

# قلمرو سیاسی دین

## از دیدگاه استاد مطهری رحمته الله علیه

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۹/۲ تاریخ تألیف: ۱۳۸۹/۱۱/۱۱

ولی الله عباسی \*

### چکیده

قلمروشناسی دین، به ویژه قلمرو سیاسی - اجتماعی دین، از مسائل مهم و چالش برانگیز عصر حاضر است. این نوشتار می‌کوشد دیدگاه استاد مطهری درباره قلمرو و گستره دین در زمینه سیاست را تبیین کند. استاد مطهری بر مبنای جهت گیری دعوت انبیا، تبیینی از گستره دین ارائه می‌کنند که علاوه بر امور اخروی، امور دنیوی را نیز شامل می‌شود. بر این اساس، ایشان معتقدند هدف از بعثت، سعادت دنیایی و آخرتی انسان است و چنین نیست که دین فقط برای سامان دادن به امور معنوی و اخروی انسان نازل شده باشد، بلکه علاوه بر امور آخرتی، امور دنیوی را نیز ملاحظه نظر دارد و رهنمودهای لازم را در این باره بیان کرده است. مسائل سیاسی و اجتماعی از جمله این امور است که در حیطه قلمرو و گستره دین جای گرفته است. از این منظر، سکولاریسم دیدگاهی است که در

\* محقق و نویسنده (v-abbasi1358@yahoo.com).

دین اسلام هیچ جایگاهی ندارد و دلایل برون‌دینی و درون‌دینی محکمی بر  
بطلان آن وجود دارد. در نوشتار حاضر، نخست دیدگاه حداکثری استاد مطهری  
درباره قلمرو و گستره دین بررسی شده، سپس جامعیت دین اسلام با توجه به  
جاودانگی، کمال و خاتمیت آن از دیدگاه ایشان اثبات شده است.

**واژگان کلیدی:** قلمرو دین، جامعیت، جاودانگی، کمال، خاتمیت، سکولاریسم.

## مقدمه

تاریخ زندگی بشر با هدایت الهی آغاز شد و انسان هرگز از دین الهی محروم  
نشد. انبیای الهی در هر دوره، پیام خدا را برای بندگان آوردند تا اینکه پیامبر  
خاتم صلی الله علیه و آله، کامل‌ترین و جامع‌ترین دین را ابلاغ کرد و اسلام در همه عصرها و  
سرزمین‌ها و برای همه انسان‌ها، دین جاوید شد. اسلام در اوایل ظهور خود، در  
حوزه‌های گوناگون زندگی نفوذ کرد و مهم‌ترین حوزه دنیایی یعنی حکومت را  
به دست گرفت و برای سامان روابط مسلمانان با یکدیگر و بیگانگان، قوانینی  
تشریح کرد. خورشید هدایت اسلام فقط قلب مرده جزیره‌العرب را زنده نکرد؛  
بلکه به زودی جهان اطراف خود را به تسخیر خویش درآورد و تمدن اسلامی  
در عرصه‌های گوناگون حیات پیشتاز شد؛ ولی عواملی باعث انحطاط مسلمانان  
شد و بیگانگان در تمدن از مسلمانان گوی سبقت را ستاندند. این تمدن جدید  
که در جهان مسیحیت شکل گرفت و با دین بیگانه بود، حوزه‌هایی از دنیا را که  
در دست مسیحیت بود، یکی پس از دیگری فتح کرد و درباره قلمرو دین،  
نزاعی سخت درگرفت. موج این نزاع، جوامع اسلامی را نیز فراگرفت و بحث از

قلمرو اسلام به عنوان یکی از مباحث مهم دین‌شناسی معاصر مطرح شد. این موضوع زمانی اهمیت بیشتری یافت که دینداران به تشکیل حکومت دینی اقدام کردند و بیش از پیش دغدغه‌های اجتماعی یافتند و درصدد برآمدند تا بر مبنای آموزه‌های دینی، به پرسش‌ها و نیازهای گوناگون دینداران پاسخ گویند.

بدین ترتیب شاید بتوان گفت «قلمرو دین اسلام» به ویژه قلمرو سیاسی آن، چالش‌برانگیزترین بحث دو دهه گذشته در ایران بوده است؛ زیرا بسیاری از بحث‌های مطرح شده در این دو دهه، به طور مستقیم یا غیرمستقیم با این بحث مرتبط بوده‌اند. اهمیت و ضرورت این بحث همین بس که می‌توان با آگاهی از قلمرو و محدوده دین، آینده‌ای روشن و زندگی سعادت‌مندان‌ای را با تکیه بر معارف دینی فراروی انسان‌ها قرار داد.

البته مسئله شناخت قلمرو اسلام، از مسائل نوظهور نیست و در کتب متفکران پیشین و حتی روایات نیز به طور جسته و گریخته مطالبی را می‌توان دید؛ ولی با این حال، آن مطالب انسجام کافی ندارند که بتوان ذیل عنوان قلمروشناسی از آن سخن گفت. در دهه‌های اخیر، به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، مسئله قلمرو دین به صورت جدی در جامعه ما مطرح شده است. تأکید بر حوزه‌های اجتماعی اسلام، به ویژه حکومت، از سوی امام خمینی<sup>ع</sup> و تبیین دیدگاه‌های اسلام در مقابل نظام سیاسی، اقتصادی و... اندیشه‌های غیردینی باعث شد اسلام دوباره به عنوان دینی جامع معرفی شود. در واقع امام خمینی<sup>ع</sup> با طرح نظریه حکومت دینی در قالب گفتمان ولایت فقیه و جایگاه آن در فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، فصل جدیدی در طرح مسائل نوین در عرصه قلمرو سیاسی دین

گشود. در این نوشتار تلاش خواهیم کرد نخست نظریه مقابل (دین حداقلی) را با توجه به اهمیت آن مورد نقد و بررسی قرار دهیم و در ادامه، قلمرو سیاسی دین را از منظر استاد مطهری تبیین و تحلیل کنیم.

### ۱. دیدگاه‌ها درباره قلمرو دین؛ نظریه حداقلی و حداکثری

پرسش اساسی درباره قلمروشناسی دین این است که آیا دین اسلام به عنوان آخرین دین الهی و آسمانی، به همه مسائل انسانی اعم از دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی و مادی و معنوی پرداخته است یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش، به طور کلی دو دیدگاه عمده مطرح شده است: ۱. دیدگاه حداقلی؛ ۲. دیدگاه حداکثری.

براساس دیدگاه حداقلی یا انتظار اقلی از دین، قلمرو و گستره دین در امور اجتماعی، سیاسی و اخلاقی - فقهی به حداقل کاسته شده، معتقد است که دین در این موارد حداقل لازم را به ما آموخته است، نه بیش از آن را. در واقع «بینش اقلی»، خود را در امور آخرتی محدود و منحصر کرده است و در امور دنیایی نیز به حداقل لازم بسنده کرده است؛ ولی نظریه «دین حداکثر»، جامع‌نگر بوده، هر دو امور دنیایی و آخرتی را شامل می‌شود. به عبارت دیگر، رسالت و جهت‌گیری دعوت انبیا به تأمین سعادت آخرتی انسان محدود نیست و نیازمندی‌های بشر در عرصه اجتماع و سیاست، تعلیم و تربیت و... را نیز دربرمی‌گیرد.

نظریه دین حداقلی، میان روشنفکران متجدد و سنتی‌اندیشان متحجر، با رویکردی متفاوت رواج دارد. روشنفکران و غرب‌گرایان با پشتوانه آنچه غرب

در رویارویی با مسیحیت به دست آورده بود، به مخالفت با جامعیت و کمال اسلام پرداخته‌اند و با محصورکردن دین در سعادت آخرتی، منکر دخالت و حضور آن در عرصه اجتماع و امور سیاسی‌اند. اینان با طرح بخشی از مباحث معرفت‌شناختی از یک سو و تقدس‌زدایی از علوم اسلامی از سوی دیگر، زمینه طرح مسئله جدایی دین از امور دنیوی را فراهم ساختند و بدین‌گونه دین را عرفی و سکولاریزه کرده، به جدایی دین از سیاست معتقدند. پیش‌فرض بیشتر روشنفکرانی که به بحث از دین اقلی و عرفی‌گرایی پرداخته‌اند، این است که پاسخیابی به مسئله قلمرو دین از راه مراجعه به متون دینی نادرست است و معتقدند «انتظارات ما (بشر) از دین» تعیین‌کننده قلمرو دین است و هدف عمده افرادی که به ناتوانی متون در باب قلمرو دین معتقدند، این است که دین را امری فردی و آخرتی معرفی کنند و گستردگی و جامعیت دین و دخالت آن را در امور دنیوی (سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و...)، نفی کنند.

سنتی‌اندیشان متحجر نیز با شناختی تک‌بُعدی و ناقص از اسلام، گذشته‌گرایی و بی‌توجهی به نقش عقل و دنیاگریزی زاهدآبانه، با تفسیری آخرت‌گرایانه و دنیاگرایانه از قلمرو دین، به مخالفت با جامعیت دین پرداخته، زمینه بسط رویکرد سکولاریستی را نسبت به دین فراهم آوردند.

