

## The Muslim thinkers and the definition of human religiosity

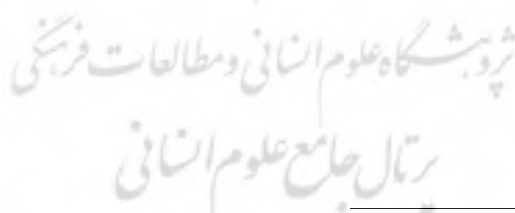
Davood Memari\*

Meysam Akbarzadeh\*\*

### Abstract

The diversity and variety of human beings in religion is an undeniable reality, but its wisdom and wisdom has been voiced by religious scholars, philosophers, psychologists and sociologists. Some of these phenomena are considered to be non-cognitive factors, and some also suggest that it is an epistemic factor. The prime necessity of the first, pluralism and the second theological imperative is monopoly. This article, with the provision of Qur'anic typologies, narrative, philosophical, mystical, and ..., and their analysis into their proposed and autonomous theory, namely, "the authority within the boundaries of the class", whose theological imperative would be neither pluralism nor exclusivism, but inclusiveness. Reflecting on the typologies presented, it is shown that the religious view is not neutral in the categorization of human beings, but is valuable, directional, and can be explained in a rational pattern based on perception, faith, and morality.

**Keywords:** diversity of religiosity, pluralism, monopolism, inclusiveness, scholarship



---

\* Assistant Professor, Imam Khomeini International University, Faculty of Islamic Sciences and Research (Corresponding Author), memari@isr.ikiu.ac.ir

\*\* Assistant Professor of Law and Theology, Payame Noor University of Qazvin, dr.m.akbarzadeh@gmail.com

Date received: 28.10.2020, Date of acceptance: 13.12.2020

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## اندیشوران مسلمان و تعلیل گونه‌های دین‌ورزی

داود معماری\*

میثم اکبرزاده\*\*

### چکیده

گونه‌گونی و تنوع آدمیان در دین‌ورزی واقعیتی انکارناپذیر است؛ اما تعلیل و توجیه آن در نزد عالمان دینی، عارفان، فیلسوفان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان دین، معرکه آراء بوده است. برخی آن پدیده را یکسره معلل به عوامل غیرمعرفتی و برخی نیز آن را مدلل به عوامل معرفتی دانسته‌اند. لازمه کلامی اولی، پلورالیسم و لازمه کلامی دومی، انحصارگرایی است. این نوشتار با عرضه گونه‌شناسی‌های قرآنی و روایی و تعلیل‌های فلسفی، کلامی، عرفانی و فقهی عالمان مسلمان از دین‌ورزی و تعلیل آن‌ها به نظریه پیشنهادی و مختار خویش یعنی «اختیار در محدوده شاکله» می‌رسد که لازمه کلامی آن، نه پلورالیسم و نه انحصارگرایی، بلکه شمول‌گرایی خواهد بود. تأمل در گونه‌شناسی‌های ارائه شده نشان می‌دهد که نگاه مذهبی در دسته‌بندی انسان‌ها خنثی نیست، بلکه ارزشی، جهت‌دار و در یک الگوی سه‌وجهی مبتنی بر ادراک، ایمان و اخلاق قابل تبیین است.

**کلیدواژه‌ها:** تنوع دین‌ورزی، پلورالیسم، انحصارگرایی، شمول‌گرایی، شاکله

### ۱. مقدمه

گونه‌گونی و تنوع آدمیان در دین‌ورزی، یک "واقعیت" (fact) در تاریخ ملل، ادیان و مذاهب جهان است. تاریخ بشر نمی‌تواند ادیان متعدد ابراهیمی و غیر ابراهیمی را که از شمار بیرون

\* استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی (نویسنده مسئول)،  
memari@isr.ikiu.ac.ir

\*\* استادیار گروه حقوق و الهیات، دانشگاه پیام نور استان قزوین،  
dr.m.akbarzadeh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۳

است به فراموشی بسپارد. ظهور ادیان، فرقه‌ها و مذاهب فقهی به اصطلاح جدید- موسوم به «جنبش‌های نوپدید دینی» واقعیت امروز دنیا، به ویژه دنیای غرب است. تفکیک آدم‌ها به مذهبی و لائیک یا سکولار، تفکیکی مشهور قلمداد می‌شود. ظهور فرقه‌های متعدد فقهی، کلامی و عرفانی در ادیان و مذاهب جای مناقشه ندارد. آیه کریمه «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» (مائده/۴۸)، و ما بر هر قومی شریعت و طریقه‌ای مقرر داشتیم...» نیز می‌تواند شاهدی قرآنی بر این مدعا باشد. اما پس از توجه به این تنوع و گوناگونی، مسأله‌ای که معمولاً بلافاصله به ذهن متبادر می‌شود، این است که آیا این تنوع، طبیعی است یا ساختگی؟ اجتناب‌پذیر است یا اجتناب‌ناپذیر؟

عالمان دینی، فیلسوفان، عارفان، روانشناسان دین، جامعه‌شناسان دین و... هر کدام به نوعی در صدد تعلیل و توجیه این واقعیت برآمده‌اند. این تلاش‌ها نیز هر کدام اهدافی را دنبال می‌کند. یکی - و تنهایی - از آن اهداف، فراهم آوردن مبانی نظری لازم برای تعامل مداراجویانه برای جوامع بشری بوده است. برخی با تأکید بر طبیعی بودن تنوع فهم آدمی که به زعم آنها ناشی از سرشت متنوع او و مبتنی بر عوامل غیر معرفتی است، و به همین دلیل حکم می‌کنند که اجتناب‌ناپذیر است، آن هدف را دنبال می‌کنند. استدلال این گروه را در اثبات مدعای خود می‌توان به صورت زیر صورت بندی کرد: ۱- اگر آن تنوع و گوناگونی، طبیعی باشد، آنگاه اجتناب‌ناپذیر است، و ۲- اگر آن واقعیت اجتناب‌ناپذیر است، آنگاه باید با آن مدارا کرد و آن را به رسمیت شناخت. این استدلال کاملاً از اعتبار صوری منطقی برخوردار است، قیاس استثنایی از نوع تعدی ترکیبات شرطی: p آنگاه q و q آنگاه r، پس: p آنگاه r. (موحد، ۱۳۷۳، ص ۳۴) بنابراین، اگر در اعتبار نتیجه تردیدی وجود دارد، باید در اعتبار مادی و محتوایی گزاره‌های تشکیل دهنده آن قیاس، تأمل کرد.

تنوع معرفتی، واقعیتی است که مخالفی هم ندارد، اما اینکه این تنوع مبتنی بر دلیل (عوامل معرفتی) است یا علت (عوامل غیر معرفتی) - علی‌رغم اینکه همه فرقه‌ها و مذاهب همواره تلاش کرده‌اند که دلایلی موجه برای دفاع از مواضع خویش ارائه نمایند - اما همواره محل بحث و مناقشات بوده است. دامنه این مناقشات به سطوح عمیق معرفت‌شناسانه کشیده می‌شود و این رأی به بحث گذاشته می‌شود که آیا عقل، مستقل عمل می‌کند یا تحت تأثیر عوامل غیر معرفتی قرار دارد. این بحث همان مناقشه و جدال عمیق و گسترده میان مدرنیسم و پست مدرنیسم معرفتی و فلسفی است. پس از آنکه انسان مدرن رأی مشخص خود را در باره عقل چنین اعلام کرد که عقل یگانه ابزار شناخت است و می‌

توان به آن اعتماد مطلق داشت، فلاسفه پست مدرن مانند، کانت، مارکس، نیچه و ... آرام آرام در این رأی سترگ انسان مدرن تردید افکندند و این ایده را جایگزین کردند که عقل شاید که یگانه راه و ابزار معرفت باشد، اما قابل اعتماد نیست! (ر.ک: بختیار نصرآبادی، ۱۳۸۳، ص ۳۹-۴۱) این "سوء ظن به عقل مدرن" که از آن به پست مدرن تعبیری می‌شود، نشان داد که عقل در کارخویش مستقل نیست و تحت تأثیر عوامل غیر معرفتی مانند: محدودیت‌های ادراکی (مقولات فاهمه)، منافع طبقاتی، قدرت، و نظایر آنهاست. از این هم اندیشه سوزتر آنکه اعلام کردند، راه‌گزینی هم از آن عوامل و محدودیت‌ها نیست! یعنی عدم استقلال عقل اجتناب‌ناپذیر است!

