

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی اندیشه معادشناسی دکتر علی شریعتی


فاطمه سادات حسینی چاوشی / کارشناس ارشد کلام دانشگاه تهران - پردیس فارابی

fateme.hoseini.ch@gmail.com

 orcid.org/0009-0002-0388-3833

mmrezai391@yahoo.com

محمد محمدرضایی / استاد دانشگاه تهران - پردیس فارابی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵

چکیده

دکتر شریعتی، از چهره‌های شاخص جریان نواندیش دینی با رویکرد جامعه‌گرایانه، اسلام را دینی واجد کارکردهای اجتماعی فراوان می‌دانست؛ اما کارآمدی آن را در گرو بازیابی و بازخوانی مجدد متون دینی می‌دید. او در این زمینه به بازنگری اصول اعتقادی اسلام پرداخت. مقاله حاضر بر آن است تا اصل «معاد» و فرجام انسان را از دیدگاه او، با روش تحلیلی - توصیفی و با رویکردی انتقادی بررسی کند. این پژوهش نشان داده که او با استفاده از عقلانیت عملگرا و امروزی به تبیین گزاره‌های مربوط به معاد پرداخته است. بر همین اساس غالباً تفاسیری این جهانی از معاد ارائه می‌دهد. او برای اثبات معاد از طریق عدل الهی و تبیین قاعده عمومی «عمل و عکس‌العمل» استدلال نموده است. شریعتی جاودانگی را یکی از بزرگ‌ترین استعدادهاى انسان می‌داند. از نظر او، دنیا، معاش و اقتصاد اصل است و آخرت به امور مادی وابسته است. آیات ناظر به معاد و مواضع اخروی از نظر او، واقع‌نما نیست، بلکه نمادین است.

کلیدواژه‌ها: معاد، دنیا، معاش، جاودانگی، شریعتی.

یکی از جریان‌های شاخص فکری معاصر در ایران، جریان نواندیش دینی است که پیشینه آن به نهضت مشروطه بازمی‌گردد و تا امروز در عرصه‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی نقش داشته است. جریان‌های نواندیش دینی به انواع گوناگونی همچون سکولار، دینی (با رویکردهای علم‌گرایی، جامعه‌شناختی، فلسفی‌اسلامی و فلسفی غربی) و معنویت‌گرا قابل تقسیم است (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۵۸).

دکتر علی شریعتی یکی از نمایندگان جریان روشنفکری دینی با رویکرد جامعه‌گرایانه است که معتقد بود: مفهوم سنتی و رایج دین نمی‌تواند با دیدگاه‌های جدید و امروزی و دستاوردهای آن هماهنگ باشد و باید آن را از قالب‌های سنتی خارج کرد. از نظر او شیعه مکتبی با کارکردهای اجتماعی فراوان است که کارآمدی آن در گرو احیا و تغییر طرز تلقی سنتی از دین است (مریجی، ۱۳۸۶).

وی در این زمینه به بازخوانی و بازبینی متون دینی و اصول اعتقادی اسلام پرداخت، اما با روش و قرائت خاص خویش. او دین را موتور محرک و عامل انقلاب می‌خواند و حرکات و اقدامات او جوانان بسیاری را به سمت دین جذب نمود. چون جریان فکری دکتر شریعتی یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های نواندیش دینی در دهه ۴۰ و ۵۰ شمسی است که تأثیر آن تاکنون نیز در جامعه و نسل جوان باقی است، نقد و بررسی آراء و افکار او به‌منظور یافتن نقاط مثبت و منفی اندیشه وی، مهم می‌نماید.

این پژوهش بر آن است تا مسئله معاد و فرجام انسان را که یکی از اصول اعتقادی و حیاتی اسلام است، از دیدگاه دکتر علی شریعتی واکاوی کند. در این زمینه موضوعاتی همچون تبیین معاد، اثبات معاد، جاودانگی انسان، و تبیین رابطه دنیا و آخرت را در مجموعه آثار وی تحلیل و بررسی می‌کند. سپس با توجه به آیات و روایات امامیه و آراء متکلمانی همچون *آیت‌الله مصباح یزدی* و شهید مطهری آنها را نقد می‌کند.

درخصوص بررسی و نقد دیدگاه‌های دکتر شریعتی آثار متعددی تاکنون نگاشته شده است، اما در ارتباط با بررسی آراء معادشناسی او با رویکرد خاص این مقاله، اثری یافت نشد.

۱. تبیین و چیهستی معاد از نظر دکتر شریعتی

دکتر شریعتی «معاد» را به‌عنوان یکی از اصول دین می‌پذیرد، اما از پرداختن به جزئیات این مبحث خودداری نموده و به‌اجمال برخی مباحث معاد را بررسی کرده است. علت کم‌حجم بودن مباحث فرجام‌شناسی در آثار او، بی‌اعتقادی به معاد نیست، بلکه بدین علت است که از نظر او دنیا اصل است و آخرت فرع بر دنیا، و پرداختن به مباحث معاد و فرجام از نظر او، موجب سستی و در نتیجه، ترویج آخرت‌گرایی می‌گردد (شریعتی، ۱۳۶۰، ص ۳۶).

دکتر شریعتی معتقد بود: تفسیر کنونی اسلام عامل عقب‌ماندگی است و به همان نسبت تفسیر موجود از معاد را نیز عامل رکود می‌خواند و معتقد بود: معادی که در انسان پویایی و حرکت ایجاد نکند، همه چیز را به نفع قدرت‌ها تمام می‌کند و جامعه را تخریب می‌نماید (شریعتی، ۱۳۷۷ الف، ص ۳۹).

البته ذکر یک نکته در اینجا لازم است و آن اینکه دو تفسیر متفاوت نسبت به معاد ممکن است وجود داشته باشد: تفسیر اول که منجر به خمودی، افسردگی و ظلم‌پذیری می‌گردد، تفسیری نادرست است و قطعاً معاد قرآنی نیست.

تفسیر دوم که حرکت، ظلم‌ناپذیری و تلاش از آثار آن است، تفسیری صحیح است و با معاد قرآنی کاملاً انطباق دارد.

اعتقاد به معاد از دو جنبه فردی و اجتماعی، تأثیرات متعددی بر زندگی انسان دارد که در آیات قرآن بدان اشاره شده و مفسران اسلامی به تفصیل از آن سخن گفته‌اند.

شریعتی در بیشتر مباحث معاد، با عقلانیت عمل‌گرایانه (پراگماتیک) به تبیین گزاره‌های دینی پرداخته و در برخی دیگر از مباحث، همچون بهشت و جهنم و پل صراط، از عقلانیت امروزی و تجربی بهره گرفته است (رنجبر حسینی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۰؛ شریعتی، ۱۳۷۸ الف، ص ۲۷۰). تفسیر او از معاد، تفسیری این‌جهانی است و از نظر او معاد جغرافیایی غیر از این جهان و مستقل از آن ندارد. تصویر او از معاد کاملاً عکس تصویر قرآنی است (شریعتی، ۱۳۵۹، ص ۴).

بیشتر تفسیرهای او از معاد، این‌جهانی و گاهی مارکسیستی است. از نظر او تفاوت دنیا و آخرت از نوع تفاوت سود و ارزش است. وی تبیینی جامعه‌شناسانه از تقسیم‌بندی جهان به دنیا و آخرت ارائه می‌کند و معتقد است: منظور از «دنیا» سود و مقصود از «آخرت» ارزش است. در نگاه او، جهان یک جهان بیشتر نیست و قابل تقسیم به دنیا و آخرت نمی‌باشد. وی آخرت را امری موضوعی، جوهری و خارجی نمی‌داند، بلکه به نظر او، این از رابطه انسان با زندگی اجتماعی او انتزاع می‌گردد.

