

جامعیت دین اسلام

علی شکوهی



چکیده

ژورنال گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

جامعیت دین اسلام از مباحث مهم و سرنوشت ساز در دوره‌ی معاصر است. نویسنده، نخست به تبیین موضوع پرداخته و پس از آن جامعیت دین اسلام را با روش درون دینی و با مراجعه به قرآن کریم تبیین نموده است. از آنجا که بین جهان شمولی دین، خاتمیت و کمال دین اسلام و مسأله‌ی جامعیت ارتباط وجود دارد، نویسنده در ادامه‌ی بحث، ارتباط مسأله‌ی جامعیت با هر یک از آنها را مورد بررسی قرار داده تا به این نتیجه برسد که هر یک از این امور (جهان شمولی، خاتمیت و کمال دین) جامعیت دین اسلام را اثبات کرده و لذا قلمرو دین، گسترده بوده و همه‌ی شؤون فردی و اجتماعی انسان را جهت

رسیدن به سعادت شامل می‌شود. در پایان مقاله نیز، با عنوان جامعیت دین اسلام و سکولاریسم به نقد و بررسی سکولاریسم و جدایی دین و سیاست پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: دین اسلام، قلمرو دین، جامعیت، جاودانگی، کمال، خاتمیت، سکولاریسم.

مقدمه

در ابتدا تذکر این نکته لازم است که مقصود از جامعیت دین این نیست که همه‌ی مسائل نظری و عملی مربوط به زندگی مادی و معنوی انسان، خواه در مسائل کلان و کلی و خواه در زمینه‌ی مسائل جزئی و خاص، توسط دین بیان شده باشد و مطالعه‌ی کتب آسمانی، انسان را از هرگونه بحث و کاوش فکری در شناخت انسان و جهان و جوانب حیات بشری بی‌نیاز سازد، بلکه مقصود این است که آموزه‌های اسلام بر تمامی شؤون فردی و اجتماعی در جهت رسیدن به سعادت را شامل می‌شود. این مسأله، یکی از مسائل مرتبط به قلمروشناسی دین به شمار می‌رود، زیرا جامع بودن اسلام نشانه‌ی گستردگی و وسعت قلمرو آن خواهد بود. به خصوص، با ثابت شدن جامعیت، تمام آیه‌ها و روایت‌های قطعی مربوط به امور دنیایی و طبیعی نیز جزو منابع دین خواهد بود و احکام، معارف و دستورالعمل‌های آنها نیز دین به شمار می‌آید.

جامعیت دین اسلام همسو با هدف نزول آن از سوی خداوند است، و هدف نزول دین هم همان هدف خلقت انسان است، زیرا خداوند که انسان را برای هدفی آفریده، باید احکام، دستورالعمل‌ها و معارف لازم برای رسیدن به آن هدف را هم به وی ابلاغ کند. خداوند، بخشی از این برنامه را در مقاطع گوناگون به نسبت نیاز انسان‌ها و شایستگی آنها، فرستاده و تمام آن برنامه با نام اسلام، به دست حضرت محمد ﷺ و اوصیای او برای بشر آورده شده است. با توجه به

این که هدف از آفرینش انسان، رسیدن تمام افراد بشر به سعادت و کمال مطلوب است، و لازمه‌ی این امر این است که تمام رفتار بشر با برنامه‌ی مشخصی در مسیر رسیدن به آن هدف قرار گیرد، جامعیت اسلام به این است که همه‌ی نیازهای بشر از احکام، دستورالعمل‌ها و معارف لازم برای رسیدن به سعادت را دارا باشد. از همین جا روشن می‌شود که تفسیر جامعیت به این که بتوان نظریه‌ها، قوانین و فرمول‌های پذیرفته شده یا مطرح شده در علوم مختلف بشری را از متون و منابع دینی بیرون کشید، تفسیری نادرست است؛ چنان که منحصر کردن احکام و تعالیم دینی به مسائل مربوط به عبادت و نیایش خداوند نیز تفسیری ناقص از دین می‌باشد؛ چرا که رسالت هدایت بخشی دین با هیچ یک از دو تفسیر یاد شده از جامعیت قرآن، سازگاری ندارد (گلیپایگانی، ۱۳۷۹، ۱۶).

الف) جامعیت اسلام از نگاه قرآن

قرآن کریم که منشور جهانی اسلام و اصلی‌ترین منبع تعالیم اسلام است، بر جامعیت دین اسلام تأکید نموده است. از جمله آیاتی که به روشنی بر این مطلب دلالت می‌کند، آیه‌ی ۸۹ سوره‌ی نحل است که می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»؛ کتاب (قرآن) را که بیان‌گر هر چیز است، بر تو فرو فرستادیم. از آنجا که هدف اصلی دین مقدس اسلام و نزول قرآن کریم هدایت بشر، تربیت و انسان‌سازی است و برای تکامل فرد و جامعه، در همه‌ی ابعاد معنوی و مادی نازل گشته است، منظور از «همه چیز»، در این آیه، تمام اموری است که برای پیمودن راه تکامل لازم است؛ خواه مربوط به عقاید باشد، یا مربوط به اخلاق و رفتار انسان. روشن است که سعادت انسان، فقط درگرو امور فردی نیست، بلکه اموری اجتماعی، از جمله سیاست، و فرهنگ و... نقش بسیار مؤثری بر سعادت انسان دارند. از این رو، قرآن به این دسته از مسائل و موضوعات با دقت و جامعیت پرداخته است. به تعبیر دیگر، مراد از «همه چیز» همه‌ی چیزهایی است که به هدایت بازگردد؛ نظیر معارف ناظر به مبدأ و معاد و

اخلاق نیک و شرایع الهی و داستان‌ها و موعظه‌هایی که برای هدایت مردم لازم هستند (فتحعلی، ۱۳۸۱، ۱۵۳). بنابراین نباید چنین پنداشت که قرآن دایرةالمعارفی از همه‌ی جزئیات تمام علوم و فنون می‌باشد.

آیه‌ی دیگری که بر جامعیت اسلام دلالت می‌کند، آیه‌ی ۴۸ سوره‌ی مائده است که می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَهُدًى مُّبِينًا عَلَيْهِ»؛ کتاب (قرآن) را به حق بر تو فرو فرستادیم، در حالی که کتب آسمانی پیشین را تصدیق کرده و مهیمن بر آنهاست. طبق این آیه، قرآن کریم سه ویژگی دارد:

۱) کتابی است بر حق، که با کمال و جامعیت ملازمه دارد.
 ۲) تصدیق‌کننده‌ی کتب آسمانی پیشین است، و چون کتب آسمانی پیشین نیز در زمان خود از جامعیت برخوردار بودند، پس قرآن کریم نیز دارای جامعیت است. قرآن کریم در دو آیه، تورات را بیان‌گر همه چیز، یعنی همه‌ی مسائل مربوط به هدایت بنی اسرائیل، توصیف کرده است «وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (اعراف، ۱۴۵).

۳) بر کتب آسمانی پیشین تسلط دارد، به این معنی که علاوه بر دارا بودن معارف کتب پیشین، دارای معارف بیشتر و دقیق‌تری نیز می‌باشد. البته این نیز به دلیل خاتمیت شریعت اسلام است که جامعیت آن باید متناسب با جهانی و نهایی بودن آن باشد.

ب) جاودانگی اسلام و جامعیت آن

از نظر قرآن، یکی دیگر از ویژگی‌های دین اسلام، این است که جاودانه بوده، برنامه‌ی حیات بخشی را برای تمام انسان‌ها در طول اعصار ارائه می‌دهد. بر این اساس یکی از ادله‌ی جامعیت اسلام، جاودانگی آن است؛ زیرا همان‌گونه که آیات «تَبَيَّنَ لِكُلِّ شَيْءٍ» و امثال آن دلیل بر جامعیت قرآن و اسلام است، آیاتی که دلالت بر جاودانگی اسلام می‌کند، دلیل بر جامعیت است، زیرا اگر دلیلی

اثبات کرد اسلام برای همیشه سند هدایت است، پس باید آنچه که به هدایت بشریت انسان وابستگی دارد، آورده باشد وگرنه در این زمینه مراجعه به راهنمای دیگر لازم می‌آید و این بر خلاف جاودانگی است (ایازی، ۱۳۸۰، ۲۷).

