

آینده دینداری ایرانیان

فاطمه مریدی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۸]

چکیده

تاریخ نشان می‌دهد که ایرانیان مانند بسیاری از دیگر اقوام متمدن و باسابقه جهان همواره دیندار زیسته‌اند. دینداری ایرانیان در دنیای امروز نیز همچنان نکته‌ای در خور توجه و زباززد نزد اندیشمندان دین‌پژوه است. با این حال، از برخی دلایل و شواهد موجود برمی‌آید که در آینده‌ای نه چندان دور وضعیت دینداری در ایران دگرگون شود. دینداری اکنون و قرن‌ها پیش از این در ایران، دینداری فقه‌مدارانه بوده است؛ این نوع دینداری که به حسب اوضاع و احوال خاص دوران غیبت و رویکرد غالب فقهی، احتیاط‌محور و تا حدی مشکل است، تاکنون نتوانسته است رضایت و خرسندی عمومی دینداران را برانگیزاند. لذا به نظر می‌رسد در آینده‌ای نزدیک شکل دینداری ایرانیان تغییر کند و از شریعت‌مداری مبتنی بر فقه و فقه‌ها، به معنویت‌گرایی صوفیانه، که خود نیز سابقه تاریخی بلندی در میان اقوام ایرانی داشته و دارد، گرایش یابد. در این مقاله، با رویکردی الهیاتی به دین و انسان می‌نگریم و انواع دینداری را از نظام وجودی این دو اخذ می‌کنیم. نوع دینداری آینده ایرانیان خود می‌تواند شاهدهی بر بی‌اعتنایی به بخش یا بخش‌هایی از ابعاد دین و نظام وجودی آدمی باشد.

کلیدواژه‌ها: دینداری، ایرانیان، فقه، فقه‌ها، اسلام، تصوف.

مقدمه

دینداری در ایران معمولاً با رساله عملیه یا رساله توضیح المسائل آغاز می‌شود. رساله عملیه کتابی است که در آن فتاوا و احکام دینی فقها جمع‌آوری شده است. در ایران فقه‌های متعددی وجود دارند که هر کدام مقلدان خود را دارند و مقلدان موظف‌اند به آرای مجتهد خود عمل کنند. اولین رساله عملیه به شکل امروزی را کرباسچیان از شاگردان سید حسین طباطبایی بروجردی در دهه ۱۳۳۰ ه.ش. نگاشت. تا پیش از آن رساله‌ها بیشتر جنبه خصوصی داشت و به کار عموم مردم نمی‌آمد. رساله عملیه موضوعات مختلفی از زندگی آدمی را شامل می‌شود که در ۳۷ عنوان طبقه‌بندی شده است؛ این عناوین از تقلید و احکام طهارت آغاز می‌شود و تا مسائل مستحدثه و استفتائات ادامه می‌یابد.

گرچه امروزه این کتاب مراجعات حضوری و وقت‌گیر به دفتر فقها را به شدت کاهش داده، اما همچنان برخی مشکلات و دشواری‌ها به همراه دارد. استفاده از واژگان و اصطلاحات سخت و دشوار فقهی عربی، تفاوت آرای فقهی فقها درباره یک مسئله، غلبه نگاه فردی در مسائل، حساسیت و دقت‌های وسواس‌برانگیز در برخی مسائل جزئی، برابرنگاری برخی معیارهای عرفی با معیارهای شرعی، بی‌توجهی به مباحث و موضوعات روز و نیز فقدان آگاهی کامل فقیه از برخی مسائل مبتلابه، نمونه‌هایی از اینها است. تسلط و تفوق فقه و آرای فقهی در جامعه علاوه بر اینکه دینداری را صرفاً در معنای عمل در فقه خلاصه و توجیه می‌کند، و برعکس آن، یعنی بی‌دینی را در بی‌اعتنایی عمل به دستورهای فقهی معنا می‌کند، منبع اصلی قانون‌گذاری را نیز به منابع فقهی محدود می‌کند. بر این اساس، ملاک و معیار اصلی دیندار بودن آن جامعه عمل به دستورهای فقه، و رویکرد دینداری در آنجا دینداری فقهی است. اکنون مسئله اصلی این است که: آیا با وجود چنین اوضاع و احوالی، وضعیت دینداری در ایران استعداد لازم برای پذیرش تغییر و تحول را خواهد داشت؟ آیا در آینده‌ای نه چندان دور شاهد الگو یا الگوهای دیگری، غیر از دینداری فقاهتی، در ایران خواهیم بود؟

مروری بر فقه و فقاهت

فقه امروز عمری به درازای تاریخ اسلام دارد. اندیشمندان فقه معمولاً ادوار فقه را در نه دوره و عصر طبقه‌بندی می‌کنند، که هر کدام ویژگی‌ها، صاحب‌نظران و آثار برجسته خود را دارد، از جمله: عصر تبیین و تفسیر، عصر محدثان، آغاز اجتهاد، عصر کمال اجتهاد، عصر تقلید، عصر نهضت، عصر

پیدایش مذهب اخباریان، عصر جدید استنباط و عصر حاضر (گرجی، ۱۴۲۱: ۱۱۷-۲۶۴).

برخی معتقدند آغاز تسلط رویکرد دینداری فقهی در ایران از زمان صفویه و تعامل نزدیک زمامداران آن دوران با فقها و علمای شیعی بوده است،^۱ در حالی که مطالعه تاریخ اسلام و ایران نشان می‌دهد فقه و فقاہت در وسعتی به درازای تاریخ اسلام امتداد داشته است. با رحلت رسول خدا ﷺ وحی قطع شد و برای اکثر مسلمانان در فهم احکام الاهی جز مراجعه به قرآن و سنت روایت‌شده از پیامبر ﷺ در مقام تشریح وجود نداشت. صحابه برای تفریح احکام و تطبیق اصول و قواعد عامه بر جزئیات و مسائل مختلف محتاج به تلاش بیشتری بودند. در حالی که پیروان اهل بیت (علیهم‌السلام) با پذیرفتن اصل امامت و زعامت حضرت علی (علیه‌السلام) و فرزندان او (علیهم‌السلام)، مسائل خود را فقط از طریق آنان و شاگردانشان حل و فصل می‌کردند. اما عامه مردم از این جهت که قرآن کریم بیشتر به کلیات پرداخته و تفصیل احکام را به پیامبر ﷺ واگذاشته بود، و از آن جهت که سنت مدوئی در اختیار نبود تا در اختیار همگان قرار گیرد، بلکه در سینه حافظانی بود که در اطراف و اکناف پراکنده بودند، و نیز با گسترش ممالک اسلامی و بروز مسائل جدید که حکم آنها در کتاب و سنت موجود نبود، مسلمانان برای حل مشکلات خود به اجتهاد روی آوردند (نیازی، ۱۳۸۹: ۱۳).

بر اساس نظر برخی اندیشمندان (عبدالرزاق، ۱۳۴۵: ۱۲۵)، اولین کتاب بعد از قرآن، کتاب فقه و احکام آن از امام اول شیعیان، امام علی (علیه‌السلام) بوده است. نسخه‌ای از این کتاب در اختیار ابن عباس قرار داشته و او در قضایای مهم به آن مراجعه می‌کرده است. حتی سلمان فارسی را نیز می‌توان از فقهای این دوران به حساب آورد که او را صاحب دریای بی‌پایان دانش خوانده‌اند (نیازی، ۱۳۸۹: ۴۱). عمار یاسر نیز از دیگر فقها است، تا جایی که این افراد در زمان رسول خدا ﷺ نیز فتوا می‌داده‌اند. علاوه بر این، ائمه اطهار (علیهم‌السلام) پیروان ذی‌صلاح خود را به اجتهاد و افتاء تشویق می‌کردند. امام باقر (علیه‌السلام) به ابان ابن تغلب فرمود: «در مسجد بنشین و برای مردم فتوا بده، زیرا من علاقه‌مندم در بین پیروان خود امثال تو را ببینم» (همان).