اصل متحجرانه جدایی دین و سیاست در فرهنگ جامعه ما و همه جوامع اسلامی، اصل غالب تلقی می‌شد و این اصل متحجرانه مانع هر تلاش جدی و گسترده سیاسی می‌گردید. تحجرگرایان که بر ماندن در عالم قدس پای‌بند بودند، فاصله زیادی با مفاهیم و الگوهای رفتاری ناب اسلامی داشتند. تلقی عرفی‌شده آنان از مفاهیم و آموزه‌های اصیل اسلامی،

مانع بزرگی برای حضور فعال و تحول‌ساز آنان در عرصه‌های فکری، سیاسی و اجتماعی شده بود.

در مقابل این دو گروه، استاد مطهری از نظریه دین حداکثری دفاع کرده است و از همگرایی و همسویی دین و دنیا سخن گفته، دیدگاهی جامع‌نگرانه در این باب به کار گرفته است. ایشان، هم با تحجرگرایی و هم با غرب‌گرایی روبه‌رو بود که بی‌امان بر پیکر رنجور و ستم‌دیده ملت ایران می‌تاختند و راه انحطاط فرهنگی و اجتماعی را هموارتر می‌ساختند. تحجرگرایی، جامعه سنتی را از اصالت‌های دینی و فرهنگی، خشک و تهی‌تر ساخته، غرب‌گرایی و فرنگی‌مآبی تحصیل‌کرده‌ها و قشرهای جدید اجتماعی ایران را به عناصری وابسته و درجه دوم تبدیل کرده است؛ استاد مطهری، مسئله اساسی‌تر را در تلاقی این دو رویکرد در عرصه اجتماع و سیاست می‌دانست. پیامد این تلاقی، به حاشیه‌بردن عنصر مذهب است که تا پیش از این برای ایرانیان، هم تمدن‌ساز و هم مانع وابستگی بود. ایشان، دادوستد دین‌ستیزانه‌ای را در عرصه سیاست ایران معاصر مشاهده می‌کرد. از سویی، دولت مدرن پهلوی برای تحکیم مبانی و مشروعیت سیاسی خود، مجال وسیعی به پیروان عرفی‌گرایان سنتی و مدرن داده بود و آنان نیز متقابلاً، از این خواست دولت خودکامه پهلوی در جهت مقاصد دنیوی استفاده می‌کردند؛ بنابراین از دیدگاه استاد مطهری، عرصه سیاسی به انضمام فرهنگ دنیوی‌شده ایران، همه راه‌های اقبال عمومی را به اسلام ناب، مسدود ساخته بود. اسلام ناب، همان مکتب توحیدی است که از هرگونه قرائت متحجرانه و فرنگی‌مآبانه خالص و مبراست. اسلام ناب در عصر جدید با تهاجم دوسویه‌ای مواجه است که از ناحیه دو رویکرد

عرفی تحریک می‌شود و گفتمان احیاگرایانه ایشان، رویارویی با این دو نگرش دنیوی و سکولار و احیای نگرش جامع‌گرایانه به دین است. بنابراین مبنای اساسی گفتمان سیاسی - اجتماعی / استاد مطهری که آن را از سکولاریسم، التقاط و ارتجاع متمایز می‌کند، همانا توجه توأمان به ماده و معنا، دین و سیاست و دنیا و آخرت است. افقی که در این گفتمان گشوده می‌شود، نه با تحجرگرایی سازگار است که دنیا، سیاست و حکومت را با شأن قدسی و معنوی دین ناسازگار می‌داند و نه با غرب‌گرایی که با تأکید بر دنیا، دین را از عرصه به حاشیه می‌راند.

## ۲. نظریه حداکثری دین

### ۲-۱. تفسیر جامع‌گرایانه بعثت و قلمروشناسی دین

مبنای مهم و اساسی که می‌توان در اندیشه غالب متکلمان و اندیشمندان اسلامی در باب قلمروشناسی دین یافت، اینکه هدف بعثت و جهت‌گیری دعوت انبیا چیست؟ و آیا دین برای پاسخ‌گویی به همه نیازها و خواسته‌های دنیوی و اخروی بشر آمده است، یا اینکه دین امری شخصی است و فقط جوابگوی نیازهای اخروی و معنوی انسان است.

«هدف بعثت» به لحاظ نظری، از مباحث کلامی است که دیگر اندیشه‌های کلامی بر آن مبتنا دارد.

مقصود از تحلیل غایت بعثت، پاسخ به این پرسش است که پیام‌آوران آسمانی، مردم را به سوی چه مقصود یا مقاصدی دعوت می‌کنند؟ آیا دعوت

انبیا به اهداف آخرتی و سعادت معنوی محدود است یا مصالح معیشتی و سعادت این جهانی را نیز فرامی‌گیرد؟ آیا آموزه‌های انبیا فقط هدایتی به سوی خدا و آخرت است؟ یا افزون بر آن، برنامه‌ای برای رساندن مردم به رفاه دنیایی نیز وجود دارد؟ پیامبران، رسالت خویش را در چه قلمروی می‌دانند و افراد بشر، در مواجهه با انبیا چه انتظاری از آنان دارند؟

بحث جهت‌گیری دعوت انبیا به لحاظ عملی نیز اهمیت دارد؛ زیرا انتظار دو جانبه پیامبران و مخاطبان آنان از یکدیگر و ارتباط عملی میان آنها، براساس فهم حد و مرز رسالت انبیا شکل می‌گیرد. هدف بعثت، مورد و ثغور انتظار موجه بشر از انبیا را تعیین می‌کند و همچنین، توقع پیامبران از مخاطبان را موجه می‌سازد. پاسخ مردم و اقبال آنها به دعوت انبیا، بر فهم قلمرو رسالت و هدف بعثت مبتنی است. بر این مبنا، مفهوم دینداری، تعیین می‌یابد و دینی بدون جامعه تعریف می‌شود؛ بنابراین فهم جهت‌گیری دعوت انبیا از سویی تصور فرد از نبوت را ترسیم می‌کند و از سوی دیگر، چگونگی مواجهه وی با دعوت انبیا اعم از اقبال، اعراض، تصدیق یا تکذیب را رقم می‌زند. از آنجا که تصویر فرد از هدف بعثت، در واقع درک وی از گوهر دین است، ساختار دینداری شخص براساس تصور وی از جهت‌گیری دعوت انبیا شکل می‌گیرد (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۱۴/ ر.ک: عباسی، ۱۳۸۹، ص ۸۸).

به طور کلی، برداشت‌های گوناگون از قلمرو پیام پیامبران و جهت‌گیری دعوت انبیا را می‌توان به سه تصویر عمده ارجاع داد:

۱. **تصویر دنیاگرایانه:** دیدگاهی که هدف بعثت را در امور دنیایی و حیات

این جهانی می‌جوید؛



۲. **تصویر عقباگرایانه:** نظریه‌ای که جهت‌گیری دعوت پیامبران را در مقوله

اخلاق و حیات آخرتی بشر نشان می‌دهد؛

۳. **تصویر جامع‌گرایانه:** دیدگاهی که اهداف رسالت انبیا را جامع و فراگیر هر

دو جنبه حیات دنیایی و آخرتی بشر تلقی می‌کند.

تصویری که برخی از نواندیشان دینی معاصر از دعوت انبیا ارائه می‌دهند، تصویری عقباگرایانه و آخرت‌گرایانه است. در مقابل، بسیاری از متفکران اسلامی - از جمله *استاد مطهری* - درباره قلمرو پیام انبیا، دیدگاهی جامع‌گرایانه دارند. *استاد مطهری* در آثار گوناگون خود بارها بر گستردگی قلمرو دین و فراگیر بودن آن نسبت به امور فردی و آخرتی تأکید کرده، اسلام را آیینی جامع‌نگر دانسته‌اند:

اسلام ... مکتبی است جامع و واقع‌گرا. در اسلام، به همه جوانب نیازهای انسانی اعم از دنیایی یا آخرتی، جسمی یا روحی، عقلی و فکری یا احساسی و عاطفی، فردی یا اجتماعی توجه شده است (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۶۳).

ایشان آموزه‌های اسلام را به سه بخش تقسیم می‌کند که بیانگر جامعیت دین مبین اسلام و گستردگی قلمرو آن است. این سه بخش عبارت‌اند از:

الف) اصول عقاید؛ یعنی چیزهایی که وظیفه هر فرد، کوشش درباره تحصیل عقیده درباره آنهاست؛

ب) اخلاقیات؛ یعنی خصلت‌هایی که وظیفه یک فرد مسلمان است که خویشتن را به آن خصلت‌ها و خوبی‌ها بیاراید و از اضرار آنها خویشتن را دور نگه دارد؛

ج) احکام؛ یعنی دستورهایی که مربوط است به فعالیت‌های خارجی و عینی انسان، اعم از فعالیت‌های معاشی و معادی، دنیایی و آخرتی، فردی و اجتماعی (همان).

