

چهارده استدلال مخدوش بنفع تساوی ادیان*

مقدمه

برای اثبات «پلورالیزم دینی»، باید اثبات کرد که اسلام بر سایر ادیان، ترجیحی ندارد و حقیقت مشترکی میان اسلام و سایر مکاتب، بلکه میان اسلام و کفر وجود دارد که سعادت بشر، صرفاً به همان بستگی دارد بنابراین، مواردی که میان اسلام با کفر یا سایر ادیان، اختلاف نظر یا اختلاف توصیه وجود دارد، مطلقاً فاقد اهمیت بوده و دخالتی در سعادت بشر نخواهد داشت. در نتیجه، بخشی معتنابه، از اصول عقائد اسلامی و یا ارزشهای اخلاقی مورد توصیه اسلام و بویژه مجموعه احکام شریعت اسلام، سهمی برجسته در سعادت انسان ندارند و بنابراین ضرورتی در التزام به آنها نیست.

در سالهای اخیر، بویژه در مکتوباتی از آقایان سروش و مجتهد شبستری، دعوت صریح به پلورالیزم دینی شده است. در اینجا کوشیده‌ایم که مجموع استدلالهای عقلی یا نقلی را که در این نوشتجات به سود «پلورالیزم دینی» آورده شده است، بطور اجمال و خلاصه، نقل و نقد کنیم:

الف: دلیل اول) دستگاه معرفتی که معتقد باشد گزاره‌هایی وجود دارند که «حقائق» را برآستی بیان می‌کنند، البته یک معرفت شناسی ضد پلورالیستی است اما اگر ما هم به سراغ دستگاه معرفتی برویم که در درجه اول آگاهی‌ها را تماماً پسینی و تجربی دانسته و ثانیاً «شناخت حقیقت» را ناشدنی بدانند و قید «مطابقت با واقع» را بزنند، زمینه برای پلورالیزم مهیا می‌شود.^(۱) بنابراین مانع مهم پلورالیزم در جهان اسلام، دستگاه معرفت شناسی کنونی آن است.

پاسخ) مختصاتی که در این دلیل، برای پذیرش پلورالیزم دینی شمرده شده است،



مختصات معرفت شناختی حسی - تجربی (امپری سیزم) است که ملازم با نوعی شکاکیت معرفتی بویژه در مقولات ماوراء تجربی می باشد. این منطق، عاقبت حتی «معرفت تجربی» را نیز مشکوک دانسته و در نیمه دوم قرن بیستم، به لا آدری گری جامع و صریح رسیده است. بر این اساس، البته «شناخت مطابق با واقع» مفهومی ندارد بویژه اگر آن «واقع»، مقوله ای ماوراء طبیعی و فوق حسی باشد که اساساً بنابر دستگاه معرفتی «کانت»، علم بدانها محال است و باب «شناخت های یقینی» در مباحث متافیزیک بکلی مسدود بوده و کلیه احکام اینچنینی، بلا دلیل و جدلی الطرفین می باشد. در مسلک «اصالت تجربه»، دین اساساً نوعی «معرفت» نیست و شناخته های عقلی یا شهودی، هیچیک مستقلاً و واقعاً ز سنخ «شناخت» نیستند و در نتیجه، در مقولات فوق تجربی بجز تردید، همه راهها بسته خواهد بود. بنابراین البته در مدرسه «اصالت شک»، جا برای نسبیت های پلورالیستی کاملاً گشاده است و چون «عقیده دینی» از حیث معرفت شناختی جداً مشکوک می شود، هرگز روشن نخواهد بود که چه کسی «حقیقت برتر» را درک کرده و چه کسی نکرده است. اصولاً راه برادرک، بسته است و «حق و باطل»، «درست و غلط»، «هدایت و ضلال»، هیچیک قابل تشخیص نمی باشد. شکاکیتی با چنین غلظت، اساساً مفهوم «حق» و «حقیقت» را نسبی و اعتباری می کند. حقیقت، امری شخصی می شود و هر کسی، «حقیقت خود» را دارد بگونه ای که «له یا علیه» هیچیک نمی توان استدلال کرد، هیچکس حجت ندارد و همه، در تاریکی اند و لذا کسی اجازه ندارد دیگری را باطل و خود را بر حق، بخواند. از آنجا که معیاری برای تشخیص و داوری وجود ندارد پس بهتر است که همه را بر حق بدانیم. این «معرفت شناختی»، علاوه بر محذورات عقلی که جای بررسی آنها در این نوشتار نیست، با دیدگاه اسلامی در باب «معرفت» و «یقین»، منافات قطعی دارد. در تفکر اسلامی، گرچه شناخت کنه «حق»، بالجمله ممکن نیست اما «شناخت» حق متعال، فی الجمله، ممکن است و راه و صول معرفتی و یقین مستدل عقلی و آگاهی شهودی در بسیاری از مراتب «واقعیت ربوبی» و «حقیقت ربانی» به روی بشریاز است. ارسال انبیاء، فرو فرستادن کتب آسمانی، آفرینش عقل، فطرت، حواس ظاهری و باطنی و شهود قلبی، همه و همه دلالت بر این مدعی یعنی امکان معرفت دارند. در غیر اینصورت حق و باطل، هدایت و ضلال، نور و ظلمت، ثواب و عقاب، بهشت و جهنم، ایمان و کفر و ... هیچیک مفهومی و مصداقی نخواهد داشت.

دلیل ۲) زبان دین، سمبلیک است و بنابراین، دعوی حقایقیت انحصاری و مطابقت با واقع، بیمعنی است. اگر دین را تجربه ای بشری، و زبان آن را سمبلیک بدانیم، با پلورالیزم می توان کنار آمد. پذیرش فنومنولوژی، تکیه بر «تجربه دینی» و سمبلیک دانستن «زبان دین»، مقدمات لازم برای پذیرش پلورالیزم دینی است.^(۲)



پاسخ) تعبیر «تجربه دینی»، بارمعنائی خاصی در «فلسفه دین» غرب دارد. دستکم به این معنی است که آنچه به پیامبران و شاعران و عارفان دست می‌دهد، بسیار متشابه بوده و تنها یک احساس روانشناختی فردی است که کاملاً قابل توصیف هم نمی‌باشد اما قطعاً نوعی «معرفت» و آگاهی نبوده بلکه صرفاً حادثه‌ای روانی تلقی شود که عده‌ای به هر دلیلی، تجربه‌اش می‌کنند و سپس کلماتی را بر زبان جاری می‌کنند.

باید گفت **اولاً**) اسلام، منحصر در عرفان نیست. بلکه شامل ارزشهای اخلاقی، عقائد و معارف ناظر به واقع و سلسله‌ای از احکام عملی فردی و اجتماعی نیز می‌باشد که نمی‌توان آنها را تنها عرفانی دانست. **ثانیاً**) کشف و شهود و عرفان نیز نوعی معرفت و آگاهی است گرچه حسی و مادی نمی‌باشد بنابراین نمی‌تواند یک پدیدهٔ روانشناختی صرف، یک تجربه شخصی که لزوماً حاکی از حقائق متعالی موجود در عالم نباشد، دانسته شود.

ثالثاً) «وحی» با سایر مکاشفات و الهامات، تفاوت‌های اصولی دارد. ادلهٔ نقلی، عقلی و حتی شهودی برای این تفاوت، می‌توان اقامه کرد که جای طرح آنها در این نوشتار نیست اما مسلمانان از این حقیقت، هرگز صرف نظر و یا مسامحه نمی‌توانند کرد.

رابعاً) زبان دینی «سمبلیک» هم نیست. البته از «سمبولیزم» یا اساطیری بودن دین، قرائات مختلفی شده است. بنا به برخی از این معانی، زبان دین اسلام اصلاً «نمادین» نیست و بنا بر برخی دیگر، زبان اسلام، همواره نمادین نیست، گرچه در مواردی و به یک معنای خاص، می‌تواند نمادین دانسته شود و البته این معنا، به کار «پلورالیزم» نخواهد آمد زیرا مراد پلورالیستها از سمبلیک دانستن زبان اسلام، همانا خبری نبودن و «حاکی از واقعیت» نبودن آن است و به همین علت است که «اعتقادات دینی» (بویژه معارف غیر حسی آن) را صرفاً دگم‌های کلامی و جزم‌های فرقه‌ای می‌دانند که مایهٔ تعصبها و خصومتها می‌شود، بدون آنکه واقعا ارتباطی معرفتی با حقائق عالم داشته باشد و واقعیتی را بر بشر مکشوف بدارد.

بنابراین بسیاری از اخبار و گزاره‌های معرفتی دین مثلاً دربارهٔ اعجاز، ملک، جن، بهشت، جهنم و ...، تحت عنوان «سمبولیزم» در واقع تکذیب می‌شود. زیرا بنابراین دیدگاه، لازم نیست که عقائد دینی، صادق و مطابق با واقع باشند و در نتیجه، نزاع بین ادیان و مکاتب بر طرف می‌شود و همه، یکرنگ و یکصدا خواهند شد زیرا دیگر دعاوی و گزاره‌های هیچیک را نباید جدی گرفت و یا تصدیق کرد. بعنوان نمونه، مکتبی که معتقد به «معاد» است با مکتبی که منکر «معاد» است، هر دو یکصدا می‌شوند زیرا گزارهٔ «معاد هست»، صرفاً یک «شبه گزاره» خواهد بود که صادق نیست گرچه اعتقاد بدان، احتمالاً مفید است.



از منظر یک فنومنولوژیست نیز اسلام، صرفاً بعنوان یک پدیده بشری (نه الاهی) مورد مطالعه خارجی و بیرونی قرار می‌گیرد. بعنوان یک تجربه در ۱۴۰۰ سال قبل که البته آثار خارجی و بشری خاصی نیز داشته و دارد، نه پیام خداوند که «حق مبین» است و از منشاء کاملاً غیر بشری بر خوردار می‌باشد. البته پلورالیزم با چنین ارکانی بوضوح با هیچیک با عقائد اسلامی سازگار نیست.

دلیل (۳) هیچ «تجربه دینی»، بدون تعبیر و تفسیر نیست و وقتی این تجربه بشری، در تعبیر می‌آید، بازهم بشری تر خواهد بود یعنی تحت تأثیر محدودیت‌های تاریخی، زبانی، اجتماعی و جسمانی شخص پیامبر است و این عوامل بشری‌اند که «تجربه» را می‌سازند. اختلاف‌ها نیز در اینجا رخ می‌نماید. اما باید این اختلاف در تجربه و تعبیرها را به رسمیت شناخت و همه را در یک ردیف معتبر دانست. «وحی» نیز یک تجربه دینی شخصی (البته مقداری عالی‌تر از سایر تجربه‌ها) است که شخص پیامبر، تعبیراتی از آن می‌کنند. (۳)

پاسخ) مفهوم این سخن، آن است که وحی پیامبرانه و مکاشفات عرفانی، وقتی به بیان درآیند، آسیب پذیر بوده و معیاری برای داوری در مورد با صلاح «تجربیات دینی» وجود ندارد. بعبارت دیگر قرآن، تعبیر بشری و شخصی پیامبر (ص) از تجربه و حالات خود ایشان خواهد بود.

اولاً) این دلیل، حتی اگر درست می‌بود، حداکثر، پلورالیزم عرفانی را ثابت می‌کرد و ربطی به سایر تکررها ندارد. ثانیاً) حتی پلورالیزم عرفانی را نیز اثبات نمی‌کند، زیرا بدلائل متعددی (که جای بحث آن در این وجیهه نیست)، «وحی پیامبر» با «کشف و شهودهای عادی بشری» کاملاً متفاوت است. «خطاناپذیری در «تلقی وحی» (تجربه!) و خطاناپذیری در «ابلاغ پیام» به مردم (تعبیر)، هر دو از ارکان «عصمت» انبیاء الاهی و از ضروریات تفکر دینی ماست. اگر کسانی «عصمت» را قبول ندارند، در مبحثی جدا از پلورالیزم، باید با ایشان بر سر مفهوم «عصمت» بحث کرد. علاوه بر «عصمت»، سطح شهود پیامبر با سطح شهود عرفانی معمولی قابل قیاس نیست چه رسد به شاعران!!

ثالثاً) لازمه صریح این سخن، آن است که الفاظ قرآن، ساخته خود نبی (ص) است و این نیز خلاف ضروریات اسلام است. مسلمین اجماعاً قرآن کریم را لفظاً و معنأ، «کلام الله» و پیام الاهی می‌دانند. چنین نیست که شخصی بنام محمد بن عبدالمطلب، یک مرد باطنی بوده و با خود، خلوت می‌کرده است و حالات و مواجید و مکاشفاتی داشته و سپس دیوان شعری چون سایر عارفان تهیه کرده تا تجربه‌های خود را با دیگران در میان گذارد.

بلکه محمد «ص»، پیامبر برگزیده خداوند و خاتم الانبیاء است، او بطور خاص، برگزیده شده و بارها و بارها جبرائیل «ع» کلمات خداوند را به قلب مقدس او، در کمال هشیاری و یقین و بیداری القاء کرده است و راز



سعادت دنیوی و اخروی بشریت، الی الابد در این کلام مقدس بودیعه نهاده شده است. البته این عقائد مسلمین، ضد پلورالیستی است و آقایان نخواهند پذیرفت، ولی می توان بر سر مفهوم «نیتوت» خاصه، «خاتمیت»، «جامعیت» و «حقانیت» اسلام بحث کرد. ما نمی گوئیم این چهار رکن را (که از ضروریات مسلمانی است)، همه بشریت قبول دارند. اما بی شک همه مسلمانان بر این چهار «حقیقت» اجماع دارند و انکار آنها را خروج از مسلمانی می دانند. این البته بحثی جدی تر در اصول عقائد اسلامی (اصل توحید و نبوت و ...) را می طلبد که در واقع، بحثی میان مسلمانان با غیر مسلمان خواهد بود نه گفتگویی درون دینی. البته اهمیت آن بحث، بجای خود محفوظ خواهد بود.

رابعاً در نظر مسلمانان، مکاشفات و مواجید همه عارفان، البته متکثر و محترم است ولی تنها در صورتی معتبر است که اولاً با بدیهیات عقلی و ثانیاً با «محکّمات» قرآن و حدیث، تعارضی نداشته باشد. این بمعنی قبول «تکثر عرفانی» در چارچوب مسلمات عقلی و نقلی و در عین حال، ردّ تکثر در خارج از این حریم است و اتفاقاً منادیان پلورالیزم اصیل، هیچیک از این چهار چوبها و معیارها را بعنوان معیار برای محدود کنندگی کثرات، نمی پذیرند.

دلیل (۴) زبان، اصولاً بیان کننده فکر نیست و انسان بوسیله زبان، معانی را بیان نمی کند. بعبارت دیگر هرگز زبان، با معانی مطابقت ندارد. لذا تفاوت گزاره های متفاوت، تفاوت در سبملهاست نه تفاوت در آنچه از آن حکایت می کنند. با این مبنا پلورالیزم دینی مقبول خواهد شد.^(۴)

پاسخ بی شک همه حقائق عالم را نمی توان به قالب لفظ ریخت و باز بی تردید، آنچه بنام الفاظ وحی در دست ماست، مرتبه نازله حقائق وحیانی است. اما پذیرفته نیست که گفته شود زبان اصلاً بیان فکر نیست و مضمون معرفتی ندارد و مطلقاً فاقد معانی مطابقی یا ما بزاء مصداقی است. این، گرایش غلطی است که تحت تأثیر نوعی یوز تیویزم در «فلسفه تحلیلی» غرب بوجود آمد و متأسفانه به «زبان دین»، «زبان اخلاق» و «زبان فلسفه» و نیز «عرفان»، توهین بزرگ «غیر معرفتی بودن» را رواداشت و چنانچه گفتیم نوعی تکذیب محترمانه «وحی» است. «بی معنی دانستن» زبان دین و برخورد «فایده گرایانه روانی یا اجتماعی» با آن، هدفی است که در پوشش «سبملیزم دینی» ادعا می شود. اگر زبان، بیان کننده فکر نیست پس چرا از زبان استفاده می کنیم؟! آیا تفاوت و تضاد میان دو گزاره «قیامت، واقعیت دارد» با «قیامت، دورغ است» تفاوت در سبملهاست یا اتفاقاً در آنچه از آن حکایت می کنند؟! واضح است که مسلمانان عقلاً و نقلاً با این رویکرد در باب «فلسفه زبان» و «فلسفه دین» مخالفند.



دلیل ۵) اعتقاد به اینکه تنها دین من، جهانی و خاتم (و جامع و حق مطلق) است، گاه مشکل ایجاد می‌کند. این عقیده «جهانی بودن» و «خاتم بودن» در همه ادیان دنیا وجود دارد معذک باید تسامح دینی داشت. البته پلورالیزم، بیش از تسامح است. تسامح، مامشات عملی است ولی پلورالیزم، یعنی اینکه اصلاً تصور انتزاعی از یک «مطلق در ماوراها» را باید کنار گذاشت. نباید برخورد کلامی - معرفتی را اصل گرفت. اصل دینداری، همان تجربه شخصی است.

حقیقت دینی را باید «اگزستانسیال» دید یعنی اولاً) پویا و متغیر است و با رهیافت منطقی نمی‌توان بدان رسید. ثانیاً) شخصی است و ثالثاً) پنهان و وحشی بوده و مثل حسابهای عقلی و ریاضی نیست. حقیقت دائماً پنهان است و در اختیار هیچکس نیست. این آخرین حدی است که تئولوژی امروز و «کلام جدید» به آن قائل است. بجای مدل معرفتی ارسطو باید مدل «تجربه دینی» را طرح کنیم.^(۵)

پاسخ: اولاً) مفهوم «جهانی و بشری» بودن، خاتمیت، حقانیت، جامعیت و کمال دین اسلام، مفاهیمی است که بنفع همه آنها، آیات و روایات صریحی وجود دارد و بنابراین، یک مسلمان در آنها تردید ندارد. و معتقد است که این چهار خصلت، تنها و تنها در اسلام جمع آمده‌اند.

البته غیر مسلمان، حق دارد در هر یک از این صفات تردید کند. اما با او باید از نقطه صفر، آغاز به بحث کرد. ابتدا در «توحید» و «نبوت عامه» بتوافق رسید و سپس در باب «نبوت خاصه» به احتجاج پرداخت. طبیعی است آنکس که اصل حقانیت اسلام را نپذیرد، نبوت به پذیرش خاتمیت و جامعیت نخواهد رسید و با کسیکه منکر نبوت پیامبر «ص» است منطقاً نباید بر سر خاتمیت و ... بحث کرد. اما یقیناً پلورالیزم دینی، مفهوم حقانیت (بمعنای اصیل و دقیق کلمه) را نمی‌پذیرد، چه رسد به خاتمیت!

ثانیاً) این چهار ادعا، در همه ادیان جهان، حتی در همه ادیان بزرگ ابراهیمی وجود ندارد و حتی بسیاری از ادیان و متون دینی ایشان به خلاف این چهار صفت در مورد خودشان تصریح کرده‌اند. اغلب ادیان نیز در این مورد سکوت نموده‌اند. ضمن آنکه حتی اگر این ادعا، عمومی هم می‌بود باز این بحث منتفی نمی‌بود.

ثالثاً) اگر تسامح را بمعنی مامشات عملی و مدارا در رفتار اجتماعی بگیریم، هرگز منافاتی با ادعای حقانیت، جامعیت، خاتمیت و جهانی بودن اسلام ندارد چنانچه اسلام، علیرغم تأکید بر این صفات در مورد خود، عمیقاً در فقه خود، قائل به مدارای حقوقی و اجتماعی با سایر ادیان الهی است و آنها را مطلقاً و صد در صد رد نمی‌کند. برای مدارا، نیازی به شک و شکاکیت نیست.

رابعاً) کنار گذاشتن «امر مطلق» و طرد «معرفت - کلام» از ساحت دینداری و اکتفاء به چیزی بنام



«تجربه» (یک حالت روانشناختی فردی و غیر معرفتی)، نه بنفع دینداری است و نه لزوماً بنفع پلورالیزم. بلکه ریشهٔ دین و دینداری را می‌زند و آن را صرفاً تبدیل به یک حالت شخصی و حادثهٔ روانی می‌کند و اساساً دیگر «کثرت معرفتی» وجود نخواهد داشت تا لازم باشد که یکدیگر را تحمل کنند. زیرا هر سه خصلتی که برای «آگزیستانسیال» دیدن دین، پیشنهاد می‌شود یعنی «غیر قابل احتجاج بودن و فقدان کمترین تعین معرفتی»، «کاملاً شخصی و غیر قابل انتقال بودن» و «پنهان و مبهم ماندن»، عملاً دین را فاقد پیام و راهبرد و حتی فاقد «کار کرد جدی» می‌کند و آن را صرفاً در یک عارضهٔ روانی خصوصی، محدود می‌سازد. البته همه حقائق دینی، در اختیار همه دینداران نیست و مجهولات بشری، بیش از معلومات اوست اما محدود کردن حدنهائی «تئولوژی و کلام جدید»، در نوعی نسبیّت اندیشی و شکاکیت و انکار ابعاد معرفتی «دین» یک ادعای یوزیتویستی و مادی، جهت بستن باب «معرفت الاهی» است. سخن از «مدل معرفتی ارسطو» نیست و بر سرنامها اصراری نداریم ولی بر «امکان معرفت» و «قواعد منطقی معرفت» اصرار داریم. آنچه شما بنام مدل «تجربهٔ دینی» پیشنهاد می‌کنید، نفی ارزش معرفتی «عقائد و معارف اسلامی» است که مستلزم انکار حقایق و صحت آنهاست.

دلیل ۶) «وحی»، یک تجربه دینی است و برای مؤمنان دیگر لزوماً تکرار پذیر نیست. هر مؤمنی باید تجربه خودش را داشته باشد. پس جزم داشتن بر لزوم اکتفاء به «تجربهٔ شخصی نبی»، کار درستی نیست و مانع پلورالیزم نیز می‌باشد. مواجهه با «امر دینی»، مسئله‌ای کاملاً شخصی است. این تصور را که «مثلاً از راه اژدها شدن عصا، مفهوم نبوت را بشناسیم» باید کنار گذاشت. باید جذبه و شعله‌ای که در نبی زد، در ما هم بزند و همان تجربه را البته در مراحل دیگر و پائینتری داشته باشیم^(۶)

پاسخ: در اعتقاد مسلمانان، «وحی» نه تنها لزوماً برای دیگران تکرار پذیر نیست بلکه قطعاً تکرار ناپذیر است و از سنخ «تجربه دینی» با تعریف آقایان نیز نیست سخن از پیام ذات اقدس خداوند است (قال الله ...).

بحث ما بر سر مفهوم لغوی «وحی» که در قرآن و روایات، شامل هدایت غریزی زنبور عسل و القاعات شیطانی و نیز شامل الهامات ربانی به «اهل معنی» دانسته شده، نیست. بلکه از «وحی» نبوی و تشریحی می‌گوئیم که مفاد معرفتی استثنائی داشته و حاوی احکام عملی و توصیه‌های صریح اخلاقی بوده و آن را حقیقتاً (نه مجازاً) به خداوند نسبت می‌دهیم و تنها شامل افراد خاص و برگزیده شده و یک رسالت صریح خدائی است که (الله أعلم حیث یجعل رسالته).

این البته نمی‌تواند همگانی باشد بلکه مخصوص انبیاء و ملازم با «عصمت» است و عالیترین و لطیف



ترین مرتبه آن نیز مخصوص خاتم الانبیاء است. این، جزء محکّمات عقیدتی مسلمانان است. در عین حال، البته دینداری، صرفاً مقداری ذهنیات و لفظیات و آداب و مناسک نیز نیست و مهمترین حصّه آن، «معرفت قلبی» و «یقین شهودی» است و هر مؤمنی، باید بکوشد به این کشف و شهود دست یابد. سخن این نیست که سلوک پیامبران نبی (ص) کافی می‌باشد و مانباید تهذیب نفس و تجربه کنیم بلکه سخن این است که وحی پیامبر و مضمون سلوک ایشان (قرآن و سیره) نزد ما حجت و معیار است و همه مکاشفات و حالات و سلوکهای دیگران را مشروط و مقید می‌کند. می‌توان به حجّت کشف و شهود پیامبر (ص) اعتقاد داشت و در عین حال، خود به کشف و شهود پرداخت و با بهره‌گیری از تعالیم مرتبی و معلم بزرگ الهی، از خطایای سلوکی مضمون ماند و خود را دائماً تصحیح کرد و به کمالات عالی هم دست یافت. پس مواجهه با «امر دینی»، شخصی و در عین حال، غیر شخصی است یعنی ملاک داشته و قابل داوری است و اما معجزات (چون اژدها شدن عصا) نیز اتفاقاً یکی از مایه‌های تمایز علنی و عمومی برای تفکیک «وحی الهی و پیامبران» با «کشف و شهودهای عادی بشری» است. معجزات برای تبیین دقائق مفهوم «نبوت» نیست بلکه برای اثبات اصل نبوت و رسالت، بویژه نزد توده‌های مردم است و منافاتی با سلوک شخصی و مکاشفات فردی ندارد.

