

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۹ - ۸

مبانی نظری مقیاس‌های دینداری در اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۰/۸/۱۷

دکتر علی شیروانی*

مقیاس‌هایی که امروزه در روانشناسی دین برای ارزیابی چند و چون دینداری فرد و جامعه فراهم آمده و در سطح بین‌المللی از آن استفاده می‌شود، بر اساس مبانی فرهنگی و علوم انسانی مغرب زمین فراهم آمده و از این رو، به‌کارگیری آن در جامعه اسلامی ایرانی ما، برای دستیابی به وضعیت دینداری آحاد جامعه، ناموجه است. این مقاله می‌کوشد با بررسی حقیقت دینداری و بیان پاره‌ای از مبانی اسلامی لازم‌الرعایه در این خصوص گامی هر چند کوچک در راه باز تولید مقیاس دینداری متناسب با اندیشه اسلامی بردارد.

از جمله اموری که در این مقاله اهمیت رعایت آن در این مقام تبیین شده، عبارتند از: (۱) لزوم تفکیک میان دین و دینداری؛ (۲) رابطه مستقیم میان دینداری و سعادت؛ (۳) حقیقت ایمان و جایگاه اساسی آن در دینداری؛ (۴) برخورداری اکثر مردم از درجه‌ای از دینداری؛ (۵) لزوم توجه به اصناف گوناگون دینداری؛ (۶) جایگاه محوری نیت در دینداری؛ (۷) برتری جلوه‌های باطنی بر تجلیات ظاهری دینداری؛ (۸) توجه به وضعیت فرد در شرایط بحرانی؛ (۹) تسلیم قلبی بودن در برابر خداوند به مثابه روح دینداری.

* استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

واژه‌های کلیدی: دینداری، مقیاس‌های دینداری، روانشناسی دین، علم دینی، قصور، تقصیر، فطرت الهی.

مقدمه

پژوهش‌های روان‌شناسانه در باب لوازم تدین، تصویر روان‌شناختی سیمای متدین، معیارهای اندازه‌گیری تدین و مشکلات و دشواری‌های آن، از بحث‌های بسیار مهمی است که امروزه به‌ویژه در حوزه جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین مطرح است. این مهم به‌خصوص در حکومت دینی که از اهداف اصلی آن رشد کمی و کیفی وضعیت دینداری در ساحت‌های فردی و اجتماعی است، اهمیتی دوچندان می‌یابد؛ چرا که هم به لحاظ شناسایی وضعیت فعلی دینداری افراد در جامعه و هم تعیین شاخص‌ها، اولویت‌ها، برنامه‌ها و نیز تصویر وضعیت آرمانی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است.

با این همه آنچه امروزه برای ارزیابی وضعیت دینداری در اختیار است و کارشناسان مربوطه در ارزیابی‌های خویش به کار می‌برند، مقیاس‌هایی است که متناسب با روان‌شناسی دین غربی و توسط روان‌شناسان غربی فراهم آمده است که در شکل کنونی آن پاسخ‌گوی نیازهای جامعه اسلامی - ایرانی ما نیست و همین امر، پاره‌ای از اندیشمندان کشور را برآن داشته است تا در جهت باز تولید مقیاس‌های دینداری متناسب با مبانی اسلامی و سازگار با ویژگی‌های بومی کشور، تلاش‌هایی صورت دهند. این مقاله نیز در همین راستا به بیان نکاتی می‌پردازد که به اعتقاد نگارنده، توجه به آن‌ها در بحث سنجش دینداری تأثیرگذار است و رعایت آن‌ها می‌تواند کارشناسان مربوط را در باز تولید مقیاس‌های دینداری براساس مبانی اسلامی یاری رساند.

بی شک پرداختن به ابعاد گوناگون این مسأله مجال دیگری می‌طلبد. در این جا تنها به پاره‌ای نکات درخور توجه در بحث سنجش دینداری از منظر اسلام اشاره می‌شود که تا حدی بیانگر ضعف‌ها و نارسایی‌های مقیاس‌ها و پژوهش‌های روان‌شناختی صورت گرفته در این حوزه نیز می‌باشد و توجه به آن‌ها در مقام فراهم آوردن مقیاس‌های دینداری لازم می‌نماید.

لزوم تفکیک میان دین و دینداری

همان‌گونه که دیویس به درستی اشاره کرده است، تدین (دینداری) خودش ویژگی بسیطی نیست که به راحتی بتوان آن را اندازه‌گیری کرد؛ چرا که تدین یعنی پذیرش و التزام به دین و دین مقوله‌ای پیچیده و ذوابعاد است؛ ظاهرش باطنی دارد که آن هم در درون خود باطنی نهفته دارد تا هفت و یا هفتاد بطن. این مقوله وقتی به انسان می‌رسد و نحوه تعامل آدمی با آن (دینداری) موضوع بررسی قرار می‌گیرد، دشواری و پیچیدگی‌اش چند برابر می‌شود؛ زیرا خود دینداری نیز، هم با ساحت درونی آدمی، که ساحتی بسیار پیچیده است، ربط و نسبت دارد و هم با ساحت بیرونی او. اگر دانستن دین و کشف حقیقت و مراتب آن دشوار است، پی بردن به حقیقت دینداری و سنجش میزان دینداری افراد به مراتب دشوارتر است.

دین، در معنای خاص آن، امری کاملاً مقدس، ملکوتی و مستند به وحی خداوند متعال است که هیچ باطلی در آن راه ندارد، اما دینداری مقوله‌ای انسانی و مربوط به مواجهه آدمیان با دین خداوند متعال و نحوه رویکرد ایشان در اقبال و ادبار به آن می‌باشد. دین، عقایدی است درباره آغاز و انجام هستی، مراتب خلقت، جایگاه انسان در نظام هستی، بهشت و دوزخ، پیامبر و امام و از همه

مهم‌تر آفریدگار جهان و صفات و اسماء وی و ده‌ها نکته دیگر، اما دینداری، ایمان، باور و اعتقاد داشتن فرد انسانی است به این حقایق. همچنین دین، آداب، اخلاق و احکام مشخصی است که راه رسیدن به حیات طیبه و سعادت حقیقی انسان را به وی نشان می‌دهد، اما دینداری قدم نهادن در این راه و عمل به آداب و احکام و تخلُّق به صفات و ملکات است. باید توجه داشت که ما در این مقام، در باب به دست آوردن مقیاس‌های دینداری و دین‌ورزی سخن می‌گوییم، نه سنجش خود دین.

درجات دینداری و مراتب سعادت

دینداری، امری ذومراتب و تشکیکی است که کم‌ترین مرتبه آن، موجب رهایی از خلود در آتش قهر الهی است و بالاترین درجه آن، مایه رسیدن به نهایت درجه تقرُّب به خداوند است و در این میان، درجات بی‌شمار و مراتب بی‌انتهاست.

این سخن را بر این اساس گفته‌ایم که: ۱. غایت و هدف دین، سعادت آدمی است؛ ۲. سعادت مقوله‌ای تشکیکی و دارای درجات است. از این‌رو، دینداری و دین‌ورزی نیز لاجرم امری تشکیکی و دارای مراتب خواهد بود؛ ۳. کم‌ترین درجه سعادت، رهایی از رنج و عذاب ابدی، یعنی آتش قهر الهی (دوزخ) است. نتیجه آن‌که کم‌ترین درجه دینداری موجب رهایی از دوزخ است.

البته باید توجه داشت که رهایی از دوزخ گاهی به استحقاق و براساس وعده الهی است و گاهی از سر لطف و امتنان و تفضُّل خداوند چنان‌که درباره مستضعفانی همچون کودکان و دیوانگان گفته می‌شود.

اکنون پرسشی پیش می‌آید که آیا میان رهایی از دوزخ و ورود به بهشت

واسطه‌ای وجود دارد، به این صورت که کسانی باشند که در قیامت کبرا و جهان باقی، در هیچ یک از مراتب بهشت جایی نداشته باشند و در عین حال اهل دوزخ نیز نباشند و در مکانی میان این دو و جایگاهی میانه اقامت گزینند یا آن که رهایی از دوزخ به معنای ورود به بهشت نیز هست؟

منزلت میانه

در پاسخ به این پرسش - وجود جایگاهی میان بهشت و دوزخ - نظر برخی از عالمان دینی آن است که چنین جایگاه میانه‌ای هست. برای مثال از سخنان استاد مطهری برمی‌آید که غیر مسلمان بی‌اعتقاد به خدا و قیامت در صورتی که قاصر باشد نه مقصر، به دلیل قصور به جهنم نمی‌رود و به دلیل عدم ایمان، به بهشت راه نخواهد یافت. (مطهری: ۲ - ۳۴۱) توضیح این سخن آن است که با توجه به دو مقدمه می‌توان پذیرفت میان اهل بهشت و اهل دوزخ، دسته‌سومی وجود دارند که نه استحقاق بهشت را دارند و نه سزاوار دوزخند: ۱. تنها کسانی به بهشت راه می‌یابند که از ایمان بهره‌مند باشند. ۲. کسانی که گوهر ایمان را به دست نیاورده‌اند و مؤمن به شمار نمی‌روند، در عین حال قاصرند و نه مقصر (که در فرهنگ قرآن از ایشان به مستضعف یاد می‌شود)، چون قاصرند، معذورند و خداوند ایشان را عذاب نخواهد کرد. پس چنین کسانی اهل دوزخ نخواهند بود. نتیجه آن که کافر قاصر، نه بهشتی است و نه دوزخی.

تبیین مقدمه نخست: صحت مقدمه نخست را می‌توان با مراجعه به آیات قرآن دریافت. آیات فراوانی از قرآن کریم، بیانگر ویژگی‌های کسانی است که در قیامت به بهشت راه می‌یابند و در آن جاودانه می‌مانند و بی‌گمان، ایمان از ویژگی‌های لازم راهیابی به بهشت است. توضیح آن که این ویژگی‌ها در آیات

یاد شده به‌طور کلی به چندگونه بیان گردیده است.