در بحث جاودانگی اسلام، در ابتدا، باید دلایل آن را بررسی کرد؛ یعنی به چه دلایلی این دین برای همه‌ی افراد بشر در تمامی اعصار آمده است، نه برای یک قوم و ملت در یک زمان خاص. جاودانگی اسلام را می‌توان براساس آیات قرآن اثبات کرد که در اینجا فقط به برخی از آنها اشاره می‌شود. از جمله می‌توان به دو آیه‌ی زیر اشاره نمود:

«تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان، ۱)؛ بزرگ و خجسته است کسی که بر بنده‌ی خود، فرقان را نازل کرد تا برای جهانیان هشدار دهنده‌ای باشد.

«و ما ارسلناك الا رحمة للعالمين» (انبیاء، ۱۰۷)؛ و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم.

در دو آیه‌ی اخیر، واژه‌ی «العالمین» جمع دارای «الف و لام» است و شامل تمام انسان‌های پس از رسالت پیامبر اسلام ﷺ در تمامی زمان‌ها می‌شود (کریمی، ۱۳۸۲، ۲۲۴-۲۲۵).

پرسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که با توجه به این که زندگی بشر همواره در حال تغییر و تحول است، چگونه می‌توان تحول زمان و نیازمندی‌های آدمی را با ثبات دین پیوند داد؟ چگونه می‌توان دین اسلام را متناسب با همه‌ی زمان‌ها دانست؟ مگر ممکن است چیزی جاوید بماند؟ همه چیز در جهان بر ضد جاوید ماندن است؛ اساسی‌ترین اصل این جهان اصل تغییر و تحول است؛ تنها یک چیز جاودانی است و آن این که هیچ چیز جاودانی نیست (مطهری، ۱۳۷۵، ۱۷۷).

منکران جاوید ماندن دین از دو جنبه ایراد می‌کنند: فلسفی و اجتماعی. الف) اگر به مسأله صرفاً از جنبه‌ی فلسفی بنگریم، جواب ایراد روشن است،

چنان که شهید مطهری رحمته‌الله نیز در پاسخ چنین می‌گویند:

آن چیزی که همواره در تغییر و تحول است، ماده و ترکیبات مادی جهان است، اما قوانین و نظامات - خواه نظامات طبیعی و یا نظامات اجتماعی - منطبق بر نوامیس طبیعی - مشمول این قانون نمی‌باشد. ستارگان و منظومه‌ی شمسی پدید می‌آیند و پس از چندی فرسوده و فانی می‌گردند، اما قانون جاذبه همچنان پابرجاست؛ گیاهان و جانوران زاده می‌شوند و می‌زیند و می‌میرند، ولی قوانین زیست‌شناسی همچنان زنده است. همچنین است حال انسان‌ها و قوانین زندگی آنها؛ انسان‌ها از جمله شخص پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌میرد، ولی قانون آسمانی او زنده است. در طبیعت، «پدیده‌ها» متغیرند، نه قانون‌ها. اسلام قانون است، نه پدیده. اسلام آن وقت محکوم به مرگ است که با قوانین طبیعت ناهماهنگ باشد، اما اگر چنان که خود مدعی است از فطرت و سرشت انسان و اجتماع سرچشمه گرفته باشد و با طبیعت و قوانین آن هماهنگی داشته باشد، چرا بمیرد؟! (همان).

ب) وقتی که از جنبه‌ی اجتماعی ایراد می‌کنند، می‌گویند: مقررات اجتماعی یک سلسله مقررات قرار دادی است که بر اساس نیازمندی‌ها، که مبنا و اساس مقررات و قوانین اجتماعی می‌باشند، به موازات توسعه و تکامل عوامل تمدن در تغییرند. نیازمندی‌های هر عصر با نیازمندی‌های عصر دیگر متفاوت است، نیازمندی‌های بشر در عصر موشک و هواپیما و تلویزیون با نیازمندی‌های پیش از آن به کلی فرق کرده است؛ چگونه ممکن است مقررات زندگی او در این عصر همان مقررات عصر قدیم باشد؟ (مطهری، ۱۳۷۵، ۱۷۸).

پاسخ آن است که بهترین برنامه‌ی هدایت بشر برنامه‌ای است که مطابق با طبیعت و فطرت اولیه‌ی او باشد. اسلام نیز در وضع قوانین و احکام خود، با رعایت همین اصل، ارکان و عناصر را در احکام خود لحاظ کرده است که باعث جاودانگی و پویایی آنها در همه‌ی اعصار شده‌اند. برخی از عناصر که باعث پویایی شریعت اسلام شده و احکام و قوانین آن را برای همیشه جاودانه ساخته

است، عبارتند از:

۱) توجه به روح و معنای زندگی انسان

اسلام در تشریح احکام خود به معانی و حقایق و روح زندگی انسان توجه کرده است، نه به ظواهر و پوسته‌ی آن. از این رو، به دور از هرگونه تصلب بر شکل و ظاهر زندگی، هرگز با مظاهر علم و تمدن مخالفت نورزیده است، بلکه با تشویق به توسعه‌ی عوامل تمدن، یعنی علم، کار، تقوا، اراده و همت و استقامت، خود نقش عامل اصلی پیشرفت تمدن را به عهده گرفته است. اسلام در خط سیر بشر شاخص‌هایی نصب کرده است که از یک سو مسیر و مقصد را نشان می‌دهند و از سوی دیگر در برابر انحراف، سقوط‌ها و تباهی‌ها، هشدار می‌دهند. همه‌ی مقررات اسلامی یا از شاخص‌های دسته اول‌اند یا از شاخص‌های دسته دوم.

۲) بیان قوانین ثابت برای نیازهای ثابت و پیش‌بینی قوانین متغیر برای نیازهای متغیر

یکی از ویژگی‌های شریعت اسلام، آن است که بر نیازهای ثابت انسان مهر ثابت زده است و نیازهای متغیر آدمی را تابع نیازهای ثابت قرار داده است (فتحلی، ۱۳۸۱، ۱۶۲).

ژویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳) تشریح احکام اولیه و ثانویه

در شریعت اسلام دو گونه قانون و حکم وجود دارد؛ احکام اولیه، که مربوط به شرایط عادی و معمولی زندگی انسان هستند، و احکام ثانوی، که مربوط به شرایط اضطراری و غیرعادی‌اند. احکام ثانویه بر احکام اولیه نظارت دارند، و در شرایط غیرعادی آنها را تغییر داده یا به کلی آنها را برمی‌دارند. مثلاً وجوب روزه‌داری در ماه رمضان، از احکام اولیه است که مربوط به شرایط عادی است. حال اگر روزه‌داری موجب ضرر گردد و سلامتی انسان را دچار مشکل سازد،

حکم ثانوی، یعنی قاعده‌ی رفع ضرر وارد عمل می‌شود، و وجوب روزه را از انسانی که روزه‌داری، برای او ضرر دارد، برمی‌دارد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۹، ۷۹).

۴) تشریح اجتهاد

اجتهاد، که عبارت است از تلاش برای استنباط و به دست آوردن احکام شرعی از طریق مراجعه به کتاب و سنت و قواعد بدیهی عقلی، در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و صحابه و نیز در عصر ائمه علیهم السلام صورت می‌گرفت. مجتهد باید مسائل فرعی پیش آمده را با اصول قوانین شریعت اسلام بسنجد و حکمی منطبق و سازگار با اصول ثابت استنباط کند، و فروع و نیازهای متغیر را به اصول و نیازهای ثابت پیوند زند. در واقع از طریق اجتهاد می‌توان، در عین حفظ ثبات و کلیت احکام دین به همه‌ی مسائل جدید پاسخ گفت.