بدین ترتیب، از نظر ایشان جهت‌گیری دعوت انبیا افزون بر اینکه شامل مباحث خداشناسی و اخلاقی می‌شود، عرصه فقه و حقوق یعنی مسائل فردی و اجتماعی، دنیایی و آخرتی را نیز دربرمی‌گیرد؛ پس نظریه وی حداکثری است. ایشان در کتاب نبوت، ضمن بحث از نیاز به رسالت، این مسئله را طرح می‌کند که آیا در زندگی اجتماعی و دنیایی بشر، نیازی به پیامبران هست؟ وی پاسخ این پرسش را از قرآن یافته، می‌فرماید: آیا در قرآن به این مسئله عنایتی هست یا قرآن فقط توجه به عالم آخرت دارد؟ مشاهده می‌شود که قرآن فقط مسئله عالم آخرت را بیان نمی‌کند؛ مسئله زندگی دنیا را نیز خیلی روشن و آشکار از نظر هدف انبیا مطرح می‌کند:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»: پیامبران خودمان را با دلایل و بیانات فرستادیم. کتاب و مقیاس همراه آنها فرستادیم تا در میان مردم عدالت بر پا بشود (حدید: ۲۵).

پس معلوم می‌شود قرآن این موضوع را نیازی دانسته است و برای آن اصالتی قائل شده است و در اینجا حتی آن هدف دیگر [= شناخت خداوند] را هیچ ذکر نمی‌کند. این مسئله را در جاهای دیگر می‌گویید؛ ولی در اینجا این هدف را ذکر نمی‌کند. شاید به این دلیل که نشان دهد این مسئله اصالتی دارد و واقعاً این جهت مورد نیاز است و باید باشد؛ پس قرآن که می‌گوید وجود عدالت از ضرورت‌های زندگی بشر است، وجود پیامبران را برای برقراری عدالت لازم و ضروری می‌داند.

استاد مطهری، تفسیری جامع‌گرایانه از دعوت انبیا ارائه می‌دهد؛ ولی گاه در آثار و سخنان وی مطالبی دیده می‌شود و موهم این معناست که دیدگاه ایشان،

دیدگاهی دنیاگرایانه یا آخرت‌گرایانه از بعثت پیامبران است که با اندک تأملی این توهم رفع می‌شود. یکی از چیزهایی که احیاگران دینی و از جمله استاد مطهری همواره بر آن تأکید می‌کردند، کارکرد دنیایی دین و نقش آن در توسعه اجتماعی بود. وی از جمله کسانی است که نقش انبیا را در ظلم‌ستیزی و ایجاد عدالت اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد و بر اهمیت ظلم‌ستیزی در حد ملاکی برای تمایز نبی از غیر آن تأکید می‌کند. البته باید توجه داشت که صرف تأکید به کارکرد دنیایی دین، به معنای دنیاگرایی در تفسیر هدف بعثت نیست؛ زیرا حکیمان جامع‌نگر دیگری نیز بر نقش دین در بهبود دنیا تأکید کرده‌اند.

۱۴۳

ایشان در تعریف نبوت، تعبیری دارد که آن را ارتباط میان جهان انسانی و جهان غیبت می‌داند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳). برخی از محققان، همین سخن استاد را بر مبنای دیدگاه آخرت‌گرایانه تحلیل‌پذیر دانسته‌اند (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۲)، در حالی که شهید مطهری، رابطه انسان با جهان غیب را یکی از دو هدف نبی (یعنی ظلم‌ستیزی و بسط عدالت) می‌داند. در واقع وی دو هدف اصلی را برای پیامبران قائل است: یکی سعادت دنیایی و دیگری سعادت آخرتی که این دو هدف، با کنار هم گذاشتن دو مطلب مذکور نیز به دست می‌آید و تعارض ظاهری آن دو حل می‌شود؛ بنابراین دیدگاهی جامع‌نگر در هدف بعثت دارد و دیدگاه جامع‌نگر در تفسیر جهت‌گیری دعوت انبیا بر آن است که آموزه‌های پیامبران، همه شئون حیات بشری (حیات دنیایی و آخرتی) را دربرمی‌گیرد و پیامبر اکرم ﷺ به دلیل خاتمیت، پیامی جامع و کامل برای بشر آورده است. در این دیدگاه، دنیا و آخرت در یک سو و در تعامل با یکدیگر قرار دارند و در عین حال، از

آخرت به صورت نشئه مهم‌تر حیات یاد می‌کند. شهید مطهری در کتاب **وحی و نبوت**، در یک نتیجه‌گیری دو هدف ذیل را اصلی‌ترین هدف پیامبر از دیدگاه قرآن می‌داند (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵-۱۷۶):

۱. شناخت خدا و نزدیک شدن به او؛

۲. برقراری عدل و قسط در جامعه بشری.

دعوت به خدا، شناختن او و نزدیک شدن به او به معنای دعوت به توحید نظری و توحید عملی و فردی است؛ ولی اقامه عدل و قسط در جامعه به معنای برقرارساختن توحید عملی اجتماعی است. ایشان برای دو هدف مذکور، به دو آیه از قرآن استدلال می‌کند:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا»: ای پیامبر! ما تو را گواه [امت] و نویددهنده و اعلام خطرکننده و دعوت‌کننده به سوی خدا به اذن و رخصت خود و چراغی نورده فرستادیم (احزاب: ۶۷-۶۵).

از نظر استاد، میان همه جنبه‌هایی که در این آیه آمده است، پیداست که «دعوت به سوی خدا»، یگانه چیزی است که می‌تواند هدف اصلی به شمار آید.

از سوی دیگر، قرآن کریم درباره پیامبران خدا می‌گوید:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»: ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و معیار فرود آوردیم تا مردم عدل و قسط را به پا دارند (حدید: ۲۵).

از نظر ایشان، این آیه با صراحت به پاداشتن عدل و قسط را هدف رسالت و بعثت پیامبران معرفی کرده است.

پرسشی که می‌توان درباره دیدگاه جامع‌گرایانه و از جمله دیدگاه شهید

مطهری مطرح کرد، اینکه کدام یک از این دو هدف، بالذات و کدام یک بالعرض است؟ پاسخ این پرسش را می توان به صورت ذیل بیان کرد:

هدف بالذات انبیا، هدایت و معرفت الهی است؛ ولی تحقق این هدف در جامعه بشری، مستلزم اتخاذ اهداف بالعرض دیگری مانند تأسیس حکومت و اصلاح نظام معیشتی است. پرداختن به اصلاح معیشت دنیوی، وظیفه پیامبران است، ولی وظیفه ای بالعرض؛ بنابراین نباید گمان کرد که بالعرض بودن به معنای فرعی بودن و نفی آن از وظیفه انبیاست، بلکه به معنای این است که پرداختن به اصلاح دنیا و ظلم ستیزی در اهداف رسالت است؛ ولی به قصد ثانوی. به همین لحاظ، کسانی چون استاد مطهری، عدالت گستری و ظلم ستیزی را به منزله ملاک تمایز نبی و از ادله صدق گفتار او تلقی کرده اند (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۷۰).

بنابراین تفسیر اندیشه و روان جامع نگر، از راه ارجاع اهداف دنیایی به اهداف آخرتی صورت می گیرد. در این تفسیر، به اهداف آخرتی اصالت داده شده است و مقصود اصلی انبیا تلقی می شوند و اهداف دنیایی، اموری تبعی و طفیلی انگاشته می شوند.

## ۲-۲. استاد مطهری و جامعیت دین اسلام

با توجه به مطالبی که درباره قلمرو پیام پیامبران از دیدگاه استاد مطهری گذشت، روشن شد که وی به وسعت قلمرو دین و هماهنگی و همگرایی دین و دنیا قائل است و در نتیجه، جامعیت دین اسلام ثابت می شود. ایشان در کتاب **وحی و نبوت**، جامعیت و همه جانبگی اسلام را از امتیازات آن در مقایسه با ادیان دیگر

برمی‌شمارد و می‌نویسد:

از جمله ویژگی‌های صورت کامل و جامع دین خدا نسبت به صورت‌های ابتدایی، جامعیت و همه‌جانبگی است. منابع چهارگانه اسلامی (کتاب، سنت، عقل و اجماع)، کافی است که علمای امت، نظر اسلام را درباره هر موضوعی کشف نمایند. علمای اسلام، هیچ موضوعی را به عنوان اینکه بلا تکلیف است، تلقی نمی‌کنند (همان، ۱۳۸۱، ص ۲۴۱).

وی در جای دیگر می‌نویسد:

اسلام از طرفی دعوی جاودانگی دارد ... و از طرف دیگر، در همه شئون زندگی، مداخله کرده است. از رابطه فرد با خدا گرفته تا روابط اجتماعی افراد، روابط خانوادگی، روابط فرد و اجتماع، روابط انسان و جهان. اگر اسلام مانند برخی ادیان دیگر به یک سلسله تشریفات عبادی و دستورالعمل‌های خشک اخلاقی قناعت کرده بود، چندان مشکلی نبود؛ ولی با این همه مقررات و قوانین مدنی، جزایی، قضایی، سیاسی، اجتماعی و خانوادگی، چه می‌توان کرد (همان، ۱۳۷۵، ص ۱۷۸).