الف) ایمان و عمل صالح: در بیش از پنجاه آیه، ایمان و عمل صالح، توأمان، یاد شده و رستگاران کسانی دانسته شده‌اند که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند:

وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ
خَالِدِينَ فِيهَا (نساء: ۵۷ و ۱۲۲)

ب) فقط ایمان: در برخی آیات، ایمان به‌تنهایی شرط برخورداری از نعمت‌های اخروی (= سعادت) دانسته شده است:

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
(توبه: ۷۲)

ج) فقط کار نیک: شماری از آیات، کار نیک (حُسنی) را به‌تنهایی ذکر کرده، بیان می‌دارد کسانی که کار نیک کرده‌اند، برای همیشه در بهشت خواهند بود:

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ... أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
(یونس: ۲۶)

د) فقط تقوا: در پاره‌ای آیات، آخرت سرای اهل تقوا خوانده شده است:

وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ (نحل: ۳۰؛ و نیز: ق: ۱۰۳)

ه) فقط اطاعت از خدا و رسول: برخی آیات، بیانگر آن است که، هر کس از خدا و پیامبر فرمان برد، وارد بهشت خواهد شد:

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
وَذَٰلِكَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ (نساء: ۱۳)

جمع‌بندی آیات: درباره آیات دسته «ج» باید گفت: مقصود از «حُسنی» در

قرآن کریم، با توجه به نقش نیت و اخلاص در سعادت انسان، کار نیکی است که از ایمان نشأت گرفته باشد. اگر انگیزه الهی در کار نباشد، اساساً حسنی نخواهد بود. پس آیات دسته «ج» به آیات دسته «الف» بازمی‌گردد. درباره آیات دسته «د» و «ه» نیز باید گفت: تقوا و اطاعت از خدا و پیامبر، مستلزم ایمان به خدا و پیامبر و مبتنی بر آن است. پس در این آیات نیز ایمان، مفروض و مسلم است و به آیات دسته «الف» بازمی‌گردد.

سخن تنها در هماهنگی میان آیات دسته «الف» و «ب» است. آیا ایمان به تنهایی برای ورود به بهشت کافی است، یا باید لزوماً با عمل صالح همراه باشد. در پاسخ می‌گوییم: ایمان واقعی همواره مقتضی عمل صالح است. کسی که با فراهم بودن شرایط و فعلیت یافتن تکلیف‌های شرعی (به این قیود دقت شود) نماز نمی‌خواند یا روزه نمی‌گیرد، ایمانش مخدوش است. البته ممکن است شخصی در شرایطی خاص و استثنائی ایمان آورد، بدون آن‌که تکلیفی در حق وی فعلیت یافته و زمینه انجام عمل صالحی برای او پدید آمده باشد، مانند کسی که در تقیه به سر می‌برد یا کسی که در حال صحت و سلامت به پیامبر ایمان آورده و مصمم است به همه وظایف شرعی خود عمل کند، اما ناگهان به جان او سوء قصد می‌شود و چند لحظه پس از ایمان آوردن، جان می‌سپارد. او کسی است که ایمان دارد، اما عمل صالح ندارد. به یقین چنین کسی اهل نجات خواهد بود. آیات دسته «ب» می‌تواند ناظر به چنین کسانی باشد. حاصل آن‌که اگر تکلیف در حق شخص فعلیت یافته باشد، ایمان او مقتضی عمل صالح است و فقدان عمل صالح، نشان ضعف مفرط ایمان و یا فقدان ایمان می‌باشد.

به هر حال، در این‌که ایمان شرط لازم رهیابی به بهشت است، شکی نیست.

تبیین مقدمه دوم: آیاتی از قبیل: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا؛ خداوند هیچ‌کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند» (بقره: ۲۸۶)، بیانگر آن است که تکلیف الهی دایرمدار قدرت است. اگر انسان بر کاری قادر نبود، نسبت به آن کار، تکلیف منجزی^۱ نخواهد داشت. آیه: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا؛ و ما تا پیامبری برنینگیزیم، به عذاب نمی‌پردازیم» (اسراء: ۱۵)، بیانگر آن است که «محال است که خدای کریم حکیم کسی را که حجّت بر او تمام نشده است، عذاب کند». (مطهری، ۱۳۷۴: ۱ / ۲۹۳)

حکم عقلی نیز حاکی از آن است که کیفر بنده در صورت فقدان شرایط علمی و عملی تکلیف، قبیح و زشت است و از خدای حکیم هرگز عمل قبیح سر نمی‌زند. علمای اصول با توجه به این ادله، قاعده‌ای به نام «قبح عقاب بلا بیان»، به دست آورده‌اند که براساس آن: «تا خدای متعال، حقیقتی را برای بنده آشکار نکرده باشد، ناپسند است که او را عذاب کند». (همان)

توجه به این امر موجب شده که کسانی چون شهید مطهری در بیان وضعیت غیر مؤمنان قاصر، با صراحت از نجات ایشان از دوزخ سخن بگویند: اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به عللی حقیقت اسلام بر او مکتوم مانده باشد و او در این باره بی‌تقصیر باشد، هرگز خداوند او را معذب نمی‌سازد، او اهل نجات از دوزخ است». (همان)

مقتضای بیان گذشته، وجود منزل و جایگاهی میان بهشت و دوزخ برای غیر مؤمنان قاصر است، اما از سوی دیگر، نمی‌توان از آیات و روایات، شاهدی قاطع

۱. مقصود از تکلیف منجز، تکلیفی است که فعلیت یافته، بر موافقت با آن ثواب و بر مخالفت با آن عقاب مترتب می‌شود.

بر وجود جایگاهی میان بهشت و دوزخ به دست آورد. علامه طباطبائی در تفسیر آیات ۹۸ و ۹۹ سوره نساء که مردان و زنان و کودکان مستضعف را، از توبیخ فرشتگان و جهنمی بودن استثناء می‌کند و می‌فرماید: «امید است که خدا از ایشان درگذرد، که خدا همواره خطابخش و آمرزنده است»؛ چنین گفته است:

از این آیه روشن می‌شود که جهل به معارف دین اگر از قصور و ضعفی باشد که انسان جاهل در آن نقشی نداشته است، نزد خداوند سبحانه عذر خواهد بود. توضیح آن که: خدای سبحان [در آیه ۹۷ سوره نساء] جهل به دین و هر گونه ممنوعیت از اقامه شعائر دین را ظلمی می‌شمارد که مشمول بخشش الهی نمی‌شود، آنگاه مستضعفین را از آن استثناء می‌کند و عذرخواهی ایشان به استضعاف را از آنان می‌پذیرد، سپس ایشان را با وصفی که هم شامل آنان می‌شود و هم شامل دیگران معرفی می‌کند و آن عبارت است از برخوردار نبودن از چیزی که این محذور را از ایشان برطرف سازد. این معنا... همچنین در مورد کسی که با حق دشمنی ندارد و در برابر آن استکبار نمی‌ورزد، اما ذهنش به حقایق ثابت در معارف دینی منتقل نشده، صادق است؛ زیرا اگر حق برایش روشن شود، از آن پیروی می‌کند، لکن به سبب عوامل گوناگون حق بر وی پوشیده مانده است. (طباطبائی، ۱۳۹۲ ق، ۵ / ۵۱)

ایشان در ادامه خاطر نشان می‌کند که آیات دیگری از قرآن نیز، همین قاعده کلی را تأیید می‌کند. از جمله آیه: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ؛ خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی اش تکلیف نمی‌کند. آنچه [از خوبی] به دست آورده به سود او، و آنچه [از بدی] به دست آورده به زیان اوست». (بقره: ۲۸۶) زیرا چیزی که مورد غفلت، است در حیطة وسع و

قدرت انسان نیست.

از نظر ایشان، این آیه قاعده‌ای کلی برای تشخیص موارد عذر ارائه می‌دهد و آن این است که «فعل آدمی مستند به اکتساب وی نباشد و او در ممتنع شدن امری که بر وی ممتنع شده، نقشی نداشته باشد». (همان: ۵۲) از این جا تفاوت میان جاهل قاصر و جاهل مقصّر دانسته می‌شود؛ زیرا نادانی و سوءاختیار جاهل مقصّر، برخلاف جاهل قاصر، به خود او بازمی‌گردد آنگاه می‌فرماید: شخص مستضعف دست خالی است، نه چیزی به سود او است و نه بر زیان وی؛ زیرا چیزی کسب نکرده است. کار چنین کسی به پروردگارش محوّل است، همان‌گونه که ظاهر آیاتی که در پی می‌آید، بر آن دلالت دارد: «فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا؛ باشد که خدا از ایشان درگذرد، که خدا همواره خطابخش و آمرزنده است». (نساء: ۹۹)

«وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ؛ و عده‌ای دیگر [کارشان] موقوف به فرمان خداست: یا آنان را عذاب می‌کند یا [به بخشایش خویش] بر آنان بازگردد. و خدا، دانای سنجیده‌کار است». (توبه: ۱۰۶)

از نظر علامه طباطبایی رحمته الله انسان یا سعید است و یا شقی و بنابراین، امر وی دایرمدار سعادت و شقاوت است و منزلت سومی برای وی وجود ندارد. کسانی که قاصر بوده‌اند هرچند، به دلیل معذور بودن، سیئه‌ای کسب نکرده‌اند، اما سعادت‌ی نیز برای خویش فراهم نساخته‌اند و در شقاوت آدمی همین بس که سعادت‌ی برای خویش حاصل نکرده باشد.

به همین دلیل است که اینان نیازمند عفو و بخشش الهی هستند. بنابراین، مستضعفان و معذورین، به‌خودی‌خود، از سعادت برخوردار نیستند، مگر آن‌که

عفو و رحمت الهی شامل حال آنان شود. چنان‌که از آیه مورد بحث (نساء: ۹۹) استفاده می‌شود، اینان مشمول عفو و رحمت الهی خواهند بود.

قرآن کریم در آیه ۱۰۶ سوره توبه نیز - که در بالا گذشت - درباره مستضعفان سخن می‌گوید، اما در این آیه برخلاف آیه پیشین، خداوند، سرانجام کار مردمان دارای عذر را مبهم و نامعلوم باقی می‌گذارد و حتی به لحاظ دو اسمی که آیه را با آن به پایان می‌برد (علیم و حکیم) نیز، سرنوشت نهایی اینان را مشخص نمی‌سازد. (طباطبایی، ۳۹۲ ق: ۲/۹ - ۳۸۱)

از سخنان علامه طباطبایی رحمته الله علیه دانسته می‌شود که برداشت ایشان از نصوص دینی در مجموع آن است که جایگاه دائم سومی میان بهشت و دوزخ وجود ندارد که معذورین در آن جای داده شوند و با توجه به غلبه رحمت الهی و پیشی آن بر غضب، اگر خدا بخواهد، اینان، مشمول لطف الهی خواهند بود.