قرآن کریم به دنبال آیه‌ای که از سوره مائده آوردیم می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً (اسراء/۸۴)، و اگر خدا می‌خواست همه شما را یک امت می‌گردانید»، یعنی این گوناگونی و تنوع به مشیت ازلی الهی و خداوند به آن راضی بوده است. این آیه، طبیعی بودن آن تنوع را تأیید می‌نماید. در سوره اسراء، نیز: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا، هر کس بر حسب ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد داد و خدای شما بر آن کس که راه هدایت یافته از همه آگاهتر است». علامه طباطبایی در ذیل این آیه که اتفاقاً کسانی با استناد به آن خواسته‌اند نشان دهند که نفوس آدم‌ها با یکدیگر تفاوت ماهوی دارند، بر این رأی است که هر چند افراد طبق آیه فوق دارای شاکله (خلق) های متفاوتی هستند، و طبیعی است که اعمال هرکسی مطابق شاکله خود باشد و حتی طبیعی است که نجات از چنگ شاکله‌های منحرف دشوارتر باشد، با این همه، این بدان معنی نیست که رهایی از آن شاکله‌ها امکان‌پذیر نباشد. به عبارت دیگر، به نظر ایشان "بنیه انسانی و صفات درونی او در اعمالش اثر دارد، اما تنها به نحو اقتضا نه به نحو علیت تامه (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۳، ص ۲۶۳) بنابراین، اگر هم بپذیریم که آن تنوع و گوناگونی، امری طبیعی و حتی در مشیت ازلی خداوند هم بوده، اما نمی‌توان پذیرفت که تا حد سلب اختیار از آدمی در جهت‌گیری دینی او نقش داشته باشد. چه آنکه اگر چنین باشد، دعوت انبیاء(ع)، امری عبث و بیهوده خواهد بود.

در فرهنگ و ادبیات دینی نیز همیشه شاهد این رأی که عقل محدودیت دارد و در بند عواملی غیر معرفتی قرار می‌گیرد، بوده ایم. در قرآن کریم یک سلسله امور به عنوان موجبات و علل خطاها و لغزش‌گاه‌های معرفت بیان شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: سلطه هوای نفس، تکیه بر ظن و گمان، حب و بغض، عجب و بخود پسندی،

خشم و غضب، تقلید و پیروی کورکورانه، آرزوهای دراز، شتاب زدگی و شخصیت‌گرایی (ملایوسفی، ۱۳۹۰، ص ۲۳؛ معماری، ۱۳۹۶، ص ۵۵۲۲).

این مسئله در روایات معصومین (ع) نیز انعکاس فراوانی دارد: مثلاً امام علی (ع) در حکمتی می‌فرماید: «أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ» (دشتی، ۱۳۸۰، ج ۲۱۹، ص ۶۴۳)، بیشترین لغزشهای عقل، در زیر برق خیره‌کننده حرص و طمع صورت می‌گیرد. اما این دیدگاه دو تفاوت عمده با موضع معرفت‌شناسانه پست‌مدرنی دارد: نخست آنکه؛ آن عوامل غیرمعرفتی که در زبان شرع به عنوان محدودکننده عقل در دستیابی به حقیقت عنوان شده، اکثراً از جنس احساسات و عواطف است، و ردپای چیزی مانند مقولات فاهمه‌کانتی و نظایر آن که نهایتاً آدمی را به درک عقلی خویش از واقعیت به نحو اجتناب‌ناپذیری مشکوک نماید، وجود ندارد. احساساتی مانند: سودجویی و منفعت‌طلبی، کبر و غرور، هوا و هوس نفسانی، تعصب و لجاجت، حسادت، کینه و دشمنی، ترس، منفی‌بافی و ... و اوصاف و عواطفی مانند: عشق و محبت مفرط. این موضع‌گیری در واقع نسبت عقل و اخلاق را بازمی‌نماید. گویی که شرع درصدد بیان این گزاره شرطی است که: اگر عقل مقید به اخلاق باشد، توان درک حقیقت را دارد و اگر تن به اخلاق نسپارد، بلکه از هواهای نفسانی پیروی کند، از درک حقیقت باز می‌ماند. دوم آنکه: رهایی از این مشکل - برخلاف رأی پست‌مدرنیسم - اجتناب‌ناپذیر نیست. یعنی آدم‌ها می‌توانند با اصلاح اخلاقی خود به درک واحدی از حقیقت برسند - هرچند این درک ذو مراتب و تشکیکی باشد. آیه شریفه: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (انعام/۱۵۲)، خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانش تکلیفی نمی‌کند» نیز ناظر به همین تکالیف تشکیکی و ذو مراتبی است.

این رأی نه مجوزی و دستاویزی برای منحرفین خواهد بود و نه نظریه‌ای برای اعمال خشونت و سختگیری افراد یا گروه‌هایی که خود را رستگار می‌دانند، چون هیچ کس از توان و وسع دیگری (محدوده شاکله دیگری) خبر ندارد. آنجا که مسأله به سعادت و شقاوت فرد یا گروه بازمی‌گردد، یگانه‌داور خداست و آنجا که مسأله به روابط بین آدم‌ها بازمی‌گردد، تنها داور استدلال و حجت عقلی است. بنابراین، تنها وظیفه‌ای که افراد متفاوت نسبت به هم دارند، دعوت و راهنمایی و دستگیری از دیگری (کسی یا گروهی) است که به زعم او گمراه شده و یا عقب مانده است.

## ۱.۱ پیشینه موضوع

پرداختن به گونه‌های دین‌ورزی و تعلیل آن به شکل سنتی در منابع قدیمی تاریخ علم کلام، تاریخ فقه، تاریخ عرفان و تصوف و تاریخ قرآن به اشکال اجمالی و پراکنده دیده می‌شود و در دوره معاصر نیز بیشتر محل بحث اندیشوران حوزه کلام جدید بوده است. مبنای مهم پلورالیسم معرفتی که امروزه و بعد از رنسانس غرب از مباحث مورد توجه فیلسوفانی مانند جان هیک در معرفت‌شناسی است، مختلف بودن تیپ‌های روانی آدمیان و تنوع نفوس آنهاست. چراکه روح آدمی دارای سه ساحت است: «ساحت دانستنیها»؛ «ساحت احساسات و عواطف» و «ساحت خواست و نیاز». از نتایج تنوع نفوس، اختلاف ساحت دانستنیهاست و از این راه نوعی کثرت در معرفت آدمی راه می‌یابد. کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت و صراط‌های مستقیم دکتر عبدالکریم سروش و نقدهای متنوع ناقدان بر آن به ویژه کتاب شریعت در آئینه معرفت آیه الله جوادی آملی از آثار شاخص در این حوزه محسوب می‌شود. در خلال برخی منابع مانند کتاب فیلسوفان معاصر؛ نوشته دکتر محمد فنایی اشکوری نیز بدین مهم پرداخته‌اند. همچنین مقالات وزین‌چندی در این موضوع به نگارش درآمده، که می‌توان به انواع دینداری، ویژگی‌ها، آسیب‌ها و اقتضائات؛ نگارش جناب آقای علی موحدیان عطار در نشریه مطالعات معنوی، بهار و تابستان ۱۳۹۷ و نگرش سود اندیشانه به دین؛ اثر دکتر هادی فنایی نعمت‌سرا، نشریه تاملات فلسفی، نیمسال اول ۱۳۹۹ اشاره کرد.

علی‌رغم بیان موضع اصلی معرفت‌شناسانه پست‌مدرنی و نیز موضع معرفت‌شناسانه دینی، مقاله حاضر یک مقاله کاملاً توصیفی است، نه اثباتی و نه توصیه‌ای. یعنی نه در پی اثبات اعتبار یا عدم اعتبار استدلال کسانی است که می‌خواهند تنوع فهم و ظهور فرقه‌های مختلف را به نحوی اجتناب‌ناپذیر طبیعی و شایسته مدارای نظری بدانند، و نه توصیه‌ای برای مخاطب محترم دارد، بلکه تنها در پی گونه‌شناسی آن تنوع و توصیف آن مبتنی بر متون دینی، و آراء اندیشه‌ورزان مسلمان است.