به طور کلی برای اثبات جامعیت دین خاتم، می‌توان از دو راه کلی وارد شد که راه نخست آن برون‌دینی و تحلیلی است و راه دوم، درون‌دینی و بر قرآن و روایات متکی است:

۱. **دلیل عقلی:** خداوند شرایع را به تدریج برای بشر فروفرستاد تا وی را به منزل سعادت و کمال حقیقی‌اش رهنمون سازد. قوانین و احکام لازم برای این غرض، از دینی به دین بعد، کامل‌تر شد و در شریعت اسلام، کمال یافت. براساس حکم عقل، دین خاتم نمی‌تواند ناقص باشد؛ زیرا عنوان خاتم‌دادن به دینی که کامل نیست، باعث نقض غرض در هدایت بشر به سعادت واقعی او

می‌شود. قرآن خود به این نکته تصریح کرده است. از سوی دیگر، کمال دین، ملازم با جامعیت آن است و هیچ‌گاه نمی‌توان دینی را بدون آنکه جامع باشد، کامل دانست؛ بنابراین اکنون که سلسله انبیا و شرایع به نقطه پایان خود رسیده است، باید احکام و آموزه‌های لازم برای هدایت بشر، به طور کامل در اسلام بیان شده باشد. به عبارت دیگر، ثبات شریعت اسلام مستلزم آن است که استکمال فردی و اجتماعی انسان با همین معارف، احکام و قوانینی که قرآن تشریح کرده است، صورت پذیرد و به بیشتر از آن نیازی نیست.

**۲. دلیل درون‌دینی: قرآن مجید که اصلی‌ترین منبع آموزه‌های اسلامی و منشور جهانی اسلام است، تعبیری را که از جامعیت می‌آورد، «وسطیت» است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا؛ و این چنین شما را امت وسط قرار دادیم» (بقره: ۱۴۳).** از این نظر است که امت اسلامی، امت معتدل و میانه‌رو میان مردم‌اند، نه مانند مشرکان و بت‌پرستان که همه توجه‌شان به طرف جسمانیات، مادیات، لذایذ و زینت‌های مادی است و هیچ‌گونه توجهی به معنویات و روحانیت نداشته، عقیده‌ای به حشر و نشر ندارند و نه مانند نصارا که همه هم‌شان مصروف جنبه‌های روحی است و مردم را به رهبانیت و پشت‌پازدن به کمالات معنوی، دعوت می‌کنند؛ ولی خداوند، امت اسلامی را امت معتدل و میانه قرار داده است و آیینی برای آنها تشریح کرده است که آنها را به جاده اعتدال - نه مایل به افراط و نه مایل به تفریط - می‌خواند و هر دو جنبه روح و جسم را مطابق اقتضای خود به سوی کمال، رهبری می‌کند. البته باید این‌گونه باشد؛ زیرا انسان فقط روح یا جسم نیست، بلکه مجموع روح و جسم است و باید در هر دو جنبه مادی و معنوی، کامل و سعادت‌مند شود (مطهری، ۱۳۷۵،

ص ۱۶۲).

از جمله آیاتی که به روشنی بر جامعیت دین اسلام دلالت می‌کند، آیه ۸۹ نحل است:  
 «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»: کتاب [قرآن] را که بیانگر هر چیزی است، به تو نازل کردیم.

البته باید توجه داشت که مقصود از جامعیت دین این نیست که همه مسائل نظری و عملی به زندگی مادی و معنوی انسان، خواه در سطح مسائل کلی و کلان و خواه در زمینه مسائل جزئی و خاص به وسیله پیامبران الهی بیان شده باشد و مطالعه کتاب‌های آسمانی، انسان را از هرگونه بحث و کاوش فکری در شناخت انسان و جهان و جوانب حیات بشری بی‌نیاز سازد، بلکه مقصود این است که دین در جهت هدف رسالتی که دارد - یعنی هدایت انسان به سمت کمال واقعی و همه‌جانبه او - از بیان هیچ نکته لازمی فروگذار نکرده است؛ بنابراین جامعیت دین را باید در مقایسه با هدف و رسالت دین تحقیق و بررسی کرد؛ نه فراتر یا فروتر از آن.  
 از اینجا روشن می‌شود که تفسیر جامعیت دین به اینکه بتوان نظریه‌ها، قوانین و فرمول‌های پذیرفته‌شده یا مطرح‌شده در علوم گوناگون بشری را از متون و منابع دینی و کتاب‌های آسمانی و احادیث دینی بیرون کشید، تفسیری نادرست است؛ چنان‌که منحصر کردن احکام و آموزه‌های دینی به مسائل مربوط به عبادت و نیایش خداوند نیز تفسیری ناقص از دین است؛ زیرا رسالت هدایتی دین با هیچ‌یک از دو تفسیر یادشده از جامعیت دین سازگاری ندارد.

### ۱-۲-۲. جاودانگی اسلام و جامعیت آن

از نظر قرآن، یکی دیگر از ویژگی‌های دین اسلام، این است که جاودانه بوده،



برنامه حیات‌بخشی را برای همه انسان‌ها در طول اعصار ارائه می‌دهد. بر این اساس، یکی از ادله جامعیت اسلام، جاودانگی آن است؛ زیرا همان‌گونه که آیات «تبیان لکل شیء» (نحل: ۸۹) و امثال آن دلیل بر جامعیت قرآن و اسلام است، آیاتی که دلالت بر جاودانگی اسلام می‌کند نیز دلیل بر جامعیت آن است؛ زیرا اگر دلیلی اثبات کرد که اسلام برای همیشه سند هدایت است، پس باید آنچه به هدایت بشریت انسان وابستگی دارد، آورده باشد وگرنه در این باره لازم می‌شود به راهنمای دیگری مراجعه شود که بر خلاف جاودانگی است.

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

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

«و ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»: و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم (انبیاء: ۱۰۷).

در دو آیه اخیر، واژه «العالمین»، جمع دارای «الف و لام» است و شامل همه انسان‌های پس از رسالت پیامبر اسلام ﷺ در همه زمان‌ها می‌شود.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که با توجه به اینکه زندگی بشر همواره در حال تغییر و تحول است، چگونه می‌توان تحول زمان و

نیازمندی‌های آدمی را با ثبات دین پیوند داد؟ چگونه می‌توان دین اسلام را با همه زمان‌ها متناسب دانست؟ مگر ممکن است چیزی جاوید بماند؟ همه چیز در جهان بر ضد جاویدماندن است. اساسی‌ترین اصل این جهان، اصل تغییر و تحول است و فقط یک چیز جاودانی است، آن اینکه هیچ چیز جاودانی نیست (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۷).

استاد مطهری می‌نویسد: «منکران جاویدماندن، گاهی به سخنان خود رنگ فلسفی می‌دهند و قانون تغییر و تحول را که قانون عمومی طبیعت است، دلیل می‌آورند. اگر به مسئله صرفاً از جنبه فلسفی بنگریم، جواب ایراد روشن است: آن چیزی که همواره در تغییر و تحول است، ماده و ترکیبات مادی جهان است؛ اما قوانین و نظامات - خواه نظامات طبیعی و یا نظامات اجتماعی منطبق بر نوامیس طبیعی - مشمول این قانون نمی‌باشد. ستارگان و منظومه‌های شمسی پدید می‌آیند و پس از چندی فرسوده و فانی می‌گردند؛ اما قانون جاذبه همچنان پای‌برجاست؛ گیاهان و جانوران زاده می‌شوند و می‌زیند و می‌میرند؛ ولی قوانین زیست‌شناسی همچنان زنده است. همچنین است حال انسان‌ها و قوانین زندگی آنها. انسان‌ها از جمله شخص پیامبر می‌میرد، ولی قانون آسمانی او زنده است. در طبیعت «پدیده‌ها» متغیرند، نه قانون‌ها. اسلام قانون است، نه پدیده. اسلام آن وقت محکوم به مرگ است که با قوانین طبیعت ناهماهنگ باشد؛ اما اگر چنان‌که خود مدعی است از فطرت و سرشت انسان و اجتماع سرچشمه گرفته باشد و با طبیعت و قوانین آن هماهنگی داشته باشد، چرا بمیرد؟!»

ولی گاهی از جنبه اجتماعی ایراد می‌کنند؛ می‌گویند: مقررات اجتماعی یک سلسله مقررات قراردادی است که براساس نیازمندی‌ها که مبنا و اساس مقررات

و قوانین اجتماعی می‌باشد، به موازات توسعه و تکامل عوامل تمدن در تغییرند. نیازمندی‌های هر عصر با نیازمندی‌های عصر دیگر متفاوت است ... چگونه ممکن است مقررات زندگی او در این عصر همان مقررات عصرهای گذشته باشد؟» (همان، ص ۱۷۷-۱۷۸).

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

۱. **توجه به اهداف و معانی زندگی انسان:** اسلام در تشریح احکام خود به معانی، حقایق و روح زندگی انسان توجه کرده است، نه به ظاهر و پوسته آن؛ از این رو، به دور از هرگونه تصلب بر شکل و ظاهر زندگی، هرگز با مظاهر توسعه، علم و تمدن، مخالفت نورزیده است، بلکه با تشویق به توسعه تمدن؛ یعنی علم، کار، تقوا، اراده، همت و استقامت، خود نقش عامل اصلی پیشرفت تمدن را به عهده گرفته است. اسلام در خط سیر بشر، شاخص‌هایی نصب کرده است که از یک سو مسیر و مقصد را نشان می‌دهند و از سوی دیگر، در برابر انحراف، سقوط‌ها و تباهی‌ها هشدار می‌دهند. همه مقررات اسلامی یا از شاخص‌های دسته اول‌اند و یا از شاخص‌های دسته دوم (همان، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰).

۲. **بیان قوانین ثابت برای نیازهای ثابت و پیش‌بینی قوانین متغیر برای نیازهای متغیر:**

یکی از ویژگی‌های شریعت اسلام آن است که بر نیازهای ثابت انسان مهر ثابت زده است و نیازهای متغیر آدمی را تابع نیازهای ثابت قرار داده است (همان،

ص ۱۰۱ و ۱۳۷۶، ص ۱۲۲).

۳. **تشریح اجتهاد:** اجتهاد که عبارت است از تلاش برای استنباط و به دست آوردن احکام شرعی از راه مراجعه به کتاب و سنت و قواعد بدیهی عقلی، در عصر پیامبر اکرم ﷺ و صحابه و نیز در عصر ائمه علیهم السلام صورت می گرفت. مجتهد باید مسائل فرعی پیش آمده را با اصول قوانین شریعت اسلام بسنجد و حکمی منطبق و سازگار با اصول ثابت استنباط کند و فروع و نیازهای متغیر را به اصول و نیازهای ثابت پیوند زند. در واقع از راه اجتهاد می توان در عین حفظ ثبات و کلیت احکام دین، به همه مسائل جدید پاسخ گفت (ر.ک: همان، ۱۳۷۹، ص ۱۳۰-۱۳۲).

۴. **ملاک بندی احکام و قاعده اهم و مهم:** اسلام به پیروان خود اعلام کرده است که همه دستوراتش ریشه در یک سلسله مصالح عالی دارد. از سوی دیگر، در خود اسلام درجه اهمیت مصلحت ها بیان شده است و در صورت تقابل مصالح گوناگون، اسلام اجازه داده است کارشناسان اسلامی با سنجش میزان اهمیت مصالح و با توجه به راهنمایی هایی که در تعالیم اسلام آمده است، مصلحت های مهم تری را انتخاب کنند (همان، ص ۱۰۵).

#### ۱-۲-۲. جهانی بودن اسلام و جامعیت آن

جهانی بودن دین اسلام و عدم اختصاص آن به قوم یا منطقه ای خاص، از ضروریات این آیین الهی است و حتی کسانی که ایمان به آن ندارند، می دانند که دعوت اسلام، همگانی بوده، به منطقه جغرافیایی خاصی محدود نیست. یکی دیگر از ادله جامعیت اسلام، ادله ای است که اسلام را دین جهانی و قرآن

را کتابی جهانی معرفی می‌کند و جهانی بودن دین اسلام بدین معناست که تعالیم و دستورات قرآن به طبقه، گروه، جامعه و نژاد خاصی اختصاص نداشته باشد. خطاب آیات قرآنی به همه مردم کره زمین؛ اعم از زن و مرد، عرب و عجم، کوچک و بزرگ، شهری و روستایی است. فقط هدایت انسان در همه طبقات و اقشار است.

دلایلی که عمومیت و جهان‌شمولی شریعت اسلامی را نشان می‌دهند، دو دسته‌اند:

۱. **آیات متعدد قرآن:** از قرآن استفاده می‌شود که اسلام، دین ویژه یک گروه یا منطقه نیست، بلکه آیینی است که خداوند آن را به همه بشر هدیه کرده است و با ظهور اسلام، همه ادیان پیشین الهی که در مناطق دیگر وجود داشت، نسخ شدند؛ از جمله این آیات عبارت‌اند از:

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

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

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

«وَأَرْسَلْنَاكَ لِّلنَّاسِ رِسَالًا»: و ما تو را به رسالت برای (راهنمایی) مردم فرستادیم (نساء: ۷۹).

۲. **دعوت عمومی پیامبر اسلام ﷺ:** شواهد تاریخی فراوانی وجود دارد که

پیامبر اکرم ﷺ به سران کشورها؛ مانند قیصر روم، پادشاه ایران، فرمانروایان

مصر، حبشه، شامات و نیز رؤسای قبایل گوناگون عرب و... نامه نوشتند و پیک ویژه به سوی آنان گسیل داشتند و همه را به پذیرفتن این دین مقدس دعوت کرده، از پیامدهای وخیم کفر و استنکاف از پذیرفتن اسلام، برحذر داشتند و آنها هیچ‌گاه در پاسخ نمی‌گفتند که تو فقط پیامبر قوم عرب هستی و دین تو ویژه آنهاست. البته مقصود از جهانی بودن رسالت حضرت رسول اکرم ﷺ این نیست که حضرت، مأمور دعوت تک‌تک افراد زمان خود به دین اسلام بوده و این کار را نیز انجام داده است، بلکه آنچه مقدر بوده است و پیامبر ﷺ نیز به آن وظیفه داشت، ابلاغ رسالت به سران کشورها، اقوام و نیز ابلاغ عمومی بوده است که این مسئله به معنای برطرف شدن همه موانع از سر راه انجام آن نیست و چه بسا حضرت با موانعی نیز مواجه بوده‌اند که در صورت برطرف شدن آنها از ایشان، اوصیایش مأمور انجام آن امورند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۴۲). اگر دین اسلام جهانی نبود، چنین دعوت عمومی انجام نمی‌گرفت و اقوام و امت‌های دیگر نیز برای عدم پذیرش، عذر داشتند.

## ۲-۲-۲. کمال دین اسلام و جامعیت آن

یکی از مباحث مرتبط با جامعیت اسلام، کمال دین است که در ادامه به توضیح آن می‌پردازیم.

جامعیت و کمال دین با یکدیگر مرتبط‌اند؛ یعنی نمی‌توان گفت دین کامل است، ولی جامع نیست. معنای عدم جامعیت دین، ناقص بودن دین است؛ یعنی در دین باید چیزهایی وجود می‌داشت که نیست. دین دارای اجزایی است که با

جمع آن اجزا تمام می‌شود و پس از آنکه تمام شد، اگر به هدف خود برسد، کمال خواهد یافت. طبق آیات قرآنی، دین، هم تمام و جامع است و هم کامل: «الْيَوْمَ يَئِسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»: امروز کافران از دین شما ناامید شدند. از آنها نترسید و از من بترسید. امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام ساختم و از اسلام به عنوان یک دین برای شما راضی شدم (مانده: ۳).

در آیه مذکور، هم از اتمام نعمت و هم از اكمال دین، سخن به میان آمده است. اكمال که در این آیه آمده است را به چند شکل تعریف کرده‌اند؛ گروهی می‌گویند مفهوم کمال، روشن و بی‌نیاز از تعریف است؛ ولی برای اینکه در بعضی از موارد اشتباهی رخ ندهد، به ناچار توضیحی در این باره می‌دهیم.

کمال هر چیز، عبارت است از رسیدن آن چیز به فعلیت و وضعیتی که با آن شیء ملایم و سازگار باشد. به عبارت دیگر، هر موجودی زمینه‌ها و استعدادهای وصول به فعلیت‌هایی را دارد که متناسب با آن شیء و سازگار با طبیعت و سرشت و استعدادهای درونی اوست؛ بنابراین کمال هر شیء را باید در ارتباط با غایات و اهداف آن شیء دریافت و بدون توجه به آنها نمی‌توان از کمال یک پدیده سخن راند؛ چنان‌که *راغب اصفهانی* نیز در تعریف کمال، می‌گوید: «کمال شیء در حاصل شدن هدف آن است» (*راغب اصفهانی*، [بی‌تا]، ص ۴۵۹).

بنابراین کمال، صفتی وجودی است که موجودی به آن متصف می‌شود؛ ولی هنگامی که یک امر وجودی را با اشیای مختلف می‌سنجیم، می‌بینیم نسبت به بعضی کمال و نسبت به بعضی دیگر، نه تنها کمالی نیست، بلکه چه

بسا باعث نقص و کاهش ارزش وجودی آن است. برخی دیگر نیز به طور کلی استعداد واجدشدن برخی کمالات را ندارند؛ مثلاً شیرین شدن برای بعضی از میوه‌ها مانند گلابی و خربزه کمال است و برعکس، کمال برخی از میوه‌ها در ترش بودن یا داشتن مزه‌های دیگر است و یا علم و دانش برای انسان، کمال است؛ ولی سنگ و چوب، استعداد واجدشدن آن را ندارد و موجود کامل، می‌تواند کامل‌تر شود؛ بنابراین کمال حقیقی هر موجود عبارت است از صفت یا اوصافی که فعلیت اخیرش اقتضای واجدشدن آنها را دارد و امور دیگر به اندازه‌ای که برای رسیدن به کمال حقیقی مفید باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۹). درباره دین نیز می‌توان گفت برخی از ادیان در مقایسه با دیگری کامل بوده، اسلام، کامل‌ترین ادیان است.