تقسیم‌بندی دنیا و آخرت در جهان‌شناسی وجود ندارد. جهان دنیا و آخرت ندارد و جهان همین جهان است. در رابطه با انسان، پدیده‌ها تقسیم می‌شوند به: دنیا و آخرت. دنیا و آخرت یک چیز موضوعی، جوهری و خارجی نیست. دنیا به زبان جامعه‌شناسی یعنی: سود، و آخرت یعنی: ارزش (شریعتی، ۱۳۷۷ ب، ص ۱۹۵).

او معتقد است: اسلام یک فرهنگ دنیاگراست و اساساً آخرت چیزی نیست، جز دنباله منطقی و علی و معلولی این جهان. به نظر او، آخرت آرمان همه مذاهب است؛ اما در اسلام دنیا آرمان است و آخرت انعکاس زندگی این جهان (همان، ص ۳۶).

در تبیین او از اسلام، اقتصاد اصل است و معاد از آن جامعه‌ای است که معاش دارد و معاد به زندگی مادی وابسته است (شریعتی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۰۳-۱۰۴). بر این اساس جوامعی که اقتصاد نادرست دارند، فرهنگ و ارزش‌های اخلاقی نادرست نیز دارند و رشد معنوی و انسانی آنها متوقف است و در نتیجه معاد خوبی نیز نخواهند داشت (شریعتی، ۱۳۷۸ ب، ص ۳۸).

۱-۱. اشکال اول: تفسیر این جهانی از آخرت

تفسیر این جهانی وی از آخرت و مستقل ندانستن آن از این دنیا، اشکال اول دیدگاه دکتر شریعتی است. *آیت‌الله مصباح یزدی* در این زمینه می‌نویسد:

کسانی که می‌کوشند رستاخیز، روز واپسین و سایر تعبیرات قرآنی درباره معاد را بر پدیده‌های این جهانی و رستاخیز ملتها و تشکیل دادن جامعه بی‌طبقه و ساختن بهشت زمینی تطبیق کنند یا عالم آخرت و مفاهیم مربوط به آن را مفاهیمی ارزشی و اعتباری و اسطوره‌ای قلمداد نمایند، به معنای واقعی، واجد روحیه ابا و امتناع از پذیرش معادند و چنین کسانی از نظر قرآن، شیاطین انس و دشمنان انبیا محسوب می‌شوند که مردم را از ایمان و اعتقاد صحیح و پایبندی به احکام الهی باز می‌دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۸۹).

ایشان همچنین تصریح می‌نماید: کسانی که عالم آخرت را مانند دنیا می‌دانند و جغرافیایی مستقل از این جهان برای آن قائل نیستند، همچنین کسانی که منکر وجود عینی آخرت شده و بهشت برین را همان ارزش‌های اخلاقی قلمداد نموده‌اند و تفاوت دنیا و آخرت را همان فرق بین سود و ارزش می‌انگارند، با منکران معاد یکسان‌اند و تمام این صور ملازم با عدم پذیرش معاد است و با اعتقاد صحیح به معاد، در تضاد قرار دارد (همان).

۲-۱. اصالت دادن به دنیا در مقابل آخرت

اشکال مهم دیگری که به این بخش از اندیشه او وارد است، اصالت دادن به دنیا در مقابل آخرت است که در بخش‌های بعد با بهره‌گیری از متون دینی به نقد آن خواهیم پرداخت.

۲. اثبات معاد از نظر دکتر شریعتی

یکی از مباحث و موضوعات مهم در اندیشه‌های معاد و فرجام‌شناسی، مسئله اثبات ضرورت معاد است. چون در طول تاریخ، همواره عده‌ای نسبت به روز رستاخیز استبعاد ورزیده و آن را انکار نموده‌اند، معتقدان به این اصل مهم دینی و اعتقادی، اثبات آن را از طریق براهین عقلی و نقلی ضروری می‌شمارند. به همین نسبت، دکتر شریعتی نیز در آثارش ذیل مباحث معاد، بدین موضوع پرداخته و عنوانی در اثبات معاد یا اثبات ضرورت معاد گشوده است.

وی در اثبات ضرورت معاد، بیانی دارد که با استدلال براساس عدل الهی مطابقت دارد. او در پاسخ به این سؤال که معاد را چگونه می‌توانیم ثابت نماییم، معتقد است: از «معاد» چیزی مادی‌تر و فیزیکی‌تر وجود ندارد که بتوان اثبات کرد. به عبارت دیگر، «معاد و ضرورت آن» از نظر او به قدری بدیهی و ملموس است که اثبات آن به هیچ وجه کار مشکلی نیست. از نظر او، اصل «عمل و عکس‌العمل» در جهان امری بدیهی و ضروری است و این اصل چون عمومی و فراگیر است، باید هم شامل جهان طبیعت باشد و هم جهان انسانی.

حال اگر فرض کنیم که معادی وجود ندارد، اصل «عمل و عکس‌العمل» در جهان طبیعی و مادی برقرار است؛ اما چون در جهان انسانی برقرار نیست (به سبب وجود نداشتن معاد)، این اصل از تلاوم و اصالت ساقط می‌شود،

حتی در طبیعت. پس نتیجه این می‌شود که لازم است معادی وجود داشته باشد تا عکس‌العمل افعال انسانی به‌طور صحیح، کامل و متناسب محقق گردد. او استدلال خود را این‌گونه توضیح می‌دهد:

اعمال انسان‌ها، انتخاب‌هایشان، تصمیمات و اقداماتشان و... همه افعال و اعمالی‌اند که هرکدام عکس‌العمل متناسب با خود را می‌طلبند. از طرف دیگر، همه ما انسان‌ها بارها دیده‌ایم و دریافته‌ایم که انسان‌هایی با اعمال متفاوت، آنچه که شایسته عملشان بوده در این جهان نیافته‌اند؛ انسان‌هایی که عمرشان را به جنایت و ظلم و تبهکاری گذرانده‌اند و در اوج رفاه مادی و لذات دنیوی می‌میرند و انسان‌هایی که عمری را به جهاد و ایثار و احسان گذرانده‌اند و در نهایت ناکامی و بدبختی می‌میرند. این دو گروه از انسان‌ها هیچ‌کدام به آنچه که متناسب با عمل و نوع رفتار و زندگی‌شان در این جهان بوده، دست نیافته‌اند و عکس‌العمل متناسب اعمالشان به آنها نرسیده است. لاجرم لازم می‌آید تا معادی در کار باشد برای یافتن عکس‌العمل‌ها؛ معادی که در آن کیفر و جزا به‌طور صحیح محقق شود (شریعتی، ۱۳۷۷ب، ص ۸۹-۹۰).

عبارات او در اثبات ضرورت معاد، با استدلال براساس عدل الهی قابل تطبیق است، هرچند وی به این نوع استدلال تصریح نموده است.

۱-۲. براهین اثبات معاد

برای اثبات معاد، براهین متعددی وجود دارد که به دو دسته «عقلی» و «نقلی» تقسیم می‌گردد. برهان «فطرت»، برهان «معقولیت»، برهان «عدالت» و برهان «حکمت» از جمله براهین عقلی اثبات حیات پس از مرگ به شمار می‌روند (محمدرضایی، ۱۳۸۶). براهین نقلی نیز شامل براهینی است که در قرآن و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام ذکر شده است.

۱-۲-۲. برهان عدالت

دکتر شریعتی در اثبات ضرورت معاد، تنها به ذکر یک برهان عقلی، یعنی برهان «عدالت» اکتفا نموده و از بحث بیشتر در این‌باره و پرداختن به دلایل و براهین دیگر، خودداری نموده است؛ زیرا اولاً، وی قصد دارد تا با زبان فهم متعارف با مردم سخن بگوید و متناسب با آن فهم عرفی استدلال نماید. از این‌رو از بحث‌ها و براهین پیچیده فلسفی و کلامی اجتناب می‌ورزد. ثانیاً، نوع نگاه او به مباحث دینی چنین اقتضایی دارد.

