چکیده‌ای از اندیشه های بنیادین اسلامی

نویسنده : آیت ا.. محمد تقی مصباح یزدی

بسمه تعالی

پيش گفتار

آنچه پيش روى شماست مجموعه سخنرانى‌هايى است كه در مهرماه سال 78 توسط استاد فرزانه حضرت آيت الله مصباح يزدى در لبنان و در جمع گروهى از فرهيختگان ايراد گرديده است. در اين سخنرانى‌ها استاد كوشيده‌اند گزيده‌هايى از مباحث هستى‌شناسي، معرفت‌شناسي، انسان‌شناسي، فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق و فلسفه سياست را كه زيربناى منظومه معارف اسلامى را تشكيل مي‌دهند، طرح نمايند. اين شش موضوع در كتابهايى با همين عناوين و در مجموعه‌اي با نام «سلسله دروس انديشه‌هاى بنيادين اسلامى» نسبتاً به تفصيل نگاشته شده و به وسيله انتشارات مؤسّسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى رحمه الله چاپ و منتشر گرديده است. مسايل طرح شده در اين كتاب‌ها در واقع كليدهاى اساسى بسيارى از مباحث رايج امروز در جهان اسلام و به ويژه  كشورمان مي‌باشد. ريشه‌هاى مباحثى هم چون پلوراليزم، تساهل و تسامح، نسبيت‌گرايى، آزادى، دموكراسى، خشونت و نظاير آنها، به بحث‌هاى طرح شده در اين شش كتاب باز مي‌گردد. به لحاظ ضرورت و اهميت ويژه اين مباحث از يك سو و محدوديت زمان و اقامت جناب استاد در لبنان از سوى ديگر، ايشان سعى كرده‌اند در اين سلسله سخنرانى‌ها، فشرده و چكيده‌اي از مهم‌ترين مباحث طرح شده در كتاب‌هاى مذكور را عنوان نمايند. بنابراين، مجموعه حاضر در واقع منتخبى است از آن مباحث گسترده و «حرفى است از هزاران» كه مطالعه آن براى افرادى كه فرصت يا حوصله مطالعه آن شش كتاب را ندارند، مي‌تواند بسيار مفيد و مؤثر باشد.

لازم به ذكر است كه اصل اين مباحث را استاد به زبان عربى ايراد كرده‌اند و آنچه در اين كتاب ملاحظه مي‌كنيد در واقع ترجمه آن سخنرانى‌هاست. هم چنين چند سخنرانى متفرقه ايشان در لبنان را كه در جمع اقشار عمومى مردم ايراد داشته‌اند به عنوان ضميمه و در بخش پايانى كتاب آورده‌ايم.

در پايان لازم مي‌دانيم از جناب حجت الاسلام حسينعلى عربى كه كار ترجمه اين سخنرانى‌ها از عربى به فارسى را انجام داده‌اند و نيز از جناب حجت الاسلام محمد مهدى نادرى قمى كه امر بازنگرى، تنظيم، تدوين نهايى و هم چنين ويرايش اين كتاب را برعهده داشته‌اند تقدير و تشكر نماييم.

انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى رحمه الله

# فهرست

[فهرست 3](#_Toc6766632)

[گفتار نخست 8](#_Toc6766633)

[نقش اساسى برخى معارف در تكامل انسان 8](#_Toc6766634)

[معرفت، سرآغاز هدايت 8](#_Toc6766635)

[تهاجم فرهنگى، بزرگ‌ترين تهديد 8](#_Toc6766636)

[ماهيت انسان در گرو ايمان و عقيده 10](#_Toc6766637)

[خطر در كمين انسان 13](#_Toc6766638)

[نور الهى در قلب «روح الله» 15](#_Toc6766639)

[تقويت ايمان در سايه عقل و وحى 16](#_Toc6766640)

[هدف غايى و اهداف متوسط خلقت انسان 16](#_Toc6766641)

[معارف لازم براى تبيين نظام مطلوب اسلام 17](#_Toc6766642)

[گفتار دوم 21](#_Toc6766643)

[مرورى بر برخى مبانى معرفت‌شناسي 21](#_Toc6766644)

[مسأله ارزش شناخت 21](#_Toc6766645)

[عقل و معرفت يقينى 23](#_Toc6766646)

[مغالطه در تشخيص معرفت عقلانى 24](#_Toc6766647)

[عدم احاطه عقل بر برخى ادراكات 26](#_Toc6766648)

[وحى و الهام، ابزار شناخت 27](#_Toc6766649)

[تطابق و تعارض حكم عقل و شرع 28](#_Toc6766650)

[گفتار سوم 31](#_Toc6766651)

[معرفت دينى و پلوراليسم 31](#_Toc6766652)

[قبض و بسط معرفت دينى 31](#_Toc6766653)

[قرائت‌هاى مختلف از دين (هرمنوتيك) 33](#_Toc6766654)

[برخى ادله نظريه قرائت‌هاى مختلف از دين 33](#_Toc6766655)

[نقدى كوتاه بر ادله نظريه قرائت‌هاى مختلف 34](#_Toc6766656)

[الف) تغيير معانى الفاظ 34](#_Toc6766657)

[ب) تغيير فتاواى علما 36](#_Toc6766658)

[ج) تفسير و تأويل متن 37](#_Toc6766659)

[ديدگاه پوزيتيويستى در ترجيح قرائت‌ها 38](#_Toc6766660)

[گفتار چهارم 41](#_Toc6766661)

[اعتبارى يا حقيقى بودن ارزش‌هاى اخلاقى 41](#_Toc6766662)

[نفى ادراك عقلى 41](#_Toc6766663)

[بررسى نفى و اثبات ادراك عقلى 41](#_Toc6766664)

[واقع و ارزش 44](#_Toc6766665)

[تساهل و تسامح در ارزش‌ها 45](#_Toc6766666)

[ارزش‌ها، واقعى يا اعتبارى؟ 47](#_Toc6766667)

[گفتار پنجم 50](#_Toc6766668)

[عقل و دين 50](#_Toc6766669)

[تعريف دين 50](#_Toc6766670)

[منظور از عقل در اين بحث 50](#_Toc6766671)

[بررسى رابطه عقل و دين 52](#_Toc6766672)

[گفتار ششم 56](#_Toc6766673)

[كمال نهايى انسان و موانع آن 56](#_Toc6766674)

[قرب الى الله، كمال نهايى انسان 56](#_Toc6766675)

[تعيين كمال نهايى انسان با يك استدلال عقلى 57](#_Toc6766676)

[توضيحى در مورد قرب الى الله 58](#_Toc6766677)

[قرب الى الله در كتاب و سنت 60](#_Toc6766678)

[حجاب‌ها و موانع قرب الى الله 63](#_Toc6766679)

[حقيقت عبادت و عبوديت 64](#_Toc6766680)

[حد نصاب توحيد 67](#_Toc6766681)

[گفتار هفتم 71](#_Toc6766682)

[افراط و تفريط‌ها در تعيين مسير كمال انسان 71](#_Toc6766683)

[راه عرفا براى قرب الى الله؛ افراط‌ها و تفريط‌ها 71](#_Toc6766684)

[عبادت خدا يا خود؟ 73](#_Toc6766685)

[معرفت احكام الهى، مقدمه عبادت 73](#_Toc6766686)

[گفتار هشتم 75](#_Toc6766687)

[تأملى در ارزش اخلاقى و ارزش حقوقى 75](#_Toc6766688)

[يادآورى در مورد حقيقى يا اعتبارى بودن ارزش‌ها 75](#_Toc6766689)

[تفاوت ارزش اخلاقى و ارزش حقوقى 76](#_Toc6766690)

[تقسيم ارزش‌ها با ملاكى ديگر 78](#_Toc6766691)

[تلازم حق و تكليف 78](#_Toc6766692)

[خاستگاه و منشأ حقوق 80](#_Toc6766693)

[ديدگاه الهى در مورد منشأ حقوق 82](#_Toc6766694)

[گفتار نهم 85](#_Toc6766695)

[مقايسه‌اي بين برخى مبانى فكرى اسلام و غرب 85](#_Toc6766696)

[تقسيم فرهنگ‌ها به الهى و الحادى 85](#_Toc6766697)

[تفاوت دو فرهنگ در نگاه به هستى 85](#_Toc6766698)

[تفاوت در نگاه به انسان 86](#_Toc6766699)

[تفاوت در نگاه به ارزش‌ها 86](#_Toc6766700)

[نگرش فرهنگ اسلامى و فرهنگ غربى به دين 87](#_Toc6766701)

[اختلاف در مورد امكان دست يابى به معرفت يقينى 88](#_Toc6766702)

[تساهل و تسامح و قرائت‌هاى مختلف، دو مولود فرهنگ غربى 89](#_Toc6766703)

[تهاجم فرهنگ غربى و مسؤوليت ما 90](#_Toc6766704)

[گفتار دهم 92](#_Toc6766705)

[نظام سياسى و حكومت از منظر اسلام و غرب 92](#_Toc6766706)

[مقدمه 92](#_Toc6766707)

[وظيفه حكومت از ديدگاه اسلام و غرب 92](#_Toc6766708)

[مرجع تعيين مصالح در نگرش اسلامى و غربى 94](#_Toc6766709)

[دو اشكال بر دموكراسى 95](#_Toc6766710)

[تبيين نظريه ولايت فقيه 96](#_Toc6766711)

[ولايت چند فقيه 98](#_Toc6766712)

[چگونگى تعيين ولىّ فقيه 101](#_Toc6766713)

گفتار نخست

نقش اساسى برخى معارف در تكامل انسان

معرفت، سرآغاز هدايت

انقلاب اسلامى مباركى كه خداوند بر بندگانش و به خصوص بر مسلمانان و بالاخص بر شيعه منت نهاد و در اين عصر به ما ارزانى داشت، پيش از آن كه يك انقلاب سياسى، اجتماعى يا اقتصادى باشد، در اصل يك انقلاب فرهنگى است. اين انقلاب شبيه قيام‌هايى بوده است كه انبيا به آن اقدام كرده‌اند و به تربيت و پرورش مردم پرداخته‌اند: هُوَالَّذِى بَعَثَ فِى الاُْمِّيِّينَ رَسوُلا مِنْهُمْ يَتْلوُا عَلَيْهِمْ ءَاياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانوُا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلاَل مُبِين؛[[1]](#footnote-1) اوست آن كس كه در ميان بى سوادان فرستاده‌اي از خودشان برانگيخت، تا آيات او را بر آنان بخواند و پاكشان گرداند و كتاب و حكمت بديشان بياموزد و [آنان] قطعاً پيش از آن در گمراهى آشكارى بودند.

قبل از آن كه انسان حقايق دين و معارف اصيلى را كه مبناى فعاليت‌هاى انسانى است بشناسد، در گمراهى آشكارى به سرمى برد و با نور الهى كه در قلب او و نيز در نزول وحى و فرستادن پيامبران و كتاب‌هاى آسمانى به وديعت نهاده شده است، به سوى نور هدايت مي‌شود؛ همان طور كه خداوند در قرآن كريم مي‌فرمايد: كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّورِ؛[[2]](#footnote-2) كتابى است كه آن را به سوى تو فرود آورديم تا مردم را از تاريكى‌ها به سوى روشنايى بيرون آورى . در سايه اين نورانيتى كه در سايه فهم كتاب خدا و معارف الهى و عمل به تعاليم آسمانىِ انبيا حاصل مي‌شود، پيروزى و موفقيت در ساير زمينه‌ها نيز ممكن مي‌گردد.