اگر مستضعفانی که از روی قصور نتوانسته‌اند ایمان و عمل صالحی برای خود فراهم آورند، به بهشت راه یابند، آیاتی که ایمان و عمل صالح را برای ورود به بهشت لازم می‌شمارد، چگونه توجیه می‌شود؟

در پاسخ می‌گوییم: این آیات بیانگر وعده به بهشت است، یعنی خداوند به کسانی که ایمان و عمل صالح دارند، وعده بهشت داده و به غیر ایشان، چنین وعده‌ای نداده است، اما این به معنا یا مستلزم آن نیست که عفو و رحمت الهی شامل حال ایشان نشود و آنان حتی با شمول فضل الهی نیز وارد بهشت نگردند.

کم‌ترین درجه دینداری

ممکن است گفته شود غایت دین، سعادت آدمی است و سعادت، همان زندگی توأم با سرور و شادمانی و لذت است و تنها در بهشت تحقق می‌یابد.

بنابراین، تنها بهشتیان را می‌توان سعادت‌مند به شمار آورد. در نتیجه، کسی را می‌توانیم دیندار بدانیم که به بهشت - هرچند درجات نازل آن - راه یابد و بیرون‌ماندگان از آن، هیچ بهره‌ای از دینداری ندارند.ⁱ از سوی دیگر، شرط ورود به بهشت، ایمان است. بنابراین، تنها کسانی که ایمان دارند، دیندار محسوب می‌شوند.

در این جا دو مسأله دیگر طرح می‌شود: حقیقت ایمان چیست؟ متعلق آن کدام است؟

حقیقت ایمان

عالمان امامیه، در این امر اتفاق نظر دارند که عنصر علم و معرفت در ایمان، امری لازم است. بنابراین، کسی که به وجود خدای متعال باور ندارد و قضیه «الله تعالی موجود است» را تصدیق نمی‌کند، مؤمن نخواهد بود.ⁱⁱ سید مرتضی می‌گوید: ایمان تصدیق قلبی است، یعنی اگر کسی به خدا و بدانچه خداوند معرفت آن را لازم کرده تصدیق کند، مؤمن است. (سید مرتضی، ۱۳۴۱ ق: ۵۳۶)

عبارت شیخ طوسی نیز همین معنا را افاده می‌کند: «ایمان فقط تصدیق قلبی

i. در مباحث مربوط به پلورالیسم دینی، مسأله نجات مطرح است. اگر مراد، نجات از آتش دوزخ باشد، لزوماً ورود به بهشت را که سرای سرشار از خوشی و کامیابی است و هیچ غم و اندوهی در آن راه ندارد، شامل نمی‌شود. اگر شرط ورود به بهشت را ایمان بدانیم و دوزخ را مخصوص کافران معاند و لجوج، لاجرم باید جایگاهی میان این دو نیز باشد و گونه‌سومی از حیات ابدی نیز وجود داشته باشد که معذورین و مستضعفین در آن اقامت گزینند، سرایی که آمیزه‌ای از غم و شادی در آن باشد، نظیر آنچه در زندگی دنیا شاهد آن هستیم.

ii. روایات متعددی بر کفر کسی که شک در خدا و یا رسولش دارد، دلالت دارد. کلینی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که: «من شک فی الله و رسوله صلی الله علیه و آله و سلم فهو کافر». (کلینی، تاریخ، ج ۴: ۹۸)

است و معرفت خداوند و اذعان نفسانی به آنچه خداوند اقرار و اذعان به آن را لازم کرده است و اقرار زبانی لزومی ندارد». (شیخ طوسی: ۲۲۷)

باید به این نکته توجه داشت که علم و معرفت، حتی اگر به درجه یقین برسد، برای ایمان کافی نیست - چنان که قرآن کریم از کسانی یاد می کند که با آن که در دل هایشان یقین داشتند، ایمان نیاوردند، (نمل: ۱۴) بلکه عنصر پذیرش، التزام و تسلیم نیز در آن معتبر می باشد.

متعلق ایمان

فقها درباره متعلق ایمان گفته اند: اگر کسی منکر الوهیت، توحید، رسالت یا یکی از ضروریات دین شود - البته در صورت توجه و التفات به ضروری بودن آن به گونه ای که انکارش به انکار رسالت بیانجامد - کافر است. (طباطبائی یزدی، بی تا) از این جا دانسته می شود برای خروج از کفر، ایمان به الوهیت، توحید و رسالت و آنچه ضروری دین دانسته شده، ضرورت دارد.^۱ به دیگر سخن، می توان گفت: متعلق ایمان، توحید، رسالت پیامبر و معاد - بنابر نظر برخی از فقها - است. ایمان به رسالت نیز، مستلزم تصدیق به اموری است که پیامبر، به عنوان سفیر خداوند، به مردم گفته است؛ البته این به معنای تصدیق به همه چیزهای منسوب به وی نیست، اما اگر کسی بداند حکم و یا قضیه ای خاص را پیامبر به عنوان یکی از احکام و عقاید دین خدا بیان کرده، با این همه منکر آن

۱. البته این سخن برابر نظر کسانی چون ملا هادی سبزواری است که معتقدند: نسبت ایمان و کفر، کفر، نسبت ملکه و عدم ملکه است. پس اگر کفر، انکار و یا عدم باور به یکی از چند امر باشد، ایمان، تصدیق به همه آن ها خواهد بود. چنان که در آینده بیان خواهد شد، کسانی چون استاد مطهری نسبت میان آن دو را تضاد می دانند، که بنابراین رأی، استنتاج بالا تمام نیست.

شود، به گونه‌ای که انکار آن، به تکذیب پیامبر بیانجامد، فاقد ایمان خواهد بود. این نکته به خوبی از بیان حکیم سبزواری به دست می‌آید:

قد عرف الايمان بالتصديق بما اتى النبي على التحقيق (سبزواری، ۳۶۵/۵)

ایمان تعریف شده است به تصدیق کردن آنچه می‌دانیم پیامبر اکرم آورده است.

در قرآن کریم، هرچند در بسیاری از آیات، ایمان به طور مطلق آمده و متعلقی برای آن یاد نشده است، مانند آیات: نحل: ۹۷؛ نساء: ۵۷ و ۱۲۲؛ بقره: ۱۰۳. اما در آیاتی دیگر متعلق ایمان با صراحت بیان شده است: الله، (بقره: ۲۵۶)، روز واپسین، (بقره: ۶۲؛ مائده: ۶۹) آنچه بر پیامبر نازل شده، (محمد: ۲) پیامبران خدا، (حدید: ۱۲ و ۱۹) فرشتگان و کتب الهی اموری هستند که به طور پراکنده در آیات گوناگون به عنوان متعلق ایمان ذکر شده‌اند.

از مجموع آیات دانسته می‌شود که متعلق ایمان همان اصول سه‌گانه توحید، نبوت و معاد است. کتب و رسل یا رسول خاص و پیامبران همگی در اصل نبوت داخل می‌شوند و فرشتگان نیز چون واسطه در وحی و نزول کتاب بر پیامبران هستند، ناگزیر متعلق ایمان خواهند بود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۴۰-۱۴۴)

اما باید توجه داشت که آنچه در کلام فقهای بزرگوار در بیان مرز میان ایمان و کفر - که بهتر است از آن به مرز میان اسلام و کفر تعبیر شود - بیان شده، مربوط به احکام فقهی و برای تنظیم روابط و احکام مردم در جامعه است. فی‌المثل مشخص می‌کند که حکم دیه، ازدواج، ارث و مانند آن درباره فرد مورد نظر چگونه است، او در جامعه از چه حقوقی برخوردار است و دولت در قبال وی چه وظایفی دارد، اما وضعیت حقیقی فرد به جنبه‌های باطنی وی مربوط می‌شود

و معیارهای دیگری بر آن حاکم است. ای بسا فردی به لحاظ فقهی مسلمان باشد، اما درحقیقت هیچ بهره‌ای از ایمان نداشته باشد و اهل دوزخ به شمار آید (منافقان) و چه بسا کسی به لحاظ فقهی کافر به شمار رود، اما درحقیقت اهل نجات و بلکه از بهشتیان باشد.

امروزه با افراد فراوانی مواجه می‌شویم که منکر پاره‌ای از ضروریات دین هستند، اما انکار ایشان مستند به شبهات بی‌پاسخی است که در اذهانشان پدیده آمده است. آیا در صورتی که قصوری از ایشان در مقام حق‌جویی سر نزده باشد، می‌توان آنان را شقاوتمند و اهل دوزخ به شمار آورد؟ ای بسا در میان ایشان کسانی باشند که هیچ عنادی با حقیقت ندارند و کاملاً تسلیم حقند، اما به اشتباه افتاده‌اند، که دستیابی به حقیقت از روی تحقیق و پژوهش، کاری است بسیار دشوار.

به‌راستی ایمانی که فرد را به سعادت می‌رساند و او را در بهشت، مأوا می‌دهد، قابل سنجش و ارزیابی با معیارهای کمی و متعارف هست، به‌گونه‌ای که بتوان با طرح چند پرسش و شنیدن پاسخ آن‌ها، بود و نبود و حدود آن را مشخص ساخت؟!

شهید مطهری در این باره گفته‌ای درخور تأمل دارد. ایشان در مورد کسانی که به دیگران بدون هیچ چشم‌داشتی احسان می‌کنند و انگیزه احسان در آنان به‌گونه‌ای قوی است که اگر بدانند هیچ سودی عاید آنان نمی‌شود و حتی یک نفر هم از کار آنان آگاه نمی‌گردد، باز هم آن کار خیر را انجام می‌دهند و تحت تأثیر عادت و مانند آن هم نباشند، می‌گویند: باید گفت در عمق ضمیر این انسان‌ها نوری از معرفت خداوند هست و به فرض این که به زبان، انکار کنند،

در عمق ضمیر اقرار دارند؛ انکارشان در واقع و نفس الامر، انکار موجود موهومی است که آن را به جای خدا تصور کرده‌اند و یا انکار موهوم دیگری است که آن را به جای بازگشت به خدا و قیامت تصور کرده‌اند، نه انکار خدا و معاد واقعی.