## ۲. گونه‌های دین‌ورزی در متون اسلامی

بدیهی است که اساس معارف اسلامی بر دو رکن رکن قرآن و سنت قرار دارد و در پاسخ گویی به هر پرسش خطیری از منظر منابع و متون اسلامی، قبل از هر چیز باید به این دو

منبع اصیل مراجعه کرد. تنوع دین ورزی آدمیان - در بینش و ارزش - به وضوح در لابلای آموزه های قرآنی و روایی به چشم می خورد:

## ۱.۲ آیات کریمه قرآنی

از منظر جامع قرآنی، انسان ها از حیث دینی به؛ کافر، مشرک، اهل کتاب، مسلم و مومن تقسیم می شوند. به عنوان نمونه، خداوند در سوره واقعه پس از خبر وقوع قطعی قیامت، از دسته بندی خلاق به سه دسته گزارش می دهد: « فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ، وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ » (واقعه / ۱۱-۹). از آن سه دسته «اصحاب شمال» اهل دوزخ خواهند بود و دو گروه دیگر که در مقابل ایشان قرار دارند و رستگار خواهند شد، «السابقون» و «اصحاب الیمین» اند. قرآن در کنار ذکر ویژگی های اصحاب شمال، آن دو دیگر را نیز با ذکر ویژگی هایی از یکدیگر تفکیک می کند.

قران کریم در سوره فاتحه نیز دسته بندی دیگری ارائه نموده است. در آنجا سه گروه «انعمت علیهم»، «مغضوب علیهم» و «ضالین» از یکدیگر متمایز شده اند: « صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ، غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ » (فاتحه / ۷) این که بتوان این سه دسته از آدمیان را به آن سه گروه سوره واقعه، نظیر به نظیر منطبق کرد، قابل تأمل و مطالعه است ولی تمامی این آیات شریفه و ده ها مورد دیگر همه گواهی صریح بر گونه های مختلف مواجهه انسان ها با پدیده دین است.

## ۲.۲ روایات معصومین (ع)

در ادبیات روایی نیز به تقسیم بندی و تنوع دین گرایی و دین گریزی انسان ها چه در حوزه نظری و اعتقادی و چه در حوزه عملی و رفتاری به وفور پرداخته شده است: کمیل بن زیاد می گوید: امام (ع) دست مرا گرفت و به سوی قبرستان کوفه برد، آنگاه آه پردردی کشید و فرمود:

... مردم سه دسته اند: دانشمند الهی، آموزنده ای بر راه رستگاری و گروهی مثل پشه هائی که دستخوش باد و طوفان هستند و همیشه سرگردانند، که به دنبال هر سر و



صدایی می‌روند، و با وزش هر بادی حرکت می‌کنند؛ نه از روشنایی دانش نور گرفتند؛ و نه به پناهگاه استواری پناه گرفتند ... (دشتی، ۱۳۸۰، ح ۱۴۷، صص ۶۵۸-۶۵۹)

امام علی (ع) عبادت کنندگان را به سه دسته تقسیم می‌فرماید: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ، گروه ای خدا را چون بردگان، دسته ای چون تجار و شماری چون آزادگان عبادت می‌کنند» (دشتی، ۱۳۸۰، ح ۲۳۷، صص ۶۷۸-۶۷۹)

امام (ع) همچنین مردم را برحسب ذو مراتب بودن درک قرآن نیز به سه دسته تقسیم می‌کند: «... وَ قِسْمًا مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَالْجَاهِلُ؛ وَقِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذَهْنُهُ وَأَطْفَحَ حِسُّهُ وَصَحَّ تَمَيُّزُهُ مِمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ؛ وَقِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْبِيَآؤُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ.....» بخشی از معارف قرآن را عالم و عامی می‌فهمند. بخشی دیگر از دانش های قرآنی را ذهن‌های صیقل یافته و فرهیخته درک می‌کنند و بخشی نیز در انحصار خداوند، انبیاء و راسخان در علم است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۴۵). بنابراین مخاطبین قرآن سه دسته اند: گروهی که «عالم و جاهل» اند. بالاتر از آنها، گروهی که «دارای ذهن های صیقل یافته و فرهیخته» اند. و از آن دو بالاتر، «انبیا و راسخون در علم» قرار دارند.

در روایت دیگری از امام حسین (ع) نقل شده است: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ: عَلَى الْعِبَارَةِ، وَالْإِشَارَةِ، وَاللُّطَائِفِ، وَالْحَقَائِقِ. فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ، وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ، وَاللُّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ، وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۷؛ موحد ابطحی اصفهانی، ۱۴۱۱، صص ۴۶-۴۸)، در این روایت، حضرت (ع) مجموعه معارف قرآنی را در چهار طبقه دسته‌بندی کرده، فهم هر دسته‌ای از آیات را ویژه افرادی خاص می‌داند. بنابر این، آدمیان در برابر فهم قرآن به چهار دسته: عوام، خواص، اولیاء و انبیاء تقسیم می‌شوند. حضرت (ع) در حدیث دیگری از شیعیان نیز نوعی گونه شناسی ارائه فرموده اند:

شیعه سه نوع است؛ دوستدار مهرورز (نسبت به ما)، چنین شیعه‌ای از ماست، شیعه‌ای که خود را به ما می‌آراید و کسی که خود را به ما بیاراید، ما مایه آراستگی او هستیم و شیعه‌ای که ما را وسیله ارتزاق خود قرار می‌دهد؛ پس کسی که به وسیله ما ارتزاق کند به فقرگرفتار آید (محمدری شهری، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۵۶۲-۵۶۳).

### ۳. متفکران مسلمان و تنوع دین ورزی

اندیشوران مسلمان، به ویژه فلاسفه، متکلمین و عرفاء، اعم از پیشینیان سنت گرا و معاصران تجدید نظر طلب و دگراندیش، همواره دغدغه مند تنوع دینداری و دینداران بوده اند و تعلیل های گوناگون و متنوعی؛ چه معرفتی و چه غیرمعرفتی در این خصوص ارائه داده اند که مختصراً بدانها اشارتی می رود:

#### ۱.۳ تنوع در مراتب فهم

اختلاف مردم در مراتب فهم و درجه درک آنها نسبت به متون دینی از نگاه ابن رشد، زمینه ساز نظریه تأویلی اوست. مردم از دید ابن رشد در حوزه شریعت و چگونگی درک مقاصد آن سه دسته اند و هر کس به صورت فطری و غریزی، در یکی از این سه گروه جای دارد: اهل برهان: دسته ای اهل تأویل یقینی اند، اینان برهانیان اند و اینان هم طبیعتاً و هم کسباً اهل حکمت اند. اهل خطابه: دسته ای که اصلاً از تأویل به دوراند، اینها خطیبان و همان غالب جمهوراند. اهل جدل: دسته ای اهل تأویل جدلی اند، اینها جدلیان اند. از نظر فیلسوف اندلس، علت ورود ظاهر و باطن در شرع، اختلاف فطرت های مردم و تباین قریحه ها در تأیید و تصدیق است و علت ورود ظواهر متعارض برای تنبیه راسخان در علم جهت انجام تأویل جامع بین آندو است. (ابن رشد، ۱۳۷۶، ص ۸۳)

طبقه بندی توحید به توحید عامی، خاصی، خاص الخاص و اخص الخواصی نیز سنخ شناسی رایجی در میان فلاسفه است که بر اساس آن آدمیان به چهار گروه تقسیم می شوند. گروهی که اهل توحید عامی اند، گروهی که اهل توحید خاصی اند، گروهی که اهل توحید خاص الخاصی اند و گروهی که اهل توحید اخص الخواصی اند. مبنای این تقسیم بندی مسأله وحدت یا تکثر وجود و موجود است. (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۱۳۷-۱۳۸)

إخوان الصفا می گویند: آدمیان در مقام تقرب به خدا بر دو دسته اند: نخست؛ آن گروه که به وسیله انبیاء و اولیاء(ع) به خدا راه یابند و تقرب جویند و در حقیقت مقلد باشند یعنی از آنجا که اینان اندک فهمند به ناچار مقلدند. دوم؛ کسانی که خود به وسیله عقل و خرد به خدا راه یابند و راه واقعی نیز از آن کسی است که به عقل و خرد خود به خدا راه یابد. (إخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج ۱، صص ۲۰-۲۶). إخوان الصفا به سنخ شناسی خاصی از انسان قائلند. به نظر آنها از آنجا که نفوس انسانها دارای مراتب مختلف است، تمایز انسانها از