دلیل ۷) اگر «شریعت محور» باشیم، پلورالیزم ممکن نخواهد بود ولی اگر «ایمان محور» شویم، راه باز می‌شود. وقتی به یک سلسله گزاره‌های اعتقادی و به آداب و رسوم و مناسک و قوانین دینی بچسبیم، البته این تصلّب‌ها مانع از توجه به دیگران (پلورالیزم) خواهد بود. سیستم‌های عقیدتی و عملی نباید به شکل «قوانین» سر آمده و جامعه بسته‌ای بسازد. بجای «شریعت عملی» و «عقائد نظری» و سایر دُگم‌ها، باید بر روی خود مفهوم «ایمان» (طلب صادقانه، عشق ورزی، و ارادت) تکیه کرد. اصل، صرفاً «ایمان داشتن به چیزی» است. مهم نیست که به چه چیز، ایمان داشته باشیم. ایمان، تنها یک تجربه شخصی و سیال می‌باشد و لذا به جمود و تعصب و به نفی دیگران و خصومت نمی‌انجامد. اما «شریعت» بمعنی احکام و قوانین و عقائد خاص، نوعی موضع‌گیری اجتماعی است و لذا به صلابت و اصطکاک می‌انجامد و بنابراین، غیر پلورالیستی است. اما اگر شریعت را حدّا کثر در حدّ تجلیات خارجی یک «تجربه دینی سیال» بفهمیم، آنوقت قابل قبول خواهد شد. در صدر اسلام هم، اسلام هرگز مقتضی و ملازم با «سیستم اجتماعی»، «حکومت» و یا «نظامی حقوقی خاصی» نبود. عبارت «حکم خدا» هم باید طور دیگری معنی شود (مثلاً بمعنی «تجربه‌ای شخصی درباره داوری الهی»).

نباید دستورات اجتماعی قرآن و پیامبر را نوعی نظام حقوقی و قانونگذاری دانست. بلکه اینها حدّا کثر، بیان



چگونگی های خداپسند در مناسبات اجتماعی بوده که مثلاً موجب تقویت ایمان افراد می شده است، همین مسئله اصلی، همان «ایمان داشتن» و شوق و اخلاص ورزیدن و شور مندی بوده است. مفهوم «قانون» و نظام اجتماعی، در صدر اسلام وجود نداشت و بعدها درست شد. حکم خدا یا «واجب و حرام» در صدر اسلام، تنها نوعی «ادب عبودیت» (نوعی اخلاق ایمانی) بود. ضمن آنکه مباحث حقوقی و ققهی، به «دنیا» مربوط است و امری دنیوی است و اصالتاً امری دینی نیست چون اصل دین، همان تجربه شخصی و روانی است که ربطی به حقوق و نظام اجتماعی ندارد. امری آخرتی است.

البته «تجربه دینی» کاملاً رها نیست و باید نقد هم بشود. ولی نباید روی «قانون دینی» تاکید کرد. شاید خداوند، بدون هیچ قانونی و با رحمت یکجانبه اش می خواهد انسان را با آموزش خود ببوشاند یعنی لطف و عنایت یکطرفه از سوی خدا بیاید و همه چیز را حل کند. نیاید به «شریعت»، اصالت داد. باید آن را از حالت رسوبی و تحجر خارج کرد. باید آن را از صورت یک سیستم حقوقی و اجتماعی بیرون آورد. در غیر اینصورت، «شریعت» در مقابل «ایمان» و مزاحم پلورالیزم خواهد بود. دینداری را باید از اعتقاد به یکسری «گزاره های استدلالی و معرفتی و جزئی» و یکسری «قانونهای عملی» برای نحوه اداره زندگی اجتماعی، خارج کرد و تبدیل به یک تجربه و سلوک شخصی و سیال و غیر جز می نمود. هر قومی حق دارد به روش خود و با نظام حقوقی و اجتماعی خودش زندگی کند. باید دین را صرفاً همان «حالت معنوی» بدانیم یعنی شریعت را تلخیص کرده و حسابش را از حساب سیستم حقوقی و نظام زندگی و فقه و تنظیم نحوه مناسبات که متحول است، جدا کنیم.^(۷)

پاسخ در این استدلال، چند نکته مفروض گرفته شده که همگی محل بحث می باشند:

اولاً گمان شده که مفهوم «شریعت» در صورتیکه شامل احکام و تنظیمات رفتاری باشد، دچار نوعی تصلب خواهد بود و با مفهوم «ایمان» بمعنای تجربه ای فردی و بدون الزامات حقوقی و رفتاری، منافات دارد. حال آنکه در هر دو طرف این نسبت (مفهوم «شریعت» و مفهوم «ایمان») نوعی بدفهمی و سوء تعبیر صورت گرفته است. «اعتقاد به گزاره های معرفتی» در باب عالم و آدم، و نیز «التزام به برخی رفتارها و روشهای خاص زندگی، نه تنها با ایمان منافات ندارند بلکه ملازم «ایمان صحیح» می باشند. زیرا همین «اعتقادات نظری» است که منشاء «ایمان» بوده و مضمون آن را سامان می دهند و همین «التزامات عملی» اند که مقتضیات و ملزومات حیاتی «ایمان» می باشند و بدان تحقق و تبلور عینی می بخشند. اسلام مثلاً از «معارف»، «اخلاقیات» و «رفتارها» ست و در تعریف «ایمان»، اساساً «فهم» و «یقین قلبی» و سپس «عمل با ارکان» (رفتار فردی و اجتماعی با ضوابط خاص) نهفته است. «شریعت»، نه متصلب و نه منافی با «ایمان»، بلکه جزء



ماهیت دین است. «اعتقاد نظری به معارف اسلامی» و «التزام عملی به احکام اسلامی»، هیچیک بمفهوم «خصوصیت با همه» و مانع توجه انسانی به «دیگران» نیست، البته ضوابط خاصی متناسب با اقتضائات ایمان، در نحوه برخورد حقوقی با دیگران (مؤمنین، کفار و مستضعفین، و منافقین و ...) دارد که از «گوهر ایمان»، قابل تفکیک نیست، چه رسد که معارض با آن باشد. آقایان از «ایمان» بدون «معارف» سخن می‌گویند. آیا ممکن است؟ «ایمان» به چه چیز؟ «ایمان» بدون موضوع و متعلقات؟! ایمان بمفهوم گرایش، باور، تسلیم، اشتیاق، طلب یا ارادت وبه هر مفهوم دیگری مآلاً بایده «چیزی» که فهمیدنی و قابل ادراک و قابل باور باشد، تعلق گیرد. منظور از «عقائد و معارف» نیز همین است و به همین علت است که ایمان ها قابل تقسیم به درست و غلط، معقول و خرافی، توحیدی و شرک آمیز و ... است و همین نقطه ملتقای «ایمان» با «معرفت» است. البته این «معرفت» با مدل ارسطویی یا هر چیز دیگری، ملازمه ندارد اما نمی‌توان هم گفت که «ایمان داشتن»، کافی است و مهم نیست که به چه چیز و چرا ایمان آورده‌ایم و این ایمان چه لوازم عملی و اجتماعی دنیوی و اخروی دارد؟! همه این عناصر در ارزشگزاری «ایمان» نقش اساسی دارند.

همچنین «ایمان»، بجای «شریعت عملی» یا «عقائد نظری» نمی‌نشیند بلکه در کنار آنها قرار می‌یابد. زیرا طلب صادقانه و سلوک عاشقانه، از مناشیء معرفتی و لوازم عملی خود، قابل تفکیک نمی‌باشد.

«قانون رفتاری» نیز کاملاً با مفهوم دینداری در تنیده است. هر «رفتاری» باهر «ایمانی» سازگار نیست لذا «مؤمن به معارف و اخلاق توحیدی»، منطقاً حق ندارد هرگونه رفتار فردی و اجتماعی از خود بروز دهد. فقه و «باید و نباید»های شریعت (قانون اسلامی)، تکمله ایمان اسلامی است و مؤمن به اسلام، مؤمن به احکام اسلام نیز می‌باشد. تفکیک «ایمان» از «شریعت»، تفکیک «دین» از «زندگی و قانون و جامعه»، منشاء اصلی رویکردهای سکولاریستی است و منافات قطعی با آموزه‌های قرآنی و ایمان اسلامی دارد. البته شریعت ورزی و التزام به «باید و نباید»های رفتاری در مؤمنان، بمعنای تحجر و جمود و تصلب هم نیست بلکه نوعی اصولگرایی توأم با ابتهاج دائمی و نواندیشی و انعطاف عقلانی است. البته که فقه بدون اجتهاد، نه باقی می‌ماند و نه مشکلی را حل می‌کند. همواره باید متغییرات احکام را برمحور ثبات آن بازسازی و تجدید کرد. قانون اسلامی، زنده و پویاست اما در کنار تحولات دوره‌ای، البته عناصر ثابت و محکومات آن باید همواره رعایت شود و این نه جمود، بلکه لازمه دینداری است. جامعه دینی، بسته و باز، توأمان است. در چارچوب محکومات عقلی و شرعی، جامعه‌ای کاملاً باز، اجتهاد پذیر، متکامل و قابل نقد پذیر است اما موارد نقیض این چارچوب را البته پس می‌زند و نسبت به آفات، هشیار و کاملاً بسته عمل می‌کند.



لازمه «شریعت»، همچنین نفی مطلق دیگران نیست بلکه مدارا و تسامح رفتاری و رعایت ظرفیتها، خود، جزء قوانین شریعت و از احکام فقهی است.

بنابراین، ایمان اسلامی صرفاً یک تجربه شخصی و حادثه روانشناختی بدون بار معرفتی و بدون آثار و احکام عملی نیست. سیال است و در عین حال، به حقیقتی ماورائی و ثابت گره خورده است.

ثانیاً اینکه در صدر اسلام، «دین» ارتباطی با «سیستم حقوقی اجتماعی ویژه‌ای» نداشته و در عصر پیامبر «ص»، ایمان، فاقد لوازم حقوقی و معیشتی خاصی بوده، نیز ادعائی بیش نیست. ادعائی که قرائن قطعی عقلی و نقلی صریح و مکرری علیه آن در تاریخ صدر اسلام و در قرآن و سنت موجود است.

چنین ادعائی در حالی صورت می‌گیرد که کلیه اصول و قواعد فقهی که بعدها فقهاء براساس آن، اجتهاد و تفریع فروع کرده و فقه حجیم کنونی را پدید آوردند و صدها هزار برگ، گفتگوی فقهی بیادگار گذاردند، همه و همه مستند به همان وقایع صدر اسلام و اقدامات و اظهارات و تصمیمات اجتماعی، سیاسی و عبادی و حقوقی و تربیتی پیامبر (ص) و اوصیاء ایشان می‌شود.

پیامبر (ص) صریحاً و بدلائل ایمانی و دینی (نه بدلائل دنیوی!!) وارد مبارزات سیاسی، اجتماعی شده و نوعی از حاکمیت را برانداخته و سپس حکومت جدید و نظامات معیشتی نوینی پدید آورده‌اند و مناسبات دنیوی پیشین را در موارد بسیاری اصلاح کرده‌اند. بنابراین، از کدام تفکیک دین از دنیا در صدر اسلام سخن می‌گوئید؟! در همان صدر اسلام و در نصوص اصیل اسلامی به تواتر، از قوانین اسلامی، مفهوماً و مصداقاً بحث‌ها شده است و همه آنها را لازمه ایمان دانسته‌اند و مخالفت با بسیاری احکام شرعی در زبان خود پیامبر (ص)، دلیل بر «کفر» (نقیض ایمان) خوانده شده است.

و اما تعبیر «حکم خدا» نیز در تمام ۱۴۰۰ سال گذشته، از آغاز تا امروز بمفهوم «حکم خدا» بوده است یعنی «وظائف عملی مؤمنین» که از سوی خدا و رسول خدا تشریح شده و انجام آنها شرط ایمان و باعث تکامل ایمان دانسته شده است. خداوند، به هر شیوه زندگی، به هر گونه رفتار اجتماعی و مناسبات حقوقی، راضی نیست. قواعد و ضوابطی وجود دارد که باید رعایت شود. هر چیز کمتر از این، تحریف مفهوم «حکم خدا» است. «تجربه‌ای شخصی درباره داوری الهی» یعنی چه؟! کجا تعریف «حکم خدا» این بوده و چرا چنین تعریفی ناگهان جعل می‌شود؟! اصولاً شخصی خواندن این تجربه نیز معنائی جز نفی حجیت و اعتبار عمومی و نفی ضرورت اجراء این احکام ندارد.

همچنین چرا نباید دستورات اجتماعی، سیاسی و حقوقی پیامبر را نوعی نظام سازی و قانونگذاری



(متناسب با ایمان اسلامی) دانست؟! رعایت همین چگونگی های خداپسند در معاملات اجتماعی که موجب تقویت «ایمان» می شود، مآلاً بمعنای پذیرش یک نظام اجتماعی، حقوقی بر مبنای شریعت اسلامی است. «ادب عبودیت»، آری اما جزء این ادب، آنست که احکام خدا تبعیت شود و بعبارت دیگر، «ایمان به اسلام»، بدون ایمان به احکام اسلام، مفهوم ندارد.

ثالثاً) فقه و حقوق اسلامی و ضوابط دینی برای نحوه رفتار و تنظیم مناسبات اجتماعی گرچه ناظر به دنیای مردم است اما نباید آن را «دنیوی» (در برابر اخروی) خواند. «فقه دینی»، ماهیت دینی دارد و دین از دنیا قابل تفکیک نیست (در اسلام). بنابراین برای دیندار بودن، نسبت به «قانون دینی» نیز باید حساس و ملتزم بود.

