

دین‌شناسی علامه طباطبائی

مقدمه: علل گسترش دین پژوهی

مسئله دین‌شناسی یا دین پژوهی از جمله مسائل مهمی است که در دو قرن اخیر توجه متفکران را بخود جلب نموده است. در عین حال که پژوهش در ماهیت دین و ابعاد آن پیشینه‌ای بس طولانی دارد لیکن موج پژوهش تخصصی و همه جانبه در خصوص دین بیشتر مربوط به دو قرن اخیر، یعنی از قرن نوزدهم میلادی به بعد می‌شود. ریشه‌های چنین تحوّل را در دین پژوهی، می‌توان بطور عمده در پنج عامل جستجو کرد:

۱- گسترش فتوحات استعماری

۲- انتشار نظریه داروین

۳- پیشرفتهای علم مردم‌شناسی

۴- پیشرفت باستان‌شناسی و زبان‌شناسی

۵- پیدایش نظریات جدید در باب منشأ دین مانند نظریات دورکیم، فروید و مارکس^۱ در مورد عوامل تشدید دین‌پژوهی و گرایش به بررسی مباحث دینی قرن بیستم نیز شاید بتوان این عوامل را به عوامل اجتماعی و سیاسی و یا علمی و عوامل نظری تقسیم نمود. عوامل علمی مانند وقوع دو جنگ اول و دوم و نیز حرکت‌های اجتماعی و سیاسی بنام دین و متأثر از دین مانند ظهور الهیات آزادیبخش در آمریکای لاتین و وقوع حرکت‌های مذهبی-سیاسی در هند و پاکستان و نیز در وقوع انقلاب اسلامی در ایران و... در مورد عوامل نظری می‌توان به ظهور مکاتب جدید و فکری و رشد و گسترش آنها اشاره داشت. مکاتبی مانند مارکسیسم^۲، پوزیتیویسم^۳ و اگزستانسیالیسم^۴.

این نکته قابل ذکر است که در عین حال که دین‌شناسی در گستره‌ای وسیع بسط و عمق یافته‌است لیکن نباید از این نکته غافل بود که مباحث متعددی از دین‌شناسی نوین را می‌توانیم بصورت پراکنده در سنت فکری خودمان بیابیم. مباحث متعدّد مربوط به دین را می‌توان در مباحثی از کلام، فلسفه، تفسیر، اصول، عرفان و... جویا شد و یافت. اگر چه در حال حاضر ما از دین‌شناسی منقح و منظمی در حوزه فکری خود برخوردار نیستیم، لیکن مواد و عناصر اصلی و حتی بعضاً فرعی آن را می‌توان در میان متون مختلف دینی و علمی متفکران مسلمان بدست آورد. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که رویکرد ما به «وج جدید دین‌پژوهی بیشتر رویکردی روش‌شناختی خواهد بود. بعبارت دیگر ما بیشتر از آنکه از «محتوای» دین‌پژوهی جدید سود بریم، از «روش‌های» کایش و پژوهش در خصوص دین استفاده خواهیم برد.

مورد بر تعاریف دین در میان متفکران شرق و غرب:

پیش از پرداختن به آراء دین‌شناختی علامه، به تعاریف برخی از متفکران شرقی و غربی اشاره می‌شود تا بدین وسیله هم گستره وسیع تفسیر از دین آشکار شود و هم زمینه‌ای برای تأملات تطبیقی فراهم آید.

سید قطب دین را راه می‌داند و دین حق را راه هدایت و راه طبیعت و فطرت انسانی می‌نامد و تدین به یک دین بنا به این تعریف بمعنای گام‌زدن و طی طریق در آن و پویه و عمل بدان است. به نظر سید قطب ادیان آسمانی مجموعه‌ای از جهان‌بینی و ایدئولوژی خاص می‌باشند.^۵ اقبال لاهوری در ترسیم و تبیین دیدگاه خود درباره دین چنین می‌نویسد: «دین در صورتهای پیشرفته خود، بسیار برتر و بالاتر از شعر است. از خود می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد. وضعی که نسبت به حقیقت نهایی و مطلق دارد، متعارض با محدودیت آدمی است، دامنه پرواز او را فراخی می‌بخشد و توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نمی‌شود. گوهر دین ایمان است. ایمان چیزی بیش از احساس محض است، چیزی شبیه یک جوهر معرفتی دارد و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر مدرسی و عرفانی باطنی، در تاریخ دین نشان می‌دهد که فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین است. از این گذشته دین از جنبه اعتقادی بدان گونه که استاد وایتهد تعریف کرده است «دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرد و بصورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن آشکار می‌شود». دین چیزی نیست که بتوان آنرا با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد، نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد، بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است».^۶ نینیان اسمارت^۷ یکی از دین‌پژوهان معاصر، هر دینی را دارای شش بعد می‌داند.