یکدیگر نیز با توجه به ویژگی اخلاقی آن‌هاست، زیرا انسان مجموعه‌ای است مرکب از نفوس روحانی و نفوس جسمانی که متناسب با آن، نوع عمل و اخلاق انسان‌ها نیز متفاوت می‌شود و تفاوت عمل و اخلاق نشانه وجود نوعی رابطه سلسله مراتبی بین انسان‌هاست. با عنایت به مبانی فکری اخوان الصفا، اعمال انسان یا ناشی از نفس نباتی شهوانی اوست که در این صورت مظاهر اعمال او مأكولات و مشروبات و منکوحات‌اند و یا اعمال او مظاهر نفس غضبی و حیوانی اوست که قهر و غلبه و حبّ ریاست نشانه این وجه اعمال اوست و یا دوستدار معارف و کسب فضایل است که مظاهر نفس ناطقه است. این ویژگی‌های نفسانی گوناگون، باعث شرافت و فضیلت برخی بر سایرین شده است، برای مثال شرف و فضیلت انبیا بر سایر افراد بشر به سبب علوم و معارف و اخلاق نیکوی صادره از آن‌هاست. و انسان هر چه از استعداد خویش برای کسب فضیلت و شرف بیشتر بهره گیرد به همان نسبت بر درجه‌افضیلت و اشرفیت او افزوده می‌شود، قبول یا رد فضیلت و عمل یا عدم عمل به آن، ملاک تمایز و تشخیص انسان‌ها از سایر هم‌نوعان خویش است، بر این اساس است که درجات و طبقات در زندگی انسان‌ها به وجود می‌آید.

با این حساب، اخوان الصفا آدمیان را در سه مرتبه خواص، عوام و متوسطین جای می‌دهند: مرتبه خواص: ویژگی مرتبه خواص در دیدگاه اخوان الصفا، اطاعت از رئیس واحد براساس علم و عمل و آگاهی و معرفت به علوم است که برخوردار از مرتبه‌ای از فضیلت است که در سایه تعقل به دست می‌آید. لازمه این اطاعت، معرفت به علومی است که عوام از آن برخوردار نیستند، مانند آشنایی با طلسمات و علم کیمیا؛ لذا این گروه به تعبیر اخوان الصفا به اسرار دین و باطن امور و اسرار مکنون آگاهی دارند و به مرتبه آگاهی به باطن امور و مرتبه‌ای از تأویل نایل آمده‌اند. اخوان الصفا در تعبیری زیبا مرتبه خواص را این‌گونه بیان کرده‌اند: «خواص عقلاء متدینون اخیار فضلاء». آنها با توجه به ویژگی‌های خواص، این گروه را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند: عقلاء: عقلا کسانی‌اند که شایسته مقام تکلیف هستند، لذا امر و نهی و وعده و وعید و مدح و ذم و ترغیب و ترس متوجه آنان است. مؤمنان: در قاموس الهی بعد از تعلق تکلیف، باید شایستگان از عقلا را مشخص کرد؛ این گروه کسانی هستند که قابلیت عمل به اوامر و نواهی را دارند و اقرار به تکلیف الهی می‌کنند. هم‌چنین مؤمنان مطیع احکام ناموس که مطابق با عقول و منطبق با تمایلات به وجود آمده است، هستند. علما و فقها: در میان مؤمنان نیز گروهی هستند که از فضیلت برخوردارند و نسبت به سایرین برتری دارند، اینان علما و فقها هستند که ویژگی اصلی آن‌ها اجتهاد در یادگیری

اوامر و نواهی و احکام ناموس است و حدود و شرایط واجب بودن احکام را می‌دانند. زاهدان و عابدان: در دیدگاه اخوان الصفا، صالحان و زاهدان و اهل ورع و تقوا و عبادت از میان فقها و علما دارای مرتبه‌ای بالاتر بوده و از فضیلت بیشتری برخوردارند. جایگاه ویژه زهاد و عباد به دلیل اقدام آنان در عمل به واجبات احکام ناموس است. از میان مراتب خواص، این مرتبه، عالی‌ترین مرتبه و غایت نهایی شرف بشری است، زیرا مجموعه شرایط موجود در مراتب گوناگون خواص در این گروه گرد آمده است، چون هم امر ونهی و خطاب متوجه آنان شده و هم آنان اقرار بدان کرده و به طور کامل آن تکالیف را انجام داده‌اند و در دنیا نیز از زهد و عرفان برخوردارند. مرتبه عوام: ویژگی اصلی این گروه را با توجه به آرای اخوان الصفا می‌توان چنین توصیف کرد: در درجه اول اینان از دقایق علوم آگاهی ندارند و به تعبیر اخوان الصفا استحقاق تعلم ندارند، اهل به کارگیری علوم در زندگی خویش نیستند و لذا از علوم کیمیا و طب و خواص معدن برخوردار نیستند. علت عدم برخورداری آن‌ها از علوم این است که از نفس ناطقه خویش در جهت کسب علوم و معارف استفاده نمی‌کنند و به سایر غرایز به ویژه غرایز مادی تمایل دارند و این گرایش به مادیات، باعث دوری آن‌ها از کسب علوم و معرفت شده است، عمدتاً عوام به سوء اخلاق و عادات ناپسند گرایش دارند و علت این گرایش، اهتمام به شهوات است، از نشانه‌های سوء اخلاق آنان، عدم توجه به دین و دانش و بی توجهی به واجبات و نهی از منکرات است، لذا اخوان الصفا از این گروه به «اشرار» تعبیر کرده‌اند: «فان اهل هذه المرتبه اغیاء اشرار اُردیاء» علت این جایگاه، عدم آشنایی و تفقه آنان در کلام انبیاست، بنابراین تنها به ظاهر امور توجه دارند و از درک حقیقت غافل و ناتوانند. آنان گرچه عقل دارند، ولی از آن بهره نمی‌گیرند، بدین جهت اخوان الصفا از آنان به «ضعفاء العقول» تعبیر کرده‌اند. در دیدگاه اخوان آنان رسولان الهی و احکامشان را تصدیق کرده و بر طبق آن عمل می‌کنند، ولی در آن تعقل ندارند، چون توجه آنان فقط به ظواهر امور است و از درک جزئیات غافلند، لذا به زیادی روزه، صدقه، نماز، قرائت، تسبیح، عبادات واجب و مستحب اهمیت می‌دهند. مرتبه متوسطین: در دیدگاه اخوان الصفا مرتبه سومی که حد واسط بین عوام و خواص است وجود دارد. ویژگی این گروه این است که از مرتبه عوام بودن خارج شده ولی به صفات لازم خواص دست نیافته‌اند. افراد این مرتبه در واقع به منزله خواص از میان عوام هستند. از نظر دینی، اینان به ظواهر شریعت عمل می‌کنند و در مورد باطن دین تکذیب و انکاری ندارند گرچه آن را نمی‌فهمند، زیرا به باطن امور آگاهی ندارند و در اسرار و رموز متحیر

هستند. در میان این گروه نیز کسب علوم رایج است، ولی تنها به ظواهر علوم اهمیت می‌دهند، به تعبیر اخوان الصفا تفقه اینان در احکام، در واقع تفقه در الفاظ است نه معانی. این‌ها به سیره عادلانه توجه دارند ولی نه برای کشف حقیقت آن، بلکه نظرشان به سیره عادلانه، از باب اهمیت به ظواهر است. بنابراین این گروه بهره‌ای از علم و فهم و درک دارند، لذا از گروه عامه متمایزند، ولی در زمره خواص نیز نیستند چون به حقیقت که معرفت حق تعالی باشد معرفت قلبی ندارند و شناختشان نهایی نیست.