(مطهری، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۰۹)

بنابراین، اقرار و یا انکار یک دسته از عقاید معین و مشخص را در همه شرایط نمی‌توان ملاک ایمان و کفر دانست. البته مسأله حق و باطل امر دیگری است. ما در بیان عقاید حق، ضوابط و چارچوب مشخصی داریم و بیرون از آن را باطل می‌دانیم. فی‌المثل می‌گوییم خدا یکی است و هر گونه کثرت و تعدد را از ساحت ربوبی نفی می‌کنیم و باطل می‌شماریم، اما سخن در این‌جا دربارهٔ دین نیست، بلکه دربارهٔ دینداری است. چنان‌که از سخن شهید مطهری به دست می‌آید، ای بسا کسی حتی وجود خدا را در ظاهر انکار کند، اما درحقیقت به خدا مؤمن باشد. ایشان در ادامه همان سخن می‌گوید: علاقه به خیر و عدل و احسان از آن جهت که خیر و عدل و احسان است، بدون هیچ شائبهٔ چیز دیگر، نشانه‌ای است از علاقه و محبت ذات جمیل علی‌الاطلاق؛ علی‌هذا بعید نیست که این‌گونه افراد واقعاً و عملاً در زمرهٔ اهل کفر محشور نگردند، هرچند لساناً منکر شمرده می‌شوند. (همان)

نسبت میان ایمان و کفر

نسبت میان ایمان و کفر، بنابر نظر کسانی چون ملا هادی سبزواری، (سبزواری، ۳۶۵ / ۵) نسبت ملکه و عدم ملکه است. بنابراین نظر، عدم ایمان در تحقق کفر کافی است، اما منشأ عدم ایمان [= کفر] گاهی قصور است و گاهی تقصیر. از آن‌جا که به اتفاق نظر فقها، علم و قدرت، شرط تکلیف است، کسی که از روی

قصور و نه تقصیر، نتوانسته به یکی از متعلقات ایمان، مانند توحید و یا رسالت پیامبر اسلام، معرفت حاصل کند و در نتیجه بدان ایمان نیاورده است، مورد توبیخ و عقاب قرار نگرفته، در نتیجه اهل دوزخ نخواهد بود.

تفکیک میان جاهل قاصر و جاهل مقصر اهمیت فراوانی دارد. کافری که در کفر خود قاصر است و نه مقصر، عذرش پذیرفته است و اگر حقیقت طلب و حق جو باشد، فاصله چندانی با ایمان ندارد. شهید مطهری در این باره می نویسد: شکی نیست که کفر بر دو نوع است: یکی کفر از روی لجبازی و عناد که کفر جحود نامیده می شود و دیگر، کفر از روی جهالت، نادانی و آشنا نبودن به حقیقت است. در مورد اول، دلایل قطعی عقل و نقل گویا است که شخصی که دانسته و شناخته، با حق عناد می ورزد و در صدد انکار برمی آید، مستحق عقوبت است، ولی در مورد دوم باید گفت: اگر جهالت و نادانی از روی تقصیر کاری شخص نباشد، مورد عفو و بخشش پروردگار قرار می گیرد. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱ / ۲۸۹)

اسلام، ایمان و نجات

گوهر دینداری، ایمان است؛ چرا که تنها مؤمنان به بهشت راه می یابند و البته هر مسلمانی مؤمن نیست. بسیاری کسانی که به حکم تقلید از پدر و مادر، مسلمانند و یا به هر دلیل، شهادتین را بر زبان جاری ساخته اند و مسلمان شناخته شده اند، اما در دل و جان نشان نشانی از ایمان نیست. چنین کسانی، هر چند به لحاظ فقهی و در احکام دنیوی، مسلمان محسوب می شوند و احکام اسلام بر آنان جاری می شود، اما در واقع دیندار به شمار نمی روند و چنین اسلامی فاقد ارزش حقیقی است.

در برابر، کسی که برحسب ظاهر کافر به شمار می‌آید، اگر دارای صفت تسلیم باشد و به عللی، حقیقت اسلام بر وی پوشیده مانده باشد و در این باره بی‌تقصیر باشد، نجات یافته است و هرگز خداوند وی را عذاب نخواهد کرد. از این رو، می‌توان مرتبه‌ای از دینداری فطری را برای وی پذیرفت.

نجات یافتگی اکثر مردم

چنان‌که گذشت، اگر کفر (= عدم ایمان) از روی قصور باشد، نه تقصیر، موجب عذاب و قهر الهی نمی‌شود و عذر شخص پذیرفته است، آیا اکثریت در میان مردم جهان - که بیشتر آنان غیر مسلمان و در نتیجه کافر به شمار می‌روند - جاهل قاصرند یا مقصر؟ و آیا عذرشان پذیرفته است یا مردود؟ و نهایتاً اهل نجاتند یا اهل دوزخ؟

قضاوت در این باره چندان ساده نیست و باید مؤلفه‌های گوناگونی در نظر گرفته شود، از جمله: شرایط اجتماعی مردم، تأثیر تبلیغات و فرهنگ جامعه، ویژگی‌های روان‌شناختی انسان و مانند آن‌ها، اما حکمای مسلمان، با تمسک به اصول فلسفی - مانند اصل علت غایی، حاکمیت رحمت الهی بر آفرینش، حکمت خداوند و دیگر اسماء و صفات حسناى الهی - به‌طور قاطع نتیجه گرفته‌اند که «بیشتر مردم، اهل نجاتند».

دیدگاه حکمای مسلمان: ابن‌سینا در بحث شرور و این که چگونه اراده و مشیت الهی به ایجاد شر در عالم تعلق گرفته است، اموری را که هستی آن‌ها ممکن است، چهار گروه می‌داند:

۱. اموری که خیر محضند و هیچ شری در آن‌ها نیست، مانند مجردات تام، که

در زبان دین از آنان به فرشته تعبیر شده است؛

۲. اموری که خیر آنها بر شرشان غلبه دارد؛

۳. اموری که شر آنها بر خیرش غالب است؛

۴. اموری که شر محض است و هیچ‌گونه خیری در آن نیست؛^۱

آنگاه در بیان احکام هر یک از این اقسام، وقوع قسم اول و دوم را از حق تعالی لازم و ضروری می‌شمارد؛ چرا که قسم اول، خیر محض است و خداوند بر حسب ذات، علت فیضان هستی‌ها و سرچشمه خیرات است. صدور موجوداتی از قسم دوم که خیرشان بر شرشان غالب است نیز، از حق تعالی لازم و ضروری است. ابن‌سینا در این باره می‌گوید:

هستی نیافتن و پدید نیامدن چیزی که در آن خیر بسیار است، از جهت دوری جستن از شرّ اندک، خود به حقیقت شرّ بسیار است». (بوعلی سینا، ۱۴۰۳ ق: ۳۱۹) او برای این قسم، به آتش مثال می‌زند که بهره‌مندی از آثار و برکات آن لاجرم، شروری را که در آتش‌سوزی‌ها و مانند آن شاهد آن هستیم، در پی دارد. سپس می‌گوید: روا باشد که احوال جانداران و احوال اموری که در این جهان هست، به مرحله‌ای برسد که لغزش در اعتقاد آنان پدید آید که در معاد و یا در معرفت و شناسایی حق زیان‌بخش باشد، یا از جهت شهوت و غضب، هیجانی مفرط بر آنان غالب شود که همین امر موجب ضرر در امر معاد آنان گردد. (همان)

سنخ این‌گونه موجودات و ترتب کمالات آنها، لاجرم این شروری را در پی دارد و جدایی‌اش از آن امکان‌پذیر نیست، چنان‌که آتش نمی‌تواند آتش باشد و

۱. البته قسم پنجمی نیز متصور است که بوعلی در این‌جا بدان تصریح نکرده است - هرچند حکم آن از آنچه گفته شد، دانسته می‌شود - و آن موجودی است که خیر و شرش برابر می‌باشد. در کتاب‌های فلسفی، این دیدگاه به ارسطو منسوب است.

کمالات وجودی خود را داشته باشد و در عین حال هنگام برخورد با بدن جاندار، وی را نسوزاند و متألم نسازد. انسان نیز، اگر بخواهد انسان باشد و به مقام خلیفه‌اللهی برسد، باید معجونی از قوای شهوانی، غضبی، تخیلی باشد، که ناچار زمینه لغزش را در وی پدید می‌آورد، اما باید بدانیم که در مجموع، خیر بر شر غالب است و اهل سعادت بر اهل شقاوت چیرگی دارند: و این معنا [= وقوع خطا و لغزش در انسان] در اشخاصی تحقق می‌یابد که کم‌تر از اشخاص سالمند و در وقت‌هایی پدید می‌آید که کمتر از وقت‌های سلامت است». (همان)

از نظر بوعلی، موجودی که شر محض باشد و یا شر آن بر خیرش غالب باشد، از خدای متعال، که خیر محض، جود محض و مبدأ فیضان هستی‌ها و سرچشمه خیرات است، هرگز صدور نمی‌یابد.

از طرفی، ثمره آفرینش عالم ماده، انسان است و اگر در نوع انسان شر آن بر خیرش غالب باشد، در کل عالم ماده نیز غلبه با شرور خواهد بود و اگر چنین بود، هرگز خداوند چنین عالمی را نمی‌آفرید. چنان‌که اگر خیر و شر این عالم برابر بود، آفرینش آن لغو و بیهوده بود، اما خدای حکیم، هرگز کار بیهوده نمی‌کند.

در این جا ممکن است این شبهه مطرح شود که این قضاوت با آنچه در نوع انسان می‌بینیم، ناسازگار است. در بیشتر مردم، شهوت و غضب غالب است، هم و غمشان دنیاست، به خدا پشت کرده و به متاع اندک دنیا روی آورده‌اند. پس چگونه است که می‌گویید، در انسان‌ها نیز خیر بر شر غلبه دارد و کسانی که شهوت و غضب بر ایشان حاکم است، اندکند؟!