رابعاً) فرمودند که تجربه دینی، نقد هم می شود. این اول ماجراست. اگر بواقع، معیاری برای نقد «تجربه دینی» مردم وجود دارد که ایمان آنها را ارزشگذاری (ردّ و تأیید) می کند، این خود نوعی تصلّب ضد پلورالیستی و نقض غرض قائل خواهد بود و اگر «ایمان معیار» نداریم و ضابطه ای برای داوری در باب حقانیت یا اختلال «ایمان مردم» وجود ندارد پس دیگر صحبت از «نقد» (چه رسد به «اصلاح») درباب ایمانهای مردم، جایی ندارد و تعارفی بیش نخواهد بود.

خامساً) وجود «قانون دینی»، نه تنها هیچ منافاتی با «رحمت یکجانبه الهی» ندارد بلکه از قضاء، لازمه رحمت عام الهی و مقتضای لطف و عنایت شارع مقدس است.

«شریعت» (به تنهائی و بدون اخلاص و عقیده و ایمان و اخلاق)، اصالت ندارد. قطعاً شریعت را از آفت رسوب و تخجر نیز باید مراقبت کرد اما اقرار به سیستم حقوقی دین و قوانین اسلامی چه منافاتی با «اخلاص» و چه ملازمه ای با «تحتجز» دارد؟! اتفاقاً قضیه، معکوس است و بدون احکام اسلام، نمی توان «ایمان» را پاسداری و تقویت کرد. شریعت بعلاوه اجتهاد روشمند، خود بقدر کافی لطیف است و با این وصف، آن توصیه، توصیه به «شریعت زدائی» است یعنی بجای تلطیف شریعت، به حذف شریعت می انجامد. نمی توان رابطه «ایمان» را با «معرفت» و با نحوه «عمل» و با «حقوق اجتماعی»، قیچی کرد و نامش را تلطیف شریعت گذارد.

علی ای حال، این شیوه درستی نیست که برای تثبیت «پلورالیزم»، توصیه به تعطیل شریعت و نفی احکام الهی و قطع رابطه «دین» با «دنیا و معیشت و اجتماع و حقوق بشری» شود. مضافاً اینکه اصولاً چنین توصیه ای به مسلمانها، که فقه خود را کنار بگذارید، خود توصیه ای اکیداً ضد پلورالیستی و تحکّم آمیز است. بی تردید، دعوت به اجتهاد بر مبنای ثابت شریعت، سخنی معقول و دینی است اما شریعت زدائی و تفکیک



دین از دنیا، یک دعوت دینی نیست. آقای مجتهد شبستری تصریح می‌کنند که مرادشان از تلطیف شریعت، صرفاً ارائه راه‌های عملی جدید برای یک سلسله مشکلات جدید، در چارچوب فقه (یعنی همین عملیهٔ اجتهاد) نیست بلکه منظور، تغییری است در بنیاد رهیافت دینی، آنهم با تمام میوه‌ها و محصولات عملی و نظری آن.^(۸)

بنظر می‌رسد این، دعوت صریح به «ابدئولوژی سکولاریزم» بجای شریعت الهی است و «پلورالیزه کردن» را جز از طریق «سکولاریزه کردن» مناسبات اجتماعی و دینی ممکن نمی‌داند.

ایشان در توجیه این واقعیت که چرا سکولاریزاسیون و تفکیک مزبور، همچنان در جهان اسلام به رسمیت شناخته نشده و مثلاً فقهای اسلامی به امور اجتماعی و حقوقی و دنیوی! مردم هم سروکار دارند و مردم نیز چنین پذیرشی در این ناحیه داشته‌اند، پاسخ می‌دهند که «غالباً مردم هر وقت با یکدیگر مشکل و دعوی داشتند به آنها مراجعه می‌کردند، یعنی در جامعه گذشته ما یک عالم دینی، مثل یک کشیش نبود و نهاد روحانیت، کلیسا بعنوان قلمروی اخروی نبود و علمای دین بویژه علمای شیعه اصلاً نمی‌توانستند به صومعه، کلیسا و واتیکان خود شان بروند. چون چنین چیزی نداشتند».

بعبارت دیگر احتمالاً بنظر ایشان مشکل، فقدان امکاناتی شبیه یک کلیسا و واتیکان بوده است نه تصریحات اکید متون اسلامی بر عدم تفکیک «دین از دنیا و حکومت».

ب) در ادامهٔ ادلهٔ پلورالیزم، اینک به استدلال‌هایی بپردازیم که در نوشتهٔ دیگری در این موضوع^(۹) آورده شده است. اعتراض مؤلف اخیر الذکر، این است که چرا در تفکر رائج اسلامی، عده‌ای را اهل هدایت و عده‌ای را محروم از هدایت و اهل ضلال دانسته و بشریت را به دو دستهٔ صالح و فاسد، مؤمن و کافر، بهشتی و جهنمی، حق و باطل و از این قبیل تقسیم می‌کنند؟ زیرا با این تفکر که عده‌ای محبوب خدا و عده‌ای مغضوب خداوند یا گمراهند، طبیعی است که پلورالیزم، در جهان اسلام، هضم پذیر و رضایت بخش نخواهد بود.

نویسنده ادعا می‌کند دلائلی دارد که بر مبنای آنها اغلب بشریت و جامعهٔ جهانی (اعم از آنکه به «معارف اسلامی» ایمان داشته یا نداشته باشند و به «احکام اسلام» عمل کنند یا نکنند)، بر نهج صواب و اهل حق و سعادت اند و من حیث المجموع خوب عمل نموده و درست زندگی می‌کنند. بعبارت دیگر، خداوند انسانها را همینگونه که اکنون اکثریت آنها هستند، می‌پسندد و وضعیت اخلاقی و حقوقی کنونی جامعه جهانی مطابق با خواستهٔ پیامبران است و بنابراین «ریشه در آب است».



بوضوح، نوعی «دفاع از وضع موجود جهانی» و تأیید اوضاع فکری و اخلاقی و حقوقی کنونی دنیا در این نظریه نهفته است و اینکه اوضاع، روبراه است و نباید به صغیندی «حق - باطل»، «عدل - ظلم» یا «ایمان - کفر» دامن زد زیرا مصادیق واضح برای هیچیک وجود ندارد. بنابراین، عده‌ای از مردم را اهل فسق و شرک و ظلم خواندن، اقدامی ضد پلورالیستی و انحصار طلبانه است و همه ایده‌های متضاد با یک «دین خاص» را باطل دانستن، مانع همزیستی مسالمت آمیز عقائد با یکدیگر است.

نویسنده مدعی است که «هفت دلیل» بنفع نظریه پلورالیزم در اختیار دارد. نخست، چهار دلیل برای مسلمانان آورده می‌شود یعنی ادعا می‌شود که چهار اعتقاد اسلامی وجود دارد که چنین نتیجه‌ای را می‌دهند سپس سه دلیل دیگر (فلسفی - تاریخی - فراتاریخی) بنفع «صلح کل» و «حقانیت همگانی» و عدم فرق میان «مومن و کافر» ذکر می‌گردد. اینک همه آن ادله را در ادامه استدلالهای پیشین، اجمالاً بررسی می‌کنیم:

دلیل ۸) مسلمانان، خداوند را «هادی» می‌خوانند و این ادعا، وقتی صدق می‌کند که همه یا اغلب بشریت را «هدایت یافته» و در وضع ایده‌آل بدانیم. اگر بخش مهمی از مردم را دچار گمراهی بدانیم، منافات با هدایتگر بودن خداوند دارد بلکه بمعنی غلبه شیطان بر خدا و ناکام بودن پیامبران خداست. «هادی دانستن خدا»، لزوماً بدانمعنی است که اکثریت بنی آدم را بر حق و درست اندیش و درستکار بدانیم و این در حالی است که این اکثریت، مسلمان هم نیستند. اینک باید نتیجه گرفت که مسلمان بودن یا نبودن، دخالتی اساسی در «هدایت» ندارد و از این حیث، همه مکاتب و عقائد با یکدیگر مساوی بوده و «هدایت یافتن»، درگروی «مسلمان شدن» نیست. در همه ادیان و مکاتب، می‌توان به «هدایت» و «سعادت» دست یافت و حقیقت، نزد همه است نه دین خاصی. (۱۰)

پاسخ) اولاً یکی از قطعی‌ترین نتایجی که از این استدلال می‌توان گرفت، اتفاقاً «هادی نبودن» خداوند است زیرا وقتی که بود و نبود «اسلام» (که اکمل مصادیق هدایت الهی است) مساوی باشد، باید در تحقق «اصل هدایت» تردید کرد. می‌دانیم بعنوان نمونه، یکی دیگر از اسماء الهی خداوند، «رزاق» است و این دقیقاً در حالی است که بسیاری، تاکنون از فرط گرسنگی و فقر، مرده یا خواهند مرد. پس «رزاق بودن خداوند» بدانمعنی نیست که هیچکس و به هیچ وجه (حتی اگر خود او یا دیگران مقصر باشند) گرسنه نخواهد ماند. «هادی بودن» خداوند نیز، منافاتی با ضلالت و شقاوت گروههایی از بشریت ندارد. زیرا هادی بودن خداوند، بدانمعنی است که علاوه بر هدایت عام تکوینی، آنچه برای هدایت تشریحی نیز لازم بوده، از جانب خدای متعال صورت گرفته است. اعطای قوای ادراکی حسی، عقلی و شهودی، فطرت و از همه مهمتر،



فرستادن پیامبران و کتب آسمانی و توضیح «معارف»، «اخلاقیات» و «احکام عملی» لازم برای نیل به سعادت و کمال، همه و همه بمقتضای اسم «هادی» صورت گرفته و حجت بر انسان مختار و آگاه، تمام است. در مواردی نیز که حجت تمام نیست و کمبود عقلی و ادراکی، یا محرومیت از ابلاغ تفصیلی پیامبران وجود دارد، تکلیفی نخواهد بود و خدای متعال کمبودها را جبران خواهد کرد. هیچ مستضعف و جاهل معذوری به جهنم نخواهد رفت. اما نکته‌ای مهم که از آن غفلت می‌شود، دخالت عنصر «اختیار» در مفهوم «هدایت» و اهداء است. آقایان، «هدایت» را با «اجبار» اشتباه می‌کنند زیرا انسان را «غیر مختار» مفروض گرفته‌اند حال آنکه اساساً «هدایت» بدون اختیار، معنی ندارد چنانچه «ضلالت» نیز مسبوق به مختار بودن انسان است.

پس حتی اگر اکثریت مردم نیز «راه گم کرده» باشند باز خداوند، «هادی» است و البته هدایت یافتگی‌ها و گمراهی‌ها نسبی است و هر یک، درجاتی دارد ولی عامل این گمراهی‌ها در هر حال، «هادی نبودن» خداوند نیست بلکه نفسانیت‌ها، جهل‌ها، ظلم‌ها، سوء اختیار، حاکمیت‌های فاسد و سایر مظالم بشری، عامل همه ضلالت‌ها و شقاوت‌هاست. خداوند به تصریح قرآن کریم، در عین حال که هادی است، مصلّ نیز می‌باشد و ظالمان را گمراه می‌کند. هدایت عام، همگانی است اما هدایت خاص، ویژه اهل تقوی است. خداوند، بی‌تقویان و مستمرگان را هدایت نمی‌کند بلکه در ضلالت و شقاوت، پیشترشان نیز می‌برد.

این بمعنای ناکامی انبیاء نیز نیست زیرا کار آنان، ابلاغ پیام الهی بود که صورت گرفت. پیامبران البته شخصاً سعادت همه بشریت را خواستار بودند و به این آرزوی انسانی و رفوفانه خود نرسیدند اما در اداء تکلیف کاملاً کامیاب بودند. گمراه بودن بسیاری از مردم بمعنای غلبه شیطان بر خداوند نیز نمی‌باشد زیرا خداوند تکویناً اذن به وجود شیطان و وسوسه‌های شیطان داده است و گمراه شدن کسانی را که خواهان گمراهی باشند، برای آنان مقدور کرده است زیرا بدون شیطان و بدون غلبه انسان بر شیطان، چیزی بنام کمال انسانی و اختیاری، قابل تحقق نبود. شیطان بر انسانهایی که به او تن ندهند، هیچ سلطه و غلبه‌ای ندارد. کار او بیش از فراخوان و دعوت به شرّ، چیزی نیست و هیچکس را به زور جهنمی نمی‌توان کرد.

خداوند، هدایت اجباری بشریت را اراده نفرموده بود تا اینک با عدم توفیق مواجه گردد. نباید میان اذن تکوینی خداوند و حکم تشریحی او خلط کرد خداوند، کمال ویژه انسان یعنی تقوای اختیاری را خواسته و آن را شرط «سعادت» دانسته است. اما این انتخاب بدون قرار گرفتن بر سر دور راهی «دعوت بخیر» و «دعوت به شرّ» یعنی بدون وجود «شیطان» تحقق نمی‌یابد.

