

مسئله «انتظار بشر از دین» و «قلمرو دین» از مباحث مهم و نو پیدای «دین پژوهی» مدرن است که امروزه در حوزه «فلسفه دین» (Philosophy Of Religion) و «کلام جدید» (Modern Theology) اهمیت خاصی پیدا کرده و نظر دین پژوهان و اندیشمندان دینی (و حتی غیر دینی) را به خود جلب کرده است. هر کدام از اینها، از منظرهای مختلف پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند؛ برخی از موضع دینی به این بحث پرداخته و عده‌ای هم تبیینی سکولاریستی از آن ارائه داده‌اند.

این دو بحث به شکل امروزی خود، گرچه زائیده عصر جدید (مدرنیته) است و ابتدا در دنیای مغرب زمین رویید، اما طولی نکشید که مرزهای جغرافیایی را در نوردید و به سایر نقاط ریشه دواند. در کشور ما نیز چندی است که مباحث این چنینی در بیان و قلم عده‌ای از دانشوران مطرح می‌شود و سؤالاتی را در عرصه دین و دینداری پدید آورده است. در آثار کلامی و دین‌شناسی کهن فرزندانگان اسلامی بحثی تحت این عناوین به طور مستقیم دیده نمی‌شود، لکن این سخن بدین معنا نیست که آنها به کلی از این مباحث غافل بوده‌اند؛ بلکه می‌توان گفت متفکران اسلام در فلسفه، کلام و... مسائلی از قبیل نیاز انسان به دین، فواید دین، خاتمیت نبوت، کمال دین، فطری بودن دین، منطقت الفراع و... را طرح کرده‌اند.

طرح مسئله انتظار بشر از دین ارتباط تنگاتنگی با تعیین قلمرو دین دارد. منظور از تعیین قلمرو دین، کشف قلمرو واقعی دین

است، نه ترسیم قلمرویی برای آن تا مستلزم تعیین تکلیف برای خدا باشد. انتظار بشر از دین، تعیین‌کننده قلمرو دین است؛ به این معنا که به ما نشان می‌دهد چه سؤالی را از دین بپرسیم و حل چه معضلات و مشکلاتی را از دین بخواهیم. البته این بحث فقط نشان می‌دهد که دین به چه نیازهایی پاسخ می‌دهد، اما محتوا و چگونگی پاسخ را نشان نمی‌دهد. یعنی فقط چارچوب کلی پاسخ را مشخص می‌کند. برای مثال می‌توان گفت یکی از نیازهایی که دین باید تکلیف آن را مشخص کند، نیاز به پرستش و عبادت است، اما اینکه این نیاز چگونه از سوی دین برآورده می‌شود، با مراجعه به خود دین معلوم خواهد شد.

بحث «انتظار بشر از دین» مسائلی جدید فراوانی را در حوزه دین‌شناسی طرح کرده است.^۱ اکثر کسانی که بحث انتظار بشر از دین را مطرح می‌کنند تلاش دارند تا دین را به قلمرو حیات شخصی افراد محدود سازند. به بیان دیگر حضور اجتماعی دین را کم‌رنگ سازند. بسیاری از اندیشمندان غربی که به همه ادیان یکسان می‌نگرند، و میان ادیان الهی و غیر الهی تفاوت چندانی قائل نیستند و دین را اعتقاد به موجودات فرا طبیعی و مقدس

چکیده:

مسائلی چون انتظار بشر از دین و قلمرو دین از مباحث نوپیدا در حوزه فلسفه دین و کلام جدید است منظور از تبیین قلمرو دین کشف قلمرو واقعی دین است نه ترسیم قلمرویی برای آن تا مستلزم تعیین تکلیف برای خدا باشد. در واقع انتظار بشر از دین تعیین‌کننده قلمرو دین است به این معنا که به ما نشان می‌دهد چه سؤالاتی را از دین بپرسیم. البته نحوه نگرش به این مسئله در کلام سنتی و کلام مدرن با هم تفاوت دارد. توجه به نقش انبیاء و رسالت ایشان در این بحث اهمیت بسزایی دارد. با توجه به مباحثی که در این حوزه مطرح می‌شود عده‌ای از متفکران به سکولاریزم یا جدانگاری دین و سیاست متمایل شده‌اند و در مقابل افرادی چون شهید مطهری از همگرایی دین و سیاست سخن گفته‌اند. جدایی دین از سیاست یا سکولاریزم پدیده‌ای غربی است که ابتدا در مغرب زمین رشد کرد ولی طولی نکشید که به سایر کشورها نیز نفوذ کرد که ایران نیز از این دسته بود البته انقلاب اسلامی را می‌توان نقطه افول سکولاریزم در ایران دانست. در پایان لازم بذکر است که استاد مطهری بر خلاف سکولاریزمیست‌ها معتقد است که اسلام علاوه بر اینکه برای آخرت انسان برنامه تعیین کرده برای مسائل دنیوی نیز برنامه داشته و به هیچ وجه جدایی دین از سیاست و دوگانگی دنیا و آخرت را نمی‌پذیرد.

رتال جامع علوم انسانی

ولی الله عباسی *

قلمرو دین و انتظار بشر از آن

(رویکردی انتقادی و تطبیقی به آراء شهید مطهری و دکتر سروش در باب «قلمرو دین» و «انتظار بشر از دین»)

قبل از ورود به بحث از دو رهیافت استاد مطهری و دکتر سروش در باب قلمرو و انتظار از دین، ضروری است که به بیان روشها و رویکردهای بررسی موضوع می پردازیم.

۱- رویکرد برون دینی

در این روش از بیرون دین به آن نگریسته می شود تا اهداف و قلمرو آن مشخص شود، بدون اینکه به کتاب و سنت مراجعه شود. طرفداران این نظریه بر مبنای انتظاری که از دین دارند به تعیین حدود و قلمرو آن می پردازند. بنابراین در این روش، افراد از رجوع به دین و متن دینی نباید انتظارات

خود را از دین مشخص کنند و پس از مشخص کردن نیازهای اصلی و فرعی خود به سراغ دین بروند و برای آن قلمروی را تعیین کنند و دکتر سروش یکی از طرفداران این نظریه است و به اعتقاد دکتر سروش «بدون شک نمی توان پاسخ این پرسش را که «انتظارات ما از دین چیست؟» از خود دین جست، یا به صرف ادعای دین در این باب بسنده کرد»^۱



تلقی می کنند، ناگزیرند تا دین را امری فردی و مربوط به ارتباط انسان با عالم ماورای ماده تلقی کنند. در جامعه ما نیز برخی از این دیدگاه که دین مربوط به امور شخصی انسانهاست و از ارتباط انسان با خدا سخن می گوید و به حل معماهای حیات و مرگ می پردازد و از آن نباید انتظار پاسخگویی به بسیاری از معضلات را داشت دفاع می کنند و حتی حضور دین در اخلاق را نیز محدود می سازند. از نظر آنها ارزشهای اخلاقی جنبه فرادینی دارد و لازم نیست که باید و نبایدهای اخلاقی از دین گرفته شود. دین باید تضمین کننده سعادت اخروی انسانها باشد، نه سعادت دنیوی آنها. بشر با عقل جمعی خود باید به تدبیر دنیای خویش پردازد. تدبیر امور اجتماعی بشر با عقل است نه دین؛ به بیان دیگر از دین نباید انتظار داشت که سیمای نظامهای مطلوب اقتصادی، سیاسی، حقوقی و فرهنگی را ترسیم کند، تا چه رسد به آنکه با برنامه ریزی های خود معضلات اجتماعی بشر را حل کند. طرفداران این دیدگاه در مواجهه با اسلام نظریه «دین حداقلی» را مطرح کرده اند و برای دفاع از این نظریه ناگزیر یا برخی از اصول و مبانی اسلامی را خدشه دار ساخته و یا تفسیری متناسب با نظر خود ارائه دهند یا به بیان دیگر با پیش فرض های خاصی سراغ دین بروند که برخی از آنها عبارتند از:

- دین صامت است و معرفت دینی چون تابع معارف بشری است، دچار قبض و بسط می شود.

- معرفت دینی نسبی و عصری است.

- آنچه در دین اصل است، گوهر آن است نه صدف آن. تجربه های عرفانی گوهر دین اسلام است و احکام صدف آن.

- اسلام مجموعه کلام خدا و معصوم نیست، بلکه دین محصول تجربه های قدسی شخص نبی و عارفان است؛ به بیان دیگر دین نه کلام خدا که گزارش تجربیات دینی پیامبر و عارفان پس از اوست.

- بعثت پیامبران نه برای اصلاح و آبادانی دنیای انسانها، که برای برخوردار ساختن آنها از حیات طیبه ابدی است.

- احکام اسلامی ابدی نیست. احکام اجتماعی اسلام مربوط به زمان پیامبر بوده و اسلام فقط یک سلسله اصول و ارزشهای کلی را به عنوان اصول جاودانه ارائه داده است.

- خاتمیت به معنای بی نیاز شدن انسان از مکتب انبیاء است. بشریت به تدریج تکامل می یابد و به تذکار انبیاء بی التفات می گردد.

- دین جامع نیست، بلکه کامل است و کمال آن نیز حداقلی است.

- حضور دین در عرصه های مختلف حیات بشری موجب ایدئولوژی سکولار و عرضی شدن آن می شود.

در این مقاله آرا و اندیشه های استاد مطهری و دکتر سروش را درباره «انتظار بشر از دین» و «قلمرو» آن با نگرشی انتقادی و تطبیقی مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

رویکردها و روشها در بحث «قلمرو» و «انتظار» از «دین».

طبق این نظر، فهم متون دینی، خود در گرو تعیین و تحدید انتظارات ما از دین است، و نه برعکس؛^۲ چرا که انتظار از دین، تشخیص نیازهای انسان و قلمرو دین از مسایل اصول دین به شمار می آید و اصول دین را نمی توان متعبدانه پذیرفت. پس در این موارد، تعبد بی معناست.^۳ بنابراین، آب را از سرچشمه باید بست؛ یعنی قبل از ورود در فهم دین، باید معیار فهم دین را در دست داشت، و یکی از آن معیارها، تعیین حدود انتظارات خویش از دین است.

به اعتقاد دکتر سروش بدون شک نمی توان پاسخ این پرسش را که انتظارات ما از دین چیست از خود دین جست، یا به صرف ادعای دین در این باب بسنده کرد.

به این بیان نقدهایی وارد است که اکنون به یک جهت آن نظر داریم و آن اینکه در مسائلی مانند وجود خدا، رسالت، عصمت و.. که مقدمه پذیرش اصل دین است، تعبد دور باطل است؛ اما در مسائل دیگر اصول دین، که پذیرش اصل دین متوقف بر آن نیست، مانند کیفیت حشر و فروعات توحید، تعبد جایز و حتی گاه تنها راه شناخت است. مسأله قلمرو دین و انتظار از دین، اگر از مسائل اصول دین به شمار آید، از این قبیل امور است.^۴

دکتر سروش در «قبض و بسط تئوریک شریعت» قلمرو دین را منوط به تعیین انتظارات آدمی از دین ذکر می کند: «آن بحث نظری و کلامی مهم که انتظارات ما را از دین سامان می دهد و به ما می گوید که در دین چه بجویم و چه بخواهیم و از کمال دین چه نفهمیم و چه نفهمیم، هم اوست که به ما می گوید از فقه چه بخواهیم و چه نخواهیم، اگر متکلمی به واقع بر آن باشد

که دین برای بیان ارزشهاست و روشها را به مردم سپرده است؛ و یا بر آن باشد که لازم نیست که دین در باب حکومت سخنی داشته باشد (نه اینکه فقیهانه بگوید: سخنی دارد یا ندارد)، آیا باز هم در فقه دنبال کشف نحوه حکومت خواهد گشت؟ ابتدا متکلمان باید پذیرفت که کمال دین اقتضاء می کند که در باب حکومت هم سخنی داشته باشد، تا فقیهانه بتوان به دنبال آن سخن رفت. بدون آن فرض، این جست و جویی وجه است و همچنین هر جستجوی فقهی دیگر.^۷

به نظر می رسد در اینجا هم انتقاد دیگری به دکتر سروش وارد است، وی در این بیان مسأله لزوم جستجو برای یافتن حکمی فقهی (و حد آن) آن را بی جهت بر مسأله ای دیگر مبتنی ساخته اند، فرض کنیم فقیهی در بحث کلامی از لزوم حکومت و سخن داشتن دین سخنی داشته باشد. «ضرورت نداشتن» ثابت نمی کند که دین در این باب حکمی ندارد. و بنابراین نظر داشتن دین پیرامون حکومت و نحوه آن کاملاً محتمل و متصور است. و همین احتمال کافی است که فقیه را وادار دارد که درباره نظر دین، به کاوش و جستجو بپردازد. خطای دکتر سروش این است که مناط «جستجوی فقیه» را چنانکه بآید، در نیافته اند. جستجوی فقیه صرفاً به لحاظ احتمال عقلایی حکم است، چه در واقع حکمی باشد و چه نباشد.

بالجمله خطا در مرتبط ساختن دو امری است که به هم مربوط نیستند؛ یعنی مسأله کاوش و دواعی آن و مسأله علم به وجود اصل مطلوب، از اینجا روشن می شود که بحث از «انتظارات ما از دین» دخلی در مسأله کاوش فقیه ندارد، چه آنکه حتی اگر ثابت شود لازم نیست دین پیرامون مسأله ای نظر داشته باشد، این مقدار برای فقیه کافی نیست تا دست از جستجو و کاوش بردارد بلکه باید در حد وسع از وجود حکم برای آن مسأله سراغ گیرد. بلکه اگر ثابت شود که در دین نمی تواند حکم داشته باشد، دیگر تفحص و جستجو برای آن معقول نیست و لکن این خود نظری فقهی است که «دین درباره حکومت، بیانی ندارد» و لذا از حیطة بحثهای کلامی خارج است. اگر چه عکس آن درست نیست؛ یعنی در فرضی خاص علم کلام می تواند بگوید «دین درباره حکومت سخنی دارد» و آن هنگامی است که ضرورت سخن داشتن دین پیرامون حکومت ثابت شود، چه آنکه این ضرورت ملازم با تحقق است (نص آن است که دین از آوردن بیانات ضروری استنکاف نمی کند). پس در واقع بین حکم به «بیان داشتن» و حکم به «بیان نداشتن دین» نسبت عدم تقارن برقرار است.^۸

۲- رویکرد درون دینی

مراد از راه درون دینی، مراجعه به منابع نقلی اسلام یعنی کتاب و سنت است. این کار، به دورش قابل تحقق است:

۱- راه مستقیم

۲- راه غیر مستقیم

راه مستقیم آن است که از یک آیه یا روایت، قلمرو دین آشکارا به دست آید؛ برای مثال

بگوید: اسلام در فلان حوزه از امور دنیا دخالت کرده یا نکرده است؛ به گونه ای که آن آیه و روایت در صدد بیان همین نکته باشد. راه غیر مستقیم، عبارات است از استقرار و شمارش حوزه هایی که کتاب و سنت در آن وارد شده است، به گونه ای

که آن آیات و روایات به طور مستقیم در صدد بیان قلمرو نباشد و از دخالت فعلی اسلام در حوزه های مختلف دریابیم که آن حوزه ها قلمرو اسلام به شمار می آید.^۹

دکتر سروش مخالف این رویکرد است و برای نقد این نظر به نکته ای اشاره می کند که ریشه در «هرمنوتیک فلسفی» (Hermeneutic Philosophical) دارد. هرمنوتسینها و از جمله دکتر سروش، فهم متون دینی را مبتنی و متکی بر «پیش فهمها» و «پیش فرضها» می دانند که نتیجه آن شکاکیت و نسبی انگاری است. مبتنی ساختن فهمها بر پیش فرضها، یعنی اینکه فهم متون دینی بر تعیین انتظارات ما از دین استوار است و هر کسی با انتظاری که از دین دارد آن را می فهمد: «فهم متون دینی، در گرو تعیین و تحدید انتظارات ما از دین است و نه بر عکس؛ چون اگر کسی بپندارد که از کتاب و سنت می توان جمیع نکات خرد و درشت شئون زندگی و امور عالم را استخراج کرد، در آن صورت عبارات دینی برای او معانی دیگر خواهد یافت و او خواهد کوشید تا از کمترین اشاره بیشترین استفاده را بکند و گره های خود را در باب قوانین نور و حرکت سیارات و خواص ادویه و شکافتن اتم و... از متن آیات و روایات بگشاید.»^{۱۰}

مبتنی ساختن فهمها بر پیش فرضها یعنی اینکه فهم متون دینی بر تعیین انتظارات ما از دین استوار است و هر کسی با انتظاری که از دین دارد آن را می فهمد.

