

قلمرو حکومتی دین

تاریخ دریافت: ۸۵/۲/۲۴

تاریخ تأیید: ۸۵/۳/۳۱

دکتر ابوالفضل ساجدی *

مقاله حاضر شامل دو بخش است. در بخش نخست گستره حکومتی دین محور سخن است و نیز به بیان ادله درون دینی و برون دینی آن می‌پردازد. بخش دوم در برگیرنده سخن منتقدان این رویکرد و حامیان محدودسازی قلمرو دین به امور فردی و خروج آن از عرصه حکومت است. از آن جا که مقصد عمده این نوشتار طرح سخن منتقدان به شمار می‌رود؛ بخش اول، به ویژه ادله درون دینی، به اختصار بیان شده و بخش دوم به تفصیل آمده است. این بخش، شش دلیل را عرضه می‌کند. دو دلیل نخست که از دکتر سروش است، با تکیه بر اقتضای نوع انتظار بشر از دین و سپس طرح فقدان قابلیت، دین را از عرصه حکومت جدا می‌سازد. چهار دلیل بعدی، که از آقایان دکتر حائری و مهندس بازرگان است، با طرح تغایر میان دین و حکومت در ثبات و تحول، در قلمرو و اهداف، و در شیوه، حذف امور سیاسی از حیطه دین را نتیجه می‌گیرد و آخرین دلیل، پیوند میان این دو را مغایر سیره عملی امام معصوم علیه السلام می‌شمارد.

واژه‌های کلیدی: حکومت دینی، سکولاریسم، دین و سیاست، دین حداقلی و حداکثری، قلمرو دین، انتظار بشر

از دین.



مفهوم‌شناسی

دین در نوشتار حاضر به معنای لغوی یا معانی مورد نظر متکلمان، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان غربی نیست. گرچه ادیان را به دو دسته کلی الهی و بشری می‌توان تقسیم نمود و برای هر قسم عناصر مشترکی ذکر نمود، اما وجوه افتراق میان این دو دسته و تفاوت‌های گوناگون میان اعضای هر دسته به گونه‌ای است که یافتن وجه جامع را سخت می‌سازد. افزون بر آن که وجه مشترک، آیینه تمام‌نمای ادیان نیست و وجوه خاص آن‌ها را منعکس نمی‌کند. نوشتار حاضر در مقام سخن از قلمرو دین الهی است. گرچه مصداق دین تحریف نشده آسمانی فقط اسلام است، و این سخن خارج از موضوع بحث این مقاله است، اما دعوی این نوشتار توجه به اقتضای ماهیت حقیقی دین الهی است و اشاره به پاره‌ای ادله درون دینی اسلامی، به منزله رجوع به مصداق مذهب تحریف نشده الهی است. منظور از گستره شریعت، قلمرو و دامنه‌ای است که آموزه‌های دین آن را در بر می‌گیرد و در پاسخ به این پرسش است که آیا قلمرو دین فقط شامل امور آخرتی و معنوی و رابطه انسان با خداست یا به امور دنیوی، به ویژه نظام سیاسی و حکومتی نیز می‌پردازد؟

بخش اول) گستره حکومتی دین

دلیل برون دینی

تبیین دلیل برونی که بر عقل و تجربه تکیه دارد در گرو مقدمات زیر است:

۱. شناخت اجمالی انسان و عوامل روانی و محیطی تأثیرگذار بر وی؛
۲. چیستی و غایت دین و دلیل پذیرش آن؛
۳. راه نیل آدمی به غایت مطلوب دین.

یک. انسان دارای سرمایه‌های مادی و معنوی است. او توانایی کسب فضائل، ارزش‌های متعالی اخلاقی و رساندن خود و جامعه به سوی سعادت اخروی و قرب الهی را دارد؛

دو. دین، مجموعه گزاره‌هایی از هست‌ها (شامل خداشناسی، انسان‌شناسی، و جهان‌شناسی، اعم از دنیا و آخرت) و بایدها و نبایدهاست که به هدایت و کمال بشری منجر می‌شود و معیار پذیرش آن حقانیت و صدق است. غایت دین، هدایت و به عبارتی سامان‌دهی سرمایه‌های مادی و معنوی، اعم از بینش، گرایش و کنش آدمی فراسوی کمال نفسانی، کسب فضائل، ارزش‌های متعالی اخلاقی و سعادت اخروی فرد و جامعه است. رجوع به دین نیز به دلیل کاستی عقل و تجربه برای هدایت بشر به معنای فوق است؛

سه. اهداف فوق و به ثمر رساندن فضایل انسانی به صورت خودکار و بدون توجه به وضعیت

اجتماعی و حکومتی حاصل نمی‌شود، بلکه به برنامه‌ریزی آموزشی، تربیتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و ارائه آموزه‌های کاربردی گسترده در سطح فرد و جامعه نیاز دارد؛ زیرا رشد یا سقوط آدمی و گام نهادن فراسوی شر یا نیکی در گرو شرایط خاص درونی و برونی اوست. داده‌های دانش روان‌شناسی و جامعه‌شناسی از تأثیرات روابط اجتماعی، خانوادگی، محیط خانه، محل کار، آموزشگاه (مدرسه، دانشگاه)، جامعه، نظام اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، تبلیغی، رسانه‌ای، فیلم‌های تلویزیون، سینما، برنامه‌های تفریحی، نوع تغذیه و... بر شکل‌گیری و جهت‌دهی بینش، گرایش، کنش، شخصیت و ویژگی‌های روانی و اخلاقی فرد و جامعه حکایت دارد. اگر قرار است فرد و جامعه از آلودگی، حفظ و هدایت الهی محقق شود، این امر به نظارت مستمر بر مسیرهای شکل‌گیری آن، که محیط‌های فردی، اجتماعی است، نیاز دارد، و فراهم‌سازی بهینه این‌ها جز با ارائه راهکارهای کمابیش جزئی برای زندگی و سامان‌دهی ساختار فرهنگی، سیاسی، فکری و اقتصادی حاکم بر جامعه ممکن نمی‌شود. این اهداف جز با گسترش قلمرو دین به نظام حکومتی و بسترسازی‌های مناسب اجتماعی برای تحقق آنها در سایه نظام اسلامی حاصل نمی‌شود.

گواه روشن دیگری بر این ادعا تجارب تلخی است که بشر از حکومت‌های غیر دینی گذشته و حال، در دور شدن از غایات اخلاقی داشته و دارد. همان‌گونه که تحقق اهداف شوم به قدرت حکومتی نیاز دارد، حفظ جامعه از قربانی شدن نیز توان حکومتی می‌طلبد.

آمیختگی دنیای سیاست با نیرنگ نکته دیگری است که ضرورت پیوند دین و سیاست و گسترش قلمرو دین را برای نیل به اهداف متعالی آشکارتر می‌سازد. جامعه در صورتی به اهداف خود نائل می‌شود که مسئولان آن صادقانه گام بردارند. چه بسا تحقق این امر در سایه حکومت دینی افزون‌تر از نظام سکولار است؛ بلکه تضمین واقعی آن در گرو ایمان پایدار است که در سایه دین حاصل می‌شود. ورود به سیاست زمینه فساد و ریاکاری و دروغ را در فرد افزایش می‌دهد و همان‌گونه که هر جا زمینه نفاق و فساد بیشتر باشد به تقوای بیشتری نیاز است، توجه به این عنصر در سیاست مهم‌تر از سایر عرصه‌هاست. گرچه تحقق درجاتی از تقوا با صرف مسلمان بودن زمامداران و بدون حاکمیت نظام اسلامی نیز حاصل می‌شود، اما در این صورت، ضمانت کمتری بر پای‌بندی به آن وجود دارد، علاوه بر آن که در سایه حکومت دینی امکان بیشتری برای هنجارمندی، رعایت تقوا، توجه به آن در گزینش رده‌های گوناگون مسئولان، و کاربست شیوه‌های متعدد برای نیل به این هدف و پالایش زمامداران وجود دارد. نظام دینی با تلفیق ایمان و قانون، عوامل کنترل خارجی و داخلی را در کنار هم قرار می‌دهد و از انحراف سیاست‌مداران جلوگیری می‌کند. بر این اساس خردورزی اقتضا می‌کند که دین در امور سیاسی دخالت کند تا امید بیشتری به مصون‌سازی جامعه از شر سیاست‌بازان



مکار داخلی و خارجی داشته باشد.

ما از علوم مختلف و از عقل بشری برای بهتر زندگی کردن استفاده می‌کنیم و به مدد وحی کاستی‌های خرد و راهکارهای کاربرد بهینه آن را می‌آموزیم تا در مجموع به سمت تعالی فرد و جامعه گام برداریم.