تهاجم فرهنگى، بزرگ‌ترين تهديد

دشمنان اسلام پس از آن كه از ساقط كردن انقلاب اسلامى مبارك ايران به وسيله عمليات نظامى نااميد شدند، تمام امكاناتشان را براى هجوم فرهنگى جمع آورى كردند و به تعبير رهبر معظم انقلاب، يك شبيخون فرهنگى را بر ضد ايران آغاز كردند. اين بزرگ‌ترين خطر و ضررى است كه انقلاب اسلامى را تهديد مي‌كند و اگر آنان در اين توطئه موفق شوند، خداى ناكرده ممكن است بتوانند بر انقلاب اسلامى ـ از اين حيث كه اسلامى است ـ غالب شوند. اما خداى متعال وعده داده است كه اگر ما به وظايفمان عمل كنيم ـ چنان كه مجاهدان و شهدا عمل كردند و موفق شدند ـ پيروزى و موفقيت را نصيب ما خواهد كرد؛ و وعده‌هاى خداوند تخلف‌ناپذير است.

اين انقلاب در واقع يك انقلاب فرهنگى بوده و اصل و اساس آن بر پايه «ارزش‌ها» و «اعتقادات» اسلامى بوده است و دوام و بقاى آن نيز در گرو حفظ و ترويج و تقويت ارزش‌ها و اعتقادات اسلامى است. از آنجا كه ارزش‌ها و اعتقادات، دو ركن اصلى هر فرهنگى هستند، بنابراين حفظ و تقويت آنها نياز به كار فرهنگى دارد.

البته گرچه واژه فرهنگ معانى بسيارى دارد ـ و حتى تا پانصد معنا و تعريف براى آن شمرده‌اند ـ اما به عقيده من اصل و اساس هر فرهنگ در گرو دو چيز است:

 اول، عقيده و چگونگى نظر به هستى؛

 دوم، ارزش‌ها و الگوهاى متعالى و برجسته.

اولى به شناخت واقعيات و آنچه هست باز مي‌گردد و دومى به شناخت آنچه بايد باشد؛ يعنى آنچه كه انسان بايد انجام دهد و آنچه كه بايد ترك كند.

عناصر اصلى هر فرهنگى همين دو ركن هستند و به وسيله اينها است كه يك فرهنگ از فرهنگ‌هاى ديگر متمايز مي‌شود و اگر چه هر فرهنگى امورى فرعى از قبيل آداب و رسوم و خط و زبان خاص خويش را دارد، اما تغيير اين امور، جوهره فرهنگ را تغيير نمي‌دهد. شخصى ممكن است صاحب فرهنگ اصيل اسلامى باشد و به زبان عربى سخن بگويد و بعد به منطقه ديگر برود و به زبان فارسى يا انگليسى و يا زبانى ديگر صحبت كند، ولى تغيير زبان باعث تغيير ذات اين انسان و جوهره فرهنگيش نمي‌شود.

همچنين خطْ يكى از اجزاى هر فرهنگى است؛ اما تغيير خط باعث تغيير جوهره فرهنگ نمي‌شود و انسانيت انسان را متحول نمي‌كند؛ بلكه خط وسيله‌اي براى تفاهم افراد يك ملت است و اگر موقعيت‌هاى جغرافيايى يا قومى تغيير كند، خط نيز تغيير مي‌كند، اما جوهره فرهنگى شخص تغيير نمي‌كند. امّا اگر عقايد كسى تغيير كند؛ يعنى نگاهش به جهان هستى متحول شود و به جاى ديدگاه الهى، ديدگاهى الحادى پيدا كند، جوهره فرهنگى او تغيير مي‌كند و لذا نمي‌توان تغيير چيزهايى از قبيل خط و مرز جغرافيايى را در رديف تغيير «ارزش‌ها» و «عقايد» قلمداد كرد. در واقع، تفاوت در ارزش‌ها و عقايد است كه باعث مي‌شود يك شخص يا يك ملت داراى جوهره فرهنگى خاص گشته و از ديگر فرهنگ‌ها متمايز شود.

ماهيت انسان در گرو ايمان و عقيده

در مورد اهميت ايمان و عقايد همين بس‌كه بر اساس ديدگاه اسلامى، ماهيت و حقيقت وجودى هر كس تابع عقايد او است؛ اگر چه براى ما اين امر تعجب‌آور است، اما خداوند مي‌فرمايد: إِنَّ شَرَّالدَّوَابِّ عِنْدَاللَّهِ الَّذِينَ كَفَروُا فَهُمْ لاَ يُؤْمِنوُنَ؛[[3]](#footnote-3) قطعاً بدترين جنبندگان نزد خدا كران و لالانى‌اند كه نمي‌انديشند.

قرآن نفرموده است بدترين مردم، بلكه فرموده است بدترين جنبندگان (كه كنايه از حيوان‌هاست) نزد خدا كسانى هستند كه از روى عناد كفر مى‌ورزند نه از روى جهل و قصور؛ زيرا حقيقت كفر همان انكار و عناد است و كفرى كه ناشى از جهل و بى‌خبرى و از روى قصور باشد مورد عفو قرار مي‌گيرد.

بنابراين كافر معاند از بدترين جانوران است؛ چنانچه در آيه ديگر خداوند مي‌فرمايد: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنَّ وَ الاِْنْسِ لَهُمْ قُلوُبٌ لاَ يَفْقَهوُنَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِروُنَ بِهَا وَ لَهُمْ ءَاذَانٌ لاَيَسْمَعُونَ أُوْلَئِكَ كَالاَْنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ وَ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلوُنَ؛[[4]](#footnote-4)و در حقيقت، بسيارى از جنّيان و آدميان را براى دوزخ آفريده‌ايم. [چرا كه] دل‌هايى دارند كه با آن [حقايق را] دريافت نمى‌كنند و چشمانى دارند كه با آنها نمى‌بينند، و گوش‌هايى دارند كه با آن نمى‌شوند. آنان همانند چهارپايان بلكه گمراه‌ترند.

پس كسانى كه از هدف خلقت و از راهى كه انسان را به هدف معين شده‌اش مي‌رساند، غافل هستند و افسار خويش را براى بهره‌بردارى هر چه بيشتر از خوردنى‌ها و نوشيدنى‌ها رها مي‌كنند و درباره مبدأ و منتهاى خويش تفكر نمى‌كنند، در حقيقت حيوان هستند. خداوند هم درباره آنها

مى‌فرمايد: ذَرْهُمْ يَأْكُلوُا وَ يَتَمَتَّعوُا وَ يُلْهِهِمُ الاَْمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَموُنَ؛ حجر،آیه 3.

 آنها را به حال خود رها كن تا بخورند و برخوردار شوند و آرزوها آنان را سرگرم كند.

و يا مي‌فرمايد: وَ الَّذِينَ كَفَروُا يَتَمَتَّعوُنَ وَ يَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الاَْنْعَامُ وَ النَّارُ مَثْوىً لَهُمْ؛ [(محمد آیه 12)](http://lib.eshia.ir/10215/1/17#_ftnref2)  و كسانى كه كافر شده‌اند، بهره مي‌برند و همانند چارپايان به خوردن مشغولند و جايگاه آنان آتش است.

پس چيزى كه باعث امتياز انسان از حيوان است و او را از ساير حيوانات، برتر و لايق كرامت الهى و اين خطاب مي‌گرداند كه: وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِى ءَادَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِى الْبَرِّ والْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِير مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا؛[[5]](#footnote-5) و به راستى ما فرزندان آدم را گرامى داشتيم و آنان را در خشكى و دريا [بر مركب‌ها] نشانديم، و از چيزهاى پاكيزه به ايشان روزى داديم، و آنها را بر بسيارى از آفريده‌هاى خود برترى داديم، همان ايمان و معرفت است.

قرآن در جايى مي‌فرمايد: بدترين حيوان‌ها آنان هستند كه كفر مى‌ورزند و ايمان نمى‌آورند؛[[6]](#footnote-6) و در جاى ديگر مي‌فرمايد: بدترين حيوان‌ها كر و لال‌هايى هستند كه تعقل نمى‌كنند.[[7]](#footnote-7) با مقايسه اين دو آيه به اين نتيجه مي‌رسيم كه ديدن مطلوب براى انسان، فقط ديدن با همين چشم ظاهر نيست. چه بسا كه چشم‌ها بينا هستند، اما دل‌ها كورند. انسان عاقل بايد قبل از هر چيزى، موقعيت و جايگاه خويش را در نظام هستى بشناسد و بداند كه از كجا آمده است، در كجا زندگى مي‌كند و به كجا خواهد رفت. اينها سؤالاتى است كه انسان را از غفلت خارج مي‌كند و انسان مادام كه در مبدأ و معادش فكر نكند، عاقل نيست و در حقيقت نوعى از حيوانات است كه مثل آنها مي‌خورد و مي‌خوابد.

پس تأكيد قرآن كريم و حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله و ائمه اطهار عليهم السلام بر تفكر و تدبّر، به اين خاطر بوده است كه تفكر و تعقل انسان را از حيوانيت خارج كرده و به سوى انسانيت هدايت مي‌كند.

البته هر تفكرى مطلوب نيست؛ بلكه تفكر مطلوب اين‌گونه است: إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَ الاْرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لاَيَات لاِوْلىِ الاْلْبَابِ. الَّذيِنَ يَذْكَروُنَ اللَّهَ قِيَاماً وَ قُعوُداً وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّروُنَ فِى خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالاْرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا باطِلا؛[[8]](#footnote-8)مسلّماً در آفرينش آسمان‌ها و زمين، و در پى يكديگر آمدن شب و روز، براى خردمندان نشانه‌هايى است. همانان كه خداوند را ايستاده و نشسته، و به پهلو آرميده [و در همه حال] ياد مي‌كنند، و در آفرينش آسمانها و زمين مي‌انديشند [و مي‌گويند] پروردگارا اينها را بيهوده نيافريده‌اي . متفكران حقيقى، در مورد امور مربوط به دنيا و آخرت فكر مي‌كنند و آنها را با هم مقايسه مي‌كنند تا بفهمند كدام يك برتر است كه هدف انسان باشد.

اما با كمال تأسف بايد گفت كه بسيارى از مردم، زندگى زودگذر دنيايى را ترجيح مي‌دهند: بَلْ تُؤْثِروُنَ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا وَ الاَْخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى؛[[9]](#footnote-9) و ليكن شما زندگى دنيا را بر مي‌گزينيد با آن كه آخرت نيكوتر و پايدارتر است.

ما اگر مي‌خواهيم از اولوالالبابى باشيم كه خداوند آنها را مورد ستايش قرار داده است و از خردمندان و متفكران و انديشمندان الهى باشيم، بايد افكار خويش را بر اين امور سه گانه متمركز كنيم و بدانيم كه : از كجا آمده‌ايم، در كجا هستيم و به كجا مي‌رويم؟ ما خدا را سپاس‌گزاريم كه توفيق شناخت اين امور را به ما عنايت فرمود و ما بعد از معرفت، به آنها ايمان آورديم.

خطر در كمين انسان

نكته‌اي كه بايد بدان توجه داشت اين است كه اگر معرفت و شناخت به حد نصاب مطلوب نرسد، دوام و ثبات تضمين شده را ندارد. ما در زمان خود و در طول تاريخ افراد بسيارى را مي‌شناسيم كه در دوره‌اي ايمان آوردند و عمل صالح انجام دادند، سپس ايمان از آنها سلب شد و عاقبت به شر شدند. اگر ما در همه چيز شك كنيم، در اين آيه الهى شك نمى‌كنيم كه مي‌فرمايد:

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَالَّذى ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الغَاوِينَ. وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الاَْرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَيهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ [[10]](#footnote-10)؛  و خبر آن كس را كه آيات خود را به او داده بوديم براى آنان بخوان كه از آن عارى گشت؛ آن گاه شيطان او را دنبال كرد و از گمراهان شد. و اگر مي‌خواستيم، قدر او را به واسطه آن آيات بالا مي‌برديم اما او به زمين [= دنيا] گراييد و از هواى نفس خود پيروى كرد. پس مثال او مثال سگ است كه اگر بر آن حمله‌ور شوى زبان از كام برآورد و اگر آن را رها كنى [باز هم] زبان از كام برآورد.