اما در دوران غیبت امام عصر (علیه‌السلام) بر اساس توقیع مبارک ایشان «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا» (صدوق، ۱۴۰۵: ۴۸۴) زعامت و رسیدگی به امور مردم به عهده فقها گذاشته شد و آنان یگانه مرجع حل مشکلات مردم شناخته شدند. در این عصر، معمولاً فتاوا در قالب روایات عرضه می‌شد و فقها اظهارنظرهای خود را به متون روایات تطبیق می‌دادند و مدارک اجتهادشان کتاب قرآن و سنت نبوی ﷺ و آثار اهل بیت (علیهم‌السلام) بود (نیازی، ۱۳۸۹: ۵۳).

در این دوران حل روابط و مناسبات داخلی و نیز روابط خارجی با مخالفان و حکومت‌های اهل تسنن، دو بستر فعالیت شیعیان و علمای شیعی بود. در محدوده مناسبات داخلی، شیعه می‌بایست هویت خود را از نظر علمی، سیاسی و اجتماعی به عنوان یک اقلیت حفظ کند. در این زمینه نقش اول رهبری فکری و فقهی را عالمان شیعی در شهرهایی چون قم، بغداد، نجف، حلب، حله، ری، سبزوار، ساری و ... بر عهده داشتند. فقهای شیعی به عنوان مرجع شریعت و فقه محل رجوع عامه مردم بودند؛ از سوی دیگر نیز علما و فقهای شیعی به عنوان جانشینان امام معصوم (علیه السلام) دارای نوعی ولایت الاهی بودند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۱۰). بدین ترتیب آرام‌آرام فضای مباحث فقه سیاسی و حضور فقها و علما در عرصه قدرت و سیاست هموار شد. اگرچه تا زمان صفویه بحث مفصلی در این باره شکل نگرفت، اما هر گاه اوضاع و احوال سیاسی اجازه می‌داد، بر این اساس که دیگران طاغوت هستند و فقط حکومت فقها مشروعیت دارد، فقها در حوزه مسائل قضایی شیعیان وارد می‌شدند.

با این توضیحات می‌توان دریافت که منشأ فقه و فقهات مربوط به دوران جدید نیست، بلکه در تاریخ صدر اسلام و حیات انمه (علیه السلام) ریشه داشته است. با این حال، مطالعه تاریخ صفویه و نقش دین و علمای دینی در آن دوران زمینه مطالعه بهتر دینداری در ایران امروز را فراهم می‌کند. والتر هینتس، مورخ صفویه‌شناس، معتقد است: «ایران امروز از نظر سیاسی و فرهنگی بر همان پایه‌ای استوار است که سلاطین بزرگ صفویه در قرن شانزدهم و هفدهم میلادی بنا نهادند» (همان: ۱۳/۱). در جای دیگر سید علی خامنه‌ای درباره صفویه می‌گوید: «صفویه بزرگ‌ترین حق را به دانش فقهات و کلام شیعی دارند، زیرا آنها بودند که راه را باز کردند و علمای شیعه را در این سطح پرورش دادند» (همان).

صفویه و دینداری فقهاتی

اندکی قبل از سقوط عباسیان، تشیع پیشرفت خود را در عراق، شام و ایران آغاز کرد. برآمدن تشیع در جهان اسلام در شکل‌های مختلفی صورت گرفت؛ یکی از این اشکال درآمیختن تشیع و تصوف بود که از مهم‌ترین جلوه‌های اوج‌گیری تشیع در تمام بلاد اسلامی بود (همان: ۱۷). در قرن هشتم و پس از آن بسیاری از طرفداران فرقه‌های شیعی از مریدان شیخ صفی درآمدند. گسترده‌گی این جریان تا آن اندازه بود که احتمالاً تا قرن دهم هجری بیش از چهارپنجم مردم شمال غرب ایران شیعی بودند.

ایران در دوران صفوی تحولات بزرگی را در حوزه فرهنگ، سیاست و اقتصاد تجربه کرد. ایران و ایرانیان در این عصر هویت جدیدی یافتند، هویتی تحت عنوان مسلمان شیعه ایرانی فارسی‌زبان (همان: ۱۴). صفویان در این عصر نقشی اساسی در هویت شیعی بازی کردند، زیرا تا قبل از آن، مذهب در ایران آمیخته‌ای از سه گرایش تسنن، تصوف و تشیع بود و به لحاظ توده‌ای سراسر ایران تحت سلطه خانقاه‌ها بود. دولت‌ها معمولاً از اهل تسنن بودند، فقه و قضاوت بر عهده علمای سنی بود و جز چند شهر خبری از فقه و فرهنگ شیعی نبود. اکنون در زمان صفوی فراتر از غلبه نوعی مذهب ساده، فضای تسلط نوعی فلسفه سیاسی اجتماعی پدید آمد، به نحوی که سبک زندگی و طرز تلقی مردم از مذهب شیعه را متحول کرد. بر این اساس، دوره صفویه را می‌توان نقطه قوت تاریخ ایران به حساب آورد؛ زیرا شکوفایی و آبادانی فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی این دوران، یادآور دوران پرشکوه سلجوقی است (همان: ۱۵).

در مرحله شکل‌گیری دولت صفوی فقها نقشی نداشتند و در سال‌های نخست نیز نه فقیه در خور توجهی وجود داشت و نه حتی کتاب فقهی مهمی مبنای انجام‌دادن اعمال شرعی بود. علمای ایرانی که تا این زمان به شاه‌اسماعیل کمک می‌کردند بیشتر حکیم و فیلسوف بودند تا فقیه. علاوه بر آن، شماری از آنان سابقه تسنن داشتند و با فرهنگ شیعی ناآشنا بودند. امرای صفوی می‌دانستند که مقام صدارت^۲ و قضاوت در شأن صوفی یا حکیم نیست؛ زیرا اساساً قضاوت مربوط به امور شرعی است. لذا از اواخر دولت شاه‌اسماعیل نیاز به حضور فقها احساس شد و به‌تدریج پای فقهای شیعی در حد اداره امور شرعی و قضایی در دولت صفوی گشوده شد (همان: ۱۲۰).

حضور فقه و فقاہت در عصر صفوی با روی کار آمدن شاه‌طهماسب سرعت بیشتری به خود گرفت؛ زیرا او به‌شدت به تشیع فقاہتی اعتقاد داشت تا جایی که خود را نایب فقیه می‌دانست. علاقه شاه‌طهماسب در کنار ظهور فقیه‌ی برجسته همچون کرکی، نظریه سیاسی حکومت فقیه یا مجتهدالزمانی را بیش از پیش قوت بخشید. کرکی در زمان خود نقش مجتهد جامع‌الشرایط را تثبیت کرد و نظریه ولایت فقیه را که ریشه استواری در فقه شیعه داشت، به انجام رساند (همان: ۱۲۱). از این دوران به بعد به دستور طهماسب تمامی امرا و استانداران و حکام عرف و شرع موظف شدند به دیدگاه‌ها و فتاوی کرکی عمل کنند.