۲-۲-۲. برهان حکمت

توجه به این نکته مهم است که یکی از براهین مهم بر اثبات معاد، برهان «حکمت» است که در آیات قرآن نیز بدان اشاره شده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵). این استدلال بنا بر نظر مفسرانی همچون استاد شهید مطهری از جمله استدلال‌های قرآن بر معاد است که بر توحید استوار است. ایشان در تبیین برهان مزبور می‌نویسد:

قرآن می‌گوید: ممکن نیست خدا، خدا باشد، ولی معادی نباشد؛ یعنی اگر معاد نباشد، خلقت عبث است. قرآن خواسته روی این مطلب استدلال کند. اگر خدایی هست که جهان را آفریده است،

معادی هم باید باشد. معاد متمم و مکمل خلقت است؛ جزئی از خلقت است که با نبودن آن خلقت ناقص، عبث و بیهوده است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۵).
این در حالی است که دکتر شریعتی از این منظر به معاد ننگریسته است.

۳. جاودانگی انسان از نظر دکتر شریعتی

دکتر شریعتی انسان را موجودی جاودانه می‌داند. او معتقد است: انسان تنها موجودی است که می‌تواند از دایره محدود زندگی‌اش، وسعت وجودی بیشتری پیدا کند. از نظر او، انسان موجودی است جاودانه؛ بدین معنا که می‌تواند به سوی جاودانگی حرکت نماید و اثری جاودانه از خود برجای بگذارد.

وی در جلد ۲۳ از مجموعه آثار خود، در مقام بیان انسان‌شناسی فلسفی یا به تعبیر وی «آدم‌شناسی»، ویژگی‌هایی را برای انسان برمی‌شمرد که دوازدهمین آن «خلود» است. او این ویژگی را این‌گونه تبیین می‌نماید:

انسان تنها موجودی است که می‌تواند از دایره محدود زندگی‌اش وسعت وجودی بیشتری پیدا کند. الآن کسانی که در همین شهر و در همین مجلس هستند، حضور ندارند؛ اما کسی که هزار و یا هزار و چهارصد سال پیش کشته یا شهید شده، هنوز در مجلس ما حضور دارد. معلوم می‌شود که او در خارج و در ماورای مرگ خودش با خلقش، با انتخابش و با آفرینش اثرش دایره وجودی‌اش را توسعه داده است. معنای «خلود» همین است؛ به معنای جاودانگی ابدی نیست، ولی انسان به طرف جاودانگی دارد می‌رود. این یکی از بزرگ‌ترین استعدادهای انسان است (شریعتی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۹).

از این عبارت دکتر شریعتی در تبیین جاودانگی انسان، به انضمام قاعده «عمل و عکس‌العمل» که در بحث «اثبات ضرورت معاد» بدان استناد ورزید، بالملازمه می‌توان جاودانگی نفس و اعمال انسانی را نیز ثابت کرد، هرچند وی به عدم جاودانگی ابدی تصریح نموده است.

توضیح آنکه او معتقد است: آثار و انتخاب‌های انسان می‌تواند جاودانه باشد. از سوی دیگر، ما می‌دانیم که مطابق قواعد فلسفی، وجود اثر بدون وجود صاحب اثر ممکن نیست و اثر جاودانه بدون مؤثر نمی‌تواند موجود باشد. از این رو صاحب اثر نیز که انسان است، باید جاودانه باشد. بدین‌روی علاوه بر جاودانگی آثار و انتخاب‌های انسانی، جاودانگی نفوس و اعمال انسانی نیز ثابت می‌گردد.

البته تصریح او به نفی خلود ابدی در عبارتش، ضعیفی است که به دیدگاه او وارد است. چگونه می‌توان به رستاخیز انسان باور داشت و در عین حال جاودانگی را از او نفی نمود؟ زیرا وی در مقام تبیین معاد قرآنی است که ابدیت رکن آن است. از این رو اگر وی در این عبارت، در مقام تبیین خلود اخروی باشد - آن‌گونه که از قرائن کلام برمی‌آید و استنباط نگارنده نیز همین است - تصریح او به نفی خلود ابدی از یک سو و اثبات معاد از سوی دیگر، تناقضی آشکار است.

البته درخصوص ریشه پیدایش چنین تناقضی احتمال دیگری نیز وجود دارد که پیش تر بدان اشاره گردید. شریعتی قصد دارد تا با زبان متعارف، تبیینی جامعه‌شناسانه از مباحث دینی ارائه نماید و همین مسئله موجب غفلت وی از ابعاد فلسفی و کلامی معتقدات دینی گردیده است. براساس متون دینی، اساساً باور به معاد، مبتنی بر پذیرش جاودانگی انسان است و اولین گام در پذیرش اصل «معاد» اعتقاد به این امر است که انسان با مرگ پایان نمی‌یابد. *آیت‌الله مصباح یزدی* در این زمینه معتقد است:

داشتن تصور صحیح از معاد منوط به پذیرفتن روح نامحسوس و جاودانی است، و همان‌گونه که هستی‌شناسی بدون اعتقاد به خدای یگانه ناقص است، انسان‌شناسی هم بدون اعتقاد به روح جاودانی ناتمام است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۸۵).

نکته‌ای که ذکر آن در اینجا به نظر مناسب می‌رسد این است که عبارات به ظاهر متضاد و ضد و نقیض شریعتی در تبیین اصولی همچون معاد - که این ویژگی گاهی به سایر ابعاد دین‌شناسی او نیز سرایت کرده - می‌تواند مطرح‌کننده این موضوع باشد که وی از اندیشه ثابت و منسجمی برخوردار نبوده و مجموعه فکری خویش را از قبل با چینی منطقی ترتیب نداده است.

این مقاله که برگرفته از پایان‌نامه نگارندگان با موضوع *بررسی و نقد آراء انسان‌شناسی دکتر شریعتی* است، به صورت عمیق در مجموعه آثار او غور کرده و تمام عبارات او در موضوع بحث را احصا کرده است. بدین‌روی به نظر می‌رسد که تضاد، فقدان انسجام درونی، و نکاتی از این قبیل در آثار او، ویژگی دیدگاه این متفکر به شمار می‌رود که در آثار او - همان‌گونه که پیش‌تر مشاهده شد - بارز و غیرقابل انکار است.

۴. تبیین رابطه دنیا با آخرت از نظر دکتر شریعتی

یکی از نکات مهم در باب معاد و جهان آخرت، مسئله «تبیین رابطه این جهان با جهان آخرت» است. اساساً چه رابطه‌ای میان دنیا و آخرت برقرار است؟ کدام‌یک از این دو جهان اصل است و کدام فرع؟ در اندیشه دکتر شریعتی، دنیا اصل است و آخرت فرع. او معتقد است: اساساً اسلام دینی دنیاگراست و در اسلام دنیا مطلوب است.

اسلام یک فرهنگ دنیاگراست. آخرت ایده‌آل همه مذاهب است؛ اما در اسلام، دنیا ایده‌آل است و آخرت انعکاس زندگی این جهان است (شریعتی، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۴۴).

استاد خسروپناه در این‌باره می‌نویسد:

شریعتی معتقد به «پروتستانیسیم اسلامی» بود و این موضوع در گفت‌وگوهای شریعتی، عبارت از دنیوی کردن دین، و آخرت را تابع دنیا ساختن و آشتی دان میان دنیا و آخرت و اصالت دادن به دنیا در برابر آخرت است (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۳۳۹).