بوعلی در پاسخ به این شبهه توضیح می‌دهد که مردم همان‌گونه که از جهت

سلامت جسم و نیز از نظر زیبایی جسم به سه دسته تقسیم می‌شوند: یک عده از نظر جسمی در کمال سلامت و یا در کمال زیبایی اندامند و یک عده در نهایت زشتی و یا بیماری هر یک از این دو گروه در اقلیتند. گروهی که اکثریت را تشکیل می‌دهند، مردمی هستند که از لحاظ سلامت و مرض و همچنین از لحاظ زیبایی و زشتی متوسطند.

از لحاظ روحی و معنوی نیز مردم همین‌گونه‌اند: برخی شیفته حقیقتند و برخی دشمن سرسخت آن. گروه سوم، متوسطین و اکثریت هستند که نه مانند گروه اول شیفته و عاشق حقیقتند و نه مانند گروه دوم دشمن حقیقت. اینان مردمی هستند که به حقیقت نرسیده‌اند، ولی اگر حقیقت به ایشان عرضه شود، از پذیرش آن سر باز نمی‌زنند. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۲۸)

نفس هم از جهت احوال و هیأت‌های خود بر سه‌گونه است: یکی حال کسی که در فضایل عقلی و اخلاقی به نهایت رسیده و در سعادت اخروی، دارای بالاترین درجه است. و دیگر، وضع کسی که چنین فضیلتی را - به‌ویژه در معقولات - ندارد، ولی نادانی وی طوری نیست که به معاد او زیان رساند، هر چند که بهره بزرگی از دانش و سود فراوانی در معاد نخواهد داشت لیکن او هم از جمله اهل سلامت است و به بهره‌ای از خیرات آن دنیا خواهد رسید. گروه سوم آنان که مانند کسانی که بسیار بیمار و به دردهای روانی مبتلا می‌باشند، در آخرت دچار آزار خواهند شد. هر یک از طرفین (گروه اول و سوم) نادر و کمند و گروه میانی بیشتر است. اگر طرف برتر را هم به آن اضافه کنیم، اهل نجات دارای غلبه و اکثریت خواهند شد. (بوعلی سینا، ۱۴۰۳: ۳۲۵)

بوعلی در ادامه سخن خود تأکید می‌کند که پندارید که سعادت و خوشبختی

در آخرت، تنها یک نوع و یک درجه است و تنها کسانی به آن دست می‌یابند که در علم و معرفت به حقایق الوهی، به کمال رسیده‌اند. همچنین مپندارید که گناه‌هایی که هر از چندگاهی از آدمی سر می‌زند، رشته رستگاری را گسسته، باعث شقاوت و بدبختی همیشگی وی می‌شود، بلکه آنچه آدمی را در هلاکت می‌افکند، نوع خاصی از نادانی است و این قسم از نادانی در میان افراد بشر اندک است. (همان: ۱ - ۳۲۷) و گوش فرا مده به سخن کسی که نجات و رستگاری را به عددی اندک محدود می‌سازد و نادان و گنهکار را برای همیشه از آن بی‌بهره می‌داند. (همان: ۳۲۸)

آنگاه خطاب به تنگ‌نظرانی که غالب مردم را شقاوت‌مند و اهل عذاب می‌شمارند، توصیه می‌کند: استوسع رحمة الله؛ رحمت خدای را وسیع و گسترده بدان. (همان)

صدرالمتألهین نیز با این دیدگاه موافقت می‌کند و معتقد است که «اهل رحمت و سعادت در هر دو نشئه غلبه دارند». (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۷ / ۸۰) وی پس از نقل سخنان بوعلی، می‌گوید:

این سخن و سخنان پیش از آن، هرچند با ظواهر برخی از نصوص و روایات ناسازگار است، اما تأمل در اصول ایمانی و قواعد عقلی انسان را به یقین می‌رساند که لزوماً بیشتر مردم در آخرت از اهل سلامت و نجات هستند.

آنگاه اشاره می‌کند که این مطلب، نه تنها از اصول کلی اسلام به دست می‌آید و از قواعد عقلی استنتاج می‌شود، بلکه کشف و شهود نیز بر آن دلالت دارد و از این‌رو، عارفان نیز در این عقیده با حکما توافق دارند. (همان)

محقق سبزواری پا را از این نیز فراتر می‌نهد و ظواهر نصوص و روایات را

نیز با عقیده بوعلی ناسازگار نمی‌یابد و معتقد است: روایاتی که موهم ناسازگاری است با روایات همانند خود تعارض دارد. آیاتی مانند «قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ»؛ اندکی از بندگان من شکرگزارند» نیز دلالتی بر منافات با نظر بوعلی ندارد؛ زیرا تقصیر بنده در ادای شکر، منافاتی با آن ندارد که وی اهل نجات باشد؛ چرا که ممکن است مراد، شکری باشد که کاملان در ایمان به جای می‌آورند، به‌ویژه آن که «شکور» که در آیه آمده است، صیغه مبالغه است؛ افزون بر آن که در همین آیه، از افرادی که شکرشان اندک شمرده شده، با واژه «عبادی» یاد شده که در آن اضافه عباد به یای متکلم، بیانگر شرافت اینان است. بنابراین، قلیل بودن شکر که اشعار به منقصت دارد، با این اضافه من تشریفی، که حاکی از شرافت است، در تعارض می‌باشد. (ملاهادی سیزواری، ۷ / ۸۰)

البته حکما در این بحث وارد جزئیات نمی‌شوند و درباره ملاک‌های اعمال نیک و ملاک‌های مقبولیت عمل سخن نمی‌گویند؛ سخن آنان درباره انسان است و این که در جهان هستی بیشترین انسان‌ها، با اختلاف درجاتی که دارند، نیک زندگی می‌کنند، نیک می‌میرند و نیک محشور می‌شوند. ایشان می‌خواهند بگویند هر چند مردمی که توفیق گرویدن به دین اسلام را می‌یابند، در اقلیتند، اما کسانی که دارای اسلام فطری هستند و با اسلام فطری محشور می‌شوند، در اکثریتند. به عقیده ایشان، این که در قرآن آمده است انبیا از کسانی شفاعت می‌کنند که دین آن‌ها را بپسندند، مقصود دین فطری است، نه دین اکتسابی که از روی قصور به آن نرسیده‌اند، ولی عناد هم با آن نورزیده‌اند. (مطهری، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۲۹)

امام خمینی رحمته الله علیه در بحث‌های فقهی خود مطلبی را آورده است که حاوی نکات بسیار مهمی در این باره است. ایشان در بحث مکاسب محرّمه، در ذیل بحث از

حکم میبعی (کالایی) که در حرام صرف می‌شود، مطالبی را مطرح می‌کند که نظر ایشان را در آنچه آوردیم، روشن می‌سازد. شرح مطلب چنین است که برخی از فقیهان، فروش کالا را به کسی که معمولاً از آن بهره‌وری‌های حرام می‌کند، جایز نمی‌دانند. امام علیه السلام نخستین دلیلی که برای این مطلب نقل می‌کند، این است که عقل فراهم ساختن مقدمات گناه و جرم را حرام می‌داند. دلیل دوم، حرام بودن اعانه بر اثم (= یاری رساندن بر گناه) است. ایشان سپس از محقق ثانی و صاحب مفتاح الکرامه و صاحب جواهر، مواردی از سیره مسلمانان را ذکر می‌کند که برخلاف قاعده «حرام بودن یاری رساندن بر گناه» است، مانند سیره مسلمانان در فروش انگور به کافران، با آن که می‌دانند آنان قسمتی از انگور خریداری‌شده را شراب می‌کنند.

اما از نظر حضرت امام علیه السلام این سیره با آن قاعده منافاتی ندارد، به خاطر آن که اکثر کفار در اعمال خود - هرچند آن کارها فی‌نفسه حرام باشد - گناهکار نیستند، و این نه بدان سبب است که احکام اسلام، اختصاص به مسلمانان دارد و فی‌المثل نوشیدن شراب تنها بر مسلمانان حرام است، بلکه به سبب آن است که بیشتر ایشان، جز گروه اندکی، جاهلان قاصرند نه مقصر. (امام خمینی، بی‌تا: ۱ / ۱۳۳) ایشان در توضیح این دیدگاه می‌گوید: جاهل قاصر بودن عوام ایشان روشن است؛ زیرا [حقانیت دینی] خلاف دین خود به ذهن ایشان خطور نمی‌کند، بلکه ایشان به‌درستی دین خود و باطل بودن دیگر ادیان یقین دارند، چنان‌که عوام مسلمان چنینند. پس همان‌گونه که مردم عوام ما - به خاطر تقلید و پرورش یافتن در محیط اسلام - به‌درستی دین خود و بطلان سایر ادیان علم دارند و احتمال نمی‌دهند که جز این باشد، عوام کافران نیز چنینند و از این جهت با هم فرقی

ندارند. از طرفی، شخص قاطع در پیروی از قطع و یقین خود معذور بوده، گناهکار و معصیت‌کار به شمار نمی‌رود و عقوبت وی در پیروی از قطعش روا نیست.

اما غیرعوام از کافران نیز غالباً به واسطه تلقین‌هایی که از آغاز کودکی به آنان شده و پرورش در محیط کفر، به درستی مذاهب باطل خود قاطع و معتقد شده‌اند، به گونه‌ای که هرچه را برخلاف آن یابند، با عقل‌های خود - که از آغاز رشد خود برخلاف حق شکل گرفته - ردّ و انکار می‌کنند. پس دانشمند یهودی و مسیحی، همچون عالم مسلمان، دلیل دیگران را صحیح نمی‌داند و باطل بودن آن برایش همچون امری ضروری می‌گردد؛ چرا که درستی مذهب خودش برای وی ضروری و حتمی است و احتمال خلاف آن را نمی‌دهد.