۵) نقش مهم عقل در اجتهاد

عقل در شریعت اسلام از چنان جایگاهی برخوردار است که در کنار حجت ظاهری، یعنی وحی الهی، از آن به نام حجت باطنی خداوند یاد شده است.

۶) ملاک‌بندی احکام و قاعده‌ی اهم و مهم

اسلام به پیروان خود اعلام کرده است که همه‌ی دستورات اسلام ریشه در یک سلسله مصالح عالی دارد. از سوی دیگر، در خود اسلام درجه‌ی اهمیت مصلحت‌ها بیان شده است و در صورت تقابل مصالح گوناگون، اسلام اجازه داده است که کارشناسان اسلامی، با سنجش میزان اهمیت مصالح و با توجه به راهنمایی‌هایی که در تعالیم اسلام آمده است، مصلحت‌های مهم‌تری را انتخاب کنند (فتحعلی، ۱۳۸۱، ۱۶۴).

۷) هماهنگی با فطرت

یکی از ویژگی‌های دین جامع، هماهنگی آن با فطرت است. اگر بنا شود که دین برای همه‌ی اعصار دارای پیام باشد، باید دستورات آن مطابق با فطرت باشد، چرا که فطرت همان بعد ثابت حیات انسان است. اشتراک انسان‌ها، در ابعاد فطری آنها می‌باشد. انسان‌های مختلف قرون و اعصار، به خاطر امور فطری خود می‌توانند با یکدیگر وجوه اشتراک داشته باشند. فطرت مبنای نیاز همه‌ی انسان‌ها به یک سلسله دستورات جاودان و همیشگی است.

اسلام یک دین فطری است، یعنی همه‌ی آموزه‌های آن هماهنگ با فطرت است و همین یکی از رموز جاودانگی این دین می‌باشد. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم، ۳۰)؛ پاک دلانه به دین روی آور، این فطرت الهی است که خداوند مردم را براساس آن آفریده است.

این که انسان‌ها دارای سرشت مشترکی هستند، مبنای مهمی برای پذیرش جاودانگی دین می‌باشد، چرا که در این مبنا می‌توان یک سلسله تعالیم و دستورات همگانی را برای عموم انسان‌ها در طول تاریخ ارائه داد. اگر کسی این مبنا را نپذیرد نمی‌تواند از اصول ثابت دین دفاع منطقی کند. در واقع یکی از مهم‌ترین مبانی جامعیت و جاودانگی دین، اصل فطرت است.

۸) آموزه‌های کمال آفرین

دینی که جامع و جاودان است باید در راستای اهداف خود کامل باشد. اگر دینی فقط اهداف فردی دارد آموزه‌های آن باید تأمین‌کننده‌ی آن اهداف خاص باشد و اگر دینی پاسخگوی این انتظار است که اهداف اجتماعی بشر را هم تأمین می‌کند باید آموزه‌ها و احکامی را ارائه دهد که به حیات اجتماعی بشر مربوط می‌شود.

سوق می‌دهد، یعنی هدف نهایی آن کمال انسان باشد و برنامه‌های خود را به گونه‌ای عرضه کند که تأمین‌کننده‌ی هدف آفرینش انسان است.

اسلام به عنوان دینی مطرح است که دستورات آن حیات بخش است و موجبات سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها را فراهم می‌آورد «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال، ۲۴)؛ ای مؤمنان دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید، که شما را به پیامی حیات بخش فرامی‌خوانند.

۹) سهولت و سادگی

تکالیفی را که دین جاوید عرضه می‌کند باید سهل و آسان باشد، چرا که دین برای همه‌ی افراد بشر در همه‌ی زمان‌ها آمده است، نه برای یک گروه خاص. دستورهای دین باید به گونه‌ای باشد که التزام به آنها، هیچ‌گونه عسر و حرجی را برای مکلفین ایجاد نکند. «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره، ۱۸۵)؛ خدا برای شما آسان می‌خواهد، نه آنکه برای شما دشواری بخواند.

۱۰) انعطاف‌پذیری

دین جاوید باید انعطاف‌پذیر باشد، به این معنا که بتواند پاسخ‌گوی نیازهای همه‌ی اعصار باشد. اگر دین یک سلسله آموزه‌ها و احکام ثابت را بیان کند و برای متغیرات دوره‌های مختلف حیات بشری چاره‌ای نیاندیشد، آن دین جاوید نخواهد بود. چنین دینی فقط برای یک محیط خاص - که عصر نزول آن باشد - مناسب خواهد بود. دینی هم که هیچ اصل ثابتی را ارائه ندهد جاودان نخواهد بود، چرا که اصالت خود را طی قرون و اعصار حفظ نخواهد کرد.

دین جامع و جاودانه باید هم از جهت منبع و هم از جهت ماهیت قوانین خود ویژگی‌هایی را داشته باشد. از جهت منبع، دین باید از منابع گسترده‌ای برخوردار باشد که بتواند متناسب با شرایط گوناگون، قوانین ثابت و متغیر را عرضه کند، از

جهت قوانین هم باید قوانین ثابت دین از ویژگی‌هایی برخوردار باشد که شایستگی ابدی بودن را داشته باشد. دستورات قرآنی این چنین است. دستورات اسلامی بر مبنای حکمت است و انسان‌ها را به سوی پاکی‌ها و گریز از زشتی‌ها فرا می‌خواند. «ذَلِكَ جَمًّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» (اسراء، ۳۹) این (احکام) از حکمت‌هایی است که از جانب پروردگارت وحی شده است.

عادلانۀ بودن قوانین اسلامی و سوق دادن انسان‌ها به سوی تحقق عدالت، از دیگر ویژگی‌های قوانین و احکام اسلامی است. انسان‌ها باید همواره عدالت را رعایت کنند و هیچ‌گاه برای رسیدن به اهداف خود نباید از هر وسیله‌ای بهره‌جویند.

۱۱) عقلانی بودن

تعالیم یک دین جامع باید بر مبنای عقل و منطق باشد. هیچ یک از آموزه‌ها و دستورات دینی نباید غیر عقلانی باشد. عقاید و احکام آنها باید مبتنی بر مصالح خاصی باشد که زمینه ساز تکامل انسان است. عقلانی بودن یک دین به معنای آن نیست که بشر بتواند به فلسفه‌ی همه‌ی احکام آن پی ببرد، بلکه مراد آن است که این دین خود را به گونه‌ای عرضه کند که بشر اطمینان داشته باشد که هیچ دستور غیر عقلی در آن وجود ندارد، حتی اگر بشر نتواند فلسفه‌ی بعضی از آن احکام را دریابد.

دستورالعمل‌ها و تکلیف‌های دین جامع و جاوید باید قابل توجیه و تفسیر منطقی باشد؛ یعنی دلیل موجهی برای پذیرش آنها وجود داشته باشد، و انسان‌ها به ضرورت عقلانی آن را بپذیرند. برای مثال، مسأله‌ی ایثار و شهادت از مفاهیمی است که بسیاری از مکاتب نمی‌توانند برای آن توجیه عقلانی ارائه دهند، در حالی که اسلام بر اساس مبنای اعتباری خود به خوبی از توجیه و تبیین آن برمی‌آید.

۱۲) هماهنگی ارکان دین

دین جامع و فراگیر باید از اجزای سازگاری، برخوردار باشد. دین کامل و جاویدان، دینی است که میان آموزه‌ها و دستوراتش هماهنگی کامل برقرار باشد. اگر در دینی از یک سو بر بعد اجتماعی انسان تأکید شود و از سوی دیگر زمینه‌های رهبانیت را فراهم آورد، اجزای آن دین هماهنگ نخواهد بود. اگر بناست که دین، جاودانه باشد باید بتواند با همه‌ی تحولات اجتماعی سازگاری داشته باشد و لازمه‌ی این امر از یک سو گستردگی محتوای آن است، و از سوی دیگر سازگاری میان اجزاء و ارکان آن (نصری، ۱۳۷۸، ۱۲۰-۱۲۴).