ثانیاً باید گفت که گرچه اغلب بشریت دچار مفسد و انحرافات می‌باشند اما بعقیده مسلمین، اغلب



انسانها عاقبت، اهل نجات اند و «خالدین در آتش»، اقلیت بسیار کوچکی از بشریت را تشکیل می‌دهند و چنان نیست که اکثر مردم، سرتاپا فساد و ظلم خالص بوده و از همه حصه‌های مهم «هدایت» کاملاً محروم باشند. اما نکته مهم، آن است که «کمال»، امری واقعی (نه اعتباری) است و راه خاصی بسوی آن وجود دارد که ما سوای آن، بیراهه خواهد بود. رسیدن به آن کمال بدون دانستن معارفی درباره حقائق عالم و بدون ایمان آوردن به آنها (از قبیل توحید و معاد و...) و بدون تخلّق به اخلاقیات خاصی و التزام به ضابطه‌هایی رفتاری در این عالم امکان ندارد. البته بسیاری از مسلمین نیز از این سعادت، محروم و اهل جهنّم می‌باشند.

ادیان ابراهیمی، همه کمابیش به «حقیقت واحد» (نه حقائق متکثر و متضاد) فراخوانده‌اند و کاملترین و نهائی‌ترین نحوه بیان این «حقیقت» و درست‌ترین راه وصول به «کمال» را، محمد بن عبدالله «ص» آورده است. پس هیچ راهی بسوی کمال، وجود ندارد که متضاد با تعالیم و احکام اسلام باشد. زیرا اجزاء حقّ نمی‌تواند با «کل حقّ»، منافات داشته باشد. هر مکتبی که بخشی از این حقیقت را ارائه داده، به همان نسبت، مایه سعادت است و در مورد بقیه موارد، مخلّ به سعادت بشری و یا ناقص می‌باشد و هر مکتبی که بر خلاف آموزه‌های دین خاتم، توصیه یا تعلیمی داشته باشد به همان میزان، باطل و مایه شقاوت آدمی است. محال است که دو توصیه متناقض، هر دوی به هدف واحد (سعادت) بیانجامند. بنابراین هر کس بهای نظری و عملی «کمال» را نپردازد، طبیعی است که از مراتب بالاتر کمال و سعادت و گاه از کلیه مراتب آن محروم می‌شود، اعم از آنکه مسلمان شناسنامه‌ای باشد یا نباشد. بنابراین، «حقّ» مساوی با «اسلام» بوده و علم و عمل به «حقائق اسلامی» قطعاً شرط «سعادت» است. بخشهایی از این حقائق، البته در سایر ادیان و مکاتب نیز وجود دارد و به همان میزان، منشاء سعادت خواهد بود مثلاً اصل توحید، معاد و نبوت و... در بسیاری جوامع بشری مورد تاکید است پس به همان نسبت، از «حقیقت» دارد ولی این کجا بدانمعنی است که نوع مکتب و عقیده، هیچ اهمیتی ندارد یا از طریق کلیه مکاتب، اگر چه خلاف اسلام باشند، می‌توان به «سعادت» رسید و همه بر حقتند. حقّ با حقّ نمی‌تواند در تناقض باشد. مضافاً اینکه به بسیاری کمالات نیز از طریق عقل و فطرت، می‌توان التفات یافت که عمل به آنها به همان میزان، مایه نجات خواهد بود.

دلیل ۹) مسلمانان معتقدند که توحید، «فطری» است. این ادعا، البته نه با دلیل عقلی و نه با دلیل تجربی، اثبات نشده است ولی دینداران که بدان معتقدند، بر این اساس باید ملتزم باشند که اکثریت یا همه بشریت، با هر دین و عقیده‌ای، بر حق هستند چون همه، فطرت دارند. (۱۱)

پاسخ) فطری بودن توحید، بحث علیحده‌ای است و البته برای نحلّه‌ای که اصل «فطرت» و «فطریات»



را منکرند (کبرویاً)، دیگر نیاز و مجالی برای دلیل تجربی و عقلی نیز نخواهد بود زیرا اساساً کلیه استدلال‌های عقلی و تجربی، اعتبار خود را از «علم حضوری» و «بدیهیات و فطریات» اخذ می‌کنند. اما مفهوم فطری بودن «توحید» یا هر چیز دیگری نیز باید بدرستی درک شود. گذشته از این نکته که «آیا دانش ما به توحید، فطری است؟» یا «گرایش ما به توحید، فطری است؟» و یا هر دو؟ (که اینک مجال این بحث نیست) نکته مهم، آنست که اصولاً «فطری بودن» یک پدیده، به چه چیز است تا نوبت به صدق یا عدم صدق علائم آن (همگانی بودن، همیشگی بودن و ...) برسد؟

فطری بودن توحید، قطعاً بدان مفهوم نیست که همه بشریت، «آگاهی تفصیلی» و نیز «گرایش غیر قابل نقض» به توحید دارند و هیچکس و به هیچ علتی، از «توحید نظری» و «توحید عملی» نمی‌تواند جدا افتد و همه، همواره موحدند و موحدانه نیز رفتار می‌کنند. فطریات در بقاء و رشد و قوام خود، به عواملی چون تربیت و تعلیم (آگاهی حصولی و تفصیلی) محتاجند. فطری بودن، نوعی استعداد پویاست که باید حمایت و بارور گردد. بعنوان نمونه، «میل به کمال» نیز فطری است اما معذک انسانهای منحط و «پشت به کمال» هم کم نبوده و نیستند. فهم مصادیق «کمال» و نحوه و صول به آن و حفظ علاقه به کمالات، همه در مسئله دخالت دارند و مخالفت با فطریات وزیر پاگذاردن فطرت، امری کاملاً میسور و بلکه واقعی است. پس فطری بودن توحید در بشریت، منافاتی با مشرک شدن مردم و رواج انحراف از توحید نظری و عملی در میان بشریت ندارد. بسیاری قوای نظری و عملی در فطرت آدمی است که بدلائل بشری در دنیا به فعلیت نمی‌رسد و این، منافاتی هم با حکمت خداوند ندارد. همه اهل جهنم نیز فطرت داشته‌اند اما این فطرت، شکفته و بر خلاف مقتضای آن، عمل شده است.

دلیل ۱۰ «خاتمیت»، یک رکن اش این است که بشریت، دیگر به تکامل رسیده و دین، بطور طبیعی محفوظ است. عبارت دیگر، بشریت، دیگر مخالف دین خدا نیستند که بخواهند آن را منهدم کنند و احتیاجی به پاسبانی فوق طبیعی خدا باشد. جامعه بشری امروز، مسلمان و غیر مسلمان، خود بخود، حق طلب است و همه، در این مورد مساویند و پلورالیزم، مستلزم همین امر است. (۱۲)

پاسخ البته خاتمیت، بانوعی «تکامل» در جامعه بشری، بی‌ارتباط نبوده است اما این «تکامل بشری» نباید بنوعی تفسیر شود که «عدم نیاز بشر جدید به اسلام» را نتیجه بدهد که در اینصورت بتعبیر استاد مطهری، این دیگر بمعنی «ختم دیانت» خواهد بود نه «ختم نبوت تشریحی».

مقتضای «خاتمیت دین اسلام»، آن است که راه نجات و سعادت در تعالیم این مکتب نهفته است و



«کلمه حق» بدانمقدار که دانستن آن برای رستگاری بشر، لازم و ممکن بوده در مضامین این دین آمده است و بنابراین از قضاء، خاتمیت نیز مفهومی کاملاً ضدِ پلورالیستی دارد.

خاتمیت دین پیامبر اکرم (ص)، بدانمعنی نیست که «اسلام» و «کفر»، علی السویه است. بلکه مفهوم آن، اینست که «مسلمانانۀ اندیشیدن» و «مسلمانانۀ زیستن»، کاملترین راه رستگاری است و نیازی به هیچ دین و آئین دیگری نمی‌باشد و هر چه مخالف مضامین اسلام باشد، باطل است و هر چه لازم بود که گفته شود، در اسلام گفته شد. محفوظ بودن اسلام به حفاظت الهی نیز بدانمعنی است که خدای متعال از طرق طبیعی و ماوراء طبیعی (هر دو)، از گوهر «حقیقت اسلام» مراقبت خواهد فرمود تا حجت بر بشریت، تمام باشد و حق طلبان محروم نمانند. اما اینکه دیگر در میان بشریت، اکنون هیچکس مخالف دین خدا نیست و بنای نابود کردن آن را ندارد و همه تسلیم دین حق شده‌اند و بشریت دیگر نیازی ویژه به اسلام نداشته و همه، بر حق می‌باشند و ... اولاً مدلول «خاتمیت» نیست بلکه با آن، منافات نیز دارد و ثانیاً صحت هم ندارد و باید آدمی چشم و گوش خود را بسته باشد تا چنین قضاوت کند که هیچکس با حقیقت اسلامی، مخالف نیست!!

دلیل ۱۱) اعتقاد به «مهدویت» نیز یک اعتقاد شیعی و اسلامی بلکه دینی است و مقتضای این اعتقاد هم آن است که بگوئیم بشریت آمادگی برای ظهور ایشان را پیدا کرده و اوضاع همچنان بهتر نیز خواهد شد. یعنی در جامعه بشری (اعم از مسلمان و کافر)، کفۀ خوبی‌ها بر کفۀ بدی‌ها اگر نچربد، لاقلاً مساوی است و با یک تلنگر از ناحیه «منجی موعود»، همه بدی‌ها ساقط می‌شود. ظهور امام زمان (ع) نمی‌تواند یک تحوّل دفعی و ناگهانی باشد. پس نباید معتقد بود که جهان، سرتاسر ظلم و سیاهی و تباهی و فساد است و ایشان ناگهان در مدت کوتاهی، ورق را بر می‌گرداند و پلیدی‌ها و باطل‌ها را یکشبه بدل به پاکی و حق و عدل می‌کند. بلکه ایشان در یک «نقطه تعادل» تاریخی سر می‌رسد تا برای برگرداندن اوضاع، نیاز به اعمال نیرو و فشار زیادی نباشد در غیر اینصورت، کار آن موعود آخر الزمان، خیلی دشوار و تقریباً نشدنی خواهد بود. در نتیجه، باید گفت که اکثریت بشریت (مسلمان باشند یا نباشند)، بر «حق» و پاک و در مسیر صحیح‌اند، زیرا در غیر اینصورت، منجی موعود، مجبور خواهد بود با یک اکثریت زیادی در بیفتد و لذا حکومت و نهضت‌اش دچار مرگ زودرس خواهد شد. پس برای آنکه مهدویت ممکن باشد، باید جامعه جهانی را در مسیر هدایت دید تا نیازی به مقاومت شدید جهانی علیه ایشان نباشد. اگر جامعه جهانی را (که اغلب، اسلام را هم نپذیرفته‌اند یا نشناخته‌اند) در مسیر صحیح بدانیم، راه به پلورالیزم و تساوی ادیان گشوده می‌شود و روشن می‌کند که نوع عقائد فاقد، اهمیت بوده و در هدایت مردم دخالت ندارد. (۱۳)



پاسخ) موعود آخر الزمان، به تائید اغلب ادیان و مذاهب توحیدی (وحتی بشری)، خواهد آمد تا اوضاع فاسد، در هم ریخته و سر تا پا ظلم حاکم بر بشریت (فرهنگ، اقتصاد، حقوق و حاکمیت) را بنحوی کاملاً انقلابی و غیر عادی اصلاح کند. براساس تصریح روایات اسلامی، ایشان دنیایی مملو از ظلم و پلیدی را به جهانی مملو از عدل و پاکی تبدیل می‌کنند و در این مسیر، از بیان حقائق مورد غفلت و اصلاح فرهنگها و اخلاق عمومی تا امکانات طبیعی و تجهیزات مادی و نیز امدادهای غیبی و نیروهای ماورائی، بهره‌خواهند برد و اتفاقاً کاری غیر ممکن (عادتاً) را ممکن می‌کنند و این، آیت بزرگ الهی است. ایشان اتفاقاً در مدت کوتاهی ورق را بر می‌گردانند و یکسببه کارهای عظیمی بسامان می‌رسانند که بشریت در هزاره‌ها و سده‌ها از انجامش عاجز بوده است زیرا توان نظری و عملی آنرا نداشته و با کانون قدرت عالم، در ارتباط نزدیک نبوده است. انقلاب آخر الزمان از قضاء، نوعی اعمال نیروی بسیار عظیم و بی سابقه خواهد بود.

البته معنای این سخن، آن نیست که اکثر بشریت در برابر ایشان مقاومت خواهند کرد یا کشته خواهند شدو یا یکسببه، همه مفساد بشری بکلی ریشه کن می‌گردد و پس از تثبیت قدرت جدید، نیازی به تعلیم و تربیت و قضاوت و تلاش و اصلاحات و تهذیب نفس و ... نیست. چنین وعده‌ای در مآثورات اسلامی داده نشده است. بشر همچنان بشر، خواهد ماند، با همه نواقص و ضعف خود.