- ۱- بعد عقیدتی یا نظری دین
- ۲- بعد اسطوره‌ای یا کنایی و تمثیلی دین
- ۳- بعد اخلاقی دین
- ۴- بعد حقوقی دین
- ۵- بعد تجربی دین
- ۶- بعد اجتماعی دین.^۱ در دیدگاه هرمنوتیکی^۲

دین بعنوان یک پدیده تفسیری ارائه می‌شود. دین در این معنا مجموعه‌ای از مطالب است که از طریق وحی، یا نبی یا ولی معصوم بیان شده‌است و فهم دینی یا معرفت دینی هم یعنی ارائه یک تفسیر یا معنی از این مطالب بطوری که سازگار باشد. در این حالت دین با مجموعه‌ای از گزاره‌ها تعهد می‌شود. این گزاره‌ها ثابت هستند، حوادثی هستند که اتفاق افتاده‌اند و این ما هستیم که هر بار که می‌خواهیم دین را بفهمیم به گزاره‌ها معنی می‌دهیم. حوزه دین و فهم دینی توسط گزاره‌هایی که دین را می‌سازند، روشن می‌شود.^۳ پابلتلیخ^۴، متکلم آلمانی، دین را دلبستگی واپسین یا علاقه نهایی می‌داند. این تعلق نهایی خصایصی را در انسان بدنبال دارد از قبیل: تعهد بی‌مباحا و تبیت و سرسپردگی، پدیدآوردن یک ارزش والا و اصلی، دیدگاه شامل و جامع و جهت‌یافتگی زندگی. تیلیخ اصلی‌ترین پرسش دین را راجع به متعلق علاقه و سرسپردگی انسان می‌داند.^۵ بونهافر^۶، از متکلمین پروتستان مسیحی، دین را عبارت از یک سیستم مابعدالطبیعی برای بیان مفهوم جهان می‌داند.^۷ آلردنورث وایتهد^۸ دین را چیزی می‌داند که انسان در عزلت خود با آن سر و کار دارد.^۹ از طرف دیگر دین را دستگاهی از حقایق کلی می‌داند که چون صادقانه آنها را پذیرا شویم و بصورت صحیح فهم کنیم، اثر تغییر شخصیت و اخلاق را

بدنبال دارد.^{۱۷} در باب خصلت ذاتی روح دینی نیز می‌نویسد: «دین دیدار چیزی است که در فراسو و در پشت پرده قرار داشته و عظیم‌ترین واقعیت موجود و معنابخش همه امور است. دین عنصری است در حیطة تجریه بشر. این دیدار و تجربه چیزی جز پرستش را نمی‌طلبد و...»^{۱۸} ویلیام جیمز^{۱۹}، فیلسوف و روانشناس معاصر، دین را علاوه بر اینکه اعمالی خاص برای جلب عنایت و رحمت الهی می‌داند آنرا عبارت از تأثرات و احساسات و رویدادهایی می‌انگارد که بر هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها روی می‌دهد بطوریکه انسان از این مجموعه می‌یابد که بین او و آن چیزی که آنرا «امر خدایی» می‌نامد، رابطه‌ای برقرار است. و این رابطه یا از راه قلب و یا از روی عقل و یا بوسیله اجرای اعمال مذهبی برقرار می‌گردد.^{۲۰} کارل گوستاو یونگ^{۲۱} دین را رابطه و توجه دقیق انسان با عالیتین یا تواناترین «ارزش» خواه مثبت و خواه منفی می‌داند که می‌تواند ناخودآگاه یا خودآگاه باشد. نیز دین متضمن وابستگی و تسلیم‌شدگی به عوامل مؤثر است که بشر عنوان «قدرت قاهره» را به آنها اطلاق می‌کند. در واقع دین در دیدگاه یونگ اساساً یک امر روانی قاهر و قدرتمند است که بر روان انسان بیشترین تأثیر را دارد.^{۲۲} اریک فروم^{۲۳} می‌نویسد: دین، هر سیستم فکری یا عملی مشترک بین یک گروه است که الگوی جهت‌گیری و مرجع اعتقاد و ایمان افراد آن گروه می‌باشد.^{۲۴} دورکیم معتقد است که دین نظام مشترکی است از اعتقادات و مناسک مربوط به امور مقدس و غیرمقدس به انضمام دستگاه روحانیتی که از لحاظ اخلاقی و اجتماعی عموم معتقدین و مؤمنین را با هم متحد می‌سازد.^{۲۵} تولستوی^{۲۶} در مسئله دین اساساً نظر به بعد اخلاقی آن دارد.^{۲۷} آنچه داستایوفسکی^{۲۸} در دین می‌جوید عبارت از دورکردن زندگان از حالت بینوایی، در همان هنگامی که هنوز بر

خاک زندگی می‌کنند، و هدایت آنها به حالت سعادت است.^{۳۱} اینشتین^{۳۰} نیز بر این باور است که دین مجموعه‌ای از احکام ارزشی است که به ارزشیابی افکار و اعمال انسانی می‌پردازد. شخص مذهبی نیز وقتی مؤمن است که درباره مفهوم متعالی اهداف و موضوعات فوق شخصی شک و تردیدی بخود راه ندهد. اهداف و موضوعاتی که نه می‌توانند شالوده عقلی داشته باشند و نه به چنین شالوده‌ای نیاز دارند. از این نظر دین همان تلاش دیرینه‌ای است که انسانها برای کسب آگاهی روشن و کامل از این ارزشها و اهداف، و نیز برای تقویت و توسعه تأثیر آنها به عمل می‌آورند.^{۳۱}

دین شناسی علامه:

نظرات علامه طباطبایی در مورد دین، از جهات مختلف بدین ترتیب

است:

۱- جنبه معرفت‌شناسی:

در تعاریفی که علامه در خصوص دین به عمل آورده‌اند، دین را مجموعه‌ای «مشمول بر یک سلسله عقاید و اخلاق و عبادات» نامیده‌اند.^{۳۲} این تعریف را می‌توان ناظر به جنبه معرفت‌شناسی دین قلمداد نمود. در این حالت می‌توان گفت دین، از جهتی، مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌هایی است که در خصوص عقاید و اخلاق و احکام می‌باشد. مفاهیم و گزاره‌های دینی در محتوای خاص به نام «کتاب مقدس» به صورت الفاظ و جملات تعیین یافته است.

۲- جنبه هستی‌شناسی:

از نظر علامه، دین دارای جنبه هستی‌شناسی نیز می‌باشد. بدین معنا که محتوایی که دین از آن برخوردار است و در قالب کتاب مقدس تحقق یافته، دارای حقیقتی عینی است که مرتبه‌ای از هستی را اشغال نموده است و غیر از وجود لفظی، از وجود عینی و خارجی برخوردار می‌باشد. آنچه در این دنیا در قالب الفاظ و نوشتار مشاهده می‌شود، در اصل به منزله لباسی است که بر تن آن حقیقت اصیل پوشانده شده است. ایشان می‌فرمایند: «یک کتاب مبینی هست که خواندنی بودن و عربی بودن بر آن عارض شده و این لباس لفظ و عربیت بر اندام آن حقیقت پوشیده شده است تا مردم بتوانند آن را بفهمند و تعقل کنند. و اما اصل کتاب در «ام الکتاب» نزد خدا بوده و دارای مقامی بس بلند است که دست کوتاه خرد به وی نمی‌رسد. قرآن یک مرتبه‌ای در کتاب مکنون دارد که کسی جز بندگی که از هر آلودگی پاک شده‌اند، با آن تماس پیدا نمی‌کنند و تنزل بعد از آن مرتبه است. این مقام با عنوان «لوح محفوظ» هم نامیده شده است و از آن جهت لوح محفوظ نامیده شده که از تغییر و تبدیل محفوظ است و بدیهی است قرآنی که تدریجاً نازل شده است، چون مشتمل بر ناسخ و منسوخ است از تغییر و تبدیل محفوظ نیست، بلکه همین تدریجی بودن آن یک نحو تغییر است. پس کتاب مبین که اصل قرآن و مرجع این تفصیل است، حقیقتی غیر از این امر نازل شده است و این به منزله لباس آن حقیقت است. به عبارت دیگر قرآن در لوح محفوظ است و از همان لوح محفوظ نازل گشته است. در ورای این آیات یعنی قرآنی که فعلاً مورد قرائت و تعقل ما است، امر دیگری وجود دارد که نسبتش به این آیات نسبت روح به جسد و یا حقیقت متمثل به مثال خود می‌باشد و آن حقیقت همان است که در زبان قرآن شریف به «کتاب حکیم» نامبرده

شده است و همان حقیقت بلندپایه، تکیه گاه و معتمد معارف قرآن و سایر مضامین آن می باشد».^{۳۳} از دیگر بیانات علامه چنین مستفاد می شود که این موجود حقیقی، نسبت به جهان طبیعت دارای ترتب علی و معلولی است.^{۳۴}

۳- جنبه روانشناسی:

جنبه روانشناختی دین را باید در دو مسئله «ایمان» و «فطرت» جستجو نمود. در مورد «ایمان» باید گفت، در مجموع از نظر علامه عناصری که ذیل مفهوم ایمان قرار می گیرند از این قرارند:

- ۱- تصدیق جزمی و قطعی یا اذعان، درک، علم، اعتقاد
- ۲- سکون، آرامش، اطمینان، تسلیم شدن، قرارگرفتن در قلب، تعلق قلبی
- ۳- اخلاق یا ملکات نفسانی
- ۴- التزام به لوازم و آثار عملی یا عمل^{۳۵}

با این وصف، جوهر و حقیقت ایمان از نظر علامه همانا عبارت است از «تعلق و وابستگی قلب به خضوع در برابر خداوند و تسلیم شدن در برابر اوست».^{۳۶} جایگاه ایمان «قلب» است و اثر و صفتی است که در دل شخص با ایمان تحقق دارد. ایمان صرف ادراک نیست، بلکه عبارت است از پذیرفتن و قبول مخصوص از ناحیه نفس نسبت به آنچه که درک شده است، قبولی که باعث تسلیم شدن نفس می گردد.^{۳۷}

نفس در مقام ایمان واجد حالت و تعیین جدیدی می گردد. علامه در این مورد می فرماید: «اینکه می گوئیم برای مؤمن حیات و نوری دیگر است، مجازگویی نبوده بلکه به راستی در مؤمن، حقیقت و واقعیتی دارای اثر، وجود

دارد که در دیگران وجود ندارد و این حقیقت سزاوارتر است به اینکه اسم حیات و زندگی بر آن گذاشته شود تا آن حقیقتی که در مردم دیگر است و آن را در مقابل حیات نباتی، حیات و زندگی حیوانی می‌نامیم. جایگاه این حیات یا روح‌ایمان، در دل است.^{۳۸} نیز می‌فرمایند: «نور خاصی وجود دارد که خداوند آن را به مؤمنان اختصاص داده‌است تا در راه به سوی پروردگارش از آن استضائه کنند و این نور همان نور حقیقت ایمان و معرفت است.»^{۳۹} در مورد مسئله دیگر از جنبه انسان‌شناسی دین که همان «فطرت» است، علامه معتقدند که ریشه دین را باید در فطرت جست.^{۴۰} در این مقام، منظور از فطرت، همانا «آفرینش ویژه انسان» می‌باشد. یکی از اوصاف انسان، خلقت ویژه انسان است که او را به سوی مبدأ و منشأ کمالات و نیکی‌ها فرامی‌خواند.

۴- جنبه اجتماعی:

در جنبه اجتماعی دین، نخست نظر به روش اجتماعی دین است. در این مورد علامه می‌فرمایند: «بطور کلی در میان بشر سه روش اجتماعی بیشتر نبوده و نیست:

- ۱- روش استبداد که مقررات مردم را به دست اراده گزافی می‌دهد و هر چه دلخواه او بوده باشد به مردم تحمیل می‌کند.
- ۲- روش حکومتی اجتماعی که اداره امور مردم به دست قانون گذارده می‌شود و یک فرد یا یک هیئت مسئول اجرا می‌شوند.
- ۳- روش دینی که اراده تشریحی خدای جهان در مردم به دست همه مردم حکومت و اصل توحید و اخلاق فاضله و عدالت اجتماعی را تضمین می‌نماید.

دو روش اول و دوم تنها مراقب افعال مردم‌اند و کاری با اعتقاد و اخلاق ندارند و به مقتضای آنها انسان در ماورای مواد قانونی، یعنی در اعتقاد و اخلاق، آزاد است، زیرا ماورای قوانین اجتماعی ضامن اجرا ندارند. تنها روشی که می‌تواند صفات درونی انسان و اعتقاد را ضمانت نموده و اصلاح کند، روش دین است که به هر سه جهت: اعتقاد، اخلاق و اعمال رسیدگی می‌نماید.^{۳۱}

در جنبه اجتماعی دین، از طرف دیگر نظر به تأثیرات دین در حفظ نظم و بنیادهای جامعه است.

از نظر علامه، دین حافظ و نگهدارنده و ضامن اخلاق فاضله در جامعه و علت اصلی و اساسی جلوگیری از هوی و هوسهای انسانی است و در پی چنین جایگاهی برای دین است که نظم و انتظام جامعه باقی می‌ماند و شیرازه جامعه از هم نمی‌گسلد.^{۳۲}

تعریف دین:

علامه طبری تعاریفی که در آثار خود بیان داشته است، به توصیف دین بطور کلی و عام، اقدام نموده است.

ایشان می‌نویسند: «مجموعه اعتقاد در حقیقت جهان و انسان و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می‌گیرد، دین نامیده می‌شود و اگر انشعاباتی در دین پدید آید هر شعبه را مذهب می‌نامند، مانند مذهب تستن و مذهب تشیع در اسلام و مذهب ملکائی و نسطوری در مسیحیت».^{۳۳} در جای دیگر اشاره می‌کند که: «دین سنتی اجتماعی است که انسان در زندگی اجتماعیش بر طبق آن سیر می‌کند و سنتهای اجتماعی متعلق به عمل است و زیربنای آن عبارت از اعتقاد در حقیقت هستی عالم و هستی خود

انسان که یکی از اجزاء عالم است و بهمین جهت است که می‌بینیم در اثر اختلاف اعتقادات درباره حقیقت هستی، سنتهای اجتماعی مختلف می‌شوند».^{۳۳} و نیز می‌فرمایند: «دین یک روش زندگی اجتماعی است که انسان اجتماعی بمنظور تأمین سعادت زندگی اتخاذ نموده باشد. و اگر معتقد به ادیان الهی بویژه اسلام باشیم باید افزود نظر به اینکه زندگی انسان محدود به این جهان پیش از مرگ نیست این روش باید هم مستقل بر قوانین و مقرراتی بوده باشد که با اعمال و اجراء آنها سعادت و خوشبختی دنیوی انسان تأمین شود و هم مشتمل بر یک سلسله عقاید و اخلاق و عبادات است که سعادت آخرت را تضمین می‌نماید و نظر به اینکه حیات انسان یک حیات متصل است هرگز این دو جنبه دنیوی و اخروی از همدیگر جدا نمی‌شوند».^{۳۵}

بنیاد و اساس دین:

از نظر علامه اساس دین باید همان دستگاه واقعی آفرینش قرار گیرد نه امیال و عواطف بی‌بند و بار انسانی. یعنی آنچه خلقت و آفرینش انسانی را از حوائج و نیازمندیهای وجودی دارد و برای رفع آنها با تجهیزاتی مجهز شده است، در دین که یک روش اجتماعی است، دفع آنها بطور عادلانه در نظر گرفته شود، نه آنچه خوش‌آیند و دلخواه انسان است بی اینکه دستگاه آفرینش آنرا تصویب کند. زیرا دلخواه حقیقی انسان همان است که از دستگاه آفرینش الهام و سرچشمه می‌گیرد نه یک رشته توهمات هوس‌آمیز که از راه جهالت برایش مشتبه گردیده است. بعبارت دیگر در جامعه انسانی مقتضای حق، یعنی آنچه به حسب واقع باید کرد، باید اجرا شود نه مقتضای عواطف یعنی خواسته‌های مردم، با قطع نظر از نفع و ضرر حقیقی مردم، یا خواسته‌های یکنفر

فرمانروای مطلق العنان.^{۲۶}

وحی، شعوری متمایز از تفکر و تعقل:

آن شعور انسانی که اصل دین را از دستگاه آفرینش بطور الهام می‌گیرد، سنخ دیگری از شعور غیر از شعور فکری که در همه افراد موجود است و این شعور مخصوص همان است که «وحی» نامیده می‌شود.

شعور وحی نزد ما مرموز بوده و نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم و چگونگی رسیدن آن به حقایق را نیز نمی‌فهمیم. یعنی یک ارتباط واقعی در میان محتویات دعوت دینی، از معارف و اخلاق و قوانین وجود دارد که از فکر ما پوشیده است، زیرا اگر رابطه آنها بعینه همان بود که ما می‌فهمیم، بدون تردید شعور وحی که درک‌کننده آنهاست همان شعور فکری ما می‌شد، در صورتی که اینطور نیست. پس باید گفت که نبی با شعور وحی روابط مرموز آنها را درک کرده و در مقام تبلیغ ما، با زبان خود ما سخن گفته و از روابط فکری ما استفاده می‌کند.^{۲۷}

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله جامعه‌شناسی

قوانین ثابت و متغیر دین اسلام:

قوانین و مقررات دین اسلام بدو بخش ثابت و متغیر تقسیم می‌شود. بخش اول را که روی اساس آفرینش انسان و مشخصات ویژه او استوار است بنام دین و شریعت نامیده و در پرتو آن بسوی سعادت انسانی رهبری می‌کند. مقررات ثابت، مقررات و قوانینی است که در وضع آنها واقعیت انسان طبیعی در نظر گرفته شده، یعنی طبیعت انسانی اعم از شهری و بیابانی و سیاه و سفید و قوی و ضعیف که در هر منطقه و در هر زمانی بساط زندگی خود را

پهن کرده‌است، از این جهت که با ساختمان انسانی ساخته شده و با قوا و ابزار داخلی و خارجی انسانی مجهز گردیده‌است همینکه دو فرد یا بیشتر دور هم جمع شده و دست‌تعاون و همکاری بهم داده و زندگی دسته‌جمعی نمودند، خواه ناخواه با یک رشته نیازمندی‌هایی روبرو می‌شوند که باید برای برطرف ساختن آنها قیام کنند. و نظر به اینکه ساختمان وجودی آنها یکی است و در خواص انسانی یکی می‌باشند، بدون تردید حوائج و نیازمندی‌های آنها نیز مشترکاً یک طبیعت داشته و مقررات یکنواخت لازم دارند. پس انسان طبیعی پیوسته یک سلسله مقررات ثابت و یکنواخت لازم دارد. اسلام نیز در دعوت پاک خویش با مردم سخنی جز این بمیان نیاورده‌است. اسلام می‌گوید زندگی انسان را جز یک سلسله مقرراتی که بر دستگاه آفرینش عمومی و خصوصی انسان قابل تطبیق بوده‌باشد، چیز دیگری نمی‌تواند تأمین کند. اسلام در مرحله تشخیص تفصیلی همین نظر، یک سلسله اعتقادات و یک رشته اخلاق و یک عده قوانین به عالم بشریت پیشنهاد نموده‌است و آنها را حق لازم‌الاتباع معرفی نموده و دین غیر قابل تغییر و تبدیل آسمانی نام می‌گذارد.

بخش دوم مقرراتی است که قابل تغییر است و بحسب مصالح مختلف زمانها و مکانها اختلاف پیدامی‌کند. این مقررات بعنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام و جانشینان و منصوبین از طرف اوست که در شعاع مقررات ثابت دینی و بحسب اصطلاح دین، احکام و شرایع آسمانی محسوب نمی‌شود و دین نامیده نشده‌است. علّامه در توضیح این بخش می‌نویسد: همانطور که انسان یک رشته احکام و مقررات ثابت و پابرجا که به اقتضای نیازمندی‌های ثابت طبیعت یکنواخت ثابت او وضع شود، لازم دارد، همچنین بیک رشته مقررات قابل تغییر و تبدیل نیازمند است و هرگز اجتماعی از

اجتماعات انسانی بدون اینگونه مقررات، حالت ثبات و بقاء را بخود نخواهد گرفت زیرا پر روشن است که زندگی همان انسان طبیعی که نظر به ساختمان ویژه خود، ثابت و یکنواخت است، نظر به منضمت مکانی و زمانی پیوسته با حالت و تکامل مواجه و با عوامل انقلابی و شرایط رنگارنگ زمان و مکان کاملاً دست به گریبان است و تدریجاً شکل خود را عوض نموده و خود را بر محیط تازه منطبق می‌سازد، این تغییر اوضاع حتماً تغییرات مقررات را ایجاب می‌نماید. در مورد همین قسم از احکام و مقررات در اسلام اصلی داریم که ما از آن بنام، اختیارات ولی تعبیر می‌کنیم و این اصل است که در اسلام به احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و در هر منطقه و مکانی پاسخ می‌دهد و بدون اینکه مقررات ثابت اسلام دستخوش نسخ و ابطال شود، نیازمندیهای جامعه انسانی را نیز رفع می‌نماید.

احکام و مقرراتی که در جامعه اسلامی از مقام ولایت صادر می‌شود عموماً قابل تغییر بوده، در بقاء و زوال تابع مصلحت وقت می‌باشد و از این جهت شریعت نامیده نمی‌شوند. ولی خود مسئله ولایت و حکومت مسئله ایست که هیچ اجتماعی در هیچ شرایطی نمی‌تواند از آن بی‌نیاز باشد و هر انسانی با ذهن عادی خود نیازمندیهای جامعه را، هر چه کوچک هم بوده باشد، بوجود ولایت درک می‌نماید و از این روی حکم ولایت یک حکم ثابت و غیر قابل تغییر فطری است و موضوعی است که هر روش اجتماعی استبدادی و قانونی، وحشی و مترقی، بزرگ و کوچک و حتی جامعه خانوادگی، در سرپا بودن خود بوی تکیه دارد. اسلام نیز که پایه و اساس خود را روی فطرت گذاشته، نهاد خدادادی انسان را مرجع کلیات احکام خود قرار داده است، اولیات احکام فطرت را هرگز و بی‌تردید الغاء نکرده، در اعتبار مسئله ولایت که مورد نیاز بودن آنرا هر کودک

خردسالی نیز می‌فهمد، مسامحه روا نخواهد داشت. مسئله ولایت و اینکه جهات اجتماعی زندگی انسانی اداره‌کننده و سرپرستی می‌خواهند از بدیهیات فطرت است.^{۳۸}

مغشوش شدن چهره دین و انحراف آن در تاریخ توسط مسیحیان:
 علامه طیّ یک تأمل تاریخی-تحلیلی تصوّرات نادرستی را که در خصوص دین و مبانی آن تحقّق یافته‌است، مربوط به نفوذ اندیشه‌های بت‌پرستی در تفکر مسیحی و اشتباهات فکری مسیحیان می‌داند و اندیشه‌های موهومی را که در عصر جدید از طرف ماده‌گرایان به دین نسبت داده می‌شود، معلول اشتباهات و انحرافات عملی و فطری اهل کلیسا می‌انگارد. ایشان می‌نویسد:

انحراف فکری و نظری کلیسا:

«علیرغم اینکه اسلام تمام مساعی خود را در راه دفاع از توحیدالوهیت و نامتناهی بودن و احاطه آن به جهان آفرینش بکار برده و هیچگونه استقلالی در وجود و در مصدریت و مطاعیت حکم، بعالم انسان نداده‌است. کلیسا از همان روزی که قدرت بدست آورد، آستانه خود را پناهگاه عالم مسیحیت قرار داد و تعلیمات خود را روی اساس حلول بناکرد. جای تردید نیست که این تعلیم، «الوهیت» را (هر چه بود) در وجود مادی محدود حضرت مسیح، محدود و محصور قرار می‌داد و در این صورت، الوهیت خواه بتواند از انسان جدا شود یا نتواند، قدر به تیّئن می‌توانست هویت یک انسان مادی را بپذیرد و با خواص و آثار آن مجهّز شده، متصف شود و اتفاقاً موارد

زیادی از «تورات» موجود نیز همین تعلیم را تأیید می‌کرد، چنانکه در قصه آفرینش آدم و قضاای نوح و ابراهیم و لوط و یعقوب و غیر آنها، مشهود است. این نظریه یعنی حلول الوهیت در انسان مادی، انکار ماوراء ماده را در برداشت و چون مسئله الوهیت در دین مسئله‌ای اساسی و در حقیقت سرچشمه همه مسائل اعتقادی و عملی دینی است، از این نقطه نظر نیز، همین مسئله، هر مسئله دیگر دینی را که بر اساس معنویات و «معادشناسی» استوار بود، خرد می‌نمود و هر معنویتی را با مادیت توجیه می‌کرد. این عقیده در جهان مسیحیت شیوع پیدا کرد و استقرار جست و البته گروندگان این آیین، یک شماره دهشت‌آوری از مردم آن روز بودند که سابقه نزدیک «وثنیت» (بت‌پرستی) را داشتند و مسئله تثلیث و ثنیت از ریشه‌دارترین عقاید مذهبی آنها بود و هرگز امکان‌پذیر نبود که آثار روحی و حیاتی این عقیده، به آسانی از سرشان بیرون‌رود. از یکطرف نیز وثنیت در یک گروه عظیمی از مردم کره زمین حکومت می‌کرد. وثنیتی که عقیده تثلیث و حلول و همه عقاید فرعی آن، چنانکه تاریخ ادیان و مذاهب بهترین گواه آنست از مختصات اولیه آن بوده و در حقیقت از آنجا با تغییر مختصری در قیافه و شکل وارد مسیحیت گردیده است. آری می‌توان گفت که تنها قصه نبوت است که وثنیت و کلیسا در آن اختلاف دارند. پس پایه‌گذاری کلیسا حلول را در تعلیمات روحانی خود، با سابقه نزدیکی که گروندگان مسیحیت به وثنیت داشتند و با تأیید فی‌الجمله که تورات موجود، نسبت به تجسم داشت و با ارتباط جهانی که عالم مسیحیت با جهان وثنیت آن روز داشت، دست بدست هم داده و تخم یک مادیت صددرصد ضد معنویت را در نهاد عالم مسیحیت کاشت و از همان روز دورنمای یک مادیت تاریک و شومی از زندگی عالم مسیحیت، هویدا بود. کلیسا بهمین اندازه از حلول الوهیت که در مورد

حضرت مسیح (ع) قائل بود، قناعت نکرده دوباره برگشت و همان حلول را بخود تطبیق داد و خود را بجای مسیح فرض نمود و مصدر علی الاطلاق حکم و فرمانروای مفترض الطاعه و بی‌چون و چرا معرفی کرد. علاوه بر اینکه با امثال «عشاء ربانی» خون و گوشت مسیح (واقعیّت الوهیت) را بهمه کس حلول می‌داد».

اعمال نادرست کلیسا یا انحراف عملی آن:

«کلیسا با قدرت غیر قابل معاوضه‌ای که کسب کرده بود، اناجیل را محدود ساخت و عقاید و افکار را کنترل نمود و بحث آزاد را در تعالیم دینی ممنوع کرد. محکمه تفتیش عقاید، قرن‌ها در مال و جان مردم با یک استبداد عجیبی حکومت نمود و در اثر احکام غیر قابل نقض و واجب‌الاجراء وی، خون میلیون‌ها انسان هدر رفت. کلیسا به سلاطین و گردنکشان وقت جنبه تقدّس می‌داد. توبه هر گناهکاری را که می‌خواست، قبول می‌کرد و برای هر کس که می‌خواست «ورقه غفران» صادر می‌نمود و هر کس را که می‌خواست از نعمت سعادت معنوی و از بهشت خدایی برای همیشه محروم می‌کرد. حضرت مسیح در بیانات پر از معنویت خود، نوید داده بود که آیین پاک وی که دنباله آیین پاک انبیاء گرام علیهم‌السلام بود، برای همیشه زنده مانده و از روی زمین محو نخواهد شد. کلیسا نیز آیین مسیحی معنوی را به رژیم حلولی مادی خود، تطبیق می‌کرد و از قدرت روزافزون خود مست غرور بود، خیال می‌کرد که همین قدرت را تا دنیا دنیاست حفظ خواهند نمود. ولی از این نکته غافل بود که هر طریقی و رژیمی، اگر چه طریقه دینی باشد، همینکه خاصیت مادیت بخود گرفت، جبراً وارد جریان جهانی خواهد شد و محکوم

قوانین طبیعت خواهدگردید و مانند سایر پدیده‌های جهان ماده، عمری خواهدداشت و حالات مختلف کودکی و جوانی و پیری را طی نموده، روزی خواهد درگذشت. آنچه در جهان پایدار بوده و گذرا نیست، معنویات منزه از ماده و بیرون از سلطه طبیعت است که مرگ و میر ندارد و همیشه کم یا زیاد، با انسانیت همراه است».

افول قدرت کلیسا و پیامدهای انحراف آن:

«کلیسا پس از آنکه چند قرن، که در امتداد تاریخ بهر حال قطعه‌ای بیش نیست، بحکومت مستبدانه خود ادامه داد و افکار را بظاهر تحت کنترل خود آورد، هر فکر مخالف و درک آمیخته با اعتراض را خرد نمود، بالاخره با درک وجدانی مردم مقاومت نتوانسته، شکست خورد و قدرت بیکران خود را بکلی از دست داد کلیسا قدرت دهشتناک خود را از دست داد و تنها خاطره‌ای که در مغز مردم مغرب زمین از خود بیادگار گذاشت این بود که: دین یعنی یک رژیم مادی. مبهم که به نفع یک عده قوی پنجه و به ضرر یکعده محروم وزیردست، حکومت نماید. دین یعنی یک سلسله عقاید غیر مفهوم که با هیچ منطقی قابل توجیه نباشد. دین یعنی یک رشته افکار تقلیدی که هیچکس حق بحث و کنجکاوی در آنها را نداشته باشد. دین یعنی زورگوئی‌هایی که آنها را وجدان نپذیرد و زبان از تسلیمش چارهای نداشته باشد. و بالاخره دین یعنی یک سنت طبیعی که در یک قطعه‌ای از تاریخ انسانیت حلول نموده پس از گذراندن روزگار خود، جای خود را بیک سنت طبیعی کاملتر و بهتر از خود بدهد. البته طبیعتاً عکس‌العمل این جریان، این بود که عده‌ای از مؤمنین کلیسا از آن روگردان شدند و گروه دیگری که وفادار ماندند، اطاعت بی قید و شرط سابق را

تبدیل به یک تقدیس و احترام خشک و خالی نموده به کلیسا تنها «مرکزیت تشریحی» دادند.

قدرتی که مردم با مغلوب ساختن کلیسا بدست آورده بودند و محرومیت از مزایای زندگی اجتماعی، طریقی که درست نقطه مقابل راه معنویت باشد، پیش گیرند و هر جا به معنویت و روحانیت برسند، به جرم اینکه راه استفاده جویی کلیسا می‌باشد، راه کج کنند و در گرداب مادیت فروروند. علاوه بر اینکه این گروه در اثر تربیت و تعلیمات مادی حلول آمیز کلیسا، که قرن‌ها بود در اعماق افکار مردم ریشه دوانیده بود، سبک تفکر معنوی را اصلاً آشنانیدند... و کم و بیش از معنویات که بعنوان وراثت و عادت رسوم در دست داشتند، تدریجاً فراموش گردیده بود. و مخصوصاً سرگرمی دانشمندان قوم به علوم مادی که توأم با پیشرفت صنعت پیشرفت می‌نمود و اشتغال دول به جهانگیری و کشورگشایی با سلاح تبلیغات ضمه دینی، کمک مؤثری علیه عقاید دینی و افکار معنوی بود. البته در محیطی که افکار مردم جهان هستی را چنین معرفی کند که جز ماده و قوانین آن چیز دیگری را در بر ندارد، طبیعی است که دین را نیز باید چنین معرفی کرد که: پدیده ایست اجتماعی که در جامعه‌ای وحشی یا نیمه مترقی ظهور نماید. یا باید گفت: یک پدیده‌ای فکری است که قطعه‌ای از تاریخ انسانیت را اشغال می‌کند. و باز طبیعی است که در مسیر تکامل ماده هر قطعه مفروض کاملتر و بهتر از خود را در دنبال خواهد داشت و در نتیجه عصر دین، عصر دیگری کاملتر و بهتر از خود را دنبال خود به انسانیت نوید داده، ارزانی خواهد داشت».^{۳۹}

یادداشتها

- ۱- فنایی، ابوالقاسم، «درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید»، اشراق، سال ۷۵، ص ۲۱ الی ۲۵
- ۲- *Marxism*
- ۳- *Positivism*
- ۴- *Existentialism*
- ۵- سید قطب، «ویژگی های ایدئولوژی اسلامی»، ترجمه سید محمد خامنه‌ای، بعثت، ص ۱۱ الی ۱۹
- ۶- اقبال لاهوری، محمد، «احیای فکر دینی در اسلام»، ترجمه احمد آرام، پایا، ص ۳ الی ۵
- ۷- *Smart*
- ۸- فنایی، ابوالقاسم، «درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید»، ص ۵۷ الی ۶۰
- ۹- *Hermentuic*
- ۱۰- لاریجانی، محمد جواد، «نقد دینداری و مدرنیسم»، اطلاعات، سال ۷۲، ص ۱۷ الی ۳۰
- ۱۱- *Tillich*
- ۱۲- بابور، ایان، «علم دین»، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۷۲، ص ۲۵۷-۲۵۸
- ۱۳- *Bonhoeffer*

- ۱۴- هوردن، ویلیام، «راهنمای الهیات پروتستان»، ترجمه طاله‌وس میکائیلیان، علمی و فرهنگی، سال ۶۸، ص ۱۸۰
- Whitenhead - ۱۵**
- ۱۶- همان، ص ۱۸۱
- ۱۷- قبال لاهوری، محمد، «احیای فکر دینی در اسلام»، ص ۴
- ۱۸- وایتهد، آلفرد نورث، «مقاله دین و علم»، ترجمه هومن پناهنده، نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۳، ص ۲۵
- James - ۱۹**
- ۲۰- جیمز، ویلیام، «دین و روان»، ترجمه مهدی قائنی، دارالفکر، ص ۴ الی ۶
- Jung - ۲۱**
- ۲۲- یونگ، کارل گوستاو، «روانشناسی و دین»، ترجمه فؤاد روحانی، امیرکبیر، سال ۷۰، ص ۸، ۱۶۲، ۱۶۳
- Fromm - ۲۳**
- ۲۴- فروم، اریک، «روانکاوی و دین»، ترجمه آرسن نظریان، پویش، ص ۳۴
- ۲۵- طیبی، حشمت‌الله، «مبادی و اصول جامعه‌شناسی»، کتابفروشی اسلامیة، سال ۵۴، ص ۲۰۲ الی ۲۰۵
- Tolstoy - ۲۶**
- ۲۷- گیفورد، هنری، «زندگانی و آثار تولستوی»، ترجمه ابوتراب سهراب، علمی و فرهنگی، سال ۷۲، ص ۹۰-۹۱
- Dostoevsky - ۲۸**
- ۲۹- ایوانف، ویاجسلاو، «آزادی و زندگی تراژیک، پژوهشی در داستایفسکی»، ترجمه رضا رضایی، نشر البرز، ص ۱۱۸-۱۱۹

۳۰- *Einstien*

۳۱- اینشتین، آلبرت، «حاصل عمر»، ترجمه ناصر موققیان،

آموزش انقلاب اسلامی، سال ۷۰، ص ۲۱-۲۲

۳۲- علامه طباطبایی، محمد حسین، «بررسیهای اسلامی»، ص ۳۵-۳۶

۳۳- علامه طباطبایی، محمد حسین، «المیزان فی تفسیر القرآن»،

ج ۲، ص ۱۷ و ج ۳، ص ۵۴ و ج ۱۲، ص ۶۹

۳۴- علامه طباطبایی، محمد حسین، «رسائل توحیدی»،

ترجمه علی شیروانی هرنندی، الزهراء، سال ۷۰، ص ۱۷۷ الی ۱۷۹

۳۵- علامه طباطبایی، محمد حسین، «المیزان فی تفسیر القرآن»،

ج ۱، ص ۴۵

ج ۱۵، ص ۶

ج ۵، ص ۲۰۶

ج ۱۶، ص ۲۶۳

ج ۱۱، ص ۱۵۵، ۳۵۴

ج ۱۸، ص ۲۵۹ الی ۲۶۱

۳۶- همان، ج ۱، ص ۲۵۸ و ج ۱۱، ص ۲۷۶

۳۷- همان، ج ۱، ص ۴۵ و ج ۵، ص ۲۰۶ و ج ۱۱، ص ۳۵۴

۳۸- همان، ج ۱۵، ص ۱۲۳

۳۹- همان

۴۰- همان، ج ۱۶، ص ۱۷۸، ۱۷۹

و علامه طباطبایی، محمد حسین، «فرازهایی از اسلام»، جمع آوری

سید مهدی آیت الهی، جهان آراء، سال ؟، ص ۳۲۹

۴۱- علامه طباطبایی، محمد حسین، «مجموعه رسائل»، به کوشش

سید هادی خسروشاهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۷۰، ص ۳۲-۳۳

۴۲- همان، ص ۳۳۴

- ۴۳- علامه طباطبائی، محمد حسین، «شیعه در اسلام»، کتابخانه بزرگ اسلامی، سال ۵۴، ص ۲۰ الی ۲۵
- ۴۴- علامه طباطبائی، محمد حسین، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج ۱۵، ص ۷
- ۴۵- علامه طباطبائی، محمد حسین، «بررسیهای اسلامی»، ص ۳۵-۳۶
- ۴۶- همان، ص ۳۶-۳۷
- ۴۷- علامه طباطبائی، محمد حسین، «مجموعه رسائل»، ص ۳۳، ۳۴، ۴۶
- ۴۸- علامه طباطبائی، محمد حسین، «فرازهایی از اسلام»، ص ۶۹ الی ۷۸، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۲۳
- ۴۹- علامه طباطبائی، محمد حسین، «رسالت تشیع در دنیای امروز»، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۷۰، ص ۵۵ الی ۶۰



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی