سكولاريسم يا حذف دين از زندگى دنيوى

نام نویسنده : علامه محمد تقى جعفرى

گردآوري، تنظيم و تلخيص : محمدرضا جوادى

این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکة الامامین الحسنین عليهما‌السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام نگردیده است.

# مقدمه

سياست حكيمانه جامعه بشرى با طلوع خورشيد فروزان اسلام و نبوت و امامت، مطرح شد.

كسانى كه از مكتب اسلام و عقايد و احكام و حقوق و تكاليف آن، به اندازه لازم اطلاع دارند، مى دانند كه اين دين تنظيم و هماهنگى همه امور و شئون حيات بشرى را از ديدگاه اخلاقى، حقوقى، فرهنگى، سياسى، عبادى، و غير ذلك به عهده گرفته است. براى اثبات اين حقيقت، زندگى سياسى، اجتماعى، عبادى، اخلاقى، فرهنگى و حقوقى پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كفايت مى كند. او بشريت را به عنوان يك واحد غير قابل تجزيه در رسالت الهى خود منظور نموده و هيچ مسئله اى را كه مربوط به حيات مادى و معنوى بشريت بوده باشد، از ديدگاه رسالت خود تفكيك ننموده است.

آيات قرآنى و سخنان اميرالمؤمنين على عليه‌السلام با كمال صراحت و با تأکیدى جدى، شمول رسالت انبياء و ديگر پيشوايان الهى را بر هر دو قلمرو دنيوى و اخروى بشر مطرح نموده و آن همه دلايل و شواهد، اثبات كننده وحدت دنيا و آخرت در دين، چه به معناى متن كلى دين الهى كه از حضرت نوح عليه‌السلام به اين طرف مقرر شده است و چه به معناى دين اسلام به اصطلاح خاص آن، با كمال وضوح بيان شده است، و موردى را براى شوخى و اصطلاح باقى و تحريف حقايق و بذله گويى و خودخواهى باقى نگذاشته است.

همان گونه كه مى دانيم، در دوران معاصر عواملى باعث شده است كه نويسندگانى پيدا شده و با محدود ساختن قلمرو دين از زندگى اخروى، زندگانى دنيوى را بى نياز از دين معرفى مى نمايند. اين طرز تفكر را سكولاريسم مى نامند.

## استفاده از لغات بيگانه و عوارض آن

انتقال لغت از يك جامعه اى به جامعه ديگر كه براى خود لغت و فرهنگى دارد، در غير احتياج ضرورى، ممكن است به ضرر جامعه منتقل اليه (جامعه اى كه لغت به آن منتقل مى شود) تمام شود.

در دوران هاى معاصر انتقال لغت از جوامع غربى به جوامع شرقى، مخصوصا كشورهاى اسلامى، فراوان ديده مى شود. سه نظريه قابل توجه در اين مورد وجود دارد:

نظريه يكم.

هيچ اشكالى در اين نقل و انتقال وجود ندارد، زيرا مقصد از وضع لغات و به كاربردن آن ها، تفاهم در معانى است و اين مقصود به هر لغتى كه باشد، كارى صحيح است.

نظريه دوم.

هر نوع لغت و عنصر فرهنگى و اخلاقى، ادبى، سياسى و حقوقى كه از قومى به قوم ديگر و از جامعه اى به جامعه ديگر منتقل شود، نوعى تمايل تسليمى در قوم يا جامعه منتقل اليه (پذيرنده انتقال) و نوعى احساس اعتلا و سلطه از ناقل يا منقول عنه (قوم يا جامعه اى كه لغت يا هر عنصر ديگر فرهنگى از آن جا منتقل شده است) به وجود مى آيد. بنابراين، هر جامعه و كشورى كه پذيرنده انتقال امور مزبور در فوق بوده باشد، به نوعى خودباختگى و تسليم خواهد شد.

نظريه سوم.

طبق اين نظريه كه منطقى تر به نظر مى رسد، قاعده يا اصل صيانت هويت اين است كه حركت تكاملى بايد از ذات و اصالت هاى ذاتى هر قومى سرچشمه بگيرد. از اين جاست كه فرهنگ وارداتى و لغت وارداتى، بدون نياز واقعى به آنها، بر ضد اصالت صيانت ذات و هويت اصلى است. مخصوصا اگر براى تحقير و تسليم مردم يك جامعه در برابر انتقال دهنده لغات و فرهنگ ها بوده باشد، يا براى تخفيف زشتى يك مفهوم از ديدگاه جامعه پذيرنده لغات و فرهنگ ها، مانند اصطلاح سكس.

اگر شما امروز بخواهيد زندگانى منهاى دين را در جوامع اسلامى به كار ببريد، اگر با اصطلاح لغت خود اين جوامع به كار ببريد، با قيافه هايى روبه رو مى شويد كه درباره چنان زندگى حالت منفى دارند، در صورتى كه اگر لغت سكولاريسم استعمال كنيد، هم آدم باسواد و پيشرفته تلقى مى شويد و هم عده كمى از مردم كه معناى اين لغت وارداتى را مى دانند، چهره انكار به شما نشان مى دهند. شگفتا، كه با اين لغت بازى، دو هدف را تعقيب مى كنند.

يكى. ارضا و اشباع خودخواهى هاى گردانندگان جوامعى كه لغت يا فرهنگ را از آن ها منتقل مى نمايند.

دوم. ارضا و اشباع خودخواهى هاى خويشتن را كه آرى، اين ما هستيم كه حقايق تازه را درك مى كنيم!!

به هر حال لغت هاى سكولاريسم، لائيسم، آته ايسم، مدرنيسم، يلوراليسم، هرمنوتيك و غير ذلك، در جريان فوق است كه به جوامع اسلامى منتقل مى شوند!!

اين جانب در اين مباحث، به جاى كلمه سكولاريسم، كلمات حذف دين از زندگى دنيوى به كار خواهيم برد.

## نهج البلاغه و امور اجتماعى و سياسى

تعريف سياست با نظر به مجموع ماءخذ و منابع اسلامى، عبارت است از مديريت و توجيه انسانها چه در حالت زندگى انفرادى و چه در زندگى اجتماعى به سوى بهترين هدفهاى مادى و معنوى براى تأمین سعادت آنان در حيات معقول.

سياست به اين معنى ضرورى ترين و شايسته ترين وسيله تحقق يافتن حيات معقول است. همه انبياى عظام و اوليا و حكماى راستين سياست (با اين معنى) را پذيرفته و تا آنجا كه توانايى داشته اند، از اين وسيله حياتى استفاده كرده اند. اما سياست به معناى معمولى آن كه در طرز تفكرات ماكياولى، مخصوصا در كتاب شهريار مطرح است، با اسلام سازگار نيست.

سياست به معناى راه دوم، محور خود را قدرت سياستمدار، در گردانيدن امور جامعه قرار مى دهد، كه تنها در مسير بقاى جامعه، آن چنان كه مقتضيات بوجود آمده با تمايل و ذوق سياستمدار آن را اقتضاء مى كند، است. بديهى است كه سياست به اين معنى با اصول و قواعد پيشرو كه سعادت حقيقى بشر را تأمین نمايد هيچ كارى ندارد. به همين جهت است كه حقايقى مانند مذهب، اخلاق، حق، عدالت و آزادى معقول و ديگر ارزشها، در موقع فعاليت سياسى، اگر به كلى نفى نشوند، در گوشه اى از مغز بشر نشسته و بدون داشتن حق كمترين اظهار نظر، به تماشا مى پردازند.

سياست (با تعريفى كه شد) در سر تا سر خطبه ها و نامه ها و كلمات قصار نهج البلاغه مطرح شده است. به عنوان مثال :

1. خطبه سى و چهارم :

حق زمامدار بر مردم و حق مردم بر زمامدار.

2. خطبه سى هفتم :

ملاك حكومت احقاق حق براى ضعيف و قوى.

3. خطبه سى و نهم و شصت و نهم :

عدم آمادگى جامعه براى اجراى حكومت حق و عدالت.

4. خطبه چهل سوم و پنجاه و چهارم :

تحمل سياسى و مبارزه بى امان با كفر و منحرفين.

5. خطبه شصت و هفتم :

ملاك زمامدارى بر مبناى حق.

6. خطبه نود و سوم :

نتيجه تصدى مردم ناشايسته به امور حكومت.

7. خطبه صد و بيست و ششم :

تساوى مردم در بيت المال عام.

8. خطبه صد و شصت و نهم :

نبايد هوى و هوس هاى عده اى از مردم، زمامدار الهى را از كار خود باز دارد.

9. خطبه دويست و شانزدهم :

تكاليف و حق سياسى و ضرورت مشورت.

و از نامه ها:

10. نامه ششم :

وقاحت تخلف از قانون تعهد سياسى.

11. نامه نوزدهم :

دستور اكيد به كارگزار، براى نرمش و رفتار نيكو با مردم جامعه.

12. نامه چهل و يكم :

توبيخ و تهديد كارگزارانى كه به جامعه از نظر مالى و سياسى خيانت مى كنند.

13. نامه پنجاه و نهم :

تأکید بر اجراى عدالت در جامعه و كارگزاران.

14. نامه شصت و هفتم :

دستور اكيد براى تنظيم امور اجتماعى، مخصوصا مسائل اقتصادى.

15. نامه هفتاد و ششم :

وظيفه كارگزار رويارويى با بهترين اخلاق با مردم است.

در مجموع، در شصت و پنج موضع از نهج البلاغه سياست، با تعريفى كه شد، مطرح شده است.

# بررسى و تحليل سكولاريسم يا حذف دين از زندگى دنيوى بشر

## تعريف سكولاريسم، آته ايسم و لائيسم بطور مختصر:

نخست بايد توجهى به اصل معناى سكولاريسم (1) كه مناسبت كامل با مفاهيم اصطلاحى آن دارد، داشته باشيم. اين كلمه در لغات دائرة المعارف ها با مفاهيم زير تفسير شده است :

سكولاريسم يعنى مخالفت با شرعيات و مطالب دينى، روح دنيا دارى، طرفدارى از اصول دنيوى و عرفى. ماده سكولار وابسته به دنيا، غير روحانى، غير مذهبى، عامى، عرفى، بيسواد، خارج از صومعه، مخالفت شرعيات و طرفدار دنيوى شدن امور.

سكولاريزه يعنى دنيوى كردن، غير روحانى كردن، از قيد كشيش يا روحانيت رها شدن، ملك عام كردن، اختصاص به كارهاى غير روحانى دادن، از عالم روحانيت (در مورد كشيش) خارج شدن، دنياپرست شدن، مادى شدن، جنبه دنيوى دادن به عقايد يا مقام كليسايى.

## آته ايسم (2)

يعنى انكار وجود خدا، بى اعتقادى به وجود پروردگار. آته ايست يعنى ملحد.

اين نوع تفكر، بدان جهت كه خدا را قبول ندارد، به بطلان كلى دين حكم كرده و آن را به عنوان يك امر واقعى تلقى نمى كند. البته ممكن است به عنوان آلت و وسيله اى براى پيشبرد اهداف مكتبى خود، دين را مورد بهره بردارى قرار بدهد. (همان روش ماكياولى كه سياست را از اصالت بر كنار نموده است. )

## لائيسم

از لائيك، وابستگى به شخص دنيوى و غير روحانى، خروج از سلك روحانيون، دنيوى، آدم خارج از سلك روحانيون، دنيوى. آدم خارج از سلك روحانيت (به معناى اخص).

لائيك يعنى تفكيك دين از سياست. بنا به تعريف دائرة المعارف بريتانيكا، لائيك از موارد و مصاديق سكولار است، زيرا تفكيك دين از سياست، اخص از سكولار و سكولار اعم از لائيك مى باشد. اين دو طرز تفكر، دين را به طور كامل نفى نمى كنند، بلكه آن را از امور و شئون زندگى دنيوى و مخصوصا از سياست تفكيك مى كنند.

نظريه سكولار در قرون 14 و 15 ميلادى، در نتيجه تعارض طرز تفكرات و روش هاى اجتماعى و سياسى كليسا در مغرب زمين يا به عرصه تفكرات نهاد.

## نگاهى به نوسانات كليسا و حكومت

### كليسا و حكومت (3)

موضوع مورد منازعه اين است كه در نهاد قانونى (حكومت و كليسا)، در جامعه واحد و در ميان افراد واحدى، هر دو مدعى وفادارى و تبعيت مردم بودند. از لحاظ تئورى مطابق آيه 21 باب 22 انجيل متى بايد قاعده «مال قيصر را به قيصر ادا كنيد و مال خدا را به خدا» ادا مى شد، اما در عمل، قلمرو ادعاى حاكميت قدرت دنيوى و روحانى تصادم پيدا مى كرد.

در جوامع اوليه اين تفكيك بين وجوه دينى و دنيوى حيات اجتماعى، به نحوى كه امروزه رايج است، عملا غير ممكن بوده است. در تمدن هاى اوليه، همه جا، پادشاه و يا حاكم نماينده خدا (قدرت هاى الهى - آسمانى) محسوب مى شد. تا زمان قبول دين مسيحيت توسط امپراطور روم، شخص ‍ امپراطور عنوان بالاترين مرجع دينى را هم داشت و دين ولايات (كشور) را كنترل مى كرد، و بلكه خود، موضوع پرستش و چون «خدايى در روى زمين» بود.

به هر حال، مفهوم حكومت و كليسا به عنوان دو هويت جداگانه، از وقتى مطرح مى شود كه خط تمايزى بين جامعه سكولار بشرى از يك طرف و جامعه يا جوامع دينى در داخل يك هستى سياسى، از طرف ديگر كشيده مى شود. درست نيست كه بگوييم تمايز بين حكومت و دين توسط مسيحيت به وجود آمده است، هر چند كه مسؤ ليت عمده بر دوش ‍ مسيحيت است.

جريان با دين يهود آغاز شده است، چرا كه با سقوط اورشليم در سال 568 ميلادى يهوديان هرگز از يك جامعه سياسى مستقل برخوردار نبوده اند. يعنى از آن به بعد، اين ها يك اقليت دينى يهودى در دل يك حكومت (كشور) غير يهودى بودند و لذا مجبور بودند راجع به عضويت در جامعه دينى خود و شهروندى سكولار خويش به عنوان دو امر جداگانه بينديشند. وقتى هم دين مسيحيت به وجود آمد، تا مدت ها مسيحيان در شرايط و محيطهايى بودند كه بايد تحت حكومت هاى غير مسيحى به سر مى بردند.

پس از پايان تعقيب و شكنجه و آزار مسيحيان، و آغاز دوره تساهل، توسط امپراطور كنستانتين كبير، در قرن چهارم ميلادى، مسيحيان با اين سؤ ال اساسى سياسى مواجه شدند كه اكنون رابطه آن ها (كليسا با حكومت سياسى امپراطورى كه فرمانروايان آن، خودشان مسيحى بودند)، چه بايد باشد؟ شكى نيست كه امپراطوران مسيحى خود را صاحب همان منزلت مى دانستند، يعنى منزلتى كه امپراطور در تفكر قديم شرك آميز رو مى داشت، يعنى اين كه آنان نه تنها حافظين كليسا هستند، بلكه به يك معنى فرمانروايان آن بودند...

از زمان تئودوسيوس اول كبير، در پايان قرن چهارم، مسيحيت به تنها دين امپراطورى روم تبديل شد و شرك و بدعت هاى درون مسيحيت طرد شدند. از اين جا مرحله اى شروع شد كه كليسا و حكومت به صورت دو جانبه (وجه) يك جامعه واحد مسيحى تلقى مى شدند. در اين دوران كليسا نوعى نظارت معنوى و قدرت سياسى روى كليه شهروندان و از جمله رهبران و فرمانروايان سياسى جامعه داشت.

### كليساى ارتودكس شرقى (4)

«نظام بيزانس يا شرقى را مى توان به صورت Caesaropapism (حكومت مطلقه علماى روحانى و يا «پاپيست سزارى») تعريف كرد. امپراطوران شرقى خود را به عنوان حافظين و نگهبانان كليسا كه از طرف خدا منصوب شده بودند، مى دانستند كه مى توانستند درباره امور و ضوابط كشيشى (يا كليسايى) حكم وضع كنند و اين احكام توسط كليسا به عنوان بخشى از قانون شريعت قلمداد مى شد. البته اين طور هم نبود كه كليسا هم همواره تسليم باشد. در واقع اين جنگ و گريز با ميزان قدرت رهبران كليسا و يا حكومت در زمان هاى مختلف تغيير مى كرد. اما با توجه به اين كه بعضى از امپراطوران حدود و ثغور اخلاقى كليسا را رعايت نمى كردند، به تدريج كليسا خود را از آنان كنار كشيد.

يكى از بيزانس شناسان سرشناس، لوئى برهيه، نظام حكومت بيزانس (روم شرقى، قسطنطنيه، استانبول) را نه به صورت Caesropapism، بلكه يك تئوكراسى كه در آن امپراطور از يك موقيعت سنگين تر و يا برترين موقيعت برخوردار است، (اما نه يك موقيعت انحصارى يا استثنايى) تعريف مى كند. كليساى كاتوليك روم

در غرب (بخش غربى مسيحيت) تا قرن يازدهم، اوضاع چندان متفاوت نبود، هر چند كه پاپ كه مدعى اقتدار معنوى روى همه قلمرو مسيحيت بود، از احساس قدرتى برخوردار بود كه هرگز اسقف هاى اعظم قسطنطنيه آن را به دست نياورده بودند.

### تضاد (منازعه) بين پادشاهان و پاپ ها

در فاصله بين قرن يازدهم تا سيزدهم ميلادى اين تئورى، به صورت علنى و يا ضمنى، كه قدرت كشيشى (كليسايى) طبيعتا مافوق قدرت سكولار بود و در آخرين مرحله مى توانست آن را كنترل كند، هرگز، حتى توسط خود روحانيون مسيحى جنبه يك اعتقاد عمومى نداشت، بلكه تنها از تاءثير عظيمى برخوردار بود كه در ريشه منازعات بين پاپ و امپراطورى مقدس ‍ رم كه در آن زمان اين منازعات بسيار رواج داشت، قرار داشت.

دفاع از تئورى مزبور معمولا بر اين پايه استوار بود كه هنگامى كه يك نفر حاكم به هنگام اعمال قدرت خويش، قوانين اخلاقى مسيحى را زير پا مى گذاشت، مانند هر فرد مسيحى ديگرى بايد تحت سانسورهاى (سانسور به معناى عيبجويى، انتقاد، سرزنش و غيره) كليسا قرار مى گرفت و مى توانست از ناحيه عوام الناس (افراد غير روحانى) وفادار به كليسا مورد اعمال اجبار و اكراه (زور) قرار بگيرد. (اين استدلالى است كه در مورد قدرت غير مستقيم پاپ در امور دنيوى مورد استفاده قرار مى گيرد. )

يك تز افراطى تر كه توسط پاپ بونتيفاس هشتم ارائه داده شده اين است كه قدرت هايى كه توسط عيسى مسيح (عليه‌السلام) به سن پيتر، حواريون و از ناحيه آنان به جانشينان آن ها (كشيشان و پاپ ها) تفويض گرديده، شامل برترى دنيوى غائى مى باشد، صرفا (به سادگى) به اين دليل كه قدرت معنوى به خاطر ماهيت و ذات خود، مافوق قدرت دنيوى (مادى) قرار داشت. به اعتقاد وى، حضرت عيسى مسيح (عليه‌السلام) به پطر مقدس و جانشينان او دو شمشير عطا كرده بود (انجيل لوقا، باب 22، آيه 38) كه اين دو شمشير سمبل (نماد) قدرت هاى معنوى و مادى (دنيوى) بودند، قدرت معنوى را خود پاپ ها به كار مى بردند، در حالى كه شمشير دنيوى را به افراد غير روحانى تفويض مى كردند، اما اين گروه اءخير بايد آن را مطابق رهنمودهاى مقام پاپ به كار بردند.

### جدايى دين از حكومت (كليسا و حكومت)

شايد از لحاظ تئورى (نظرى)، راديكال ترين نظريات در زمينه جدايى قلمرو دين از سياست را مارتين لوتر ارائه كرده است وى نظريه اى تحت عنوان دو پادشاهى (5) ارائه كرد. تعليم وى در اين زمينه را مى توان عملا به يك سخن موجز تلخيص نمود: انجيل خدا بايد در قلمرو كليسا و قانون شريعت وى در قلمرو جامعه حكومت كند. اگر بخواهيم كليسا را توسط قانون (6) مذهبى و يا جامعه را توسط انجيل (7) اداره كنيم، مردم مجبور خواهند بود تا قانون و مقررات را به قلمرو لطف و فيض الهى، و از آن طرف هم احساسات و عواطف را به قلم عدالت (اجتماعى) بياورند كه در نتيجه خداوند را از تخت سلطنت خويش محروم ساخته و شيطان را به جاى او بنشانند. هر چند كه در عمل، عقايد اصلاحى لوتر در جهت حفظ روابط و پيوندهاى خويش با نظم اجتماعى (Civil) حاكم شده و به صورت دين رسمى در مناطقى كه اكثريت داشت، مثل آلمان و كشورهاى اسكانديناوى، در آمد.

در بسيارى از مناطق، پرنس ها عملا نظارت و سرپرستى را كه اسقف هاى كاتوليك روم بر عهده داشتند، بر عهده گرفتند.

جان كالون كوششهاى نظرى كمترى در جهت جدا ساختن دو قلمرو دينى و غير دينى (8) به عمل آورد. در نظر وى ژنو بايد به صورت يك تئوكراسى كه در آن قديسين حكومت مى كردند، در مى آمد. جامعه موعود الهى بايد بر مبناى شريعت خداوند، آن گونه كه در كتاب مقدس وحى شده بود، بنا مى شد. هيچ يك از اجزاى حيات اجتماعى يا شهرى آن قدر دور (9) يا آن قدر سكولار و يا آن قدر بى اهميت نبود كه از قلمرو نظارت و يا مقررات كالونيسيت ها فرار كند.

ما در تاريخ گذشته سياسى و مذهبى شرق غير اسلامى و غرب، معناى سكولاريسم را تا حدودى واضح تر و مشخص تر از معناى تئوكراسى مى بينيم، زيرا مفهوم حذف مذهب از زندگى دنيوى و سياست و علم، خيلى روشن تر از تئوكراسى (حكومت خدا) در جامعه مى باشد. زيرا عدم دخالت مذهب در زندگى سياسى و اجتماعى دنيوى و استناد مديريت و توجيه زندگى فردى و جمعى به خود انسان، يك مفهوم واضحى است كه درك آن با مشكلى مواجه نمى شود. در صورتى كه مفهوم حاكميت خداوندى در جامعه به جهت احتمال معانى متنوع در آن، ابهام انگيز است. ما دو احتمال مهم را درباره مفهوم مزبور در اينجا مى آوريم :

احتمال يكم، همه گردانندگان سياسى، علمى، فرهنگى، اقتصادى و حقوقى جامعه بطور مستقيم واقعيت را درباره امور مزبور از خداوند متعال به طريق وحى يا الهام دريافت مى كنند. اين احتمال به هيچ وجه صحيح نيست، زيرا اولا ثابت نشده است كه گردانندگان جامعه (به غير از انبياى معروف كه واقعيات مذهبى را به طريق وحى از خدا گرفته و به مردم تبليغ مى نمودند) ادعاى نزول وحى داشته باشند.

ثانيا اگر براى آنان در مديريت جامعه وحى نازل مى شد، هرگز اختلاف و رويارويى در ميان آنان به وقوع نمى پيوست، در صورتى كه اختلافات و مشاجرات ميان گردانندگان جامعه، به فراوانى ديده مى شود.

احتمال دوم، گردانندگان سياسى... جامعه به قدرى تهذب و صفاى درونى پيدا مى كردند كه با يك حالت شهودى، واقعيات را از خداوند سبحان دريافت كرده و آنها را در زندگى مردم به كار مى انداختند! بديهى است كه گردانندگان جامعه، به اضافه اختلافاتى كه با يكديگر داشتند، دچار خطاهايى مى گشتند كه اسناد آنها به خداوند امكان ناپذير است.

بنابراين، همان گونه كه در اول بحث اشاره كرديم، سكولاريسم در شيوه خاص اجتماعى معلول تعارض شديد مقامات كليسايى و سياسى و اجتماعى با يكديگر بوده است. در توضيح ريشه اصلى اين تعارض چنين گفته شده است : «كليه تضادها و تجزيه افكار و تحولات فكرى در قرن 14 و 15 آشكار شد و به تدريج شكل گرفت. »

اين جريان تحول افكار، در طى سه واقعه معروف انجام يافت كه واقعه اول آن، مورد بحث در اين فصل و دو واقعه ديگر مورد بحث در فصل آتى مى باشد.

## وقايع سه گانه كه زمينه را براى تفكرات سكولاريسم آماده كرد

واقعه اول : مشاجره بين دستگاه پاپ و سلطنت فرانسه، در سالهاى 1269 تا 1303 بود. در نتيجه آن، فرضيه امپرياليسم پاپ كه در قانون شرع گنجانده شده بود به حد كمال رسيد، ولى در عين حال، به واسطه الحاق ملل فرانسه به يكديگر و تشكيل سلطنت فرانسه و تقويت حس مليت در آن كشور، به اين فرضيه يك شكست قطعى وارد آمد كه پس از آن تاريخ، ديگر نتوانست قوت گيرد. مساءله مخالفت با امپرياليسم پاپ در پايان همين واقعه به تدريج شكل گرفت و هدف و سمت حركت آن، كم كم مشخص شد و اين فكر پيدا شد كه بايد قدرت روحانى را محصور و محدود نمود.

از اين فكر، نتيجه ديگرى عايد شد كه حائز اهميت بود و آن عبارت بود از طرح مساءله استقلال كليه سلطنت ها به عنوان جامعه هاى مستقل سياسى.

در واقع مى توان گفت كه تخم اصل مليت (ناسيوناليسم) و حق مالكيت و استقلال ملل (سوورنته) كه در قرون 18 و 19 نمو كرد، در اين زمان كاشته شد.

واقعه دوم : مشاجره بين ژان بيست و دوم و لوى باوير بود كه در حدود بيست و پنچ سال بعد به وقوع پيوست. در اين مشاجره مخالفت با استقلال پاپ شكل گرفت.

در اين كشمكش، اولا گيوم دوكام كه سخنگوى فرانسيسكان هاى روحانى ارتدوكس (نماينده منحرفين) (به اصطلاح آنان) بود، باب مخالفت بر ضد استقلال پاپ از آغاز كرد و كليه عناصر مخالف پاپ و سنت مسيحيت را با خود همراه كرده، هدايت آن ها را عهده دار شد.

ثانيا مارسيل دوپاد و فرضيه بى نيازى جامعه مدنى را بسط و نمو داده، به صورت يك نوع سكولاريسم (دنيادارى) مقرون به تقوا و نزديك به مسلك آراستيانيسم بيرون آورد. مسلك اخير عبارت بوده است از پيروى از عقيده توماست آراست (قرن 16) مبنى بر اين كه دولت بايد در امور كليسا و مذهب سمت رياست و رهبرى داشته باشد و كليسا و مذهب بايد تابع دولت باشد.

در خلال جريان اين مشاجره، فرضيه محدوديت قدرت روحانى و منحصر كردن وظايف آن، به امور دنياى ديگر تكامل يافت، در حالى كه كليسا همچنان به عنوان يك مؤ سسه اجتماعى باقى ماند.

واقعه سوم : مشاجره اى بود كه اولين مرتبه در درون كليسا در ميان روحانيان در گرفت. نوع اين مشاجره با مشاجرات سابق بين قدرت روحانى و جسمانى فرق داشت. مخالفت با قدرت مطلقه پاپ در اين مشاجره شكل نوينى به خود گرفت.

اين اولين مرتبه در تاريخ مسيحيت بود، كه رعايا و تابعين يك قدرت حاكمه مطلقه، به عنوان انجام اصلاحات، سعى كردند محدوديت هاى مشروطيت (كنستيتوسيونل) و حكومت نمايندگان را به زور به آقاى خود بقبولانند.

البته اين مشاجره به نفع مخالفان پاپ تمام نشد و حزب موسم به كنسيليه يا آرامش طلب، كه مرام آن ها به كنسيليريسم و فرضيه ايشان به تئورى كنسيليه يا آرامش طلبى معروف شد، در اجراى مرام خود موفق نشدند، ولى فلسفه ايشان باب بزرگى را در فلسفه سياسى گشود كه در آينده نتايج مهم سياسى و تحولات عظيم از آن ناشى شد. بدين معنى كه اين مشاجره بعدها منجر به ايجاد گفت و گو و مشاجره در ميان زمامداران دنيوى و رعاياى ايشان شد، يعنى رعاياى زمامداران سياسى را نيز بيدار كرده، به فكر انداخت كه قدرت زمامداران را به وسيله دو عنصر مشروطيت و حكومت نمايندگى محدود نمايند... » (10)

اين بود منشاء اجمالى شيوع تفكرات و روش سكولاريسم در مغرب زمين كه دين را روياروى و معارض عدالت و آزادى و علم معرفى مى كرد. با افراط و تفريطى كه در ارزشيابى دين صورت دادند، انسانيت را زخمى كردند.

ماكياولى هنگامى كه تمسك به هر وسيله را براى سياستمدار، براى حصول به هدف تجويز نمود، اين زخم را عميق تر ساخت.

سپس در دوران هاى متاءخر با چند فرضيه به ظاهر علمى، مانند انتخاب طبيعى و اصالت قوه كه به وسيله داروين و نيچه مطرح شد و اصالت غريزه جنسى، كه فرويد آن را در حد افراطى به افكار تحميل كرد، تاءييد كردند. آن گاه سود پرستى (يتى ليتاريانسيم) و لذت گرايى (هدونيسم) و (اپيكوريسم) و قربانى كردن همه اصول و ارزش هاى انسانى در زير پاى روباه صفتى به نام سياست، مجموعا دست به هم داده، زخم وارد بر انسانيت را مخصوصا در مغرب زمين، كه طعم ثروت و صنعت و تسلط را به طور فروان چشيده بودند، بسيار عميق تر ساخت.

اگر جريان حيات دينى در دل هاى عده اى فراوان از مردم مشرق زمين و حتى خود مغرب زمين، قطع مى شد، ديگر اميدى براى نجات انسان از حالت احتضارى كه در آن افتاده بود نمى ماند.

# بررسى و نقد علل بروز تفكرات سكولاريسم در غرب

## ذكر چند مطلب، مطلب يكم : آيا آن استبدادگران و...

ما در اين مبحث چند مطلب را براى محققان ارجمند مطرح مى نماييم :

مطلب يكم : آيا آن استبدادگران و سلطه گران و هر مقامى كه خود را فوق مسئوليت مى دانستند، واقعا معتقد بودند كه علم و آزادى، واقعا روياروى دين الهى واقعى قرار دارد؟ بديهى است كه پاسخ اين سئوال كاملا منفى است.

ما با نظر به كمال مطلق فرستنده دين و حكمت ربانى او و هدفى كه موجب فرستادن دين به انسان ها شده است، راهى جز اعتقاد به اين كه ماهيت دين عبارت است از شكوفا ساختن همه استعدادهاى عالى در مسير وصول به جاذبيت كمال اعلاى خداوندى نداريم. بنابراين، رسالت عظمى و هدف اعلاى دين، برخوردار ساختن همه مردم از انديشه و تعقل و آزادى معقول و كرامت و شرف انسانى است كه با جمود فكرى و اجبار و ذلت و اهانت، شديدا ناسازگار است. لذا، اگر در تاريخ بشرى تجاوز و ستمگرى و ترويج جهل و تاريكى به نام دين صورت گرفته باشد، قطعا مربوط به دين نبوده و ناشى از سودجويى و سلطه گرى خود خواهان، به نام حاميان دين بوده است، خواه اين نابكاران از دين يهود براى خود كامگى هاى خود استفاده كنند و خواه از دين مسيحيت و يا اسلام.

ما همين استدلال را براى نجات دادن پديده با ارزش سياست، حقوق، اقتصاد، اخلاق و هنر از چنگال خودكامگانى كه همه حقايق را براى خود مى خواهند، بيان مى كنيم. همه ما مى دانيم سياست عبارت است از مديريت زندگى اجتماعى انسانى در مسير هدفهاى عالى حيات. آيا اين يك سخن عاقلانه است كه بگوييم : بدان جهت كه پديده سياست ماكياولى در طول تاريخ، خون ميليون ها انسان بى گناه را بر زمين ريخته و همواره مشغول از بين بردن حقوق انسان ها بوده است، پس سياست را بايد از عرصه زندگى منفى ساخت؟!

آيا اقوياى بشرى براى اجراى سلطه گرى ها و اشباع خودخواهى هاى خود از حقوق، اقتصاد، اخلاق و هنر سوء استفاده نكرده اند؟

قطعا چنين است، و اگر كسى با نظر به خود كلمات مزبوره (حقوق، اقتصاد، اخلاق و هنر) بگويد: اين حقايق هرگز مورد سوء استفاده قرار نگرفته است، است، اين شخص يا از واقعيت هاى جاويد در تاريخ بشر بى اطلاع است و يا غرض ورزى او تا حد مبارزه با خويشتن شدت پيدا كرده است.

## مطلب دوم : براى اثبات اين حقيقت كه استبداد و...

براى اثبات اين حقيقت كه استبداد و زورگويى و جاه و مقام پرستى و ثروت اندوزى به هيچ وجه مربوط به دين الهى (دين فطرى ابراهيمى) كه مذاهب سه گانه اسلام و مسيحيت و يهود خود را به آن مستند مى دانند، نيست، مراجعه شود به سه كتاب قرآن، انجيل و تورات.

در اين كتب، مخصوصا قرآن، با كمال صراحت و بدون ابهام، دين ابراهيمى را كه پيامبر اسلام خود را پيرو آن معرفى مى كند، ضد ظلم و تجاوز و استبداد و جهل و ركود فكرى مطرح مى كند.

همانگونه كه در مباحث آينده خواهيم ديد، قرآن مجيد هدف بعثت انبيا را تعليم و تربيت و حكمت بر پا داشتن قسط و عدالت ميان مردم بيان مى كند. چنين هدفى با رفتارى كه در طول تاريخ از متصديان مذاهب اسلامى و غير اسلامى (مانند مسيحيت) مشاهده شده است به هيچ وجه سازگار نيست.

## مطلب سوم : امروزه بايد با كمال دقت مساءله حذف دين از...

امروزه بايد با كمال دقت مساءله حذف دين از... را كه به عنوان يك مسئله علمى، اجتماعى و سياسى مطرح كرده اند، مورد تحقيق قرار بدهيم. آيا ادعا اين است كه اين مسئله علمى مربوط به واقعيت است؟ يعنى جدا بودن دين از شئون سياسى و اجتماعى، و دنيوى خالص بودن اين شئون، يك واقعيت طبيعى است كه متفكران صاحب نظر آن را توضيح مى دهند و تبيين مى نمايند؟ يا با نظر به يك عده عوامل قابل لمس و غير لمس، منظور اصلى از همه اين مباحث، «بايد و الزاما بايد چنين باشد»، يعنى بايد دين از سياست، علم، حقوق، اقتصاد، هنر، اخلاق و حتى عرفان تفكيك شود!