منظور از اتمام شیء نیز رسیدن آن به اندازه و مرتبه‌ای است که به خارج از خود نیازی نداشته باشد. تفاوت میان اتمام و اکمال (در فارسی و بیشتر در عربی) این است که «تمام» در حالتی گفته می‌شود که یک چیزی اجزایش باید پشت سر یکدیگر بیاید و تا زمانی که هنوز همه اجزایش مرتب نشده است، می‌گوییم ناقص است و زمانی که آخرین جزئیش آمد، می‌گوییم تمام شد؛ مانند ساختمانی که وقتی همه وسایل و اجزای آن با یکدیگر ترکیب شوند و آماده بهره‌برداری شود، می‌گوییم ساختمان تمام شد. یک ساختمان تا زمانی که پایه‌هایش را بالا آوردند و حتی سقف آن را هم زده‌اند، تمام نیست و تا همه اجزایی که برای یک ساختمان لازم است - که اگر نباشد نمی‌توان از آن ساختمان استفاده کرد - نباشد، می‌گوییم این ساختمان تمام نیست. وقتی همه اجزا بود، به گونه‌ای که بتوان در آن سکنی گزید، می‌گوییم تمام شد.



در حوزه احکام اسلامی می‌توان روزه را در نظر گرفت که از اجزایی تشکیل شده است که اگر یکی از آنها ترک شود - مثلاً شخص عمداً چیزی را بخورد - می‌گوییم روزه وی باطل است؛ ولی اگر همه دستورالعمل‌های مربوط به آن اجرا شود، می‌گوییم روزه تمام شد. چنان‌که قرآن می‌گوید روزه را تا شب به اتمام برسانید: «أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (انعام: ۱۱۵).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در اینجا کاری به اهداف و غایات نداریم و فقط مرجع قضاوت ما در تمامیت بررسی دیگر افراد آن نوع و مقایسه یک فرد با سایر افراد است؛ ولی در مسئله «کمال» این‌گونه نیست که شیء غیرکامل جزء ناقصی دارد، بلکه ممکن است هیچ جزء ناقص و ناتمامی نداشته باشد، ولی هنوز کامل نباشد؛ مثلاً یک جنین در رحم مادر به حد تمام می‌رسد؛ یعنی همه ساختمان‌ش تمام می‌شود. بچه هم به دنیا می‌آید؛ ولی هنوز انسان کاملی نیست؛ یعنی آن رشدی را که باید بکند، نکرده است. رشدکردن غیر از این است که جزء ناقصی داشته باشد. در واقع اختلاف کامل و تمام با یکدیگر اختلاف کیفی و کمی است (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۸۹۰).

امام باقر<sup>ع</sup> درباره شأن نزول این آیه فرموده است: آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» درباره نصب حضرت علی<sup>ع</sup> به امامت، به وسیله پیامبر اکرم<sup>ص</sup> فرستاده شده است (کلینی، [بی‌تا]، ح ۴)؛ بنابراین براساس این شأن نزول که صدر و ذیل آیه نیز مؤید آن است، کمال مورد نظر در آیه شریفه با تعیین حضرت علی<sup>ع</sup> به صورت جانشین حضرت پیامبر<sup>ص</sup> و امام حاکم مسلمانان صورت گرفته است که پس از آن، ترس مسلمانان از میان رفت. به عبارت دیگر، پس از آنکه مجموعه‌ای از احکام و معارف مطرح می‌شود، یک چیز باقی می‌ماند که باید

مطرح شود تا دین به کمال خود برسد و آن امر «ولایت و امامت» است. در واقع طبق این آیه، جامعیت و کمال دین را باید در پرتو قرآن و عترت ملاحظه کرد. پیامبر ﷺ نیز وقتی از میراث گرانهای خود سخن می‌گوید، از دو عنصر قرآن و عترت (امامت) نام می‌برد: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ التَّقْلِينَ كِتَابِ اللَّهِ وَ عِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي فَإِن تَمَسَّكْتُم بِهَمَّا لَنْ تَضَلُّوا أَبَدًا».

### ۲-۲-۳. خاتمیت دین اسلام و جامعیت آن

تقریر دیگر برای اثبات عقلی جامعیت، خاتمیت اسلام است؛ زیرا مسلمانان همه بر این عقیده‌اند که با وفات پیامبر ﷺ، پرونده ارسال رسل و انزال کتب و سلسله نبوت ختم گردید و به طور یقین، پیامبر دیگری بعد از او نخواهد آمد و انسان‌ها برای همیشه از فیض حضور انبیا در میانشان محروم می‌شوند. این عقیده مورد اتفاق و اجماع همه مسلمانان و از ضروریات دین اسلام به‌شمار می‌رود و هرکس آن را انکار کند، در واقع نبوت پیامبر اکرم ﷺ را انکار کرده است. همان‌گونه که شهید مطهری متذکر شده است، «ختم نبوت» عنوانی است که خود قرآن کریم بر پیامبر خاتم ﷺ داده، او را «خاتم النبیین» خوانده است (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۹/ ر.ک: عباسی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳-۲۴۲): «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب: ۴۰).

براساس این عقیده می‌توان جامعیت دین اسلام را ثابت کرد، با این بیان که فلسفه فرستادن پیامبران این بوده است که خداوند از راه وحی، به وسیله فرستاده خود، مردم را هدایت کند و با بیان عقاید و راهنمایی به احکام و مقررات، انسان را در جهت سعادت، رشد و معنویت قرار دهد و چون زندگی

انسان همواره در حال دگرگونی، رشد و تکامل است و نیاز به آن دارد که مناسب با رشد و تکامل انسان‌ها مقررات جدیدی ارائه شود، پیامبران می‌آمدند تا قوانین مورد نیاز هر زمان را ارائه دهند و قوانین قبلی را که با شرایط و نیازهای آنان مناسبت نداشت، نسخ کنند. البته عوامل متعددی در فرستادن پیامبران دخالت داشت؛ ولی این عامل از عوامل قابل توجه در ادیان بزرگ و پیامبران اولوالعزم بوده است؛ چنان که درباره پیامبر بزرگی همچون حضرت ابراهیم نسبت به حضرت نوح و حضرت موسی نسبت به حضرت ابراهیم و حضرت عیسی نسبت به حضرت موسی و حضرت محمد ﷺ نسبت به همه انبیای پیشین، چنین بوده است. پیامبر گرامی اسلام، خاتم پیامبران است؛ بنابراین باید خصوصیتی در این پیامبر باشد که نیازمند تجدید شریعت و کتاب نبوده باشد. قدر متیقن از این عوامل، جامعیت و کامل بودن است. اگر کسی بگوید اسلام نسبت به رهنمودها و دستورات، جامع و کامل نیست، لازم است پس از آن قوانین و مقرراتی بیاید که قوانین پیشین را نسخ یا تکمیل کند و این با خاتمیت، منافات دارد.

### ۳. جامعیت دین و سکولاریسم

با توجه به مطالبی که گذشت، هرگز نمی‌توان درباره جامعیت دین شک کرد؛ ولی برخی از روشنفکران درصددند تا در قالب بحث سکولاریسم، قلمرو شمول دین را فقط به مسائل فردی و آخرتی تنزل دهند و مسائل سیاسی را از قلمرو دین خارج سازند. در واقع، کسانی که به نظریه دین حداقلی قائل‌اند، دعوت پیامبران را در امور آخرتی منحصر می‌دانند و بدین ترتیب، سکولاریسم را

نتیجه‌گیری می‌کنند.

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

سکولاریسم «Secularism» به عنوان یک نگرش که براساس آن می‌توان جهان را به طور کامل و فقط با استفاده از خود جهان شناخت، ریشه در تحولاتی دارد که در دوران رنسانس و مدرن در ساحت فکر و اندیشه فلسفی و مذهبی غرب رخ داده است. در این تحولات فکری، جهان از چنان مرجعیتی برخوردار می‌شود که می‌توان با مراجعه به آن، معنا و ارزش جهان را فهمید و سپس جایگاه انسان و هدف زندگی در آن را دریافت. بی‌شک، این نگرش در ابعاد گوناگون فکر و زندگی انسان غربی تأثیرگذار بود و جریان تاریخی خاصی را در غرب به دنبال داشت که از آن به سکولاریزاسیون «Secularization» تعبیر می‌شود. سکولاریزاسیون یا عرفی‌شدن، جریان و فرایندی تاریخی است که در آن، جوامع از سلطه کلیسا خارج شدند و به تدریج تصرفات کلیسا از آن گرفته شد و به نهادهای مدنی و عرفی سپرده شد؛ بنابراین سکولاریزاسیون پدیده‌ای

غربی بوده، به دوره گذار از سنت به مدرنیته مربوط است و به گفته ویلسون: جداانگاری دین و دنیا، مفهومی غربی است که اساساً فرآیندی را که به خصوص به بارزترین وجهی در طول قرن جاری، در غرب رخ داده است، توصیف می‌کند (ویلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۴۲).