یکی از آسیب‌های مهم شریعتی در اسلام‌شناسی به‌طور کلی، بی‌توجهی به مسئله معاد است، در حالی که مسئله معاد به‌مثابه توحید در اسلام، ارزشمند و ضروری است. بنابراین باید به‌عنوان یکی از ارکان ایدئولوژی اسلام مطرح

شود. او در این مسئله نتوانسته است رویکردی جامع‌گرایانه به همه اصول دین داشته باشد. اصولاً تمایز اساسی ادیان الهی و آسمانی، به‌ویژه اسلام سریان آخرت‌گرایی در زیست دنیوی است و او از این مهم غفلت کرده است. اسلام نبوی و تشیع علوی، هم بر دنیا و آخرت تأکید می‌ورزد و هم رابطه‌ای میان آنها برقرار می‌کند. خداوند با نزول قرآن می‌خواهد سعادت دنیوی انسان‌ها را به‌گونه‌ای تأمین کند که سعادت اخروی آنها نیز تحقق یابد. پس اصالت با سعادت اخروی است (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۳۴۰).

در نقد دیدگاه دکتر شریعتی در باب اصل بودن دنیا و فرع بودن آخرت، لازم است بگوییم: با اندک تأملی در آیات قرآن، خلاف این نظر را به وضوح می‌یابیم؛ از جمله این آیات:

«وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۲۹)؛

«وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا» (اسراء: ۲۱)؛

«إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ» (غافر: ۳۹)؛

«قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا» (نساء: ۷۷).

بر فرض که بتوانیم از این حجم از آیات چشم‌پوشی نماییم و آن را به‌گونه‌ای تأویل کنیم، حجم وسیع روایات در این موضوع را چگونه می‌توان توجیه نمود؟

روایات متعددی که به گذرا و موقتی بودن دنیا و حقیقی بودن حیات در آخرت اشاره می‌نماید و جای هیچ تأویل و توجیهی در آنها وجود ندارد. در اینجا به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم:

امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: «إِنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَخْلُقْ لَكُمْ دَارَ مَقَامٍ، بَلْ خُلِقَتْ لَكُمْ مَجَازاً لِيَتَزَوَّدُوا مِنْهَا الْأَعْمَالَ إِلَى الدَّارِ الْقَرَارِ. فَكُونُوا مِنْهَا عَلَىٰ أَوْفَازٍ حَدِيثٍ، وَقَرَّبُوا الظُّهُورَ لِلزَّيَالِ (للزَّوَالِ)» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۳۳).

در جای دیگر می‌فرمایند: «وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ، أَنَّكَ إِنَّمَا خُلِقْتَ لِلْآخِرَةِ لَا لِلدُّنْيَا، وَ لِلْفَنَاءِ لَا لِلْبَقَاءِ، وَ لِلْمَوْتِ لَا لِلْحَيَاةِ، وَ أَنَّكَ فِي [مَنْزِلِ] قَلْعَةٍ وَ دَارِ بُلْعَةٍ وَ طَرِيقٍ إِلَى الْآخِرَةِ» (همان، نامه ۳۱).

نیز می‌فرمایند: «الدُّنْيَا خُلِقَتْ لِغَيْرِهَا وَ لَمْ تُخْلَقْ لِنَفْسِهَا» (همان، حکمت ۴۵۵).

احادیث در این باب فراوان است و مجال برای پرداختن به همه آنها اندک. اما نکته مشترک تمام این احادیث و آیاتی که ذکر آن گذشت، این است که دنیا سرای حیات حقیقی نیست و تنها گذرگاهی است برای اینکه انسان را به حیات حقیقی و اصلی و ابدی‌اش در آخرت برساند. این نکته به هیچ وجه قابل انکار یا تأویل نیست و صریح‌ترین عبارات در این باره وارد شده است؛ همانند آیه ۲۹ سوره «عنکبوت»: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ».

خداوند متعال در این آیه با چند تأکید بیان می‌نماید که تنها آخرت زندگی حقیقی است. البته لازم به ذکر است که این مسئله مساوی با ترک دنیا، زهد مذموم و رهبانیت نیست. مسئله «نگاه استقلالی» و «نگاه ابزاری» داشتن به دنیاست که توجه به دنیا را مذموم یا ممدوح می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸).

دکتر شریعتی در مواردی هم قصد دارد تا بر نصوص دینی وفادار بماند و تبیینی متناسب با آن ارائه نماید. از این رو بر اساس عباراتی همچون «من لا معاش له لا معاد له» و روایاتی همانند «الدنيا مزرعة الآخرة» استدلال می‌نماید که این گونه روایات رابطه دنیا و آخرت را در ایدئولوژی اسلام تبیین می‌کند، به این صورت که چگونگی معاد و آخرت انسان در گرو چگونگی ساختن آن در این دنیاست. بنابراین دنیا مقدمه آخرت است و آخرت نتیجه دنیا. اما به هر حال در منظومه فکری او، دنیا، معاش، رفاه و اقتصاد تقدم و اصالت دارد و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، به گونه‌ای که معاد اساساً بر این امور مبتنی است.

او تصریح می‌کند که معاد به زندگی مادی وابسته است و آخرت جبران فقر و محرومیت دنیا نیست، بلکه بعکس، معتقد است: انسان‌های فقیر از ارزش‌های معنوی پائینی برخوردارند و در نتیجه معاد و عاقبت خوبی نیز نخواهند داشت (شریعتی، ۱۳۷۸، ص ۳۸).

۵. اقتصاد و معاش؛ پایه‌های معاد در نظرگاه شریعتی

همان گونه که ذکر شد، یکی از نکات کلیدی در فرجام‌شناسی دکتر شریعتی که رکن رکین اندیشه او محسوب می‌گردد، اصالت داشتن دنیا، معاش و اقتصاد در برابر آخرت است. وی بر پایه روایتی که آن را منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌داند، معتقد است: معاش و رفاه و اقتصاد زندگی دنیوی پایه معاد است: «من لا معاش له لا معاد له» «اقتصاد اصل است. معاد از آن جامعه‌ای است که معاش دارد» (اعظمی مرام، ۱۳۹۴، ص ۵۰۹).

در اینجا لازم است از جهات گوناگون، نکاتی بررسی گردد:

اول اینکه شریعتی چه نتایجی را از این روایت می‌گیرد؟

دوم بررسی آنچه تحت عنوان «روایت در مصادر و منابع حدیثی» عرضه شده است.

سوم اینکه اساساً چنین نظری چقدر صحیح و منطقی است و چقدر با آموزه‌های دینی سازگار است؟

در پاسخ به سؤال اول، شریعتی از این روایت نتایجی می‌گیرد؛ از جمله:

۱. دین و دینداری و التزام به اعتقادات در امور کسی معنا دارد که نیازهای اولیه و مادی‌اش برطرف شده باشد.

بنابراین اعتقاد و باور به دین و مفاد آن، از جمله معاد در خصوص جوامع فقیر بی‌معناست.

۲. کسانی که در دنیا اقتصاد ضعیف و نادرست دارند فرهنگ و ارزش‌های نادرستی نیز دارند و کسی که از

فرهنگ و ارزش‌های پایین برخوردار است، معاد و عاقبت خوبی نیز نخواهد داشت (وجود رابطه میان فقر و غنا در دنیا با سعادت و شقاوت در آخرت).

او بر پایه چنین نتایجی، ادعا می‌کند که دنیا، معاش، اقتصاد و رفاه دنیوی در برابر معاد و آخرت اصالت دارد و

معاد به امور مادی وابسته است.

برای رد مدعای وی، لازم است ابتدا بر استنتاج او از این روایت خدشه وارد نمود تا از این طریق مدعای او نیز

ابطال گردد. این مسئله که اگر انسان در فقر زندگی کند، دیگر التزام به ارزش‌های متعالی برای او بی‌معناست، ادعایی بی‌اساس است. اینکه انسان‌ها غالباً به مادیات و مظاهر مادی و تأمین نیازهای حیوانی خود توجه دارند، روشن است؛ اما دقیقاً همین‌جاست که نقش عقل، فطرت، اختیار و سایر امکانات برتر انسانی روشن‌تر می‌گردد. انسان مجهز به این نعمت‌های الهی شده است تا بتواند میان امیال، کشش‌ها و غرایز خویش تعادل برقرار سازد و بر آنها مسلط باشد، نه اینکه آن نیازها بر انسان مسلط شوند و دین، ایمان و اعتقاد را از یاد او ببرند.