آری، برخی از ایشان - که احتمال درستی مذهب مخالف را می‌دهند و از روی عناد و تعصب در دلیل و حجت آن نمی‌اندیشند - مقصّرند، مانند برخی از عالمان یهودی و مسیحی که در صدر اسلام بودند. حاصل آن‌که کافران، مانند جاهلان از مسلمانان، برخی قاصرند - که اکثریت را تشکیل می‌دهند - و برخی مقصّر. (همان: ۴ - ۱۱۳)

امام خمینی رحمته الله علیه در این سخن، آن اصل فلسفی را با قواعد فقهی تطبیق می‌دهد و تبیین فقهی آن را بیان می‌کند.

در هر حال، توجه به این نکته در ارزیابی میزان دینداری مردم تأثیر به‌سزایی دارد؛ زیرا چنان‌که یادآور شدیم، غایت دینداری سعادت است و در نتیجه می‌توان گروه دینداران را همان گروه سعادت‌مندان دانست و درجات دینداری را نیز برحسب درجات سعادت آنان ارزیابی نمود.

دین و فطرت

یکی از نکات مهم که در مقام سنجش دینداری و تعیین مقیاس‌های آن باید در نظر گرفت، رابطه دین با فطرت است. دین پدیده‌ای نیست که فقط از بیرون بر انسان عرضه شده باشد، بلکه امری است که درون وی نیز بدان گرایش داشته، مقتضای سرشت اوست. خداوند همان‌گونه که حجت بیرونی (پیامبران) فرستاده، حجت درونی (عقل عملی و نظری) نیز در اختیار انسان قرار داده است. اگر کسانی باشند که دستشان از دامن پیامبران الهی کوتاه است، کسی نیست که این راهنمای درونی را نداشته باشد. پس دینداری و دین‌ورزی به کسانی که در چارچوب دعوت انبیا حرکت می‌کنند و رسماً در سلک مسلمان و یا مسیحی و غیر آن درآمده‌اند، اختصاص ندارد. انسانی که به ندای فطرت خویش پاسخ داده و رهنمودهای این راهنمای درونی را پیروی کرده نیز، باید دارای مرتبه‌ای از دینداری دانسته شود. از این‌رو، مناسب است رابطه دین و فطرت را بیشتر بکاویم.

بنابر نصوص فراوانی از آیات و روایات، دین امری فطری است، یعنی هم در بُعد بینش و هم در بُعد گرایش مطابق با سرشت تکوینی وجود انسان و خلقت اولیه او است. از جمله آیاتی که بر این امر دلالت دارد، آیه ۳۰ از سوره روم است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ پس روی خویش را به سوی دین [یکتاپرستی] فرا دار، در حالی که از همه کیش‌ها روی برتافته و حق‌گرای باشی، به همان فطرتی که خدا مردم را بر آن آفریده است، آفرینش خدای را دگرگونی نیست، این است دین راست و استوار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند».

به نظر علامه طباطبایی رحمته الله ظاهراً «لام» در «الدین» برای عهد است و مقصود از آن، دین اسلام می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۲ ق: ۶ / ۱۷۸) عبارت «فطرت الله» بیانگر آن است که دینی که باید به آن روی آورد، همان چیزی است که خلقت و آفرینش انسان به آن دعوت و فطرت الهی به سوی آن هدایت می‌کند. عبارت «لا تبدیل لخلق الله» بر این امر تأکید دارد که این فطرت، همگانی و همه‌جایی و همه‌زمانی است، تغییری در آن نیست، هر انسانی که به دنیا می‌آید با این فطرت متولد می‌شود. (شیروانی، ۱۳۷۹: ۱۰۴)

مفاد این آیه، چنان‌که علامه طباطبایی بیان می‌دارد، آن است که معارف و احکام دین، به‌ویژه معارف و احکام ریشه‌ای و پایه‌ای دین، موافق فطرت انسانی است. کلیاتی که در دین وجود دارد، چیزهایی است که فطرت انسان می‌طلبد و برخلاف مقتضای فطرت نیست. بنابراین، معنای آیه این خواهد بود که احکام دین و قواعد اصولی دین با نوع آفرینش انسان موافق است. پرستش خداوند، یاری کردن به دیگران، عدالت ورزیدن، ستم نکردن و مانند آن‌ها که از دستورات دین است، خواست فطرت آدمی است. (طباطبایی، ۱۳۹۲ ق: ۱۶ / ۱۷۸ - ۱۸۱) برحسب این تفسیر، دین مجموعه‌ای از احکام و قوانینی است که موافق با فطرت الهی انسان می‌باشد.

طبق این تفسیر، آیه معنای بسیار گسترده‌ای می‌یابد و بر فطری بودن حقایق علمی و عملی فراوانی که چارچوب اصلی دین را تشکیل می‌دهد، دلالت خواهد داشت. به باور علامه طباطبایی، دین همان سنت و راه و روشی است که انسان را به سعادت می‌رساند، هدایت به سوی این سعادت که غایت و کمال نوع انسان است، به‌طور تکوینی در خلقت انسان تعبیه شده است. چنان‌که همه موجودات

مشمول هدایت تکوینی الهی بوده، به سوی غایت خود در حرکت هستند. (همان)

این هدایت تکوینی عام و جهان‌شمول، از برخی آیات قرآن مستفاد می‌شود: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛ پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که در خود اوست، داده است، سپس آن را هدایت فرموده است». (طه: ۵۰)

در واقع، این آیات مضمونی کلی و عام دارند و بر این مسأله دلالت می‌کنند که هر نوعی به‌طور تکوینی مجهز به قوا و ابزار و آلاتی است که او را به غایتش می‌رساند. تطبیق این مضمون کلی دربارهٔ انسان، با توجه به این که سعادت انسان منوط به پیمودن راه خاصی است که همان شریعت و دین خداست، نتیجه می‌دهد که اصول کلی دین ریشه در فطرت انسان دارد.

البته برخی از مفسران با استناد به آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ؛ درحقیقت دین نزد خدا همان اسلام است». (آل عمران: ۱۹) گفته‌اند: مقصود از دینی که موافق فطرت است، حالت اسلام و تسلیم در مقابل خداوند است؛ زیرا اَلْبَ و اَلْبَاب دین همان انقیاد، خضوع، فرمانبرداری و در یک کلمه، تسلیم محض بودن در پیشگاه الهی است و این حالت، فطری است.

در هر حال، فطری بودن دین، براساس اصول حکمی، مقتضی نوعی عمومیت و همگانی بودن امر دینداری نیز هست؛ زیرا حرکت برخلاف طبع و سرشت اولیه، امری قسری و تحمیلی است و حرکت قسری (تحمیلی)، دوام و عمومیت ندارد.

اصناف دینداری

دینداری دارای اصناف و انواع گوناگون است. توجه به این امر در تعیین

مقیاس‌های دینداری بسیار مهم است. ای بسا تنها یک صنف از دین‌ورزی را الگوی خود قرار داده، با غفلت از دیگر اصناف دین‌ورزی، معیارهایی تنگ و محدود برای دینداری عرضه کنیم و جامه‌ای بدوزیم که برای بسیاری از دینداران کوتاه و برای بسیاری، بلند است. شاید لازم باشد برای هر صنف از متدینان، مقیاسی خاص در نظر گرفت. آیا واقعاً دینداری دانشجوی الکترونیک را می‌توان با همان مقیاس‌هایی سنجید که دینداری دانشجوی الهیات را؟ آیا دینداری فقیه، فیلسوف، فیزیکدان، روستایی، شهری، شرقی، غربی و... را با مقیاس واحد می‌توان سنجید؟! در این جا تنها به یک دیدگاه در بیان اصناف دینداری بسنده می‌کنیم:

از یک نگاه می‌توان دینداری را دارای سه درجه و مرتبه طولی دانست. توضیح این که «اگر به ویژگی‌های اسلام، بلکه همه ادیان الهی با تأمل بنگریم، خواهیم دید که هدف نهایی در همه آنها، آن است که توجه و اهتمام انسان را از جهان طبیعت به ماوراء آن (خداوند) منصرف گردانند». (طباطبایی، ۳۶۰ ق: ۱۷) بنابراین، انقطاع انسان به سوی خداوند متعال و توجه و روی آوردن به او، روح دینداری را تشکیل می‌دهد و میزان دینداری مردم را می‌توان براساس میزان حضور خداوند در زندگی ایشان و توجه و محبت آنان به او و مقدار یاد خداوند در دل‌هایشان دانست.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه مردم را از این لحاظ، در سه گروه قرار می‌دهد:

دسته نخست: انسان‌های تام‌الاستعدادی هستند که با یقین کامل به معارف الهی لازم، می‌توانند از حیات دنیایی و نشئه طبیعی، انقطاع قلبی و تخلص به سوی حق سبحانه یابند. اینان کسانی هستند که می‌توانند ماوراء طبیعت را شهود

کرده، بر انوار الهی اشراف یابند؛ اینان مقربانند.

دسته دوم: انسان‌هایی که به معارف حقه، یقین تام دارند، اما به سبب ورود هیأت‌ها و ملکات نفسانی و باورهای نادرستی که آنان را از امکان تخلص به ماوراء ماده ناامید می‌سازد، انقطاع تام و کامل به خداوند نمی‌یابند. این گروه خداوند را می‌پرستند، چنان‌که گویی او را می‌بینند، در حالی که گروه پیشین خدا را می‌بینند.

دسته سوم: بقیه مردم، به استثناء اهل عناد، کبر و جحود، در این گروه جای می‌گیرند. اینان کسانی هستند که می‌توانند عقاید حق مربوط به مبدأ و معاد را بپذیرند و تا حدودی بر طبق آن عمل کنند، اما نه به‌طور کامل؛ چرا که به دنیا دل‌بسته‌اند و از هوای نفس پیروی می‌کنند و حب دنیا و لذت‌هایش موجب پرداختن به آن و هدف قرار گرفتن آن در فعالیت‌های آدمی می‌گردد. (همان: ۲۱ - ۱۷) این امر سبب می‌شود که توجه نفس، به دنیا و هم‌تش محدود به آن باشد و از ماوراء آن و نیز از احوال و اعمالی که باورهای حق اقتضا دارد، غفلت ورزد. این مسأله، سبب می‌شود این باورها و عقاید در جای خود متوقف شود، تأثیری در روش و منش آدمی نداشته باشد، تلاش‌ها و کوشش‌های بدنی انسان (عبادات) چون جسمی بدون روح گردد، احوال و احکام آن اثری در دل نگذارد و لوازمش فعلیت نیابد. این که ما هنگام حضور نزد یک مقام مهم کشوری خضوع و خشوعی از خود نشان می‌دهیم که در نماز و هنگام شرف‌یابی به محضر ربوبی در خود نمی‌بینیم، به همین علت است. از این جا معلوم می‌شود مشکل عمده دینداری این گروه، همان دنیادوستی است. (همان: ۱۷ و ۱۸)

علامه طباطبایی پس از برشمردن این سه دسته و بیان این که خداوند در

تربیت دینی به هر سه گروه توجه دارد، این نکته را یادآور می‌شوند که یک دسته از احکام و معارف اسلام عمومی و برای هر سه گروه است و کسی از آن‌ها استثناء نمی‌شود؛ واجبات و محرّمات از این قبیل می‌باشد.

برای گروه سوم، خداوند احکام فراوانی در بیان مستحبات، مکروهات و مباحات در شریعت آورده، با وعده بهشت و وعید به دوزخ آن را در دل مردم جای داده و با عادت به امر به معروف و نهی از منکر رعایت آن را تضمین کرده است که تکرار نزد عامه، قوی‌ترین برهان است.

برای دسته دوم، افزون بر این، احکام اخلاقی و غیر آن را قرار داده است. و برای دسته اول، راه، دقیق‌تر و احکام، دشوارتر است. ممکن است چیزی بر گروه سوم مباح یا مستحب یا مکروه باشد و بر اینان واجب یا حرام، که نیکی‌های ابرار، بدی‌های مقربان است. تفاوت اساسی میان ایشان با سایرین در آن است که بنیان کار ایشان بر محبت خدا است، نه بر محبت نفس. (همان: ۱۹ و ۲۰)

با توجه به این بیان، می‌توان گفت: دینداری نسبت معکوسی با دنیادوستی دارد. البته این به معنای دعوت به رهبانیت و دنیاگریزی نیست، که اسلام دین زندگی است و به آباد کردن زندگی دنیا اهتمام دارد و اساساً راه آخرت از دنیا می‌گذرد، بلکه مقصود، رابطه قلبی و روحی ما با دنیا و نحوه نگرش ما به دنیاست. غروب دینداری در سرزمین کسانی است که دنیا را هدف و نقطه‌نهایی می‌انگارند و تمام همت خویش را در برخورداری از لذت‌های آن به کار می‌بندند.

نقش محوری نیت در دینداری

در اسلام نیت نقش اساسی در سعادت و در نتیجه دینداری فرد دارد و از بنیان‌های ارزش اخلاقی و منشأ خوبی‌ها و بدی‌ها به شمار می‌رود.

با نگاهی به متون دینی اسلام در می‌یابیم که تنها خوب بودن کارهای فرد (=حُسن فعلی)، نشان دینداری و عامل سعادت وی نمی‌باشد، بلکه افزون بر آن، انگیزه فاعل در آن کار نیز باید نیک و الهی باشد (=حُسن فاعلی) و تنها در این صورت است که کار نیک به کار آدمی می‌آید.

متعلق این نیت، بنا بر آنچه در نصوص دینی آمده، تحصیل رضا و خشنودی خداوند است که خود دارای مراتبی است. کسی که کاری را برای رضای خداوند انجام می‌دهد، ممکن است: ۱. به پاداش اخروی آن، یا ۲. به رهایی از عذاب دوزخ نظر داشته باشد و ۳. ممکن است به هیچ‌یک از این دو امر نظر نداشته باشد و مطلوب بالذات او همان خشنودی خداوند باشد که این مرتبه، ویژه اولیای خداست. (مصباح: ۱۱۳ - ۱۳۶)

نصوصی که درباره اخلاص و اهمیت آن وارد شده و نیز آیات و روایاتی که از ریا و شرک در عبادت و بندگی خدا نکوهش نموده، همگی ناظر به این حقیقتند، اما باز هم باید به این نکته توجه داشت که درجات مردم گوناگون است و مراتب اخلاص متفاوت و انتظار خدای سبحان نیز از همه یکسان نیست. بسیاری از بیانات دینی در مقام بیان نقطه نهایی کمال و دعوت مردم به حرکت به سوی قلّه سعادت است و این بدین معنا نیست که تنها باریافتگان به آن قلّه، دیندارند و سایرین هیچ بهره‌ای از دینداری و سعادت ندارند.

توجه به نحوه تربیت افراد: نحوه رفتار و عملکرد افراد، مستقیماً تحت تأثیر محیط تربیتی و شرایط خانوادگی ایشان است و این امر موجب می‌گردد که ظهور

دینداریِ همگان یکسان نباشد.

دینداری کسی که از آغاز کودکی در محیط مذهبی بزرگ شده و تربیت دینی یافته، همچون کسی نیست که در محیطی رشد یافته که فارغ از مفاهیم دینی بوده و آداب و مناسک دینی در آن رعایت نشده است. ضعف این‌گونه افراد در رعایت احکام دین و انجام فرایض شریعت لزوماً به معنای ضعف دینداری آنان نیست. ای بسا در موقعیت خاص، شخص دوم از خود عکس‌العمل‌هایی نشان دهد که حاکی از عمق دل‌بستگی‌های دینی وی و شدت ایمان او به خدا و پیامبر باشد.

برای مثال در سفرهای عمره، جوانان فراوانی مشاهده شده‌اند که در عین عدم تقید پیشین به آموزه‌های دینی، در مواجهه با نمادهای دینی دل‌بستگی و شور و هیجان فراوانی از خود نشان داده و آماده هرگونه ایجاد تغییر در رفتار خود شده‌اند.

به دیگر سخن، ایمان دینی در بسیاری از مردم وجود دارد، اما به دلیل شرایط خانوادگی و تربیتی، مجال ظهور و بروز نیافته و رفتارهای دینی کم‌تر از آن‌ها سر زده است. این مطلب بیانگر آن است که نمی‌توان دینداری فرد را صرفاً با نظر به اعمال ظاهری‌اش سنجید.

اختلاف در ظرفیت‌ها

مردم، ظرفیت‌های گوناگون و توانایی‌های مختلفی دارند. همگان در یک سطح نیستند و خداوند نیز کسی را بیش از حد توانایی مکلف نساخته است. به دیگر سخن، وسع افراد گوناگون است و تکلیف افراد متناسب با میزان وسع آنان است. بنابراین، هرچند، دین واحد است، اما تکالیف مردم یکسان نیست و در نتیجه

دینداری مورد انتظار از ایشان نیز یک‌پایه نمی‌باشد. مردم هم در عقل نظری و هم در عقل عملی، درجات گوناگونی دارند. هر کسی ظرفیت درک و دریافت سلمان، ملاصدرا و علامه طباطبایی را ندارد و همه کس هم نمی‌تواند اباذر شود. در سنجش دینداری مردم، نه تنها باید شرایط خاص آنان را به لحاظ فعلیت‌هایی که در محیط به دست آورده‌اند، در نظر گرفت، بلکه مهم‌تر از آن باید استعداد‌های ایشان و میزان قوت و ضعف شخصیتی ایشان را مورد توجه قرار داد. برخی افراد دارای اراده‌هایی قوی هستند و کوچک‌ترین عامل می‌تواند در ایشان منشأ بروز نظم رفتاری شدیدی گردد و برخی دیگر، علی‌رغم انگیزه‌های فراوان ناشی از ایمان و تعلقات دینی، به دلیل ضعف اراده نمی‌توانند آن نظم را در رفتار خویش حاکم سازند. از این‌رو، دینداری کسی که مثلاً مقید به عملی است، لزوماً قوی‌تر از دینداری کسی نیست که توفیق آن عمل را، به دلیل ضعف اراده ندارد.

برتری احوال درونی بر رفتار بیرونی

دینداری، جلوه‌ای درونی و باطنی دارد و جلوه‌ای بیرونی و ظاهری. اخلاص، بیم، امید، عشق، محبت و از همه مهم‌تر ایمان، جلوه‌های درونی و باطنی دینداری است و انجام فرایض، ترک محرّمات و رعایت آداب و مناسک دینی، چهره بیرونی و ظاهری دینداری.

آنچه نقش عمده در سعادت فرد دارد و در نتیجه میزان دینداری وی را مشخص می‌سازد، جنبه‌های درونی دینداری است. البته روشن است که این امور، در شرایط مناسب، عامل بروز رفتار دینی مطلوب می‌گردد، اما این شرایط برای همه کس یکسان و در حد مطلوب فراهم نمی‌گردد.

پرسش مهم آن است که آیا راهی قابل قبول برای سنجش میزان اخلاص، بیم، امید، عشق و محبت و اموری از این قبیل داریم؟ آیا همیشه رفتار آدمیان می تواند نشانگر احوال باطنی آنان باشد؟ در این جا دو نکته مهم وجود دارد: یکی آن که ما امور کیفی را با مقیاس های کمی می سنجیم و دوم آن که امور باطنی و غیر محسوس را از طریق نشانه های محسوس آن ارزیابی می کنیم.

ارزش دینداری در شرایط بحرانی

بسیارند کسانی که در شرایط عادی و طبیعی، رفتاری دینی از خود نشان می دهند، اما در شرایط بحرانی و در فتنه و آزمون ها توفیق نمی یابند. در واقع، در این شرایط است که گوهر ایمانی افراد معلوم می گردد و مؤمنان راستین از مدعیان دروغین تمییز داده می شوند. آیات و روایات فراوان گویای آن است که یکی از حکمت های امتحان و ابتلاء آن است که مؤمنان واقعی از منافقان و افراد سست ایمان متمایز شوند. باید جریان عاشورا واقع شود تا معلوم گردد چه کسی حر است و چه کسی عمر سعد.

بنابراین، برای سنجش میزان دینداری، باید انتخاب و عملکرد فرد را در شرایط بحرانی نگریست؛ آن هنگام که انسان دنیا را در یک سو و التزام به دین را در سوی دیگر می بیند. از این روست که گفتن سخن حق در حضور حاکم ستمگر ارزش می یابد و حاکی از حقیقت ایمان است و در مقابل، محافظه کاری و عافیت طلبی نشان از عدم رونق ایمان دینی در وجود آدمی است. گروهی از مردم، دین را برای دنیا می خواهند و به محض آن که دینشان با دنیایشان ناسازگار افتد، دست از دین می شویند و به دنیا می چسبند:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ

انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ؛ و از میان مردم کسی است که خدا را فقط بر یک حال می‌پرستد. پس اگر خیری به او برسد بدان اطمینان یابد، و چون بلایی بدو رسد روی برتابد. در دنیا و آخرت زیان دیده است. این است همان زیان آشکار. (حج: ۱۱)

این‌گونه دینداری، فاقد ارزش و اعتبار است و درحقیقت، دینداری و دنیاخواهی است، نه آخرت‌جویی و خداپرستی. (طباطبایی، ۱۳۹۲ ق: ۱۴ / ۳۵۰)

بنابراین، یک عمل گاه نشان از عمق دینداری فرد دارد و گاه همان عمل نمی‌تواند حتی بر حد نصاب دینداری دلالت کند، مثلاً حجاب دختری که در محیطی بدحجاب یا بی‌حجاب زندگی می‌کند، و به خاطر تقید به حجاب اسلامی، انواع فشارهای روانی و آزار و اذیت‌ها را تحمل می‌کند و برای حفظ عفت خود، محرومیت‌های اجتماعی فراوانی را به جان می‌خورد، با حجاب دختری که در محیط کاملاً مذهبی زندگی می‌کند و حتی به خاطر تقید شدید به این امر، تشویق و تمجید و از انواع امتیازهای اجتماعی نیز برخوردار می‌شود، قطعاً در مقام سنجش دینداری فرد، نباید یکسان تلقی شود.

به‌طور کلی، میزان دینداری را بیش از هر چیز رفتارهایی نشان می‌دهد که برای فرد، به نوعی موجب محرومیت‌های دنیوی می‌گردد، چه در مال، چه در آبرو، چه در منزلت اجتماعی و چه در ابعاد دیگری که به نوعی به زندگی دنیوی مربوط می‌شود. از این‌رو، دینداری فرد را باید در ایثار، ادای امانت، پرداخت حقوق مالی، مشارکت در کارهای خیر و به‌طور کلی انفاق از آنچه فرد آن را دوست می‌دارد و به آن تعلق خاطر دارد، یافت، البته در صورتی که این عمل به طمع دستیابی به متاع دنیوی بالاتری صورت نگرفته باشد. در روایات فراوانی به

این نکته اشارت شده است.

روح دینداری، تسلیم بودن در برابر خدا

از آیات و روایات فراوان مستفاد می‌شود که روح دینداری تسلیم بودن در برابر خدای متعال و اراده و خواست اوست: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ». (آل عمران: ۱۹) و اسلام همان تسلیم بودن در برابر حق است، یعنی تسلیم بودن در برابر معارف و احکامی که از مقام الوهی صدور یافته و توسط پیامبران در اختیار مردم قرار گرفته است. (طباطبایی، ۱۳۹۲ ق: ۳ / ۱۲۰)

تسلیم انواعی دارد. گاهی تن و جسم انسان تسلیم می‌شود، اما فکر و اندیشه تسلیم نمی‌گردد، مانند کسی که مغلوب حریف قوی‌تر از خویش شده و خود را تسلیم وی کرده است، اما همواره در اندیشه سرکشی و نافرمانی از اوست. گاهی فکر و اندیشه تسلیم می‌شود و این جز از طریق منطق استدلال، دلیل و شاهد امکان‌پذیر نیست. هرگز با زور و اجبار و تحمیل نمی‌توان نیروی عقل و خرد کسی را تسلیم خود ساخت. گاهی نیز تسلیم، تسلیم دل است و «حقیقت ایمان، تسلیم قلب است» (مطهری، ۱۳۷۴: ۱ / ۲۹۱) اگر زبان یا عقل تسلیم باشد، اما قلب تسلیم نباشد، ایمان دینی تحقق نیافته و شخص در جرگه دینداران قرار نگرفته است، اما اگر قلب تسلیم شود، همه وجود آدمی تسلیم می‌شود. باید در مقام سنجش دینداری، راهی جست تا درجه تسلیم روح و جان فرد را در برابر حق به دست آورد.

بیم و امید

با مروری بر آیات و روایات، به روشنی در می‌یابیم که مسأله سرنوشت نهایی

فرد، همواره در بوتۀ ابهام است، به گونه‌ای که هیچ‌کس نمی‌تواند از سرانجام خود به نحو قاطع خبر دهد که آیا اهل سعادت است و یا شقاوت. از یک‌سو، حق عظیم خداوند بر انسان‌هاست که کسی را یارای قیام به آن نباشد و از سوی دیگر، دریای رحمت الهی است که همه چیز را دربر گرفته است. خداوند، پیامبرانش را فرستاده است تا بشارت و انذار دهند و این بشارت و انذار به گونه‌ای است که روزه‌های امید را به روی هر انسانی می‌گشاید و بیم را بر جان هر انسانی چیره می‌سازد. انسان کامل کسی است که بیم و امیدش در تعادل باشد؛ نه چندان بیم بر وی غلبه کند که مأیوس شود و نه چندان امید در وی چیره باشد که او را به سستی و غرور کشاند.

همین نکته موجب می‌شود که انسان نتواند در سنجش میزان دینداری خویش که رابطه مستقیمی با بیم و امید وی دارد، نظری قاطع دهد. به‌راستی اگر ما مدعی باشیم که می‌توانیم دینداری افراد را بسنجیم، به یک نفر نمره بیست دهیم و به دیگری نمره صفر، با توجه به لوازمی که دارد، چه اندازه مجاز خواهیم بود!

نتیجه‌گیری

آنچه آوردیم، ملاحظاتی بود که به نظر نگارنده، غفلت از آن‌ها در مقام سنجش دینداری فرد و جامعه گمراه‌کننده است و از این‌رو، توجه و رعایت آن‌ها در تدوین و بهره‌گیری از مقیاس‌های دینداری امری لازم است. اهم این نکات عبارتند از:

تفکیک میان دین و دینداری و این‌که انحطاط و تعالی دین یک امر فردی است و درجه دینداری وی امری دیگر.

دینداری یک نفر تأثیر مستقیمی در سعادت وی دارد و دومی تابع مستقیمی از

اولی است. بنابراین، هر چه میزان سعادت‌مندی فرد را نشان دهد، می‌تواند در تشخیص درجه دینداری وی را یاری رساند. به دیگر سخن، نشانه‌های سعادت و شقاوت فرد، علائم ایمان و کفر او نیز هستند.

در اندیشه اسلامی، ایمان که امری تشکیکی و ذو مراتب است از ارکان اساسی دینداری است؛ علم و معرفت از مقومات اساسی ایمان و توحید و رسالت، متعلق ضروری ایمان. بنابراین، شاخص‌هایی که نشانگر شدت و ضعف ایمانند، بیانگر شدت و ضعف دینداری نیز هستند و در مقیاس‌های دینداری باید به آن‌ها توجه شود.

در اندیشه اسلامی، اکثر مردم اهل نجاتند و از درجه‌ای از سعادت برخوردارند. بنابراین با توجه به اصل دوّم، هرگونه مقیاس دینی که نتیجه‌اش بی‌دینی اکثر مردم باشد، باید مورد تأمل مجدد قرار گیرد.

دینداری دارای انواع و اصناف گوناگونی است. در مقیاس‌های دینداری، هرگونه حصر توجه به نوعی خاص از دینداری آسیب‌زا است. باید انواع دینداری و میزان اعتبار هر یک را باز شناخت و در سنجش دینداری، آن را مدنظر قرار داد.

در اندیشه اسلامی، نیت و قصد نقشی اساسی در سعادت و در نتیجه، دینداری دارد. از این‌رو، هرگونه مقیاسی که در آن سنجش نیت مورد غفلت قرار گیرد، فاقد اعتبار خواهد بود.

جلوه‌های درونی و باطنی دینداری بیش از تجلیات بیرونی و ظاهری آن، اهمیت دارد: غفلت از توجه به ابعاد درونی و تمرکز بر بعد ظاهری دین، در مقام سنجش دینداری، گمراه‌کننده است.

ارزیابی وضعیت فرد در شرایط بحرانی بیش از شناسایی چگونگی احوال و کردار او در شرایط عادی می‌تواند ما را بر درجه دینداری وی واقف کند. روح دینداری، تسلیم بودن قلبی آدمی در برابر خداوند و مطیع بی‌چون و چرای خواست او بودن است. برای آن که درجه دینداری فرد را بشناسیم، باید شدت و ضعف این ویژگی را در وی به دست آوریم. ارائه نظری قاطع درباره وضعیت دینداری فرد و جامعه انسانی، کاری به غایت دشوار است و هرگونه ساده‌اندیشی در این خصوص، زمینه‌ساز دوری و انحراف از حقیقت امر خواهد بود.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- نهج البلاغه، ۱۳۸۱، ترجمه علی شیروانی، چاپ اول، انتشارات دارالعلم، قم.
- ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، شرح الاشارات والتنبيهات، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق، [بی جا].
- جوادی، محسن، ۱۳۷۶ ش، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، چاپ اول، معاونت امور اساتید و معارف اسلامی، قم.
- امام خمینی، بی تا، المکاسب المحرمه، مع تزییلات مجتبی الطهرانی، قم.
- سیدمرتضی، ۱۴۱۱ ق، الذخیره فی علم الکلام، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلام، قم.
- شیرازی، صدرالدین، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۹، ج ۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- شیروانی، علی، ۱۳۷۹، تحریر اصول فقه، چاپ اول، دارالعلم، قم.
- _____، ۱۳۷۹، چکیده اخلاق در قرآن، تقریر درس های استاد محمدتقی مصباح، ج ۱، چاپ دوم، دارالفکر، قم.
- _____، ۱۳۷۶، سرشت انسان: پژوهشی در خداشناسی فطری، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم.
- طباطبایی یزدی، بی تا، العروة الوثقی، المكتبة العلمية الاسلامية، تهران.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۲ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
- _____، ۱۳۶۰ ق، رساله الولایه، منشورات قسم الدراسات الاسلامیة، تهران.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶ ش، اخلاق در قرآن، ج ۱، چاپ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، مجموعه آثار، ج ۱، ج ۶، انتشارات صدرا، تهران.