سیر مشارکت فقها در طول بیش از دو قرن حاکمیت صفوی به طور یکنواخت پیش نرفت. در زمان شاه‌طهماسب قدرت فقها نهادینه شد و مخالفان بیش از هر زمان دیگری عقب‌نشینی کردند. پس از او،

شاه اسماعیل دوم گرچه گرایش به تسنن داشت اما فشار فقها او را نیز به عقب راند. شاه عباس دوم با تشکیل شورایی فقهی درباره هندوهای مقیم اصفهان، همکاری با علما را جدی تر کرد. پس از وی در تمام دوران صفوی و بعد از آن تا آستانه عصر جدید امور شرعی همچنان در اختیار فقها قرار داشت. در این دوران به دلیل احتیاج کشور به قوانین شریعت بر مبنای فقه شیعی، علما و فقهای فراوان و برجسته‌ای ظهور کردند، از جمله: کرکی نگارنده جامع المقاصد، عاملی جبعی (شهید ثانی) نگارنده الروضة البهیة، مقدس اردبیلی نگارنده مجمع الفائدة والبرهان، بهایی نگارنده جامع عباسی، مجلسی نگارنده بحار الانوار، سید محمد موسوی عاملی جبعی نگارنده مدارک الاحکام، صدرالدین شیرازی نگارنده الحکمة المتعالیة، سبزواری نگارنده الکفایة، فیض کاشانی نگارنده الوافی و ... هر یک از این اندیشمندان در حوزه‌های مختلف علمی، به ویژه فقه و اصول، دارای آثار و مطالعات ارزشمندی هستند؛ آثاری که اگرچه گاه با حمایت و تشویق سلاطین صفوی به انجام رسید،^۳ هر کدام به نوعی فضای رشد و تکامل آموزه‌های شیعی در جهان اسلام را فراهم کرد.

تقابل فقه و تصوف

دیگر نکته در خور توجه در زمان صفویه، تقابل شدید فقها با متصوفه از یک سو و اختلاف میان علما بر سر عرفان و تصوف^۴ از سوی دیگر است. مجلسی، کرکی را در ردیف علمایی می‌داند که به صوفی‌زدایی صفویه اقدام کردند. مشایخ صوفیه اغلب اهل تسنن بودند و این مسئله‌ای تحمل‌ناپذیر در دولت شیعی صفویه بود. اگرچه شاهان صفوی به صوفیان روی خوش نشان می‌دادند اما ظاهراً از همان ابتدا تمایل جدی به آنان نداشتند. در این میان علمایی هم بودند که از تصوف تأثیر پذیرفتند و علمای ضدتصوف آنها را طرد کردند. مخالفت علمای ضدتصوف با هر آنچه بوی تصوف داشت آنچنان شدید بود که دامن عالمان شیعی مقیدی را هم که در آثارشان فقط اسمی از غزالی یا ابن عربی^۵ آمده بود، می‌گرفت و در آتش قهر آنان می‌سوخت. با این حال، از بین علمای شیعی افرادی نیز بودند که به تلفیق فقه، فلسفه و عرفان مشغول شدند. بهاء‌الدین عاملی نمونه روشنی از این گروه است. صدرالدین شیرازی نیز فلسفه و عرفان را در تدوین حکمت متعالیه با هم درآمیخت. فشار بر تصوف در دوران صفوی تا حدی پیش رفت که برای سر پا نگه‌داشتن خود، تشیع را به عنوان یک رکن پذیرفت. دولت صفوی نیز برای مدتی سیاست تلفیق تصوف و تشیع را دنبال کرد، اما رفتار تند مخالفان تصوف، آن حرکت را با دشواری مواجه کرد.

دشواری‌ها و تنگناهای فقه و فقها در عصر صفویه

صدرالدین شیرازی، از مهم‌ترین اندیشمندان عصر صفوی، صوفیه را از یک جهت و فقها را از جهت دیگر به شدت نقد می‌کند. او که به شدت طرفدار عرفان است، فقها را عالمانی ظاهری می‌داند که منکر علوم حقیقیه‌اند. از منظر او، «فقه از زمان‌های گذشته بر علم طریق آخرت و معرفت نفس و دقائق آفات و مکاید و امراض وی و تسویلات و غرور شیطانی فهم‌نمودن و اعراض نمودن از لذات دنیا و اغراض نفس و هوا و مشتاق بودن به نعیم آخرت و لقای پروردگار و خوف داشتن از روز شمار بوده است؛ اما اکنون فقه بر استحضار مسائل طلاق و عتاق و لعان و بیع و سلم و رهنات و مهارت قسمت موازیث ... محدود شده است» (همان: ۵۲۶/۲). او در زمان خود احساس می‌کرد عرفان در حال نابودی است، به طوری که فقها با فاصله گرفتن از هسته به پوسته دین، به مقام و منصب می‌رسند، و تصوف با مطرح کردن مشایخ دروغین و بازارگردی عوام را سرگرم خود کرده است.

عبدالحی رضوی کاشانی، از دیگر علمای عصر صفوی است که جامعه دیندار آن دوران را نقد می‌کند. از منظر او، علما سه دسته‌اند: گروهی که خدا را می‌شناسند اما امر خدا را نمی‌شناسند؛ اینان عرفا و صوفیه هستند که با کنارگیری از دنیا از احکام دین چیزی نمی‌دانند؛ گروه دوم خدا را نمی‌شناسند اما امر خدا را می‌شناسند، یعنی به احکام شرعی واقف‌اند اما اسرار الاهی را نمی‌دانند. اینان فقهای غیرعارف‌اند؛ اما دسته سوم کسانی که هم خدا را می‌شناسند و هم امر خدا را (همان: ۱۰۸۶/۳).

سبزواری، یکی از علمای مشهور در زمان شاه‌عباس دوم است. او اندیشمندان زمان خود را به گروه حکما، گروه مجتهدان، و گروه مفسران، محدثان و فقیهان تقسیم می‌کند. سبزواری، که خود حکیم فقیه است، حکما را در مرتبه‌ای بالاتر از فقها قرار می‌دهد. زیرا حکما کسانی هستند که به فکرهای عمیق و نظرهای بلند و رأی‌های صواب رسیده و به کنه حقایق پی برده‌اند. به نظر می‌رسد مقصود سبزواری از این قسم علما، فیلسوفان فاضلی باشد که در حوزه خودسازی، تهذیب نفس و عرفان نیز می‌کوشند. گروه مفسران، محدثان و فقیهان کسانی هستند که به مرحله اجتهاد نرسیده‌اند اما با ممارست در آیات و تفاسیر، با کتب حدیث آشنا هستند یا کتب فقهی را مطالعه کرده‌اند (همان: ۱۶۰/۱).

قطب‌الدین از اندیشمندان اواخر دوره صفوی است. او که شاهد تضعیف حکومت صفوی و اوضاع نابسامان جامعه ایران است، علت اصلی را در تعارض فقها با عارفان می‌داند. به عقیده وی،

بنیان و اساس حکومت صفوی که بر تصوف بوده، اکنون به جایی رسیده که آشکارا عرفا و اهل طریقت در مجالس لعن و طرد می‌شوند. او با تمایز قائل شدن میان عرفای حقیقی و اشباه آن، نزاع میان فقیهان و صوفیان را به خراب‌شدن ایران مربوط می‌داند. به قول او، مخالفت با اهل طریقت ناشی از جاه‌طلبی و دنیازدگی فقیهان است، فقیهانی که نه اهل علم، بلکه اشباه اهل علم‌اند و با بازیچه قراردادن دین در پی منافع خویش‌اند. به‌علاوه، تکفیر و تخریب اهل طریقت از ناحیه علمای ظاهری، بنیاد اعتقادی و حساسیت دینی مردمی را که ناظر چنین اختلافاتی هستند تضعیف می‌کند. قطب‌الدین معتقد است مخالفت با بزرگان اهل طریقت و دشمنی با جماعت آنان، زمینه غلبه افغان‌ها به ایران را فراهم کرد و در پی آن شهرهای آباد ایران را به ویرانی کشاند (همان: ۱۳۵۹).

به نظر می‌رسد آنچه درباره حوزه فتوا و منصب فقها از برخی اندیشمندان عصر صفوی بیان شده خالی از افراط و تفریط نیست؛ آنها گاه حق و باطل را به یک دید انگاشته و با مشاهده اشخاصی معیوب و فاسد، حکم را به دیگران تعمیم داده‌اند. در آن دوران نه فقهای ضدصوفی و نه عالمان عارف‌مسلك، معمولاً، حد اعتدال و انصاف را رعایت نکرده‌اند و هر یک دیگری را به‌ناحق تخطئه کرده‌اند. وجود اندیشمندان برجسته‌ای که در علم، فلسفه و عرفان به مقامات بالایی رسیدند و آثار ارزشمندی از خود به جای گذاشتند، شاهدی بر این مدعا است.

فقها و حکومت

با اینکه از زمان صفویه تا تشکیل حکومت اسلامی به رهبری روح‌الله خمینی، فقها و مجتهدان شیعی از ورود و دخالت در ارکان اصلی سیاست بازماندند، در دوران مشروطه میان فقها از یک سو، و میان فقها و روشنفکران از سوی دیگر اختلافاتی وجود داشت؛ در واقع، اغلب فقها در این زمان درک صحیحی از مشروطه نداشتند و مشروطه را صرفاً نوعی حاکمیت مردم تلقی می‌کردند. در نهایت، نقش فقها در حد امور شرعی مردم باقی ماند. در زمان حکومت محمدرضا پهلوی، ضمن آغاز مبارزات گسترده علیه نظام شاهنشاهی به رهبری روحانیت، همچنان رهبری دینی جامعه در دست فقها و علمای دینی بود. اگرچه در این دوران مانند هر زمان دیگر برخی روحانیان درباری تعاملات پشت پرده‌ای با سلطنت داشتند، اما ظهور فقیهی مغتنم مانند روح‌الله خمینی اوضاع را به نفع انقلابیان و دینداران رقم زد. در نهایت، در سال ۱۳۵۷ حکومت شاهنشاهی سقوط کرد و بر اساس برنامه‌ای از پیش تعیین‌شده به همت روح‌الله خمینی، حکومت جمهوری اسلامی

تشکیل شد. همان‌گونه که این جنبش عظیم به دست فقها و روحانیان شیعی راهبری شد، مبانی، اصول و قوانین آن نیز برخاسته از فقه سیاسی شیعه است. روح‌الله خمینی، در مقام اولین رهبر حکومت جمهوری اسلامی، نوعی امکان فقهی را تمهید کرد که تا پیش از آن خبری از آن نبود؛ او فقیه را نه به عنوان کسی که کشف حکم می‌کند، بلکه به عنوان کسی که وضع حکم می‌کند (متولی، ۱۳۹۷) به رسمیت شناخت. این همان چیزی است که به فقها اجازه می‌دهد قیام کنند، حکومت تشکیل دهند و مسئولیت اداره کشور را بر عهده بگیرند. از این پس، فقه شیعی که فقهای جامع‌الشرایط استنباط می‌کنند، آشکارا مبنای دینداری جامعه ایران واقع شد.

ریشه تقابل شریعت و تصوف

تقابل میان شریعت و تصوف مختص اسلام نیست، بلکه در یهودیت نیز داستانی همانند وجود دارد. میان دین یهود و اسلام شباهت‌های فراوان وجود دارد. در واقع، این دو در شریعت بسیار مشابه‌اند. سال‌ها پس از نزول شریعت موسوی، به سبب انحرافی که در این آیین ایجاد شد، عیسی‌ای ناصری (علیه السلام) مبعوث شد. عیسی (علیه السلام) با خود شریعت جدیدی به همراه نداشت بلکه ادامه‌دهنده مسیر انبیای پیشین، خصوصاً حضرت موسی (علیه السلام)، شد. هدف از بعثت حضرت عیسی (علیه السلام) دمیدن روح جدید در کالبد بی‌جان قوم بنی اسرائیل بود. بنی اسرائیل قرن‌های متمادی با تمرکز و تأکید بیش از پیش بر احکام و قوانین شرع یهود، صرفاً به پوسته‌ای خشک و ظاهری از دین خدا بسنده کرده بودند. آنها با فراموش کردن بُعد معنوی دین، آیین موسوی را در انجام دادن اعمال جوارحی خلاصه و محدود کردند. لذا عیسی ضمن تأکید بر اخلاق، مبنای کارش را بر عشق و محبت بنا نهاد. دین همانند انسان دارای دو بُعد روحانی و جسمانی است. هرچند در انسان، و البته در خصوص دین، اصالت با روح است اما اغلب جسم و ویژگی‌هایش در اولویت قرار می‌گیرد. جسم بدون روح همچون میوه‌ای است بدون دانه، که در اندک‌زمانی به پژمردگی می‌گراید و اثری از آن بر جای نمی‌ماند. روحانیت و معنویت قلب دین است، قلبی که جایگاه اصلی سیر الی الله و اشراق است. روح و قلب آدمی، همانند دانه‌ای در درون میوه، زمینه تربیت، رشد و تکامل اصیل او را فراهم می‌آورد.

دینداری موضوعی چندبعدی

دینداری به معنای دغدغه و درگیری دینی داشتن است. علاوه بر این، دینداری به معنای

دینی بودن و التزام دینی داشتن نیز هست (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۵۹). اما دینداری در تعریفی همه‌جانبه عبارت است از اهتمام دینی به نحوی که نگرش، گرایش و واکنش فرد را تحت تأثیر قرار دهد (شجاعی زند، ۱۳۸۴). موضوع دینداری و انواع آن اغلب در حوزه جامعه‌شناسی دین مطرح می‌شود. از این‌رو اکثر مطالعات انجام‌شده رنگ و بوی جامعه‌شناختی دارد. تاکنون در محافل علمی و دانشگاهی ایران چندین مطالعه درباره دینداری و انواع آن صورت گرفته که هر کدام در جای خود مفید است. ساندلوفسکی و باروسو (Sandelowski & Barroso) گونه‌شناسی انواع دینداری را در ده یا دوازده مدل گنجانده‌اند؛ در حالی که آرش حسن‌پور در نقد مطالعات گونه‌شناسی دینداری بیست‌وسه گونه را جست‌وجو کرده است (حسن‌پور و ربانی، ۱۳۹۳). اسدی در مطالعه خود انواع دینداری را در عاطفی، عرفانی، مناسکی، شریعت‌مدارانه، اخلاقی فردی و اخلاقی جمعی، و جامع طبقه‌بندی کرده است. فراست‌خواه (۱۳۸۶) این انواع را در ترکیبی، بریکولاژ^۱ و پسامدرن می‌داند. خسرو خاور (۲۰۰۷) دینداری سنتی، بازنگرانه، سکولار و عامه را برمی‌شمرد. غلامی‌زاده (۱۳۸۵) دینداری موازی، مؤمنان بی‌عمل، هم‌نوای فصلی به مثابه احساس دینی، اخلاق‌گرایی و افراد بیگانه با دین را برمی‌شمرد. نیک‌پی (۱۳۸۲) از دینداری ضد و غیر دیندار، عوام، ابزاری، ترکیبی نوین، الاهیاتی، سکولار و لائیک سخن می‌گوید. محمدی (۱۳۸۲) دینداری عرفانی، فرهنگی، ایدئولوژیک، مدرن، ترکیبی، معنوی و مردمی را برمی‌شمرد. گنجی و هلالی (۱۳۹۰) هم از دینداری غیررسمی، فقهی سیاسی، مناسکی، تعهدی تعلقی، کثرت‌گرا، ترکیبی و بی‌واسطه سخن می‌گویند (همان: ۶۹).

دین دارای دو حقیقت است: حقیقتی آسمانی و ماورایی و حقیقتی انسانی و این‌جهانی. بخش آسمانی دین از دسترس بشر خارج است و فقط در اختیار علم الاهی است. بخش این‌جهانی دین از اصل و اساس برای آدمی نازل شده است؛ زیرا متناسب با استعدادها و قوای بشری است. از این منظر، دینداری، نسبتی است میان انسان و دین. بیمارشدن هر یک از طرفین به طرف دیگر هم آسیب می‌رساند. سبز و خرم‌بودن یک طرف، نصیبی به طرف مقابل می‌رساند. انسان با مجموعه‌ای از دارایی‌ها و استعدادهای خود با دین مواجه می‌شود و با آن ارتباط برقرار می‌کند. عقل و شناخت، جوارح و تجربه، و قلب و احساسات مهم‌ترین ابزارهای رشد و تکامل آدمی است (بابایی، ۱۳۸۳: ۲۸). انسان‌ها به طور معمول ابتدا از تجربه، و سپس از عقل بهره می‌گیرند، در حالی که سهم اندکی برای قلب می‌ماند. با این حال، عقل به عنوان مشهورترین ابزار شناخت آدمی، خود تحت تأثیر عوامل

مختلفی قرار می‌گیرد و به میزان تأثراتش دگرگون می‌شود. این نکته درباره تجربه و جوارح آدمی دوچندان مطرح است. تجارب حاصل از فعالیت اعضا و جوارح آدمی شاید بیش از سایر ابزارها تحت تأثیر و دخالت عوامل داخلی و خارجی وجود انسان قرار داشته باشد، اگرچه قلب آدمی نیز مبرا از این مخاطره نیست. با این حال، شاید بتوان گفت قلب از این جهت اندکی متفاوت با دو ابزار دیگر در عرصه دینداری است؛ بدین معنا که آنچه در قلب خطور می‌کند برای انسان به صورت علم حضوری حاضر است، و در علم حضوری که میان عالم و معلوم واسطه‌ای نیست، میزان خطا و اشتباه به حداقل می‌رسد. با این مبنا شناخت قلبی که از آن به «شهود» نیز یاد می‌شود از والاترین کمالات آدمی است. در نتیجه، بسته به اینکه کدام یک از دارایی‌ها و قوای آدمی، و تحت چه شرایطی، با دین مرتبط شود، به همان میزان رویکرد دیندارانه‌اش متفاوت خواهد بود.

بیشتر مطالعات گونه‌شناسی دینداری دارای رویکرد روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه است. برخی اندیشمندان با نگاه معرفت‌شناسانه یا الاهیاتی، دینداری را در سه صنف دینداری معرفت‌اندیش، تجربت‌اندیش و معیشت‌اندیش قرار داده‌اند (سروش، ۱۳۸۷: ۴۲۱؛ بادامچی، ۱۳۹۶). دینداری معرفت‌اندیش با نگاه فلسفی یا کلامی با دین مواجه می‌شود و محققانه به دنبال پاسخی برای شک و مسئله خویش است. دینداری تجربت‌اندیش نوعی دینداری عاشقانه و کشفی است که با پیروی از تجربه و حیانی پیامبر ﷺ و مشارکت در آن حاصل می‌شود. دینداری معیشت‌اندیش نوعی دینداری عامیانه است که فقط از راه تقلید حاصل می‌شود و تلاش چندانی نمی‌طلبد؛ در این نوع دینداری، خداوند به عنوان قانون‌گذاری سخت‌گیر مترصد آن است که بندگان واجبات را انجام دهند و محرمات را ترک کنند. در این گونه از انواع دینداری، دین هویتی سه‌لایه است: کانونی به نام تجربه دینی، یک حفاظ اخلاقی و یک حفاظ فقهی. اگر از چشم پیامبر نگاه کنیم ابتدا تجربه بوده است، بعد اخلاق، و سپس فقه. اما ما اینک به فقه نزدیک می‌شویم، از لایه فقهی عبور می‌کنیم و به لایه اخلاقی می‌رسیم و از لایه اخلاقی نیز عبور می‌کنیم و به تجربه دینی واصل می‌شویم (همان: ۴۵۶). دینداری معیشت‌اندیش پایین‌ترین، و دینداری تجربت‌اندیش بالاترین سطح دینداری است.

الگوی سه‌گانه دینداری

با توجه به کلیت دین و ساختار وجود آدمی، در رویکردی الاهیاتی به موضوع دینداری، الگویی سه‌گانه از دینداری را، که مبتنی بر قوای سه‌گانه وجود آدمی است، می‌توان به تصویر

کشید: دینداری معرفتی، دینداری تجربی و دینداری صوفیانه. در اینجا مقصود از دینداری تجربی همان دینداری فقهاتی، و منظور از دینداری صوفیانه اعم از دینداری عارفانه است.

اگرچه عقل و قوای شناختی انسان بزرگ‌ترین نعمت الهی، و ممیزه اصلی آدمی از سایر موجودات کره خاکی است، اما در سطح عموم مردم، به خوبی و به شکل صحیح به آن توجه نمی‌شود و از آن استفاده نمی‌کنند. تعقل و نیروی شناخت آدمی همچون چشمه‌ای گوارا است که با آب کشیدن از آن نه تنها چیزی از آن کاسته نمی‌شود، بلکه پربارتر نیز می‌شود. رشد و توسعه این قوا مستلزم تمرین و ممارست‌های ذهنی و فکری است که معمولاً از عهده عموم افراد خارج است. عامه مردم غالباً درگیر ظواهر، حواس و تجربیات روزمره خویش‌اند و کمتر به تجزیه و تحلیل امور می‌پردازند. بر این اساس، دینداری معرفتی، که مبتنی بر کار بست عقل و قوای شناختی در مواجهه با آموزه‌های دینی و تجزیه و تحلیل آنها است، بیشتر در حوزه کاری فیلسوفان و متکلمان قرار می‌گیرد.

عارف کسی است که از راه دل و صفای باطن به درک خدا و حقایق جهان مشغول است. اگرچه عرفان و تصوف در بسیاری از مقاطع تاریخی یکسان و برابر بوده‌اند، و نیز در پاره‌ای از امور مشابهت‌هایی دارند، اما در دوران معاصر دو مسیر متفاوت و مجزا داشته‌اند. عرفان و تصوف بهترین ابزار قرب الهی را قلب سلیم و پاک‌سازی از هواهای نفسانی می‌دانند؛ هر دو بر دنیاگریزی و آخرت‌گرایی تأکید دارند، در هر دو استاد و معلمی پیش‌کسوت راهنمایی افراد را بر عهده دارد، و یاد خدا و اخلاص از دیگر عناصر مشترک این دو است. اما نکته در خور توجه این است که معمولاً در تصوف، از دو جنبه دیگر وجود آدمی، یعنی عقل و شناخت از یک سو، و جوارح و تجربه از سوی دیگر غفلت شده است، در حالی که در عرفان، فرد ضمن بهره‌برداری از قوای شناختی خود، به دنبال کسب دانش اصیل است؛ وی همچنین از قوای جوارحی خود در انجام‌دادن وظایف دینی و خدمت‌گزاری به خلق نیز حسن استفاده را می‌برد. از این منظر، مسیر عرفان مسیری سخت و صعب است که از عهده همگان بر نمی‌آید.^۷ لذا اگر دامنه تصوف را در نگاهی کلی، وسیع‌تر از حوزه عرفان بدانیم، می‌توان دینداری صوفیانه را نیز اعم از دینداری عارفانه دانست. به عبارت دیگر، از دینداری صوفیانه به واسطه سهل‌اندیشی و ساده‌انگاری در آموزه‌های دینی به طور گسترده استقبال می‌شود، و در مقابل، به عرفان به دلیل پیچیده و دشواربودنش به نحو خاص کمتر توجه و اقبال می‌شود.

در قرآن گرچه صراحتاً از انواع دینداری سخنی به میان نیامده اما برای آن مراتبی مشخص شده

است. این مراتب سه‌گانه عبارت است از:

الف. اسلام ظاهری و لفظی که با شهادتین آغاز می‌شود؛ «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا»؛ «[برخی از] بادیه‌نشینان گفتند: «ایمان آوردیم». بگو: «ایمان نیاورده‌اید، لیکن بگویید: اسلام آوردیم» (حجرات: ۱۴).

ب. همگام با حلول ایمان تجلی می‌یابد؛ «الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ»؛ «آنان که به آیات ما ایمان آوردند و تسلیم امر ما شدند» (زخرف: ۶۹)؛

ج. با رسوخ ایمان به کمال می‌رسد؛ «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُواكُ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»؛ «نه چنین است، قسم به خدای تو که اینان (به حقیقت) اهل ایمان نمی‌شوند مگر آنکه در خصومت و نزاعشان تنها تو را حکم کنند و آنگاه به هر حکمی که کنی اعتراض نداشته، کاملاً (از دل و جان) تسلیم (فرمان تو) باشند» (نساء: ۶۵).

نکته در خور توجه دیگر اینکه واژه «دین» در قرآن همواره به صورت مفرد و در معنای خاصی به کار رفته است؛ منظور قرآن از «دین» آن چیزی است که از سوی خدای متعال برای هدایت بشر بر انبیا نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۰۴/۱). با ذکر این توضیحات چنین برمی‌آید که دین حقیقتی الاهی است و متحد، که کثرت بردار نیست؛ و دیندار کسی است که با حرکت در مسیری که انبیا و اولیای الاهی ترسیم کرده‌اند به سوی تکامل ایمان گام برمی‌دارد، تا جایی که ایمان پس از شناخت عقلی، اقرار زبانی و عمل جوارح، به رسوخ قلبی برسد.

دینداری منطبق بر وجود انسان: دینداری اصیل

اگر دین اولاً و بالذات برای آدمی نازل شده و همه توجه خود را بر قوا و دارایی‌های انسان متمرکز کرده است، و از سوی دیگر وجود انسان به عنوان مجموعه‌ای هماهنگ و یکپارچه رفتار می‌کند که می‌توان آن را نوعی سیستم دانست، می‌بایست محتوا و درون‌مایه دین نیز در قالب نظامی متحد و هم‌آواز عمل کند. از این جهت در مطالعات دین‌پژوهانه و نیز انسان‌شناسانه، توجه به این نکته ضروری است که دین و انسان به عنوان نظامی یکپارچه دارای اجزای به هم پیوسته‌ای است که در همکاری با یکدیگر و برای رسیدن به یک مقصود، کنش و واکنش دارند. مطالعه دین صرفاً در رهیافت اجتماعی، یا محدودکردن پژوهش‌های انسان‌شناسانه در جنبه‌های اجتماعی، اگرچه فرآیند را آسان می‌کند، اما چشم‌ها را بر بخش‌هایی از حقایق می‌پوشاند؛ حقایقی که فقدان آنها، خود،

مسائل جدیدی به همراه خواهد داشت. لذا شایسته به نظر می‌رسد که در مطالعه دین و دینداری، مرجع اصلی و جامع، کلیت دین و مجموعه وجودی انسان باشد.

برخی دین را اعم از الاهیات می‌دانند و برخی هم آن دو را یکی می‌انگارند.^۸ جدای از مناقشات نظری درباره تعیین حد و مرز اصطلاحات «دین» و «الاهیات»، به نظر می‌رسد نمی‌توان در مطالعه دین یا الاهیات محتوای درونی آن را نادیده انگاشت، یا توجه حداقلی به آن کرد. به عبارت دیگر، برای آنکه بدانیم دین اسلام چه تعریفی دارد، در مرحله اول باید به محتوا و درون‌مایه اسلام نظر کنیم و تعریفی را که اسلام از خود مطرح می‌کند استخراج کنیم. از این منظر، دین اسلام نوعی شیوه زندگی است که از سوی خالق کل هستی، یعنی خدای متعال، برای سعادت دنیا و آخرت انسان، بر رسولان الهی نازل شده است. دین اسلام در یک نگاه شامل سه بخش اساسی است: عقاید و باورها، قوانین و احکام، و اخلاق و فضایل.

همان‌گونه که ساختار وجود آدمی از سه بخش عقل، جوارح و قلب تشکیل شده، خدای متعال آیین خود را منطبق بر این سه بخش و به صورت اعتقادات، احکام و اخلاق مدون کرده است. به عبارت دیگر، بخش اعتقادات و باورها محتوای قوای عقلی و شناختی، احکام و دستورها مرتبط با اعضا و جوارح آدمی، و نیز اخلاق و معنویات متناسب با قلب و روان آدمی تنظیم شده است. با اینکه در آیین اسلام هر سه بخش مذکور جایگاه و اهمیت خود را دارد اما در فقه، که همانا احکام و قوانین اسلامی است، به دو آموزه دیگر، به خصوص اخلاق، توجه کمتری می‌شود. اگرچه در برخی منابع فقه روایی بخشی از مباحث اخلاقی گرد آمده و گاهی هم فقیهان برخی دستوره‌های معصومان (علیهم‌السلام) را اخلاقی دانسته‌اند، یا در لابه‌لای اندکی از مباحث فقهی از رذایل اخلاقی سخن می‌گویند، اما با این حال تاکنون آموزه‌های اخلاقی اسلام به طور روشمند و اساسی بررسی نشده است (ضیایی فر، ۱۳۸۸: ۳۳).

جای خالی اخلاق و فضایل در دینداری امروز

آموزه‌های دینی با هم مرتبط‌اند و به عنوان کل یکپارچه، برای رشد و کمال انسان و جامعه نازل شده‌اند. هرگز نمی‌توان با در نظر گرفتن بخشی بدون لحاظ بخش دیگر، به دیدگاه صحیح اسلام دست یافت. مثلاً در قرآن آمده است: «اعدلوا هو اقرب للتقوی» (مانده: ۸)، «دادگری به تقوا نزدیک‌تر است». به گواهی این آیه و نیز روح کلی حاکم بر همه آموزه‌های دینی، آنچه سزاوار

هدف‌گیری است اخلاق و فضایل انسانی است. یعنی عدالت، انصاف، فروتنی، جوان‌مردی، شفقت، بردباری، فداکاری، راست‌گویی، درست‌کاری در مواجهه با خلق خدا و پرستش خدای مهربان و ایمان به غیب. اکنون جامعه ما در مسیر دین گام برمی‌دارد، اما آهسته‌تر از آنچه دین خواسته است. رویکرد کلی همه اجزای دین به سمت مکارم اخلاقی است، اما در جامعه هوای انتقام و کینه‌توزی موج می‌زند. توصیه اصلی دین به عقلانیت و خردمندی است، اما مردم تشنه شایعات و اخبار مشکوک‌اند. پیکان امر به معروف و نهی از منکر در متون دینی به سوی مدیران و حاکمان است، اما در جامعه گریبان محکومان را می‌گیرند (بابایی، ۱۳۸۳: ۱۳).

مطهری به عنوان یکی از پایه‌های فکری انقلاب اسلامی معتقد است: «فکر اخباری‌گری به کلی از بین نرفته، حتی در بسیاری از مجتهدین نیز افکار اخباری‌گری هنوز نفوذ دارد و بقایایش در افکار آنها است. برای مثال در مبحث ارث خنثا می‌گویند: برای تشخیص مؤنث یا مذکر بودن فرد خنثا می‌توان دنده‌های او را شمرد؛ زیرا زنان یک دنده کمتر از مردان دارند» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۷۰/۲). روح‌الله خمینی هم در این باره می‌گوید: «روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشند، نمی‌توانند درک کنند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست» (خمینی، بی‌تا: ۱۰۰/۲۱). نیز می‌گوید:

تذکری پدران به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این‌گیرها مصلحت نظام را در نظر بگیرند ... این بحث‌های طلبگی مدارس که در چارچوب تنوری‌ها است، نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد (و خدا آن روز را نیاورد) باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای نکرده اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد (همان: ۶۱/۲۱).

یا در پاسخ به نامه یکی از اعضای شورای استفتای خود می‌نویسد:

این جانب لازم است از برداشت جناب عالی از اخبار و احکام الهی اظهار تأسف کنم. بنا بر نوشته جناب عالی، زکات تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است، راهی نیست و رهان در سبق و رمایه مختص است به تیر و کمان و اسب‌دوانی و امثال آن که در جنگ‌های سابق

به کار گرفته می‌شده است و امروز هم، تنها در همان موارد است و انفال بر شیعیان تحلیل شده است، امروز هم شیعیان می‌توانند بدون هیچ مانعی با ماشین‌های کذایی جنگل‌ها را از بین برند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است، نابود کنند و جان میلیون‌ها انسان را به خطر بیندازند و هیچ‌کس هم حق نداشته باشد مانع آنها باشد. منازل و مساجد که در خیابان‌کشی‌ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است، نباید تخریب گردد و امثال آن. و بالجمله آن‌گونه که جناب عالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند (همان: ۳۴).

دینداری درون‌گرایانه در آینده‌ای نزدیک

انسان اجتماعی به سبب تغییر و تحول در جامعه دگرگون می‌شود. رشد روزافزون فناوری، با سرعتی مضاعف، به‌خصوص در دهه‌های اخیر، سبک زندگی آدمی را تحت تأثیر قرار داده است، به نحوی که با ایجاد تغییرات همه‌جانبه، دیگر جوامع را نیز از وقوع این تغییرات به‌سرعت مطلع می‌کند. تغییرات فرهنگی به صورت عام و تغییر در رویکردهای دینداری به طور خاص، از مهم‌ترین تحولات اجتماعی هر جامعه‌ای، خصوصاً جوامع دیندار است. جمهوری اسلامی ایران با داشتن داعیه دینداری حقیقی، از این امر مستثنا نیست، و شاید بیش از هر جای دیگر نشان‌دهنده چنین تغییراتی باشد.

با گذشت چهل سال از وقوع انقلاب دینی در ایران، وقوع برخی حوادث، به‌ویژه در دو دهه اخیر، از جمله دوم خرداد ۱۳۷۶، حادثه کوی دانشگاه و فتنه سال ۱۳۸۸، نشانگر تغییراتی نسبتاً اساسی در رویکرد دینی ایرانیان است. توسعه و گسترش فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی می‌تواند یاریگر این مدعا باشد. با مطالعه روند دینداری در سایر کشورها و اظهارنظر برخی اندیشمندان، احتمالاً دینداری آینده ایرانیان، با تساهل و تنوع، بیش از گذشته و حال همراه خواهد بود.

محمدرضا جلالی‌پور در مقاله‌ای تحت عنوان «چشم‌انداز تغییرات دینی در ایران»، اشکال دینداری احتمالی ایرانیان را در سی سال آینده به تصویر کشیده است. او برای دینداری سه الگوی کلی دینداری سازمان‌یافته، دینداری عامیانه و معنویت‌گرایی‌های جدید نام می‌برد. از منظر وی، سرنوشت دین سازمان‌یافته، دین عامیانه و معنویت‌گرایی‌های جدید یکسان نخواهد بود. بدین صورت که احتمالاً دین رسمی سازمان‌یافته، که بیشتر بر متون فقهی متکی است، رو به ضعف

خواهد نهاد. دین عامیانه را، که بیشتر مبتنی بر تجربه‌های شخصی است، اغلب، خانواده، گروه‌های دوستی و محلی و شخصیت‌های کاریزماتیک ترویج می‌کنند. در این مدل بر جنبه‌های جمعی، احساسی، مناسکی و گرمابخش دین تأکید می‌شود و بیشتر در خدمت تأمین نیازهای روزانه دینداران است. مدل مذکور که به شدت متأثر از ویژگی‌های بومی و زمینه‌ای فرهنگی است، کمابیش به اندازه امروز مؤثر و مرئی خواهد بود.

اما معنویت‌گرایی‌های شهری، تلفیقی و تجاری‌شده، جنبش‌های جدید دینی و بازارهای معنوی نوظهور مانند انواع معنویت‌های فرادینی و عقلانی، سلسله‌های عرفانی مدرن، عرفان‌های شرقی، بودیسم تبتی، عرفان حلقه/کیهانی، جریان‌های فراروان‌شناسانه، انرژی‌درمانی، یوگا، خودیاری‌های روان‌شناسانه، تکنوعرفان‌ها، عرفان‌های سرخ‌پوستی و آمریکای لاتینی، کم‌کم در میان مجردهای طبقه متوسط شهری فراگیرتر خواهد شد.

جلایی‌پور درباره نحوه تعامل دینداری سنتی، دینداری عامیانه، دینداری نواندیشانه و معنویت‌گرایی‌های جدید معتقد است میان آنها رقابت و تقابل آشکارتری وجود خواهد داشت. در حالی که البته دینداری سنتی و عامیانه همچنان در جریان مسلط دینداری خواهند ماند. تسلط دینداری سنتی و عامیانه هرگز حیات سایر مدل‌های دینداری را به مخاطره نمی‌اندازند، بلکه اجتماع پیروان فرقه‌های مذهبی لیبرال، گرایش‌های گزینشی ترکیبی عصر جدید، معنویت‌های فرادینی نوین، نوگرایان دینی و معنویت‌گرایی‌های متکثر شهری درصد کوچکی از جامعه را پوشش خواهند داد. همین درصد کوچک رو به رشد از سایر مدل‌های دینداری، حضور متنوع‌تر و آشکارتری نسبت به گذشته خواهند داشت تا جایی که دینداری سنتی و عامیانه را بیش از پیش تحت تأثیر قرار خواهند داد.^۹

جدای از درست یا نادرست بودن آرای مدل‌های دینداری آینده ایرانیان، خصوصاً درباره آنچه از محمدرضا جلایی‌پور نقل شد، مطالعه و بررسی دقیق این مدل‌ها، که حجم بسیار اندکی از مطالعات دین‌پژوهانه در ایران را به خود اختصاص می‌دهد، کاری بسیار مشکل و حساس است. اکنون صرفاً با استفاده از برخی شواهد تاریخی اجتماعی ایران و نیز شناسایی تحول دینداری در سایر کشورها می‌توان در موضوع دینداری آینده ایرانیان به حدس و گمانه‌زنی پرداخت. این رویکرد همان چیزی است که در این مقاله مختصر تا حدی مد نظر قرار گرفته است.

پس از عقلانیت، بزرگ‌ترین نیاز بشر معنویت است. دین حقیقی می‌تواند مطمئن‌ترین و

کارسازترین معنویت را به دنبال داشته باشد؛ زیرا کاملاً منطبق بر روح و روان آدمی است. دانش بدون معنویت یا شریعت بدون اخلاق، هیچ کدام توانایی سعادت و کمال اصیل آدمی را ندارند. معنویت و اخلاق در کنار دانش و شریعت، علاوه بر اینکه موجب غنا و فربهی آن دو می‌شود (ضیایی فر، ۱۳۸۸: ۱۳۲)، آرامش و آسایش فرد و جامعه را به طور موازی تأمین می‌کند. امروزه فقه و اجتهاد در ایران کاستی‌هایی دارد که ضمن سخت و سنگین کردن دینداری، مکلفان را نیز از اجرای دستور اصیل اسلام، که رعایت عدالت و انصاف است، بیگانه می‌کند. اگر عدالت و انصاف به عنوان حکمی قرآنی، حسن و پسندیده است، لاجرم باید به لوازم و نتایجش نیز پای‌بند بود. حال آنکه دینداری فقه‌مدارانه امروز صرفاً در نظر به این اصل معتقد است و در عمل کم می‌آورد.

نفی دینداری فقه‌مدارانه در ذیل دلایلی که ذکر شد، نوع دیگری از دینداری را ترویج می‌کند که ضمن مبرابردن از معایب دینداری فقهی، حداقل به‌ظاهر مزایای بیشتری داشته باشد. این نوع دینداری با کاهش هر چه بیشتری احکام و دستورهای فقهی، به رعایت اخلاق و معنویت علاقه دارد. در واقع، جهت و نوک پیکان در این نوع از دینداری از جوارح به قلب یا از بیرون به درون است. اگر تعبیر «دینداری صوفیانه» بر این نوع از دینداری صحیح باشد، با سابقه تاریخی دینداری در ایران مشابهت خواهد داشت. مقصود از این نوع دینداری صوفیانه هرگز راه و روش عالمان برجسته عارف مسلک نیست؛ زیرا اگرچه این دو با هم شباهت‌هایی دارند اما از زمین تا آسمان بینشان فرق است. به عبارت دیگر، عالمان عارف مسلکی که در حسن گفتار و کردار زبانزد عام و خاص بوده‌اند، پس از تقید کامل به تمامی دستورهای فقهی، راه سیر و سلوک و تهذیب نفس را مد نظر قرار می‌دادند. اینان مسیر تربیت را در هر سه بخش عقل، جوارح و قلب پیگیر بودند و قوای خود را به بهانه تن‌آسایی و آسودگی، صرفاً در یک یا دو بخش به کار نمی‌بستند. در حالی که نوع مذکور از دینداری صوفیانه راحتی و آسودگی در دینداری را ملاک اصلی خود قرار می‌دهد و از هر گونه تکلیف و تقلید می‌رهد. بر این اساس، این نوع از دینداری، که احتمالاً در سال‌های آتی رواج بسیار بیشتری می‌یابد، خود نیز با غفلت از دو بخش دیگر دینداری و قوای وجود آدمی، دین و جامعه را با مسائل و معضلات جدید و در خور توجهی روبه‌رو می‌کند.

نتیجه

یکی از جنبه‌های مهم حیات آدمی موضوع دینداری و توجه او به امر مقدس است. انسان موجودی چندبعدی و دارای قوای متعدد است. از میان ادیان مختلف و انواع گونه‌های دینداری، دین یا الگویی از دینداری که بتواند همه ابعاد و قوای آدمی را تحت پوشش خود درآورد، با ساختار وجودی او سازگارتر و مطلوب‌تر است. بر این اساس، گرایش نداشتن افراد به نوع خاصی از دین، یا تغییر در الگوی دینداری جامعه، می‌تواند نشانگر فقدان جامعیت و همه‌جانبه‌بودن آن دین خاص باشد. مهم‌ترین نتایج حاصل از این بحث عبارت است از:

۱. از روزگاران گذشته تاکنون دین و تدین از جنبه‌های اصلی زندگی ایرانیان بوده و هست؛
۲. تاریخ اسلام نشان می‌دهد از زمان صدر اسلام و نیز ائمه علیهم‌السلام به فقه و فقهت توجه و عمل شده است؛
۳. تشکیل دولت شیعی صفویه و همکاری جدی فقهای شیعی با این دولت، زمینه مناسبی برای رشد و تکامل آموزه‌های شیعی، در قالب تربیت علمای بزرگ و تدوین آثار ارزشمند، فراهم کرد؛
۴. اسلام، به عنوان آیین جامع و خاتم، با در نظر داشتن نظام وجودی آدمی، به برنامه رشد و تکامل فرد و جامعه به طور هماهنگ توجه کرده است؛
۵. نادیده‌انگاشتن بُعدی از ابعاد دین و غفلت از آن یا جنبه‌ای از جنبه‌های وجودی انسان، ضمن آسیب‌زدن به سایر قسمت‌ها، آدمی و اجتماع را از توسعه و تکامل اصیل و همه‌جانبه خود باز می‌دارد؛
۶. استمرار نظام جمهوری اسلامی طی چهار دهه در ایران، بر اساس ولایت فقه شیعی، دینداری فقهاتی را تداوم بخشید؛
۷. دینداری فقهاتی با تأکید و تمرکز بر احکام و قوانین شرعی، دو جنبه دیگر دینداری، از جمله دینداری معرفتی و دینداری اخلاقی، را کم‌ارج می‌شمرد؛
۸. دینداران فقهاتی در مواجهه با ناسازگاری‌های معرفتی و اخلاقی، به دنبال راهی برای برون‌رفت از خلأهای ناشی از این نوع دینداری، به نوعی معنویت‌های عوامانه تحت عنوان «دینداری صوفیانه» گرایش خواهند یافت.

پی‌نوشت‌ها

۱. «تدریس و اشاعه علوم مذهبی و راه‌اندازی مجمع علمای بزرگ در اصفهان از اقدامات شاه‌عباس صفوی است» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۶۹۸).
۲. مقام صدارت برخلاف دولت عثمانی برای نخست‌وزیر به کار می‌رود. در آغاز حکومت صفویه برای مدیر امور دینی استعمال شد.
۳. نگارش رساله‌های خراجیه و سیاست‌نامه‌ها از این قبیل است.
۴. در برخی مقاطع تاریخی میان عرفان و تصوف فاصله‌ای نیست. اما در عصر صفویه تصوف برخاسته از مشایخ اهل تسنن و در رد برخی اصول شیعی است.
۵. از علمای برجسته اهل تسنن که صوفیان آنان را از مشایخ خود می‌دانند.
۶. در واژه‌نامه ویکی‌دیکشنری ذیل مفهوم «بریکولاژ» آمده است: «در مطالعات فرهنگی، بریکولاژ به معنای فرآیندی است که به وسیله آن مردم با جذب سوژه‌هایی از میان طبقات مختلف اجتماعی، هویت‌های جدید فرهنگی خلق می‌کنند».
۷. برگرفته از: مصباح یزدی، در کوچه‌های آفتاب، در: www.tebyan.net
۸. از باب نمونه برخی اسلام را در قوانین، و الاهیات را در اطلاعات مربوط به خدا، انسان یا جهان تعریف می‌کنند.
۹. برای مطالعه بیشتر نک.: جلالی‌پور، ۱۳۹۵.

منابع

قرآن کریم.

بابایی، رضا (۱۳۸۳). دین و دینداری، قم: هجرت.

بادامچی، میثم (۱۳۹۶/۳/۱۰). «تنش فلسفه و عرفان در روشنفکری دینی سروش»، در <https://www.bbc.com/persian>

جعفریان، رسول (۱۳۷۹). صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

جلایی پور، محمدرضا (۱۳۹۵/۹/۱۹). «چشم انداز تغییرات دینی در ایران»، در: <https://3danet.ir>.

حسن پور، آرش؛ ربانی، علی (۱۳۹۳). «نقد مطالعات گونه‌شناسی دینداری و ارائه چارچوبی نو»، در: راهبرد فرهنگ، ش ۲۸، ص ۶۱-۹۰.

خمینی، روح‌الله (بی‌تا). صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰). روزگاران تاریخ ایران، تهران: سخن.

سراج‌زاده، حسین (۱۳۸۴). چالش‌های دین و مدرنیته، تهران: نشر نو.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۷). آیین در آئینه، تهران: صراط.

شجاعی زند، علی‌رضا (۱۳۸۴). «مدلی برای سنجش دینداری در ایران»، در: جامعه‌شناسی ایران، دوره ششم، ش ۱، ص ۳۴-۶۶.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۵). کمال الدین و تمام النعمة، قم: جامعه مدرسین.

ضیایی فر، سعید (۱۳۸۸). تأثیر اخلاق در اجتهاد، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲). تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عبدالرزاق، مصطفی (۱۳۴۵). تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، قاهره: مطبعة لجنة التألیف.

گرجی، ابوالقاسم (۱۴۲۱). تاریخ فقه و فقها، تهران: سمت.

متولی، سید علی (۱۳۹۷/۵/۱۶). «مشروطه: آزمون مسئولیت‌پذیری فقها و روشنفکران»، در: www.ijtihadnet.ir.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). در کوچه‌های آفتاب، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). مجموعه آثار: تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: صدرا.

نیازی، قدرت‌الله (۱۳۸۹). تاریخ فقه و فقها، همدان: دانشگاه بوعلی.