از سوی دیگر چنین امری کلیت ندارد؛ چنین نیست که انسان موجودی باشد که در صورت فقر و ناکامی، فوراً از خدا و دین و اعتقاد دست بکشد و او را فراموش کند. در طول تاریخ، انسان‌های بی‌شماری بوده‌اند که از نظر مادی و دنیوی در نهایت ضعف و فقر بوده‌اند، اما از بزرگ‌ترین، مهم‌ترین و تأثیرگذارترین افراد تاریخ شده‌اند و اقدامات مهمی برای دین و حفظ ارزش‌های دین انجام داده‌اند.

داستان محاصرهٔ مسلمانان در «شعب‌ابی‌طالب» نمونهٔ روشنی از این مطلب است. مسلمانانی که همراه پیامبر اکرم ﷺ و خانواده ایشان، مدت سه سال را در محاصرهٔ اقتصادی و در نهایت سختی در آن دره گذراندند و پای عقیده و ایمانشان ایستادند و مقاومت کردند، آن هم به پای دینی نوظهور که نه‌تنها نفع مادی برایشان نداشت، بلکه موجب محاصرهٔ اقتصادی و اجتماعی آنان نیز گردید. چه بسیار شهدا و ایثارگرانی که در جای‌جای تاریخ، با وجود زندگی کوچک و محدود مادی‌شان، به خاطر حفظ ارزش‌ها و آرمان‌های دینی، جانفشانی کرده‌اند؛ مؤمنانی که برای حفظ دین و ارزش‌های آن، دارایی ناچیز خود را نیز بخشیده‌اند. اینها نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد چنین ادعایی بی‌اساس است. اینکه تقریباً تمام انبیا و اولیای الهی و بیشتر مؤمنان در طول تاریخ در فقر زیسته‌اند، دلیل بر بی‌اساس بودن این سخن است.

با همین توضیحات می‌توان نتیجه دومی را که شریعی از این روایت گرفته است، به چالش کشید؛ این سخن را که انسان‌های فقیر فرهنگ و ارزش‌های ضعیفی دارند و در نتیجه، معاد خوبی نیز نخواهند داشت.

در اینکه فقر، مشکلات و پیامدهای اجتماعی منفی دارد، شکی نیست؛ اما این قاعده نیز عمومیت ندارد و در نمونه‌هایی که ذکر کردیم، دقیقاً جریان خلاف این قاعده بود. حد تأثیر عواملی همچون جامعه و شرایط اجتماعی، مثل فقر و وضعیت اقتصادی بر شخصیت انسان باید توضیح داده شود.

از سوی دیگر، براساس آموزه‌های دینی ما، مسئله‌ای به نام «امتحان / ابتلا» وجود دارد که اموری همچون فقر، بیماری، خشکسالی و قحطی - در برخی موارد - ناشی از آن است. «امتحان / ابتلا» یکی از سنت‌های الهی است و خداوند در موارد متعددی به آن اشاره نموده و فقر را یکی از موارد این ابتلا معرفی نموده است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِيرٍ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵).

فقر در این حالت، نه‌تنها موجب از بین رفتن معاد و سوء عاقبت نمی‌گردد، بلکه عملکرد صحیح انسان در مقابل آن موجب پاداش الهی در آخرت می‌گردد. البته این بدین معنا نیست که هر فقر و ناکامی علتش امتحان الهی باشد و

مسئله امتحان و ابتلا هرگونه فقری را توجیه کند. فقر همان گونه که ممکن است گاهی برای امتحان باشد، ممکن است به علت بی تدبیری خود انسان و عدم استفاده صحیح از عقل یا نتیجه گناهان او هم باشد.

اکنون نوبت به بررسی سند روایت رسید. تا آنجا که نگارندگان جست و جو نمودند، در هیچ یک از منابع و مصادر روایی چنین عبارتی یافت نشد.

سید محسن امین در کتاب *اعیان الشیعه* در ترجمه سید جمال الدین اسدآبادی می نویسد: این عبارت از کلمات قصار سید جمال است و در مجله *العرفان* که یک مجله مصری است، چاپ شده است. بعدها مرحوم فلسفی این عبارت را بدون ذکر سند در کتاب *کودک* خود به عنوان حدیث ذکر کرد.

شریعتی در این قسمت برای اثبات مدعای خویش به روایات دیگری نیز تمسک می جوید که عبارتند از:

۱. امام صادق علیه السلام: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِأَخْرِيَّتِهِ وَ لَا أَخْرِيَّتَهُ لِدُنْيَاهُ».

۲. بدون ذکر راوی: «الخبز ما عبد به الرحمن».

۳. پیامبر صلی الله علیه و آله: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا».

۴. حدیث نبوی در *فروع کافی*: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي الْخَيْرِ؛ فانه لولا ذلك ما صمنا و لا صلينا و لا اقمنا حدود ربنا».

۵. پیامبر صلی الله علیه و آله: «الدُّنْيَا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ».

۶. امیرمؤمنان علیه السلام خطاب به محمد بن حنفیه: «يَا بَنِيَّ، اسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الْفَقْرِ؛ فَإِنَّ الْفَقْرَ مَنَقَصَةٌ لِلدِّينِ، مَذْهَبَةٌ لِلْعَقْلِ، دَاعِيَةٌ لِلْمَقْتِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، حکمت ۳۱۹).

درباره روایت اول لازم است بگوییم که با مراد ما منطبق است، نه دیدگاه دکتر شریعتی. در معارف دینی، هم ترک دنیا به خاطر کسب آخرت مذموم است و هم ترک آخرت برای به دست آوردن دنیا. هر دو رویه غلطی است، بلکه آنچه توصیه شده میانه روی است، در عین اینکه آخرت اصل است و هدف باید آخرت باشد، نه دنیا.

اما در خصوص روایت دوم باید گفت: اصلاً چنین چیزی در مصادر روایی ما وجود ندارد، بلکه سخنی است از ابوذر غفاری، هنگامی که از او پرسیده شد: برترین عمل چیست؟ او پاسخ داد: برترین عمل پس از ایمان و نماز، نان خوردن است، که اگر نان نبود خداوند عبادت نمی شد. باز هم به نظر نمی رسد این سخن تأثیری در تأیید دیدگاه شریعتی داشته باشد.

روایت سوم در *الکافی* با عبارت «كَادَ الْحَسَدُ أَنْ يُغْلِبَ الْقَدْرَ» آمده (کلینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۰۷) و سند آن حسن است. این روایت همچنین در *الامالی صدوق*، *الخصال صدوق*، *عوالی اللئالی أحسانی*، *بحار الانوار مجلسی* و *الامامة و التبصرة شيخ صدوق* - کتاب جامع حدیثی جعفر بن احمد قمی - آمده است.

علامه مجلسی به صورت دیگری نیز این روایت را نقل نموده است: «و لولا رحمة ربی كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا». در *بحار الانوار* این روایت در باب ۹۴، باب «فضل فقر و فقراء» آمده و علامه مجلسی با توجه به معنای لغوی «فقر»، چهار وجه معنایی برای آن ذکر کرده که یکی از آنها «فقر نفس» و حرص

و طمع است که غنای نفس در مقابل آن قرار دارد و معتقد است: منظور از «فقر» در این روایت نیز همین معناست.

روایت چهارم در *الکافی* کتاب «المعیه»، باب «الاستعانة بالدنيا على الآخرة»، حدیث ۱۳ با تفاوت در عبارت و زیادت، آمده است. سند آن مرسل و ضعیف است. همچنین در *المحاسن برقی* نیز ذکر شده است (برقی ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۸۶). در اینجا نیز با چشم‌پوشی از ضعف سند، توجه به عنوان بابی که روایت در آن آمده است، ما را در فهم معنای روایت یاری می‌دهد. معنای عنوان باب «کمک گرفتن از دنیا برای کسب آخرت» است؛ یعنی انسان‌ها به وسیله نعمت‌های مادی دنیا، از جمله خوردنی‌های آن نیروی لازم برای انجام واجبات الهی که مقدمه سعادت اخروی است، کسب می‌نمایند و از این معنا هرگز اصل بودن دنیا و فرع بودن آخرت را نمی‌توان دریافت.

روایت پنجم در کتاب *عوالی اللئالی* آمده و چنین آورده است: «مرسلاً مسلماً عن النبی ﷺ» (احسائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۶۷، الفصل العاشر، حدیث ۶۶؛ نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۲۸).

روایات متعددی شبیه معنای این روایت در *نهج‌البلاغه*، *الکافی* و *بحارالانوار* نیز وجود دارد؛ از جمله:

۱. «بِالدُّنْيَا تُحْرَزُ الْآخِرَةُ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۵۶).

۲. «نِعْمَ الْعَوْنُ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳؛ کلینی، ۱۳۹۳، ج ۵).

باز هم مطلبی که روایت درصدد بیان آن است با مقصود شریعتی که اصل بودن دنیا و فرع بودن آخرت است، منطبق نیست، بلکه بعکس، این دسته از روایات دنیا را ابزاری برای کسب زندگی حقیقی آخرت می‌دانند و اینکه به وسیله دنیا می‌توان سعادت حقیقی و ابدی آخرت را به دست آورد و این به هیچ وجه به معنای اصل بودن دنیا نیست.

عبارت ششم حکمت ۳۱۹ *نهج‌البلاغه* و درصدد بیان آثار منفی فقر بر زندگی انسان است. در ادامه، به نکته‌ای

اشاره خواهیم نمود که مراد از این‌گونه احادیث به‌طور کامل روشن گردد:

چون روایات درخصوص برتری غنا و برتری فقر متفاوت‌اند و دسته‌ای از آنها به برتری غنا و دسته دیگری به برتری فقر اشاره دارند، میان اندیشمندان دینی در این موضوع، اختلاف وجود دارد: دسته‌ای به برتری فقر و دسته‌ای به برتری غنا معتقد شده‌اند و هر گروه نیز برای مدعی خود، شاهدی از آیات و روایات می‌جوید. تلاش‌های شریعتی در این زمینه از جمله این موارد است. از این‌رو با نگاه یکجانبه به آیات و روایات در این موضوع، نمی‌توان به دیدگاهی جامع، کامل و صحیح دست یافت. بنابراین لازم است مجموع آیات و روایات را به‌عنوان یک کل منسجم بررسی نماییم و سپس نتیجه‌گیری کرد.

نکته مهم اینکه وجه جمع میان این دو دسته از آیات و روایات و رسیدن به دیدگاه معقول در این‌باره، توجه به این حقیقت است که غنا و فقر - هر دو - هم می‌توانند خوب باشند و هم بد؛ با این توضیح که اگر بی‌نیازی سبب آمادگی برای انجام کارهای خیر و عمل به وظایف الهی گردد، بهترین وسیله است. اما اگر

سبب دنیاپرستی و طغیان شود، بدترین وسیله است. در مقابل، فقر نیز اگر به معنای ساده زیستن و بی‌اعتنایی به دنیا و قناعت به کفاف و عفاف باشد، بالاترین افتخار است. اما اگر سبب آلودگی به گناه و سوء ظن به خدا گردد، موجب گرفتاری در دنیا و آخرت است.

شریعتی به دلیل روش‌شناسی ناصوابش در این موضوع، گرفتار مغالطه‌ای شده و آن عبارت است از اینکه از کشف تجربی و شناخت خدا از طریق پدیده‌های مادی، تکامل و اخلاق و پارسایی را تنها در جوامع ثروتمند اقتصادی جویا می‌شود، در حالی که جوامع فراوانی امروزه در دنیا وجود دارد که از ثروت اقتصادی فوق‌العاده‌ای برخوردارند، اما از کمبود اخلاق و پارسایی و تکامل حقیقی رنج می‌برند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۲۴۲).

این روایات بدین معنا نیست که اگر کسی دنیای خود را به لحاظ مادی و اقتصادی خراب کند، آخرت خود را ویران کرده باشد، که چنین تفسیری را باید به پروتستان‌های مسیحی نسبت داد. مراد از این روایات و روایات مشابه دیگر، بیان ترابط حقیقی میان اعمال خوب و بد دنیوی با ثواب و عقاب اخروی است. با توجه به این تفسیرهای ناصواب و غیرضابطه‌مند، استنتاج غلط او مبنی بر اصالت اقتصاد در دنیا روشن می‌شود (همان).

این اندیشه که جرم و بزهکاری معلول عوامل اجتماعی و زیستی است، از دوران باستان سرچشمه می‌گیرد و مطلب جدیدی نیست. اینان معتقدند: شرایط اجتماعی و اقتصادی، به‌ویژه فقر، زمینه‌ساز مشکلات فرهنگی و در نتیجه، از علل پیدایش جرم و بزهکاری در جوامع فقیر با اقتصاد ضعیف است (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۲۱۱). ذکر این نکته الزامی است که اسلام بر امور اقتصادی و عدالت در حوزه اقتصاد تأکید فراوان دارد؛ اما این هرگز به معنای اصالت داشتن اقتصاد و زندگی مادی نیست.

نقد اصلی در اینجا به دیدگاه دکتر شریعتی این است که بر چه اساسی وی اصالت را به دنیا و معاش می‌دهد و می‌خواهد از روایات به صورت گزینشی استفاده نماید؟ گزینش میان متون دینی و سپس تعمیم آن به نام مجموعه دین، یکی از اشکالات دکتر شریعتی است که حتی برخی همفکران او، همچون سروش نیز بدان اذعان نموده‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۲۰۶).

پاسخ با توجه به گوهر روشنفکری شریعتی که «دنیوی کردن دین» است (همان، ص ۲۰۷) و با توجه به نگاه عملگرایانه او، روشن است. دکتر شریعتی در تحلیل مباحث و اصول دینی، معتقد است: به جای اینکه به ابعاد کلامی، فلسفی و ذهنی آنها بپردازیم، باید به یک مسئله بزرگ‌تر توجه کنیم و آن اینکه اعتقاد به این اصول چه فایده‌ای دارد و چه تأثیری در زندگی امروز ما و در سرنوشت و وظیفه فردی و اجتماعی ما دارد؟ (شریعتی، ۱۳۷۸ الف، ص ۲۷۰). همچنین از آنجاکه تلقی او از معاد با توجه به رفتار و گفتار علمای دین، به‌ویژه در دوره‌های تاریخی صفویه این بوده که اصالت دادن به معاد و حواله دادن به قیامت و نسیه موجب تخدیر جوامع می‌گردد، او اصالت و تقدم را به دنیا می‌دهد.

شریعتی از لحاظ روش‌شناسی، دچار نوعی حصرگرایی شده، به نوعی که این نگاه ایشان باعث شده عمداً یا سهواً به بسیاری از موضوعات تک‌زاویه‌ای بنگرد و از سایر ابعاد غافل شود (رنجبر حسینی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۶).

در بخش هفتم به تحلیل بیشتر این موضوع می‌پردازیم.

۶. موافق قیامت

در قرآن کریم برای قیامت و معاد موافقی ذکر شده است؛ از جمله: میزان، صراط، بهشت و دوزخ. چگونگی تبیین و تفسیر این موافق یکی از مباحث مهم فرجام‌شناسی است که اندیشمندان اسلامی بدان پرداخته‌اند. به همین نسبت دکتر شریعتی نیز تفسیر خاص خود را درباره موافق قیامت بیان نموده است. وی معتقد است: فهم متعارفی که نسبت به آیات معاد، صراط، بهشت و دوزخ وجود دارد، فهم صحیحی نیست و این آیات واقع‌نما نبوده، بلکه نمادین است.

شریعتی در جلد دوم کتاب *شناخت و تاریخ ادیان*، در تبیین «پل چینوات» که پلی است خاص مذهب زرتشت، می‌نویسد:

پلی است که میان بهشت و دوزخ زده شده است که به میان عوام ما نیز راه پیدا کرده است، و این همان پل صراط است که در اعتقاد عوام ما وجود دارد؛ اما مثل بسیاری از مفاهیم از معنایش انداخته‌اند (شریعتی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴-۲۱۵).

او همچنین طرز تلقی موجود نسبت به آیات بهشت، دوزخ، نعمات بهشتی و مانند آن را بینشی عوامانه می‌خواند و در پاسخ سؤال‌کننده‌ای که از او می‌پرسد: نمادین بودن بیش از یک چهارم آیات قرآن - که راجع به معاد است - چگونه با شأن یک راهنما سازگار است و یک راهنما چقدر می‌تواند برای توده مردم معمایی صحبت کند؟ می‌گوید:

چون پیغمبر رهبر است و چون خدا با زبان انسان سخن می‌گوید، تعبیری پیدا نمی‌کند، جز همان تعبیری که در زبان انسان است. بنابراین آن نعمت‌های غیرقابل‌تصوری را که در سرنوشت نهایی شهید چشم‌انتظار اوست، با کلمات معمول بشری نمی‌توانسته بیان کند، پس به این شکل بیان کرده است. خود این نشان می‌دهد که آنچه به نام خوردن و خوابیدن در آنجا وجود دارد، معانی بسیار بزرگ و انسانی دارد، اما برای بیانش ناچار کلمات انسان منحنی را که مخاطب قرآن است، انتخاب کرده است (شریعتی، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۶۴-۳۶۵).

تمام تصویرهایی که در بهشت موعود (بهشت اخروی) وجود دارد، به این شکل است. هیچ کدامش واقعیت عینی ندارد (شریعتی، ۱۳۷۷ ب، ص ۲۴۸).

شریعتی در برخی موارد، زبان مذاهب، به‌ویژه مذاهب سامی، از جمله اسلام را به‌طور کلی زبان نمادین می‌خواند و آن را عالی‌ترین زبان معرفی می‌کند. «ادیان همه رمزی سخن می‌گویند. قرآن زبان سمبلیک دارد» (شریعتی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱-۲۰).

شریعتی براساس این اعتقاد در تفسیر عموم مسائل دینی، مثل تعبیر مسئله بهشت، دوزخ، آدم، شیطان، هابیل و قابیل یا برخورد اقوام و ملل با چهره‌های دینی، از اسطوره‌ها و سمبل‌ها و آنچه که می‌نمایاند، یاری می‌گیرد (محمدی، ۱۳۷۴، ص ۷۴).

در نقد دیدگاه دکتر شریعتی مبنی بر نمادین خواندن زبان قرآن و آیات مربوط به معاد و مواقف اخروی، ذکر چند نکته ضروری است:

۱. براساس قواعد زبان‌شناختی، ظاهر کلام هر متکلمی حجت است، مگر اینکه قرینه‌ای عقلی یا نقلی بر مراد نبودن ظاهر وجود داشته باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۲۸۲-۲۸۳). در باب قرآن و آیات قرآنی نیز اصل عقلایی حکم می‌کند که واقعیت و ظاهر آیات را بپذیریم، گرچه می‌توان از طریق مدلول‌های التزامی، درس‌ها و نکات دیگری را نیز از قرآن استخراج نماییم (رحیمی منجزی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷).

۲. اگر آیات قرآن رمزی باشد، زبان قرآن شخصی و برای همگان قابل درک نخواهد بود و این با رسالت قرآن کریم سازگاری ندارد. کتابی که برای هدایت بشر آمده است، نمی‌تواند همه آیاتش جنبه رمزی داشته باشد. به چه دلیل زبان متون دینی اسلام رمزی است؟ ممکن است یک اثر هنری رمزی باشد، اما یک متن دینی مانند قرآن که دارای ارکان سه‌گانه اعتقادات، اخلاق و احکام است و برای هدایت انسان‌ها نازل شده، رمزی نباشد (نصری، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹). این دیدگاه با دیدگاه جامع‌نگرانه زبان دین مبنی بر زبان هدایتگری قرآن ناسازگار است. اگر زبان دین و مذهب، زبانی نمادین باشد، نمی‌تواند مهم‌ترین وظیفه خود، یعنی هدایتگری را برای مخاطبان تأمین کند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹).

۳. اگر قائل به نمادین بودن این دسته از متون دینی هستید، لازم است ذات گزاره و نماد را تبیین نمایید. گزاره‌های نمادین دارای معنایی هستند. معنای مدنظر نماد در اینجا چیست؟ معیار صحت و سقم محتوای آن نماد چیست؟ اگر معتقدید این آیات ظواهری هستند که برای بیان مفاهیمی والا به‌کارگرفته شده‌اند، آن مفاهیم والا چیست؟ و این آیات ناظر به چه حقیقتی هستند؟

۴. قرآن کریم در مقام بیان نعمت‌های بهشتی، از دو دسته نعمت برای اهل ایمان یاد می‌کند: نعمت‌های مادی و نعمت‌های معنوی: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۷۲). در واقع نه تنها مانعی برای پذیرش ظاهر آیات محل بحث نیست، بلکه تفکیک صریح موجود در این آیه، میان دو دسته نعمت‌های مادی و معنوی، نشان‌دهنده واقع‌نما بودن آیات معاد است، با این توضیح که اگر مقصود از نعمت‌های مادی - به گفته دکتر شریعتی همان مفاهیم و حقایق والای معنوی بود - ذکر رضوان الهی در این آیه بعد از نعمت‌های مادی، لغو بود و چون لغو در کلام حکیم راه ندارد، ناچاریم به ظاهر این آیات ملتزم باشیم.

۵. علاوه بر این، انسان موجودی است مرکب از دو بعد مادی و معنوی. به همین سبب زندگی آخرت تنها معنوی نیست، بلکه مادی و جسمانی نیز هست. از این‌رو پاداش و عقاب اخروی نیز واجد دو جنبه مادی و معنوی

خواهد بود. البته مرتبه لذت‌های معنوی بالاتر از لذت‌های مادی بهشت است و این منافاتی با وجود نعمت‌های مادی در بهشت ندارد.

۷. نقد مبنایی بر اندیشه فرجام‌شناسی دکتر شریعتی

عقلانیت عملگرا، منفعت‌گرایانه و سودنگر زمینه اصلی اندیشه دکتر شریعتی است که بر تمام مباحث کلامی و اعتقادی او سایه افکنده است (رنجبر حسینی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۵). براساس چنین نگاهی باید هر کار، فکر، عمل، اندیشه و عقیده‌ای را سنجید و بررسی نمود که آیا برای زندگی این‌جهانی انسان سودی دربر دارد یا ندارد؟

دکتر شریعتی با همین نگاه و رویکرد به تبیین مباحث معاد و بررسی گزاره‌های آن‌جهانی و فرجام‌شناسی می‌پردازد و هنگامی که با چنین نگاهی به این مباحث ورود پیدا کند، اصالت و تقدم را به دنیا می‌دهد، نه به آخرت. از نظر دکتر شریعتی هر آموزه دینی را باید از این نظر که چه تأثیری بر زندگی دنیایی بشر دارد و چه منفعتی در آن برای دنیای انسان وجود دارد، سنجید و بر این اساس، اموری که برای زندگی این‌جهانی بشر منفعتی داشته باشد، اهمیت می‌یابد و اموری که سودی برای دنیای انسان نداشته باشد و تأثیری بر منفعت دنیایی او ندارد، از اهمیت کمتری برخوردار است و به حاشیه رانده می‌شود.