بعد از اثبات جاودانه بودن دین و بیان ویژگی‌های آن می‌توان از جاودانگی اسلام، جامعیت آن را نیز استفاده کرد؛ زیرا وقتی اسلام، جاودانه و واپسین دین الهی برای بشر، و او مکلف به وفاداری همیشگی به آن است، چنین انتظاری پیش می‌آید که اسلام باید برای تمام انسان‌ها در اعصار گوناگون سخن داشته باشد؛ چون ممکن است، مسأله‌ای برای جوامع زمان نزول قرآن مطرح، و سعادت دنیایی و آخرتی ایشان چندان به دانستن آن متوقف نبوده؛ ولی برای جوامع بعدی که پیچیدگی بیش تری دارد، حیاتی باشد؛ در نتیجه، قوانین پیشرفته‌ای را بطلبند یا مردم آن زمان به معارف سطح بالاتری نیاز داشته باشند. اسلام باید به این نیازها پاسخ گفته، زمینه‌ی هدایت بشر امروزی و زمان‌های بعدی را نیز فراهم آورد و این بعدی از جامعیت اسلام را می‌رساند که اگر برای مقطع زمان ویژه بود، چنین چیزی ضرورت نداشت (کریمی، ۱۳۸۲، ۲۲۶).

ج) جهانی بودن اسلام و جامعیت آن

جهانی بودن دین اسلام و عدم اختصاص آن به قوم یا منطقه‌ای خاص، از ضروریات این آیین الهی است و حتی کسانی هم که به آن ایمان ندارند، می‌دانند که دعوت اسلام، همگانی بوده و محدود به منطقه‌ی جغرافیایی خاصی نبوده

است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ۲۸۰). یکی دیگر از ادله‌ی جامعیت اسلام، ادله‌ای است که اسلام را دین جهانی و قرآن را کتابی جهانی معرفی کند، و جهانی بودن دین اسلام به این معناست که تعالیم و دستورات قرآن به طبقه، گروه، جامعه و نژاد خاصی اختصاص نداشته باشد. خطاب آیات قرآنی به همه‌ی مردم کروی زمین، اعم از زن و مرد، عرب و عجم، کوچک و بزرگ و شهری و روستایی است (ایازی، ۱۳۸۰، ۲۵).

دلایلی که عمومیت و جهان شمولی شریعت اسلامی را نشان می‌دهند، بر سه دسته‌اند:

الف - آیات متعدد قرآن: از قرآن استفاده می‌شود که اسلام، دین ویژه‌ی یک گروه یا منطقه نیست، بلکه آیینی است که خداوند آن را به تمام بشر هدیه کرده است و با ظهور اسلام، تمام ادیان پیشین الهی، که در مناطق دیگر وجود داشت، نسخ شدند. آیه‌هایی که بر جهانی بودن اشاره دارند، سه دسته‌اند:

دسته‌ی نخست آیه‌هایی هستند که به جهانی بودن اسلام تصریح دارند؛ مانند:

«قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (اعراف، ۱۵۸)؛ بگو: ای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه‌ی شما هستم.

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء، ۱۰۷)؛ و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم.

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (سباء، ۲۸)؛ و ما تو را جز برای این که عموم بشر را بشارت دهی و بترسانی نفرستادیم.

«وَأَرْسَلْنَاكَ لِّلنَّاسِ رَسُولًا» (نساء، ۷۹)؛ و ما تو را به رسالت برای (راهنمایی) مردم فرستادیم.

دسته‌ی دوم آیه‌هایی هستند که از نوع خطاب و بیان آنها، جهانی بودن استفاده می‌شود؛ مانند:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» (بقره، ۲۱)؛ ای مردم پروردگارتان را عبادت کنید که شما را آفریده است.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵)؛ ای مردم شما همه به خدا فقیر و محتاجید و تنها خداست که بی نیاز و غنی بالذات است.

«وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (یوسف، ۱۰۴)؛ تو ای رسول ما، از امت خود اجر رسالت نمی خواهی و این کتاب غرضی جز آنکه اهل عالم را متذکر سازد ندارد.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ...» (نساء، ۱۷۴)؛ ای مردم برای هدایت) شما از جانب خدا برهانی محکم آمد.

دسته‌ی سوم آیه‌هایی هستند که اسلام را غالب بر تمام ادیان معرفی می‌کند و از سوی دیگر، پیروان سایر ادیان را به عنوان «اهل کتاب» مورد عقاب قرار داده است.

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (فتح، ۲۸)؛ او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر همه‌ی آیین‌ها پیروز کند.

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمُ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ...» (آل عمران، ۶۵)؛ ای اهل کتاب برای چه مجادله می‌کنید.

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمُ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» (آل عمران، ۷۱)؛ ای اهل کتاب چرا حق را به باطل مشتبه می‌کنید.

ب - دعوت عمومی پیامبر اسلام ﷺ: شواهد تاریخی فراوانی وجود دارد که پیامبر اکرم ﷺ به سران کشورها مانند قیصر، روم و پادشاه ایران و فرمانروایان مصر و حبشه و شامات و نیز رؤسای قبایل مختلف عرب و... نامه نوشتند و پیکت ویژه به سوی آنان گسیل داشتند و همگان را دعوت به پذیرفتن این دین مقدس کرده، از پیامدهای وحیم کفر و استنکاف از پذیرفتن اسلام، بر حذر داشتند و

آنها هیچ گاه در پاسخ نمی‌گفتند که تو فقط پیامبر قوم عرب هستی و دین تو ویژه آنهاست. البته مقصود از جهانی بودن رسالت حضرت رسول اکرم ﷺ این نیست که حضرت، مأمور دعوت تک تک افراد زمان خود به دین اسلام بوده و این کار را نیز انجام داده است؛ بلکه آن چه مقدور بوده و پیامبر اکرم ﷺ نیز به آن وظیفه داشته، ابلاغ رسالت به سران کشورها و اقوام بوده است و نیز موظف بوده حضرت به ابلاغ عمومی، به معنای برطرف شدن تمام موانع از سر راه انجام آن نیست و چه بسا حضرت با موانعی نیز مواجه بوده است که در صورت برطرف شدن آنها، از وی، اوصیایش مأمور انجام آن امور هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ۴۱). اگر دین اسلام، جهانی نبود چنین دعوت عمومی انجام نمی‌گرفت و سایر اقوام و امت‌ها هم عذری برای عدم پذیرش می‌داشتند.

ج - عمومیت احکام و قوانین اسلام: با دقت در محتوای احکام و قوانین اسلام در می‌یابیم که این احکام عام بوده، هرگز مختص قوم یا گروه خاصی نیست، زیرا اگر احکام اسلامی فقط برای قوم و ملت خاصی آمده بود، هیچ گاه همگان را مخاطب قرار نمی‌داد، در حالی که شارع در بیان احکام الهی هیچ ادعا نکرده که متعلق به افراد یا گروه‌های خاصی است و اگر هم در مواردی متعلق به افراد یا گروه‌های خاصی بوده، آنها را ذکر کرده است؛ همچون احکامی از قبیل جزیه که برای اهل کتاب مطرح شده است (نصری، ۱۳۷۸، ۶۹). بنابراین نمی‌توان شک کرد که این قوانین، که به لحاظ محتوا همه‌ی نیازمندی‌های بشر را در رسیدن به سعادت واقعی در بر دارد، از عمومیت برخوردارند.

جهانی بودن اسلام، لازمه اش این است که متناسب با جوامع مترقی دیگری غیر از جامعه‌ی جزیره‌العرب، که نیازهای بیشتری داشته، معارف در سطح بالاتری را می‌طلبیدند، نیز سخنی داشته باشد تا مایه‌ی هدایت و راهنمایی آنها نیز باشد. این امر، نشانه‌ی دیگری از جامعیت دین اسلام است (کریمی، ۱۳۸۲، ۲۲۱-۲۲۲).