تأکید بر وجود سلسله مراتب در افراد بشر و طبقات گوناگون در زندگی اجتماعی انسان، از این نظر است که این سلسله مراتب ریشه در ویژگی‌های انسانی و تفاوت و تمایز استعداد آن‌ها دارد. معیار تمایز و تفاوت استعدادها، نوع و میزان بهره‌گیری از نفوس انسانی است که هر کدام از آن نفوس، ویژگی خاصی دارد و هر رفتاری از انسان نیز ریشه در نوع برخورداری و گرایش انسان‌ها به نفوس گوناگون دارد، براین اساس انسان‌ها دارای رفتارهایی محدود در چهار چوب نفوس و روانشان هستند.

حرکت انسان‌ها یا گرایش به وجهه مادی روان آنهاست که در این صورت از درک مراتب عالی انسانی عاجزند و یا حرکت آنها گرایش به وجهه قدسی و الهی است که در این صورت جامعند و در واقع حرکت آنان کمال بخش و در جهت کمال انسانی است و یا ترکیبی از هر دو وجهه مادی و معنوی است. با توجه به حالات ذکر شده، رفتار جمعی و تشکل اجتماعی انسان از این سه حالت خارج نخواهد بود. (اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج ۱، صص ۳۳۱-۳۳۲)

ایشان مردم را از حیث سعادت یا عدم سعادت‌مندی نیز به چهار دسته مختلف تقسیم کرده‌اند و معیار این تقسیم بندی، برخورداری انسان از صفات نفسانی است که هم صفات مادی انسانی به عنوان ملاک لحاظ شده است و هم صفات معنوی و روحانی او، لذا سعادت نیز با توجه به تمایلات او، دنیایی و اخروی است؛ این چهار دسته عبارتند از: الف - گروهی که در دنیا و آخرت سعادت‌مند هستند. این گروه از مال و متاع و صحت و ثروت به اندازه نیاز برخوردارند و در ضمن اهل قناعت هستند، اما همه این امور را در خدمت آخرت خویش قرار داده‌اند، به عبارتی آنچه در این دنیا دارند در خدمت نفس روحانی آنهاست. از نظر اخوان الصفا برای این دسته، مدینه روحانی در آخرت آماده است که تمثیل اعمال آنان در این دنیاست. به طور خلاصه، این‌ها سعادت‌مند هستند، چون نفوس این‌ها گرایش به فضیلت دارد. ب - گروهی که در دنیا سعادت‌مند و در آخرت شقی هستند. اینان از

تمام مظاهر مادی دنیا یعنی مال و ثروت و صحت و لذت برخوردارند و در اوج هم قرار دارند، ولی از امر و نهی ناموس پیروی نکرده و از حدود اوامر ناموس دوری گرفته‌اند. این‌ها مصداق اسراف در معارف دینی هستند. ج - گروهی که در دنیا سختی دیده‌اند و در آخرت سعادت‌مند هستند. این‌ها با وجود کثرت عمر و زیادی مصایب در دنیا و در عین حال داشتن همتی عالی در آن، از لذات دنیا کمتر برخوردار شده‌اند، اما از حدود ناموس الهی دوری نگرفته‌اند. د - گروهی که در دنیا شقی هستند و در آخرت نیز از سعادت برخوردار نیستند. این‌ها در دنیا با وجود تحمل سختی، نعمت‌های دنیایی را به دست نیاورده و از عمر طولانی هم برخوردار شده، ولی به هیچ‌کس خیری نرسیده‌اند. از ویژگی این‌ها عمل نکردن به اوامر ناموس و تجاوز از حدود آن و عدم کوشش در حفظ ارکان ناموس است. این‌ها مصداق «خسر الدنيا و الاخره» هستند. ( اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج ۱، صص ۳۳۱-۳۳۲)

### ۲.۳ تنوع در ظرفیت‌های روانی

در عرفان عملی برای سیر و سلوک و استکمال سالکان به سنخ‌شناسی روانی آن‌ها اهمیت زیادی قائل می‌شوند؛ به سخن دیگر، اخلاق عرفانی دارای مراتب است و برای انسان‌ها، مطابق مراتبشان، اخلاق‌های متفاوتی توصیه می‌شود. برای مثال گاهی سخن از چهار سنخ روانی مختلف به میان می‌آید که به اعتقاد عارفان نباید برای آن‌ها چیز واحدی را توصیه کنیم. این سنخ‌ها عبارتند از: الف - گروهی که اهل «تفکر و اندیشه» اند و اهل چون و چرا و مذاقه‌های فلسفی‌اند؛ بیشتر هم و غمشان حق و باطل است و از این راه است که استکمال معنوی پیدا می‌کنند و به خدا نزدیک می‌شوند. ب - گروه دیگر، کسانی هستند که بر مزاج روحیشان «محبت و عاطفه» غلبه دارد. اینها از طریق دوست داشتن و عشق استکمال روحی پیدا می‌کنند. ج - تیپ سوم کسانی هستند که اهل «کشف و شهود»‌اند. د - گروه چهارم اهل «خدمت و کمک به دیگران» هستند. (علیزاده، ۱۳۸۴، صص ۶۵-۶۶)

تفکیک شریعت، طریقت و حقیقت از جانب سید حیدرآملی معروف است. (آملی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۲) بر همین اساس میتوان گفت که از نگاه سید حیدر انساها به سه گروه: اهل شریعت، اهل طریقت، اهل حقیقت تقسیم می‌شوند. گروه اول در «مرتبۀ بدایت»، گروه دوم در «مرتبۀ وسط» و گروه سوم در «مرتبۀ نهایت» مسیر تکاملی عرفانی قرار دارند.

در هستی‌شناسی عرفانی سیدحیدرآملی، همه چیز مظهر اسماء الهی است، اما انسان، مظهر همه اسماء الهی است. وی برای انسان دو مقام "حقیقی" و "صوری" قائل است که اولی مربوط به قبل از ظهور او در طبیعت و دومی، مربوط به ظهور او در طبیعت می‌شود. انسان حقیقی به صورت بالفعل جامع همه اسماء الهی است و از آن به "رحمن" تعبیر می‌کند، اما انسان صوری، بالقوه مظهر همه اسماء الهی است. به نظر سیدحیدر، مرتبه وجودی انسان حقیقی پایین‌تر از ذات حق و بالاتر از مرتبه سایر موجودات است، به گونه‌ای که همه مراتب آفرینش - چه انسانهای صوری و چه غیر انسان - مظاهر انسان حقیقی اند. از این رو، انسان حقیقی، صحیفه کامل هستی و بزرگترین حجت خداست.

تنوع در میان موجودات و همچنین در میان انسان‌های صوری از قانون غالب و مغلوبی اسماء الهی تبعیت می‌کند. همه انسانها به صورت بالقوه حامل همه اسماء الهی هستند اما در یک شخص، اسمی و در دیگری اسمی دیگر بر سایر اسماء غلبه می‌یابد و به این ترتیب، تنوع حاصل می‌شود. انسان مظهر اراده مختارانه است. از این رو، موجود مختاری است که باید با اختیار خود مراتب هستی را طی کند تا هرچه بیشتر بتواند مظهر اسماء بیشتری باشد. کمال انسانی در نگرش عرفانی یعنی همین. اما آیا همه انسان‌ها می‌توانند قوه کمال را به فعلیت برسانند؟ پاسخ آشکارا منفی است. بنابراین، سیدحیدر، مرتبه انسانها را با توجه به نسبت دور و نزدیکی که به نقطه کمال دارند، به ترتیب به "مرتبه بدایت"، "مرتبه وسط" و "مرتبه نهایت" تفکیک می‌کند. تفکیک شریعت، طریقت و حقیقت دقیقاً بر اساس همین تنوع و ترتب است. اصطلاحاتی همچون "بدایت"، "وسط" و "نهایت" آشکارا بار عاطفی و ارزشی دارند. بنابراین، به رسمیت شناختن هر سه مرتبه، نمی‌تواند به معنی هم‌ارزی آنها باشد. به عبارت دیگر، وقتی در مقام انسان‌شناسی، مانند آملی، تشکیکی می‌اندیشیم، در واقع تنوع را پذیرفته‌ایم اما این به ما اجازه نمی‌دهد که برای همه مراتب ارزش یکسانی قائل بشویم، جز آنکه بگوییم هر مرتبه‌ای با توجه به مرتبه و سطح خودش ارزش دارد اما در مقایسه با سطوح بالاتر ارزش کمتری دارد. اما در این نوع نگرش، نگاه مرتبه بالاتر به مرتبه پایین‌تر نگاهی ترحم‌آمیز و نگاه مرتبه پایین‌تر به مرتبه بالاتر، نگاهی حسرت‌آلود است.

سیدحیدر ذیل آیه ۴۸ از سوره مائده «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» می‌نویسد: "اختلاف، مقتضای وجود است و خلاف آن ممکن نیست؛ چون اقتضای ذاتی، از ذات جدا نیست" (آملی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۹) همچنین ذیل آیه ۱۱۸ سوره هود: "ولو

شاء ربك لجعل الناس امه واحده" می نویسد که خداوند می تواند همه مردم را یکدست کند، اما چون انسان موجودی مختار است؛ این کار بدون توسل به جبر ممکن نیست و این هم با غرض آفرینش که سیر اختیاری انسان است تناقض دارد. (آملی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۷۷) و در ذیل آیه ۹۹ سوره یونس «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» می گوید که اجبار و اکراه اسلام و ایمان نقض غرض تکلیف است و این از حکیم به دور است. (آملی، ۱۴۱۴، ج ۱، صص ۳۷۷-۳۷۸) بنابراین، آملی تنوع را در حوزه معرفت و ایمان نیز توجیه می کند که نه تنها ناخواستی نیست، بلکه مقتضای حکمت و غرض خلقت است.

### ۳.۳ تنوع در شرایط

شاه ولی الله دهلوی کتاب "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" را برای نشان دادن اینکه اختلافات فقهی از محدودیت توانایی‌های معرفتی و غیر معرفتی مؤسسان مکاتب فقهی ناشی می‌شود، تحریر کرد. وی در آن اثر در جستجوی علل اختلاف اصحاب، تابعین، فقها، اصحاب حدیث و اصحاب رأی در تبیین و تدوین احکام شریعت پرداخته و با ذکر علل گوناگونی برای اختلافات پیش آمده در صدد نشان دادن این واقعیت است که اختلافات تابع شرایط است. (دهلوی، ۱۴۰۴) او نه از کسانی است که یکسره اهل تقلید باشد و نه تمام عیار با آن مخالفت کرده است. برای او مهم این است که تقلید را اصل قرار ندهیم بلکه بنا را بر اجتهاد بگذاریم، اگرچه نمی‌توان انکار کرد که همگان توان مجتهد شدن ندارند. از این رو وی دینداران را در مسأله اجتهاد و تقلید، به چند طبقه تقسیم می‌کند و برای هر کدام از طبقات ویژگی‌هایی بر می‌شمارد و توصیه می‌کند که هر کدام حریم خود را حفظ کنند و از آن تخطی نمایند: المجتهد المطلق المنتسب. در مرتبه نخست "المجتهد المطلق المنتسب" قرار دارد. کسی که صاحب یکی از مذاهب (چهارگانه) فقهی است. المجتهد فی المذهب؛ در مرتبه دوم "المجتهد فی المذهب" و یا "المجتهد الفتیا" قرار دارد که او در مذهب امام خود تبحر کافی داشته و می‌تواند قول راجح را تشخیص دهد و در حفظ مذهب امام خود می‌کوشد. المقلد الصرف؛ در مرتبه سوم "المقلد الصرف" قرار گرفته که از علما فتوا می‌گیرد و به آن عمل می‌نماید. (دهلوی، ۱۳۸۵، ص ۱۶)

ابن قیم الجوزیه دو دسته عوامل را در درک درست شریعت مؤثر می‌دانست: یکی ویژگی‌های شخصی فهم‌کننده شریعت و دیگری روش‌های مطالعاتی که می‌تواند او را



در فهم شریعت یاری رساند. منظور از ویژگی‌های شخصی، فضایل اخلاقی و الزامات معنوی مانند تواضع و اخلاص دینی تبعیت از دلیل، دوری از تقلید کورکورانه و تعصبات مذهبی و نظایر آن است. به نظر وی حقیقت تواضع، خضوع و تسلیم در برابر حق است و اگر فرد مدعی فهم شریعت، اهل تواضع باشد پس در برابر "ما جاء به الرسول(ص)" که حق محض است تسلیم خواهد بود. تواضع و اخلاص دینی سه مرتبه دارد: درجه نخست آن است که فرد هیچ نوع تعارضی با "ما جاء به الرسول(ص)" چه در معقول چه در قیاس، چه در ذوق و چه در سیاست نداشته باشد. او کسانی را که دارای چنین خصوصیتی نباشند. "اهل تکبر" می‌خواند و آنها را در چهار دسته طبقه بندی میکند: متکلمان منحرف، فقیهان متکبر، منسویین به متصوفه و والیان یا امرای ستمکار که هر یک از آنها به ترتیب در زمان تعارض عقل با وحی، قیاس و رأی با نصوص شرعی، ذوق و حال با وحی، و سیاست با شریعت، شریعت را به کناری می‌گذارند و تابع عقل، رأی و قیاس، ذوق و حال و سیاست معارض با شریعت می‌شوند. دومین درجه تواضع آن است که فرد هیچ دلیلی از دلایل دینی را فاسد الدلاله، یا ناقص الدلاله و یا قاصر الدلاله متهم نکرده و غیر آن را برتر از آن نداند. اگر زمانی چنین خیال باطلی در ذهن او راه یافت، فهم خویش را متهم کند نه دلایل شرعی را. درجه سوم تواضع و خلوص دینی نیز آن است که نه باطن او، نه زبان و نه فعل و حال او، هیچیک را یارای مخالفت کردن با نص نباشد. (ابن قیم الجوزیه، بی تا، ج ۲، صص ۳۳۳-۳۳۵) وی در تبعیت از دلیل، پرهیز از تعصب مذهبی و تقلید کورکورانه بسیار سخن گفته است.

### ۴.۳ تنوع در انتظار از دین

اندیشورانی نیز انتظارات گوناگون مردمان از دین و کارکردهایی را که هر گروه برای آن قائل هستند، ملاک تفاوت و تنوع ایشان در دین‌ورزی و دینداری می‌دانند. به عنوان نمونه؛ عبدالکریم سروش در مقاله‌ای با عنوان «اصناف دین‌ورزی»، دینداری را به سه صنف تقسیم می‌کند که به تبع آن دینداران در سه گروه کلان و با توجه به انتظارات خود از دین؛ معیشت اندیشان، معرفت اندیشان و تجربت اندیشان جای می‌گیرند: دینداری معیشت اندیش؛ دینداری است که دین را برای زندگی می‌خواهد. دینی است برای زندگی (نه عین زندگی و نه برتر از زندگی) یعنی، در درجه اول آن‌چه در این دینداری مهم است زندگی کردن و داشتن یک زندگی انسانی، یک حیات آباد و یک محیط قابل تحمل است. دینداری

معیشت اندیش معتقد است که با دیندار بودن بهتر می‌توان زندگی کرد و زندگی را تحمل پذیرتر ساخت. در شکل‌های آخرت‌گرایانه خالص، جامه زهد و تصوف به خود می‌پوشد (خواججه عبدالله انصاری) و در شکل‌های دنیا‌گرایانه‌اش جامه سیاست و ملک (سید جمال افغانی و...) محوریت در آن با عاطفه و عقل عملی است. اگر عامیانه باشد عاطفه بر آن غلبه دارد و اگر عالمانه باشد، عقل عملی (یعنی همان قوه‌ای که تناسب میان وسیله و هدف را می‌سنجد و برقرار می‌کند)؛ تز یکی بودن دین و سیاست، از اجزاء و عناصر دینداری معیشت اندیش است، آنان معتقدند برای داشتن یک سیاست صحیح سیاستمداران باید متدین باشند و متدینان باید سیاستمدار باشند و تعلیمات و احکام فقهی و شرعی را باید در سیاست ورزی‌های خود به کار بگیرند. نمونه برجسته این اندیشه مرحوم دکتر شریعتی است. او می‌گفت: دینی که به درد دنیا نخورد به درد آخرت هم نخواهد خورد؛ دینداری معیشت اندیش، که گوهر مقوم آن همین دنیا اندیشی و آخرت را تابع دنیا کردن است، در حقیقت همان تفکر پروتستانتیسم اروپایی است؛ در مقابل کاتولیسیسم که آخرتی کردن اخلاق و آخرتی کردن دین را مراد و منظور داشت.

دینداری معیشت اندیش می‌تواند دو صورت پیدا کند: یکی صورت عالمانه و دیگری صورت عامیانه؛ صورت عامیانه آن: دینداری معیشت اندیشی است که نزد عوام وجود دارد، که دین را برای دنیا می‌خواهند و گاه به نحو افراطی در این راه پیش می‌روند و حتی کارشان به سوء استفاده از دین و اندیشه دینی می‌انجامد. ویژگی آنان این است که مقلد و عامی‌اند، یعنی از خودشان رأی تحقیقی ندارند و این نکات را با عقل خود کشف نکرده‌اند علاوه بر این که همه حقیقت و گوهر دین را در عمل ظاهری می‌بینند و بر حجم عمل اتکاء و پافشاری می‌کنند. عموم مردم چنین‌اند. دینداری معیشت اندیش عالمانه متعلق به کسانی است که هم به نحو عالمانه‌ای تعلیمات دین را مد نظر دارند و هم دنیا را خوب می‌شناسند و آگاهانه یکی را خرج دیگری می‌کنند. دین ورزی معیشت اندیش عالمانه خود بر دو قسم است: دنیا‌گرا و آخرت‌گرا. در این‌جا محوریت با عقل عملی است، نه عاطفه و عقل عملی برنامه ریز است و غایات و طرق را با هم موزون می‌کند اما هر چه هست مصلحت اندیش است و دین را برای چیزی می‌خواهد. دینداری معیشت اندیش عالمانه دنیا‌گرا از آن‌جا که عاقلانه عمل می‌کند با اسطوره‌ها روابط گرمی ندارد و کوره تقلید را گرم نمی‌کند و عاطفه کور را نمی‌شوراند و سنت را از دستبرد نقد خود بی‌نصیب نمی‌گذارد و با صنف روحانی مهر و التفاتی ندارد، اما از همه مهمتر، بیش از آن‌که به دنبال حقیقت باشد دنبال حرکت

است؛ همان صفت مهم همهٔ ایدئولوژی‌ها. دین را خادم سیاست یا انقلاب یا دموکراسی یا ... می‌کند و غایت اندیشانه می‌کوشد تا هر چه را به کار می‌آید از دین گزینش کند و هر چه را به کار نمی‌آید فرو نهد؛ در این دینداری از حیرت و راز و باطن خبری نیست؛ دین سیاسی یا اجتماعی یا انقلابی یا دموکراتیک از محصولات این نوع دین‌ورزی است؛ عموم مصلحان و رفومیست‌ها و روشنفکران دینی عهد جدید در دستهٔ فوق‌جا می‌گیرند، و بزرگانی چون سید جمال و شریعتی و سید قطب و عبده در قرن اخیر، از چهره‌های برجستهٔ آنند عموم روحانیون تاریخ همهٔ ادیان، دسته‌مقابل یعنی دین‌ورزان معیشت‌اندیش عالمانهٔ آخرت‌گرا را تشکیل می‌دهند و تفاوتشان با معیشت‌اندیشان عامی فقط در این است که آن‌چه را عامیان از دست دوم می‌گیرند، آنان از سرچشمه بردارند؛ اخلاق اینان اخلاقی دینی (نه عقلانی) است، و از نظر معرفتی هم تک منبعی هستند و جهانشان نیز جهانی است آکنده از نیروهای نهان و امدادهای غیبی و دست‌های نامرئی، و عمل به تکلیف نزد آنان بر هدف‌گیری طراحانه و سیاست‌گذاری مدبرانه پیشی می‌گیرد. عموم فقیهان، و در عصر ما بزرگانی چون آیت‌الله خوئی، مرعشی، گلپایگانی، بروجردی و پیروانشان به این دسته تعلق دارند. (سروش، ۱۳۸۰، صص ۱۴۳-۱۵۵)

دینداری معرفت‌اندیش؛ برای یک دیندار معرفت‌اندیش دین یک مقولهٔ معرفتی است. دین معرفت‌اندیش تقریباً با دین کلامی و فلسفی منطبق می‌شود و دینداری‌اش محققانه است نه مقلدانه، این دینداری به حکم معرفت‌اندیش بودن کثرت‌گرایانه است؛ برای این‌که شما همین‌که صاحب رأیی بودید قبول می‌کنید که صاحبان رأی‌های دیگری هم وجود دارند. معنا ندارد که ما در عالم رأی، در عالم نظر، و در عالم معرفت، جزم‌اندیش و تکرو و تک‌اندیش باشیم و پنداریم در هر زمینه‌ای یک رأی بیشتر وجود ندارد و آن هم رأی ماست، و بعد هم با قدرت بخواهیم آن را اعمال کنیم. این‌ها با معرفت‌اندیشی منافات دارد؛ دینداری معرفت‌اندیش تاریخی و متحول است و تغذیه‌کننده از اندیشه‌های بیرون دینی است و همیشه از یک دستگاه فلسفی استفاده می‌کند که یا خودش آن را می‌سازد یا دیگران ساخته‌اند و او آن را محققانه «و نه مقلدانه» مورد استفاده قرار می‌دهد و از این طریق به فهم مواضع درون دینی نایل می‌آید. برای یک معرفت‌اندیش، شک کردن، سؤال کردن، نقد کردن، و فهمیدن، عین عبادت است؛ بلکه اساساً لب و عمدهٔ کار او صرف همین کارها می‌شود. دیندار معرفت‌اندیش به دنبال این است که بهتر بفهمد از این رو این‌گونه دین‌ورزی پرسشگرانه و حفارانه و نقادانه و متعلمانه و متکلمانانه و تقدس‌زدایانه و اسطوره

ستیزانه و تأویل گرایانه و برهان ورزانه و غیر مقلدانه است از فخرالدین رازی و محمد حسین طباطبایی باید به منزله دو پهلوان برجسته این میدان نام برد.

دینداری تجربت اندیش؛ به دین ورزی تجربت اندیش که می‌رسیم، پا را از مقام فراق به مقام وصال می‌نهیم. دین ورزی‌های پیشین را می‌توان فراقی خواند. چون اولی بدنی و عملی بود و دومی مغزی و فکری. اولی موسس بر عقل ابزاری بود و دومی بر عقل نظری. یکی مصلحت را می‌خواست دیگری معرفت را اما دین ورزی تجربت اندیش نه بدنی است نه مغزی، نه ابزاری نه عملی، بلکه خواهان معلوم است و اگر سر و کار معرفت اندیشی با گوش است، سرو کار تجربت اندیشی با چشم است که: گوشم شنید نغمه ایمان و مست شد / کو قسم چشم صورت ایمانم آرزوست. دین ورزی تجربت اندیش، دین ورزی‌ای است عشقی، کشفی، تجربی، یقینی، فردی، جبری، لُبی، صلحی، بهجتی، و صالی، شهودی، قدسی، عرفانی و راز آلود. در این جا خدا یک محبوب جمیل و یک معشوق نازنین است، پیامبر یک مراد است، یک مرد باطنی و یک الگوی موفق تجربه‌های دینی؛ یقینی که در دین ورزی معرفت اندیش به کف نمی‌افتد، در این جا چون میوه‌ای از شاخسار و تجربت چیده می‌شود و اختیاری که در آن جا فضیلت شمرده می‌شود در این جا کرسی خود را به جبری عاشقانه می‌دهد؛ در این جا همه چیز شخصی است: دین من، تجربه من، محبوب من، اخلاق من، ... رابطه ولایی رابطه دین ساز است. مهمترین عبادت در این دین ورزی مراقبه و تأمل است؛ به خود بازگشتن است؛ نه فقط عمل به احکام فقهی و نه فقط مجاهدت با نفس و تهذیب اخلاقی؛ دینداری تجربت اندیش بیش از دینداری معرفت اندیش پلورالیستیک است؛ چرا که اساساً تجربه، پلورالیستیک است؛ مولوی مثل اعلای یک دین ورز و عارف تجربت اندیش است. (دباغ، ۱۳۸۴، صص ۴۰۹-۴۶۰)

کوتاه سخن آن که؛ تنوع دینی یک واقعیت انکارناپذیر است اما متفکران مواجهه یکسانی با این پدیده نداشته اند. اختلاف اصلی آنها هم بر سر این نیست که کسانی قائل به نقش عناصر و عوامل غیر معرفتی در پیدایش و شکل گیری آن تنوع هستند و گروهی چنین اعتقادی ندارند، بلکه اختلاف اصلی در این است که اولاً چه سهمی برای عوامل غیر معرفتی در پیدایش و شکل گیری تنوع دینی باید قایل شد؛ ثانیاً: آن عوامل غیر معرفتی را تا چه میزان می‌توان تحت اختیار و کنترل اراده آدمی دانست.

## ۴. نتیجه‌گیری

کسانی تنوع دینی و دینداران را به گونه‌ای گزارش می‌کنند و درباره علل پیدایش و شکل‌گیری آن چنان می‌اندیشند که جایی برای عوامل معرفتی باقی نمی‌ماند و نقشی هم برای اراده و اختیار آدمی در کنترل آن عوامل غیرمعرفتی قایل نمی‌شوند. نتیجه منطقی و طبیعی این نوع موضع‌گیری این می‌شود که نه تنها باید هر نوع دینداری و هر مرتبه‌ای از دینداری را به رسمیت شناخت، بلکه باید برای آنها نوعی حقانیت هم قایل شد (پلورالیسم)، چون آنچه رخ داده، غیراختیاری و متناسب و سازگار با شرایط فرد یا گروه بوده است. فعل غیراختیاری هم که مشمول حکم ارزشی نمی‌شود. اما کسانی که درست در نقطه مقابل گروه نخست قرار دارند، از تنوع دینی فخرچند که در واقعیت آن هیچ تردیدی نیست اما چنان سخن می‌گویند که جایی برای عوامل غیرمعرفتی باقی نمی‌گذارند و اگر هم از عوامل غیرمعرفتی (که معمولاً هم آن عوامل را اخلاقی می‌دانند) سخن به میان بیاورند، در نهایت آن را غیرقابل کنترل و غیراختیاری نمی‌دانند. بنابراین، به نظر این گروه به رسمیت شناختن دیگران هیچ توجیه منطقی ندارد، چه رسد به حقانیت قائل شدن برای آنها. (انحصارگرایی)

راه وسط که منطبق با آیات و روایات است؛ در تنوع دینی و جهت‌گیری‌های مذهبی و حتی مراتب دینداری، هم عوامل معرفتی نقش دارند و هم عوامل غیرمعرفتی. آنگونه که علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۸۴ سوره اسراء فرمودند، انسانها بر اساس شاکله (خلق) خود رفتار می‌کنند، و اصلاح شاکله، یا انجام عملی خلاف شاکله، بسیار مشکل است، اما این تاجایی نیست که از انسان سلب اختیار کند. انسان‌ها در امور مشترک بین خود و حیوان که اموری غریزی است اراده و اختیار ندارند، اگر در این قبیل امور (تعیین دینداری و جهت‌گیری‌های مذهبی) هم که اختصاص به انسان دارد، ارادی عمل نکنند، معلوم نیست به چه دلیل باید بین انسان و حیوان تمایزی قایل شد؟! بنابراین، نه می‌توان نقش «شاکله» را یکسره نادیده گرفت و نه آن را علت تامه به شمار آورد و از آدمی سلب اختیار کرد، بلکه باید بین آندو جمع کرد. جمع بین آندو این نیست که ابتدا به نقش شاکله اذعان کنیم و در گام بعد آنرا مقهور اختیار آدمی بدانیم؛ بلکه جمع آن دو یعنی اذعان به «اختیار در محدوده شاکله» است. نظریه «اختیار در محدوده شاکله»، لوازم کلامی خود را دارد که هم با قول به «مطلق شاکله» و هم «مطلق اختیار» مرزبندی دقیقی دارد: نه از «پلورالیسم» سر در می‌آورد - که لازمه منطقی قول به «مطلق شاکله» است - و نه از «انحصارگرایی» - که لازمه منطقی

قول به «مطلق اختیار» است - بلکه به «شمول گرایی» دلالت می‌کند که در پرتو آن نه فقط می‌توان دیگران را به رسمیت شناخت، بلکه می‌توان نوعی حقانیت هم برای آن‌ها قائل شد، بی‌آنکه از نگاه ارزشی مذهبی هم فاصله گرفت.

## کتاب‌نامه

قرآن کریم

ابن رشد، ابوالولید محمد (۱۳۷۶)، «فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال»، ترجمه سید جعفر سجادی، چاپ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر.

ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۳۹۸)، تحف العقول عن آل الرسول»، ترجمه محمد باقر کمره ای، تهران: کتابخانه اسلامی.

ابن قیم الجوزیه (بی تا)، «مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد و ایاک نستعین»، جلد ۲، بیروت: مکتبه الشامله،

اخوان الصفا (۱۴۰۵)، «رسائل اخوان الصفا و خُلق الوفاء»، جلد ۱ و ۳، قم: مکتب الاعلام الاسلامی. آقا نوری، علی (۱۳۸۲)، «اختلاف پذیری قرآن و دسته بندی مسلمانان»، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۲۰.

آملی، سید حیدر (۱۳۶۲)، «الاسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه»، مقدمه و تصحیح: محمدخواجهوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

آملی، سید حیدر (۱۳۷۴/۱۴۱۴)، «تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم»، حقیقه: محسن الموسوی التبریزی، جلد ۱ و ۳، چاپ اول، تهران: موسسه النشر لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.

بختیار نصرآبادی، حسنعلی (۱۳۸۳)، «درآمدی بر معنا، آثار و چشم اندازهای تفکر انتقادی»، تهران: مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۴۰.

حسینی، سید مرتضی (۱۳۸۱)، «انسان شناسی از دیدگاه سید حیدر آملی و افلوپین»، (رساله دکتری - استاد راهنما: دکتر احمد احمدی).

دباغ، سروش (۱۳۸۴)، «آئین در آینه (با گزینش و تلخیص)»، چاپ اول، تهران: موسسه فرهنگی صراط.

دشتی، محمد (۱۳۸۰)، ترجمه نهج البلاغه، چاپ اول، تهران: انتشارات اوج علم.

دهلوی، احمد بن عبدالرحیم (۱۴۰۴)، «الانصاف فی بیان سبب الاختلاف»، چاپ دوم، بیروت: دارالفنّائس.

اندیشوران مسلمان و تعلیل گونه‌های دین‌ورزی (داود معماری و میثم اکبرزاده) ۲۲۵

دهلوی، احمد بن عبدالرحیم (۱۳۸۵)، «عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التقليد»، تحقیق محب الدین الخطیب، القاہرہ: المطبعہ السلفیہ.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، «اخلاق خدایان»، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.  
سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱)، «دین و دنیای جدید؛ سنت و سکولاریسم»، چاپ اول، تهران: نشر صراط.

شیرازی، سید رضی (۱۳۸۳)، «درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری»، جلد اول، تهران: انتشارات حکمت.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۳)، «تفسیر المیزان»، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد ۱۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

علیزاده، بیوک (۱۳۸۴)، «گستره فلسفه ورزی و ملاک‌های تعدد فلسفه»، فصلنامه حکمت، سال سوم، شماره ۵.

فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۴)، «تفسیر الصافی»، جلد اول، تهران: کتابفروشی اسلامیہ.  
مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، «بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار»، جلد ۹۲، بیروت: موسسه الوفاء.

محمدی ری شهری، محمد (۱۴۲۲/۱۳۸۱)، «منتخب میزان الحکمه»، ترجمه: حمیدرضا شیخی، قم: موسسه فرهنگی دارالحدیث.

معماری، داود؛ عباسعلی زاده، خدیجه (۱۳۹۶)، «آموزه‌های قرآنی در تبیین لغزشگاه‌های تفکر»، تهران: مجموعه مقالات ششمین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت  
ملایوسفی، مجید؛ اردمه زهرا (۱۳۹۰)، «تاثیر گناه بر معرفت از دیدگاه قرآن کریم»، یزد: فصلنامه کتاب قیم، شماره ۱

موحد ابطحی اصفهانی، مرتضی (۱۴۱۱)، «جامع الاخبار و الآثار عن النبی و الائمه الاطهار»، قم: موسسه الامام المهدي (عج).

موحد، ضیاء (۱۳۷۳)، «در آمدی به منطق جدید»، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.