در اين آيه مي‌فرمايد «ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا: نشانه‌هاى خود را به او داده بوديم»، و «ايتاء آيات» امر بسيار بزرگ و مهمى است، و مي‌فرمايد اگر مي‌خواستيم، به اجبار مقامش را بالا مي‌برديم و لكن سنّت الهى اين است كه كسى را مجبور نمى‌كند و هركس كه خودش بخواهد ايمان مي‌آورد و هر كس كه بخواهد كافر مي‌شود. خداوند زمين را با تمام امكاناتش فراهم كرده است تا انسان در آن با اختيار و اراده خود به تكامل برسد و يا راه سقوط و انحطاط را بپيمايد، و بر همين اساس است كه ممكن است انسان از ايمان و معرفت و كمالى كه آن را به دست آورده است، دورى گزيند و به سراشيبى سقوط بيفتد. نمونه‌هاى بسيارى در صدر اسلام و بعد از آن داريم كه به اين درد گرفتار شدند و ذكر يك يا دو مثال از اين افراد در قرآن، به منزله اخطارى براى ديگران است كه بدانند ايمان دو قسم است: ايمان ثابت، و ايمان وديعه‌اي كه ممكن است از دست برود.

اگر مي‌خواهيم ايمان ما ثابت باشد و از كسانى باشيم كه خداوند در شأن آنها فرموده است:

يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذيِنَ ءَامَنُوا بِالقَوْلِ الثَّابِتِ فِى الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَ فِى الاْخِرَةِ؛[[11]](#footnote-11) خداوند كسانى را كه ايمان آورده‌اند، در دنيا و آخرت با سخن استوار ثابت مي‌گرداند،

بايد به لوازم ايمان خود عمل كنيم.

ايمان ظاهرى كافى نيست و پس از ايمان ظاهرى نوبت به ايمان حقيقى مي‌رسد كه در قلب واقع مي‌شود و راسخ و محكم مي‌گردد؛ هم چنان كه قرآن كريم در آيه‌اي ديگر مي‌فرمايد: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنوُا اتَّقوُا اللَّهَ وَ ءَامِنوُا بِرَسوُلِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشوُنَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ [[12]](#footnote-12)؛  اى كسانى كه ايمان آورده‌ايد، از خدا پروا داشته باشيد و به پيامبر او بگرويد تا از رحمت خويش براى شما نورى قرار دهد كه به [بركت] آن راه سپريد و بر شما ببخشايد. خداوند مؤمنانى از قبيل ما را مورد خطاب قرار داده و دستور مي‌دهد كه «ءَامِنُوا بِرَسُولِهِ» و مي‌فرمايد اگر ايمان حقيقى آورديد و ملتزم به لوازم ايمانتان شديد تا ايمان در جان و قلبتان رسوخ كند، خداوند در مقابل «از رحمت خويش شما را دو بهره عطا كند و براى شما نورى قرار دهد كه به بركت آن راه بسپاريد.» اين نور همان نورى است كه يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِى قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ؛ خداوند در قلب هر كس كه بخواهد قرار مي‌دهد و دريافت آن محتاج قابليت و لياقت است.

خداوند هيچ‌كس را به پذيرش ايمان و انجام عمل صالح مجبور نمى‌كند: وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا؛ و اگر مي‌خواستيم هر آينه به واسطه آن آيات، او (بلعم باعورا) را بالا مي‌برديم، ولى خداوند هيچ‌گاه چنين كارى نكرده است، زيرا از سنّت‌هايش اين است كه كسى را به قبول ايمان و عمل صالح مجبور نكند؛ بلكه خداوند خواسته است كه انسان هر چه را مي‌خواهد، خودش انتخاب كند.

حاصل بحث اين است كه به حول و قوه الهى، ما راه ايمان را شناخته‌ايم، ولى بعد از ايمان آوردن، احتياج به تقويت ايمان داريم؛ به طورى كه هيچ گردبادى آن را نلرزاند و هيچ شبهه‌اي آن را زايل نگرداند و هيچ وسوسه‌اي آن را تضعيف نكند. ما در معرض وسوسه‌هاى شياطين و شبهاتى كه شياطين جن و انس آن را القا مي‌كنند، قرار داريم و واجب است ايمان كاملى داشته باشيم تا شبهه‌ها و تشكيك‌ها در ما اثر نكند و آنگاه به تعليم ديگران بپردازيم و ايمان آنان را تقويت كنيم. اگر به انجام اين واجب الهى اقدام كنيم، خداوند ما را به لطف و رحمتش تأييد خواهد كرد و نورش را در قلب‌هايمان قرار خواهد داد: يَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِه؛ براى شما نورى قرار دهد كه به [بركت] آن راه بسپاريد، و اين امر ساده‌اي نيست، بلكه عظمت بسيارى را تداعى مي‌كند.

# نور الهى در قلب "روح الله"

نمونه بزرگى كه خداوند نورش را در قلب او قرار داده، كه بود؟ آيا او را مي‌شناسيد؟ ما ترديدى نداريم كه امام ـ رضوان الله تعالى عليه ـ مورد لطف و مرحمت ويژه الهى بود و پدرش به حق او را «روح اللّه» ناميد؛ كه او رحمتى از سوى خدا و مؤيَّد به نور الهى بود. آرى بايد از زيركى مؤمن ترسيد؛ زيرا او با نور خدايى مي‌بيند و به تحقيق ثابت شده است كه امام ـ رضوان الله تعالى عليه ـ كه خداوند بر درجاتش بيفزايد، از نورى خاص بهره‌مند بود كه ديگران از آن بى‌بهره بودند. بسيار مي‌شد كه او نظر منحصر به فردى داشت و بر همان اصرار و استقامت مي‌كرد، تا اين كه خداوند پيروزى را نصيبش مي‌گردانيد. اين همان نور الهى بود، و اين نور را خداوند وقف فرد خاصى قرار نداده است، بلكه به هر كسى كه لياقت و شايستگى دريافت آن را داشته باشد، اعطا مي‌كند، و افراد بايد با ايمان به خدا و رسولش و عمل صالح، شايستگى دريافت اين نور را پيدا كنند.

تقويت ايمان در سايه عقل و وحى

ما بايد ايمانمان را با نور عقل كه خداوند در فطرتمان به وديعه گذارده و نورى كه بر پيامبرمان نازل كرده است، تقويت كنيم : قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نوُرٌ وَ كِتابٌ مُبيِنٌ. يَهْدِى بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ و يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ اِلىَ صِرَاط مُسْتَقِيم؛[[13]](#footnote-13) قطعاً براى شما از جانب خدا، روشنايى و كتابى روشن‌گر آمده است. خداوند هر كس را كه به دنبال خوشنودى او باشد، به وسيله [كتاب] به راه‌هاى سلامت رهنمون مي‌شود، و به توفيق خويش، آنان را از تاريكى‌ها به سوى روشنايى بيرون مي‌برد و به راهى راست هدايتشان مي‌كند . بنابراين خداوند نورى را در صميم قلب و فطرت ما قرار داده كه به وسيله آن، خدايمان و خير و شر را مي‌شناسيم: وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ؛ [[14]](#footnote-14)و هر دو راه [خير و شر] را بدو نموديم. و يك نور را هم مخصوص انبيا قرار داده است كه البته علما نيز آن را از انبيا به ارث مي‌برند: اَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الاْنبِيَاء،[[15]](#footnote-15)انبيا درهم و دينارى به ارث نمى‌گذارند، اما علم خود را به ارث مي‌گذارند و هر كس از آن بهره‌مند شود به سعادت بزرگى رسيده است.

ما بايد از عقلمان براى شناخت معارف عقلى متين، متقن و قوى استفاده كنيم تا در مقابل انواع شبهه‌ها و تشكيك‌هاى شيطانى ايستادگى كنيم، و بايد از وحيى كه خداوند بر پيامبر نازل كرده است و علومى كه بر ائمه اطهار عليهم السلام الهام شده است، استفاده كنيم. اين وظيفه هر مؤمنى است كه مي‌خواهد دنباله رو پيامبران باشد و با هدايت آنها گام بردارد و به آنان اقتدا كند و از شفاعت ايشان بهره مند شود.

# هدف غايى و اهداف متوسط خلقت انسان

بنابراين، ما معارفى داريم كه شناخت هر چه بيشتر آنها در اين عصر بر ما واجب است. از جمله اين معارف، هدف از خلقت انسان و غايت نهايى او است، كه واجب است آن را شناخته و به سوى آن حركت كنيم. پس نخست بايد هدف از خلقت انسان و غايتى را كه براى زندگى او در نظر گرفته شده، بشناسيم و پس از آن نيز اهداف و غايات متوسط اين راه شناسايى كنيم. ما يك غايت نهايى داريم كه عبارت از لقاى پروردگار است؛ اما قبل از رسيدن به آن، يك زندگى دنيايى داريم كه لازم است آن را بشناسيم و به هدف آن دست يابيم. بايد بدانيم كه هدف از زندگى ما در خانواده و كشور و اجتماعمان چيست و جايگاه خود را در ميان جامعه بزرگ انسانى بازيابيم و غايتى را كه در زندگى به دنبال آن هستيم، مشخص كنيم و آنگاه براى اعضاى خانواده، مردم و هم دينان و هم نوعان خود برنامه‌هايى در جهت رسيدن به آن اهداف، طرح ريزى كنيم.

يكى از اهداف مهمى كه آن را دنبال مي‌كنيم، بايد اين باشد كه بين فرد و اجتماع، و ميان امت و امام رابطه برقرار كنيم. اين همان نظام اصيلى است كه افراد را حول محور واحدى جمع مي‌كند و به آنها انسجام و تكامل مي‌بخشد. در اين صورت جامعه انسانى به مثابه پيكره واحدى مي‌گردد كه به سوى رضايت خداوند ـ تبارك و تعالى ـ و تكاملى كه هدف خلقت است، سوق داده مي‌شود. امت بايد نظام داشته باشد كه همانند نخى دانه‌هاى پراكنده اجتماع را به هم مرتبط سازد و دور هم جمع كند. در اين صورت، همه مردم حول نقطه واحدى جمع شده و تحت فرمان او حركت مي‌كنند و جامعه نظام مي‌يابد: وَ الاْمَامَةُ نِظَاماً لِلاْمَّةِ. [[16]](#footnote-16)

امتى كه چنين نظام منسجمى داشته باشد، رستگار و سعادت‌مند است و امتى كه چنين نباشد، رستگار و سعادت‌مند نيست. امتى كه در پى سعادت و نظم و انضباط است بايد نظام معينى داشته باشد، و نظام امت اسلامى در گرو امامت است كه خداوند بر ما منت گذاشته و آن را در ميان ما قرار داده است.

معارف لازم براى تبيين نظام مطلوب اسلام

قبل از آن كه به معرفى اين نظام و مقدار تأثيرى كه در سعادت امت و فرد دارد، برسيم، چنان چه بخواهيم اين نظام را در سايه عقل و كتاب و سنت اثبات كنيم، بايد امورى را به عنوان مقدمه ذكر كنيم:

مردم درباره حقوق انسانى، و حقوق طبيعى و نظاير آن صحبت مي‌كنند؛ يك سؤال اين است كه اين حقوق از كجا آمده و چه كسى اين حقوق را پايه‌گذارى كرده و تبعيت از آنها را واجب دانسته است؟ اين مسأله‌اي است كه به فلسفه حقوق بر مي‌گردد.