به اعتقاد وی پیش فرض های دین شناسانه، معرفت شناسانه و جهان شناسانه در راه روی دین می گشایند و این نحوه از استناد فهم دینی به معارف بشری، نقش مؤثری در تعیین انتظار آدمی از دین دارد و هیچ فهمی از دین وجود ندارد که مستند به این پیش فرضها نباشد و از آنها قوام و جواز نگرفته باشد. کسی که می خواهد فهم صحیحی از شریعت داشته باشد و کسی که باور دارد که فهم صحیح در گرو داشتن مبادی صحیح بیرونی است، باید در تصحیح و تنقیح رکن بیرونی معرفت دینی خویش بکوشد.^{۱۱}

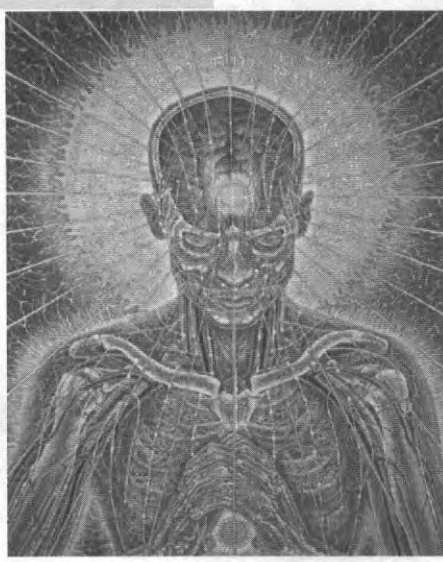
همانطور که ملاحظه می شود این تز دکتر سروش به «تفسیر به رای» می انجامد که در آیات و روایات فراوانی آن را نهی کرده اند.

شهید مطهری در نقد این سخن می نویسد: «روشن تر اینکه نباید قرآن را موافق ذوق و ذائقه خود تفسیر کنیم یا مورد استشهاد قرار دهیم، بلکه ذوق خود را باید بر قرآن تطبیق دهیم؛ اگر قرآن را پیشوای خود قرار داده ایم باید ذوق ما ساخته شده بر موازین قرآن مجید باشد...»^{۱۲}

همان طور که اشاره شد از نتایج مهم سخن دکتر سروش، نسبییت و تحول و تغییر پذیری همه معارف به نحو کلی است. در مقابل، شهید مطهری معتقد بود که در

دین، دو عنصر «ثابت» و «متغیر» وجود دارد؛ اصول و کلیات ثابت که لباس تغییر به خود نمی پوشند و در همه

ناید قرآن را موافق ذوق و ذائقه خود تفسیر کنیم یا مورد استشهاد قرار دهیم، بلکه ذوق خود را باید بر قرآن تطبیق دهیم؛ اگر قرآن را پیشوای خود قرار داده ایم باید ذوق ما ساخته شده بر موازین قرآن مجید باشد.





«هدف بعثت» به لحاظ نظری، از مباحث کلامی است؛ زیرا «نبوت» از ارکان مهم اندیشه دینی به شمار می رود. بنابراین تعریف علم کلام، متکلم، هویت رسالت خود را پیامبرگونه می بیند؛ همان گونه که پیامبر واسطه ابلاغ وحی الهی به بشریت است، متکلم نیز واسطه ای بین وحی منزل بر پیامبر و ذهن و زبان مخاطبان آن است. نقش متکلم جز عرضه تعالیم دینی به مخاطبان آن - به نحوی که مورد قبول آنها واقع شود - و حفظ و حراست از اندیشه های دینی در قبال شبهات منکرات نیست؛ بنابراین جستجو از هدف بعثت پیامبران و جهت گیری پیام آنها برای متکلمان متفکران دینی، نخستین جستجوی کلامی است که دیگر اندیشه های کلامی بر آن مبتنی است. مراد از تحلیل غایت بعثت، پاسخ به این پرسش است که پیام آوران آسمانی به سوی چه مقصد یا مقاصدی مردمان را دعوت می کنند؟ آیا دعوت انبیاء محدود به اهداف اخروی و سعادت معنوی است و یا مصالح معیشتی و سعادت این جهانی را نیز فرا می گیرد؟ پیامبران رسالت خویش را در چه قلمرویی می دانند؟ و افراد بشر در مواجهه با انبیاء چه انتظاری از آنان در دل دارند؟

بحث جهت گیری دعوت انبیاء به لحاظ عملی نیز حائز اهمیت است؛ چرا که انتظار دو جانبه پیامبران و مخاطبان آنان از یکدیگر و ارتباط عملی بین آنها، بر اساس فهم حد و مرز رسالت انبیاء شکل می گیرد. هدف بعثت، حدود و ثغور انتظار موجه بشر از انبیاء را تعیین می کند و همچنین توقع پیامبران از مخاطبان را موجه می سازد. پاسخ مردم و اقبال آنها به دعوت انبیاء مبتنی بر فهم قلمرو رسالت و هدف بعثت است. بر این مبنا، مفهوم دینداری، تعیین می یابد و دینی بودن جامعه تعریف می شود.^{۱۵} نحوه نگرش و رهیافت متکلمان متقدم و متأهلان جدید نسبت به طرح مسأله از دو جهت مختلف اهمیت دارد:

۱- کلام سنتی: ۱۶

طرح مسأله در مباحث کلامی پیشینیان، بیشتر از این جهت اهمیت دارد که تعریف نبی و اثبات ضرورت نبوت را بر آن مبتنی می دیده اند. براساس ضوابط منطقی، از شرایط کمال یک «تعریف» اخذ علت غایی شیء در آن تعریف است، همانگونه که اگر علت غایی شیء، در حد اوسط، قرار داده شود، حاکی از استحکام منطقی برهان خواهد بود. متکلمان پیشین، جهت گیری دعوت انبیاء را به عنوان هدف بعثت، در تعریف نبوت و اثبات ضرورت آن بر می گزیدند. (از باب مشارکت حد و برهان) برخی از متکلمان، مانند خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد برای رفع ابهام در بحث، فواید بعثت را از هدف آن تمایز داده اند و این خود برداشت متکلمان را از دعوت انبیاء روشن می کند.

بنابراین میان متکلمین، این باور وجود داشته که بدون تبیین دقیق جهت گیری دعوت انبیاء ارائه تعریف کامل از نبوت و اقامه برهان متقن در اثبات آن، امکان پذیر نیست.

ضرورت بحث از جهت گیری دعوت انبیاء از جهت دیگری نیز مورد توجه

زمان ها و مکان ها ثابت و دائمی اند و لذا این امور نسبت بردار نیستند. اما فروعات و متغیراتی که مبتنی بر آن اصول ثابت هستند به اقتضای زمان و مکان تغییر می کنند. به نظر ایشان اصول ثابت دین، نقش «روح» و فروعات و جزئیات متغیر، نقش «جسم» دین را دارند.^{۱۳}

۳- جمع رویکرد درون دینی و برون دینی

راه سومی برای شناخت قلمرو دین وجود دارد. در این روش در عین حال که اصالت از آن روش برون دینی است این نکته مورد تأکید قرار می گیرد که با روش برون دینی در پرتو عقل می توان ضرورت رجوع به دین را برای شناخت محدوده و قلمرو آن مشخص کرد. اساس این برهان ضرورت بعثت انبیاء است. در بحث از لزوم بعثت انبیاء چند برهان وجود دارد که مهمترین آنها برهان حکمت الهی است. طبق این برهان انسان از جهت شناخت هدف نهایی حیات و راه و مسیری که باید طی کند، نیازمند پیام پیامبران است. به بیان دیگر این برهان قلمرو هدایت دین را در عرصه ارائه

در واقع ناتوانی عقل بشر در شناخت کمال نهایی خود و راه و مسیری که باید طی کند تا به آن کمال برسد موجب می شود تا به دین رجوع کنیم و از آن انتظار داشته باشیم تا با ذکر جزئیات ما را به کمال برساند.

جهان بیینی و ایدئولوژی (مجموعه بایدها و نبایدها) می دانند. یعنی دین بیاید پاسخگوی سؤالات اساسی بشر باشد. یعنی از کجا آمده ایم؟ چرا آمده ایم؟ به کجا می رویم؟ و چه باید بکنیم؟ در واقع ناتوانی عقل بشر در شناخت کمال نهایی خود و راه و مسیری که باید طی کند تا به آن کمال برسد موجب می شود تا به دین رجوع کنیم و از آن انتظار داشته باشیم تا با ذکر جزئیات ما را به کمال برساند. البته مراد از این روش این نیست که هر جا عقل درباره بشر سخنی ندارد، دین باید سخن داشته باشد و یا آنجا که عقل حرفی برای گفتن دارد دین هیچ اظهار نظری نکند. درباره برخی از مسایل بشری، عقل می تواند مطالبی را ارائه دهد که دین هم به آنها اشاره کرده است. برای مثال عقل بشر در طول زمان می تواند کلیات و یا حتی برخی از جزئیات مربوط به اقتصاد، حقوق، سیاست و حکومت را کشف کند و در عین حال دین به همه آنها به نحوی خاص اشاره داشته باشد.

این روش نمی خواهد که از بیرون، امور دینی را محدود به اموری کند که عقل از بیان آنها ناتوان است، بلکه قلمرو می خواهد بگوید که چون بشر نمی تواند با عقل محدودش، خود را به کمال برساند، لذا هر آنچه که برای بشر ضرورت دارد باید در دین باشد، اما اینکه چه چیزهایی برای رشد و کمال بشر ضرورت دارد، با نگاه برون دینی به دست نمی آید، بلکه باید از خود دین خواست که قلمرو خود را بیان کند. بنا بر آن نیست که میان عقل و دین مرزبندی کرد و هر چه را که بشر نتواند با عقل خود درک کند دینی و آنچه را که بشر با عقل خود درک کند غیر دینی تلقی نماید.^{۱۴}

بحث از قلمرو و انتظارات بشر از دین» بر مبنای و اصولی استوار است که پرداختن به آن مبنای در وضوح و شفاف سازی دیدگاه های شهید مطهری و دکتر سروش در این باب، نقش مهمی را ایفا می کند. مبنای مهم و اساسی که می توان در اندیشه غالب متکلمان و اندیشمندان یافت این است که «هدف و جهت گیری بعثت انبیاء» چیست؟ و آیا دین برای پاسخگویی به همه نیازها و خواسته های بشر آمده است یا خود دین قلمرو و انتظارات بشر را ترسیم کرده است.



بوده است: به عنوان مثال، کسانی چون غزالی بحث از جهت گیری اساسی پیام انبیاء را همچون مبنایی برای نظریه سلفیه ای احیای علوم دینی اتخاذ می کنند. ساختار اساسی کتاب «احیاء علوم دین» غزالی به طور کلی منطبق بر نظریه خاص وی در خصوص پیام اصلی انبیاء در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» است؛ چرا که وی همانگونه که در الاقتصاد، شغل اساسی انبیاء را طبابت روح بشر و درمانگری اخلاقی می انگارد، در «احیاء علوم دین» طرح احیای طبابت نبوی را پی ریزی می کند. بدون تردید وجهه نظر وی به علم فقه نیز بر نظریه طبیب انگاری وی در نبوت مبتنی است.

کلام جدید

طرح مسأله جهت گیری دعوت انبیاء نزد متکلمان معاصر از جهات دیگری نیز اهمیت یافته است. امروزه از طرفی با طرح شدن مسایل نوین کلامی در عرصه اندیشه ها و از طرف دیگر ظهور تجددخواهی و نضج احیاءگری دینی در جوامع اسلامی در عرصه زندگی و عمل، رهیافتها و رویکردهای تازه ای را در تحلیل مسأله هدف و بعثت به میان آورده و ابعاد دیگری از آن را ظاهر ساخته است.

متکلم معاصر، جهت گیری دعوت پیامبران را از جهت نظری به منزله یکی از مبانی عمده تحلیل مسایلی همچون: مدرنیسم، علم و دین، پلورالیسم دینی، عقلانیت تعلیم دینی، ایمان، فطری بودن دین، توفیق انبیاء، بشری بودن تعالیم دینی و... می داند و از جهت عملی آن، آن را در ارتباط متقابل با مسایلی همچون: قلمرو رسالت ادیان، انتظارات ما از دین، انتظار دین از ما، احیاءگری دینی، دین و توسعه، دین و آزادی، حکومت و مدیریت دینی، اهداف و چگونگی تبلیغ دینی در عصر حاضر، جهت گیری تعلیم و تربیت دینی در مؤسسه های آموزشی و پژوهشی، دین و هنر و... می یابد.

طرح مسأله در کلام سنتی و جدید، ظاهر واحدی دارد: انبیا برای ایفای چه نقشی مأموریت یافته اند؟ تعلیم دینی برای اصلاح امور دنیوی بشر آمده اند و یا وصول به سعادت اخروی و اصلاح جنبه های معنوی حیات بشر هدف تعالیم دینی است؟ ارتباط بین دین و دنیا چگونه است؟

آراء گوناگون را به سه نظریه عمده می توان ارجاع داد.

- ۱- (تصویر دنیا گرایانه)؛ دیدگاهی که هدف بعثت را در امور دنیوی و حیات این جهانی جستجو می کند.
- ۲- (تصویر عقبی گرایانه) : نظریه ای که جهت گیری دعوت پیامبران را در مقوله اخلاق و حیات اخروی بشر نشان می دهد.
- ۳- (تصویر جامع گرایانه) : دیدگاهی که اهداف رسالت انبیا را جامع و فراگیر هر دو جنبه حیات دنیوی و اخروی بشر تلقی می کند. به نظر نگارنده، تصویری که دکتر سروش از دعوت انبیا ارائه می دهد تصویری «عقبی گرایانه» است، در مقابل دیدگاه استاد مطهری، دیدگاه «جامع گرایانه» است که هر دو جنبه حیات بشری را شامل می شود. همانطور که قبلاً اشاره شد بعثت انبیا است.

بحث هدف بعثت انبیا ثمرات و نتایج مختلفی را در ضمن خود جای داده است. جامعیت دین، همگرایی یا واگرایی دین و سیاست (نفی سکولاریزم) و تعیین قلمرو دین از ثمرات مهم این بحث به شمار می روند در واقع یکی از دلایل جامعیت دین، دخالت دین در عرصه سیاست و توسعه قلمرو دین، هدف بعثت انبیا است. اگر بر مبنای هدف بعثت انبیا اثبات شود که پیامبران در اندیشه اصلاح و آبادانی دنیا نیز بوده اند، جامعیت دین و... اثبات خواهد شد. اما اگر هدف

عمل و رسالت پیامبران در دو چیز خلاصه می شود: انقلاب عظیم و فراگیر علیه خود محوری انسان برای سوق دادن آنان به سوی آفریدگار جهان و اعلام دنیای آینده جاودان بی نهایت، بزرگتر از دنیای فعلی.

از بعثت انبیا آبادانی حیات اخروی (نه حیات دنیوی هم) معرفی شود همانگونه که دکتر سروش به آن معتقد است، جامعیت دین مورد نفی و تردید قرار می گیرد و برای آن قلمرو محدود و مضیق کشیده می شود و به سکولاریزم می انجامد. یکی از کسانی که در چند سال گذشته، نظریه آخرت (عقبی) گرایانه جهت گیری دعوت انبیا را مطرح کرد و با این مبنا تز جدایی دین از سیاست (سکولاریزم) را ترسیم نمود مهندس بازرگان بود.

مهندس بازرگان که نسبت به مواجهه با مسئله دین، نگاهی ابزارانگارانه و کارکرد گرایانه (فونکسیونالیستی) به دین داشت می توان گفت که در سالهای قبل از پیروزی انقلاب تصویری ایدئولوژیک و سیاسی - حکومتی به دین داشت (دیدگاه دنیاگرایانه) اما در چند سال گذشته تغییر موضع داده و با نگاهی سکولاریستی به تبیین و تفسیر بعثت انبیا پرداخت. «در دعوت انبیا - از نظر قرآن - چنین عنصری هدف بعثت نیست، بلکه عمل و رسالت پیامبران در دو چیز خلاصه می شود: انقلاب عظیم و فراگیر علیه خود محوری انسان برای سوق دادن آنان به سوی آفریدگار جهان و اعلام دنیای آینده جاودان بسی نهایت بزرگتر از دنیای فعلی»^{۱۷}.

این مطلب که در واقع نقد دیدگاه دنیاگرایانه و جامع گرایانه دعوت پیامبران است دخالت دین را وظیفه دین نمی داند.

نکته مهمی که لایبای عبارات آقای بازرگان هویداست آن است که آنچه ایشان در اواخر عمر از آن عدول کرده، طرز فکر قبلی خودش (نگاه پراگماتیستی و سودطلبانه اجتماعی به دیانت) است. به عبارت دیگر، نه دیدگاه سیاسی حکومتی ایشان به دین در دهه های قبل، دیدگاهی دقیقاً دینی بوده و نه دیدگاه «انحصار در آخرت و خدا» در سالهای اخیر دیدگاهی براستی معنوی و دینی است.

نه دیدگاه سیاسی حکومتی بازرگان به دین در دهه های قبل، دیدگاهی دقیقاً دینی بوده و نه دیدگاه «انحصار در آخرت و خدا» در سالهای اخیر دیدگاهی براستی معنوی و دینی است.

دو نویست «عدم تعادل» یکی پس از دیگری، در این تفکر رخ داده که اولی تحسنت تأثیر مارکسیزم و ناسیونالیزم (که پیشتر مد روز بوده) و دومی تحت تأثیر بینش های لیبرال (که اینک مجدداً مد روز است) واقع گشته است؛ زیرا در معارف

دینی ما نه «سیاسی بودن دین» به معنی «دین فدای دنیا» و «دین در خدمت دنیا و دنیاطلبان» بوده و نه «معنوی و اخروی بودن دین» به معنای بسی توجهی به حیات اجتماعی و سرنوشت انسانها و بی اعتنایی به حقوق و وظایف سیاسی و اقتصادی و

هم به خاطر اینکه فرض سوم را ناسازگار با آن دیده اند لذا آن را موافق طبع خود دانسته و پذیرفته اند. (در مورد «ایدئولوژی» از دیدگاه ایشان و شهید مطهری بعداً سخن خواهیم گفت.) وی فرض چهارم را یعنی اینکه دین هم صبغه دنیوی دارد و هم صبغه اخروی، هم سعادت این جهان را تأمین می کند و هم سعادت آن جهان را، به این دلیل که به ایدئولوژیک شدن دین می انجامد (و این بر خلاف مبسّات ایشان است) نفی و طرد می کند؛ چرا که ایدئولوژیک شدن دین، یعنی دخالت در «عالم سیاست، حکومت، قدرت، اقتصاد، فرهنگ و امثال

اینها»^{۲۰} در حالی که پیش فرض ایشان دخالت نکردن دین در امور این جهانی است. در واقع تمام تلاش ایشان این است که از دخالت دادن دین در امور دنیوی، اجتماعی و سیاسی ممانعت به عمل آورده و تدبیر این امور را به عقل و اندیشه بشری بسپارند.

چنانچه دیدیم مبسّات نظری «قلمرو» و «انتظار بشر از دین» یعنی «جهت گیری دعوت انبیا» و هدف از بعثت از منظر دکتر سروش دیدگاهی عقبی گرایانه بود. یعنی اینکه دین، ساختاری «آن جهانی» و اخروی دارد و نهاد دین به طور کلی از دنیا متمایز و جداست. به طور خلاصه تصویری که دکتر سروش از دین ترسیم می کند، دین «آن دنیایی»، (Other-Worldly) «تجزی گرا» و «تک بعدی» است.

دین تمام زندگی

قبلاً گفتیم که در مورد جهت گیری دعوت انبیا (هدف از بعثت) سه دیدگاه «دنیا گرایانه»، «عقبی گرایانه» و «جامع گرایانه» وجود دارد؛ و نیز اشاره کردیم که مرحوم شهید مطهری تفسیری جامع گرایانه از دعوت انبیا دارد؛ اما گاه در بین آثار و سخنان ایشان مطالبی دیده می شود که موهم این معناست که دیدگاه شهید مطهری دیدگاهی دنیا گرایانه و یا آخرت گرایانه از بعثت پیامبران است که با اندک تأملی این توهم رفع می شود. یکی از چیزهایی که احببا گران دینی و از جمله شهید مطهری همواره بر آن تأکید می کردند، کارکرد دنیوی دین و نقش آن در توسعه اجتماعی بود. ایشان از جمله کسانی است که نقش انبیا را در ظلم ستیزی و ایجاد عدالت اجتماعی مورد توجه قرار می دهد و بر اهمیت ظلم ستیزی در حد ملاکی برای تمایز نسی از غیر آن تأکید می کند. البته باید توجه داشت که صرف تأکید به کارکرد دنیوی دین به معنای دنیا گرایی در تفسیر هدف بعثت نیست؛ چرا که حکمای جامع نگر دیگری هم (علاوه بر شهید مطهری) بر نقش دین در بهبود دنیا تأکید کرده اند.^{۲۱}

استاد مطهری در تعریف نبوت تعبیری دارد که آن را ارتباط بین جهان آسمانی و جهان غیب می داند. برخی از اندیشمندان همین سخن ایشان را بر مبسّات دیدگاه «آخرت گرایانه» تحلیل پذیر دانسته اند.^{۲۲} در حالی که منظور شهید مطهری از رابطه انسان با جهان غیب را یکی از دو هدف نبی (یعنی ظلم ستیزی

تربیتی آنهاست. دعوت به آخرت، مترادف با «رهبانیت» نیست و سیاسی بودن دین نیز معطوف به تهیه دنیای چربتر (به هر قیمت!!) و «دنیوی کردن دین» مردم نیست. «دینی کردن دنیا» با «دنیایی کردن دین» تفاوت جوهری دارد.^{۱۸}

بر همین اساس آقای سروش، روش امثال مرحوم بازرگان را که پاسخ این سؤال را از درون دین می جویند و تلاش می کنند تا با استناد به آیات و روایات و سیره امامان معصوم (ع) آبادانی دنیا و حکومت و سیاست را از دین جدا سازند ناصواب دانسته و معتقد است که باید آب را از سرچشمه بست و کاری کرد که سلاح منتقدان را - که آنها نیز به آیات و روایات و سیره انبیا و ائمه (ع) تمسک می ورزند و ادله ای درون دینی بر اثبات پیوند میان دین و دنیا و سیاست و دیانت و ... می آورند از کار انداخت. می گویند: «بنده یک نکته قابل بحث در کار اخیر مرحوم بازرگان می بینم و آن اینکه ایشان جواب این سؤال را از درون دین می جویند، یعنی می خواهد با آیات و روایاتی که داریم نشان بدهد که آبادانی دنیا را از دین نباید انتظار داشت. این شیوه ممکن است برای متدینان دل انگیزتر و قابل قبول تر باشد. اما واقع آن است که این شیوه وافی به مقصود نیست چرا که ... فهم متون دینی خود در گرو تعیین و تحدید انتظارات ما از دین است»^{۱۹}

دکتر سروش که جهت گیری دعوت انبیا را «آن جهانی» و رستگاری اخروی می شمارد، در مورد نسبت دین و دنیا چهار فرض را مطرح می کند: فرض اول این است که دین نه برای حل مسائل دنیوی آمده است و نه برای حل مسائل اخروی؛ یعنی به هیچ کاری در این عالم کار ندارد.

فرض دوم این است که بگوییم دین برای دنیا آمده و یک مرانامه دنیوی است که اسمش «ایدئولوژی» است. فرض سوم این است که دین فقط برای آخرت است؛ یعنی ما قائلیم که حیات اخروی وجود دارد و در آنجا سعادت و شقاوتی برای ما تعریف خواهد شد و لذا خداوند آداب و اصول و قواعدی به ما آموخته است تا

سروش اینکه دین هم صبغه دنیوی دارد و هم صبغه اخروی، هم سعادت این جهان را تأمین می کند و هم سعادت آن جهان را، به این دلیل که به ایدئولوژیک شدن دین می انجامد نفی و طرد می کند؛

ایشان از میان این فروض چهارگانه، فرض اول و دوم را مردود می داند. به نظر دکتر سروش فرض سوم یعنی دین آخرت گرا صحیح است، چرا که فرض سوم با ایدئولوژی قابل جمع نیست؛ از آنجایی که دکتر سروش در جای جای نوشته ها و گفتمان هایشان تیشه به ریشه ایدئولوژی زده اند و شدیداً ایدئولوژی ستیز بوده اند و در اینجا



و بسط عدالت) می داند. در واقع ایشان دو هدف اصلی برای پیامبران قائلند: یکی سعادت دنیوی و دیگری سعادت اخروی که این دو هدف با کنار هم گذاشتن دو مطلب مذکور هم بدست می آید و تعارض ظاهری آن دو هم حل می شود. بنابراین شهید مطهری دیدگاهی جامع نگر در هدف بعثت دارند و دیدگاه جامع نگر در تفسیر جهت گیری دعوت انبیا بر آن است که تعالیم پیامبران، همه شؤون حیات بشر (حیات دنیوی و اخروی) را در بر می گیرد و پیامبر اسلام (ص) به دلیل خاتمیت پیامی جامع و کامل برای بشر آورده است. در این دیدگاه دنیا و آخرت در یک راستا و در تعامل با یکدیگر قرار دارند و در عین حال از آخرت به عنوان نشئه مهم تر حیات یاد می کند. شهید مطهری در یک جمع بندی دو هدف زیر را اصلی ترین هدف پیامبران از دیدگاه قرآن می داند:^{۲۳}

- ۱- شناختن خدا و نزدیک شدن به او؛
- ۲- برقراری عدل و قسط در جامعه بشری.

دعوت به خدا و شناختن او و نزدیک شدن به او، یعنی دعوت به توحید نظری و توحید عملی فردی؛ اما اقامه عدل و قسط در جامعه، یعنی برقرار ساختن توحید عملی اجتماعی. ایشان برای دو هدف مذکور به دو آیه از قرآن استدلال می کند:

«یا ایها النبی انا ارسلناک شاهداً و میشرأ و نذیراً و داعیاً الی الله باذنه و سراجاً منیراً؛ احزاب/ ۴۵ و ۴۶ (ای پیامبر! ما تو را گواه (گواه امت) و نویددهنده و اعلام خطر کننده و دعوت کننده به سوی خدا به اذن و رخصت خود، و چراغی نورده است).



در میان همه جنبه هایی که در این آیه آمده است، پیداست که «دعوت به سوی خدا»، تنها چیزی است که می تواند هدف اصلی به شمار آید.

از طرف دیگر قرآن کریم درباره همه پیامبران می گوید: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط»؛ حدید/ ۲۵ (ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و معیار فرود آوردیم تا مردم عدل و قسط را به پا دارند). از نظر شهید مطهری این آیه به پا داشتن عدل و قسط را هدف رسالت و بعثت پیامبران معرفی کرده است.

اما سؤالی که می توان در مورد دیدگاه جامع گرایانه و از جمله شهید مطهری مطرح کرد این است که کدامیک از این دو هدف، بالذات و کدامیک بالعرض است؟ پاسخ این سؤال را می توان به صورت زیر بیان کرد:^{۲۴}

هدف بالذات انبیا، هدایت و معرفت الهی است، اما تحقق این هدف در جامعه بشری مستلزم اتخاذ اهداف بالعرض دیگری مانند تأسیس حکومت و اصلاح نظام معیشتی است. پرداختن به اصلاح معیشت دنیوی وظیفه پیامبران است؛ اما وظیفه ای بالعرض؛ بنابراین، نباید گمان کرد که بالعرض بودن به معنای فرعی بودن و نفی آن از وظیفه انبیاست، بلکه به معنای این است

که پرداختن به اصلاح دنیا و ظلم ستیزی در اهداف رسالت است، اما به قصد ثانوی. به همین لحاظ کسانی چون استاد مطهری، عدالت گستری و ظلم ستیزی را به منزله ملاک تمایز نبی و از ادله صدق گفتار او تلقی کرده اند.^{۲۵}

بنابراین تفسیر اندیشمندان جامع نگر، از طریق ارجاع اهداف دنیوی به اهداف اخروی صورت می گیرد. در این تفسیر به اهداف اخروی اصالت داده شده و مقصود اصلی انبیا تلقی می شوند و اهداف دنیوی اموری تبعی و طفیلی انگاشته می شوند.

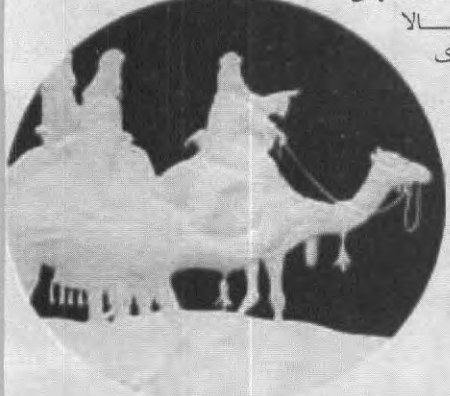
یکی از مواضع ابهام در تحلیل نظریه جامعه نگر، روشن نبودن مفهوم بالذات و بالعرض است به گونه ای که به نظر می رسد مفهوم بالعرض و بالتبع نزد متفکران جامع نگر و منتقدان آنها به گونه اشتراک لفظی به کار می رود. منتقدان از بالعرض بودن تقاسیم دنیوی انبیا چنین برداشت می کنند که آنچه اصالت دارد و هدف واقعی است تعالیم اخروی است و با رسیدن به آن، تعالیم دنیوی در پیام انبیا اصالتی ندارد به گونه ای که می توان از منبعی غیر از وحی آنها را دریافت؛ در حالی که متفکران جامع نگر مقدمه بودن تعالیم دنیوی را به معنای دیگری به کار می برند.

استاد مطهری درباره دو معنای متفاوت مقدمه انگاری تعالیم دنیوی می گوید: «توضیح اینکه رابطه مقدمه و ذی المقدمه دو گونه است: در یک گونه تنها ارزش مقدمه این است که به ذی المقدمه می رساند؛ پس از رسیدن به ذی المقدمه وجود و عدمش علی السویه است؛ مثلاً انسان می خواهد از نهر آبی بگذرد سنگ بزرگی را در وسط نهر وسیله پریدن قرار می دهد. بدیهی است که پس از عبور از نهر وجود و عدم آن سنگ برای انسان علی السویه است. همچنین است نردبان برای عبور به پشت بام و کارنامه کلاس برای نامنویسی در کلاس بالاتر.

گونه دیگر این است که مقدمه در عین اینکه وسیله عبور به ذی المقدمه است و در عین اینکه ارزش اصیل و یگانه از آن ذی المقدمه است پس از وصول به ذی المقدمه وجود و عدمش علی السویه نیست، پس از وصول به ذی المقدمه وجود و عدمش همان طور ضروری است که قبل از وصول. مثلاً معلومات کلاسهای اول و دوم مقدمه است برای معلومات کلاسهای بالاتر، اما چنین نیست که با رسیدن به کلاسهای بالاتر نیازی به آن معلومات نباشد و اگر فرضاً همه آنها فراموش شود و کان لم یکن گردد زبانی به جایی نرسد و دانش آموز بتواند کلاس بالاتر را ادامه دهد، بلکه تنها با داشتن آن معلومات و از دست ندادن آنهاست که می توان کلاس بالاتر را ادامه داد. سر مطلب این است که گاهی مقدمه مرتبه ضعیفی از ذی المقدمه است و گاهی نیست. نردبان از مراتب و درجات پشت بام نیست، همچنانکه سنگ وسط نهر از مراتب و درجات بودن در آن طرف نهر نیست ولی معلومات کلاسهای

پایین و معلومات کلاسهای بالا مراتب و درجات یک حقیقت اند.^{۲۶}

بنابراین دو هدف اصلاح نظام معیشتی و اقبال به آخرت دو مرتبه از حقیقت واحد کمال نوع بشر است که انبیا در هدایت بشر پرداختن به هر دو را وجهه



زندگی در دنیا ترک می گفتند. آنان به عنوان روحانی عرفی در مقابل روحانی رهبانی شناخته می شدند. او می گوید که این اصطلاح در همان زمان برای تفکیک دادگاههای عرف از دادگاههای کلیسایی نیز کاربرد داشته است.^{۲۹}

در زبان فارسی معادلهای متفاوتی برای این واژه ذکر شده است از جمله عرفی گرایی، دنیا گرایی، جدایی دین از سیاست، جداانگاری دین و دنیا و ...

به هر تقدیر سکولاریزم پدیده ای غربی است که مربوط به دوره گذار از سنت و مدرنیته است و به گفته ویلسون: «جدا انگاری دین و دنیا مفهومی غربی است که اساساً فرایندی را که به خصوص به بارزترین وجهی در طول قرن جاری، در غرب رخ داده است توصیف می کند.»^{۳۰}

علل و عوامل پیدایی سکولاریزم

۱- متعارض انگاری دین و دنیا اصولاً مسیحیتی که از متون مقدس استحصال می شود با همه آموزه های ضد دنیوی آن قهرماً جز به تحقق سکولاریزاسیون نمی تواند بیانجامد تلقی مسیحیت از دین خواسته و ناخواسته بر جدایی امر دین از امر دنیا می انجامد فرهنگ تاریخی تلقی منفی از دنیا و سنت عزلت و ترک دنیا که از بطن دین دنیا گریز حاکم بر غرب برآمده بود بستر مناسبی برای القا جدایی دیانت از سیاست بود. تلاش امثال آکویناس و آگوستین طی اعصار نیز در ایجاد الفت و آشتی میان این دو مقوله چندان کامیاب نبود.^{۳۱}

۲- نزاع دستگاه کلیسا و سلاطین

در سالهای ۱۲۶۹ تا ۱۳۵۳ که در نتیجه آن فرضیه امپریالیسم پاپ که در قانون شرع گنجانده شده بود به حد کمال رسید ولی در عین حال به واسطه الحاق ملل فرانسه به یکدیگر و تشکیل سلطنت فرانسه و تقویت حس ملیت در آن کشور، به این فرضیه ضربه محکمی وارد شد که پس از آن تاریخ، دیگر نتوانست قوت گیرد. مسأله مخالفت با امپریالیسم پاپ در پایان همین واقعه به تدریج شکل گرفت و هدف و سمت حرکت آن کم کم مشخص شد و این فکر پیدا شد که باید قدرت روحانی را محصور و محدود کرد.^{۳۲}

۳- نارسایی مفاهیم کلیسایی در مورد خدا و مابعد الطبیعه

به تعبیر شهید مطهری «در قرون وسطی که مسأله خدا به دست کشیشها افتاد، یک سلسله مفاهیم کودکانه و نارسا درباره خدا به وجود آمد که به هیچ وجه با حقیقت وفق نمی داد و طبعاً افراد باهوش و روشنفکر را نه تنها قانع نمی کرد، بلکه متنفر می ساخت و برضد مکتب الهی بر می انگیزت»^{۳۳}.

اگر نارسایی مفاهیم دینی و کلامی کلیسا را قرین نارسایی مفاهیم فلسفی مغرب زمین بدانیم به خوبی روشن خواهد شد که در اروپای قرن هیجدهم چگونه ماتریالیسم و سکولاریزم متولد شد عدم رشد تفکر فلسفی و بردگی اندیشه در قرون وسطی، فقر فلسفه در اروپا، وقوع رنسانس و تحول خیره کننده علوم بشری مستقل از اندیشه دینی، تفکر قرون وسطی را که اندیشه دینی و فلسفی و ... را هم سرنوشت کرده بود، فرو ریخت.^{۳۴} عوامل دیگری نظیر خشونت کلیسا، راسیونالیسم و عقل پسندی، نسبیّت گرایی، انسان محوری (اومانیزم) تجدد گرایی (مدرنیسم) و علم پرستی (سیانیتسم) و غیره را می توان نام برد که به خاطر خارج بودن از حوصله این نوشتار از ذکر آنها می گذریم.

خویش قرار داده اند. به طور خلاصه نگرش استاد مطهری نسبت به دین بر خلاف دکتر سروش دنیای «دو بعدی»، «انداماجی» و دین «تمام زندگی» = دین دنیا و آخرت» نه دین «آن دنیایی» - مانند دکتر سروش - و نه دین «این دنیایی» همچنان که به ابونصر فارابی و ابن سینا نسبت داده می شود، است.^{۲۷}

از بحث «هدف بعثت انبیا» می توان نتیجه گرفت که بنا بر مبنای دکتر سروش که به واگرایی دین و دنیا و انحصار دین در بعد معنوی و آن جهانی بشر قائل است «قلمرو دین» تضییق می شود و دین فقط حق اظهار نظر در مسائل مربوط به رستگاری و فلاح بشر در آن دنیا را دارد و حق دخالت در مسائل مربوط به این دنیا نظیر مباحث سیاسی - اجتماعی را ندارد و انتظار بشر از دین هم محدود و مقید به سؤالات مربوط به آن جهان می شود و امور این

از نتایجی که در بطن نظریه دکتر سروش واقع شده و لازمه منطقی آن است سکولاریزم و جداانگاری دین و سیاست است که نفی آن، یعنی همگرایی دین و سیاست از لوازم و مبنای دیدگاه شهید مطهری می باشد.

جهانی را باید با تکیه به عقل و اندیشه بشری حل و فصل کرد. در مقابل، استاد مطهری قائل به وسعت «قلمرو دین» و هماهنگی و همگرایی دین و دنیا قائل است و نتیجتاً «انتظار بشر از دین» پرسشی این جهانی و یا آن جهانی نیست بلکه طبق نظر استاد، انتظار بشر از دین رستگاری و سعادت هر دو جنبه حیات بشری است. یکی از نتایجی که در بطن نظریه دکتر سروش واقع شده و لازمه منطقی آن است سکولاریزم (Secularism) و جداانگاری دین و سیاست است. و نفی سکولاریزم یعنی همگرایی دین و سیاست از لوازم و مبنای دیدگاه شهید مطهری است که در این بخش از نوشتار به آن می پردازیم.

سکولاریزم (این جهانی گرایی)

اسلام به عنوان دین تمام زندگی که داعیه جهانی و فرا تاریخی دارد و آموزه های تکلیف آور روشنی برای موالیان خویش در پهنه سیاست و اجتماع باقی گذارده است و الگوهای الهام بخشی که در سیره و سرگذشت پیام آور این آیین در دوران بیست و سه ساله رسالت و دوران خلفا وجود دارد و بنا نظر به بستر تاریخی نشو و نماي آن در مناطق و سرزمین های دیگر طبعاً خط مشی دوم یعنی حضور و مداخله فعال در عرصه سیاست را پذیرفته و دنبال کرده است.

بحث «سیاست در اسلام» از جمله مباحثی است که به صورت مستقل بسیار مورد توجه بوده و بدان پرداخته شده است؛ خصوصاً در سالهای اخیر که انگیزه مقابله با استبداد و استعمار و مطالبه آزادی در کشورهای اسلامی توجه مسلمانان را مجدداً به سوی آرمان تشکیل حکومت دینی سوق داده است و به یک «فعال گرایی سیاسی» که به خطا آن را «بنیادگرایی اسلامی» می نامند، منجر شده است.^{۲۸}

واژه سکولار (Secular) برگرفته از اصطلاح لاتینی Saeculum یا Saecularum به معنی قرن و سده است و از آن تعبیر به زمان حاضر و اتفاقات این جهان در مقابل ابدیت جهان دیگر شده است؛ تعبیر عامتر از این مفهوم، به هر چیز متعلق به این جهان اشارت دارد.

کریمینز (Crimmins) نخستین کاربردهای این واژه را به اواخر قرن سوم برمی گرداند که برای توصیف آن دسته از روحانیونی به کار می رفت که گوشه نشینی رهبانی را به سمت

گرچه سکولاریسم در ابتدا در دنیای مغرب زمین رشد کرد اما طول نکشید که دامنه خود را گسترش داد و به سایر بلاد و کشورها نفوذ کرد.^{۳۵} در کشور ما هم برخی روشنفکران غریزه در صدد وارد کردن این اندیشه به داخل کشور برآمدند و سعی در بومی سازی آن کردند. شکل گیری سکولاریسم در ایران به اوایل عصر قاجار باز می گردد که برخی از منورالفکران آن را مطرح کردند. بعد از آن شاهد حاکمیت سکولاریسم در زمان رضاخان و محمدرضا شاه هستیم. و بالاخره انقلاب اسلامی را باید نقطه آغاز افول سکولاریسم بر شمرده؛ انقلاب اسلامی معلول برخورد دو نوع تفکر «دینی» و «سکولار» بود که در نهایت به غلبه تفکر دینی «با رهبری عالمی دینی» انجامید. که نتیجه آن عقب نشینی و انفعال سکولاریسم بود اما چند سالی است که برخی از روشنفکران در صدد معارضه با دین و حکومت دینی برآمدند و به جانبداری از سکولاریسم و حکومت غیر دینی برخاستند.

برخی از اندیشمندان مسلمان با ذکر علل و عوامل پیدایش سکولاریسم در اروپای مسیحی و بر شمردن وجوه و اختلاف اسلام و مسیحیت و تفاوت عملکرد دولت دینی در اسلام با مسیحیت چنین فتوا می دهند که زمینه بروز و ظهور سکولاریسم در دنیای اسلام وجود ندارد و خطر سکولاریسم جامعه مسلمین را تهدید نمی کند و این پدیده اجتماعی مختص به جغرافیای فکری و فرهنگی خاص خویش است و قابل تعمیم به دیگر نقاط نیست بنابراین دعوت به تشکیل دولت دینی اسلامی به معنای بازگشت به مفهوم قرون وسطایی حکومت دینی و در نتیجه زمینه سازی برای پیدایش سکولاریسم نیست؛ زیرا در اسلام نهاد واسطه ای میان انسان و خدا وجود ندارد که مانند کلیسا خواهان اقتدار بر

در معرفت دینی جدید، ساخت این جهان بر عهده دین نیست و مهندسی جامعه و طبیعت به تدبیر علم و عقل جدید و نهاده شده است.

کلیه شؤون دنیوی باشد علاوه بر اینکه در شریعت اسلامی دین و دولت به گونه ای با هم در آمیخته اند که نه راه فهم شریعت را به روی همگان می بندد (بی واسطه هر کس می تواند معرفت به دین پیدا کند) و نه با دانش و عقل آدمی سرسنتیز دارد پس سکولاریسم به معنایی که در غرب به وقوع پیوست در جامعه اسلامی زمینه ندارد.^{۳۶} «با توجه به این حقیقت که عامل یا عوامل شیوع سکولاریسم در مغرب زمین به هیچ وجه با مکتب اسلام سازگار نیست، دامن زدن به ترویج این طرز تفکر، هیچ گونه جنبه علمی و واقع گرایی ندارد و از این رو باید عوامل اصلی این واقعیت را در امور دیگر جستجو کرد.»^{۳۷}

به هر حال «سکولاریزم» و «سکولاریزاسیون» دین مسأله ای است که امروزه توسط برخی از نواندیشان ترویج می شود. دکتر سروش از جمله کسانی است که تئوری حکومت دینی را نمی پذیرد و در مقاله «معنا و مبناي سکولاریزم» به تبیین و تشریح این موضوع پرداخته است که در این قسمت به بررسی دیدگاههای وی و شهید مطهری در این باره می پردازیم. به اعتقاد دکتر سروش، در سکولاریزم نسبت انسان با دین تغییر یافته و نسبت جدیدی پیدا می کند. در نسبت جدید هم فهم دینی وهم دینداری معنای جدیدی پیدا می کند. یعنی معرفت دینی و دینداری مسبوق به همان دو علت پیدایش و شیوع سکولاریسم است. در معرفت دینی جدید، ساخت این جهان بر عهده دین نیست و مهندسی جامعه و طبیعت به تدبیر علم و

عقل جدید و نهاده شده است. «دین نه عین علم است و نه مولد آن و نه داور آن و نه به دست دهنده روش آن و نه روانه به سوی هدف آن»^{۳۸} از طرف دیگر در سکولاریزم عرصه سیاست غیر مقدس (یعنی علمی) می شود و دین مقدس وجود ندارد و چون جمع امر مقدس با امر غیر مقدس نامطلوب است؛ لذا «دین مقدس را با سیاست غیر مقدس آمیختن آب در هاون کوبیدن است». بدین ترتیب سکولاریسم با نامقدس تلقی کردن عرصه سیاست آن را از ساحت دین خارج کرده و این تلقی غیر دینی را هم عین معرفت دینی می داند.^{۳۹}

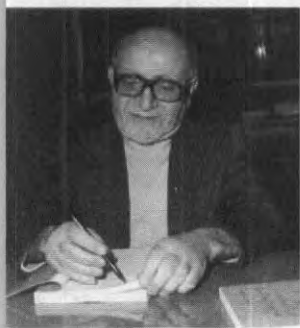
وی مفهوم حکومت دینی را اساساً متضمن تناقض و پارادوکسیکال می داند. وی می نویسد «دین از جنس دوست داشتن است، از جنس عشق و رزیدن است، هیچ کس را به زور نمی توان دوستدار دیگری کرد. دوستی به جبر و اکراه در دل کسی نمی نشیند. جسم را می توان مورد تحکم و اسارت قرار داد، اما در دل به جبر نمی توان راه پیدا کرد، مگر آنکه کسی به طبع و از روی رغبت دلبرده چیزی بشود. بنابراین «لا اکراه فی الدین» دو معنا دارد: یکی آنکه «مردم را برای ایمان آوردن اجبار نکنید و معنای دیگر و بالاترش این است که حتی اگر اجبار کردید و مردم به ظاهر ایمان آوردند، آن ایمان، ایمان نیست؛ چرا که ایمان ذاتاً اکراه بردار نیست. ایمان را نمی توان به جبر در قلوب آدمیان وارد کرد. اگر این مطلب را بپذیریم در آن صورت حکومت دینی، حکومتی خواهد بود متناسب با ایمان آزاد مردم و وظیفه اش عبارت خواهد بود از پاسداری از ایمان آزاد

مردم؛ یعنی اینکه حکومت بکوشد فضای جامعه را چنان سامان دهد که تجربه دینی و ایمان آوردن بسی اکراه برای یکپارک اعضای جامعه همواره میسر باشد.»^{۴۰}

در پاسخ باید گفت: اولاً معنای لا اکراه فی الدین آن چیزی نیست که ایشان استنباط کرده اند. «لا اکراه فی الدین» در مورد پذیرش اصل دین است و شأن نزول آن نیز در باره فرزندان تعدادی از اربابان مدینه است که نزد یهودیان درس می خواندند و تحت تأثیر آنان بودند. پس از آن در مدینه که پیامبر حکومت تشکیل دادند به دلیل خیانتهای یهودیان بنی قریظه و بنی نضیر، پیامبر یهودیهای یکی از قبایل را تبعید کردند. هنگامی که آنها می رفتند تعدادی از بچه های مسلمانان که به معلمان خویش دلبستگی پیدا کرده بودند تصمیم داشتند که با آنها بروند پدران و برادران این بچه ها خواستند به زور ایشان را در مدینه نگاه دارند و با جبر اسلام اختیار کنند آنجا این آیه نازل شد «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» راه رشد از راه گمراهی جداسست و روشن شده است که با زور نمی توان کسی را مؤمن کرد.

البته اگر قوانین حکومتی و اجتماعی را نقض کنند باید با آنها برخورد شود و در جای جای قرآن بر این امر تأکید شده و این فقط مخصوص حکومتهای دینی نیست، در حکومتهای لائیک نیز همین طور است. سختگیرهای حکومتی و قانونی که اکنون در کشورهای غربی اعمال می شود هزار بار شدیدتر از این جاسست و باید هم باشد. دراصل جامعه مدنی یعنی جامعه قانونمند منضبط با یک انضباط فولادین.^{۴۱}

دکتر سروش در مقاله «معنا و مبناي سکولاریزم» و همچنین سایر مقالاتی که در باب سکولاریزم و نفی حکومت دینی قلم



است در مسائل دنیوی از جمله بحث حکومت، نظریات و دستورالعمل‌هایی را ارائه داده است. ایشان در مواضع متعدد آثار خود به این مقوله پرداخته و مدافع همگرایی «دین و سیاست» بود. ایشان با اشاره به پیشینه این اندیشه در جهان اسلام به دو علت مهم زیر اشاره می‌کند:^{۴۳}

۱- نشناختن درست اسلام و سنجش آن با مسیحیت: برخی از روشنفکران در جهان اسلام، با الگوگیری از متفکران غربی در مباحث تئوریک دینی، این مباحث را همان گونه که در غرب مطرح است کپی و ترجمه کرده و به میان مسلمانان آورده‌اند. این کار از آنجا که در چشم برخی، حرکت نوگرایانه اسلامی شناخته می‌شود، تشویقی خام و دروغین نسبت به این افراد را در پی داشته است.

استاد شهید، در بسیاری از آثار خود به این افراد هشدار می‌دهد که فرهنگ دینی اسلام با فرهنگ دینی مسیحیت از بسیاری زوایا ناهمخوانی دارند از جمله:

الف: قرآن بی شک، کلام خداست، اما کتاب مقدس مسیحیان که از عهد عتیق و جدید تشکیل شده و هر کدام دارای چندین کتاب است چنین نیست و خود مسیحیان هم چنین ادعایی ندارند.

ب: در کتابهای مقدس مسیحیان، گاه مطالبی آمده که با علم و عقل ناسازگار است و این خود بهترین دلیل بر تحریف سخنان خداست.

ج: کتابهای موجود مسیحیان بیشتر در بردارنده احکام و آموزشهای عبادی و اخلاقی است و در آنها رهنمود و اصولی برای اداره جامعه دیده نمی‌شود.^{۴۴}

با چنین وضعی، طبیعی است که در فرهنگ دینی مسیحیت موجود، به «جدایی دین از سیاست» حکم گردد و شئون زندگی، به دنیوی و اخروی بخش شود و بخشی به «قیصر» و بخشی نیز به «کلیسا» واگذار گردد؛ چراکه در این صورت حتی اگر دینداران نیز تشکیل حکومت دهند باید بر اساس عقل و علم جامعه را اداره کنند.

اما اسلام، هرگز جدایی دین از سیاست و دوگانگی دنیا و آخرت را نمی‌پذیرد و آموزش نمی‌دهد.

استاد شهید بر این نظر است که این اندیشه خاستگاه بیرونی دارد: «ما با این نغمه که اسلام خوب است؛ اما به شرط اینکه محدود به مساجد و معابد باشد و به اجتماع کاری نداشته باشد در حدود نیم قرن است که آشنائیم. این نغمه، از ماوراء مرزهای کشورهای اسلامی بلند شده و در همه کشورهای اسلامی تبلیغ شده است.»^{۴۵}

ما با این نغمه که اسلام خوب است؛ اما به شرط اینکه محدود به مساجد و معابد باشد و به اجتماع کاری نداشته باشد در حدود نیم قرن است که آشنائیم. این نغمه، از ماوراء مرزهای کشورهای اسلامی بلند شده و در همه کشورهای اسلامی تبلیغ شده است.

ایشان در انتقاد از سکولاریست‌ها می‌گویند: «بعضی ... گفته‌اند زندگی یک مسأله است و دین مسأله دیگر، دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد. این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند. خیر، زندگی یک



زده‌اند، مرتکب خطاهای فراوان و چشمگیری شده و در تبیین آن ناکام مانده است. یکی از اشکالاتی که به مباحث ایشان وارد است روشن نبودن تعریف سکولاریزم است. دکتر سروش تعاریف ناسازگار و پراکنده‌ای از مفهوم سکولاریزم ارائه داده است که علاوه بر اینکه با تعریف رایج و معقول جامعه‌شناسان دین از پدیده سکولاریزم ارتباط و انطباقی ندارد، از انسجام درونی نیز برخوردار نیست. مثلاً ایشان در یک جا سکولاریزم را «غیر دینی شدن حکومت در عصر جدید» و در جای دیگر «علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع»، «علمی بودن و علمی شدن»، «کنار گذاشتن

سکولاریزم یک مکتب و مرام و ایدئولوژی است، اما سکولاریزاسیون یک پروسه یا فرایند است که از قدسیت زدایی در نظام اجتماعی سخن می‌گوید و جریان حذف دین از حیات اجتماعی بشر را در خود دارد.

آگاهان دین از صحنه معیشت و سیاست و... تعریف کرده است. به علاوه وی میان سکولاریزم و سکولاریزاسیون خلط کرده است، در حالی که بین این دو تفاوت وجود دارد؛ سکولاریزم یک مکتب و مرام و ایدئولوژی است اما سکولاریزاسیون یک پروسه یا فرایند است که از قدسیت زدایی در نظام اجتماعی سخن می‌گوید و جریان حذف دین از حیات اجتماعی بشر را در خود دارد. هر گونه بحثی درباره سکولاریزم مستلزم ارائه تعریفی واضح و روشن از دین است، باید ابتدا دین را تعریف و شناسایی کرد تا بتوان درباره سکولاریزه شدن آن سخن گفت. طبق مبناي دکتر سروش در تعریف دین که آن را نوعی احساس (حیرت) و یک تجربه روانی شخصی می‌داند، اصلاً دم از سکولاریزه شدن دین ناصواب است؛ چرا که طبق این تعریف دین از سنخ علم و فلسفه و اندیشه نیست تا بتوان آن را علمی و فلسفی و عقلانی (سکولاریزه) کرد. دین فقط یک احساس شخصی و خصوصی است و هیچ گونه «محتوای معرفتی» ندارد. پس جای دم زدن از عقلانی و فلسفی شدن آن باقی می‌ماند؟^{۴۶} وی در باب سکولاریزم و حکومت دینی اشکالات دیگری هم دارد که به خاطر عدم تطویل بحث از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

«دین و سیاست» از منظر شهید مطهری

استاد مطهری بر خلاف سکولاریست‌ها و از جمله دکتر سروش، معتقد به نظریه دو ساحتی بودن اسلام است؛ بدین معنا که اسلام علاوه بر اینکه برای آخرت انسان برنامه تعیین کرده

واحد و همه شئونش توأم با یکدیگر است، صلاح و فساد هر یک از شئون زندگی در سایر شئون مؤثر است. ممکن نیست اجتماعی، مثلاً فرهنگ یا سیاست یا قضاوت و یا اخلاق و تربیت و اقتصادش فاسد باشد، اما دینش درست باشد و بالعکس. اگر فرض کنیم دین تنها رفتن به مسجد و کلیسا و نماز خواندن و روزه گرفتن است... این مطلب فرضاً در مورد مسیحیت صادق باشد، در مورد اسلام صادق نیست.^{۴۶} بنابه گفته شهید، نسبت دیانت با سیاست، نسبت روح و بدن است؛ روح و بدن، مغز و پوست باید به یکدیگر پیوندند. فلسفه وجودی پوست، حفظ مغز است؛ اگر پوست از مغز جدا باشد مغز دچار آسیب می شود.^{۴۷} یکی از ادله ای که اتهام سکولار را نه تنها از اسلام بلکه از ادیان و پیامبران آسمانی رفع می کند، برقراری عدالت اجتماعی به عنوان هدف بعثت پیامبران در قرآن مجید است. استاد در نقد سکولاریزم و پاسخ به نویسنده مزبور می نویسد: «مگر قرآن هدف انبیا و مرسلین را بیان نکرده است؟ مگر قرآن در کمال صراحت نمی گوید: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط»؛ ما همه پیغمبران را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و مقیاس فرود آوردیم تا مردم به عدالت قیام کنند (حدید/ ۳۵). قرآن عدالت اجتماعی را به عنوان یک هدف اصلی برای همه انبیا ذکر می کند»^{۴۸} روشن است که بدست آوردن عدالت اجتماعی برای پیامبران چندان هم سهل نبود و تحقق آن در گرو چالش و در افتادن با سردمداران حکومت های استبدادی و غیردینی وقت بود.^{۴۹}

یکی از ادله ای که اتهام سکولار را نه تنها از اسلام بلکه از ادیان و پیامبران آسمانی رفع می کند، برقراری عدالت اجتماعی به عنوان هدف بعثت پیامبران در قرآن مجید است.

شبهه دیگر سکولارها این است که اسلام با قوانین ۴۰۰ ساله اش قادر به روبرویی با مسائل و مقتضیات و نیازهای متغیر زمان نیست؛ بدین جهت توانایی جواب گویی در شرایط متغیر ندارد. این مطلب از دوران مشروطیت توسط ملی گرایان افراطی سکولار مطرح بوده و تاکنون ادامه یافته است. شهید مطهری در کتاب «اسلام و مقتضیات زمان» و سایر آثار ارزشمندش به این پرسش پاسخ داده است. وی با طرح نظریه رابطه احکام متغیر به احکام ثابت، معمای ثبات قوانین اسلام و تغییر نیازهای انسانها را حل می کند و برای تبیین و مستدل کردن آن، به متد اجتهاد که در فقه شیعه مطرح است تمسک می جوید؛ وی در تعریف اجتهاد مشروع می نویسد: «اجتهاد مشروع عبارت از استنباط کردن فروع از اصول است؛ یعنی کشف و تطبیق اصول کلی ثابت به موارد جزئی و متغیر»^{۵۰} در روایات پیشوایان دین اسلام نیز آمده است که «علینا القاء الاصول و علیکم التفريع» با توجه به این مطلب اولاً همه نیازها متغیر و متحول نیستند بلکه نیازهای ثابت نیز وجود دارد، انسانیت انسان و کمالات انسانی واقعبیت های نامتغیر و غیرمتبدل اند؛ ثانیاً، اسلام برای نیازهای ثابت قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر، وضع متغیر در نظر گرفته است.^{۵۱} از خصوصیات اسلام این است که حاجتهای متغیر یا اموری که به حسب احتیاج زمان تغییر می کنند را به حاجت های ثابت متصل کرده است؛ یعنی هر حاجت متغیری وابسته به یک حاجت ثابت است؛ و فقط مجتهد متفقه خواهد توانست که این ارتباط را کشف کرده و دستور اسلام را بیان کند. این همان قوه محرکه اسلام است.^{۵۲}

از خصوصیات اسلام این است که حاجتهای متغیر یا اموری که به حسب احتیاج زمان تغییر می کنند را به حاجت های ثابت متصل کرده است.

در نتیجه اسلام دارای دو جنبه انعطاف پذیری و انعطاف ناپذیری است. جهت انعطاف ناپذیری اش مربوط به عناصر و احکام ثابتی چون ضروریات دین مانند وجوب نماز، روزه، ... است و جهت انعطاف پذیری اش به عناصر و احکام متغیر ارتباط دارد که احکام جزئی و حکومتی و ... را می توان از مصادیق آن شمرد.^{۵۳}

بنابراین استاد مطهری بر خلاف دکتر سروش - که قائل به جدایی دین از سیاست است - با نفی «سکولاریزم» از تئوری «حکومت دینی» و «همگرایی» و هماهنگی دین و دنیا» دفاع می کند. و نتیجه سخن دکتر سروش، تحدید و تضییق «قلمرو دین» است، به نحوی که دین حق حضور و دخالت در سیاست و حکومت را ندارد و انتظار بشر از دین در این حوزه، غیرموجه، نامعقول و نامقبول می باشد.

این حوزه، غیرموجه، نامعقول و نامقبول می باشد. اما بر اساس نظریه استاد مطهری، سیاست و حکومت بخشی از «قلمرو دین» محسوب می شود و «بشر»، «انتظار» راهنمایی و هدایت در باب سیاست و اجتماع از «دین» را دارد.

«دین» و «ایدئولوژی» از نگاه دکتر سروش و استاد مطهری
بر خلاف چند دهه قبل که در فضاهای روشنفکری و در میان فعالان صحنه های اجتماعی، ایدئولوژیک نبودن، ضعف یک دین به شمار می آمد؛ در دهه های اخیر که امواج ایدئولوژی گرایانه تا حدی فروکش کرده و نغمه در رسیدن «عصر پایان ایدئولوژی» به جوامع پیرامونی و تابع رسیده است، روشنفکران این بلاد و حتی کسانی که پیش از این مبلغان اصلی اسلامی ایدئولوژیک بودند هم به نوعی ایدئولوژیک بودن دین را نقطه ضعف آن می شمرند و ادعا می کنند که دو پدیده در ذات خویش با یکدیگر جمع ناشدنی است. امروزه معتقدان به تعارض ذاتی میان دین و ایدئولوژی را هم در میان اندیشمندان دینی و هم در بین متفکرین لائیک می توان یافت؛ لیکن هر یک از منظر و منظوری متفاوت از دیگری از این عقیده دفاع می کنند. مخالفت دسته نخست با انگیزه پالایش دین و خالص سازی ایمان صورت می گیرد و دسته دوم با طرح این عقیده در واقع قصد دارد تا کمترین امکان حضور اجتماعی تأثیرگذار را هم از دین سلب کند. ایشان در واقع از دو نظریه پیشگویی کننده که به نظر می رسد در نیمه این قرن به هم رسیده اند، دفاع می کنند:

- ۱- به منتها رسیدن فرآیند عرفی شدن فرد و جامعه و در نتیجه کاهش جدی در اهمیت اجتماعی دین؛
- ۲- در رسیدن عصر پایان ایدئولوژی و افول ایدئولوژی های غیردینی و برداشتهای ایدئولوژیک از دین رویکرد مؤمنانه بر این اعتقاد است که اساساً دین و ایدئولوژی از دو گوهر کاملاً متمایز سرشته شده است؛ چرا که دین به اموری چون خدا و آخرت که مفاهیمی بی معنا و ناشناخته از نظر ایدئولوژی هاست اهتمام دارند در حالی که دغدغه ایدئولوژی ها دستیابی به اغراض و آرمان های صرفاً دنیوی است؛ یعنی در شرایطی که دین، انسانها را به یک ایمان لامکان و لازم زمان فرا می خواند ایدئولوژی ها خصلت «اینجا و اکنون» (Here and Now) دارند؛ به علاوه گفتمان ایدئولوژیک از دین یک منظر متأخر و

غیر قابل تصور است. همچنین کسانی که ایدئولوژیک شدن دین را امری محال و ممتنع می دانند، مقصودشان «دین در همه مراتب» است، هر چند که تصریحی به این مطلب نکرده باشند. بنابراین می توان گفت: هر نظریه ای که قایل به ایدئولوژیک شدن بخشی از دین باشد طرف نقیض نظریه امتناع ایدئولوژیک شدن دین خواهد بود. در نتیجه ما قسط دو نظریه در این بحث داریم که عبارتند از:

۱- نظریه ای که معتقد است دین در هیچ مرتبه ای نمی تواند ایدئولوژیک شود؛

۲- نظریه ای که می گوید: دین در بعضی مراتب ایدئولوژیک است و این نیز برای دین لازم و ضروری است.^{۵۶}

دکتر سروش شاخص ترین فردی است که به غیرایدئولوژیک بودن دین و ایدئولوژی زدایی از دین معتقد است. برعکس وی، شهید مطهری ایدئولوژی گرا است و از ایدئولوژی اسلامی دفاع می کند.

دکتر سروش شاخص ترین فردی است که به «غیرایدئولوژیک بودن دین» و «ایدئولوژی زدایی از دین» معتقد است. برعکس وی، شهید مطهری «ایدئولوژی گرا» است و از «ایدئولوژی اسلامی» دفاع می کند.

دکتر سروش در مقاله «فریه تر از ایدئولوژی»، پس از آنکه معنا و مفهوم «ایدئولوژی» را ذکر می کند و

به اوصاف آن مطابق مارکسیسم می پردازد، معنای رایج تر و غیر مارکسیستی ایدئولوژی را چنین بیان می کند: «ایدئولوژی عبارت است از مکتبی سیستماتیزه و سامان یافته که ارکان آن کاملاً مشخص شده است؛ ارزشها و آرمانها را به آدمیان می آموزد، موضع آنها را در برابر حوادث و سوالات معین می کند و راهنمای عمل ایشان قرار می گیرد».^{۵۷}

محل نزاع در باب نسبت دین و ایدئولوژی، آن ایدئولوژی است که مشخصات زیر را داشته باشد: اول اینکه در خور پیکار و در نتیجه دشمن کوب و دشمن تراش است؛ دوم اینکه دقیق و واضح و قاطع است به طوری که سر از قشریت در می آورد؛ سوم اینکه حاجت به طبقه رسمی مفسران را القای کند؛ چهارم، خواستار یکنواخت اندیشی و نسبت به تنوع و کثرت آرای تحمل است؛ پنجم، به سبب همین اوصاف مدعی کمال و جامعیت و استغناء از دیگران و بی اعتنا به عقل است. سپس از این تعریف چنین نتیجه گرفته است که «دین» نه «ایدئولوژی» است نه متضمن آن.

به نظر می رسد نتیجه فوق، نتیجه درستی نیست: اگر ایدئولوژی همان چیزی باشد که امور پنج گانه فوق آن را تعریف می کند، طبیعتاً خود دین است و نه بخشی از آن و این مقدار از نتیجه گیری هیچ مشکلی ندارد. درست مثل تفسیر مارکسیستی از ایدئولوژی که بر اساس آن، رابطه دین و ایدئولوژی روشن بود. ولی مشکل این است که به همین مقدار بسنده نمی کند و در مقام نتیجه گیری، از آن مقدمات بسیار فراتر می رود و مدعی می شود که بنابراین دین مطلقاً چارچوب مشخصی ندارد. دین مجموعه مشخصی از اندیشه ها و قوانین نیست، بلکه دین فی حد ذاته همچون هواست: بی رنگ، بی بو، دین بی جهت است.

این نتیجه جداً حساسیت برانگیز است. این نوع نگرش به دین، نوعی بی محتوا ساختن دین است و تحریف حقایق دین است. چه فرقی می کند که بگوییم دین محتوا ندارد و یا بگوییم

وارداتی است که بیش از وزیدن امواج آن از سوی غرب، برای ادیان شرقی مطرح نبوده است نکته مهم برای بحث ما آن است که گفته شده است برخلاف پیوند و همسازی ادعا شده میان دین و ایدئولوژی در تجربه اخیر اسلامی، تقریباً در هیچ یک از ادیان توحیدی و غیر توحیدی دیگر، تجربه و مدعایی از این نوع مشاهده نمی شود.^{۵۸}

به لحاظ تاریخی و فلسفی، «ایدئولوژی» اصطلاحی است که در قرن هیجدهم میلادی پدید آمده و در لغت به معنای «ایده شناسی» یا «علم شناخت ایده ها» است؛ پیدایی این اصطلاح جلوه گر روح بینش تحصلی و تجربی عصر روشنفکری بود که می خواست به همه امور و پدیده ها (حتی امور فکری و معنوی) شان شیئی و «ابجکتیو» (آفاقی/بیرونی) بدهد و آنها را بر اساس روش شناسی تجربی مورد مطالعه قرار دهد. لفظ «ایدئولوژی» در قرن نوزدهم دستخوش تحولاتی شد و بیشتر به معنای «مجموعه ای از دستورالعمل های سیاسی و عملی که در جهت تصرف در عالم که از منشأ عقل و فهم بشری و نه نور وحی آسمانی، برخاسته اند به کار رفت».

اگر ایدئولوژی را به معنای مجموعه ای از «بایدها» که از «است ها» و نگرش کلی یک مکتب یا مذهب به عالم برمی خیزد تعبیر کنیم، در این معنا اندیشه های دینی و اسلامی نیز شأن ایدئولوژیک دارند و ما می توانیم از «ایدئولوژی اسلامی» نام ببریم. آنچه که معمولاً در رسانه ها و سخنرانی ها از لفظ «ایدئولوژی» مراد می کنند همین معنای آن است، نه معنای اصطلاحی و تاریخی آن؛ شهید مطهری نیز وقتی در مجموعه ارزشمند «مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی» از تعبیر ایدئولوژی به معنای مجموعه ای از بایدهای برخاسته از جهان بینی نام بردند به همین معنا نظر داشتند.^{۵۹}

اما مقوله تفکیک «دین و ایدئولوژی» پدیده ای است که از نیمه دوم دهه شصت و خصوصاً بعد از فروپاشی مارکسیسم در متن جریان روشنفکرانه دینی شکل گرفت و روشنفکری دینی که در دهه پنجاه با تفسیر ایدئولوژیک و دین می کوشید تا رابطه خود را با دین حفظ کند، پس از پشت کردن به ایدئولوژی، در نخستین مرتبه، به نقد تعریف پیشین خود از دین پرداخت. با این بیان که اگر دین، ایدئولوژیک باشد، اول به دلیل آنکه ایدئولوژی به مقتضای شرایط اجتماعی و تاریخی خاص، تعیین می یابد و با از بین رفتن شرایط کهنه و مندرس می شود، در این صورت با دین سازش ندارد. دوم اینکه ایدئولوژی در خدمت زندگی انسان است و به تبع آن شکل می گیرد. حال آنکه دین امری معنوی است و یا لااقل در بعد معنوی نیز معتبر است، پس ایدئولوژیک شدن دین ممتنع است.