برخی در عمومیت رسالت پیامبر ﷺ شبهه کرده‌اند و برای رد آن به چند دلیل تمسک جسته‌اند. آنها معتقداند که:

۱) برخی آیات نشان‌گر آن است که دعوت پیامبر ﷺ اختصاص به خویشاوندان و اقوام خودش داشته است. به گونه‌ای که در روایات آمده است که حضرت رسول اکرم ﷺ در نخستین روز دعوت خود پس از نزول آیه‌ی «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعرا، ۲۱۴) خویشاوندان خود را جمع کردند و فرمودند: «وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارَكٌ مُّصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَسْتَنْذِرُ أُمَّ الْقُرْأَةِ وَمَنْ حَوْلَهَا» (انعام، ۹۲)؛ و این کتابی مبارک است که آن را نازل کردیم و تصدیق کننده‌ی آن چیزی است که در دست او است تا این که اهل مکه و کسانی را که اطراف آن هستند انذار کند.

در پاسخ این اشکال باید گفت که این آیات مربوط به آغاز بعثت پیامبر ﷺ است و طبیعی است که پیامبر ﷺ در آغاز نبوت می‌بایست اقوام و نزدیکان خود را به آیین خویش دعوت کند و به مرور زمان دعوت خویش را بر همگان ابلاغ نماید. مطالعه‌ی تاریخ گواه آن است که پیامبر ﷺ مدت‌ها دعوت خود را به نزدیکان خود اختصاص داده بود و سپس به گسترش دعوت خویش پرداخت. در برخی آیات نیز تأکید شده که پیامبر ﷺ مأمور ابلاغ پیام خود به قومی خاص بوده است، یعنی آنهایی که غافلند و یا به لجاجت می‌پردازند و همچنین کسانی که پیامبر ﷺ به سوی آنها نیامده است؛ «لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ» (یس، ۶)؛ ما تو را فرستادیم تا قومی را که پدرانشان مورد انذار قرار نگرفته‌اند، انذار کنی که آنان قومی غافل هستند.

«بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا آتَاهُمْ مِنْ نَّذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ» (سجده، ۳)؛ بلکه (قرآن) کتاب حقیقی است که از جانب پروردگارت نازل شده تا با آن، گروهی را که پیش از تو بر آنها بیم دهنده‌ای نیامده است انذار کنی.

آیات فوق نیز به حصر دعوت پیامبر ﷺ نمی‌پردازد. از آنجا که گاهی آیات

قرآنی در ارتباط با اوضاع و احوال خاصی نازل شده، لذا افراد خاصی مخاطب قرار گرفته‌اند، در حالی که مراد فقط هدایت آن افراد خاص نیست. در این قبیل آیات، هشدار (انذار) به افراد خاصی مطرح شده است.

۳) در برخی از آیات ملاک سعادت انسان سه چیز دانسته شده است؛ ایمان به خدا، ایمان به آخرت و عمل صالح. در این آیات التزام به اسلام، به عنوان دین خاتم و جهانی، مطرح نشده است. افراد می‌توانند به هر دینی اعتقاد داشته باشند، به شرط آنکه عمل صالح آنان همراه با ایمان به خدا و آخرت باشد.

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَةَ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (مائده، ۶۹)؛ همانا کسانی که
ایمان آوردند و کسانی که یهودی و مسیحی و صابئین هستند، و به خدا و آخرت
ایمان داشته و عمل صالح انجام دهند، پس بر آنان ترسی نیست و اندوهگین
نمی‌شوند.

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَةَ وَالْمُجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا
إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (حج، ۱۷)؛ همانا
کسانی که ایمان آوردند و یهودیان و صابئین و مسیحیان و مجوس و مشرکان
(باید بدانند که) خدا در قیامت بین آنها جدایی خواهد انداخت و خداوند بر هر
چیزی گواه است.

آیات فوق در مقام جواب به اندیشه‌های باطل یهودیان و مسیحیان و سایر
گروه‌هایی است که خود را امت برگزیده می‌دانستند و بهشت را از آن خویش
تلقی می‌کردند. قرآن در خطاب به آنها می‌گوید که ملاک سعادت، انتساب به
یک دین نیست، بلکه باید علاوه بر ایمان به خدا و آخرت، التزام عملی به دین
داشت. کسی هم که ایمان به هر یک از این ادیان داشته باشد باید بداند که آخرین
دین ملاک است. قرآن نمی‌خواهد به تأیید همه‌ی ادیان پردازد، بلکه می‌خواهد
ملاکهای اصلی ایمان را ذکر کند. هر که ایمان به خدا داشته باشد باید ایمان به

پیامبران و همه‌ی کتاب‌های آسمانی، از جمله آخرین کتاب الهی، داشته باشد و در واقع عوامل سعادت خود را از آخرین دین آسمانی بخواهد (نصری، ۱۳۷۸، ۱۱۸-۱۱۹).

د) کمال دین اسلام و جامعیت قرآن

یکی از مباحث مرتبط با جامعیت اسلام، کمال دین است که در ادامه به توضیح آن می‌پردازیم. از ویژگی‌های دین اسلام کمال آن است، دلیل آن هم آیه‌ی زیر است.

«الْيَوْمَ بَيَّنَّسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا
اَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (مائده، ۳)؛ امروز کافران از دین شما ناامید شدند؛ از آنها ترسید و از من بترسید؛ امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام ساختم و از اسلام به عنوان یک دین برای شما راضی شدم.

در آیه‌ی فوق، هم از اتمام دین و هم از اكمال آن، سخن به میان آمده است. اکمالی که در این آیه آمده است را به چند صورت تعریف کرده‌اند. گروهی می‌گویند که مفهوم کمال روشن و بی‌نیاز از تعریف می‌باشد، ولی برای این که در بعضی از موارد اشتباهی رخ ندهد، به ناچار توضیحی در این باره می‌دهیم.

کمال هر چیز، عبارت است از رسیدن آن چیز به فعلیت و وضعیتی که با آن شیء ملائم و سازگار باشد. به تعبیر دیگر، هر موجودی زمینه‌ها و استعدادهای وصول به فعلیت را دارد که متناسب با آن و سازگار با طبیعت و سرشت و استعدادهای درونی او است. بنابراین، کمال هر شیء را باید در ارتباط با غایات و اهداف آن شیء فهم کرد و بدون توجه به آنها، نمی‌توان از کمال یک پدیده سخن راند (واعظی، ۱۳۷۷، ۱۴۹)؛ چنان که راغب اصفهانی نیز در تعریف کمال می‌گوید: «کمال شیء در حاصل شدن هدف آن است» (راغب اصفهانی، بی‌تا،

بنابراین کمال، صفتی وجودی است که موجودی به آن متصف می‌شود، ولی هنگامی که یک امر وجودی را با اشیای مختلف می‌سنجیم، می‌بینیم نسبت به بعضی کمال و نسبت به بعضی دیگر نه تنها کمالی نیست، بلکه چه بسا موجب نقص و کاهش ارزش وجودی آن می‌باشد. همچنین برخی دیگر به طور کلی استعداد واجد شدن پاره‌ای از کمالات را ندارند، مثلاً شیرین شدن برای بعضی از میوه‌ها مانند گلابی و خربزه کمال است و بر عکس کمال برخی از میوه‌ها در ترش بودن یا داشتن مزه‌های دیگر می‌باشد. علم و دانش برای انسان کمال است ولی سنگ و چوب استعداد واجد شدن آن را ندارند. موجود کامل می‌تواند کامل تر شود، بنابراین کمال حقیقی هر موجود عبارت است از صفت یا اوصافی که فعلیت اخیرش اقتضای واجد شدن آنها را دارد و امور دیگر در حدی که برای رسیدن به کمال حقیقی مفید باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ۹). و درباره‌ی دین نیز می‌توان گفت: برخی از ادیان در مقایسه با دیگری کامل بوده و اسلام، کامل‌ترین ادیان است.