قبل از آن، مسأله ديگرى مطرح مي‌شود و آن، زمينه‌هاى رشد حقوق و تكوين و اثبات آن است و پيش از آن، مسأله ارزش‌ها مطرح مي‌گردد. ارزش‌ها چيست و از كجا نشأت مي‌گيرد؟ آيا انسان ارزش‌هاى ثابت و هميشگى دارد كه فطرى و عقلى باشند يا اين كه ارزش‌ها بر حسب موقعيت‌هاى مختلف مكانى و زمانى تغيير مي‌كنند؟

مي‌دانيد كه نظريه حاكم در جهان غرب اين است كه ارزش‌ها امور ثابتى نيستند و تابع تغيير اقوام و زمان‌ها هستند؛ چيزى ممكن است در يك روز ارزش باشد و در روز ديگر نباشد. مثال‌هاى بسيارى از جامعه مدنى غرب مي‌آورند كه ارزش‌هاى آنها متغير بوده است.

به هر حال سؤالاتى از اين قبيل كه «آيا اديان ثابتى وجود دارند؟ اصل و منشأ ارزش‌ها چيست؟ چه كسى معين مي‌كند كه اين واجب و آن حرام است؟» مسايلى بسيار جدى و پيچيده هستند و هر گونه اظهار نظرى در مورد آنها تأثيرى عميق بر زندگانى بشر دارد. ما بايد اين مسايل را حل كنيم، و براى حل آن نيز بايد از مسأله ارزش‌ها شروع كنيم. اين قبيل مباحث مربوط به فلسفه اخلاق است. سپس به مباحث فلسفه حقوق، و بعد از آن نيز به مسأله سياست، حكومت و امت، كه از مباحث فلسفه سياست است، مي‌رسيم.

در اين راستا، نخست بايد جايگاه انسان در نظام هستى را بشناسيم، زيرا تمام مسايلى كه مطرح شد فروعى از حيات بشرى و رفتارهاى انسان عاقل است. بنابراين، ارزش‌ها در رفتار بشر معنا پيدا مي‌كنند و در اين جا است كه حق يا باطل بودن آن مشخص مي‌شود و كيفيت اداره جامعه و حق امام بر امت و حق امت بر امام و نظاير آن مطرح مي‌شود. در صورتى مي‌توان به پاسخ‌هاى درستى براى اين مسايل اساسى دست يافت كه جوهره ذات انسان را بشناسيم و بفهميم كه ذات انسان چگونه با اين امور برخورد مي‌كند.

انسان در صورتى رستگار و كامل مي‌شود كه برنامه‌ريزى خاصى براى زندگانى خود داشته باشد و به واجبات و محرمات عمل كند و به ارزش‌ها احترام بگذارد. بنابراين در ابتدا بايد جوهره ذات انسان را بشناسيم و بدانيم كه چگونه تغيير مي‌كند و متكامل مي‌شود يا انحطاط پيدا مي‌كند، و نيز عامل صعود يا سقوطش چيست؟

گاهى مي‌گويند كه ما همه اين مسايل را از مكتب اهل بيت عليهم السلام آموخته‌ايم و بايد خدا را به خاطر اين نعمت شكرگزارى كنيم؛ اما اين مقدار از معلومات و آگاهى‌ها در صورتى كافى است كه فرهنگ‌هاى ديگرى نباشند كه در ما تأثير بگذارند. اگر ما به تأثيرات اين فرهنگ‌ها و وسوسه‌هاى شياطين جن و انس در قلب‌هايمان و به ويژه قلب‌هاى جوانانمان توجه كنيم، آنگاه اعتراف خواهيم كرد كه بايد خود را به شناخت يقينى خاصى كه هيچ شبهه و وسوسه شيطانى در آن خلل ايجاد نمى‌كند، مجهز نماييم و ايمانمان را نسبت به معارف اسلامى، در سايه عقل و كتاب و سنّت، تقويت كنيم.

اگر بخواهيم جايگاه انسان را در نظام هستى بشناسيم، ابتدا بايد نظام هستى و اين دنيا را بشناسيم و اگر بخواهيم همه آنها را به طور كامل بشناسيم، بايد ارزش شناخت‌ها را ارزيابى كنيم. در جهان، دانش‌ها و معارف زيادى وجود دارند كه گاهى با هم متضاد و متزاحم هستند و همه آنها نام معرفت يا علم يا فلسفه را به دنبال خود دارند. در اين صورت كدام يك را برمى‌گزينيم و بدان اطمينان مي‌كنيم؟ اين معرفت يقينى كامل از كجا حاصل مي‌شود؟ اين سؤالى است كه به بحث خاصى در فلسفه برمى‌گردد كه «مبحث شناخت» نام دارد.

حاصل اين كه ما به مجموعه منظمى از معارف احتياج داريم كه از مسأله شناخت شروع مي‌شود و با هستى‌شناسي، انسان‌شناسي، مباحث مربوط به ارزش‌ها و فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق ادامه مي‌يابد و به مباحث فلسفه سياست و حكومت اسلامى ختم مي‌شود. ما امروز احتياج شديدى به شناخت حكومت اسلامى داريم، ولى همانطور كه گفتيم، شناخت حكومت اسلامى بر يك سرى شناخت‌ها و علوم ديگر مبتنى است.

طبيعى است كه دستيابى به اين معارف در يك روز يا يك ماه و حتى در يك سال امكان ندارد؛ ولى آب دريا را اگر نتوان كشيد پس به قدر تشنگى بايد چشيد. از اين رو بايد تا حد امكان، مهم‌ترين معارف را بدست آوريم و سپس در صدد تكميل و ارائه آن به جوانانمان باشيم و براى نسل آينده نيز برنامه‌ريزى كنيم. اگر مي‌خواهيم جامعه ما در خط خدا و ولايت او و اوليايش باشد، بايد اين كار را انجام دهيم. اگر مي‌خواهيم جامعه‌اي زنده و پويا داشته باشيم كه وسوسه‌هاى شكّاكان و شبهه‌هاى ملحدان به آن ضررى نرساند، بايد به وظايف فرهنگى خويش عمل كنيم و اگر خداى ناكرده در انجام وظايف كوتاهى كنيم، روزى فرا خواهد رسيد كه بايد خودمان را ملامت و سرزنش كنيم. امروز روزى است كه بركات و عطيه‌هاى الهى بر ما نازل شده است: اِنَّ لِلَّهِ فِى اَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَات،[[17]](#footnote-17) و عظيم‌ترين عطيه‌اي كه خداوند در طول تاريخ اسلام به ما عنايت كرده است، همين انقلاب اسلامى است. آيا شما عطيه‌اي بالاتر و بهتر از اين را مي‌شناسيد؟ اين بركت و عطيه‌اي است كه شامل حال امت اسلامى شده و بر ما واجب است از آن بهره بردارى نموده و در محقق ساختن اهداف آن تلاش نماييم.

از خدا مي‌خواهيم كه ما را در كسب علم نافع و عمل صالح و تعليم آن به جوانان و تزكيه و تربيت آنها، موفق بدارد و ما را در آنچه مورد رضاى او و امام زمان عليه‌السلام‌ است يارى كند.

# گفتار دوم

# مرورى بر برخى مبانى معرفت‌شناسي

# مسأله ارزش شناخت

بر اساس آنچه بيان كرديم، يك محقق اسلام وظيفه دارد كه در شش زمينه از علوم اسلامى و انسانى به تحقيق بپردازد و هدف از اين تحقيقات، دستيابى به چگونگى اداره جامعه اسلامى و نيز بررسى مبانى اسلام در حكومت و سياست، يعنى «ولايت فقيه» است. قبل از آن لازم است كه مفاهيم متعلق به حقوق، قانون و فلسفه اخلاق، ارزش، انسان‌شناسي و هستى را خوب بشناسيم و پيش از همه اينها بايد ارزش شناخت را معين كنيم و سپس به مسأله حكومت و سياست اسلامى برسيم.

يكى از مسايلى كه از قديم مطرح بوده، تعيين ارزش شناخت بشرى بوده است. آيا انسان مي‌تواند معارف مطابق با واقع و حقيقى را كسب كند يا خير؟

از 25 قرن پيش، در يونان عده زيادى از متفكران و محققان گمان مي‌كردند كه انسان نمى‌تواند حقيقت را بشناسد. اين گروه «سوفسطايى» ناميده مي‌شدند. بعد از آنها عده ديگرى آمدند كه «شكّاك» ناميده مي‌شدند. در برابر آنها نيز هميشه عده‌اي بودند كه مي‌گفتند شناخت حقيقى براى انسان امكان دارد و در اين ميان عده‌اي قايل به اين بودند كه شناخت واقعى از راه تجربه حسى به دست مي‌آيد و برخى ديگر مى‌گفتند كه شناخت حقيقى از خلال عقل به دست مي‌آيد. اين نزاع تا عصر ما ادامه يافته است و بالاخره شك‌گرايان غلبه پيدا كرده‌اند. اين كه مي‌گوييم شك گرايان در جهان غالب شده‌اند، گزافه نيست؛ زيرا امروزه اكثر دانشمندان معتقدند كه «شناخت» امرى نسبى است، و يا مي‌گويند واقعيت، همان چيزى است كه گرايش علمى رايج آن را افاده مي‌كند. در اين ميان فقط عده بسيار كمى قايلند كه شناخت حقيقىِ مطابق با واقعِ علمى يا مطابق با نفس‌الامر، براى انسان امكان دارد.

اما در قرآن كريم و سنت نبوى و آثار ائمه اطهار عليهم السلام  شناخت يقينى و مطابق با واقع براى انسان ميسّر دانسته شده است، و انسان به شناخت حقيقى و ايمان به آن ترغيب گرديده است؛ حتى در مواردى مؤمن نمى‌تواند به ظن اكتفا كند، بلكه بايد به دنبال يقين برود: وَ بِالاْخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ [[18]](#footnote-18)، وَفِى الاْرْضِ ءَايَاتٌ لِلْمُوقِنيِن [[19]](#footnote-19).

در قرآن هرگاه خداوند اراده مي‌كند كه ذلت و بدبختى قومى را بازگو كند به آنها نسبت شك، ترديد و حيرانى مي‌دهد: هُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ [[20]](#footnote-20)، بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ يَلْعَبُون [[21]](#footnote-21)، و گويى اين كلمه ذلت كافران را مي‌نماياند: بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِى الاْخِرَةِ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ؛ [[22]](#footnote-22)بلكه علم آنان در مورد آخرت نارساست؛ بلكه ايشان درباره آن ترديد دارند؛ بلكه آنان در مورد آن كوردلند.

در فرهنگ قرآن، منتسب كردن كسى به شك و ترديد، براى تحقير او است. از نظر قرآن كريم رسيدن به علم و يقين براى انسان ممكن است و او به تحصيل علم يقينى نسبت به عقايد اصلى هم چون توحيد، نبوت و معاد، مكلف است. البته به لحاظ كمبود وقت، ما در اينجا نمى‌توانيم به تفصيل در اين مورد بحث كنيم؛ ولى در هر حال اجمالاً اشاره مي‌كنيم كه تحصيل معارف يقينى از طريق عقل، امرى ممكن است.

شايد اين جمله باعث سوء فهم گردد؛ يعنى هنگامى كه مي‌گوييم عقل قادر به شناخت واقع است، چه بسا چنين برداشت شود كه عقل هر انسانى مي‌تواند واقع را كشف كند و به آن برسد، در حالى كه چنين نيست. گرچه در ميان مردم معمول است كه مي‌گويند عقل من چنين حكم مي‌كند، يا مي‌گويند اين مسأله‌اي است كه عقل بدان حكم مي‌كند و...، اما بايد تأكيد كنيم عقلى كه به واقع پى مي‌برد آن ادراك عقلى است كه ميان تمام عقلا مشترك است.

# عقل و معرفت يقينى

در توضيح مطلب فوق بايد بگوييم كه عقل اصطلاحات متعددى دارد: اصطلاح عام آن اين است كه «عقل» قوه‌اي است كه انسان به وسيله آن مي‌تواند خير و شر و حق و باطل را از هم تشخيص دهد. اين اصطلاح عامّى است كه در مقابل آن «جنون» قرار دارد؛ بنابراين عاقل كسى است كه مجنون نباشد. اما عقلا (بر اساس اين معناى عقل) داراى ادراك‌ها و احكام مختلفى هستند؛ آيا تمام اين احكام مختلف و متضاد، به عقل نسبت داده مي‌شود؟ چه بسا عقلى، حكمى را صادر مي‌كند و عقل ديگرى حكمى متضاد با آن را صادر مي‌كند. در اين جا است كه اصطلاح ديگرى براى عقل مطرح مي‌شود و آن اين كه، عقل چيزى است كه واقع را همان طور كه هست درك مي‌كند؛ و نشانه آن اين است كه هر عاقلى در آن مشترك است و امكان ندارد كه احتمال خلاف در اين حكم را بدهد؛ مثل احكام معروف در رياضيات و حساب و هندسه، يا احكام عقل عملى همانند حسن عدل و قبح ظلم. پس عقل، احكام روشنى دارد كه هر عاقلى بدان حكم مي‌كند و احتمال خلاف در آن نمى‌دهد. اين گونه احكام اصطلاحاً «بديهيات» ناميده مي‌شوند.

در اينجا است كه نقش علم خاصى مطرح مي‌شود و آن علمى است كه تفاوت بين ادراكات بديهى و غير آن، و كيفيت استنتاج صحيح از غير بديهيات را نشان مي‌دهد؛ كه علم منطق ناميده مي‌شود. پس منطق وسيله‌اي قانون‌مند است كه رعايت آن، فكر را از خطا حفظ مي‌كند. البته در منطق نيز بعضى اختلاف‌ها وجود دارد، ولى اين اختلاف‌ها در مسايلى است كه تأثيرى در استنتاج ندارد. احكام منطقى مورد نظر ما، در ميان تمام اقوام و ملت‌ها مشترك است و اگر چه مردم آن را به صورت تطبيقى و كلاسيك به كار نمى‌برند، ولى به طور فطرى و ناخودآگاه از آن استفاده مي‌كنند؛ مثلا اگر بگوييم: «نقيض موجبه كليه، سالبه جزئيه است» اكثر مردم معناى اين اصطلاحات را نمى‌دانند، ولى اگر نوبت به اجراى اين قاعده برسد، تمام مردم آن را مي‌فهمند؛ براى مثال اگر بگوييم: «هيچ لبنانى مسلمان نيست» معنايش اين است كه در لبنان هيچ مسلمانى وجود ندارد، و اگر يك مسلمان در لبنان باشد اين قضيه سالبه كليه به وسيله موجبه جزئيه نقض مي‌شود. بنابراين نقيض سالبه كليه، موجبه جزئيه و نقيض موجبه كليه، سالبه جزئيه است. اين قاعده‌اي منطقى است كه بسيارى از مردم آن را نمى‌شناسند، ولى در زندگى روزمره خويش آن را به كار مي‌برند.

در هر حال منظور اين است كه عقل مي‌تواند با استخدام قضاياى بديهى، به قضاياى مجهول و غير بديهى پى ببرد، ولى اين نتيجه‌گيرى بايد بر اساس نظم و ترتيب خاصى باشد كه اصول منطقى آن را اقتضا مي‌كنند و از همين طريق است كه اصول عقايد، از قبيل وجود خداى متعال و وحدانيت و صفاتش و نيز نبوت انبياى الهى را اثبات مي‌كنيم.

# مغالطه در تشخيص معرفت عقلانى

در اين ميان امورى وجود دارد كه عقل به آنها دسترسى ندارد و اين بدان خاطر است كه استنتاج از بديهيات نياز به ضميمه كردن قضيه ديگرى به كبراى قياس دارد كه از راهى غير از عقل به دست مي‌آيد؛ مثلا مي‌گوييم: «هر انسانى ناطق است»، و اگر قضيه «زيد انسان است» را به آن ضميمه كنيم، نتيجه مي‌گيريم: «زيد ناطق است». در اين جا قضيه «هر انسانى ناطق است» كبرى، و قضيه «زيد انسان است» صغراى قياس را تشكيل مي‌دهند و شناخت قضيه «زيد انسان است» از غير طريق عقل و بديهيات صورت مي‌گيرد. ما با چشمانمان زيد را مي‌بينيم و حكم مي‌كنيم كه او انسان است.

حال از كجا دانسته‌ايم كه اين موجود انسان است؟ بديهى است از اين راه كه انسان داراى نشانه‌ها و آثارى است كه آنها را جستجو مي‌كنيم و آنها را در زيد مي‌يابيم، آنگاه مي‌گوييم: «زيد انسان است». اين حكم محتاج مقدمات ديگرى است كه شايد به بديهيات منتهى نشود. براى روشن‌تر شدن موضوع، مثالى از مسايل اجتماعى مي‌آوريم:

بسيارى از مردم مي‌گويند عقل حكم مي‌كند كه زن و مرد در همه چيز و در تمام حقوق متساوى هستند و محروميت از بعضى حقوق را ظلم و ستم به زنان مي‌دانند و اثبات نظريه تساوى زن و مرد را مستند به حكمى عقلى مي‌دانند و به اين وسيله احكام شرعيه‌اي را كه قايل به تفاوت بين زن و مرد است زير سؤال مي‌برند.

ما در اين جا از آنها سؤال مي‌كنيم دليل بر حكم عقل به مساوات زن و مرد در همه چيز، چيست؟ آنها مي‌گويند: چون هر دو انسان هستند و انسانيت بين زن و مرد مشترك است پس بايد حقوق ايشان هم مشترك و همانند باشد و نبايد حقوق زن و مرد را متفاوت قرار دهيم. اگر از آنها

سؤال كنيم امور مشتركى كه موجب حقوق مشترك بين زن و مرد مي‌شود كدام است، قطعاً در بعضى از موارد باز خواهند ماند. آيا همه چيزهايى را كه به انسان نسبت مي‌دهيم بين زن و مرد مشترك است؟ آيا مي‌توان گفت: چون مرد حق تعدد زوجات دارد، پس زن هم مي‌تواند زوج‌هاى متعددى داشته باشد؟ آيا اين چيزى است كه عقل بدان حكم مي‌كند؟

در حقيقت، اين استدلال يك مغالطه است و چنين نيست كه اگر زن و مرد در انسانيت مشترك هستند، بايد در جميع حقوق متساوى باشند؛ زيرا اختلافات روحى و جسمى فراوانى بين زن و مرد وجود دارد كه باعث اختلاف در حقوق مي‌شود و چه بسا كه خصوصيت يك جنس باعث اختصاص حقوق مشخصى به آن جنس شود.

البته حقوقى وجود دارد كه متعلق به انسانيت است؛ همانند حق دفاع از خود و يا حق حيات، مسكن، تغذيه و غير آنها؛ ولى با استناد به اين اشتراكات نمى‌توان گفت كه زن و مرد، كه داراى امتيازات خاص خويش هستند، در تمام حقوق متساويند؛ براى مثال، زن داراى جهازى است كه مي‌تواند حامله شود و طفل را تغذيه كند و مرد فاقد آن است و همين تفاوت جسمانى مي‌تواند باعث تفاوت حقوق گردد. براى همين، خدايى كه زن را به اين جهاز مجهز كرده، حقوق خاصى را براى او وضع كرده است و اين اختلافات جسمانى و روحى كه بر اساس حكمت الهى در وجود انسان‌ها نهاده شده است، ناچار باعث اختلافات در حقوق مي‌گردد.

بنابراين ما بايد منشأ اين مغالطه را بيابيم. در اين قياس مي‌گويند كه هر گونه حقّى ناشى از انسانيت است؛ در حالى كه چنين نيست و گرچه برخى حقوق اين چنين هستند اما برخى از حقوق نيز ناشى از مرد بودن يا زن بودن است؛ مثلا حق حضانت زن ناشى از انسانيتش نيست، بلكه ناشى از زن بودنش است و چنين نيست كه حق حضانت ميان زن و مرد مشترك باشد.

در هر حال، چنين تأملاتى باعث مي‌شود كه قواعد منطقى را در قضايا و استدلال‌ها رعايت كرده و مورد بررسى قرار دهيم تا به مغالطه و انحراف مبتلا نشويم و ديگران را به گمراهى نكشانيم.

از طرفى قضيه‌اي كه مي‌گويد: «عقل مي‌تواند به واقع برسد» در حكم قضيه موجبه جزئيه است و معنايش اين است كه بعضى از احكام منسوب به عقل، به معناى عامش، صحيح است. بنابراين ممكن است دو نفر در مورد قضيه‌اي اختلاف پيدا كنند و هر كدام ادعا كند كه قول خودش «عقلى» و حرف طرف مقابل «وهمى» است، يا گفته شود كه در اين جا مغالطه‌اي صورت گرفته و عقل به خطا رفته است. البته «عقل بما هو عقل» خطا نمى‌كند، بلكه استنباط اشتباه صورت مي‌گيرد؛ مثل حسابدار كه در حساب كردنش اشتباه مي‌كند و خطاى او ناشى از خطابودن «قواعد حساب» نيست. به همين صورت خطاى عقلا هم به خاطر عقلشان نيست؛ بلكه به خاطر اشتباه در به كارگيرى عقل است.

# عدم احاطه عقل بر برخى ادراكات

حال اگر بخواهيم به طور دقيق سخن بگوييم، بايد گفت كه گاهى عقلا در استفاده از عقلشان دچار خطا و اشتباه مي‌شوند؛ چون قواعد منطقى را نمى‌شناسند يا آنها را به كار نمى‌بندند. به علاوه، عقل به بعضى از واقعيت‌ها دسترسى ندارد، چون خارج از محدوده عقل هستند؛ مثلا امور محسوس از قبيل ادراك رنگ‌ها، بوها و... خارج از محدوده عقل هستند. عقل در مورد امور كلى حكم مي‌كند و اين بوى خوشى را كه من حس مي‌كنم خارج از قلمرو عقل است. به عبارت ديگر، ابزار عقل عبارت است از مفاهيم كلى، و به چيزى غير از آنها حكم نمى‌كند. خارج شدن از

محدوده مفاهيم كلى براى عقل ميسر نيست و هنگامى كه از محدوده اين مفاهيم خارج شويم، از منطقه حكومت و حكم عقل بيرون رفته‌ايم. بنابراين هنگامى كه ما به مفاهيم صحيحى دست پيدا كنيم، آن گاه عقل مي‌تواند با مراعات قواعد منطقى آنها را مرتّب و منظم كند و مورد استفاده قرار دهد.

از جمله چيزهايى كه عقل نمى‌تواند به كنه آن پى ببرد، موضوعاتى است كه انسان مطلقاً نمى‌تواند آنها را تجربه كند؛ مثلا ما مي‌خواهيم حقيقت وحى را كه به انبيا نازل مي‌شده است، بفهميم، ولى اين كار براى عقل امكان ندارد؛ چون هيچ تجربه‌اي از وحى ندارد و فقط با مفاهيم انتزاعى عام بدان اشاره مي‌كند. وحى به معناى القاى علم به صورت رمزى و سريع است كه ادراك حقيقت و ماهيت آن براى ساير مردم ممكن نيست. شاعر معروف ايرانى، مولانا جلال الدين بلخى مَثلى معروف مي‌زند؛ وى مي‌گويد اگر بخواهيم به طفل نابالغ، لذت‌هاى حاصل از زناشويى را بفهمانيم، بايد بگوييم كه از عسل شيرين‌تر است؛ ولى چه رابطه‌اي بين لذت جنسى و شيرينى عسل وجود دارد؟! اما از آن جا كه طفل توانايى تجربه اين لذت را ندارد آن را به شيرينى عسل تشبيه مي‌كنند. بنابراين براى تفهيم بعضى از مفاهيمى كه خارج از تجربه بشرى است آن را به امور محسوس تشبيه مي‌كنند.