گرچه سکولاریسم نخست در دنیای مغرب‌زمین رشد کرد؛ ولی طولی نکشید که دامنه خود را گسترش داد و به دیگر سرزمین‌ها و کشورها نفوذ کرد. بی‌شک، ورود سکولاریسم به جهان اسلام، گذشته از تلاش‌های فکری و عملی طرفداران آن در کشورهای اسلامی، مستلزم ظهور و فراهم‌شدن زمینه‌های نظری و تاریخی در این کشورهاست. به نظر می‌رسد تحولات سیاسی - اجتماعی سده‌های هجدهم، نوزدهم و اوایل سده بیستم در جهان اسلام، برخی زمینه‌های نظری و عملی سکولاریسم را فراهم ساخته است. این دوران به ویژه سده نوزدهم، دوران رویارویی اندیشه غرب و اسلام در کشورهای اسلامی در عرصه‌های گوناگون است. رویارویی مذکور بیش از هرچیز نمایان‌گر مسئله‌ای حاد و بنیادی بود که از آن می‌توان به مسئله «عقب‌ماندگی» تعبیر کرد. این مسئله به دنبال حوادث متعددی مطرح شد که به گفته الیور روآ می‌توان عقب‌نشینی و انحطاط امپراتوری عثمانی، ورود فرانسوی‌ها به الجزایر (۱۸۳۰م) و اضمحلال امپراتوری مغول هند (۱۸۵۷م) را مهم‌ترین عوامل ظهور این مسئله دانست (میراحمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۸-۱۹). در جهان عرب، محمد رشید رضا مهم‌ترین نماینده فکری جریان‌ی است که دولت‌سازی را بر بقایای خلافت فروریخته و با ارجاع به الگوی خلافت راشدین، ممکن می‌دانست. وی به رغم آنکه از نزدیک شاهد لغو خلافت و شکل‌گیری دولت‌های اسلامی مستقل بود، به فکر احیای

خلافت بوده، بر این باور است که احیای خلافت، تضمینی بر حل مشکلات اصلی جهان اسلام است. از نظر وی، خلافت، معیار وحدت، منبع و مرجع قانون‌گذاری، تنفیذ احکام شرعی و به جریان‌افتادن نظام اسلامی است (همان). به همین دلیل، وی در ارائه «حکومت اسلامی» درصدد بازسازی نظریه خلافت با توجه به تحولات جدید است.

در برابر و به موازات تلاش‌های فکری رشید رضا، تلاش‌های فکری علی عبدالرازق قرار می‌گیرد. وی در سال ۱۹۲۵ در شرايطی کتاب **الاسلام و اصول الحکم** را می‌نویسد که اندکی قبل، خلافت اسلامی در ترکیه به طور رسمی لغو شده بود. اگرچه عبدالرازق در این کتاب درصدد اثبات سازگاری سکولاریسم با اسلام و به عبارت دیگر، اسلامی‌کردن سکولاریسم بود؛ ولی با انکار الگوی خلافت، به ضرورت گذار از آن و طرح الگوی بدیل می‌اندیشید. از این رو، تلاش اصلی وی را می‌توان باعث شکل‌گیری خصلت سلبی ایده سکولاریسم اسلامی و تمهید مقدمات لازم برای طراحی الگوی دولت مدرن در جهان اسلام دانست (انصاری، ۱۳۸۶، ص ۸۹). پس از عبدالرازق، نظریه سازگاری اسلام و سکولاریسم با برجسته‌سازی استدلال‌های تاریخی عبدالرازق، تلاش‌های فکری متفکرانی همچون محمود محمد طه، فضل الرحمن و محمد طالبی دنبال می‌شود. اینان با الهام از ایده‌های انتقادی عبدالرازق نسبت به الگوی تاریخی خلافت، همه درصدد نوعی تمایزگذاری میان پیام‌های اسلام و تاریخ آن برآمدند.

شکل‌گیری سکولاریسم در ایران به اوایل عصر قاجار بازمی‌گردد که برخی از منورالفکران آن را مطرح کردند. پس از آن، شاهد حاکمیت سکولاریسم در

زمان رضاخان و محمدرضا شاه هستیم و سرانجام، انقلاب اسلامی را باید نقطه آغاز افول سکولاریسم برشمرد. انقلاب اسلامی، معلول برخورد دو نوع تفکر «دینی» و «سکولار» بود که در نهایت به غلبه تفکر دینی «با رهبری عالمی دینی» انجامید که نتیجه آن عقب‌نشینی و انفعال سکولاریسم بود؛ ولی چند سالی است که برخی از روشنفکران درصدد جانبداری از سکولاریسم برآمده‌اند و مخالف دخالت دین در عرصه سیاست و حکومت‌اند.

گفتمان روشنفکری در ایران ذیل عنوان تفکیک شأن سیاسی نبی از شأن دینی او، گفتمان بعثت را در چهارچوب‌های لیبرالیستی و سکولاریستی تفسیر می‌کنند. در گفتمان روشنفکری بومی، برخی معتقدند (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص ۱۴۴-۱۴۱) تشکیل دولت و دخالت در امور سیاسی و تنظیم امور اجتماعی به وسیله پیامبر ﷺ، واقعه تاریخی خاصی است که مقتضای اوضاع و احوال زمان حیات رسول خدا بوده است و نسبت ذاتی با دین ندارد؛ بنابراین به اعتقاد ایشان، تشکیل دولت دینی به وسیله نبی به دین ربطی ندارد و به همین دلیل، تکلیف و رسالتی دینی را برای مسلمانان به دنبال ندارد.

ایشان معتقدند مقام رهبری اجتماعی، سیاسی و اخلاقی که پیامبر اکرم ﷺ به دلیل تحکیم نخستین پایگاه پیام آسمانی خود پذیرفتند، نخست از راه انتخاب و بیعت مردمی از سوی خداوند مورد رضایت قرار گرفته است و چنان نیست که این رهبری سیاسی بخشی از مأموریت الهی و رسالت پیامبر ﷺ شمرده شود. از دیدگاه ایشان، مقام زمامداری و رهبری سیاسی پیامبر ﷺ تا آنجا که مربوط به اجرائیات و دستورات عملی روزمره مردم بود، از راه انتخاب و مبايعت مردم به وجود آمده و در زمره وحی الهی به حساب نیامده است (همان، ص ۱۵۲).

برخی حتی پا را از این فراتر گذاشته‌اند و معتقدند (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۴۵) در میان خلفای چهارگانه نیز فقط علی علیه السلام بود که با رأی امت، خلیفه شد و این مسئله فرصتی بود که ایشان به دست آورد تا مجموعه‌ای از دولت و حکومت مردمی شورایی را نشان دهد و خطبه‌ها و نامه‌های ایشان به عنوان سندی تاریخی می‌رساند که امام علیه السلام دین را از سیاست جدا می‌دانست.

#### ۴. استاد مطهری و پیوند دین و سیاست

برخی از اندیشوران مسلمان با ذکر علل و عوامل پیدایی سکولاریسم در اروپای مسیحی و برشمردن وجوه و اختلاف اسلام و مسیحیت و تفاوت عملکرد دولت دینی در اسلام با مسیحیت، چنین فتوا می‌دهند که زمینه بروز و ظهور سکولاریسم در دنیای اسلام وجود ندارد و خطر سکولاریسم، جامعه مسلمانان را تهدید نمی‌کند و این پدیده اجتماعی به جغرافیای فکری و فرهنگی خاص خویش مختص است و قابل تعمیم به دیگر نقاط نیست؛ بنابراین دعوت به تشکیل دولت دینی اسلامی به معنای بازگشت به مفهوم قرون وسطایی حکومت دینی و در نتیجه، زمینه‌سازی برای پیدایی سکولاریسم نیست؛ زیرا در اسلام، نهاد واسطه‌ای میان انسان و خدا وجود ندارد که مانند کلیسا خواهان اقتدار بر همه شئون دنیایی باشد. افزون بر اینکه در شریعت اسلامی، دین و دولت به گونه‌ای با هم درآمیخته‌اند که نه راه فهم شریعت را به روی همه می‌بندد (هرکس بی واسطه می‌تواند به دین معرفت یابد) و نه با دانش و عقل آدمی سر ستیز دارد؛ پس سکولاریسم به معنایی که در غرب به وقوع پیوست، در جامعه اسلامی زمینه ندارد (ظاهر، ۱۹۹۳، ص ۳۹-۴۰).



با توجه به این حقیقت که عامل یا عوامل شیوع سکولاریسم در مغرب‌زمین به هیچ عنوان با مکتب اسلام سازگار نیست، دامن‌زدن به ترویج این نوع تفکر، هیچ‌گونه جنبه علمی و واقع‌گرایی ندارد؛ از این رو، باید عوامل اصلی این واقعیت را در امور دیگر جست‌وجو کرد (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۲۵۰).

*استاد مطهری* با اشاره به پیشینه این اندیشه در جهان اسلام، به دو علت مهم و اساسی ذیل اشاره می‌کند:

۱. نشناختن درست اسلام و سنجش آن با مسیحیت: برخی از روشنفکران در جهان اسلام، با الگوگیری از متفکران غربی در مباحث تئوریک دینی، این مباحث را همان‌گونه که در غرب مطرح است، کپی و ترجمه کرده و میان مسلمانان آورده‌اند.

این کار از آنجا که در چشم برخی، حرکت نوگرایانه اسلامی شناخته می‌شود، تشویق خام و دروغین این افراد را به دنبال داشته است. به عقیده ما این فاجعه‌بارترین قیاس در تاریخ روشنفکری در جهان اسلام به شمار می‌آید.

استاد شهید در بسیاری از آثار خود، به این افراد هشدار می‌دهد که فرهنگ دینی اسلام با فرهنگ دینی مسیحیت از بسیاری زوایا ناهمخوانی دارد؛ از جمله: الف) قرآن، بی‌شک کلام خداست؛ ولی کتاب مقدس مسیحیان که از عهد عتیق و جدید تشکیل شده و هرکدام دارای چندین کتاب است، چنین نیست. خود مسیحیان نیز چنین ادعایی ندارند؛ ب) در کتاب‌های مقدس مسیحیان، گاه مطالبی آمده که با علم و عقل ناسازگار است و این خود بهترین دلیل بر تحریف سخنان خداست؛ ج) کتاب‌های موجود مسیحیان بیشتر دربردارنده احکام و ارزش‌های عبادی و اخلاقی است و در آنها رهنمود و

اصولی برای اداره جامعه دیده نمی‌شود.

با چنین وضعی، طبیعی است که در فرهنگ دینی مسیحیت موجود، «جدایی دین از سیاست» حاکم و شئون زندگی، به دنیایی و آخرتی بخش و بخشی به قیصر و بخشی نیز به کلیسا واگذار شود؛ زیرا در این صورت، حتی اگر دینداران نیز حکومت تشکیل دهند، باید جامعه را براساس عقل و علم اداره کنند؛ ولی اسلام، هرگز جدایی دین و سیاست و دوگانگی دنیا و آخرت را نمی‌پذیرد و آموزش نمی‌دهد.

۲. این اندیشه، خاستگاه استعماری نیز دارد. استعمارگران و یادی آنان القا کرده‌اند که دین، مخصوص مسجد است و باید کار خود را در آنجا انجام دهد و نباید کاری به مسائل سیاسی و اجتماعی داشته باشد. انگیزه آنان از نشر این‌گونه اندیشه‌ها، مسخ آموزه‌های حرکت‌آفرین اسلام، چون جهاد و مبارزه با ستمگران، استقلال و آزادی‌خواهی و تشکیل حکومت اسلامی است. آنان با نشر این‌گونه سخنان سخیف در قالب آرا و اندیشه‌ها، برآند اسلام راستین را از صحنه اجتماعی و مسلمانان، به ویژه عالمان و رهبران آنان را از دخالت در سیاست بازدارند. ایشان در انتقاد از سکولاریست‌ها می‌گویند: بعضی گفته‌اند زندگی یک مسئله است و دین مسئله دیگر. دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد. این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند. خیر! زندگی یک واحد و همه شئونش توأم با یکدیگر است. صلاح و فساد هر یک از شئون زندگی در دیگر شئون، مؤثر است. ممکن نیست اجتماعی، مثلاً فرهنگ یا سیاست یا قضاوت و یا اخلاق و اقتصادش فاسد باشد، ولی دینش درست باشد و برعکس. اگر فرض کنیم دین فقط رفتن

به مسجد و کلیسا و نمازخواندن و روزه گرفتن است، ممکن است کسی ادعا کند مسئله دین از مسائل دیگر مجزاست؛ ولی این مطلب اگر فرضاً درباره مسیحیت صادق باشد، درباره اسلام صادق نیست.

بر همین اساس، یکی از شئون امامت، رهبری اجتماع است. استاد مطهری ضمن اینکه به این مطلب تصریح می‌کند، متذکر این نکته می‌شود که هرگز نباید دچار چنین اشتباهی بشویم:

تا مسئله امامت شد، بگوییم یعنی مسئله حکومت که در نتیجه مسئله به شکل خیلی ساده‌ای باشد و این فروعی که برایش پیدا شده است، پیدا شود و بگوییم حالا که فقط مسئله حکومت و اینکه چه کسی حاکم باشد، مطرح است؛ آیا آن کسی که می‌خواهد حاکم باشد، حتماً باید از همه افضل باشد یا نه و... این، تابع این است که ما این مسئله را فقط در سطح حکومت و کوچک گرفتیم و این، اشتباه بسیار بزرگی است که احياناً قُدماً (بعضی از متکلمان) هم گاهی چنین اشتباهی را مرتکب می‌شدند. امروز این اشتباه خیلی تکرار می‌شود. تا می‌گویند امامت، متوجه مسئله حکومت می‌شوند، در حالی که مسئله حکومت از فروع و یکی از شاخه‌های خیلی کوچک مسئله امامت است و این دو را نباید با یکدیگر مخلوط کرد (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۸۵۷-۸۵۸).

### نتیجه‌گیری

بحث از قلمرو دین، به ویژه قلمرو سیاسی آن، یکی از مباحث مهم در چند سال اخیر در حوزه اندیشه دینی و فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. گرچه این بحث به شکل امروزی در زمان استاد مطهری مطرح نبود؛ ولی با تأمل در آثار و اندیشه‌های ایشان می‌توان بسیاری از مسائل و شبهات جدید، از جمله مسئله

قلمرو دین را مورد بحث و بررسی قرار داد. با توجه به مباحثی که گذشت، می‌توان گفت دیدگاه استاد مطهری درباره قلمرو دین، از جمله قلمرو سیاسی دین، دیدگاهی جامع‌گرایانه است و هر دو امور دنیایی و آخرتی را شامل می‌شود. مبنای اساسی نظریه استاد مطهری درباره قلمرو دین، تفسیری است که ایشان از هدف بعثت دارند. بر این اساس، ایشان معتقدند هدف از بعثت، سعادت دنیایی و آخرتی انسان است و این‌گونه نیست که دین فقط برای سامان‌دادن به امور معنوی و اخروی انسان نازل شده باشد، بلکه علاوه بر امور آخرتی، امور دنیوی را نیز مد نظر داشته، رهنمودهای لازم را در این باره بیان کرده است. مسائل سیاسی و اجتماعی از جمله این امور است که در محدوده قلمرو و گستره دین جای گرفته است؛ بنابراین از این منظر، سکولاریسم نیز مردود است؛ زیرا تفسیری حداقلی از دین ارائه داده است و با نظریه جامع‌گرایانه بعثت، منافات دارد.

## منابع

- \*. قرآن کریم.
۱. بازرگان، مهدی؛ آخرت و خدا هدف بعثت انبیا؛ تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
  ۲. جعفری، محمدتقی؛ فلسفه دین؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.
  ۳. حائری یزدی، مهدی؛ حکمت و حکومت؛ [بی جا]: انتشارات شادی، ۱۹۹۵ م.
  ۴. راغب اصفهانی؛ معجم المفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق ندیم مرعشی؛ [بی جا]: دارالکتب العربیه، [بی تا].
  ۵. شجاعی زند، علیرضا؛ دین، جامعه و عرفی شدن؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
  ۶. ظاهر، عادل؛ الاسس الفلسفیه للعلمانیة؛ بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۳ م.
  ۷. عباسی، ولی الله؛ «استاد مطهری، کلام جدید و مسئله خاتمیت»؛ فصلنامه کتاب نقد؛ ش ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
  ۸. —؛ «امام خمینی و احیای دینی؛ تغییر در پارادایم»؛ مجموعه مقالات نخستین همایش اندیشه سیاسی و اجتماعی امام خمینی؛ ج ۱، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۸۹.

۹. فرامرز قراملکی، احد؛ **مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیا**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۰. کلینی، یعقوب؛ **اصول کافی**؛ تهران: انتشارات اسلامیه، [بی تا].
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **خودشناسی برای خودسازی**؛ قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۷.
۱۲. مطهری، مرتضی؛ **اسلام و مقتضیات زمان**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۱۳. —؛ **مجموعه آثار: امامت**؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۱۴. —؛ **خاتمیت**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.
۱۵. —؛ **مجموعه آثار: ختم نبوت**؛ ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
۱۶. —؛ **مجموعه آثار: درس های اشارات**؛ ج ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۱۷. —؛ **مجموعه آثار: معاد**؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۱۸. —؛ **مجموعه آثار: مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی**؛ ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.
۱۹. —؛ **نبوت**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۲۰. —؛ **مجموعه آثار: نظام حقوق زن در اسلام**؛ ج ۱۹، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۹.
۲۱. —؛ **مجموعه آثار: وحی و نبوت**؛ ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.
۲۲. میراحمدی، منصور؛ **سکولاریسم اسلامی**؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۳. ویلسون، براین؛ «جدانگاری دین و دنیا» **فرهنگ و دین**؛ ویراسته میرچا الیاده، هیئت مترجمان، زیر نظر بهاءالدین خرماهی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.