منظور از اتمام شیء، رسیدن آن به حد و مرتبه‌ای است که به خارج از خود نیازی نداشته باشد. فرق بین اتمام و اکمال (در فارسی و بیشتر در عربی) با یکدیگر این است که «تمام» در حالی گفته می‌شود که یک چیزی اجزایش باید پشت سر یکدیگر بیاید؛ تا وقتی که هنوز همه‌ی اجزایش مرتب نشده، می‌گوییم ناقص است؛ وقتی که آخرین جزئش هم آمد، می‌گوییم تمام شد. مثل یک ساختمانی که وقتی همه‌ی وسائل و اجزاء آن باهم ترکیب شوند و آماده‌ی بهره‌برداری شود، می‌گوییم ساختمان تمام شد. یک ساختمان تا وقتی که پایه‌هایش را بالا آوردند و حتی سقف آن را هم زده‌اند، تمام نیست. تا همه‌ی اجزائی که برای یک ساختمان لازم است - که اگر نباشد نمی‌توان از آن ساختمان استفاده کرد - نباشد، می‌گوییم این ساختمان تمام نیست. وقتی همه‌ی اجزاء بود

به طوری که بتوان در آن سکنی گزید، می‌گوییم تمام شد در حوزه‌ی احکام اسلامی می‌توان روزه را در نظر گرفت که از اجزائی تشکیل شده که اگر یکی از آنها ترک شود، مثلاً شخص عمداً چیزی را بخورد، می‌گوییم روزه‌ی وی باطل است، اما اگر همه‌ی دستورالعمل‌های مربوط به آن اجرا شود، می‌گوییم روزه تمام شد. چنان که قرآن می‌گوید روزه را تا شب به اتمام برسانید؛ «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (بقره، ۱۸۷).

چنانچه ملاحظه می‌شود در اینجا کاری به اهداف و غایات نداریم و تنها مرجع قضاوت ما در تمامیت بررسی سایر افراد آن نوع و مقایسه‌ی یک فرد با سایر افراد است. اما در مسأله‌ی «کمال» این طور نیست که شیء غیر کامل جزء ناقصی دارد، بلکه ممکن است هیچ جزء ناقص و ناتمامی نداشته باشد، ولی هنوز کامل نباشد. مثلاً یک جنین در رحم مادر به حد تمام می‌رسد، یعنی همه‌ی ساختمانش تمام می‌شود، بچه هم به دنیا می‌آید، ولی هنوز انسان کاملی نیست، یعنی آن رشدی را که باید بکند نکرده است. رشد کردن غیر از این است که جزء ناقصی داشته باشد. در واقع اختلاف کامل و تمام با یکدیگر اختلاف کیفی و کمی است (مطهری، ۱۳۸۴، ۸۹۰).

امام باقر علیه السلام درباره‌ی شأن نزول این آیه فرموده است: آیه‌ی «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» درباره‌ی نصب حضرت علی علیه السلام به امامت به وسیله‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرستاده شده است (کلینی، ۱۴۰۳، حدیث ۴). بنابراین براساس این شأن نزول، که صدر و ذیل آیه نیز مؤید آن است، کمال مورد نظر در آیه‌ی شریفه با تعیین حضرت علی علیه السلام به صورت جانشین حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و امام حاکم مسلمانان صورت گرفته است که پس از آن، ترس مسلمانان از بین رفت. به بیان دیگر پس از آن که مجموعه‌ای از احکام و معارف مطرح می‌شود یک چیز باقی می‌ماند که می‌بایست مطرح شود تا دین به کمال خود برسد و آن هم امر «ولایت و امامت» است. در واقع طبق این آیه، جامعیت و کمال دین را باید در پرتو قرآن و عترت

مورد ملاحظه قرار داد. پیامبر ﷺ هم وقتی از میراث گران بهای خود سخن می‌گوید از دو عنصر قرآن و عترت (امامت) نام می‌برد؛ «انّی تارکُ فیکم التّقلین کتابَ الله و عترتی أهلَ بیتی فان تمسّکتمُ بها لکن تَضَلُّوا أبداً».

جامعیت و کمال دین با یکدیگر در ارتباط هستند و نمی‌توان گفت که دین کامل است، اما جامع نیست. عدم جامعیت دین به این معنا نیست که دین ناقص است. دین دارای اجزائی است که با جمع آن اجزاء تمام می‌شود و پس از آن که تمام شد، اگر به هدف خود برسد کمال پیدا خواهد کرد. طبق آیات قرآنی دین، هم تمام و جامع است و هم کامل (نصری، ۱۳۷۸، ۸۰).

دکتر سروش از کسانی است که با جامعیت دین مخالف است و کمال آن را نیز به معنایی خاص می‌گیرد:

نباید پنداشت که جامعیت دین یعنی آنکه دین جمیع مسائل را طرح و حل کرده است. دین کامل است و نه جامع، فرق است بین کامل بودن و جامع بودن (سروش، ۱۳۷۶، ۲۵۷).

این سؤال که دین جامع است یا جامع نیست؟ به این معنا که آیا برای جمیع زوایای زندگی بشر حکمی و دستوری دارد یا ندارد؟ به گمان من آن نکته‌ی دیگری است و می‌تواند محل بحث قرار بگیرد و اصلاً کامل بودن دین و جامع بودن آن باید ابتدا تعریف شود و بعد حکمی صادر شود که آیا چنین است یا چنین نیست (سروش، ۱۳۷۷، ۳۷۲).

چنانکه پیشتر گفته شده است، این که معنای جامعیت دین و قرآن چیست، مسأله‌ی چندان مبهمی نیست. روایاتی که پیرامون تفسیر آیه‌ی «تسبیاناً لکل شیء» داریم و بحث‌هایی که مفسران پیرامون آن کرده‌اند، نشان‌گر آن است که مراد از جامعیت قرآن بیان همه‌ی آن چیزهایی است که برای هدایت انسان‌ها ضرورت دارد. در این روایات، جامعیت قرآن در پرتو اعتقاد به امامت مطرح شده است. از خود آیه‌ی اکمال دین نیز چنین بر می‌آید که امر ولایت مکمل

قرآن کریم است. به بیان دیگر از آیات قرآنی و سنت نبوی و سنت علوی می‌توان عوامل و روش‌های هدایت را به دست آورد.

خاتمیت دین اسلام و جامعیت قرآن

تقریر دیگر برای اثبات عقلی جامعیت، خاتمیت اسلام است. مسلمانان همگی بر این عقیده‌اند که با وفات پیامبر اسلام ﷺ پرونده‌ی ارسال رسل و انزال کتب و سلسله‌ی نبوت ختم گردید و به یقین پیامبر دیگری بعد از او نخواهد آمد. این عقیده مورد اتفاق و اجماع همه‌ی مسلمانان و از ضروریات دین اسلام به شمار می‌رود و هر کس آن را انکار کند، در حقیقت نبوت پیامبر اکرم ﷺ را انکار کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ۱۷۷). ختم نبوت عنوانی است که خود قرآن کریم بر پیامبر خاتم ﷺ داده و او را «خاتم النبیین» خوانده است.