از شگفتى هاى اين جريان است كه آن نويسندگان، كه با تكيه به دلايل علمى، پيرامون حذف دين... قلم فرسايى و حماسه سرايى مى كنند، كسانى هستند كه از يك طرف با روش ماكياولى در علم! در تفكيك «استى ها» از «بايستى ها» سخن ها گفته اند و آن همه پاسخ ‌هاى قانع كننده را كه به آنان داده شده است، مورد بى اعتنايى قرار داده اند، امروزه همان روش ماكياولى وادار مى كنند كه از «چنين است» تخيلى، «نه واقعى» (يعنى دينى از سياست جداست) كه خيالى بيش نيست، «بايد چنين باشد» (بايد دين از سياست جدا باشد) را نتيجه مى گيرند!

## مطلب چهارم : اكنون از گذشته صرف نظر مى كنيم...

اكنون از گذشته صرف نظر مى كنيم و مى گوييم كه گذشته هر چه باشد، ما امروزه مى بينيم طرز تفكرات و روش حذف دين از... در غرب رواج يافته است و اين تفكر و روش، به نتايج دنيوى، كه مورد علاقه مردم هستند، رسيده است. آيا ما هم مى توانيم از اين نوع تفكر و روش پيروى كنيم؟!

پاسخ اين سؤ ال چنين است : وضع كنونى مغرب زمين، با نظر به پيشرفت علم و تكنولوژى و تنظيم پديده ها و روابط مردم در زندگى اجتماعى، معلول كنار گذاشتن و حذف دين الهى فطرى از جامعه نيست، بلكه معلول حذف دين سازان است كه براى خود كامگيهاى خود، دين الهى را كه عامل سازنده بشرى است، مطابق هوى و هوس هاى خود تفسير، تطبيق و اجراء مى كردند.

وقتى كه مردم مغرب زمين به بهانه حذف مزاحمان حيات معقول خود ساخته شده متصديان، دين را كنار گذاشتند، منظورشان دين بود كه ضد علم، پيشرفت، آزادى معقول، عدالت و كرامت ذاتى انسان بود. اين جريان درباره دين اسلام به هيچ وجه منطقى نيست. زيرا بديهى است كه مكتب اسلام، كه يكى از دو اصيل ترين تمدن تاريخ بشرى را براى انسان و انسانيت به ارمغان آورده است، محال بود آن تمدن را بدون علم، سياست، اقتصاد و حقوق به جهانيان عرضه نمايد.

## مطلب پنجم : با توجه به اين حقيقت كه عامل...

با توجه به اين حقيقت كه عامل يا عوامل شيوع حذف دين از... در مغرب زمين، به هيچ وجه با مكتب اسلام سازگار نيست، دامن زدن به ترويج اين طدز تفكر، هيچ گونه جنبه علمى و واقع گرايى ندارد. لذا بايد عوامل اصلى اين فعاليت را در امور ديگر جست و جو كرد.

## غلط محض در تكيه بر عواملى كه باعث حذف دين از...

اكنون مى پردازيم به بيان اين حقيقت كه تكيه بر آن عواملى كه باعث بروز و شيوع حذف دين از... در مغرب زمين شده است، در مكتب اسلام و جوامع مسلمين غلط محض است.

نخستين گام در اين حركت، عبارت است از معانى حيات، دين و سياست از ديدگاه غرب امروز (حداقل در صحنه زندگى اجتماعى آن) و از ديدگاه اسلام و آن جوامعى كه باردار فرهنگ اسلامى است، زيرا اختلاف ميان اسلام و غرب در معانى حقايق فوق است.

1- معناى معمولى حيات در غرب امروزى :

اين معنا جز همين زندگى معمولى، كه در صحنه عالم طبيعت به وجود آيد و بر مبناى خود خواهى آزاد در اشباع غرايز طبيعى مهار شده و قالب شده به سود زندگى اجتماعى، بدون التزام به عقايد خاص براى معانى حيات و توجيه آن به سوى هدف اعلا، و بدون احساس تكليف براى تخلق به اخلاق عاليه انسانى (براى خود سازى در گذرگاه ابديت)، ادامه مى يابيد، چيزى ديگر نيست.

2- معانى معمولى دين در غرب امروزى :

عبارت است از يك رابطه روحانى شخصى ما بين انسان و خدا و ديگر حقايق فوق طبيعى، بدون اين كه كمترين نقشى در زندگى دنيوى بشر داشته باشد.

3- معناى معمولى سياست در غرب امروزى :

عبارت است از توجيه و مديريت زندگى طبيعى انسانها در صحنه اجتماع، به سوى هدفهايى كه در ظاهر، اكثريت آنها را براى خود انتخاب مى كنند.

با اين تعريفى كه براى دين و سياست متذكر شديم، عدم ضرورت وجود سياست و فعاليت آن، براى زندگى، چه در حيات فردى و چه در حيات دسته جمعى انسانها كاملا بديهى است؛ زيرا پديده دين از ديدگاه مديريت جوامع غربى هيچگونه لزومى براى انسانها ندارد، چه در زندگى فردى و چه در زندگى اجتماعى.

بنابر معانى فوق، كه از ديدگاه غرب امروزى براى حيات، دين و سياست گفتيم، قطعى است كه نه تنها دين بايد از سياست جدا باشد، زيرا هيچ يك از آن دو با ديگرى پيوستگى ندارد، بلكه زندگى آدمى نيز ارتباط و نياز همه جانبه با دين ندارد مگر در حد وسيله اى براى شئون خودخواهى. زيرا بنابر تعريف دين از ديدگاه فوق، دين عبارت است از نوعى ارضاى احساس ‍ شخصى كه ممكن است معلول علل غير واقعى باشد.

طرز تفكر حذف دين از... كه بر مبناى تعاريف فوق درباره دين، سياست و زندگانى استوار شده است، به هيچ وجه با تعاريف آنها در اسلام سازگار نيست. براى اثبات تضاد طرز تفكر مزبور با اسلام و اصول علوم انسانى مى پردازيم به تعريف و مختصات سه حقيقت مزبور:

حيات انسانى از ديدگاه اسلام : عبارت است از پديده اى داراى استعداد گرديدن تكاملى، كه به وسيله تكاپوهاى آگاهانه براى حصول به هدف هاى عالى و عالى تر به فعليت مى رسد. سپرى شدن هر يك از مراحل حيات اشتياق حركت به مرحله بعدى را مى افزايد. شخصيت انسانى رهبر اين تكاپوست؛ آن شخصيت كه از ليت سرچشمه آن است، اين جهان معنى دار گذرگاهش، و قرار گرفتن در جاذبيت كمال مطلق در ابديت مقصد نهايى اش؛ آن كمال مطلق كه نسيمى از محبت و شكوه و جلالش واقعيات هستى را به تموج در آورده، چراغى فرا راه پرنشيب و فراز تكامل ماده و معنى مى افروزد.

بديهى است همان گونه كه اين حيات آغازش از خدا و حركتش مستند به خداست، پايان آن نيز خداست.

«تحقيقا نماز و عبادات و زندگى و مرگ من از آن خدا پرورنده عالميان است. »

سياست از ديدگاه اسلام :

عبارت است از تفسير و توجيه حيات انسان ها به سوى عالى ترين هدف مادى، معنوى و ملكوتى حيات، براى به ثمر رسيدن آن، همان مقدار دين و سياست معقول دخالت دارد كه تنفس از هواى سالم براى ادامه زندگى طبيعى. حال بايد بپردازيم به تعريف آن دين و سياست معقول كه اساسى ترين عامل تحقق حيات مزبور (حيات معقول) است.

دين از ديدگاه اسلام، داراى سه ركن اصلى است :

ركن يكم؛ عبارت است از اعتقاد به وجود خداوند يكتا و نظاره و سلطه او بر جهان هستى و دادگرى مطلق او، كه هيچ هوى و هوسى راه به آن ندارد. اوست جامع همه صفات كماليه كه جهان را بر مبناى حكمت برين آفريده و انسان را به وسيله دو نوع راهنماى اصيل (عقول سليم به عنوان حجت درونى و انبيا و اوصيا به عنوان حجت برونى) در مجراى حركت تكاملى، تا ورود به پيشگاه لقاءالله قرار داده است و اعتقاد بر ابديت، كه بدون آن حيات و كل جهان هستى، معمايى لاينحل باقى خواهد ماند. همه اين اعتقادات وابسته به عقل سليم و دريافت فطرى و وجدانى است.

ركن دوم؛ عبارت است از قوانين و برنامه عملى حركت در زندگى قابل توجيه به سوى هدف اعلاى حيات، كه احكام و تكاليف و حقوق ناميده مى شود.

مبناى ركن دوم بر دو امر استوا است :

الف. قضاياى اخلاقى (احكامى كه براى تحصيل شايستگى ها مقرر است.

ب. تكاليف و حقوق. تكاليف شامل احكام عبادى و وظايف انسان در عرصه زندگى اجتماعى و سياسى است. حق عبارت است از اختصاص ‍ امتيازى قابل استفاده براى انسان.

احكام هم به نوبت خود تقسيم به احكام اوليه و ثانويه مى شود. احكام اوليه مربوط به نيازهاى ثابت است. احكام ثانويه ناشى از مصالح و مفاسد عارض بر زندگى است.

ركن سوم؛ موضوعاتى است كه شامل همه واقعايت و پديده هاى برپادارنده زندگى است. اسلام در همه موضوعات به جز در چند مورد محدود، اختيار را به خود انسان ها داده است كه با حواس، تعقل، قدرت عضلانى، اميال و خواسته هاى مشروع خود، آن ها را تأمین كنند.

عقايد و قوانين عملى براى تنظيم و اصلاح انسانى در ارتباطات چهارگانه :

1. ارتباط انسان با خويشتن.

2. ارتباط انسان با خدا.

3. ارتباط انسان با جهان هستى.

4. ارتباط انسان با همنوع خويش.

هر حقيقت و پديده اى كه قابل بهره بردارى براى تنظيم و اصلاح حيات انسانى در ارتباطات مزبور بوده باشد، از ديدگاه اسلام، جز دين محسوب مى شود.

وحدت و هماهنگى همه شئون حيات انسانى در دين اسلام

علم، جهان بينى، سياست، اقتصاد، حقوق، اخلاق، فرهنگ به معناى پيشرو آن، صنعت (تكنولوژى) و همه آن چه كه به نحوى در تنظيم و اصلاح مزبور تاءثيرى داشته باشد، جزئى از دين اسلام است. اين حقيقتى است كه هر كس كه اطلاعى از آن نداشته باشد، قطعا از خود دين اطلاعى ندارد. بديهى است كه هر كس اطلاعى از اين دين داشته باشد، آن را مى داند. به عنوان نمونه عبارت دو نفر از متخصصان قانون و حقوق را در اين جا متذكر مى شويم.

1- ژان ژاك روسو، (متولد 1712) مى گويد:

«مذهب مقدس (مسيحيت) همواره از هيئت حاكمه جدا مانده است و رابطه آن با دولت اجبارى نبوده است حضرت محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نظريات صحيحى داشت و دستگاه سياسى خود را خوب مرتب كرد. تا زمانى كه طرز حكومت او در ميان خلفاى وى باقى بود، حكومت دينى و دنيوى بود. حكومت دينى و دنيوى، شرعى و عرفى يكى بود و مملكت هم اداره مى شد. ولى همين كه اعراب ثروتمند شدند، سست گشتند و طوايف ديگر بر آنها چيره شدند. آن وقت ائتلاف بين دو قدرت دوباره شروع شد. » (11)

روسو در جاى ديگر مى گويد:

«قوانين يهود كه هنوز باقى است و شريعت فرزند اسماعيل، محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، كه از ده قرن پيش بر تمام دنيا حكمفرماست، هنوز هم از عظمت مردان بزرگى كه آن را تدوين نموده اند، حكايت مى كند. فلاسفه خودپسند و متدينين متعصب و لجوج، (ارزش) اين مردان بزرگ را به جا نياورده اند، ولى مرد سياسى واقعى در تشكيلات ايشان، قريحه بزرگى را مى بيند كه موجد (مبانى) و مؤ سسات بادوام است. » (12)

2- روبرث هوگو جاكسون، دادستان ديوان كشور ممالك متحده آمريكا چنين مى گويد:

«... به نظر يك نفر آمريكايى، اساسى ترين اختلافات در رابطه ميان قانون و مذهب قرار دارد. در غرب، حتى در آن كشورها كه عقيده محكم به تفكيك مذهب از سياست ندارند، سيستم قانونى را يك موضوع دنيوى مى دانند كه در آن، مقتضيات وقت رل بزرگى بازى مى كند. البته نفوذهاى مذهبى در تشكيل قوانين خيلى قوى و مؤ ثر بوده اند.

قانون عبرى پنتاتوك، كه پنج كتاب اول تورات است، تعليمات مسيح و قوانين كليسايى، هر كدام كمكى به فكر قانونى ما كرده اند. در ازمنه پيش، غير معمولى و غير عادى نبوده كه سياستمداران با نفوذ و قضات و قانونگذاران را از ميان مشايخ كليسا انتخاب كنند، ولى با وصف همه اينها، قانون به صورت يك امر دنيوى باقى مانده است. مجالس متعدد براى وضع قانون و دادگاهها براى اجراى آن به وجود آمده اند و اينها تاءسيسات اين جهانى به شمار مى آيند كه با دولت سروكار دارند و مسئول آن مى باشند نه با كليسا و مذهب.

از اين رو، قانون ما در آمريكا، تكاليف مذهبى را معين نمى كند، بلكه در حقيقت هشيارانه آنها را حذف مى كند. قانون در آمريكا فقط يك تماس ‍ محدودى با اجراى وظايف اخلاقى دارد. در حقيقت، يك شخص ‍ آمريكايى، در همان حال كه ممكن است يك فرد مطيع قانون باشد، ممكن است يك فرد پست و فاسدى هم از حيث اخلاق بوده باشد. » (13)

عبارات جاكسون تا اينجا بهترين توضيح دهنده نظريه سكولاريسم در قانون و سياست مى باشد كه امروز، در آمريكا و در كشورهاى غربى، معمولا، در جريان است.

سپس، جاكسون عبارات خود را چنين ادامه مى دهد: «ولى بر عكس آن، در قوانين اسلامى، سرچشمه وضع قانون، اراده خداست، اراده اى كه به رسول او محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) مكشوف و عيان گرديده است. اين قانون و اراده الهى، تمام مؤمنين را جامعه واحدى مى شناسند، گرچه از قبايل و عشاير گوناگون تشكيل يافته و در مواضع و محل هاى دور و مجزا از يكديگر واقع شده باشند.

در اينجا مذهب، نيروى صحيح و الصادق دهنده جماعت است نه مليت و حدود جغرافيايى. در اينجا دولت هم مطيع و فرمان بردار قرآن است و مجالى براى قانونگذارى ديگرى باقى نمى گذارد، چه رسد به آن كه اجازه انتقاد و شقاق و نفاق بدهد.

به نظر مؤمن، اين جهان دهليزى است به جهان ديگر كه جهانى بهتر مى باشد و قرآن، قواعد و قوانين و طرز سلوك افراد را نسبت به يكديگر و نسبت به اجتماع آنها معين مى كند تا آن تحول سالم را از اين عالم به عالم ديگر تأمین نمايد.

غير ممكن است تئورى ها و نظريات سياسى و يا قضايى را از تعليمات پيامبر تفكيك نمود. تعليماتى كه با طرز رفتار را نسبت به اصول مذهبى و طرز زندگى شخصى، اجتماعى و سياسى، همه را تعيين مى كند. اين تعليمات بيشتر وظيفه و تكليف براى انسان تعيين مى كند تا حقوق و يعنى تعهدات اخلاقى. »

با توجه به عبارات فوق كاملا اثبات مى شود كه هماهنگى دين، سياست، قانون و ديگر امور اداره كننده حيات بشرى، اجزاى تشكيل دهنده يك حقيقت هستند كه دين ناميده مى شود.

اشتباه بزرگى كه جاكسون در عبارات فوق مرتكب شده است، اين است كه مى گويد:

«اين تعليمات بيشتر وظيفه و تكليف براى انسان تعيين مى كند تا حقوق!»

زيرا فقه اسلامى متشكل از تكاليف و حقوق و همه شئون زندگى دنيوى و اخروى است.

جاى شگفتى است كه اين حقوقدان بزرگ متوجه نشده است كه تكاليف در فقه اسلامى بر دو گونه است :

1- تكاليف شخصى؛ مانند عبادات كه بيان كننده بايستگى ها و شايستگى هاى انسان در ارتباط يكم (ارتباط انسان با خويشتن و خدا) است.

البته اين تكاليف، ايجاد كننده «حق»، به اصطلاح رسمى حقوق، نيست؛ زيرا آدمى در اين ارتباط مكلف به اصلاح خويشتن است و از اين تكليف، حقى كه به معناى رسمى حقوقى باشد، انتزاع نمى شود. زيرا انسان نمى تواند حقى را (به معناى اختصاص به امتيازى كه دارد) از خويشتن مطالبه كند (اگر چه به يك معناى عالى اخلاقى عرفانى مى توان تصور نمود كه نيروها و استعدادهاى مثبت و سازنده شخصيت آدمى در مسير كمال، حقى دارند كه بايد مورد بهره بردارى قرار بگيرند)، ولى بديهى است كه اين حق به معناى اصطلاحى رسمى آن، در حقوق نيست.

2- تكاليف حقوقى مقرره؛ در ارتباط چهارم (ارتباط انسان با همنوعان خود) كه در برابر حقوق وضع شده است.

كسانى كه گمان مى كنند، تكليف در ارتباط انسانها با يكديگر، بدون حق، امكان پذير است، از بديهى ترين اصل حقوق اقوام و ملل بى اطلاع اند. زيرا هر يك از اين دو حقيقت، مستلزم ديگرى است.

معناى اينكه فرد مكلف است دستمزد فردى ديگر را كه براى او كارى انجام داده است بپردازد، اين است كه آن فردى كه كار را انجام داده است، حق دريافت و تملك دستمزدى را دارد كه كارفرما مكلف به پرداخت آن است. قسمت بسيار مهمى از فقه اسلامى همين حقوق است كه مركب است از حقوق مدنى و حقوق سياسى و غيره.

در نهج البلاغه، حقوق مردم بر حاكم و حقوق حاكم بر مردم، هم به طور صريح و هم با كنايه و با اشاره مطرح شده است.

فرمان مبارك اميرالمؤمنين (عليه‌السلام) به مالك اشتر، فرمان حقوق سياسى است كه تاكنون مورد تفسير و تحقيق صاحب نظران علوم سياسى بوده است. امروزه حقوق تطبيقى يا فقه مقارن كه به طور فراوان درباره اسلام و ديگر نظام هاى حقوقى تاءليف شده است، مجالى براى ترديد در برخوردارى اسلام از يك نظام حقوق عالى نمى گذارد.

سپس، جاكسون، در تفسير تكاليفى كه اسلام براى مردم مقرر ساخته است، چنين مى گويد:

«يعنى تعهد اخلاقى كه فرد ملزم به اجراى آن مى باشد، بيشتر مطمح نظر است و هيچ مقامى هم در روى زمين نمى تواند فرد را از انجام آن معاف بدارد و اگر از اطاعت سرپيچى نمايد، حيات آينده خود را به مخاطره انداخته است. »

اشتباه ديگرى را كه جاكسون در جملات فوق دارد متذكر مى شويم :

اولا تغيير تعهدات اخلاقى با التزام به اجراى قطعى آن سازگار نيست. زيرا شايستگى و عظمت اخلاق در اختيارى بودن عمل به آن است، چنانكه نمى تواند مستند به عامل طبيعى بوده باشد.

ثانيا مى بايست جاكسون به اين قضيه توجه داشته باشد كه تكاليف افراد و اجتماع و دولت نسبت به يكديگر، بدون تحقق حقوق امكان پذير نيست. خود جاكسون اعتراف مى كند تعليمات اسلامى، احكام و وظايفى است كه نسبت اصول مذهبى و طرز زندگى شخصى، اجتماعى و سياسى را تعيين مى كند. بديهى است كه وظايف و احكام اجتماعى و سياسى در عرصه زندگى دسته جمعى، ذاتا مقتضى حقوقى است كه بايد مردم آنها را مراعات نمايند.

جاكسون مى گويد:

«از آنجا كه آمريكايى ها، اساس مذهبى يا فلسفى قوانين اسلامى را قبول ندارند، اين طور فكر مى كنند كه هر چه بر اين اساس مبتنى گرديده، نمى تواند نظر و توجه ما را جلب كند، ولى حقيقت اين است كه همين سيستمى كه غير عملى قلمداد مى شود، اعمال بزرگى را توانسته است به طرز حيرت انگيزى انجام بدهد. »

اين طور بود كه نيروى حيات بخش و الصادق دهنده آيين محمدى، در ظرف يك قرن پس از رحلت محمد (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم)، قوم و عشيره او را، با آنكه فاقد يك دولت متشكل واقعى و فاقد يك قشون ثابت و فاقد آرمان هاى سياسى مشترك بودند، مع ذلك قادر كرد كه بر سواحل آفريقايى مديترانه استيلا يابند، اسپانيا را مغلوب كنند و فرانسه را مورد تهديد قرار بدهند.

عبارات بعدى جاكسون بدين قرار است : مطلب عمده اين است كه ما تازه شروع كرده ايم به تشخيص اين كه اين مذهب، كه جوان ترين مذهب دنياست، فقهى ايجاد نموده است كه حس عدالت خواهى ميليونها مردمى را كه در زير آسمانهاى سوزان آفريقا آسيا و همچنين هزاران نفر ديگر را كه در كشورهاى آمريكا زيست مى كنند، را اقناع مى كند.

البته از تاريخ اين آمار تقريبى كه جاكسون اظهار مى كند، در حدود سى سال مى گذرد. آمارى كه اخيرا درباره عده مسلمانان شايع شده است در حدود يك ميليارد و يكصد ميليون نفر است كه هشت ميليون از آنها در اروپاى غربى و ده ميليون نفر در آمريكا و ديگر كشورهاى غير اسلامى زندگى مى كنند.

جاكسون مى گويد:

«هر چند ممكن است نسبت به الهام مذهبى حقوق مسلمانان مشكوك (در شك و ترديد) باشيم، معذلك حقوق مزبور درس هاى بسيار مهمى در اجراى قوانين به ما مى آموزد.

حالا موقع آن رسيده كه ديگر خودمان را در دنيا تنها قومى ندانيم كه عدالت را دوست مى دارد و يا معنى عدالت را مى فهمد، زيرا كشورهاى اسلامى در سيستم قانونى خود، رسيدن به اين مقصد را نصب العين خود قرار داده اند و تجربيات آنها درس هاى ذى قيمتى براى ما در بر دارد. »

به خاطر مى آوريم كه در سالهاى گذشته، شعبه حقوق از انجمن دولتى حقوق تطبيقى در دانشكده حقوق دانشگاه پاريس، كنگره اى به منظور بحث در فقه اسلامى تحت عنوان هفته فقه اسلامى منعقد ساخت و جمعى از مستشرقين و استادان حقوق و قانون از كشورهاى اروپائى و اسلامى را دعوت كرد.

دبيرخانه انجمن پنج موضوع فقهى را معين كرده بود كه اعضا درباره آنها كنفرانس دادند. در اثناى كنفرانس ها، دانشمندان حقوق فرانسه و ديگر ممالك و مستشرقين نامى، به عظمت و اهميت و جامعيت فقه اسلامى اعتراف كرده و صلاحيت آن را براى جوامع بشرى در همه ادوار تصديق كردند.

در روزهاى كنفرانس، رئيس وكلاى پاريس چنين گفته است :

«من نمى دانم ميان اين دو امر متناقض چه گونه سازش بدهم؟ از يك طرف با تبليغات گوناگون همه جا انتشار مى دهند كه فقه اسلامى، با جمودى كه دارد، صلاحيت ندارد كه مبناى قانونگذارى براى نيازهاى اجتماعات دوران كنونى قرار بگيرد. از طرف ديگر در اين كنفرانس ها، ضمن تحقيقات عالمانه و كنجكاويهاى محققانه اى كه متخصصان فن در اين كنفرانس ها ابراز مى دارند، مطالبى را مى شنويم كه بطلان آن تبليغات را با براهين محكم و با استناد به نصوص و قواعد موجود و متقن فقهى آشكار مى كند. »

در پايان اين كنفرانس ها، قطعنامه اى به امضاى اعضاى كنگره كه حقوقدانان و قانونگذاران بودند، رسانيدند كه همه آنها عظمت و استحكام فقه اسلامى را تصديق كرده و صلاحيت آن را براى پاسخگويى همه جوامع بشرى اعلام كردند.

# سكولاريسم و اختلال شخصيت

## موجوديت انسانى از چهار بعد اساسى تشكيل مى شود

بعد يكم :

واقعيات مربوط به موجوديت طبيعى انسان؛ كه عبارت است از اعضاى جسمانى و فيژيولوژيك و لوازم طبيعى آنها، مانند ارتباط با محيط طبيعى و توالد و تناسل و غير ذلك.

بعد دوم :

واقعيات مقرره در حيات دنيوى اجتماعى كه مربوط به اداره حيات جمعى اوست، مانند حقوق، اقتصاد، سياست، فرهنگ، به معناى مربوط به عناصر زندگى دنيوى آن.

بعد سوم :

فعاليتهاى مغزى و روانى انسان است، مانند تصورات، تخيلات، تجسيم، تعقل، انديشه، اراده، تصميم اختيار، احساسات، عواطف و غيره.

بعد چهارم :

واقعيات مربوط به استعداد كمال جوى انسان؛ كه عمده آنها مذهب و اخلاق و ديگر حقايق ارزشى عالى است.

### شخصيت آدمى در مديريت بعد اول (زندگى حيوانى)

شخصيت انسان در مديريت اين بعد (واقعيات مربوط به موجوديت طبيعى انسان) با در نظر گرفتن نيازهاى محرك اعضاى طبيعى كار خود را انجام مى دهد و كار خود را به همان نيازها مستند مى داند.

### شخصيت آدمى در بعد دوم (زندگانى با اصول و قوانين موضوعى)

در بعد دوم شخصيت آدمى با حقايقى مربوط مى شود كه با انگيزه هاى حيات دنيوى جمعى و بدون اختيار او مقرر شده و او زندگى خود را براى تطبيق به آن حقايق ملزم مى بيند. مانند حقوق، اقتصاد، سياست و غيره. تفاوت ميان دو بعد اول و دوم در اين است كه رابطه جبرى شخصيت با حقايق مربوط به بعد يكم (اعضاء مادى) بيش از رابطه جبرى او با حقايق بعد دوم است، زيرا تخلف از قوانين اجتماعى مانند حقوق امكان پذيرتر است از تخلف از قوانين اعضاى جسمانى كه زندگى طبيعى انسان را بطور مستقيم اداره مى كند.

انسان در بعد يكم زندگى مى تواند تنها با پيروى از انگيزه ها و عوامل جبرى حيات طبيعى فردى، مانند ديگر حيوانات زندگى كند؛ ولى در بعد دوم، انسان پا را از منطقه ساير جانداران بسيار بسيار فراتر نهاده و عنوان نوع خاص برتر و كامل تر را در ميان جانداران به خود اختصاص ‍ مى دهد.

### شخصيت آدمى در بعد سوم

شخصيت در مديريت اين بعد، با حقايقى سروكار دارد كه داراى جهات و سطوح گوناگون و ظريف تر بوده و امكان دخالت شخصيت، با مختصاتى كه دارد، در توجيه و چگونگى آن حقايق، كم و بيش وجود دارد.

در مديريت فعاليت هاى مغزى و روانى، كه به طور مستقيم با شخصيت مربوط هستند، نياز به دقت، تحليل، تركيب، تصفيه و استنتاج هاى بسيار ظريف و تجريدى است.

فعاليت ها و بازتابهاى مغزى و روانى انسان، مانند درك، تصورات، تخيلات و تجسيم، اكتشاف، علم حضورى (خوديابى و خودهشيارى) و بازرسى خويشتن، تعقل، انديشه، تجريد، اراده، تصميم، اختيار، احساسات متنوع مانند احساس زيبايى، احساس شكوه در نظم هستى و هم چنين انواع عواطف و غيره هستند.

بديهى است كه هيچ يك از فعاليت ها و بازتاب هاى مزبور، تصادفى نبوده و در خلاء به وجود نمى آيد و پس از به وجود آمدن، بدون قانون در وجود آدمى، از بين نمى رود. اين فعاليت ها و بازتاب ها به دو نوع عمده تقسيم مى گردند:

نوع يكم آن قسمت از فعاليت ها و بازتاب هايى است كه نيازى به آگاهى و مديريت شخصيت ندارد، مانند تصور اشيايى كه براى اولين بار با آنها روياروى مى شويم.

همچنين است همه آن جريانات ذهنى، كه لحظاتى در عرصه خود آگاه نيمه آگاه ذهن پديدار مى شوند و سپس راه خود را پيش مى گيرند، بدون اين كه تحت نظاره و سلطه و مديريت شخصيت قرار بگيرند.

نوع دوم آن قسمت از فعاليت ها و بازتاب هايى هستند كه مورد آگاهى و مديريت و سلطه شخصيت قرار مى گيرند در اين قسمت شخصيت با حقايقى ارتباط برقرار مى كند كه فوق قوانين جسمانى (فيزيكى، فيزيولوژيك و غيره) هستند. مانند:

1- تجسيم؛

2- اكتشاف؛

3- علم حضورى؛

4- تعقل؛

5- اختيار؛

6- بازرسى و داورى شخصيت درباره خويشتن؛

7- اشراف «من» بر عالم هستى؛

8- شخصيت انسانى

به اضافه آن عظمت ها و استعدادها كه دارد، از يك حقيقت ديگر برخوردار است كه در برابر تحولات، ثابت و برقرار است. يعنى در عين حال كه شخصيت انسان در ميان دگرگونى ها غوطه ور و با آنها در ارتباط است، هميشه گرايش به ثابت و اصول ثابت دارد.

### شخصيت آدمى در مديريت بعد چهارم (حيات معقول)

بعد چهارم، بعد حيات معقول بر مبناى اخلاقى و مذهبى وجود آدمى است. اگرچه مى توان گفت كه گرايش اين دو حقيقت، از مختصات بسيار عالى شخصيت من انسانى است، لذا مى توان آن دو را در حقايق مربوط به دو سوم آورد، ولى ارتباط اين دو حقيقت بافوق طبيعت، مستقيم و با اهميت تر از همه خواص تجريدى شخصيت است.

حذف اخلاق والاى انسانى از زندگى انسانها، درست مساوى بى نيازى آنان از شخصيت و يا نابود كردن آن حقيقت است. همان حقيقتى كه آنان را از حيوانات جدا كرده است. ترديدى نيست در اين كه زندگى با حذف دين (سكولاريسم)، كه بر مبناى خود خواهى مشروط به عدم تجاوز جبرى بر حق زندگى ديگران استوار شده است، هيچ محلى براى شخصيت و اخلاق سازنده شخصيت باقى نمى گذارد.

حذف مذهب از حيات و شخصيت بشرى در زندگى دنيوى بر مبناى سكولاريسم، مستلزم تجزيه وحدت «حيات معقول» و تجزيه «وحدت شخصيت» است

اختصاص دادن آرمانهاى جدى شخصيت بشرى و فعاليت هاى آن، به نمودهاى گسيخته و زودگذر زندگى دنيوى و حذف از آنها (نمودهاى گسيخته و زودگذر)، درست مانند قانع ساختن شخصيت به مشاهده محسوساتى جزيى است كه به وسيله حواس و آزمايشگاه ها وارد مغز انسانى مى شود.

اگر عقل انسانى براى تنظيم و انتزاع قانون از آن محسوسات وارد ميدان نشود، محال است كه بشر بتواند قوانين علمى را در عالم هستى درك كند.

زندگى بشرى نيز با حذف مذهب، توانايى ارائه قوانين و روش اصلى حيات هدفدار را از دست مى دهد.

بزرگ ترين آسيبى كه حذف مذهب به حيات انسانى وارد مى كند، تجزيه حيات و شخصيت آدمى به دو قطعه دنيوى و اخروى مى باشد!

در صورتى كه حيات معقول كه ريشه اصلى اش از عالم بالا شروع شده است، امكان ندارد در عالم پايين ختم و يا قابل تجزيه شود، به طورى كه يك جزء آن در اين دنيا در اختيار خود انسان باشد و مطابق تمايلات و آرمانهاى خود، آن را اداره كند و جزء ديگرش را به عنوان جزء اخروى آن، به مقدارى حركات و اذكار تلقى و تأمین نمايد!

يك توجه و خود آگاهى سالم مى تواند وحدت حيات و وحدت شخصيت را در قلمرو دنيا و آخرت براى انسان قابل شهود و مشاهده كند.

## نمونه اى از مختصات روش سكولاريسم و خسارت هاى جبران ناپذيرى كه پس از حذف مذهب از زندگى دنيوى انسان ها بر اصول اساسى و ارزش هاى عالى بشريت وارد آمد

1- توضيح و تفسير حقيقت و ريشه اصلى زيبايى هاى محسوس و معقول

زيرا تنها مذهب است كه قطب عينى زيبايى را نمودى از تجلى گاه جمال الهى معرفى مى كند و قطب درون ذاتى زيبايى را (كه در ذات آدمى است) اشتياق آدمى به دريافت جلوه اى يا نمودى از جلوه جمال الهى مطرح مى نمايد. خواه عينى، فيزيكى باشد، مانند دسته گل زيبا، آبشار، مهتاب، خط زيبا، صداى زيبا، آسمان زيبا و خواه حقيقتى درونى، مانند عواطف عالى، عفو، خيرخواهى، احساس تساوى با ديگر انسان ها.

هر انسانى كه داراى صفات مزبور است، داراى زيبايى هاى معقول درونى است كه احساس انبساط حاصل از آنها، بالاتر از احساس انبساط از زيبايى هاى برونى است. براى تفسير نهايى حقيقت و ريشه اصلى زيبايى، هيچ نظريه اى جز همان كه متذكر شديم، مقبول صاحب نظران دقيق نبوده است. بديهى است كه با حذف مذهب، كه اعتقاد به خدا ريشه اساسى آن است، هيچ تفسير معقولى براى زيبايى نخواهيم داشت.

2- عدالت به معناى حقيقى آن

مى دانيم كه معانى عدالت يا مصاديق آن مختلف است. زيرا عدالت الهى به معناى فعل يا قول مستند به حكمت بالغه و غناى ذاتى اوست. عدالت حقوقى به معناى تطبيق فعل يا قول با اصل و قانون مقرر است.

عدالت به معناى اخلاقى، كه عبارت است از حركت بر مبناى وجدان حاكم، بر لزوم پيروى از خيرات، اجتناب از زشتى ها و آلودگى ها، بدون تكيه و توقع اجر و پاداش يا فرار از مجازات، دلالت مى كند. عدالت به معناى فلسفى عبارت است از آن مشيت عاليه، كه نظم هستى تجلى گاه آن است.

مسلم است كه عدالت به معناى اخلاقى آن كه حركت بر مبناى وجدان در انجام اعمال خير و اجتناب از شرور و آلودگى هاست، تنها براى ارضاى وجدان مى باشد. عدالت به اين معنا، اگرچه صفتى است بسيار پسنديده و حكماى بزرگ از شرق و غرب آن را يكى از دلايل تكامل انسانى محسوب كرده اند، با اين حال در آن هنگام كه انسان ارضاى وجدانهاى معمولى را تحليل و ريشه يابى مى كند، لذت حاصله از آن را نيز در مى يابد و بدان جهت كه لذت خواهى، اگرچه فوق طبيعى باشد، طمعى از خودخواهى دارد، لذا راهزن اكثريت قريب به اتفاق مردم در حركات كمالى است.

از اين بيان نتيجه مى گيريم كه عدالت به معناى اخلاقى آن، ريشه اى در وجدان معمولى دارد كه فعاليت هاى آن جنبه الهى داشته و فراسوى لذايذ و آلام است.

3- آزادى شخصيت تا درجه عالى اختيار

آن چه ادراكات و تمايلات زندگى طبيعى معمولى اقتضاء مى كند، اين است كه يك خود طبيعى (مانند عامل سازماندهى زندگى ديگر حيوانات) صيانت ذات انسان را به دست بگيرد و عوامل لذت را جلب و عوامل ضرر را دفع كند.

اين خود طبيعى با چيزى جز خود خواهى و اشباع تمايلات طبيعى كارى ندارد. انسان، اگر نتواند از اين خود فراتر برود، اگر چه زيباترين ظاهر را هم داشته باشد، نمى تواند گام فراتر از خود طبيعى نهاده و استعدادهاى من عالى را به ثمر برساند.

به همين جهت است كه همه اديان الهى توصيه هاى اكيد براى انتقال از خود طبيعى به من عالى انسانى دارند.

در كلام اميرالمؤمنين على بن ابى طالب عليه‌السلام چنين آمده است :

«اى بندگان خدا، قطعا از محبوب ترين بندگان خداوندى در نزد او بنده اى است كه خداوند او را در ساختن شخصيتش يارى فرمايد. » (14)

اين كه بدون ساخته شدن من عالى، آدمى موجودى است مانند حيوانات، بلكه پست تر از آن ها، سخن الهى است.

خداوند سبحان مى فرمايد:

«... براى آن گمراهان دل هايى است كه به وسيله آن ها نمى فهمند و چشمانى است كه با آن ها نمى بينند و گوش هايى است كه با آن ها نمى شنوند. آنان مانند چهار پايان، بلكه گمراه تر از آن ها هستند. آنان در غفلت غوطه ورند. » (15)

اساسى ترين عامل انتقال انسان از خود طبيعى به من عالى انسانى، قرار گرفتن در جاذبه كمال مطلق است كه خداوند متعال مى باشد. زيرا هر امتيازى كه در اين دنيا به عنوان هدف حيات تلقى شود، پايين تر از من عالى است و ارزش هدف قرار گرفتن را ندارد.

روشن ترين دليل اين مدعى اين است كه انسان به هر امتيازى كه نايل مى شود، مانند ثروت، مقام، مواد مطلوب دنيوى مانند مسكن عالى، املاك خوب، شهرت اجتماعى، حتى علم و هنر، وقتى آن ها را خوب ارزشيابى مى كند، مى بيند همه آن امتيازات در برابر عظمت و استعداد اشراف و گسترش من عالى، بسيار ناچيزتر از آن هستند كه آن من عالى را در خود خلاصه و زندانى كنند.

و اين يك حقيقت است. كسانى كه بهره اى از شخصيت يا من عالى دارند، درك مى كنند كه هر هدف مادى و دنيوى، پيش از وصول به آن براى انسان، بسيار جذاب و محرك است و موقعى كه انسان به آن هدف دست يابد، اگر به وسيله آن هدف تخدير نشود و اگر با فعاليت تجسيمى روانى، آن را معشوق مطلق و بى نهايت تلقى نكند، قطعى است كه شخصيت به همان هدف، به عنوان هدف مطلق قناعت نكرده، به حركت تكاملى خود ادامه خواهد داد، تا آن گاه كه در جاذبه كمال مطلق قرار بگيرد. اين كمال مطلق خداست كه هرگز در حيطه من محدود نمى گردد. مولوى مى گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| لطف شير و انگبين عكس دل است  |  | هرخوشى راآن خوشى ازدل حاصل است  |
| پس بود دل جوهر و عالم عرض  |  | سايه دل كى بود دل را غرض!  |

در اين هنگام است كه شخصيت آدمى از آزادى واقعى (فوق بى بند و بارى كه محصول فرمول مهلك چون من مى خواهم پس حق است!) برخوردار مى گردد و همان عامل بسيار با عظمت، كه او را از بند و زنجير و تمايلات دنيوى زودگذر و نسبى نجات داده است، نمى گذارد شخصيت آدمى پديده آزادى را هدف مطلق زندگى قرار بدهد. لذا او را تا قرار گرفتن در جاذبه كمال مطلق رهنمون مى شود.

با اين حركت تكاملى است كه انسان از آزادى به اختيار، كه بهره بردارى از آزادى در مسير و هدف خير است، تحول مى يابد. بديهى است كه با رها شدن آزادى از ميدان امتيازات مادى، خودخواهى مبدل به خداخواهى شود، زيرا هيچ حقيقتى جز خداخواهى و خدايابى نمى تواند خود خواهى را تعديل كرده و آن را به صيانت تكاملى ذات مبدل كند.

توجه به اين نكته لازم است كه در تاريخ بشرى، هيچ شخصيت قدرتمندى نتوانسته است خدمت گذار حقيقى براى انسان ها باشد، مگر اين كه به درجه عالى آزادى اختيار (خيرجويى و بهره بردارى از آزادى در مسير خير و كمال) نايل شده باشد.

4- ايثار و فداكارى ها در راه خدمت به انسانها

از مختصات ضرروى سكولاريسم، نفى شايستگى هرگونه گذشت و فداكارى در راه اصلاح و نيكوكارى براى مردم جامعه است، مخصوصا آن فداكاريها كه باعث زجر و شكنجه و حتى چشم پوشيدن از زندگى بوده باشد. در صورتى كه هيچ ارزش و عظمتى، توانايى مقابله با اين صفت والاى انسانى را ندارد.

5- احساس وحدت عالى انسانها

از آغاز حيات اجتماعى بشرى و آشنايى مردم با يكديگر، نوعى احساس ‍ وحدت عالى ميان انسان ها به وجود آمده است. اين احساس در هر كسى كه توانسته باشد از لجن زار خود خواهى بيرون بيايد، موج مى زند. بدان جهت كه مبناى حركات زندگى دنيوى بر مبناى خود خواهى است و انسان در حركت خودخواهانه، تنها شخص خود را مى بيند و آن رسميت و شايستگى كه براى زندگى خود معتقد است، در هيچ كس سراغ ندارد، لذا به تنها وحدت عالى انسانها نمى تواند براى او مطرح باشد، بلكه از چنين تصورى هم ناتوان است.

اين مدعا بر يك اصل ثابت مبتنى است كه مى گويد: هر اندازه جنبه ماديت يك موجود قوى تر باشد، بيشتر در معرض تضاد و تباين است، لذا براى وصول به هماهنگى و وحدت افراد انسانى، تجريد از ماده و ماديات يك امر ضرورى است.

6- پاسخ سؤ الات اساسى ششگانه انسان در ارتباط چهارگانه

(ارتباط انسان با خويشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با جهان هستى و ارتباط انسان با هم نوع خود)

سؤ ال هاى ششگانه عبارت اند از:

1- من كيستم؟ 2- از كجا آمده ام؟ 3- به كجا آمده ام؟ 4- با كيستم؟ 5- براى چه آمده ام؟ 6- به كجا مى روم؟

همانگونه كه مى دانيم، پاسخ نهايى اين سئوال هاى شش گانه، بدون استمداد از مذهب امكان پذير نيست.

7- صفاى وجدان و حاكميت آن

اگر معتقد شويم به اين كه مردم در زندگى دينى خود، توانايى اداره همه شئون حياتى مادى و روانى و معنوى خود را دارا هستند و هيچ گونه نيازى به عوامل فوق زندگى مادى ندارند، نه تنها هيچ نيازى به صفاى وجدان و منزه داشتن آن براى حاكميت ناب نمى ماند، بلكه با يك مهارت دقيق بايد از ميدان زندگى حذف شود. زيرا وجدان صاف و منزه، كه قطب نماى كشتى وجود آدمى در اقيانوس هستى است، با خودخواهى، كه مبناى زندگى دنيوى، با دو نيروى بزرگ جلب لذت و دفع الم محسوب مى شود تضاد آشتى ناپذير دارند؛ زيرا وجدان نورانى انسان، كه پيك مستقيم خداوندى در درون آدميان است، چه گونه مى تواند با خود خواهى، كه بر مبناى همگان وسيله و من هدف! و چون من مى خواهم، پس حق است! حركت كند؟ (مگر اين كه شمشير حقوق زندگى اجتماعى مردم جلوگيرى كند. )

8- در نظام سكولاريسم براى اجراى قوانين مربوط به حقايق بعد دوم

(واقعيات مقرره در حيات دنيوى، اجتماعى، كه مربوط به اداره حيات جمعى اوست، مانند: حقوق، اقتصاد و... ) هيچ انگيزه اى جز تأمین زندگى طبيعى محض مورد نياز نيست. مانند انگيزه هاى طبيعى خالص، كه براى بهره بردارى از اعضاى جسمانى و ادامه فعاليت هاى آنها، مورد نياز است. به همين جهت است كه پيروى از قوانين و اصول حقايق مزبور (حقوق، اقتصاد، سياست و غير ذلك)، براى اقويا، تا آنجا كه سودى داشته يا ضررى را از آنان مرتفع بسازد، قابل قبول است و در غير اين صورت، وجود و عدم آن حقايق براى آنان يكسان است.

از اين جهت است كه اگر يك فرد معتقد به حذف مذهب از... اظهار كند كه من به خود قوانين آن حقايق احترام مى گذارم، اگر رياكار نباشد و اگر طبق روش ماكياولى از آن اظهاراتش سوء استفاده نكند، حتما يا چند شخصيتى است و يا خيال باف.

همه ما اين مثل معروف را شنيده ايم كه قانون تار عنكبوت است و هرگز حيوانات قوى، مانند شير و پلنگ و حتى آن موش كه دارى قدرت شكستن تار عنكبوت باشد، در آن تار عنكبوت نمى افتد.

9- در نظام سكولاريسم، ادعاى ضرورت انقلابات...

در نظام سكولاريسم، ادعاى ضرورت انقلابات و حركت هاى تكاملى با فداكارى ها، تا سرحد از دست دادن زندگى، بى معنى و پوچ است، زيرا هدف اين روش جز تنظيم بيشتر زندگى دنيوى محض چيز ديگر نيست. در اين روش، خود انسان ذاتا و بدان جهت كه داراى استعداد وصول به خير و كمال ذاتى انسانها نيز بايد كنار گذاشته شود: بدين جهت است كه سيستم هاى حقوقى معاصر، حتى آنان كه چهره جهانى دارند، كارى با حقايق تكاملى مانند (حكمت، فضيلت، شرف، اخلاق فاضله و پيشرفت تكاملى) ندارند.

معمولا موارد را بر اين مبنا تنظيم مى كنند كه مردم با يكديگر برادر و برابر و از حيث شرف و كرامت انسانى مساوى هستند! حتى به عنوان يك تبصره يا پاورقى الحاقى هم متذكر نمى شوند كه اين تساوى فقط در روبناى زندگى طبيعى محض است. و الا تفاوت انسانها به توجه به اخلاق، حكمت، شرف و حيثيت اكتسابى تا بى نهايت است. به عنوان نمونه : يكى مى گويد:

«كاش همه انسانها يك سر و گردن داشتند و من با يك ضربه شمشير آنها را نابود مى كردم. » (16)

ديگرى مى گويد:

«اگر همه دنيا را به من بدهند كه من پوست جويى را از دهان مورچه اى بگيرم، چنين كارى را انجام نمى دهم. » (17)

10- در نظام سكولاريسم، ارزش احساس وظيفه...

در نظام سكولاريسم، ارزش احساس وظيفه و تكليف برين، كه با عظمت ترين و شريف ترين احساس آدميان است، در تطبيق حقايق بعد دوم؛ (مانند حقوق، اقتصاد، سياست، و غير ذلك) بر زندگى از بين مى رود. انسانها در زندگى سكولاريسم تا حد دندانه هاى ناآگاه ماشين سقوط مى كنند. چنان كه در دوران معاصر، كه اوائل قرن پانزدهم هجرى و اواخر قرن بيستم ميلادى است مشاهده مى كنيم.

آدمى، همان گونه كه اديان الهى و حكماى بزرگ شرق و غرب تذكر داده اند، ارزش حقيقى خود را از همان احساس تكليف فوق سودجويى ها و خود خواهى ها در مى يابد.

اگر روش حذف دين از... صدمه اى كه به انسانيت انسان وارد مى آورد، تنها همين آسيب خشكانيدن احساس تكليف مستند به شخصيت كمال گراى آدمى بوده باشد، كافى است كه بشريت از اين نظريه و روش روى برگردانده و شخصيت آدمى را از اين مهلكه نجات بدهد.

11- در سكولاريسم، به جهت ارتباط حقايق...

در سكولاريسم، به جهت ارتباط حقايق بعد دوم در علل عالى با يكديگر؛ مانند جنبه وسيله بودن همه آنها براى حركت در مسير حيات معقول، با در نظر گرفتن، مشكلات فوق، شخصيت آدمى در همه امتداد زندگى، به طور ناقص به وجود خود ادامه مى دهد و هيچ تلقينى نمى تواند از اين نقص ‍ جلوگيرى كند، زيرا شخصيت آدمى كه مى داند هيچ جزيى از جهان طبيعت و هيچ جريانى در عرصه هستى بدون قانون نيست، چگونه مى تواند در دنيايى بدون قانون، مربوط به خود شخصيت، كه عبارت است از احترام ذاتى به قانون و جوشش و تحرك دائمى درون آدمى براى ترقى و تكامل و احساس تكليف برين و وحدت خود شخصيت، به طور كامل به وجود خود ادامه بدهد!

12- برادرى و برابرى انسانها

در آن هنگام كه نظام سكولاريسم با نفى اخلاق و مذهب از زندگى انسانها، آنان را از يكديگر بيگانه كرد و حتى به بيگانگى از خويشتن منتهى شد، و از اين مرحله هم تجاوز كرده به سيه چال انسان گرگ انسان است سقوط كرد، آيا مى توان آنان را برادر و برابر با يكديگر معرفى كرد؟! آيا تدوين كنندگان حقوق بشر غرب اين سؤ ال را تاكنون پاسخ داده اند؟

13- هيچ مى دانيد كه با نفى ارزشها...

هيچ مى دانيد كه با نفى ارزشها و اصول عالى انسانى؛ خط بطلان بر همه سطور و كلماتى كه در باره عظمت و كرامت و شرف انسان در ميليون ها مجلد كتاب شرقى و غربى نوشته شده است كشيده مى شود؟! و از اين راه جراحتى براى انسان وارد مى شود كه با هيچ دوايى معالجه آن امكان پذير نيست!

## نظرى بر مقدارى از تاءليفات تحقيقات مسلمين در مسائل سياسى

بسيار لازم است كه محققان در تاريخ سياسى جوامع، يك بررسى، ولو اجمالى و از جنبه تاريخى، در منابع و مفاهيم سياسى امتى بزرگ به نام اسلام و مسلمين داشته باشند. چرا كه امروزه بيش از يك ميليارد و دويست ميليون نفر از پنج و نيم ميليارد نفوس روى زمين را تشكيل مى دهند.

دو نوع تحقيق در فلسفه سياسى اسلام داريم :

نوع يكم : اغلب فقها و فلاسفه و حكماى اسلام در تحقيقات خود، قسمت بسيار مهمى را به حكمت عملى اختصاص مى دهند كه قسمت اساسى آن، سياست مدن ناميده مى شود. شهيد اول (محمدبن جمال الدين مكى) ابواب فقه را به چهار قسمت تقسيم مى كند:

1- عبادات 2- عقود 3- ايقاعات 4- سياسات.

مسلم است كه شهيد اول، فقه از ديدگاه همه فقها را به اقسام مزبور تقسيم كرده است، نه از نظر خاص خويش.

نوع دوم : كتابهايى است كه مستقلا در فلسفه سياسى اسلام نوشته شده است، به عنوان نمونه :

1- مكاتيب الرسول.

2- الوثائق السياسية.

3- الخراج.

4- الاموال.

5- سياست نامه.

6- الولاة و القضاة.

7- السياسة المدينة.

8- اخلاق ناصرى.

9- فقه السياسة.

10- الامامة و السياسة.

چگونه قابل تصور است كه تمدنى به وجود بيايد و به اعتلاء ترقى بسيار با اهميت برسد، ولى نظام سياسى معقولى نداشته باشد؟

اينكه در زمانهاى اوليه ظهور اسلام و حتى در قرون و اعصار بعدى، يك رشته قوانين و اصول تفكيك شده و مشخص، به عنوان قوانين و اصول سياسى اسلام، جدا از ساير شئون حيات بشرى در اسلام، تدوين نشده است، يك علت بسيار مهمى دارد كه صاحب نظران در مكتب اسلام آن را مى دانند و آن علت عبارت است از: وحدت همه شئون و ابعاد حيات انسانى.

به همين جهت است كه مباحث سياسى كه در طول قرون و اعصار به صورت كتاب تدوين يافته مستقل، يا به صورت بابى از ابواب فقه در دسترس متفكران و دانش پژوهان اسلامى قرار گرفته، در حقيقت طرح بعدى از ابعاد مكتب بوده است.

آن اهميتى كه در مسائل و اصول فلسفه سياسى اسلام وجود دارد، غالبا نه طرح علمى و فقهى مشروح داشته است و نه عملا مورد تبعيت قرار گرفته است. زيرا بايد در نظر داشت كه حكومت ها و زمامدارانى كه بر مبناى مكتب اهل تسنن دست اندركار بوده اند، مسائلى از اسلام را با پيروى از تفكرات اهل تسنن در سياست مراعات مى كردند، ولى بدان جهت كه در اكثر دوران ها و جوامع اسلامى، تا دوران متاءخر، مكتب تشيع قدرت بروز عملى در مسائل سياسى را نداشته است، لذا فقها و صاحب نظران ضرورتى در بحث و تحقيق اصول و مسائل سياسى احساس نمى كردند، ولى همان گونه كه مشاهده مى كنيم، ابوابى در فقه و فلسفه و كلام مطرح و مورد تحقيق قرار مى گرفته است كه اهميت حياتى تفكر در سياست جامعه و اداره شئون اجتماع را با كمال وضوح اثبات مى كند.

پاره اى از دلايل اين كه همه شئون زندگى دنيوى، مانند شئون حيات اخروى، مشمول حقوق و احكام دينى از ديدگاه منابع اسلامى است.

1- اگر شئون زندگى دنيوى مانند حيات اخروى مشمول حقوق و احكام دينى نبود، آن همه توصيه و تأکید و دستورات دينى براى ريشه كن كردن فساد از روى زمين وارد نمى شد.

در قرآن مجيد، در 41 مورد، به اشكال مختلف، دستور ريشه كن كردن فساد از روى زمين آمده است.

2- دستور اكيد به سبقت جويى در خيرات.

3- تحليل (حلال كردن) بهره بردارى از مواد مفيد روى زمين براى ادامه معيشت و تنظيم آن.

4- تكاليف مالى براى تنظيم بعد مادى، مانند زكات، خمس و حق معلوم، كه به ملاك ريشه كن كردن فقر مقرر شده است. جلوگيرى از كنز، ربا و تجاوز به مال ايتام.

5- وجوب وفاى به پيمانها.

6- قصاص 7- حدود 8- ديات 9- وصيت 10- مسائل ارث 11- ممنوعيت تصرف در اموال از راه نامشروع 12- جهاد 13- دفاع 14- نكاح 15- طلاق 16- تجارت و معاملات 17- تكميل پيمانه ها و ديگر موازين 18 - ممنوعيت احتكار 19- ممنوعيت فروش اسلحه براى اقوام متخاصم مگر وسائل دفاع 20- دين و...

## اصول و قواعد فقهى

چند مقدمه مختصر را متذكر مى شويم :

1- اصول و قواعد فقهى، آن قضاياى كلى توجيه حيات انسانى، در قلمر مادى و معنوى است كه قابل تطبيق بر مسائل جزيى فراوانى است. به اين معنى كه در حكم مسائل جزئى به آن قضايا استناد مى شود. مانند قاعده لاضرر و لاضرار و اصل لزوم در معاملات.

در عمل به اين قضايا، مجتهد و مقلد يكسان است. يعنى هر دو گروه در عمل به آنها مشترك اند. در صورتى كه در قواعد اصول فقه، تنها مجتهد است كه پس از تحقيق و اثبات آنها، در استدلال براى اثبات قضاياى كلى فقهى از آنها بهره بردارى مى كند. مانند: حجيت ظواهر و غير ذلك.

2- اصول و قواعدى كه در فقه مورد استناد قرار مى گيرند، بر دو قسم تقسيم مى شوند:

قسم اول. اصول و قواعدى كه در منابع اليه، منصوص هستند. مانند: قاعده نفى عسر و حرج.

قسم دوم : اصول و قواعد استنباطيه از ادله معتبر است، مانند اولويت تقدم اهم بر مهم در مورد تزاحم.

3- طرق وصول به واقعيات در فقه اگرچه از لحاظ اكتشاف متفاوت هستند، ولى همه آنها يا مستند به دريافت فطرت ناب است، مانند يقين و قطع، و يا عقلى است مانند احكام عقلى، از قبيل لاضرر كه در موارد ضرر منتفى مى شود و اماراتى كه از طرف قانون گذار كاشفيت آنها تكميل شده است، مانند آيات قرآنى، در آن قسمت كه دلالت به واقعيت، ظنى است و احاديثى كه صدور آنها قطعى نيست، ولى با تكميل حجيت آنها از طرف شارع، كاشفيت آنها از واقعيات قانونى، عقلى است.

اما اصولى كه براى رفع تحير در موارد شك مورد استناد قرار مى گيرند، مانند اصول برائت، اصل تقدم دفع ضربر بر جلب نفع، قضايايى است عقلايى، اگرچه با امضاى قانون گذار اسلام درباره آنها نيز حجيت آنها تثبيت و يا تقويت مى شود.

4- قواعد فقهى، با نظر به وسعت و ضيق دايره كاربرد آنها در فقه، بر دو قسم عمده تقسيم مى شوند: قسم اول : قواعد عمومى است كه در همه ابواب فقه قابل اجرا هستند.

قسم دوم : قواعد خاصى است كه در بعضى از ابواب فقه مورد استناد قرار مى گيرند.

5- در ميان اين اصول و قواعد، مقدارى از قواعد و اصول اجتهادى (مربوط به اصول فقه) نيز به جهت امكان انطباق آنها بر مسائل فقهى، مطرح شده است.

به همين جهت است كه مى توان فقه اسلامى را به انواع زير تقسيم كرد: 1- فقه عبادى 2- فقه احوال شخصيت 3- فقه معاملات و عقود و ايقاعات 4- فقه اخلاق 5- فقه سياسى 6- فقه عرفان 7- فقه صنعت 8- فقه ارتباطات بين الملل 9- فقه فرهنگ 10- فقه مديريت 11- فقه جهاد و دفاع 12- فقه علوم 13- فقه اكتشافات 14- فقه حقوق جزايى 15- فقه علوم 16- فقه ديگر انواع حقوق 17- فقه قضا(دادرسى) 18- فقه مبارزه با ظلم و ستم 19- فقه مبارزه با ناشايستگى ها 20- فقه تشويق و تحرك با بايستگى ها و شايستگى ها 21- فقه مسايل پزشكى 22- فقه آينده نگرى 23- فقه اطلاعات به آن چه كه در دنيا مى گذرد و غير ذلك.

فقه اسلامى براى مديريت حيات دنيوى و اخروى آدمى، در مسير به ثمر رساندن شخصيت رو به كمال او، حدود و چارچوبه هاى ساختگى وضع و مقرر نكرده است، زيرا هر اصل و قاعده اى را كه براى زندگى فردى و اجتماعى مقرر ساخته است، نه تنها هماهنگ با ماهيت پوياى حيات انسانى است، بلكه با نظر به تحريك بشريت به حيات معقول كه عبارت است از حيات طيبه، حيات مستند به بينه يعنى دليل روشن و بالاخره با هدايت به حياتى كه قابل اسناد به خداوند مالك حيات و موت است، خود آن اصول و قواعد، عامل محرك به حيات فوق است.

اصول و قواعد فقهى مزبور، با هميارى اخلاق انسانى والاست كه انداختن نورافكن تكامل به حيات انسانى، موجب مى شود فقه اسلامى را از هر دو امتياز پيشرو پيرو برخودار نمايد.

پيشرو، از آن جهت كه نيازهاى ثابت مادى انسان ها را تضمين مى نمايد و هيچ كس و هيچ عاملى نمى تواند و در آن تغييرى ايجاد كند.

پيرو، از آن جهت كه باز شدن سطوح و ابعاد انسانى را با بروز موضوعات و پديده هاى جديد در ارتباط با طبيعت و برخوردارى از كشاورزى، صنعت، بازرگانى و صدها فعاليت براى تنظيم شئون زندگى دنيوى و اخروى، كاملا مى پذيرد و هيچ گونه مانعى از گسترش و تنوع آنها ايجاد نمى كند، و اختيار به وجود آوردن و انتخاب آنها را به دست خود انسان مى سپارد، مگر در مواردى كه به حيات پويا و هدفدار آدمى اخلال وارد كند. مانند ايجاد مواد مخدر، و عوامل سلطه گرى هاى غير قانونى و تهيه وسايل افراط در شهوات و آماده كردن جو جامعه براى مفاسد اخلاقى كه به احساس پوچى در زندگى منتهى مى شود.

# حاكميت و حكم در قرآن

## معناى حكمت

معناى حكمت، همانگونه كه حكما مطرح كرده اند، عبارت است از علم به حقايق اشيا، آن چنان كه هستند (به قدر توانايى بشرى) و عمل به مقتضاى آن. و بديهى است كه حكم به مقتضاى عدل و تقوا و معرفت همه جانبه، از شاخص ترين مصاديق حكمت است. اگر شخص حكيم با اجتماع شرايط براى رفع خصومت ها و مديريت حيات اجتماع انسانها، از حكم كردن منحرف شده و خطاكار شمرده مى شود.

آنچه كه از ملاحظه مجموع آيات قرآن و موارد استعمال شايع درباره حكم به دست مى آيد، همان انشاء و جعل بايستگى يا شايستگى يا ضد آنها در باره يك شى ء است. اگر در مواردى به معناى علم و معرفت و حكمت نظرى محض بوده باشد، اين استعمال استثنايى بوده و مى تواند به معناى مقدمه ضرورى «حكم صحيح» (انشاء و جعل و بايستگى يا شايستگى يا... درباره يك شى ء) بوده باشد نه خود حكم.

## آيات قرآنى كه حكم و بعضى مشتقات آن، در آنها وارد شده است

اين آيات بر چند قسم مى گردند:

قسم يكم : آياتى است كه حكم مستند به خدا را بيان مى كند. شماره آيات مربوط به اين گروه، 55 آيه است. حكم در اين قسم از آيات به معناى داورى و حاكميت است، نه به معناى علم و حكمت.

«خداوند ميان بندگان داورى فرموده است. » (18)

قسم دوم : حكم مستند به پيامبران الهى. حكم به اين معنى (داورى و قضا) در 14 مورد از آيات آمده است.

«و اگر حكم كردى ميان آنان، با عدالت حكم كن. » (19)

قسم سوم : حكم هايى كه مردم صادر مى كنند. حكم به اين معنى (داورى و نظر دادن) در 17 مورد از آيات آمده است.

«و اگر ميان مردم حكم كرديد، بر مبناى عدالت حكم كنيد. » (20)

قسم چهارم : حكم مستند به كتاب آسمانى. اين قسم در 3 مورد از آيات مشاهده مى شود. قطعى است كه معناى حاكميت كتب الهى، فصل خصومت ها و بر طرف ساختن اختلافات است.

«و خداوند به همراه پيامبران، كتاب بر مبناى حق فرستاده تا درباره آن چه كه مردم اختلاف مى ورزيدند، حكم كند. » (21)

قسم پنجم : سه آيه در قرآن مشاهده مى شود كه حكم در آن ها هم مى تواند به معناى حكم به اصطلاح شايع (داورى و حاكميت و جعل بايستى و شايستگى) بوده باشد و هم به معناى : علم و حكمت. (22)

قسم ششم : آياتى است كه در آن ها حكم و علم با هم وارد شده اند.

«و به لوط حكم و علم و عطا نموديم» (23)

اگر حكم به معناى علم و معرفت بود، كلمه علم موردى نداشت.

اگر موردى در قرآن مجيد پيدا شود كه حكم به معناى علم و معرفت باشد، براى اين كه تضادى مابين دو معناى حكم (جعل بايستگى و شايستگى)، كه از افعال نفس است و معرفت به واقعيات، كه از مقوله دريافت و درك مى باشد، به وجود نيايد، لازم است كه حكم به معناى حكمت منظور شود، كه شامل حكمت نظرى و عملى گردد و حكم به اصطلاح شايع آن، از مصاديق بسيار شاخص حكمت علمى مى باشد.

آيات ديگرى در قرآن آمده است كه دخالت قطعى دين را در شئون زندگى انسانها صريحا بيان كرده است.

«ما تحقيقا پيامبران خود را فرستاديم و با آن كتاب را نازل نموديم تا مردم (در زندگى) به عدالت قيام كنند. » (24)

بديهى است كه قيام به عدالت و مراعات حساب و قانون، به طور عالم، براى نظم و انتظام شئون زندگى است. نتيجه بسيار با اهميتى را كه از اين مبحث مى گيريم اين است كه حكم به معناى داورى و حكومت و جعل بايستگى و شايستگى از مختصات پيامبران الهى و جانشينان راستين آنان است و اين اصل با طرز تفكرات سكولاريسم سازگار نيست. در اين مورد دو مطلب مهم مطرح شده است كه هر دو قابل بررسى و تحقيق است. گفته شده است :

1- حكومت، همان حكومت و علم است به مسائل سياسى و زندگى اقتصادى مردم و بس.

بايد بپذيريم سياستمداران معمولى، كه اكثرا از روش ماكياولى (در راه وصول به هدف، همه چيز را مى توان به عنوان وسيله قربانى كرد) در اداره كشور تبعيت مى كنند، شايستگى حكومت حقيقى بر جامعه را ندارند، زيرا فعاليت اين سياستمداران بر مبانى و انگيزگى تنظيم حوادث و پديده هاى مردم جامعه است كه طبق تمايلات طبيعى محض بروز مى كنند و يا در صدد بروز هستند، نه بر مبانى و اصول حكمت نظرى و عملى شايسته كه مبانى و اصول حيات معقول هستند.

ممكن است مرد سياستمدار از حكمت نظرى و علم كشور دارى كم يا بيش ‍ برخوردار باشد، ولى بديهى است كه اين گونه حقايق، در موقع فعاليت هاى سياسى، مانند تماشاگران بى طرف مى ايستد و حق ورود به ميدان فعاليت سياسى را ندارند.

2- حكومت از سنخ فرمانروايى و سلطه مطلقه بر مردم نمى باشد، چه رسد به ولايت و رهبرى به اصطلاح دينى آن

اين مسئله بديهى است كه مديريت جامعه و كشوردارى و سياست، مجرد بيان و فهم حكمت نظرى و حكمت عملى به عنوان حكايت از واقعيت در قلمرو آن دو نوع حكمت نيست، بلكه زمامدار و سياستمدار با استفاده از آن ها ملتزم است كه حكم و راءى زنى كند، يعنى بايستگى ها و شايستگى هاى حيات اجتماعى مردم را در دو قلمرو مادى و معنوى، با توجه به جميع عوامل و انگيزه هاى حيات معقول جامعه، انشاء و جعل كند.

## عوامل اختلاط مفاهيم حكم و حكومت در ذهن فرمانروايان و مردم

در اين مورد بايد مابين عوامل اختلاط مفاهيم حكم و حكومت در ذهن فرمانروايان و مردم تفاوت قائل شويم. عامل اختلاط مفاهيم حكم و حكومت، در ذهن عده اى فراوان از فرمانروايان، همان عوامل اختلاط مفاهيم است كه درباره آزادى، هنر، فرهنگ، قدرت و امثال اين ها، كه در استخدام حاكم و زمامدار مستبد قرار گرفته اند، است.

مشاهده مى كنيم اين عامل همان خودخواهى و خودكامگى است كه اكثريت قريب به اتفاق زمامداران را، به جهت علاقه وافر و اشتياق سوزان به سلطه گرى و قيوميت براى مردم، در خود غوطه ور ساخته است.

عامل اختلاط مفاهيم حكم و حكومت در اذهان مردم، انواعى دارد. نخست به آن نكته بايد متوجه شويم كه از دوران هاى بروز تمدن ها و تابش ‍ انوار انبيا عليهم‌السلام و حكماى راستين به جوامع بشرى، مردم جوامع، همان گونه كه به طور فطرى شئون زندگى فردى خود را از جهت خوبى و بدى و ملايم بودن و ناملايم بودن تشخيص داده و مى دهند، همان گونه شئون زندگانى اجتماعى خود را نيز، كه سياست ها و سياستمداران آن ها را تفسير و توجيه مى كردند، فهميده و مى فهمند.

اين كه بشريت در عده اى از جوامع و در برهه هايى از تاريخ نتوانسته است معنى مختلف حكم و حكومت را از يكديگر تفكيك كند و در نتيجه تسليم حكم و حكومت ظلم و جور شده، مى تواند معلول عللى بوده باشد. مانند:

1. ناتوانى در مقابل قدرت هاى خودكامگان زورگو.

2. هوى پرستى و پيروى از شهوات و خوشگذرانى.

3. بينوايان و رنجديدگانى كه براى امرار معاش خود به دنبال قرصى نان و كوزه اى آب و كوخى براى استراحت بوده، نه توجهى به حكم و حكومت داشتند و نه به خوب و بد آن.

4. فرمان دادن به طور مطلق، به طورى كه فرمانروا فوق مسئوليت و برتر از تكليف قرار مى گيرد و مردم زير دست، يعنى فرمانبران، مطيع و تسليم محض هستند!

5. حكم و حكومت به هر معناى معقول كه باشد، بالاخره، بدان جهت كه بايد داراى قدرت الزام مردم به پيروى از راءى زنى و تدابير مملكت دارى حاكم (چه فردى و چه جمعى) بوده باشد، لذا نمى توان مجرد علم به طرق و تدابير مملكت دارى را حكومت و حكم ناميد. با توجه به ضرورت مرتفع ساختن اختلاط مفاهيم حكم و حكومت است كه بهره بردارى از اخلاق عالى انسانى و دين كلى الهى لزوم خود را اثبات مى كند. چنين پيشرفت حياتى با روش حذف دين از... امكان پذير نخواهد بود.

## آيا فلسفه سياسى را تنها بايد در اجتماع يونان باستان و سپس در قرون بعد از رنسانس جست وجو كرد؟

قطعى است كه تمدن اسلامى، بدون فلسفه سياسى معقول و قابل اجرا امكان پذير نبوده است. لذا ضرورى است كه مورخان و تحليل گران فلسفه سياسى، از اين جهش بى اساس (جهش از فلسفه سياسى يونان و روم به فلسفه سياسى دوران جديد) اجتناب كرده، فلسفه سياسى اسلام را هم مورد بررسى و تحقيق قرار بدهند.

اين اشتباه و جهش در تاريخ علم نيز به وسيله اغلب مورخان علم فلسفه و تحليل گران جريان اين دو نوع معرفت صورت گرفته است. زيرا چنان كه مشاهده مى كنيم، اين متفكران درباره تاريخ علم و فلسفه، ناگهان از علم و فلسفه يونان جهش نموده و به جريانات اين دو نوع معرفت در دوران پس از رنسانس مى پردازند! اينان با اين اظهارنظر ناقص، سهم بسيار باعظمت اسلم را در دو نوع معرفت مزبور ناديده مى گيرند. همين محدود نگرى باعث مى شود كه از ارزش نظريات آنان در اين مباحث بسيار با اهميت، كاسته شود. اينان بايد بدانند اصطلاح قرون وسطاى ظلمانى تنها از مختصات مغرب زمين بوده و در كشورهاى اسلامى و برخى ديگر از جوامع مشرق زمين، در همان قرون (مخصوصا از اواخر قرن دوم هجرى تا قرن پنجم)، شكوفايى علم و جهان بينى در عالى ترين درجه بوده است.

نتيجه اى كه از اين مبحث مى گيريم، اين است كه اگر كسى از فلسفه و نظريات سياسى دوران قديم و جديد سخن به ميان آورده، مى بايست فلسفه سياسى اسلام را كه هيچ تمدنى بدون آن امكان پذير نيست، مطرح كند.

## آيا حكومت و سياست از مدار تكاليف و احكام كليه الهيه خارج است؟

سكولاريسم به اين سئوال پاسخ مثبت مى دهد و مى گويد حكومت و سياست مدرن از مدار تكاليف و احكام كليه الهيه خارج است توضيح و استدلال براى اثبات پاسخ مزبور چنين است :

هنگامى كه به سر گذشت بشرى در تاريخ توجه مى كنيم، مى بينيم تمامى حكومت ها كه جوامع را هدايت كرده اند، حتى عالى ترين حكومتها، واقعيتى ساده و ناشى از يك نيازمندى طبيعى بوده كه مبتنى بر اصول و قواعد تجربى است. اين پديده نظير احتياج همه جانداران، به طور طبيعى براى محل زندگى خاص خود در محيطى است كه عوامل ادامه حيات خود و وابستگانش را بتواند در آن جا آماده كند. نوع بشر چنين زندگى را در سطحى گسترده تر و ابعاد متنوع به طور طبيعى و مستند به تجارب، در مجراى تغيير براى خويشتن تأمین مى كند.

از اين توضيح چنين نتيجه گرفته شده است كه حكومتها و مديريت هاى جوامع، هيچ ارتباطى با واقعيت هاى ما بعد ندارند و جنبه ثابت هاى الهى در آن ها وجود دارد.

اما از ديدگاه حكمت عاليه (نه اصطلاحى حرفه اى) براى تنظيم همه جانبه حيات معقول لازم است كه نظام كشور دارى داراى جنبه الهى نيز بوده باشد، اگر چه با يك ديد عالى تر، حتى آن اصول و تجارب و راءى زنى هاى كشور دارى كه با هدف گيرى تنظيم حيات طبيعى انسان ها براى وصول به حيات معقول (حيات طيبه)، كه قطعا جنبه الهى دارد، مورد استفاده قرار مى گيرند، از شعاع الهى بر خوردار مى شوند.

نظام كشوردارى، در هر صورت پيشرفته اى كه باشد، مى تواند هم جنبه طبيعى محض داشته باشد و هم جنبه الهى.

نظام هاى كشوردارى اقوام و ملل در طول تاريخ، در عرصه عالم طبيعت و در ميان جوامع بشرى، همان گونه به وجود مى آيد و پديدار مى شود كه يك فرد از انسان در پهنه عالم طبيعت و انسان هاى جامعه و هم نظام ها و سياستمدارانى كه آن ها را اداره مى كنند، در صحنه طبيعت و در مجراى اجزاء و قوانين آن، نمودار مى شوند و به فعاليت هاى خود مى پردازند، ولى همانگونه كه براى افراد بشرى درجاتى متفاوت از زندگى قابل تصور است، براى زندگى اجتماعى و نظام كشوردارى نيز اين درجات وجود دارد.

## اقسام درجات عمده زندگى بشر

1. زندگى طبيعى محض

كه با مديريت خود طبيعى حيوانى به فعاليت مى افتد. در اين قسم زندگى همه قوا و استعدادهاى آدمى از يك درك و تصور ساده گرفته تا با اهميت ترين فعاليت هاى فكرى و عقلانى و وجدانى تحت فرمان همين خود طبيعى و در استخدام آن قرار مى گيرند.

اين گونه زندگى هر اندازه هم پيشرفته تر باشد، قابل تفسير و استدلال معقول نيست، زيرا نمى تواند پاسخگوى هدف اعلاى حيات بوده باشد، چنان كه نمى تواند در مقابل جريان تنازع در بقا، كه اقوياى خودكامه يكه تازان ميدان آن هستند، دفاع معقول داشته باشد. اگر نظام كشور دارى، حتى در پيشرفته ترين شكل آن، بر محور خود طبيعى مردم، كه خود خواهى اساسى ترين مختص آن است، بگردد، نه تنها نيازى به دخالت عوامل الهى ندارد، بلكه اين گونه عوامل، مزاحم نظام كشورى مزبور است و نظام مزبور بايد با آن عوامل مبارزه كند.

2. زندگى طبيعى الهى

معناى زندگى طبيعى الهى اين است كه همان گونه كه در زندگى طبيعى مشاهده مى شود، افراد انسانى در عرصه طبيعت و قوانين آن به وجود مى آيند و به حيات و خود ادامه مى دهند و بر مبناى قواى جسمانى و نيروهاى مغزى و روانى خود، زندگى فردى و اجتماعى خود را تأمین مى كنند و نيازهاى اين زندگى را به تلاش در بهره بردارى از طبيعت و همنوعان خود مرتفع مى سازند، در عين حال، با حكم بديهى عقل و وجدان، كه بايد با زندگى بر مبانى اصول قابل قبول تنظيم شود، براى وصول به هدف اعلاى آن، كه ورود در جاذبه كمال اعلى است، از اصول صحيح تبعيت كنند، دخالت عامل الهى ضرورت پيدا مى كند. به اين معنى كه پاسخ «من كيستم؟ از كجا آمده ام؟» به كجا آمده ام؟ با كيستم؟ به كجا مى روم؟ براى چه آمده ام؟» بدون دخالت عامل الهى كه در اين آيه انا لله و انا اليه راجعون آمده است امكان پذير نيست.

همچنين بدون دخالت عامل الهى، كه مذهب داراى آن است، هيچ قاعده و قانونى نمى تواند پاسخگوى مسائل اصلى انسانى در ارتباطات چهارگانه بوده باشد. (1. ارتباط انسان با خويشتن. 2. ارتباط انسان با خدا 3. ارتباط انسان با جهان هستى. 4. ارتباط انسان با همنوع خود. )

بنابر اين، سياست و حكومت مى تواند طبيعى محض بوده باشد. اين همان نظام زندگى موريانه اى و مورچه اى و زنبوران عسل است كه بر مبناى قوانين غرايز و خود طبيعى آن جانداران به جريان مى افتد، با اين تفاوت كه نظام زندگى انسان و مديريت آن، بسيار پيچيده و گسترده تر و پر شاخ و برگ تر است، زيرا از قوا و استعدادهاى بسيار مهم برخوردار است. مانند ادراكات كلى، تجريدهاى عقلانى، انديشه و تعقل، رقابت هاى سازنده، بهره بردارى از تعهدها و تجسيم و اكتشاف و خلاقيت هاى مستند به نبوغ و غير ذلك. در صورتى كه هر اندازه جانداران فوق، زندگى منظم (سيسماتيك) داشته باشند، از آن جهت كه مستند به منابع جوشان مستند به نبوغ ادراكات كلى، تجربه هاى عقلانى، انديشه و تعلق... نيست، لذا محدود و غير قابل پيشرفت و توسعه و تعمق است.

3. زندگى عقلانى (25)

منظور ما از اين زندگى، استفاده تمام شئون حيات به عقل و دلايل آن است. امروزه اين نوع زندگى را معمولا به مغرب زمين نسبت مى دهند، و خود مردم مغرب زمين هم به طور فراوان اين مدعا را مطرح مى كنند.

آن چه كه مدعيان منطقى بودن اين نوع زندگى ابراز مى كنند، اين است كه همه امور و شئون حيات انسان ها در اين نوع از زندگى و عقل به معناى عام آن، كه شامل عقل نظرى و عقل عملى است، به ثمر مى رسد. به نظر مى رسد مستند ساختن همه شئون و امور زندگى به عقل و دلايل روشن و قانع كننده آن، به طور كامل، تا كنون در هيچ يك از جوامع بشرى بروز نكرده است.

مى توان گفت اصلا چنين استنادى امكان پذير نيست، (مگر در نظام هاى مذهبى حقيقى كه عقل سليم و آزاد از جاذبه هاى خود طبيعى حيوانى، با يك معناى الهى در حقوق و فرهنگ و سياست و حكومت مورد استفاده قرار بگيرد.)

به عنوان مثال كدامين عقل نظرى و عقل عملى معمولى است كه بتواند در برابر جريان اصالت قوه و تنازع در بقا، ارزش واقعى عدالت و كرامت انسانى و آزادى معقول را اثبات كند؟! در صورتى كه همه جوامعى كه ادعاى روش عقلانى در زندگى اجتماعى و سياسى را سر مى دهند، خود را حاميان اصلى حقايق ارزش مزبور قلمداد مى كنند.

آن چه كه مى توان گفت، اين است كه در آن نوع زندگانى و حكومت و سياست (عقلانى به اصطلاح) مقدارى قضاياى كلى به عنوان اصول پيش ‍ ساخته (يا پيش فرض) (26) مورد پذيرش قرار مى گيرد و زندگى و حكومت و سياست بر مبناى آن اصول، كار خود را انجام مى دهند.

يعنى بر همين مبنى مردم و حكام و سياستمداران براى اثبات واقعيت خواسته ها و فعاليت هاى خود، به همان اصول استدلال مى كنند. در صورتى كه ممكن است همين اصول، در موقع تحقيق و بررسى، داراى مشكلاتى بوده باشد كه اصلا قابل حل و فصل نباشد.

بهترين مثال براى اين اصول در دوران معاصر، دموكراسى در برخى از كشورهاى دنياست كه به عنوان يك اصل زيربنايى مورد قبول آن كشورها و حكام و كارگزاران آنان پذيرفته شده است و براى تفسير و اثبات قضاياى اجتماعى، سياسى، فرهنگى، حقوقى، اقتصادى و غير ذلك مورد استفاده قرار مى گيرد.

با توجه به ضرورت توجيه انسان ها به سوى حيات معقول و آماده كردن آنان براى وصول به هدف اعلاى آن حيات، هم زمان با فعاليت سياسى حرفه اى، وجود مقام معنوى والا ضرورت دارد.

اگر درباره انسان ها، با نظر به استعدادها و سرمايه ها و انعطاف پذيرى ها و مخصوصا كمال جويى هايى كه دارند، توجه دقيق كنيم؛

و اگر فطرت ها و عقول و وجدان مردم و كاربرد شگفت انگيز آن ها را به خوبى دريابيم؛

و اگر آن عظمت ها و شايستگى ها و برازندگى ها را كه نوع انسانى در گذرگاه تاريخ از خود نشان داده است، بدست بياوريم و ثبت كنيم؛

و اگر دفاع جدى و تلاش هاى بسيار با اهميتى را كه آدميان در راه ارزش ها از خود ارائه داده اند، در نظر بياوريم؛

و اگر پاسخ به سئوالات ششگانه (من كيستم؟ از كجا آمده ام؟ به كجا آمده ام؟ با كيستم؟ براى چه آمده ام؟ به كجا مى روم؟) را كه ما در همه سئوالات است، ضرورى بدانيم؛

و اگر بپذيريم كه معمولا سياست ها و سياستمداران، همان طور كه همگان متوجه شده اند به تنظيم و ترتيب متغيرها مى پردازند و انسان با داشتن نهادها و قواى ثابت نمى تواند در همان لباسى كه سياستمدار براى او دوخته است، خلاصه شود؛ لازم و ضرورى است كه در هر زمان، در همه جوامع، سياستمدار يا سياستمداران، با مقام معنوى (اعم از يك يا چند شخص متحد)، با كمال خلوص هماهنگ شده و جامعه را به سوى بهترين هدف ها توجيه كنند.

اين هماهنگى معنايش آن نيست كه سياستمدار و متصدى مقام معنوى، انسان را به دو بعد تجزيه و تفكيك كرده و هر يك از آن دو، مديريت يك از دو بعد مادى و معنوى را به عهده بگيرند، بلكه منظور آن است كه دو بعد از يك حقيقت كه حيات معقول آدمى است، به وسيله دو مقام سياسى و معنوى، بدون تزاحم و تعارض اداره شود. همان گونه كه هر يك از روان شناسى و پزشكى، هر يك، يكى از دو بعد انسان را به عهده مى گيرد (در عين حال عظمت روان شناسى و بهداشت روانى با نظر به موضوع آن دو، بالاتر از رشته پزشكى است كه به تنظيم و بهداشت كالبد جسمانى مى پردازد، در حالى كه آن ديگرى به جان، خود، روان، شخصيت و روح اشتغال مى ورزد. ) و بديهى است كه اين دو گروه نمى توانند انسان را به دو جزء تجزيه و تفكيك كرده يكى بگويد: من با بعد جسمانى بشر كار ندارم و ديگرى بگويد: من كارى با روان و جان و شخصيت و روح آدمى ندارم.

آيا احتمال نمى دهيد كه خروج انسانى از صحنه حيات امروزى و در جا زدن آن در دشت هاى بى سر و ته خودخواهى و خودكامگى و تخيلات و اصطلاح بافى ها و بالاخره و گرايش به پوچى ناشى از تجزيه و تفكيك مزبور بوده باشد؟ قطعى است كه چنين است.

# على بن ابى طالب (عليه‌السلام) و حكومت صالحان و ناصالحان

اميرالمؤمنين على بن ابى طالب عليه‌السلام در پاسخ به خوارج كه مى گفتند: «حكمى نيست جز از آن خدا» چنين فرمودند:

«اينكه خوارج مى گويند «حكم نيست جز از آن خدا» سخنى است حق كه باطل از آن اراده شده است. آرى، حكم نيست جز از آن خدا، ولى آنان مى گويند: حاكميت نيست جز از آن خدا. (در صورتى كه) براى مردم، امير و حاكم لازم است خواه نيكوكار باشد يا بدكار... »

حاكم نيكوكار و حاكم بدكار دو فرد مساوى براى توجيه و اداره زندگانى مردم نيستند.

همه كوشش ها و تلاش هاى حكماء و وارستگان جوامع بشر و آزادى خواهان راستين و مافوق اين ها و هدف بعثت پيامبران عظام، براى برخوردارى انسان ها از حيات معقول الهى بوده است كه حكومت صالحان و ابرار و براى مبارزه با حكومت فجار و ستمگران بوده است.

طبيعى بودن حكومت مردم بر خويشتن بدون دخالت عوامل تكامل الهى، مانند همان زندگى طبيعى است كه همه جانداران ناآگاه و بى عقل با غرايز طبيعى خودشان از آن برخوردار مى شوند.

موجوديت انسان يك حقيقت طبيعى محض نيست، بلكه داراى طبيعت ربانى نيز مى باشد كه بشر با قطع نظر از آن، محكوم به زيستن در تاريخ طبيعى حيوانى، اما ابعاد متنوع تر است. از اين جاست كه مى توان گفت آن گروه از زمامداران و حكام جوامع، كه با امكان شكوفا ساختن هر دو بعد طبيعى و ربانى مردم، آنان را تنها با بعد طبيعى محض اداره كرده اند، قطعا مرتكب خطا شده اند.

خلاصه اين كه ما حتما بايد در ماهيت و طبيعت بشر، «آن چنان كه هست»، هر دو بعد موجوديت او را در نظر بگيريم و استعداد و طبيعت الهى را از قلمرو «آن چنان كه هست» حذف نكنيم و اين گناه نابخشودنى را، كه بشر را در همان طبيعت حيوانى او خلاصه مى كند، مرتكب نشويم.

سخن جاودانى اميرالمؤمنين عليه‌السلام كه مى فرمايد:

«براى مردم زمامدارى لازم است خواه نيكوكار و خواه بدكار» (27)

نبايد چنين تفسير شود كه حكومت صالح و ناصالح براى مديريت حيات اجتماعى مردم به طور مطلق مساوى است، بلكه عقلاى جامعه، همان گونه كه دين الهى دستور مى دهد بايد نهايت تلاش را براى به وجود آوردن حكومت صالحان انجام بدهند. اين يك تكليف قطعى، جهانى، عقلى، عملى و دينى است كه گمان نمى رود حتى يك فرد خردمند كه از ماهيت و ارزش هاى حيات انسان ها و هدف اصلى آن مطلع باشد، آن را انكار كند يا ناديده بگيرد.

البته در صورتى كه دسترسى به حكومت صالحان امكان پذير نباشد، و با هيچ سعى و تلاشى امكان چنان حكومتى وجود نداشته باشد، به مقتضاى اصل اساسى ضرورت ادامه حيات فردى و اجتماعى، حاكم غير صالح، به جهت اضطرار، ضرورت پيدا مى كند. اگر عدم صلاحيت حاكم در حدى باشد كه زندگى انسان هاى جامعه به جهت احساس اهانت و ذلت شديد به پوچى برسد، در اين صورت، براى قيام به نصب حاكم صالح و براندازى ناصالح، تكليف به تلاش و كوشش شديدتر مى شود. اين حكم بديهى عقل نظرى و عقل عملى است.

## آيا دين از مقوله ايدئولوژى است؟

بعضى از نويسنده ها از طرز تفكرات سكولاريسم دفاع مى كنند، تا به هر وسيله اى كه ممكن است در افكار مردم معمولى مؤ ثر افتد، تفكرات مزبور را تقويت مى كنند. اگر اين گونه نويسندگان، به جاى اين كه بگويند: «آيا دين از مقوله ايدئولوژى است؟» يا «دين را نبايد ايدئولوژى محسوب نمود»، چنين مى گفتند: «آيا دين عبارت است از يك عده عقايد و احكام و تكاليف و حقوق بايسته و شايسته و هماهنگ با يكديگر در تأمین ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خويشتن، با خدا، با جهان هستى و با هم نوع خود)، و يا چنين مى گفتند: «دين را نبايد يك عده عقايد منظم و احكام و تكاليف و حقوق بايسته و شايسته در ارتباطات چهارگانه محسوب نمود»، براى فارسى زبانان، كه تا حدودى از اين مسائل اطلاعى دارند، مسئله كاملا روشن مى شد و به سرعت، با توجه به واقعيات و حقايق تثبيت شده به سرعت مى گفتند: «آرى، دين همان عقايد و... است كه با هماهنگى كامل (حيات هدفدار و معقول) انسان ها را تأمین مى كنند».

ولى وقتى كه به جاى كلمات مزبور (عقايد، منظم و احكام و تكاليف و حقوق بايسته و شايسته و هماهنگ با يكديگر در تأمین ارتباطات چهارگانه) اصطلاح ايدئولوژى را كه يك لغت خارجى است، مطرح مى كنند، شنونده يا مطالعه كننده اى كه اطلاع و آگاهى لازم و كافى از مبانى عقيدتى و احكام و تكاليف و حقوق بايسته و شايسته ندارد، مدتى براى پيدا كردن معنا و تطبيق آن بر اسلام دچار تموجات مغزى شده، از معناى حقيقى دين دور مى شود و آن گاه با به راه انداختن چند جمله جالب، عمل شست و شوى مغزى، يا به عبارت ديگر عمل شخم زدن كشتگاه مغز به اتمام مى رسد و بينوا ساده لوح، كه با يك بيگانگى از حقيقت، با خيال آزاد انديشى راه خود را پيش مى گيرد.

با اين بيان، مى توانيم به پاسخ كاملا منطقى مسئله مورد بحث نائل شويم و با كمال صراحت بگوييم : اگر منظور از ايدئولوژى عبارت است از يك عده عقايد و احكام و تكاليف و حقوق بايسته و شايسته و هماهنگ با يكديگر در تأمین ارتباطات چهارگانه (ارتباط انسان با خويشتن، با خدا، با جهان هستى و با هم نوع خود)، آرى دين اسلام يك ايدئولوژى به تمام معنى كلمه است. و اگر منظور چيز ديگرى است، اين نويسندگان بايد آن را توضيح بدهند. اكنون مى پردازيم به دلايلى كه بعضى از نويسندگان براى اثبات اينكه دين ايدئولوژى نيست، آورده اند:

1. بنيانگزار اسلام دين را به عنوان ايدئولوژى مطرح نكرده است. كتاب هاى دينى و حتى كتاب آسمانى قرآن صورت تدوين شده ندارند.

بطلان اين دليل بسيار روشن است، زيرا:

يك. اعجاز قرآن در همين است كه واقعيات و حقايق تشكيل دهنده مكتب اسلام را بر مبناى نظم معمولى كتاب هاى علمى، كه به ترتيب قواعد و اصول ماءخوذ از معارف و فرهنگ، يك زمان معين، تدوين مى شود قرار نداده است كه با گذشت تدريجى زمان، كهنگى و فرسودگى به آن راهيابى داشته باشد. حقايق موجود در قرآن، كه در سوره ها و آيات متفرقه آمده است، نه تنها هيچ گونه تناقضى ندارند، بلكه با كمال اتحاد و هماهنگى در قرآن وارد شده اند.

به عنوان نمونه توحيد خداوند در همه موارد از قرآن مجيد با يك هويت معين، و مختصات وارد شده است و كمترين اختلافى درباره توحيد در قرآن وجود ندارد.

همچنين پديده نبوت و وحى و معاد و لزوم برقرار ساختن رابطه بندگى با خدا كه عبادت ناميده مى شود.

همچنين در طرح صفات مقدسه خداوندى و تنظيم مسائل اقتصادى و حقوقى و سياسى، حتى دو آيه با يكديگر تناقض ندارد و همه آن ها، همان گونه كه گفتيم، با كمال هماهنگى، مكتب و ايدئولوژى اسلامى را تشكيل مى دهند.

دو. اگر كسى اطلاع از سرگذشت معارف كلامى و حكمى، فقهى، تفسيرى و سياسى در مكتب اسلامى داشته باشد، به خوبى مى فهمد كه اسلام از يك هويت مكتبى قاطعانه اى برخوردار است كه كوچك ترين انحراف از آن هويت، به وضوح آشكار مى شود. اما اختلافات نظرى در اركان و اجزاى تشكيل دهنده مكتب و ايدئولوژى اسلامى، مربوط به باز بودن نظام (سيستم) اين مكتب است كه مانع ركورد و محدوديت آن، در زمان و محيط معين مى باشد.

سه. اصول و قضاياى ضرورى در دين اسلام، مانند نماز، روزه، حج و كليات ابواب فقه و ماليات هاى شرعى، كه براى اداره اقتصاد جامعه مقرر شده است و ديگر قضاياى ضرورى، با كمال هماهنگى، يك ايدئولوژى با كمال استقلال و هويت در عقايد و احكام و تكاليف و حقوق است كه، در گذرگاه تاريخ در جوامع اسلامى مشغول فعاليت مى باشد.

2. دين يك پديده رازدار و حيرت انگيز است و اين معنى ضد ظاهرگرايى است و خاصيت روشنى و دقت و ظاهرى بودن كه در ايدئولوژى هاست. اين مطلب با اين جملات تكميل شده است كه ايدئولوژى دعوت به ظواهر و گريز از اسرار است... مجموعه اى از موضوع هاى سطحى، واضح و مشخص است : خدا، انسان، تاريخ، معاد و... اما دين مملو از محكم و متشابه است. سپس اين مطلب را هم كه در حقيقت شبيه به اين است كه خداوند مغزهاى بشرى را به ابهام انداخته و به شكنجه فكرى مبتلا ساخته است، قبول كرده اند.

متاءسفانه، اين نويسندگان در اين حقيقت عظمى نمى انديشند كه حيرت اعلى كه فوق همه علوم و معارف است، غير از حيرتى است كه موجب شكنجه فكرى است. همين نويسندگان، سپس براى اثبات اين كه كار دين حيرت زايى است، استشهاد به قول مولوى مى كند كه مى گويد: «جز كه حيرانى نباشد كار دين»

اينان با قطع يك مصرع از ابيات مولوى به ادعاى خود استدلال مى كنند!

مولوى مى گويد: با نظر به مقدمات ناهنجار و باطل نما در كارهاى خداوندى، كه باعث حيرت عاميانه است، ذهن خود را مشوش مساز. تو به نتايج آن مقدمات و كارها توجه داشته باش. تو اگر به ويرانى جسم بدون توجه به نتيجه آن، كه آبادى روح و جسم است، بنگرى، يك حيرت عاميانه، كه پشت تو را به بارگاه خداوندى خواهد گرداند، مغز و روان تو را مختل خواهد ساخت و اگر به نتيجه اصلى توجه كنى و از معارف عالى تر برخوردار شوى، به مقام حيرت عالى، كه آرمان سالكان راه حق و حقيقت است نائل خواهى شد. آرى.

نه چنين حيران كه پشتش سوى اوست بل چنين حيرت كه محو و مست دوست

اين همان حيرتى است كه در حديثى به پيامبر اكرم (صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم) نسبت داده شده است. آن بزرگوار در موقع نيايش عرض كرده است :

خداوندا بر حيرت من بيفزا.

3. اين نويسندگان دين را براى جهان و ايدئولوژى را براى يك جامعه و قوم اختصاص مى دهند. در اين كه دين الهى يك حقيقت جهانى و براى همه بشريت است، صحيح است. اين كه برخى از طرز تفكرات جنبه خاصى (براى جامعه و يا برهه اى خاص از زمان مفيد است) نيز صحيح است. ولى پس از بررسى دقيق در اين گونه دلائل، بايد يك تجديد نظر جدى در آن ها صورت بگيرد، مخصوصا از آن جهت كه ما نبايد براى اصطلاحاتى مانند مكتب، ايدئولوژى و طرز تفكرات، مفاهيمى را قالب ريزى كنيم كه مجبور شويم، براى آن مفاهيم قالب ريزى شده، حقايق را مختل بسازيم.

آن چه كه براى ما در بحث دين و مكتب يا دين و ايدئولوژى يا دين و مجموعه اى از تفكرات و معتقدات، اهميت دارد، اين است كه با نظر به اصول عقايد، احكام، تكاليف، حقوق و اخلاق، دين اسلام داراى اركان و عناصر و فروعى است كه آن را متعين و مشخص مى سازد و روش مطابق آن ها با روش مخالف آن ها كاملا از هم متمايز است.

اگر به اين تحقيق، اين جهت را بيفزاييم كه اسلام، مكتب يا ايدئولوژى يا مجموعه اى از عقايد و احكام و حقوق است در نظام (سيستم) باز، همه دلايل نويسندگان مزبور جدا قابل تجديدنظر مى باشد. براى توضيح بيشتر و اثبات نهايى باز بودن نظام (سيستم) مكتب يا ايدئولوژى، نگاهى به نظام هاى جهان بينى فلاسفه و حكماى اسلامى بسيار مفيد است.

ما مى دانيم كه محمد بن طرخان فارابى و ابن سينا و ابن رشد و ميرداماد و صدرالمتاءلهين و سهروردى و ده ها امثال اين صاحب نظران در جهان بينى، در زمينه اسلامى مى انديشند و مطالبى كه ابراز مى كنند، تضادى با اسلام ندارد، با اين حال هر يك از آنان سليقه و مذاق و مشرب خاص خود را دارد. يعنى همه آنان فيلسوفان اسلامى هستند، ولى فلسفه اسلام منحصر در تفكرات آنان نيست. حال مى خواهيد نام اين دين را مكتب بگذاريد، يا مجموعه اى از تفكرات و معتقدات يا بگوييد: ايدئولوژى.

## پی نوشت ها :

1- Secularism

2- Atheism

3- CHUR AND CHSTATE، دائرة المعارف بريتانيكا، ج 4، ص 590.

4- همان ماءخذ، ص 591.

5- Two kingdoms

6- law

7- Gospel

8- Civil

9- Remote

10- تاريخ فلسفه سياسى، بهاءالدين پازارگاد.

11- قرار داد اجتماعى.

12- همان ماءخذ.

13- حقوق در اسلام.

14- نهج البلاغه، خطبه 87.

15- سوره اعراف، آيه 179.

16- منسوب به نرون.

17- على بن ابى طالب (عليه‌السلام) در نهج البلاغه، خطبه 224.

18- سوره غافر، آيه 48.

19- سوره مائده، آيه 48.

20- سوره نساء، آيه 58.

21- سوره بقره آيه 231.

22- اين سه آيه عبارتند از: 1. سوره شعرا، آيه 83، 2. سوره انعام، آيه 89، 3. سوره مريم، آيه 12.

23- سوره قصص، آيه 14.

24- سوره حديد، آيه 25.

25- Intellectualism

26- Presuositسion

27- خطبه 40

فهرست مطالب

[مقدمه 2](#_Toc383690179)

[استفاده از لغات بيگانه و عوارض آن 3](#_Toc383690180)

[نهج البلاغه و امور اجتماعى و سياسى 4](#_Toc383690181)

[بررسى و تحليل سكولاريسم يا حذف دين از زندگى دنيوى بشر 8](#_Toc383690182)

[تعريف سكولاريسم، آته ايسم و لائيسم بطور مختصر: 8](#_Toc383690183)

[آته ايسم 8](#_Toc383690184)

[لائيسم 9](#_Toc383690185)

[نگاهى به نوسانات كليسا و حكومت 9](#_Toc383690186)

[كليسا و حكومت 9](#_Toc383690187)

[كليساى ارتودكس شرقى 11](#_Toc383690188)

[تضاد (منازعه) بين پادشاهان و پاپ ها 12](#_Toc383690189)

[جدايى دين از حكومت (كليسا و حكومت) 13](#_Toc383690190)

[وقايع سه گانه كه زمينه را براى تفكرات سكولاريسم آماده كرد 15](#_Toc383690191)

[بررسى و نقد علل بروز تفكرات سكولاريسم در غرب 19](#_Toc383690192)

[ذكر چند مطلب، مطلب يكم : آيا آن استبدادگران و... 19](#_Toc383690193)

[مطلب دوم : براى اثبات اين حقيقت كه استبداد و... 20](#_Toc383690194)

[مطلب سوم : امروزه بايد با كمال دقت مساءله حذف دين از... 21](#_Toc383690195)

[مطلب چهارم : اكنون از گذشته صرف نظر مى كنيم... 21](#_Toc383690196)

[مطلب پنجم : با توجه به اين حقيقت كه عامل... 22](#_Toc383690197)

[غلط محض در تكيه بر عواملى كه باعث حذف دين از... 22](#_Toc383690198)

[سكولاريسم و اختلال شخصيت 34](#_Toc383690199)

[موجوديت انسانى از چهار بعد اساسى تشكيل مى شود 34](#_Toc383690200)

[شخصيت آدمى در مديريت بعد اول (زندگى حيوانى) 34](#_Toc383690201)

[شخصيت آدمى در بعد دوم (زندگانى با اصول و قوانين موضوعى) 35](#_Toc383690202)

[شخصيت آدمى در بعد سوم 35](#_Toc383690203)

[شخصيت آدمى در مديريت بعد چهارم (حيات معقول) 37](#_Toc383690204)

[نمونه اى از مختصات روش سكولاريسم و خسارت هاى جبران ناپذيرى كه پس از حذف مذهب از زندگى دنيوى انسان ها بر اصول اساسى و ارزش هاى عالى بشريت وارد آمد 38](#_Toc383690205)

[نظرى بر مقدارى از تاءليفات تحقيقات مسلمين در مسائل سياسى 47](#_Toc383690206)

[اصول و قواعد فقهى 50](#_Toc383690207)

[حاكميت و حكم در قرآن 54](#_Toc383690208)

[معناى حكمت 54](#_Toc383690209)

[آيات قرآنى كه حكم و بعضى مشتقات آن، در آنها وارد شده است 54](#_Toc383690210)

[عوامل اختلاط مفاهيم حكم و حكومت در ذهن فرمانروايان و مردم 57](#_Toc383690211)

[آيا فلسفه سياسى را تنها بايد در اجتماع يونان باستان و سپس در قرون بعد از رنسانس جست وجو كرد؟ 59](#_Toc383690212)

[آيا حكومت و سياست از مدار تكاليف و احكام كليه الهيه خارج است؟ 60](#_Toc383690213)

[اقسام درجات عمده زندگى بشر 61](#_Toc383690214)

[على بن ابى طالب (عليه‌السلام) و حكومت صالحان و ناصالحان 67](#_Toc383690215)

[آيا دين از مقوله ايدئولوژى است؟ 69](#_Toc383690216)

[پی نوشت ها : 74](#_Toc383690217)

[فهرست مطالب 76](#_Toc383690218)