هم چنين عقل مي‌تواند با استفاده از امورى كه انسان آنها را تجربه كرده است، مفاهيمى كلى را انتزاع كند، ولى اگر امورى باشند كه هر چند قابل تجربه‌اند اما عقل ما هنوز بدان دست نيافته است، در اين صورت محتاج راهنما و منبع ديگرى هستيم؛ مثلا در مورد اين كه خوردن گوشت خوك حرام است؛ تشخيص مفاسدى كه در خوردن گوشت نهفته است، محال نيست و بشر مي‌تواند روزى به آنها آگاهى پيدا كند؛ اما در حال حاضر، ما تمام مفاسد موجود در گوشت خوك را نمى‌دانيم. همين طور در ساير محرمات نيز تمام مفاسدشان را نمى‌دانيم؛ زيرا در حال حاضر وسايل علمى لازم براى تشخيص همه مفاسد محرمات را در اختيار نداريم. هم چنين بسيارى از امورى كه در زندگى روزمره با آنها سرو كار داريم يا در بين افراد يك جامعه يا ميان ملت‌ها به وقوع مي‌پيوندد از همين قبيل است؛ يعنى ما در حال حاضر تمام مصالح يا مفاسد آنها را نمى‌دانيم، ولى ممكن است انسان پس از گذشت قرن‌ها به مصالح و مفاسد آنها پى ببرد. در چنين مواردى بايد به احكام شرعى مراجعه كنيم. هدف از ارسال انبيا و تشريع احكام و قوانين الهى نيز هدايت مردم در اين امور بوده است كه عادتاً بر مصالح و مفاسد آن احاطه ندارند. البته محال نيست كه روزى به واسطه پيشرفت علوم به مصالح و مفاسد اين امور پى ببرند؛ اما در حال حاضر به معلّمى مافوق عقل احتياج دارند: وَ يُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ؛ بقره آیه151.

قرآن آنچه را كه نمى‌دانستيد به شما مي‌آموزد، وَ عَلَّمَكَ مَالَمْ تَكُنْ تَعْلَمْ؛ نساء آیه 113.  و آنچه را كه نمى‌دانستى به تو آموخت. قواى عادى بشر اين امكان را ندارد كه به تمام مصالح و مفاسد پى ببرد؛ به همين دليل، خداوند متعال با فضل و كرمش اين امور را از طريق وحى به انسان شناسانده است.

وحى و الهام، ابزار شناخت

از همين جا به منبع ديگرى براى شناخت پى مي‌بريم و آن وحى الهى و الهام‌هاى متعلق به اولياى الهى است؛ مانند علم امام‌ عليه‌السلام‌ كه «علم لدنّى» هم ناميده مي‌شود و خداوند متعال آن را از طريق غير عادى و از نزد خودش به ائمه‌ عليهم‌السلام‌  تعليم مي‌دهد. طريق عقل براى معرفت و شناخت، بين مؤمن و كافر مشترك است؛ اما طريق وحى، به مؤمنان اختصاص دارد.

به عبارت ديگر مي‌توان گفت دلايل اثبات حقايق به دو دسته تقسيم مي‌شوند: دلايل عقلى و دلايل نقلى. دلايل نقلى را از آن جهت نقلى مي‌گويند كه ما نمي‌توانيم مستقيماً و بدون واسطه وحى آن را دريافت كنيم. آنچه را به وحى نسبت مي‌دهيم بر ما نازل نشده است، بلكه بر پيامبر اكرم صلى الله عليه وآله‌  نازل شده، و ايشان براى ما «نقل» كرده است.

# تطابق و تعارض حكم عقل و شرع

در اينجا سؤالى مطرح مي‌شود و آن اين است كه اگر ما با عقل قطعى و از راه منطقى صحيح به امرى پى ببريم، كه هيچ شك و شبهه‌اي در آن نداشته باشيم، آيا در اين صورت محتاج شارع هستيم يا خير؟ مثلاً ما كه قبح ظلم را با عقلمان درك مي‌كنيم، آيا به حكم شرع هم نياز داريم؟

پاسخ اين است كه در چنين مواردى حكم عقل براى تأمين مصالح دنيوى كافى است؛ چون انسان مي‌تواند با عقلش به حسن عدل و قبح ظلم و... پى ببرد و سعادت دنيويش را تأمين كند؛ ولى به صِرف پيروى از عقلش مستحق ثواب آخرتى نمي‌گردد، مگر اينكه از راه عقل پى به حكم خدا و اراده تشريعى الهى ببريم.

حقيقت اين است كه انسان محتاج ثواب آخرت است و اصلاً تمام دنيا مقدمه‌اي براى وصول به آخرت و نعمت‌هاى ابدى آن است و رسيدن به سعادت آخرت در گرو پيروى و اطاعت از دستورات الهى است. بنابراين انسان به احكام شرعى نياز دارد تا در سايه پيروى آنها مستحق پاداش الهى گردد و در همين راستا مي‌توان از عقل هم پيروى كرد، به شرط اين كه از مستقلات عقليه باشد و با اوهام مخلوط نشده باشد.

 اگر اين خصوصيات به وسيله عقل ثابت شد، استنباط حكم شرعى از خلال اين حكم و اِسناد آن به خداى متعال ممكن است؛ زيرا او اين عقل را به ما اعطا كرده است تا بفهميم از ما چه خواسته است و در اينجا عقل و نقل باهم سازگارى داشته و هيچ كدام با يكديگر تعارض نخواهند داشت. اين همان معناى قاعده معروف است كه: كُلُّ مَا حَكَم بِهِ الْعَقْلُ حَكَم بِهِ الشَّرْعُ.به اين ترتيب پاسخ سؤالى كه اين روزها شايع است، معلوم مي‌شود. پرسش اين است كه: اگر حكم شرع با حكم عقل متعارض باشد، بايد كدام يك را برگزينيم؟

پاسخ اين است كه حكم شرع و حكم عقل متعارض نيستند. بلى ممكن است كه تعارض آنها را توهم كنيم، اما اين توهم به سبب قصور ما است. ما ممكن است حكم شرع را حقيقتاً نشناسيم و حكمى ظنى را به شرع نسبت دهيم كه در اين صورت، در واقع اين حكم شرع نيست، يا اينكه حكم عقل را به دقت نشناخته‌ايم و از روى گمان حكمى را به عقل نسبت مي‌دهيم كه در اين صورت، عقل هر شخصى به گونه‌اي حكم مي‌كند.

اگر در قرآن دستورى آمده است كه مفاد آن را با قطع و يقين فهميده‌ايم و حكم علاوه بر آنكه «قطعى السند» است «قطعى الدلالة» هم هست، در صورتى كه در مقابل اين حكم قطعى نقلى، حكم متعارض عقلى يا تجربى يا علمى وجود داشته باشد، در اين صورت علم و عقل خود را متهم مي‌كنيم كه چه بسا در استدلال اشتباه كرده‌اند. چه بسيار از علوم و تجربه‌ها كه پس از مدتى، بطلان و اشتباه بودنشان مشخص مي‌شود؛ كه در اين صورت «علم» نبوده، بلكه توهم كرده‌ايم كه علم بوده است.

وظيفه ما به عنوان يك مؤمن كه انتظار ثواب آخرت را داريم، اين است كه خداوند متعال را در همه شئون و حركات و سكناتمان در نظر داشته باشيم و ببينيم آيا اعمال ما مطلوب خداوند متعال هست يا خير.

اگر از طريق عقل دانستيم كه اين كار مطلوب خداوند متعال است و بعد هم به قصد انجام دستور الهى به آن قيام كرديم، در اين صورت مستحق ثواب الهى هستيم، زيرا اين كار را به قصد قربت و تقرب به درگاه خداوند متعال انجام داده‌ايم. پس در چنين مواردى، در واقع، حكمى شرعى را به وسيله عقل كشف كرده‌ايم؛ يعنى از طريق عقل فهميده‌ايم كه اين امر، مطلوب خداى متعال است. پس در اين موارد، حكم يك حكم شرعى است؛ يعنى ما مي‌دانيم كه خداوند ما را به اين مسأله امر مي‌كند؛

 مثلاً حتّى اگر در قرآن كريم نمي‌يافتيم كه: إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الاْحْسَان؛ مسلّماً خداوند امر به عدل و احسان مي‌كند، اما از طريق حكم عقلمان مي‌دانستيم كه خداوند ما را به عدل و احسان امر مي‌كند. در اين صورت، عقل از جمله مصادر حكم شرعى قرار مي‌گيرد.

بنابراين احكام شرعى گاهى از كتاب و سنت و اجماع استنباط مي‌شود و گاهى از عقل به دست مي‌آيد. پس عقل يكى از منابع ادلّه احكام شرعيّه است؛ البته به شرط آنكه حكم، حقيقتاً حكم عقل باشد. نشانه اينكه حكمى حقيقتاً حكم عقل هست يا نه اين است كه همه عقلا در آن مشترك باشند و به گونه‌اي نباشد كه كسى بگويد عقل من چنين حكم مي‌كند و عقل شخص ديگرى حكمى مغاير با آن داشته باشد، كه در اين صورت حكم عقل نخواهد بود.

اگر چيزى را حقيقتاً با عقل استنباط كرديم در اين صورت حجت است و فقهاى اسلام، عقل را يكى از منابع احكام شرعى مي‌دانند، و قاعده كلى اين است كه اگر حكم قطعى از كتاب و سنت داشته باشيم، در اين صورت با هيچ حكم عقلى قطعى معارض نخواهد بود، اگر چه ممكن است با احكام عقليه ظنى معارض باشد.

# گفتار سوم

# معرفت دينى و پلوراليسم

# قبض و بسط معرفت دينى

در جلسه قبل به برخى از مسايل شناخت‌شناسي اشاره كرديم. در اين جلسه به مسأله ديگرى اشاره مي‌كنيم و آن، مسأله شناخت دينى است. حتماً نظريه معروف سيّال بودن معرفت دينى و عدم ثبات آن را شنيده‌ايد؛ يعنى اين كه شخصى واحد از بعضى از نصوص دينى امرى را نتيجه مي‌گيرد و پس از گذشت زمان و اطلاع وى از علوم ديگر، نتيجه ديگرى را استنباط مي‌كند. هم چنين اقوام و ملل در زمان‌هاى متفاوت داراى فهم‌هاى مختلف از متون دينى هستند.

اين مسأله به شاخه‌هايى از فلسفه بر مي‌گردد كه از جمله آنها شاخه‌اي است كه هرمنوتيك ناميده مي‌شود و نيز فروع ديگر. احتمالا مي‌توان گفت كه اشخاص و گروه‌هايى به خاطر نيت‌هاى خاصى، در پى آن هستند كه متون دينى را به گونه‌اي تأويل كنند كه با عقايد و محيط اجتماعى شان متناسب باشد. براى همين، به امور گوناگونى هم چون فلسفه، روان‌شناسي اجتماعى و... متمسك مي‌شوند و در حقيقت هدف آنها اين است كه دين را بر حسب آرا و خواسته‌هاى خودشان تفسير كنند؛ و از همين رو، اين خواسته‌هاى نفسانى را، نظريه‌هايى علمى و فلسفى جلوه مي‌دهند تا استنباطات خود را موجه قلمداد كنند.

كار به جايى رسيده است كه بعضى از آنها گفته‌اند كه فهم دينى تابع مجموعه‌اي از علوم ديگر است و هر تغيير يا پيشرفتى كه در يكى از اين علوم حاصل شود، در فهم دينى نيز اثر مي‌گذارد. گاه براى اثبات اين نظريه به تمثيل تمسك جسته و گفته‌اند كه، مجموعه معارف بشرى به صورت يك شكل هندسى كثيرالاضلاع است و اگر تغييرى در بعضى از اضلاع آن ايجاد شود، بالطبع زواياى ديگر نيز تغيير مي‌كند و آن گاه مجموع شكل تغيير مي‌يابد. امكان ندارد كه ضلعى را به يك كثير الاضلاع اضافه كنيم و همين باعث تغيير موقعيت ضلع‌هاى ديگر نشود. حال كه مجموعه معارف بشرى به صورت يك شكل كثيرالاضلاع است، هر تغييرى در يكى از علوم، در علوم ديگر و به خصوص در معرفت دينى تأثير مي‌گذارد و از آنجا كه علوم تجربى در معرض خطا و اشتباه هستند، هر گاه كه خطاى اين علوم كشف شود، ضرورتاً بر معرفت دينى هم تأثير گذار است. اين حكم در ميان همه مردم ـ بدون استثنا ـ مشترك است و حتى انبياى الهى كه داراى فهم بشرى هستند، معرفتشان نسبت به دين، تابع ذهنيات و پيشداورى‌هايشان نسبت به علوم طبيعى و اجتماعى است؛ حتى اگر قبول كرديم كه خداوند چيزى را بر پيامبرش وحى كرده است، فهم پيامبر ضرورتاً نمي‌تواند مطابق با واقع باشد، زيرا فهم او از وحى، تفسيرى است از علم حضورى به وسيله علوم حصولى.

آنچه پيامبر به وسيله وحى دريافت كرده است، علم حضورى است كه صامت است و نيازمند تفسير به كمك علوم حصولى است كه اين علم حصولى، از فرضيات و نظريات موجود در آن زمان همانند مسطّح بودن زمين و عدم كرويت آن، مركز عالم بودن زمين و گردش خورشيد به دور آن و نظاير آنها به دست آمده است. ذهنيات پيامبر صلى الله عليه وآله، حاصل معلومات رايج در آن عصر بوده است و حتى پيامبر در فهم وحى اشتباه مي‌كرده است و چه بسا دانشمندى كه پس از چهارده قرن آمده است، وحى را بهتر از پيامبر مي‌فهمد، زيرا اين ذهنيت كه به واسطه اكتشافات علمى پس از چهارده قرن به وجود آمده است، زمينه مناسب‌ترى براى ادراك دارد.

چنان كه ملاحظه مي‌كنيد اين نظريه به اين نتيجه منجر مي‌شود كه ما نمي‌توانيم به نصوص و به ويژه نصوص سنت تمسك كنيم و نمي‌توانيم يقين پيدا كنيم كه آيه‌اي از آيات الهى را فهميده‌ايم؛ زيرا تمام اينها در معرض خطا و اشتباه و تغيير هستند. صاحب اين نظريه مي‌گويد من ادعا نمي‌كنم كه دين تغيير مي‌كند؛ حقيقت و گوهر دين در نزد خدا موجود است و علم ما به آن احاطه پيدا نمي‌كند، ولى پيامبر آنچه را به عنوان دين بر او القا شده است با فهم بشرى خودش فهميده است و لذا ممكن است كه اشتباه باشد و به همين ترتيب به طريق اولى فهم دانشمندان دينى هم ممكن است اشتباه باشد. هيچ ضمانتى براى صحت اين فهم وجود ندارد. پس ناچار بايد گفت كه: هر كسى دين را با فهم شخصى خودش فهميده است و هيچ كس حق ندارد با ديگرى مناقشه كند و نظرش را رد كند؛ زيرا هر كسى دين را بر حسب ذهنيت خويش مي‌فهمد و هيچ كدام از فهم‌ها بر ديگرى برترى ندارد. شيعه بر سنّى و سنّى بر شيعه برترى ندارد و بالاتر اين كه موحدان بر مشركان برترى ندارند؛ زيرا همگى تابع ذهنيات خويش هستند كه علوم عادى، عرف و عادات و ...، برايشان ساخته است. بديهى است در اين صورت بايد فاتحه اسلام را خواند!!

# قرائت‌هاى مختلف از دين (هرمنوتيك)

عده‌اي ديگر نيز وجود دارند كه مي‌گويند دين قرائت‌هاى مختلف دارد و هر كسى مي‌تواند قرائت خاص خود را از دين داشته باشد و هيچ كس مجبور نيست قرائت ديگران را بپذيرد. رأى و نظر هر كسى محترم است و مورد مؤاخذه قرار نمى‌گيرد؛ چون متون دينى داراى قرائت‌هاى مختلفى هستند. اين تعبير به اذهان ما نزديكتر است؛ زيرا ذهن ما مسبوق به قرائت‌هاى هفت‌گانه (قرّاء سبعه) و شبيه آن مي‌باشد.

به هر حال ما با اين شبهه خطرناك مواجهيم؛ به طورى كه از ابتداى تاريخ انسان تاكنون، هيچ دينى با شبهه‌اي خطرناك‌تر از اين مواجه نشده است و شبهه‌اي است كه در هيچ عصر و زمانى نظير نداشته است. اين شبهه جديداً مطرح شده است و خطر بزرگى براى دين و به طور كلى براى شناخت انسان در پى دارد.

# برخى ادله نظريه قرائت‌هاى مختلف از دين

اما دلايلى كه بدان تمسك مي‌جويند تا اين نظريه را اثبات كنند، در واقع شبهاتى فلسفى است كه به سفسطه و شكاكيت باز مي‌گردد؛ نظير اينكه مي‌گويند: معانى الفاظ در طول تاريخ ثابت نمي‌ماند و تغيير مي‌كند. به همين دليل نمي‌توان گفت معنايى كه مثلا ما از يك آيه قرآن مي‌فهميم، در زمان پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله  نيز همين معنا فهميده مي‌شده است. بنابراين، فهم ما با فهم آنها و قرائت ما با قرائت آنها متفاوت مي‌شود.

گاهى نيز به پاره‌اي شواهد تاريخى تمسّك مي‌كنند؛ مثلا مي‌گويند فقها در زمانه‌اي يك فتوا مي‌داده‌اند و سپس اين فتوا تغيير كرده است. براى مثال، فقهاى متقدم مي‌گفتند با افتادن بعضى از حيوانات در چاه ، آب آن نجس مي‌شود و براى تطهير آن به رواياتى درباره چاه‌ها استناد مي‌كردند و مي‌گفتند كه بايد چند سطل آب از آن بيرون ريخته شود؛ اما پس از چند صد سال اين فتوا تغيير كرد و گفتند كه چاه‌ها يا داراى منبع هستند كه در اين صورت پاكند، و يا داراى منبع نيستند كه در اين صورت با خارج كردن چند سطل آب، تطهير نمي‌شوند.

آنان هم‌چنين به كلمات ديگرى كه از بعضى از علما نقل شده تمسك مي‌جويند و مثلا مي‌گويند فقيه شهرى فتوايش با فقيه روستايى فرق مي‌كند؛ زيرا ذهنيت انسان‌ها متفاوت است، و اخيراً به كلام امام راحل تمسك جسته‌اند كه فرموده بودند اسلام احكام ثانويه‌اي دارد و فقيه عادل مي‌تواند بر حسب مصالح اساسى اسلام و مسلمانان فتوا صادر كند.

نقدى كوتاه بر ادله نظريه قرائت‌هاى مختلف

الف) تغيير معانى الفاظ

حال چگونه به اين شبهات پاسخ دهيم؟ اما در جواب شبهه‌اي كه مي‌گويد چه بسا لفظى در يك عصر معناى خاصى را دارد و در عصرى ديگر، معنايى ديگر مي‌دهد، بايد گفت كه آيا منظور شما اين است كه هر لفظى معنايش تغيير مي‌كند يا اين كه اين قضيه را به صورت موجبه جزئيه مي‌گوييد نه موجبه كليه؟ اگر بگوييد معناى تمام الفاظ تغيير مي‌كند و تمام معانى در نزد اشخاص متفاوت هستند و معناى هر لفظ در نزد يك شخص غير از معناى آن نزد شخص ديگر است، اين امرى واضح البطلان است.

اگر منظور گوينده اين باشد، در اين صورت ما معناى حرف او را نمي‌فهميم و او هم معناى حرف مارا نمي‌فهمد؛ زيرا ما ذهنيت خاص خود و او ذهنيت خاص خويش را دارد. به قول خودشان هندسه معلومات ذهنى ما غير از هندسه معلومات ذهنى آنان است. اگر جواب آنها منفى بود و گفتند كه معانى الفاظ در طى قرن‌ها، و نه در يك سال و ده سال، تغيير مي‌يابند، از آنها مي‌پرسيم آيا معانى تمام الفاظ تغيير مي‌يابند يا بعضى از آنها؟ يعنى آيا لفظ واحدى وجود دارد كه در طول يك سال گذشته يا دو سال گذشته معناى ثابتى داشته باشد؟ آيا امكان دارد كه لفظى در طى دو قرن يا چهارده قرن داراى معناى ثابتى باشد؟ ظاهراً دليلى بر نفى اين مطلب وجود ندارد، چون ممكن است لفظى وجود داشته باشد كه هنگام نزول قرآن داراى معناى خاصى بوده است و الآن هم همان معنا را مي‌رساند. اكنون سؤال اين است كه اين لفظ چگونه از ساير الفاظ تميز داده مي‌شود؟ مثلا لفظ «اله» در گذشته داراى معنايى بوده است. اگر امروز مي‌گوييم " اِلَهُكُمْ اِلَهٌ وَاحِدٌ"  آيا همان معنايى را اراده مي‌كنيم كه چهارده قرن قبل اراده مي‌شده است؛ يا آنكه معناى «اله» تغيير كرده است؟ اگر تغيير كرده است به كدام معنا تغيير كرده است؟ اگر «اله» به معناى آسمان يا زمين يا هر معناى ديگرى درآمده باشد بايد بين معناى سابق و لاحق مناسبتى باشد؛ مگر اينكه قايل بگويد تمام معانى براى تمام الفاظ است! در صورت اعتراف به وجود مناسبت، سؤال مي‌كنيم اين مناسبت چگونه حاصل مي‌شود؟

و اما اگر كسى بگويد پس از چند قرن معانى همه الفاظ تغيير مي‌كند، لازمه اين سخن آن است كه ما نتوانيم معلومات گذشته را درك كنيم و در آن صورت، معناى مربوط به رياضيات، حقوق، جغرافيا، هندسه، قانون و مانند اينها را نمي‌دانيم! و آيا سخنى مفتضح‌تر از اين ادعا وجود دارد؟ آيا هيچ عاقلى قبول مي‌كند كه تمام علوم گذشته معنايشان تغيير كرده است و از آنها هيچ نمي‌فهميم!؟

در هر حال قول به «تغيير جميع معانى» امرى باطل است كه هيچ كس قايل به آن نيست.