بنابر این عقیده، می‌توان جامعیت دین اسلام و قرآن را ثابت کرد، با این بیان که فلسفه‌ی فرستادن پیامبران ﷺ این بوده که خداوند از طریق وحی، توسط فرستاده‌ی خود، مردم را هدایت کرده و با بیان عقاید و راهنمایی به احکام و مقررات، در جهت سعادت و رشد و معنویت قرار دهد و چون زندگی انسان همواره در حال دگرگونی و رشد تکامل است و نیاز به آن است که مناسب با رشد و تکامل انسان‌ها مقررات جدیدی ارائه گردد، پیامبران ﷺ می‌آمدند تا قوانین مورد نیاز هر زمان را ارائه دهند، و قوانین قبلی را، که با شرایط و نیازهای آنان مناسبت نداشت، نسخ گردانند. البته عوامل متعددی در فرستادن پیامبران ﷺ دخالت داشته، ولی این عامل از عوامل قابل توجه در ادیان بزرگ و پیامبران اولوالعزم ﷺ بوده است. چنان که در مورد پیامبر بزرگی همچون حضرت ابراهیم ﷺ نسبت به حضرت نوح ﷺ و حضرت موسی ﷺ نسبت به حضرت ابراهیم ﷺ و حضرت عیسی ﷺ نسبت به حضرت موسی ﷺ و حضرت محمد ﷺ نسبت به تمام انبیا پیشین ﷺ چنین بوده است. پیامبر گرامی

اسلام ﷺ، خاتم پیامبران است؛ از این جهت باید خصوصیتی در این پیامبر باشد که نیازمند تجدید شریعت و کتاب نبوده باشد. قدر متیقن از این عوامل، جامعیت و کامل بودن است. اگر کسی بگوید اسلام نسبت به رهنمودها و دستورات جامع و کامل نیست، لازم می‌آید که پس از آن قوانین و مقرراتی بیاید که قوانین پیشین را نسخ و یا تکمیل کند و این با خاتمیت منافات دارد (ایازی، ۱۳۸۰، ۳۸).

جامعیت دین و سکولاریسم

با توجه به مطالبی که گذشت، هرگز نمی‌توان در مورد جامعیت دین تردید کرد؛ اما برخی از روشنفکران درصددند تا در قالب بحث سکولاریسم، قلمرو شمول دین را فقط به مسائل فردی و آخرتی تنزل داده، مسائل سیاسی را از قلمرو دین خارج سازند.

واژه‌ی سکولار secular برگرفته از اصطلاح لاتینی *saculum* (به معنای قرن و سده است، و از آن تعبیر به زمان حاضر و اتفاقات این جهان در مقابل ابدیت و جهان دیگر شده است. تعبیر عام‌تر از این مفهوم، به هر چیز متعلق به این جهان اشاره دارد. کریمینتز، نخستین کاربردهای این واژه را به اواخر قرن سوم برمی‌گرداند که برای وصف آن دسته از روحانیان به کار می‌رفت که گوشه‌نشینی رهبانی را به سمت زندگی در دنیا ترک می‌گفتند. آنان روحانی عرفی، در مقابل روحانی رهبانی شناخته می‌شدند. او می‌گوید که این اصطلاح در همان زمان برای تفکیک دادگاه‌های عرف از دادگاه‌های کلیسایی نیز کاربرد داشته است (شجاعی زند، ۱۳۸۰، ۲۰۸).

در زبان فارسی، معادل‌های متفاوتی برای این واژه ذکر شده است؛ از جمله عرفی‌گرایی، دنیا‌گرایی، جدا‌انگاری دین و دنیا و... به هر تقدیر، سکولاریسم پدیده‌ای غربی است و به گفته‌ی ویلسون:

جدا‌انگاری دین و دنیا، مفهومی غربی است که اساساً فرایندی را که به

خصوص به بارزترین وجه در طول قرن جاری در غرب رخ داده است،
توصیف می‌کند (ویلسون، ۱۳۷۴، ۱۴۲).

گرچه سکولاریسم ابتدا در دنیای مغرب زمین رشد کرد، اما طولی نکشید که دامنه‌ی خود را گسترش داد و به دیگر سرزمین‌ها و کشورها نفوذ کرد. در کشور ما هم برخی روشنفکران غرب زده درصدد وارد کردن این اندیشه به داخل کشور برآمدند و در بومی سازی آن کوشیدند. شکل‌گیری سکولاریسم در ایران به اوایل عصر قاجار باز می‌گردد که برخی از روشنفکران آن را مطرح کردند. بعد از آن شاهد حاکمیت سکولاریسم در زمان رضاخان و محمدرضا شاه هستیم و سرانجام، انقلاب اسلامی را باید نقطه‌ی آغاز افول سکولاریسم برشمرد. انقلاب اسلامی، معلول برخورد دو نوع تفکر «دینی» و «سکولار» بود که در نهایت به غلبه‌ی تفکر دینی با رهبری عالمی دینی انجامید، که نتیجه‌ی آن عقب نشینی و انفعال سکولاریسم بود؛ اما چند سالی است که برخی از روشنفکران درصدد معارضة با حکومت دینی برآمده و به جانبداری از سکولاریسم و حکومت غیردینی برخاسته‌اند (نوروزی، ۱۳۷۹، ۵۷).

برخی از اندیشمندان مسلمان، با ذکر علل و عوامل پیدایی سکولاریسم در اروپای مسیحی و برشمردن وجوه اختلاف اسلام و مسیحیت و تفاوت عملکرد دولت دینی در اسلام با مسیحیت، چنین فتوا می‌دهند که زمینه‌ی بروز و ظهور سکولاریسم در دنیای اسلام وجود ندارد و خطر سکولاریسم، جامعه‌ی مسلمانان را تهدید نمی‌کند و این پدیده‌ی اجتماعی مختص به جغرافیای فکری و فرهنگی خاص خویش است و قابل تعمیم به دیگر نقاط نیست؛ بنابراین، دعوت به تشکیل دولت دینی اسلامی به معنای بازگشت به مفهوم قرون وسطایی حکومت دینی و در نتیجه، زمینه سازی برای پیدایی سکولاریسم نیست؛ زیرا در اسلام، نهاد واسطه‌ای میان انسان و خدا وجود ندارد که مانند کلیسا خواهان اقتدار بر کلیه‌ی شؤون دنیایی باشد؛ افزون بر این در شریعت اسلامی، دین و

دولت به گونه‌ای با هم در آمیخته‌اند که نه راه فهم شریعت را به روی همگان می‌بندد (هر کس می‌تواند، بی‌واسطه، به دین معرفت یابد) و نه با دانش و عقل آدمی سرستیز دارد؛ پس سکولاریسم به معنایی که در غرب به وقوع پیوست، در جامعه‌ی اسلامی زمینه ندارد (واعظی، ۱۳۷۸، ۵۲).

با توجه به این حقیقت که عامل یا عوامل شیوع سکولاریسم در مغرب زمین به هیچ وجه با مکتب اسلام سازگار نیست، دامن زدن به ترویج این طرز تفکر، هیچ گونه جنبه علمی و واقع‌گرایی ندارد و از این رو باید عوامل اصلی این واقعیت را در امور دیگر جستجو کرد (جعفری، ۱۳۷۸، ۲۵۰).
استاد مطهری، با اشاره به پیشینه‌ی این اندیشه در جهان اسلام، به دو علت مهم و اساسی ذیل اشاره می‌کند:

۱) نشناختن درست اسلام و سنجش آن با مسیحیت: برخی از روشنفکران در جهان اسلام، با الگوگیری از متفکران غربی در مباحث تئوریک دینی، این مباحث را همان گونه که در غرب مطرح است، کپی و ترجمه کرده و میان مسلمانان آورده‌اند. این کار از آنجا که در چشم برخی، حرکت نوگرایانه اسلامی شناخته می‌شود، تشویق خام و دروغین این افراد را در پی داشته است. به عقیده‌ی ما، این فاجعه بارترین قیاس در تاریخ روشنفکری در جهان اسلامی به شمار می‌آید. استاد مطهری در بسیاری از آثار خود، به این افراد هشدار می‌دهد که فرهنگ دینی اسلام با فرهنگ دینی مسیحیت از بسیاری زوایا ناهمخوانی دارند. از جمله:

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

ب - در کتاب‌های مقدس مسیحیان، گاه مطالبی آمده که با علم و عقل ناسازگار است و این خود بهترین دلیل بر تحریف سخنان خدا است؛

ج - کتاب‌های موجود مسیحیان بیش‌تر در بردارنده‌ی احکام و ارزش‌های عبادی و اخلاقی است و در آنها رهنمود و اصولی برای اداره‌ی جامعه دیده نمی‌شود.