به همین نسبت، مبحث «معاد» و فرجام انسان در اندیشه دکتر شریعتی از اهمیت ویژه و جایگاه خاصی برخوردار نبوده و به نظر وی معاد و جهان آخرت فرع بر دنیا و منافع دنیوی است. میزانی که او در سنجش گزاره‌های دینی به‌کار می‌گیرد، داشتن سود برای زندگی دنیایی انسان‌هاست، و چون به نظر وی این معیار و ملاک با توجه و پرداختن به معاد و گزاره‌های آن‌جهانی در تضاد است، به اصالت دنیا و مبتنی بودن معاد و آخرت بر معاش، رفاه و اقتصاد معتقد می‌شود.

چنین استنباطی از معارف اسلامی مبنی بر اینکه سود و سعادت عبارت است از: آن چیزی که برای زندگی دنیایی انسان نافع باشد و خوشبختی به ارمغان بیاورد، استنباط نامتقنی است که همان اشکالات وارد بر مکاتب اخلاقی غرب، همچون «سودگرایی» و «لذت‌گرایی» بر آن وارد است؛ زیرا تأکید زیاد بر دنیا و منفعت مادی، موجب غفلت از لذات و منافع اخروی و سایر ابعاد وجودی انسان می‌گردد. ما نیز می‌پذیریم که انسان لذت‌گراست و حب نفس دارد، اما باید والاترین و پایدارترین لذت را انتخاب کند که همان لذت اخروی است.

او همچنین معتقد است: پرداختن به معاد و نوعی حواله دادن به آخرت و نسبی، موجب تخدیر جامعه می‌گردد و توده‌ها به سودای آخرت، از کار و تلاش و زندگی بازمی‌مانند و جامعه دچار رکود می‌شود (شریعتی، ۱۳۶۰، ص ۳۶). درواقع دکتر شریعتی نتوانسته است به طریقی میان آخرت‌اندیشی با زندگی دنیایی وجه جمعی ایجاد نماید و به نظر او میان این دو امر، تناقض وجود دارد و این تناقض در ذهن او بوده است. به همین علت نیز او اصالت و تقدم را به دنیا می‌دهد.

در اندیشه او تأکید چندانی بر نقش وحی و نبوت در تشخیص سعادت ابدی انسان صورت نگرفته است و به جای آن، با اعمال رویکردهای سودگرایانه، منفعت‌نگر و عملگرا، سعادت و منفعت این جهانی بر سعادت و سود ابدی مقدم داشته شده است.

نتیجه‌گیری

دکتر شریعتی ضمن پذیرش معاد به‌مثابه یکی از اصول دین، غالباً با عقلانیت عملگرا و در برخی موارد با عقلانیت امروزی و تجربی به تفسیر گزاره‌های معاد پرداخته و بر این اساس معتقد است: آیاتی که ناظر به معادند، واقع‌نما نبوده، بلکه نمادین و اعتباری‌اند. از نظر او تقابل دنیا و آخرت از نوع تقابل سود و ارزش است و به همین علت، دنیا را یک صفت می‌داند و آخرت را نوعی مرحله و پیش. همچنین تعبیر سنتی دو اقلیم جغرافیایی انگاشتن دنیا و آخرت را نمی‌پذیرد.

از نظر او جاودانگی انسان به معنای اثری جاودانه داشتن است که بالملازمه، از آن خلود نفس و اعمال انسانی نیز ثابت می‌گردد. دکتر شریعتی با تبیین اصل کلی و عمومی «عمل و عکس‌العمل» بر ضرورت معاد استدلال می‌نماید که با استدلال براساس عدل الهی قابل تطبیق است. در نگاه او، داشتن معاش خوب دنیوی، امکانات و رفاه مادی اصل بوده و برای داشتن معاد خوب، ضروری است. از نظر او دنیا اصل است و آخرت فرع بر آن. البته لازم به ذکر است در برخی موارد که دکتر شریعتی قصد دارد تا بر نصوص دینی وفادار بماند و تبیینی متناسب با آن ارائه نماید، دنیا را مقدمه آخرت دانسته، آخرت را نتیجه دنیا معرفی می‌کند که تبیین صحیحی است؛ اما در مجموع، تصریح دارد که اصالت و تقدم با دنیاست و آخرت فرع است. او غالباً به گزاره‌های آن جهانی، همچون پل صراط نمی‌پردازد؛ زیرا معتقد است: پرداختن به معاد و نوعی حواله دادن به آخرت و نسیه، موجب رکود جامعه می‌گردد. به همین علت تفسیرهای او از معاد، غالباً این جهانی است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- احسائی، محمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ*، قم، سیدالشهداء.
- اعظمی مراد، میلاد، ۱۳۹۴، *مجموعه برداشت‌های دکتر علی شریعتی از قرآن و سنت*، تهران، اطلاعات.
- برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، *آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رحیمی منجری، حسن، ۱۳۸۷، *شریعتی در شریعت*، قم، اعتدال.
- رنجبر حسینی، محمد، ۱۳۹۸، *عقل و دین از دیدگاه استاد شهید مطهری و دکتر علی شریعتی*، قم، مجلسی.
- شریعتی، علی، ۱۳۵۹، *مجموعه آثار هبوط در کویر*، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۶۰ الف، *مجموعه آثار: اسلام‌شناسی (۱)*، تهران، شریعتی.
- _____، ۱۳۶۰ ب، *مجموعه آثار: اسلام‌شناسی (۲)*، تهران، قلم.
- _____، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار: شناخت و تاریخ ادیان (۲)*، چ ششم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- _____، ۱۳۷۷ الف، *مجموعه آثار: مذهب علیه مذهب*، تهران، چاپخش.
- _____، ۱۳۷۷ ب، *مجموعه آثار: جهان بینی و ایدئولوژی*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- _____، ۱۳۷۸ الف، *مجموعه آثار: حسین وارث آدم*، چ هفتم، تهران، قلم.
- _____، ۱۳۷۸ ب، *مجموعه آثار: جهت‌گیری طبقاتی*، چ سوم، تهران، قلم.
- _____، ۱۳۸۸ الف، *مجموعه آثار: شناخت تاریخ و ادیان (۲)*، چ دهم، تهران، قلم.
- _____، ۱۳۸۸ ب، *مجموعه آثار: گونه‌گون*، چ هشتم، تهران، قلم.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۲، *کافی*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- _____، ۱۳۹۳، *کافی*، چ چهارم، تهران، دارالتقلین.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۸۶، «براهین عقلی اثبات حیات پس از مرگ»، *قبسات*، ش ۱۲ (۴۶)، ص ۷۱-۸۲.
- محمدی، مجید، ۱۳۷۴، *دین‌شناسی معاصر*، تهران، قطره.
- مریحی، شمس‌الله، ۱۳۸۶، «بازشناسی جریان‌های روشنفکری در ایران»، *علوم سیاسی*، ش ۳۷، ص ۴۵-۷۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۲، *به سوی او*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۸، *آموزش عقاید*، چ یازدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *معاد*، چ دوم، تهران، صدرا.
- نصری، عبدالله، ۱۳۸۱، *راز متن*، تهران، آفتاب توسعه.
- هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، ۱۳۹۲، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت*، قم، دائرةالمعارف فقه اسلامی.