اما شرائط حاکم بر جامعه، البته بکلی تغییر خواهد کرد. ائمه کفر و سران ظلم جهانی که حاضر به توبه نباشند، کشته خواهند شد (نه مردم). نشر علم و عدل و برادری و رفاه و رحمت و ...، آسان تر و سریع تر خواهد بود و شرائط بگونه‌ای خواهد شد که هر کس مایل باشد که پاک بماند، براحتی قادر به اصلاح و رشد باشد و فقر و ظلم و جهل و فساد، حاکمیت نخواهد داشت. اما انسانها البته همچنان مختار خواهند بود و گروه‌هائی، همچنان فاسد خواهند شد و براساس نظام حقوقی - تربیتی اسلام، با آنان معامله خواهد شد.

پس ظهور حضرت برآستی نوعی اعجاز و کاملاً غیر عادی است و منافاتی ندارد که در عین حال، بشریت بتدریج برای ظهور آماده شده و آماده تر نیز خواهد شد زیرا اغلب بشریت، مستضعف و معذور و مظلوم‌اند و وقتی ندای حق را بشنوند، فطرت‌ها لبیک خواهند گفت، نه بدانمعنی که امروز اکثر بشریت، «برحق» اند بی آنکه به اسلام نیاز داشته و به تعلیم آن عمل کنند!!

دلیل ۱۲) از طرفی گفته می‌شود که غایت آفرینش انسان، رسیدن به کمال و عبودیت است و از طرف دیگر، گفته می‌شود که آنچه اغلبی و اکثری است، رسیدن به غایت است. در نتیجه باید معتقد باشیم که اغلب مردم (مسلمان و غیر مسلمان) به غایت آفرینش خود رسیده و انسانهائی کامل و قابل قبولند. در غیر اینصورت



خداوند حکیم نخواهد بود زیرا حکیم، کسی است که فعل او اغلب، به غایت خود برسد. اینک نتیجه می‌گیریم که اکثریت بشر (که غیر مسلمان می‌باشند) به کمال خود رسیده و در مسیر هدایت‌اند منتهی بنیه‌های ژنی، ساختمان استخوان، خون و پروتئین هر فردی با دیگری تفاوت دارد و بر این قیاس، چهره و ساختمان روحی افراد هم چنین است و هر کس به کمال ویژه خود و هدایت خاص خود رسیده است و اتفاقاً منظور خداوند از آفرینش انسان، بوجود آمدن همین «انسانهای موجود» است نه یک «اقلیت ایده‌آل کمتر موجود».

بنابراین، حقانیت و کمال را در مسلمان و غیر مسلمان، هر دو ثابت کردیم و تفاوتی میان آن دو نیست. نباید دشمن خود را از کمالات، محروم و فاقد حسن و هنر بدانیم. (قاعده الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً) (۱۴)

پاسخ البته این دلیل نیز برای آنکه به مدعای ایشان، فی الجمله مربوط شود، فلسفی محض نخواهد بود بلکه در توضیح حکمت خدا و غایت آفرینش انسان، به مفاهیم دینی محتاج شده است. ضمن آنکه قاعده «الاتفاق»، غیر از قاعده «القسر» است و آنچه به این بحث مربوط می‌شود، بحث «قسر» است نه «اتفاق». و اما پاسخ: **اولاً** غایت آفرینش انسان، «کمال اجباری در دنیا» نیست و بنابراین فقدان چنین کمالی در ساخت انسان، صدمه‌ای به حکمت خداوند نمی‌زند. غایت آفرینش انسان، نیل به «کمال اختیاری در ظرف دنیا» است و اکثریت بشریت که بدلائل بشری (نه الاهی)، بدست خود یا دیگران از «کمالات» در دنیا محروم بمانند در صورتیکه مقصر باشند، حکمت خود را زیر سوال می‌برند نه حکمت خدا را.

در مورد قاصرین نیز بحث علیحده‌ای قابل طرح است و خدای متعال، فقدانات ایشان را در دنیا یا آخرت جبران خواهد کرد. در عین حال، اکثریت بشر نهایتاً «اهل نجات» خواهند بود و گرچه مدتی را در عذابی که بدست خود فراهم آورده‌ایم، سپری می‌کنیم اما به لطف الاهی اغلب بشریت، عاقبت خلاص خواهیم شد (جز اقلیت بسیار کوچکی که خود را اهل «خلود در جهنم» ساخته‌اند).

بنابراین، سعادت در آخرت به اغلب انسانها روی خواهد آورد گرچه با مقداری تاخیر!! و بدینترتیب، قانون «اغلبی» رعایت می‌شود. اسلام، آمده است تا به بشر کمک کند که راحت‌تر و بدون تحمل عذابهایی دنیا و آخرت به مراحل بالای «سعادت» دست یابد. معارف و اخلاق و احکام اسلامی، راه نجات بی دردسر و سریع و راحت تر را نشان می‌دهد که انکار یا مخالفت با آنها درد دنیا، باعث خواهد شد تا آن‌ها گردنده‌ها (که در دنیا، با اختیار و راحت‌تر قابل عبور بود) در آخرت، به سختی و با هول و عذاب اجباری طی شود.

ثانیاً لازم نیست که کمالات الاهی، ملازمه قطعی و لایتخلف با بنیه ژنی و پروتئین و استخوانها داشته



باشد تا نسبی باشد. اساساً تحقق «کمال»، نسبی است و هر انسانی ب میزان عقائد صحیح، اخلاق فاضله و اعمال صالح خود برخوردار از مراتب «کمال» خواهد شد و کمالات افراد عیناً با یکدیگر مساوی نیست زیرا استعدادها و اراده‌ها و جدیت‌ها و توفیق‌ها متفاوت است اما همه کمالات و حقانیت‌ها علیرغم آنکه شخصی است، در عین حال رو به غایت واحدی دارد. راه، یکی است گرچه منازل و سرعت‌ها متفاوت است پس کمالات، ممکن است که «وحدت» نداشته باشند اما قطعاً تضاد نیز نباید داشته باشند. نمی‌توان گفت دو نفر، که یکی به توحید و معاد، معتقد بوده و به ارزشهای اخلاقی پایبند است و به وظائف الهی خود عمل می‌کند با فرد دیگری که مقتید به هیچیک نیست، هر دو به «کمال» رسیده و «هدایت یافته» و مساوی می‌باشند و هر کدام، کمال ویژه خود را دارد!!

نسبیت کمال نباید به معنی تناقض عرضی کمالات، فهم شود بلکه صرفاً بمعنی «تعدد مدارج طولی» کمالات است.

ثالثاً همه انسانهای موجود، مخلوق خدایند اما غایت تشریحی و تکوینی از آفرینش ایشان، حفظ وضع موجود و بقاء در حیوانیت نیست زیرا به همین انسانهای موجود، «توان تکوینی» و «ابلاغ تشریحی» برای تکامل عرضه فرموده است.

رابعاً حقانیت و کمال، «من و تو» بر نمی‌دارد و به نام و عنوان و شناسنامه مربوط نیست. طی کردن واقعی مسیر ارتقاء در عوالم نظری و عملی و اخلاقی است که نامش را «اسلام» گذارده‌ایم. حال اگر کسی همه این گامها را رو به کمال بردارد، گرچه نام خویش را مسلمان نگذارد، چنین فردی در واقع، مسلمانانه زیسته است اما می‌دانیم که تقریباً محال است کسی، از کلیه تعالیم اسلام محروم مانده و یا آنها را انکار کند و در عین حال، به همه آنها بطور اتفاقی یا خودبخود نائل شده باشد.

مسئله، دوستی یا دشمنی با افراد و ملل و یا صرف نامگذاری نیست. کمالات، اعتباری نمی‌باشند. اما پلورالیزم مدعی است که قبول یا رد معارف اسلام، التزام یا ترک احکام و اخلاق اسلامی دخالتی در کمال و احتیاط ندارد. این سخنی است که نمی‌توان پذیرفت و از لوازم قطعی «پلورالیزم دینی» است. (۱۵)

دلیل (۱۳) بشریت، من حیث المجموع دیندارتر شده و اینک نیکان جهان، بیش از بدان آن می‌باشند و میزان «انسانیت» در انسان جدید بیش از انسان قدیم است. بهمین دلیل هم تمدن این عصر و جامعه جهانی کنونی سر حال و با ثبات، به حیات خود ادامه می‌دهد. تمدن غرب، اگر فاسد و ظالم بود باید از بین می‌رفت، در حالی که قوی و زنده است و عبرت آموزی از غرب در کشف سر نگهداری آن نهفته است. برخی، مانند غرب



رامدیون قلدری و دزدی از ذخائر دیگران می‌بینند. عجیباً مگر می‌شود که مجموعه‌ای بر دزدی و خیانت، قائم باشد و باز هم بماند؟ ماندن و بقاء تمدن غرب، حکایت از آن می‌کند که این تمدن، فاسد نیست زیرا اگر فاسد بود باید مانند قوم عاد و ثمود، بر سر ایشان، عذاب نازل می‌شد چون بنا به نقل قرآن، جوامعی به عذاب الاهی از بین رفتند که اکثر مردم‌شان فاسق بودند. بنابراین باید گفت اکثریت بشر کنونی (و از جمله، تمدن غرب) مستحقّ عذاب نیستند بلکه در مسیر حقّ و هدایت‌اند، هم از حیث اعتقادی و هم اخلاقی.

بشر جدید، از حیث اعتقادی، دینی‌تر و صالح‌تر شده است زیرا مسلمانان معتقدند که مسیحیت در غرب، ضعیف شده و آن دین به محاق رفته و نظارت اندیشه دینی مسیحی در غرب و اعتقاد مردم به حقانیت کلیسا سست‌تر شده پس یک گام به حقّ نزدیکتر شده‌اند. از طرف دیگر، مسیحیان هم معتقدند که پس از حمله مغول، اسلام تضعیف شده پس بشر شرقی یک گام به حقّ نزدیکتر شده است. بنابراین باید نتیجه گرفت که رویهمرفته بعقیده هر دو (مسلمان و مسیحی) بشر، هدایت یافته‌تر از قبل است. بنابراین بشر جدید، گرچه سکولار است، اما از بشر دینی قدیم، دینی‌تر و صالح‌تر شده است و صالح بودن، ربطی به مسلمان بودن یا نبودن ندارد.

پاسخ: اولاً ابتدا فرض را بر این بگذاریم که واقعاً بشریت رفته‌رفته به حقیقت دین الاهی نزدیکتر شده و عقائد و اخلاق صحیح، رویهمرفته رواج و حاکمیت بیشتری در روح و فکر و رفتار جوامع جهانی یافته است اما آیا چنین پدیده‌ای، مؤیدی برای «پلورالیزم دینی» و «مساوی بودن همه عقائد با یکدیگر» خواهد بود؟!

ثانیاً خود این ادعا باید واضح و سپس اثبات شود که آیا واقعاً بشریت و بویژه تمدن غرب، رفته رفته سالم‌تر، اخلاقی‌تر و عادل‌تر شده‌اند؟ آیا منظوری خاصّ و «تعریفی شخصی» از عدل، سلامت، اخلاق، دیانت و هدایت دارید که بر اساس آن تعریف، مثلاً جامعه و حاکمیت ایالات متّحده امروزه از جامعه ۲۰۰ سال قبل خود انسانی‌تر و صالح‌تر شده‌اند؟! آمار و تفسیرهایی که کارشناسان و متولیان جوامع غربی، خود ارائه می‌دهند، دقیقاً عکس این ادعا را ثابت می‌کند زیرا بر اساس آن، در صد فحشاء، اعتیاد، سرقت، آدمکشی، آدم‌ربائی، آدم فروشی، تجاوز، تبهکاری و بسیاری مفاسد ناشی از اخلاق سرمایه‌داری، از قبیل فاصله طبقاتی و فقر در خود این جوامع، همه چیز را (از حقوق و اخلاق و خانواده و تربیت تا عدالت اقتصادی) تهدید به نابودی کرده است. بگذریم از فجایع و بلایایی که این تمدن طلائی و مدینه فاضله آقایان، بر سر میلیونها انسان سیاه، شرقی یا آمریکای لاتین آورده است و

مایه تعجب و حیرت است که چگونه چنین ادعائی (که تمدن غرب امروز سالمترین و هدایت یافته‌ترین





تمدن است و اوضاع روزبه‌روز بهتر شده است) ممکن است که به ذهن کسی خطور کند؟!!

ثالثاً) آیا تمدن غرب، یک تمدن مسیحی است یا سکولار؟! هر کدام که باشد، صورت مسئله تفاوت می‌کند. نویسنده، بنیاد این تمدن را و بشر جدید را سکولار می‌داند ولی البته مدعی است که سکولاریزم، نه تنها منافاتی با دینداری ندارد بلکه غرب جدید از غرب قرون وسطی هم دینی‌تر است!! در اینصورت، دیگر بحث از پلورالیزم دینی فراتر رفته و (حداقل) به تساوی دین و بدبینی دامن می‌کشد که البته پلورالیزم اصیل‌تری است. اما فراموش نکنیم که بحث ما در پلورالیزم دینی بود.

رابعاً) عذابهای خاص قوم عاد و ثمود و نوح، فلسفه ویژه‌ای دارد و نفرین پیامبران و مسئله اعجاز و بسیاری مسائل دیگر در اینجا قابل تأمل است اما آنچه اینک می‌توان گفت، آنستکه فاسد شدن یک تمدن و نزول عذاب بر آن، منحصر در گونه خاص نیست. مراتب بالائی از فساد و از عذاب، هم اینک گریبان این بشر جدید را چسبیده است و شب نیز دراز است. هنوز تا سحر، دو دانگی مانده و دویست یا سیصدسال، در بررسی ادوار تاریخی و سنجش عمر مفید یک تمدن، زمانی فراخ نیست. یکی (جامعه مارکسیستی) زودترو به شیوه‌ای، دیگری دیرتر و به شیوه‌ای دیگر (جامعه لیبرال - سرمایه‌داری)، ساقط شده و خواهند شد. مضافاً اینکه فساد، نسبی است و هیچ جامعه‌ای در قدیم و جدید، خالی از فساد و عوارض آن نبوده و نخواهد بود اما مقدار غلظت فساد، و نیز به رسمیت شناخته شدن آن و حاکم شدن فساد بر مقدرات یک جامعه، چیزی است که در کمتر تمدنی به حد اعلی می‌رسد و اگر برسد، دیر یا زود، کار تمام است.

در مسیر «حق و هدایت» بودن یا نبودن، مراتبی دارد و از اینکه هنوز، یک تمدن کاملاً و علناً سقوط نکرده، نمی‌توان نتیجه گرفت که آن تمدن، سالم و عادل و اخلاقی و در مسیر هدایت و انسانیت است. فلسفه‌ای که بر جهان آفرینش حکومت می‌کند، فلسفه‌ای نیست که لزوماً بر اساس محاسبات و منافع ما چیده شده باشد و یا بنا را بر مجازات فوری افراد و جوامع فاسد گذارده باشد. "املاء"، "استدراج" و بسیاری حکمت‌های دنیوی و اخروی در قانونمندی بقاء و فناء تمدن‌ها، اعمال می‌شود. مضافاً اینکه رد پلورالیزم، منوط به اثبات «فساد کامل عیار» در همه افراد و جوامع غیر مسلمان، یا اثبات هدایت یافتگی و صلاحیت کامل همه مسلمانان نیست و در این باره توضیح دادیم.

اما آیا واقعاً قابل انکار است که حصه عظیم (بلکه اعظم) از بقاء و توسعه تمدن غرب در سده‌های اخیر (بویژه از قرن ۱۸ تا کنون) مدیون قلدری‌ها، ستم‌های بین‌المللی و غارت و کشتار ملل ضعیف‌تر بوده است؟! در باب اجماع جهانی بر افزایش «صلاحیت عقیدتی» بشریت نیز، مغالطه آشکاری صورت گرفته است زیرا

تضعیف مسیحیت در غرب و تقویت گرایش‌های لائیک و الحادی، هرگز در جهان اسلام، گامی به سوی حق و هدایت، تلقی نشده بلکه حرکت از ضلالتی به سوی ضلالت دیگری (احیاناً بدتر) تفسیر شده است. ضمن آنکه مبنای این استدلال حتی از اساس، مخدوش است زیرا حتی با تفسیر کذائی نویسنده، مسلمان و مسیحی، هر یک علت تقویت «حق» را اتفاقاً تضعیف دیگری می‌دانند و در عالم واقع، هر دو تلقی توأماً نمی‌تواند درست باشد البته اگر امر، منحصر به این دو تلقی باشد (که نیست). در هر صورت، دفاع از مضمون فرهنگ و تمدن کنونی مغرب زمین، شیوه‌ای غیر منطقی و عجیب برای متقاعد کردن مسلمانان به «پلورالیسم» و «لاادری‌گری» است.

دلیل ۱۴ «استدلال فراتاریخی» یعنی خوش عاقبت دیدن تاریخ نیز، به نوعی تأیید پلورالیسم می‌انجامد و در عقائد اسلامی نیز نظریه‌ای هست که مستلزم خوشبینی به بشریت و تمدن کنونی می‌باشد. نظریه فراتاریخی، نظریه‌ای است راجع به کلیت تاریخ و فرجام بشریت، که معتقد است بشریت خواه‌ناخواه وگرچه غافلانه رو به مقصد نیکوئی دارند.

مثلاً براساس نظریه فوکویاما، نظام «لیبرال - سرمایه‌داری»، پایان تاریخ و غایت و سقف تحولات بشری است و بشر به ایده‌آل‌ترین مدینه فاضله‌اش رسیده است (جامعه ایالات متحده آمریکا).

مارکسیست‌ها هم که به خوشی عاقبتی بشر (کمونیسم آخرالزمان و جامعه بی طبقه) معتقد بودند. مسلمانان هم نظریه فراتاریخی خوشبینانه‌ای دارند که گرچه اندیشه‌ای متافیزیک و غیر علمی است اما ناظر به همان مفهوم است. مثلاً نظریه «معاد»، یک نظریه فراتاریخی است. پایان تاریخ، بمعنای سر رسیدن عمر بشر و زوال عالم طبیعت نیست بلکه بدانمعنی است که دیگر جهان، به تعادل رسیده و تکامل، تمام شده است و منتظر وضعیت جدیدی نباید بود. «معاد» که درباره سرنوشت آدمی است، از نمونه‌های بارز نظریه‌های پایان تاریخ است. در معاد، سخن از حسن عاقبت مشترک همه آدمیان است. یعنی اکنون پاره‌های مختلف انسانیت از یکدیگر دورند اما عاقبت چنانچه در ادیان تصویر شده، یکجا گرد هم خواهند آمد. پس مسلمانان و مارکسیست و لیبرال، همگی اجماعاً تاریخ و بشریت را خوش عاقبت و دارای قبله مشترک می‌بینند یعنی همه رو به سر منزل نیکوئی داریم گرچه در نحوه قرائت از پایان تاریخ اختلاف داریم. مثلاً بعقیده فوکویاما، پس از سقوط شوروی، انسان به پایان تاریخ خود رسیده و اکنون یک نظام ایده‌آل سیاسی - اجتماعی تحقق یافته (لیبرال - دمکراسی در کشورها سرمایه داری غرب) که حاکم و محکوم، در آن هر دوراضی‌اند و همه، محترم و آزادند و آدمی به نهایت آرزوی خود رسیده و گرچه ظاهر تاریخ و جامعه، بی‌دینی والحاد و سکورالیسم را نشان



می‌دهد اما در واقع اینها را به ضرر دیانت و کمال نباید دید بلکه وضعیت کنونی، پایان خوبی برای تاریخ می‌تواند باشد.

مسلمانان هم معتقدند که: هُوَالَّذِي ارْسَل رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَ دِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلٰى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ!! و مفاد آن، این می‌شود که وضعیت کنونی و آینده جهان، وضعیت ایده‌آلی است و همه چیز، درست پیش می‌رود و وجود ملحدان یا ظهور اندیشه‌های الحادی و پشت کردن به کلیسا و غلبه سکولاریزم، بهیچوجه با این باور که حرکت تاریخ بنفع دینداری بوده، منافاتی ندارد و آدمی اگر از یکسونگری بپرهیزد، خواهد دید که حاکم شدن «دین حق» لزوماً به معنای آن نیست که همه، نام یک دین خاص (مثلاً اسلام) را ببرند. بلکه تاریخ بشریت در نهان، دیندارتر شده است اگرچه به ظاهر، کفر و الحاد و ضلال، عالمگیر شده باشد، حتی آنانکه مختارانه کفر می‌ورزند، در خدمت دین‌اند. منتهی حادثه بسیار مهمی در جهان امروز رخ داده که بشر جدید و جهان جدید و سکولار را از بشر و جهان قدیم، ممتاز ساخته و آن، ورود «علم» به صحنه تاریخ بشر است. لذا دین بشر جدید هم با دین بشر قدیم فرق کرده زیرا با سکولاریزم، قابل جمع است و تجدیدنظرهای اصلاحی و الحادی جدید، علامت همین تحوّل دین است اما بالاخره دین جدید هم دین است و نباید باطل دانسته شود. (۱۶)

پاسخ: اولاً) مقایسه «معاد» با نظریه «جامعه لیبرال - سرمایه‌داری فوکویاما» یا «جامعه بی‌طبقه کمونیستی» البته از جهات متعدّد، مقایسه نامعقولی است. معاد، یک نظریه فراتاریخی راجع به دوره بندی تاریخ بشری در دنیا نمی‌باشد. اعتقاد موحدین به «عالم آخرت» (نه برهه‌ای از همین دنیا)، اساساً نوعی پیشبینی ایدئولوژیک نیست. بلکه یک پیشگویی و اخبار از غیب عالم است. ضمن آنکه «معاد»، لزوماً خوش بینانه (بمعنای فوق‌الذکر) نیز نمی‌باشد بلکه در کنار وعده بهشت، و عید «جهنم» برای کثیری از خلائق نیز داده شده است. اگر معاد را، از منظر مسلمانان (بلکه موحدین) می‌نگرید، در واقع بمعنای زوال طبیعت و حیات دنیوی فرد و ورود به نشئه متعالی تری از حیات است نه دوره‌ای از ادوار حیات دنیوی.

قانونمندی الهی که بر تاریخ و بویژه حیات بشری حاکم است و در دنیا و آخرت تجلی می‌کند یک نظریه فراتاریخی غیر علمی از قبیل «پایان تاریخ» فوکویامانیست، سخن از این نیست که پاره‌های مختلف انسانیت که اینک از هم دورند، عاقبت در دنیا گردهم خواهند آمد و وضعیت مشترک و عاقبت خوشی خواهند داشت و از این قبیل.

ثانیاً) ادعای نویسنده، این است که سه مکتب اسلام، کمونیزم و لیبرالیزم سه تعریف از «مدینه فاضله»



دارند و هر سه هم وعده داده‌اند که مدینه فاضله آنان در سطح جهانی تحقق خواهد یافت و عاقبت، پیروزی از آنان است. ما این ادعا را می‌پذیریم ولی نتیجه‌ای که از آن گرفته شده و توصیه‌ای که به بشریت می‌شود، نه تنها سازگاری ندارند بلکه در تضاد با یکدیگر است و در واقع هر مکتب، بشارت نابودی دو مکتب دیگر را داده است. «جامعه اسلامی امام زمان»، «جامعه کمونیزم آخرالزمان» و «جامعه مدنی سرمایه‌داری فوکویاما»، هیچ توافقی با یکدیگر نداشته بلکه وعده هر یک، شامل نفی دیگری است و این دقیقاً ضد پلورالیزم است. فوکویاما، بشارت نابودی جامعه دینی و نیز کمونیستی را و کمونیستها، بشارت زوال جامعه سرمایه‌داری و نیز جامعه دینی را داده‌اند. می‌دانیم که معیارهای اسلام هم در تضاد واضح و غیر قابل حل با سرمایه‌داری و کمونیزم، هر دو است. پس چنین نیست که همه، به «عاقبت خوش مشترک»، امیدوارند. بلکه عاقبت خوش یکی، عاقبت سیاه دیگری است و هكذا.

در اینجا البته ما بنای نقد «پایان تاریخ» فوکویاما و تبلیغات آقایان بنفع ایدئولوژی سرمایه‌داری (لیبرالیزم) را نداریم و از این دعاوی می‌گذریم.

ثالثاً آیه کریمه هوالذی ارسل... نیز دقیقاً ماهیت ضدپلورالیستی دارد و علناً سخن از "دین حق" و ارسال پیامبر برای غلبه "دین حق" بر همه ادیان دیگر (الذین کله) علی‌رغم «کراهت مشرکین» می‌گوید و شاید یکی از صریحترین آیات قرآن کریم در رد پلورالیزم دینی، همین آیه شریفه است: «خدا، اوست که رسولش را برای هدایت بشریت، بر "دین حق" فرستاد تا آن دین حق را علی‌رغم همه مشرکان، بر همه ادیان پیروز کند.» می‌بینیم که سخن از حقانیت یک دین و بطلان سایر ادیان (بکلی) و نیز از برتری و ظهور و غلبه این تنها «دین حق» بر همه ادیان (که باطلند) می‌باشد. آری وضعیت آینده، ایده‌آل خواهد بود اما بشارت، بشارت نابودی همه ادیان باطل و استقرار تنها «دین حق» بر کل جهان است. این نتیجه، آیا بسود «پلورالیزم» است؟!!

رابعاً آقای سروش، حرکات الحادی سکولاریستها را نوعی روال دینی (یا مفید در جهت غایات دینی) می‌دانند و این را باید تعریف مدرن، جدیدی از «دین» دانست که با الحاد، قابل جمع و بلکه مساوی است. چگونه حاکمیت سکولاریزم، بمعنای حاکمیت دینی است؟! تناقض اسلام با سکولاریزم، در حدی است که هیچگونه توافق در محکومات این دو تفکر وجود ندارد. چگونه می‌شود که بتعبیر نویسنده، کفر و الحاد و ضلال، عالمگیر گردد و در عین حال، اینهمه را به حساب پیشرفت دین در دنیا بگذاریم؟ «دین سکولار» بشر جدید غربی، چه مقدار از ماهیت و مقومات «دین الهی» را باقی می‌گذارد تا بتوان آن را برآستی دین نامید؟!

خامساً با فرض پذیرش همه مدعیات و مفروضات این سؤال، باید گفت که این دلیل، ربطی به مدعی



(پولاریزم و عدم تفاوت میان ادیان و مکاتب) ندارد زیرا حداکثر، سخن از غلبه یک آئین بر سایر آئین‌هاست نه همزیستی مسالمت آمیز کلیه آئین‌ها در کنار یکدیگر و بالسویه بودن همه عقائد از حیث «حقانیت»!!

نویسنده «ریشه در آب است» خود، متوجه است که این نظریات و استدلالهای هفت گانه آن، دستکم و یقیناً سه نتیجه فوری دارد: ۱- دفاع از سکولاریزم ۲- تطهیر غرب ۳- تبرئه ناپاکان
لذا درصدد توجیه برآمده و در باب هر یک، دفاعیاتی ارائه می‌دهد که ما تنها به ارائه بخشی از این دفاعیات وبدون هرگونه پاسخی، اکتفاء می‌کنیم:

الف) دفاع از سکولاریزم: ایشان سکولاریزم را چنین توجیه می‌کند:

«ظهور سکولاریسم با مشی دیندارانه بشر و غلبه دینداری و توفیق انبیاء منافات ندارد. دوران جدید را دوران سکولاریسم نامیده‌اند. ولی «سکولاریزم»، بمعنای ضد دینی بودن نیست بلکه بی اعتنائی نسبت به دین در شئون دنیا و بنا کردن مؤسسات و نهادهای اجتماعی بدون ملاحظه امر و نهی و ارزشهای دینی است.... و یکی از لوازم‌اش، بیرون کردن دین از عرصه تدابیر اجتماع و «سیاست مدن» و وانهادن دین به عرصه خلوت آدمیان و ضمیر شخصی آنان است.»^(۱۷)

سپس نویسنده اعتراض می‌کند که چرا عده‌ای از واقعیت فوق^(۱۸) نتیجه گرفته‌اند که عصر جدید، عصر لادینی و لیبرالیزم و بی رونقی مکتب انبیاء است؟ و توضیح می‌دهد که این نتیجه گیری غلط است:
«آنچه آشکارا می‌توان دید، استغنائی است که مجموع بشریت از انبیاء و تعالیم آنان پیدا کرده و حکایت از آن دارد که نسبت آدمیان با مکتب انبیاء، عوض شده و سلطه‌ای که مکتب پیامبران در دوره‌های گذشته بر آدمیان داشته است، اینک سست تر شده است ولی نباید گمان برد که دوره دینداری راستین دیگر سپری شده است.»
بعقیده وی این استغناء، ممدوح و همچون استغناء شاگرد از معلم و مریض از طبیب است. بشریت جدید، دیگر نسبت به انبیاء و دین مستغنی و بی نیاز شده ولی این بمعنی کامیابی انبیاء است چنانچه بی نیاز شدن شاگرد از معلم، مطلوب معلم است. وی ادامه می‌دهد:

«ایجاد نسبت معلمی و شاگردی، اصولاً برای آن است که معلم آنقدر به شاگرد بیاموزد تا او را به سطح خود برساند بنحوی که از آن پس، شاگرد بتواند از معلم استغناء پیشه کند... غرض از برقراری نسبت معلمی و شاگردی، نفی نسبت معلمی و شاگردی است»

بنظر وی در غیر اینصورت، معلم به شاگرد خود شفقت ندارد. پس باید نتیجه گرفت که همه بشریت، امروز



پیامبر شده اند! نویسنده می پرسد:

«در مقام داوری در باب جوامع کنونی (بشر جدید سکولار) باید ببینیم در جامعه جدید، استغنائی بشر از مکتب انبیاء به کدام دلیل است؟»

سپس توضیح می دهد که تعلیمات انبیاء برای بشر جدید، دیگر در حکم بدیهیات در آمده و بشر جدید نیازی به ولایت معنوی و ایمان آگاهانه به انبیاء ندارد. اصلاً ایده آل، همین بوده که الآن هست یعنی مردم رفته رفته از تذکار و تعالیم نبی بی نیاز شوند.

می گوید: «ممکن است این سخن برگوش دینداران فوق العاده سنگینی کند. زیرا بقول مرحوم مطهری، این بمعنی ختم دیانت است نه ختم نبوت».

«ولی وضوح بیشتر مدعا، این توهّم و واهمه (یعنی تلقی دینداران و نظر مرحوم مطهری) را زائل می کند. فرض کنیم چنین باشد (یعنی ختم دیانت باشد و اصلاً دوره دین را تمام شده بدانیم و عصر را عصر سکولار بخواهیم) ببینیم این فرض، چه اشکالی دارد.»

نویسنده در واقع، مدعی است که تعالیم دینی بثمر نشسته و لذا دیگر اگر نیازی به دین هم نباشد، عیبی ندارد. اگر مردم (بی دین و با دین و آگاهانه یا ناآگاهانه و تقلیدی یا تحقیقی) همان را انجام دهند که نبی می خواهد، دیگر واقعاً نیازی به نبی و دین هم نخواهد بود. البته خود اعتراف می کند که «چنین فرضی واقع نمی شود».

مؤلف محترم سپس از راه دیگری وارد شده و می گوید اشکالی ندارد که بخشی از احتیاجاتمان به انبیاء (مثلاً اخلاقیات و روش زندگی و عقاید مابعدالطبیعه) دیگر منتفی شده باشد و فقط در بخشی از موارد (مثلاً توجه دادن به «تجربه باطنی» و راز آلوده دیدن جهان و برخی احوالات شخصی و معنوی)، نیازهایی باشد. پس:

«به این معنای ظریف است که بشریت بتدریج تکامل می یابد و به تذکار انبیاء، بی تفاوت می گردد».

اینک نویسنده احساس می کند که با پای خود وارد بن بست شده است. آنگاه از خود می پرسد که: «سؤال بزرگی فراروی مدعای ماست و آن عبارت از نهضت‌های الحادی و مخالفت‌های گسترده با دین در جهان جدید» است.

عبارت دیگر، اگر بشر غربی جدید، بشری دینی بلکه دینی تر است و همه تعالیم انبیاء را قبول دارد، پس چرا اوضاع چنین است که می بینیم؟!

وی درباره جریان سکولاریزم تصریح می کند که:

«این جریان را باید حرکتی بواقع دینی شمرد و نه جریان ضد دینی... تاریخ مغرب زمین، یک تاریخ دینی



است. بلی شما اگر بخواهید حکم به ظاهر کنید، سخن مشهور را خواهید گفت که در آنجا بیدینی رواج و نشر یافته است. اما مسئله عمیق تر از اینهاست. بی دینان و مخالفان، به نابت کردن گوهر دین کمک کرده اند نه به محو و رفع آن ... آنچه رخ داد در حقیقت، موافق با دین و گوهر دینداری بود...» (۱۹)

همچنین می گوید: «برخی از هوشمندان مغرب زمین برای سکولاریزم، دو مینا و دو معنا قائل شده اند... سکولاریزمی که بر آن است که چون دین باطل است نباید وارد صحنه سیاست و اجتماع شود و دیگر، سکولاریسمی که چون دین را حق می داند، مانع از ورود آن به صحنه سیاست می شود».

نویسنده، سکولاریزم حاکم بر غرب و جهان را از نوع دوم می داند:

«کثیری از لیبرالها و سکولارها، انسانهای متدین بودند» زیرا «عرصه سیاست ماکیاولی، اخلاق دیگری دارد لذا سیاست باید لائیک و سکولار و بی التفات به دین شود تا پاکی و قداست دین محفوظ بماند».

نویسنده این رأی را دارای انگیزه دینی می خواند و می نویسد:

«جریان غالب سکولاریسم، مسبوق به دین خواهی است نه دین ستیزی».

۲- تبرئه ناپاکان:

همچنین نویسنده توجه دارد که با این دیدگاهها و ادله ای که بر حقانیت و هدایت یافتگی بشریت (مؤمن و کافر، عادل و ظالم و ...) آورده، عملاً همه ناپاکان و تبهکاران را نیز تبرئه و توجیه کرده است اما توضیح می دهد که:

«اگر بناست این مباحث، کسی را تبرئه کند آن، خداوند است نه بدان جهان».

یعنی اگر بگوئیم که همه در مسیر درست نیستند، لازمهاش آن است که اولاً انبیاء، ناموفق بوده باشند و

ثانیاً خدا در آفرینش انسان خطا کرده باشد!!

۳- تبرئه غرب:

نویسنده، مدعی است حتی اگر نتیجه این اظهار نظرها، به تبرئه غرب بیانجامد ولی او قصد جاذبه صاف کنی نظم نوین جهانی را ندارد و معتقد است موضعگیری جامعه ما در انتقاد و اعتراض به رویکرد سیاسی و فرهنگی مسلط بر غرب، یک داوری ایدئولوژیک و کلیشه ای بوده و جامعه ما مقابله با غرب را اصلاً از مارکسیستها و توده ای ها آموخته است. وی می نویسد:

«در جامعه ما مقابله با غرب، علی الاصول از ناحیه مارکسیستها صورت می گرفت ... سخن از اینکه «غرب

رفتنی است» در میان ما ایرانیان قطعاً و مسلماً از ناحیه مارکسیزم حزب توده در آمد... اما پاره ای با اخذ این



مبنی رفته رفته بدان، شکل اخلاقی و اسلامی و فلسفی دادند. در این میان، قومی که به لحاظ عده و عده کم هم نیستند، به تزویرچنین گفتند و چنان کردند، رفته رفته در کنار نظریه «نظام غرب، رفتنی است»، این نظریه که «تاریخ غرب مبتنی بر نفسانیت و غلبه نفس اماره است» و امثال آن روئید؟»^(۲۰) بعقیده نویسنده چنین دیدگاههایی اینک خرج ولایت فروشی و مخالف خوانی علیه غرب می‌شود. او سپس خود به دفاع از فرهنگ و تمدن غرب می‌پردازد.

۴- نویسنده مخالفان نظر خود را طرفداران «تئوری توطئه» (نه فقط در سیاست، بلکه در کلام نیز) می‌خواند و مدعی می‌شود که کسانی که حکم به کمال و هدایت یافتگی جوامع غربی و اغلب آدمها در دنیای کنونی نکنند، در واقع مفروض‌شان این است که «مردم، نه اختیار دارند نه شعور، نه فهم دارند نه توجه به امور، و همگی بازی خورده و طعمه چند توطئه‌گردند.»^(۲۱) بنابراین، این اعتقاد که اغلب بشریت، محتاج به هدایت اسلام و تعلیم و تهذیب نفس‌اند، ناشی از سوء ظن به عقل و آگاهی و اختیار بشری و صد در صد جبر‌گرایانه است. سپس حتی در شیطنت شیطان نیز فرموده می‌کند و می‌نویسد:

(عده‌ای براساس این تفکر سهل و سست، شیطان را نیز چنین موجود توطئه‌گری در کل تاریخ دیده‌اند و از این طریق، رأی کلامی معیوب و معوجی را بنیان نهاده‌اند...»^(۲۲))

پی‌نوشتها:

- ۱- برگرفته از سخنان آقای محمد مجتهد شبستری در میزگرد پلورالیزم دینی - کیان ۲۸ ص ۴
- ۲- همان
- ۳- همان - ص ۱۳
- ۴- همان - ص ۴
- ۵- همان. ص ۱۱ و ۱۲
- ۶- همان. ص ۱۳
- ۷- همان - ص ۱۸ - ۱۶



- ۸- همان. ص ۲۴
- ۹- آقای عبدالکریم سروش: مدیریت و مدارا. ریشه در آب است. ص ۴۱۸ - ۳۸۱
- ۱۰- برگرفته از استدلالهای مؤلف «ریشه در آب است» ص ۶ و ۳۸۵
- ۱۱- همان - ص ۳۸۷
- ۱۲- همان. ص ۸ و ۳۸۷
- ۱۳- همان. ص ۳۹۰ - ۳۸۹
- ۱۴- همان. ص ۳۹۵ - ۳۹۰
- ۱۵- همان. ص ۳۹۶
- ۱۶- همان - ص ۳۹۸
- ۱۷- همان
- ۲۳ - ۱۸ همان - ص ۴۱۰ - ۴۰۵
- ۲۸ - ۲۴ - ص ۴۱۸ - ۴۱۳
- ۲۹ - همان ص ۴۱۶
- ۳۱ و ۳۰ - همان ص ۴۱۸
- ۲۲ - همان - ص ۴۱۸



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