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

(۲) افزون بر این، این اندیشه، خاستگاه استعماری نیز دارد؛ استعمارگران و ایادی آنان القا کرده اند که دین مال مسجد است و باید کار خود را در آن جا انجام دهد و نباید کاری به مسائل سیاسی و اجتماعی داشته باشد. انگیزه‌ی آنان از نشر این گونه اندیشه‌ها، فسخ آموزه‌های حرکت آفرین اسلام، چون جهاد و مبارزه با ستمگران، استقلال و آزادی خواهی و تشکیل حکومت اسلامی است. آنان با نشر این گونه سخنان سخیف در قالب آراء و اندیشه‌ها، برآنند که اسلام راستین را از صحنه‌ی اجتماعی و مسلمانان، به ویژه عالمان و رهبران آنان را از دخالت در سیاست باز دارند (مزینانی، ۱۳۷۸، ۲۵۵).

برخی از نویسندگان مدافع سکولاریسم چنین پنداشته‌اند که رابطه‌ی اسلام با حکومت، رابطه‌ای تاریخی است، نه ذاتی. اینان مسأله را این طور طرح می‌کنند: آیا رابطه‌ی اسلام و حکومت، رابطه‌ای مفهومی است یا رابطه‌ای حداکثر تاریخی و خارجی؟ مقصود از رابطه‌ی تاریخی این است که اسلام در ذات خود، هیچ‌گونه حکومت و سیاستی دربر ندارد و صرفاً به خاطر ظروف خاص تاریخی بوده است که پیامبر اسلام ﷺ ملزم شده‌اند حکومت دینی تشکیل دهند. این ظرف عمدتاً مربوط به تأسیس اسلام و تشکیل دولت برای ترویج دین بوده است. بنابراین اصل، تأسیس دولت و حکومت اسلامی، گرچه به مقتضای عنایت الهی

بوده است، ولی این امر کلاً نتیجه‌ی شرایط خاص زمانی و مکانی بوده و لذا اسلام، با ادیان دیگر همچون مسیحیت از این حیث هیچ فرقی ندارند و هرگاه آن شرایط تغییر یابند - مثل زمان ما - دلیلی وجود ندارد که مسلمانان باید دولت و حکومت دینی (اسلامی) تشکیل دهند. مسأله دقیقاً این است که حکومت و سیاست نسبت به اسلام، همچون زکات و حج و نماز نیست.

در مقابل کسانی که رابطه‌ی اسلام و حکومت را از حدّ یک رابطه‌ی تاریخی و عارضی بیشتر می‌دانند، معتقد به ارتباطی مفهومی بین آن دو هستند؛ به این معنا که در حاق دین اسلام، دخالت در شؤون سیاسی و حکومت نهفته است و لذا تغییرات زمانی و مکانی تأثیری بر این امر نمی‌گذارد. نتیجه‌ی این معنا این است که اعتقادات اساسی و بنیانی اسلام، فی حدّ ذاته ضرورت پرداختن اسلام به اقامه‌ی دولت دینی فارغ از تغییرات زمانی و مکانی را طلب می‌کند. به تعبیر دیگر، اعتقاد بنیانی اسلام به خدای واحد احد که خالق همه‌ی سماوات و ارضین و ما فیهاست و عالم مطلق و قادر مطلق و... است، به لحاظ منطقی مستدعی این است که یک مسلمان فارغ از ظروف زمانی و مکانی ضرورتاً باید دولتی را بر اساس شریعت اسلامی بر پا دارد، و از اینجاست که امثال یوسف قرضاوی و تابعین وی، سکولاریزم را خروج از دین می‌شمارند و معتقدند که باید به دنبال پاسخی اسلامی برای مشکلات سیاسی، اجتماعی، حقوقی و اقتصادی خود باشیم و این جست و جو یک فریضه و ضرورت است (لاریجانی، ۱۳۷۶، ۹۲).

در اندیشه‌ی اسلامی پیوند اسلام با حکومت فراتر از رابطه‌ی تاریخی و عرضی است، بلکه ارتباط مفهومی بین آن دو وجود دارد، بدین معنا که در ماهیت دین اسلام، دخالت در شؤون سیاسی و حکومت نهفته است. از این رو، دگرگونی‌های زمانی و مکانی تأثیری در آن ندارد. اگر به این نکته توجه کنیم که اسلام دینی جامع و کامل است و حدودی برای انسان قائل شده است که گذشتن از آن را روا نمی‌داند، روشن می‌شود که دین و قرآن، بیش از آن که وابسته به

محیط و تاریخ باشند، به بیان حقایق و حدود و تکالیف انسان‌ها ناظر هستند.

نتیجه‌گیری

جامعیت دین اسلام یکی از مباحث مهم دین‌شناسی در دوره‌ی معاصر است که با بررسی و اثبات آن می‌توان از گستردگی قلمرو دین سخن گفت. از آنچه درباره‌ی این مسأله در این مقاله گفته شده نتیجه می‌گیریم که اسلام، به عنوان دینی که جهانی بوده و دارای کمال و خصوصیات ویژه‌ای است که آن را خاتم ادیان الهی کرده است، به همه‌ی ابعاد گوناگون زندگی انسان (اعم از امور شخصی، اجتماعی، سیاسی، دنیوی و اخروی) توجه نشان داده و این گواه بر جامعیت این دین مقدس می‌باشد. بنابراین نمی‌توان قلمرو دین را فقط در امور فردی و شخصی محدود کرد و به جدایی دین از سیاست حکم نمود.

منابع و مأخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) نهج البلاغه.
- ۳) جعفری، محمد تقی (۱۳۷۸)، فلسفه‌ی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، چاپ اول.
- ۴) سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، چاپ دوم.
- ۵) سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، بسط تجربه‌ی نسوی، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، چاپ اول.
- ۶) سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، چاپ سوم.
- ۷) شجاعی زند، علی رضا (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی شدن، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
- ۸) راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (بی تا)، معجم المفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشی، دارالکتب العربی.
- ۹) فتحعلی، محمود، و دیگران (۱۳۸۱)، درآمدی بر مبانی اندیشه‌ی اسلامی، قم، انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- ۱۰) لاریجانی، صادق (۱۳۷۶)، دین و دنیا، حکومت اسلامی، سال دوم، ش ۶.
- ۱۱) مزینانی، محمد صادق (۱۳۷۸)، قلمرو اجتماعی دین از دیدگاه شهید مطهری، حوزه، سال شانزدهم، ش ۹۱.
- ۱۲) نوروزی، محمدجواد (۱۳۷۹)، فلسفه‌ی سیاست، قم، انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- ۱۳) ویلسون، براین (۱۳۷۴)، جدانگاری دین و دنیا، فرهنگ و دین، میرچا

الیاده، هیأت مترجمان زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، چاپ اول.
 (۱۴) ایازی، محمد علی (۱۳۸۰)، جامعیت قرآن (پژوهشی استنادی و تحلیلی از مسأله جامعیت و قلمرو آن)، رشت، انتشارات کتاب مبین، چاپ سوم.

(۱۵) کریمی، مصطفی (۱۳۸۲)، قرآن و قلمروشناسی دین، قم، انتشارات مؤسسه‌ی امام خمینی، چاپ اول.

(۱۶) کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، الاصول الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

(۱۷) مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا.

(۱۸) مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۴، تهران، انتشارات صدرا.

(۱۹) نصری، عبدالله (۱۳۷۸)، انتظار بشر از دین (بررسی دیدگاه‌ها در دین‌شناسی معاصر)، مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر، چاپ اول.

(۲۰) مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، آموزش عقاید، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

(۲۱) مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)، راه و راهنماشناسی، انتشارات مؤسسه‌ی امام خمینی.

(۲۲) مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، خودشناسی برای خودسازی، انتشارات مؤسسه‌ی امام خمینی.

(۲۳) واعظی، احمد (۱۳۷۸)، حکومت دینی، قم، نشر مرصاد، چاپ اول.

(۲۴) واعظی، احمد (۱۳۷۷)، انسان از دیدگاه اسلام، انتشارات سمت، چاپ اول.

(۲۵) بازرگان، مهدی (۱۳۷۷)، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، تهران، مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول.