صورت یک قضیه بیان می‌شود مانند تصدیق به اینکه انسان ضاحک است. تصور نیز در یک تقسیم‌بندی به تصور جزئی و کلی انقسام می‌یابد. تصور جزئی مفهومی است که تنها بر یک فرد قابل انطباق است مانند مفهوم ابن سینا یا کعبه. در مقابل تصور کلی مفهومی است که بتواند نمایش‌گر افراد متعدد و قابل صدق بر آنها باشد، خواه آن افراد بالفعل در خارج موجود باشند مانند مفهوم انسان که بر تمام انسان‌ها صدق می‌کند خواه فقط یک فرد خارجی داشته باشد مانند مفهوم واجب الوجود که ادله توحید مصداق دوم را برای آن نفی می‌کنند و خواه فرد خارجی نداشته باشد مانند مفهوم شریک‌الباری که ادله توحید وجود مصداق برای آن را نفی می‌کنند.

این مفاهیم خود به سه دسته مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی تقسیم می‌شود: مفاهیم ماهوی: مفاهیمی هستند که در جواب پرسش از چیستی اشیا می‌آیند و ذات و ذاتیات مصادیق خود را منعکس می‌کنند. این‌گونه مفاهیم به صورت ابتدایی و بدون واسطه مقایسه یا فعالیت ذهنی انتزاع می‌شوند، مانند مفهوم انسان.

^۱ همان، ص ۲۲.

مفاهیم فلسفی: مفاهیمی که از واقع گرفته شده‌اند ولی چیستی شیء را تبیین نمی‌کنند. این گونه مفاهیم با مقایسه و تحمل ذهن به دست می‌آیند و هستی و نیستی اشیا و ویژگی‌های آن را تبیین می‌کنند. مانند مفهوم علت.

مفاهیم منطقی: مفاهیمی هستند که بر موجودات خارج از ذهن قابل انطباق نیستند و ظرف تحقق مصادیقشان ذهن است. ذهن با توجه ثانوی به مفاهیم ماهوی یا فلسفی، ویژگی‌هایی را کشف می‌کند و به مفاهیم جدیدی دست می‌یابد که در موجودات خارج از ذهن یافت نمی‌شوند، مانند مفهوم کلی که صفت مفاهیم است و در خارج وجود ندارد.

مفاهیم منطقی و فلسفی نسبت به مفاهیم ماهوی، ثانوی محسوب می‌شوند، زیرا متأخر از مفاهیم ماهوی ادراک می‌شوند.^۱

این تقسیم سه‌گانه که از ابتکارات فلاسفه اسلامی است فواید فراوانی دارد و عدم دقت در بازشناسی و تمیز آنها از یکدیگر موجب خلط‌ها و مشکلات زیادی در بحث‌های فلسفی می‌شود و بسیاری از لغزش‌های فلاسفه غربی در اثر خلط بین این مفاهیم حاصل شده است.^۲

درک مفهوم دین از طریق علم حصولی است و به‌طور حتم جزو مفاهیم جزئی نیست. حال باید دید از سنخ مفاهیم ماهوی است که بتوان با ارائه جنس و فصل آن را تعریف حقیقی نمود یا اینکه از سنخ مفاهیم فلسفی یا مفاهیم منطقی است؟

تعریف به دو قسم تعریف حقیقی و تعریف لفظی تقسیم می‌شود:

تعریف حقیقی رشته مفاهیمی است که برای شناسایی شیء به کار رفته و حقیقت و ماهیت آن را معرفی می‌کند و از چهار قسم حد تام، حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص برخوردار است. این قسم تعریف مخصوص مفاهیم ماهوی است.

تعریف لفظی آن است که معنای لفظی را به وسیله لفظ دیگری بیان کنند. کار تعریف لفظی روشن کردن رابطه لفظ و معنا است. تعریف لفظی معنای موضوع له لفظ را معین کرده ولی معنای جدیدی را برای انسان روشن نمی‌کند. برخلاف تعریف حقیقی که مجهول تصویری را معلوم می‌کند. در پاسخ به سوال فوق باید گفت: از آنجا که مفهوم دین، ماهیت و حدود وجودی مصادیق

^۱ رک. علی شیروانی، کلیات فلسفه، ص ۶۹-۷۱.

^۲ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۸.

خود را مشخص نمی‌کند از سنخ مفاهیم ماهوی نیست بنابراین جنس، فصل، عرض عام و عرض خاص ندارد، پس تعریف حقیقی برای آن امکان‌پذیر نیست. همچنین از مقایسه و تحلیل عقلی به دست نمی‌آید پس مفهوم فلسفی نیست و پرواضح است که مفهوم منطقی نیز نیست، زیرا از ملاحظه ثانوی مفاهیم دیگر انتزاع نمی‌شود.

دلیل اینکه مفهوم دین موضوع هیچ‌کدام از سه دسته مفاهیم کلی نیست این است که «مقسم مفاهیم سه‌گانه، کلیات بسیط است درحالی‌که مفهوم دین مرکب اعتباری است و از اجزا و شاخ و برگ‌های فرعی تشکیل شده است.»^۱ بنابراین دین‌پژوهان ناچارند در تعریف دین به تعاریف لفظی اکتفا کنند تا مدلول و موضوع له لفظ دین را معین کنند و اندیشه را از خطای اشتراک لفظی باز دارند و اگر موضوع پژوهش یک مصداق معین باشد می‌توان به تعریف مصداقی روی آورد.^۲

۱-۱-۵- تعاریف مختلف اصطلاحی دین

به طور عمده دو گروه از متفکران به تعریف اصطلاحی دین پرداخته‌اند: گروه نخست، متکلمان اعم از مسلمان و غیر مسلمان به این دلیل که موضوع پژوهش آنها دین و مسائل آن است و تبیین ماهیت، غایت و هدف و محتوای دین از محورهای اصلی پژوهش‌های آنان به‌شمار می‌رود. گروه دوم، دانشمندان علوم انسانی به‌ویژه روان‌شناسان، جامعه‌شناسان، و زبان‌شناسان که تأثیرات فردی و اجتماعی دین از مسائل پژوهشی آنان بوده و از این جهت با بررسی و مذاقه کارکردهای دین در حوزه فرد و اجتماع تعاریفی هنجارگرایانه و کارکردگرایانه از دین ارائه کرده‌اند.

۱-۱-۵-۱- تعاریف متفکران غربی غیر مسلمان

متفکران غیر مسلمان با توجه به بینش و مبانی اعتقادی و نیز حوزه مطالعاتی خود سعی کرده‌اند دین را تعریف نمایند.

«تلاش برای تعریفی از دین یعنی یافتن ماهیت متمایز یا شاید یگانه آن یا سلسله‌ای از صفات که دین و آنچه را مربوط به دین است از بقیه زندگی انسانی متمایز سازد عمدتاً یک رویکرد و توجه

^۱ عبدالحسین خسروپناه، کلام نوین اسلامی، ج ۱، ص ۲۷۱.

^۲ همان، ص ۲۷۲.

غربی است. این تلاش پیامد طبیعی گرایش نظری روشنفکرانه و علمی غرب است.^۱

لازم به توضیح است که: برخی از متفکران غیر مسلمان به دلیل مشکلات پیش گفته، دین را قابل تعریف نمی دانند، زیرا معتقدند هیچ تعریف واحدی که شامل همه باورها و رفتارهای مختلف دینی شود، وجود ندارد.^۲

در مقابل بسیاری از اندیشمندان کوشیده اند تا تعریفی قابل قبول از دین ارائه دهند. از این دسته برخی ترجیح داده اند به جای تعریف ایجابی از دین، تعریف سلبی از دین ارائه دهند. به عنوان مثال گفته اند: دین با توحید برابر نیست، با رفتار مومنان برابر نیست، با اعتقاد به ماورای طبیعت برابر نیست و مانند آن.^۳

«در غرب در طی روزگاران آنقدر تعریف های فراوان از دین پدید آمده که حتی ارائه فهرست ناقصی از آنها غیر ممکن است.»^۴

از یک دیدگاه کلی می توان تعاریف ایجابی ارائه شده را به چهار دسته: تعاریف ماهوی، تعاریف عاطفی و ارزشی، تعاریف کارکردی و تعاریف ترکیبی تقسیم کرد.

۱-۱-۵-۱-۱- تعاریف ماهوی

برخی به تعاریف توصیفی و ماهوی روی آورده اند. از دیدگاه ایشان دین ذات و ماهیتی اساسی دارد که آن را می توان از طریق تجربه دینی عمل کنندگان به آن دین به دست آورد. مانند هربرت اسپنسر فیلسوف انگلیسی که اعتقاد دارد «دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت ما است.»^۵

۱-۱-۵-۲- تعاریف عاطفی و ارزشی

در اواخر قرن هیجدهم سعی شد که در تعریف دین تاکید بر دیدگاه مفهومی برداشته شده و بر دیدگاه شهودی و عاطفی تکیه شود.^۶ این دسته دین را با عواطف و احساسات برابر دانسته و یا آن را

^۱ میرچا الیاده، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۵۵.

^۲ رک. سید مرتضی حسینی شاهرودی، تعریف و خاستگاه دین، ص ۱۳۷.

^۳ رک. همان، ص ۱۳۱.

^۴ میرچا الیاده، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۵۸.

^۵ عبدالحسین خسروپناه، کلام نوین اسلامی، ج ۱، ص ۲۷۴.

^۶ رک. میرچا الیاده، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۵۹.

به نوعی احساس، نظیر احساس وابستگی یا احساس محبت و ... منحصر کرده‌اند. مانند تی‌یل که دین را «وضعیتی روحی یا حالتی ناب و حرمت‌آمیز که از آن تعبیر به خشیت می‌کند.»^۱ تعریف کرده است.

مشهورترین تعریف از این نوع متعلق به شلایر ماکر متکلم آلمانی است. به عقیده او مبنای دین، نه تعالیم و حیانی است چنان‌که در سنت‌گرایی مطرح است نه عقل معرفت‌آموز است چنان‌که در الهیات طبیعی مطرح است نه حتی اراده اخلاقی چنان‌که در نظام فلسفی کانت مطرح است بلکه در انتباه دینی است که با همه آنها فرق دارد. به تعبیر او عنصر مشترک در همه ادیان عبارت است از «احساس وابستگی مطلق به موجودی دیگر».^۲

۱-۱-۵-۳- تعاریف کارکردی

با پیدایش رشته‌های جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، عامل دیگری وارد تعریف دین شد یعنی ملاحظه زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، تاریخی و فرهنگی که در آن دین جلوه می‌یابد.^۳ این گروه تعاریف کارکردگرایانه را ترجیح داده و معتقدند که برای تعریف دین باید دید که دین چه کاری انجام می‌دهد؟ از این رو تعاریف این گروه برخی به کارکردهای فردی یا اجتماعی و برخی به کارکردهای مثبت یا منفی دین دلالت می‌کنند. به عنوان نمونه برادلی می‌گوید: «دین بیش از هر چیز کوششی است برای آنکه حقیقت کامل خیر را در تمام وجوه هستی‌مان باز نماییم».^۴ دورکیم معتقد است: «دین نظام یکپارچه‌ای از اعتقادات و اعمال مرتبط با امور مقدس است. اموری که حرمت یافته و ممنوع شناخته می‌شوند. اعتقادات و اعمالی که افراد را در یک اجتماع اخلاقی با هم متحد می‌سازد».^۵ ژان پل ویلهلم پس از بیان تعاریف جامعه‌شناختی از دین نظیر تعریف کارل ماکس، امیل دورکیم و ماکس وبر و دیگر جامعه‌شناسان و نقد آنها تعریفی را خود پیشنهاد می‌کند: «دین عبارت

^۱ مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۱۸.

^۲ ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۳۱.

^۳ رک. میرجا الیاده، دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۶۰.

^۴ مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۱۸.

^۵ مالکوم هیلتون، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۲.

است از یک ارتباط نمادین منظم از طریق آیین‌ها و اعتقادات ناشی از یک بنیان‌گذار فرحمند و جذاب که نوعی پیوند و تسلسل را موجب می‌شود.^۱

بررسی: این تعاریف بر جنبه اعتقادی و ایمانی دین به حقیقت متعالی و ماورای طبیعی تاکید می‌کنند و ابعاد دیگر دین نظیر ابعاد احساسی، عاطفی، اخلاقی و عبادی را نادیده می‌انگارند به همین دلیل از جامعیت لازم برخوردار نیستند.

علاوه بر این «تعاریف کارکردی دین دامنه‌ای وسیع دارند و همین امر موجب گنج‌انیدن پدیده‌هایی در درون دین می‌شود که چندان هم دینی به نظر نمی‌آیند ... آیا چنین تعریف گسترده‌ای به جهت گستردگی و وسعت بیش از حد خود، خطر اضمحلال موضع خویش را در بر ندارد؟»^۲ این تعاریف حتی نظام‌های اعتقادی و ایدئولوژیکی چون کمونیسم را شامل می‌شود همچنین بر اساس این تعاریف، هواداران سرسخت یک تیم فوتبال یا ستاره سینما را هم باید پیروان یک دین به شمار آورد.

۱-۱-۵-۱-۶- تعاریف ترکیبی

گروه چهارم با توجه به اشکالات تعاریف سه گروه اول تلاش کرده‌اند تعاریفی ترکیبی ارائه کنند تا دست کم از اشکال محدودیت تعریف‌های یابند. این تعاریف، ترکیبی از اقسام تعاریف گذشته‌اند و از این جهت که به ابعاد بیشتری از ساحت دین می‌پردازند، نسبت به تعاریف پیشین بهترند.

«مطالعه دین باید به صورت میدان ملاقات و مواجهه روش‌های تاریخی، پدیدارشناختی، فلسفی و روان‌شناختی مکمل همدیگر (و نه هرگز رقیب یکدیگر) باقی بماند. این مطالعه در گذشته از ناحیه اصرار بی‌جای کسانی که گفته‌اند رویکرد آنها جدا از هرگونه جایگزین قابل تصور دیگری است به شدت لطمه خورده است.»^۳

از جمله تعاریف ترکیبی می‌توان به آنچه پترسون ارائه کرده، اشاره نمود. وی می‌گوید: «دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت

^۱ ژان پل ویلیامز، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۷۸.

^۲ همان، ص ۱۶۹.

^۳ اریک جی شارب، تاریخچه دین‌شناسی تطبیقی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص.

شاید دشواری تعریف دین به علت بداهت آن است. بدون شک دین عبارت از مجموعه‌ای از اعتقادات و بایدها و نبایدها است. دین هم با قلب و روح انسان سرو کار دارد و هم با اعضا و جوارح او. انسان متدین در عمق روانش اعتقاداتی دارد، این اعتقادات در گفتار، کردار و پندار انسان متجلی می‌شود. هرچند ممکن است متدینان از نظر استحکام عقیده و پابندی به باید و نبایدهای دینی متفاوت باشند.^۱

برخی ارتباط دین با روح و روان انسان را عامل دشواری تعریف دین دانسته‌اند: باید بدانیم که توقع شناخت حقیقت و جوهر مذهب مانند شناخت یک نمود فیزیکی امکان‌پذیر نیست، زیرا این حقیقت مربوط به روح آدمی است که با خداوند در حال ارتباط است و بدیهی است که نه حقیقت روح را مانند یک نمود فیزیکی می‌توان شناخت و نه حقیقت خدا را مانند یک موجود جسمانی.^۲

برخی تعریف واحد از دین را امکان‌ناپذیر دانسته‌اند، زیرا به دنبال آن ممکن است برخی ادیان از دایره حقانیت خارج شوند و از آنجا که دین بخشی از حیات بشری است معتقدند به جای تعریف و بررسی ادیان بهتر است حیات دینی بشر را مطالعه کرد.

«به جای اندیشیدن در باب ادیان به عنوان نظام‌های مانعه‌الجمع موجود بهتر است حیات دینی انسان را یک زنجیره توانمند به شمار آوریم که در درون آن برخی اختلالات عظیم زمینه‌های تازه‌ای از نیرو با قدرت کمتر یا بیشتر به وجود آورده است که نشان‌گر روابط پیچیده دفع و جذب، انجذاب، مقاومت و نیرو و نشاط تازه بوده است.»^۳

گسترده‌گی ابعاد مختلف دین نیز از طرف برخی دلیل دشواری تعریف دین به شمار آمده است: بیان چستی دقیق دین یا ارائه فهرست جامعی از همه ویژگی‌های دین امری دشوار است. با این حال شاید ممکن باشد تلقی‌ای را از جنبه‌های اساسی دین به دست دهیم بی‌آنکه به هیچ وجه به تعریف چستی دین پرداخته باشیم. نینان اسمارت شش جنبه یا بعد دین را بدین ترتیب توصیف کرده است:

۱. بعد آیینی: اغلب ادیان مکان‌ها و بناهای خاصی مانند معابد و کلیساها دارند که محل اجرای

^۱ رک. احمد بهشتی، فلسفه دین، ص ۳۴.

^۲ رک. محمدتقی جعفری، فلسفه دین، ص ۸۶-۸۷.

^۳ همان، ص ۲۷۳.

مناسک‌اند.

۲. بعد اسطوره‌ای: دین دربردارنده داستان‌ها یا حکایت‌هایی است که به بیان ارکان اساسی آن دین کمک می‌کند.

۳. بعد آموزه‌ای: یک دین غالباً دارای مجموعه دقیقاً تنظیم‌شده‌ای از آموزه‌ها است که هدف از آنها این است که به دین نظام، نظم و وضوح داده شود.

۴. بعد اخلاقی: بیشتر ادیان دربردارنده نظام یا دستور اخلاقی‌ای هستند که هدف از آن تنظیم رفتار افراد و تا حدی فراهم کردن چارچوبی اخلاقی است که جامعه به عنوان یک کل بتواند در درون آن عمل کند.

۵. بعد اجتماعی: ادیان معمولاً نهادینه شده‌اند، به نحوی که می‌توانند بر جامعه تاثیر بگذارند.

۶. بعد تجربی: معمولاً فرض ادیان این است که مومنان به آنها می‌توانند به شیوه‌ای مستقیم خدا یا خدایان یا واقعیت نهایی را تجربه کنند. این تجربه برای بسیاری از مومنان به نحوی نسبتاً ساده و در دسترس است و گاهی این تجربه عمیقاً عرفانی است و برای افراد کمی اتفاق می‌افتد و شکل‌های زیادی از تجربه دینی بین این دو حد وجود دارد.^۱

نگارنده براین باور است که دلیل دشواری تعریف دین مربوط به حقیقت دین است، زیرا دین از دسته امور ترکیبی است نه امور ماهوی که بتوان آن را با به‌کارگیری رشته مفاهیم تعریف نمود. همه اندیشمندانی که کوشیده‌اند دین را تعریف نمایند یا نظر به ذات و ماهیت دین داشته یا بخشی از آثار و کارکردهای دین را مورد مطالعه قرار داده‌اند، در حالی که دین، مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها است که در حقایق عینی و خارجی ریشه دارد. از آنجا که «دسترسی به فصل حقیقی کاری دشوار یا امکان‌ناپذیر است»،^۲ ضمیمه شدن مفاهیم به یکدیگر نمی‌تواند از عهده تعریف کامل دین برآید.

بسیاری از ایشان ابتدا تعاریف دیگران را نقد و بررسی کرده سپس با توجه به نقائص و کمبودهای تعاریف قبلی تلاش کرده‌اند تعریفی درخور و بهتر ارائه دهند که فاقد نقایص قبلی باشد. از این‌رو می‌توان ریشه همه اختلافات در تعاریف ماهوی و کارکردی دین را به یک مغالطه اشتراک لفظی برگرداند، از این جهت که هریک به درک بخشی از دین نائل شده و در صدد تعریف فهم خود

^۱ رک. کریستوفر همیلتون، فلسفه دین (از کتاب فهم فلسفه)، ترجمه منا موسوی، ص ۸-۱۰.

^۲ رک. محمد رضا مظفر، المنطق، ص ۹۳.

از دین برآمده‌اند.

نویسنده «نقد دین‌داری و مدرنیسم» نیز پس از انتقاد از دیدگاه تفسیری نسبت به دین، ذیل عنوان پاسخ رئالیستی به چیستی دین بر این نکته پافشاری دارد که موضوع دین باید حقیقتی عینی و خارجی باشد و سپس بعضی وجوه این تعریف را از جنبه‌های معرفت‌شناسانه ذکر می‌کند و در آخر می‌گوید: حقیقتی عینی و خارجی وجود دارد که همان واقعیت مبدا و منتهای صراط است که به ریشه هستی مربوط است و همه امور در سایه آن حقیقت عینی معنای خود را می‌یابند و این حقیقت عینی موضوع دین است.^۱

۱-۱-۵-۲- تعاریف دین‌پژوهان مسلمان

دین‌پژوهان مسلمان نیز به تعریف دین پرداخته‌اند. تعریف متقدمان از دین کاملاً جهت درون دینی دارد اما متاخران سعی کرده‌اند از منظر برون دینی نیز دین را مورد مذاقه و بررسی قرار دهند. می‌توان تعاریف متفکران مسلمان را ذیل سه دسته تعاریف خاص، تعاریف عام و تعاریف اعم جای داد.^۲

۱-۱-۵-۱- تعاریف خاص

از جمله تعاریف درون دینی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

برخی از متفکران اسلامی معتقدند دین در اصطلاح شرع عبارت است از آنچه پیامبر اکرم ﷺ به سوی آن دعوت کرده است.^۳

برخی آیات این معنا را تایید می‌کنند:

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛ او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند، هر چند مشرکان کراهت داشته باشند.»

^۱ رک. محمدجواد لاریجانی، نقد دین‌داری و مدرنیسم (مجموعه مقالات)، ص ۳۱.

^۲ برخی تعاریف دین را ذیل چهار دسته: تعاریف اخص، تعاریف خاص، تعاریف عام و تعاریف اعم دسته‌بندی کرده‌اند. رک. علی ربانی گلپایگانی، ضرورت و قلمرو دین، ص ۳۵-۳۶.

^۳ رک. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ۲۷۰.

^۴ توبه (۹): ۳۳.

طبرسی در تفسیر این آیه می‌گوید: دین حق دین اسلام است و اعتقاد و عمل به آن مایه استحقاق پاداش می‌گردد و هر دینی غیر از آن باطل است و گرویدن به آن منشا استحقاق عقاب خواهد بود.^۱

دین به مجموعه تکالیفی گفته می‌شود که انسان‌ها به وسیله آن خدا را اطاعت می‌کنند. طبق این تعریف دین با شریعت مرادف است. ... اسلام روح کلی همه شریعت‌هایی است که انبیا آورده‌اند گرچه در برخی تکالیف و اعمال اختلاف وجود دارد.^۲

۱-۱-۵-۲- تعاریف عام

برخی تعاریف عام‌تری را ارائه کرده‌اند. این تعاریف فقط شامل ادیان توحیدی هستند که توسط پیامبران الهی از سوی خداوند آورده شده‌اند. بیشتر تعاریف‌هایی که متکلمان و دین‌شناسان مسلمان ارائه کرده‌اند از این قبیل است. به برخی از این تعاریف اشاره می‌شود:

«دین یعنی نظام فکری و عملی که از جانب خداوند برای نجات و سعادت بشر عرضه می‌شود و گروهی به نام پیام‌آور دین در ابلاغ و نشر آن می‌کوشند.»^۳

«دین از دو رکن اساسی تشکیل می‌گردد:

رکن اول: اعتقاد به وجود خداوند یکتا، نظاره و سلطه مطلقه او بر جهان هستی و دادگری مطلق او، موجودی که هیچ‌گونه هوی و تمایلی به آن راه ندارد و جامع همه‌ی صفات کمالیه است، که جهان را بر مبنای حکمت برین خویش آفریده است و انسان را به وسیله دو راهنمای بزرگ (عقل به عنوان حجت درونی و انبیا و اوصیا به عنوان حجت برونی) در مجرای حرکت تکاملی تا ورود به لقاءالله قرار داده است؛ و اعتقاد به ابدیت که بدون آن، حیات و کل جهان هستی، معمایی لاینحل است. همه‌ی این اعتقادات مستند به عقل سلیم و دریافت فطری بدون تقلید می‌باشد.

رکن دوم: برنامه‌ی حرکت به سوی هدف است که احکام و تکالیف نامیده می‌شود. مبنای این رکن بر دو امر استوار است:

۱. اخلاقیات: احکامی که برای تحصیل شایستگی‌ها و تذهیب نفس و تصفیه درون مقرر شده است. اکثر این احکام به جهت فطری بودن و عمومیت شایستگی‌ها و ارزش‌ها برای همه‌ی مردم،

^۱ رک. طبرسی، فضل بن حسن مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۷.

^۲ رضا، محمد رشید، تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۵۷.

^۳ جعفر سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ص ۱۱۸.

امضایی است و نه تاسیسی.

۲. احکام فقهی که به دو قسم تقسیم می‌شود.

الف) احکام اولیه: که مستند به نیازهای ثابت انسان‌هاست و این احکام جز در موارد اضطرار و تبدل موضوع، هرگز قابل تغییر و دگرگونی نمی‌باشد مانند وجوب عبادات معین؛

ب) احکام ثانویه: این احکام در هنگام بروز ضرورت‌های زندگی فردی یا اجتماعی مقرر می‌شوند و مبتنی بر علل و انگیزه‌های ثانوی می‌باشند.^۱

«دین عبارت از برنامه حقیقی و دستور واقعی نگاهدار حدّ انسان و تحصیل سعادت ابدی آن است. و همه آداب و متون آن محض علم و عین صواب است. لاجرم تدوین و تنظیم این چنین برنامه از کسی به جز آفریدگار انسان ساخته نیست. یعنی آن دست و قلمی که کتاب تکوینی نظام هستی عالم و آدم را بدین زیبایی نگاشته ... برای جمیع شئون این صنع عظیمش به نام انسان دستوری که محض حکمت است نهاده است تا این دستور در متن آن‌چنان صنع پیاده شود و او را به هدف نهایی و کمال غایی او برساند.»^۲

«دین عبارت است از مجموع عقاید حسنه که شناخت و اقرار و اعتراف به آنها واجب است و مجموع احکام و وظایفی که از جانب خداوند بر بندگانش مقرر گردیده است.»^۳

«دین در اصطلاح به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان، و دستورات عملی متناسب با این عقاید می‌باشد. از این رو کسانی که مطلقاً معتقد به آفریننده‌ای نیستند و پیدایش پدیده‌های جهان را تصادفی، و یا صرفاً معلول فعل و انفعالات مادی و طبیعی می‌دانند بی‌دین نامیده می‌شوند. اما کسانی که معتقد به آفریننده‌ای برای جهان هستند هرچند عقاید و مراسم دینی ایشان توأم با انحرافات و خرافات باشد دین‌دار نامیده می‌شوند. دین حق عبارتست از آیینی که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده، رفتارهایی را مورد توصیه و تاکید قرار دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار برخوردار باشد.»^۴

محور دین در این تعریف خداپرستی است لذا دین به دو قسم حق و باطل تقسیم می‌شود. دین

^۱ محمدتقی جعفری، فلسفه دین، ص ۱۲۶-۱۲۷.

^۲ حسن حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، ج ۳، ص ۴۵۶.

^۳ رک. محمدباقر ملکی میانجی، مناہج البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۲۲؛ عبدالحسین طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۳۹.

^۴ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید (دوره سه جلدی در یک مجلد)، ص ۱۱.

باطل نوعی شرک یا اطاعت از غیر خداوند یا بدعت‌ها یا احکام غیر خدایی است اما دین حق توحیدی است و هیچ‌گونه شرک یا اطاعت غیر خدا در آن راه ندارد.^۱

«دین همان طریقت و شریعت است.»^۲

«دین به معنای عام تفسیری است از آفرینش جهان به منظور گرایش و کرنش در برابر مبدا و کاربرد از دنیا و هدف و راهی برای بهتر زیستن. و به معنای خاص دین سستی است الهی که بشر را به خدای یگانه می‌خواند و آداب و مقرراتی دارد که افراد را از نظر شخصی پاک و پیراسته کرده و به راه کمال رهنمون می‌سازد. و از نظر اجتماعی نظم عادلانه و روابط نیکو و تلاش مشترک و همه جانبه در راه خیر و سعادت جامعه را بوجود می‌آورد.»^۳

«تعریف دین باید با توجه به تاریخ متواتر و قطعی باشد. به تعبیر دیگر نخست باید با استناد به دلایل قطعی و تردید ناپذیر عقلی و برون دینی و آنگاه با تکیه بر بینات درون دینی ره‌یافتی را به عنوان دین لحاظ کرد آنگاه به تعریف آن اقدام نمود در این صورت تعریف دین به «سنت و حیانی نبوی» از جنبه‌های متعددی بر تعاریف یادشده برتری دارد؛ بدین جهت که هم ابعاد دین را دربردارد و هم به‌طور خاص به الهی بودن آن اشاره دارد و هم تاریخ و متن دین را از نظر دور نمی‌دارد. از این دیدگاه واژه دین میان ادیان آسمانی و بشری مشترک لفظی است.»^۴

۱-۱-۵-۲-۳- تعاریف اعم

برخی تعاریف که از جانب دین‌پژوهان مسلمان به‌ویژه متأخرین ارائه شده رویکرد برون دینی داشته و بنابراین شامل همه ادیان اعم از حق و باطل، الهی و بشری می‌شود. «مجموع اعتقادات درباره حقیقت انسان و جهان و مقررات متناسب با آن، که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می‌گیرد.»^۵

علامه طباطبایی این تعریف گسترده از دین را با تعالیم قرآن مطابق می‌داند و معتقد است در عرف قرآن نیز دین به راه و رسم زندگی اطلاق می‌شود و از نظر قرآن، مومن، کافر و حتی کسانی هم

^۱ همو، قلمرو شریعت، سلسله نشست‌های کانون گفتمان دینی، ش ۲۵، ص ۱۶-۱۸.

^۲ رک. فاضل مقداد، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين، ص ۱۴.

^۳ محمدجواد باهنر، دین شناسی تطبیقی، ص ۱۷.

^۴ سید مرتضی حسینی شاهرودی، تعریف و خاستگاه دین، ص ۱۹۵.

^۵ سید محمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۲۷.

که به آفریدگار جهان معتقد نیستند، بدون دین نیستند، زیرا زندگی انسان بدون داشتن راه و رسمی خواه از ناحیه نبوت و وحی باشد یا از راه وضع و قرار داد بشری صورت نمی‌گیرد.^۱

«دین، مجموع عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. گاهی همه این مجموعه، حق و گاهی همه آن‌ها باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. اگر مجموعه حق باشد، آن را دین حق و در غیر این صورت، آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می‌نامند. دین حق، دینی است که عقاید، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل دینی است که از ناحیه غیر از خداوند تنظیم و مقرر شده است.»^۲

در فلسفه اسلامی بر نظریه شبکه‌ای بودن هستی برهان اقامه شده است. بر اساس نظریه فوق هیچ حرکتی در هستی بدون تعامل با اجزای دیگر آن انجام نمی‌شود. این تعاملات تشکیل شبکه واحدی را می‌دهد که به صورت سیستمی منسجم و یک‌پارچه برای تحقق هدفی در ارتباطند.^۳

اگر کلان زندگی را موضوع بررسی کاربردی قرار دهیم، سه نظام زیر جلوه گر می‌شوند: نظام فکری (تبیین نگرش لازم به انسان، جهان، جامعه و زندگی)، نظام قانونی (تبیین حد و مرزهای لازم و جهت‌گیری‌های اصلی برای یک زندگی مطلوب)، نظام فرهنگی و اخلاقی (تبیین روش‌ها، ابزارها و زمینه‌های لازم برای حرکت به سوی هدف زندگی). براین اساس دین برای تحقق اهداف خود باید در هر یک از ابعاد مختلف زندگی و نظام‌های مورد نیاز برای بقا و رشد، سه لایه فکری، قانونی و فرهنگی را تعریف نماید. (نسبت به موضوع نگرش‌سازی کند، چارچوب‌های کلان را مشخص کند و راهکار اجرایی بدهد.) دین بیانگر معادلات کلان هستی و توصیف کننده معادلات زندگی انسان در هستی برای رسیدن به هدف است.^۴

۱-۱-۵-۳- کاربردهای دین در قرآن

از آنجا که دین مخلوق خدا است، از طریق آیات تشریعی الهی کشف می‌شود. دین در قرآن به معنای گوناگونی به کار رفته است که می‌توان از آنها دو معنای شریعت یا اعتقادات و رفتارهای

^۱ رک. سید محمدحسین طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۲۶.

^۲ عبدالله جوادی آملی، شریعت در آیین معرفت، ص ۱۱۲.

^۳ رک. عبدالحمید واسطی، نگرش سیستمی به دین، ص ۱۲۸.

^۴ رک. همان، ص ۱۴۷.

دنیوی و پاداش و جزای اخروی را استفاده کرد. با توجه به آیاتی که بر رابطه تکوینی دنیا و آخرت دلالت دارند، می‌توان دین را مجموعه‌ای از آموزه‌های مربوط به چگونه زیستن، توصیف‌ها و توصیه‌های دنیوی دانست که بیانگر سعادت و شقاوت اخروی انسان‌ها باشد.^۱

واژه دین بیش از نود بار در قرآن به معانی گوناگون به کار رفته است. ازجمله این معانی عبارتند از:

۱. **جزا و حساب:** مانند «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (خداوندی که) مالک روز جزاست. مراد از یوم الدین، روز قیامت است، چون دین بمعنای جزا است.^۲ و «وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ» و کسی که امید دارم گناهم را در روز جزا ببخشد!
- همه مفسران و مترجمان قرآن، دین در این آیه را به معنای جزا دانسته‌اند.^۳
۲. **اطاعت و بندگی:** مانند «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ»؛ بگو: من مأمورم که خدا را پرستش کنم درحالی که دینم را برای او خالص کرده باشم.
- یعنی به این مشرکین و کفار بفرما که من مأمور شده‌ام از جانب خداوند متعال اینکه فقط عبادت کنم خدای واحد احد را که جامع جمیع کمالات و منزله از جمیع نواقص و عیوب است.^۴ و او را به خلوص عبادت نمایم و به الوهیت و ربوبیت او اقرار نمایم.^۵
۳. **اعتقادات قلبی:** مانند «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»؛ در قبول دین،

^۱ عبد الحسین خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی، ص ۶۳.

^۲ فاتحه (۱): ۴.

^۳ رک. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۱.

^۴ شعرا (۲۶): ۸۲.

^۵ رک. محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۲۸۴؛ ابوالفتح رازی، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۳۳۲؛ سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر، بیان السعادة فی مقامات العباد، ج ۳، ص ۱۵۶.

^۶ زم (۳۹): ۱۱.

^۷ عبدالحسین طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، ص ۲۹۲؛ رک. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۷۶۹؛ ابوالفتح رازی، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۳۰۸.

^۸ محمد حسینی همدانی، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ج ۱۴، ص ۱۹۶.

^۹ بقره (۲): ۲۵۶.

اکراهی نیست. (زیرا) راه درست از راه انحرافی، روشن شده است. بنابراین کسی که به طاغوت [بت و شیطان، و هر موجود طغیان‌گر] کافر شود و به خدا ایمان آورد، به دستگیره محکمی چنگ زده است که گسستن برای آن نیست و خداوند، شنوا و داناست.»

در جمله «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، دین اجباری نفی شده است، چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد، و جامع همه آن معارف، یک کلمه است و آن عبارت است از «اعتقادات» و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد.^۱ و «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا؟» دین و آیین چه کسی بهتر است از آن کس که خود را تسلیم خدا کند و نیکوکار باشد و پیرو آیین خالص و پاک ابراهیم گردد؟ و خدا ابراهیم را به دوستی خود انتخاب کرد.»

«من» استفهام تقریری است یعنی بهتر از این نیست ... هر چه عقائد محکم‌تر و اخلاق حمیده و اعمال حسنه بهتر و بیشتر و بالاتر باشد البته احسن است.^۳

۴. شریعت و آیین اعم از حق و باطل: مانند «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِيَ دِينِ»؛ (حال که چنین است) آیین شما برای خودتان، و آیین من برای خودم!» و «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»؛ او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند، هر چند مشرکان کراهت داشته باشند!» و «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»؛ و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق)، آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد؛ و او در آخرت، از زیانکاران است.»

«دین عبارت از مجموعه اموریست از عقائد و اخلاق و وظائف عملی که انسان اختیار می‌کند و علاقه‌مند می‌شود و متدین به آنها می‌گردد، و غیر اسلام شامل می‌شود جمیع ادیان باطل را از دین

^۱ رک. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۲۴.

^۲ نساء (۴): ۱۲۵.

^۳ عبدالحسین طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۲۰.

^۴ کافرون (۱۰۹): ۶.

^۵ توبه (۹): ۳۳.

^۶ آل عمران (۳): ۸۵.

یهود، نصاری، مجوس، مشرکین و غیر اینها.^۱

۵. شریعت و آیین حق: کلمه «دین» در آیات قرآن در اکثر موارد کاربرد آن به معنای «شریعت و آیین حق» به کار رفته است. مقصود از شریعت حق در آیه نوزدهم سوره آل عمران تصریح شده که «اسلام» است.

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»^۲؛ دین در نزد خدا، اسلام (و تسلیم بودن در برابر حق) است. و کسانی که کتاب آسمانی به آنان داده شد، اختلافی (در آن) ایجاد نکردند مگر بعد از آگاهی و علم، آن هم به خاطر ظلم و ستم در میان خود و هر کس به آیات خدا کفر ورزد (خدا به حساب او می‌رسد، زیرا) خداوند، سریع الحساب است.»

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید:

معنای جمله مورد بحث چنین می‌شود که: دین نزد خدای سبحان یکی است و اختلافی در آن نیست و بندگان خود را امر نکرده مگر به پیروی از همان دین و بر انبیای خود هیچ کتابی نازل ننموده مگر در باره همان دین، و هیچ آیت و معجزه‌ای به‌پا نکرده مگر برای همان دین که آن دین عبارت است از اسلام، یعنی تسلیم حق شدن، و به عقیده‌های حق معتقد گشتن، و اعمال حق انجام دادن. به عبارت دیگر: آن دین واحد عبارت است از تسلیم شدن در برابر بیانی که از مقام ربوبی در مورد عقائد و اعمال و یا در مورد معارف و احکام صادر می‌شود. این بیان هر چند به‌طوری که در قرآن حکایت شده در شرایع رسولان و انبیای او از نظر مقدار و کیفیت مختلف است، لیکن در عین حال از نظر حقیقت چیزی به جز همان امر واحد نیست.^۳

فیض کاشانی ذیل این آیه تصریح می‌کند هیچ دینی غیر از اسلام و شریعتی که محمد ﷺ آورده است مرضی خداوند نیست.^۴

واژه اسلام به معنی تسلیم است، بنابراین معنای جمله «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» این است که آیین حقیقی در پیشگاه خدا همان تسلیم در برابر فرمان او است و درواقع روح دین در هر عصر و

^۱ عبدالحسین طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۷۳.

^۲ آل عمران (۳): ۱۹.

^۳ رک. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۱.

^۴ رک. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۳۲۲.

زمان چیزی جز تسلیم در برابر حق نبوده و نخواهد بود، منتها از آنجا که آیین پیامبر اسلام، آخرین و برترین آیین‌ها است نام اسلام برای آن انتخاب شده است و گرنه از یک نظر همه ادیان الهی، اسلام است.^۱

در این آیه ممکن است بلکه ظاهر این است که مراد از اسلام، شریعت مقدس محمدی ﷺ باشد چنانچه در آیه شریفه می‌فرماید: وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا وَ مُمْكِنًا است مراد، جامع آنچه که تمام انبیا بر آن مبعوث شدند اعم از اصول عقاید، اخلاق و فروع مثل نماز و زکات و روزه و مانند اینها که قابل نسخ نیست، باشد و ممکن است مراد تسلیم نسبت به اوامر الهی باشد.^۳

حضرت علی علیه السلام درباره این عبارت قرآنی می‌فرماید:

«ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينَ اللَّهِ الَّذِي اصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ وَ اصْطَنَعَهُ عَلَى عَيْنِهِ وَ أَصْفَاهُ خَيْرَةَ خَلْقِهِ وَ أَقَامَ دَعَائِمَهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ أَذَلَّ الْأَدْيَانَ بِعِزَّتِهِ وَ وَضَعَ الْمِلَلَ بِرَفْعِهِ؛ هَمَانَا هَذَا الْإِسْلَامَ، دِينَ خُداوندی است که آن را برای خود برگزید و با دیده عنایت پروراند و بهترین آفریدگان خود را مخصوص ابلاغ آن قرار داد. پایه‌های اسلام را بر محبت خویش استوار کرد و ادیان و مذاهب گذشته را با عزت آن، خوار کرد و با سر بلند کردن آن، دیگر ملت‌ها را بی مقدار کرد.»

اسلام دین خدا است یعنی غیر از اسلام هیچ دین دیگری مورد رضایت و خداوند نیست و هر کس به دینی غیر از اسلام متدین شود نه تنها از او قبول نمی‌شود بلکه برآن عقاب می‌شود و در نتیجه در آخرت از هلاک‌شوندگان خواهد بود. این مطلب دلالت می‌کند بر اینکه دین و اسلام دو عبارت از معنای واحدند و آن معنای واحد، تسلیم و انقیاد است در برابر آنچه پیامبر ﷺ آورده است.^۵

یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام می‌گوید از ایشان سوال کردم اسلام چیست؟

«قُلْتُ لَهُ مَا الْإِسْلَامُ فَقَالَ دِينَ اللَّهِ اسْمُهُ الْإِسْلَامُ وَ هُوَ دِينُ اللَّهِ قَبْلَ أَنْ تَكُونُوا حَيْثُ كُنْتُمْ وَ بَعْدَ أَنْ تَكُونُوا فَمَنْ أَقَرَّ بِدِينِ اللَّهِ فَهُوَ مُسْلِمٌ وَ مَنْ عَمِلَ بِمَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ؛ امام صادق علیه السلام

^۱ رک. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۴۷۲.

^۲ مائده (۵): ۶.

^۳ رک. عبدالحسین طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۴۳.

^۴ نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸.

^۵ حبیب‌الله هاشمی خویی، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۱۲، ص ۲۸۶.

^۶ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۸.

فرمودند: دین خدا نامش اسلام است و آن دین خدا بوده پیش از آنکه شما پدید شوید هر جا که بوده‌اید و پس از پدید آمدنتان (زمانی که شما در عالم ارواح و عالم ذر و اصلاّب پدران خود بوده‌اید، دین پسندیده نزد خدا اسلام بوده و پس از این هم همانست و تغییری در آن راه نیابد) پس هر که به دین خدا اقرار کند، مسلم است و کسی که به امر خدای عز و جل عمل کند، مؤمن است.»

۱-۱-۳-۵-۱-۱- دین باطل

در برخی آیات قرآن کلمه دین به معنای دین باطل به کار رفته است مانند:

«وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ؛ و فرعون گفت: بگذارید موسی را بکشم و او پروردگارش را بخواند (تا نجاتش دهد)! زیرا من می‌ترسم که آیین شما را دگرگون سازد و یا در این سرزمین فساد بر پا کند!»

می‌توان گفت در قرآن واژه دین گاهی به معنای لغوی آن به کار رفته است که همان جزا و اطاعت است و در اکثر آیات به معنای اصطلاحی آن یعنی «راه و رسم زندگی» آمده است. به تعبیر دیگر یعنی همان آیین و شریعت اعم از حق و باطل.

و قرآن به صراحت بیان می‌کند که این راه و رسم و آیین زندگی نزد خداوند فقط و فقط «اسلام» است. آری دین خدا، اسلام است که دین حق است و خداوند آن را برای همه انسان‌های خداجو پسندیده است و پیروی از آن را مایه خشنودی خود دانسته است. این دین، اسلام نامیده می‌شود به دلیل آنکه تسلیم بنده است در برابر اراده خداوند در آنچه از او خواسته است.

معنای جمله «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» این است که در نزد خداوند ممکن نیست دین دیگری وجود داشته باشد نه اینکه ادیان دیگری وجود دارد و انتخاب و رضایت خداوند اسلام است، زیرا عبارت «عندالله» بر دو مطلب دلالت می‌کند یکی اینکه دین حقیقت ثابت و واقعی دارد از این جهت که هر چه نسبتی با خدا پیدا کند اولاً واقعی و حقیقی است: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ»؛ آنچه نزد شماست فانی می‌شود اما آنچه نزد خداست باقی است.» و ثانیاً ثابت و پایدار است. ثبات و پایداری آن در چند آیه با جمله «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»؛ این است آیین پابرجا» تاکید شده است. مطلب

^۱ غافر (۴۰): ۲۶.

^۲ نحل (۱۶): ۹۶.

^۳ یوسف (۱۲): ۴۰؛ روم (۳۰): ۳۰.

دوم اینکه این حقیقت ثابت و پایدار «اسلام» است.

به همین جهت در آیه دیگری انتخاب دین را به انسان نسبت می‌دهد و تصریح می‌کند که این انتخاب هرچه باشد انتخاب غیر حق، غیر واقع است و بنابراین پذیرفته شدنی نیست و از آن جهت که فانی و ناپایدار است دامنه آن به آخرت نمی‌رسد و در نتیجه چیزی جز خسارت دامن‌گزینش کننده آن را نخواهد گرفت.

«وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۱ و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق) آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت از زیانکاران است.

از همین رو قرآن پیروان همه آیین‌های دیگر را مورد عتاب قرار داده و آنان را با استفهامی انکاری شدیداً نکوهش می‌کند.

«أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ»^۲ آیا آنها غیر از آیین خدا می‌طلبند؟! (آیین او همین اسلام است) و تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند، از روی اختیار یا از روی اجبار، در برابر (فرمان) او تسلیم‌اند و همه به سوی او بازگردانده می‌شوند.

۱-۱-۵-۳-۲- تفاوت دین و شریعت

واژه «شریعت» از «شریعه» به معنای راهی که مردم برای طلب آب می‌پیمایند، گرفته شده و به معنای منهاج است و منهاج به معنای راه مستقیم و روشن است^۳ کاربرد شریعت در راه و طریق الهی استعاره است.^۴

در کتاب «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» آمده است: معنای اصلی ماده شرع، ایجاد و احداث راه روشن و واضح، اعم از مادی و معنوی است. راه طلب آب، از مصادیق آن است و مفاهیم ایضاح، ایصال، فتح، أخذ، إنفاذ، إظهار و ابتدا که برای آن ذکر شده از معانی اصلی آن نبوده و از لوازم و آثار آن است. شرع وقتی برای دین به کار رود به معنای ایجاد برنامه روشن و واضح برای

^۱ آل عمران (۳): ۸۵.

^۲ آل عمران (۳): ۸۳.

^۳ رک. فخرالدین بن محمد طریحی، مجمع البحرین، ج ۴، ص ۳۵۲.

^۴ حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۴۵۰.

زندگی است که اگر از جانب خداوند یا به اجازه او باشد، حق و اگر از جانب غیر خدا و بدون اجازه خدا باشد، باطل است.^۱

قرآن، تمام پیامبران قبل از حضرت محمد ﷺ را مسلم خوانده و دینی را که آنان تبلیغ می-کردند، اسلام معرفی می کند.

«ما كان إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»؛ ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی بلکه موحدی خالص و مسلمان بود و هرگز از مشرکان نبود.

پیامبران الهی طی تاریخ بشر یکی پس از دیگری آمدند و مردم را به دین حق (اسلام) دعوت کردند تا زمان ظهور خاتم آنان رسید. می توان گفت: دین اسلام و بشر همزاد یکدیگرند و با یکدیگر به عرصه هستی گام نهاده اند. دین اسلام به قدمت تاریخ بشر است و هر اندازه از عمر بشر می گذرد بنیاد آن استوارتر می شود.

خداوند براساس مراحل تکامل بشر و رشد عقل و درک انسانها از آن دین واحد، در زمانهای مختلف شریعت هایی را فرستاده است که هریک مکمل شریعت قبلی است. بنابراین تفاوت ادیان در اصل دین نیست بلکه تفاوت در مذاهب و شرایع است. همان طور که قرآن بیان می کند: «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ»؛ ما برای هر کدام از شما، آیین و طریقه روشنی قرار دادیم و اگر خدا می خواست همه شما را امت واحدی قرار می داد ولی خدا می خواهد شما را در آنچه به شما بخشیده بیازماید.

پیامبران الهی با داشتن خط فکری واحد هرکدام در مقطع خاصی ظهور کرده اند و رسالت خود را به انجام رسانیده اند و چون همه از یک منبع تغذیه می شدند هرگز میان آنان اختلاف ماهوی وجود نداشت. پیامبر پیشین زمینه را برای ظهور پیامبر آینده آماده می کرد و پیامبر آینده کار پیامبر گذشته را ادامه می داد.^۲

یهودیت، مسیحیت و اسلام شریعت های مختلفی هستند که در زمان خاص خود توسط حضرت موسی و حضرت عیسی ﷺ و حضرت محمد ﷺ ارائه شده تا امت خود را به آن حقیقت

^۱ رک. حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۶، ص ۴۲.

^۲ آل عمران (۳): ۶۷.

^۳ مائده (۵): ۴۸.

^۴ علیرضا مسجد جامعی، اسلام آیین برگزیده، نگاهی اسلامی به دین شناسی تطبیقی، ص ۶۹.

ثابت و دین حق برسانند.

«شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»؛ آیینی را برای شما تشریع کرد که به نوح توصیه کرده بود و آنچه را بر تو وحی فرستادیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم این بود که: دین را برپا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید!

نتیجه اینکه: یگانه دین الهی که مرضی خداوند است، نام آن اسلام و تعدد و تکثر در آن راه ندارد ولی شریعت که دستورالعمل‌های زمانمند الهی برای بشر است متعدد بوده و در زمان‌های مختلف توسط پیامبران متعدد الهی به بشر ابلاغ شده است. از آنجا که شریعت اسلام آخرین دستورالعمل است، با دین اسلام انطباق کامل دارد.

۱-۱-۳-۳-۵-۱-۱- ملاک اختلاف شرایع

اختلافی که در شریعت‌ها هست از نظر کمال و نقص است نه اینکه اختلاف ذاتی و تضاد و تنافی اساسی بین آنها باشد و معنای جامعی که در همه آنها هست عبارت است از تسلیم شدن به خدا در انجام شرایعش و اطاعت او در آنچه که در هر عصری با زبان پیامبرش از بندگان می‌خواهد.^۱

اختلاف و فرقی میان دین یهود و دین مسیح و اسلام مشهود است، بر حسب اختلاف زمان و مکان و مقتضیات عصر و محیط است. در اصول و مبادی عامه آنها که خداشناسی و خداپرستی و پیروی از حق و عدل و احسان و فضیلت و ایمان و تقوا است، تفاوت نیست.

تفاوت شرایع نظیر تفاوت دستورات دارویی پزشک در معالجه مرض واحد در فواصل مختلف زمانی است. این تفاوت دارو هرگز به معنای تغییر در اصول طبابت و یا تبدیل نظر پزشک نیست. تفاوت دیگر که می‌تواند در دستورات پزشک وجود داشته باشد، تفاوت از جهت دقیق بودن و یا ادق بودن آنها است که به حسب مراتب و مقامات مختلف فرق می‌کند.^۲

تنها اختلافی که در ادیان وجود دارد، به دلیل محدودیت زمانی پاره‌ای احکام شریعت و پایان یافتن دوره اجرای آن است. این الغای احکام را که به فرمان خداوند است نسخ می‌نامند. دین اسلام

^۱ شوری (۴۲): ۱۳.

^۲ رک. محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۱.

^۳ رک. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص ۱۱۸.

ادیان دیگر را نسخ کرده و راه سعادت را منحصر به اسلام دانسته است.

گرچه برخی از آن پیامبران شریعتی مخصوص به خود داشتند و عمل به آن شریعت در زمان هریک از آن پیامبران از صحت و ضمانت لازم و کافی برخوردار بوده است اما در حال حاضر شریعت اسلام تنها آیین الهی است که بشر به آن فراخوانده شده است و تا پایان عمر بشر شریعت دیگری از جانب خداوند نخواهد آمد.

اعراض از شریعت آخر و عمل کردن به شرایع پیشین به معنای اعتقاد به لغو بودن شریعت آخر است.

۱-۱-۶- منظور از دین در عنوان رساله

مقصود از دین در این رساله همان معنای قرآنی آن است، یعنی حقیقت ثابت و واحدی که از زمان آدم تا خاتم وجود داشته و خداوند نام آن را اسلام گذاشته و رضایت خود را در آن قرار داده است. این حقیقت در زمان‌های مختلف با شریعت‌های آسمانی که از طریق وحی بر پیامبران الهی نازل و توسط آنان به بشر ابلاغ شده، تحقق یافته است و آخرین آنها شریعت اسلام است.

توضیح اینکه دین دارای مراحل، مراتب و جلوه‌های گوناگون است برخی آن را چهار مرتبه نفس‌الامری، مرسل، مکشوف و نهادی شمرده‌اند.^۱ برخی نیز عقیده دارند که می‌توان شش مرتبه و مرحله از دین را از هم تفکیک کرد: مرتبه نفس‌الامری و واقعی، دین مرسل، مرتبه ابلاغ شده، مرتبه واصل، مرتبه مکشوف، دین نهادی یا در مقام عمل.

مرتبه نفس‌الامری: آنچه در علم الهی و مشیت خداوندی، برای هدایت و راهنمایی بشر به رستگاری وجود دارد و در لوح محفوظ به صورت حقیقی عینی، ثابت و منبع و منشأ برای دین مرسل است. این مرتبه از دین واحد و ثابت است و مبتنی بر نیازهای اصلی و فطری انسان است. مرتبه‌ای که قرآن از آن به لوح محفوظ یا ام‌الکتاب تعبیر می‌کند.

مرتبه دین مرسل: آنچه از سوی خداوند بر پیامبر فرو فرستاده شده و نزد اوصیا به ودیعه گذاشته شده است. مرتبه دین مرسل به تعداد رسولان الهی است از آنجا که نیازهای مردم در دوره-های گوناگون تفاوت دارد پیامبران بسیاری در زمان‌های گوناگون از سوی خداوند مامور ابلاغ پیام

^۱ رک. مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۳۸۴-۳۹۰.

خداوند به مردم شده‌اند این مرتبه معلول نیازمندی بشر به پیام الهی است. منبع و منشأ دین مرسل، دین نفس‌الامری است.

مرتبه ابلاغ شده: آنچه پیامبر اسلام و امامان معصوم از راه قرآن و قول و فعل و تقریر خود به مکلفان ابلاغ کرده‌اند که ممکن است تمام دین مرسل نباشد. این احتمال وجود دارد اموری که به پیامبر با وحی غیر قرآنی و برای امامان از راه علم لدنی و الهام ارائه شده و از دین نفس‌الامری است به آنها اختصاص داشته یا باقی مانده است تا حضرت مهدی ابلاغ کند.^۱

مرتبه واصل: این مرتبه شامل احکام و معارفی می‌شود که از راه قرآن کریم و روایت‌ها به ما رسیده است.

مرتبه مکشوف: آنچه به کمک عقل و نقل از دین ابلاغ شده کشف می‌شود. مجموع تفسیرها و تجزیه و تحلیل‌هایی که در طول چهارده قرن گذشته از سوی مفسران قرآن و شارحان احادیث، فقها و دیگر علما فراهم آمده که به آن «معرفت دینی» گفته می‌شود.

دین نهادی یا در مقام عمل: بخشی از دین که مورد عمل متدینان واقع شده که در اصطلاح به آن «آیین» گفته می‌شود. این بخش در صورتی بر اساس دین مرسل خواهد بود که اولاً خطایی در مرتبه دین مکشوف صورت نگیرد؛ ثانیاً افراد در تطبیق اعمال با دین مکشوف دچار اشتباه نشوند.^۲ به نظر می‌رسد در مطالب فوق، کاربرد عرفی کلمه دین لحاظ شده است. بیان مراتب متعدد برای دین با اصطلاحات مختلف، علاوه بر اینکه موجب شناخت بهتر و دقیق‌تر دین نمی‌شود سبب سردرگمی پژوهش‌گران در حوزه مطالعات دین خواهد شد. همچنین دو مرتبه اخیر را نمی‌توان از دین به‌شمار آورد، زیرا معرفت و علم به دین و نیز عمل به دین غیر از خود دین است.

آیت‌الله جوادی نیز برای دین سه مرتبه تدوین، تعریف و استنباط قائل شده است. مرتبه تدوین اصل دین است که اراده الهی به آن تعلق گرفته است. وحی و ابلاغ آن به پیامبر مرتبه تعریف و برداشت مجتهدان از وحی، مرتبه استنباط است.^۳

از مطالب فوق نتیجه می‌شود که اسلام دو اطلاق دارد: دین اسلام که همان مرتبه نفس‌الامری

^۱ رک. علی اکبر رشاد، دین پژوهی معاصر، ص ۱۸۷

^۲ رک. رمضان علی تبار فیروزجائی، فهم دین مبانی کلامی، برابند و برونداد، ص ۱۷۱-۱۷۴

^۳ رک. همو، تسنیم، ج ۱۶، ص ۱۵۲.

است و از آدم تا خاتم واحد است و شریعت اسلام که مرتبه دین مرسل است که بر پیامبر اسلام حضرت محمد مصطفی ﷺ نازل شده است.

از آنجا که شریعت اسلام، آخرین دستورالعمل مرسل از جانب خدا است با دین اسلام تطابق کامل دارد. مرتبه ابلاغ شده این شریعت به طور خاص مسئله مورد بحث این نوشتار است.

۱-۲- کمال دین

۱-۲-۱- مفهوم کمال

واژه کمال به معنای رشد، پختگی، رسایی و کامل شدن است.^۱ کمال یک چیز به معنای حاصل شدن آنچه که مقصود از آن است.^۲ یا تمام شدن اجزای چیزی که دارای اجزا است،^۳ می باشد.

در اصطلاح، آنچه به وسیله آن یک نوع در ذات یا صفات خویش کامل می شود اگر کمال در ذات باشد، به دلیل تقدم بر ذات، کمال اول نامیده می شود و اگر در صفات باشد عوارضی متاخر از ذات است و به آن کمال ثانی گفته می شود.^۴

نویسنده «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» معتقد است: معنای اصلی کلمه کمال مرتبه ای بعد از مرتبه تمام شدن اجزاست و در کیفیات به کار می رود. مرتبه ای که پس از اضافه شدن ویژگی ها و صفات نیکوی لازم تحقق می یابد.^۵

کمال از دیدگاه فلاسفه فعلیت و تمامیت شیء است. خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف کمال می نویسد: وقتی موجودی به ویژگی های شایسته شأن خودش نائل شود به کمال رسیده است. کمال از امور اضافی است، زیرا موجودات در هر مرتبه ای واجد فعلیتی می باشند که نسبت به مرتبه نازل تر که فاقد آن فعلیت است کامل تراند و نسبت به مرتبه بالاتر و آنچه را فاقدند ناقص تراند.^۶ صدرالمتالهین شیرازی نیز در حاشیه بر الهیات شفا، کمال را چیزی دانسته که تمامیت و فعلیت

^۱ رک. علی اکبر دهخدا، لغتنامه دهخدا، ذیل واژه کمال.

^۲ رک. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۷۲۶.

^۳ رک. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۵، ص ۳۷۸.

^۴ رک. میرسید شریف، التعریفات، ص ۸۱.

^۵ رک. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰، ص ۱۱۲.

^۶ رک. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۳۹.

شیء به آن است. به طور مثال نفس حیوانی، کمال اول حیوان است و نفس انسانی، کمال اول انسان است.^۱

قطب الدین شیرازی می‌گوید: کمال اول چیزی است که شیء به وسیله آن در ذاتش کمال یابد و کمال ثانی چیزی است که شیء در صفاتش به آن کمال یابد و از آن جهت کمال ثانی گویند که متأخر از کمال نوع است.^۲

۱-۲-۱- تفاوت کمال و تمام

تمام بودن یک چیز به پایان رسیدن آن است به حدی که نیازی به افزودن چیز دیگری بر آن نباشد. در مقابل ناقص که به چیز دیگری غیر از خود نیاز دارد تا تمام شود. این واژه در اعداد و هر چیز قابل لمس به کار می‌رود.^۳ هر چیزی که تمام شود، هدف از آن تحقق می‌یابد.^۴ تمام، چیزی است که اجزای آن کامل شده و به چیزی از خارج در تکمیل آن نیاز نیست. واژه تمام اغلب در کمیات و واژه کمال اغلب در کیفیات به کار می‌رود و بعد از متصف شدن به خصوصیات دیگری است که بر ارزش و خوبی آن می‌افزاید و مرتبه‌ای فوق تمام است.^۵ علامه طباطبایی تفاوت میان کمال و تمام را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«آثار موجودات دو نوع است: یک نوع از موجودات وقتی اثر خود را می‌بخشند که همه اجزای آن جمع باشد، مانند روزه که مرکب است از اموری که اگر یکی از آنها نباشد روزه روزه نمی‌شود، مثلاً اگر کسی در همه اجزای روز از خوردن و سایر محرمات امساک کند ولی در وسط روز در یک ثانیه دست از امساک بردارد و جرعه‌ای آب فرو ببرد، روزه‌اش روزه نیست. از جمع شدن اجزای این گونه امور تعبیر می‌کنند به تمامیت و در قرآن کریم می‌فرماید: «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»؛ و سپس

^۱ رک. صدر المتألهین شیرازی، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ص ۳.

^۲ رک. قطب الدین شیرازی، دره التاج، بخش سوم، ص ۹۱.

^۳ رک. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۶۸.

^۴ رک. خلیل بن أحمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۱۱۱.

^۵ رک. حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۹۵.

^۶ بقره (۲): ۱۸۷.

روزه را تا به شب تمام کنید.» و یا می‌فرماید: «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا؛ کلمه پروردگارت در حالی که صدق و عدل است تمام گردید.»

نوع دیگر قسمتی از اشیا هستند که اثر بخشیدن آنها نیازمند به آن نیست که همه اجزای آن جمع باشد، بلکه اثر مجموع اجزا مانند مجموع آثار اجزا است، هر یک جزئی که موجود بشود اثرش هم مترتب می‌شود و اگر همه اجزا جمع شود همه اثر مطلوب حاصل می‌شود، مانند روزه که اگر یک روز روزه بگیری، اثر یک روز را دارد، و اگر سی روز بگیری اثر سی روز را دارد، تمامیت را در این قسم «کمال» می‌گویند قرآن کریم فرموده: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ؛ شما که حج تمتع می‌کنید باید که در منی قربانی کنید و اگر گوسفندی نیافتید، ده روز روزه بگیرید، سه روز در حج و هفت روز بعد از آنکه برگشتید، این ده روز کامل می‌باشد.»^۳

۱-۲-۲- مؤلفه های کمال دین

«مؤلفه» اسم فاعل از ریشه «ألف» به معنای تشکیل و ترکیب است. مؤلفه یک چیز، عناصر و اجزای تشکیل دهنده یک مرکب اعم از اعتباری و تکوینی است. منظور از مؤلفه‌های کمال دین صفات، ویژگی و شاخصه‌هایی است که باید در یک دین جمع شود تا آن دین، کامل باشد. تتبع در منابع مختلف نشان می‌دهد که این مؤلفه‌ها عبارتند از: هماهنگی با فطرت، عقلانیت، جامعیت، هدایت‌گری، خاتمیت و پاسخ‌گویی به مقتضیات زمان.

۱-۲-۲-۱- هماهنگی با فطرت

ماده «فطر» به معنای شکافتن چیزی است^۴ و بر اختلال خواه درجهت فساد و خواه درجهت صلاح و نیز شکافتن از طول اطلاق می‌شود.^۵ ابن‌اثیر می‌گوید: فطر یعنی ابتدا و اختراع، یعنی کاری که برای اولین بار انجام گرفته و نمونه قبلی که از آن تقلید شود وجود نداشته است. فطرت بر وزن

^۱ انعام(۶): ۱۱۵.

^۲ بقره(۲): ۱۹۶.

^۳ رک. سیدمحمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۸۱.

^۴ رک. ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۵۵.

^۵ رک. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۴۶۰.

فعله برای بیان حالت فعل و به معنی سرشت، طبیعت و خلقت خاص است مانند جلسه که نوعی خاص از نشستن است.^۱

به اعتقاد صاحب التحقیق، معنای اصلی فطر ایجاد تحول و دگرگونی است که موجب نقض حالت اولیه باشد و هر دو قید باید در آن لحاظ شود. مانند تحولاتی که بعد از خلق اول ایجاد می‌شود و این معنا بر تقدیر، خلق، احداث و ابداع به اعتبار تحول صدق می‌کند و بر شکافتن و اختلال صدق می‌کند چون نقض حالت اولیه است و بر گشایش و آشکار شدن به اعتبار حالت جدید صدق می‌کند.^۲

واژه فطرت را قرآن برای اولین بار درباره انسان به کار برده است. فطرت انسان یعنی ویژگی‌هایی در اصل خلقت و آفرینش انسان:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^۳ 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 اکثر مردم نمی‌دانند! «

این واژه در اصطلاح علوم انسانی و دین‌پژوهی به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است. انسان فطرت دارد به این معنا است که انسان مانند لوح سفید به دنیا نمی‌آید بلکه از آغاز دانش‌ها و گرایش‌های خدادادی خاصی را به همراه دارد، این دانش‌ها و گرایش‌ها مقتضای نوع انسان است و از طریق تجربه و تعلیم به دست نمی‌آید و انگیزه‌ها، گزینش‌ها، کنش‌ها و واکنش‌های او را در طول زندگی جهت می‌دهد.

فطریات انسان دو دسته‌اند: ادراکی و گرایشی

فطری بودن یک چیز از نظر ادراکی به این معنا است که بدیهی اولی است و نیاز به دلیل ندارد و از قضایایی است که قیاس و دلیلش همراهش است.^۴ «ادراکاتی که همه اذهان در آنها یکسان هستند یعنی همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند و نه از جهت واجد بودن

^۱ رک. مبارک بن محمد ابن اثیر جزری، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۳، ص ۴۵۷.

^۲ رک. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۹، ص ۱۱۲.

^۳ روم (۳۰): ۳۰.

^۴ رک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳: فطرت، ص ۶۱۲.

و واجد نبودن و نه از جهت کیفیت واجد بودن آنها در میان اذهان اختلافی نیست از قبیل اعتقاد به وجود دنیای خارج که حتی سوفسطایی نیز در حاق ذهن خود نمی‌تواند منکر آن باشد. این سنخ از ادراکات تصویری و تصدیقی را می‌توان ادراکات عمومی نامید.^۱

فطری بودن از نظر گرایشی به معنای جاذبه و کشش درونی به سمت چیزی است. حقیقت‌جویی، میل به جاودانگی، کمال‌خواهی و زیبایی‌خواهی از جمله فطرت‌های گرایشی انسان است.

«حق تبارک و تعالی با عنایت و رحمت خود به ید قدرت خود که طینت آدم اول را مخمّر فرمود و دو فطرت و جبلّت به آن مرحمت نمود یکی اصلی و دیگری تبعی که این دو فطرت براق سیر و رفرع عروج اوست به سوی مقصد و مقصود اصلی ... یکی از آن دو فطرت که سِمَت اصلیت دارد، فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه که در کانون جمیع سلسله بشر از سعید و شقی و عالم و جاهل و عالی و دانی مخمر و مطبوع است. ... و دیگری از آن دو فطرت که سِمَت فرعیت و تابعیت دارد، فطرت تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مخمّر بالعرض است.»^۲

۱-۲-۲-۱- شاخصه‌های امور فطری

فرازمانی، فرامکانی، از شاخصه‌های امور فطری است. زوال‌ناپذیری و عدم تاثیر عوامل خارجی در اصل وجود و عدم آن نیز از ویژگی‌های امور فطری شمرده شده است. البته امور فطری می‌توانند به کمک عوامل خارجی تقویت و بالفعل شوند و عواملی نیز می‌توانند آنها را ضعیف، کم‌رنگ یا مستور کنند. ویژگی‌های دیگر امور فطری عبارتند از:

۱. معرفت و آگاهی و بینش فطری و نیز گرایش‌های عملی انسان تحمیلی نیست، بلکه در نهاد او تعبیه شده است نه مانند علم حصولی که از بیرون آمده باشد.
۲. با فشار و تحمیل نمی‌توان آن را زایل کرد، لذا تغییرپذیر نخواهد بود. و به عبارت دیگر ثابت و پایدار است، گرچه ممکن است تضعیف شود.
۳. فراگیر و همگانی است. چون حقیقت هر انسانی با این واقعیت سرشته شده است.

^۱ سید محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۳۴.

^۲ امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۶-۷۷.

۴. چون بینش و گرایش انسان متوجه هستی محض و کمال مطلق است، از ارزش حقیقی برخوردار بوده و ملاک تعالی او است. و از این رهگذر، تفاوت بین انسان و سایر جانداران باز شناخته می شود.^۱

۱-۲-۱-۲- فطری بودن دین

«اگر انسان دارای یک سلسله فطریات باشد قطعاً تربیت او باید با در نظر گرفتن همان فطریات صورت گیرد. ... تربیت یعنی رشد دادن و پرورش دادن و این مبتنی بر قبول کردن یک سلسله استعدادها در انسان است.»^۲

از آنجا که هدف دین کمال و تعالی انسان است نمی تواند قوانین و باید و نبایدهایی در خلاف جهت ویژگی های فطری انسان داشته باشد. تخالف آموزه های دینی با فطرت و سرشت انسان منجر به تضاد و تناقض در درون انسان می شود. بنابراین اگر دینی بخواهد مبرا از هر نقصی بوده و انسان را به صورت تمام و کمال به سرمنزل مقصود برساند و در یک کلمه کامل باشد ناگزیر است که با فطرت، سرشت و ویژگی های اصیل انسان هماهنگ باشد.