با وجود این، از دهه شصت تا به حال، تقریرهای مختلفی از امتناع ایدئولوژیک شدن دین - که بیشتر ناشی از تلقی خاص آنها از معنای «ایدئولوژی» و «دین» می باشد - صورت گرفت. ولی به نظر می رسد که در «رابطه دین با ایدئولوژی» بیش از دو نظریه نمی توان قایل شد؛ چون نظریات موجود در این باره شبیه به طرفین نقیض هستند که حد وسطی بر آنها تصور نمی شود؛ زیرا کسانی که می گویند دین

کسانی که ایدئولوژیک شدن دین را امری محال و ممتنع می دانند، مقصودشان دین در همه مراتب است، هر چند که تصریحی به این مطلب نکرده باشند

می تواند ایدئولوژیک باشد مرادشان بخشی از دین است که همان ارزشها و بایدها و نبایدهای دینی است. اما دین متضمن بخش های دیگری مانند گزاره های معرفت شناختی نیز هست که ایدئولوژیک بودن آنها دور از ذهن و

دین «نامتعین مطلق است» حتی در مقام مخاطبه با افراد انسانی و در مقام تنزل به این عالم؟ غرض در اینجا توجه دادن به مغالطه ای بودن آن استدلال است: نفی ایدئولوژی به معنای فوق از دین و بعد نتیجه گرفتن که دین بی چارچوب و نامتعین است. این استدلال جداً مغالطه ای است.^{۵۸} ایشان ایدئولوژیک کردن دین را نه ممکن می داند و نه مطلوب، «ممکن نیست، چون دین فربه تر از دین ایدئولوژی است و مطلوب نیست، چون دین لطیف تر و انسانی تر از دین ایدئولوژیک است.»^{۵۹} به نظر وی ایدئولوژی یک مرام دنیوی است در حالی که دین مرام دنیوی نیست، «دین مرامنامه ای است که به ما می آموزد که خدا نیستیم .. ایدئولوژی مرامنامه ای است که خودش را خدا می داند ... رفتن سراغ ایدئولوژی به نظر من عمیقاً معلول این مسأله است که آدمیان از آسمان بریده اند و امر تعیین ارزش و آرمان و امر تدبیر زندگی و جهان را به دست خود گرفته اند نه اینکه کسی به دست آنها سپرده است، بلکه چون جایی نیست که به آنها بسپارد، لذا اینها خودشان این امر را به عهده گرفته اند. شما در ایدئولوژی، در حقیقت یک محور اصلی می بینید و آن محور اعتراض است. ایدئولوژی مرامنامه انسان معترضی است که معتقد است در همه چیز این جهان می توان به چشم تجدید نظر نگاه کرد.»^{۶۰}

اما چرا دین ایدئولوژی شدنی نیست؟ دکتر سروش در پاسخ به این پرسش، چند استدلال می کند که به برخی از آنها اشاره می کنیم: اولین و آشکارترین دلیل اینکه شارع هیچگاه دین را به صورت یک ایدئولوژی عرضه

کتاب دینی و مهمتر از همه کتاب آسمانی دین ما، یعنی قرآن کتابی نامدون است ... و این نامدون بودن حکایت از آن می کند که دین را هیچ گاه به قالب ویژه ای نمی توان ریخت.

نکرده است و این درس بزرگی است. کتاب دینی و مهمتر از همه کتاب آسمانی دین ما، یعنی قرآن کتابی نامدون است ... و این نامدون بودن حکایت از آن می کند که دین را هیچ گاه به قالب ویژه ای نمی توان ریخت. راز آلود بودن دین، همین است و این دلیل دوم ماست. بنابراین، دلیل دومی

که ذکر می کند، راز آلودی و حیرت افکنی دین است.^{۶۱} ایراداتی که به این سخنان وی وارد است اینکه قرآن کتاب بشری و بر سیاق نوشته های بشر نیست سبک تدوین قرآن از خصوصیات اعجازی آن است. قرآن دارای سامانه ای پیچیده اما دست یافتنی و بس استواری است و همین سبک نظم قرآن هم از دلایل ظرفیت شگفت و کران ناپیدای آن است که به آدمی اجازه می دهد این همه و در طول تاریخ از آن مطلب نوبه نو فراچنگ آورد.

پیش فرضهایی از قبیل اینکه: دین برای حیرت افکنی آمده است! دین راز آلود است! نمی توان به گوهر دین دست یافت! (که دکتر سروش مدعی اینهاست) اگر این پیش فرضها مسلم تلقی شوند طبعاً نمی توان از دین، ایدئولوژی اخذ کرد و دین نمی تواند کار کرد ایدئولوژیک داشته باشد.

مطلب دیگری که دکتر سروش مدعی آن است، راز آلودی و حیرت افکنی دین است! چه دلیل بسرون دینی یا درون دینی وجود دارد که ثابت می کند دین حیرت افزاست؟ کار دین هدایت است، دین نیامده انسان را متحیر کند، دین آمده انسان را متنبه سازد و وقتی دین کارش هدایت است خودبخود یک نوع کاربشرد ایدئولوژیک پیدا می کنند.^{۶۲} از جمله دلایل دکتر سروش، این است که دین، مثل هواست، اما ایدئولوژی، مثل

جامه و قیاسست و هیچ قالب خاصی ندارد. یا اینکه دین ترازوست، چراغ است، رسن و ریسمان است، راه است و غیره و اینها هیچ کدام به خودی خود (از حیث هدایت و اضلال) جهت دار نیستند و ایدئولوژی می خواهد دین را جهت دار کند، خاصیت میزان بودن و ریسمان بودن و نردبان بودن را از آن می ستاند. قرآن خود می گوید که وحی الهی هم شفاست و هم خسران «بضل به کثیراً و یهدی به کثیراً» (بقره ۲۶۷) و باز قرآن، خود می گوید که وجود متشابهات، به کج اندیشان و بیمار دلان راه می دهد تا از آنها سوء استفاده کنند.^{۶۳}

ادعای فوق هم به لحاظ (برون دینی) و فلسفی باطل است و هم به لحاظ (درون دینی) و مراجعه به کتاب و سنت؛ اما به لحاظ فلسفی، معنا ندارد که قائلی کلامش مضمون محصلی داشته باشد و در عین حال هیچ گونه جهت گیری در آن نباشد. وقتی قرآن در باب توحید سخن می گوید برای این عالم رب واحدی قائل است یا نه؟ همین طور در باب معاد و غیره. هر جهتی را که فی الواقع اراده کند، به عین نوعی جهت گیری است. وقتی قرآن به صراحت دستورات اخلاقی می دهد، مانند «هل جزاء الاحسان الا الاحسان» اگر اینها جهت دار نیست، پس چیست؟ این چیزی است که یک دیندار نمی تواند بپذیرد.

اما مراجعه به کتاب و سنت، به اندک تأملی نشان می دهد که قرآن و دینی که از آن پرده برمی گیرد، جهت دارترین مکتبهاست. جهات حقوقی بسیاری در این کتاب عزیز به صراحت آمده است. در باب جهان بینی، جهت گیری های روشنی در آن وجود دارد. آیا در این شک می توان کرد که قرآن حقیقتی نهایی و حاکم و مسیطر و شاهد بر همه چیز را قائل است؟! خالقی برای دنیا و آخرت و همه اشیاء. در این می توان شک کرد که اسلام، حضرت محمد(ص) را پیامبر و خاتم پیغمبران می داند؟ و...^{۶۴}

نقد خودی

دکتر سروش، در مسیر تحولات معرفتی خود، با نقدهای متعددی رویرو گشته که در اینجا مجالی برای طرح همه آنها نیست. یکی از کسانی که به سروش انتقاداتی را مطرح کرده است، آقای جهانگیر صالح پور (سعید حجازیان) است که در واقع نقد مورد نظر، یک نقد خودی است و با نقد عالمان دینی تفاوت اساسی دارد.

دکتر سروش، در مقاله «فربه تر از ایدئولوژی» (کیان ۱۴)، کار دکتر شریعتی را از این حیث شدیداً نقد می کند که او با ایدئولوژیک کردن دین باعث فرسایش سرمایه های قدسی و عرفی شدن اسلام شده است. ایدئولوژیک کردن دین، ستاندن جاودانگی، دریاصفتی، رازمندی و پرتوانی و توانگری دین است. لذا دین نه فقط ایدئولوژی شدنی نیست که مطلوب و مفید هم نیست. متقابلاً جهانگیر صالح پور در مقام دفاع از کار دکتر شریعتی، نقدی بر مقاله «فربه تر از ایدئولوژی» (کیان/۱۵) که عرفی شدن دین را ممکن و مطلوب دانسته است و ایدئولوژیک شدن دین را معادل ناسوتی شدن لاهوت و دنیاوی شدن دین گرفته است. به زعم جهانگیر صالح پور شرایط اجتماعی در دوران دکتر شریعتی، اقتضا داشت که روشنفکران مسلمان به یک گفتمان سیاسی نوین و کارآمد دست یابند و عصر شریعتی، عصر ایدئولوژی سازی یا ایدئولوژیک کردن عقاید بوده است. ایراد اساسی صالح پور بر دکتر سروش از



دعوت به عصری کردن معرفت دینی موجب فرسایش شدن سرمایه های قدسی است، ولی وقتی همین دعوت را از زبان «خودی ها» شنید، متوجه چنین درکی شد. بنابراین، دکتر سروش در پاسخ به این «نقد خودی»، به خود جواب داده است و نه به دیگری. سوم اینکه وقتی دکتر سروش از زبان عالمان دینی می شنید که تئوری قبض و بسط همان عرفی شدن (دنیابیت) و فرسایشی شدن سرمایه های قدسی را به دنبال دارد و او را از این گونه تلقی های عصری مدرن بیم و حذر می دادند. ایشان آنان را به نهمیدن سخن خود متهم می کند و می گوید: «آیا هضم و تصدیق آن نکته ساده چندان دشوار است که هاضمه خود را چنین بی تاب کند؟»^{۶۱} چرا باید وقتی سخنی را از عالمان دینی مخالف می شنود، آنان را به ضعف هاضمه متهم کند، اما وقتی همین سخن از مدرن های موافق (با آن سخن) شنیده شود، احساس خطر فرسایشی شدن سرمایه های معنوی به ما دست می دهد؟ آیا «نقد خودی» گویای این نکته نیست که تصور عالمان دینی از تئوری قبض و بسط درست بوده است، زیرا مدرن ها نیز همین برداشت عالمان دینی را دارند؟

استاد مطهری و ایدئولوژی

در پاسخ به این اشکالات و تردیدها از سوی الهیون ایدئولوژی کرا، عمدتاً بر تفاوت جوهری اسلام با دیگر ادیان، اعم از توحیدی و غیرتوحیدی تأکید شده است. رویکرد دنیابیز در اسلام که دنیا را به مثابه کشتگاه آخرت می شمارد، راه حل مهمی است که می تواند تعارض و تباعد میان دنیا و آخرت را بیه عنوان یکی از عوامل متمایز کننده دین و ایدئولوژی، از میان بردارد.

در پاسخ به این اشکالات و تردیدها از سوی الهیون ایدئولوژی کرا، عمدتاً بر تفاوت جوهری اسلام با دیگر ادیان، اعم از توحیدی و غیرتوحیدی تأکید شده است. رویکرد دنیابیز در اسلام که دنیا را به مثابه کشتگاه آخرت می شمارد، راه حل مهمی است که می تواند تعارض و تباعد میان دنیا و آخرت را بیه عنوان یکی از عوامل متمایز کننده دین و ایدئولوژی، از میان بردارد.

ایدئولوژی، از میان بردارد. فراوانی و گستردگی آموزه های اسلام درباره منشأ دنیوی و جهت دار و رسالتمند نمودن زندگی مؤمنانه، پیروان آن را به مکاتب دنیوی بسیار نزدیک ساخته و به لحاظ دارا بودن امکان تقویت انگیزه ها و افزایش قدرت عمل، از آنها نیز فراتر برده است. شهید مطهری به عنوان کسی که از «اسلام ایدئولوژیک» یا «ایدئولوژی اسلامی» دفاع می کند، این گمان که خصلت ایدئولوژیک اسلام به تبع امواج ایدئولوژی گرایانه در غرب مطرح شده باشد را رد می کند. نگاه ایدئولوژیک به دین بی آنکه تصریحی بدان بشود، سبقت بر موضع گیری های له و علیه آن در غرب دارد و پیش از آن نیز در حیات جاری مسلمانان و در تاریخ جامع اسلامی حضور داشته است. لذا اتصاف اسلام به این مشخصه، نه افزودن و الصاق یک عنصر خارجی به آن، بلکه کشف از یک حقیقت درونی است. ایشان با استناد به آیه «و تمت کلمة ربك صدقا و عدلا» (انعام/۱۱۵)،



همین جا شکل می گیرد که اگر عصری شدن دین مطلوب است، پس چه جای اشکال بر دکتر شریعتی است که در عصر ایدئولوژی می زیسته و به کار ایدئولوژیک کردن دین پرداخته است. در هر حال عصری شدن معرفت دینی همان عرفی شدن قدسی است.



دکتر سروش در مقاله «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک» (کیان/۱۶۷) در مقام پاسخ به آقای صالح پور برآمده و می گوید: «همه واهمه اینجانب از «فرسایش سرمایه های قدسی» است و «دغدغه دین» محرک اصلی تلاش برای پیشگیری از ایدئولوژیک شدن دین بوده است، دیگر چه جای این ادعاست که عصری شدن معرفت دینی، همان عرفی شدن قدسی به تعبیر فنی است؟» و برای جواب دادن، ابتدا بین ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک یک تفاوت قابل شده و معتقد است که آقای صالح پور از مقوله اول سخن گفته است و او از مقوله دوم. ایدئولوژی دینی، دین نیست و دین کاذب است، ایدئولوژی دینی که جنس و ماهیتش دنیابیت و سکولاریته و قشریتی فوق نقد و تحلیل است، فقط ظاهرش و جامه اش دینی است اما دین ایدئولوژیک دین ناقص است (یعنی قشری، تحمیلی، موقتی، تک بعدی و بریده از باطن شدن). ایراد ما (دکتر سروش) به دکتر شریعتی آن است که چرا او در صدد ایدئولوژیک کردن دین بوده است، نه آنکه شریعتی را متهم به دینی کردن ایدئولوژی دنیوی بکنیم. اما به هر حال کسی که دغدغه دینی دارد این هر دو کار را نمی پسندد.

اما تفکیکی که دکتر سروش بین «دین ایدئولوژیک» و «ایدئولوژی دینی» قائل می شود مورد قبول صالح پور واقع نمی شود و پاسخ وی را ناکافی دانسته و معتقد است که اولاً «گرچه در عالم نظر شاید بتوان میان ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک فرق نهاد و میان دو فرآیند ایدئولوژیزه کردن اسلام و اسلامیزه کردن ایدئولوژی تمایز قائل شد اما در عمل، مرزهای منجزی میان این دو مقوله وجود ندارد؛ ثانیاً، چگونه ممکن است آقای دکتر سروش دغدغه فرسایش سرمایه های قدسی را در جریان ایدئولوژیک شدن دین داشته باشند و در عین حال خود با طرح عصری شدن معرفت دینی به روند عرفی شدن قدسی کمک نمایند؟ حل این مسأله را باید در شرایط پارادوکسیکال واقعاً موجود جست و جو کرد.»^{۶۵}

نکته مهم و قابل توجهی که در نقد خودی نهفته است این است^{۶۶} که این «نقد خودی» مسائل مهمی را در فهم تحول معرفتی دکتر سروش روشن می کند: اول اینکه معلوم شد که تلقی ایشان از عصری بودن، معنای بسیار محدودی است؛ یعنی ممکن است معرفتهایی عصری باشند ولی ایشان آنها را عصری ندانند، فهم پویایی عین معرفت عصری باشد و فهم هایدگری عصری نباشد، کانت عصری می اندیشد ولی هگل عصری فکر نمی کرده یا تمام متفکران مدرن، عصری فکر می کنند، ولی اندیشمندان پسامدرن، فکر عصری ندارند. چنین برخوردی با معرفت های عصری مدرن سر از «ایدئولوژی تئوریزه شدن» در می آورد. «نقد خودی» نشان داد که دکتر سروش در تئوری قبض و بسط خواهان آن بود که معنا و مفهوم «عصری بودن» در هاله ای از ابهام بماند؛ دوم اینکه «نقد خودی» در حقیقت کار خود را در آینه دیدن است. دکتر سروش گمان نمی کرد که

در تفکر استاد مطهری از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است و زندگی اجتماعی مسائل و مشکلات فراوانی را فراروی انسان قرار می دهد که باید همه آنها را حل کند و تکلیفش را در مقابل همه آنها روشن کند و همچنین به خاطر اجتماعی بودنش نمی تواند راه خود را مستقل از دیگران برگزیند؛ چرا که سعادت، راه و روش، ملاکهای خیر و شر و آرمانهایش با سعادت، ملاکهای خیر و شر و آرمانهای دیگران آمیخته است. فلذا باید سعادت خود را در شاهرهای جستجو کند که جامعه را به سعادت و کمال برساند. علاوه بر این، اگر مسأله حیات ابدی و جاودانگی روح و تجربه نداشتن عقل نسبت به نشئه ما بعد نشئه دنیا را در نظر بگیریم، مسأله بسی مشکل تر می شود.

اینجاست که نیاز به یک مکتب و ایدئولوژی ضرورت خود را می نمایاند. به تعبیر ایشان ایدئولوژی یعنی: «یک تئوری کلی، یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم که هدف اصلی، کمال انسان و تأمین سعادت همگانی و در آن خطوط اصلی و روشها، بایدها و نبایدها، خوبها و بدها، هدفها و وسیله ها، نیازها و دردها و درمانها، مسؤولیتها و تکلیفها مشخص شده باشد و منبع الهام تکلیفها و مسؤولیتها برای همه افراد بوده باشد».^{۶۹}

شهید مطهری برای لزوم ایدئولوژی، اصول و مبانی ای را مطرح می کند که عبارتند از:

۱- فطرت: شهید مطهری فطرت را «ام المسائل» معارف اسلامی می داند و آن را مبنا و خاستگاه ایدئولوژی اسلامی قلمداد می کند. از نظر ایشان فطریات انسان مربوط می شود به مسائلی که ما آنها را مسائل انسانی (مسائل ماوراء حیوانی) می نامیم. پس در حقیقت بحث فطرت این است که آیا این مسائلی که به عنوان مسائل خاص انسانی، یعنی ماوراء حیوانی مطرح است و برای همه مطرح نیست همه اکتسابی است و ریشه ای در ساختمان انسان ندارد.^{۷۰} فطریات امور اکتسابی نیستند مانند حقیقت خواهی، زیبا خواهی، فضیلت خواهی، گرایش به خلاقیت و ابداع، عشق و پرستش و ...

به طور خلاصه، «فطریات یک سلسله مسائلی بوده و هست که امروزه این مسائل را به نام «انسانیت» مطرح می کنند».^{۷۱} بنابراین، اصالت انسان و انسانیت واقعی انسان در گرو قبول فطریات است و تعلیمات اسلامی بر اساس قبول یک سلسله فطریات است؛ یعنی همه آن چیزهایی که امروزه مسائل انسانی و مسائل ماوراء حیوانی نامیده می شوند و اسم آنها را «ارزشهای انسانی» می گذاریم، از نظر معارف اسلامی ریشه در نهاد و سرشت انسان دارند.^{۷۲}

۲- فعالیتهای انسان: از نظر شهید مطهری فعالیتهای انسان به دو دسته تقسیم می شوند:

الف - فعالیتهای التذادی ب - فعالیتهای تدبیری؛

فعالیتهای التذادی همان فعالیتهای ساده ای است که انسان تحت تأثیر مستقیم غریزه و طبیعت و یا عادت که - طبیعت ثانوی است - برای رسیدن به یک لذت و یا فرار از یک رنج انجام می دهد؛ مثلاً تشنه می شود و به سوی ظرف آب دست می برد گرنده ای می بیند و پا به فرار می گذارد، میل شدید به سیگار پیدا می کند و سیگار آتش می زند. این گونه کارها کارهایی است موافق و ملازم با میل و مستقیماً با لذت و رنج سر و کار دارد. کار لذت آور با نوعی جاذبه انسان را به سوی خود می کشد و کار رنج آور با نوعی دافعه انسان را از خود دور می سازد.

فعالیتهای تدبیری: کارهایی است که خود آن کارها جاذبه یا دافعه ای ندارند و غریزه و طبیعت، انسان را به سوی آن کارها نمی کشاند و یا از آنها دور نمی سازد، انسان به حکم عقل و اراده به خاطر مصلحتی که در آنها نهفته است و یا به خاطر مصلحتی که

در ترک آنها می بیند آنها را انجام می دهد یا ترک می کند؛ یعنی علت غایی و نیروی محرک و برانگیزاننده انسان مصلحت است نه لذت. لذت را طبیعت تشخیص می دهد و مصلحت را عقل.^{۷۳}

۳- عقل: استاد مطهری اهمیت بسزایی به خرد و خردورزی می داد، وی معتقد بود که عقل انسان می تواند به مثابه منبعی در تبیین و تدبیر مسائل مربوط به زندگی شخصی و اجتماعی افراد و اخذ و ارائه طرح کلی حیات از شریعت، نقش آفرینی کند، البته هر چند عقل در زمینه مسائل جزئی می تواند برنامه ریزی بکند ولی نمی تواند به تنهایی تمام مسائل بشر را طرح و حل کند، این دین است که می تواند نگاه کلان و برنامه های کلی برای هستی و حیات و مناسبات انسانی ارائه دهد و برنامه هایی را که به مدد عقل تدبیر می کنیم باید در چارچوب اصول و ضوابط دین باشد.^{۷۴} ایشان در این مورد بیان می دارد: «در اینکه نیروی عقل و تفکر و اندیشه برای تدبیرهای جزئی و محدود زندگی ضروری و مفید است بحثی نیست. انسان در زندگی همواره مواجه با مسائلی است از قبیل انتخاب دوست، انتخاب رشته تحصیلی، و ... و بدون شک در همه اینها نیازمند به تفکر و اندیشه و تدبیر است و هر چه بیشتر و بهتر بیندیشد موفقیت بیشتری کسب می کند و احیاناً نیازمند به استمداد از تفکر و تجربه دیگران می شود (اصل مشورت). در همه این موارد جزئی انسان طرح تهیه می کند و آن را به مرحله اجرا در می آورد. در دایره کلی و وسیع چطور؟ آیا انسان قادر است طرحی کلی برای همه مسائل زندگی شخصی خود که همه را دربرمی گیرد و منطبق بر همه مصالح زندگی او باشد بریزد، یا قدرت طرح ریزی فکری و فردی در حدود مسائل جزئی و محدود است و احاطه بر مجموعه مصالح زندگی که سعادت همه جانبه را در بر گیرد از عهده نیروی عقل بیرون است؟»^{۷۵} ایشان در ادامه می نویسد: «بدون شک عقل یک فرد قادر نیست آیا عقل جمع قادر است؟ آیا انسان می تواند با استفاده از مجموع تجارب و معلومات گذشته و حال خود چنین طرحی بریزد؟ اگر انسان را بالاترین مجهول برای خودش بدانیم به طرق اولی جامعه انسانی و سعادت اجتماعی مجهول تر است. پس چه باید کرد؟ اینجاست که اگر دیدی راستین درباره هستی و خلقت داشته باشیم، نظام هستی را نظامی متعادل بدانیم، خلأ و پوچی را از هستی نفی نماییم، باید اعتراف کنیم که دستگاه عظیم خلقت این نیاز بزرگ را، این بزرگترین نیازها را مهمل نگذاشته و از افقی ما فوق عقل انسان، یعنی افق وحی، خطوط اصلی این شاهراه را مشخص کرده است».^{۷۶}

بنابراین، شهید مطهری با توجه به اصول و مبانی فوق، ایدئولوژی را برای انسان و زندگی اجتماعی یک ضرورت اجتناب ناپذیر می داند. به اعتقاد ایشان، دین اسلام یک طرح و ایدئولوژی بر اساس سعادت فرد و جامعه انسانی است که اگر انسان آن را بپذیرد و به آن عمل کند سعادت دنیا و آخرت فردی و اجتماعی را تأمین می کند و به همین خاطر، ایدئولوژی ملازم با مسؤولیت است؛ اولین مسؤولیتی که به وجود می آورد مسؤولیت در مقابل وجود خود انسان است و در مرحله بعد مسؤولیت در مقابل خانواده، اقوام، جامعه و بلکه مسؤولیت در مقابل تمام اجتماع بشریت است.^{۷۷}

تقسیم بندی ایدئولوژیها: شهید مطهری ایدئولوژیها را به دو گونه تقسیم می کند: انسانی و گروهی.

ایدئولوژیهای انسانی: یعنی ایدئولوژیهایی که مخاطب آنها نوع انسان است نه قوم یا نژاد یا طبقه خاص، و داعیه نجات نوع انسان را دارد نه نجات و رهایی گروه یا طبقه معین؛ طرحی را که ارائه می دهد شامل همه انسانهاست نه دسته مخصوصی، پشتیبانان و حامیانی که جلب می کند از میان همه قشرها، گروهها، ملتها و طبقات است نه یک قشر یا گروه معین.



- ۱- ابوالقاسم فنایی، انتظار بشر از دین، درنگی در صورت مسأله، (نقدونظر، ش ۸۷)، صص ۲۹۳ و ۲۹۹.
- ۲- عبدالله نصری، انتظار بشر از دین، (مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر)، صص ۲۶-۲۵.
- ۳- عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، (تهران، مؤسسه فرهنگی صراط)، ص ۱۳۷.
- ۴- همان، ص ۱۳۵.
- ۵- همان



- ۶- حسنعلی آکبریان، در آمدی بر قلمرو دین، (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، ص ۳۷.
- ۷- عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، (تهران، مؤسسه فرهنگی صراط)، ص ۳۹۰.
- ۸- صادق لاریجانی، معرفت دینی، (مرکز ترجمه و نشر کتاب)، صص ۸۸-۸۹.
- ۹- در آمدی بر قلمرو دین، ص ۳۶.
- ۱۰- مدارا و مدیریت، ص ۱۳۵.
- ۱۱- ر.ک: قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۳۵۱.
- ۱۲- مرتضی مطهری، تفسیر قرآن، سوره تکویر، ص ۱۴۰.
- ۱۳- ر.ک: علی دژاکام، استاد مطهری و نسبت معرفت دینی، (کتاب نقد، ش ۶۵)، ص ۲۲۱ / مرتضی مطهری، «اسلام و مقتضیات زمان» و «خاتمیت»، صص ۱۵۵-۱۴۱.
- ۱۴- عبدالله نصری، انتظار بشر از دین، (مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر)، صص ۳۶-۳۵.
- ۱۵- احد فرامرزی قراملکی، مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیاء (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، صص ۱۴-۱۳.
- ۱۶- کتاب نقد، ش ۳ و ۲، صص ۲۵۸-۲۵۷.
- ۱۷- مهدی بازرگان، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء»، (کیان، ش ۲۸)، ص ۴۸ / ر.ک: مهدی بازرگان، آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء، (نشر رسا)، ص ۹۱ به بعد.
- ۱۸- بی نام، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء؟»، (نقد و بررسی مقاله «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء» مهندس بازرگان)، (کتاب نقد، ش ۳-۲)، ص ۳۴۷.
- ۱۹- هادی صادقی، آب را از سرچشمه مبیند، (نقدونظر، ش ۶)، ص ۱۷۰.
- ۲۰- عبدالکریم سروش، «ایدئولوژی و دین دنیوی»، در: مدارا و مدیریت، ص ۱۸۲ / کیان، ش ۲۱.
- ۲۱- مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیاء، ص ۳۶.
- ۲۲- همان، ص ۱۰۲.
- ۲۳- مرتضی مطهری، وحی و نبوت، (مجموعه آثار، ج ۲)، صص ۱۷۶-۱۷۵.
- ۲۴- مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیاء، صص ۱۲۲-۱۲۱.
- ۲۵- مرتضی مطهری، (مجموعه آثار، ج ۷)، ص ۱۷۹.
- ۲۶- مرتضی مطهری، (مجموعه آثار، ج ۲)، صص ۱۷۹-۱۷۸.
- ۲۷- ر.ک: کتاب نقد، ش ۳ و ۲، صص ۲۶ و ۲۶۵ / ابونصر فارابی، سیاست مدینه، ترجمه سیدجعفر سجادی، (انجمن فلسفه ایران) / ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تصحیح محمود شهابی، (انتشارات دانشگاه تهران)، / همو، الشفاء، الالهیات، تصویر و مراجع ابراهیم مدکور، (قاهره).
- ۲۸- علی رضا شجاعی زند، دین تمام زندگی، (حکومت اسلامی، ش ۲۲)، صص ۳۸-۳۷، (با اندکی تصرف).
- ۲۹- علی رضا شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی شدن، (مرکز نشر) ص ۲۰۸.
- ۳۰- برابری ر. ویلسون، «جدانکاری دین و دنیا»، در: فرهنگ و دین، ویراسته میرجا اباده، هیئت مترجمان، (طرح نو)، ص ۱۴۲.
- ۳۱- علی آکبر صادقی رشاد، دموکراسی قدسی، (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، ص ۲۶.

ایدئولوژی گروهی: بر عکس مخاطبش گروه یا طبقه یا قشر خاص است و داعیه رهایی و نجات یا سیادت و برتری همان گروه را دارد و مخاطبش هم تنها همان گروه است و طرحی هم که ارائه می دهد ویژه همان گروه است و تنها از میان همان گروه هم پشتیبان و حامی جذب می کند و سرباز می گیرد.^{۷۸} ایدئولوژی اسلامی از نوع اول است، چرا که بر مبنای فطرت است. ایدئولوژی اسلامی مخاطب خود را «ناس» که به معنای عموم مردم است قرار داده نه یک طبقه و گروه خاص.

ایدئولوژیهای طبقاتی، گروه و طبقه ای را علیه گروه و طبقه دیگر می شورانند، اما ایدئولوژی اسلامی انسان را علیه خود می شوراند. یعنی قیل از آنکه انقلابی علیه دیگران ایجاد کند، «انقلاب خود علیه خود» را که همان «توبه» باشد به وجود می آورد. ایدئولوژی اسلامی، سعادت نوع انسانی را هدف قرار می دهد.

ایدئولوژی اسلامی چون بر مبنای فطرت انسانی بنا شده و هدفی جز سعادت نوع انسان ندارد، لذا مطلق است نه نسبی. ایدئولوژی اسلامی می تواند هماهنگ با تحولات اجتماعی، جاودانه باشد؛ چرا که بر اثر تحولات اجتماعی همه قوانین مورد نیاز بشر از میان نمی رود. به بیان دیگر، قوانین تکاملی جامعه همواره ثابت است. این جامعه و شرایط آنهاست که تغییر می کند نه قوانین حاکم بر آن. اینکه یک ایدئولوژی چگونه می تواند در هر عصر و زمانی برنامه ریزی کند موضوعی است که به اجتهاد مربوط است. یعنی با بهره گیری از عنصر اجتهاد می توان برای هر دوره به وضع قوانین متغیر و برنامه ریزی در مسائل اجتماعی پرداخت. «اسلام طرحی است کلی و جامع و همه جانبه و معتدل و متعادل، حاوی همه طرحهای جزئی و کارآمد در همه موارد. آنچه در گذشته انبیا انجام می دادند که برنامه مخصوص برای یک جامعه خاص از جانب خدا می آوردند. در دوره اسلام، علما و رهبران امت بسایند انجام دهند، با این تفاوت که علما و مصلحین با استفاده از منابع پایان ناپذیر وحی اسلامی برنامه های خاصی تنظیم می کنند و آن را به مرحله اجرا می گذارند.»^{۸۰}

خلاصه اینکه، در رابطه با نسبت «دین» و «ایدئولوژی»، می توان گفت که این بحث یکی از فروعات بحث «جهت گیری دعوت پیامبران» و هدف از بعثت آنها است و تزییق یا توسیع «قلمرو دین» و محدوده «انتظار بشر از دین»، بستگی به موضع گیری هر فردی در رابطه با «نسبت دین و دنیا» یا همان هدف بعثت انبیا دارد. به عبارت دیگر، تعیین و تشخیص «ربط دین و ایدئولوژی» و همگونی یا ناهمگونی آن دو، ریشه در بحث «ارتباط دین و دنیا» دارد؛ بدین معنا که همگرایی و هماهنگی «دین و ایدئولوژی» نتیجه منطقی هماهنگی «دین و دنیا» و اگرایی آن دو لازمه ناهماهنگی «دین و دنیا» است.

بنابراین، اگر فردی مانند دکتر سروش رسالت دین را، آن جهانی بداند و ایدئولوژی را هم یک مرامنامه دنیوی بخواند (چنانکه وی به این نکته تصریح می کرد)، نتیجه چنین نگرشی تقابل دین (آخرتی) و ایدئولوژی (دنیوی) خواهد بود و ایدئولوژی نمی تواند در دایره تنگ و محدود «قلمرو دین» قرار بگیرد و «انتظار از دین» در مقوله ایدئولوژی، فروکاستن و تحویل (Reduction) دین به ایدئولوژی و دنیوی کردن آن است در حالی که دین، اساساً دنیوی نیست، بلکه اخروی است. اما اگر کسی مانند استاد مطهری، موضعش در باب جهت گیری دعوت انبیا، بر این باشد که هدف بعثت سعادت دنیا و آخرت است و به دین دنیا و آخرت معتقد باشد آن وقت «دین ایدئولوژیک» نه تنها هیچ اشکالی ندارد، بلکه ضرورتی گریزناپذیر می باشد. از این رو، «قلمرو دین» از دیدگاه شهید مطهری، وسیع و «انتظار بشر از دین»، سعادت دنیا و آخرت است.

پی نوشتها:

* طلبه حوزه علمیه قم

۵۸- صادق لاریجانی، «دین و ایدئولوژی»، در مجموعه: مدارا و مدیریت، ص ۶۴. / و کیهان سال، ویژه سال ۱۳۷۲، ص ۴۰۸-۴۰۴، (با اندکی تصرف).

۵۹- عبدالکریم سروش، «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک»، در: مدارا و مدیریت، ص ۱۵۰؛ و کیهان، ش ۱۶.

۶۰- عبدالکریم سروش، «در باب نسبت ایدئولوژی و دین»، در: فریه تر از ایدئولوژی، ص ۳۷۴-۳۷۳. / ر.ک: عبدالکریم سروش، گفتگو بنا ماهنامه فرهنگ و توسعه، سال اول، ش ۵، اردیبهشت ۷۲.

۶۱- عبدالکریم سروش، فریه تر از ایدئولوژی.

۶۲- ر.ک: یقین گمشده، گفتگوهایی درباره فلسفه دین، گردآوری: عبدالله نصری، (انتشارات سروش)، ص ۱۸۹-۱۸۸.

۶۳- عبدالکریم سروش، فریه تر از ایدئولوژی، ص ۱۲۹-۱۲۸.

۶۴- ر.ک: صادق لاریجانی، دین و ایدئولوژی، ص ۲۵۲-۲۵۱.

۶۵- جهانگیر صالح پور، «دین عصری در عصر ایدئولوژی»، در: مدارا و مدیریت، ص ۵۶۵؛ و کیهان، ش ۱۵.

۶۶- از قبض معنا تا بسط دنیا، ص ۱۱۳.

۶۷- عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۸۱.

۶۸- مرتضی مطهری، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، (مجلدات ۱-۷)، (انتشارات اسلامی)، ص ۲۳۴-۲۳۳، به نقل از: دین تمام زندگی، ص ۴۱.

۶۹- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۵۵.

۷۰- مرتضی مطهری، فطرت، (انتشارات صدرا)، ص ۳۷.

۷۱- همان، ص ۳۶.

۷۲- همان، ص ۳۷.

۷۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۵۲-۵۱.

۷۴- علی اکبر رشاد، دموکراسی قدسی، (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، ص ۲۲۵.

۷۵- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۵۶.

۷۶- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۵۴ و ۵۶.

۷۷- مرتضی مطهری، پانزده گفتار، ص ۲۵۴.

۷۸- مرتضی مطهری، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ص ۵۸-۵۷.

۷۹- عبدالله نصری، نسبت دین با ایدئولوژی، (قبسات، ش ۷)، ص ۱۲۸.

۸۰- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۴۶.

۳۲- محمد تقی جعفری، نقد و بررسی سکولاریسم، (قبسات، ش اول)، ص ۶۱.

۳۳- مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری، مجموعه آثار، جلد ۱، ص ۴۷۹.

۳۴- علی سعیدی، مبانی و لوازم کلامی سکولاریسم، (کتاب نقد، ش ۱)، ص ۱۷۴.

۳۵- ر.ک: محمدجواد نوروزی، فلسفه سیاست، (مؤسسه امام خمینی)، ص ۵۶-۵۵.

۳۶- احمد واعظی، حکومت دینی، (ناشر: مرصاد)، ص ۵۲.

۳۷- محمد تقی جعفری، فلسفه دین، (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، ص ۲۵۰. / همچنین مراجعه کنید به: عادل ظاهر، الأسس الفلسفیه للعلمانیة، (بیروت، دارالساقی)، / محمد عابد الجابری، الدین و الدوله و تطبیق الشریعه، (مركز الدراسات الوحده العربیه). / برهان علیون، مسأله سکولاریزم، ترجمه محمد مهدی خارجی، (حکومت اسلامی، ش ۵). / همو، آموزه سکولاریزم: آزادسازی فرد، (حکومت اسلامی، ش ۶).

۳۸- عبدالکریم سروش، معنا و مبانی سکولاریزم، (کیان، ش ۲۶)، ص ۸.

۳۹- داود مهدوی زادگان، از قبض معنا تا بسط دنیا، (مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر)، ص ۳۹.

۴۰- عبدالکریم سروش، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، در: مدارا و مدیریت، ص ۳۵۶ / کیهان، ش ۳۲.

۴۱- حسن رحیم پور ازغدی، ولایت فقیه و نقد دیدگاههای مخالف، (اندیشه حوزه، ش ۱۸)، ص ۲۰۰.

۴۲- ر.ک: همایون همتی، ناکامی در تبیین معنا و مبانی سکولاریزم، (کتاب نقد، ش ۱)، ص ۲۲۲-۱۹۴. / همو، اندیشه دینی و سکولاریزم در جهان معاصر، (قبسات، ش ۱)، ص ۹۰-۱۰۴. / عبدالله نصری، نقل مقاله معنا و مبانی سکولاریزم، (کتاب نقد، ش ۱)، ص ۱۹۴-۱۷۸. / حسن رحیم پور ازغدی، دین در حاشیه و دین در صحنه، (کتاب نقد، ش ۱)، ص ۱۲۱-۱۲۳. / همو، «بیامبران بی حواس و دین در حاشیه»، در: مدارا و مدیریت، ص ۶۵۹-۶۸۸.

۴۳- محمدصادق مزیانی، قلمرو اجتماعی دین از دیدگاه شهید مطهری، (حوزه، ش ۹۱)، ص ۲۵۴-۲۵۳.

۴۴- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۲۹. / جهاد، ص ۱۷ و ۲۳. / اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۴۴۷. / نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۱۴-۱۱۲. / نظری به نظام اقتصادی اسلام، ص ۱۶.

۴۵- مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۱۳.

۴۶- مرتضی مطهری، نظری به نظام اقتصادی اسلام، ص ۱۵-۱۶. به نقل از محمدحسن قدردان قراملکی، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، (دفتر تبلیغات اسلامی)، ص ۱۶۸.

۴۷- ر.ک: مرتضی مطهری، امامت و رهبری، ص ۳۲.

۴۸- مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۸۸-۸۹.

۴۹- محمدحسن قدردان قراملکی، حکومت دینی از منظر استاد شهید مطهری، (مؤسسه دانش و اندیشه معاصر)، ص ۲۲-۲۱.

۵۰- مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۱۱۶. / خاتمیت، ص ۱۰۷.

۵۱- مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۹۲-۹۱.

۵۲- ر.ک: مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۲۳۹.

۵۳- عبدالحمین خسروپناه، کلام جدید، (مرکز مطالعات و پژوهشهای حوزه علمیه)، ص ۲۳۹-۲۳۸.

۵۴- دین تمام زندگی، ص ۴۰-۳۹.

۵۵- شهریار زرشناس، درباره ایدئولوژی زدایی، (صبح، آبان ۷۴)، ص ۲۸.

۵۶- علی پاکپور، دین و ایدئولوژی، (پگاه حوزه، ش ۵۰)، ص ۱۷.

۵۷- عبدالکریم سروش، مقاله «فریه تر از ایدئولوژی»، در مجموعه: فریه تر از ایدئولوژی، (مؤسسه فرهنگی صراط)، ص ۱۰۵. / ر.ک: عبدالکریم سروش، ایدئولوژی چیست؟ در مجموعه: فریه تر از ایدئولوژی، ص ۷۹.

فهرست منابع:

۱- صادق لاریجانی، معرفت دین، (مرکز ترجمه و نشر کتاب).
 ۲- همو، دین و ایدئولوژی، (در: مدارا و مدیریت) صص ۶۵۹-۶۴۳ و «کیهان سال» ویژه سال ۱۳۷۲، صص ۴۰۸-۴۰۴.
 ۳- علی دژاکام، معرفت دینی، (مرکز پژوهشهای اسلامی)، چاپ اول، زمستان ۷۷.
 ۴- همو، استاد مطهری و نسبت معرفت دینی (کتاب نقد ش ۶۵) ص
 ۵- احمد فرامرز قراملکی، مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیا (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
 ۶- همو، مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیا، (کتاب نقد، ش ۳-۲)، صص ۲۸۳-۲۵۶، تابستان ۷۶.
 ۷- مهدی بازارگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، (نشر رسا)، چاپ اول ۱۳۷۷.
 ۸- همو، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، (آبان، ش ۲۸).

۹- بی نام، آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا؟! (کتاب نقد، ش ۳-۲)، صص ۳۶۸-۳۴۴.

۱۰- حسن رحیم پور ازغدی، «ولایت فقیه و نقد دیدگاه های مخالف» (اندیشه حوزه ش ۱۸)، صص ۲۰۵-۱۵۱، مهر و آبان ۷۸.



۴۰- عقین گمشده، گرد آورنده: عبدالله نصری، (انتشارات سروش)، چاپ اول ۸۰

۴۱- ابوالقاسم فنایی، انتظار بشر از دین، درنگی در صورت مسأله، (نقد و نظر، ش ۷۸، پاییز ۷۵)، صص ۳۱۳-۲۷۹.

۴۲- عادل ظاهر، الاسس الفلسفیه للعلمانیة، (بیروت، دارالساقی)

۴۳- محمد عابد الجابری، الدین و الدوله و تطبیق الشریعه، (مرکز دراسات الوحده العربیة)

۴۴- برهان غلیون، مسأله سکولاریزم، ترجمه محمد مهدی خلجی، (حکومت اسلامی، ش ۶)، صص ۱۰۷-۶۴، ۴۵- همو، آموزه سکولاریزم، آزادی سازی خرد، (حکومت اسلامی، ش ۶)، صص ۹۲-۷۹.

۴۵- همان

۴۶- مرتضی مطهری، پانزده گفتار، (انتشارات صدرا)، چاپ اول، آذر ۸۰

۴۷- همو، فطرت، (انتشارات صدرا)، چاپ پنجم، اردیبهشت ۷۳.

۴۸- همو، امامت و رهبری، (مجموعه آثار، ج ۴)، (انتشارات صدرا)، چاپ سوم، پاییز ۷۵.

۴۹- همو، نظری به نظام اقتصادی اسلام، (انتشارات صدرا)، ۶۸.

۵۰- همو، نظام حقوق زن در اسلام، (مجموعه آثار، ج ۱۹)، (انتشارات صدرا)، چاپ چهارم، آذر ۷۹.

۵۱- همو، علل گرایش به مادیگری، (مجموعه آثار، ج ۱)، (انتشارات صدرا)

۵۲- همو، وحی و نبوت، (مجموعه آثار، ج ۲)، (انتشارات صدرا)، چاپ نهم، دی ۷۹.

۵۳- همو، خاندان

۵۴- همو، اسلام و مقتضیات زمان، (مجموعه آثار، ج ۱)

۵۵- همو، تفسیر قرآن، سوره تکوین.

۵۶- همو، جهاد، (انتشارات جهاد اسلامی)، قم، ۶۱.

۵۷- همو، پیرامون انقلاب اسلامی، (انتشارات اسلامی)، قم، بی تا.

۵۸- همو، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، (مجموعه آثار، ج ۲)، (انتشارات صدرا)، چاپ نهم، دی ۷۹.

۵۹- عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، (مؤسسه فرهنگی صراط)، چاپ اول، فروردین ۷۶.

۶۰- همو، قبض و بسط تئوریک شریعت، (مؤسسه فرهنگی صراط)

۶۱- همو، فربه تر از ایدئولوژی، (مؤسسه فرهنگی صراط)، چاپ ششم، اسفند ۷۸.

۶۲- همو، رازدانی و روشنفکری و دینداری، (مؤسسه فرهنگی صراط)، چاپ پنجم، تابستان ۷۹.

۶۳- همو، «ایدئولوژی چیست؟» در: مجموعه فربه تر از ایدئولوژی، صص ۹۷-۷۹

۶۴- همو، «فربه تر از ایدئولوژی»، در مجموعه فربه تر از ایدئولوژی، صص ۱۵۷-۹۷؛ / کیان، ش ۱۴.

۶۵- همو، «در باب نسبت ایدئولوژی و دین»، در مجموعه فربه تر از ایدئولوژی، صص ۳۷۹-۳۷۱ - گفتگو با ماهنامه فرهنگ و توسعه، سال اول، ش ۵، اردیبهشت ۷۲.

۶۶- همو، «دین ایدئولوژیک و ایدئولوژی دینی»، در مدارا و مدیریت، صص ۱۵۷-۱۴۵؛ / کیان، ش ۱۶.

۶۷- همو، «ایدئولوژی و دین دنیوی»، در مدارا و مدیریت، صص ۲۲۷-۱۷۵؛ / کیان، ش ۳۱.

۶۸- همو، «معنا و مبانی سکولاریزم»، در مدارا و مدیریت، صص ۴۴۸-۴۱۹؛ / کیان، ش ۲۶.

۶۹- جهانگیر صالح پور، «نقدی بر نظریه فربه تر از ایدئولوژی»، در مدارا و مدیریت، صص ۵۶۳-۵۵۵؛ / کیان، ش ۱۵.

۷۰- همو، «دین عصری در عصر ایدئولوژی»، در مدارا و مدیریت، صص ۵۷۵-۵۶۳؛ / کیان، ش ۱۸.

۱۱- همو، «دین در حاشیه، دین در صحنه»، (کتاب نقد، ش ۲۳-۲)، صص ۲۱۷-۱۲۱.

۱۲- هادی صادقی، «آب را از سرچشمه می بندد» (نقد و نظر، ش ۶)، صص ۱۸۶-۱۶۸، بهار ۷۵.

۱۳- محمد امین احمدی، «در جستجوی ریشه ها» (نقد و نظر، ش ۶)، صص ۱۴۵-۱۱۷، بهار ۷۵.

۱۴- عبدالله نصری، انتظار بشر از دین، (مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر)، چاپ اول، بهار ۷۸.

۱۵- همو، «نقد مقاله معنا و مبانی سکولاریزم»، (کتاب نقد، ش ۱)، صص ۱۹۵-۱۷۸.

۱۶- همو، نسبت دین با ایدئولوژی، (قبسات، ش ۷، بهار ۷۷)، صص ۱۴۲-۱۲۰.

۱۷- پیراین ر. ویلسون، «جدالنگاری دین و دنیا»، در: فرهنگ و دین، ویراسته میرچا الیاده، هیئت مترجمان، (تهران، طرح نو)، چاپ اول، ۱۳۷۴.

۱۸- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تصحیح محمود شهابی، (انتشارات دانشگاه تهران)، ۱۳۳۹ ش.

۱۹- همو، الالهیات، تصویر و مراجعه ابراهیم مدکور، (قاهره)، ۱۹۵۶ م.

۲۰- ابو نصر فارابی، سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی، (انجمن فلسفه ایران، تهران)

۲۱- علی رضا شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی شدن، (مرکز نشر، تهران)، چاپ اول ۸۰.

۲۲- همو، «دین تمام زندگی» (حکومت اسلامی، ش ۲۲)، صص ۲۳-۱۵، زمستان ۸۰.

۲۳- حسنعلی علی اکبریان، درآمدی بر قلمرو دین، (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، چاپ اول، تابستان ۷۷.

۲۴- محمد تقی جعفری، فلسفه دین، (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، چاپ اول، تابستان ۷۷.

۲۵- همو، نقد و بررسی سکولاریزم، (قبسات، ش ۱)، زمستان ۷۵، صص ۷۰-۵۵.

۲۶- علی اکبر صادقی رشاد، دیموکراسی قدسی، (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، چاپ اول، بهار ۷۹.

۲۷- علی سعیدی، مبانی و لوازم کلامی سکولاریزم، (کتاب نقد، ش ۱)، صص ۱۷۸-۱۶۷.

۲۸- محمد جواد نوروزی، فلسفه سیاست، (قم، مؤسسه امام خمینی)، چاپ پنجم، بهار ۷۹.

۲۹- احمد واعظی، حکومت دینی، (نشر مرصاد)، چاپ اول، تابستان ۷۸.

۳۰- داوود مهدوی زادگان، از قبض معنا تا بسط دنیا، (مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر)، چاپ اول، تابستان ۷۹.

۳۱- همایون همتی، ناکامی در تبیین معنا و مبانی سکولاریزم، (کتاب نقد، ش ۱)، صص ۲۲۲-۱۹۵.

۳۲- همو، اندیشه دینی و سکولاریزم در جهان معاصر، (قبسات، ش ۱، پاییز ۷۵)، صص ۱۰۴-۹۰.

۳۳- محمد حسن قدران قراملکی، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی)، چاپ دوم، ۸۰.

۳۴- همو، حکومت دینی از منظر استاد مطهری، (مؤسسه دانش و اندیشه معاصر)، چاپ اول، تابستان ۷۹.

۳۵- حسن رحیم پور ازغدی، پیامبران بی حواس و دین در حاشیه، در «مدارا و مدیریت»، صص ۶۸۸-۶۵۹.

۳۶- محمد صادق مزینانی، قلمرو اجتماعی دین از دیدگاه شهید مطهری، (حوزه، ش ۹۱).

۳۷- عبدالحسین خسرو پناه، کلام جدید، (مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی حوزه علمیه).

۳۸- شهریار زرشناس، درباره ایدئولوژی زدایی، (صبح، آبان ۷۴)، صص ۳۲-۲۸.

۳۹- علی پاکپور، دین و ایدئولوژی، (پگاه حوزه، ش ۵۰)، صص ۱۸-۱۶.