دلیل درون دینی

علاوه بر دلیل برون دینی، آموزه‌های قرآن و روایات نیز گستره حکومتی دین را آشکار می‌سازند. مروری کوتاه بر قوانین اسلامی و آیات قرآن نشان می‌دهد که اسلام ارائه دهنده نظام جامعی است که به ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی در عرصه امور مادی و معنوی نظر دارد، و نه تنها به اخلاق و عبادت فردی بلکه نظام سیاسی، فرهنگی و حکومتی را نیز در بر می‌گیرد. بدیهی است که جامعه عمل پوشاندن به این احکام در گرو برخورداری از توان اجرایی و حکومتی است. گرچه غایت آموزه‌های دینی رشد تحقق توان کمال جویی و تعالی اخلاقی و تربیتی فرد و جامعه است، اما این هدف بدون بسط‌سازی‌های اجتماعی لازم، تحقق جامعه نمونه، مبارزه با مفاسد اجتماعی و اخلاقی میسر نمی‌شود؛ بدین جهت قرآن به صراحت از این گام‌های مقدماتی سخن می‌گوید. برخی از نمونه‌های آن عبارتند از:

تأکید قرآن بر تشکیل امت نمونه^۱، تربیت شهروند برتر، کسب قدرت اجتماعی و حرکت به سمت حاکمیت ارزش‌های متعالی^۲، عدل گستری، اجتناب از مصلحت‌اندیشی‌های ظلم پرور^۳، تعلق اراده الهی به حاکمیت نظام دادگر آسمانی در آخرالزمان^۴، ظلم‌ستیزی و ممانعت از زیاده‌خواهی مستکبران^۵، نفی ولایت و حاکمیت کفار و ظالمین^۶، پالایش و آرایش الهی جامعه^۷، برپایی نظام قضای الهی^۸، پیوند دنیا و عقبی^۹، دنیا را آزمایش‌گاه تفکیک پاکان از پلیدان و بیداردلان از غافلان شمردن^۹ و زندگی آخرتی را نتیجه حیات دنیوی دانستن^{۱۰}.

نیل به این اهداف جز با پیوند دین و حکومت ممکن نیست. بدین ترتیب یا باید از غایات قرآنی دست بشوییم و ایمان‌ستیزی پیشه کنیم یا سیاست و دیانت را دوروی یک سکه بشماریم.

بخش دوم) سخن منتقدان

- در بخش نخست، دلایل برون و درون دینی گستره حکومتی دین بیان شد. بخش حاضر به ناقدان این رویکرد، و مدافعان محدودیت قلمرو دین و خروج آن از عرصه حکومت و سیاست می‌پردازد. گاه از این دو رویکرد به نگرش حداقلی و حداکثری یاد می‌شود. در این بخش شش دلیل مورد بحث قرار می‌گیرد. دو دلیل اول اقتضای نوع انتظار بشر از دین و فقدان قابلیت را دلیل نفی عرصه حکومتی دین

می‌شمارد. سه دلیل بعدی تغایر میان دین و حکومت در ثبات و تحول، در قلمرو و اهداف، و در شیوه، را مستلزم حذف امور سیاسی از حیطة دین می‌داند و آخرین دلیل، پیوند میان این دو را مغایر سیره عملی امام معصوم علیه السلام تلقی می‌کند.

دلیل نخست) اقتضای نوع انتظار بشر

دکتر سروش فهم دین و از جمله پذیرش قلمرو حکومتی دین را در گرو نوع انتظار بشر از دین می‌داند. سپس انتظار بشر از دین را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که دین به عرصه فردی، محدود و از عرصه نظام سیاسی خارج شود. وی در این رابطه چنین می‌نویسد:

فهم متون دینی، خود در گرو تعیین و تحدید انتظارات ما از دین است، و نه بر عکس، چون اگر به فرض کسی چنین بیندارد که از کتاب و سنت می‌توان جمع نکات خرد و درشت شئون زندگی و امور عالم را استخراج کرد، در آن صورت عبارات دینی برای او معانی دیگر خواهد یافت... آدمیان پیش از مراجعه به دین باید مسائل را به مسائل اصلی و فرعی تقسیم کرده باشند و چهارچوبی برای انتظارات خود معلوم و معین نموده باشند و سپس سراغ متون دینی بروند.^{۱۱}

وی در کتاب **قبض و بسط** نیز به بیان این نکته می‌پردازد:

آن بحث نظری و کلامی مهم که انتظارات ما را از دین سامان می‌دهد و به ما می‌گوید که در دین چه بجوییم و چه بخواهیم، و از کمال دین چه بفهمیم و چه نفهمیم، هم اوست که به ما می‌گوید از فقه چه بخواهیم و چه نخواهیم... ابتدا متکلمان باید پذیرفت که کمال دین اقتضا می‌کند که در باب حکومت هم سخنی داشته باشد تا فقیهانه بتوان به دنبال آن سخن رفت. بدون آن فرض، این جست و جو بی‌وجه است و هم چنین است هر جست و جوی فقهی دیگر.^{۱۲}

در این عبارت، نویسنده ورود دین به عرصه حکومت را در گرو امکان انتظار سخن حکومتی از دین می‌داند. وی در جای دیگری به تبیین روشن‌تر مقصود خود می‌پردازد:

انتظار ما از دین یعنی تبیین این که دین چه می‌تواند بکند و آمده و آماده است تا چه بکند و پیداست که توانایی‌های دین منوط به تبیین گوهر دین است. این از یک سو، و از سوی دیگر نیازهای آدمی است که او را محتاج به دین می‌کند. دینی که نیازهای اصلی آدمی را (که ناکام مانده‌اند و در جای دیگر برآورده نمی‌شوند) برنیآورد، پذیرفتنی و خواستنی نیست. لذا در تبیین انتظارات ما از دین، تبیین دو امر ضرورت دارد: یکی گوهر دین و دیگری آن دسته از

نیازهای اصیل آدمی که جای دیگر اشباع نمی‌شوند. و تبیین این هر دو امر، خارج از دین صورت می‌گیرد.^{۱۳}

پاسخ

بیانات فوق از مقدمات و نتایج ذیل تشکیل می‌شود:

مقدمه نخست: فهم متون دینی و کشف قلمرو دین و پاسخ این که آیا دین عرصه حکومتی دارد یا نه، در گرو تعیین نوع انتظار بشر از دین است؛

مقدمه دوم: تعیین نوع انتظار از دین در گرو شناخت گوهر دین و نیازی است که برای رفع آن به دین رجوع می‌شود و هر یک از این دو، امری است که باید خارج از دین و به نحو برون دینی بررسی شود؛

مقدمه سوم: نیازی که رفع آن را در دین می‌جوییم؛ نیازهای اصیل روانی یا آن بخش از نیازهای آدمی است که در جای دیگری پاسخی برای آن یافت نمی‌شود. در غیر این صورت ضرورتی برای رجوع به دین وجود ندارد. سایر نیازهای آدمی، اعم از نوع اجتماعی و حکومتی، را می‌توان از گذر علم و تجربه برآورد.

نتیجه نخست: در تعیین قلمرو دین نمی‌توان از روش درون دینی سود جست و به متون دینی مراجعه کرد؛

نتیجه دوم: با شناخت گوهر دین و نیازهای اصیلی که برای رفع آن به دین مراجعه می‌شود می‌توان انتظار از دین و در نتیجه قلمرو آن را تعیین کرد، و چون اینها (گوهر و نیازهای اصیل روانی) امری فردی هستند قلمرو دین محدود به امور فردی است. گوهر دین نوعی ارتباط قلبی با خدا و نزدیکی به اوست و این موضوعی کاملاً فردی و شخصی است. نیازی که برای آن به دین رجوع می‌کنیم نیز نیازی روانی و فردی است که از جای دیگری برآورده نمی‌شود و آن نیاز به پرستش است. سایر نیازهای اجتماعی و حکومتی با ابزارهای عقل و علم برآورده می‌شوند.

به عبارت دیگر در دیدگاه مورد بحث، ما نیازهای بشر را به روش استقرا بررسی کرده و می‌بینیم که نیازمندی‌های زندگی با علم و عقل قابل تأمین است، اما بخشی از نیازها مانند نیاز به پرستش موجودی مقدس با علم و فلسفه و قراردادهای اجتماعی مرتفع نمی‌شود. این احساس نیاز، کم و بیش در بین انسان‌ها یافت می‌شود و نام آن رابطه انسان با خداست؛ در نتیجه گفته می‌شود که دین فقط برای همین امر است. سبب رجوع به دین، رفع نیازهای ویژه است و این امر با نگاهی به انتظار بشر از دین روشن می‌شود. نوع انتظار نه تنها رمز رجوع به دین بلکه قلمرو آن را آشکار می‌کند. به همین



جهت در فهم متون دینی هم نباید چیزی جز آموزه‌های فردی آن را اخذ کنیم. اگر هم آموزه‌های اجتماعی و حکومتی یافت شد نباید آن را مورد توجه جدی دین دانست.

نقد مقدمه نخست

سخن دکتر سروش در مقدمه نخست بر دیدگاه خاص وی در تئوری قبض و بسط مبتنی است. وی معرفت دینی را کاملاً وابسته به سایر معارف بیرونی می‌داند و به هیچ معرفت ثابت دینی باور ندارد. به نظر وی یا معارف برون دینی به طور مستقیم بر معرفت دینی تأثیر می‌نهند یا غیر مستقیم «انتظارات» ما را که یک خصلت روانی است، شکل می‌دهند و از آن طریق در تحول معرفت دینی نقش دارند. نویسنده فوق در این جا فقط به نقش انتظارات در فهم دین اشاره کرده است. نقد تفصیلی سخن وی در باب معرفت دینی مجال دیگری می‌طلبد.^{۱۴} به اجمال می‌توان گفت که معرفت دینی چنین وابستگی مطلق به سایر معارف ندارد که هر چیز بر آن قابل تحمیل باشد. نقش انتظار ما از متن در فهم آن نیز سخنی است که به طور مطلق نمی‌تواند پذیرفته شود. وی می‌گوید: «فهم متون دینی، خود در گرو تعیین و تحدید انتظارات ما از دین است، و نه بر عکس.» بر این اساس انتظار ما از دین در گرو فهم متون دینی نیست. این سخن اگر تمام باشد در مورد هر متنی جاری است و به متون دینی اختصاص ندارد و مستلزم آن است که بدون تعیین انتظار خاصی از متن، هیچ نوع فهمی میسر نباشد.^{۱۵} می‌توان از گوینده این سخن پرسید: آیا قبل از تعیین انتظار از متن نمی‌توان چیزی از آن فهمید؟ پاسخ نقضی این مدعا چندان دشوار نیست. آیا اگر با کتاب‌های درهم ریخته یک کتاب‌فروشی مواج شویم و کتاب خاصی را بدون اطلاع از موضوع و محتوای آن برداریم و بخواهیم، مطلبی از آن در نمی‌یابیم؟ آیا اگر انتظار داشته باشیم که کتاب برداشته شده ریاضی باشد ممکن نیست کتابی در موضوع دیگری باشد؟ فهم ما از کتاب و سنت نیز وابستگی تام به انتظار ما ندارد. آیا اگر کسی از غیبت و تهمت لذت می‌برد از ادله بیان‌گر احکام این افعال، جواز غیبت و تهمت را در می‌یابد؟ این همه منهیات که در اسلام آمده و مورد اتفاق علما بوده است، اموری خلاف طبع حیوانی انسان هستند، با این حال هیچ‌گاه آنان جواز آنها را از قرآن و سنت استنباط نکرده‌اند؟ چنین نیست که برای مثال اگر کسی انتظار احکام اجتماعی از دین ندارد، از امت نمونه و آموزه امر به معروف و نهی از منکر در آیه (آل عمران: ۱۰۴)^{۱۶} معنای فردی دریابد. البته ما در مقام انکار رابطه فهم متن با ابزارها و مقدمات خاص آن نیستیم؛ تمام کلام در تعیین حد و مرز این رابطه و نفی وابستگی تام معرفت دینی به نوع انتظار از آن است.^{۱۷}



نقد مقدمه دوم

مقدمه دوم تعیین نوع انتظار از دین را در گرو شناخت گوهر دین و نیازی می‌داند که برای رفع آن به دین رجوع می‌شود. ما هر یک را جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم:

- تحدید قلمرو دین به گوهر آن

- به نظر آقای سروش، فهم قلمرو دین متوقف بر فهم انتظارات ما از دین است و فهم انتظارات متوقف بر فهم گوهر دین است و آن هم امری فردی است و احکام حکومتی را در بر نمی‌گیرد. پاسخ این است که ولو شناخت قلمرو دین متوقف بر فهم انتظارات از دین و فهم انتظارات بر فهم گوهر دین باشد، این امر مستلزم محدودسازی قلمرو دین به حوزه حداقلی و زندگی فردی نمی‌شود، زیرا اگر مراد از گوهر دین یافتن هسته مرکزی و اساسی در تمام ادیان است، باید گفت که اولاً، دین ماهیتی واقعی ندارد که بتوان از فصل حقیقی و جوهر آن سخن گفت، بلکه مفهومی انتزاعی از مجموعه آموزه‌هاست. ثانیاً، بر فرض این که در صدد مفهومی باشیم که گویای مهم‌ترین عنصر مشترک میان ادیان مختلف باشد و به منزله جنس مشترک آنها تلقی شود، این مفهوم جنسی برای این که تکیه‌گاه بشر باشد کافی نیست؛ زیرا همه ادیان حق نیستند و در آنها انواع ادیان الهی و غیر الهی، تحریف شده و نشده و... موجود است. اگر هم بخواهیم به گوهر دین تکیه کنیم باید سراغ گوهر دین حق برویم.

اگر مراد از گوهر دین، مهم‌ترین عنصر مشترک ادیان الهی باشد و آن را تقرب به خدا بدانیم، بر فرض پذیرش چنین تفسیری از گوهر دین، تکیه بر آن نفی قلمرو حکومتی اسلام را ثابت نمی‌کند، زیرا اساساً دین آمده تا راهکارهای تقرب خدا و نیل به این گوهر را به ما نشان دهد. اصل ارزش تقرب به خدا امری است که با عقل و به شیوه برون دینی اثبات می‌شود.^{۱۸} آن چه ما را به سوی دین می‌کشاند، شناخت راه‌های نیل به این گوهر است. عمل به آموزه‌های دین گام‌های طی این طریق است. بدین ترتیب تعیین گوهر دین قلمرو آن را محدود نمی‌سازد، بلکه چون رجوع به دین برای نیل به این مقصود است ما در تعیین قلمرو لازم برای طی این طریق تابع دین هستیم و تخلف از آن را سبب دوری از مقصد می‌شماریم. به همین جهت هر آموزه‌ای اعم از فردی یا اجتماعی، که دین عرضه کرد عمل به آن را برای وصول به گوهر مذکور لازم می‌شماریم.^{۱۹}

تحدید قلمرو دین به نیازهای خاص روانی

در بخشی از مقدمه دوم تعیین نوع انتظار از دین در گرو شناخت نیازی دانسته شده که برای رفع آن به دین رجوع می‌شود. به عبارتی چون وجه رجوع به دین، انتظار برآورده‌سازی نیازهای خاص روانی است؛ قلمرو دین نیز بر اساس رفع این نیاز تعیین می‌شود و چون نیازهای روانی امور، کاملاً شخصی

است، قلمرو دین نیز محدود به این امور است و ابعاد حکومتی از آن خارج می‌شود. این سخن از جهاتی قابل تأمل است:

اولاً، نمی‌توان نیازهای روانی را تنها ملاک رجوع به دین و تعیین قلمرو آن قرار داد، زیرا ممکن است عوامل مختلفی سبب عدم احساس پاره‌ای از نیازها شوند، چنان که در غرب سال‌ها به دلیل اشتغال به مسائل مادی کمتر به این نیازها توجه می‌کردند.

ثانیاً، بر فرض که تنها ملاک رجوع به دین رفع نیازهای روانی باشد انسان راهی مطمئن برای تفکیک نیازهای صادق از کاذب ندارد، چرا که هر احساس نیاز درونی دلیل وجود نیاز واقعی نیست. آیا احساس نیاز به سیگار دال بر نیاز واقعی بدن به آن است و برآوردن آن برای سلامت بدن ضروری است یا آن که بررسی و تحقیق و تفکیک نیازهای صادق و کاذب لازم است؟

ثالثاً، اگر صادق بودن نیاز نیز پذیرفته شود آیا انسان مجاز است به هر روش ممکن نیاز روانی خود را برآورده سازد یا لازم است روش صحیح اشباع آن را فراگیرد؟ اگر تنها هدف این است که انسان به گونه‌ای خود را از این احساس روانی نیاز به پرستش و رنج عدم ارضای آن خلاصی بخشد، چرا به راه‌های دیگر روی نیاورد؟ چرا با مشغول کردن خود به مسائل مادی، تماشای فیلم و سرگرمی و... برای رفع این نیاز گام برندارد؟ اگر ضروری است که این نیاز از طریق پرستش برآورده شود آیا هر نوع آن ولو پرستش بت‌های سنگی، گاو، ستارگان، اعضای بدن و... برای انسان خردمند پذیرفتنی است و هیچ تفاوتی با پرستش خدای یگانه ندارد؟ چه کسی باید راه صحیح را مشخص نماید؟ تمام این پرسش‌ها نشان می‌دهد که هم برای تشخیص نیاز اصیل و غیر اصیل و هم برای برآورده‌سازی آن به روش صحیح، نیاز به ملاک‌هایی داریم.

ملاک اصالت نیازها پس از پیوندشان با واقعیات روشن می‌شود. نیاز جسمانی اصیل نیازی است که اقتضای سلامت جسمی است. پیش از تعیین صدق و کذب نیاز جسمانی، باید سلامت و کمال بدن و بهترین راه‌های حفظ سلامت، پیش‌گیری از بیماری و تقویت جسمانی روشن شود. در مورد نیازهای روانی نیز برای تعیین صدق و کذب نیاز و بهترین شیوه برآوردن آن ابتدا باید نفس و کمال و نقص آن و راهکارهای نیل به هر یک شناخته شود. بدون انسان‌شناسی، نیازشناسی آدمی ناشیانه‌اندیشی است.

رابعاً، این که نیاز به دین را نیاز اصیل دانسته کلام مبهمی است که توضیح داده نشده است؟ چه چیزی تعیین‌کننده اصیل و غیراصیل بودن نیاز است و معیار آن چیست؟

خامساً، این که گفته می‌شود «علم و عقل می‌تواند سایر نیازهای تربیتی، اخلاقی، حقوقی و سیاسی را برآورده سازد»، پاسخ آن این است: علم و عقل در این زمینه ناکام بوده است. دلیل آن



محدودیت‌های علم و عقل است.

اگر در حوزه تربیت و اخلاق صفات واقعی و متعالی وجود دارد که باید کسب شود و در باب حقوق و سیاست واقعاً حقی وجود دارد و باید آن را کشف کرد نیاز به بررسی جداگانه دارد. چرا تاکنون علم و عقل نتوانسته‌اند راه واحدی را برای احکام حقوقی و سیاسی ارائه دهند تا مشکل بشر در این موارد حل شود و چرا مکاتب مختلفی وجود دارد که گاهی در مقابل یک‌دیگرند؟

سادساً، این دلیل فرض را بر این قرار داده است که رجوع به دین فقط به دلیل کارکرد خاص آن در رفع نیاز روانی به پرستش است که امری غیر معرفتی است. در این نظریه سایر کارکردهای دین مورد غفلت واقع شده، که برخی از آنها چنین است:

۱. دین، شناخت‌هایی به آدمی می‌دهد که توجه به آنها مانع از وقوع در ضررهای محتمل می‌شود. دین دعاوی را مطرح می‌سازد و آدمی به دلیل احتمال صدق، و قوت احتمال و محتمل، جز اعتنا به آن چاره‌ای نمی‌بیند. انسان در برابر حق و صدق و یا احتمال آن (در صورت قوت احتمال و محتمل) گریزی ندارد جز آن که سر تعظیم فرود آورد و واقعیات جهان را بپذیرد. اگر وجود خدا را با عقل اثبات کردیم و نزول وحی از سوی او را با معجزه رسالت پیامبر اکرم و ابعاد اعجازی قرآن اثبات کردیم و از عالم پس از مرگ باخبر شدیم، یا حتی وجود آنها را محتمل دانستیم، عقل آدمی توجه به آن و عمل متناسب با آن را لازم می‌شمارد؛

۲. کمال و هدایت فرد و جامعه در گرو ابزارهایی است که دانش و خرد برای آن کافی نیستند و وحی مکمل کاستی‌های شناختی آدمی برای این مقصود است؛

۳. دین، کاتالیزوری است که حرکت فراسوی کمال را سرعت می‌بخشد و در اوج‌گیری به فرجامی نیک مدد می‌رساند.

البته اگر کارکرد را معنایی عام بگیریم که شامل انواع کارکردهای معرفتی و غیر معرفتی، انواع کمالات و رافع نیازهای روانی و غیر روانی باشد، می‌توان وجه نیاز به دین را کارکردهای آن برای انسان دانست.

دلیل دوم) فقدان قابلیت

دومین دلیل، با صرف نظر از مسئله انتظارات و توجه به اقتضای گوهر دین و نیاز روانی قابل رفع با دین، حداقلی بودن دین را اثبات می‌کند. آقای سروش در این باره می‌گوید به فرض که بپذیریم می‌توان برآوردن نیازها و احکام اجتماعی و حکومتی را از دین انتظار داشت، به طور کلی دین قابلیت بیشتری ندارد و حداکثر توان آن پاسخ حداقلی به نیازهای بشری است. در این جا نویسنده پس از تبیین منظور از دین حداکثری و حداقلی مدعی می‌شود که نه تنها دین عرصه‌های اجتماعی و

سیاسی را در بر نمی‌گیرد، بلکه در امور فردی و عبادی نیز دین بیش از حداقل لازم را ارائه نمی‌دهد. مؤلف بسط تجربه نبوی برای تبیین دیدگاه خود در آغاز به نقل داستانی می‌پردازد که در آن یک روحانی حج در سال‌های ۴۷ و ۴۸ که بیماری وبا در مکه شایع شده بود، اعضای کاروان خود را از شستن دست با صابون و ضدعفونی کردن آن‌ها منع می‌کرد، با این استدلال که اگر این کار لازم بود، حکمش در شرع می‌آمد و چون در فقه نیامده و واجب نشده، پس معلوم می‌شود که کار لازمی نیست، لذا کافی است حجاج دست خود را دو بار با آب قلیل و یا یک بار با آب کُر بشویند. دکتر سروش بعد از نقل این داستان می‌گوید آیا فلسفه‌ای در این سخن نهفته نیست؟ آیا از نظر شارع، شستن دست، حداقل لازم یک کار بهداشتی است یا حداکثر ممکن آن؟ آیا به دستورات فقهی در این باب و ابواب دیگر باید به چشم اقلی بنگریم یا اکثری؟

نویسنده فوق پس از نقل داستان در صدد تعریف اکثری و اقلی بودن دین بر می‌آید و می‌نویسد: من این بینش را که معتقد است تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خدانشناسی و غیره برای هر نوع ذهن و زندگی، اعم از ساده و پیچیده در شرع وارد شده است و لذا مؤمنان به هیچ منبع دیگری (برای سعادت دنیا و آخرت) غیر از دین نیاز ندارد، «بینش اکثری» یا «انتظار اکثری» می‌نامم. در مقابل این بینش، «بینش اقلی» یا «انتظار اقلی» قرار می‌گیرد که معتقد است شرع در این موارد (مواردی که داخل در دایره رسالت شرع است)، حداقل لازم را به ما آموخته است، نه بیش از آن را. در همین جا بیفزایم که در این تعریف هرچه از حداقلی فراتر رود، اکثری است؛ بنابراین این حد وسط نداریم؛ آن چه اقلی نباشد، اکثری است؛ همین و بس.^{۲۰}

آقای سروش برای اثبات ادعای خود در هر یک از حوزه‌های گوناگون فقه، علوم انسانی، اخلاق و عقاید، مطلبی جداگانه ارائه می‌دهد. وی در تبیین اقلی بودن این عرصه‌ها می‌گوید:

به گمان من تردید نمی‌توان کرد که فی‌المثل برای جلوگیری از دزدی به هیچ وجه اجرای احکام فقهی قطع ید کافی نیست... در جامعه باید تربیت صحیح جاری باشد، خانواده‌ها مراقبت بر رفتار فرزندان‌شان داشته باشند، مردم علی‌العموم از سلامت روحی و جسمی برخوردار باشند، معاششان تأمین باشد و درآمد کافی داشته باشند... اینها همه از شرایط ضروری مهار دزدی در جامعه است، و بدون حصول این شرایط، مجازات به تنهایی مشکلی را حل نخواهد کرد... لذا اگر ما قائل به مجازات دزد باشیم (که هستیم)، در آن صورت مجازات را باید حداقل کاری بدانیم که برای پیش‌گیری از دزدی آن هم در یک جامعه سالم و نرمال لازم است، نه حداکثر کاری که می‌توان در این باب انجام داد...



همین امر در باره احتکار هم صادق است. برای آن که کسی احتکار نکند، کارهای زیادی باید انجام شود، آن هم نه از جنس تقنین و مجازات، بل از جنس برنامه‌ریزی اقتصادی و سیاسی...

- در مورد نظافت هم ماجرا از این قرار است. حداقل کاری که در نظافت می‌توان انجام داد، این است که شخصی دست آلوده خود را یکی، دو بار با آب بشوید. اما اگر کسی این دستور نظافت اسلامی را حداکثر کاری دانست که فرد در جمیع شرایط باید انجام دهد، اشتباه کرده است، و منطق دین و فقه را از بُن خطا فهمیده است. احکام طهارتی که در شرع آمده، حداقل کاری است که در ساده‌ترین شرایط و بدوی‌ترین جوامع می‌توان در مقام رعایت بهداشت انجام داد.

- همین امر در باره جمیع احکام فقهی و حقوقی، حتی در قلمرو عبادات محضه صادق است. برای مثال، در شرع، حداقل نمازی که شبانه روز خواندن آن بر فرد واجب شده، هفده رکعت است. اما مدلولش این نیست که این حداکثر نمازی است که فرد می‌تواند بخواند، بلکه بدان معناست که کمتر از این نمی‌شود. یا برای مثال، روزه یک ماهه رمضان حداقل روزه‌ای است که می‌باید گرفت، یعنی کمتر از آن آدمی را به حداقل آمادگی‌های ویژه روحی و معنوی نمی‌رساند. اما بالاتر از این مرتبه، مراتب فراوانی هست. زکات یا خمس حداقل وظیفه مالی است که فرد باید بپردازد، اما بیشتر از آن هر قدر ببخشد مستحب و مطلوب است و بلکه برای اداره و تدبیر زندگی لازم است.^{۲۱}

مؤلف مورد بحث چند جا تأکید دارد که آموزه‌های اسلام برای جوامع بدوی و اولیه یا بدوی‌ترین جوامع کارساز است. در مورد حکم طهارت می‌نویسد: «احکام طهارتی که در شرع آمده، حداقل کاری است که در ساده‌ترین شرایط و بدوی‌ترین جوامع می‌توان در مقام رعایت بهداشت انجام داد.»

پاسخ

یک. آقای سروش، مقدمه سخن خود را نقل داستان منع روحانی حج از کاربرد صابون، آن هم در شرایط گسترش بیماری وبا در مکه، قرار می‌دهد. ایشان گرچه اصل داستان را نقل مزاح از سوی یکی از دوستان خود می‌داند، اما وی آن را جدی می‌گیرد و در پی کشف فلسفه نهفته در ورای آن بر می‌آید و نهایتاً آن را مبتنی بر نگرش حداکثری می‌شمارد. به نظر می‌رسد داوری ایشان دور از انصاف و رعایت شیوه صحیح استدلال باشد. آیا سوء فهم یک روحانی حج را می‌توان به کثیری از علما نسبت داد؟ آیا با ذکر قصه رفتار یک روحانی می‌توان برای هویت جاری جمعی اندیشه و معرفت دینی عالمان

داوری کرد؟

دو. بیان آقای سروش حاکی از این است که گویا برداشت بسیاری از عالمان دینی این است که دین به منزله جای‌گزین تمام علوم بشری از جمله پزشکی، بهداشت، مهندسی، کشاورزی، و غیره آمده است. وی که این را نگرش اکثری (در برابر اقلی و اوسطی) می‌شمارد می‌گوید: «بینش و انتظار کثیری از دین‌داران ما اعم از عالمان و عامیان، بینش و انتظار اکثری است، یعنی از دین همه چیز را می‌طلبند و می‌خواهند و این را نشانه کمال و جامعیت آن می‌دانند.»^{۲۲} در این جا مراد وی از «انتظار اکثری» رفع تمام نیازهای علمی بشر از گذر شرع است و لذا بر قید (همه چیز) تأکید دارد. به نظر می‌رسد چنین سخنی نه پذیرفتنی است و نه در میان اکثر علمای اسلام از جایگاه مقبولی برخوردار است بلکه کمتر کسی را می‌توان یافت که حامی این نظریه باشد. اگر آقای سروش به تفاسیر مفسران اهل سنت و شیعه، در ذیل آیاتی که در باب جامعیت دین به آنها اشاره می‌شود مانند ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^{۲۳}، ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^{۲۴} و ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^{۲۵} مراجعه می‌کرد، متوجه می‌شد که بیشتر مفسران، «کتاب» را در دو آیه اخیر به لوح محفوظ و علم الهی و در آیه نخست «الکتاب» را به قرآن، و آیه را به جامعیت دین در امر هدایت تفسیر کرده‌اند، یعنی کتاب و به تبع آن، سنت، بیان‌گر تمام اموری است که در امر هدایت و سعادت انسان‌ها نقش دارد، نه این که حلال همه مشکلات علمی در تمام زمینه‌های مورد نیاز حیات دنیوی باشد.^{۲۶} سه. نویسنده فوق احتمالات ممکن را در دو گزینه محدود می‌سازد و بار دگرزینه، رأی خود را اثبات می‌کند. وی می‌گوید دین یا اکثری است یا اقلی. اکثری که غیر قابل دفاع است پس اقلی صحیح است. وی اکثری را به معنای غیر اقلی گرفته و لذا حد وسط را نفی کرده است. ایشان نقطه مقابل اکثری مورد تعریف خود را دین اقلی با تعریفی خاص، خوانده و آن را پذیرفته است. وی دین اکثری را دینی می‌داند که «تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خداشناسی و غیره برای هر نوع ذهن و زندگی، اعم از ساده و پیچیده» را در بر می‌گیرد. از سویی دیگر، دین اقلی را شامل حداقل لازم می‌داند؛ در حالی که هیچ یک تمام نیست و می‌توان گزینه سومی فرض کرد که نه در مرز افراط و تفریط بلکه راهی میانه یا حد وسط است.

چهار. انتظار هر چیز از هر چیز نه ممکن و نه معقول است. اقلی و اکثری بودن کارایی یک پدیده را باید بر اساس اهداف آن تعیین نمود. برای مثال، اگر در باب میزان کارایی طب جدید و قدیم سخن می‌گوییم، منظور توانایی در هر زمینه نیست بلکه منظور در خصوص هدف اولیه آن، یعنی تبیین راهکارهای کسب سلامت جسمانی است. اسلام هدف خود را ارائه جای‌گزین برای تمام علوم تجربی و انسانی قرار نداده است. هدف اسلام، هدایت بشر به سوی اهداف الهی است. اگر بخواهیم



در باب اقلی یا اکثری بودن آموزه‌های دینی داوری کنیم باید در حیطة مقصود اولیه دین آن را ارزیابی کنیم نه در تمام حوزه‌های علوم بشری. هدف دین ارائه ابزارهای لازم برای هدایت بشر بوده و در این زمینه حداکثری عمل کرده است.

پنج. بیان فوق بیشتر شبیه به مثله‌سازی احکام اسلام است. استدلال آقای سروش شبیه آن است که برای اثبات عدم توانایی انسان سالم برای انجام کارهای خود، به عدم توانایی دست برای انجام کارهای گوش تمسک شود. در نظام‌های سکولار نیز اجرای احکام جزایی تنها راه ریشه‌کن سازی انواع فسادهای اجتماعی تلقی نمی‌شود و چنین انتظاری از اجرای احکام جزایی نمی‌رود. اسلام ادعا نمی‌کند که هدف عمل به احکام فقهی دزدی، ریشه‌کنی کامل دزدی و زمینه‌های آن در جامعه است؛ بلکه آموزه‌ها و توصیه‌های فراوان دیگری مانند کمک به محرومین جامعه، پرداخت حقوق مستمندان، تربیت صحیح فرزندان و مراقبت از رفتار آنها و... برای رفع زمینه‌های دزدی دارد. برخی از آموزه‌های اسلام جنبه پیش‌گیری از تحقق آسیب‌های اجتماعی، و بخشی جنبه درمانی و نحوه برخورد با آسیب‌های بالفعل را دارد و بخش دوم نیز به قطع دست دزد محدود نمی‌شود. آقای سروش مشابه همین خطا را در مورد تبیین حکم احتکار نموده است. اسلام برای جلوگیری از احتکار تنها راه را اجرای حکم احتکار نمی‌داند؛ بلکه آموزه‌های دیگر اخلاقی، فقهی و حقوقی را برای نیل به این هدف توصیه می‌کند. در مورد بهداشت و سلامت جسمی نیز این مطلب صادق است. اولاً، هدف اسلام برآورده سازی این امر نیست؛ ثانیاً، اسلام برای تحقق اهداف بهداشتی حداکثر کار لازم را ریختن یک یا دو بار آب روی دست آلوده نمی‌داند بلکه توصیه‌های فراوان دیگری نیز ارائه می‌دهد، نظیر: نظافت کلی لباس و بدن، اجتناب از پر خوری و تغذیه‌های مضر و بیماری‌زا، توصیه به خوش بویی، مسواک زدن، شستن دست، قبل و بعد از خوردن غذا، شخصی نمودن لوازم مانند حوله، شانه و... و دهها توصیه دیگر که هر یک به گونه‌ای در سلامت و بهداشت مؤثر است و از انتقال میکروب به یک‌دیگر جلوگیری می‌کند.

شش. آقای سروش به گونه‌ای وانمود می‌کند که گویا اکثر علما معتقدند که برای هر نوع نیاز علمی بشر فقط باید به روایات و آیات مراجعه کرد و باب عقل و تجربه را یک سره مسدود ساخت، در حالی که اسلام به کارگیری عقل و تجربه بشری را برای نیل به اهداف دنیوی مادام که در تعارض با آموزه‌های دینی نباشد، جایز و بلکه بهره‌وری از آن را لازم می‌شمارد و به آن توصیه می‌کند.^{۲۷} هم‌چنین عقل یکی از منابع احکام شرع تلقی شده است. دین‌گرایی نه به معنای خردستیزی بلکه به منزله، تکمیل کاستی‌های عقل است.

هفت. نظریه مورد بحث، نقش دین را اندک می‌انگارد و آثار اجتماعی و سیاسی آن را نفی می‌کند،

در حالی که امروزه باورهای دینی یکی از ابزارهای کارآمد برای کنترل آسیب‌های اجتماعی شمرده می‌شود که مدد رسانی نیکو برای دولت‌ها در تحقق اهداف خویش است. پژوهش‌های متعددی از نقش ویژه دین در این میدان پرده برداشته است.^{۲۸}

هشت. وی برای اثبات این که احکام عبادی اسلام، اقلی است، به حداقل بودن تعداد رکعات نمازهای واجب در شبانه روز و حداقل بودن مقدار روزه واجب ماه رمضان تکیه می‌کند. در پاسخ می‌توان گفت، در صورتی توصیه‌های عبادی اسلام حداقلی است که مجموع آنها حداقل لازم عبادت را فراهم کند و ما مجبور شویم برای نیل به حداکثر از غیر آموزه‌های دینی سود جوییم؛ در حالی که اسلام برای نیل به حداکثر نیز عبادات مستحب را پیشنهاد کرده است. ایشان در این جا نیز مرتکب خطای مثله سازی اسلام شده و واجبات عبادی را به منزله تمام عبادات اسلامی تلقی کرده است. وی در این جا نیز چون گذشته، بخشی از اسلام را گرفته و آن را به منزله نظر کل دین در آن زمینه تلقی کرده است.

بدین ترتیب می‌توان گفت نگرش صحیح اجتناب از افراط و تفریط، حرکت در مسیر تعادل و انتظار احکام فردی و اجتماعی، سیاسی و حکومتی به میزان نیاز جامعه به هدایت دینی است.

دلیل سوم) تغایر در ثبات و تحول

- یکی از ادله حامیان جدایی دین و سیاست ثبات دین و سیالی سیاست است. در این باره گفته می‌شود:

حکمت و تدبیر امور مملکتی که عبارت از تمشیت امور روزمره مردم و نظام اقتصادی و امنیتی آنهاست و همه از شاخه‌های عقل عملی و از موضوع‌های جزئی و متغیرهایی به شمار می‌روند که پیوسته در حال نوسان و دگرگونی می‌باشند... و قهراً وضع و نسبت آنها با کلیات و فرامین وحی الهی متفاوت می‌شود.^{۲۹}

پاسخ: نه سیاست یک سره سیال و خالی از ثبات است، و نه دین، سراسر ثابت و در باب متغیرات ساکت. ارزش‌هایی که سیاست و حکومت شایسته دنبال می‌کند مانند عدالت‌گستری، ظلم‌ستیزی، پالایش جامعه از مفاسد و آرایش آن به محاسن اخلاقی، بسترسازی برای شکوفایی و کمال فرد و جامعه، اهداف ثابتی هستند که همیشه ارزش مند شمرده می‌شوند. دین نیز برای جامعیت خویش، از جمله منابع استنباط را عقل قرار داده و راه اجتهاد را پس از امامان علیهم‌السلام بر فقها نیز گشوده است. بر همین اساس برخی نیز راهکارهای ویژه‌ای ارائه داده‌اند، چنان چه شهید صدر از منطقه الفراغ^{۳۰} و شهید مطهری از اصول ثابت و متغیر^{۳۱} سخن گفته است. علاوه بر آن که، دین، کاربست شیوه‌های



بشری غیر دین‌ستیز، برای نیل به اهداف اجتماعی، سیاسی، و الهی را مجاز شمرده است.

دلیل چهارم) تغایر در قلمرو و اهداف

دلیل دیگری که برای اثبات خروج سیاست از ساحت دین بیان شده، اقتضای تمایز در قلمرو و هدف است. گفته می‌شود آموزه‌های دین در عرصه‌ی امور آخرتی و پس از مرگ است، در حالی که علم سیاست ناظر به حیات دنیایی و نحوه‌ی زندگی اجتماعی است؛ بر این اساس، ورود حکومت به قلمرو دین، مساوی فروکاهش منزلت آن به حدود مارکس‌ها، گاندی‌ها و جمشیدهاست.^{۳۲}

به علاوه اگر بپذیریم که بخشی از آموزه‌های دینی به مسائل سیاسی و اجتماعی مربوط است، غایات آنها اخلاقی و متفاوت از اهداف سیاست است. دین در پی تربیت معنوی بشر و حرکت از ناسوت و لاهوت است، اما سیاست فقط برای حیات زمینی، تأمین رفاه و امنیت، آبادانی و مسکنت چاره‌اندیشی و برنامه‌ریزی می‌کند، تا آن جا که برخی سیاست‌مداران فقط گسترش حیطه‌ی حکومت را در سر می‌پروراندند و از هر ابزاری برای نیل به آن سود می‌جویند. بنابر این دو هدف متقابل وجود دارد و آمیزش آنها سبب خسران دنیا و آخرت است.^{۳۳}

پاسخ: اولاً، قلمرو آموزه‌های دین، به ویژه اسلام که محور سخن حامیان نگرش تفکیک است، در امور آخرتی محصور نیست و امور دنیوی مانند برپایی امت نمونه، عدل‌گستری، ظلم‌ستیزی، نفی ولایت و حاکمیت کفار و ظالمین، پالایش و آرایش الهی جامعه، برپایی نظام قضای الهی، و وصل دنیا و آخرت را نیز در بر می‌گیرد.^{۳۴}

ثانیاً، اختلاف غایات نهایی نافی اشتراک در برخی غایات واسطه نیست. گرچه هدف نهایی پیامبران، تعالی معنوی فرد و جامعه است و همین نکته مرز تفاوت میان مؤمن و غیر اوست، اما این امر مانع وجود برخی اهداف مشترک نمی‌شود. بسیاری از انسان‌ها غایات نهایی متفاوت دارند، اما در بعضی مقاصد واسطه مشترک هستند. بهداشت، سلامت جسمی و آبادانی دنیا از اهداف مشترک همه ملت‌ها و جوامع است، گرچه در راهکارهای نیل به اهداف و میزان کامیابی متفاوت هستند.

ثالثاً، اختلاف غایات نهایی نه تنها دلیلی بر لزوم تنگ کردن دایره‌ی دین و تفکیک آن از سیاست نیست بلکه مستلزم پیوند آنهاست. به عبارت دیگر تفاوت اهداف نهایی مستلزم ضرورت دخالت در اهداف واسطه است. بی‌شک ناسوتیان به رشد مادی و لاهوتیان به اوج معنوی می‌اندیشند، اما از آن جا که هر دو در این جهان زندگی می‌کنند و در صدد رسیدن به هدف خود از گذر امکانات، ابزارها و حیات دنیوی هستند، اگر لاهوتیان برنامه‌ریزی مناسب و مستقلی برای حیات دنیوی نداشته باشند مسیر نهایی آنان نیز به همان جایگاه ناسوتیان منتهی خواهد شد. قانون علیت اقتضا می‌کند که

دین مداران در چینش و تحقق اهداف واسطه به گونه‌ای عمل کنند که آنان را به غایت نهایی دینی نزدیک سازد. چنین نیست که هر وسیله‌ای ما را به هر هدف دلخواهی برساند. بنابر این دست‌یابی به مقاصد دین جز در سایه پیوند دین با اجتماع و سیاست حاصل نمی‌شود.^{۳۵}

دلیل پنجم) اختلاف شیوه

دین و ایمان از مقوله امور قلبی و احساسی و جایگاه عشق و ارادت است که نه ابزار اجبار بلکه آزادی می‌طلبد، اما پیشبرد اهداف سیاسی در گرو کاربرد زور است. گفته می‌شود:

خوش‌بختانه به صورت سند تاریخی، خطبه‌ها و نامه‌های فراوانی از او [امیر مؤمنان علیه السلام] به یادگار مانده است که جامع‌ترین آنها عهدنامه مالک اشتر، والی اعزامی به کشور مصر، می‌باشد؛ فرمانی است مفصل و جامعه‌شناسانه، با دستورالعمل‌ها و درس‌های فراوان در آیین ملک‌داری و مردم‌داری و خدمت‌گذاری و با تفکیک کامل دین از سیاست. در این نامه تا دلتان بخواهد از انصاف و عدالت، احسان و خدمت، مدیریت و مراقبت، مساوات و مشورت، و گذشت و محبت، داد سخن داده شده است. ولی یک جمله در آن جا نمی‌بینید که سفارش اجرا و نظارت در فرایض دینی و در ایمان و عبادات مردم را به مالک اشتر کرده باشد.^{۳۶}

در جای دیگری نیز با بیان مشابهی می‌گوید:

تمام حرف ما این است که اگر به فرض، یک حکومت دینی از همه جهت تمام و کمال به دست مؤمنین مخلص ناب تشکیل شد، آن چه نباید آن حکومت و دولت دست به آن بزند و دخالتی بنماید، دین و ایمان و اخلاق مردم است. دولت، یعنی قدرت و زور، قدرت و زور در برابر تجاوز بیگانگان به کشور و ملت و تجاوز مردم به یک‌دیگر، یک امر ضروری است. اما در برابر عقیده و عشق و عبادت و رابطه انسان با خود و خدا، یعنی آزادی و تقرب، بسیار بی‌جا و نقض غرض است.^{۳۷}

از این کلام چنین برداشت می‌شود که گویا پیوند دین و سیاست به معنای اجبار مرد به نماز، عبادات و فرایض دینی است، و لذا چون فرمان امیر مؤمنان علیه السلام به مالک اشتر هیچ سفارشی به اجرا و نظارت در فرایض دینی و عبادات و ایمان مردم ندارد، پس سخنی تهی از پیوند دین و سیاست است. پاسخ: این نظریه مقدمات متعددی را مفروض گرفته است، در حالی که هیچ یک پذیرفتنی نیستند:

۱. پیوند دین و سیاست به معنای اجبار مردم به ایمان و عبادت است. این مقدمه ناتمام است،

زیرا ایمان و امور قلبی اجباربردار نیست تا بتوان دیگران را بدان وادار ساخت، اما لازمه آن تفکیک



دین و سیاست نیست، زیرا دین و بی‌دینی در ایمان و عدم آن محصور نمی‌شود بلکه جلوه‌های رفتاری در زندگی فردی و اجتماعی دارد. اسلام از تظاهر به فسق و گسترش عوامل فسادزا به دلیل تبعات منفی آن در جامعه جلوگیری می‌کند؛ بدین جهت با دزدی، خیانت، احتکار، پامالی حقوق مالی، جانی و حیثیتی دیگران و سایر مفاسد اجتماعی سر ناسازگاری دارد و به شیوه‌های مختلف نرم و خشن با آبخورهای آن مبارزه می‌کند و مؤمنان را به پالایش جامعه از آسیب‌ها و آرایش آن به فضایل فرا می‌خواند.

۲. ابزار اساسی دولت و نظام سیاسی، زور و قدرت است. این سخن نیز محل تأمل است، زیرا گرچه قدرت اجبار یکی از شیوه‌های نیل به اهداف در نظام‌های سیاسی است، اما آخرین و بدترین ابزار تلقی می‌شود. بدین جهت دولت‌ها اغلب کاربرد روش‌های غیر مستقیم، غیر اجباری، با استفاده از تبلیغات گسترده رسانه‌ای و بسترسازی فرهنگی را ترجیح می‌دهند و هر قدر در این میدان هوش‌مندانه‌تر عمل کنند پایداری و کامیاب‌ترند. از این شیوه‌ها برای نیل به هر هدف مقدس یا نامقدسی می‌توان بهره جست و تحقق آرمان‌های دینی در جامعه نیز نه تنها از این قاعده مستثنی نیست بلکه دقت‌های فزون‌تری می‌طلبد.^{۳۸}

۳. حکومت نباید هیچ دخالتی در دین و اخلاق و ایمان مردم داشته باشد. این مقدمه نیز پذیرفتنی نیست، زیرا چنان چه بیان شد نیل به هر مقصدی در گروه برنامه‌ریزی مناسب و کاربست شیوه‌های لازم است.

دلیل ششم) تغایر با سیره عملی امام‌عالیه

گاه افرادی با استناد به برخی سخنان امامان علیهم‌السلام و بخش‌هایی از تاریخ می‌کوشند عدم اهتمام عملی اولیای دین برای حاکمیت سیاسی و حضور فعال اجتماعی را اثبات کنند تا اندیشه تفکیک دین از سیاست را از آن نتیجه گیرند. برای مثال گفته می‌شود:

علی بن ابی‌طالب، امیر مؤمنان علیه‌السلام که برای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم چون هارون علیه‌السلام بود برای موسی علیه‌السلام، جز آن که بعد از محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیغمبری نخواهد آمد، در غدیر خم نیز رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با گفتن «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» او را بعد از خود ولی مؤمنان قرار داد... [ولی]، نه خلافت به معنای حکومت دست او افتاد و نه او برای قبضه کردن قدرت تلاش و تقاضایی نمود... علی علیه‌السلام با استنکاف و عدم تمایل خودش خلیفه مسلمین و امیرالمؤمنین گردید و در بیعتی که از سران قوم گرفت، کمترین الزام و اجبار یا منع از حقوق و مزایا را به کار نبرد.^{۳۹}

آقای حائری یزدی می‌گوید:

اما این که... برخی از پیامبران سلف و به ویژه پیامبر بزرگ مرتبه، حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله به مقام والای پیامبری، عهده‌دار امور سیاسی خلافت و امور کشورداری نیز بوده‌اند و نیز حضرت علی علیه السلام در برهه‌ای از زمان از راه بیعت و انتخاب مردم به مقام سیاسی خلافت و امور کشورداری رسیدند، باید بدانیم که این مقام‌های سیاسی... به مناسبت ضرورت‌های زمان و مکان، بدون این که خود در صدد آن باشند، به آنان عرضه گردیده [است].^{۴۰}

پاسخ: از آیات قرآن استفاده می‌شود که از جمله رسالت انبیا، عدل‌گستری و ظلم‌ستیزی بوده و قرآن از پیامبر خود می‌خواهد که برای برپایی جامعه و امت نمونه و پالایش فساد و آرایش الهی جامعه گام بردارد. روشن است که این اهداف بدون قانون، نظام حقوقی و سیاسی و قدرت حکومتی تحقق نمی‌یابد.

ابراز عدم تمایل به پذیرش حکومت که در سیره امام علی علیه السلام مشاهده می‌شود نه به دلیل جدایی دین از سیاست بلکه برای توجه دادن آدمیان به عدم دنیاطلبی وی بوده است. از آن جا که اکثر سیاست‌مداران برای مقاصد دنیوی به این عرصه پای می‌نهند، او می‌خواهد به مردم بفهماند که مؤمن راستین همه امور دنیوی، از جمله حکومت را، نیز فقط در راستای تحقق اهداف الهی می‌داند. به همین جهت هم‌زمان با ابراز عدم تمایل به پذیرش حکومت، بر تفکیک نگرش خود از دنیاطلبان تأکید دارد و مردم را متوجه ضرورت حکومت می‌سازد. وی در خطبه چهلیم که بعد از جنگ صفین و خطاب به خوارج ایراد شده، مباحث مهمی در عرصه حکومت و ضرورت آن طرح می‌کند و هفت وظیفه حاکم عادل الهی را بر می‌شمارد. حضرت در باب لزوم تشکیل حکومت می‌فرماید: «وجود حاکم برای مردم ضروری است»^{۴۱} و ثمره نظام نیکو را بسترسازی برای کسب منافع مادی و تعالی معنوی مؤمنان، تأمین حقوق شهروندان مؤمن و کافر و مصونیت آنان، استیفای حقوق مظلومان، سامان‌دهی نظام اقتصادی و اداری کشور، حاکمیت امنیت و رفاه نسبی می‌داند.^{۴۲}

امام رضا علیه السلام نیز ضمن برشماری ادله‌ای که برای قرارداد اولی الامر از طرف خدا و وجوب پیروی از آنها ذکر می‌کند به ضرورت اصل حکومت اشاره می‌کند:

ما هیچ قوم و فرقه‌ای را نمی‌بینیم که بدون سرپرست و امیر به حیات خود ادامه دهد، بلکه مردم در امور دنیا و دین خود به چنین شخصی نیاز دارند.

سپس حضرت چنین ادامه می‌دهد:

۲۳۹ بر این اساس شایسته خداوند حکیم نیست که خلق را بدون سرپرست رها سازد با این که



می‌داند وجود چنین شخصی برای آنان ضروری است، و در سایه آن می‌توانند با دشمنان خود بجنگند، درآمد ملی خود را عادلانه تقسیم کنند، و به وسیله آن، نماز جمعه و جماعت بر پا دارند و ظالمان را از ستم‌گری جلو گیرند.^{۴۳}

حضرت در این جا عدالت و فضیلت‌گستری و فسادستیزی را از کارکردهای نظام دینی بر می‌شمارد.

امیر مؤمنان علیه السلام بارها به غصب حق حکومت خود اشاره می‌کند. برای مثال در نخستین روزهای حکومت خود طی خطبه‌ای در مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:^{۴۴}

آن گاه که خداوند، پیامبر خود، حضرت محمد صلی الله علیه و آله را به سوی خویش برد، گفتم: وارثان و خویشان او ما هستیم نه دیگران. کسی با ما، در خلافت او نزاع نکند و هیچ آزمندی در حق ما طمع نکند؛ آن گاه که قوم نزد ما آمدند و حق خلافت ما را غصب کردند و حکومت از آن کسانی غیر از ما شد.

حضرت پس از بازگشت از جنگ نهروان فرمود: همیشه من مظلوم بوده‌ام و حقم پایمال شده است.^{۴۵} در جنگ جمل نیز وقتی از حضرت خواستند تا از تعقیب طلحه و زبیر باز ایستد و با آنان نجنگد، ضمن سفارش به جنگ، فرمود:^{۴۶}

به خدا سوگند... به مدد کسانی که گوش به فرمان من نهاده‌اند، با شورش‌گرانی که همواره در حق من تردید می‌ورزیده‌اند، مبارزه می‌کنم. و این شیوه من است، تا مرگم فرا رسد. سوگند به خدا، که از آن زمان که رسول الله صلی الله علیه و آله رخت به سرای دیگر برده است تا به امروز، مرا از حقم بازداشته‌اند و دیگری را بر من برتری داده‌اند و برگزیده‌اند.

حضرت علی علیه السلام در عمل نیز برای کسب حق خود کوشید و حتی از حضرت فاطمه علیها السلام و فرزندان خود برای نیل به این هدف کمک می‌گرفت. شب‌ها به در خانه صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رفت و آنان را بیدار و تحریک می‌کرد.^{۴۷}

ایشان علت سکوت اختیار کردن و عدم اقدام عملی برای گرفتن حق خود را، کمی یار و یاور^{۴۸} و حفظ وحدت مسلمانان^{۴۹} ذکر می‌کند.

با توجه به آنچه آمد، مشخص شد که اقتضای ماهیت حقیقی دین الهی در بر گرفتن گستره امور آخرتی و معنوی و رابطه انسان با خدا و نیز امور دنیوی، به ویژه نظام سیاسی و حکومتی است. دلیل برونی آن بر سه مقدمه تکیه دارد؛ شناخت اجمالی انسان و عوامل روانی و محیطی تأثیرگذار بر وی، کشف چیستی و غایت دین و دلیل پذیرش آن، و بالاخره شناخت راه نیل آدمی به غایت مطلوب دین. دلیل برون دینی که به اشاره گذشت اقتضای قوانین اسلامی و آیات قرآنی است که نمایان‌گر نظام جامع اسلامی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. بقره (۲) آیه ۱۴۳؛ اعراف (۷) آیه ۱۸۱ و تفسیر العیاشی ج ۲، ص ۴۳.
۲. حج (۲۲) آیه ۴۱.
۳. شوری (۴۲) آیه ۱۵.
۴. قصص (۲۸) آیه ۵.
۵. ذاریات (۵۱) آیه ۵۴، طور (۵۲) آیه ۴۵، طه (۲۰) آیه ۴۳، نساء (۴) آیه ۷۵.
۶. آل عمران (۳) آیه ۲۸، نساء (۴) آیه ۱۴۱، نساء (۴) آیه ۱۴۶، مائده (۵) آیه ۵۱.
۷. آل عمران (۳) آیه ۱۰۴، آل عمران (۳) آیه ۱۱۰، توبه (۹) آیه ۷۲.
۸. ص (۳۸) آیه ۲۶، نساء (۴) آیه ۱۰۵، بقره (۲) آیه ۲۱۳، یونس (۱۰) آیه ۴۷.
۹. ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (هود (۱۱) آیه ۷ و ملک (۶۷) آیه ۲).
﴿لِيَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (کهف (۱۸) آیه ۷).
۱۰. ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال (۹۹) آیه ۷-۸)؛ پس هر کس به اندازه سنگینی ذره‌ای کار خیر انجام داده آن را می‌بیند و هر کس به اندازه ذره‌ای کار بد کرده آن را می‌بیند.
۱۱. عبدالکریم سروش، *مدارا و مدیریت*، (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶) ص ۱۳۵.
۱۲. عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷) ص ۳۱۶.
۱۳. *مدارا و مدیریت*، ص ۱۳۸.
۱۴. ر.ک: ابوالفضل ساجدی، *زبان دین و قرآن*، (قم: مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴) فصل "ساز و کار فهم"، صص ۴۴۴-۴۵۲، احمد واعظی، *تحول فهم دین*، (تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۶)؛ صادق لاریجانی، *معرفت دینی، نقدی بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت*، (تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰)؛ محمد حسین زاده، *مبانی معرفت دینی*، (قم: مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹).
۱۵. چنان چه آقای مجتهدی شبستری که با آقای سروش هم‌رأی است به این نکته تصریح و اعتراف دارد.
ر.ک: *اقتراح، نقد و نظر*، ش ۱.
۱۶. ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.



۱۷. ر.ک: نگارنده، "زبان دین" و قرآن، فصل‌های "نظریه‌های معناشناسی" و "ساز و کار فهم".
۱۸. ر.ک: مجتبی مصباح، **بنیاد اخلاق**، (قم: مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲) فصل ۱۱.
۱۹. برای بحث تفصیل استدلالات دکتر سروش در لزوم محدود سازی دین به گوهر و ذاتیات اسلام و رها کردن عرضیات یا صدف‌های آن، ر.ک: نگارنده، **چالش یا سازش**، نقدی بر آرای دکتر سروش در خارج کشور، (قم: یمین، ۱۳۸۰) فصل (ذاتی و عرضی در دین).
۲۰. عبدالکریم سروش، **بسط تجربه نبوی**، (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹)، ص ۸۴.
۲۱. همان، ص ۸۵-۸۹.
۲۲. همان، ص ۸۵.
۲۳. نحل (۱۶) آیه ۸۹.
۲۴. انعام (۶) آیه ۳۸.
۲۵. انعام (۶) آیه ۵۹.
۲۶. ر.ک: محمدحسین طباطبائی، **المیزان فی تفسیر القرآن**، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی) ج ۱۲، صص ۳۲۴-۳۲۶؛ زمخشری، **الکشاف**، (بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۷۸ م) ج ۲، ص ۶۲۸؛ فتح الله کاشانی، **منهج الصادقین**، (تهران: علمی، ۱۳۳۰) ج ۵، ص ۲۱۸؛ طبرسی، **مجمع البیان**، (تهران: ناصرخسرو) ج ۶، ص ۵۸۶.
۲۷. در قرآن آیات متعددی به کار بست عقل توصیه کرده‌اند که بیان آن از حوصله این مقال خارج است.
۲۸. ر.ک: الوین تافلر، **موج سوم**، ترجمه شهیندخت خوارزمی (تهران: [بی‌جا]، ۱۳۷۱) صص ۴ و ۵ و ۱۷ و ۵۰۳.
۲۹. مهدی حائری یزدی، **حکمت و حکومت**، [بی‌جا] ص ۱۴۱.
۳۰. ر.ک: محمدباقر صدر، **اقتصادنا** (المجمع للشهید الصدر، ۱۴۰۸ ق) ص ۳۷۸ و محمدباقر صدر، **السنن التاريخیه فی القرآن** (بیروت: دارالتعارف، ۱۴۱۰ ق) ص ۱۶۰.
۳۱. ر.ک: مرتضی مطهری، **خاتمیت** (قم: صدرا) صص ۱۶۹-۱۸۴.
۳۲. مهدی بازرگان، **آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء** (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷) ص ۳۷.
۳۳. همان، صص ۶۳-۷۶.
۳۴. بیان آن ضمن سخن از (دلیل درون دینی) به اشاره گذشت.
۳۵. توضیح بیشتر آن ضمن سخن از (دلیل برون دینی) به اجمال گذشت.
۳۶. بازرگان، ص ۴۵.
۳۷. همان، ص ۸۸.

۳۸. توضیح بیشتر آن ضمن سخن از (دلیل برون دینی) به اجمال گذشت.

۳۹. بازرگان، ص ۴۵.

۴۰. حائری یزدی، ص ۱۴۳.

۴۱. «إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ» (شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۷۴ و نهج البلاغه خ ۴۰).

۴۲. یَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ، وَيَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيُبْلَغُ اللَّهُ فِيهَا لِأَجْلِ، وَيُجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيُسْتَرَاخَ مِنْ فَاجِرٍ.

۴۳. أنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه ولا قوام لهم إلا به فيقاتلون به عدوهم ويقسمون به فيثبم ويقسمون به جمعتهم وجماعتهم ويمنع ظالمهم من مظلومهم. محمدا باقر مجلسی، بحارالانوار (لبنان/بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۴ هـ) ج ۶، ص ۶۰.

۴۴. فانه لما قبض الله نبيه ﷺ قلنا نحن أهله وورثته وعترته وأولياؤه دون الناس لا ينازعنا سلطانه أحد ولا يطمع في حقنا طامع إذا انبرى لنا قومنا فغصبونا سلطان نبينا فصارت الإمرة لغيرنا (ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۳۰۷).

۴۵. إني كنت لم أزل مظلوما مستأثرا على حقي (بحار ج ۲۹، ص ۴۱۷).

۴۶. وَاللَّهِ... أَضْرِبُ بِالْمَقْبِلِ إِلَى الْحَقِّ الْمُدْبِرِ عَنْهُ وَبِالسَّمِيعِ الْمُطِيعِ الْعَاصِيِ الْمُرِيبِ أَبَدًا حَتَّى يَأْتِيَ عَلَيَّ يَوْمِي فَوَاللَّهِ مَا زِلْتُ مَدْفُوعًا عَنْ حَقِّي مُسْتَأْثَرًا عَلَيَّ مُنْذُ قَبِضَ اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يَوْمِ النَّاسِ هَذَا. (نهج البلاغه خ ۶).

۴۷. ر.ك: بحارالانوار، ج ۲۹ صص ۴۱۹ و ۴۲۰.

۴۸. همان، ج ۲۹، صص ۴۱۹ و ۴۲۰ و نهج البلاغه خ ۲۶.

۴۹. بحارالانوار، ج ۲۹، ص ۶۳۳.