«در انسان فطرتی سه معنای تقاضایی - وجود دارد. بعثت پیامبران پاسخ گویی به تقاضایی است که در سرشت بشر وجود دارد. در واقع آنچه که بشر به حسب سرشت خودش در جستجوی آن بوده است و خواهد بود پیغمبران آن را بر او عرضه داشته اند و عرضه می دارند. این همان معنای فطرت است.»^۳

قرآن به ادیان قائل نیست. کلمه دین هیچگاه در قرآن و حدیث جمع بسته نشده است. چون دین، فطرت و حقیقتی در سرشت انسان است. انسان ها چند گونه آفریده نشده اند و همه پیغمبران که آمده اند تمام دستورهایشان بر اساس احیا، بیدار کردن و پرورش دادن فطرت انسان است. به همین دلیل از دیدگاه قرآن هر آنچه که هر یک از پیامبران عرضه کرده اند دین است و نامش اسلام است و نام هایی که بعدها پیدا شده انحراف از دین اصلی و از فطرت اصلی است.^۴ «ما کان اِبْرَاهِیمُ یَهُودِیًّا وَ لَا

^۱ عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱۲: فطرت در قرآن، ص ۲۶-۲۷.

^۲ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳: فطرت، ص ۴۵۲.

^۳ همان، ص ۶۰۲.

^۴ رک. همان، ص ۴۶۰.

نَصْرَانِيًّا وَ لَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ^۱؛ ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی بلکه موحدی خالص و مسلمان بود و هرگز از مشرکان نبود.

اگر بخواهیم مسئله هماهنگی دین با فطرت را دقیق‌تر مطرح کنیم باید بگوییم:

از آنجا که دین پدیده تشریعی و فطرت پدیده تکوینی الهی است، با یکدیگر کمال هماهنگی و تفاهم را دارند، زیرا ناسازگاری در افعال مختلف خداوند دانا، توانا و حکیم محال و ناشدنی است. ناسازگاری یا ریشه در نادانی و ناتوانی دارد و یا ناشی از بیهوده‌کاری و عبث‌گرایی است و کاملاً بدیهی است که هیچ‌کدام از این امور در ساحت مقدس او جایی ندارند.^۲

در نهج البلاغه آمده است: «لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَ اتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ وَ ... فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيََاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ^۳؛ و این هنگامی بود که بیشتر آفریدگان از فطرت خویش بگردیدند و طومار عهد درنوردیدند و حق او را نشناختند و برابر او خدایانی ساختند و... پس هر چندگاه پیامبرانی فرستاد و به وسیله آنان به بندگان هشدار داد تا حق میثاق الست را بگذارند و نعمت فراموش کرده را بیاد آرند.»

از عبارت «لیستادوهم میثاق فطرته» استفاده می‌شود که کار پیامبران ایجاد خداشناسی و خداجویی در انسان نیست. آنها نمی‌خواهند انسان را خداشناس کنند بلکه میثاق فطری انسان را که از آن غافل شده است به او یادآوری می‌کنند و او را به آنچه در درون دارد، رهنمون می‌شوند.

۱-۲-۲-۱-۳- دلایل عقلی فطری بودن دین

علامه طباطبایی از طریق هدایت عامه الهی با بیان چند اصل، فطری بودن دین را اثبات می‌کند:

۱. هر نوع از انواع موجودات مسیر خاصی در طریق استكمال دارند، و آن مسیر هم دارای مراتب خاصی است، که هر یک مترتب بر دیگری است تا منتهی شود به عالی‌ترین مرتبه، که همان غایت و هدف نهایی نوع است، و نوع با طلب تکوینی - نه ارادی -، و با حرکت تکوینی - نه ارادی -، در طلب رسیدن به آن است و این توجه تکوینی از آنجا که مستند به خدای تعالی است، همان هدایت عامه الهی است. «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى^۴؛ گفت: پروردگار ما همان کسی

^۱ آل عمران (۳): ۶۷.

^۲ رک. علی ربانی گلیپگانی، جامعیت و کمال دین، ص ۱۹.

^۳ نهج البلاغه، خطبه ۱.

^۴ طه (۲۰): ۵۰.

است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده؛ سپس هدایت کرده است!»

۲. انسان نیز دارای فطرتی خاص به خود است، که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کند پس انسان از این جهت که انسان است بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد، و چون چنین است لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود، و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید. تفاوت انسان با موجودات دیگر در این است که موجودی اجتماعی و مدنی است.

۳. بشر اجتماعی و مدنی هرگز نمی‌تواند اجتماعی زندگی کند، مگر وقتی که قوانینی داشته باشد، دلیلش این است که با نبودن قانون و سنت‌هایی که مورد احترام همه یا حداقل، اکثریت باشد، جمع مردم متفرق، و جامعه‌شان منحل می‌شود. و این قوانین هر چه باشد، اگر احترام دارد و معتبر است، به خاطر مصلحت‌هایی است که برای اجتماع در پی دارد، و جامعه را صالح می‌سازد، پس در این قوانین مصالح و مفاسد اعمال، در نظر گرفته می‌شود.

انسان وقتی به آن کمال و سعادت که برایش مقدر شده می‌رسد، که اجتماعی صالح منعقد سازد، اجتماعی که در آن سنت‌ها و قوانین صالح حکومت کند، قوانینی که ضامن رسیدن انسان به سعادتش باشد،

این سنن و قوانین - که گفتیم قضایایی عملی و اعتباری است - واسطه‌ای است بین نقص انسان و کمال او، و راه عبوری است بین دو منزلگاه او. بنابراین، اصول و ریشه‌های این قوانین باید حوایج حقیقی انسان باشد، حوایجی که واقعا حاجت است، نه بر حسب تشخیص هوای نفس.

نتیجه اینکه: به حکم عقل باید دین - که همان اصول عملی و سنن و قوانین عملی است که اگر به آن عمل شود سعادت واقعی انسان را ضمانت می‌کند - از احتیاجات و اقتضات خلقت انسان منشا گرفته باشد، و باید که تشریع دین مطابق فطرت و تکوین باشد.^۱

حاصل سخن علامه این است که دین آسمانی که قوانین الهی برای هدایت انسان در مسیر استکمال برای رسیدن به هدف غایی سعادت است، باید مقتضای نیازها و خواسته‌های فطرت و سرشت انسان باشد.

ایشان معتقد است که این اقتضای فطرت که همان سعادت انسان است در همه انسان‌ها و همه

^۱ رک. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۱۸۹-۱۹۳.

مکان‌ها و همه زمان‌ها یکسان است، زیرا اگر سعادت افراد انسان به خاطر اختلافی که با هم دارند مختلف می‌شد، جامعه صالح و واحد که ضامن سعادت افراد آن جامعه باشد، تشکیل نمی‌گشت، و اگر سعادت انسانها به حسب اختلاف سرزمین‌ها یا به اقتضای زمان‌ها مختلف می‌شد، انسان‌ها نوع واحد نمی‌شدند، بلکه به اختلاف منطقه‌ها و قرون و اعصار مختلف می‌شدند و در نتیجه اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی‌داشت، و انسانیت از نقص متوجه به سوی کمال نمی‌شد، چون نقص و کمالی وجود ندارد مگر اینکه یک جهت مشترک و ثابت بین همه انسانهای گذشته و آینده باشد.^۱

دلیل دیگری از طریق حکمت و رحمت الهی بر فطری بودن دین اقامه شده است:

مقتضای حکمت، عدالت و رحمت الهی، فطری بودن است، زیرا انسان دارای سرشت و خصایل ذاتی مشخصی است. در صورت عدم تطابق و تلائم تشریع الهی با تکوین انسان اعتقاد و التزام به دین غیر مطبوع بلکه غیر مقدور می‌بود، این هم برخلاف حکمت بالغه الهی و هم برخلاف رحمت واسعه او است و به طریق اولی مخالف عدالت خداوند متعال نیز خواهد بود پس تعالیم الهی باید فطرت‌نمون باشد.^۲

۱-۲-۲-۱-۴- دلایل نقلی

۱. آیه سی‌ام سوره روم: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» 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 اکثر مردم نمی‌دانند!»
از این آیه مطالب زیر به دست می‌آید:

فطرت منسوب به حق تعالی است (فَطَرَتَ اللَّهُ ...).

فطرت نحوه هستی انسان است (...الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) و این به معنای همگانی و همه‌زمانی و همه‌مکانی بودن فطرت است.

فطرت تبدیل‌ناپذیر است (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ).

براساس این آیه، آموزه‌های دینی خواه از راه عقل ثابت شده باشد و خواه از طریق کتاب و

^۱ رک. همان، ص ۱۷۹.

^۲ رک. علی اکبر رشاد، فلسفه دین، ص ۱۱۲.

سنت نه تنها تحمیل و تکلیف بر انسان نیست بلکه تشرف حقیقت او به جامه عبودیت الهی و کسوت تقرب الهی است. به عبارت دیگر دین در پاسخ به ندای فطرت است، زیرا انسان فطرتاً به کمال و سعادت گرایش دارد و دین چیزی جز تأمین این سعادت نیست.

۲. آیاتی که دلالت بر عمومیت دین اسلام می‌کند، مانند: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^۱ و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم تا (آنها را به پادشاهای الهی) بشارت دهی و (از عذاب او) بترسانی؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند!«
وسعت و عمومیت دعوت پیامبر ﷺ برای همه مردم وقتی امکان‌پذیر است که قوانین و دستورات آن هماهنگ با فطرت و سرشت واحد انسان‌ها باشد.

۳. آیاتی که فطرت انسان‌ها را مخاطب قرار می‌دهد، مانند: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؟ رُسُلَانِ أَنَّهُمَا كُفَرْتُمْ - قَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا أَنتَ الْمُهْتَدِ؟ إِنَّكَ أَنتَ الْمُسْتَضِلُّ»^۲ آیا در خدا شک است؟! خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است.

قرآن کریم گاه فطرت آدمیان را مورد خطاب و سوال قرار می‌دهد تا آنان با رجوع به فطرت و وجدان خویش به حقیقت‌های عینی اذعان کنند.^۳

۱-۲-۲- عقلا نیت

عقلا نیت یا معقولیت دین از پیچیده‌ترین مباحث معرفت‌شناسانه درباره دین محسوب می‌شود. این سوال که آیا دین و گزاره‌های دینی ملائم و متناسب با عقل است؟ از مهم‌ترین سوالات این بحث به‌شمار می‌رود.

عقلا نیت مصدری است که از صفت عقلا نی منسوب به عقل ساخته شده است. عقل نیز مصدر است و در لغت به معنای منع، نهی، حبس، ضبط، و جلوگیری است. همچنین گفته شده عقل همان چیزی است که مایه تمایز انسان از سایر حیوانات است.^۴ عقلال که پای‌بند شتر است و او را از رفتن

^۱ سبأ (۳۴): ۲۸؛ عمومیت دین اسلام را می‌توان از آیات دیگر نیز استفاده کرد، مانند: یوسف (۱۲): ۱۰۴ و مدثر (۷۴): ۳۶.

^۲ ابراهیم (۱۴): ۱۰ و مانند لقمان (۳۱): ۲۵.

^۳ رک. علی اکبر رشاد، فلسفه دین، ص ۱۲۴.

^۴ رک. محمد بن مکرّم، ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۵۸.

بازمی‌دارد، از همین ماده است. عقل به معنای نور روحانی است که نفس به وسیله آن علوم بدیهی و نظری را به دست می‌آورد. این واژه گاهی بر مدرکات قوه عاقله هم اطلاق می‌شود. همچنین به معنای خود قوه نفس که وظیفه ادراک را به عهده دارد و نیز در معنای عملی که مقدمه کارهای خیر و اجتناب از بدی‌ها باشد به کار رفته است.^۱

معانی تدبر، حسن فهم، ادراک و انزجار نیز برای آن ذکر شده است ولی بنا بر تحقیق، معنای اصلی آن تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی و به دنبال آن حبس وضابطه‌مند کردن نفس در آن است. امساک، تدبر، فهم خوب و حفظ خود از هوای نفس و ... از لوازم این معنا است.^۲

عقلانیت در هر یک از منطق، فلسفه، معرفت‌شناسی، اخلاق، روان‌شناسی، فلسفه ذهن و ... معانی خاصی پیدا کرده است. آنچه مدنظر این نوشتار است معنای معرفت‌شناختی آن است. از دیدگاه معرفت‌شناختی، سه نوع کاربرد برای عقلانیت بیان می‌شود: عقلانیت نظری، عقلانیت عملی و عقلانیت ارزشی.

توضیح: عقلانیت گاهی وصف اندیشه و باور یعنی وصف گزاره‌ها قرار می‌گیرد، در این صورت بدین معنا است که آن اندیشه‌ها و گزاره‌ها از استدلال صحیح منطقی تبعیت کرده و قابل اثبات منطقی هستند و از آن به عقلانیت نظری تعبیر می‌شود. به طور مثال گفته می‌شود: قضیه «خدا وجود دارد» گزاره‌ای عقلانی است.

عقلانی بودن به این دلیل لازم است که ما به دنبال به دست آوردن نتیجه درست و قابل اعتماد هستیم و عقلانیت موجب به دست آمدن نتیجه درست و قابل اعتماد می‌شود.

گاهی افعال و رفتار به عقلانیت موصوف می‌شود. به طور مثال گفته می‌شود: رفتار فلان شخص معقول است. عقلانیت عملی به حوزه رفتار مربوط می‌شود و بدین معنا است که افعال و اعمال باید غایاتی معقول داشته باشند. از دیدگاه اسلام غایت و هدف عقلانی، «قرب الی الله» است. از این رو هر عملی که در راستای این هدف انجام شود به عقلانیت متصف می‌شود.

و گاهی عقلانیت وصف ارزش‌ها قرار می‌گیرد که از آن به عقلانیت ارزشی تعبیر می‌شود و به

^۱ رک. فخر الدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۴۲۶.

^۲ رک. حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، ص ۱۹۶.

^۳ برای آگاهی از معانی مختلف اصطلاحی عقلانیت رک. هادی صادقی، عقلانیت ایمان، ص ۳۹-۶۹.

این می‌پردازد که چه چیزهایی از نظر عقل ارزشمند و چه چیزهایی فاقد ارزش هستند.^۱

۱-۲-۲-۲-۱- نظریه‌های مختلف عقل‌گرایی

بحث حاضر که در صدد اثبات عقلانیت دین به عنوان یکی از مقومات کمال دین است به کاربرد اول یعنی عقلانیت نظری مربوط می‌شود.

پرسش اصلی این مسئله این است که آیا عقل می‌تواند آموزه‌های دینی را اثبات کند؟ در پاسخ به این پرسش سه رویکرد متفاوت وجود دارد:

- عقل‌گرایی حداکثری

«مطابق این دیدگاه برای آنکه نظام اعتقادات دینی واقعا و عقلا مقبول باشد باید بتوان صدق آن را اثبات کرد ... صدق اعتقادی را چنان معلوم کنیم که جمیع عقلا قانع شوند.»^۲ کسی که به عقلانیت حداکثری قائل است از سر احساسات به ایمان متوسل نمی‌شود بلکه صحت دیدگاهش را اثبات می‌کند.^۳ آیین دیدگاه نظریه‌ای است که کلیفورد (۱۸۴۵-۱۸۷۹م) ریاضی‌دان انگلیسی بیان کرده است. براساس این دیدگاه مقصود از عقلانیت یک دین این است که تمام گزاره‌ها و باورهای آن دین به‌طور مستقل، در همه جا و برای همه عقلا قابل تبیین و تحلیل عقلانی باشد.

گرچه کلیفورد قیده‌ای این تعریف یعنی برای همه عاقلان، صدق در هر مکان و هر زمان را به‌صراحت بیان نکرده است ولی می‌توان از فحوای کلام او چیزی نزدیک به این مضمون را استنباط کرد. آنچه وی به‌صراحت آورده ناظر به جنبه سلبی مسئله است نه ناظر به جنبه ایجابی آن. وی می‌گوید: «خلاصه اینکه همیشه، همه جا و برای همه کس غلط است که چیزی را بر مبنای شواهد ناکافی باور کند.»^۴

نقد: اشکالات زیادی بر این دیدگاه وارد است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

نخست اینکه، تحصیل علوم عقلی برای همه انسان‌ها با توجه به استعدادهای مختلف آنها امکان‌پذیر نیست علاوه بر این بسیاری از انسان‌ها به جهت مشغله‌های زندگی توان و فرصت تحصیل عقلانیت تمام‌اندیشه‌های دینی را ندارند.

^۱ رک. رمضان علی‌تبار فیروزجانی، فهم دین؛ مبانی کلامی، برابند و برون‌داد، ص ۲۰۵-۲۰۸.

^۲ مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۷۲.

^۳ همان، ص ۷۵.

^۴ رک. هادی صادقی، عقلانیت ایمان، ص ۱۳۷-۱۴۱.

دوم اینکه، اگر بتوانیم عقلانیت حداکثری را در حوزه اصول اعتقادی بپذیریم ولی همه باورها در حوزه جزئیات و فروعات به طور مستقل قابلیت تبیین و تحلیل عقلانی ندارند.^۱ به نظر نگارنده فرض اینکه یک نظام اعتقادی بتواند همه عقلا را برای همه گزاره‌هایش قانع کند به گونه‌ای که مخالفی وجود نداشته باشد نه تنها امکان‌پذیر نیست بلکه سرانجام این نظریه در داوری عقلانی بین ادیان به نفعی دین منجر می‌شود، زیرا هیچ دینی وجود ندارد که دیدگاه فوق درباره آن صادق باشد.

– ایمان‌گرایی

«این دیدگاه نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند. برای مثال اگر بگوییم که ما به وجود خداوند و عشق او به انسان‌ها ایمان داریم درواقع گفته‌ایم که ما این امر را مستقل از هرگونه قرینه و استدلالی پذیرفته‌ایم و هرگونه کوششی را که برای اثبات یا انکار عشق خداوند نسبت به انسان‌ها صورت پذیرد مردود می‌دانیم.»^۲ از میان متفکران غربی، پل تیلیش (۱۹۶۵–۱۸۸۶م) و کرکگور (۱۸۱۳–۱۸۸۵م) ایمان دینی را بدون معیارهای عقلانی و فارغ از هرگونه استدلال می‌پذیرند. مطابق این دیدگاه «از نظر یک مؤمن مخلص بنیانی‌ترین مفروضات در خود نظام اعتقادات دینی یافت می‌شوند.»^۳ و شخص با یک جهش به آن دست می‌یابد.

نقد: این دیدگاه فاقد معیاری برای ارزیابی انواع ایمان و سنجش نظام‌های دینی است. درحالی‌که برای ترجیح یک نظام دینی بر دیگر نظام‌های اعتقادی به بررسی و تحلیل عقلانی نیاز داریم. فقدان معیار سنجش، به نسبت و شکاکیت منجر می‌شود.

– عقل‌گرایی انتقادی

این رویکرد بیان می‌کند که نظام‌های اعتقادات دینی را می‌توان و می‌باید عقلا مورد نقد و ارزیابی قرار داد، اگرچه اثبات قاطع چنین نظام‌هایی امکان‌پذیر نیست. این دیدگاه از دو جهت انتقادی است اول اینکه به جای اثبات قطعی صدق اعتقادات دینی، برنقش عقل در نقد یا سنجش نقادانه اعتقادات دینی تاکید می‌ورزد. و دوم به دلیل تلقی محدودتری که از توانمندی‌های عقل دارد.^۴

^۱ رک. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی، ص ۱۰۵.

^۲ مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۷۸.

^۳ همان، ص ۷۹.

^۴ رک. همان، ص ۸۶–۸۷.

نقد: «این دیدگاه نه تنها با مبانی رئالیسم سازگاری ندارد بلکه با مکتب کانت که مبنای عقل‌گرایی انتقادی است هم نمی‌سازد، زیرا اولاً اگر روشی برای اثبات ادعای متافیزیکی نباشد روشی برای نقد آن نیز در دست نیست. چگونه می‌توان با ندانستن روش ایجابی به نقد و سلب نظام‌های اعتقادی پرداخت؟ ثانیاً بدیهیات عقل نظری همچون اصل تناقض، اصل علیت، اصل واقعیت و ... به دانشمندان کمک می‌کنند تا بتوانند به اثبات اعتقادات و نظام‌های دینی بپردازند.»^۱

۱-۲-۲-۲-۲- مراد از عقلانیت دین

آنچه در اینجا به عنوان یکی از مؤلفه‌های کمال دین مدنظر است هیچ‌کدام از نظریه‌های فوق نیست، زیرا این نظریه‌ها براساس مبانی معرفت‌شناسی غربی ارائه شده که خود آن مبانی از بوته نقد جان سالم به در نبرده‌اند.

مراد این است که خداوند دین را به‌گونه‌ای عرضه کرده است که انسان اطمینان دارد حتی اگر نتواند فلسفه برخی احکام را دریابد هیچ دستور غیر عقلی در آن وجود ندارد. به عبارت دیگر مقصود از عقلانیت این است که:

اولاً، هیچ‌یک از آموزه‌های دینی در تقابل با عقل یا به اصطلاح خردستیز نیستند.

ثانیاً، بسیاری از باورهای بنیادین نظیر اثبات وجود خدا، اثبات یگانگی خدا، اثبات نبوت و ... قابلیت اثبات عقلی و منطقی دارد. این دسته از باورها به‌طور مستقیم و با تکیه بر بدیهیات اثبات می‌شوند و به اصطلاح خردپذیرند.

ثالثاً، سایر باورهای جزئی و فرعی که قابلیت اثبات منطقی به صورت مستقیم ندارند و در برخورد اولیه به اصطلاح خردگریزند، با ابتدای بر اصول و باورهای پایه از طریق عقل اثبات می‌شوند و از این طریق خردپذیر می‌شوند.

مؤلف کتاب کلام جدید اصطلاح عقل‌گرایی اعتدالی را به کار برده و آن را چنین توضیح می‌دهد:

«در چنین رویکردی ابتدا به پژوهش درباره پاره‌ای از اعتقادات دینی که اصول اساسی دین شمرده می‌شوند پرداخته و پس از فهم دقیق آنها به دنبال مقدمات برهان جهت اثبات آنها می‌رویم و دلایل رد آنها را به نقد می‌کشیم. این طور نیست اگر این دلایل -به فرض- مورد توافق عموم قرار

^۱ عبد الحسین خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی، ص ۱۰۷.

نگرفتند برای آنها قابل عرضه نباشند، زیرا این دلایل مستند به بدیهیات هستند و چون بدیهیات باورهای پایه‌ای مورد اجماع عام هستند به تبع آنها گزاره‌های مستتج از آنها نیز مورد پذیرش همگانی قرار می‌گیرند البته اگر گرفتار شبهه در مقابل بدهات یا پیش‌فرض‌های غلط نگردند.^۱

آنچه مسلم است این است که عقل و دین پشتوانه یکدیگرند. عقل اثبات‌کننده اصول اعتقادی و چراغ روشن‌گر راه حل مسائل آن است و دین موید و مشوق عقل برای اندیشیدن در آنچه دین عرضه کرده است.

در واقع معقولیت نظری نظام اعتقادات دینی در گرو تناسب میان اعتقادات موجود در نظام با قرائن و دلایلی است که می‌تواند موید آن اعتقادات باشد. به‌طور کلی نظام اعتقادات دینی می‌تواند دو نوع قرینه موید داشته باشد: قرائن گزاره‌ای و قرائن غیر گزاره‌ای. قرائن گزاره‌ای، گزاره‌هایی هستند که می‌توانند به منزله مقدمه، اعتقاد مورد بحث را نتیجه دهند. یکی از ویژگی‌های مهم قرائن گزاره‌ای آن است که صدق آنها آشکارتر از صدق نتیجه است. قرائن غیر گزاره‌ای عبارتند از پاره‌ای از فرآیندهای ادراکی که همواره یا در اغلب موارد قابل اعتماد هستند در این صورت اعتقادات حاصل از آنها نیز موجه و تصدیق آنها معقول است.^۲

۱-۲-۲-۳- دلایل نقلی عقلانیت دین

آیات زیادی از قرآن کریم عقلانی بودن و حکیمانه بودن دین را تایید می‌کند. به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

«الرَّكَابُ أَهْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ^۳؛ الر، این کتابی است که آیاتش استحکام یافته، سپس تشریح شده و از نزد خداوند حکیم و آگاه (نازل گردیده) است!»

آیات قرآن چنان متقن و محکم است که هیچ خلل و هیچ باطلی در آن راه ندارد. مسلم است که گزاره غیر عقلانی نمی‌تواند چنین باشد. کلمه حکیم یکی از اسمای حسنی الهی و از صفات فعل او است که از محکم‌کاری او در صنع عالم خبر می‌دهد. کلمه خبیر نیز دلالت می‌کند بر اینکه خدای تعالی از جزئیات احوال موجودات و امور هستی و مصالح آنها با خبر است.^۴

^۱ همان، ص ۱۰۸.

^۲ رک. احمد نراقی، رساله دین شناخت؛ مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی، ص ۸۸-۸۹.

^۳ هود(۱۱): ۱.

^۴ رک. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۱۳۹.

«لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»؛ که هیچ گونه باطلی، نه از پیش رو و نه از پشت سر، به سراغ آن نمی‌آید چرا که از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است!»

دین و قرآن از سوی فاعلی حکیم است لاجرم حکیمانه و عقلانی است در غیر این صورت نمی‌توان فاعلی را که قول و فعلش حکیمانه نیست حکیم نامید.^۲

بیش از سیصد آیه از آیات قرآن به تفکر و تعقل و تدبر دعوت کرده‌اند^۳ حتی در برخی موارد برای عدم تفکر و تعقل لحن توبیخی به کار برده است. قطعاً سخن باید معقول و حکیمانه باشد تا بتوان در آن تعقل و تدبر کرد. همچنین قرآن خود بارها برای اثبات مدعیات خود به اقامه برهان عقلی پرداخته است، مانند:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»؛ اگر در آسمان و زمین، جز «الله» خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد)! منزّه است خداوند پروردگار عرش، از توصیفی که آنها می‌کنند!»

در همین راستا، قرآن کریم به شیوه خودش که بیان برهانی و عقلانی است از مخالفان و منکران نیز حجت و دلیل مطالبه می‌کند:

«أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَ ذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ»؛ آیا آنها معبودانی جز خدا برگزیدند؟! بگو: «دلالتان را بیاورید! این سخن کسانی است که با من هستند، و سخن کسانی [پیامبرانی] است که پیش از من بودند! اما بیشتر آنها حق را نمی‌دانند و به همین دلیل (از آن) روی گردانند.»

^۱ فصلت (۴۱): ۴۲.

^۲ رک. علی اکبر رشاد، فلسفه دین، ص ۱۳۰.

^۳ رک. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۵۵.

^۴ در این زمینه می‌توان به مومنون (۲۳): ۹۱، ملک (۶۷): ۴-۳، و ... اشاره کرد.

^۵ انبیا (۲۱): ۲۲.

^۶ انبیا (۲۱): ۲۴.

۱-۲-۳-جامعیت

مقصود از جامعیت دین این است که دین در راستای هدف رسالتش یعنی هدایت انسان به کمال و سعادت واقعی و همه جانبه او، از هیچ نکته لازمی فروگذار نکرده است. به این معنا که انسان را با تمام ابعاد، استعدادها، خواسته‌ها، عواطف و جنبه‌هایش و با تمام شئون فردی و اجتماعی در نظر گرفته است. دینی جامع است که متناسب با هدف و رسالت خود هم در سرنوشت حیات مادی و هم در سرنوشت زندگی معنوی انسان دخالت داشته باشد.

تعیین قلمرو دین به لحاظ گستره موضوعات از مهم‌ترین مباحث کلام جدید و فلسفه دین به شمار می‌رود. قلمرو در لغت به معنای ناحیه و ناحیه حکمرانی است.^۱ درباره قلمرو دین اسلام سه جهت را می‌توان برشمرد:

قلمرو موضوعی که به گستره موضوعات و مسائل دینی مربوط می‌شود و به آن «جامعیت دین اسلام» گفته می‌شود.

قلمرو مکانی که به گستره بعد مکانی دعوت و پیام قرآن مربوط است و از آن به «جهانی بودن دین اسلام» یاد می‌شود.

قلمرو زمانی که درباره استمرار دعوت قرآن و دین اسلام در طول زمان بحث می‌کند و از آن به عنوان «جاودانگی دین اسلام» یاد می‌کنند.

در این بحث منظور قلمرو موضوعی دین است که سوال اصلی آن عبارت است از: آیا دین به تمام نیازهای انسان اعم از نیازهای اساسی و غیر اساسی نیازهای کلان و غیر کلان انسانی پاسخ گفته یا اینکه بخشی از آنها را بیان کرده است؟

به‌طور کلی دیدگاه‌های مختلف درباره جامعیت دین را می‌توان به دو دیدگاه عمده تقسیم کرد: ۱. دیدگاه حداقلی؛ ۲. دیدگاه حداکثری.

براساس دیدگاه حداقلی یا انتظار حداقلی از دین، قلمرو دین در امور اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فقهی به حداقل کاهش یافته است و شارع مقدس در این موارد حداقل لازم را به ما آموخته است نه بیش از آن را، در واقع بینش حداقلی خود را در امور آخرتی محدود و منحصر کرده و در امور دنیایی هم به حداقل لازم بسنده کرده است.

^۱ محمد معین، فرهنگ معین، ج ۲، ص ۲۷۲۰.

نظریه حداقلی دین، امروزه میان گروهی از روشنفکران و نواندیشان دینی رواج دارد. اینان با محصور کردن دین در سعادت آخرت، 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. یکی از کسانی که تفسیر حداقلی از دین ارائه می‌کند مهندس مهدی بازرگان است. وی در آثار متاخر خود رسالت دین را رسیدن به امور معنوی و اخروی انسان دانسته است. از دیدگاه بازرگان، پرداختن به امور دنیوی شان خدا نیست این‌گونه امور به حوزه عقلانی بشر و تجربه‌های آن واگذار شده است.^۱

به اعتقاد وی قرآن هیچ دستوری برای برنامه دنیوی مانند حکومت، مدیریت و اقتصاد دستوری ندارد اگر هم در دین می‌بینیم که به چنین اموری پرداخته است وظیفه دین نبوده بلکه از محصولات و فرعی آن محسوب می‌شود.^۲

از دیگر افرادی که در این زمینه رای و نظر دارد، دکتر سروش است. وی در سیر آثار خود ابتدا با تفکیک میان دین و معرفت دینی و اعتقاد به تطور و تکامل معرفت دینی و تاثیرپذیری آن از معرفت بشری و نیز نفی قدسیت از آن، معرفت دینی را تابع معرفت علمی تلقی می‌کند. این تاثیرپذیری به تبیین دنیوی و عرفی از دین منجر شده و راه را برای اندیشه حداقلی فراهم می‌کند.^۳ وی در اثر دیگر خود «فره‌تر از ایدئولوژی» با نفی بعد ایدئولوژیکی دین، سعی می‌کند نقش دین را در حیات و برنامه‌ریزی دنیوی کم‌رنگ نماید.^۴ وی در ادامه ابتدا انتظار حداکثری از فقه حداقلی را مورد نقد قرار می‌دهد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که فقه غنای حکمی دارد نه برنامه‌ای و حتی در غنای حکمی خود نیز حداقلی است نه اکثری، از این نگاه اقلی به فقه نیز به نگاه حداقلی دین گذر می‌کند.^۵

یکی دیگر از کسانی که نگرش حداقلی به دین دارد، مجتهد شبستری است. وی جوهر و حقیقت دین را ایمان دینی و فردی تلقی می‌کند. منظور از ایمان دینی، تجربه دینی است که ناشی از

^۱ رک. مهدی بازرگان، آخرت، خدا، هدف بعثت انبیا، ص ۷۳-۸۳.

^۲ همان، ص ۶.

^۳ رک. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۷۳ و ۹۹.

^۴ رک. همو، فره‌تر از ایدئولوژی، ص ۵۲۱ و ۷۴۱.

^۵ رک. همو، بسط تجربه نبوی، ص ۳۹.

حضور انسان در برابر خدا است. این ایمان و تجربه دینی امر فردی و شخصی است و هسته اصلی دین همین تجربه‌ها است.^۱

در مقابل، اکثر اندیشمندان و دین‌پژوهان برجسته اسلامی، تفسیر حداکثری از دین ارائه می‌کنند. نظریه دین حداکثری، جامع‌نگر بوده و امور دنیایی و آخرتی، هر دو را شامل می‌شود. به عبارت دیگر رسالت و جهت‌گیری دعوت انبیا محدود به تامین سعادت آخرتی انسان نیست و نیازمندی‌های بشر در عرصه اجتماع، سیاست، تعلیم و تربیت و ... را نیز در برمی‌گیرد. آیات قرآن و روایات نیز موید این دیدگاه می‌باشد.

علامه طباطبایی می‌نویسد: «اسلام در میان همه ادیان تنها دینی است که صد در صد اجتماعی است. تعلیمات اسلام نه مانند کیش کنونی مسیحیان است که تنها سعادت اخروی مردم را در نظر گرفته و درباره سعادت دنیوی آنان ساکت باشد و نه مانند آیین فعلی یهود است که تنها تعلیم و تربیت یک ملتی را وجهه همت خود قرار دهد. در اسلام تعلیم و تربیت و سعادت دو جهانی همه مردم آن هم برای همیشه و در هر زمان و مکان در نظر گرفته شده است.^۲

شهید مطهری از نظریه دین حداکثری دفاع کرده و از همگرایی و همسویی دین و دنیا سخن گفته است و دیدگاهی جامع‌گرایانه در این باب ارائه داده است. ایشان می‌نویسد: «اسلام طرحی است کلی و جامع و همه جانبه و معتدل و متعادل، حاوی همه طرح‌های جزئی و کارآمد در همه موارد.»^۳ مقصود از جامعیت دین این نیست که همه مسائل نظری و عملی مربوط به زندگی مادی و معنوی انسان و و پدیده‌های طبیعی توسط پیامبران الهی بیان شده باشد و انسان با مطالعه کتب آسمانی از هرگونه جستجو و تحقیق در شناخت آفرینش خویش و هستی بی‌نیاز شود. دین برای این نیامده که وحی را به جای عقل و حس قرار دهد و عقل و اندیشه آدمی را تعطیل کند و او را از هرگونه کوشش فکری و تلاش معرفت‌جویانه بازدارد. هدف و مقصود وحی و دین این است که انسان را به سمت کمال واقعی و همه جانبه هدایت کند و متناسب با این هدف و رسالت در سرنوشت حیات مادی و معنوی انسان دخالت دارد ولی هرگز جایگزین علوم و دانش‌های بشری نمی‌شود.

^۱ رک. محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ص ۸۱۱.

^۲ سید محمدحسین طباطبایی، اسلام و اجتماع، ص ۲۰.

^۳ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳: ختم نبوت، ص ۱۶۴.

۱-۳-۲-۱- دلایل عقلی بر جامعیت دین

جامعیت دین اسلام به بیان زیر با دلیل عقلی ثابت می‌شود:

شکی نیست که خداوند برای هدایت بشر و تامین سعادت او در زمینه عقاید و احکام باید اموری را بیان نماید. اگر قائل به عدم جامعیت این امور شویم، از دو حال خارج نیست: یا خداوند نقشه کامل و جامع برای هدایت مردم نداشته است یا ارائه نکرده است. فرض اول با علم مطلق و قدرت مطلق خداوند در تعارض است و فرض دوم بر خلاف قاعده لطف است.

علاوه بر استدلال فوق، برهانی که ضرورت نبوت و وحی را اثبات می‌کند، این نکته را نیز اثبات می‌کند که تنها قانون و دستورالعملی که می‌تواند انسان را در تأمین نیازهای معنوی دنیوی و اخروی او مدد رسانده و به او آسیبی نزند، قانون بدون خطا و اشتباهی است که از علم مطلق الهی سرچشمه گرفته باشد و نیز به صورت تمام و کمال و بدون نقص اجرا شود.^۱ سعادت و شقاوت اخروی از سعادت و شقاوت دنیوی جدا نیست. انجام اعمال و مناسک و رفتارهای فردی و اجتماعی در تأمین سعادت و شقاوت دخیل است و تفکیک دو نظام معاش و معاد در روابط فردی و اجتماعی امکان پذیر نیست. نمی‌توان دو مبنای متفاوت برای سرپرستی دنیا تصور کرد و در نظام معرفتی و دستوری، دین را از حوزه سرپرستی معاش انسان جدا ساخت؛ در نتیجه، دین در عرصه‌های مختلف، حضور مؤثر و جدی دارد.^۲

این مطلب را می‌توان با چند مقدمه بیان کرد:

۱. انسان در همه شئون زندگی خود چه در حیطه زندگی فردی و چه در حوزه زندگی اجتماعی به هدایت دینی نیاز دارد.

۲. خداوند حکیم، انسان را برای رسیدن به کمال نهایی و سعادت جاودانه آفریده است.

۳. زندگی دنیا مقدمه زندگی آخرت است. سعادت یا شقاوت ابدی انسان وابسته به نوع عقاید و رفتار انسان در زندگی دنیوی است. همه اعمال و رفتار ما در رسیدن به سعادت یا محروم شدن از آن دخیل و مؤثرند و در این جهت تفاوتی میان رفتارهای عبادی و اخلاقی با رفتارهای اجتماعی و سیاسی وجود ندارد.

^۱ رک. محمدامین احمدی، انتظار بشر از دین، ص ۳۹۵-۳۹۶.

^۲ عبدالحسین خسروپناه، گستره شریعت، ص ۹۴-۹۵.

۴. سعادت‌مندی در جهان آخرت، منوط به شناخت چگونگی رابطه اعمال با نتایج اخروی آن است، زیرا تا رابطه اعمال با نتایج اخروی آنها و سعادت و شقاوت آدمی روشن نباشد، نمی‌توان برنامه صحیح و همه جانبه برای زندگی این جهان پی‌ریزی کرد.

تشخیص و شناخت این رابطه نمی‌تواند به خودانسان واگذار شده باشد، زیرا ابزار عمومی شناخت انسان حس و عقل است و این دو از درک چگونگی روابط اعمال و رفتار دنیوی با نتایج اخروی ناتوان است.

بُرد و قلمرو ادراک حسی، که از راه حواس ظاهری و در اثر ارتباط با جهان مادی حاصل می‌شود، بسیار محدود است و تنها چیزهایی که با ما ارتباط پیدا می‌کنند - آن هم در زمانی که این ارتباط برقرار است - مورد ادراک حسی واقع می‌شوند. شناخت مسیر صحیح زندگی در تمام ابعادش، ارزش اعمال و رفتار و رابطه آنها با نتایج اخروی آن، از حیطه ادراک حسی خارج است.

ادراکات عقلی، یعنی آن چه عقل به‌تنهایی درک می‌کند، سلسله مفاهیم کلی خاصی است که یا خود بدیهیات اولیه است یا بر آنها بنا شده است، در غیر این صورت صحت آن مدرکات محل اشکال است. این‌گونه مفاهیم نیز برای بازشناسی روابط پیش گفته کارایی ندارد، زیرا احکام عقلی بسیار محدود است و هرگز نمی‌تواند حکم روابط ما با خدا، با دیگران و محیط زندگی را تعیین و جنبه ارزشی آنها را بیان نماید.

عقل از تشخیص کلیه مصادیق عدل و ظلم در تمامی عرصه‌ها ناتوان است، هر چند می‌تواند پاره‌ای از آنها را کشف نماید. از آنجا که تشخیص عدل و ظلم در یافتن راه سعادت و شقاوت کاملاً مؤثر است، پس دین باید در عرصه‌های مختلف حضور داشته باشد.^۱

ادراکات تجربی نیز که از همکاری حس و عقل حاصل می‌شود، فقط برای روابط اشیای مادی راه‌گشا است ولی روابط میان غیر مادیات یا رابطه ماده با غیرماده به تجربه و آزمایش در نمی‌آید. بنابراین، شناخت پدیده‌های اخروی و کشف و درک رابطه اعمال و رفتار آدمی با نتایج اخروی آن و آگاهی از تأثیر اعمال آدمی در نیک‌بختی یا تیره‌روزی، نه توسط حس، نه عقل و نه حتی از همکاری آن دو حاصل نمی‌شود.

^۱ خسروپناه، گستره شریعت، ص ۹۴.

از سوی دیگر توانایی طراحی برنامه ای صحیح و جامع برای زندگی، منوط به آگاهی و شناخت این تأثیر و تأثرهاست. با توجه به نارسا و ناکافی بودن شناخت‌های عمومی و همگانی برای رسیدن به هدف و غایت خلقت، و بنابر مقتضای حکمت، خداوند با ارسال رسل و انزال کتب، برنامه‌ای جامع و کامل فراروی انسان قرار داده تا بر اساس آن، راه صحیح زندگی و برنامه سعادت خود را بشناسد.

وضع قانون به دست بشر هم بدعت است و هم قبول حاکمیت غیر خداوند. از این رو باید تمام قوانین مورد نیاز را خداوند وضع نماید و هیچ کس به جز خداوند نمی تواند به بشر بگوید که این کار را انجام بده یا آن کار را انجام نده.^۱

استاد مصباح یزدی با تأکید بر جامعیت دین، حق قانون‌گذاری را تنها از آن خدا می‌داند و آن را نه به خاطر نارسایی و ضعف عقل بشر بلکه به دلیل علم بی‌کران خداوند، غنا و جود الهی، حکمت، مالکیت، ولایت و ربوبیت تشریعی خداوند می‌داند.^۲

خواجه نصیرالدین طوسی ضرورت نبوت و شریعت الهی برای بشر را برای دو مقصود دانسته است:

اول، تکمیل شخصیت افراد بشر از طریق عقاید درست اخلاق و اعمال پسندیده که مصلحت دنیوی و اخروی انسان را دربردارد و دوم، تکمیل نوع بشر از طریق برپایی نظام اجتماعی بر اساس خیر و فضیلت و همیاری آنان در امور دینی و به کار گرفتن سیاست‌های درست نسبت به کسانی که از طریق خیر و صلاح خارج شده‌اند.^۳

۱-۲-۲-۳-۲- دلایل نقلی بر جامعیت دین

دلایل نقلی شامل آیات و روایات می‌شود. آیاتی که بر جامعیت اشاره دارند را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول: آیاتی که قرآن را تبیان و تفصیل هر چیز معرفی می‌کنند، مانند: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ»؛ ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه

^۱ سید مصطفی محقق داماد، روشنگری دینی، ج ۲، ص ۲۳.

^۲ محمدتقی مصباح یزدی، مشکات، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۶۱-۶۶.

^۳ خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۶۷.

^۴ نحل (۱۶): ۸۹.

چیز، و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است!»

براساس این دسته از آیات، قرآن بیانگر و روشننگر همه امور است. اما اینکه این روشننگری در چه مسائلی است آیا فقط مربوط به معارفی است که به سعادت ابدی انسان مربوط می‌شود یا مراد همه علوم و معارف است؟ مفسران در این زمینه نظرات مختلفی دارند که به برخی اشاره می‌شود:

شیخ طوسی در تبیان^۱ و طبرسی در مجمع البیان^۲ مراد از «تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» را بیان مشکلاتی می‌دانند که مربوط به دین است.

برخی عقیده دارند: این کتاب بیانی روشن و رسا، برای تمام امور دینی است. هیچ مطلبی مربوط به امور دینی نیست مگر آن که قرآن پرده از آن برمی‌دارد، یا بطور صریح در آن بیان شده و یا به پیامبر اکرم ﷺ و جانشینان بر حق او و یا به اجماع امت إحاله داده شده است. بنا براین تمام دستورات دینی مستفاد از قرآن است.^۳

برخی دیگر معتقدند که معنای آن این است که: در آن بیان هرچیزی درباره عقیده، آیین، اخلاق، اندرزها و پندها وجود دارد.^۴

فخر رازی هم بر این اعتقاد است که قرآن مشتمل بر همه علوم نیست و مراد بیانگر بودن آن در امور دینی است. وی با تقسیم علوم به دینی و غیر دینی معتقد است که علوم غیر دینی که متعلق آیه نیست. علوم دینی نیز از اصول و فروع تشکیل می‌شود علم اصول به تمامی در قرآن وجود دارد و در فروع، اصل، برائت ذمه است مگر آنچه به تفصیل در قرآن بیان شده است. از نظر وی جامعیت قرآن فقط در زمینه عقاید و احکام است.^۵

^۱ رک. محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۴۱۸.

^۲ رک. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۵۸۶؛ برخی دیگر نیز همین معنا را اراده کرده‌اند: رک. علی حائری طهرانی، مقتنیات الدرر، ج ۶، ص ۱۸۹.

^۳ رک. فضل بن حسن طبرسی، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ترجمه علی عبدالحمیدی، ج ۲، ص ۳۰۴؛ فتح‌الله کاشانی، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، ج ۵، ص ۲۱۴؛ عبدالله بن عمر بیضاوی، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، ج ۳، ص ۲۳۷؛ عبدالله بن احمد نسفی، تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التأویل، ج ۲، ص ۴۲۸؛ محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ج ۲، ص ۶۲۸.

^۴ رک. محمدجواد مغنیه، التفسیر الکاشف، ج ۴، ص ۵۴۳؛ محمود بن عبدالله آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۷، ص ۴۵۱.

^۵ رک. محمد بن عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۲۰، ص ۲۵۸.

مصطفی مراغی جامعیت دین را مربوط به نیازمندی های انسان در زمینه مسائل مربوط به حلال و حرام و ثواب و عقاب می‌داند.^۱

تبیان یعنی بیان کردن و از این تعبیر با توجه به وسعت مفهوم «لِکُلِّ شَیْءٍ» 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 دایره‌المعارف بزرگ است که تمام جزئیات علوم ریاضی، جغرافیایی، شیمی، فیزیک، گیاه شناسی و مانند آن در آن آمده است، هر چند قرآن یک دعوت کلی به کسب همه علوم و دانش‌ها کرده که تمام دانش‌های یاد شده و غیر آن در این دعوت کلی جمع است، به علاوه گاهی به تناسب بحثهای توحیدی و تربیتی، پرده از روی قسمت‌های حساسی از علوم و دانش‌ها برداشته است، ولی باین‌حال آنچه قرآن به خاطر آن نازل شده و هدف اصلی و نهایی قرآن را تشکیل می‌دهد، همان مسئله انسان‌سازی است و در این زمینه چیزی را فروگذار نکرده است.^۲

علامه طباطبایی با دو شرط می‌پذیرد که قرآن تبیان هر چیزی باشد: اول اینکه: بیان آن مسائل مربوط به هدایت مردم باشد؛ دوم اینکه: مردم نیازمند به آن باشند.

این آیه قرآن کریم را با صفات برجسته‌اش توصیف می‌کند، یک صفت عمومی آن این است که تبیان برای هر چیزی است و تبیان- بطوری که گفته شده- به معنای بیان است، و چون قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این کار و شانی ندارد. از این رو ظاهراً مراد از «لِکُلِّ شَیْءٍ» همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد، اخلاق فاضله، شرایع الهی و قصص و مواعظی که مردم در اهتداء و راه یافتنشان به آن محتاج‌اند. قرآن تبیان همه اینها است. (نه اینکه تبیان برای همه علوم هم باشد).^۳

«اسلام تمام جهاتی که انسان برای آن احتیاج دارد برایش احکام دارد. احکامی که در اسلام آمده است چه احکام سیاسی چه احکامی که مربوط به حکومت است چه احکامی که مربوط به اجتماع است چه احکامی که مربوط به افراد است چه احکامی که مربوط به فرهنگ اسلامی است

^۱ رک. احمد مصطفی مراغی، تفسیر المراغی، ج ۱۴، ص ۱۲۷.

^۲ رک. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۳۶۱-۳۶۲.

^۳ رک. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۳۲۴-۳۲۵.

تمام اینها موافق با احتیاجات انسان است.^۱

برخی هم بیان محورهای کلی در آیات متعدد و اینکه قرآن خود را کتاب هدایت، نور، فرقان و.. نامیده است را به منزله قراین مختلف دانسته که به «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» معنای خاص می‌دهد و به آن جهت می‌بخشد مانند اینکه اگر صاحب داروخانه بگوید همه چیز دارم، مقصودش همه نوع کالا نیست بلکه مقصودش تمام داروهای نجات‌بخش است. اگر کسی این قرینه را نپذیرد میتوان مدعی شد که اطلاق آیه برای عده‌ای خاص مانند اولیای الهی و ائمه علیهم‌السلام تمام حقایق را روشن می‌سازد ولی برای عموم مردم مربوط به هدایت و سعادت می‌باشد.^۲

دسته دوم: آیاتی که اسلام را دین جهانی معرفی می‌کند، مانند: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»^۳؛ ما تو را جز برای رحمت جهانیان نفرستادیم.

تعبیر به «عالمین» مفهوم وسیعی دارد که تمام انسان‌ها را در تمام اعصار و قرون شامل می‌شود. وجود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای همه انسان‌ها تا پایان جهان، مایه رحمت و پیشوایی و مقتدایی او برای همه است. از این جهت باید دستورات و قوانین او پاسخ‌گوی همه نیازهای مردم امروز و مردم آینده باشد. لازمه تامین نیازهای همه جانبه انسان، جامعیت دین در تمام حوزه‌های حیات بشری است. دسته سوم: آیاتی که دستورات قرآن را جاودانه بیان می‌کند، مانند: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا»؛ زوال‌ناپذیر و پر برکت است کسی که قرآن را بر بنده‌اش نازل کرد تا بیم‌دهنده جهانیان باشد.^۴

شهید مطهری تعبیر قرآن به وسطیت^۵ یعنی متعادل بودن دین را نشانه جامعیت دین دانسته است. توجه به همه جوانب مادی، روحی، فردی و اجتماعی نشانه جامعیت و همه جانبه بودن تعلیمات اسلام و مهمترین رکن جاودنگی آن است. ایشان معتقد است: اسلام هرگز به شکل و صورت و ظاهر زندگی نپرداخته است. تعلیمات اسلامی هم متوجه روح و معنی و راهی است که

^۱ امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲، ص ۲۳۲.

^۲ رک. محمد سبحانی نیا، کارکرد دین در زندگی بشر، ص ۵۱.

^۳ انبیاء (۲۱): ۱۰۷.

^۴ فرقان (۲۵): ۱.

^۵ «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ؛ همان‌گونه (که قبله شما، یک قبله میانه است) شما را نیز، امت میانه‌ای قرار دادیم (در حد اعتدال، میان افراط و تفریط) تا بر مردم گواه باشید.» بقره (۲): ۱۴۳.

بشر را به آن هدف‌ها و معانی می‌رساند.^۱

روایات زیادی نیز جامعیت دین را بیان می‌کنند که به چند نمونه اشاره می‌شود: حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید:

«أرسله على حين فترة من الرُّسل و طول هَجَّة من الأُمم و انتقاض من المُبرم فجاءهم بتَصديق الَّذي بين يديه و النُّور المُقتدى به ذلِكَ القرآنُ فَاسْتَنْطَقُوهُ و لَنْ يَنْطِقَ و لَكِنْ أُخْبِرُكُمْ عَنْهُ أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي و الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي و دَوَاءَ دَائِكُمْ و نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ^۲؛ خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را هنگامی فرستاد که پیامبران حضور نداشتند، و امت‌ها در خواب غفلت بودند، و رشته‌های دوستی و انسانیت از هم گسسته بود. پس پیامبر صلی الله علیه و آله به میان خلق آمد درحالی که کتاب‌های پیامبران پیشین را تصدیق کرد، و با نوری هدایت‌گر انسان‌ها شد که همه باید از آن اطاعت نمایند، و آن، نور قرآن کریم است. از قرآن بخواهید تا سخن گوید، که هرگز سخن نمی‌گوید، اما من شما را از معارف آن خبر می‌دهم، بدانید که در قرآن علم آینده، و حدیث روزگاران گذشته است، شفا دهنده دردهای شما، و سامان دهنده امور فردی و اجتماعی شما است.»

امام باقر علیه السلام درباره همین مطلب بیان می‌دارند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَ بَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ وَ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَ جَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ^۳؛ خداوند تبارک و تعالی چیزی از نیازمندی‌های امت را وام گذاشت مگر آنکه آن را در کتابش فرو فرستاد و برای رسولش بیان فرمود و برای هرچیز حدی و دلیلی که بر آن دلالت کند، قرار داد.»

پایان‌بخش این بخش سخن امام صادق علیه السلام است که فرمودند: «كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَ خَبْرُ مَا بَعْدَكُمْ وَ فَصْلُ مَا بَيْنَكُمْ وَ نَحْنُ نَعْلَمُهُ^۴؛ در قرآن است هر خبری که قبل از شما بوده و بعد از شما خواهد بود و داور میان شما است و ما آن را می‌دانیم.»

^۱ رک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳؛ ختم نبوت، ص ۱۹۰.

^۲ نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸.

^۳ محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۵۹.

^۴ همان، ص ۶۱.

۱-۲-۲-۴- هدایت‌گری و ایصال به سعادت

هدایت به معنای نشان دادن راه هر چیز برای رسیدن یا رساندن به مطلوب از سر لطف است. این بیان هر دو معنای هدایت یعنی هدایت به معنای «ایصال به مطلوب» (هدایت عمومی تکوینی) و هدایت به معنای «ارائه طریق» (هدایت دینی و تشریعی) را شامل می‌شود. خداوند دو نوع هدایت دارد: هدایت تکوینی، که عمومی است و شامل تمام مخلوقات می‌شود و از طریق غرایز و طبایع مخلوقات انجام می‌گیرد و هدایت تشریعی، که نوعی خاص از هدایت و مخصوص انسان است و از طریق انزال دین و ارسال رسل انجام می‌گیرد. «غایت دین هدایت انسان برای رسیدن به سعادت پایدار اخروی است که دنیا نیز نقش زیادی در این هدایت دارد و دنیا مزرعه آخرت است. فلسفه وجودی جهان و دنیا آن است که زمینه برای نیل انسان به کمالات شایسته خود و قرب اختیاری او به خداوند حاصل شود.»^۱

«رستگاری چیزی نیست جز اسم دیگری برای دین؛ به این شرح که همه ادیان اساسا وسایلی هستند برای نیل انسان‌ها به رستگاری در سطوح مختلف. رستگاری دو جنبه دارد: یک جنبه آن عبارت از چیزی است که انسان‌ها باید از آن رها و رستگار شوند و جنبه دیگرش چیزی است که باید به آن یا در آن رستگار و رها شوند. لازم به ذکر نیست که «رستگاری از» و «رستگاری به» یا «رستگاری در» از فرهنگی تا فرهنگ دیگر و از دینی تا دین دیگر تفاوت عظیم دارد.»^۲

۱-۲-۲-۴-۱- اثبات هادی بودن دین

از طریق برهان هدایت عامه که مبتنی بر حکمت الهی و هدایت‌گری خداوند است، می‌توان دلیل عقلی بر هادی بودن دین اقامه کرد. این برهان هم ضرورت دین و ارسال رسل و هم هدایت‌گری دین را اثبات می‌کند. تقریر این برهان چنین است:

خداوند در نهاد هر موجودی که آفریده، برنامه‌ای برای رسیدن به کمال خاصش تعبیه کرده است. این اصل صرفا از طریق استقرای ناقص به دست نیامده است بلکه براساس وجود غرض و هدف در سرشت هر موجود مبتنی است.

اگر خداوند این موجودات را متناسب با استعدادهای وجودی آنها به سوی مقصدشان هدایت

^۱ رمضان علی تبار فیروزجائی، فهم دین؛ مبانی کلامی، برابند و برونداد، ص ۲۰۰.

^۲ میرچا الیاده، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۷۱.

نکند عبث و لغو خواهد بود در حالی که لغو و بیهودگی در فعل خدا راه ندارد.

انسان از آن جهت که حیوان است نیز همچون موجودات دیگر مشمول رحمت الهی است و از هدایت غریزی برای رشد و کمال برخوردار است.

از جهت دیگر این انسان از آن جهت که دارای نفس مجرد است و دارای عقل و شعور و اختیار است، هدایتی درخور می‌طلبد. تفاوت انسان با دیگر موجودات این است که مشمول دو هدایت است.

مقتضای حکمت الهی آن است که خلقت انسان دارای غرض و هدف باشد و آن رسیدن انسان به کمال حقیقی است. به همین منظور است که دین به بشر ارزانی شده است تا او را متناسب با عقل و اختیار خود به کمال مطلوب هدایت کند.

حال اگر دین هدایت‌گر نباشد خلقت انسان، ارسال رسل و انزال دین همه عبث خواهد بود و این خلاف مقتضای حکمت و نقض غرض الهی است و نقض غرض بر فاعل حکیم قبیح است و فاعل حکیم از هر قبیحی منزّه است. پس دین باید هدایت‌گر باشد.

۱-۲-۲-۴-۲- دلایل نقلی بر هادی بودن دین

بسیاری از صفاتی که قرآن در آیات مختلف بدان متصف شده است آشکارا بر هدایت‌گری قرآن دلالت می‌کند. قرآن خود را برهان، نور، بینه، هدی، فرقان، قول فصل و مبین می‌خواند. هریک از این صفات بر هادی بودن قرآن تاکید می‌کند. به برخی اشاره می‌شود:

«فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ؛ اینک آیات و دلایل روشن از جانب پروردگارتان و هدایت و رحمت برای شما آمد.»

منظور از بینه، قرآن است یعنی حجیت و حقانیت آن بقدری واضح است که زمینه هر شکی را از بین می‌برد.

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ؛^۱ آن کتاب با عظمتی است که شک در آن راه ندارد و مایه هدایت پرهیزکاران است.»

این آیه، قرآن را هدایت برای متقین دانسته است. با توجه به اینکه متقی کسی است که صفات

^۱ انعام(۶): ۱۵۷.

^۲ بقره(۲): ۲.

خاصی از جمله پنج صفتی که در آیات بعد بیان شده است را دارا است، معلوم می‌شود که این هدایت غیر از هدایت اولیه است.

این طرز بیان به‌خوبی می‌فهماند که ایشان متقی و دارای پنج صفت نامبرده نشده‌اند، مگر به هدایتی از خدای تعالی، پس معلوم می‌شود که هدایت کتاب، غیر آن هدایتی است که اوصاف نامبرده را در پی داشت، بنابراین متقین، دارای دو هدایت‌اند، یک هدایت اولی که به‌خاطر آن متقی شدند، و یک هدایت دومی که خدای سبحان به پاس تقوایشان به ایشان کرامت فرمود.^۱

نظیر این مطلب در آیه دیگر نیز آمده است:

«هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»^۲؛ این وسیله بینایی از طرف پروردگارتان و مایه هدایت و رحمت است برای جمعیتی که ایمان می‌آورند.

این آیه نیز قرآن را هدایت برای مومنان دانسته است درحالی‌که اگر هدایت الهی شامل حال آنها نشده بود، به نعمت ایمان دست نمی‌یافتند.

۱-۲-۲-۵- خاتمیت

از لوازم کامل بودن دین، خاتمیت آن است. اگر دین به کمال نهایی خودش برسد انگیزه و داعی برای آمدن دین جدید و پیامبر جدید باقی نمی‌ماند. قرآن پیامبر اسلام را خاتم پیامبران می‌داند. «ما كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا»^۳ محمد ﷺ پدر هیچ یک از مردان شما نبوده و نیست ولی رسول خدا و ختم‌کننده و آخرین پیامبران است و خداوند به همه چیز آگاه است!

واژه «خاتم» در این آیه دو گونه قرائت شده است: به کسر «تاء» که در این صورت اسم فاعل از کلمه ختم و به معنای «پایان‌بخش و ختم‌کننده» است. اما بنا بر قرائت عاصم این واژه به فتح «تاء» خوانده می‌شود. در این صورت، این کلمه یا فعل ماضی از باب مفاعله است به معنای «خاتمه بخشید» و یا اسم به معنای مُهر و انگشتر یا نگین انگشتر است که در قدیم، نویسندگان، نامه خود را با

^۱ رک. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۳-۴۴.

^۲ اعراف (۷): ۲۰۳.

^۳ احزاب (۳۳): ۴۰.

آن پایان می‌داد.

هرکدام از معانی که لحاظ شود خاتم به معنای پایان و صورت نهایی چیزی و فرجام امری است. بنابراین «خاتم‌النبیین» یعنی کسی که با وجود وی پرونده نبوت بسته شده و به پایان می‌رسد و بعد از او پیامبری ظهور نخواهد کرد.

برخی در تفسیر خاتم‌النبیین با توجه به معنای دوم گفته‌اند: همان‌گونه که انگشتر زینت‌بخش آدمی است پیامبر اسلام نیز زینت‌بخش همه‌ی پیامبران الهی بوده است. با این معنا دیگر لزومی ندارد از خاتمیت رسول خدا سخن به میان آید.

در نقد این دیدگاه باید گفت که اگر کلمه «خاتم» به معنای انگشتر هم باشد به جهت آن است که در گذشته از انگشتر به عنوان وسیله‌ای برای مهرکردن نامه‌ها و اسناد استفاده می‌شده است. به بیان دیگر انگشتر صرفاً وسیله‌ای جهت زیور و زینت نبوده، بلکه به‌عنوان ابزاری که چیزهای مختلف با آن ختم می‌شده هم مورد استفاده قرار می‌گرفته است.^۱ شاهد این مطلب آن است که خاتم به معنای مهر زدن در آیات دیگر نیز به کار رفته است.^۲

لازمه توصیف پیامبر اسلام به خاتم‌النبیین این است که پس از ایشان رسولی نیز نخواهد آمد. به عبارت دیگر ایشان هم خاتم‌الانبیاء است و هم خاتم‌الرسل.

توضیح اینکه برخی میان دو واژه نبی و رسول تفاوت قائل شدند بدین صورت که نبی فقط بر خبر دادن از غیب و تبلیغ آن دلالت می‌کند اما رسول کسی است که علاوه بر آن دارای شریعت باشد. بنابراین واژه نبی اعم از رسول است و چون نفی عام، خاص را نیز نفی می‌کند، نفی نبوت پس از پیامبر اسلام، آمدن رسول پس از ایشان را نیز نفی می‌کند. در تفسیر المیزان آمده است:

رسول عبارت از کسی است که حامل رسالتی از خدای تعالی به سوی مردم باشد، و نبی آن کسی است که حامل خبری از غیب باشد و آن غیب عبارت از دین و حقایق آن است، و لازمه این حرف این است که وقتی نبوتی بعد از رسول خدا نباشد، رسالتی هم نخواهد بود، چون رسالت، خود یکی از اخبار و انبای غیب است، وقتی بنا باشد انبای غیب منقطع شود، و دیگر نبوتی و نبیی نباشد، قهراً رسالتی هم نخواهد بود. از این جا روشن می‌شود که وقتی رسول خدا ﷺ خاتم‌النبیین باشد،

^۱ برای آگاهی بیشتر در زمینه شبهات مختلف درباره خاتمیت پیامبر اسلام ﷺ رک. عارفی شیرداغی، محمداسحاق، زیر نظر مرتضی حسینی شاهرودی، خاتمیت و پرسش‌های نو، ج ۱، ص ۵۵-۹۴.

^۲ به عنوان مثال در بقره (۲: ۷) و یس (۳۶: ۶۵).

خاتم‌الرسال هم خواهد بود.^۱

البته برخی هم این دو واژه را مترادف می‌دانند. صاحب تفسیر مجمع البیان می‌نویسد: رسول و نبی یکی است. جز اینکه رسول هم شامل ملائکه می‌شود و هم شامل بشر و نبی مخصوص بشر است^۲ که در این صورت خاتم انبیا با خاتم رسولان فرقی ندارد.^۳

۱-۲-۲-۵-۱- علل تجدید نبوت در گذشته

چرا پیامبران یکی پس از دیگری مبعوث می‌شدند و هر از چند گاه شریعت جدیدی را عرضه می‌کردند؟

در پاسخ به این سوال چند مطلب را می‌توان بیان کرد:

۱. اطلاع رسانی: حضرت آدم و فرزندانش در منطقه‌ای محدود زندگی می‌کردند. با مرور زمان و گسترش انسان‌ها به صورت طبیعی برخی افراد به مناطق دورتر کوچ کرده و در آن مناطق سکنی گزیدند. اگر پیامبری در منطقه‌ای ظهور می‌کرد به دلیل عدم وسایل ارتباطی در آن زمان، تنها می‌توانست به دعوت و تبلیغ در همان منطقه بپردازد. در این صورت سایر مناطق از ظهور پیامبر آسمانی بدون اطلاع مانده و حجت خدا بر آنان تمام نمی‌شد، ازاین‌رو تعدد و تکرار پیامبران لازم و ضروری بود. قرآن در این زمینه می‌فرماید:

«وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ»؛ برای هر امتی، رسولی است. هنگامی که رسولشان به سوی آنان بیاید، به عدالت در میان آنها داوری می‌شود و ستمی به آنها نخواهد شد!^۴

۲. نابود شدن یا تحریف کتاب‌های آسمانی: مخاطبان پیامبران نتوانستند تعالیم ارزشمند آسمانی را حفظ و نگهداری کنند و بعد از مدت کوتاهی به علل مختلف مفقود شدند. بخشی از آن هم که محفوظ می‌ماند مانند تورات و انجیل، از آفت تحریف در امان نبود. متأسفانه بشر در طول تاریخ

^۱ رک. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۳۲۵.

^۲ رک. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۱۴۵.

^۳ شهید مطهری نیز تفاوتی میان نبی و رسول قائل نیست. ایشان نبوت را به دو نوع تشریعی و تبلیغی تقسیم می‌کند. رک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳: ختم نبوت، ص ۱۷۳.

^۴ رک. محمدحسن قدردان قراملکی، خاتمیت، ص ۷۰-۷۱.

^۵ یونس (۱۰): ۴۷ در آیات دیگر نیز این مطلب تأکید شده است: نحل (۱۶): ۳۶؛ اسراء (۱۷): ۱۵؛ قصص (۲۸): ۵۹ و فاطر (۳۵): ۲۴.

تعالیم پیامبران را تحریف می‌کرده است. یکی از عوامل ارسال رسل، استمرار تعالیم و از بین بردن این تحریف‌ها بوده است. قرآن در این زمینه بیان می‌کند:

«أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ^۱؛ آیا انتظار دارید به (آئین) شما ایمان بیاورند، با اینکه عده‌ای از آنان، سخنان خدا را می‌شنیدند و پس از فهمیدن، آن را تحریف می‌کردند، در حالی که علم و اطلاع داشتند؟!»

تحریف هم در حوزه اعتقادی مانند اعتقاد به اینکه عزیر یا مسیح، پسر خداوند است و هم در حوزه عملی مانند جابجا کردن حکم حلال و حرام صورت می‌گرفت.

پس از اینکه تحریف در ادیان راه پیدا می‌کرد خداوند پیامبرانی را می‌فرستاد تا آیین الهی را احیا کرده مردم را به آیین حق فراخوانند. در این میان عالمان یا اخبار که به عنوان حافظان شریعت‌های الهی معروف شده بودند بیشترین نقش را داشتند.^۲

۳. رشد و تکامل بشریت: به جهت عدم رشد فکری انسان‌های گذشته، امکان آن نبود تا تعالیم الهی یکباره عرضه شود از این‌رو پیامبران در طول زمان برانگیخته می‌شدند تا انسان‌ها را به مرحله بالاتری از رشد برسانند.

با وجود تعالیم مشترکی که انبیای تشریعی داشته‌اند هریک از آنها برخی احکام و قوانین گذشته را نسخ کرده یک سلسله تعالیم جدید ارائه می‌دادند تا بشریت یک پله از نردبان تکامل بالاتر رود. درواقع آنها می‌خواستند که بشریت را از کلاسی به کلاس بالاتر برده او را برای دریافت همه تعالیمی که موجب تکامل بشریت در طول تاریخ می‌شود-در زمان پیامبر خاتم- آماده سازند.^۳

«مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^۴؛ هر حکمی را نسخ کنیم، و یا نسخ آن را به تأخیر اندازیم، بهتر از آن، یا همانند آن را می‌آوریم. آیا نمی‌دانستی که خداوند بر هر چیز توانا است؟!»

^۱ بقره(۲): ۷۵.

^۲ رک. توبه(۹): ۳۰.

^۳ رک. توبه(۹): ۳۰ و انعام(۶): ۱۴۰.

^۴ رک. توبه(۹): ۳۱.

^۵ رک. عبدالله نصری، انتظار بشر از دین (بررسی دیدگاه‌ها در دین‌شناسی معاصر)، ص ۹۶-۹۹.

^۶ بقره(۲): ۱۰۶.

این سیر صعودی تکامل ادامه داشت تا اینکه در عصر پیامبر اسلام ﷺ، مردم استعداد و آمادگی دریافت دین و شریعت کامل و حفظ آن را پیدا کردند.

۴. اختلاف مقتضیات و نیازها: انسان‌ها در هر دوره‌ای از حیات خود نیازهای جدید پیدا می‌کردند که لازم بود پیام جدیدی به وسیله پیامبر تشریعی ارائه شود، مانند اینکه برخی از طبیات برای پیروان حضرت موسی بنا به مصالحی حرام بود اما حضرت عیسی آن را دوباره حلال کرده است:

«و مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ لِأَحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا؛ و آنچه را پیش از من از تورات بوده، تصدیق می‌کنم؛ و (آمده‌ام) تا پاره‌ای از چیزهایی را که (بر اثر ظلم و گناه) بر شما حرام شده، (مانند گوشت بعضی از چهارپایان و ماهی‌ها) حلال کنم و نشانه‌ای از طرف پروردگار شما، برایتان آورده‌ام پس از خدا بترسید، و مرا اطاعت کنید!»

۱-۲-۲-۵-۲- دلایل ختم نبوت

مقصود از خاتمیت، هم تأخر و خاتمیت زمانی و هم خاتمیت رتبی در مراتب صعود است و همان طور که رسول اکرم ﷺ در اصل خلقت، سرسلسله انسان‌های کامل است چون «اول ما خلق الله» است، در مراتب صعود نیز، اوج و قله نهایی رسالت است زیرا خاتم انبیاست.

در این نوشتار برای هریک از شاخصه‌های کمال دین به دو دسته دلایل عقلی و نقلی استناد شد. اگر بخواهیم درباره خاتمیت نیز همین روش را به کار ببریم باید بگوییم آنچه مسلم است این است که اقامه دلیل عقلی بر پایان نبوت و انقطاع وحی امکان‌پذیر نیست، بدین معنا که عقل بما هو عقل، آمدن پیامبر دیگری را پس از پیامبر اسلام محال نمی‌داند. نمی‌توان به‌روشنی برون‌دینی بر این مسئله که حضرت محمد ﷺ آخرین فرستاده الهی و دین و آیین او آخرین دین است و پس از او تا ابد پیامبر و دین دیگری نخواهد آمد، برهان و دلیل اقامه کرد.

البته درباره این مسئله متفکران اسلامی توجیهاتی را ذکر کرده‌اند که به برخی از آنها عبارتند

از:

۱. کامل شدن دین: دین و شریعت از زمان پیدایش رو به کمال و تکامل داشته است

^۱ آل عمران (۳): ۵۰.

^۲ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۹۷.

به طوری که هر شریعت از شریعت قبلی کامل تر بود. این روند تکاملی تا زمان پیامبر اسلام ادامه داشته است. بدیهی است که پس از نزول شریعت کامل، فرستادن پیامبر جدید و تجدید شریعت کار بیهوده‌ای است.

۲. کمال و بلوغ مردم: مخاطبان پیامبران گذشته از اهتمام لازم به پیام ایشان برخوردار نبوده و به جای ایمان و اعتقاد به محتوای پیام آسمانی به ناسزا و استهزای پیامبران می‌پرداختند. کسانی هم که ایمان می‌آوردند، اعتقادشان ظاهری بود و به راحتی به انحراف کشیده می‌شدند اما در عصر اسلام، عقل و خرد مردم به رشد و نمو رسید به طوری که استقبال و گرایش مردم به تعالیم وحی، هم از جهت کمی و هم از جهت کیفی قابل توجه بود. حضرت محمد ﷺ توانست پس از سیزده سال در مدینه حکومت تشکیل دهد و مسلمانان توانستند با اتکا به ایمان و اعتقادشان بر دشمنان خارجی غلبه نمایند.

۳. مصونیت قرآن از تحریف: صدها نفر از مسلمانان هر آیه‌ای از قرآن که نازل می‌شد را حفظ می‌کردند به گونه‌ای که تعداد حفاظ به حد تواتر رسیده بود و برخی نیز به کتابت آن می‌پرداختند. همچنین قرآن توسط چند صحابه از جمله امام علی علیه السلام و با نظارت شخصی پیامبر ﷺ تدوین شد.^۱ مؤلف کتاب «البرهان علی عدم تحریف القرآن» پس از بیان و توضیح انواع تحریف و نقل نظرات مختلف در این باره می‌گوید: آنچه مشهور و معروف میان مسلمانان است این است که هیچ تحریف در قرآن واقع نشده و آنچه در دست ما است، همه‌ی همان قرانی است که بر پیامبر نازل شده است و بسیاری از اعلام و بزرگان به این مطلب تصریح کرده‌اند.^۲

قرآن خود این مطلب را به صراحت بیان می‌کند:

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۳ ما قرآن را نازل کردیم و ما بطور قطع نگهدار آنیم!
«لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»^۴ که هیچ گونه باطلی، نه از پیش رو و نه از پشت سر، به سراغ آن نمی‌آید، چرا که از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است!

^۱ رک. محمد بن بهادر زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۷.

^۲ رک. مرتضی رضوی، البرهان علی عدم تحریف القرآن، ص ۲۳۶.

^۳ حجر (۱۵): ۹.

^۴ فصلت (۴۱): ۴۲.

طبق مفاد این دو آیه، قرآن کتاب حق و استواری است که تا روز قیامت از نفوذ باطل به آن محفوظ است. نتیجه این می‌شود که حجیت قرآن ابدی باشد و لازمه آن، ابدی بودن رسالت پیامبر و خاتم بودن ایشان است.

هنگامی که حقانیت همیشگی قرآن و شریعت تا روز رستاخیز ثابت شد اگر کتاب و شریعت دیگری بیاید یا عین شریعت اسلام خواهد بود و یا غیر آن. اگر عین آن باشد نیاز به دومی نبوده است و اگر مخالف شریعت اسلام باشد یا باید هردو حق باشد یا یکی حق و دیگری باطل. اگر بگوییم هردو حق است یعنی دو حکم متناقض هر دو حق باشد و این محال است، پس باید یکی حق باشد و دیگری باطل و از آنجا که قرآن به صراحت حقانیت ابدی قرآن و شریعت اسلام را تصدیق کرده است پس شریعت بعدی باید باطل باشد.^۱

۴. امامت و اجتهاد: یکی از عوامل ختم نبوت مسئله امامت است امام جانشین پیامبر و رهبری امت را برعهده دارد. دینی که بناست با بعثت پیامبر اسلام به ختمیت برسد نیاز به وجود امامانی دارد که وجودشان موجب اکمال دین شود. امام از یکسو به تبیین احکام الهی می‌پردازد و از سوی دیگر نشان می‌دهد ارتباط با عالم غیب بر اثر ختم نبوت قطع نمی‌شود.^۲ در این باره ذیل عنوان بعد به‌طور مفصل سخن خواهیم گفت.

۵. «نص محوری بودن وحی اسلامی: آیات آخرین کتاب آسمانی نه الفاظ فرشتگان یا پیامبر بلکه عین کلام الهی است. این ویژگی موجب شده است نص و کلام آفریدگار بودن به مخاطبان تاریخی و عصر خود منحصر نشده بلکه هر نسل و انسانی خود را مخاطب آن می‌داند. گویا انسان در هر عصری خود را مخاطب و شنونده وحی الهی می‌یابد و کلام آسمانی را با همان طراوت و اصالت در عمق جان خویش شنیده و ادراک می‌کند و به تعبیری گزاره و نصی از وحی را مشاهده می‌کند که با وی سخن می‌گوید. با توجه به این ویژگی وحی اسلامی دیگر به تجدید نبوت و آوردن متن و حیانی جدید نیازی نیست.»^۳

۶. وحدت شرایع و جهانی‌سازی: مسیر تاریخ نبوت به سوی «جهانی‌شدن» است. جهانی که در آن اختلافات دینی و مذهبی از بین رفته و مردم با پیروی از آیین واحد و برتر با عنوان «امت واحده»

^۱ رک. جعفر سبحانی، خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل، مترجم: رضا استادی، ص ۴۰.

^۲ رک. عبدالله نصری، انتظار بشر از دین (بررسی دیدگاه‌ها در دین‌شناسی معاصر)، ص ۹۹.

^۳ محمد حسن قدردان قراملکی، خاتمیت، ص ۸۶-۸۷.

در کمال صلح و آرامش و عدالت زندگی بهینه‌ای خواهند داشت. از آنجا که مطلوب و کمال حقیقی در نبوت و آفرینش انسان، هدایت او و انتهای همه شرایع و مکاتب به آیین کامل و برتر است، روشن می‌شود که استمرار بعثت پیامبران و ظهور شرایع مختلف به صورت ممتد، نه تنها به غرض فوق کمکی نمی‌کند بلکه موجب تشتت آرای دینی و بسترسازی برای تحریف و بدعت می‌شود؛ ازاین‌رو خاتمیت و توقف خط سیر بعثت ضروری است.^۱

لازمه ختم نبوت عدم ارتباط انسان‌ها با عالم غیب نیست. قرآن کریم براین نکته تاکید دارد که ارتباط با عالم ماورای ماده مختص پیامبران نیست بلکه انسان‌های رشد یافته می‌توانند حقایق ملکوتی را شهود کنند.^۲

۱-۲-۲-۵-۳- دلایل نقلی ختم نبوت

حال که دلیل عقلی بر خاتمیت امکان ندارد، پس باید به دنبال دلیل درون‌دینی یا نقلی باشیم. این دلایل را در قرآن و روایات دنبال می‌کنیم.

مهمترین دلیل نقلی که از قرآن برای خاتمیت استفاده می‌شود آیه چهل و سوره احزاب است که به‌صراحت، حضرت محمد ﷺ را خاتم پیامبران معرفی می‌کند. این آیه و مطالب مطروحه ذیل آن در ابتدای بحث خاتمیت بیان شد.

غیر از آیه یادشده، آیات دیگری در قرآن کریم وجود دارد که بیانگر عمومیت دعوت دین اسلام برای همه مردم در همه ازمه و امکان و تاریخ است و در آنها الفاظی چون الناس، کافه، عالمین و مانند آن به‌کار رفته است.

این کلمات دلالت بر عمومیت ازمانی و افرادی دارند و از جهت شمول به گونه‌ای هستند که همه مردم را در بر می‌گیرند. در این صورت جایی برای آمدن پیامبر و دین دیگر باقی نمی‌ماند. به-عنوان نمونه به یکی از آنها اشاره می‌شود: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا»؛ زوال ناپذیر و پر برکت است کسی که قرآن را بر بنده‌اش نازل کرد تا بیم‌دهنده جهانیان باشد.»

^۱ رک. محمد حسن قدردان قراملکی، خاتمیت، ص ۸۷-۸۹.

^۲ رک. عبدالله نصری، انتظار بشر از دین (بررسی دیدگاه‌ها در دین‌شناسی معاصر)، ص ۱۰۱.

^۳ فرقان (۲۵): ۱

از راههای دیگری که به اشاره بر خاتمیت دلالت می‌کند این است که بیش از ۳۰ مرتبه در قرآن عبارت «من قبلک» ذکر شده و حتی برای یک بار هم عبارت «من بعدک» نیامده است.^۱

روایات را نیز از جهت بیان خاتمیت می‌توان بر دو دسته تقسیم نمود: روایاتی که به دلالت مطابقی بر خاتمیت دلالت دارند و روایاتی که به التزام بر خاتمیت دلالت می‌کنند.

از دسته اول، مشهورترین روایت، فرموده رسول خدا ﷺ به حضرت علی علیه السلام است که به حدیث «منزلت» مشهور شده است: «اما ترضی ان تكون منی بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدی؟^۲ آیا خشنود نمی‌شوی که بگویم مثل تو نسبت به من مثل هارون نسبت به موسی است، جز اینکه پس از من پیامبری نخواهد آمد.»

در این حدیث پیامبر ﷺ علاوه بر طرح جانشینی حضرت علی علیه السلام مسئله ختم نبوت را نیز اعلام می‌کنند. جمله «لا نبي بعدی» عام است و همه زمان‌ها و همه مکان‌ها را در بر می‌گیرد. همچنین از آنجا که واژه نبی بدون قید آمده است، این جمله هم نبوت تشریعی و هم نبوت تبلیغی را خاتمه‌یافته تلقی می‌کند.

روایت دیگری که به صورت مطابقی بر خاتمیت دلالت می‌کند حدیثی است که جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر ﷺ نقل کرده است: «إِنَّمَا مَثَلِي فِي الْأَنْبِيَاءِ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا فَأَكْمَلَهَا وَحَسَنَهَا إِلَّا مَوْضِعَ لَبَنَةٍ، فَكَانَ مَنْ دَخَلَهَا فَنَظَرَ إِلَيْهَا قَالَ: مَا أَحْسَنَهَا إِلَّا مَوْضِعَ هَذِهِ اللَّبَنَةِ، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: فَأَنَا مَوْضِعُ اللَّبَنَةِ خُتِمَ بِي الْأَنْبِيَاءُ؟^۳ مثل من در میان پیامبران همانند کسی است که خانه‌ای را بنا کرده و کامل و زیبا شده تنها محل یک خشت آن خالی است، هرکس در آن وارد شود و نگاه به آن بیفکند می‌گوید: چه زیباست ولی این جای خالی را دارد، من همان خشت آخرم و پیامبران همگی به من ختم شده‌اند.»

در این حدیث، پیامبر ﷺ سلسله انبیا را به ساختمانی تشبیه می‌کنند که هر کدام برای تکمیل بخشی از آن ساختمان، رسالتی داشته‌اند تا در نهایت با آمدن رسول خدا، ساختمان تمام و کمال به پایان می‌رسد و آماده بهره‌برداری کامل می‌شود.

^۱ رک. محسن قرائتی، تفسیر نور، ج ۷، ص ۴۴۲.

^۲ فضل بن حسن طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۵۱.

^۳ عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۲۸۵.

دسته دوم روایاتی هستند که احکام و شریعت اسلامی را تا ابد پایدار معرفی کرده‌اند. این روایات به دلالت التزامی نهایی بون دین اسلام و خاتمیت پیامبر اسلام را بیان می‌کنند. از این دسته می‌توان به این سخن پیامبر ﷺ اشاره کرد که فرمودند: «ایها الناس حلالي حلال الی یوم القيامة و حرامی حرام الی یوم القيامة! ای مردم حلال من تا روز قیامت حلال است و حرام من نیز تا روز قیامت حرام است.

۱-۲-۲-۶- پاسخ‌گویی به مقتضیات زمان

ویژگی دین کامل این است که قدرت سرپرستی بشر را در همه تاریخ دارا باشد و بتواند به تمام نیازها و مشکلات جدیدی که به تناسب هر عصری با آن روبه‌رو است پاسخ گوید. به عبارت دیگر ظرفیت کمال و استغنا از غیر در خود دین وجود داشته باشد. این کمال و جامعیت تنها با آموزه‌های قرآن که اصول و قواعد کلی است به‌دست نمی‌آید بلکه به مرجع علمی که بتواند آموزه‌های قرآنی را تفسیر کرده و بر زمان منطبق نموده و به‌طور صحیح اجرا نماید، نیازمند است. این مرجعیت ابتدا از طریق امامت و سپس از طریق اجتهاد تحقق می‌یابد.

۱-۲-۲-۶-۱ امامت

مسئولیت تفسیر قرآن و اجرای صحیح آن در عصر پیامبر توسط خداوند به عهده خود ایشان گذاشته شده بود اما با رحلت پیامبر وظیفه هدایت مردم و ادامه رسالت و تبلیغ پیامبر اسلام به عهده جانشینان ایشان محول شد. تعیین جانشینی امام علی علیه السلام توسط پیامبر ﷺ در مواضع متعدد و بیان آن در قرآن موجب کمال حداکثری اسلام شد.

امامت و ولایت، جهت استمرار دین را تامین می‌کند. از دیدگاه شیعه امامان معصوم دارای مقام ولایت و امامت بوده و از جهت مقام مافوق همه پیامبران غیر از حضرت ﷺ هستند. این مطلب از آیه ۱۲۴ سوره بقره به دست می‌آید:

«وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ؛ (به خاطر آورید) هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود. و او به خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد. خداوند به او فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم!

^۱ محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۵۱.

ابراهیم عرض کرد: از دودمان من (نیز امامانی قرار بده!) خداوند فرمود: پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد! (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقامند.)»

بدون شک آزمون‌هایی که حضرت ابراهیم به آنها آزموده شد برای رسیدن او به مقام امامت بوده است و تردیدی نیست که این آزمون‌ها در زمان پیامبری او رخ داد. از اینجا معلوم می‌شود که مقام امامت غیر از مقام نبوت و برتر از آن است.

امام از ماده (امّ یوم) به معنای مقتدا بودن است و امام مطلق کسی است که در تمام شئون از سکون و حرکت، خواب و بیداری، ظاهر و باطن، گفتار و کردار، عمل و اخلاق، عقیده و ملکات، همه و همه مردم باید از او پیروی نموده، و نگاه به او کرده و از او تبعیت کنند. همین معنا در این آیه مبارکه برای امام بسیار به جا و پسندیده است، که خدا به ابراهیم بگوید: (پس از آنکه به مقام نبوت و رسالت یعنی به مقام تلقی وحی آسمانی و ابلاغ آن به افراد انسان رسیده است) حال من تو را مقتدا قرار دادم که از هر جهت باید از شئون تو پیروی کنند. اگر هر یک از معانی محتمل دیگر را به جای امام بگذاریم معنی درست نمی‌شود: صحیح نیست بگوئیم (بعد از دارا بودن مقام نبوت و رسالت) انی جاعلک نبیاً او رسولاً او خلیفه او وصیاً او رئیساً. نیز باید دانست که تخالف معنی امام با معانی این الفاظ، مجرد عنایت لفظی و اعتبارات کلامی نیست، بلکه اختلاف در حقائق معانی آنهاست، در معنی امام حقیقتی است که هیچ یک از معانی آن الفاظ دارای آن حقیقت نیست.^۱

شیخ طوسی بر این باور است که نبی به معنای پیام رسان از جانب خداوند متعال بدون واسطه بشری است. چنین معنایی، فقط مختص نبی است. ائمه و راویان حدیث نیز به یک معنی، پیام‌آور از جانب خداوند متعال هستند، ولی آنها با واسطه بشری پیام را می‌رسانند.

از لفظ و واژه «امام» دو معنی قابل استفاده است: یکی مقتدا بودن امام در افعال و گفتار که این معنی با معنای لغوی، مناسبت کامل دارد. معنای دیگر آن، کسی است که به تدبیر و سیاست امت قیام می‌کند، به دفاع از حریم جامعه دینی و جنگ با دشمنان آن برمی‌خیزد، ولایت امرا و قضات را تعیین می‌کند، حدود را اقامه می‌کند و ... امام و نبی در معنای اول، مشارکت دارند؛ زیرا نبی نیز کسی است که در افعال و رفتارش مورد مقتدا است می‌گیرد، اما از جهت معنای دوم، قیام به تدبیر و سیاست و به دست گرفتن امور حکومتی جامعه و ... بر هر نبی واجب نیست، زیرا محال نیست که مصلحت اقتضا

^۱ رک. سید محمد حسین حسینی تهرانی، امام شناسی، ج ۱، ص ۱۳۱.

کند خداوند صرفاً برای ابلاغ مصالح مردم و واجبات، پیامبری را مبعوث کند بدون آن که وی را بر تأدیب کسی یا محاربه با کسی و یا تدبیر امور جامعه مکلف کرده باشد. بنابراین، امامت به معنای دوم، لازمه نبوت نیست اگر چه در خصوص برخی از پیامبران، مانند داوود علیه السلام و سلیمان علیه السلام و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نبوت و امامت (به معنای ولایت) جمع شده است.^۱

با وجود امام، پس از رحلت پیامبر به نبی دیگری نیاز نیست، زیرا مقام امام و حوزه اختیارات او بالاتر از هر نبی دیگر است. نیز به ارسال پیامبر تبلیغی یا رسول نیاز نیست، زیرا امامان متکفل این امر شدند.

این مسئله را قرآن کریم چنین بیان می‌کند:

«الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا؛ امروز، کافران از (زوال) آیین شما، مأیوس شدند بنابراین، از آنها ترسید! و از (مخالفت) من بترسید! امروز، دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان آیین (جاودان) شما پذیرفتم.»

تمامیت یاس کفار حتماً باید به خاطر عامل و علتی بوده باشد که عقل و اعتبار صحیح آن را تنها عامل ناامیدی کفار بداند، و آن این است که خدای سبحان برای این دین کسی را نصب کند که قائم مقام رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد و در حفظ دین و تدبیر امر آن و ارشاد امت، کار خود آن جناب را انجام دهد به نحوی که جایی برای آرزوی شوم کفار باقی نماند و کفار برای همیشه از ضربه زدن به اسلام مأیوس شوند. مادام که امر دین قائم به شخص معینی باشد، دشمنان آن می‌توانند این آرزو را در سر بپرورانند که با از بین رفتن آن شخص، دین هم از بین برود ولی وقتی قیام به حامل شخصی، مبدل به قیام به حامل نوعی شد، آن دین به حد کمال می‌رسد، و از حالت حدوث به حالت بقاء متحول گشته، نعمت این دین تمام می‌شود.^۳

۱-۲-۲-۶-۲-اجتهاد

یکی از عناصر پویایی اسلام اجتهاد است که حضور دین را در همه عرصه‌های زندگی به ثبوت

^۱ رک. شیخ طوسی، الرسائل العشر «رسالة في الفرق بين النبي والإمام»، ص ۱۱۱-۱۱۴.

^۲ مائده (۵): ۳.

^۳ رک. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۷۶.

می‌رساند. اجتهاد از نظر لغت به معنای تحمل مشقت و از جهت اصطلاح، نهایت تلاش برای به دست آوردن حکم شرعی با استدلال و احتجاج است.^۱

از نظر استاد مطهری، اجتهاد مقوله‌ای است که می‌تواند اسلام را با مقتضیات زمان سازگاری دهد. اجتهاد یعنی کوشش عالمانه با روش صحیح برای درک مقررات اسلام با استفاده از منابع کتاب سنت اجماع و عقل. این کلمه اولین بار در احادیث نبوی به کار رفته و سپس در میان مسلمانان رایج شده است این کلمه در قرآن نیامده است. کلمه‌ای که از لحاظ روح معنی مرادف این کلمه است و در قرآن آمده است: «تفقه» است.^۲

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^۳؛ شایسته نیست مؤمنان همگی (بسوی میدان جهاد) کوچ کنند چرا از هر گروهی از آنان، طایفه‌ای کوچ نمی‌کند (و طایفه‌ای در مدینه بماند)، تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت به سوی قوم خود، آنها را بیم دهند؟! شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند و خودداری کنند!

شک نیست که منظور از «تفقه» در دین فراگیری همه معارف و احکام اسلام اعم از اصول و فروع است، زیرا در مفهوم تفقه، همه این امور جمع است، بنابراین آیه فوق دلیل روشنی است بر اینکه همواره گروهی از مسلمانان به عنوان انجام یک واجب کفایی باید به تحصیل علم و دانش در زمینه تمام مسائل اسلامی بپردازند و پس از فراغت از تحصیل برای تبلیغ احکام اسلام به نقاط مختلف، مخصوصاً به قوم و جمعیت خود بازگردند و آنها را به مسائل اسلامی آشنا سازند.^۴

گسترده‌گی و عمق مفاهیم دین به گونه‌ای است که می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای هر عصر و زمانی باشد. این رسالت عالمان دین است که چه در عرصه اصول و چه در قلمرو فروع دین به تلاش‌های گسترده مبادرت ورزند تا دین را متناسب با نیازهای مختلف بشری عرضه کنند.

مجتهدان در حقیقت گروهی از کارشناسان دینی هستند که در شناخت احکام اسلامی درباره افعال مکلفان در زمینه‌های مختلف عبادات و معاملات به طور کامل تبصر داشته و صاحب نظر هستند

^۱ رک. محمد کاظم آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۳، ص ۳۵۳.

^۲ رک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳: ختم نبوت، ص ۱۹۷.

^۳ توبه (۹): ۱۲۲.

^۴ رک. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۸، ص ۱۹۳.

به طوری که می‌توانند با استفاده از قرآن و سنت پاسخ‌گوی همه خواسته‌های بشر در طول تاریخ باشند. تاریخ اجتهاد به عصر پیامبر اکرم ﷺ بازمی‌گردد. در میان صحابه افرادی بودند که به عنوان افراد دانشمند و دین‌شناس شناخته می‌شدند. این افراد احادیث را با یکدیگر مقایسه کرده خاص را بر عام و مقید را بر مطلق حمل می‌کردند. پیامبر ﷺ کار آنان را نهی نکرد و بدین صورت روش اجتهاد مشروعیت پیدا کرد و پس از پیامبر در عصر ائمه علیهم‌السلام و هم در عصر غیبت ادامه یافت.

اجتهاد تغییر در قواعد و اصول کلی شریعت نیست، بلکه تطبیق آن قواعد و اصول بر مصادیق و موضوعات خاص و جدید است. همان‌طور که از امام رضا علیه‌السلام روایت شده که فرمودند: «عَلَيْنَا إِلْقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ»؛ وظیفه ما بیان اصول و قواعد کلی و وظیفه شما استنباط فروع از آن اصول کلی است.»

فقیه در قبال رویدادها و تحولات اظهار عجز نمی‌کند و فقه اسلامی بالندگی و پویایی‌اش را همیشه حفظ می‌کند و در زندگی مردم حضور فعال داشته و برای هر رخدادی پاسخی درخور و متقن آماده کرده است.

۱-۲-۲-۶-۳- احکام ثابت و متغیر

در شریعت اسلام دوگونه قانون و حکم وجود دارد: دسته اول، قوانین و احکام اولیه که مبانی و اصول را بیان می‌کند و مربوط به شرایط عادی و معمولی زندگی انسان‌ها است. این احکام و قوانین ثابت و تغییرناپذیرند. دسته دوم، قوانین و احکام ثانویه‌اند که مربوط به شرایط خاص اضطراری موقعیت‌های جدید هستند. این دسته احکام جزئی و متغیرند و تغییر آنها به تغییر مصالح و مفاسد متعلق آن بستگی دارد. در این مرحله مجتهد و کارشناس به صورت روشمند احکام فرعی را از اصول احکام استنباط می‌کند.

۱-۲-۲-۶-۴- ملاک احکام و قاعده اهم و مهم

یکی از اموری که باعث انعطاف قوانین دینی و حل مشکلات اجتماعی شده است، مبتنی بودن احکام بر مصالح و مفاسد واقعی موجود در زندگی بشر و جعل وجوب یا حرمت مطابق آن است. از آنجا که مصالح و مفاسد در یک درجه نیستند، فقیهان باب تراحم را در فقه گشوده‌اند. در باب تراحم

^۱ محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۶۲؛ احادیث دیگری با همین مضمون از ائمه دیگر علیهم‌السلام نقل شده است مانند اینکه امام صادق علیه‌السلام فرمودند: إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَفَرَّعُوا. محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۴۵.

اهم بر مهم مقدم می‌شود.

مبنای این قاعده فقهی این است که: شریعت فعل خداوند حکیم است و فعل فاعل حکیم دارای غرض حکیمانه است، این هدف و غرض همان ملاک‌های حکم شرعی هستند که نتیجه آن به مکلفان باز می‌گردد نه به خداوند. بنابراین هرگاه ملاکات احکام بررسی و معلوم باشند، در مواقع بروز تراحم، تکلیفی که ملاک مهم‌تری دارد، اولویت یافته و همان باید انجام گیرد.

فصل دوم

بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره کمال دین

بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره کمال دین

۲-۱- شخصیت شناسی

حکیم متأله، آیت‌الله جوادی آملی از دانشمندان برجسته معاصر و از مفسران ژرف‌اندیش قرآن کریم است، در سال ۱۳۱۲ شمسی مطابق ۱۹۳۳ میلادی در کشور ایران، شهر آمل در خانواده‌ای روحانی و مبلغ احکام و معارف الهی چشم به جهان گشود.

پدر و جدش، میرزا ابوالحسن و ملا فتح الله از مبلغان اسلام و ارادتمندان به آستان ولایت بوده اند. از ویژگی‌های جدّ وی این بوده که در منابع خود به ذکر احکام و مناقب اهل بیت علیهم‌السلام می‌پرداخته و علاقه وافری به علم کلام داشته است.

فرزندانی که خدا به پدر استاد عطا می‌کرده است، بر اثر ضعف امکانات بهداشتی یا به عوامل دیگر زنده نمی‌مانند. پیش از تولّد استاد، یکی از بستگان در عالم رؤیا می‌بیند که شخصی عصایی به دست پدر استاد داده و او آن را به دست گرفت. این رؤیا را چنین تعبیر کردند که خداوند به میرزا ابوالحسن، پسری عطا خواهد کرد که زنده می‌ماند و عصای دست پدر خواهد شد. از این رو، پدر و مادر نذر کردند اگر خدا به آنها پسری داد، او را به مشهد امام رضا علیه‌السلام ببرند؛ و این‌گونه، استاد جوادی آملی متولّد شد.

۲-۱-۱- دوران تحصیل

وی پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی در زادگاه خود، بر اثر علاقه خانوادگی به روحانیت و ایفای رسالت روحانی درباره دین و ترویج آن و با پیشنهاد پدر در سال ۱۳۲۵ شمسی مطابق ۱۹۴۶ میلادی به حوزه علمیه آن شهر وارد شد.

فشار دوران پهلوی و مشکلات پدر و جدّ استاد در مسائل اجتماعی و سیاسی مانند محروم

شدن از حق عمامه گذاشتن، منبر رفتن و اقامه نماز جمعه و جماعت، باعث نشد که از علاقه این خانواده به روحانیت شیعه کاسته شود و آرزوی آنان، تحصیل فرزند خود در حوزه‌های علمیه بود. در حوزه علمیه آمل، وی از محضر پدر بزرگوارش و دیگر شخصیت‌های علمی و برجسته آن روزگار بهره برد و مقدمات علوم حوزوی و مقداری از سطوح متوسط (ادبیات عرب، منطق، اصول فقه، فقه، تفسیر قرآن و حدیث) را به مدت پنج سال از استادانی چون ابوالقاسم فرسیو، محمد غروی، عزیزالله طبرسی، آقا ضیاء آملی، احمد اعتمادی، ابوالقاسم رجایی، شعبان نوری و پدرش میرزا ابوالحسن جوادی آموخت.

وی سال آخر به مدرسه امام حسن عسکری علیه السلام رفت که موجب تحکیم پایه‌های سلوک معنوی و اخلاقی و تهذیب و تهجد او شد. ایشان این مدرسه را چنین می‌ستاید: «خاطرات شیرین و برکاتی که در آن یک سال از مدرسه امام حسن عسکری علیه السلام به یاد دارم، از دیگر مدارس ندارم ... مدرسه کوچکی بود و تعداد طلبه‌های آن فراوان نبود، لیکن همه آن طلبه‌ها یا غالب آنها، اهل تهجد و نماز شب بودند و نماز شب در آنجا فراموش نمی‌شد و به صورت عمومی و همگانی خوانده می‌شد.»^۱

او سپس با تشویق استاد فقه و اصول خود، مرحوم آقا شیخ شعبانی نوری، عازم حوزه علمیه مشهد مقدس شد. در بدو ورود به حوزه علمیه مشهد، در یکی از مدارس به برخی از طلاب برخورد که در کسوت روحانیت بودند، ولی نسبت به علمای بزرگ مشهد در آن روزگار، تکریمی نداشتند و تعبیرشان درباره علمای همراه با تندی و طعن بود! این خاطره چنان برای استاد تلخ بود که حاضر نشد در چنین حوزه‌ای بماند و درس بخواند. «با مشاهده تعبیر تند آنها [طلبه‌های مشهدی] درباره برخی علمای مشهد، ناگهان در ذهنم خطور کرد که اینجا جای ماندن نیست ... به اتفاق مرحوم پدرم به سوی حوزه تهران رهسپار شدیم.»^۲

در سال ۱۳۲۹ شمسی مطابق ۱۹۵۰ میلادی به تهران هجرت کرد. با ورود به تهران، به مدرسه علمیه مروی رفت و پس از قبولی در آزمون ورودی آن، دروس سطح را در آنجا به پایان برد. از ویژگی‌های مدرسه مروی این بود که طلاب آن می‌بایست در کنار فراگیری علوم، قرآن را نیز تلاوت

^۱ سعید بندعلی، مهر استاد: سیره علمی و عملی استاد جوادی آملی، ص ۳۹.

^۲ همان، ص ۵۳.

کنند و سالی دوبار برای بازدید کتابها جلساتی تشکیل می‌شد. انس با کتابخانه نیز نصیب طلاب علوم می‌شد و توفیق بود تا محصلان با کتابهای خطی و چاپی آشنا شوند. استاد جوادی آملی، دروس رسائل و مکاسب را در محضر آیت‌الله سید عباس فشارکی، آقای شیخ اسماعیل جاپلقی و آقا شیخ محمدرضا محقق خواند. در بخش فلسفه نیز، شرح منظومه، طبیعیات، اشارات و بخشی از اسفار را نزد حاج شیخ ابوالحسن شعرانی و مقداری از شرح منظومه و شرح اشارات و بخشی از اسفار را خدمت آیت‌الله حاج میرزا مهدی الهی قمشه‌ای که عارفی بی‌نظیر و صاحب‌دلی بی‌بدیل بود فراگرفت. برای آموختن شرح فصوص ابی عربی (شرح قیصری بر فصوص) به محضر آیت‌الله محمد حسین فاضل تونی رفت و دروس خارج فقه و اصول را نزد مرحوم شیخ محمدتقی آملی آموخت، ضمن اینکه در علوم معقول نیز از ایشان بهره‌های فراوان برد.

در سال‌های ۱۳۳۲-۱۳۳۳ با شهید مرتضی مطهری که از قم به تهران آمده بود و در مدرسه مروی به تدریس و مباحثه می‌پرداخت، آشنا شد. البته پس از مدتی مطهری به دانشگاه رفت و آملی در حوزه ماند. وی می‌گوید: «با رفتن شهید مطهری به دانشگاه، بخشی از طلبه‌های حوزه از محضر ایشان محروم شدند.»^۱ از دیگر دوستان آیت‌الله جوادی آملی، می‌توان از مرحوم حاج آقا مصطفی خمینی و امام موسی صدر نام برد.

او پس از پنج سال تحصیل در تهران و کسب اجازه از آیت‌الله محمدتقی آملی، در سال ۱۳۳۴ شمسی مطابق ۱۹۵۵ میلادی به حوزه علمیه قم هجرت کرد و نهایی‌ترین دروس تخصصی حوزوی را در محضر استادانی چون آیت‌الله سید محمدحسین بروجردی، آیت‌الله سید محمد محقق داماد، آیت‌الله میرزا هاشم آملی، حضرت امام خمینی و علامه طباطبایی فرا گرفت.

وی پس از ورود به حوزه قم بلافاصله به محضر مرحوم علامه طباطبایی راه یافت و در درس های عمومی و خصوصی ایشان شرکت کرد. او در درس خارج اسفار ملاصدرا حاضر شد که محصول این کلاس بدایه‌الحکمه و نهایه‌الحکمه مرحوم علامه طباطبایی بود که سال‌ها بعد، ایشان به تدریس این دو کتاب در مدرسه حقانی پرداخت. همچنین در دیگر جلسات تدریس علامه، همچون اسفار، الهیات شفا، برهان شفا و عرفان حضور یافت. او حتی برخی شب‌های چهارشنبه در محفل خصوصی علامه با موضوع شرح ابیات حافظ شرکت می‌کرد. وی می‌گوید: «ما در میان همه اساتید، با

^۱ همان، ص ۹۳.

آن مرحوم [علامه] بیشتر انس علمی داشتیم و از بدو ورود به حوزه علمیه قم تا آخرین لحظات زندگی آن بزرگ حکیم الهی که بیش از ۲۵ سال طول کشید، همه جا در محضر آن بزرگوار بودیم و در جلسات عمومی، در تدریس سطح اسفار، شفاء، منطق، عرفان و نیز در جلسات خصوصی ایشان که درس خارج الهیات و فلسفه بود، شرکت داشتیم.^۱

استاد جوادی آملی، در حدود ۲۵ سال از محضر علامه طباطبائی، در علوم نقلی و عقلی بهره بود و در خلوت و جلوت، انیس این مفسر بزرگ قرآن کریم بود. از این رو خاطرات بسیاری از ایشان، در سینه دارد که در بسیاری از مصاحبه‌ها و نوشته‌ها، آن را بیان داشته است.

۲-۱-۲- دوران تدریس

از همان دوران دانش‌اندوزی در تهران، در حالی که نزد اساتید و اساطین فن دروس اسلامی را تلمذ نمود، تدریس رشته‌های گوناگون معقول و منقول اسلامی را آغاز کرد و هم‌اکنون حدود ۶۰ سال از عمر پربرکت تدریس او می‌گذرد. در این مدت، سه دوره کتاب اسفار اربعه ملاصدرا را در حوزه علمیه قم تدریس کرده است.

ایشان ضمن تدریس سایر علوم اسلامی به تفسیر قرآن مجید اهتمام ویژه‌ای داشته و دارد، و تدریس تفسیر قرآن کریم را از سال ۱۳۵۵، مطابق ۱۹۷۶ میلادی آغاز کرده و همچنان ادامه دارد. درس تفسیر و درس خارج فقه آیت‌الله جوادی آملی هم‌اکنون در مسجد اعظم قم برگزار می‌شود. او که بر اثر نبوغ و خلاقیت علمی و بهره‌گیری از اساتید برجسته در معرفت و معنویت، به

^۱ همان، ص ۱۳۴.

^۲ درس خارج استاد، آیت‌الله العظمی جوادی آملی از دروس منظم خارج فقه حوزه علمیه قم است که از ساختاری منطقی و روشمند برخوردار است. مراحل گوناگون در فرآیند بررسی یک مسئله فقهی در درس ایشان بدین شرح اند:

ا. طرح مسئله و پرسش بحث؛

ب. تحریر محل بحث و تبیین نقطه ابهام؛

ج. نقل دیدگاه‌های متخصصان فن و بررسی نظریات سه عصر فقیه از زمان شیخ طوسی و مفید، دوره مرحوم محقق و علامه حلی و دوره معاصر و فقهاء متأخر؛

د. نقد و بررسی استدلال‌های متخصصان؛

ه. اثبات استدلالی دیدگاه مختار؛

و. جمع بندی نهایی و نتیجه گیری. پایگاه اطلاع رسانی حوزه.

جامعیت در علوم عقلی و نقلی اسلامی رسیده، هزاران شاگرد مستعد را در مکتب فکری خود پرورانده و ده‌ها اثر عمیق به جهان علم و معرفت عرضه کرده است. ژرفایی اندیشه، معالی و مکارم اخلاق و صلابت و اتقان رفتاری او نیز اُسوه سالکان کوی علم و عمل است.

۲-۱-۳- روش و سلوک علمی

مراد از سلوک علمی، اوصاف و ویژگی‌های روحی و فکری علامه جوادی آملی در محور تعلّم، پژوهش، تدریس، تعلیم و تألیف است. به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. آزاداندیشی علمی: آزاد اندیشی علمی آیت‌الله جوادی را در نقد و ارزیابی اندیشه‌های عقلی صاحبان مکاتب گوناگون فلسفی و عرفانی و نیز اندیشه‌های تفسیری استوانه‌های بزرگ دانش تفسیر مانند طبری، شیخ طوسی، صدرالمألهین شیرازی، محی‌الدین عربی، محمد عبده، سید محمود آلوسی، قرطبی، زمخشری، فخر رازی، علامه بلاغی و علامه طباطبایی، می‌توان مشاهده کرد.

۲. جامع‌نگری علمی: جامعیت علمی و بهره‌مندی فراوان ایشان از علوم گوناگون اسلامی به ویژه علوم ادبی و بلاغی، منطق و فلسفه، کلام و عرفان، اصول و فقه و تفسیر و حدیث موجب شده تا در بررسی هر مسئله و مبحث از مسائل و مباحث علمی از یکسونگری پرهیز شده، با نگاهی جامع به نقد، ارزیابی و تحلیل علمی درباره آن بپردازد.

۳. سعه صدر علمی: این ویژگی استاد، در برخورد با اندیشه‌ها، مکاتب و پرسش‌های دیگران موجب شده تا مجلس درس او پذیرای جمع فراوانی از دانش‌پژوهان گردد.

۴. خضوع علمی: خضوع علمی استاد، در ساحت معارف قرآنی و روایی، در جای جای آثار گوناگون و از جمله تفسیر تسنیم آشکار است.

۵. روشمندی در استنباط علمی: از بزرگ‌ترین شاخصه‌های پژوهشی و آموزشی علامه جوادی روشمندی است که از جلوه‌های سلوک علمی ایشان به‌شمار می‌آید، چنانکه در تسنیم بدون دخالت دادن ذوق و سلیقه خود یا دیگران و پرداختن به استحسانات عقلی و عرفی، بلکه با پای‌بندی به منهجی قویم و محکم و بر اساس اصول پایه‌ای شناخت قرآن به آن می‌پردازد و هیچ‌گاه از مرز اصول‌گرایی و ضابطه‌مندی گامی فراتر نمی‌نهد.

۶. مخاطب محوری در تعلیم: مراد از این ویژگی، توجه به نیازهای علمی و همچنین سطح فهم و اندیشه مخاطب و میدان دادن به پرسش‌ها و نقدهای اوست.

۷. قدرشناسی از استادان و پیش‌گامان: آیت‌الله جوادی در جای جای آثار خود از پیش‌گامان دانش‌های گوناگون اسلامی از جمله تفسیر و علوم قرآن و میراث گرانقدر آنان قدردانی کرده است. از جمله، استاد خود علامه طباطبائی رحمته‌الله را بارها به عظمت ستوده است.

۸. رعایت ادب و انصاف در نقد: آیت‌الله العظمی جوادی در آثار گوناگون علمی خود هم به طرح و نقد آرای دانشمندان پیشین پرداخته و هم دیدگاه‌های معاصران را در میزان نقد و ارزیابی سنجیده است؛ اما همواره عفت قلم و نزاهت نوشتار را از هر گونه نقد تند، طعن زننده و گزنده و پرخاش ویرانگر رعایت کرده و نقدهایش همراه با ادب، انصاف و لطافت در تعبیر است.

برخورداری از اخلاق متعالی و کریمانه علمی که به نمونه‌هایی از آنها اشاره شد، معظم له را در جایگاه یکی از استادان کم‌نظیر جهان اسلام قرار داده است.

۲-۱-۴- پس از پیروزی انقلاب

وی جایگاه مرجعیت امام خمینی رحمته‌الله را نیز پس از رحلت آیت‌الله بروجردی رحمته‌الله از دیگر مراجع رفیع‌تر دانست: «در میان همه مراجع، امام خمینی مقام و منزلت دیگری داشته و دارد و حساب او از دیگران جداست.»^۱

فضای حوزه‌های علمیه، پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی به عرصه سیاست گشوده شده بود و زعیم این جریان، آیت‌الله خمینی، یکی از اساتید جوادی آملی بود. بدین‌سان، او هم در جمع مدرسان هوادار نهضت، از ابتدای شکل‌گیری به طور ناپیوسته حضور داشت.

آیت‌الله جوادی آملی که حدود ۱۳ سال محضر قائد بزرگ انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی را درک کرده و از اندیشه‌ها و خلق و خوی او الهام گرفته بود، پیش از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، از زمینه‌سازان انقلاب بود و با ترویج افکار مرفقی امام خمینی، جامعه را به سوی تقلید از امام بلکه تأسی فراگیر و همه‌جانبه، به ایشان سوق می‌داد، از همین رو چند بار در دوران ستم‌شاهی از تبلیغ و سخنرانی ممنوع و بازداشت شد.

با شکل‌گیری مبارزات و تظاهرات در سرتاسر ایران، مردم آمل نیز با ارشادها و راهنمایی‌های آیت‌الله جوادی آملی، به صفوف مبارزان پیوستند و رژیم پهلوی را با شکست روبه‌رو ساختند. بخشی

^۱ سعید بندعلی، مهر استاد: سیره علمی و عملی استاد جوادی آملی، ص ۱۶۹.

از این مبارزات، همکاری در مبارزات مردم آمل، سخنرانی، افشاگری و تنظیم اطلاعیه‌ها و بیانیه‌ها بود.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، در سال ۱۳۵۸ شمسی مطابق ۱۹۷۹ میلادی با حکمی از سوی امام خمینی در مسند قضاوت قرار گرفت و همچنین به عضویت شورای عالی قضایی درآمد و در آن نهاد حکومتی، تهیه پیش‌نویس لوایح قضایی را بر عهده گرفت. پس از دو سال، آیت‌الله جوادی آملی در نامه‌ای به امام از سمت عضویت شورای عالی قضایی استعفا داد که مورد پذیرش واقع شد. ایشان در انتخابات مجلس خبرگان رهبری (دور اول و دوم) نیز از سوی مردم استان مازندران به نمایندگی آن مجلس برگزیده شد.

همچنین در مجلس چهارم، به عنوان استاد اخلاق به همراه دیگر آقایان، همچون: مشکینی، حسن‌زاده‌آملی، احمدی میانجی، مهدوی‌کنی، راستی‌کاشانی و استادی دعوت شد تا نمایندگان مجلس با اصول اخلاق اسلامی آشنا شوند.

آیت‌الله جوادی آملی، پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، سفرهای تبلیغی برون‌مرزی متعددی به کشورهای امریکا، ایتالیا، فرانسه، انگلستان، آلمان، سوئیس، اتریش، اتحاد جماهیر شوروی سابق و سوریه و لبنان داشته که مهم‌ترین آنها سفر به مسکو در سال ۱۳۶۷ شمسی مطابق ۱۹۸۸ میلادی برای ارائه و تبیین پیام امام خمینی علیه‌السلام به میخائیل گورباچف، رهبر اتحاد شوروی سوسیالیستی سابق بود.

او به همراه محمدجواد لاریجانی و مرضیه حدیده‌چی دب‌اغ، پیام امام خمینی علیه‌السلام را به میخائیل گورباچف، رهبر وقت شوروی رساند. پیش از سفر، امام به او گفته بود که از عظمت کاخ کرملین و رهبر اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی اثر نپذیرد و پیام را برای گورباچف بخواند تا او نگوید که بعد یا در فرصتی دیگر پیام را مطالعه کنم. اگر احتیاج به توضیح یا استدلالی داشت، در همان‌جا ارائه شود. آن هیئت روز چهارشنبه ۱۴ دی سال ۱۳۶۷ به دیدار گورباچف رفت، پیام به مدت یک ساعت توسط جوادی آملی قرائت شد و این جلسه پس از دو ساعت پایان یافت. او پس از حضور در ایران، شرح مبسوطی بر این پیام، تحت عنوان «آوای توحید» نوشت و در سفرهای بعدی که به کشورهای اروپایی در سال ۱۳۶۹ صورت گرفت، این پیام را به برخی مقام‌های مذهبی هدیه داد.

از دیگر سفرهای مهم وی، سفر به نیویورک در سال ۱۳۷۹ شمسی مطابق ۲۰۰۰ میلادی و شرکت در نشست ادیان و ابلاغ پیام مقام معظم رهبری آیت‌الله خامنه‌ای به نشست هزاره ادیان بود

که معظم له با صلابت تمام، پیام رهبر ایران را در آن قرائت کرد. از دیگر مسؤولیت‌های وی، عضویت در مجلس خبرگان قانون اساسی و نیز عضویت در مجلس خبرگان رهبری در دوره‌های اول و دوم بود. وی همچنین از اعضای جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پیش و پس از انقلاب اسلامی بوده است. اکنون آیت‌الله جوادی آملی، ضمن ادامه تدریس تفسیر قرآن کریم و خارج فقه به عنوان یک مرجع دینی و علمی در تولید اندیشه‌های متعالی در عرصه‌های مختلف علوم عقلی و نقلی نقش‌آفرینی کرده و ضمن پاسخ‌گویی به مراجعات علمی و عملی جامعه اسلامی، رسالت خود را در جامعه جهانی با رهنمودها، نظریات، اندیشه‌ها، هدایت‌های عالمانه و حکیمانه و تولید آثار علمی ایفا می‌نماید.^۱

۲-۲- دین و تعریف آن از نظر آیت‌الله جوادی

۲-۲-۱- تعریف دین

ایشان با توجه به تعاریف مختلفی که از دین شده بر این اعتقاد است که اشتراک اقسام دین به اشتراک لفظی شبیه‌تر از اشتراک معنوی است و همین گستردگی موجب شده که عده‌ای منکر تعریف حقیقی آن شوند.^۲ تعریف دین به صورت جامع و مانع، امری مشکل است و اتفاق نظر در یک تعریف جامع برای همه ادیان عالم وجود ندارد.^۳

ایشان با بیان اینکه دین متشکل از مجموعه قواعدی است که وحدت حقیقی ندارند، تصریح می‌کند که تعریف ماهوی از دین به صورت حد تام یا حد ناقص امکان‌پذیر نیست، ولی می‌توان برای دین تعریف مفهومی بیان کرد. نکته دیگری که ایشان تذکر می‌دهد این است که در تعریف دین نباید میان دین و دین‌داری خلط کرد، زیرا این دو به لحاظ ذات و ماهیت غیر هم هستند. دین حقیقی پیام‌گونه است درحالی که دین‌داری و ایمان از صفات و ویژگی‌های انسان است.^۴

^۱ رک. <http://www.esra.ir>؛ <http://fa.wikishia.net>؛ <https://www.jameehmodarresin.org>؛ سعید بندعلی، مهر استاد: سیره

عملی و علمی استاد جوادی آملی.

^۲ رک. عبدالله جوادی آملی، دین شناسی، ص ۲۷.

^۳ رک. همو، نسبت دین و دنیا، ص ۲۱.

^۴ رک. همو، دین شناسی، ص ۲۷.

ایشان دو تعریف عام و خاص برای دین ارائه می‌دهد:

تعریف خاص: دین، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، حقوق و فقه الهی است که فرآیندهای نظری و عملی شخص دین‌مدار را تشکیل می‌دهد.

تعریف عام: دین، مجموعه‌ای اعم از عقاید، اخلاق، حقوق و فقه الهی و غیر الهی است. در این صورت، «مارکسیسم» و «اومانیسم» نیز برای خود، دین و مکتبی است.^۱

چنانکه قرآن نیز واژه دین را به معنای عام و مطلق به کار برده است به عنوان مثال از زبان فرعون نقل می‌کند: من می‌ترسم که موسی دین شما را تغییر دهد یا در زمین فساد کند.^۲ فرعونیان در اصطلاح متدین بودند یعنی مجموعه‌ای از قوانین را که به هر انگیزه و عللی در بین مردم رواج و رسوخ داشت، به نام دین پذیرفته بودند. ولی دین آنان بت‌پرستی بود، نه دین توحیدی.

شاهد دیگر برای این معنا همان است که پیامبر اکرم ﷺ به فرمان خدا به بت‌پرستان حجاز فرمود: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»^۳ یعنی مجموعه قوانینی که شما تدوین کرده‌اید یا در اذهان سپرده و پذیرفته‌اید برای شما باشد و قوانینی که از طرف خدای سبحان نازل شده است برای من باشد.

از جهت معنای عام می‌توان دین را به دو قسم دین الهی (وحیانی) و دین بشری تقسیم کرد: دین بشری، مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که بشر با فکر خود و برای خویش تدوین و وضع کرده است.

دین الهی، مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات اجرایی است که خداوند آن را برای هدایت بشر فرستاده است تا انسان در پرتو تعالیم آن، هوا و هوس خود را کنترل و آزادی خود را تأمین کند.^۴

با توجه به تعاریف می‌توان سه تفاوت مهم میان دین بشری و الهی قائل شد:

۱. در دین بشری، وضع قوانین از جانب انسان صورت گرفته ولی قوانین دین الهی را خداوند برای هدایت بشر فرستاده است.

^۱ رک. همو، وحی و نبوت در قرآن، ص ۸۹.

^۲ «إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ؛ زیرا من می‌ترسم که آیین شما را دگرگون سازد، و یا در این سرزمین فساد برپا کند!» غافر (۴۰): ۲۶.

^۳ کافرون (۱۰۹): ۶.

^۴ رک. عبدالله جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ص ۲۴-۲۶.

۲. دین بشری تابع هوا و هوس بشر است درحالی که دین الهی انسان را تحت ربوبیت خداوند قرار داده و کنترل کننده آزادی و هوا و هوس بشر است.

۳. دین الهی به حقیقت انسان و نیازهای او توجه داشته و برنامه کامل و همه جانبه ارائه می‌کند درحالی که دین بشری خواسته‌های انسانی را که خود را به جای معبود جا زده است، تامین می‌کند.

در یک تقسیم‌بندی دیگر، آیت‌الله جوادی، دین را به دین حق و باطل تقسیم می‌کند:

«دین، گاهی به حق و زمانی به باطل وصف می‌شود، زیرا مجموعه عقاید، اوصاف اخلاقی و احکام فقهی و حقوقی، یا حق یا باطل، یا ممزوج از حق و باطل است. مجموعه عقاید، اخلاق و مقررات حق را دین حق گویند و جز آن را دین باطل نامند، خواه باطل محض باشد یا حق مخلوط، زیرا مجموع حق و باطل نیز باطل است، نه حق. قرآن کریم، ره‌آورد انبیا علیهم‌السلام را دین حق می‌داند، چون عقاید، اخلاق و مقررات آن مطابق با واقع است و هر آنچه که مطابق نظام هستی و محصول خدای سبحان است، حق است.»^۱

۲-۲-۱-۱- تعریف نهایی

از میان چندین تعریف برای دین که ایشان در کتاب‌های مختلف بیان کرده‌اند،^۲ می‌توان عبارات زیر را به عنوان تعریف نهایی برای دین حق برگزید:

«دین به مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام فقهی و حقوقی گفته می‌شود که در راستای سعادت و رستگاری انسان از جانب خداوند نازل شده است.»^۳

ویژگی این تعریف آن است که هم محتوای دین را به‌طور کامل بیان می‌کند و هم به غایت و هدف آن نظر دارد، یعنی تمام عقاید، اخلاق و احکام و دارای یک هدف مشخص عقلایی به نام

^۱ همو، دین شناسی، ص ۲۸.

^۲ تعاریف دیگر عبارتند از: «دین، مجموعه عقاید، قوانین و مقرراتی است که هم به اصول بینشی بشر نظر دارد و هم درباره اصول گرایشی وی سخن می‌گوید و هم اخلاق و شؤون زندگی او را زیر پوشش دارد.» همو، دین شناسی، ص ۲۸؛ «مراد از دین، مکتبی است که از مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی تشکیل شده است و هدف آن، راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی است.» همو، انتظار بشر از دین، ص ۲۴؛ «دین یعنی مجموعه قوانین و قواعد مربوط به عقاید و اخلاق و اعمال بشر؛ خواه وضع‌کننده آن خدا باشد یا انسان» همو، روابط بین الملل، ص ۲۲؛ «دین، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور فردی و اجتماعی انسان‌ها و تأمین سعادت دنیا و آخرت آنان تدوین شده است.» همو، نسبت دین و دنیا، ص ۲۱.

^۳ همو، حق و تکلیف در اسلام، ص ۲۴۳.

سعادت، کمال و رستگاری بشر است.

ایشان سه مرتبه تدوین، تعریف و استنباط دین حق را چنین بیان می‌کند:

اصل دین که مجموع عقاید، اخلاق و احکام فقهی و حقوقی است فقط به دستور خداوند تدوین می‌شود و در این مرتبه غیر از اراده خداوند چیزی یا کسی حضور ندارد. پیامبر ﷺ آن را با وحی می‌گیرد و امامان معصوم ﷺ از راه پیامبر ﷺ از آن معصومانه آگاه می‌شوند. این مرتبه که حوزه تعریف دین است، برای پیامبر و اهل بیت ﷺ غیر از وحی بالاصاله یا بالتبع چیزی حضور ندارد. مرتبه بعد که قلمرو استنباط احکام دینی مجتهدان است، علمای دینی با اجتهاد عقلی و نقلی از ره‌آورد وحی مطلع شده و به کمک عقل برهانی به استنباط احکام می‌پردازند.^۱

ایشان معتقد است که تبیین و تحریر بهتر هر موضوعی با بیان علل چهارگانه آن یعنی علت‌های فاعلی، غایی، صوری و مادی آن صورت می‌گیرد.

در ادامه ایشان علل چهارگانه دین حق و دین باطل را به تفکیک، تحلیل می‌کند که البته به اعتقاد ایشان این تحلیل نه به‌نحو تحقیق بلکه به‌نحو تقریب است:

در بیان علل چهارگانه دین حق که در خارج موجود است می‌توان چنین گفت:

۱. علت و مبدأ فاعلی دین، خداوند است، یعنی خدای سبحان، تنظیم کننده اصول اعتقادی و اخلاقی و عملی دین است.

۲. علت غایی دین، تحقق سعادت دنیا و آخرت است که متشکل از دو غایت میانی و نهایی است: هدف میانی دین، قیام مردم به قسط و عدل^۲ و هدف نهایی آن، نورانی شدن انسان به نور الهی است.^۳

۳. علت و مبدأ صوری دین نیز مجموعه اصول و فروعی است که به کمک ادله معتبر نقلی و عقلی از منبع اصیل آن کشف می‌شود.

^۱ رک. همو، تسنیم، ج ۱۶، ص ۱۵۲.

^۲ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند.» حدید (۵۷): ۲۵.

^۳ «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ؛ (این) کتابی است که بر تو نازل کردیم، تا مردم را از تاریکیها (ی شرک و ظلم و جهل)، به سوی روشنایی (ایمان و عدل و آگاهی)، بفرمان پروردگارشان در آوری، بسوی راه خداوند عزیز و حمید.» ابراهیم (۱۴): ۱.

۴. علت مادی یا محل و موضوع دین، انسان است، زیرا انسان موجودی است که با داشتن قدرت تفکر، شناخت، اختیار و انتخاب می‌تواند ظرف تحقق دین الهی باشد.^۱
- ایشان همچنین علل چهارگانه دین باطل که از دیدگاه ایشان وجود عارضی داشته و ظهور و وجود آن در پرتو وجود دین حق است را نیز چنین تبیین می‌کند:
۱. مبدأ فاعلی دین باطل، هوا و هوس انسان است.^۲
 ۲. مبدأ صوری آن، عقاید، اخلاق و مقررات وهمی و خیالی است، نه حقایق و مقررات عقلی.
 ۳. موضوع و محل دین باطل، انسانی است که به تباهی تن داده است.
 ۴. هدف غایی دین باطل، سقوط در جهنم است. به بیان دیگر، محصول دین باطل، سقوط انسان در جهنم است که برای ابد در آن معذب است.^۳

۲-۲-۲- وحدت دین حق

آیت‌الله جوادی آملی با استفاده از آیات قرآن ثابت می‌کند، دین الهی واحد است. البته با توجه به نص صریح قرآن کریم که «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» همه مفسران همین نتیجه را بیان کرده‌اند، ولی ایشان با صبغه عقلانی و فلسفی خود این مسئله را ضمن استفاده از آیات قرآن کریم با دو برهان عقلی که یکی مبتنی بر مبدأ فاعلی و دیگری مبتنی بر مبدأ قابلی است اثبات می‌کند.

به اعتقاد ایشان برهان اول از انضمام دو آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» دین در نزد خدا، اسلام (و تسلیم بودن در برابر حق) است» و «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» آنچه نزد شماست فانی می‌شود؛ اما آنچه نزد خداست باقی است» حاصل می‌شود. خلاصه برهانی که از این دو آیه استفاده می‌شود این است که: اسلام یعنی تسلیم و انقیاد در برابر حق تنها دینی است که در نزد خداوند به رسمیت شناخته شده است و آنچه در نزد خداوند باقی است. پس اسلام باقی است.

برهان دوم که مبتنی بر مبدأ قابلی دین، یعنی انسان است از آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً

^۱ عبدالله جوادی آملی، دین شناسی، ص ۲۹-۳۲.

^۲ «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ؛ آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفس خویش قرار داده» جاثیه (۴۵): ۲۳.

^۳ «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ؛ به یقین، گروه بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم» اعراف (۷): ۱۷۹.

^۴ آل عمران (۳): ۱۹.

^۵ نحل (۱۶): ۹۶.

فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ! 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 اکثر مردم نمی‌دانند! به دست می‌آید. به این بیان که: اسلام برای پرورش و شکوفایی فطرت انسانی نازل شده است و فطرت اصیل همه انسان‌ها متحد و امری ثابت و تغییرناپذیر است.

آنچه که در زندگی انسان محل تغییر و تحول است آداب، عادات و رسوم است که متعلق به طبیعت و زندگی مادی اوست. اما ساختار درونی و روحی انسان که امری خداخواه و خداطلب است ثابت و مشترک بین همگان است. پس دینی که برای تربیت فطرت انسان‌ها تنظیم می‌شود ثابت و مشترک خواهد بود.

از دو برهانی که درباره ثبات و دوام دین الهی بیان شد، دانسته می‌شود اسلام تنها دین حق است و غیر از آن جز گمراهی و ضلالت نیست،^۲ به همین دلیل است که جز اسلام هیچ قانونی از هیچ کس پذیرفته نمی‌شود.^۳

«به دیگر سخن، اسلام در سه عنصر اصلی، دارای مکتب تحلیلی بوده و اصولی مشترک ارائه داده است: ۱. مبدأ قابلی: ساختار فطری همه انسان‌ها یکی است. ۲. مبدأ غایی: هدف و پایان سیر وجودی بشر واحد است. ۳. مبدأ فاعلی: آفریدگار آدمیان یکی است. بر اساس وحدت مبدأ فاعلی، مبدأ غایی و مبدأ مادی انسان‌ها، قانون اداره آنان نیز باید یکی باشد و آن اسلام است که مدعی است هم جهان‌شمول و همگانی است و هم حقوق بشر و قانون روابط بین الملل دارد، زیرا از مبدأ عالم و آدم و از هدف نهایی آن‌ها وضع شده است.»^۴

از دیدگاه ایشان، این دین واحد که نام او اسلام است دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. دین حقیقی نزد خداوند است و مکتب و هدف همه انبیای الهی اولوالعزم که صاحبان

^۱ روم (۳۰): ۳۰.

^۲ «فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ! با این حال، بعد از حق، چه چیزی جز گمراهی وجود دارد؟!» یونس (۱۰): ۳۲.

^۳ «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ؛ و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق)، آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت، از زیانکاران است.» آل عمران (۳): ۸۵.

^۴ عبدالله جوادی آملی، روابط بین الملل، ص ۲۵.

شریعت و غیرآنان که حافظان شریعتند، می‌باشد.^۱

۲. یک نور است که از سوی خدای متعالی نازل شده است و آن چیزی جز اسلام یا تسلیم شدن در برابر فرمان خالق هستی نیست، لیکن تماشاگرانی که این نور واحد را از مشکات‌ها و چراغدان‌های محمد ﷺ، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی ﷺ مشاهده می‌کنند، آن را در جلوه‌ها، رنگ‌ها، کمیت‌ها و کیفیت‌های گوناگون می‌بینند.^۲

۳. گوهر و اصل همه ادیان الهی، است.^۳

۴. این دین، در هر عصر تجلی و ظهور مخصوص دارد که به منزله فصل مقوم آن است.^۴

۵. این دین واحد برحسب استعدادهای انسانی به تدریج به جامعه انسانی عرضه شد تا بدانجا که به کمال مناسب خود رسید.^۵

۶. این دین واحد، به تدریج به کمال خود رسیده و پیام کامل الهی در اختیار پیامبر خاتم ﷺ و در قالب دین ایشان و در کتابی به نام قرآن ظهور کرده است.^۶

۷. این دین ثابت است و منشأ آن بیرون از حقیقت انسان نیست، بلکه درون و فطرت انسان است ولی شریعت و منهاج که جزیی و متغیر است، خاستگاه بیرونی دارد.^۷

وقتی ثابت شد که دین واقعی و مقبول الهی، واحد است، از آن جهت که مبدأ فاعلی آن ذات نامتناهی خداوند است و از آن جهت که حق همواره ثابت و واحد است و این دین همان اسلام است که پیام آن از طریق پیامبران الهی به انسان می‌رسد، دیگر نمی‌توان آنچه را غیر از این طریق به دست می‌آید، دین نامید، چه منشأ آن عالم مثال متصل و چه از عالم مثال منفصل باشد.^۸

بنابراین دین باطل، ناگزیر متعدّد است، زیرا مبدأ فاعلی آن که خواست‌ها و هوس‌های انسانی

^۱ رک. همو، تسنیم، ج ۱۰، ص ۲۸۳.

^۲ رک. همو، ادب فنای قربان ج ۶، ص ۲۴۸.

^۳ رک. همو، نسبت دین و دنیا، ص ۲۰.

^۴ رک. همو، تسنیم، ج ۶، ص ۲۱۶.

^۵ رک. همان، ص ۲۱۸.

^۶ «و تَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ؛ و کلام پروردگار تو، با صدق و عدل، به حدّ تمام رسید، هیچ‌کس نمی‌تواند کلمات او را دگرگون سازد.» انعام (۶): ۱۱۵.

^۷ رک. عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۱۸۱.

^۸ رک. همو، وحی و نبوت، ص ۸۹.

است متفرق و متعدد است.^۱ از این رو به اعتقاد ایشان، حقانیت ادیان یا انحصار حقانیت در یک دین از آن جهت که فاقد موضوع است مسئله قابل طرح نیست.^۲

۲-۲-۳- اختلاف شرایع

ایشان درباره دیگر ادیان الهی، اصطلاح شریعت و منهاج را به کار برده و اعتقاد دارد: تمام پیامبران الهی یک سلسله به هم پیوسته‌اند که در هر زمان برحسب استعداد جوامع انسانی به توسط شریعت و منهاج مختلف، به یک جریان پیوسته یعنی اسلام دعوت کرده‌اند. هر شریعت در زمان خود دارای فصل مقوم مخصوص به خود است تا برسد به فصل اخیر که مربوط به شریعت محمدی صلی الله علیه و آله است. با ظهور فصل اخیر توسط شریعت خاتم پیامبران، دگرگونی در شریعت غیر ممکن می‌شود، زیرا این شریعت با فصل اخیر خود بر آخرین مرتبه جریان پیوسته اسلام منطبق شده و هم شایسته نام اسلام گشته و هم غیر قابل تغییر شده است. از این پس تغییر، تنها در موضوعات متصور است که احکام آنها در پرتو اجتهاد مستمر مجتهدان به دست می‌آید.

با این نگاه که دین الهی فقط اسلام است، هر موحد معتقد به خدا و آیین آسمانی را می‌توان به معنای عام و نه به معنای اصطلاحی، مسلمان نامید^۳ ولی مسلمان اصطلاحی کسی است که تابع شریعت نبی خاتم صلی الله علیه و آله باشد، چنانکه پیرو شریعت موسی علیه السلام را یهودی و پیرو شریعت عیسی علیه السلام را مسیحی می‌نامند.^۴

ایشان با توجه به دو نحوه کاربرد کلمه «صراط» در قرآن به صورت نکره و معرفه توضیح می‌دهد: نکره بودن صراط، هم مربوط به نظام تکوین و هم مربوط به نظام تشریع است. نظام تکوین از این جهت که هر موجود عینی راه و رسم تکاملی ویژه‌ای دارد که همان راه معین، صراط مستقیم خاص اوست^۵ و اگر دیگری بخواهد در آن طریق گام بردارد برای او راه انحرافی است نظیر اینکه راه

^۱ رک. همو، دین‌شناسی، ص ۳۳.

^۲ رک. همو، تسنیم، ج ۷، ص ۳۰۱؛ همو، الإسلام و البیتة، ص ۲۸۹.

^۳ «هُوَ سَمَاءُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا؛ خداوند شما را در کتابهای پیشین و در این کتاب آسمانی مسلمان نامید.» حج (۲۲): ۷۸.

^۴ رک. عبدالله جوادی آملی، ادب فتای مقربان، ج ۶، ص ۲۴۹.

^۵ «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه او بر آن تسلط دارد (اما سلطه‌ای با عدالت! چرا که) پروردگار من بر راه راست است!» هود (۱۱): ۵۶.

آسمان مختص پرندگان و راه دریا مختص به ماهی‌ها است، و نظام تشریع از این جهت که هر پیامبری در عصر ویژه خود منهاج و شریعتی می‌آورد که صراط مستقیم مردم آن روزگار همان است؛ اما معرفه بودن آن فقط مربوط به نظام تشریع است از این جهت که برای پیامبر خاص در عصر مخصوص و امت ویژه او منهج و شریعت واحد است. از این رو قرآن کریم در این باره به صورت معرفه و به صورت حصر به دین واحد و شریعت یگانه دعوت می‌کند.^۳

از دیدگاه ایشان تفاوت شرایع، نظیر تفاوت دستورات پزشک در معالجه بیماری واحد در زمان‌ها و شرایط مختلف است که این تفاوت هرگز به معنای تغییر اصول طبابت و یا تبدیل نظر پزشک نیست. هر چند ممکن است بیمار در اثر جهالت پس از دریافت نسخه جدید، تغییر بیماری و یا ضعف علمی پزشک را توهم نماید. تفاوت دیگری که در نسخه‌های یک طبیب می‌تواند وجود داشته باشد، تفاوت از ناحیه دقیق بودن و یا ادا بودن نسخه‌ها است که به حسب مراتب و مقامات مختلف فرق می‌کند.

قرآن کریم بر همین اساس است که خداوند را شافی و مقررات الهی را شفا و انسانهای منافق و ضعیف‌الایمان را به عنوان کسانی که در قلب‌های آنها مرض رخنه کرده است معرفی می‌نماید.^۴ لازم به توضیح است برخی نکره آمدن کلمه صراط در قرآن را دلیل بر «پلورالیسم دینی» دانسته‌اند. پلورالیسم دینی نظریه‌ای است که در دهه‌های اخیر در جهان مسیحیت توسط جان هیک فیلسوف دین و متکلم مسیحی معاصر طرح و ترویج شده است. جان هیک بر این عقیده است که حقیقت غایی و مطلق یگانه است ولی شناخت آن حقیقت به‌طور کامل برای بشر امکان‌پذیر نیست. دریافت‌های معرفتی و شهودی انسان از حقیقت مطلق و غایی متعدد و متکثر است. همه ادیان به طور نسبی از حقیقت مطلق بهره‌ای دارند و هیچ دینی را نمی‌توان یافت که نمونه تمام عیار و کامل دین حق باشد. از این رو حقیقت و رستگاری منحصر در یک دین نیست، بلکه پیروی از برنامه‌های هر

^۱ «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ و خدا، هر کس را بخواهد، به راه راست هدایت می‌کند.» بقره (۲): ۲۱۳.

^۲ «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ؛ ما را به راه راست هدایت کن.» فاتحه (۱): ۶.

^۳ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۷، ص ۳۰۱-۳۰۲.

^۴ «وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ؛ و از قرآن، آنچه شفا و رحمت است برای مؤمنان، نازل می‌کنیم.» اسراء (۱۷): ۸۲.

یک از ادیان می‌تواند عامل نجات و رستگاری انسان باشد.^۱

یکی از کسانی که معتقد است نکره آمدن کلمه «صراط» در آیات قرآن بر پلورالیسم دینی دلالت می‌کند، مؤلف کتاب «صراطهای مستقیم» است. وی می‌نویسد:

«به‌جای آن که جهان را واجد یک خط راست و صدها خط کج و شکسته ببینیم، باید مجموعه‌ای از خطوط راست دید که تقاطع‌ها و توازی‌ها و تطابق‌هایی را هم پیدا می‌کنند، و آیا اینکه قرآن پیامبران را بر صراطی مستقیم (صراط مستقیم) یعنی یکی از راه‌های راست نه تنها صراط مستقیم (الصراط المستقیم) می‌داند، به همین معنا نیست؟»^۲

از توضیحات استاد جوادی آملی معلوم می‌شود: دو نحوه استعمال معرفه و نکره کلمه صراط، مربوط به دو جهت و در دو زمان مختلف است. از این جهت که شریعت هر پیامبر در زمان خاص او واحد است صراط، معرفه و یگانه راه رستگاری است. بدیهی است که این شریعت پس از ظهور پیامبر بعدی راه رستگاری و نجات نخواهد بود، زیرا اگر چنین باشد ظهور شریعت جدید لغو خواهد بود. اگر از یک منظر کلی، همه شرایع در طول زمان ظهور آنها با هم لحاظ شود، از آنجا که هر شریعت برای زمان امت پیامبر دیگر به ویژه برای امت پیامبر قبلی ناشناخته است، صراط نکره آمده است. به علاوه همه شرایع الهی از جهت اصول کلی یکسان هستند و همه به حقیقت واحد که دین اسلام است دعوت می‌کنند بدین جهت هیچ‌یک با دیگری تباین نداشته و نافی یکدیگر نیستند.

کثرت شرایع که راه‌های ادراک و نیل به حقیقت دین هستند تنها در صورتی بر تعدد دین دلالت می‌کنند که دریافت هر یک از آنها با دلالت مطابقی یا دلالت تضمینی دریافت دیگری را نفی نماید، در حالی که شرایع متکثر هرگز متنافی با یکدیگر نیستند، زیرا کثرت آنها یا از ناحیه ارائه چهره‌های گوناگون همان حقیقت واحد و یا از جهت تناسب با مراتب فهم و ادراک بشر از آن اصل واحد است، که در طی اعصار و قرون یکی پس از دیگری ظهور می‌نماید.^۳

^۱ رک. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۴۰۸-۴۰۹؛ جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۲۴۳-۲۴۵.

^۲ عبدالکریم سروش، صراطهای مستقیم، ص ۲۷.

^۳ رک. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۱۸-۱۲۰.

۲-۲- خلافت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

۲-۳-۱- معنای خلافت

خلیفه از ریشه «خَلَفَ» به معنای پشت سر و جانشین است.^۱ این واژه از نظر نوع کلمه، صفت مشبیه و بر وزن «فعلیه» به معنای فاعل است، نه به معنای مفعول، خلیفه یعنی جانشین سابق، نه کسی که ملحق به دیگری است و پس از او بر جای وی می‌نشیند. «تاء» در آن برای مبالغه است، یعنی آن موجود کاملی که می‌تواند در همه جوانب، آثار مستخلف عنه را محقق کند.^۲

خداوند متعال در قرآن کریم این ویژگی را برای انسان به کار برده است و آن را مخصوص انسان و سبب کرامت او قرار داده است. «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً^۳؛ من در زمین جانشینی قرار می‌دهم.» در این آیه کریمه، «مقصود از خلیفه، شخص حقیقی آدم نیست، بلکه مراد، شخصیت حقوقی آدم و مقام انسانیت است. یعنی خلیفه الله، مطلق انسان‌ها یا دست کم نوع انسان‌های کامل هستند و مقصود از مستخلف عنه، خداوند سبحان است.»^۴

انسان کامل، نماینده خدا در زمین است، به همین سبب عنوان «خلیفه الله» از القاب برجسته اوست. انسان کامل، صاحب مقام بلندی است که می‌تواند مظهر تمام اسمای حسناى الهی و آیه و آینه تمام‌نمای ذات اقدس او و در همه نشئات وجود، حضور و ظهور داشته باشد. چنین خلافتی یعنی آنچه را خدای سبحان به صورت ازلی و استقلالی اصالت و بالذات دارد، انسان کامل به شکل تبعی و عَرَضی داراست، این انسان کامل، گاهی پیامبر و زمانی امام معصوم و جانشین پیامبر است.^۵

آیت‌الله جوادی آملی این مطلب را چنین توضیح می‌دهد:

معنای خلافت آن است که شخص خلیفه، از خلف و از پشت سر مستخلف بیاید، از این‌رو مستخلف عنه باید خلفی داشته باشد یعنی محدود باشد تا جا برای جانشین باشد. از آنجا که ذات خداوند متعال نامتناهی و محیط است غیبت و خلف ندارد تا کسی آن خلف و غیبت را پر کند.

^۱ رک. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۹۴؛ احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر، ص ۱۷۸.

^۲ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۳، ص ۲۸.

^۳ بقره (۲): ۳۰.

^۴ عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۳، ص ۱۸.

^۵ رک. همو، امام مهدی (عج) موجود موعود، ص ۱۰۷.

موجودی که در همه مکانها، حضور دارد^۱ و در همه زمانها و در همه حالات بر همه چیز و همه کس شاهد است،^۲ دائماً حاضر است و غیبت ندارد، و وقتی غیبت نداشت، نیازی نیز به خلافت ندارد. بنابراین، باید درباره خلافت چنین موجودی معنای دقیق‌تری بالاتر از معنای لغوی را در نظر گرفت، و آن معنا این است که همانطوری که مستخلف عنه، حضور و غیاب ندارد، و دائماً حاضر است و غیبت و شهادت ندارد، خلیفه خدا نیز باید محیط باشد تا بتواند شایستگی خلافت حق را تحمل کند. یعنی کسی می‌تواند خلیفه او باشد که او هم به نوبه خود، غیبت و شهادت، حضور و غیاب نداشته باشد و در همه شرایط و با همه انسان‌ها همراه باشد. فقط انسان کامل است که به این مقام می‌رسد، زیرا او مظهر تشبیه و تنزیه و جامع همه اسماء حسنا است.^۳

از دیدگاه آیت الله جوادی، مقام خلافت که خداوند به انسان عطا فرموده است از سنخ امور حقیقی و کمالات وجودی است. این کمال همان مقام آدمیت است که اولین انسانی که به آن نائل شد حضرت آدم صلی الله بود. محور و مدار این خلافت بر اساس قرآن کریم علم اسمای الهی است.

۲-۳-۲- خلافت، حقیقتی مشکک

خلافت مانند سایر کمالات وجودی دارای حقیقت تشکیکی است، زیرا علم اسمای حسنا الهی نیز حقیقت مشکک است. در انسان کامل همه آن اسمای حسنا به نحو کمال یافت می‌شود و در انسان متوسط یا ضعیف همه آنها به طور متوسط یا ضعیف حضور دارد و اگر انسانی نتوانست یا نخواست اسمای الهی را هر چند در حد متوسط یا ضعیف به فعلیت برساند، خلافت وی در حد قوه است، نه فعلیت و خود او نیز خلیفه بالقوه است، نه خلیفه بالفعل؛ گرچه مراتب قرب و بعد قوه نیز مختلف است.^۴ «این حقیقت مشکک همان منزلت آدمیت است، به همین دلیل همه نائیان به یکی از درجات آن، عنوان بنی آدم را دارا هستند.»^۵

«مقدار استحقاق هر کس برای خلافت به اندازه پیوند ولائی او با مستخلف عنه یعنی خداوند

^۱ «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» و او با شماست هر جا که باشید و خداوند نسبت به آنچه انجام می‌دهید بیناست. حدید(۵۷): ۴.

^۲ «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» خداوند بر هر چیز گواه است. حج(۲۲): ۱۷.

^۳ رک. عبدالله جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، ص ۱۲۱.

^۴ رک. همو، تسنیم، ج ۳، ص ۵۶.

^۵ همو، ادب فنای مقربان، ج ۷، ص ۸۳.

است.^۱ به همین دلیل مراحل عالی خلافت در انسان‌های کامل نظیر حضرت آدم علیه السلام و دیگر انبیا و اولیای الهی یافت می‌شود و مراحل مادون آن در انسان‌های وارسته و متدین متعهد ظهور می‌کند.^۲

ایشان نتیجه می‌گیرد: چون کمال و کامل در فرهنگ قرآن حکیم متحدند هرگاه از کمالی سخن به میان آمد، حتماً انسان کامل دارای آن کمال است و چون توحید و آگاهی از وحدانیت مطلق خدای سبحان، کمال وجودی است و این کمال وجودی با خلیفه الهی متحد است، خلیفه خداوند موحد ناب است.^۳

۲-۳-۳- ولایت تکوینی

^۱ همو، سروش هدایت، ج ۱، ص ۱۵۲.

بر این باورند که ولایت و امامت از مباحث کلامی است، زیرا ضابطه کلامی بودن مسئله، آن است که موضوع آن خداوند، اسما و صفات حسنا و افعال خاص او باشد. بر این اساس ولایت و امامت جزو اصول مذهب است، خلاف نظر اهل سنت که خلافت را انتخاب مردمی می‌دانند و به همین جهت، آن را از فروع دین می‌شمردند.

انسان کامل، معلّم فرشتگان است و فرشتگان دارای ولایت تکوینی هستند،^۱ پس انسان‌های کامل که معلم فرشته‌ها بوده و راه ولی شدن را به آنها آموخته و مسجود آنان شده‌اند، یقیناً ولایت تکوینی دارند.

گفتنی است امامیه ولایت عموم اولیای الهی و خصوص عترت طاهرین را در عرض ولایت خدا نمی‌داند، بلکه آنان را مظاهر ولایت خداوند می‌شمردند، زیرا اعتقاد به ولایت عَرَضی، به معنای دو سرپرست و دو مدیر همتای هم در جهان، با توحید ناسازگار است، همچنین اعتقاد به ولایت طولی بدین معنا که خداوند امور جهان را بر عهده دارد، سپس آنها را به اولیایش وامی‌گذارد، حتی با این وصف که آنان ذات و هستی و قدرت خود را از خدا دریافت می‌کنند، ناصواب است، زیرا در این صورت ولایت خدای سبحان اصیل است و ولایت اولیا تبعی، که با تحلیل دقیق، این نوع هم گرچه عنوان طولی دارد، ولی به ولایت عَرَضی بازمی‌گردد و باطل است.

امامیه معتقد است که اولیا و بندگان صالح که به مقام قرب نوافل^۲ رسیده‌اند، مظهر حق هستند و مظهر، در عرض ظاهر یا در طول به آن معنایی که به عَرَض بازگردد نیست، چنانکه صورت در آینه هرگز در عرض یا در طول صاحب صورت نیست، چون در آینه چیزی جز آیت نیست. معنای مظهر شدن انسان این است که او در سایه عبودیت محض، مرآت و آیت حق شود، از این رو حضرت علی (علیه السلام) فرمود: «ما لله آیه أكبر منی؛ هیچ موجودی بهتر از من آیت خدا نیست».^۳ بنابراین اگر اوصاف خدایی در عبد صالح دیده شود، معنایش انقطاع ولایت خداوند و شروع ولایت عبد نیست، زیرا تدبیر

^۱ «فَالْمُدْبِّرَاتُ أُمَرَاءُ؛ و آنها که امور را تدبیر می‌کنند.» نازعات (۷۹): ۵.

^۲ «و إِنَّهُ لِيَتَحَبَّبَ إِلَيَّ بِالْإِنْفَالَةِ حَتَّى أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا» محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۳۱. این حدیث را که به قرب نوافل معروف است شیعه و سنی در جوامع روایی خود به سند معتبر نقل کرده‌اند. برای شرح این حدیث رک. محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۴۴۵ و ۵۵۹ و ۶۱۶. این کتاب، شرحی بر مفتاح الغیب قنوی است.

^۳ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۶، ص ۱.

نامحدود الهی مجالی برای تدبیر عبد نمی‌گذارد.^۱

۲-۳-۴- ظلم مانع خلافت

آیت‌الله جوادی با استفاده از آیه ۱۲۴ سوره بقره که حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند مقام امامت، را برای دودمان خود تقاضا می‌کند و خداوند در پاسخ وی می‌فرماید: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^۲ عصمت را از شرایط نبوت و امامت می‌داند.

به اعتقاد ایشان «ظلم» هر گونه خلاف را شامل می‌شود، خداوند ظالم بودن و ارتکاب کوچک‌ترین خلاف را مانع رسیدن عهد خود می‌داند و نیز عهد الهی، یک اصل است که هر یک از نبوت، رسالت، امامت، ولایت و وصایت از مصادیق آن است و بنابراین هیچ‌کدام به ظالمان نمی‌رسد، زیرا عام بودن جواب و استفاده اصل کلی از آن، منافاتی با خاص بودن سؤال ندارد بنابراین، می‌توان با چیش دو مقدمه همه مصادیق کلی عهد را نتیجه گرفت. یعنی همان‌گونه که صحیح است گفته شود: امامت، عهد خداست و عهد خداوند به ظالمان نمی‌رسد؛ پس امامت به ظالمان نمی‌رسد، این قیاس را می‌توان برای رسالت، ولایت، خلافت و وصایت نیز تشکیل داد. بر این اساس اگر فردی غیرمعصوم ادعای یکی از عهدهای الهی، یعنی نبوت، امامت و مانند آن را داشت، این آیه، دعوی او را باطل می‌کند.^۳

لازم به ذکر است که خلافت دو چهره دارد: چهره واقعی و راستین که عبد صالحی بر اساس سیر و سلوک انسانی و الهی خلیفه خداوند می‌شود. در این خلافت تقوا و صلاح، شرط و طغیان و ظلم مانع است. این خلافت نه قابل نصب است و نه قابل غصب، نه مردم می‌توانند کسی را به عنوان خلیفه نصب کنند و نه قهاری می‌تواند با توسل به زور، این مقام را غصب کند؛ و چهره ظاهری که براساس سیر تاریخی، فرد یا گروهی جانشین و خلیفه فرد یا گروه سلف واقع می‌شود که همان مقام

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۲، ص ۲۱۱-۲۱۵؛ همو، سرچشمه اندیشه، ج ۴، ص ۴۸۲.

^۲ «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ؛ (به خاطر آورید) هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود. و او به خوبی از عهده این آزمایشها برآمد. خداوند به او فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم! ابراهیم عرض کرد: از دودمان من (نیز امامانی قرار بده!) خداوند فرمود: پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد! (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقامند)» بقره (۲): ۱۲۴.

^۳ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۶، ص ۴۸۲-۴۸۳.

و مسؤولیت اجرایی و حکومت ظاهری است. در این خلافت نه تقوا و صلاح معتبر است و نه طغیان و ظلم مانع آن است.^۱

۲-۳-۵- تبدیل نبوت به ملک و سلطنت

مسلمانان بر اثر پیروی از رسول اکرم ﷺ و هوشمندی و دشمن‌شناسی، در کوتاه‌ترین مدت از چنان قدرتی برخوردار شدند که هر دو ابرقدرت ایران و روم را تسلیم خود کردند و بانگ اذان در همه جا به گوش می‌رسید. پس از رحلت پیامبر ﷺ چهره نفاق آشکار شد و نیرنگ آنان که در جنگ اُحد پیامبر ﷺ را تنها گذاشتند، روشن گردید. منافقان زمان رسول خدا ﷺ که حدود یک سوم مسلمانان بودند،^۲ بعد از رحلت آن حضرت نه همگی با هم مردند و نه همه توبه کردند و نه راه زهد و انزوا را در پیش گرفتند بلکه از هر فرصتی استفاده کردند و با تشکّل، ارتباط و انسجام به میدان مبارزه سیاسی- اجتماعی قدم نهادند و چون مردم آنان را به عنوان صحابه می‌شناختند که رسول خدا ﷺ را دیده‌اند، به خوبی توانستند در میان توده‌های مردم نفوذ کنند.^۳ گرچه بر اثر بینش سیاسی علوی، جنگ داخلی به وجود نیامد، زیرا امام علی (علیه السلام) با این که حقش را غصب کرده بودند در هر مشکلی که برای جامعه اسلامی پدید می‌آمد، بهترین رهنمودها و مساعدت‌ها را برای دین و مردم بیان می‌کرد.^۴

دشمنان پیامبر اکرم ﷺ همواره از نبوت او به مُلک و سلطنت یاد می‌کردند، چنانکه در فتح مکه وقتی ابوسفیان رژه بی‌نظیر لشکر اسلام را دید، خطاب به عباس عموی پیامبر ﷺ گفت: مُلک و سلطنت برادرزاده‌ات شکوه زیادی پیدا کرده است! عباس در جواب گفت: این، نبوت است نه سلطنت.^۵

امویان پیش از فتح مکه کافر بودند و پس از آن به ظاهر مسلمان شدند، ولی در درون کافر و منافق بودند و در پی آن بودند که به تدریج امامت و خلافت را به صورت سلطنت در آورند.

^۱ رک. همو، سیره پیامبران در قرآن، ج ۶، ص ۲۱۷.

^۲ زیرا حدود هزار نفر عازم جنگ اُحد شدند و حدود سیصد نفر از آنان منافقانه برگشتند.

^۳ رک. همو، تسنیم، ج ۱۵، ص ۶۷۸-۶۷۹.

^۴ رک. همو، شمیم ولایت، ص ۱۲۷.

^۵ ابن هشام، السيرة النبوية، ج ۴، ص ۴۷، ج ۴، ص ۴۷؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۵، ص ۱۷۵.

پس از رحلت پیامبر ﷺ که افرادی جانشینی ایشان را از اوج امامت به حضيض خلافت تنزل داده و به جای پذیرش ولایت امام علی (علیه السلام) در سقیفه گرد هم آمدند تا برای پیامبر ﷺ جانشین تعیین کنند، زمینه فراهم شد که امویان نیز اندک اندک به هدف خود دست یابند. با روی کار آمدن امویان و پس از شهادت امام علی و فرزندش امام حسن (علیه السلام) به صورت رسمی آن خلافت و امامت به سلطنت تبدیل شد.

وقتی به معاویه گفتند از ظرف طلا و نقره، آب استفاده نکن، چون ما از پیامبر ﷺ شنیدیم که از ظرف طلا و نقره نباید آب خورد، گفت من هم شنیدم ولی به نظر من عیبی ندارد.^۱

آیت الله جوادی در این زمینه می نویسد: این همان نظام ارباب و رعیتی و نظام فرعونی است. فرعون می گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»^۲ نه اینکه من آفریدگار شمایم، چون خودش می دانست دیگران قبل از او بودند و خود وی هم مخلوق است بلکه مرادش این بود که رأی و اندیشه من، معیار تأمین سعادت شماست و همان فکر خود را هم دین مردم می دانست^۳ امویان رفتند که راه فرعون را ادامه دهند؛ ولی سالار شهیدان (علیه السلام) قیام کرد و این رژیم ارباب و رعیتی را برانداخت و رژیم ربانیتی را تأسیس و جهان را بیدار کرد، از این رو کنار دروازه شام وقتی از امام سجاد (علیه السلام) سؤال کردند در این جنگ چه کسی پیروز شد، فرمود: اگر خواستی بدانی چه کسی پیروز شد، هنگام نماز، اذان و اقامه بگو. یعنی بین نام چه کسی را بر زبان می آوری؛ ما رفتیم نماز و نام پیامبر ﷺ و شریعت و وحی را زنده کردیم و این محصول کار ماست.^۴

ایشان تفکیک قرآن از عترت را از عناصر محوری سیاست امویان دانسته و معتقد است امویان پس از تفکیک این دو از هم، هرکدام را جداگانه مثله علمی کردند؛ از یک سو با تهمت تحریف به قرآن و تفسیر آن به رأی و از سوی دیگر منع تدوین حدیث و جعل احادیث در قدح اهل بیت

^۱ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۴، ص ۳۸۲.

^۲ نازعات (۷۹): ۲۴.

^۳ «وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ» و فرعون گفت: بگذارید موسی را بکشم، و او پروردگارش را بخواند (تا نجاتش دهد)؛ زیرا من می ترسم که آیین شما را دگرگون سازد و یا در این سرزمین فساد بر پا کند! غافر (۴۰): ۲۶.

^۴ «عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال: لما قدم علي بن الحسين (علیه السلام) و قد قتل الحسين بن علي (علیه السلام) استقبله إبراهيم بن طلحة بن عبيد الله، و قال: يا علي بن الحسين، من غلب و هو مغطى رأسه، و هو في المحمل. قال: فقال له علي بن الحسين: إذا أردت أن تعلم من غلب، و دخل وقت الصلاة، فأذن ثم أقم.» شيخ طوسي، الامالی، ص ۶۷۷.

^۵ رک. عبدالله جوادی آملی، روابط بین الملل، ص ۱۲۳.

عصمت، به ویژه حضرت امیرمؤمنان علیه السلام هر کدام را جداگانه مهجور کردند.^۱

همه محرومیت‌ها و مشکلات جامعه به این دلیل است که امویان و مروانیان و عباسیان حکومت را غصب کردند و مانع ریشه کن شدن ظلم و جهل و فقر به دست امامان معصوم شدند. اگر امام حسین علیه السلام به خلافت می‌رسید، به عدالت فرمانروایی می‌کرد و دیگر در جامعه اسلامی، مظلوم و غریب و شهید و رنج دیده‌ای یافت نمی‌شد.^۲

۲-۴- آرای آیت‌الله جوادی درباره شاخصه های کمال دین

پس از بیان دیدگاه ایشان درباره دین و شریعت، در ادامه، هر یک از شاخصه‌های کمال دین را که در فصل اول این نوشتار توضیح داده شد، از دیدگاه آیت‌الله جوادی بررسی کرده و سپس نظریه ایشان درباره کمال دین تبیین می‌شود.

۲-۴-۱- هماهنگی با فطرت

این اعتقاد که دین باید هماهنگ و متناسب با فطرت و سرشت انسان باشد مسئله مهمی است که با عبارات متعدد در آثار استاد جوادی آملی بیان شده است.

ایشان با تقسیم قوانین و مقررات به تکوینی و تشریعی توضیح می‌دهد که نظام هستی بر اساس سلسله‌ای از قوانین و مقررات تکوینی اداره می‌شود. علاوه بر آن برای موجودات مکلفی مثل انسان قوانین تشریعی وجود دارد. تفاوت این دو نوع قانون در این است که قوانین تکوینی تخلف‌ناپذیر است، مانند قوانینی که بر زمین، آسمان، ستارگان، و دیگر اجزای عالم حاکم است و سبب می‌شود که شب و روز و فصول مختلف با یک نظام ثابت و تخلف‌ناپذیر پدید آید. قوانین حاکم بر رشد درخت، حیوان و انسان که سبب تکامل طبیعی آنها است، نیز از قوانین تکوینی است. قوانین و مقررات تکوینی ناشی از نظام ضروری علی و معلولی حقیقی است. در مقابل، قوانین تشریعی تخلف‌پذیر است، زیرا کسی که به این قوانین عمل می‌کند، موجودی دارای اختیار و توان گزینش است. قوانین تشریعی می‌تواند از طرف خداوند متعال یا از سوی نظام‌های مختلف بشری نشأت بگیرد.

^۱ رک. همو، سروش هدایت، ج ۲، ص ۱۹۲.

^۲ رک. همو، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، ص ۲۵۲.

پذیرش و اجرای هر یک از این دو دسته قوانین و مقررات را «اطاعت» گویند. اطاعت از قوانین تکوینی ناگزیر است.^۱ اما اطاعت از قانون و تسلیم در برابر مقررات تشریعی، علل و عوامل گوناگونی دارد. از جمله این عوامل عبارتند از: ترس از مجازات قانون‌شکنی، امید به آثار قانون‌پذیری، هراس از خطرات قانون‌شکنی دیگران، روحیه نظم‌پذیری، محبت و علاقه به قانون‌گذار و...

البته می‌توان گفت: علت اصلی تخلف از قانون تشریعی، آزادی بی‌قید و بند، زیاده‌خواهی و افزون‌طلبی انسان است.^۲

قوانین تشریعی الهی با قوانین تشریعی بشری چند تفاوت دارد:

(۱) قوانینی که با فکر بشر جعل می‌شود، به نظم و انضباط میان انسان‌ها و بهره‌مندی همه افراد از حقوق متعارف و عادلانه، نظر دارد، اما قوانینی که به صورت شرایع الهی از طرف خداوند جعل و ابلاغ می‌شود، افزون بر روابط انسان‌ها، به رابطه انسان با خود و تقرب وی به خدا نیز نظر دارد.

(۲) قوانین الهی بدون تردید، حکیمانه و عادلانه است، اما تضمینی به خردمندان و عادلانه بودن همه قوانین بشری نیست.

(۳) قانون‌گذاران غیر الهی، تنها به اجرای قانون و گاهی تنها به تخلف نکردن از آن قانع هستند در حالی که در بخشی از قوانین الهی (احکام تعبّدی) عشق به قانون، قانون‌گذار و نیت فرمانبرداری (قصد قربت) شرط صحت است و صرف اجرای بی‌روح آن، کفایت نمی‌کند و در بخشی دیگر (احکام توصّلی)، اجرای با قصد قربت موجب پاداش می‌گردد و اجرای بدون قصد قربت، تنها باعث اسقاط تکلیف است.^۳

یکی از شرایط اساسی هر قانون صالح برای اجرا و اطاعت از آن، هماهنگی با فطرت انسان است، زیرا هیچ قانونی بدون هماهنگی با فطرت نه سودمند است و نه دوام پیدا می‌کند.^۴ قانونی که با

^۱ «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ؛ به آن و به زمین دستور داد: «به وجود آید (و شکل گیرید)، خواه از روی اطاعت و خواه اکراه» آنها گفتند: «ما از روی طاعت می‌آئیم (و شکل می‌گیریم)»؛ فصلت (۴۱): ۱۱.

^۲ «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ * يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ؛ (انسان شک در معاد ندارد) بلکه او می‌خواهد (آزاد باشد و بدون ترس از دادگاه قیامت) در تمام عمر گناه کند!» (از این رو) می‌رسد: قیامت کی خواهد بود» قیامه (۷۵): ۵-۶.

^۳ رک. عبدالله جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ج ۳، ص ۳۲۶-۳۲۸.

^۴ رک. ادب فنای مقربان، ج ۲، ص ۱۰۰؛ همان، ج ۳، ص ۱۸۷.

ذات و سرشت آدمی هماهنگ نیست نمی‌تواند مقبول و مجذوب دل‌ها واقع شود و اگر زمان کوتاهی با اکراه اطاعت شده و زمینه اجرای آن فراهم شود، پایدار نیست.

قرآن کریم کتاب کامل و محکمی است که به دلیل برهانی بودن و هماهنگی با فطرت و عقل بشر، هیچ بطلانی در آن راه ندارد و برای همیشه هدایت‌گر بشر خواهد بود.^۱

۲-۴-۱-۱- دلیل بر هماهنگی دین و فطرت

استاد جوادی آملی از جمع میان دو آیه شریفه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»^۲ و «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ»^۳ هماهنگی میان دین و فطرت را استفاده می‌کند. به تعبیر ایشان میان دین فطری تکوینی و دین تشریعی که به صورت قرآن و سنت ظهور کرده است، هماهنگی کامل وجود دارد. دین اسلام مطابق با فطرت انسان است و فطرت انسان نیز گرایش به قوانین دین اسلام دارد. ایشان در توضیح این مطلب می‌نویسد:

در خلقت فطری انسان، نه تخلف است و نه اختلاف و همه انسان‌ها بر فطرت توحید و اسلام آفریده شده‌اند. مبدأ قابلی دین، فطرت هماهنگ انسان‌ها و مبدأ فاعلی دین، ذات اقدس خداوندی است که آن را برای شکوفاسازی چنین فطرتی فرستاده است، بنابراین چنین دینی ضمن آنکه همواره ثابت خواهد ماند، پیوند آن با فطرت به گونه‌ای است که اگر فطرت به زبان آید، همان را می‌طلبد که رهاورد دین است و اگر خطوط کلی دین به فطرت عرضه شود، حیات او را فراهم می‌سازد.^۴

آیت‌الله جوادی آملی، آیات و روایاتی را^۵ که می‌گوید: انسان وقتی سوار کشتی شود خالصانه

^۱ رک. همو، قرآن در قرآن، ص ۲۹۸.

^۲ «دین در نزد خدا، اسلام (و تسلیم بودن در برابر حق) است.» آل عمران (۳): ۱۹.

^۳ «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.» روم (۳۰): ۳۰.

^۴ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۳، ص ۴۴۵-۴۴۶.

^۵ شخصی از امام ششم (علیه‌السلام) سؤال کرد: چه دلیلی بر وجود خدا هست؟ مرا به «الله» دلالت کن که اهل جدال، متحیرم کرده‌اند. حضرت فرمود: آیا هرگز سوار کشتی شده‌ای؟ آیا در دریا مسافرت کرده‌ای؟ گفت: آری. فرمود آیا شده که کشتی بشکند و هیچ نجات‌بخشی و شناگری نباشد که تو را نجات دهد؟ نه خود توان شنا داشته باشی و نه دیگران به کمک تو بشتابند؟ گفت: آری. فرمود در آن حال به کجا متوسل شدی؟ گفت: به کسی متوسل شدم که قدرتش فوق قدرت‌هاست و هنگام انقطاع هر نسب و سبب می‌تواند نجات‌بخش باشد. فرمود: «فذلک الشیء هو الله»

خدا را می‌طلبد، به عنوان موید یا شاهد مطلب فوق ذکر کرده و توضیح می‌دهد:

از آیه «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ!» هنگامی که بر سوار بر کشتی شوند، خدا را با اخلاص می‌خوانند (و غیر او را فراموش می‌کنند) اما هنگامی که خدا آنان را به خشکی رساند و نجات داد، باز مشرک می‌شوند!» استفاده می‌شود که اعتقاد به خداوند در متن فطرت انسان‌ها قرار داده شده است، به همین دلیل وقتی سوار کشتی شدند و دستشان از علل مادی کوتاه شد و امور اعتباری و قراردادی از بین رفت، پرده غفلت کنار می‌رود در نتیجه معبود فطری خود را مشاهده کرده و از او کمک می‌طلبند. یعنی مشرک که توحید ربوبی را انکار می‌کند، در حال احساس خطر موحد می‌شود. این گرایش توحیدی، مجازی نیست، بلکه توحید ناب و اعتقاد خالص است هر چند مقطعی باشد.

در ادامه ایشان تصریح می‌کند: از این آیه استفاده می‌شود، هم اصل اعتقاد به خدا و هم خضوع در برابر ربوبیت پروردگار که به صورت دین ظهور می‌کند، فطری انسان‌ها است، بنابراین، تنها اعتقاد به خدا نیست که فطری انسان باشد، بلکه اصل کلی دین، فطری هر انسانی است.^۲

همچنین این ادعا را به قرآن کریم نسبت می‌دهد: قرآن کریم مدعی است که خطوط کلی دین در فطرت انسان نهفته است و همان‌گونه که مراتب فطرت انسانها در یک عصر متفاوت‌اند، در اعصار گوناگون نیز فطرت‌ها در یک مرتبه نیستند ولی خطوط کلی فطرت در اعصار گوناگون و در همه انسان‌ها ثابت و تغییرناپذیر است.^۳

ایشان نه تنها احکام کلی و اصول دین را هماهنگ و متناسب با فطرت انسان می‌داند بلکه از این هم فراتر رفته و معتقد است احکام جزئی نیز متناسب با طبیعت انسان است. ایشان ذیل آیه ۲۳۵ بقره می‌نویسد: خداوند می‌داند نوع مردهایی که نیازمند تشکیل خانواده‌اند، براساس طبیعتشان به زنان مورد نظر خود که دوران عدّه را می‌گذرانند، آشکارا پیشنهاد ازدواج می‌دهند؛ یا فکر ازدواج با آنها را در دل می‌پرورانند، از این‌رو در حکم تخفیف داده و تعریض به خواستگاری یا در دل‌گذراندن ازدواج

القادر علی الانجاء حیث لا مُنْجی و علی الاعانة حیث لا مُغیث؛ این همان خداست که قادر بر نجات‌بخشی است در جایی که هیچ نجات‌دهنده‌ای نباشد.» ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، معانی الاخبار، ص ۴.

^۱ عنکبوت (۲۹): ۶۵.

^۲ رک. عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۲۲۶.

^۳ رک. همو، تسنیم، ج ۱۳، ص ۴۴۶.

با آنان را برای مردان جایز دانسته است ... تخفیف در حکم تکلیفی نشان می‌دهد که خدای سبحان به غریزه و طبیعت انسان احترام می‌گذارد و به اعمالی که مقدور طبیعت او نباشد، تکلیف نمی‌کند.^۱ از این منظر می‌توان دریافت که احکام فقهی و حقوقی، ضمن هماهنگی با فطرت، با طبیعت انسان نیز مناسب است.

نتیجه اینکه انبیای الهی نیامده‌اند که مردم را در پذیرش و قبول دین الهی اکراه و اجبار کنند بلکه آمده‌اند تا پرده‌های جهل را کنار زده و برای مردم مسیر ظلمت را از روشنایی آشکار سازند، ایمان به دین حق، گام نهادن در وادی ایمن و وارد شدن در محیط نورانی و روشن؛ کفر و عناد نسبت به دین حق، ضلالت و تاریکی و قدم گذاشتن در تاریکی است.

انسان وقتی به رشد عقلی رسیده عالم و آگاه گردد، هرگز با اختیار خویش تاریکی و ظلمت را انتخاب نمی‌کند. اراده الهی بر این است که بشریت به این مرتبه از آگاهی و معرفت و بلوغ فکری برسد تا خود دین الهی را اختیار کند. همه انبیای الهی در همین راستا مبعوث شده‌اند.^۲

۲-۱-۴-۲- پاسخ به یک سوال

پذیرش مطالب فوق سوال و شبهه‌ای را به ذهن می‌آورد و آن اینکه اگر دین فطری است چرا گروهی از انسان‌ها از دین روی برتافته‌اند و خود را بی‌نیاز از دین دانسته‌اند؟ آیا وجود ملحدان و منکران دین، این نظریه را نقض نمی‌کند؟

حضرت استاد پاسخ به این سوال را چنین توضیح می‌دهد: کفر و جحود از ذاتیات وجودی و فطریات ثابت هویت انسان به شمار نمی‌رود، بلکه اموری عارضی به حساب می‌آید. روی برتافتن از دین و خود را بی‌نیاز دانستن از آن، پس از تولد و بعد از قرار گرفتن در معرض اختلافات و افکار گوناگون است.

حتی در قیامت هم اگر صورت دیگری به سبب عقیده، اخلاق و کردار ناهنجار دنیوی به انسان پوشانده می‌شود، کسبی و عارضی است. همه آشنایان وی می‌شناسند که او انسانی بوده که به چنین صورتی درآمده است. در اثر عذاب، چهره عارضی او که مانند غبار ذات پاک و توحیدی او را

^۱ رک. همان، ج ۱۱، ص ۴۱۹-۴۲۰.

^۲ رک. همو، حق و تکلیف در اسلام، ص ۲۹۴.

فراگرفته بود از بین رفته و ذات انسانی او آشکار می‌شود.^۱

۲-۴-۲- عقلانیت دین

مقصود از عقلانیت در بحث حاضر، عقلانیت نظری است. مفهوم عقلانیت نظری این است که دستورات و احکام دین اسلام متعارض با عقل نیست، به بیان دیگر این دستورات مستقیم یا با استناد به اصول و مبانی قابل اثبات عقلی هستند.

قبل از نزول وحی، اعتقادات و باورهای جاهلانه در میان اعراب رواج داشت. این باورها مبتنی بر مفاهیم و تصورات رایج در فرهنگ انسان‌ها و عرب‌ها بود. با ورود وحی به عرصه فرهنگ انسانیت دوران رشد و شکوفایی خردورزی آغاز و عقلانیت بارور شد. استاد جوادی آملی با جداسازی حیطه تصورات از تصدیقات می‌فرماید:

پیامبر ﷺ در میان مردم، بحران عقلانیت ایجاد نکرد یعنی آنچه پیامبر ﷺ درباره آن سخن گفت مانند معجزه، خداوند، عبد، مولی، سود و زیان و ... در جهان‌بینی و عقلانیت عرب‌های مخاطب پیامبر می‌گنجید، یعنی اکثر مفاهیم و تصوراتی که در قرآن آمده است برای مردم روشن و قابل فهم بود. پیامبر ﷺ مکتبی مانند مکتب فلسفی یونان یا مکتب علمی تجربی و قوانین مبتنی بر آنها نیاورد که فهم مفاهیم آنها دشوار باشد که اگر این‌گونه بود در عقلانیت اعراب بحران ایجاد می‌کرد، بلکه به کمک مفاهیم رایج و بهره‌گیری از گفتمان خود آنها، اندیشه‌های عالی و نوین را به آنها انتقال داد یعنی تمام تفاوت در زمینه تصدیقات بود.

قرآن که برنامه سرنوشت‌ساز تمدن و فرهنگ اصیل بشریت را رقم زده، سرتاسر نور، حکمت و عقلانیت است و انتظار اسلام و قرآن از جهان انسانیت، ارتقا و تعالی به سوی جهان عقل، خردورزی و عقلانیت است: «قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۲؛ ما آیات (خود) را برای شما بیان کردیم، شاید اندیشه کنید.^۳

افزون بر این، قرآن چنان فرهنگ اندیشه و خرد را شکوفا کرد و از حقایق و معارفی سخن گفت که نه تنها خردورزان و فرهیختگان از ادراک آنها عاجز و ناتوان بودند: «وَيُعَلِّمُ الْكِتَابَ وَ

^۱ رک. همو، معاد در قرآن، ج ۵، ص ۵۱۸.

^۲ حدید (۵۷): ۱۷.

^۳ رک. همو، وحی و نبوت در قرآن، ص ۱۱۸-۱۲۵.

الْحِكْمَةَ وَیَعْلَمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ^۱؛ و به شما کتاب و حکمت بیاموزد و آنچه را نمی‌دانستید، به شما یاد دهد.» بلکه خود پیامبر ﷺ نیز (اگر جنبه وحی نبود) از ادراک و دست یافتن به آنها ناتوان بود.^۲

ایشان توضیح می‌دهد: عقل در مقابل جهل و عقلانیت در تقابل با جاهلیت است. قرآن کریم هرگونه جاهلیت را با تعابیر مختلف نفی کرده است؛ قرآن کریم هم اعتقاد جاهلی را باطل دانسته^۳ و هم رفتار جاهلانه را مردود خوانده است.^۴ همچنین از تعصب جاهلی نهی کرده^۵ و حکم جاهلی را باطل دانسته است.^۶ تمامی احکام اسلامی، اخلاق و حیانی، سنت‌های عقلی و نقلی کاشف از اسلام، باورها و اعتقادات حق، درمقابل احکام، اخلاق، سنت‌ها و تعصبات و اعتقادات جاهلی قرار داشته و بنابراین عقلانی هستند.^۷

حیات انسانی، مرهون تفکر و عقلانیت است و حیات حیوانی، مدیون تغافل و جهالت، از این رو به بندگان پند می‌دهد که این خلق و رفتار انسانی را در خود برای همیشه زنده نگه دارند و اهتمام ورزند که برای جز خدا کار نکنند و غافلانه به راهی نروند که انحطاط اخلاقی خود را به دیگران اسناد دهند و رفتار خود را الهی و توحیدی پندارند.^۸

دستور صریح قرآن به تحقیق، پژوهش و روشن شدن قبل از اقدام به عمل مهم،^۹ دستورهای اخلاقی و قوانین اجتماعی نظیر قوانین درباره معاملات، خرید و فروش، قراردادهای تجاری، ارث، قضاوت و نیز دستورهای اخلاقی،^{۱۰} اصرار بر شناخت خداوند و ایمان به او با شیوه‌های منطقی،

^۱ بقره (۲): ۱۵۱.

^۲ رک. همو، وحی و نبوت در قرآن، ص ۱۲۹.

^۳ «يُظُنُّونَ بِاللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ؛ آنها گمانهای نادرستی - همچون گمانهای دوران جاهلیت - درباره خدا داشتند.» آل عمران (۳): ۱۵۴.

^۴ «وَلَا تَبْرَحْ تَبْرِجِ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى؛ و همچون دوران جاهلیت نخستین (در میان مردم) ظاهر نشوید.» احزاب (۳۳): ۳۳.

^۵ «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ؛ (به خاطر بیاورید) هنگامی را که کافران در دل‌های خود خشم و نخوت جاهلیت داشتند.» فتح (۴۸): ۲۶.

^۶ «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ؛ آیا آنها حکم جاهلیت را (از تو) می‌خواهند؟!» مائده (۵): ۵۰.

^۷ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۲۲، ص ۶۱۹.

^۸ رک. همو، ادب قضا در اسلام، ص ۱۳۵.

^۹ رک. همو، تسنیم، ج ۲۰، ص ۱۷۲.

^{۱۰} رک. همو، وحی و نبوت در قرآن، ص ۳۹۶.

بحث‌های فلسفی و برهان‌های عقلی و مطالبه برهان و دلیل از کافران، همه نشانه عقل‌مداری، عقل‌گرایی و عقلانیت دین اسلام و رهنمودها و احکام آن است.

ایشان تصریح می‌کند: اگر علوم حصولی و بحث‌های استدلالی و مفهومی برای رسیدن به توحید راهگشا نباشد و هیچ راهی را به پژوهش‌گر نشان ندهد، راه توحید و یکتانگری برای انسان-های عادی مسدود خواهد شد، زیرا برای همگان این معنا فراهم نمی‌آید که حق تعالی را با چشم دل، بر فراز هر چیز ببینند. به علاوه احتجاج‌های فراوانی که قرآن کریم با کافران و غیر آنان دارند، همه در چارچوب مفاهیم و موازین بحث عقلانی و برهان است.^۱

به همین دلیل در تعالیم دینی، به خردگرایی بسیار تأکید شده است، زیرا عقلانیت، عامل کمال نفس، اصلاح و تحکیم امور، سرچشمه خیرات و نیکی‌ها و برترین هادی و راهنما است.^۲ ایشان معتقد است:

نهاد تعلیم و تربیت که در فرهنگ اسلامی از منزلت والایی برخوردار بوده و مهم‌ترین و برترین نهاد اجتماعی است، برای به فعلیت رساندن و پرورش قوه عقلانی است، زیرا ملت و جامعه، زمانی به حیات انسانی دست می‌یابد که در مسیر عقلانیت قرار گیرد و نهاد تعلیم و تربیت برای همین هدف شکل گرفته است.^۳

۲-۴-۱- هماهنگی عقل و دین

از منظر استاد جوادی، میان عقل و دین هم از جهت هستی‌شناختی و هم از جهت معرفت‌شناختی هماهنگی وجود دارد.

ایشان از یک سو از همسانی جهان‌تکوین و تدوین به جهت نشأت گرفتن هردو از اراده الهی سخن گفته و بر این باور است که جهان هستی که در دو جهت تدوین و تکوین ارائه شده، از خواستگاه علم الهی برخاسته و علم الهی که همان اراده الهی است، از باب تدوین، دین را آفریده و از باب تکوین، جهان آفرینش را خلق کرده است، از این رو کسانی که در دو حوزه فوق به جهان هستی

^۱ رک. همو، شمس‌الوحي تبریزی، ص ۲۹۶.

^۲ رک. همو، ادب قضا در اسلام، ص ۲۳۲.

^۳ رک. همو، جامعه در قرآن، ص ۵۱.

می‌اندیشند، هر دو به سوی اراده الهی و در نهایت علم الهی می‌شتابند.^۱ بنابراین از منظر هستی-شناسانه فاعل جهان هستی و قوانین تشریعی هردو، اراده الهی است و از این جهت که جهان تکوین و تدوین فعل فاعل واحدند، هماهنگ و متحدند و امکان تعارض میان آنها وجود ندارد. از سوی دیگر با نگاه معرفت‌شناسانه از هماهنگی دریافت‌های عقلی که در حقیقت بیان‌کننده واقعیت‌های عالم تکوین هستند با نقل که مدلول معتبر متون دینی مانند قرآن و روایت است، پرده-برداری کرده و تعارض عقل قطعی و نقل قطعی را محال دانسته است.

از دیدگاه استاد جوادی آملی، مقصود از عقل در این مباحث، فقط عقل تجریدی محض که در فلسفه و کلام براهین نظری خود را نشان می‌دهد، نیست، بلکه عقل تجربی که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد و عقل نیمه تجریدی که عهده‌دار ریاضیات است و عقل ناب که از عهده عرفان نظری برمی‌آید را نیز شامل می‌شود.

منظور از عقل، علم یا طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض یا تجریدی صرف یا تلفیقی از تجربی و تجریدی حاصل شده باشد و مقصود از نقل، مدلول معتبر قرآن و روایات است.^۲ استعمال عقل در معنای گسترده فوق شاذ یا بی‌سابقه نیست و با سیر تاریخی منازعه عقل و دین هماهنگ است. تعبیر از تاملات عرفانی به عقل هم در میان اندیشمندان مسلمان مانند ابن طفیل^۳ و هم در میان متالهان مسیحی مانند پل تیلیش^۴ دیده می‌شود. از نظر تاریخی نیز معارضه با دین مختص فلاسفه یا ملحدان نبوده است بلکه بسیاری از مخاطبان عادی دعوت انبیا نیز مدعی مخالفت بعضی مدعیات انبیا با عقل بوده‌اند.^۵

به اعتقاد استاد جوادی، میان «عقل قطعی» و «نقل قطعی» هماهنگی کامل و تعارض میان آن دو محال است و بر فرض وقوع، علاج‌پذیر نخواهد بود. همان‌طور که تعارض دو دلیل عقلی قطعی و دو دلیل نقلی قطعی محال و بر فرض تحقق، درمان‌ناپذیر است، تعارض میان دو دلیل «عقلی قطعی» و

^۱ رک. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷.

^۲ رک. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۵-۲۶.

^۳ رک. حسن یوسفیان و احمد حسین شریفی، عقل و وحی، ص ۲۲.

^۴ تیلیش مفهومی از عقل به نام ژرفای عقل یا عقل مجذوب نام می‌برد که به گفته شارحان می‌تواند نوعی شهود واقعیت باشد. رک. توماس جی هی وود، پل تیلیش، ص ۲۹.

^۵ رک. مهدی عبداللهی و مصطفی صالحی اردکانی «واکاوی دیدگاه استاد جوادی آملی در نسبت عقل و دین و تاثیر آن بر علم دینی»، پژوهشنامه کلام، ۱۱ (علمی- پژوهشی)، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۹۳.

«نقلی قطعی» نیز چنین است، زیرا تعارض هر یک از دلیل‌های قطعی با دیگری، به تعارض آن با خودش بازمی‌گردد.

«حکم قطعی» آن است که چیزی به یقین از معصوم علیه السلام صادر شده و دلالت آن بر محتوای خود، نصّ و محکم باشد یعنی احتمال مجاز و اراده خلاف درباره آن راه نداشته باشد و نیز بیان آن مطلب برای ابلاغ حکم واقعی و حقیقی باشد نه از روی تقیّه و مانند آن. اگر چیزی به طور حتم دارای این سه خصوصیت باشد، «حکم قطعی» است و اگر همه یا برخی از این ویژگی‌ها ثابت نشود و در حد گمان باشد، «حکم ظنی» است. لازم به ذکر است که هیچ‌یک از حکم قطعی و ظنی، خود وحی نیستند، زیرا وحی مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام است. وحی به قطعی و ظنی تقسیم نمی‌شود، احکام قطعی یا ظنی در صورت روشن‌مند بودن، برداشت‌هایی از متون مقدّس و حیانی‌اند.

تعارض عقل قطعی با نقل ظنی ممکن است و برای درمان تعارض، عقل قطعی مقدم می‌شود، چنان که در تعارض نقل قطعی با نقل ظنی و نیز عقل قطعی با عقل ظنی، دلیل قطعی هر یک بر دلیل ظنی مقدم است، زیرا اعتبار دلیل ظنی با استناد به دلیل قطعی است ولی اعتبار و حجّیت دلیل قطعی ذاتی است. دلیل ظنی همواره در طول دلیل قطعی قرار دارد نه در عرض آن و از این‌رو هرگز توان معارضه با آن را ندارد، چون معارضه تنها در صورت هم‌عرض بودن دو دلیل است.^۱

ایشان روایت «دین المرء عقله و من لا عقل له لا دین له» از پیامبر صلی الله علیه و آله را بر هماهنگی عقل و دین شاهد آورده و توضیح می‌دهد: دین انسان عقل و خردورزی برهانی او است و کسی که فاقد عقل و بی‌اعتنا به برهان عقلی و بی‌اعتماد به خردورزی حکیمانه یا استناد به تجربه اطمینان‌آور باشد و در مأمّن و دژ تسخیرناپذیر ریاضی و کلامی و فلسفی استقرار نداشته باشد، برخوردار از دین نخواهد بود.^۲

لازم به توضیح است: دین‌پژوهان نظریات مختلف درباره نسبت عقل و دین را در سه قالب رایج عقل‌گرایی حداکثری، ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی انتقادی دسته‌بندی می‌کنند که تعاریف و ویژگی‌های آنها در فصل اول همین نوشتار بیان شد. برخی نیز پس از بررسی و نقد دیدگاه‌های سه‌گانه، قالب چهارمی به نام عقل‌گرایی اعتدالی را ارائه کرده و بدان ملتزم شده‌اند. دیدگاه‌های مذکور با

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۰، ص ۴۵۶-۴۶۸.

^۲ نهج الفصاحه، ج ۱، ص ۳۵۳.

^۳ رک. عبدالله جوادی آملی، سروش هدایت ج ۲، ص ۶۰.

وجود اختلافات، در این پیش‌فرض که حوزه عقل از حوزه دین جدا و متفاوت است، متحدند. از این-رو گاهی به تعارض و گاهی به تمایز و تلاقی و گاهی به تایید این دو حوزه حکم کرده‌اند.

نظریه استاد جوادی در این مسئله با هر چهار دیدگاه تفاوت اساسی دارد، زیرا ایشان برخلاف دیدگاه‌های چهارگانه برای عقل و دین حیطه جداگانه قایل نشده است تا لازم باشد رابطه آن دو با هم سنجیده شود. بلکه میان عقل و دین نوعی اتحاد متصور شده است. در نظریه ایشان علاوه بر اتحاد عقل و دین به عنوان فعل خداوند متعال، دریافت عقلی به عنوان معرفت بشری و دریافت نقلی به عنوان معرفت دینی نیز هماهنگ و متحد است و دیواری میان رهاورد این دو حوزه معرفتی وجود ندارد. در این صورت عقل درکنار نقل معتبر منبعی از منابع معرفت دینی است و امکان منازعه میان آنها از اساس منتفی است.

۲-۲-۴-۲- عقلانیت شریعت اسلام

از دیدگاه ایشان، عقل‌گرایی اسلام را می‌توان در چهار زمینه توضیح داد:

۱. در متون مقدس اسلامی، مطلب غیرمعقول نظیر حلول، اتحاد، تجسم، تجسد، تثنیه و تثلیث، یافت نمی‌شود بلکه همواره بر محور توحید ناب سخن گفته می‌شود.
۲. متون قدسی اسلام از یک سو به فراگیری علم و نیل به مقام منیع عقل ترغیب کرده عالمان و عاقلان را تجلیل، تکریم و تعظیم می‌کند و از سوی دیگر از جهل علمی و جهالت عملی نهی کرده و جاهلان و جهالت‌زدگان را تحقیر می‌کند.
۳. در متون مقدس دینی هرگونه تصدیق و اثبات یا تکذیب و نفی در قضایای علمی و گزارش‌های خبری و نیز هرگونه گرایش یا گریز در رفتارهای اجتماعی باید مسبوق به تحقیق علمی و برهان یقینی یا طمأنینه عقلایی باشد. «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»؛ از آنچه به آن آگاهی نداری پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل همه مسئول‌اند.» تصدیق چیزی بدون احراز مبادی قطعی آن و نیز پیروی از قانونی بدون یقین یا اطمینان به صواب بودن آن خطاست و مسئولیت الهی به دنبال دارد.
۴. در متون قدسی اسلام آمده است جامعه نظام‌مند متشکل از امام و امت یا به بیان دیگر رهبر

^۱ اسراء (۱۷): ۳۶.

و رهروانی است که با هم، راهی صراط مستقیم‌اند. در این راه نه رهبر مأذون است بدون علم و عقل مردم را به پیروی فراخواند و نه جامعه مجاز است که بدون آگاهی عاقلانه از کسی پیروی نماید.^۱

۲-۴-۳- جامعیت دین

جامعیت دین، به این معنا است که دین و شریعت اسلام، به همه ابعاد زندگی مادی و معنوی انسان نظر دارد، هم برای زندگی فردی و هم برای زندگی اجتماعی انسان برنامه دارد. برای تمامی شئون انسان دستورالعمل داشته و سعادت دنیوی و اخروی هر دو را تأمین می‌کند.

استاد جوادی آملی با توجه به معرفی خداوند قرآن کریم را به عنوان «تَبَيَّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»^۲ یعنی بیان‌کننده و توضیح‌دهنده هر چیز، اذعان می‌کند: «هر چیزی که در تأمین سعادت انسان سهم مؤثر دارد، در این کتاب الهی بیان شده است و اگر انجام کاری عامل فراهم نمودن سعادت بشر است، در آن آمده و اگر ارتکاب عملی مایه شقاوت بشری می‌گردد، پرهیز از آن به صورت یک دستور لازم در آن تعبیه شده است.»^۳

«بر این اساس در این کتاب هیچ کمبودی نیست، نه کمبود قانون و دستورهای انسانی و نه کمبود شناخت و معارف اسلامی و نه قصور در تبیین آنها، یعنی هم از لحاظ محتوا و مضمون، از مطالب بیگانه بی‌نیاز است و هم در تعلیم و تفهیم آن‌ها بیانی رسا و لسانی گویا دارد که از زبان دیگران بی‌نیاز و از قلم بیگانگان مستغنی است.»^۴

اشتمال قرآن بر همه معارف و اخلاق و اعمال الهی انسانی، به طور رمز یا ابهام یا معما نیست که از قانون محاوره و روش تعلیم و تربیت جدا باشد، بلکه به تفصیل یا اختصار به گونه روشن بیان شده است، زیرا خدای سبحان از جامعیت قرآن به همه اصول اسلامی با «تبیان» یاد کرده است.^۵ باید توجه داشت که که اشتمال قرآن کریم بر روش عملی زندگی دنیوی مبتنی بر سعادت

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۷۸-۶۸۴.

^۲ «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ؛ ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز، و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است.» نحل (۱۶): ۸۹.

^۳ عبدالله جوادی آملی، سرچشمه اندیشه ج ۱، ص ۱۴.

^۴ همو، همتایی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، ص ۲۱.

^۵ همو، هدایت در قرآن، ص ۱۹۰.

اخروی به معنای بیان همه جزئیات به طور مستقیم نیست که این انتظار از دین تصویری نادرست است. رهنمود دین، گاهی به عقل محض، و زمانی به نقل صرف، و وقتی نیز به تلفیق بین عقل و نقل هماهنگ است. معنای تبیان بودن این نیست که نقل قرآنی، به تنهایی همه احکام دین را به شکل شفاف بیان کرده است؛ بلکه با کمک عقل یا نقل است و تتمیم آن با روایت نقلی یا درایت عقلی، منافی یا تبیان بودن قرآن کریم نیست.^۱

ایشان درباره نسبت میان بیان تعلیمات دنیوی و اخروی در دین توضیح می دهد: اسلام زندگی دنیوی انسان را هدایت و هرگونه دنیاگریزی را نفی کرده است،^۲ اما چون نفس انسان نسبت به بدن و زندگی اخروی نسبت به زندگی دنیوی، از اصالت برخوردار است، «سهم مهمی از ره آورد وحی الهی، تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه معنوی جهت سلامت انسان در قیامت است، لیکن هرگز حکومت، سیاست، معیشت، قضا و سایر مسائل انسان دنیایی را اهمال نکرد و آن را از منطقه دین، خارج ندانست و به منابع غیر دینی ایکال نکرد. آیات جهاد، دفاع، قضا، تنظیم اقتصاد، تحکیم سیاست داخلی و بین المللی و احکام سیاسی درباره خصوص مسلمانان با اهل کتاب و نیز با کافران غیر کتابی و همچنین نصوص روایی متنوع و متعدد، سند گویای واسب و جامع بودن دین است.»^۳

ایشان دو نظریه «دین حداقلی» و «انحصار نقلی» درباره حضور دین در جامعه را بیان کرده و توضیح می دهد که هر دو نظریه مزبور ناصواب بوده و از داشتن مبانی مستدل و منطقی محروم اند. نظریه اول که معتقد است گزاره های دینی، محدود به حیات فردی و برای سعادت و کمال فرد است و هیچ گونه ارتباطی با جامعه و زندگی اجتماعی ندارد. دین صرفاً جنبه شخصی داشته و کارش حداقلی است و برای حداکثر باید سراغ علم و عقل رفته و برنامه ریزی عقلایی کرد. دین شامل سه بخش فقه، اخلاق و عقاید است: فقه، توان مهار کردن مشکلات عظیم بشر امروز را ندارد، نه طهارت فقه برای تأمین بهداشت کامل است و نه قصاص و دیات، برای پیشگیری از جرم کارآمدی کامل دارد. اخلاقیات دین مانند صداقت، عفت، مجاهدت نیز همه جنبه اخروی داشته و پیوندی با امور دنیوی انسان ندارد. در جنبه اعتقادی نیز دین هیچ برنامه ای مدون برای اداره و مدیریت جامعه وجود

^۱ رک. همو، وحی و نبوت در قرآن، ص ۱۲۹.

^۲ رک. همو، انتظار بشر از دین، ص ۱۷.

^۳ همو، بنیان مرصوص امام خمینی (ره)، ص ۲۶.

ندارد.^۱

این نظریه به دو دلیل باطل است: اول اینکه دین برای هدایت بشر است. عدم بیان همه مسائل مورد نیاز موجب نقض غرض است. و دوم اینکه اعتقاد به این نظریه موجب خدشه دار شدن برخی از اصول و مبانی دین مانند تبیین بودن قرآن می شود. از این رو استاد جوادی بطلان این نظریه را بدیهی می داند.

نظریه دوم که گاهی از آن به نظریه «امر الهی» نیز نام برده می شود که معتقد است در هر امر فقهی، اخلاقی و عقیدتی، بیان نقلی شارع لازم است و بشر باید در همه امور و مسائل فردی و اجتماعی منتظر دستور و امر الهی باشد.

این نظریه نیز باطل است، زیرا به تعطیل شدن عقل می انجامد. از دیدگاه استاد جوادی کنار زدن عقل یا دوری از احکام عقلی به معنای مثله کردن منابع معرفتی دین و مصداق بارز «نُؤْمِنُ بَعْضُ وَ نَكْفُرُ بَعْضُ»^۲ است.^۳

ایشان با نقد هردو نظریه تفریطی و افراطی در این مسئله عقیده دارد: نگاه متعمقانه به موضوع این است که اسلام، جامع همه احکام فردی و اجتماعی است و هیچ یک از نیازهای انسان را فروگذار نکرده است. این معنا به صراحت در قرآن آمده است: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ؛ ما هیچ چیز را در این کتاب، فرو گذار نکردیم»

آنچه توسط دین پژوهان در مسئله قلمرو دین و جامعیت آن مطرح شده دو نظریه «دین حداقلی» و «دین حداکثری» است. استاد جوادی آملی به جای اینکه نظریه دین حداقلی را در مقابل نظریه حداکثری قرار دهد، این تقابل را میان نظریه «دین حداقلی» و نظریه «انحصار نقلی» برقرار می کند.

^۱ رک. همو، جامعه در قرآن، ص ۱۰۵-۱۰۶.

^۲ «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا؛ کسانی که خدا و پیامبران او را انکار می کنند و می خواهند میان خدا و پیامبرانش تبعیض قائل شوند و می گویند: به بعضی ایمان می آوریم، و بعضی را انکار می کنیم و می خواهند در میان این دو، راهی برای خود انتخاب کنند.» نساء (۴): ۱۵۰.

^۳ رک. عبدالله جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ص ۲۲۹-۲۳۰.

^۴ انعام (۶): ۳۸؛ این معنا از آیات دیگر نیز قابل استفاده است مانند «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ؛ و نه هیچ تر و خشکی وجود دارد، جز اینکه در کتابی آشکار [در کتاب علم خدا] ثبت است.» انعام (۶): ۵۸.

به نظر می‌رسد از نظر ایشان نظریه دین حداکثری راه میانه افراط و تفریط و نظریه صحیح و متعادل است. در ادامه ایشان می‌فرماید:

بنابراین اصل که عقل و نقل دو پایه اساسی معرفت احکام دین هستند و دلالت هر یک به عنوان حکم دین تلقی می‌شود، اعتقاد به دین حداکثری منجر به عرفی شدن دین نمی‌شود. اعتقاد به دین حداکثری از جهت عشق و علاقه وافر به دین نیست بلکه واقعی است که ناشی از نگاه عمیق و دقیق به دین است.^۱

کمال و جاودانگی اسلام اقتضا دارد که تمام نیازهای انسان را پاسخ گوید، زیرا دین به تمام امور زندگی انسان سرکشیده و در آن نظر داده است، به گونه‌ای که زندگی بدون دین، با بحران روحی و روانی رو به رو می‌شود. قوانین و مقررات اسلام به گونه‌ای تشریع شده است که می‌تواند جامعه انسانی را به کمال و سعادت رهنمون سازد. البته روش اجتماعی اسلام همانند شیوه جوامع امروزی بر اساس بهره‌وری مادی و استخدام و استثمار بنا نشده است، بلکه بنای آن بر عدالت‌خواهی و تقوای الهی است، یعنی در جامعه دینی، عدالت اجتماعی و شئون عبادی با هم پیوند خورده‌اند تا روح توحید و وحدانیت را در جامعه احیا کنند.^۲

۲-۴-۱- ابعاد اجتماعی تعالیم اسلام

ایشان تعالیم و احکام اسلام را از جهت ابعاد اجتماعی به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. احکام و تعالیمی که اجرا و اقامه آنها بدون شکل‌گیری جامعه و حضور مردم در عرصه اجتماعی، امکان‌پذیر نیست، نظیر جهاد، حج، نماز جمعه، ادای امانت، امر به معروف و نهی از منکر. این دسته از تعالیم و احکام اسلام، اجتماعی محض‌اند و تنها با وجود جامعه، محقق خواهند شد، پس بستر اجرای آنها، جامعه انسانی است.

۲. برخی تعالیم اسلام که به اجتماعی بودن آنها تصریح نشده ولی شارع به‌طور غیر مستقیم حضور مردم را لازم شمرده است، مانند نماز جماعت، رسیدگی به مشکلات دیگران، عیادت بیماران، تعاون بر قسط و عدل، و بسیاری از احکام اخلاقی دیگر که تجلی و ظهور آنها فقط در جامعه است.

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ص ۲۲۹.

^۲ رک. همو، جامعه در قرآن، ص ۱۰۹.

۳. دستورها و تعالیم کلی اسلام مهم‌ترین بخش احکام اجتماعی دین است. یعنی جنبه‌های عبادی و اخلاقی دین نیز در راستای اجرا شدن در جامعه تشریع شده‌اند.^۱

برای توضیح جامعیت دین ایشان از برخی روایات نیز استفاده می‌کند. یکی از روایات مورد استناد ایشان سخن امام رضا علیه السلام است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَقْبِضْ نَبِيَّهٖ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ الدِّينَ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ بَيْنَ فِيهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ وَ الْحُدُودُ وَ الْأَحْكَامُ وَ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ كَمَلًا وَ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ: مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ؛ هَمَانَا خَدَاوْنَد سَبْحَانَ پيامبر ما را قبض روح نکرد، مگر بعد از آنکه دین را برای او کامل کرد و قرآن را که در آن بیان هر چیزی است نازل فرمود و در آن حلال و حرام و حدود و احکام و همه نیازهای بشر را کاملاً شرح داد و فرمود: ما در قرآن چیزی را فروگذار نکردیم.»^۴

ایشان در توضیح این روایت به سخن استاد خود، علامه طباطبائی استناد می‌کند که می‌فرماید:

۲ رک. همو، تسنیم، ج ۱۷، ص ۴۱۲.

۲ روایات دیگری که به آنها استناد می‌شود عبارتند از: امام صادق علیه السلام: «ما من أمر یختلف فیہ إثنان إلّا و له أصل فی کتاب الله عزّوجلّ و لکن لا تبلیغهُ عقول الرجال، هیچ امری نیست که دو نفر در آن اختلاف کنند، مگر در کتاب الهی اصل و ضابطه‌ای برای آن هست؛ ولی عقول انسان‌ها به آن نمی‌رسد.» محمد بن یعقوب کلینی الکافی، ج ۱، ص ۶۰؛ عبدعلی بن جمعه حویزی، تفسیر نورالتقلین، ج ۳، ص ۷۵. امام صادق علیه السلام: «إنّ الله تبارک و تعالی أنزل فی القرآن تبیان کل شیء؛ حتی و الله ما ترک الله شیئاً یحتاج إلیه العباد! حتی لا یستطیع عبد یقول لو کان هذا أنزل فی القرآن إلّا و قد أنزله الله فیهِ؛ همانا خداوند متعال در قرآن بیان هر چیزی را مطرح فرمود؛ حتی هیچ نیاز بنده‌اش را فروگذار نکرد؛ به حدّی که کسی نمی‌تواند بگوید اگر این مطلب در قرآن نازل می‌شد، بهتر بود.» محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۹؛ عبدعلی بن جمعه حویزی، تفسیر نورالتقلین، ج ۳، ص ۷۴ رک. عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، ص ۱۰۸-۱۰۹. پیامبر صلی الله علیه و آله در حجةالوداع: «یا ایّها النّاس والله ما من شیء یُقرّبکم من الجنّة و یباعدکم عن النّار إلّا و قد أمرتکم به، و ما من شیء یقرّبکم من النّار و یباعدکم عن الجنّة إلّا و قد نهیتکم عنه؛ قسم به خداوند که هیچ چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک می‌کند و از جهنّم دور می‌سازد، مگر آنکه شما را به آن، امر کردم و هیچ چیزی نیست که شما را به جهنّم نزدیک می‌کند و از بهشت دور می‌سازد، مگر آنکه شما را از آن، نهی کردم» محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۹۶. رک. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۲۱۶.

مراد از «من شیء» در آیه شریفه که در سخن امام علیه السلام بیان شده است، کوتاهی‌های گوناگونی است که نفی شده و بدین معنا است که چیزی نیست که رعایت حال آن واجب و قیام به حق آن و بیان آن لازم باشد، مگر اینکه ما آن را در این کتاب رعایت کرده و در امر آن کوتاهی نکردیم، پس کتاب تام و کامل است.^۱

۲-۳-۲- تمامیت، اعم از جامعیت

ایشان در بیان دیگری برای جامعیت دین در پاسخ به این شبهه که تعالیم اسلام، تمام است اما عمومیت و کلیت داشتن امری به معنای جامعیت آن در همه ابعاد نیست. توضیح می‌دهد:

مستشکل نسبت به خلط مفهومی دو واژه «جامع» و «تام» غفلت یا تغافل کرده است. مفهوم «تمام» به منتهی شدن امر به حدی که محتاج چیزی خارج از خود نباشد، گفته می‌شود و در مقابل آن، ناقص قرار دارد که نیازمند امری خارج از خود است. با این بیان روشن می‌شود که مفهوم تمامیت اعم از جامعیت است. هرچه تمام باشد، بی‌شک جامع نیز هست، اما عکس آن صادق نیست. تعالیم اسلام تام است یعنی به مرتبه‌ای رسیده است که محتاج امری خارج از خود نیست.

شبهه مزبور در صورت وصف اسلام به جامعیت، وارد بود، اما با وصف به تمامیت و کمال، این شبهه تخصصاً خارج است. اسلام با وصف تمامیت می‌تواند تنها دین جامعی باشد که همه ابعاد زندگی انسان را دربرگیرد و در مقام رفع همه نیازهای فردی و اجتماعی او برآید و تعالیم و احکام اسلام در تأمین نیازهای انسان، به حکمی خارج از خود نیاز ندارند.^۲ پیشرفت چشمگیر اسلام و چیره شدن تمدن و فرهنگ آن بر سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها مرهون اساس متقن و جامعیت محتوای آن است.^۳

۲-۴-۴- هدایت‌گری دین

هدایت که در لغت به معنای دلالت و ارشاد است به دو معنا به کار می‌رود: نشان دادن راه و رساندن به هدف که استاد جوادی آملی از آن به «ارائه طریق» و «ایصال به مطلوب» تعبیر می‌کند.

^۱ رک. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۸۱.

^۲ رک. عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، ص ۱۱۰-۱۱۲.

^۳ رک. همو، جامعه در قرآن، ص ۱۸۸.

در مقابل هدایت به معنای اول «ضلالت» و در مقابل هدایت به معنای دوم «غویت» قرار دارد. کسی که هدف دارد و آن را می‌شناسد ولی از راه رسیدن به آن آگاه نیست، «ضال» و کسی که مقصد و هدف را نمی‌شناسد، «غای» است. هدایت یک مفهوم ماهوی نیست، زیرا مفهومی است که از چگونگی هستی و کمال وجودی آن گرفته می‌شود بنابراین از سنخ وجود است.^۱

۲-۴-۱- هدایت عام و خاص

هدایت عام به این معنا که -میان هر راه و پایان آن همواره نظم خاصی باشد- برای همه عالم هستی وجود دارد. همانطور که وحدت عام و مطلق، مقابل ندارد، زیرا جهان هستی واحد است و مقابل آن عدم و نیستی است، هدایت عام و مطلق نیز مقابل ندارد، زیرا این هدایت همسان و مساوق عالم هستی است و مقابل آن نیستی و عدم محض است، این همان هدایت تکوینی است که قرآن کریم از این هدایت عام چنین خبر می‌دهد: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؟» پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده؛ سپس هدایت کرده است! هدایت خاص همان هدایت تشریعی است که به صورت ارائه قانون و بیان احکام و حلال و حرام است. این هدایت خاص که هدایتی مقید است مقابلی به نام ضلالت دارد. قانون ارائه شده اگر سودمند بوده و به راه مستقیم دعوت کند که پایان آن سعادت و کمال باشد، هدایت و اگر زیانبار بوده و فرجام آن شقاوت و نقص باشد ضلالت نام دارد.^۳

رابطه میان هدایت و ضلالت از میان اقسام چهارگانه تقابل، از قسم تقابل ملکه و عدم ملکه است، زیرا معنای عدمی ضلالت به کمک معنای وجودی ملکه هدایت، فهمیده می‌شود.^۴

۲-۴-۱- برخورداری انسانها از هردو نوع هدایت

خداوند متعال انسان‌ها را از هردو نوع هدایت برخوردار کرده است هم هدایت تکوینی به این معنا که ابزار تکامل و رسیدن به هدف را در وجود و درون آنها قرار داده است. در این نوع هدایت دیگر موجودات عالم هستی با انسان شریک هستند.

^۱ رک. همو، هدایت در قرآن، ص ۲۱-۲۸.

^۲ طه (۲۰): ۵۰.

^۳ رک. عبدالله جوادی آملی، هدایت در قرآن، ص ۴۰-۴۳.

^۴ رک. همو، قرآن در قرآن ص ۱۹۷.

علاوه بر این خداوند متعال هدایتی ویژه به نام هدایت تشریعی برای مکلفان دارد. این هدایت، همان ارائه طریق است که از طریق قانون‌گذاری الهی که از طریق وحی و کتاب آسمانی است در اختیار انسان‌ها گذاشته می‌شود.^۱

هدایت تشریعی انسان امری ضروری است، زیرا انسان موجودی است که حیات او مرهون رابطه متقابل علم و فعل اوست هم علم او در انتخاب نوع رفتار و تنظیم آن تاثیر گذار است و هم رفتارهای او در افزایش علم و آگاهی او موثر است.

گرچه انسان بالفطره حق‌جو و حق‌گرا است اما گاهی در درون انسان، نفس به جای عقل امر می‌کند و در بیرون گاهی فرمان شیطان را به جای فرمان خدا قرار می‌دهد. به عبارت دیگر گاهی در تشخیص حق و گاهی در تطبیق حق خطا می‌کند به همین دلیل نیازمند هادی بیرونی است.

۲-۴-۱-۲- عدم کفایت عقل در هدایت

هرچند عقل همانند نقل معتبر حجت الهی است لیکن به تنهایی برای تأمین سعادت و راهنمایی فرد و جامعه کافی نیست و گرنه به بعثت انبیا نیازی نبود.

آیت‌الله جوادی آملی در توضیح آیه ۱۶۵ سوره نساء، عقل را برای هدایت انسان کافی ندانسته و توضیح می‌دهد:

از این آیه دو مطلب مهم استفاده می‌شود: یکی قدرت احتجاج عقل و تمامیت حجت آن و مسموع بودن چنین حجتی نزد خداوند و دیگری فهم صحیح عقل نسبت به قصور خود از تأمین سعادت و در نتیجه نیاز مبرم به وحی آسمانی و احتیاج قطعی به بعثت پیامبران الهی. عقل، ضرورت وجود مبدأ هستی و برخی اوصاف الهی و نیز لزوم قطعی نبوت عام را می‌فهمد اما از ادراک صدها مسئله جزئی دیگر ناتوان است. به‌طور مثال معنای عدل را درمی‌یابد که نهادن هر چیزی در جای خود است لیکن موضع اشیا را نمی‌داند. جای هر چیزی را فقط کسی می‌داند که آن را آفرید و او خداوند است. پی بردن به راز آفرینش هرگز در حوزه فهم عقل نیست.

افزون بر برهان عقلی، روایات نیز این مطلب را تایید می‌کند که هیچ امتی بدون راهنما نیست.

^۱ رک. همو، هدایت در قرآن، ص ۴۷-۴۹.

^۲ «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا؛ پیامبرانی که بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده بودند، تا بعد از این پیامبران، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند، (و بر همه اتمام حجت شود) و خداوند، توانا و حکیم است.»

باید میان مردم، رسول یا کتاب او حجت و بینه یا سنت و سیرتی هدایت‌گر باشد.^۱ مانند این روایت از امیرالمؤمنین (علیه السلام): «لَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ إِلَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا وَإِمَّا خَائِفًا مَغْمُورًا؛ آری! خداوند! زمین هیچ گاه از حجت الهی خالی نیست، که برای خدا با برهان روشن قیام کند یا آشکار و شناخته شده یا بیمناک و پنهان.»

همچنین امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به فضل بن شاذان که عرض کرد اگر کسی سوال کند: «فَلَمْ وَجَبَ عَلَيْهِمْ مَعْرِفَةُ الرُّسُلِ وَالْإِقْرَارُ بِهِمْ وَالْإِذْعَانُ لَهُمْ بِالطَّاعَةِ؛ چرا معرفت و شناخت پیامبران و اقرار باطاعت ایشان و سر نهادن بفرمان آنان واجب شده است؟ فرمود: «لَأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي خَلْقِهِمْ وَقُوَاهُمْ مَا يَكْمُلُوا لِمَصَالِحِهِمْ وَكَانَ الصَّانِعُ مُتَعَالِيًا عَنْ أَنْ يَرَى وَكَانَ ضَعْفُهُمْ وَعَجْزُهُمْ عَنْ إِدْرَاكِهِ ظَاهِرًا لَمْ يَكُنْ بَدٌّ مِنْ رَسُولٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ مَعْصُومٌ يُؤَدِّي إِلَيْهِمْ أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ وَأَدَبَهُ وَيَقْفُهُمْ عَلَى مَا يَكُونُ بِهِ إِحْرَازُ مَنَافِعِهِمْ وَدَفْعُ مَضَارِّهِمْ إِذْ لَمْ يَكُنْ فِي خَلْقِهِمْ مَا يَعْرِفُونَ بِهِ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مَنَافِعِهِمْ وَ مَضَارِّهِمْ؟»^۲ برای آنکه در ساختمان وجود بشری و قوای دماغی آنها آنچه را که بدان همه مصالح خود را بفهمد نهاده نشده است، و از جانب دیگر، خالقشان منزّه و مبرا است از اینکه با چشم دیده شود، و مخلوق عاجزند از اینکه او را به ظاهر درک کنند ناگزیر باید فرستاده‌ای معصوم میان ایشان و خداوند باشد تا اوامر و نواهی او را به ایشان برساند، و به دستورات او واقفشان نماید تا نفع و ضرر خود را بشناسند.

۲-۴-۲- هدایت، رسالت انبیا

خداوند که خود هادی بالذات است از طریق بعثت انبیا به این نیاز انسان پاسخ گفته است. رسالت اصلی انبیای الهی و صحف آسمانی، بیان هدایت و سعادت حقیقی و راه تمایز آن از گمراهی و ضلالت است.

خداوند هادی بالذات است پس پیروی، تنها شایسته اوست، زیرا که او هدایت‌گر مطلق و مستقل است. قرآن کریم و امامان معصوم (علیهم السلام) با دو ویژگی هادی انسان‌ها هستند: اول اینکه، آنان

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۲۱، ص ۳۹۱-۳۹۶.

^۲ نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷.

^۳ ابن بابویه قمی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۰۰؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، ص ۵۸؛ همان، ج ۱۱، ص ۴۰.

هدایت را از خداوند دریافت کرده‌اند، و دوم اینکه، هدایت آنان نسبت به دیگران به امر خدای سبحان و خواست اوست.^۱ «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ (آری) از طرف خدا نور و کتاب آشکاری به سوی شما آمد. خداوند به برکت آن، کسانی را که از خشنودی او پیروی کنند به راه‌های سلامت، هدایت می‌کند و به فرمان خود از تاریکی‌ها به سوی روشنایی می‌برد و آنها را به سوی راه راست رهبری می‌نماید.»

بنابر توحید افعالی، هر کس و یا هر چیزی که در عالم وجود دارد، از درجات فاعلیت خداوند خواهد بود و اگر هدایتی داشته باشد، از شئون هدایت خداوند است.^۳

این هدایت باید در تمام ابعاد بوده و نیازهای انسان‌ها را از همه جهات تامین کند. دین اسلام که قوانین آن از طریق قرآن کریم به انسان‌ها رسیده است باید برای همه شئون فردی و اجتماعی برنامه داشته باشد و مشتمل بر همه احکام و باید نبایدهای حاکم بر روابط انسان‌ها با یکدیگر و با خداوند متعال باشد.

ایشان در این باره می‌نویسد:

قرآن کریم بیانگر همه معارف ضروری و سودمند برای بشر و عهده‌دار بیان همه معارف و احکام هدایت‌گر، سعادت‌بخش و سیادت‌آفرین جوامع انسانی است.^۴ از آنجا که قرآن کریم، کتاب هدایت انسان است، لازم است او را در تمام ابعاد و استعدادهای وجودی انسان هدایت و یاری کند. به همین دلیل، بخشی از رهنمودهای قرآن برای پرورش عقل و فکر انسان تنظیم شده و برخی دیگر به پرورش دل و جان او اختصاص دارد. خداوند متعال گاهی نزول قرآن را برای تفکر و تعقل حصولی مردم و علم‌آموزی به آنان معرفی می‌کند و گاهی برای شفای دل و جان و رسانیدن مردم به سلامت کامل.^۵

دینی کامل است که هادی انسان برای تمام ابعاد زندگی باشد و هم برای حیات فردی او را

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، هدایت در قرآن، ص ۷۸.

^۲ مائده (۵): ۱۶-۱۵.

^۳ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۲۱، ص ۳۸۹.

^۴ رک. همو، دین‌شناسی، ص ۸۲؛ همو، تسنیم، ج ۱، ص ۳۵.

^۵ رک. همو، قرآن در قرآن، ص ۲۲۷.

راهبری کند و هم برای زندگی اجتماعی برنامه هدایتی و ارائه طریق داشته باشد. تا جامعه نیز قوام و تعالی پیدا کند.

علاوه بر آن، دین عهده دار نوعی هدایت تکوینی پاداشی است که از آن به «ایصال به مطلوب» و رساندن به مقصود و مقصد یاد می‌شود. این هدایت وقتی نصیب انسان می‌شود که بخشی از راه ایمان به خدا را پیموده باشد. قلب‌های عده خاصی از انسان‌ها بر اثر پذیرش هدایت تشریعی، قابلیت این نوع هدایت را پیدا می‌کند «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ»^۱ و هر کس به خدا ایمان آورد خداوند قلبش را هدایت می‌کند. این هدایت که مرز محدودی ندارد و به معنای با سلامت به مقصد رساندن است ویژه مؤمنان است برخلاف هدایت تشریعی که همان فرستادن پیامبران و تبلیغ احکام به وسیله آنان است، اختصاص به مؤمنان ندارد و برای همه انسان‌ها است.

زندگی تنها در فرهنگ دینی معنای حقیقی خود را می‌یابد و اسلام است که انسان را به جایگاه خویش آشنا و سپس او را به اجتماعش آگاه می‌سازد. انسان در پرتو اسلام، خود را پیدا کرده و به رشد و بالندگی شایسته خود می‌رسد. حیات فردی و اجتماعی او بی‌اعتقاد صائب و عمل به تعالیم الهی، نه مفهوم واقعی دارد و نه قوام و استقرار می‌یابد و نه به شکوفایی می‌رسد، زیرا اسلام، اصول و اساس حیات فردی و اجتماعی انسان را بر مبنای فطرت او بنا نهاده است تا جامعه چون فرد، معنا، قوام و تعالی پیدا کند.^۲

۲-۴-۵- خاتمیت

خاتمیت مصدر جعلی از «خاتم» به معنای مُهر است. نویسندگان در پایان نوشته یا نامه خود، آن را مهر کرده و بدین وسیله به خواننده اعلام می‌کنند که مطالب لازم و نوشته او پایان یافته و مقاصد او ختم شده است.

خداوند متعال که از طریق پیامبران با انسان‌ها سخن گفته است، برای پایان وحی و سخن خود خاتمه‌ای دارد که آن قرآن کریم و ابلاغ‌کننده او نیز خاتم پیامبران است. یعنی خداوند «سلسله نبوت و صحیفه رسالت پیامبران را با فرستادن پیامبر اکرم ﷺ مهر کرده است»^۳

^۱ تغابن (۶۴): ۱۱.

^۲ رک. عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، ص ۲۰۷.

^۳ همو، پیامبر رحمت، ص ۸۸.

بنابراین رسالت پیامبر اسلام هم جهان‌شمول و هم زمان‌شمول است یعنی خداوند قواعد و اصول دین پیامبر خاتم را برای همگان در همه زمان‌ها تشریع کرده است.

از دیدگاه استاد جوادی آملی، تمام آیاتی که بر خاتمیت حضرت محمد ﷺ دلالت می‌کند بر کلیت و دوام رسالت و رهبری ایشان نیز دلالت می‌کند. مهم‌ترین سند خاتمیت نبوت آیه چهل‌م سوره احزاب است که به صراحت ختم نبوت را اعلام کرده است:

«مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا؛ مُحَمَّدٌ ﷺ پدر هیچ یک از مردان شما نبوده و نیست ولی رسول خدا و ختم‌کننده و آخرین پیامبران است و خداوند به همه چیز آگاه است.»

علاوه بر آن، آیاتی که قلمرو رسالت و دعوت پیامبر را عامه مردم، همه بشریت^۲ و همه جهانیان^۳ معرفی می‌کند نیز جهان‌شمول بودن رهبری پیامبر و پیام وی را نیز اعلام می‌دارد.^۴ از آیات دیگری که همگانی بودن دعوت پیامبر را می‌رساند آیه نوزده سوره انعام است:

«وَ أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ؛ این قرآن بر من وحی شده، تا شما و تمام کسانی را که این قرآن به آنها می‌رسد، بیم دهم.»

به اعتقاد استاد جوادی آملی این آیه از دو جهت بر جهانی بودن و جاوید بودن قرآن و عدم اختصاص آن به قوم و نژاد خاص و زمان خاص، دلالت می‌کند جهت اول اینکه جمله «مَنْ بَلَغَ» بر ضمیر مفعولی «كُم» عطف شده است، بنابراین معنای آیه این است که این قرآن بر من نازل شده تا شما یعنی مخاطبان زمان پیامبر و هر کسی که پیام این کتاب به آن می‌رسد انذار کنم. جهت دوم اطلاق «مَنْ» در «مَنْ بَلَغَ» است که بر همه افراد مخاطب قرآن در زمان‌های مختلف به روش بدلیت دلالت می‌کند.^۵

^۱ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم تا (آنها را به پادشاهی الهی) بشارت دهی و (از عذاب او) بترسانی ولی بیشتر مردم نمی‌دانند!» سبأ (۳۴): ۲۸.

^۲ «وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ؛ و این جز هشدار و تذکری برای انسانها نیست!» مدثر (۷۴): ۳۱.

^۳ «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا؛ زوال ناپذیر و پر برکت است کسی که قرآن را بر بنده‌اش نازل کرد تا بیم‌دهنده جهانیان باشد.» فرقان (۲۵): ۱؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ؛ ما تو را جز برای رحمت جهانیان نفرستادیم.» انبیا (۲۱): ۱۰۷.

^۴ رک. عبدالله جوادی آملی، روابط بین الملل، ص ۲۸؛ همو، تسنیم، ج ۲۲، ص ۲۱۶؛ همو، سرچشمه اندیشه، ج ۲، ص ۳۳۹.

^۵ رک. همو، تسنیم، ج ۲۴ ص ۵۷۰-۵۷۱.

به اعتقاد حضرت استاد، آیاتی که دستور قسط و عدل می‌دهند مانند آیه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^۱ نیز از ادله اثبات خاتمیت پیامبر و همیشگی بودن آیین آن است. «چنین کتاب و دین عدالت‌محور و دادگستری با توجه به بهای وافر که به مسئله داوری به قسط و عدالت‌خواهی داده است، می‌تواند داعیه جهانی بودن را داشته باشد، چون جهان‌بینی و فکر و اندیشه جهانی دارد. بر این اساس، یکی از راه‌های اثبات جهان‌شمولی اسلام و قرآن کریم و تشخیص اینکه آن کتاب، کتابی جهانی یعنی همگانی و همیشگی است یا مقطعی و موضعی و فرقه‌ای، این است که در بررسی اصول انسانی آن کتاب بیابیم که به مسلمان و ملحد، مسیحی و یهودی و ... در میزان عدل به یک دیده می‌نگرد: «وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ» که در این صورت، این کتاب جهانی و چنین دینی عقل‌پسند و دل‌پذیر است.»^۳

۲-۴-۵-۱- برتری پیامبر خاتم

مسئله دیگری که ایشان بر آن تاکید می‌کند این است که از آنجا که خاتمیت شریف‌ترین کمالات و پیام آن جامع‌ترین پیام‌ها است، دریافت‌کننده آن نیز باید کامل‌ترین انسان‌ها باشد از این‌رو پیامبر خاتم علاوه بر آنکه واجد همه فضیلت‌ها و کمالات پیامبران قبلی است باید برترین و کامل‌ترین افراد بشریت تا روز قیامت باشد، زیرا اگر فردی فاضل‌تر و کامل‌تر از او در آینده موجود شود، از آنجا که پیروی و اطاعت اکمل و افضل از کامل و فاضل صحیح نیست، چنین شخصی پیامبر خاتم خواهد بود، درحالی‌که خداوند متعال پیامبر اسلام را به عنوان خاتم پیامبران معرفی کرده است.^۴ بنابراین مقصود از خاتمیت، تنها تأخر و خاتمیت زمانی نیست، بلکه خاتمیت رتبی در قوس صعود نیز هست یعنی همان طور که رسول اکرم ﷺ در قوس نزول سر سلسله انسان‌های کامل است

^۱ ممتحنه (۸:۶۰)، ترجمه: خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند، چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد.

^۲ مائده (۵:۴۲) ترجمه: و اگر میان آنها داوری کنی، با عدالت داوری کن.

^۳ عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۲۲، ص ۴۹۲.

^۴ رک. همو، پیامبر رحمت، ص ۸۹؛ همو، سرچشمه اندیشه، ج ۲، ص ۳۳۹.

چون «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ» است، در قوس صعود نیز، اوج و قله غایی رسالت است چون خاتم انبیاست.^۱ از آنجا که دین همه پیامبران واحد است و همه به اسلام دعوت می‌کنند، هر پیامبری که به رسالت مبعوث شد پیامبران قبلی و پیام آنها را تصدیق کرد تا به آخرین پیام‌آور الهی رسید. رسالت پیامبر خاتم همچون خود او نسبت به ره‌آورد همه پیام‌آوران گذشته فقط تصدیق نیست بلکه نسبت به آنها هم میزان و هم فرقان است یعنی ملاک تشخیص حق از باطل‌ها و انحرافات است که در طول زمان بر سر پیام‌های گذشته الهی آمده است.

قرآن کریم اولاً روشن می‌کند که کدام مطلب از ناحیه خداست و کدام تحریف شده است؛ ثانیاً روشن می‌کند که کدام قسمت اختصاص به شرایع سابق داشته و اکنون نسخ شده و کدام غیر منسوخ است؛ ثالثاً دسته سوم را که حاوی اصول دین و برخی احکام فرعی است، از نظر ایمان و اعتقاد و علم و عمل تأیید می‌کند.^۲ همچنین نسبت به آنها سرپرستی، هیمنه و حفاظت همه جانبه دارد، تا باقیمانده آنها را از آسیب تحریف و گزند گزافه‌گویان مصون بدارد.^۳ «مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهِيمًا عَلَيْهِ»

از ویژگی‌های دیگر خاتمیت که حضرت استاد بیان می‌کند شاهد بودن پیامبر خاتم بر تمام انبیا و امت‌های گذشته است. این مطلب از آیه «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا؟» حال آنها چگونه است آن روزی که از هر امتی شاهد و گواهی (بر اعمالشان) می‌آوریم و تو را نیز بر آنان گواه خواهیم آورد؟» قابل استفاده است.^۴

۲-۵-۴-۲- خاتمیت از دیدگاه عقل

از دیدگاه آیت‌الله جوادی، اصل نبوت هم با دلیل‌های برون دینی (عقلی) و هم با دلیل‌های

^۱ قال رسول الله ﷺ «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۹۷.

^۲ عبدالله جوادی آملی، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن ج ۸، ص ۲۴.

^۳ رک. همو، قرآن در قرآن، ص ۲۸۸.

^۴ رک. همو، هدایت در قرآن، ص ۱۲۰.

^۵ مائده (۵): ۴۸ ترجمه: در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند و حافظ و نگاهبان آنهاست.

^۶ نساء (۴): ۴۱.

^۷ رک. عبدالله جوادی آملی، پیامبر رحمت، ص ۹۰.

درون دینی (نقلی) قابل اثبات است ولی ضرورت خاتمیت قابل اثبات با دلیل عقلی نیست. یعنی عقل، آمدن پیامبر دیگر را محال نمی‌داند، جز این که دلیل‌های درون دینی عقل را متقاعد به پذیرفتن خاتمیت می‌کند. ادراک پایان نبوت از راه دانشی است که اگر خداوند به پیامبر نیاموخته بود، خود او نیز از آن آگاه نبود؛ بنابراین، اگر خداوند پیامبر ﷺ را آگاه نکرده و پیامبر ﷺ ادعای خاتمیت نکرده بود، هیچ کس از طریق عقل نمی‌توانست به این راز دست پیدا کند.^۱

۲-۴-۵-۳- توجیه رسالت پیامبرخاتم

به نظر استاد جوادی آملی، خاتمیت از طریق علل و مبادی چهارگانه توجیه‌پذیر است. ایشان برتری، کمال، هیمنه و شاهد بودن رسالت خاتم را نسبت به رسالت‌های دیگر پیامبران الهی از طریق بررسی مبادی چهارگانه آن اثبات می‌کند. ایشان توضیح می‌دهد که ارزش وجودی هر چیز به اندازه درجه وجودی مبدأ فاعلی، مبدأ غایی و مبدأ صوری و نیز ظرفیت مبدأ قابلی آن بستگی دارد. واضح است که مبدأ فاعلی همه رسالت‌ها خداوند متعال است. در نگاه اول به نظر می‌آید که از این جهت باید پیام‌ها و رسالت‌های همه پیامبران الهی یکسان باشد ولی به اعتقاد آیت‌الله جوادی، خداوند متعال در هر پیامی، با نام خاصی از اسمای حسنا خود ظهور می‌کند که آن نام‌ها یکسان نیستند. در نتیجه با دقت نظر مشخص می‌شود که مبدأ فاعلی پیام‌ها در همه موارد همتای هم نیست. به‌طور حتم همان‌طور که اسم عظیم همسان اسم اعظم نیست، رسالتی که از اسم عظیم نشأت می‌گیرد نیز همتای پیام برآمده از اسم اعظم نیست.

از جهت مبدأ صوری و محتوای پیام، مضمون دستوراتی که از اسم اعظم نازل می‌شود، برتر از محتوای فرمانی است که از اسم غیراعظم سرچشمه می‌گیرد.

مبدأ قابلی رسالت‌های الهی، شخصیت و روح مجرد پیامبرانی است که وحی را دریافت می‌کنند. پیامبران هستند که مهبط وحی و موضع رسالت‌اند.^۲ گرچه همه پیام‌آوران الهی، دین واحد اسلام را دریافت کرده و همان را به امت‌ها رسانده‌اند لیکن این دریافت و ابلاغ مراتبی دارد که تفاوت مراتب آن در بطن، عمق و درجه پیام است. بدیهی است که عالی‌ترین مرتبه آن را کامل‌ترین

^۱ رک. همو، وحی و نبوت در قرآن، ص ۴۰۷-۴۰۸.

^۲ مفاتیح الجنان، زیارت جامعه.

انسان‌ها و والاترین مهبط وحی تلقی می‌کند.

ارزش مبدأ غائی و انگیزه نهائی به مقدار مبادی گذشته است. از آنجا که مبادی فاعلی، صوری و قابلی آخرین پیام در اوج کمال است، پس مبدأ غائی آن نیز در نهایت کمال بوده، وصول به مقامی برتر از آن برای سالکان و مطیعان فرمان نهایی خداوند امکان‌پذیر نیست، وگرنه آن پیام، آخرین دستور نبود، زیرا سنت تبدیل‌ناپذیر حق بر این است که هر استعدادی را به فعلیت برساند. اگر استعداد فراتری وجود داشت و جامعه بشری استحقاق دریافت آن را داشت، حتماً با ارسال پیامبر دیگر و کتابی جداگانه آن را نازل می‌فرمود. درحالی‌که خداوند متعال به صراحت ختم نبوت را اعلام کرده است.

نتیجه اینکه گرچه تمام پیام‌های آسمانی از عظمت مبادی چهارگانه یاد شده برخوردارند، لیکن با تحلیل نهایی روشن می‌شود که هیچ کدام همتای آخرین پیام الهی نیستند.^۱

۲-۴-۶- سیالیت و استمرار دین

تشریع منحصرأ در اختیار خداوند است: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ^۲؛ حکم و فرمان، تنها از آن خداست!» خداوند شریعت خود را از راه وحی به پیامبر اکرم ﷺ اعلام می‌دارد و آن حضرت در کمال عصمت از لحاظ تلقی، حفظ و ابلاغ عهده‌دار این سه وظیفه است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ^۳؛ و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید! * آنچه می‌گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست.»

دین اسلام مشتمل بر قوانین و احکام فردی و اجتماعی است که خداوند برای هدایت بشریت تا ابد بر پیامبر ﷺ نازل فرمود. در عصر نزول جامعه اسلامی از حضور وحی برخوردار و اجرای قوانین و حیانی به عهده پیامبر بود. پس از رحلت پیامبر این مسئولیت به ائمه اطهار ﷺ سپرده شد. خاتمیت دین اسلام اقتضا دارد که ولایت و رهبری دینی استمرار یابد. در غیر این صورت نمی‌تواند ادعای کامل بودن داشته باشد. در ادامه این نوشتار استمرار دین و جریان آن را در دو بخش دوران

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، هدایت در قرآن، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ همو، وحی و نبوت در قرآن ص ۴۰۷-۴۱۰.

^۲ انعام(۶): ۵۷.

^۳ نجم(۵۳): ۴-۳.

ائمه و دوران غیبت به طور جداگانه بحث می‌کند.

۲-۴-۱- دوران ائمه

نبوت، پشتوانه‌ای به نام ولایت دارد با پایان گرفتن نبوت، مقام ولایت قطع نمی‌شود بلکه این مقام در پیشوایان دین یعنی ائمه اطهار (ع) ادامه پیدا می‌کند. پیشوایان، چون دارای امامت و ولایتند، پس از قطع وحی و تکمیل اصول کلی دین به دست پیامبر (ص)، به تفسیر دین و پاسداری از آن پرداخته و حقایق دین و اصول اعتقادی، اخلاقی، فقهی و احکام فردی و اجتماعی را در حوزه‌های مختلف تبیین می‌کنند.^۱

آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه توضیح می‌دهد: خاتمیت، به معنای انقطاع وحی تشریعی و نیامدن پیامبری بعد از حضرت محمد بن عبدالله (ص) است. ولی نبوت عامه قطع نشده و هرگز قطع نمی‌شود، زیرا بشر هرگز از استنباط قواعد زندگی از مبانی وحی بی‌نیاز نمی‌شود. «هیچ فرقی بین صدر و ساقه زندگی بشر نیست و هرگز بشر غیر معصوم به جایی نمی‌رسد که بتواند نحوه ارتباط خود و جهان گسترده هستی را بدون وحی و بدون استظهار از ظواهر قرآن و سنت معصومین (ع) تحصیل نماید.»^۲ علاوه بر آن، تداوم قانون، به تنهایی برای اینکه اسلام دین خاتم باشد کافی نیست، زیرا قانون اگر به صورت کامل و صحیح به اجرا در نیاید توان هدایت فرد و جامعه و اصلاح رفتار انسان‌ها را ندارد، پس لازم است رهبرانی باشند تا این مهم را پس از رحلت پیامبر (ص) عهده دار شده و ولایت جامعه را به عهده گیرند.^۳

یکی از بحث‌های مهم در نظام‌های اجتماعی، تعیین مفسر رسمی برای قانون اساسی و کیفیت تعیین جانشین برای حاکم در صورت مرگ یا کناره‌گیری وی است. حتی برای تعیین جانشین موقت، تا زمانی که جانشین دایم معین شود نیز، تدابیری اندیشیده‌اند.^۴ دین اسلام که یک نظام بسیار محکم و متقن است از این قانون مستثنی نیست بدین جهت پیامبر (ص) فرمود:

«إِنِّي تَارِكٌ فَيْكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِن تَمَسَّكْتُمَا بِيَهُمَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ: كِتَابُ اللَّهِ،

^۱ رک. همو، وحی و نبوت در قرآن، ص ۴۱۰.

^۲ همو، سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۴۷.

^۳ رک. همو، ولایت فقیه، ص ۲۴۲.

^۴ رک. ولایت در صحنه غدیر، ص ۸۶.

حبلٌ ممدودٌ من السماء إلى الأرض، و عترتی اهل بیتی، و لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض، فانظروا کیف تخلفونی فیهما^۱؛ من دو گوهر گرانبها در میان شما به یادگار گذاشته‌ام. تا زمانی که به آن دو چنگ زنید گرفتار ضلالت و گمراهی نمی‌شوید. آن دو گوهر، کتاب خدا و عترت من است که هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا بر سر حوض به من برگردند. پس بنگرید که بعد از من چگونه با آن دو برخورد خواهید کرد»

استاد جوادی آملی، با تاکید بر این مطلب که قرآن کریم و امام معصوم دو ظهور از یک واقعیت و حقیقت‌اند، اهل بیت پیامبر و قرآن را به منزله یک حجت قلمداد می‌کند و در توضیح این حدیث می‌نویسد:

«قرآن و عترت برای ارائه دین کامل و صالح برای اعتقاد و عمل دو ثقل متحدند، نه یک واحد و نه دو ثقل جدا از یکدیگر. بر اساس حدیث شریف ثقلین، عترت منهای قرآن، «عترت منهای عترت» خواهد بود و همچنین قرآن منهای عترت به منزله «قرآن منهای قرآن» خواهد بود. پس قرآن و عترت در ارائه دین جامع، به منزله یک حجت الهی هستند»^۲ از آنجا که قرآن کریم راهنمای مدون و صامت خداوند و امام پیشوای عینی و ناطق خداوند است باید از صفات علم غیب و عصمت برخوردار باشد و نیز بدون هدایت هادی، مهتدی بوده و بدون تعلیم هدایت‌گر دیگران باشد.^۳

آیت‌الله جوادی وجود این صفات در امام را دلیل تعیین امام از جانب خدا می‌داند، زیرا هم اعطای صفاتی که در بالا ذکر شد از جانب خداست و هم تعیین مصداق آن «بنابراین مردم در تعیین زعامت و حاکمیت امام معصوم علیه السلام سهمی ندارند، هر چند در اجرای عملی قوانین و مقررات الهی با کمک به حاکمیت برای تکامل جامعه دینی به سمت سعادت، سهم اساسی خواهند داشت»^۴

از دیدگاه استاد، اتحاد قرآن و عترت که با بیان ایشان از حدیث ثقلین استفاده شد، مستلزم این است که امام معصوم نیز مانند قرآن از جامعیت برخوردار باشد. کمتر بودن امام از قرآن کریم امکان‌پذیر نیست، زیرا در این صورت افتراق بین ثقلین پدید می‌آید که در روایت نفی شده است. جامعیت امام به این معناست که اولاً، هر کمال ممکن را واجد است؛ ثانیاً، تمام کمالات و دارایی او،

^۱ محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۰۰.

^۲ عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱، ص ۱۵۳؛ همو، تجلی ولایت در آیه تطهیر، ص ۱۳.

^۳ رک. همو، تسنیم، ج ۴، ص ۶۷۰.

^۴ همو، جامعه در قرآن، ص ۴۳۷؛ همو، سرچشمه اندیشه، ج ۴، ص ۴۹۵.

مصون از عیب و نقص است؛ ثالثاً، هر چه را در مرحله حدوث واجد بود، در مرحله بقا نیز دارا خواهد بود.^۱

ایشان مسئله اتحاد قرآن و عترت را علاوه بر استناد به دلیل نقلی، با یک دلیل عقلی بر مبنای تشکیک در وجود یا تشکیک در ظهور تبیین می‌کند.

«چون انسان کامل، صادر اوّل بلکه ظاهر اول است، غیر او هرچه فرض شود هر چند به صورت کلام خدا صادر یا ظاهر شده باشد یا همتای انسان کامل است یا متأخر از آن یعنی فرض ندارد که برتر از انسان کامل باشد؛ زیرا چیزی مقدّم بر صادر یا ظاهر اوّل نخواهد بود.»^۲

این بیان که بر مبنای مراتب تشکیکی وجود یا مراتب تشکیکی ظهور ارائه شده بر این اساس است که در یک نظام تشکیکی که امتیاز مراتب آن به شدت و ضعف است، مرتبه اعلی نسبت به مراتب بعدی، اقوی، اقدم و اقرب به مبدأ اول است^۳ و بنابراین فرض تقدم مرتبه‌ای بر آن محال است. لازم به ذکر است: اگر بر اساس روایات^۴ از قرآن کریم به «ثقل اکبر» و از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به «ثقل اصغر» تعبیر می‌شود، این تعبیرات ناظر به عالم طبیعت است که عالم تکلیف و دنیاست. در این نشئه، امامان معصوم (علیهم‌السلام) موظف هستند، برای صیانت قرآن تا سرحدّ شهادت فداکاری کنند. این وظیفه، دلیل برتری قرآن از مقام ولایی آنان نیست، همانطور که وظیفه آنها در طواف به دور کعبه در عالم دنیا، مستلزم برتری کعبه از آنان نیست.^۵

هماهنگی میان قرآن و امام، بدین معناست که تمام مردم تا قیامت، در بخش علم و عمل، نیازمند رهبری و رهنمود قرآن و عترت هستند. اولین نیاز جامعه به امام معصوم، احتیاج انسان به تفسیر و تبیین وحی الهی است و اجرای احکام و حدود الهی نیاز دیگر امت اسلامی به آنان است.^۶ همچنین معیار حقیقی و واقعی و میزان صحت و سقم جهان بینی و نظام اعتقادی و عملی هر مکتبی که در میان بشریت پدید می‌آید قرآن و عترت است.

^۱ همو، ادب فنای مقربان، ج ۱، ص ۴۶.

^۲ همو، ادب فنای مقربان، ج ۲، ص ۲۰۱.

^۳ رک. سید محمدحسین طباطبائی، نه‌ایه الحکمه، ص ۳۸۰.

^۴ «أحدهما أعظم من الآخر» محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۳۶۹؛ ج ۲۳، ص ۱۰۸ یا در روایت دیگری آمده است: «أحدهما أكبر من الآخر» همان، ج ۲۳، ص ۱۰۶.

^۵ رک. عبدالله جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۱۲.

^۶ رک. همو، تسنیم، ج ۱۷، ص ۲۶۱.

جریان امامت همچون نبوت، نصاب معینی داشته که افزایش و کاهش آن ممکن نیست. سلسله انبیا با انتصاب حضرت محمد ﷺ به نصاب نهایی خود و سلسله امامان معصوم ﷺ با انتصاب حضرت بقیه الله ﷺ به نصاب نهایی خود می‌رسد. محال است شخص دیگری به مقام والای امامت معصوم راه یابد.

آیت الله جوادی آملی عقیده دارد: از آنجا که برهان عقلی، درباره شخص خارجی اقامه نمی‌شود، زیرا از شرایط اصلی مقدمات برهان است که باید کلی، دائمی، ضروری و ذاتی باشد، برای اثبات نبوت خاصه و امامت خاصه، دلیل نقلی معتبر یا اعجاز لازم است تا با انضمام برهان عقلی که نبوت و امامت عامه را به نحو جامع و کلی ثابت می‌نماید، قیاس منتج تشکیل شده و نبوت خاصه یا امامت خاصه شخص معین ثابت گردد. اما براهین عقلی که ثابت‌کننده ضرورت نیاز جامعه به امام و رهبر بود، در زمان غیبت ولی عصر به قوت خود باقی است. برهان عقلی قابل تخصیص نیست، پس وجود نائب یا نماینده ولی عصر در زمان غیبت آن حضرت لازم خواهد بود. نمی‌توان دوران غیبت را که ممکن است هزاران سال طول بکشد، دوران هرج و مرج دانست یا بخش مهم احکام اسلامی را به دست فراموشی سپرد.^۱

عده‌ای در توجیه علت خاتمیت اسلام و نیز بحث قلمرو دین و محدوده نیاز به آن، به تکامل عقل بشری متمسک می‌شوند. به این بیان که رشد عقلی بشر موجب فراهم شدن خودکفایی او و بی‌نیاز شدن وی از وحی و دین را فراهم آورده است. در گذشته به سبب قصور عقل و کمبود دانش بشری نیاز به دستگیری دین بود، از این رو رسالت انبیا و نزول وحی ضرورت شمرده می‌شد و به سبب همین ضعف و قصور عقلانی دایره نیاز به دین بسیار وسعت داشت، اما اکنون به سبب رشد عقلانی بشر، هم از وسعت نیازمندی وی به دین کاسته شده و عقل می‌تواند عهده‌دار تأمین نیازهایی باشد که در گذشته دین عهده‌دار آن بود و هم از اساس، دیگر نیازی به آمدن دین و وحی جدید نیست و علت نبوت وجود ندارد، لذا اسلام آخرین دین است و وحی و دیانت به آن ختم می‌شود.

در پاسخ به این شبهه باید گفت: دین در عرض و رقیب عقل نیست، بلکه عقل در کنار نقل، مبین و معرف قوانین دین است، پس رشد عقل و افزوده شدن عمق و حیطه دانش و معرفت بشری به معنای ادراک عمیق‌تر و وسیع‌تر بشر از محتوای دین است پس عقل و نقل همسو و هم‌هدف، رشد

^۱ رک. همو، سرچشمه اندیشه، ج ۴، ص ۳۷۹-۳۸۲؛ همو، ولایت فقیه، ص ۱۵۳.

معرفت دینی را در پی دارند.

این تحلیل از خاتمیت ناشی از تصور نادرست تعارض عقل و دین است. کسی که عقل را بیرون از دین و رقیب آن تلقی می‌کند، در مواردی یکی را جانشین دیگری تصور می‌کند در این صورت رشد عقل فضا را بر دین تنگ می‌کند و از وسعت قلمرو آن می‌کاهد و حتی به وجود آن خاتمه می‌دهد.^۱

علاوه بر آن، منطق وسیله شناخت ضرورت وحی است. با ابزار منطق، ضرورت توحید و ضرورت وحی و سایر ارکان دینی ثابت می‌شود. محال است وسیله به جای شناخت بنشیند چنان‌که منطق به جای هیچ علم دیگر نمی‌نشیند.^۲

۲-۴-۶-۲- دوران غیبت

زندگی اجتماعی انسان همواره متحول و در حال تغییر و نیازمند قوانین و احکامی است که بر اساس نیازهای زندگی انسان در عین حفظ اصول، قابلیت هدایت انسان را در شرایط مکانی و زمانی جدید داشته باشد. شریعتی که از هر جهت، ثابت و غیر قابل انعطاف باشد، هیچگاه نمی‌تواند مدیریت یک جامعه همواره در حال تغییر را بر عهده گیرد. به دیگر سخن، یک شریعت ایستا هیچگاه قادر نخواهد بود که یک جامعه پویا را اداره کند.

استمرار و سیالیت دین اسلام در زمان غیبت از تلفیق سه امر مهم تضمین می‌شود:

۱. اجتهاد پویا و استخراج فروع تازه از اصول کهن؛^۲ ۲. شناساندن عقل برهانی به عنوان منبع دین^۳.
۳. چاره‌اندیشی صحیح در ظرف تراحم احکام.

۲-۴-۶-۱-۲- اجتهاد

دوران ابتدایی زندگی بشر که انسان‌ها در سادگی فرهنگی به سر می‌بردند و جوامع انسانی بساطت کامل اجتماعی داشتند، آیینی متناسب با همان بساطت جعل و ابلاغ شد و همراه با تکامل بشر، شریعت نیز تکامل پیدا کرد تا پاسخگوی نیاز انسان عصر خود باشد و سرانجام با جعل و ابلاغ پیشرفته‌ترین و متکامل‌ترین شریعت، پرونده تکامل شریعت برای همیشه بسته شده، برای ادامه

^۱ رک. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۷۸-۱۸۰.

^۲ رک. همو، معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۶۲.

زندگی بشر راه اجتهاد و استنباط از اصول کلی دین گشوده شد. راهی پایدار و پویا که می‌تواند جوابگوی نیازهای بشر تا برپایی قیامت باشد. «اجتهاد در اسلام به معنای ابداع اصول نیست بلکه فقط به معنای ارجاع فروع پدید آمده به اصول تأسیس شده از طرف شارع مقدس است.»^۲

خداوند متعال به نصاب نهائی رشد بشر آگاهی کامل دارد، از این رو هم قوانین کلی و قواعد اصولی می‌فرستد که هر یک مبنای فروع فراوانی است و هم راه اجتهاد را می‌آموزد و پیمودن آن را بر دارندگان قدرت استنباط واجب می‌کند، تا با آگاهی کامل حکم الهی را از متون منابع به دست آورند و نظام اجتماعی همچنان در پرتو احکام اسلامی اداره شود.

آیت‌الله جوادی معتقد است که در اسلام دو اجتهاد پویا و پایدار مطرح شده است: یکی اجتهاد علمی که عهده‌دار استنباط احکام، قوانین، مقررات فقهی و حقوقی است و دیگری اجتهاد مدیریتی و تدبیری که عهده‌دار سنت‌گذاری پایدار است.^۳

به نظر می‌رسد بیان دو نوع اجتهاد در اسلام از ابتکارات ایشان به شمار می‌رود. جمهور اندیشمندان و متکلمان امامیه اعتقاد به عنصر اجتهاد در دین را با توجه به روایاتی که از معصومین علیهم السلام رسیده پذیرفته و طبق آن عمل کرده‌اند ولی اجتهاد را به نهایت تلاش (استفراغ الوسع)^۴ برای به دست آوردن حکم شرعی از ادله معتبر شرعی یا داشتن ملکه توانمندی بر به دست آوردن حکم تعریف می‌کنند.^۵ که یک تلاش و اجتهاد علمی است، لیکن آیت‌الله جوادی دایره اجتهاد را گسترش بخشیده و آن را به حوزه مدیریت و تدبیر کشانده است.

ایشان در جای دیگر توضیح می‌دهد که اجتهاد پویای علمی در سایه ارجاع تشابهات به محکومات صورت گرفته و سبب فتوای محکم و راسخ و نظریه صائب می‌شود. اجتهاد پویای علمی نیز از طریق تفسیر تشابهات عملی با محکومات عملی است که از این طریق می‌توان به هدایت انسان و شکل‌گیری شخصیت انسان و جامعه پرداخت.

^۱ رک. همو، تسنیم، ج ۲۱، ص ۶۰۳.

^۲ همو، تسنیم، ج ۲۰، ص ۳۳۷.

^۳ رک. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۸۰.

^۴ شیخ حسن بن شهید ثانی، معالم الاصول، ص ۳۲۷.

^۵ «الاجتهاد ملکه یقتدر بها علی استنباط الحكم الشرعی الفرعی من الاصل فعلاً أو قوة قریبة» محمد کاظم آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۳، ص ۳۵۳.

مراد از عمل، فعلی است که براساس اراده انجام گیرد و بر آگاهی و تمایل نیز استوار باشد. علوم انسان و تمایلات طبیعی و فطری وی، زمینه انتخاب و اختیار او را فراهم می‌کند و پس از اراده، عمل انجام می‌پذیرد. گرایش‌های عملی انسان، مسبوق به گزارش‌های علمی اوست، یعنی انسان ابتدا چیزی را ادراک می‌کند و با علم حصولی یا حضوری می‌فهمد یا می‌یابد و سپس به آن می‌گردد.

ایشان با این توضیح که هویت انسان، عصاره علم صائب و عمل صالح است، نقش عمل را به دو دلیل «گستره نامحدود» و «تشکیل شخصیت اکتسابی انسان»، مهم‌تر دانسته است. انسان هم باید عالم شود و هم عابد و در هر دو زمینه اهدافی دارد؛ ایشان تصریح می‌کند: هدف در بخش علم از حیث گستره، محدود (اسماء و صفات الهی) و در بخش عمل، نامحدود (همه شئون فردی و اجتماعی) است. همان‌گونه که قرآن، آیات محکم و متشابه دارد و متشابهات را با محک‌های حل می‌کنند، در جامعه نیز برخی متشابه و بعضی محکم‌اند. محک‌های جامعه، انبیا و ائمه و پس از آنان علمائمی‌باشند. معصومان علیهم‌السلام در بینش، گرایش و کنش محکم‌اند یعنی از آفت، جهل، سهو، نسیان و عصیان پیراسته هستند و هیچ چیز آنها را به تجاوز عمدی و سهوی وا نمی‌دارد، بنابراین الگوی انسان‌ها هستند و دیگران باید به آنان مراجعه کنند.

ایشان توضیح می‌دهد: تفاوت علم و عمل در این است که علم، ارادی و تکلیف‌بردار نیست بر خلاف عمل اعم از جوانحی یا جوارحی،^۱ هم ارادی و هم تکلیفی است فراهم کردن مقدمات علم به اختیار انسان است اما فهمیدن اختیاری نیست. وقتی صغرا و کبرا در قضیه‌ای علمی مشخص شد، فهم نتیجه، قهری و ضروری است. می‌تواند آنچه را فهمیده، نپذیرد لیکن نمی‌تواند بگوید نمی‌خواهم بفهمم، چون خود علم، فعل انسان نیست که اختیاری باشد، اما شنیدن، دیدن و تعلیم و تعلم که زمینه‌ساز علم است، اختیاری است.

انسان در مقام برقراری پیوند میان موضوع و محمول که در اصطلاح «قضیه» نام دارد، گاهی تردید دارد، پس از بررسی عقل و روشن شدن اینکه محمول از لوازم موضوع است، قضیه را پذیرفته و در پی آن، تردید و دلهره از بین می‌رود. این مربوط به بخش اندیشه و نظر است که عقل انسان موضوع را با محمول پیوند می‌زند. به قضیه، «عقد» نیز می‌گویند یعنی موضوع و محمول گره خورده

^۱ اعمال ارادی انسان، یا درونی است یا بیرونی. اعمال درونی را جوانحی و اعمال بیرونی را جوارحی می‌گویند. عمل جوارحی مانند حرکت دست و پا و سایر جوارح که در قالب حالات، سخنان و افعال بروز می‌یابد مانند ایستادن و نشستن. نیت و ایمان و مواردی مانند آن نیز اعمال جوانحی است. رک. عبدالله جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۳۰۴.

است. این گره، «علم» است. انسان عالم در نیمه راه است و به صرف علم نجات نمی‌یابد، مگر گرهی دیگر میان این علم با جان او زده شود، یعنی به آن دانش معتقد شود.

پیوند نخست، عقد است و پیوند دوم، عقیده. اگر این دو پیوند با یکدیگر هماهنگ بود، یعنی انسان هم فهمید و هم باور داشت و هم عمل کرد، عالم با عمل می‌شود، وگرنه عالم بی‌اعتقاد و در پی آن، بی‌عمل است؛ مانند متخصص تغذیه که می‌داند شراب ضرر دارد ولی آن را می‌نوشد یا مانند عالم بی‌عملی که به استناد قرآن می‌داند چه چیز حرام یا حلال است، یعنی به عقد عالم است و بین موضوع و محمول خوب پیوند برقرار کرده است ولی آن را به جان خود گره نزده و به آن عقیده پیدا نکرده است همچون آل‌فرعون که می‌دانستند حق با خدا و فرستاده اوست، ولی اعتقاد نداشتند و ایمان نمی‌آوردند: «وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا؛ و آن را از روی ظلم و سرکشی انکار کردند، در حالی که در دل به آن یقین داشتند.» ایمان تحت تکلیف و عمل ارادی نفس انسان است. به سخن دیگر، ایمان پذیرش ارادی محتوای علم است. به‌طور مثال اگر کسی بخواهد پارچه‌ای ببافد که بدون رنگ‌آمیزی، نقش گلی بر آن نمایان باشد، ناچار است آن نخها را گونه‌ای گره بزند که گل بر پارچه نقش ببندد و باید آن گل را به هم ببافد و به نقطه اصلی، یعنی گره‌های پارچه گره بزند.^۲

مطالب فوق نشان می‌دهد که ایشان برای نوع دوم اجتهاد که اجتهاد عملی است ارزش بیشتری قائل است از این جهت که اجتهاد علمی نمی‌تواند انسان را به سعادت مطلوب برساند. گرچه مثال بافت پارچه هماهنگی و همراهی تنگاتنگ این دو نوع اجتهاد را به ذهن می‌آورد. به عنوان نتیجه نهایی می‌توان گفت از نظر استاد، اجتهاد علمی مقدمه اجتهاد عملی است و باید به اجتهاد عملی و اجتهاد در تدبیر و مدیریت انسان و جامعه ختم شود، در غیر این صورت برای پویایی و بقای اسلام و تضمین سعادت فرد و جامعه در زمان‌ها و مکان‌های مختلف کافی نمی‌باشد. چنانچه می‌نویسد: «یکی از بارزترین خصوصیت این علم (فقه) توانمندی و استعداد حضور در تمامی عرصه‌های عملی و مسائل جدید و مستحدثه است که دامن‌گیر تمامی افراد در تمامی مشاغل است.»^۳

^۱ نمل (۲۷): ۱۴.

^۲ رک. عبدالله جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۳۰۳-۳۲۰.

^۳ همو، استفتانات، ص ۷.

۲-۴-۶-۲- عقل برهانی

عقل از منابع دین است و عقل قاطع و مستدل، صلاحیت تشخیص احکام دین و شریعت را دارد، زیرا بین عقل و شرع، رابطه ناگسستنی برقرار است. از دیدگاه آیت‌الله جوادی، عقلانیت مستقل، هیچ‌گاه با عقلانیت نقلی در ستیز نیست، بلکه مشعل فروزان و راه‌گشا و ابزاری است که همواره مشکلات اسلام را حل کرده است. برهان عقلی، هرگز مخالف با نقل و ولایت نیست هرچند گاهی با آن‌ها اختلاف دارد. اختلاف مباین با هماهنگی نیست. آنچه با هماهنگی تباین دارد مخالفت است. عقل و نقل، دو کلید برای یک قفل و صندوق است و اسلام گاهی از کلید عقل، و زمانی از کلید نقل و گاهی نیز از هر دو بهره می‌گیرد.^۱

عقل برهانی مانند نقل معتبر از منابع معرفت احکام دین است؛ هرچه را عقل برهانی به شکل قطع یا طمأنینه ثابت کند، حجت شرعی است و کاربرد فقهی دارد.^۲

۲-۴-۶-۳- چاره‌اندیشی صحیح در ظرف تزامم احکام

مسئله مهم دیگری که فقیه باید به آن توجه داشته باشد اولویت بندی اجرای احکام است، زیرا گستردگی احکام اسلامی از یک طرف و اجرای آن در عالم طبیعت و حرکت، که عالم تضاد و مزاحمت است سبب تعارض و تزامم اجرای احکام می‌شود. «تزامم» به این معناست که در یک زمان، تحقق دو یا چند دستور دینی امکان‌پذیر نباشد و اجرای هر یک، سبب ترک دیگری گردد. در چنین مواردی، جز فدا کردن دستور مهم و عمل نمودن به دستور مهم‌تر، چاره‌ای وجود ندارد. قاعده «تقدیم اهم بر مهم»، قاعده‌ای عقلی است که همه انسان‌های عاقل آن را ادراک می‌کنند و بدان ملتزم می‌باشند و در تزامم وظایف فردی خود، به آن عمل می‌کنند و کار کم اهمیت را فدای کار مهم‌تر می‌سازند. رفع تزامم از احکام اسلامی، کاری بسیار دشوار است و مستلزم دو ویژگی را در شخص رهبر و حاکم اسلامی است: یکی آگاهی به زمان و مصلحت نظام اسلامی و دیگری شناخت حکم مهم‌تر که در سایه اجتهاد مطلق فقیه و دیگر شرایط لازم او محقق می‌شود.^۳

^۱ رک. همو، وحی و نبوت در قرآن، ص ۱۳۴ و ص ۴۱۳-۴۱۶.

^۲ همو، جامعه در قرآن، ص ۱۱۱.

^۳ رک. همو، شریعت در آینه معرفت، ص ۲۲۶-۲۲۷.

۲-۵- کمال دین از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

پس از بررسی شاخصه‌های یک دین کامل و بیان آرا و نظریات حضرت استاد جوادی آملی در این قسمت از نوشتار به جمع بندی نظرات ایشان و تبیین کمال دین از دیدگاه ایشان پرداخته می‌شود. از آنجا که سه مفهوم جامعیت، تمامیت و کمال معانی نزدیک به هم داشته و همین سبب شده که برخی آنها را یکسان دانسته و به جای هم به کار ببرند این سه مفهوم را از منظر ایشان بررسی می‌کنیم. از سخنان ایشان به دست می‌آید که این سه مفهوم با یکدیگر متفاوت است.

۲-۵-۱- مفهوم جامعیت

«جمع» به معنای ضمیمه شدن چیزی به چیز دیگر با توجه به قرابت آن دو است، بنابراین شمول دین نسبت به مسائل اخلاقی یا مسائل اجتماعی از اجزای ماهیت دین است. چنانچه در فصل اول گفته شد درباره قلمرو و وسعت احکام و قوانین دینی چند نظریه مطرح شده است: برخی بر این پندارند که دین، تنها عهده‌دار بیان رابطه فردی خدا و خلق و روابط اخلاقی افراد با یکدیگر است یعنی فقط شامل عبادات و اخلاقیات است و مسائل اجتماعی و حکومتی خارج از دین و به تشخیص و تصمیم انسان‌ها بستگی دارد. گروه دیگری بر این نظرند که دین، علاوه بر عبادات و اخلاقیات، اصل حکومت دینی را مورد تأکید قرار داده است اما شکل حکومت و نوع اداره آن را به افراد اجتماع واگذار کرده است. نظر سوم در این زمینه آن است که دین، گذشته از آنکه امور عبادی و اخلاقی و نیز اصول حکومت اجتماعی را تشریح نموده، شکل حکومت را نیز بیان کرده که همان نظام امامت و ولایت است و در این نظام حکومتی، حاکم اسلامی، با نصب خداوند حق حکومت می‌یابد. آیت‌الله جوادی ضمن بیان نظریات بیان می‌کند: آنچه از بررسی آیات قرآن کریم به دست می‌آید صحت نظریه سوم است.^۱

آیت‌الله جوادی درباره قوانین اخلاقی دین اعتقاد دارد: بخشی از حقیقت دین اسلام به اخلاق وابسته است و بی‌لحاظ آن، ماهیت و حقیقت دین ناشناخته و مبهم است، پس اخلاق و آداب اسلامی

^۱ رک. همو، ولایت فقیه، ص ۶۷-۶۸.

را جزء کمال دین دانستن - نه ماهیت آن - تصویری نادرست است.^۱

از بیان ایشان درباره اخلاق و اینکه مسائل اخلاقی را بخشی از حقیقت و ماهیت دین دانسته‌اند می‌توان نتیجه گرفت که نظر ایشان درباره مسائل اجتماعی و حکومتی نیز چنین است. خلاصه آنکه از منظر آیت‌الله جوادی آملی، بحث از شمول گستره دین نسبت به احکام اخلاقی و اجتماعی مربوط به حوزه جامعیت دین است نه کمال دین.

۲-۵-۲- مفهوم تمامیت

«تمام» منتهی شدن امری را گویند به حدی که نیازمند چیزی خارج از خود نباشد. در مقابل، ناقص که به امری خارج از خود نیاز دارد. یعنی اگر تمام اجزای یک شیء با هم جمع شد به‌طوری که هیچ نقصی در آن متصور نبود به مرحله تمامیت می‌رسد. تمامیت تعالیم دین اسلام از آیه سوم سوره مائده «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا؛ امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان آیین (جاودان) شما پذیرفتم.» استفاده می‌شود یعنی دین اسلام به مرتبه‌ای رسیده است که محتاج امری خارج از خود نیست.

آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید: «مفهوم تمامیت اعم از جامعیت است، چیز تمام بی‌شک جامع نیز هست، اما عکس قضیه صادق نیست.»^۲ از این بیان معلوم می‌شود که ممکن است تمام اجزای چیزی به هم پیوسته و ماهیت و ذات آن کامل شده باشد ولی هنوز به مرحله تمامیت که بی‌نیازی از غیر خود است نرسیده باشد.

ایشان این شبهه که «گرچه تعالیم اسلام، براساس آیه (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي) تمام است ولی تمامیت به معنای جامعیت در همه ابعاد حیات فردی و اجتماعی نیست.» را با همین مبنا پاسخ می‌دهد و می‌فرماید: اشکالی که بیان شده خدشه در جامعیت اسلام است و ناشی از غفلت یا تغافل معنای دو واژه تام و جامع است. در صورت وصف اسلام به جامعیت، شبهه مزبور و مانند آن وارد بود اما با وصف به تمامیت و کمال، این شبهه تخصصاً خارج است.^۳

^۱ رک. همو، ادب قضا در اسلام، ص ۸۴.

^۲ همو، جامعه در قرآن، ص ۱۱۱.

^۳ رک. همو، جامعه در قرآن، ص ۱۱۰-۱۱۱.

اسلام با این وصف می‌تواند تنها دین جامعی باشد که همه ابعاد زندگی انسان را دربرگیرد و در مقام رفع همه نیازهای فردی و اجتماعی او برآید. در تأمین نیازهای انسان، به حکمی خارج از خود نیاز ندارد. ایشان تمامیت نعمت را از یک جهت به تمامیت نفسی و نسبی و از جهت دیگر به تمامیت علمی و عینی تقسیم می‌کند.

۲-۵-۲-۱- تمامیت نسبی و نفسی

در قرآن کریم، تعبیر «اتمام نعمت»، هم درباره نعمت‌های مادی به کار رفته مانند آنکه سایه، کوه و لباس‌هایی که انسان را از آسیب گرما و جنگ حفظ می‌کند را به اتمام نعمت تعبیر کرده است.^۱ و هم درباره نعمتهای معنوی و تشریع احکام آمده است مانند آنکه در پایان آیه که درباره تشریع طهارت‌های سه‌گانه غسل، وضو و تیمم است می‌فرماید: «يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ» همچنین از تغییر قبله و تعیین کعبه به عنوان قبله دائمی موحدان، نیز به اتمام نعمت تعبیر کرده است.^۲ استاد جوادی آملی ذیل آیه ۱۵۰ سوره بقره که درباره تغییر قبله است، می‌نویسد: «از این آیات استفاده می‌شود که گذشته از آنکه اصل دین نعمت خداوند است، هر یک از اجزا و احکام آن نیز به تنهایی نعمتی الهی است»^۳

تمام این موارد بیانگر وعده‌های متعدد خداوند برای اتمام نعمت است و بر تحقق اتمام نعمت دلالت ندارد، این معنا از لام تعلیل که در آیات، قبل از تمامیت آمده فهمیده می‌شود. بنابراین هریک

^۱ «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيَكُمُ الْحَرَّ وَ سَرَابِيلَ تَقِيَكُمُ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ»؛ و (نیز) خداوند از آنچه آفریده است سایه‌هایی برای شما قرار داده؛ و از کوه‌ها پناهگاه‌هایی؛ و برای شما پیراهنهایی آفریده، که شما را از گرما (و سرما) حفظ می‌کند؛ و پیراهنهایی که به هنگام جنگ، حافظ شماست؛ این گونه نعمتهایش را بر شما کامل می‌کند، شاید تسلیم فرمان او شوید! نحل (۱۶): ۸۱.

^۲ «وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِي وَ لَاتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» و از هر جا خارج شدی، روی خود را به جانب مسجد الحرام کن! و هر جا بودید، روی خود را به سوی آن کنید! تا مردم، جز ظالمان (که دست از لجاجت بر نمی‌دارند)، دلیلی بر ضد شما نداشته باشند؛ (زیرا از نشانه‌های پیامبر، که در کتب آسمانی پیشین آمده، این است که او، به سوی دو قبله، نماز می‌خواند.) از آنها نترسید! و (تنها) از من بترسید! (این تغییر قبله، به خاطر آن بود که) نعمت خود را بر شما تمام کنم، شاید هدایت شوید! بقره (۲): ۱۵۰.

^۳ عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۷، ص ۴۸۷.

از این آیات تمامیت نسبی را بیان می‌کند. از دیدگاه ایشان تمامیت نفسی معنا ندارد، زیرا نعمت‌های الهی نامحدود و پایان‌ناپذیر است و نیازهای انسان نیز تا پایان وجود او ادامه دارد. «منظور از اتمام نعمت، همانا تتمیم نسبی است؛ نه نفسی، زیرا نعمتهای خدا نامحدود و نیازهای انسان فراوان است.»^۱

۲-۵-۲- تمامیت علمی و عینی

کامل‌ترین نعمت الهی که دین مبین اسلام است، از دو دوره تمامیت برخوردار است: دوره تمامیت علمی و دوره تمامیت عینی.

دوران تمامیت علمی همان دوره وضع قوانین و احکام دین اسلام است که به تدریج از طریق دوران بیست و سه ساله نزول وحی به انسان رسیده و مراحل متعدد را پشت سر گذاشته و به تدریج به سمت تمامیت پیش رفته است. آنچه در قرآن کریم به تتمیم نعمت به عنوان یکی از علل تشریع آن حکم اشاره شده مانند تغییر قبله و تعیین کعبه به عنوان قبله دائمی به همین نوع تمامیت اشاره دارد. دوران تمامیت عینی به معنای سیطره خارجی و تسلط وجودی دین جهانی اسلام بر تمام کره خاکی است، یعنی هنگامی که آیه «لِيُظْهَرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»^۲ تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند. ظهور تام یابد. و از این طریق تمامیت دین اسلام در خارج محقق شود. تمامیت عینی نیز مراحل متعدد و مختلف را پشت سر گذاشته است که فتح مکه یکی از مراحل آن بوده است.^۳

۲-۵-۳- مفهوم کمال

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی «کمال» یک ویژگی کمی نیست بلکه ویژگی و خصوصیتی کیفی است. پس از اینکه چیزی از نظر کمی همه اجزای آن به هم پیوست و تمامیت آن تحقق پیدا کرد نوبت به پیشرفت کیفی می‌رسد که کمال نام دارد. بنابراین کمال نهایی یک شیء به این است که به نهایت درجه تکامل کیفی خود برسد. ایشان برتری کمال بر تمام را با مثال انسان توضیح می‌دهد: «نطفه آدمی در رحم، مراحل افقی علقه، مضغه، استخوان شدن، رویدن گوشت بر استخوان‌ها و... را می‌گذراند و به سوی تمامیت خود پیش می‌رود و هنگامی که اعضا و جوارح آن تمام شد، تام الخلقه

^۱ همان.

^۲ توبه (۹): ۳۳؛ این تعبیر در آیات فتح (۴۸): ۲۸ و صف (۶۱): ۹ نیز آمده است.

^۳ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۷، ص ۴۸۶-۴۸۹.

و الأجزاء است، اما تا از جهت عمودی پیشرفت نکند و به مرحله‌ای نرسد که نتیجه مطلوب از آن پدید آید کامل نخواهد بود. از دیدگاه فقه، این سیر عمودی زمانی عملی می‌شود که به مرحله بلوغ پا بگذارد و تکلیف‌پذیر شود و از نظر قرآن کریم، انسانی به کمال وصف می‌شود که به غایت و هدف خلقت یعنی معرفت الهی و عبادت خدا برسد: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» گرچه هنگام دمیدن روح که خلقتی جدید است: «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» انسان به مرحله‌ای از کمال می‌رسد.^۳

۲-۵-۳-۱- کمال دین

دین بیانگر نحوه رفتار انسان در زندگی دنیا برای رسیدن به سعادت حقیقی، یعنی رسیدن به مقام انسانیت و قرب الهی است.

از آنجا که بشر و جامعه بشری در طول تاریخ در حال تکامل فرهنگی، سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و... بوده، شرایع الهی نیز همراه و هماهنگ با آن تکامل پیدا می‌کرده است؛ بدین معنا که در دوران زندگی بشر که از حالت ابتدایی به سمت تکامل پیش رفته است آیینی متناسب با نوع زندگی و شرایط آن برای او جعل و ابلاغ می‌شد که پاسخ‌گوی نیاز انسان باشد. تا سرانجام با جعل و ابلاغ کامل‌ترین شرایع، پرونده تکامل شرایع برای همیشه بسته شد، زیرا با خصوصیات و ویژگی‌هایی که در آن وجود دارد، می‌تواند تا قیام قیامت جواب‌گوی نیازهای بشر باشد.

لازم به توضیح است که تکامل شریعت‌ها به این معنا نیست که شریعت ابتدا ناقص بوده و سپس به تدریج کامل شده است به این معنا که شریعت جدید برای تکمیل نقص‌های شریعت قبلی آمده باشد، بلکه «مقصود آن است که شریعت با حدّ نصابی از کمال که پاسخ‌گوی نیازهای عصر خویش باشد، در دوره‌ای مشخص بر پیامبری از پیامبران الهی نازل می‌شد و پس از آن پیامبر نیز تا زمانی که می‌توانست پاسخ‌گو باشد، رسمیت داشت، سپس به وسیله شریعت دیگری که دارای نصاب بیشتری از کمال بود، نسخ می‌شد. شریعت جدید نیز تا زمانی که می‌توانست پاسخ‌گو باشد، رسمیت

^۱ «من جنّ و انس را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند (و از این راه تکامل یابند و به من نزدیک شوند).» ذاریات (۵۱): ۵۶.

^۲ «سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم؛ پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است!» مومنون (۲۳): ۱۴.

^۳ عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۲۱، ص ۵۹۶.

داشت، آنگاه با شریعت کامل تر پس از خود نسخ می گردید.^۱

نسخ شریعت ها یکی پس از دیگری ادامه داشت تا به شریعت اسلام رسید که از همه شرایع گذشته کامل تر و برای پیشرفته ترین جوامع جعل شده است. البته ابلاغ شریعت اسلام به تدریج طی ۲۳ سال با نزول احکام و آیات جدید به سمت تکامل پیش رفت تا با نزول آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» به کمال نهایی و مطلوب خود رسید. یعنی کمال نسبی که در شرایع گذشته بود در شریعت اسلام و در پایان دوران رسالت پیامبر ﷺ به کمال نفسی تبدیل شد. با نزول این آیه تغییری کیفی و پیشرفتی عمودی در دین پدید آمده و سبب تکامل گردید به گونه ای که سبب حفظ و بقای ابدی این دین شد. به همین جهت است که فرض شریعت دیگری پس از آن فرض نادرست و محال است.

ازاین رو است که استاد جوادی آملی خاتمیت و کمال دین را دو امر متلازم دانسته است «خاتمیت و کمال، دو امر متلازمند، یعنی ممکن نیست که دین و آیینی، خود را خاتم ادیان بداند و داعیه کمال نداشته باشد. از سوی دیگر، اگر دینی داعیه کمال نهایی داشت، بی شک خود را به عنوان دین خاتم معرفی خواهد کرد.»^۲ کمال دین و تمام نعمت الهی، به داشتن یک ولی عالم و عادل و آگاه به زمان است که دین و احکام دینی را خوب بفهمد، آن را تبیین کند، به اجرا در آورد، و با مهاجمان و دشمنان دین بستیزد. دین اسلام پس از اعلام ولایت علی بن ابی طالب (علیه السلام) کامل شد. خاتمیت و کمال نهایی دین اسلام، مورد اتفاق همه مسلمانان است. ولی در تفسیر آن اختلاف وجود دارد.

۲-۵-۳-۲- آیه اکمال دین

آنچه در اسلام منشا بحث ها و گفتگوها درباره کمال دین شده است بخشی از آیه سوم سوره مائده است:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَ مَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُوقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسِقُ الْيَوْمِ يَسُوءُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ

^۱ همو، شمیم ولایت، ص ۲۶.

^۲ همو، ولایت فقیه، ص ۶۳؛ همو، شریعت در آئینه معرفت، ص ۲۱۴.

لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ گوشت مردار و خون و گوشت خوک و حیواناتی که به غیر نام خدا ذبح شوند و حیوانات خفه شده و به زجر کشته شده و آنها که بر اثر پرت شدن از بلندی بمیرند و آنها که به ضرب شاخ حیوان دیگری مرده باشند و باقیمانده صید حیوان درنده- مگر آنکه (بموقع به آن حیوان برسید و) آن را سرببرید- و حیواناتی که روی بتها (یا در برابر آنها) ذبح می شوند (همه) بر شما حرام شده است و (همچنین) قسمت کردن گوشت حیوان به وسیله چوبه های تیر مخصوص بخت آزمایی؛ تمام این اعمال، فسق و گناه است- امروز، کافران از (زوال) آیین شما مأیوس شدند؛ بنابراین، از آنها نترسید! و از (مخالفت) من بترسید! امروز، دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان آیین (جاودان) شما پذیرفتم- اما آنها که در حال گرسنگی دستشان به غذای دیگری نرسد و متمایل به گناه نباشند (مانعی ندارد که از گوشت های ممنوع بخورند) خداوند، آمرزنده و مهربان است.»

در این آیه شریفه سخن از یک روز بسیار بزرگ و با شکوه است، که نقطه عطفی برای مسلمانان شمرده شده است. روزی که یأس دشمنان، اِکمال دین، اِتمام نعمتهای الهی و رضایت و خشنودی پروردگار، را به ارمغان آورده است.

بحث در این آیه از چند جهت مطرح شده است: اینکه روز مورد نظر چه روزی بوده است و چه واقعه ای رخ داده است؟ تاثیر آن واقعه در دین چه بوده است؟ و چگونه سبب اِکمال دین و اتمام نعمت شده است؟

ابتدا به نظریات دیگر که در این زمینه گفته شده می پردازیم و سپس نظر آیت الله جوادی را بیان می کنیم.

دراینکه مراد از «الیوم» در این آیه چه روزی است دو نظریه مطرح شده است:

نظریه اول: یوم به معنای حقیقی خود که مراد بخش کوتاه از زمان که ما بین طلوع و غروب خورشید است، به کار نرفته است بلکه به معنای مجازی «دوران» یا «یک برهه از زمان» استعمال شده است.

طبق این نظریه، آیه شریفه، نظر به روز خاص و حادثه ویژه ای ندارد، بلکه از شروع دوران عظمت اسلام و فرا رسیدن دوران یأس و ناامیدی کفار خبر می دهد. این رای، یکی از دو نظریه ای است که فخر رازی در تفسیر خود بیان کرده است. وی می نویسد: کاربرد کلمه یوم در معنای مجازی

در بین مردم متعارف است مانند اینکه گفته می‌شود: «دیروز جوان بودم و امروز پیر شدم» یعنی دوران جوانی گذشت و دوران پیری فرا رسید.^۱

عموم علمای اهل سنت به تبعیت از او یا به اعتقاد خود، همین نظر را بیان کرده‌اند.^۲ پاسخ این نظریه واضح و روشن است، زیرا معنای مجازی و غیر حقیقی، نیاز به قرینه روشن دارد.^۳ فخر رازی هیچ قرینه‌ای برای این معنای مجازی ارائه نمی‌دهد. اینکه معنای مجازی کلمه‌ای میان مردم متعارف باشد، دلیل نمی‌شود که آن کلمه در آیه قرآن در معنای متعارف بدون قرینه استعمال شده باشد.

نظریه دوم: مراد از یوم، معنای حقیقی آن است و آیه بر روز خاص و معینی دلالت می‌کند. در این صورت باید معلوم شود که آن روز چه تاریخی است؟ درباره تعیین روز خاص، نیز دو نظریه وجود دارد: اول اینکه آن روز مخصوص روز جمعه یا روز عرفه بوده است.

ابن جریر طبری در تفسیر خود به این نظر ملتزم شده است. طبری پس از نقل اقوال مختلف می‌گوید: بهترین نظر درباره وقت نزول آیه به دلیل صحت سند، سخن عمر بن خطاب است که گفته این آیه روز جمعه یا روز عرفه در حجّه‌الوداع نازل شده است.^۴ فخر رازی نیز روز عرفه را به عنوان نظریه دوم خود مطرح می‌کند.^۵ بسیاری از مفسران اهل سنت که به معنای حقیقی قائل شده‌اند همین نظر را پذیرفته‌اند.^۶

این نظریه با عقل سلیم و دور از احساسات و تعصبات، قابل پذیرش نیست. روایات و تاریخ نیز آن را تایید نمی‌کنند.

نظر دوم اینکه آن روز مخصوص روز هیجدهم ذی‌الحجه سال دهم هجرت بوده است. روزی

^۱ رک. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۱، ص ۲۸۷.

^۲ به عنوان نمونه رک. زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۱، ص ۶۰۵؛ عبدالله نسفی، مدارک التنزیل و حقایق التاویل، ج ۱، ص ۳۹۲؛ حسن بن محمد نظام الاعرج، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۲، ص ۵۴۷.

^۳ ناصر مکارم شیرازی، آیات ولایت در قرآن، ص ۵۵.

^۴ رک. محمد بن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۵۴.

^۵ رک. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۱، ص ۲۸۷.

^۶ به عنوان نمونه رک. هود بن محکم هواری، تفسیر کتاب الله العزیز، ج ۱، ص ۴۰۴؛ حسین بن مسعود بغوی، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، ج ۲، ص ۱۳؛ محمد بن یوسف ابوحیان، البحر المحیط فی التفسیر، ج ۴، ص ۱۷۶؛ محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۶، ص ۱۵۴.

که پیامبر اسلام ﷺ در راستای اجرای فرمان پروردگار، علی بن ابی طالب (علیه السلام) را به ولایت منصوب کرد و به طور رسمی خلافت آن حضرت را به همه مسلمانان اعلام کرد.

طبرسی، مفسر توانا و قوی شیعه، پس از نقل و ردّ دو نظریه پیش گفته، تفسیر اهل بیت (علیهم السلام) را در مورد آیه نقل کرده که مراد از «الیوم» در آیه شریفه روز انتصاب حضرت علی (علیه السلام) به ولایت است.^۱

این نظر مورد اتفاق تمام مفسران، علما و دانشمندان شیعه است، زیرا بر اساس محتوای خود آیه شریفه و تفسیر اهل بیت (علیهم السلام) است.^۲

علامه طباطبایی پس از بحث مفصل و بیان آرای دیگران و نقد و بررسی آنها می‌فرماید: کلمه «الیوم» ظرفی است که متعلق به «یُس» است و به منظور بزرگداشت آن روز، و اهمیت آن، ظرف بر متعلق خودش مقدم شده است، زیرا در آن روز دین خدا از حالت قیام به شخص خارج شده و قائم به نوع گردید و حالت حدوث و ظهورش به حالت بقا و دوام مبدل شد. این وجه، مؤید روایاتی است که می‌گوید آیه شریفه روز هیجدهم ذی‌الحجه سال دهم هجرت، در روز عید غدیر خم درباره ولایت علی (علیه السلام) نازل شد.^۳

آیت‌الله جوادی آملی از این آیه با عنوان «واسطه العقد» سوره مائده یاد می‌کند و معتقد است این آیه از دو بخش فقهی و کلامی تشکیل شده که بخش کلامی آن که منظور همین بخش مورد بحث است در میان مباحث فقهی آن آمده است.^۴ ایشان برای توضیح اینکه مراد آیه چه روزی است با یک بیان به شیوه منطقی مشابه برهان سبر و تقسیم^۵ می‌فرماید:

^۱ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۴۵-۲۴۶.

^۲ به عنوان نمونه رک. ابو الفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۴۴-۲۴۶؛ محمد جواد مغنیه، التفسیر الکاشف، ج ۳، ص ۱۳-۱۵، فتح الله کاشانی، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، ج ۳، ص ۱۸۰-۱۷۸ و دیگر تفاسیر شیعه.

^۳ رک. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۷۷.

^۴ رک. عبدالله جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۴، ص ۳۴۳.

^۵ رک. همو، تسنیم، ج ۲۱، ص ۵۶۲.

^۶ «سبر» در این جا به معنای آزمودن است و «تقسیم» به معنای جمع کردن و شمردن است. این استدلال به این نحو است که تمام احتمالات ممکن و فرضیه‌ها و اقوال مختلف در مسئله مطرح می‌شود سپس تمام آنها مورد نقد و بررسی عقلی قرار گرفته و باطل می‌شود. سرانجام یک احتمال از میان آنها باقی می‌ماند و چون دیگر احتمالات ابطال شد، لاجرم همان احتمال باقی‌مانده اثبات می‌شود. شرط برهان حقیقی بودن سبر و تقسیم این است که حصر احتمالات مطروحه، حصر عقلی باشد. رک. محمدرضا المظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۷۳.

در روزی از ایام صدر اسلام حادثه‌ای عظیم رخ داد که آثار ذیل را در پی داشت:

۱. امید همه دشمنان اسلام به یأس انجامید: (يَسْأَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا).

۲. چنان زمینه فعالیت کافران برای نابودی دین را برچید که ترس مسلمانان از آنان بی‌دلیل شد: (فَلَا تَخْشَوْهُمْ).

۳. امکان داشت که مسلمانان با پشت‌پا زدن به آن نعمت بزرگ و نادیده گرفتن آن، کفران نعمت کنند و زمینه غضب الهی و بازگشت سلطه کافران فراهم شود، از این‌رو فرمود: (واخشون).

۴. پیشرفتی کیفی و عمودی (کمال) در دین الهی ایجاد شد و مایه تکامل آن گردید: (أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ).

۵. پیشرفتی کمی و افقی (تمامیت) در نعمت مطلق الهی (ولایت) پدید آورد و آن را به مراحل پایانی و اتمام رساند: (أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي).

۶. در مرحله ابلاغ نیز خدا رضایت داد که اسلام دین ابدی مردم گردد: (رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا).

سپس ایشان با بررسی تاریخ اسلام، هفده روز برجسته، مهم و تاثیرگذار از زمان بعثت تا پایان حیات پیامبر ﷺ را به عنوان احتمالات ممکن ذکر می‌کند. هریک از این احتمالات را به دقت بررسی کرده و به این سبب که هیچ یک از آنها ویژگی‌های شش‌گانه یاد شده را ندارد، رد می‌کند. از جمله درباره روز عرفه یعنی روز نهم ذی‌الحجه سال حجة‌الوداع می‌فرماید: این روز مراد آیه نیست، چون در آن روز حادثه شگفتی پیش نیامد تا سبب یأس کافران و تکمیل دین شود. انجام مناسک حج با حضور پیامبر اکرم ﷺ گرچه حادثه بزرگی بود و موجب تعلیم علمی و عملی اعمال حج بود ولی موجب کمال دین نیست. چنین حجی مایه کمال حج است نه کمال دین و تمام آن، زیرا نمی‌تواند مایه ناامیدی کافران شود. به‌علاوه پیامبر اکرم ﷺ حدود هشتاد روز بعد از روز عرفه حجة‌الوداع زنده بودند و برخی از احکام و آیات در این مدت نازل شد، از این‌رو نمی‌توان مدعی شد روز عرفه دین به کمال نهایی خود رسیده باشد.

پس از مردود شمردن احتمالات باید به دنبال حادثه‌ای بود که بتواند ویژگی‌های شش‌گانه پیش‌گفته را به دنبال داشته باشد.

ظهور اسلام از ابتدا با دشمنی مشرکان روبرو بود. آنها از هر اذیت و آزاری برای نابودی اسلام به زعم خود استفاده می‌کردند. هر چه دعوت آن حضرت جدی‌تر و علنی‌تر می‌شد مشرکان خطر بیشتری حس می‌کردند و بر فشارها می‌افزودند. با تشکیل حکومت اسلامی در مدینه، پیشرفت اسلام و افزایش جمعیت مسلمانان، توطئه‌ها و کارشکنی‌های دشمن نیز افزایش یافت ولی هرچه سعی کردند نتوانستند کاری از پیش ببرند به همین دلیل به مرگ پیامبر ﷺ و پایان اسلام دل بسته بودند و تصور می‌کردند او پادشاهی همانند سایر پادشاهان است و پس از مرگ، اهدافش نیز تباه می‌شود. البته انتظار مشرکان عرب، انتظاری طبیعی و تحلیل آنها نیز مطابق با سنت‌های اجتماعی بود، زیرا طبیعی است که هر قانون و آیینی با مرگ آورنده آن از بین می‌رود مگر اینکه برای آن قانون متولی تعیین شود که هم آن را حفظ کند و آن را برای شرایط جدید تفسیر کند. ایشان در ادامه می‌فرماید: اگر با تعیین جانشین معصوم برای پیغمبر اکرم ﷺ رهبری دینی به دست فرد حقیقی و سپس به افرادی معین که واجد حقیقت عصمت‌اند سپرده می‌شد، همه ترفندهای دشمنان نقش بر آب شده و توطئه‌ها و برنامه‌هایشان به هم می‌ریخت و آخرین امیدشان به یأس می‌گرایید.

دین سرپرست و مفسر رسمی خود را می‌یافت که با تطبیق حوادث و وقایع جدید بر خطوط کلی دین، مانع تحریف آن و با دفاع جانانه از آن مایه استقامت دین در مقابل بیگانه می‌شد. نعمت ولایت الهی که در ولایت پیامبر ﷺ تبلور یافته بود، با جعل ولایت برای جانشینان آن حضرت اتمام می‌یافت. در چنین شرایطی ترسیدن مسلمانان از دسیسه‌های دشمنان برای نابودی اسلام معقول نبود و اسلام با داشتن چنین متولیان می‌توانست همیشه دین برگزیده الهی برای جامعه بشری باشد.^۱

بنابراین تنها واقعه مهم که می‌تواند چنین آثار مهم را دربر داشته باشد، انتصاب حضرت علی (علیه السلام) به سمت ولایت و جانشینی پیامبر ﷺ به دستور خداوند در روز هیجدهم ذی‌الحجه سال دهم هجرت است. در تاریخ اسلام غیر از این روز، مصداق مناسب برای «الیوم» در این آیه شریفه وجود ندارد.

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۲۱، ص ۵۷۶-۵۸۷؛ همو، سرچشمه اندیشه، ج ۴، ص ۳۴۳-۳۴۴.

۲-۷- مقایسه آرا

همه اندیشمندان شیعی در دو مطلب اتفاق نظر دارند: اول اینکه، این آیه درباره انتصاب حضرت علی علیه السلام به ولایت و جانشینی پیامبر است و دوم اینکه با ولایت، دین کامل و نعمت تمام شد.

مراجعه به منابع تفسیری و کلامی مختلف نشان می‌دهد که تمام همت مفسران و نویسندگان محترم این آثار، این بوده که ثابت کنند این آیه برای ولایت و جانشینی امیرالمومنین علی علیه السلام نازل شده و بدین سبب دین کامل شده است و در اثبات این مسئله بیشتر شیوه روایی را مدنظر قرار داده‌اند. می‌توان گفت علت طرح و بیان مسئله بدین شیوه، وجود آرای مخالف از جانب اهل سنت در این مسئله بوده است. کمتر کسی با نگاه کلامی به تبیین کمال دین و توضیح و تفسیر این آیه پرداخته است.

به نظر می‌رسد علامه طباطبایی، اولین مفسر و اندیشمند اسلامی است که به شیوه کلامی این آیه را مورد بررسی قرار داده است. چنانچه در لابلای مباحث گذشت، ایشان معنای کمال و تمام را تبیین کرده و توضیح داده است که با منصوب شدن امام، قوام دین از حامل شخصی به حامل نوعی منتقل شده و در این صورت دین از حالت حدوث به حالت بقا تحول پیدا کرده و کامل شده است. ایشان در تفاوت میان اتمام و اکمال می‌نویسد:

موجودات از جهت ترتب آثار مطلوب دو دسته‌اند: برخی موجودات وقتی اثر خود را می‌بخشند که همه اجزای آن جمع باشد مانند روزه که مرکب است از اموری که اگر یکی از آنها نباشد روزه، روزه نمی‌شود. اگر کسی در همه اجزای روزه از خوردن و سایر محرّمات امساک کند ولی در وسط روزه در یک ثانیه دست از امساک بردارد، و جرعه‌ای آب فرو ببرد، روزه‌اش، روزه نیست. جمع شدن اجزای این امور به تمامیت تعبیر می‌شود. نوع دیگر از موجودات که اثر بخشیدن آنها نیازمند جمع شدن همه اجزا نیست، بلکه اثر مجموع اجزا مانند مجموع آثار اجزا است، هر جزئی که موجود شود اثرش هم مترتب می‌شود و اگر همه اجزا جمع شود همه اثر مطلوب حاصل می‌شود، مانند روزه ماه رمضان که روزه گرفتن یک روز، اثر یک روز و روزه گرفتن سی روز، اثر سی روز را دارد. ایشان پس از این توضیح تصریح می‌کند که تمامیت را در این قسم دوم راکمال می‌گویند.^۱

^۱ رک. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۷۹-۱۸۰.

بیشتر متاخران از علامه، نیز به نظر ایشان اکتفا کرده و همان را بیان کرده‌اند. به عنوان نمونه: مقصود از دین، احکام و فروع دین نیست. و اکمال آن نیز به معنای بیان تمام مسائل فرعی نیست. بلکه مقصود از دین، اصول اسلام و مراد از اکمال آن، تثبیت ارکان و محکم ساختن قواعد دین است، که به وسیله تبلیغ ولایت امام علی علیه السلام و بیان مرجعیت او و سایر ائمه معصومین تحقق یافت. و به تعبیر دیگر: مراد از اکمال دین، تحول دین از وصف حدوث به وصف بقاست که این عمل توسط مرجعیت دینی اهل بیت علیهم السلام انجام پذیرفت.^۱

برخی از دیگر متاخران نیز که به مسئله کمال دین به شیوه کلامی پرداخته‌اند، این مسئله را از منظر وسعت و قلمرو دین بررسی کرده‌اند و بدین جهت خواسته یا ناخواسته بحث را به سمت جامعیت دین پیش برده و کمال دین را مساوی با شمول و جامعیت آن نسبت به عقاید، اخلاق و قوانین اجتماعی دانسته‌اند. علت این شیوه بحث را می‌توان طرح مباحث دین‌پژوهی در مغرب زمین و مباحث دین اقلی و دین اکثری دانست به ویژه در حوزه مسائل اجتماعی که بیشتر مورد نزاع قرار گرفته است. بدیهی است، نهایت دست‌آورد این شیوه بحث، اثبات جامعیت و شمول دین است. به عنوان نمونه گفته شده:

کمال شریعت عبارت است از اینکه معارف و احکام شریعت در همه حوزه‌های هدایت که قلمرو نقش‌آفرینی و کارکرد دین است عالی‌ترین معارف و احکام ممکن باشد. بدیهی است کمال معارف و احکام دینی در قلمروهای مختلف، متفاوت است. کمال دین در مسائل مبدا و معاد که تحول و تغییر راه ندارد، در این است که مسائل به صورت مشخص بیان شود. ولی کمال شریعت در مسایل مربوط به زندگی دنیوی انسان که در معرض تغییر و تحول قرار دارد به این است که اصول کلی و قوانین اساسی مربوط به آن که تامین کننده هدایت انسان است بیان شود و آنچه در معرض تحول و تغییر قرار دارد به عهده علم، تجربه و خرد بشر قرار گیرد.^۲ همچنین در تعریف دیگر آمده است:

مراد از اکمال دین که نزد خداوند پسندیده باشد همان تکمیل حقایق دینی تشریع شده نزد خداوند است که در قالب تشریع ریخته و همه را نازل کرده تا در قلوب ایشان متمکن گردد و پس از

^۱ رک. علی اصغر رضوانی، شیعه شناسی و پاسخ به شبهات، ج ۲، ص ۴۳؛ ناصر مکارم شیرازی، آیات ولایت در قرآن، ص ۵۱-۶۱.

^۲ علی ربانی گلپایگانی، عقاید استدلالی، ص ۷۹.

یاس کفار از دستبرد به دینشان، بتوانند خداوند را عبادت کنند. معنای اکمال دین کمال آن از جهت تشریع فرائض است و بعد از نزول آیه دیگر فریضه‌ای نیست.^۱ این مسئله تا آنجا پیش رفته که در فرهنگ‌نامه‌ها نیز کمال را به معنای جامعیت تعریف کرده‌اند.

جامعیت بدون کمال، وجود پیدا نمی‌کند. کمال شیء تحقق اهداف آن است و رسیدن به مرحله‌ای که به چیزی جز خود نیازمند نشود و از این رو است که دین اسلام، جامع و کامل است ... کمال دین، حداکثری است؛ چنان که جامعیت آن حداکثری است. این نیز که دین از هر چیزی سخن نگفته است، به معنای آن نیست که حداقلی است. حداکثری بودن دین بدین معنا است که برای سعادت دنیوی و اخروی انسان، هیچ ناگفته‌ای ندارد و در موضوع هدایت او هر چیز را که بایسته است، باز گفته است و ساز و کار و راه و چاه آن را نمایانده است. خداوند، دین ناقص فرو نفرستاده است و از مردم برای تکامل آن مدد نخواسته است.^۲

۲-۸- نتیجه

آنچه از مطالب فوق به دست می‌آید این است که آیت‌الله جوادی آملی تنها مفسر و اندیشمند پس از علامه طباطبایی است که به شیوه کلامی و با تفصیل قابل توجهی به این مسئله پرداخته است. به نظر می‌رسد نظریه آیت‌الله جوادی آملی، در مسئله کمال دین، یک نظریه جدید به شمار می‌رود. تفسیر ایشان نیز بیانی جدید از آیه اکمال دین است.

ایشان برخلاف دیگر متأخرین جامعیت را مرتبه‌ای نه فقط پایین‌تر از کمال بلکه پایین‌تر از تمامیت می‌داند. و بر خلاف علامه طباطبایی که کمال و تمام را به یک معنا گرفته بودند، میان تمامیت و کمال دین تفاوت قائل شده است. تمامیت را پیشرفت کمی و کمال را پیشرفت کیفی دانسته است.

از منظر ایشان ولایت اهل بیت علیهم‌السلام و انتصاب جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دو جهت دارد: از یک جهت پایان‌بخش احکام و قوانین دین بوده و نعمت دین را تمام کرده است یعنی بدین سبب نیاز دین به

^۱ سید محمدحسین حسینی طهرانی، امام شناسی، ج ۸، ص ۶۰.

^۲ پژوهشکده تحقیقات اسلامی، فرهنگ شیعه، ص ۲۵۰.

بیرون از خود قطع شده است و جهت دیگر اینکه با ولایت، تغییری کیفی در دین ایجاد شده و سبب رشد و صعود دین اسلام برای ظهور جهانی و ابدی شده است که همین جهت دوم، کمال دین است. به همین دلیل کمال دین با ختم آن ملازمه دارد. رابطه شاخصه‌های کمال دین از دیدگاه آیت‌الله جوادی براساس آنچه از لابلای بحث‌های ایشان به دست می‌آید چنین است:

کمال دین ملازم با خاتمیت است. خاتمیت مستلزم ولایت و تعیین جانشینی یعنی استمرار دین است به تعبیر دیگر استمرار دین از لوازم خاتمیت است. لازمه استمرار و بقا، هماهنگی با فطرت، عقلانیت و هدایت‌گری دین است. ولی جامعیت به ذات و ماهیت دین مربوط می‌شود، یعنی تحقق دین منوط به جامعیت آن است.

فصل سوم

بررسی دیدگاه علی عبدالرزاق درباره کمال دین

بررسی دیدگاه علی عبدالرزاق درباره کمال دین

۳-۱- شخصیت شناسی

عبدالرازق در سال ۱۳۰۰هـ/۱۸۸۸م در روستای «ابوجرج» از توابع استان «مینا» در کشور مصر به دنیا آمد. خانواده اش از متنفذان، ثروتمندان و عالمان دینی مصر بودند. او در کودکی قرآن را حفظ کرد. ده ساله بود که آموزش ابتدایی را در مدرسه الازهر آغاز کرد. در آن زمان «محمد عبده» که از دوستان پدر او بود در الازهر درس می‌داد و همین سبب شد که عبدالرازق بعدها با بسیاری از علمای معروف مصر آشنا شود. تحصیلات متوسطه و عالی خود را نیز در الازهر گذراند و از محضر مشایخی چون ابوخطوه و ابوعلیان استفاده کرد. وی پس از تأسیس دانشگاه مصر در سال ۱۹۰۸ همزمان در کلاس‌های درس استادان خارجی در دانشگاه نویناد مصر، از جمله درس ادبیات «نالینو» و درس تاریخ فلسفه «سانتی لانا» حاضر می‌شد. پس از پایان تحصیلات در الازهر مدتی در همانجا به تدریس تاریخ خطابه پرداخت. در سال ۱۹۱۲ با هزینه خانواده‌اش و به انگیزه فراگیری رشته اقتصاد راهی انگلستان شد و به مطالعه اقتصاد و علوم سیاسی در دانشگاه آکسفورد پرداخت، ولی با آغاز جنگ جهانی اول ناگزیر شد که تحصیلات خود را از نیمه‌کاره رها کرده و به مصر بازگردد. در سال ۱۹۱۵ به عنوان قاضی محاکم شرعی در مصر منصوب شد و چنانکه خود می‌گوید در این مقام فرصتی یافت تا درباره تاریخ قضا در اسلام بیشتر اندیشه و پژوهش کند.

«الاسلام و اصول الحکم» که مهم‌ترین کتاب وی به‌شمار می‌رود تا اندازه‌ای ثمره همین تحقیق بوده است. موضوع اصلی این کتاب که در سال ۱۹۲۵ منتشر شد، بحث درباره خلافت است. خلاصه عقیده عبدالرازق در این کتاب آن است که خلافت جزو اصول دین و ارکان شریعت نیست و در اسلام، سیاست از دین جدا است، از این‌رو ملت‌های مسلمان در این عصر باید ارباب دین را از دخالت در سیاست بازدارند. وی در همان سال به دلیل تألیف کتاب یاد شده به دادگاه ویژه

علمای ازهر فراخوانده شد. هیئت ۲۴ نفره علمای طراز اول الازهر پس از جلسه محاکمه با حضور شیخ علی عبدالرازق، او را محکوم کرده و کتابش را مخالف با دین اسلام تشخیص دادند. گفته شده که از زمان ورود صنعت چاپ به مصر هیچ کتابی جنجالی‌تر از این کتاب به چاپ نرسیده است.

پس از اخراج از دانشگاه الازهر، عبدالرازق به لندن بازگشت و در دانشگاه آکسفورد مشغول تحصیل شد. او طی این سال‌ها ضمن دیدار از کشورهای آفریقایی مقالاتی را در نشریه «السیاسة» مصر منتشر می‌کرد. پس از اتمام جنگ جهانی دوم و در زمانی که برادرش شیخ مصطفی عبدالرازق جزو شیوخ طراز اول دانشگاه الازهر بود، هیئت علمای دانشگاه الازهر در سال ۱۹۴۵ رأی دادگاه قبل را فسخ و تمام مناصب شرعی او را اعاده کرد و او بار دیگر در صنف عالمان دینی پذیرفته شد. اما عبدالرازق پس از بازگشت از لندن به کسوت فقیهان بازنگشت و به دانشگاه قاهره رفت، مدتی هم سمت ریاست دانشگاه قاهره را عهده دار بود. او در این فاصله تحقیقات خود را روی موضوع حجیت اجماع در فقه متمرکز کرد و در نقد آن با استفاده از آرای فقیه بزرگ قرن سوم، ابراهیم سیار معتزلی کتابی را تحت عنوان «الاجماع فی الشریعة الاسلامیة» به چاپ رساند. سرانجام وی در ۲۳ سپتامبر ۱۹۶۶ بدون آنکه تحقیقاتش به اتمام برسد و آنچه را که آرزو داشت به نتیجه برساند در حالی که هنوز زوایای پنهان کتابش را آشکار نکرده بود درگذشت.^۱

۲-۲- آرای عبدالرازق

عبدالرازق آرای خودش را در کتاب «الاسلام و اصول الحکم» تحت عنوان سه بخش خلافت و اسلام، حکومت و اسلام و خلافت در تاریخ بیان کرده است.

۳-۲-۱- خلافت

۳-۲-۱-۱- مفهوم خلافت

عبدالرازق بحث خود درباره خلافت دینی را با شرح معنای خلافت آغاز می‌کند. وی خلافت را در لغت به معنای تخلف و جانشینی و در عرف مسلمانان به معنای «ریاست عامه در امور دین و

^۱ رک. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، ص ۱۸۲-۱۸۳؛ حمید رضا شریعتمداری، دسترسی به این مدرک بر پایه آیین‌نامه ثبت و اشاعه پیشنهادها، پایان‌نامه‌ها، و رساله‌های تحصیلات تکمیلی و صیانت از حقوق پدیدآوران در آنها (وزارت علوم، تحقیقات، فناوری به شماره ۱۹۵۹۲۹/۱۹۵۹۲۹/۶ تاریخ ۱۳۹۵/۹/۶) از پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج) در پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران (ایراندک) فراهم شده و استفاده از آن با رعایت کامل حقوق پدیدآوران و تنها برای هدف‌های علمی، آموزشی، و پژوهشی و بر پایه قانون حمایت از مؤلفان، مصنفان، و هنرمندان (۱۳۴۸) و الحاقات و اصلاحات بعدی آن و سایر قوانین و مقررات مربوط شدنی است.

دنیا به نیابت از پیامبر ﷺ تعریف می‌کند. ایشان برای این تعریف به بیضاوی استناد می‌کند.^۱

بیضاوی می‌نویسد: امام به شخصی گفته می‌شود که در برپایی قوانین شرعی و پاسداری از حریم ملت جانشین پیامبر محسوب می‌شود و پیروی از او بر همگان واجب می‌باشد.^۲ وی تفسیر سخن بیضاوی را از ابن خلدون نقل می‌کند: خلافت یعنی هدایت جامعه بر مبنای مقتضیات نظر شرعی و در نظر گرفتن مصالح اخروی و دنیوی آنها به گونه‌ای که زندگی دنیوی آنها در تمامی جوانب بر مبنای شرع و مصالح اخروی منطبق شود. در واقع حقیقت خلافت برگرفته از حاکمیت صاحب شریعت است که در حراست از دین و سیاست امور دنیا بر اساس دین به کار می‌آید.^۳

وی همچنین مقصود از نیابت را بر اساس نظر ایشان، قرار گرفتن در منصب پیامبر ﷺ و دعوت به امر دین و حفظ آن می‌داند. در ادامه بیان می‌کند که چون خلیفه در منصب پیامبر ﷺ قرار گرفته است بر مومنان ولایت عامه دارد و بر آنان است که در ظاهر و باطن از خلیفه اطاعت کنند و او را گرامی دارند همچنان که از پیامبر اطاعت می‌کردند و به پیامبر احترام می‌گذاشتند و در تایید توضیحات خود روایتی از ابو هریره نقل می‌کند که اطاعت از پیشوایان (ائمه)، اطاعت از خدا و عصیان بر آنها، عصیان بر خدا است.^۴

وی عقیده دارد: از تعریف خلافت برمی‌آید که خلیفه در ولایت و تسلط خودش باید حدود شرع را مراعات کرده و راه و روش واحد و بدون انحراف داشته باشد. برخی گفته‌اند که اگر خلیفه ستمکار یا فاجر شود از خلافت عزل می‌شود.^۵

در نهایت نتیجه می‌گیرد که خلافت با سلطنت تفاوت دارد، زیرا سلطنت اگر طبیعی باشد حکومت بر مردم به اقتضای غرض و شهوت و اگر سیاسی باشد رهبری مردم در جهت اقتضای مصالح دنیوی است و خلافت رهبری مردم در جهت اقتضای شرع است.^۶

^۱ رک. علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، ص ۱۰.

^۲ رک. عبدالله بن عمر بیضاوی، طوالع الانوار من مطالع النظائر، ص ۲۳۵.

^۳ رک. ابن خلدون، مقدمه، ص ۱۸۰.

^۴ رک. علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، ص ۱۲.

^۵ رک. همان، ص ۱۴.

^۶ رک. همان، ص ۱۵.

۳-۲-۱-۲- نظریه‌های خلافت

وی پس از تعریف خلافت و بیان خصوصیات آن، این سوال را طرح می‌کند که ولایت خلیفه از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ اساس و ریشه ولایت یک خلیفه از کجاست؟ از دیدگاه وی دو نظریه در این مسئله وجود دارد:

نظریه اول: ولایت خلیفه در امتداد ولایت و سلطنت خداوند و قدرت او نیز برگرفته از قدرت خداوند است. از دیدگاه صاحبان این نظریه خلیفه سایه خدا بر زمین است.^۱

نظریه دوم: برخی از علما قائل شده‌اند که خلیفه ولایتش را از امت می‌گیرد، زیرا مردم او را برای این مقام انتخاب کرده‌اند و بنابراین منشا و مصدر قدرت او هستند.^۲ وی برای این دو دیدگاه، مصادیقی از اشعار شاعران که نماینده تفکر زمان خویش هستند ذکر کرده و در ادامه می‌گوید: نظیر این اختلاف در میان اندیشمندان غربی نیز واقع شده است: مذهب اول شبیه آرای توماس هابز و مذهب دوم شبیه آرای جان لاک است.^۳

وی درباره تفاوت نظر دو دانشمند یاد شده هیچ توضیحی نمی‌دهد. شاید سخن وی ناظر به اختلاف نظر هابز و لاک درباره دولت باشد.

توضیح اینکه: هابز نسبت به مقوله دین، بی‌اعتقاد، یا لاقول بسیار شکاک است، به همین جهت هیچ سعادت غایی را به جز بهره‌مندی از مواهب این جهانی به رسمیت نمی‌شناسد. بنابراین از دید وی، محتوا و جهت امیال انسان، تنها به سوی بیشینه کردن التذاذ حسی است. از آنجا که حفظ و گسترش لذت‌های فعلی و دستیابی به لذت‌های بعدی مستلزم قدرت است بنابراین انسان همواره تلاش دارد تا قدرت خود را به حداکثر برساند.^۴ به اعتقاد هابز انسان به طور طبیعی موجودی خودخواه و خودپرست است. اگر آدمیان بخواهند در وضع طبیعی به سر برند چنین وضعی نمی‌تواند ادامه پیدا کند. بنابراین برای پایان یافتن جنگ، جامعه تشکیل می‌شود. هابز طرفدار حکومت پادشاهی است. به عقیده او اگر قدرت در میان چند نفر تقسیم شود یا سلطنت در اختیار گروهی قرار گیرد،

^۱ رک. همان، ص ۱۶.

^۲ رک. همان، ص ۲۰.

^۳ رک. همان، ص ۱۷-۲۱.

^۴ رک. محمد کمالی گوکی و حجت زمانی راد، «ماهیت دولت و مبانی تأسیس آن در فلسفه سیاسی هابز و لاک در روایتی پارادایمی»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، بهار ۱۳۹۵، ش ۳۴، ص ۱۱۹-۱۴۴.

نزاع و درگیری پیش می‌آید. قدرت سلطان، آمرانه است و کسی نباید بر علیه او پیمان جدیدی پدید آورد یا شورش کند. نقض پیمان از طرف پادشاه امکان ندارد، زیرا او بر اساس توافق مردم به حاکمیت رسیده است. همین‌که پادشاه به مقام حاکمیت رسید، اقتدار مطلق خواهد داشت. اقلیت مخالف یا باید تسلیم شود یا از میان برود. پادشاه هرگونه رفتاری انجام دهد، عادلانه خواهد بود، زیرا رفتار عادلانه عبارت است از رفتار بر طبق قانون و چون پادشاه قوانین را وضع می‌کند، هرچه کند همان قانون خواهد بود.^۱

در مقابل، جان لاک به عنوان فیلسوفی که «پدر لیبرالیسم» خوانده شده است، قائل به تفکیک وظایف کلیسا از حکومت است. او در نامه‌ای در باب تساهل و مدارا، از جدایی قدرت میان کلیسا و حکمران سخن رانده است. بر اساس اندیشه لاک، دولت با هدف تأمین اهداف سه‌گانه‌ی آزادی، حق حیات (امنیت) و مالکیت تشکیل می‌شود. امنیت تنها یکی از اهداف دولت است. منشأ دولت قرارداد اجتماعی است و قدرت عمومی یک امانت مردمی در دستان دولت حاکم است هرگاه که دولت بر خلاف حق حیات و حق آزادی و حق مالکیت مردم عمل کند، مردم حق اعتراض و حتی حق انقلاب علیه دولت را دارند.

هنگامی که اشخاص، جامعه مدنی را برپا می‌دارند و دست به تشکیل حکومت دموکراتیک می‌زنند، در مقام شهروند آزادند که به اراده و اختیار خویش، نهادهای گوناگونی تأسیس کنند. نهاد دین یکی از این نهادهای مدنی است. آنان در نهاد دین به شکلی داوطلبانه گرد می‌آیند، چرا که در پی شناختن دین خود هستند که به ایمان و عقیده درونی آنها می‌انجامد. امور دینی، درونی و قلبی هستند. بنابراین، چنین قلمروی به کلی خارج از حیطه اختیارات و عملکرد حکومت است که مسئولیت آن ناظر به امور بیرونی از قبیل تأمین امنیت، بهداشت، کار، آموزش همگانی و رسیدگی به تخلفات قانونی است. دین در حوزه وجدان انسان‌ها قرار دارد، حوزه‌ای که امکان ندارد حکومت به قلمرو و ژرفای آن رخنه کند. براین اساس، نهاد دین باید از حکومت مستقل باشد و با آزادی به وظایف خویش بپردازد. حکومت نیز باید به وظایف فانونی خود عمل کند و وارد حوزه وجدان اخلاقی و باورهای دینی شهروندان که دست اندازی به آنها ناممکن است، نگردد.^۲

^۱ امیر قربانی، «توماس هابز»، پژوهشکده باقر العلوم.

^۲ رک. محمد کمالی گوکی و حجت زمانی‌راد، «ماهیت دولت و مبانی تأسیس آن در فلسفه سیاسی هابز و لاک در روایتی پارادایمی»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، بهار ۱۳۹۵، ش ۳۴، ص ۱۱۹-۱۴۴.

وی ادعا می‌کند: ما نه دلیل نقلی (قرآن و روایات) و نه دلیل عقلی بر وجوب نصب امام و خلیفه پس از پیامبر ﷺ نداریم. همچنین اجماع را نیز که از نظر او یک دلیل اجتماعی است، مورد مذاقه قرار داده و ادعا می‌کند که درباره مسئله خلافت اجماع وجود ندارد سپس به سیره و روش پیامبر ﷺ پرداخته و توضیح می‌دهد که حکومت پیامبر نیز صبغه الهی نداشته است. این فصل ابتدا آرای ایشان را در دو بخش «دلایل خلافت» و «سیره پیامبر در تشکیل حکومت» تبیین کرده و نقد و بررسی می‌کند سپس نسبت میان خلافت دینی و کمال دین که موضوع اصلی این نوشتار است را باتوجه به آرا و دیدگاه‌های عبدالرزاق توضیح می‌دهد.

۳-۲-۱-۳- دلایل خلافت

۳-۲-۱-۳- آیات قرآن

از دیدگاه ایشان هیچ‌یک از آیات قرآن مسئله خلافت را بیان نکرده است. وی به جان خودش سوگند یاد می‌کند که اگر حتی یک دلیل در قرآن بر وجوب نصب امام آمده بود، علما روی آن پافشاری کرده و یاری خلیفه را تکلیف خویش می‌دانستند.^۱

ایشان دو آیه ۵۹ و ۸۳ سوره نساء را که ممکن است مورد استناد در این مسئله قرار گیرد را بیان کرده و توضیح می‌دهد که استدلال به آنها برای خلافت تمام نیست.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»^۲؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولو الأمر [اوصیای پیامبر] را! و هر گاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آنها داوری بطلبید) اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید! این (کار) برای شما بهتر، و عاقبت و پایانش نیکوتر است.»

«وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا»^۳؛ و هنگامی که خبری

^۱ رک. علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحكم، ص ۲۵.

^۲ نساء(۴): ۵۹.

^۳ نساء(۴): ۸۳.

از پیروزی یا شکست به آنها برسد، (بدون تحقیق) آن را شایع می‌سازند؛ در حالی که اگر آن را به پیامبر و پیشوایان - که قدرت تشخیص کافی دارند - بازگردانند، از ریشه‌های مسائل آگاه خواهند شد. و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، جز عده کمی، همگی از شیطان پیروی می‌کردید (و گمراه می‌شدید).»

مورد استناد در این دو آیه عبارت «اولی الامر» است که برخی از مفسران آن را به اوصیا و جانشینان پیامبر تفسیر کرده و از این طریق خلافت اوصیا را از قرآن کریم اثبات کرده‌اند. ایشان می‌گویند: اصطلاح امر به معنای خلافت نیست بلکه در آیه اول به معنای امرای مسلمان در زمان رسول خدا و در آیه دوم، بزرگان صحابه‌اند که نسبت به امور بینش دارند و مربوط به جانشینان و فرماندهان ایشان در جنگ‌ها و سریه‌ها است. وی تصریح می‌کند: اگر بگوییم این آیات به این مطلب اشاره دارد که مسلمانان باید امورشان را به دست عده‌ای بدهند، ستم در حق این آیات است.^۱

وی برای تفسیر خود از اولوالامر به عبارات زمخشری در تفسیر کشاف^۲ استناد می‌کند. به نظر عبدالرزاق در قرآن از سوره فاتحه تا سوره ناس در هیچ آیه‌ای ذکری از خلافت یا امامت عامه نمی‌توان یافت، در حالی که خداوند در قرآن فرموده است: «ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»^۳ ما هیچ چیز را در این کتاب، فرو گذار نکردیم» همین سکوت قرآن خود قوی‌ترین برهان است که خلافت، اصل و اساسی در شریعت ندارد.^۴

۳-۲-۱-۲-۳ روایات نبوی

ایشان عقیده دارد که سنت هم مثل قرآن این مسئله را مهمل گذاشته است. وی تمام احادیثی را که در این زمینه وارد شده و بیشتر آنها را از قول رشیدرضا نقل می‌کند، مورد انتقاد قرار داده و معتقد است علاوه بر مناقشه در صحت این احادیث، در مفهوم کلمات امامت، بیعت و جماعت که در آنها به کار رفته است نیز جای مناقشه وجود دارد.

^۱ رک. علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحكم، ص ۲۶.

^۲ رک. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ج ۱، ص ۵۲۴ و ص ۵۴۱؛ همان، ج ۲، ص ۸۰ و ص ۸۷.

^۳ انعام (۶): ۳۸.

^۴ رک. علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحكم، ص ۲۷.

وی اضافه می‌کند که حتی اگر این احادیث را صحیح بدانیم و عبارات ائمه و اولی الامر را نیز به معنای خلافت بگیریم باز هم نمی‌توان گفت که این ادله وجوب شرعی خلافت را اثبات می‌نماید. ادعای وجوب شرعی در یک موضوع ادعای بزرگی است.^۱

در ادامه وی چند مطلب را به عنوان موید بر نظریه خود ذکر می‌کند:

۱. حضرت عیسی امر کرده که: «به قیصر بدهید آنچه سهم قیصر است و به خدا بدهید آنچه سهم خدا است» ولی این گفته دلیل بر آن نیست که عیسی، حکومت قیصری را برای مسیحیان لازم دانسته است.

۲. اگر خداوند ما را به وفای به عهد با مشرکان مادامی که آنان بر پیمان خود باقی مانده‌اند امر می‌کند به معنای آن نیست که خداوند به شرک راضی است.

۳. در شرع اسلامی، اکرام سائل و احترام به فقرا و نیکوکاری و احسان به آنان دستور داده شده است، ولی آیا معنای این دستور آن است که در جامعه اسلامی، واجب است گدایان و تهیدستان وجود داشته باشند؟

۴. اگر خداوند ما را به آزاد کردن بندگان و تعامل نیکو با آنان تشویق کرده است، دلالت نمی‌کند که در دین بندگی واجب یا مرغوب است.

۵. خداوند در بسیاری از آیات، احکام طلاق، بیع، دین و ... را تشریع کرده معنایش این نیست که چنین موضوعاتی در دین واجب است یا شان خاصی در دین دارد.

به همین منوال اگر پیامبر نیز سخنی درباره بیعت و حکومت گفته است، بر وجوب شرعی امامت و حکومت دلالت نمی‌کند.^۲

۳-۲-۱-۳-۳- دلیل عقلی

وی دلیل عقلی بر وجوب خلافت و امامت را به نقل از رساله «القول المفید علی الرسالة المسماة وسیلة العبد فی علم التوحید» شیخ محمد بنخیت نقل می‌کند بدین مضمون که برپایی امر به معروف و نهی از منکر موقوف به نصب امام است و نیز نظم امر مسلمانان، حفظ دین، حفظ انسان‌ها، پاسداری از حریم عقل و نسب و مال و آبرو و... امت در پناه نصب امام صورت می‌گیرد پس نصب امام

^۱ رک. همان، ص ۲۸-۳۰.

^۲ رک. همان، ص ۳۰-۳۲.

واجب است.^۱

عبدالرزاق پس از بیان این دلیل فقط به نقل قول اکتفا می‌کند ولی در چند صفحه بعد این استدلال را نپذیرفته و در آن اشکال می‌کند که اگر منظور فقها از این دلیل این است که مسلمانان هم مانند دیگر ملت‌های دنیا نیازمند حکومت هستند که امورشان را سر و سامان بخشد، مطلب صحیحی است ولی این دلیل اختصاص به دین اسلام ندارد بلکه همه علمای علم سیاست به این مسئله اذعان دارند. ولی اگر منظور آنان نظام خلافت به عنوان نوعی خاص از حکومت درکنار سایر انواع حکومت‌ها است این دلیل ناقص است و نمی‌تواند مدعای آنان را اثبات کند.^۲

علاوه بر این وی تصریح می‌کند: به قضاوت عقل و گواهی تاریخ، برپایی شعائر الهی و مظاهر دین در نوعی خاص از حکومت که فقها اسم آن را خلافت گذاشته‌اند خلاصه نمی‌شود. پیروی خلفا حتی نتوانسته از پس پاسخ‌گویی به نیازهای دنیایی مردم برآید چه برسد به اینکه بتواند صلاح دینی آنان را تامین کند.

وی پا را از این فراتر گذاشته و با بیان گزارش کوتاهی درباره تاریخ خلافت از قرن سوم تا دولت عثمانی در قرن دهم^۳ ادعا می‌کند: کارنامه این حکومت‌ها حاصلی جز قربانی کردن دین و تهی کردن شعائر دینی از ارزش‌های واقعی نداشته است و نتیجه می‌گیرد خلافت چیزی جز نکبت برای اسلام و مسلمانان به دنبال نداشته و فقط منبع شر و فساد بوده است.^۴

۳-۲-۱-۳-۴- اجماع

یک منبع دیگر برای ضرورت شرعی خلافت باقی می‌ماند و آن اجماع است. از دیدگاه عبدالرزاق مهم‌ترین دلیلی که دستاویز اثبات‌کنندگان وجوب شرعی خلافت است، تواتر اجماع مسلمانان در صدر اسلام پس از وفات پیامبر ﷺ است، زیرا مردم در آن زمان مهم‌ترین امر که تدفین رسول‌الله ﷺ بود را رها کرده و به تعیین امام پرداختند. وی در این مسئله به شرح مواقف استناد می‌کند.

عبدالرزاق گرچه حجیت اجماع را می‌پذیرد، معتقد است که در این مسئله اجماع وجود ندارد.

^۱ رک. همان، ص ۲۴.

^۲ رک. همان، ص ۵۰.

^۳ رک. همان، ص ۵۱-۵۴.

^۴ رک. همان، ص ۵۱.

وی برای آنکه بطلان دعوی اجماع را ثابت کند از تاریخ اسلامی شاهد می‌آورد و می‌گوید: اجماع خواه به معنای اجماع صحابه به تنهایی یا اجماع صحابه و تابعان باشد یا اجماع علمای مسلمان و یا عامه مسلمانان، هیچ‌گاه به‌طور صریح در تاریخ اسلام روی نداده‌است.^۱

در ادامه وی چند نکته را به عنوان مقدمه برای نظریه خود ذکر می‌کند:

۱- مسلمانان بهره کمی از علم سیاست نسبت به سایر علوم داشتند. تنها عده‌ای از علمای مسلمان که گرایش به ترجمه و مطالعه علم و فلسفه یونانی داشتند به سیاست علاقه نشان دادند.^۲

۲- از زمان ابوبکر تا کنون چالش دائمی در عرصه خلافت وجود دارد و همواره افرادی علیه خلیفه خروج کرده‌اند. جریان معارض خلافت گاهی به روش قهرآمیز دست زده مانند خوارج در مقابل امام علی و گاه به مبارزه مخفی روی آورده است.^۳

۳- هیچ خلافتی در تاریخ اسلام وجود نداشته که بر پایه ارهاب، ارعاب یا قهر و غلبه توسط شمشیر و قوای مسلح بنیان نشده باشد.^۴ و هر چیزی که به کمک شمشیر به دست آید مورد پسند نفس واقع شده و مقامی که شهوت را برانگیزد و با قدرت و تعصب جمع شود نتیجه‌ای جز استبداد ندارد.^۵

بنابراین هیچ‌گاه نه میان متقدمان از صحابه و تابعان و نه میان علمای متاخر و نه میان عامه مردم اتفاق رای درباره خلافت وجود نداشته است، پس ادعای اجماع به شهادت تاریخ باطل است. به علاوه، این دلبستگی خلیفه را به پادشاهی وحشی و خونریز و شیطانی سرکش تبدیل کرده و حتی او را دشمن هرگونه بحث علمی می‌کند، زیرا بر این تصور است که علم و دانش می‌تواند پایه‌های قدرتش را زیر سوال برد.^۶

مگر حب خلافت نبود که یزید بن معاویه را به مباح کردن خون پاک و شریف حسین فرزند دختر رسول الله ﷺ سوق داد یا عبدالملک مروان را به هجوم و ویرانی مکه واداشت و ...^۷

^۱ رک. همان، ص ۳۳-۳۴.

^۲ رک. همان، ص ۳۵.

^۳ رک. همان، ص ۳۶.

^۴ رک. همان، ص ۳۸.

^۵ رک. همان، ص ۴۲.

^۶ رک. همان، ص ۴۴.

^۷ رک. همان، ص ۴۳.

۳-۲-۲- سیره پیامبر ﷺ در تشکیل حکومت

علی عبدالرزاق با بحثی درباره قضاوت و دیگر شئون مدیریت جامعه در زمان حیات پیامبر نتیجه می‌گیرد که نظام قضاوت در عصر نبوی یک نظام قضایی حکومتی نبوده است. وی معتقد است پیامبر برای هیچ‌یک از مناطقی که فتح شدند، والی برای اداره شئونات و مدیریت بر اوضاع تعیین نکرده است. تمام ماموریت‌هایی که پیامبر به افراد داده هم از جهت موضوع و هم از نظر زمان محدود بوده است و هیچ‌کدام از امور عام نبوده‌اند. نصب برخی از اصحاب برای تصدی قضاوت یا رهبری غزوات و سریه‌ها، جمع آوری و توزیع زکات یا غنایم از ساده‌ترین اشکال حکومت‌داری است و نمی‌توان آنها را گواه بر مفهوم دولت دانست.^۱

وی بر این باور است که سیستم اجرایی و نظامی دوران پیامبر در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. اکثر مؤلفان در زمینه تاریخ پیامبر روایات تاریخی و بحث‌های پراکنده را به هم ربط داده و نتیجه را به میل خود تغییر داده‌اند.^۲

۳-۲-۳- ماهیت رسالت پیامبر ﷺ

وی با تذکر غموض، خفا و مشکل بودن مسئله ماهیت رسالت پیامبر ﷺ می‌گوید: اگر عقلانی بحث شود بسیاری از ابهام‌ها برطرف خواهد شد و برای گام برداشتن درست در این راه نیاز به کمک خداوند است. در این راستا وی این پرسش را طرح می‌کند که آیا پیامبر ﷺ دارای دولت سیاسی و همانند رئیس حکومت بود یا فرستاده‌ای که دعوت به دین می‌نمود و زعامت وحدت دینی را به عهده داشت؟^۳

وی در پاسخ به سوالی که خود طرح می‌کند اذعان می‌دارد که رسالت غیر از پادشاهی است و شق دیگری بین این دو شکل نیست و همان‌طور که شاه نمی‌تواند نبی باشد خداوند از پیامبر نخواسته که شاه باشد. در تاریخ انبیا به ندرت خداوند رسالت و حکومت را با هم در رسولی جمع کرده است

^۱ رک. همان، ص ۵۷-۶۴.

^۲ رک. همان، ص ۶۵.

^۳ رک. همان، ص ۶۷.

مانند حضرت یوسف بن یعقوب. پس باید بینیم درباره پیامبر ﷺ چطور بوده است؟^۱

بی تردید در رفتار پیامبر ﷺ مظاهری از حکومت و سیاست مانند جهاد یا تدبیر امور مالی به چشم می خورد پس این نظریه رجحان می یابد که پیامبر ﷺ میان رسالت و حکمرانی جمع کرده است. حال میان دو نظریه واقع می شویم: اول اینکه حکمرانی پیامبر ﷺ خارج از چارچوب رسالتش بوده است و دوم اینکه حکمرانی پیامبر ﷺ بخشی از رسالت او بوده است.

وی می گوید: نظریه اول غیر مانوس است و حتی گوش شنیدن آن را انکار می کند ولی شاید بتوان اسنادی تاریخی برای آن پیدا کرد ولی نظریه دوم مطابق با تمایل و گرایش مسلمانان است، عملکرد و روش ایشان نیز همین نگرش را گواهی می دهد.^۲

وی می گوید: کسانی که در این زمینه بحث کرده اند با غفلت از اصل موضوع، ساختار حکومتی را جزئی از رسالت پنداشته اند البته به استثنای ابن خلدون که وجه تمایز امت اسلام را از دیگر ملل جمع بین دعوت دینی و ساختار حکومتی دانسته که اشاره به ساختار دوگانه دین و حکومت دارد.^۳

وی در نقد ابن خلدون می گوید: این سخنی بدون استناد است و با معنای رسالت و مقتضای دعوت دینی منافات دارد.^۴

در ادامه وی برای عدم رسالت سیاسی پیامبر ﷺ به سه دلیل ظواهر قرآن، روایات و طبیعت دین اسلام استناد می کند:

۳-۲-۱-۳- ظواهر قرآن

ظواهر قرآن مجید به وضوح نشان می دهد که مأموریت آسمانی پیامبر ﷺ فراتر از ابلاغ و تبلیغ نبوده است؛ در آیات قرآن اوصافی چون حفیظ، وکیل، جبار و مسیطر از پیامبر اکرم ﷺ نفی شده است. این در حالی است که تسلط، غلبه، جبروت و حاکمیت نامحدود از لوازم اجتناب ناپذیر فرمانروایی است.^۵

^۱ رک. همان، ص ۷۰-۷۱.

^۲ رک. همان، ص ۷۷-۷۸.

^۳ رک. همان، ص ۷۸.

^۴ رک. همان، ص ۷۹.

^۵ رک. همان، ص ۹۵-۹۹.

۳-۲-۳-۲- سنت

در سنت نبوی نیز شاهی بر حکمرانی پیامبر ﷺ نیست. احمد بن زینی دحلان در سیره نبوی روایت می‌کند: پیامبر ﷺ به کسی که ابهت آن حضرت او را گرفت و مرتعش ساخت، فرمود: «هَوْنٌ علیک فانی لست بملک و لا جبار إنما أنا ابن إمراة من قریش تاکل القدید بمکة؛ آرام باش من نه پادشاهم نه صاحب هیمنه و جبروت من فقط پسر زنی از قریش هستم که [همانند شما] قدید (گوشت دودی شده و خشک شده) مکه می‌خورد.»

نیز در حدیثی آمده است که پیامبر ﷺ مخیر شد تا از میان نبوت همراه با پادشاهی و نبوت توام با بندگی یکی را برگزیند، پیامبر ﷺ از جبرئیل طلب مشورت کرد، جبرئیل به زمین نگاه کرد که اشاره به تواضع داشت و گفت من پیامبر و بنده‌ام.

وی نتیجه می‌گیرد: آنان که خواسته‌اند خلافت را یک اصل دینی جلوه دهند نمی‌توانند نظریه خود را با قرآن و سنت اثبات کنند و فقط به ظن و گمان اکتفا کرده‌اند و «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا! گمان، هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد.»^۲

۳-۳-۲-۳- طبیعت دین اسلام

اسلام دعوت دینی به سوی خداوند است که راه سعادت ابدی را به سوی همه بندگان صالح می‌گشاید و خداوند به وسیله آن، وحدت همه بشریت را اراده کرده است. این یک دعوت مقدس است.

اینکه همه جهان دین واحدی را اتخاذ کنند، معقول به نظر می‌رسد ولی پدید آمدن حکومت واحد در جهان و وحدت سیاسی مشترک، خارج از طبیعت بشر است و اراده خداوند نیز به آن تعلق نگرفته است.^۳

گروه‌های مختلف و متفرق عرب تحت زعامت پیامبر ﷺ در یک چارچوب واحد قرار گرفتند و امتی واحد به وجود آمد اما این وحدت عربی به هیچ وجه از سنخ یک وحدت سیاسی و حکومت

^۱ یونس: (۱۰)، ۳۶.

^۲ رک. علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، ص ۱۰۰.

^۳ رک. همان، ص ۱۰۲.

و دولت نبود. خضوع مسلمانان در برابر پیامبر ﷺ فقط بدین جهت بود که او رسول خدا بود و از روی هوای نفس سخن نمی‌گفت.^۱ «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ وَ هِرْكَزُ از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید.»

عبدالرزاق خلافت و حکومت اسلامی را به قومیت عرب وابسته نمی‌داند تا مخالفت با آن دلیل بدخواهی در حق قوم عرب یا مخالفت با استقلال آنان باشد.

پیامبر عرب بود و قرآن نیز به زبان عربی نازل شد، به‌طور طبیعی اعراب نخستین کسانی هستند که مخاطب این دعوت قرار می‌گیرند.^۲ او همچنین مسلمانان را تشویق به پرسش‌گری کرده و می‌گوید: از پژوهش درباره اینکه پیامبر شاه بود یا نبود به هراس نیفتید. نپندارید که چنین پژوهشی برای دین خطر دارد یا اینکه ایمان پژوهشگر را سست می‌کند. پژوهشی از این نوع اگر بدان دقت شود آن‌قدر خطرناک نیست که بتواند مومن را از حصار ایمان خارج کند... اگر پژوهشگری بگوید که نبی هم پیامبر بوده و هم شاه، بدعت نیست و اگر کسی هم با این نظر مخالفت کند انحراف نیست، زیرا این پژوهش از دایره عقاید دینی و بحث‌های متداول بین علما خارج است و بیشتر مربوط به حوزه پژوهش علمی است، بنابراین بدون هراس در این باب وارد شوید.^۳

سرانجام اشاره می‌کند که: احتمال دارد اطلاعات ما درباره نظام حکومتی پیامبر ﷺ ناقص باشد و ممکن است روزی کشف شود که آن برترین نمونه نظام حکومتی بوده است. لیکن این احتمال تا زمانی که اطلاعات فعلی مان بر اثر داده‌های جدید رد نشده‌اند به هیچ وجه مانع نمی‌شود که درباره منشا و معنای واقعی سردرگمی و ابهامی که در نظام حکومتی پیامبر شناخته‌ایم از خود پرسش نکنیم.^۴

۳-۲-۴ - حاکمیت پس از پیامبر ﷺ

از دیدگاه علی عبدالرزاق، از آنجا که جایگاه پیامبر ﷺ قابل به ارث رسیدن یا بخشیدن به دیگری نبود، اقتدار دینی با فوت پیامبر ﷺ، از بین رفت و مسلمانان وارد فرآیند جدیدی از تاسیس

^۱ رک. همان، ص ۱۱۵-۱۱۶.

^۲ نجم (۵۳): ۳.

^۳ رک. علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، ص ۱۱۰.

^۴ رک. همان، ص ۶۹-۷۰.

^۵ رک. همان، ص ۸۲.

حکومت مدنی و دنیوی شدند، حکومتی که اقتدار آن دیگر هیچ ربطی به رسالت و قدرت مبتنی بر دین نداشت.

وی معتقد است: پیامبر ﷺ رسالت اصلی خود را به طور کامل انجام داده و همه اصول دینی را تبلیغ و تبیین کرد و بدون اینکه کسی را جانشین خود قرار دهد یا به دولت اسلامی اشاره کند به ملکوت اعلا پیوست. وی به نظریه شیعه درباره امامت اشاره می کند ولی می گوید: این دیدگاه از لحاظ علمی قابل توجه نیست.^۱

همچنین می گوید: ابن حزم از گروهی نام می برد که معتقدند پیامبر ابوبکر را به عنوان جانشین خود منصوب کرده است اما استنادی برای این نظریه او نیافتم.^۲ و نتیجه می گیرد که از خداوند به دور است که رسولش به ملکوت اعلا پیوسته باشد بدون اینکه رسالتش را کامل کند.

وی می گوید: خداوند اسباب قدرت را برای عرب فراهم کرد و بنابراین عرب ها هم باید دولت برپا می کردند. روزی که عرب ها در حکومت داری به مشورت پرداختند نشانه های غوطه وری در ملک و دنیا و رقابت میان مهاجرین و انصار و بزرگان صحابه کاملاً نمایان است و این امر به بیعت با ابوبکر منجر شد. وی اولین دولت مرد در اسلام بود و بیعت با او صبغه سیاسی و حکومتی داشت و دولت او اولین دولت عربی بود در حالی که اسلام دین بشری است نه عربی و نه عجمی. حتی برخی صحابه در عین اعتقاد به اسلام با ابوبکر مخالف بودند و او را جانشین پیامبر نمی دانستند.^۳ درباره اصطلاح خلیفه و کاربرد آن وی معتقد است: اولین بار ابوبکر این لقب را در نامه هایش به کار برد و شاید قرار گرفتن وی در جایگاه پیامبر در ذهن مردم چنین لفظی را شایسته او ساخت. عده ای گمان کردند که خلافت ابوبکر به معنای حقیقی است و لذا خلیفه پیامبر را خلیفه خدا فرض کردند. این لقب منشا این تفکر شد که تبعیت از ابوبکر فرمانبری دینی است و بنابراین خروج بر امر ابوبکر خروج بر دین و ارتداد از اسلام تلقی شد.^۴

وی بر این باور است که آنچه در اوایل خلافت ابوبکر به نام جنگ با مرتدین به وقوع پیوست

^۱ رک. همان، ص ۱۱۶-۱۱۷.

^۲ رک. همان، ص ۱۱۸.

^۳ رک. همان، ص ۱۲۳-۱۲۴.

^۴ رک. همان، ص ۱۲۷-۱۲۸.

نه یک جنگ دینی بلکه یک نزاع سیاسی بود. ابوبکر خود در چارچوب دولت جدید جنگ با مرتدین را پایه‌ریزی نمود و از اینجا بود که لقب مرتدین شکل گرفت و یک حقیقت تلقی شد. در حالی که در میان مخالفان شخصیت‌هایی مانند علی بن ابی‌طالب و سعد بن ابی‌عباده بودند که هرگز کسی آنها را مرتد ننمیده است.

پس از آن نیز منافع حاکمان و سلاطین اقتضا کرده که این تلقی اشتباه را رواج دهند و اطاعت خود را اطاعت از خدا وانمود کنند. برخی نیز پا را فراتر نهاده و خود را جانشین خداوند معرفی کردند.^۱

وی نتیجه می‌گیرد که دین اسلام از آنچه به نام خلافت میان مسلمانان متعارف شده میرا است به این معنا که دین نه آن را اثبات و نه انکار کرده است بلکه آن را به خود ما واگذار کرده تا بر مبنای عقل، تجارب دیگران و قواعد سیاسی عمل کنیم.^۲

سرانجام وی کتاب خود را با این عبارات به پایان می‌برد: هیچ چیز در دین وجود ندارد که مسلمانان را در حوزه علوم اجتماعی و سیاسی از فراگیری و سبقت از ملت‌های دیگر منع کند و اینکه آن نظام عتیقی که مایه خواری و زبونی آنان شده از میان بردارند.^۳

۳-۲- عکس‌العمل در برابر کتاب

این کتاب طوفانی در اندیشه سیاسی عرب به‌پا کرد. این اثر، اندیشه عالمان اصلاح‌طلبی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده و رشیدرضا را به چالش کشاند، زیرا آنان تلاش می‌کردند دین و سیاست را سازگار کنند و نشان دهند که اگر به اسلام نگاه عصری شود می‌توان نظام سیاسی بر اساس آن بنا کرد که هم دینی و هم پاسخگوی نیازهای انسان امروز باشد اما عبدالرزاق به یکباره وفاق حکومت و دین را مورد پرسش و انکار قرار داد.^۴

در پی انتشار کتاب الاسلام و اصول الحکم گروهی ایده آن را اندیشه‌ای نو دانسته و مؤلف آن را در زمره روشن‌فکران و نوآوران به شمار آوردند و گروهی آن را تفکر غربی دانسته و به شدت

^۱ رک. همان، ص ۱۳۱-۱۳۴.

^۲ رک. همان، ص ۱۳۵.

^۳ رک. همان، ص ۱۳۷.

^۴ رک. حمیدرضا شریعتمداری، سکولاریزم در جهان عرب، ص ۱۱۸.

محکوم کردند و نسبت کفر، ارتداد و مزدوری استعمار به صاحب آن دادند.

محمد رشیدرضا صاحب المنار در این معرکه نقش فعالی را ایفا کرد. وی اثر عبدالرزاق را گامی در راستای اقدامات ترک‌ها در جدایی کامل دین از سیاست دانسته و زمینه محاکمه عبدالرزاق توسط علمای طراز اول الازهر را فراهم کرد.

برخی عقیده دارند که گرداننده اصلی این ماجرا دستگاه حاکمه بود که این قضیه را از روند و چارچوب فکری و علمی آن خارج ساخت و برخی از بزرگان الازهر را به لغزش گاهی سوق داد که از اسلام غریب می‌نمود حتی شیخ محمد خضرحسین که به صورتی کاملاً علمی و اخلاقی به نقد این کتاب پرداخت، اثر خود را با عباراتی پرطمطراق به ملک فواد پیشکش کرد.^۱

واقعیت این است که وقتی اندیشه خلافت پس از الغای آن به دست ترک‌ها در سال ۱۹۲۴ احیا شد، اغلب کسانی که در این بحث شرکت کردند متمسک به شرح و بسط‌ها و آرای ماوردی، غزالی و سایر بزرگان متقدم بودند. علی عبدالرزاق مصری معروف‌ترین فرد از معدود کسانی که بر این شیوه نرفتند به همین جهت دچار تهمت بدعت‌گری شدند. تا آن زمان عهد وفاداری به گذشته و گذشتگان را به حساب علاقه به تداوم فرهنگی می‌گذاشتند ولی نواندیشان (تجددخواهان) آن را بالصراحه علامت رکود ذهنی شمردند.^۲

عبدالرزاق بی‌شک مناقشه‌گرتترین صاحب‌نظری بود که پایش به این بحران کشیده شده بود او الغای خلافت را دست‌مایه قرار داد تا حمله‌ای نیرومند به کل مکتب سنتی اندیشه سیاسی اسلامی بنماید. در این زمینه نه فقط با آرا و عقاید سنت‌گرا بلکه حتی با تجددخواهانی چون رشیدرضا که علی‌رغم بعضی اختلاف نظرها با احساسات جزمی او شریک بود در می‌افتاد.^۳

۳-۴- پیشینه تفکر عبدالرزاق

عبدالرزاق با نگارش این کتاب در پی اثبات سازگاری اسلام با سکولاریسم یا به تعبیری اسلامی کردن سکولاریسم و مستند ساختن آن به آموزه‌های اسلامی است. وی تلاش می‌کند تا نشان دهد که هیچ دلیلی بر سیاسی بودن رسالت پیامبر ﷺ وجود ندارد و در نتیجه سخن گفتن از حکومت

^۱ رک. همان، ص ۱۴۲.

^۲ رک. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۲۹.

^۳ رک. همان، ص ۱۱۷.

دینی به عنوان حکومت مبتنی بر تعالیم قرآنی در ادامه حکومت نبوی سخن دقیقی نیست.^۱ سکولاریسم به معنای گیتی‌گرایی یا جدانگاری دین از سیاست، عقیده‌ای مبنی بر جدایی نهادهای حکومتی و کسانی که بر مسند دولت می‌نشینند، از نهادهای مذهبی و مقام‌های مذهبی است. این تفکر، به صورت کلی، در عصر روشنگری اروپا ریشه دارد.

سکولاریسم به معنای دنیامحوری دنیامداری و جدایی دین از سیاست است و در اصطلاح یک ایدئولوژی است که هواداران آن آگاهانه همه امور و مفاهیم ماورای طبیعی ابزارها و کارکردهای مربوط به آن را نفی می‌کنند و از اصول غیر دینی یا ضد دینی به عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی دفاع می‌کنند.^۲

سکولاریزم از درون کلیسای مسیحیت سر برآورد. نهضت اصلاح دینی مسیحیت که با نام پروتستان شناخته می‌شود توسط مارتین لوتر (۱۵۴۶-۱۵۸۳ میلادی) کشیش مسیحی ایجاد شد. لوتر با این گفته که وظیفه کلیسا تنها پرداختن به امور معنوی و روحی است، بیناد جدایی دین مسیح و کلیسا را از سیاست و دولت گذاشت. دیدگاه و جنبش لوتری که پروتستان را در مسیحیت شکل داد به یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری سکولاریزم تبدیل شد.

واژه سکولاریسم برای نخستین بار توسط نویسنده بریتانیایی، جورج هالی اوک در سال ۱۸۴۶ استفاده شد. هالی اوک، این واژه را برای تعریف و توضیح مسایل و موضوعات دنیوی به کار برد و اظهار داشت که دولت باید به امور دنیوی و نیازهای فعلی مردم پردازد، نه به مسایل حیات آخرت و روح آنها. او در تعریف سکولاریزم می‌گوید: سکولاریزم یک نظام وظایف برای حیات دنیوی است که هدف آن بهبود زندگی با ابزار مادی است.^۳

در فرایند سکولاریزم، دین مسیحیت از دولت جدا شد. تمام عرصه‌های حیات سیاسی و حتی بسیاری از عرصه‌های حیات اجتماعی، عرفی و دنیایی شد و قوانین توسط نهادهای سیاسی و اجتماعی تدوین و تنظیم یافت. سکولاریزم نظام عام عقلانی است که در آن روابط میان افراد، گروه‌ها و دولت بر مبنای عقل و قوانین مدنی تنظیم می‌گردد، دین از دولت و سیاست جدا می‌شود و به

^۱ رک. رحیم دهقان سیمکانی، «تحلیل و نقد دیدگاه علی عبدالرزاق مصری درباره حکومت مهدوی با تکیه بر منابع اهل سنت»، مشرق موعود، ش ۴۸، زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۴۷-۱۶۴.

^۲ رک. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، برگزیده مقالات دائرة المعارف دین زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۲۶.

^۳ رک. <https://fa.wikipedia.org>.

امر شخصی و خصوصی افراد مبدل می‌گردد. در تعریف دیگر، سکولاریزم نظام منسجم فکری تلقی می‌شود که پس از رنسانس به مثابه یک جهان بینی بروز کرد که اصول و خطوط زیرین آن عبارت است از: خردگرایی یا عقل‌مداری (راسیونالیسم)، علم‌گرایی و تجربه‌گرایی، انسان‌محوری (اومانیزم)، فردگرایی، آزادی و تساهل، سنت‌گریزی و نوگرایی و ماشین‌انگاری جهان (ماشینیسم)^۱

دین باوران مسیحی متوجه شدند که این آیین با کاستی‌هایی که دارد، نمی‌تواند جواب‌گوی نیازهای اجتماعی جدید باشد و خود را با شرایط تازه زندگی بشر در این عصر هماهنگ سازد. از این‌رو، اعلام کردند که دین تنها برای ارتباط انسان با خدا و آخرت آمده است و در امور اجتماعی یا سیاسی ضرورتی نیست که به آن مراجعه شود. بدین‌سان اندیشه جدایی دین از سیاست و انکار مرجعیت دین در حوزه مباحث اجتماعی و سیاسی شکل گرفت و فیلسوفان سکولار یکی پس از دیگری ظهور کردند.

نظام سیاسی سکولار یا دولت سکولار در یک جامعه و کشور، نظام و دولت غیر دینی است، نه ضد دین و در مخالفت با دین و باورهای دینی مردم. در چنین دولت و نظام سیاسی، دین رسمی و دولتی وجود ندارد، جامعه در داشتن باورهای دینی و مذهبی خود به عنوان یک امر شخصی آزادی دارند. مردم و اعضای جامعه و کشور علی‌رغم اعتقاد به ادیان و مذاهب مختلف، از نظر حقوق شهروندی مساوی‌اند. گرچه گاهی این تساوی حقوق شهروندی در سیاست عملی، رعایت نمی‌شود و تبعیض و نابرابری جای عدالت و تساوی را می‌گیرد. این طرز تفکر به تدریج وارد حوزه فکری مسلمانان شد گرچه پیش‌زمینه‌هایی نیز در میان متفکران مسلمانان نیز وجود داشت.

یکی از معروف‌ترین فیلسوفان و دانشمندان مسلمان که تئوری مشابه سکولاریزم را به مفهوم امروزی آن ارائه کرد، ابن رشد اندلسی (۵۲۰-۵۹۵ هجری قمری، ۱۱۲۶-۱۱۹۸ میلادی) بود. ابن رشد در حالی که به اسلام از اعتقاد راسخ خود سخن می‌گفت و به اسلام پایبند بود، دو نظریه متفاوت، واقعیت مبتنی بر خرد و واقعیت مبتنی بر ایمان دینی را ارائه کرد و از تفکیک هر دو سخن گفت. ابن رشد تلاش کرد تا بر مبنای این دیدگاه، جدایی میان شریعت و قوانین وضعی به وجود بیاورد که در واقع این کار او به تفکیک دین از دولت یا سکولاریزم می‌انجامید.

علاوه بر فیلسوفان مسلمان که در صدد تفریق و یا تلفیق عقلانیت با معارف و احکام نقلی

^۱ رک. محمد جواد نوروزی، «مبانی فکری سکولاریزم»، فصلنامه معرفت، ش ۲۲، پاییز ۱۳۷۶، ص ۲۲-۳۴.

اسلام و شرع اسلامی بودند، یکی از فرقه‌های اسلامی که به خردگرایی و عقلانیت اهمیت اصلی می‌داد فرق معتزله و افکار اعتزالی آنها بود که در قرن هفتم میلادی در خلافت هارون و مامون عباسی به مذهب رسمی این خلفای عباسی تبدیل شد. اندیشه‌های اعتزالی را نمی‌توان اندیشه‌های منطبق بر سکولاریزم خواند، اما یکی از ویژگی‌ها و اصول سکولاریزم که اتکا به عقلانیت بود، در افکار آنها تبلور داشت. این تفکر همراه با تأثیرپذیری از اندیشه‌های سکولار در غرب و حوزه دین مسیحیت، زمینه پیدایش تفکر جدایی دین از سیاست را در اندیشمندان متاخر مسلمان فراهم کرد.^۱

شهید مطهری می‌نویسد: بعد از سید جمال در کشورهای عربی و به خصوص در مصر افراد زیادی پیدا شدند که با تکیه بر قومیت و در لباس ملی‌گرایی، عربیزم و پان عربیزم با طرح مسئله ای به نام «علمانیت»^۲ به تبلیغ فکر جدایی دین از سیاست پرداختند.^۳

خاستگاه اندیشه سکولاریسم که از نظر فلسفی خود را در ساختارهای نظام فکری و رفتاری عقلانی نمودار می‌سازد به گونه‌ای که آموزه‌های وحیانی و ماورای طبیعی را به‌طور کامل نادیده می‌گیرد یا مورد انتقاد قرار می‌دهد همچنین از نظر سیاسی می‌کوشد سیاست را از تأثیر آموزه‌های دینی دور نگه دارد، در مغرب‌زمین است که بر اساس زمینه‌ها، اوضاع و شرایط خاصی که در آنجا پدید آمد، چنین دیدگاهی شکل گرفت. این اندیشه هم در آموزه‌های مسیحیت و هم در برخورد نادرست متولیان کلیسا با دانشمندان و مردم ریشه دارد.^۴ اما اسلام دین خاتم و از آفت تحریف در امان است، از این‌رو، مجالی برای طرح جدایی دین از سیاست به طور طبیعی در بستر فرهنگ اسلامی وجود نداشت و هنگامی این اندیشه در این دیار سربرآورد که برخی مسلمانان با افکار غربیان آشنا و شیفته آن شدند و گمان کردند که تکرار آن مطالب موجبات تکامل و ترقی جوامع اسلامی را فراهم می‌کند.^۵

^۱ رک. محمد اکرام اندیشمند، «سکولاریزم و مسلمانان».

^۲ این کلمه ترجمه عربی واژه Secularism است. این واژه و معادل عربی آن در زمان استاد مطهری، واژه ای رایج بوده است، گرچه ایشان ترجمه عربی آن به «علمانیت» را از نظر لغت بی ریشه می‌داند. تعریفی که استاد از این واژه به دست می‌دهد، جدایی دین از سیاست است. رک. مرتضی مطهری، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، ص ۲۵.

^۳ مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۵.

^۴ رک. محمد محمد رضایی، «امامت و سکولاریسم»، قبسات، ش ۴۵، پاییز ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۲۴.

^۵ برای مطالعه بیشتر رک. محمدحسن قدردان قراملکی، قرآن و سکولاریسم؛ علی ربانی گلپایگانی، علل و ریشه‌های سکولاریزم؛ مهدی هادوی تهرانی، ولایت و دیانت، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.

۲-۵- نقد آرای عبدالرزاق

کتاب الاسلام و اصول الحکم از همان آغاز با نقدهای فراوانی روبرو شد. برخی او را نظریه-پردازی در جهت اصلاح نظام سیاسی اسلام دانسته و انگیزه وی را نیز خیرخواهانه شمردند لیکن از این جهت که اطلاعات وی را ناکافی دانسته یا تحلیل وی را نادرست ارزیابی کرده‌اند، یا او را دچار مغالطه دانسته‌اند، اندیشه‌های وی را مورد نقد قرار داده‌اند درمقابل، برخی اندیشه‌های او را مخالف و متضاد با دین اسلام دانسته و از اساس باطل قلمداد کرده‌اند. در این قسمت از این نوشتار ابتدا برخی از نقدهایی را که تاکنون بر آرای ایشان صورت گرفته از نظر می‌گذرانیم سپس نقدهایی که به نظر نگارنده وارد است را بیان می‌کنیم.

۳-۵-۱- نقدهای گذشته

۳-۵-۱-۱- شیخ محمد خضر حسین

یکی از نقدهای منصفانه و متقن از جانب اهل سنت بر کتاب عبدالرزاق، توسط محمد خضر حسین صورت گرفت. وی کتاب «نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم» را در رد عبدالرزاق در سال ۱۹۲۵ یعنی همان سال انتشار کتاب «الاسلام و اصول الحکم» به چاپ رسانید. شیخ خضر کتاب خودش را مانند کتاب عبدالرزاق فصل‌بندی کرده و تقریباً تمام مدعیات عبدالرزاق را نقد می‌کند. برخی از نقدهای شیخ خضر بر عبدالرزاق از این قرار است:

۱. شیخ خضر در رد سخن عبدالرزاق که مسلمانان را فاقد علم سیاست دانسته بود می‌نویسد: بهره مسلمانان از علم سیاست اندک نبوده است؛ تالیفات بسیاری را در باب سیاست از مسلمانان یا در دسترس آنان می‌شناسیم: کتاب سیاست افلاطون، ترجمه حنین بن اسحاق که بخشی از آن را احمد بن یوسف کاتب متوفای ۳۴۰ق نیز ترجمه کرده است؛ کتاب سیاست اثر قسطا بن لوقا بعلبکی؛ کتاب المتوج فی العدل و السیاسة اثر صابی. احمد بن طیب از پیروان کندی، کتاب السیاسة الکبیر و کتاب السیاسة الصغیر را تالیف کرد. ابونصر فارابی پیرامون سیاست، هشت تالیف دارد. وی در ادامه تالیفات دیگری از مسلمانان در زمینه سیاست را نام می‌برد و توضیح می‌دهد که کتب نام‌برده، منابعی است که

وی بر آن دست یافته است.^۱

۲. وی پس از بحث مفصل درباره این سخن عبدالرزاق که مدعی شده بود: آیه‌ای در قرآن و روایتی در سنت که بر خلافت دلالت کند وجود ندارد، درباره قرآن با عبدالرزاق همصدا شده و می‌نویسد: اگر چه قرآن حکم خلافت را به تصریح بیان نکرده است ولی ما اطمینان قلبی داریم که هر مسئله‌ای که حکم آن در قرآن به صورت تفصیلی نیامده می‌توانیم حکم آن را از طریق سنت، اجماع یا قواعد مسلم پیدا کنیم. وی برخلاف عبدالرزاق، معتقد است روایات زیادی در سنت درباره خلافت وجود دارد مانند این روایت، که بخاری از پیامبر ﷺ نقل می‌کند: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة فالامام الذی علی الناس راع و هو مسئول عن رعیتة و الرجل راع علی اهل بیتة و هو مسئول عن رعیتة»^۲ وی احادیث زیادی را از صحیح بخاری و صحیح مسلم نقل می‌کند که مسئله خلافت را بیان کرده یا بدان اشاره دارند.^۳

۳. وی درباره سخن عبدالرزاق که گفته است: «خلافت آدمی را به خودکامی و ستم‌کاری وامی‌دارد» می‌نویسد: خودکامگی از دو منشا برمی‌خیزد: نخست آنکه حاکم در وجودش خواهش‌هایی چیره و نفسی تهذیب‌ناشده وجود داشته باشد و دوم آنکه امت ناآگاه و سهل‌انگار باشند به گونه‌ای که بزرگان‌شان برای اصلاح حاکم هم‌داستان نشوند، اما خلافت به حق، بر دو عاملی که از دو نقیصه پیش‌گفته بازمی‌دارد، استوار شده است. در شروط خلیفه آمده است که عالم و عادل باشد و در وظایف امت آمده است که در تصمیم‌گیری شریک او باشند و همواره مراقب او بوده، با سازوکارهای بسامد، او را به راه درستی و عدالت سوق دهند.

پس اگر از خلیفه، خودکامگی یا تجاوزگری سرزد، گناه آن بر گردن امت است، نه بر عهده اصل خلافت و اگر مقام خلافت در ماهیت خود دارای مایه‌های خودکامگی و ستمگری است، پس در روزگار خلفای راشدین و راهبان آنان همچون عمر بن عبدالعزیز هیچ‌گاه نمی‌بایست عدالت و آزادی برقرار می‌شد.^۴

۴. نقد دیگر شیخ خضر بر عبدالرزاق درباره این سخن است که «اگر رسول خدا حکومت

^۱ رک. محمد الخضر حسین، نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم، ص ۴۵-۴۶.

^۲ صحیح بخاری، ج ۹، ص ۶۲.

^۳ رک. محمد الخضر حسین، نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم، ص ۶۹-۷۲.

^۴ رک. همان، ص ۶۲-۶۳.

سیاسی را بنیان گذاشت پس چرا بسیاری از ارکان حکومت و دولت خالی بود؟» شیخ در پاسخ می- نویسد: توجه اصلی و غالب شریعت به بیان مواردی بوده است که در آنها مصالح امت‌ها یکی است و با تغییر زمان و مکان، حکم آنها تغییر نمی‌یابد که این موارد به عقائد، اخلاق و آیین عبادی برمی- گردد. اما در بخش معاملات و سیاسات، داده‌های شریعت بیشتر به صورت اصول کلی آمده و کمتر متعرض جزئیات شده است. وی معتقد است که در این روش شریعت، سه حکمت نهفته است: اول اینکه، احکام این بخش بنا به مقتضیات شرایط زمان تحول انسان‌ها تغییر می‌کند؛ دوم اینکه، وجود حکم برای هر واقعه جزئی امکان‌پذیر نیست؛ سوم اینکه شریعت نمی‌خواهد خردها از لذت تامل و رقابت در اجتهاد محروم بمانند.^۱

۵. عبدالرزاق می‌گوید: «این سوال که آیا پیامبر پادشاه بود یا خیر، یک بحث جدید در اسلام است و نباید از طرح این بحث ترسید.» شیخ خضر حسین از جدید بودن این بحث تعبیر به بدعت کرده و می‌نویسد: ملک به دو معناست: اگر منظور تصرف در امور مردم به نحو امر و نهی و تنفیذ حکم است، در این صورت اگر تصرف کننده به مقتضای عدل و مصلحت رفتار کند، مقام محمود و شریفی است و همان است حضرت سلیمان از خداوند درخواست کرده است^۲ و نیز خداوند آن را به حضرت یوسف داده است^۳ و اگر تصرف بر اساس هوای نفس و ظالمانه باشد مبعوض و موجب خسران و شقاوت است و این چیزی است که انبیا از آن منزّه هستند و با رسالت جمع نمی‌شود. و اگر منظور از ملک، سیاست است باز هم دو نوع است: عادلانه و جائزانه و پیامبران دارای سیاست عادلانه هستند بنابراین دادن لقب پادشاه و ملک به آنان صحیح نیست زیرا لقب رسول هم رفیع‌تر است و هم دلالتش بر عدالت بیشتر است.^۴

^۱ رک. همان، ص ۱۳۳-۱۳۴.

^۲ «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي: گفت: پروردگارا! مرا ببخش و حکومتی به من عطا کن که بعد از من سزاوار هیچ کس نباشد.» ص (۳۸): ۳۵

^۳ «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ: پروردگارا! بخشی (عظیم) از حکومت به من بخشیدی، و مرا از علم تعبیر خوابها آگاه ساختی!» یوسف (۱۲): ۱۰۱

^۴ رک. محمد الخضر حسین، نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم، ص ۱۱۹-۱۲۰.

۳-۵-۱-۲- محمد عماره

از دیگر کسانی که آرای عبدالرزاق را نقد کرده است محمد عماره است. وی می‌نویسد: کمتر رديه‌ای یافته‌ایم که در نقد این اثر به افکار و اندیشه مؤلف نزدیک شده باشد، زیرا اغلب تحقیقاتی که این اثر را نقد کرده‌اند منافع دربار و ملک فواد را تامین می‌کرده‌اند. لیکن اگر از دربار صرف نظر کنیم، بسیاری از نقاط ضعف آن را نمی‌بینیم. نقد این کتاب باید به دور از حب و بغض‌ها و در فضایی باشد که در حیات فکری- اجتماعی و سیاسی تاثیر بگذارد. همان‌طور که مؤلف در زمان خودش با این کتاب تاثیر به سزایی در روند توسعه اندیشه سیاسی مردم داشت.^۱

وی پس از این تذکر آرای عبدالرزاق را در چهار زمینه مورد نقد قرار می‌دهد:

۱. پارادوکس در ارزیابی زمان پیامبر اسلام

مؤلف در نحوه ارائه دید تاریخی از دوره فترت تاریخ دینی ما دچار پارادوکس می‌شود و هنگامی که می‌خواهد طبیعت نظامی را که اسلام در عهد رسول‌الله ﷺ در شبه جزیره عربستان برپا کرد، مورد بررسی قرار دهد، نمی‌تواند بین تجربه سیاسی دولت دینی، که دارای بار اخلاص و روحانی است، با سلطنت شاهنشاهی تفکیک کند. بدین ترتیب تجربه رسول‌الله ﷺ را که دارای تیزبینی سیاسی است، انکار می‌کند و در ردیف بیشتر سیاست‌ها قرار می‌دهد! و در جای جای متن خود با نقد نظام سیاسی و حکومت به معنای عام، صفات ملک‌داری برای رسول‌الله ﷺ را نفی می‌کند بدون اینکه جایگاه روش‌های حکومتی را از هم تفکیک نماید.^۲

۲. پارادوکس در ارزیابی زمان پس از پیامبر

در تفکر مؤلف تبیین خاصی از پیوند میان «دین» و «سیاست» یا «قرآن» و «حکومت» دیده نمی‌شود، جز در مواردی که دین را تماماً در راستای سیاست و حکومت و دولت بررسی می‌کند. او زمانی که از حکومت ابوبکر سخن به میان می‌آورد، منکر بزرگی و صلابت و ریش‌سفیدی او نسبت به دین نیست و در این باره می‌گوید: «با توجه به اینکه ابوبکر صدیق همواره چه در امور شخصی و چه در امور عامه از پیامبر ﷺ تبعیت می‌کرد، شکی نیست که مقامش در کار دولتی- سیاسی بالاتر از این بود، او در حکومت دینی مبلغی پرتلاش برای دین بود و در حد امکان در مسیر

^۱ رک. محمد عماره، اسلام و مبانی حکومت، به کوشش و مقدمه محمد عماره، ص ۷۳.

^۲ رک. همان، ص ۷۳-۷۶.

رسول الله ﷺ حرکت می کرد.»

علی رغم توصیف فوق از خلیفه اول در تحلیل دوران زعامت ابوبکر، مقوله حکومت و دین را از هم تفکیک کرده و چنین توصیف می کند که رهبری او دینی نبوده است.^۱

۳. استنادات ضعیف و بی مورد

از دیگر نقاط ضعف مهمی که در این کتاب است، استناد به مواردی است که قابل استناد نمی باشد و ذهن را متوجه دلایلی می سازد که وقتی مورد تفحص و تامل قرار می گیرند، سندیت آن مشخص نمی گردد، که به چند نمونه اشاره می شود:

الف) اقدام پیامبر ﷺ از جهت دعوت به عقیده است و از جنبه سیاسی و مدنی از نظام حیات انسان در جامعه اسلامی آن عصر سخنی به میان نمی آورد، لذا با آن که صفت «جبار» را از رسول نمی پذیرد؛^۲ اما به معنای این نیست که برای او شان حاکم را قائل نمی شود. صفت جبار در فرهنگ عرب به معنی پادشاه بیدادگر است. آیا با نفی جباریت می توان به این معنا رسید که هر حرکت سیاسی به مفهوم حاکمیت استبدادی است؟

ب) با اینکه برخی آیات، نفی حافظ بودن^۳ رسول الله ﷺ را می رساند و مؤلف نیز بدان استناد کرده است، اما نمی توان این آیات را مترادف با نفی صفت حکومت سیاسی دانست. مؤلف از این قبیل استشهادها فراوان آورده است که هیچ یک نمی تواند استناد صحیح به قرآن باشد.

ج) علاوه بر این بسیاری از آنچه مؤلف پیرامون رویدادهای تاریخی و اصول فکری در کتاب خود نوشته است، تاریخ به آن گواهی نمی دهد. این تعبیر از ضعف مؤلف است که عنصر خلافت را به مثابه عامل پیوند برای اتصال مسلمانان می پندارد و این دوره فترتی را که خلافت به نظام شورایی و یا شبه پادشاهی تحول پیدا کرد، جزئی از اسلام و تعالیم دینی به حساب می آورد.^۴

۴. ارائه تصویر نادرست از خلافت

تصور می که در ذهن خواننده این کتاب از خلیفه و امام در اندیشه اسلامی نقش می بندد یک مفهوم سلبی است و نه ایجابی! تصویری که از خلیفه ارائه شده است، یک تصویر مالیخولیایی است و

^۱ رک. همان، ص ۷۶-۷۷.

^۲ «نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ» ق (۵۰): ۴۵.

^۳ «مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا» نساء (۴): ۸۰.

^۴ رک. محمد عماره، اسلام و مبانی حکومت، به کوشش و مقدمه محمد عماره، ص ۷۷-۸۲.

به نظر ما این بدان دلیل است که مؤلف میان «تفکر اسلامی» و «تاریخ اسلامی» و بین «نظریه» و «تطبیق» خلط مبحث کرده است.^۱

با وجود انتقادهای چهارگانه محمد عماره عقیده دارد: این انتقادات گرچه از نقاط ضعف این کتاب به شمار می‌رود ولی از ارزش و اعتبار آن نمی‌کاهد. این کتاب همانند بستر تفکری است که هرچه بیشتر باید مورد نقد و ارزیابی قرار بگیرد.^۲

۳-۵-۱-۳- حمید عنایت

از دیگر منتقدان که به‌طور مفصل آرای عبدالرزاق را نقد و بررسی کرده است، حمید عنایت است. وی در شش مسئله عبدالرزاق را مورد انتقاد قرار داده ولی حسن نیت و انگیزه خدمت او را زیر سوال نمی‌برد. وی همچنین در عدم رعایت موازین اسلام توسط خلفا و نیز شک و تردید در مسئله اجماع با عبدالرزاق هم‌صدا شده و می‌نویسد:

«باید بپذیریم که کسانی چون علی عبدالرزاق، در صدد ایجاد طرح تازه‌ای درباره حکومت اسلامی بوده‌اند، طرحی که به صلاح حال مسلمانان باشد و به پیش افتادن آنان بینجامد و سنت‌های پی‌ریزی شده به‌دست قدرتمندان را درهم شکند و به وضع اسفبار ملت‌ها و کشورهای اسلامی پایان دهد. بنابراین، این‌گونه متفکران در راه خدمت گام زده‌اند و می‌خواسته‌اند کاری کنند که سرگذشت دین از سیاست جدا شود، تا هم سیاسیون از دین بهره‌برداری نکنند و هم مردم بتوانند به صورتی جدی درباره خود فکری کنند و با جدا شدن دین از سیاست، در باب تکالیف سیاسی نیز به تسویه حسابی جدی بپردازند. پس درباره حسن نیت آنان سخنی نداریم. و اینکه این خلافت‌ها از اسلام و مسلمانی دور شدند و موازین قرآنی را کنار گذاشتند اگرچه به اسم اسلام و قرآن خلافت کرده باشند. همین‌طور شک و تردید درباره اجماع نیز قطعی است تا جایی که از روزگاران قدیم متکلمان بزرگ اهل سنت مانند قاضی ابوبکر باقلانی در "التمهید" و قاضی عبدالجبار همدانی در "المغنی فی ابواب التوحید و العدل" بدان تصریح کرده‌اند.»^۳

^۱ رک. همان، ص ۸۲-۸۴.

^۲ رک. همان، ص ۸۵.

^۳ حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، ص ۲۷۹.

انتقادات شش‌گانه وی عبارتند از:

مسئله نخست: عبدالرزاق دین اسلام را دینی صرفاً اخلاقی و عبادی و غیرسیاسی معرفی می‌کند و به تعبیر معروف، در اسلام دین را از سیاست جدا می‌داند. این نظریه، غلط محض است و حاکی است از نوعی بی‌اطلاعی از اصول اساسی اسلام و عدم دقت در چگونگی احوال و رفتار پیامبر اکرم و غفلت از برخی آیات قرآن کریم. نتیجه چنین اشتباه‌اندیشی، نفی فلسفه سیاسی در اسلام و منزوی کردن اسلام و محبوس کردن آن در محدوده عبادات و اخلاقیات است که این برخلاف حقیقت تعالیم اسلام است.

مسئله دوم: در آیاتی چند از قرآن کریم و احادیث نبوی، درباره شخص حاکم و امام و تعیین موازین و معیارهای حاکم و حکومت اسلامی دستورهای داده شده است. تفسیر این آیات و استناد و صحت این احادیث منحصر به مآخذ شیعه نیست، بلکه در بسیاری از مآخذ عمده اهل سنت نیز وجود دارد. پس قرآن در این باره ساکت نیست و نوع حکومت در اسلام که حکومت خدایی به وسیله امام معصوم است نیز تعیین شده است آن هم از طریق تعیین مصداق و نص که بهترین نوع تعیین است!... البته شیعه نیز نظام‌های خلافت را قبول ندارد نظام‌هایی که جز نامی از اسلام نداشته‌اند و برای اسلام باعث زیان‌هایی غیرقابل جبران شدند.

مسئله سوم: عبدالرزاق آیات بسیاری از قرآن کریم را می‌آورد تا اثبات کند پیامبر ﷺ هیچ‌گونه تسلطی بر افراد امت خود ندارد. مایه شگفتی است که ادیب و عالمی مصری معنای این آیات را درک نکند و نفهمد. آیاتی که وی آورده است در مقام بیان اصل اعتقاد توحیدی و اسلامی است مثلاً آیه «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ»^۱ مربوط به اصل ایمان است یعنی پیامبر اکرم ﷺ خدا را به یادها می‌آورد و اصل فطری خداشناسی را تذکر می‌دهد نه اینکه اصل این علم و ایمان را او در نفوس بیافریند و ایجاد کند. این معنای عدم سلطه و سیطره بر نفوس است، نه نفی حکومت دینی پیامبر. دیگر اینکه استاد نامبرده، در این مقام، آیات مکی و مدنی را خلط کرده است. در صورتی که در فهم مقاصد این آیات زمان و مکان نزول نقش اصولی دارد.

مسئله چهارم: مطلب مهمی که استاد عبدالرزاق از آن غفلت کرده است، آیاتی است صریح در

^۱ رک. علامه عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۸۹ ج ۲؛ همان، ص ۲۹۹-۳۲۹ و همان، ج ۶ ص ۱۵۵-۱۶۷؛ رک. جمعی از دبیران مشهد، حساسترین فراز تاریخ یا داستان غدیر ص ۶۳-۷۵ و رک. جمعی از علما، امامت و ولایت در قرآن، ترجمه احمد ناظم.

^۲ غاشیه (۸۸): ۲۱.

اینکه پیامبر صاحب اولویت است بر همه نفوس. چون پیامبر نماینده خداست. «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» پیامبر از خود مردم مومن به آنان اولی و سزاوارتر است به تصرف» این اولویت و مولویت، از جمله، همان نمایندگی خداست در دین و دنیای مردم و همان تشکیلات حکومتی قرآنی، که پیامبر و امام نماینده آنند.

مسئله پنجم: استاد علی عبدالرزاق، مانند بسیاری از فاضلان و مؤلفان عصرهای متاخر اهل سنت، در مصر و دیگر سرزمین‌ها، از کتب و منابع شیعه آگاه نبوده و مآخذ عظیم این فرهنگ وسیع را نخوانده است. چرا باید به آرای امثال اشعری و باقلانی بسنده کند و از مبانی امام جعفر صادق علیه السلام چیزی در دست نداشته باشد؟ این زیان‌آور نیست که انسان در اسلام زندگی کند و از حقایق و تعالیم الهی - که از راه علی و اولاد علی، از پیامبر اکرم رسیده است - آگاه نباشد؟

هنگامی که مؤلفی، فقط در چهار سطر از اصول شیعه درباره امامت یاد کند^۲ چگونه می‌تواند ارزش علمی آن را تعیین کند؟

آیا استاد عبدالرزاق مبانی متناقض کتاب‌های عقاید خودشان را نادیده گرفته است؛ یک‌جا تمسک به اجماع یک‌جا نفی اجماع، یک‌جا استدلال به نص یک‌جا نفی نص و ... آیا این مبانی ارزش علمی دارد، اما مبانی مستند و هماهنگ شیعه ندارد؟

مسئله ششم: اینکه عبدالرزاق اعمال پیامبر در تصدی امور مسلمانان، قضاوت، تعیین والی، اجرای حدود و ... را کاری غیر سیاسی می‌داند، درست نیست، زیرا این اعمال پیامبر، همان در دست گرفتن سیاست امت و حکومت اسلامی است که سپس به نص خود پیامبر صلی الله علیه و آله به علی بن ابی‌طالب علیه السلام سپرده شده است و این همان اولویت شرعی اجتماعی دینی یعنی «الریاسة علی الدنيا و الدین» است. و این به عین، رهبری سیاسی است علاوه بر رهبری اخلاقی و تربیتی و می‌دانیم این رهبری‌ها در صورت راستین و ثمربخش خود از یکدیگر جدا نتوانند بود.^۳

^۱ احزاب (۳۳): ۶.

^۲ رک. علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحكم، ص ۸۸.

^۳ رک. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، ص ۲۷۹-۲۸۷.

۳-۵-۲- نقدهای نگارنده

به نظر نگارنده علاوه بر نقدهای فوق‌الذکر مطالب دیگری نیز آرای نویسنده محترم کتاب «الاسلام و اصول الحکم» را خدشه‌دار می‌کند. همچنین مطالبی در قرآن و حدیث و اندیشمندان مسلمان وجود دارد که برخلاف اندیشه‌های عبدالرزاق است. این مطالب ذیل هفت عنوان بیان می‌شود:

۳-۵-۲-۱- تحلیل تاریخ به جای تبیین حقیقت

شاید مهم‌ترین نقدی که بتوان بر عبدالرزاق وارد کرد این است که ایشان دچار مغالطه حقیقت و واقعیت شده است. آنچه عبدالرزاق بر اساس آن نظریه خود را طرح‌ریزی کرده و مبنای بیان تفصیلی خود قرار داده تا بتواند جدایی دین و سیاست را نتیجه بگیرد واقعیات تاریخی از صدر اسلام تا کنون است.

تفسیری که نویسنده «الاسلام و اصول الحکم» ارائه داده است صحیح به نظر می‌رسد، زیرا همان‌طور که وی تصریح کرده، روش حاکمانی که در تاریخ لقب خلیفه اسلامی را یدک کشیده‌اند سرتاسر ستم، ظلم، سفاکی و خونریزی بوده است. اما آیا آنچه در تاریخ واقع شده است می‌تواند ملاک نظریه‌پردازی درباره حقایق دین و اسلام باشد؟ بدون شک پاسخ منفی این سوال بدیهی است. عبدالرزاق به جای تدبر و تحقیق در منابع اصیل فقه اسلامی به واقعیات جاری تاریخی استناد کرده است.

۳-۵-۲-۲- تفسیر نادرست آیات قرآن

ایشان برای نفی حاکمیت سیاسی پیامبر ﷺ به چند آیه از آیات قرآن استدلال کرده است درحالی‌که این آیات نمی‌تواند مدعای ایشان را اثبات کند. مجموع آیاتی که ایشان بدان استناد کرده است را می‌توان در دو بخش دسته‌بندی کرد؛ یک دسته، آیاتی است که وکیل بودن، حفیظ بودن، مصیطر بودن و جبار بودن پیامبر را نفی می‌کنند. دسته دوم، آیاتی که به شیوه قصر وظیفه پیامبر ﷺ را به بلاغ، تذکر و ... منحصر می‌کنند. درباره دسته اول باید گفت تمام آیات در مقام بیان این مطلب هستند که هدایت الهی که از

طریق پیامبر ﷺ تحقق می‌یابد به روش سلطه و اجباری نیست.

متاسفانه ایشان با اینکه آیات را به‌طور کامل در متن خود می‌آورد اما فقط قسمتی از آیه را بدون اتصال به ما قبل موید نظر خود قرار می‌دهد. اینکه پیامبر از جانب خدا ماموریت ندارد که وکیل و حفیظ مشرکان باشد یا آنها را به سیطره و اجبار مجبور به پذیرش اسلام کند چه ارتباطی به نفی حاکمیت پیامبر ﷺ دارد؟

آیات دسته دوم نیز اگر به معنای قصر حقیقی^۱ بودند می‌توانستند مؤیدی برای نظریه عبدالرزاق در نفی حاکمیت پیامبر ﷺ باشند ولی این آیات در مقام بیان حصر حقیقی وظیفه پیامبر ﷺ نیستند بلکه آنچه در این آیات به کار رفته است در اصطلاح قصر اضافی است نه قصر حقیقی و در این صورت نمی‌تواند دست‌آویزی برای عبدالرزاق برای انحصار وظیفه پیامبر ﷺ در بلاغ و تذکر و نفی حاکمیت سیاسی پیامبر ﷺ باشد.

توضیح اینکه در علم بلاغت، تصریح شده که به لحاظ عقلی، قصر موصوف بر صفت محال است، زیرا اولاً، احاطه به تمامی صفات یک شخص یا یک شیء امکان‌پذیر نیست تا بتوان یکی از آنها را اثبات و دیگری را نفی کرد. ثانیاً، قصر موصوف بر صفت به صورت حقیقی مستلزم این است که آن موصوف به وجود یا عدم هیچ صفت دیگر متصف نشود و این موجب ارتفاع نقیضین است.^۲ به‌علاوه هر یک از آیات می‌تواند دلیلی بر اضافی بودن قصر در آیه دیگر شود، زیرا پیامبر ﷺ در هر آیه به صفتی غیر از صفت در آیه اول متصف شده است.

۳-۵-۲-۳- نادیده گرفتن بسیاری از آیات قرآن

ایشان در سراسر کتاب حتی نامی از آیه تبلیغ و آیه اکمال به میان نمی‌آورد. گویا این آیات و مباحث گسترده مطروحه ذیل آن‌دو و اختلاف نظرهایی که درباره شان نزول، زمان نزول، ماموریت پیامبر، معنای اکمال دین و سبب اکمال آن، از جانب ایشان مغفول واقع شده است.

^۱ قصر در لغت به معنای حبس است و در اصطلاح بلاغت آن است که متکلم با روش خاص صفت یا حالتی را به کسی یا چیزی منحصر کند یا کسی یا چیزی را به صفت یا حالتی محدود سازد. قصر به اعتبار حقیقت و واقع به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم می‌شود. قصر حقیقی آن است که اختصاص مقصور به مقصورعلیه واقعی و حقیقی بوده و نسبت به چیز خاص دیگری سنجیده نشود و قصر اضافی آن است که اختصاص مقصور به مقصورعلیه نسبت به چیز دیگری سنجیده شود. رک. احمد هاشمی، جواهرالبلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، ص ۱۱۷-۱۱۹.

^۲ رک. سعدالدین تفتازانی، شرح مختصر المعانی، ج ۱، ص ۱۸۱.

آیه تبلیغ: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»؛ ای پیامبر! آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است، کاملاً (به مردم) برسان! و اگر نکنی، رسالت او را انجام نداده‌ای! خداوند تو را از (خطرات احتمالی) مردم نگاه می‌دارد و خداوند، جمعیت کافران (لجوج) را هدایت نمی‌کند.»

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل این آیه طی بحث مفصلی درباره آنچه پیامبر ﷺ مأمور به رساندن آن شده است پس از بیان اقوال مختلف و نقد و بررسی آنها می‌نویسد:

از آنچه تا کنون بیان شد، استفاده می‌شود که در آیه شریفه، رسول‌الله ﷺ مأمور به تبلیغ حکمی شده که تبلیغ و اجرای آن این شبهه را به ذهن می‌آورد که شاید پیامبر ﷺ این حرف را به نفع خود می‌زند و چون جای چنین توهمی بوده از اظهار آن اندیشناک بوده است. از همین جهت خداوند امر فرمود که بدون هیچ ترسی آن را تبلیغ کند، و او را وعده داد که اگر مخالفین در صدد مخالفت بر آیند آنها را هدایت نکند.

در ادامه ایشان تصریح می‌کند: روایاتی هم از طرق عامه و هم از طرق امامیه وارد شده است که تایید می‌کند آیه شریفه در باره ولایت علی علیه السلام نازل شده، و خداوند رسول‌الله ﷺ را مأمور به تبلیغ آن نموده است و به دلیل امکان توهم فوق‌الذکر انجام آن امر را به موقع مناسب تاخیر انداخت تا اینکه این آیه نازل شد و ناگزیر در غدیر خم آن را عملی کرد و در آنجا فرمود: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه؛ هر که من مولای اویم، این - علی بن ابی‌طالب - نیز مولای اوست.» یعنی همان‌طوری که در زمان پیامبر ﷺ، امور امت و رتق و فتق آن به دست ایشان اداره می‌شد، به‌طور مسلم و بدون هیچ ابهامی پس از درگذشت وی نیز شخصی لازم است که این امر مهم را عهده‌دار باشد.^۱

استاد جوادی عقیده دارد: دو عنوان رسالت و ربوبیت که در این آیه آمده بدین معنا است که خداوند پروردگار بشر است و پرورش بشر بدون شریعت و مجری شریعت ممکن نیست. اضافه کلمه رسالت به ضمیر الله نشانه اهمیت فوق‌العاده و اصل بودن امامت است که رسول خدا ﷺ که وظیفه‌اش دریافت و ابلاغ پیام خدا است، اگر امامت و خلافت امیر مؤمنان، علی علیه السلام را ابلاغ نکند به

^۱ مآئده (۵): ۶۷.

^۲ رک. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۴۱-۶۲؛ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۲۳.

منزله این است که به وظیفه رسالت الهی عمل نکرده است و در صورت عدم ابلاغ دیگر سمت رسالت نخواهد داشت.^۱

آیه اکمال: «الْيَوْمَ يَأْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا؛ امروز، کافران از (زوال) آیین شما، مأیوس شدند بنا براین، از آنها نترسید! و از (مخالفت) من بترسید! امروز، دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان آیین (جاودان) شما پذیرفتم»

علامه طباطبایی پس از تحلیل و بررسی همه نظریاتی که درباره این آیه بیان شده می‌نویسد: دو جمله «الْيَوْمَ يَأْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا...» و «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» کلامی واحدند، و هر دو معترضه هم هستند، و یک غرض را افاده می‌کنند، و مراد از کلمه یوم که در هر دو جمله آمده، یک روز خاص است، روزی که هم کفار از دین مسلمانان مأیوس شدند و هم دین خدا به کمال خود رسیده است.

مراد از روز، دوره پیدایش دعوت اسلامی، و یا دوره بعد از فتح مکه و یا قطعه زمان بین نزول سوره براءت و رحلت رسول خدا نیست بلکه مراد از این کلمه یک روز معینی است، روزی است که خود این آیه در آن روز نازل شده و قهرا روز نزول این سوره است. حال می‌پرسیم این روز معین چه روزی است؟

پاسخ اینکه مراد از این روز معین، چنان‌که بسیاری از مفسران گفته‌اند و برخی از روایات هم بر طبق آن وارد شده، روز عرفه در حجة‌الوداع است. در این صورت می‌پرسیم معنای مأیوس شدن کفار از دین مسلمانان در آن روز معین چیست؟ از آنچه تا کنون گفته شد روشن گردید که تمامیت یأس کفار حتما باید به خاطر عامل و علتی بوده باشد که عقل و اعتبار صحیح آن را تنها عامل ناامیدی کفار بدانند، و آن این است که خدای سبحان برای این دین کسی را نصب کند، که قائم مقام رسول خدا ﷺ باشد، و در حفظ دین و تدبیر امر آن و ارشاد امت متدین کار خود آن جناب را انجام دهد، به نحوی که جایی برای آرزوی شوم کفار باقی نماند، و کفار برای همیشه از ضربه زدن به اسلام مأیوس شوند.

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، شمیم ولایت، ص ۱۱۶؛ همو، عید ولایت، ص ۲۳-۲۵.

^۲ مائده (۵): ۳.

آری مادام که امر دین قائم به شخص معینی باشد، دشمنان آن می‌توانند این آرزو را در سر پیوراند که با از بین رفتن آن شخص دین هم از بین برود، ولی وقتی قیام به حامل شخصی، مبدل به قیام به حامل نوعی شد، آن دین به حد کمال می‌رسد و از حالت حدوث به حالت بقا متحول گشته، نعمت این دین تمام می‌شود.^۱

از این دو آیه که بگذریم، برخی درنقد سخن عبدالرزاق مبنی بر عدم وجود حتی یک آیه در قرآن درباره خلافت گفته‌اند: قرآن احکام کثیری را بیان می‌کند که مربوط به افعال فردی نیست بنابراین مخاطب آن والیان هستند.^۲ مانند «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ؛^۳ و هر گاه دو گروه از مؤمنان با هم به نزاع و جنگ پردازند، آنها را آشتی دهید و اگر یکی از آن دو بر دیگری تجاوز کند، با گروه متجاوز پیکار کنید تا به فرمان خدا بازگردد.» یا «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا؛ اموال خود را که خداوند وسیله قوام زندگی شما قرار داده، به دست سفیهان نسپارید.»

۳-۵-۲-۴- تعبیر از خلیفه به پادشاه

وی می‌نویسد: «اگر پیامبر ﷺ حکمران بود پس حق پادشاهی بر مردم داشت درحالی‌که قرآن می‌گوید او غیر از رسالت هیچ حقی بر مردم ندارد.» در نقد این مطلب باید گفت: در آیات زیادی قرآن تصریح می‌کند که اجر رسالت پیامبر ﷺ بر عهده خداوند است و در این مورد حقی برگردن مردم ندارد اما حقی که قرآن برای پیامبر ﷺ بر گردن مردم گذاشته و از همه مردم مطالبه کرده است، اطاعت از پیامبر ﷺ است. چه حقی از این بالاتر که خداوند اطاعت از پیامبر را از همه خواسته است؟ این معنا در آیات متعدد آمده است.^۵

^۱ رک. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۶۷-۱۸۳.

^۲ رک. محمد الطاهر بن عاشور، نقد علمی لکتاب الاسلام و اصول الحکم، ص ۶

^۳ حجرات (۴۹): ۹

^۴ نساء (۴): ۵

^۵ خداوند در قرآن کریم در یازده آیه مردم را به پیروی از خود و پیامبرش دعوت می‌کند، مانند «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ؛ بگو: از خدا و فرستاده او اطاعت کنید! و اگر سرپیچی کنید، خداوند کافران را دوست نمی‌دارد.» آل عمران (۳): ۳۲؛ مفهوم دعوت به اطاعت از پیامبر در آیات دیگر تکرار شده است. رک. آل عمران (۳): ۱۳۲؛ نساء (۴): ۱۳، ۵۹، ۶۴، ۸۰.

به علاوه این قاعده را که «پادشاه و حکمران حق پادشاهی بر گردن مردم دارد.» عبدالرزاق به چه استنادی مطرح می‌کند؟ پادشاه و حکمران حتی اگر منتخب مردم باشند در مقابل مردم تکلیف دارند نه حق و اگر عبدالرزاق در پاسخ بگوید آنان از حق اطاعت برخوردارند، در رد آن می‌گوییم گویا عبدالرزاق به این پیش‌فرض قائل شده که هرکس حاکم سیاسی باشد و بخواهد جامعه را رهبری کند باید مانند پادشاه با زور و اجبار عقاید خود را تحمیل کند و در صورت عدم پذیرش حق دارد دیگران را مؤاخذه نماید.

۳-۵-۲-۵- بی‌توجهی به روایات مشهور و متواتر

در بخش روایات، نیز عبدالرزاق فقط به برخی از سخنان پیامبر ﷺ اکتفا کرده است. بسیاری از روایات که دلالت بر تعیین خلیفه توسط پیامبر ﷺ دارد به‌طور عمد یا به‌طور سهو مغفول واقع شده است، از جمله حدیث غدیر که در اکثر منابع اهل سنت نیز وجود دارد. چطور می‌توان درباره مسئله به این مهمی سخن گفت درحالی‌که تمام سخنان پیامبر ﷺ به- صورت مجموعی مورد بحث و بررسی قرار نگیرد؟

در اهمیت رویداد تاریخی غدیر همین اندازه کافی است که صد و ده نفر صحابی، حدیث غدیر را نقل کرده‌اند. البته این مطلب به معنی آن نیست که از آن گروه زیاد تنها همین تعداد حادثه را نقل کرده‌اند بلکه تنها در کتاب‌های دانشمندان اهل تسنن نام صد و ده تن به چشم می‌خورد. درست است که پیامبر ﷺ سخنان خود را در اجتماع صد هزار نفری القاء کرد، ولی گروه زیادی از آنان از نقاط دور دست حجاز بودند و از آنان حدیثی نقل نشده است. گروهی از آنان نیز که این واقعه را نقل کرده‌اند تاریخ موفق به درج آن نشده است و اگر هم درج کرده به دست ما نرسیده است.

محدثان شیعه و همچنین سی‌تن از محدثان بزرگ اهل سنت حدیث غدیر که را که طی آن پیامبر ماموریت خود را برای ابلاغ تعیین جانشینی و ولایت حضرت علی علیه السلام به انجام رسانیده است بیان کرده‌اند. علامه امینی نام و خصوصیات این سی‌تن را در اثر نفیس خود «الغدیر»^۱ به‌طور مبسوط بیان کرده است، که در میان آنان نام افرادی مانند طبری، ابو نعیم اصفهانی، ابن عساکر، ابو اسحاق

^۱ رک. عبدالحسین امینی، الغدیر فی الکتاب والسنة والادب، ج ۱، ص ۱۶۹-۲۰۹.

حموینی، جلال الدین سیوطی به چشم می‌خورد و از میان صحابه پیامبر از ابن عباس و ابو سعید خدری نام برده شده است.

محممدبن جریر طبری در کتاب «الولایه فی طریق حدیث الغدیر» علاوه بر نقل حدیث، راویان آن را بیش از هفتاد طریق تا پیامبر ﷺ نقل کرده است.

آیت الله جوادی می‌نویسد: «گرچه رسول اکرم ﷺ از آغاز بعثت به مناسبت‌های گوناگون بارها خلافت و امامت علی (علیه السلام) را بیان کرده بود، اما آنچه در غدیر خم به وقوع پیوست، به منزله سندی ماندگار و قطعنامه‌ای جهانی بود که در حضور بیش از صد هزار مسلمان که از اطراف جهان آمده بودند قرائت شد. این سند تاریخی به دست مبارک پیامبر اکرم ﷺ امضا شد و در تاریخ به ثبت رسید و در سیره علمی و عملی رهبران معصوم (علیهم السلام) و شیفتگان ولایت در طول تاریخ جلوه‌گر شد.»^۱

۳-۵-۲-۶- کامل نبودن اطلاعات تاریخی

مسئله جانشینی پیامبر ﷺ چیزی نبود که فقط در حجه‌الوداع و اواخر زندگی ایشان مطرح شده باشد بلکه اولین مأموریت پیامبر ﷺ در آغاز دعوت بود. ایشان به فرمان خداوند نقطه آغاز دعوت خود را از خانواده خود آغاز کرد، اولین چیزی که مطرح شد مسئله جانشینی و همراهی بود. بر اساس آنچه در کتب تاریخی اسلامی آمده، دعوت پیامبر ﷺ به اسلام، تا سال سوم مخفیانه انجام می‌گرفت ولی در سال سوم بعثت آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»^۲ و خویشاوندان نزدیک را انداز کن! نازل شد و پیامبر ﷺ مأمور شد دعوت را از نزدیکان خویش شروع کند.

اما کیفیت این ابلاغ و انداز بنا به آنچه در تفاسیر^۳ ذیل این آیه آمده و آنچه تاریخ‌نویسان^۴ نوشته‌اند به طور اجمال چنین بوده است: پیامبر ﷺ، بستگان نزدیکش را به خانه ابوطالب دعوت کرد، آنها در آن روز حدود چهل نفر بودند، و از عموهای پیامبر ﷺ ابوطالب، حمزه و ابولهب حضور داشتند، پس از صرف غذا پیش از آنکه پیامبر ﷺ سخن آغاز کند، ابولهب با سخنان بی‌اساس خود زمینه طرح موضوع رسالت را از میان برد، فردای همان روز پیامبر ﷺ برنامه خود را تکرار کرده و

^۱ عبدالله جوادی آملی، عید ولایت، ص ۶۲.

^۲ شعرا (۲۶): ۲۱۴.

^۳ رک. حویزی، عبدعلی بن جمعه، نورالتقلین، ج ۴، ص ۶۹؛ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۲۲-۳۲۳.

^۴ رک. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۲-۶۳؛ ابن هشام، السیره النبویه، ج ۱، ص ۲۸۰؛ جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، ص ۲۱۲-۲۱۶.

پس از صرف غذا چنین فرمود: ... ای فرزندان عبدالمطلب! من به خدا سوگند هیچ جوانی را در عرب نمی‌شناسم که برای قومش چیزی بهتر از آنچه من آورده‌ام، آورده باشد، من خیر دنیا و آخرت را برای شما آورده‌ام و خداوند به من دستور داده است که شما را دعوت به این آئین کنم، کدام یک از شما مرا در این کار یاری خواهید کرد تا برادر من و وصی و جانشین من باشد؟

هیچ کس سخنی نگفت و سکوت مجلس را فراگرفته بود تنها علی علیه السلام که حدود پانزده سال داشت برخاست و عرض کرد: ای پیامبر خدا! من در این راه یار و یاور توام، پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد بنشیند و گفتار خود را تا سه بار تکرار کرد و کسی جز علی علیه السلام پیامبر را پاسخ نگفت. سپس پیامبر صلی الله علیه و آله رو به خویشاوندان کرده و فرمود: این جوان برادر و وصی و جانشین من در میان شماست سخن او را بشنوید و فرمانش را اطاعت کنید.^۱

«این حدیث را بسیاری از دانشمندان اهل سنت، همچون ابن ابی جریر، ابن ابی حاتم، ابن مردویه، ابو نعیم، بیهقی، ثعلبی و طبری نقل کرده‌اند، و ابن اثیر در جلد دوم کتاب "کامل" این سخن را آورده است، همچنین ابوالفداء در جلد اول تاریخش و گروهی دیگر.^۲»

علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان برخی از این احادیث را نقل کرده و سپس بررسی و نقد کرده است.^۳

آخرین مأموریت ایشان نیز از جانب خداوند مسئله جانشینی بود که در آیه تبلیغ^۴ و آیه اکمال دین آمده است. می‌توان گفت ایشان اگر تاریخ پیامبر را به دقت و بدون پیش‌فرض مطالعه می‌کرد به این نتیجه نمی‌رسید که این مسئله در اسلام مهمل گذاشته شده و به مردم واگذار شده است. از دوران پس از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز ایشان فقط تاریخ خلفا را از یک جهت بررسی کرده و فقط تصریح کرده است که خلافت جریان معارض داشته است اما به این نپرداخته که این جریان معارض

^۱ «ان هذا اخی و وصی و خلیفتی فیکم فاسمعوا له و اطیعوه».

^۲ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۵، ص ۳۷۳.

^۳ برای مطالعه بیشتر رک. سید عبدالحسین شرف‌الدین موسوی، المراجعات ص ۱۶۲ به بعد؛ شوشتری، نورالله، احقاق الحق و اذهاق الباطل، ج ۴، ص ۶۲-۷۰.

^۴ رک. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۳۳۲-۳۳۶.

^۵ «يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ؛ ای پیامبر! آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است، کاملاً (به مردم) برسان! و اگر نکنی، رسالت او را انجام نداده‌ای! خداوند تو را از (خطرات احتمالی) مردم، نگاه می‌دارد و خداوند، جمعیت کافران (الجوج) را هدایت نمی‌کند.» مائده (۵): ۶۷.

از کجا نشأت گرفته است و چرا معارض بوده است.

جریان معارض را در نگاه اولیه باید به دو نوع تقسیم کرد: جریانی که از حقانیت نسبت به خلافت پیامبر ﷺ برخوردار بود و خلیفه وقت را به رسمیت نمی‌شناخت و فقط به دلیل حفظ اصل و کیان اسلام و جلوگیری از پراکندگی مسلمانان به صورتی که خار در چشم و استخوانی در گلو بود^۱ به این جریان تن داد و پس از آن تا زمان خلافت معاویه نه فقط به مقابله با حکومت و خلافت برنخواست بلکه هر جایی که به امور مسلمانان مربوط می‌شد و لازم بود به یاری آنان می‌شتافت تا آنجا که این جمله خلیفه دوم معروف است که «لولا علی لهلك عمر» اما وقتی اصل اسلام با حاکمیت معاویه و پس از آن یزید به خطر افتاد به مبارزه و معارضه آشکار اقدام کرد. نوع دوم، جریان‌های مخالف خلافت که جهت دنیادوستی و دنیاطلبی داشته و نوعی رقابت بر سر حکومت محسوب می‌شود.

بنابراین جریان‌های معارض خلافت در زمان‌های مختلف و از جانب افراد مختلف انگیزه‌های متفاوت داشته است. از این رو می‌توان گفت که عبدالرزاق، آنچه در نقد دیگران گفته، خود دچار آن شده است و خود به آنچه درباره دیگران گفته سزاوارتر است؛ ایشان مدعی شده که در جریان بررسی مسئله مهم خلافت هرکس مسئله را آن‌طور که خواسته است پیش برده تا نتیجه منظور نظر خود را به دست بیاورد.

^۱ امیر مؤمنان حضرت علی علیه السلام در خطبه معروف به «شقشقیه» از جریان خلافت گلابه می‌کند و می‌فرماید: «أما والله لقد تَمَصَّهَا فُلَانٌ وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى؛ يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ، وَلَا يَرْقَى إِلَى الطَّيْرِ، فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْبًا، وَطَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحًا، وَطَفَقْتُ أُرْتَى بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بَيْدٍ جَدَاءً، أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءَ، يَهْرُمُ فِيهَا الْكَبِيرُ، وَيَشِيْبُ فِيهَا الصَّغِيرُ، وَيَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ! فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْبَبِي، فَصَبَرْتُ، وَفِي الْعَيْنِ قَذَى، وَفِي الْحَلْقِ شَجَا؛ أَرَى تُرَائِي نَهْيًا ... فَصَبَرْتُ عَلَى طَوْلِ الْمُدَّةِ، وَشِدَّةِ الْمِحْنَةِ؛ بِهِ خُذَا سَوَكُنْدَ، فَلَانِي أَنْ رَا بِهِ تَن كَرْد و او می‌دانست که جایگاه من به خلافت، چون محور آسیاب است. سیل [دانش] از من سرازیر می‌شود و پرنده‌ای به بلندای من نمی‌رسد. لباس خلافت را رها کردم و پهلوی را از آن تهی ساختم. با خود می‌اندیشم که آیا با دستی تهی یورش برم یا بر ظلمت کوری مردم، صبر کنم؛ صبری که بزرگ‌تران را فرسوده و کوچک‌تران را پیر می‌کند و مؤمن در آن، رنج می‌کشد تا به ملاقات پروردگارش رسد. اندیشیدم که صبر کردن بر آن، خردمندانه‌تر است. بنابراین، در حالی که خار در چشم و استخوان در گلو داشتم، صبر کردم و میراث خود را از دست رفته می‌دیدم ... در همه این مدت طولانی، با همه رنج، صبر کردم. نهج البلاغه، خطبه ۳.

^۲ این عبارت که از زبان خلیفه دوم عمر بن خطاب، در جریان‌های مختلف و بارها از زبان وی نسبت به حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام صادر شده است. هم در منابع شیعه و هم در منابع معتبر اهل سنت آمده است. از منابع شیعی می‌توان به محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۷، ص ۴۲۴ و از منابع اهل سنت می‌توان به عضالدین ایجی، مواقف، ج ۳، ص ۶۲۷ و ۶۳۶؛ سعدالدین تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۲۹۴؛ فخررازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۱، ص ۲۲ اشاره کرد. برای آگاهی از تفصیل این منابع رک. علامه امینی، الغدير ج ۶، ص ۲۳۷.

۳-۵-۲-۷- حجیت رفتار پیامبر

بر فرض که بپذیریم که بر اساس نظر عبدالرزاق پیامبر ﷺ خود تشکیل حکومت داده است و از جانب خداوند مأمور نبوده است. آیا رفتار پیامبر ﷺ حجت نیست. پیامبر ﷺ که قرآن درباره ایشان می‌گوید: حتی گفتار او مطابق وحی است؛ آیا رفتار او می‌تواند مطابقت با وحی نداشته باشد؟ علاوه بر این، قرآن کریم تمام رفتار پیامبر ﷺ را امضا کرده و حجت قرار داده است: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»؛ آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید) و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید و از (مخالفت) خدا بپرهیزید که خداوند کیفرش شدید است!»

بنابراین حتی اگر پیامبر ﷺ در روند نیاز اجتماعی تشکیل حکومت داده است، همین رفتار ایشان حجت است و بر حکومت و حاکمیت دینی دلالت می‌کند.

حتی اگر بپذیریم که تأسیس حکومت پیامبر ﷺ خارج از حقیقت رسالت ایشان بوده است، در پیروی از پیامبر ﷺ تفاوتی ایجاد نمی‌کند، زیرا پیامبر ﷺ کاری انجام نمی‌دهد مگر اینکه در آن مصلحت باشد، پس نتیجه می‌شود که تأسیس حکومت از مقاصد شارع است.^۳

با هجرت پیامبر ﷺ به مدینه، نخستین گام برای تأسیس حکومت به وسیله خود پیامبر ﷺ برداشته شد و حکومت انقلابی اسلام در تمام زمینه‌ها به سرعت شکل گرفت. تعجب در اینجا است که گروهی می‌بینند در فقه اسلامی که بیش از پنجاه فصل دارد به جز چند فصل اول که پیرامون طهارت و عبادت بحث می‌کند، همگی سخن از مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی و ... دارد و نیز می‌بینند پیامبر ﷺ در دوره ده ساله در مدینه حدود هشتاد درگیری مسلحانه با دشمنان داشت و می‌بینند پیامبر برای پادشاهان و جباران زمان خود در نقاط مختلف جهان نامه نوشت و همگی را به تسلیم در برابر آئینش دعوت کرد. همچنین می‌بینند که حکومت اسلامی در زمان پیامبر ﷺ بر شبه جزیره عربستان سایه افکند و حکومتی در آن محیط غیر از آن وجود نداشت. باز می‌گویند آیا اسلام حکومت هم دارد؟^۴

^۱ «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى؛ و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید!» نجم (۵۳): ۳.

^۲ حشر (۵۹): ۷.

^۳ رک. محمد الطاهر بن عاشور، نقد علمی لکتاب الاسلام و اصول الحکم، ص ۱۶-۱۷.

^۴ رک. ناصر مکارم شیرازی، بررسی فشرده‌ای پیرامون طرح حکومت اسلامی، ص ۳۰-۳۱.

عبدالرزاق ایام جوانی و تحصیلات خود را در زمینه سیاست و اقتصاد در دانشگاه‌های لندن می‌گذراند. به نظر می‌رسد فرهنگ غرب و رابطه حکومت انگلستان و دین مسیحیت در افکار و اندیشه‌های او بی‌تأثیر نبوده است، چنانچه خود او خلافت در دین اسلام را با جریان اصلاحات در مسیحیت کاتولیک مقایسه می‌نماید.

نکته آخر اینکه باید پرسید: چرا یک نویسنده مصری که ظاهراً آثار زیادی هم ندارد و اندیشه‌هایش از طرف الازهر مصر نیز نقد شده و مخالف دین قلمداد شده است، تا آنجا که منجر به اخراج او از الازهر می‌شود، چنان مورد توجه واقع شده که کتابش چند بار به فارسی ترجمه شده و صاحب آن در زمره نظریه‌پردازان واقع شده است. حال آنکه اگر نظریه او درباره مسائل فقهی، عقیدتی یا سایر مسائل اجتماعی بود چندان توجهی به آن نمی‌شد. به نظر می‌رسد نظریه او به مذاق عده‌ای خوش آمده و آن را دستاویزی برای اشاعه افکار و اندیشه‌های خود در زمینه رابطه دین و سیاست در اسلام قرار داده تا بتوانند حاکمیت کشورهای اسلامی را از اسلام ناب جدا سازند. در حالی که اگر چنین نظریه‌ای درباره هریک از مسائل دیگر اسلامی ابراز شده بود و با نقد از جانب دیگر علمای اسلام روبرو می‌شد پس از مدتی به فراموشی سپرده می‌شد.

۳-۶- کمال دین از دیدگاه عبدالرزاق

در فصل اول توضیح داده شد که دین کامل باید از شاخصه‌های همراهی با فطرت، عقلانیت، جامعیت هدایت‌گری، خاتمیت و سیالیت برخوردار باشد. در آرای علی عبدالرزاق این شاخصه‌ها را جستجو می‌کنیم:

علی عبدالرزاق در اثر خود درباره شاخصه اول یعنی هماهنگی دین اسلام با فطرت انسان، سخنی به میان نیاورده است. تنها در پاسخ به این سوال که چرا دولت پیامبر ﷺ از بسیاری از ارکان دولتی خالی بوده است، به زعم خودش از طریق مسیر دیگر که منظور او راه فطرت است، می‌گوید: ارکان حکومت امروزی اصطلاحات عرضی و اعتباری است نه ضروریات یک نظام شفاف، نظام شفاف باید بدون تکلف و مبتنی بر فطرت انسانی باشد.

وی با بیان برخی از ویژگی‌های شخصیت پیامبر ﷺ از جمله سادگی و پرهیز از ریا و تکلف می‌گوید: پیامبر امی بود و حکومت او نیز برای پاسخ‌گویی به نیاز مردم امی بود به همین دلیل نظامی ساده و بی‌پیرایه بود، بنابراین در عصر نبوی ما با فقدان یک نظام حکومتی مواجه هستیم.

مطالب فوق نشان می‌دهد که تعریف عبدالرزاق از فطری بودن مساوی با ساده بودن است، از این رو بی‌پیرایگی حکومت پیامبر ﷺ را دلیل بر فطری بودن می‌داند. وی از یک طرف می‌گوید پیامبر امی بود و حکومت او برای مردم امی بود و از طرفی می‌گوید فطری بود در حالی که به شهادت قرآن کریم، فطرت همه انسان‌ها یکسان است. حاصل آنکه عبدالرزاق دین اسلام و قوانین آن و از جمله حکومت پیامبر ﷺ را به معنای سادگی و دوری از پیرایه و آرایش می‌داند نه به معنای هماهنگی با فطرتی که خداوند همه انسان‌ها براساس آن خلق کرده است. دست کم می‌توان گفت: او در این زمینه ساکت است. روش تحقیق و شیوه ارزیابی عقاید دینی شیوه تعقلی است. عقل در سنت اسلامی به عنوان حجت باطنی تلقی شده است، حجتی که توسط آن حجت ظاهری (وحی و پیامبر) تثبیت و اتمام می‌گردد.

اصول عقاید که پایه و اساس دین را تشکیل می‌دهند باید قطعی و یقینی باشند و این قطع و یقین از راه عقل حاصل می‌شود. روش غالب و معمول در ارزیابی عقاید دینی برای هر ناظر بی‌طرف شیوه عقلانی است.^۱

گرچه عبدالرزاق در مقدمه کتاب خود می‌گوید که به بررسی تاریخی مسئله حکومت می‌پردازد ولی سعی می‌کند که بحث خود را به شیوه عقلانی و قدم به قدم پیش برده و هر پرسشی را به تبع پرسش دیگر مطرح کند. اما درباره تطابق یا عدم تطابق قواعد و دستورات اسلامی با عقل سخنی نگفته است. البته با توجه به رویکرد وی که فقط به یک بحث خاص در حوزه مطالعات اسلامی یعنی مسئله خلافت پرداخته است جز این انتظار نمی‌رفت.

درباره شاخصه سوم یعنی جامعیت باید گفت که عبدالرزاق با نظریات خود درباره حکومت پیامبر ﷺ و نیز جانشینی ایشان بخش مهمی از دستورات اسلامی که مربوط به هدایت و رهبری جامعه است، نادیده گرفته است. وی به جامعیت دین اسلام معتقد نیست، زیرا به صراحت اعلام می‌کند که دین اسلام برای زندگی دنیوی و اجتماعی انسان در سطوح کلان دستورالعمل و حتی الگو ندارد.

در شریعت یا نظام حقوقی اسلام به عنوان یک دین سیاسی، کلیه اصول سیاسی، اقتصادی و

^۱ رک. محمدحسین زاده، فلسفه دین، ص ۲۴-۲۸.

اجتماعی آن از خود اسلام استنباط می‌گردد. یعنی دین به مثابه یک مکتب کامل درچارچوب اقتصاد، سیاست، اخلاق، فرهنگ و ... پذیرفته شده است. تعریف دین منهای سیاست به معنی نادیده انگاشتن جامعیت اسلام خواهد بود. درتعریف سیاست در اسلام یک عنصر اصلی قرار دارد و آن ایمان به خداوند و تحصیل رضایت اوست. همه چیز از جمله اقدام سیاسی از اصل توحید شروع می‌گردد. تفکر سیاسی با نیت تقرب به باری تعالی و به منظور هدایت انسان‌ها به راه حق تجلی می‌یابد.^۱

آنچه وی درباره جامعیت اذعان کرده است، در بحث هدایت‌گری نیز آرای او را دچار خدشه می‌کند. چنانچه در فصل اول گفته شد، دین کامل باید جهت هدایت‌گری داشته باشد یعنی انسان را به سر منزل مقصود برساند. اگر بر اساس نظریات عبدالرزاق فرض کنیم که اسلام مسئله حکومت را به مردم واگذار کرده باشد، پس جهت هدایت‌گری آن نیز کامل نیست.

همه افراد انسان با کثرتی که دارند انسان‌اند. انسان یکی است. افعال افراد هم با آنکه از لحاظ تعداد و شماره زیاد است اما از نظر نوع یکی است. اسلام در تربیت افراد نوع انسان و هدایت آدمیان به سعادت حقیقی با کمال دقت توجه کرده که انسان یک موجود واحد است و بر این میزان قانون وضع کرده و هیچ‌گاه برای فرد تنها قانون وضع نکرده است. رابطه حقیقی که بین شخص و اجتماع برقرار است، لزوماً منجر به یک موجودیت دیگری در اجتماع خواهد شد. ازاین‌رو قرآن برای امت یا ملت وجود، اجل، کتاب، شعور، فهم، عمل، طاعت و معصیت قائل شده است.^۲

دیگر از شاخصه‌های کمال دین، خاتمیت است البته وی نیز مانند هر مسلمان دیگری به خاتمیت دین اسلام معتقد است و به عبارت بهتر پیش‌فرض بحث او درباره خلافت، خاتمیت دین اسلام است.

شاید مهم‌ترین شاخصه یک دین کامل این است که برای ابد جریان و سیلان داشته باشد و به دوره و زمان خاص محدود نباشد. ازاین‌رو سیالیت و پویایی دین، رابطه مستقیم با کمال آن دارد.

عبدالرزاق با نظریه خود درباره خلافت، گستره دین اسلام را بسیار محدود کرده و به زمان پیامبر ﷺ و کمی بعد از آن منحصر کرده است، زیرا اگر فرض کنیم، حکومت وجوب شرعی نداشته باشد و نیز الگویی برای حکومت اسلامی نباشد، در گذر زمان به دلیل جهل برخی دین‌داران یا

^۱ رک. محمد غفوری، اصول دیپلماسی در اسلام و رفتار سیاسی پیامبر(ص)، ص ۳۴-۳۵.

^۲ رک. سید محمدحسین طباطبائی، روابط اجتماعی در اسلام، ص ۱۶-۱۷.

معاندان، تمام دستورات دینی به فراموشی سپرده شده و از مسیر اصلی خودش خارج می‌شود. چنانکه تاریخ خلفا بعد از پیامبر ﷺ همین را گواهی می‌دهد.

«آنها که تلاش دارند اسلام را از سیاست سازنده به طور اعم و از مسئله حکومت به طور اخص دور نگه دارند مثل این است که می‌خواهند روح انسانی را از جسمش دور سازند، نتیجه این جدائی چیزی جز مرگ نیست.»^۱

حاصل آنکه: گرچه نظریه عبدالرزاق به گفته خودش مربوط به فرعی از فروع اسلام است ولی نتیجه و لوازم نظریات وی، اصل و کیان اسلام را تحت الشعاع قرار داده است. دین اسلام که خداوند متعال او را هدایت برای همه مردم در تمام زمان‌ها فرستاده است، با دیدگاه عبدالرزاق علاوه بر اینکه شاخصه‌های کمال و ابدیت خود را از دست می‌دهد از اصل خود تهی شده و هدایت‌گری که ملاک وجود آن است را نیز از دست می‌دهد.

قرآن به صراحت شریعت را جزو جدانشدنی دین در همه آیین‌های آسمانی می‌شمارد و اعتقاد مجرد را در صورتی که همراه با عمل به احکام و مقررات وحی نباشد، دین‌داری تلقی نمی‌کند. شاخص همیشگی و ماهوی دین، اندیشه‌ای نظام‌یافته در زمینه جهان‌بینی و شریعت است و هدف غایی آن رشد و تعالی انسان در زندگی این دنیا و فرجام آن نیست. بدون تردید، بخشی از انسان، زندگی جمعی اوست و بخشی از جامعه نیز سیاست و حکومت است. دین با چنین تعریف، شاخص و هدفی می‌تواند از این بخش مهم از زندگی انسان غافل باشد و مدعی هدایت وی به سرنوشتی بهتر در دنیا و آخرت باشد؟ همه کسانی که به نحوی به تعریف دین پرداخته‌اند، به این حقیقت اذعان نموده‌اند که هدف دین، سامان بخشیدن به زندگی انسان است. توجه به سه بخش اصولی تعالیم اسلام: ایدئولوژی، شریعت و اخلاق، خود مبین رابطه عمیق، اصولی و جدایی‌ناپذیر میان دین و سیاست است و با توجه به محتوا و مسائل ماهوی دین و سیاست، جایی برای تردید باقی نمی‌ماند که در اسلام رابطه دین و سیاست یک رابطه منطقی و ماهوی است و این دو، لازم و ملزوم یکدیگر و جدایی‌ناپذیرند، به عبارت دیگر، این رابطه به عنوان یک اصل و یک مبنای کلی و زیر بنایی در تفکر اسلامی غیرقابل انکار می‌باشد.

^۱ ناصر مکارم شیرازی، بررسی فشرده‌ای پیرامون طرح حکومت اسلامی، ص ۲۹.

تطبيق و نتیجه گیری

تطبيق و نتیجه گیری

در این فصل برآنیم تا مقایسه‌ای میان آرا و نظریات آیت‌الله جوادی آملی و علی عبدالرزاق انجام دهیم. هرچند آرا و نظریات عبدالرزاق یارای هم‌ارزی و هم‌وزنی آرای استاد جوادی را ندارد و از این جهت قیاس نابجایی است، لیکن از باب نتیجه‌گیری از مطالب گذشته این مقایسه ضروری می‌نماید.

اختلاف نظر شیعه و اهل سنت درباره ویژگی‌های خلیفه

اختلاف نظر این دو نظریه‌پرداز قبل از هر چیز به اختلاف مبانی ایشان درباره صفات و ویژگی‌های خلیفه و منشأ آن باز می‌گردد که همان اختلاف نظر میان امامیه و اهل سنت است. با توجه به اینکه امام از جهتی خلیفه خدا است و نیز از جهت تشریع خلیفه و جانشین پیامبر خدا است، از دیدگاه امامیه کسی می‌تواند دارای این مقام باشد که از دو صفت عصمت و افضلیت برخوردار باشد.

شیخ مفید در اوائل المقالات می‌نویسد: ائمه علیهم‌السلام جانشین و قائم مقام انبیا در تمام وظایف هستند پس باید آنان نیز مانند انبیا معصوم باشند.^۱ علامه مجلسی نیز اذعان می‌کند که امامیه بر عصمت ائمه علیهم‌السلام از ذنوب اعم از عمدی، نسیانی، خطائی و سهوی اتفاق دارند.^۲ علامه حلی نیز بر وجوب عصمت تصریح کرده است: «و یجب أن یكون الإمام معصوماً وإلا دار أو تسلسل».^۳

^۱ رک. شیخ مفید، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ص ۶۵.

^۲ رک. محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۲۰۹.

^۳ علامه حلی، معارج الفهم فی شرح النظم، ص ۴۷۸.

در مقابل، اهل سنت اعم از اشاعره و معتزله هیچ کدام صفت عصمت را در امام شرط نمی‌دانند. قاضی عضدالدین ایجی در شرح المواقف می‌گوید: امامیه و اسماعیلیه عصمت را در امام شرط کرده- اند ولی این دیدگاه باطل است زیرا همه اتفاق دارند که ابوبکر معصوم نیست و حال آنکه امام است.^۱ تفتازانی نیز در شرح المقاصد می‌نویسد: اصحاب ما بر عدم وجوب عصمت به امامت ابوبکر، عمر و عثمان استدلال کرده‌اند، زیرا آنها با وجود اینکه امام بودند ولی همه به صورت اتفاقی عقیده دارند که معصوم نبودند. در ادامه تفتازانی می‌گوید: حاصل این ادعا این است که عصمت در امام شرط نیست.^۲ فخرالدین رازی نیز ضمن بیان اینکه اشاعره، معتزله، زیدیه و خوارج اعتقاد به عصمت امام ندارند و اسماعیلیه و اثنی عشریه عصمت را واجب می‌دانند، تصریح کرده که وجوب عصمت در امام شرط نیست.^۳

دومین صفت و ویژگی که امامیه برای خلیفه قائلند افضلیت است. از دیدگاه شیعه معنای افضلیت امام این است که امام باید از تمام مردم زمان خود در تمام صفات کمالی چه از جهت علمی و چه از جهت عملی افضل و برتر باشد به طوری که احدی یافت نشود که از او بالاتر باشد. واجب است امام در تمام صفات پسندیده مانند علم و زهد و شجاعت و ... افضل و اکمل از تمام رعیت باشد همانطور که این مهم در پیامبر ﷺ واجب بود و این حکمی است که اکثر عقلا بر آن اتفاق نظر دارند.^۴

اهل سنت اعم از اشاعره و معتزله برخلاف شیعه، افضلیت در امام را نمی‌پذیرند و معتقدند که گاهی مفضول، بر قیام به مصالح دین و ملک تواناتر است.^۵ سیف الدین آمدی پس از اینکه جواز امامت مفضول بر فاضل جایز دانسته، آن را به اکثر اشاعره نسبت می‌دهد.^۶ تفتازانی شروط معتبر در امام را فقط تکلیف، آزاد بودن، مرد بودن و عدالت دانسته و اعتبار شجاعت، اجتهاد، اصابت رای و قریشی بودن را به جمهور نسبت می‌دهد.^۷ وی افضلیت را به معنای

^۱ رک. میر سید شریف ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۵۱.

^۲ رک. سعد الدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۹.

^۳ رک. فخرالدین رازی، الأربعین فی أصول الدین، ج ۲، ص ۲۶۳.

^۴ رک. قاضی نور الله مرعشی، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، ج ۲، ص ۳۲۲.

^۵ رک. میر سید شریف ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۷۳.

^۶ رک. سیف الدین آمدی، ابکار الأفكار فی أصول الدین، ج ۵، ص ۱۹۷.

^۷ رک. سعد الدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۳.

کرامت نزد خدا و کثرت ثواب تفسیر می‌کند و معتقد است که عامه مسلمانان بر همین معنا شهادت می‌دهند و ادعا می‌کند که علی علیه السلام به همین معنا اعتراف دارد.^۱

نتیجه اختلاف نظر شیعه و اهل سنت در صفات امام که منظور همان جانشین و خلیفه پیامبر است به اختلاف نظر دو گروه در تعیین امام منجر می‌شود.

از نظر شیعه خلافت پیامبر صلی الله علیه و آله و امامت فرقی با هم ندارد و خلیفه پیامبر، امام معصوم است که باید از طرف خدا تعیین شود، زیرا همان‌گونه که مردم نمی‌توانند با شور و مشورت پیامبر تعیین کنند، حکم فقهی صادر نمایند، حلالی را حرام یا حرامی را حلال گردانند، با شور، مشورت، رأی دادن، اجماع و نظایر آن نمی‌توانند تعیین امام کنند. گرچه می‌توانند با این راه‌ها امام تعیین شده را بشناسند و کشف نمایند.^۲

در مقابل امامیه، اهل سنت که عصمت و افضلیت مطلق را در امام شرط نمی‌دانند، معتقدند تعیین امام، تکلیفی بر مردم است که از راه‌های گوناگون ذیل امکان تحقق دارد:

الف) بیعت اهل حل و عقد از علما، رؤسا و سرانی که در مرکز حکومت هستند. حتی اگر یک نفر که دارای حیثیت اجتماعی و مطاع دیگران است، اقدام به بیعت با کسی کند، کافی است و آن شخص خلیفه می‌شود.

ب) استخلاف، یعنی تعیین امام بعدی به وسیله امام پیشین. البته امام می‌تواند حق تعیین امام پس از خود را به شورایی واگذار کند.

ج) قهر و استیلا، اگر امامی بمیرد و کسی که دارای شرایط و ویژگی‌های امامت است بدون بیعت و استخلاف، بلکه با قهر و غلبه متصدی مقام امامت شود، حائز این مقام می‌گردد.^۳

آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: اندک تأملی در این گفته‌ها نشان می‌دهد که گوینده این سخنان بر اساس مبانی قرآنی و روایی سخن نگفته است، بلکه تلاش کرده تا وقایع تاریخی سلف خود را توجیه کند و خلافت خلفا را مشروع جلوه دهد.^۴

^۱ رک. همان، ص ۲۹۵.

^۲ رک. عبدالله جوادی آملی، نسیم اندیشه، دفتر اول، ص ۹۰.

^۳ رک. سعد الدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۳.

^۴ رک. عبدالله جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ج ۱، ص ۳۵۰.

ایشان سر اختلاف شیعه و اهل سنت در شرایط جانشین پیامبر و شیوه انتخاب وی را، تفاوت در بینش دانسته و در توضیح می‌گوید: پیغمبر اکرم ﷺ دارای دو شأن عمده بود.

۱. نبوت و رسالت، در تمام بیست و سه سال آخر عمر خود، دارای این شأن بود.
۲. حکومت و ریاست عام جامعه اسلامی، تنها در حدود ده سالی که در مدینه می‌زیست، از این شأن برخوردار بود.

شیعه معتقد است که نه تنها شأن دوم پیغمبر اکرم ﷺ نیاز به جانشین دارد، بلکه شأن نخست او نیز چنین است، زیرا اگر چه با رحلت آن حضرت وحی رسالی و تشریعی قطع شد لیکن مسئولیت حفظ دین، همچنان باقی است. فرصت تفسیر بسیاری از آیات و تبیین بسیاری از احکام و بیان جزئیات آنها برای پیامبر اکرم ﷺ پیش نیامد. از این رو وصی و جانشین آن حضرت، عهده‌دار همه این امور است.

امام کسی است که خلافت و جانشینی رسول خدا ﷺ را در هر دو جنبه به عهده می‌گیرد. از این جهت باید ظاهر و باطن، تفسیر و تأویل و همه آنچه که مربوط به کیان اسلام است را از رسول اکرم ﷺ آموخته باشد و در میدان عمل نیز انسان کامل و معصوم باشد. در حالی که اهل سنت با تمسک به «حسبنا کتاب الله» معتقدند که شأن نخست پیامبر نیاز به جانشین ندارد. بدین سبب به تعیین خلیفه‌ای که عهده‌دار شأن دوم آن حضرت بوده، رئیس حکومت باشد، بسنده کردند.^۱

ایشان در ادامه با توجه به سخن تفتازانی که برخی صفات را برای امام برمی‌شمارد، می‌گوید: این ویژگی‌ها کم‌ترین شرایطی است که برای یک مدیر یا مسئول در نظام اسلامی می‌توان قایل شد. یعنی اگر کسی بخواهد رئیس دنیایی مملکت اسلامی باشد نیز باید این شرایط غیر از قریشی بودن را دارا باشد.^۲

خلیفه خداوند باید منصوب از طرف مستخلف^۳ عنه یعنی خداوند باشد و حکم منوب^۴ عنه خود را کاملاً بداند و به آن عمل کند. کسی که نه نصب الهی را به همراه دارد و نه آگاهی کامل و عدالت تام^۵ را داراست، غاصب است نه خلیفه.^۳

^۱ رک. همان، ج ۲، ص ۲۳۹.

^۲ رک. همان، ج ۱، ص ۳۵۰.

^۳ رک. همو، تسنیم، ج ۲۱، ص ۲۳۳.

تفاوت دو مکتب شیعه و سنی در این است که بر اساس یکی از دو بینش، ارکان حکومت بر محور شایسته سالاری، یعنی عصمت بنا نهاده می شود و کسانی بر اریکه قدرت خواهند نشست که از قابلیت و شایستگی لازم برخوردار باشند در حالی که بر اساس بینش دیگر، کسانی بر شتر حکومت سوار خواهند شد و به پستان آن خواهند چسبید که قابلیت و صلاحیت لازم را ندارند.^۱

به نظر می رسد علی عبدالرزاق که از نظریه پردازان اهل سنت است باید مطالب و آرای خود را بر مبانی اهل سنت استوار کند، درحالی که ایشان از اصول و مبانی خودشان چنانچه از مباحث گذشته آشکار شد، نیز عدول کرده است.

مقایسه شاخصه های کمال دین

ادامه نوشتار به مقایسه یک یک شاخصه های کمال دین از دیدگاه استاد جوادی و عبدالرزاق اختصاص دارد.

درباره شاخصه هماهنگی با فطرت، آیت الله جوادی با تقسیم قوانین به تکوینی و تشریعی معتقد است که نظام هستی بر اساس سلسله ای از قوانین و مقررات تکوینی اداره می شود. انسان نیز یکی از موجودات عالم هستی است و بر فطرت تکوینی خاص خود آفریده شده است. در خلقت فطری انسان، نه تخلف است و نه اختلاف و همه انسانها بر فطرت توحید و اسلام آفریده شده اند. به علاوه چون انسان از موجودات مکلف است، برای او قوانین تشریعی وضع شده که دین نام دارد. از آنجا که مبدأ فاعلی دین، خداوند و مبدأ قابلی دین، فطرت هماهنگ انسانها است و خداوند دین را برای شکوفایی فطرت انسانها فرستاده است، لاجرم دین باید هماهنگ و متناسب با فطرت باشد. ایشان عقیده دارد: یکی از شرایط اساسی هر قانون صالح برای اجرا و اطاعت از آن، هماهنگی با فطرت انسان است، زیرا هیچ قانونی بدون هماهنگی با فطرت نه سودمند است و نه دوام پیدا می کند. درمقابل، چنانچه در آخر فصل سوم بیان شد، عبدالرزاق درباره فطری بودن دین هیچ سخنی ندارد. تنها هنگام بیان خالی بودن دولت پیامبر از ارکان دولتی، به فطری بودن اشاره کرده و آن را به سادگی و بی پیرایه بودن معنا می کند. عبدالرزاق درباره فطرت عمومی که خداوند همه انسانها را برآن خلق کرده است، هیچ سخنی ندارد و به آیات فطرت نیز اشاره نمی کند.

^۱ رک. همو، عصاره خلقت، ص ۳۰.

درباره عقلانیت آموزه‌های دینی دیدگاه آیت‌الله جوادی این بود که عقل در مقابل جهل و عقلانیت در تقابل با جاهلیت است و قرآن کریم هرگونه جاهلیت را نفی کرده و حیات انسانی را مرهون تفکر و عقلانیت دانسته است. بیان شناخت خداوند و ایمان به او با شیوه‌های منطقی، بحث‌های فلسفی و برهان‌های عقلی و مطالبه برهان و دلیل از کافران، همه نشانه عقل‌مداری، عقل‌گرایی و عقلانیت دین اسلام و رهنمودها و احکام آن است.

از منظر استاد جوادی، میان عقل و دین هم از جهت هستی‌شناختی و هم از جهت معرفت-شناختی هماهنگی وجود دارد. از منظر هستی‌شناسانه عالم هستی و قوانین تشریعی دین، هردو فعل فاعل واحدند و امکان تعارض میان آنها وجود ندارد. از نگاه معرفت‌شناسانه نیز دریافت‌های عقلی که واقعیت‌های عالم تکوین را بیان می‌کنند با نقل که مدلول معتبر قرآن و روایت است، هماهنگ است و تعارض عقل قطعی و نقل قطعی محال است.

در مقابل عبدالرزاق درباره عقلانیت قواعد و دستورات اسلامی سکوت کرده است. در موضوع مورد بحث خود که خلافت است نیز تنها یک دلیل عقلی بر وجوب خلافت و امامت را به نقل از رساله «القول المفید علی الرساله المسماء وسیله العبد فی علم التوحید» شیخ محمد بخیت نقل می‌کند بدین مضمون که نظم امر مسلمانان، حفظ دین و برپایی امر به معروف و نهی از منکر، منوط به نصب امام بوده و از این جهت نصب امام واجب است.

البته چنان که گفته شد عبدالرزاق این استدلال را ناقص شمرده و آن را نمی‌پذیرد و تصریح می‌کند: به گواهی عقل و تاریخ، برپایی شعائر دینی و حفظ آن به نوعی از حکومت که فقها اسم آن را خلافت گذاشته اند منحصر نیست.

استاد جوادی به جامعیت دین اسلام اعتقاد داشته و آن را لازمه کمال و جاودانگی دین اسلام می‌داند و اذعان می‌کند که قوانین و مقررات اسلام به گونه‌ای تشریع شده است که می‌تواند تمام نیازهای انسان را پاسخ گوید و جامعه انسانی را به کمال و سعادت رهنمون سازد.

ایشان بطلان این نظریه را که معتقد است گزاره‌های دینی، محدود به حیات فردی و برای سعادت و کمال فرد است و هیچ‌گونه ارتباطی با جامعه و زندگی اجتماعی ندارد، بدیهی دانسته است، از این جهت که عدم بیان همه مسائل مورد نیاز انسان، موجب می‌شود غرض دین که هدایت بشر است نقض شود. به علاوه این نظریه با برخی از اصول و مبانی اسلام مانند تبیان بودن قرآن منافات دارد.

درمقابل عبدالرزاق به صراحت در میان مباحث خود بیان کرد که قرآن و روایات هیچ دستورالعملی برای اداره جامعه و زندگی دنیوی انسان پس از پیامبر ﷺ ندارند. به اعتقاد عبدالرزاق رهبری جامعه، اساسی در شریعت نداشته و همین که قرآن درباره آن به زعم او سکوت کرده قوی ترین دلیل است که در اسلام برای اداره جامعه قوانین تشریعی شرعی وجود ندارد.

از این رو می توان گفت وی به جامعیت دین اسلام اعتقادی ندارد. وی با بیان های مختلف بر اعتقاد خود تاکید می ورزد و علاوه بر اعتقاد به خلو قرآن و روایات نبوی از بیان درباره خلافت و رهبری، معتقد است اجماع نیز درباره آن وجود ندارد و پیامبر ﷺ نیز به حکم شرع حکومت تشکیل نداده است. اعتقادات وی در این زمینه علاوه بر مخدوش کردن جامعیت دین اسلام نوعی متهم کردن دین اسلام به نقص و کمبود است.

در زمینه هدایت گری دین، آیت الله جوادی هدایت را به دو نوع تکوینی و تشریعی تقسیم کرده است، هدایت تکوینی عام بوده و شامل همه موجودات از جمله انسان می شود. هدایت تشریعی خاص انسان است که به صورت ارائه قانون و بیان احکام و حلال و حرام یعنی دین بروز می کند. از دیدگاه ایشان، دینی کامل است که هادی انسان برای تمام ابعاد زندگی باشد. هم حیات فردی او را راهبری کند و هم برای زندگی اجتماعی برنامه هدایتی و «ارائه طریق» داشته باشد، تا جامعه نیز قوام و تعالی پیدا کند.

علاوه بر آن، دین عهده دار نوعی هدایت تکوینی پاداشی است که از آن به «ایصال به مطلوب» و رساندن به مقصود و مقصد یاد می شود. این هدایت وقتی نصیب انسان می شود که بخشی از راه ایمان به خدا را پیموده باشد. این هدایت که مرز محدودی ندارد، ویژه مؤمنان است بر خلاف هدایت تشریعی که برای همه انسان ها است.

درمقابل، آنچه عبدالرزاق درباره خلافت و حکومت ادعا کرده است، هدایت گری دین نیز را تحت الشعاع قرار داده است. به نظر وی دین می تواند انسان را در امور معنوی و فردی راهنمایی کند اما هدایت در امور اجتماعی به عقل انسان واگذار شده و در دین قانون و برنامه ای برای اداره جامعه یافت نمی شود. با این سخن علاوه بر اینکه هدایت تشریعی دین را ناقص شمرده است هدایت تکوینی پاداشی را نیز نادیده انگاشته است.

شاخصه دیگر کمال دین که مورد بررسی قرار گرفت، خاتمیت بود. عبدالرزاق نیز مانند هر مسلمان دیگر به خاتمیت دین اسلام معتقد است. در واقع مبنای آرا و نظریات او درباره خلافت، خاتمیت دین است. در میان شاخصه‌های کمال دین، اعتقاد به خاتمیت تنها نقطه نظر مشترک عبدالرزاق با آیت‌الله جوادی آملی است.

در فصل دوم و سوم به طور مفصل آرا و نظریات آیت‌الله جوادی آملی و عبدالرزاق درباره شاخصه‌های کمال دین بیان شد. از این جهت به دلیل پرهیز از تکرار و زیاده‌گویی به بیان خلاصه آنها اکتفا شد لیکن از آنجا که عمده بحث عبدالرزاق در کتاب «الاسلام و اصول الحكم» درباره شاخصه ششم یعنی سیالیت دین و به طور مشخص درباره خلافت است، در این بخش به بیان تطبیقی و مقایسه‌ای درباره مسئله خلافت می‌پردازیم.

مهم‌ترین شاخصه کمال دین، جریان و سیلان دین برای همه زمان‌ها تا ابد است. در این زمینه می‌توان آرای عبدالرزاق را در دو مطلب خلاصه کرد: ۱. حکومت و خلافت وجوب شرعی ندارد. ۲. الگویی برای حکومت اسلامی نیست.

تحقیق و بررسی در متون دینی نشان می‌دهد که در بعد اجتماعی، اسلام برترین نوع جامعه و ایده‌آل‌ترین نظام حکومتی را ترسیم کرده است.

نظام حکومتی اسلام، به اعتقاد شیعه از سه مقطع متفاوت تشکیل شده که ویژگی‌های مشترک و متفاوتی دارند: مقطع نخست، دوره رسالت پیامبر اسلام ﷺ است که در مدینه به تشکیل حکومت اقدام کردند؛ مرحله دوم، دوران امامت ائمه اطهار علیهم‌السلام تا پیش از غیبت امام عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه و مقطع سوم عصر غیبت است.

ولی از دیدگاه علمای اهل سنت، از آنجا که حاکمیت اسلام در نگاه آنان در عصر حضور معصوم علیه‌السلام و غیبت او فرقی نمی‌کند، حکومت اسلامی در دو دوره خلاصه می‌شود: دوره رسالت پیامبر اسلام ﷺ و پس از رحلت آن حضرت.

این نوشتار به بیان تطبیقی در این سه مقطع به تفکیک می‌پردازد:

دوره رسالت پیامبر ﷺ

عبدالرزاق ادعا می‌کند که تشکیل حکومت و اداره جامعه اسلامی خارج از چارچوب رسالت پیامبر ﷺ بوده است و اگر ایشان حکومت تشکیل داده است به صلاح دید و اقتضای جامعه آن روز

بوده است نه اینکه بخشی از وظیفه رسالت ایشان باشد. بنابراین خلافت و امامت دخیل در نبوت و رسالت نیست.

در مقابل آیت‌الله جوادی عقیده دارد: قانون هرچند مانند قوانین اسلام کامل و بی‌نقص باشد برای اجرا در جامعه نیاز به مجری توانمند و مصون از خطا دارد. جامعیت قانون به تنهایی قادر به تأمین تکامل و تعالی جامعه نیست، بلکه وجود حاکم و رهبری قوی در رأس آن امت برای اجرای آن قانون ضروری است. بدون رهبر، قانون رسالت خودش را از دست می‌دهد.^۱

آیت‌الله جوادی درباره رابطه رسالت با امامت توضیح می‌دهد: امامت دو معنا دارد: ۱. پیشوا و مقتدا بودن؛ ۲. زمامداری و حکومت. در تلازم معنای اول با رسالت هیچ تردیدی نیست، اما امامت به معنای دوم با رسالت ملازمه ندارد به این معنا که می‌شود فردی امام باشد ولی پیامبر نباشد مانند اوصیای انبیای گذشته یا مانند امامان معصوم علیهم‌السلام در اسلام که سمت آنها فقط امامت بود.

جریان انفکاک نبوت از امامت به این معنا که کسی امام باشد و نبی نباشد هیچ محذور عقلی ندارد، زیرا برهان در مسئله بیش از این اقتضا ندارد که انسان معصومی بر اساس شریعت الهی، جامعه بشری را در همه شئون آن اداره نماید. مهم، اداره نظام جامعه براساس قانون الهی است، خواه بر همین زمامدار نازل شده باشد، خواه بر شخص دیگر. اما برعکس آن یعنی اینکه کسی پیامبر باشد و امام نباشد امکان‌پذیر نیست.

ایشان با بیان این مطلب که انفکاک امامت از نبوت امکان‌پذیر نیست، می‌نویسد: برهان عقلی که در یک مسئله اقامه می‌شود، به نحو قضیه حقیقی است، و چون محمول در برهان عقلی از لوازم ذاتی موضوع خود به شمار می‌رود، هرگز قابل تخصیص، تقیید و ... نخواهد بود.

ایشان نظریه برخی از متفکران امامیه همانند شیخ طوسی^۲ که معتقدند امامت و زمامداری شرط رسالت نیست و ممکن است کسی پیامبر باشد و مسئول رهبری جامعه به معنای تأسیس نظام حکومتی برای جهاد، اقامه حدود، تعزیر و ... نباشد را نقد کرده و معتقد است محصول برهان عقلی بر نبوت عامه، انفکاک‌ناپذیری نبوت از امامت است. از آنجا که محور برهان عقلی بر نبوت عامه،

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، ص ۳۷۲.

^۲ شیخ طوسی رساله خاص در بیان تفاوت رسالت و امامت دارد و در آن رساله می‌نویسد: «و من أوجب هذا فی النبی من حیث کان نبیاً فقد أبعده و قال ما لا حجة له علیه ... و إن من قال إحداهما تقتضی الأخری علی کل حال فبعید من الصواب». الرسائل العشر، رساله فرق بین نبی و امام، ص ۱۱۲-۱۱۴.

تأسیس نظام حکومتی جامعه بر پایه وحی الهی است، پس جریان زمامداری و حکومت در حقیقت نبوت اخذ شده است. بنابراین اگر کسی دارای سمت نبوت بود حتماً دارای مقام امامت می‌باشد. اگر هیچ تلازم عقلی بین امامت و نبوت نباشد یعنی امامت در حقیقت نبوت مأخوذ نباشد، مواردی که انبیا زمامداران جامعه بودند، جزو قضایای اتفاقی است، نه لزومی، و با برهان عقلی بر ضرورت نبوت عامه برای تأمین نظام حکومتی جامعه منافی می‌شود.^۱

ایشان در تفسیر آیه ۶۵ سوره نساء «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» به پروردگارت سوگند که آنها مؤمن نخواهند بود مگر اینکه در اختلافات خود تو را به داوری طلبند و سپس از داوری تو، در دل خود احساس ناراحتی نکنند و کاملاً تسلیم باشند.» می‌فرماید:

مراد از «تحکیم» در «حَتَّى يُحَكِّمُوكَ» رضایت به حکمیت و حکومت پیامبر اکرم ﷺ است نه قاضی تحکیم^۲ که مردم پیامبر ﷺ را حَکَم خود قرار دهند، زیرا خداوند او را به سمت داوری میان مردم نصب کرده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ»^۳ ما این کتاب را بحق بر تو نازل کردیم تا به آنچه خداوند به تو آموخته در میان مردم قضاوت کنی.» ایشان اضافه می‌کند:

گرچه شأن نزول این آیه، مسائل قضایی است، لیکن حکم آن مطلق است و مسلمانان باید در هر اختلافی، پیامبر اکرم ﷺ را داور قرار دهند، خواه در محدوده حکم قضایی باشد یا حکم ولایی. گاهی اختلاف در مالکیت، زوجیت، ارث یا مانند آن است و زمانی در مصالح کشور و چگونگی اجرای قوانین و اداره جامعه. نوع اول، نیازمند حکم قضایی و قسم دوم، نیازمند حکم ولایی است. اختلاف خواه مالی، حقوقی و قضایی باشد یا در امور ولایی، تنها مرجع رسمی رفع آن شارع مقدس و نیز محکمه‌ای است که طبق وحی الهی داوری و حکم کند. همچنین تا روز قیامت مؤمنان باید به داوری‌های گذشته رسول اکرم ﷺ راضی باشند و هیچ مؤمنی حق ندارد حکم آن حضرت را که در عصر خود صادر فرموده‌اند، نقض کند یا دردل آرزو کند که کاش پیامبر ﷺ چنین حکمی نمی‌کرد. این

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۴، ص ۲۴۶-۲۵۰.

^۲ گاهی اشخاص حقیقی یا حقوقی برای حل اختلافشان توافق می‌کنند که شخص معینی میان آنان داوری کند که در اصطلاح به وی «قاضی تحکیم» می‌گویند.

^۳ نساء (۴): ۱۰۵.

آیه حکم و رأی آن حضرت را سخن نهایی معرفی و مردم را به اطاعت از آن حضرت مکلف می‌کند، پس کسی حق ندارد به بهانه اجتهاد، به رأی و حکم ایشان اعتراض یا حکمی دیگر را بیان کند، بلکه باید به طور کامل مطیع حکم آن حضرت باشد.^۱

برخلاف عبدالرزاق که دوران حکومت پیامبر در مدینه را از بسیاری از ارکان حکومتی و اجتماعی خالی می‌داند آیت‌الله جوادی معتقد است:

مجد و عظمت مسلمانان صدر اسلام از زمانی آغاز شد که پیامبر ﷺ در مدینه به تأسیس حکومت دست زد و ولایت و سرپرستی آنان را در مقام عمل و اقامه تعالیم دین برعهده گرفت.^۲ به نظر می‌رسد نظریه عبدالرزاق نوعی سطحی‌نگری نسبت به دین اسلام، آیات قرآن و روایات نبوی است و از هیچ پشتوانه عقلی و نقلی برخوردار نیست.

دوران ائمه علیهم‌السلام

به اعتقاد شیعه، پیامبر ﷺ به فرمان الهی، برای ولایت و سرپرستی امت اسلامی پس از خود جانشین و خلیفه تعیین کرد و امور جامعه و هدایت آن را به ایشان سپرد و این خلیفه و جانشین کسی غیر از علی بن ابی طالب علیهما السلام نیست.

عبدالرزاق اعتقاد دارد: دین اسلام مطلبی درباره خلافت ندارد به این معنا که دین نه آن را اثبات و نه انکار کرده است، بلکه آن را به خود ما واگذار کرده تا بر مبنای عقل، تجارب دیگران و قواعد سیاسی عمل کنیم. وی می‌گوید جایگاه پیامبر ﷺ به کسی ارث نمی‌رسد و با فوت ایشان، مسلمانان دوره جدیدی از حکومت مدنی و دنیوی را تأسیس کردند که ارتباطی به رسالت پیامبر و دین اسلام نداشت. با وجود این وی معتقد است: پیامبر ﷺ رسالت خود را به طور کامل انجام داده است.

مسلم است که امت اسلامی پس از پیامبر ﷺ نیاز شدید به رهبری دارد که از احکام دین و قوانین اسلام آگاه بوده تا هم از عهده حل مشکلات دینی مردم برآید و هم احکام الهی را چنانچه بر پیامبر ﷺ نازل شده بدون تغییر و تبدیل اجرا نماید. نمی‌توان فرض کرد که پیامبر ﷺ این امر را رها کرده و نسبت به امت اسلامی آینده‌نگری نداشته باشد.

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۹، ص ۳۸۷-۳۹۲.

^۲ همو، جامعه در قرآن، ص ۳۷۱.

آیت‌الله جوادی معتقد است نمی‌توان گفت که پیامبر ﷺ بدون وصیت و تعیین تکلیف، امت را رها کرد از طرفی اختلاف روش‌ها در تعیین خلیفه پس از رحلت پیامبر^۱ نشان می‌دهد که پیامبر اکرم ﷺ وصیت کلی نکرد به این معنا که امور را به امت واگذار کرده باشد. پس چاره‌ای نیست جز آنکه بگوییم پیامبر اسلام ﷺ فرد مشخصی را به عنوان وصی خود معین کردند. هیچ‌کس به عنوان وصایت از پیامبر ﷺ عهده‌دار زمام امت نشد، جز علی علیه السلام که مدعی صادق چنین مقامی بود.

ایشان طی بحثی در این زمینه توضیح می‌دهد: وصیت باید مشکل را حل کند، نه اینکه مشکلی جدید ایجاد کند. از کسی مانند پیغمبر اکرم ﷺ که توانست با تدبیر خود، جنگ و نزاع طولانی و خونین اوس و خزرج را حل کند انتظار نمی‌رود که تدبیر و برنامه‌ریزی او موجب جنگ و نزاع جدیدی در امت اسلام شود.

علاوه بر این، واگذاری بی‌حد و حساب تعیین جانشین به امت بدون آنکه شرایط انتخاب‌کننده، انتخاب‌شونده، شرایط انتخاب، حدود اختیارات و ... بیان شود تدبیری عالمانه نیست، زیرا اگر پیغمبر اکرم ﷺ چنین تدبیر ادعایی را نمی‌اندیشید، خود امت نیز همین کار را می‌کردند. پس بود و نبود این تدبیر ادعایی تفاوت نمی‌کند.

در مقابل، عبدالرزاق که اعتقاد دارد امر خلافت و جانشینی به مردم واگذار شده و این مردم بودند که به شیوه‌های مختلف خلیفه را انتخاب کردند، آیت‌الله جوادی با بیان این مطلب که منظور از خلیفه، جانشین شخصیت حقوقی رسول اکرم ﷺ است، نه شخصیت حقیقی، توضیح می‌دهد:

هر کس می‌تواند برای خود، وصی شخصی تعیین کند، اما تعیین وصی شخصیت حقوقی، نیاز به ضوابط خاصی دارد، زیرا جانشین حقوقی، باید به اندازه خود آن شخصیت، کارآمدی لازم را داشته باشد.

ایشان نتیجه می‌گیرد: بنابراین همان‌طور که تعیین پیامبر فقط به اراده الهی است: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» خداوند آگاه‌تر است که رسالت خویش را کجا قرار دهد.^۲ تعیین جانشین وی نیز

^۱ خلیفه اول از راه اجماع ادعایی سقیفه که چند نفر بیشتر نبودند، انتخاب شد. خلیفه دوم با تعیین خلیفه اول برگزیده شد، خلیفه سوم به وسیله شورای شش نفره‌ای که عبدالرحمان بن عوف در آن، حق و تو داشت، تعیین شد، حضرت علی علیه السلام با اجتماع و اصرار مردم، به خلافت ظاهری رسید. معاویه با کودتای نظامی و نیرنگ عمرو عاص بر مسند حکومت نشست. و ...

^۲ انعام(۶): ۱۲۴.

به عهده خداوند است. تعیین جانشین حتی از عهده خود پیامبر نیز خارج است و نقش پیامبر در این امر، تنها ابلاغ تعیین خداوند است.^۱

ایشان در جای دیگر می‌فرماید: اهل بیت علیهم‌السلام که جانشینان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند، مانند ایشان از جامعیت عینی و علمی برخوردارند به این معنا که هر کمال ممکن را بدون نقص، دارا و از هر عیب مصون هستند. ایشان انسان‌های کامل‌اند. شناخت انسان کامل، جز از انسان‌های کامل امکان‌پذیر نیست.^۲ بنابراین واگذاری شناخت و تعیین آنها به دست امت اسلامی از این جهت که تکلیف بما لایطاق است، کاری ناشایسته است.

آیت‌الله جوادی در مطلبی فراتر، از همتایی قرآن و عترت سخن می‌گوید: اعلام جدایی‌ناپذیری ثقلین، خبری غیبی است که لازمه درستی و صحت آن، بقا و حیات امام معصوم تا قیامت، عصمت امام، علم امام به معارف و حقایق قرآنی و همچنین اشمال قرآن بر احکام و معارف ضروری و سودمند برای بشر و نیز مصونیت و پیراستگی آن از گزند تحریف است. مراد از جدایی‌ناپذیری ثقلین آن است که در تمام نشئات وجودی، همراه و همسان یکدیگر بوده و هرگز از هم جدا نخواهند شد، زیرا هر دو به یک پایه استوارند و بر یک اساس تکیه دارند.

اگر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حدیث ثقلین، سخن از جدایی‌ناپذیری ثقلین به میان نمی‌آورد، جای این توهم بود که تمسک به هر یک، به تنهایی، برای هدایت بشر کافی است، اما بخش پایانی حدیث شریف، بر خلاف این پندار باطل، قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام را دو حجت مستقل معرفی می‌کند که در مدار تبیین دین کامل، یعنی صراط مستقیم، به هم وابسته‌اند و هیچ‌یک از دیگری بی‌نیاز نیستند.^۳ این درست نقطه مقابل عقیده عبدالرزاق است که قائل به جدایی میان خلافت و رسالت است و عصر خلافت را عصر جدیدی درحوزه حکومت و زمامداری برای مسلمانان می‌داند.

نظام جامعه اسلامی به تعبیر آیت‌الله جوادی، نظام امام و امت است. برخلاف تعبیری که عبدالرزاق بیان کرده که به یک نظام پادشاهی منجر می‌شود چنانچه وی می‌نویسد: پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حق پادشاهی بر مردم نداشت بنابراین حاکمیت نیز نداشت.

^۱ رک. عبدالله جوادی آملی، ادب فنای مقربان ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۶.

^۲ رک. همو، جرعه‌ای از صهبای حج، ص ۲۸۰.

^۳ رک. همو، همتایی قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام)، ص ۲۴۳-۲۴۴.

عصر غیبت

از آنجا که امامان معصوم علیهم السلام مجالی پیدا نکردند که به طور شایسته و کامل گنجینه‌های علمی که در سینه داشتند انتشار دهند، زیرا هرکدام در عصر خویش کم و بیش مبتلا به تقیه بودند، همچنین حاکمان روز چون موقعیت خویش را در خطر می‌دیدند دست به تکذیب آنان زدند و از سوی دیگر راویان جرات نکردند به طور آزاد آنچه از معصومان شنیده بودند بازگو کنند در نتیجه باب اجتهاد را به روی ما گشودند و راه‌هایی برای اجتهاد در اختیار ما گذاشتند تا بتوانیم احکام الهی را به دست آوریم.^۱

آیت‌الله جوادی عقیده دارد: ممکن نیست دین جامع اسلام در عصر غیبت برای اداره جامعه برنامه نداشته باشد، بی‌شک علاوه بر بیان شرایط والی امر در زمان غیبت، کسانی را برای این امر مهم منصوب کرده است.

در عصر غیبت ولیّ عصر عجل الله تعالی فرجه الیه سیستم حکومت، در مدار ولایت و بر عهده نائبان امام معصوم و منصوبان از سوی ایشان که به نصب خاص یا عام معین شده‌اند، جریان خواهد داشت. لیکن مسائلی از قبیل کیفیت قانون‌گذاری و چگونگی تشکیل مجلس و کیفیت اداره امور قضایی و همچنین تنظیم ارگان‌های اجتماعی، همگی، به عقل صاحب‌نظران جامعه واگذار شده است. این رهبری از سنخ ولایت است، زیرا در نظام اسلامی حقوق فراوانی وجود دارد که «حق الله» است.

ایشان در کتاب تفسیر انسان به انسان با تقسیم انسان‌ها به محکم و متشابه توضیح می‌دهد که انسان‌های متشابه باید به انسان‌های محکم رجوع و از آنها تقلید کنند.

«انسان‌ها در نخستین تقسیم، یا مرده‌اند یا زنده: کفر پیشه‌گان، فطرت انسانی خویش را زیر لایه‌های متراکم و کدر جهل و خرافات مدفون کرده‌اند و مردگانی بیش نیستند. برخی از اینان مانند جسمی یخ زده ساکت، بی‌حرکت و بی‌تأثیرند و ذلت و خواری را به جان خریده‌اند و می‌خواهند جان مرده‌شان را در امان نگه‌دارند که کافران ذمی نام دارند و بعضی نیز اجساد بدبویی هستند که دنیایی را به تعفن می‌کشند که کافران حربی نام دارند. اینان جنگ با اسلام را پیشه خود ساخته‌اند.

آنان که از ظلمات مرگبار کفر رهیده‌اند، زنده‌اند. برخی از همین زندگان به خواب فرورفته و از دین و ایمان و انسانیت خود در غفلت‌اند و بعضی بیدار و متوجه. این انسان‌های بیدار و هشیار نیز

^۱ رک. محمد حسین مظفر، امامت از دیدگاه تشیع، ترجمه حبیب الله رهبر، ص ۳۴.

یا بیمارند یا سالم و این بیماران روحی، مرضشان یا سطحی است یا مزمن. انسانهای زنده و بیدار و سالم نیز یا ناقص‌اند یا کامل و در میان انسانهای کامل نیز برخی کامل‌تر و در بین ایشان بعضی کامل‌ترین هستند.

همه اقسام یاد شده، متشابه‌اند جز دو قسم آخر، یعنی انسان‌های کامل و اکمل که محک‌های جامعه انسانی به شمار می‌آیند. انبیا و اولیا، «محکم بالاصاله» و علمای عامل، «محکم بالمحکم» هستند. گروه نخست، اکمل و دسته دوم کامل‌اند.

انسان‌های کامل باید همیشه خود را به اکمل عرضه کنند و خویش را با میزان محک‌های اصیل بسنجند، تا بتوانند مرجع و مقتدای متشابهات باشند. انسان‌های متشابه نیز باید به محک‌های رجوع و از آنان تقلید کنند و راه انسانیت را پا به پای آنان بپیمایند.^۱

عبدالرزاق ادعا می‌کند: از جهت تاریخی جریان خلافت و کارنامه حکومت‌ها حاصلی جز قربانی کردن دین، تهی کردن شعائر دینی از ارزش‌های واقعی و ظلم و ستم به مردم نبوده است.

البته نظر عبدالرزاق درباره خلفای پس از پیامبر و جریان واقع شده در تاریخ سخن صحیح و مطابق با واقع است و در این زمینه آیت‌الله جوادی نیز با او هم‌عقیده است لیکن رای ایشان در ریشه‌یابی و تحلیل این مسئله کاملاً مقابل نظر عبدالرزاق است. عبدالرزاق همه این نابسامانی‌ها را به گردن خلافت انداخته و تصریح می‌کند: خلافت چیزی جز نکبت برای اسلام و مسلمانان به دنبال نداشته و فقط منبع شر و فساد بوده است. در مقابل از دیدگاه آیت‌الله جوادی، انکار و تردید در مسئله جانشینی و خلافت پیامبر ﷺ مسبب تمامی نزاع‌ها و مشکلات پس از حیات پیامبر ﷺ است.

انکار و تردید در جریان حکومت دینی و نفی جریان ولایت که همواره مورد غفلت دوستان و موضع طمع دشمنان بوده موجب شده تا طول مکانی خط ظلم، از سقیفه تا کربلا و از بغداد تا خراسان کشیده شود و امتداد زمانی آن، کران تا کران، دریای زمان را فراگیرد. گردانندگان ستم و کارگزاران تعدی و تجاوز، حاکمیت دین را نفی کرده و با ترفندهای گوناگون و توطئه‌های مختلف، این جریان را از حیات دینی جامعه سلب کردند. و به قطع، غفلت و جهل توده‌های عقب‌نهاد شده نیز عامل شکننده‌ای در راه پیروزی دشمن بوده است.

^۱ عبدالله جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۲۵۹.

ایشان جریان حکومت دینی را جلوه بارز نظام سیاسی اسلام و زمینه‌ساز حاکمیت همه‌جانبه دین دانسته و معتقد است: بنیان نهادن ارکان دین در میان توده‌های انسانی و گسترش و تعمیق آن در جامعه، تنها در بستر حکومت الهی کارآمد امکان‌پذیر است.^۱

حاصل آنکه: گرچه نظریه عبدالرزاق به گفته خودش مربوط به فرعی از فروع اسلام است ولی نتیجه و لوازم نظریات وی، اصل و کیان اسلام را تحت الشعاع قرار داده است. دین اسلام که خداوند متعال او را هدایت برای همه مردم در تمام زمان‌ها فرستاده است، با دیدگاه عبدالرزاق علاوه بر اینکه شاخصه‌های کمال و ابدیت خود را از دست می‌دهد از اصل خود تهی شده و هدایت‌گری که ملاک وجود آن است را نیز از دست می‌دهد.

عبدالرزاق با نظریه خود درباره خلافت، گستره دین اسلام را بسیار محدود و به زمان پیامبر ﷺ و کمی بعد از آن منحصر کرده است، زیرا اگر فرض کنیم، حکومت وجوب شرعی نداشته باشد و نیز الگویی برای حکومت اسلامی نباشد، در گذر زمان به دلیل جهل برخی دین‌داران یا معاندان، تمام دستورات دینی به فراموشی سپرده شده و از مسیر اصلی خودش خارج می‌شود. چنانکه تاریخ خلفا بعد از پیامبر ﷺ همین را گواهی می‌دهد.

همچنین وی با نظریات خود درباره حکومت پیامبر ﷺ و نیز جانشینی ایشان بخش مهمی از دستورات اسلامی مربوط به هدایت و رهبری جامعه را نادیده گرفته است.

هدف غایی دین رشد و تعالی انسان در زندگی این دنیا و فرجام آن نیست. بدون تردید، بخشی از انسان، زندگی جمعی اوست و بخشی از جامعه نیز سیاست و حکومت است. همه کسانی که به نحوی به تعریف دین پرداخته‌اند، به این حقیقت اذعان نموده‌اند که هدف دین، سامان بخشیدن به زندگی انسان است. توجه به سه بخش اصولی تعالیم اسلام: عقاید، شریعت و اخلاق، خود مبین رابطه عمیق و جدایی‌ناپذیر میان دین و سیاست است و با توجه به محتوا و مسائل ماهوی دین و سیاست، جایی برای تردید باقی نمی‌ماند که در اسلام رابطه دین و سیاست یک رابطه منطقی و ماهوی است و این دو، لازم و ملزوم یکدیگر و جدایی‌ناپذیرند.

وی با نظریه تقلیلی خود، دین جامع اسلام را در حد دین مسیحیت تحریف شده پایین آورده است. این نحوه اظهار نظر کردن از فردی که خود را مسلمان و در زمره علما و صاحب‌نظران می‌داند

^۱ رک. همو، ولایت فقیه، ص ۱۴.

بسیار نامناسب است. بی‌دلیل نبوده است که کتاب او طیفی از مخالفت‌ها را از جانب علمای اهل تسنن نیز برانگیخت.

و الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَّ عَلَيْنَا بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ دُونَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ
وَالْقُرُونِ السَّالِفَةِ، بِقُدْرَتِهِ الَّتِي لَا تَعْجُزُ عَنْ شَيْءٍ وَ إِنْ عَظُمَ، وَ لَا يَفُوتُهَا شَيْءٌ وَ إِنْ لَطَفَ.
فَخَتَمَ بِنَا عَلَى جَمِيعٍ مِنْ ذُرَا، وَ جَعَلَنَا شُهَدَاءَ عَلَى مَنْ جَحَدَ، وَ كَثَرْنَا بِمَنِّهِ عَلَى مَنْ قَلَّ.^۱

سپاس مخصوص خداست که نه بر امت‌های گذشته و زمان‌های سپری شده بلکه بر ما به وجود محمد ﷺ منت نهاد، با قدرتش که از هیچ‌چیز هرچند بزرگ باشد، ناتوان نمی‌شود و هیچ‌چیز هرچند کوچک و ریز باشد، از دایره اختیار و عرصه ارادتش بیرون نمی‌رود. خدای توانا ما را بر همه امت‌هایی که آفرید خاتم قرار داد و بر همه منکران حق و حقیقت گواه گرفت و با نیکی و احسانش ما را بر آنان که اندک بودند، فزونی بخشید.

^۱ صحیفه سجادیه، دعای دوم

منابع و مأخذ

- قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
- نهج البلاغه، ترجمه حسین انصاریان.
- صحیفه سجادیه، ترجمه حسین انصاریان.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲. آمدی، سیف الدین، ابکار الأفكار فی أصول الدین، قاهره: دارالکتب، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۳۷۸-۱۳۸۳ش.
۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم: چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
۵. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ش.
۶. ابن عاشور، الطاهر محمد، نقد علمی لکتاب الاسلام و اصول الحکم، قاهره: مکتبه السلفیه، ۱۳۴۴ق.
۷. ابن فارس، احمد، مقایس اللغه، قم: چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۹. ابن هشام، السیره النبویه، بیروت: دار الوفاق، ۱۳۷۵ق.
۱۰. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۱۱. ابوحنیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۱۲. احمدی، محمدامین، انتظار بشر از دین، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.

۱۳. الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۹ش.
۱۴. (.....)، فرهنگ و دین، برگزیده مقالات دایره المعارف دین زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴ش.
۱۵. امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۶ش.
۱۶. (.....)، صحیفه نور، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۱۷. امینی، عبدالحسین، الغدیر فی الکتاب و السنه والادب، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۶ق.
۱۸. ایجی، عضدالدین، مواقف، شرح میر سید شریف جرجانی، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۱۹. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
۲۰. بازرگان، مهدی، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، موسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.
۲۱. باهنر، محمدجواد، دین شناسی تطبیقی، تهران: نشر شاهد، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۲۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۳. بغوی، حسین بن مسعود، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۲۴. بند علی، سعید، مهر استاد: سیره علمی و عملی استاد جوادی آملی، قم: اسراء، چاپ ششم، ۱۳۹۱ش.
۲۵. بهشتی، احمد، فلسفه دین، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
۲۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، طوابع الانوار من مطالع الانظار، قاهره: مکتبه الازهریه للتراث، ۱۹۹۱م.
۲۷. (.....)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

۲۸. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله)، تهران: دنیای دانش، چاپ چهارم، ۱۳۸۲ش.
۲۹. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۷۹ش.
۳۰. پژوهشکده تحقیقات اسلامی، فرهنگ شیعه، قم: زمزم هدایت، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
۳۱. تفتازانی، سعدالدین، شرح مختصر المعانی، قم: دار الحکمه، چاپ هفتم، بی تا.
۳۲. (.....)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۳۳. جعفری، محمدتقی، فلسفه دین، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۶ش.
۳۴. جمعی از دبیران مشهد، حساسترین فراز تاریخ یا داستان غدیر، مشهد: آفاق، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۷ش.
۳۵. جمعی از علما، امامت و ولایت در قرآن، ترجمه احمد ناظم، قم: انتشارات مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۳۹۷ش.
۳۶. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، قم: اسراء، چاپ هفتم، ۱۳۸۹ش.
۳۷. (.....)، ادب قضا در اسلام، قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۳۸. (.....)، استفتائات، قم: اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۸ش.
۳۹. (.....)، الإسلام و البیئته، قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۴۰. (.....)، امام مهدی (عج) موجود موعود، قم: اسراء، چاپ ششم، ۱۳۸۹ش.
۴۱. (.....)، انتظار بشر از دین، قم: اسراء، چاپ ششم، ۱۳۸۹ش.
۴۲. (.....)، بنیان مرصوص امام خمینی (ره)، قم: اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۸۴ش.
۴۳. (.....)، پیامبر رحمت، قم: اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
۴۴. (.....)، تجلی ولایت در آیه تطهیر، قم: اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۸ش.
۴۵. (.....)، تسنیم، قم: اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۸۸ش.
۴۶. (.....)، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۹ش.

۴۷. (.....)، توحید در قرآن، قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
۴۸. (.....)، جامعه در قرآن، قم: اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۹ش.
۴۹. (.....)، جرعه‌ای از صهبای حج، قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۵۰. (.....)، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۸ش.
۵۱. (.....)، دین شناسی، قم: اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۷ش.
۵۲. (.....)، روابط بین الملل در اسلام، قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۵۳. (.....)، زن در آینه جلال و جمال، قم: اسراء، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۸ش.
۵۴. (.....)، سرچشمه اندیشه، قم: اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۶ش.
۵۵. (.....)، سروش هدایت، قم: اسراء، چاپ پنجم، بی‌تا.
۵۶. (.....)، سیره پیامبران در قرآن، قم: اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۹ش.
۵۷. (.....)، سیره رسول اکرم ﷺ در قرآن، قم: اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۵ش.
۵۸. (.....)، شریعت در آینه معرفت، قم: اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۶ش.
۵۹. (.....)، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، قم: اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ش.
۶۰. (.....)، شمس‌الوحي تبریزی، قم: اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ش.
۶۱. (.....)، شمیم ولایت، قم: اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ش.
۶۲. (.....)، ظهور ولایت در صحنه غدیر، قم: اسراء، چاپ ششم، ۱۳۸۹ش.
۶۳. (.....)، عصاره خلقت، قم: اسراء، چاپ یازدهم، ۱۳۸۸ش.
۶۴. (.....)، عید ولایت، قم: اسراء، چاپ نهم، ۱۳۸۷ش.
۶۵. (.....)، فطرت در قرآن، قم: اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۴ش.
۶۶. (.....)، قرآن در قرآن، قم: اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۸۸ش.
۶۷. (.....)، معاد در قرآن، قم: اسراء، چاپ ششم، ۱۳۸۸ش.
۶۸. (.....)، معرفت‌شناسی در قرآن، قم: اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۴ش.

۶۹. (.....)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۹ش.
۷۰. (.....)، نسبت دین و دنیا، قم: اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۷ش.
۷۱. (.....)، نسیم اندیشه، قم: اسراء، بی تا.
۷۲. (.....)، وحی و نبوت در قرآن، قم: اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
۷۳. (.....)، ولایت فقیه، قم: اسراء، چاپ نهم، ۱۳۸۹ش.
۷۴. (.....)، هدایت در قرآن، قم: اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
۷۵. (.....)، همتایی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)، قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
۷۶. جی هی وود، توماس، پل تیلش، ترجمه مصطفی ملکیان و فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۲ش.
۷۷. حائری طهرانی، علی، مقتنیات الدرر، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۳۸ش.
۷۸. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۷۹. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.
۸۰. حسین زاده، محمد، فلسفه دین، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۸۱. حسینی شاهرودی، سید مرتضی، تعریف و خاستگاه دین، مشهد: آفتاب دانش، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
۸۲. حسینی تهرانی، سید محمدحسین، امام شناسی، مشهد: علامه طباطبائی، چاپ سوم، ۱۴۲۶ش.
۸۳. حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران: لطفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۸۴. حلی، حسن بن یوسف، معارج الفهم فی شرح النظم، قم: دلیل ما، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
۸۵. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
۸۶. خراسانی، محمدکاظم، کفایه الاصول، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۲۷ق.

۸۷. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، چاپ دوم، ۱۳۹۰ش.
۸۸. (.....)، گستره شریعت، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
۸۹. الخضر حسین، محمد، نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم، قاهره: موسسه هندای للتعلیم والثقافه، ۲۰۱۲م.
۹۰. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۹۱. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه، چاپ اول، ۱۹۸۶م.
۹۲. (.....)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۹۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۹۴. ربانی گلپایگانی، علی، جامعیت و کمال دین، تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ سوم، ۱۳۸۹ش.
۹۵. (.....)، ضرورت و قلمرو دین، تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ اول، ۱۳۹۳ش.
۹۶. (.....)، عقاید استدلالی، قم: مرکز نشر هاجر، چاپ پنجم، ۱۳۹۳ش.
۹۷. (.....)، علل و ریشه های سکولاریزم، تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ سوم، ۱۳۸۵ش.
۹۸. رشاد، علی اکبر، فلسفه دین، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۹۹. رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفه چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۱۰۰. رضوانی، علی اصغر، شیعه شناسی و پاسخ به شبهات، تهران: نشر مشعر، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.

۱۰۱. رضوی، مرتضی، البرهان علی عدم تحریف القرآن، بیروت: الارشاد، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۱۰۲. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۱۰۳. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۱۰۴. سبحانی نیا، محمد، کارکرد دین در زندگی بشر، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۱۰۵. سبحانی، جعفر، خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل، مترجم: رضا استادی، بی‌جا: انتشارات موسسه سیدالشهدا(ع)، چاپ اول، ۱۳۶۹ش.
۱۰۶. (.....)، فروغ ابدیت، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ دوم، بی‌تا.
۱۰۷. (.....)، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم: موسسه امام صادق(علیه السلام)، چاپ اول، بی‌تا.
۱۰۸. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران: موسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۱۰۹. (.....)، فربه تر از ایدئولوژی، تهران: موسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم، ۱۳۷۶ش.
۱۱۰. (.....)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: موسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
۱۱۱. سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر، بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت: موسسه الاعلامی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۱۱۲. شارپ، اریک جی، تاریخچه دین‌شناسی تطبیقی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۹۴ش.
۱۱۳. شرف‌الدین موسوی، عبدالحسین، المراجعات، قم: موسسه انصاریان، چاپ دوم، ۲۰۰۹م.
۱۱۴. شریعتمداری حمیدرضا، سکولاریزم در جهان عرب، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.

۱۱۵. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
۱۱۶. شریفی، احمد حسین و یوسفیان، حسن، عقل و وحی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۱۱۷. شوشتری، نورالله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۱۱۸. شهید ثانی، شیخ حسن، معالم الاصول، قم: دار الفکر، چاپ اول، ۱۳۷۴ق.
۱۱۹. شیخ مفید، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۱۲۰. شیرازی، صدرالمتالیهین، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار، بی تا.
۱۲۱. شیرازی، قطب الدین، دره التاج لغره الدباج، تهران: حکمت، چاپ سوم، بی تا.
۱۲۲. شیروانی، علی، کلیات فلسفه، قم: مرکز نشر هاجر، چاپ اول، ۱۳۹۲ش.
۱۲۳. صادقی، هادی، عقلانیت ایمان، قم: کتاب طه، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
۱۲۴. طباطبائی، سید محمدحسین، اسلام و اجتماع، قم: پیام اسلام، بی تا.
۱۲۵. (.....)، روابط اجتماعی در اسلام، ترجمه جواد حجتی کرمانی، بی جا: موسسه انتشارات بعثت، بی تا.
۱۲۶. (.....)، نهاییه الحکمه، تحقیق و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم: موسسه نشر اسلامی، چاپ چهاردهم، ۱۴۱۷ق.
۱۲۷. (.....)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۱۲۸. (.....)، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ش.
۱۲۹. (.....)، قرآن در اسلام (طبع جدید)، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۸ش.
۱۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، الاحتجاج، تهران، انتشارات اسوه، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.

۱۳۱. (.....)، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ترجمه علی عبدالحمیدی و دیگران، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۱۳۲. (.....)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۱۳۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۳۴. (.....)، تاریخ طبری، تهران: سروش، چاپ ششم، ۱۳۹۲ ش.
۱۳۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
۱۳۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دار الأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
۱۳۷. (.....)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشرالبلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۳۸. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم: دار الثقافه، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۳۹. (.....)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.
۱۴۰. (.....)، الرسائل العشر، «رساله فی الفرق بین النبی و الإمام»، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
۱۴۱. طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، چاپ دوم، ۱۳۶۹ ش.
۱۴۲. عارفی شیرداغی، محمداسحاق، زیر نظر مرتضی حسینی شاهرودی، خاتمیت و پرسشهای نو، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
۱۴۳. عبدالرزاق، علی، الاسلام و اصول الحکم، قاهره: مکتبه الاسکندریه، ۲۰۱۱ م.
۱۴۴. (.....)، اسلام و مبانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۰ ش.
۱۴۵. علی تبار فیروزجائی، رمضان، فهم دین؛ مبانی کلامی، براینده و برونداد، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.
۱۴۶. عماره، محمد، اسلام و مبانی حکومت، به کوشش و مقدمه محمد عماره، ترجمه محترم رحمانی، م. محمدی، تهران: سرایی، ۱۳۸۲ ش.

۱۴۷. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۹۰ش.
۱۴۸. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، چاپ ششم، ۱۳۹۲ش.
۱۴۹. (.....)، سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۸۵ش.
۱۵۰. غفوری، محمد، اصول دیپلماسی در اسلام و رفتار سیاسی پیامبر(ص)، تهران: مهاجر، چاپ اول، ۱۳۷۸
۱۵۱. فاضل مقداد، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۱۵۲. فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۱۵۳. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس بین المعقول والمشهود، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۲۰۱۰ق.
۱۵۴. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
۱۵۵. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم: دارالهجره، بی تا.
۱۵۶. قدردان قراملکی، محمد حسن، خاتمیت، تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
۱۵۷. (.....)، محمد حسن، قرآن و سکولاریسم، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۱۵۸. قرائتی محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۱۵۹. قمی (شیخ صدوق)، ابن بابویه، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۱۶۰. (.....)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۱۶۱. قمی، عباس، مفاتیح الجنان، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ ششم، ۱۳۸۱ش.
۱۶۲. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ اول، بی تا.

۱۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق
۱۶۴. لاریجانی، محمدجواد، نقد دینداری و مدرنیسم، تهران: اطلاعات، چاپ چهارم، ۱۳۹۴ش.
۱۶۵. مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، بی جا: قیام، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۱۶۶. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۱۶۷. محقق داماد، سید مصطفی، روشنگری دینی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۱۶۸. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، بی تا.
۱۶۹. مرعشی، قاضی نور الله، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۱۷۰. مسجد جامع، علیرضا، اسلام آیین برگزیده، نگاهی اسلامی به دین شناسی تطبیقی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
۱۷۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید (دوره سه جلدی در یک مجلد)، قم: دار الثقلین، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۱۷۲. (.....)، آموزش فلسفه، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۸۳ش.
۱۷۳. (.....)، مشکات، نظریه سیاسی اسلام، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
۱۷۴. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.
۱۷۵. مطهری، مرتضی، نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، انتشارات صدرا، تهران، چاپ شانزدهم، ۱۳۷۱ش
۱۷۶. (.....)، پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات صدرا، تهران، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۷ش.
۱۷۷. (.....)، مجموعه آثار، قم: صدرا، چاپ هفدهم، ۱۳۸۹ش.
۱۷۸. مظفر، محمدحسین، امامت از دیدگاه تشیع بضمیمه تمدن در عصر مهدوی (ع)، ترجمه حبیب الله رهبر، تهران: موسسه چاپ و انتشارات علمی، بی تا.

۱۷۹. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.
۱۸۰. (.....)، المنطق، قم: اسماعیلیان، چاپ بیست و یکم، ۱۳۹۱ش.
۱۸۱. معین، محمد، فرهنگ معین، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۰ش.
۱۸۲. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، قم: دار الکتب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
۱۸۳. مکارم شیرازی، ناصر، آیات ولایت درقرآن، قم: انتشارات نسل جوان، چاپ سوم، ۱۳۸۶ش.
۱۸۴. (.....)، بررسی فشرده‌ای پیرامون طرح حکومت اسلامی، قم، بی‌نا، بی‌تا.
۱۸۵. (.....)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۱ش.
۱۸۶. ملکی میانجی، محمدباقر، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۱۸۷. میرسید شریف، التعریفات، تهران: ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق.
۱۸۸. نراقی، احمد، رساله دین شناخت؛ مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی، تهران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۱۸۹. نسفی، عبدالله بن احمد، تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التأویل، بیروت: دار النفائس، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۱۹۰. نصری، عبدالله، انتظار بشر از دین (بررسی دیدگاه‌ها در دین‌شناسی معاصر)، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ چهارم، ۱۳۸۵ش.
۱۹۱. نظام الاعرج، حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۱۹۲. واسطی، عبدالحمید، نگرش سیستمی به دین، مشهد: موسسه راهبردی علوم و معارف اسلام، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
۱۹۳. ویلیامز، ژان پل، جامعه شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: علم، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
۱۹۴. هادوی تهرانی، مهدی، ولایت و دیانت، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.
۱۹۵. هاشمی، احمد، جواهرالبلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، تعلیقات: نجوی انیس ضو، قم: نشر بخشایش، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.

۱۹۶. هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله، **منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه (خوئی)** تهران: المکتبه الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ق.
۱۹۷. همیلتون، کریستوفر، **فلسفه دین (از کتاب فهم فلسفه)**، ترجمه منا موسوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۹۲ش.
۱۹۸. همیلتون، مالکوم، **جامعه شناسی دین**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تیبان، ۱۳۷۷ش.
۱۹۹. هواری، هود بن محکم، **تفسیر کتاب الله العزیز**، بی‌جا: دار البصائر، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
۲۰۰. هیک، جان، **فلسفه دین**، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی، چاپ سوم، ۱۳۸۱ش.
۲۰۱. (.....)، **فلسفه دین**، ترجمه بهرام راد، تهران: بی‌نا، ۱۳۷۲ش.

مقالات

۲۰۲. اندیشمند، محمداکرام، «**سکولاریزم و مسلمانان**»
۲۰۳. دهقان سیمکانی، رحیم، «**تحلیل و نقد دیدگاه علی عبدالرزاق مصری درباره حکومت مهدوی با تکیه بر منابع اهل سنت**»، مشرق موعود، ش ۴۸، زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۴۷-۱۶۴.
۲۰۴. عبداللهی، مهدی و صالحی اردکانی، مصطفی «**واکاوی دیدگاه استاد جوادی آملی در نسبت عقل و دین و تاثیر آن بر علم دینی**»، پژوهشنامه کلام، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۹۳.
۲۰۵. قربانی، امیر، «**توماس هابز**»، پژوهشکده باقرالعلوم.
۲۰۶. کمالی گوکی، محمد و زمانی راد، حجت، «**ماهیت دولت و مبانی تأسیس آن در فلسفه سیاسی هابز و لاک در روایتی پارادایمی**»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ش ۳۴، بهار ۱۳۹۵، ص ۱۱۹-۱۴۴.
۲۰۷. محمد رضایی، محمد، «**امامت و سکولاریسم**»، قبسات، ش ۴۵، پاییز ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۲۴.
۲۰۸. نوروزی، محمدجواد، «**مبانی فکری سکولاریزم**»، فصلنامه معرفت، ش ۲۲، زمستان ۱۳۸۸.

۲۰۹. <https://www.jameehmodarresin.org>

۲۱۰. <http://fa.wikishia.net>

۲۱۱. <http://www.esra.ir>

۲۱۲. <https://fa.wikipedia.org>

۲۱۳. <https://hawzah.net>

Abstract

The present thesis aims at a deeper understanding of the religion of Islam through a verbal discussion and analysis of the perfection of religion and a review of the views of Ayatollah Javadi Amoli and Ali Abdul Razzaq in this descriptive-analytical method.

Religion refers to the set of beliefs, ethics, and laws necessary to administer community affairs and nurture human beings to attain eternal bliss. From the Quran's point of view, religion is "Islam", The One and Only Truth from Adam to Khatam that has been communicated to humanity at various times by divine law through revelation and by the prophets. Since the Islam is the last instruction sent by God, it is fully consistent with the religion of Islam.

Perfection refers to what a species accomplishes in its essence or attributes. It is a complete religion that has the characteristics of harmony, rationality, comprehensiveness, guidance and responsiveness to the requirements of the time.

Ayatollah Javadi Amoli believes in all the components of the perfection of religion and their existence in Islam. He saw integrity as little progress and perfection as qualitative progress. In his view, the appointment of the Prophet's successor as one end of the laws and laws of religion, has completed the blessings of religion and, on the other hand, has made a qualitative change in religion and has led to the rise and rise of Islam for the emergence of the world. The realization of religion depends on its comprehensiveness and the perfection of religion. Khatamiyat requires the guardianship and continuity of religion; it requires the continuity of religion, harmony with the nature, rationality and guidance of religion.

Abdul Razzaq does not believe in any of the attributes of perfection of religion except Khatamiyat. Abdul Razzaq's theory of the caliphate consists of two things: the state and the caliphate have no religious obligation and are not a model for Islamic rule. His views on the caliphate have led to a lack of belief in the attributes of the perfection of religion, in particular its continuation.

Keywords: Religion, Perfection of religion, Fitrat, Khatmiyat, Rationality, Comprehensiveness, Continuity, Ayatollah Javadi Amoli, Ali Abdul Razzaq

جامعة
المصطفى
العالمية



Al-Mustafa International University

Thesis to achieving PhD of Islamic theology

Title

**The study of the perfection of religion from the perspective
of Ayatollah Javadi Amoli and Ali Abdul Razzaq**

Supervisor

Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahroodi

Advisor

Dr. Javad Raghavi

Author

Fateme Elmi Rad

December 2019