و اما در مورد «تغيير بعضى از معانى» همچنان سؤال باقى است كه چگونه اين بعض را كه معناى آن تغيير كرده است، تشخيص مي‌دهيد؟ چه دليلى بر تغيير معناى وحى داريد و چگونه اثبات مي‌كنيد كه معناى وحى تغيير كرده است؛ اما معناى اله و سماء و ارض تغيير نكرده است؟

البته در مواردى ممكن است بر اساس شواهد و قراين، ميان الفاظ فرق بگذاريم و بگوييم مراد متكلم از اين كلمه در زمان گذشته، معناى ديگرى غير از معناى رايج امروزى بوده است. اين چيزى است كه در همه زبان‌ها و لغات وجود دارد و گاهى لفظ را به كمك قراين در معناى مجازى استعمال مي‌كنند و گاهى لفظ وضع ثانوى پيدا مي‌كند، كه همه اينها در مبحث الفاظ اصول فقه مورد بحث قرار گرفته است. ممكن است لفظى كه داراى معناى خاصى بوده است در اثر وضع ثانوى معنايش تغيير كرده باشد؛ ولى اين تغيير تابع شرايط و ظروف خاصى است و محتاج شواهد و قراين است. با عنايت به اينكه اصل، «عدم تغيّر» است، تغيير به كمك قراين ثابت مي‌شود و اصل در گفت‌وگوهاى عرف و عقلا بر اين است كه الفاظ داراى معانى مشخصى باشند و گاهى اگر معناى لفظ به سبب عوامل خاصى تغيير كند قطعاً همراه با قراين است و امكان ندارد كه بدون قرينه، لفظى از يك معنا به معنايى ديگر تغيير كند.

بنابراين، قضيه موجبه جزئيه‌اي كه مي‌گويد: «بعضى از الفاظ معنايشان تغيير كرده و مي‌كند» صحيح و مقبول است؛ اما به صورت موجبه كليه درست نيست كه بگوييم: هر لفظى معنايش تغيير مي‌كند. اگر سؤال شود كه تغيير در چه مدتى و در چه شرايطى حاصل مي‌شود، بايد گفت كه همه اينها نامعلوم است؛ چون اصل بر عدم تغيير است و تغيير در موارد بسيار نادرى و آن هم به كمك قراين صورت مي‌گيرد.

ب) تغيير فتاواى علما

اما در مورد تغيير فتاوا كه به آن تمسك كرده‌اند، بايد گفت كه ما مي‌دانيم در فقه شيعه و اهل سنت و تمام امت‌ها نظريات مختلفى وجود دارد و اين اختلاف گاهى در زمان واحدى ميان دو يا چند نفر ظاهر مي‌شود و يا در زمان‌هاى متفاوت حتى براى يك شخص اختلاف در فتوا ايجاد مي‌گردد.

اين چيزى است كه واقع شده است و حتى افراد بى سواد هم مي‌دانند كه بين فتاواى مراجع اختلاف وجود دارد و از آن متعجب نمي‌شوند. اين چيز جديدى نيست كه علماى هرمنوتيك آن را فهميده باشند؛ بلكه امر ساده‌اي است كه اشخاص بى سواد هم آن را مي‌دانند. آنچه مهم است اين است كه علت اين اختلاف‌ها را بفهميم.

اين اختلاف فتاوا عوامل مختلفى دارد. ممكن است مجتهد به دليل جديدى دست يافته باشد، يا به معانى دقيق‌تر الفاظ پى برده باشد و يا... . به هر حال تغيير فتوا امر مسلّمى است؛ ولى نمي‌توان سبب آن را «تغيير فهم دينى در اثر تغيير ذهنيات ايجاد شده به وسيله علوم طبيعى و اجتماعى» دانست. وجود اختلاف در فتاواى مجتهدان به خاطر تغيير علوم طبيعى نيست. چه بسا مجتهدى متوجه نظريه‌اي جديد در علم فيزيك يا شيمى يا هر علم ديگر نمي‌شود، امّا فتوايش در اثر اطلاع از روايت يا دليل ديگرى تغيير مي‌كند.

پس تغيير در فتاوا به نحو موجبه جزئيه واقع مي‌شود، اما اين تغيير فتوا به خاطر تغيير در ذهنيات ايجاد شده به وسيله علوم طبيعى و اختلافات و نظريات آن علوم نيست. هيچ ارتباطى ميان اختلافات فتوايى و تغيير نظريات در علوم مختلف وجود ندارد. اگر نظريه نيوتن به نظريه انيشتين تبديل شد، آيا فتاواى فقها تغيير مي‌كند؛ چون هندسه علومشان تغيير كرده است!؟ تمسّك به اختلاف فتاوا براى اثبات اين نظريه، امرى غير واقعى و مغالطه‌اي آشكار است.

ج) تفسير و تأويل متن

و اما در مورد تفسيرها و تأويل‌هايى كه از آنها به «تغييرات هرمنوتيكى» تعبير مي‌شود، به تأويل‌هاى عرفا متمسك مي‌شوند. مي‌دانيد كه بسيارى از عرفا مي‌گويند ظواهر قرآن كريم تأويل‌هايى دارد و امورى را در اين مورد ذكر مي‌كنند؛ و ما در اين جا اضافه مي‌كنيم كه در بعضى از روايات تعبيراتى از اين قبيل وجود دارد و از آنها تعبير به بطون مي‌شود. قايل به اين فرضيه مي‌گويد تأويل‌هاى عرفا شاهدى است بر اين كه انسان مي‌تواند متنى را آن گونه كه مي‌خواهد تأويل و معنا كند.

جواب اين است كه تأويل‌هاى وارد شده از سوى عرفا و مانند ايشان هنگامى مقبول است كه با ظاهر نصوص تعارضى نداشته باشد؛ يعنى اگر كسى بگويد منظور از «اقيموا الصلوة» ولايت امير المؤمنين است نه نماز واجب، چنان كه از بعضى از غُلات نقل شده است؛ اين امر به شدت مردود است و هر كسى اعم از شيعه و سنى كه فكر مستقيمى داشته باشد چنين سخنانى نمي‌گويد.

 اما آنچه كه گاهى گفته مي‌شود كه در وراى اين ظاهر، معنايى در بطن آن وجود دارد و مي‌بينيم با معناى ظاهرى هم تناسب دارد، در اين صورت ردّ آن امكان ندارد؛ به خصوص با توجه به اينكه روايات زيادى وارد شده است مبنى بر اين كه اين قرآن ظاهر و باطنى دارد و گاهى به هفت يا هفتاد بطن اشاره شده است. البته من در صدد تأكيد بر صحت اين روايات نيستم، ولى روايات به حد استفاضه است و نمي‌توانيم همه آنها را رد كنيم. تفاوت بسيارى بين رد يا قبول تمام روايات وجود دارد و ممكن است بعضى از روايات صحيح باشد، اما اين بدان معنا نيست كه ظواهر كتاب و سنت را رد كنيم و آيات را بر حسب سليقه خود تفسير كنيم، كه اين تفسير به رأى است و كسى كه چنين باشد ملعون است و تفسير به رأى مساوى است با ردّ دين؛ زيرا اگر قرار باشد هر كسى متون دينى را بر اساس سليقه خويش تفسير كند، در اين صورت چه چيزى از دين باقى مي‌ماند و ما از چه چيز دين مي‌توانيم دفاع كنيم؟

اگر اسلام داراى قرائت‌هاى مختلف باشد، ما از كدام اسلام مي‌توانيم دفاع كنيم؟

قرائتى مي‌گويد آنچه كه من مي‌گويم اسلام است و قرائت ديگرى مي‌گويد آنچه من مي‌گويم اسلام است. اگر امكان نداشته باشد كه مطالب خاصى براى دين اسلام در مورد عقايد و احكامش اثبات كنيم و هر كدام داراى قرائت‌هاى متفاوتى باشند، پس چگونه از اسلام دفاع مي‌كنيم؟

 اگر ما قايل به وجود خدا و توحيد او شويم، در مقابل، قرائتى مي‌گويد «همه چيز خدا است» و يا مي‌گويد «خدا رمزى براى اخلاق فاضله است» ـ چنان كه برخى گفته‌اند دين، انسان‌ها را به سوى اخلاق حسنه دعوت مي‌كند و رمزى براى اين امور قرار داده و آن را اللّه ناميده است ـ حال چگونه از اسلامى با اين قرائت دفاع و خود را در راه آن فدا مي‌كنيم؟ اگر قايل به اين بشويم كه شيعه و سنى هيچ كدام بر ديگرى ترجيح ندارند و حتّى موحد و ملحد بر هم برترى ندارند؛ زيرا هر كدام قرائت خاص خود را دارند، چگونه از اسلام دفاع مي‌كنيم؟!

بعضى از دوستانى كه در كانادا هستند، نقل مي‌كردند از يك كشيش كه فرقه جديدى در مسيحيت تأسيس كرده بود ـ و اين امرى عادى در مسيحيت است ـ سؤال شده بود نظر شما در مورد هم جنس بازى چيست؟ او جواب داده بود كه ما بايد قرائت جديدى از انجيل داشته باشيم تا اين مسأله را حل كنيم. چنان كه مي‌دانيد در تورات و انجيل اين عمل مورد نكوهش واقع شده است و از شنيع‌ترين اعمال به شمار مي‌رود؛ ولى اين شخص مي‌گويد بايد قرائت جديدى از انجيل داشته باشيم تا شايد آن را جايز بدانيم!

ديدگاه پوزيتيويستى در ترجيح قرائت‌ها

روشن فكران ما اين اصطلاح را از غربى‌ها گرفته‌اند و آن را وارد فرهنگ اسلامى كرده و مي‌گويند قرآن داراى قرائت‌هاى مختلف است و هر شخصى مي‌تواند قرائت خاص خويش را داشته باشد و نمي‌توانيم هيچ يك از قرائت‌ها را كنار بگذاريم يا يكى را بر ديگرى ترجيح بدهيم مگر به كمك علم. اگر معلوم شد كه قرائت خاصى با نظريه علمى رايج توافق دارد، اگر چه ممكن است اين نظريه اشتباه هم باشد؛ ولى آن را موقّتاً بر قرائت‌هاى ديگر ترجيح مي‌دهيم، چون با دليل علمى موافق است.

تحصّلى‌ها (پوزيتويست‌ها) مي‌گويند اصلا عقل اسمى است كه معنا ندارد و در انسان چيز خاصى به نام عقل وجود ندارد. آنچه هست حواس است و عقل را فلاسفه درست كرده‌اند. بنابراين ملاك تجربه‌هاى علمى، حس است. در اين صورت اگر قرائتى با نظريه علمى موافق باشد، ارجح است وگرنه همه آنها متساوى هستند.

روشن است كه با چنين مبنايى بايد فاتحه اسلام و دين را خواند؛ چون الحاد كه خودش قرائتى است با توحيد مساوى مي‌شود و چيزى براى دين باقى نمي‌ماند. در سايه همين نظريات به اصطلاح «علمى» است كه برخى امروزه مي‌گويند بنابر قرائت خاصى، تمام احكام اسلامى موقتى بوده و تاريخ اعتبار آنها گذشته است. حدود الهى براى چهارده قرن پيش در نظر گرفته شده بوده است و در عصر مدرنيته جايى براى اين احكام باقى نمي‌ماند. انسان امروزى به دنبال حقوق خويش است نه به دنبال تكاليفش. قبل از عصر مدرنيته، اديان، انسان را به سوى تكاليفش سوق مي‌دادند؛ ولى انسان امروزى به انسان ديگرى تبديل شده است. اين انسان به دنبال تكاليفش نيست، بلكه به دنبال آن است كه حقوق خود را از جامعه و خدا ـ اگر خدايى باشد ـ بگيرد. او كه به دنبال بدست آوردن حقوق خود است، مجالى براى بحث از تكاليف و واجباتش ندارد. اين امرى است كه تاريخ آن گذشته است و قرائتى كه امروزه معتبر است اين است كه تمام احكام اسلامى نسخ شده است؛ آن هم نه از سوى خدا، بلكه از سوى عقل. بنابر اين ديگر جايى براى احكام اسلام وجود ندارد، مگر بعضى از مراسم عبادى كه امرى شخصى است و واقعيت علمى ندارد و به آرا و سليقه‌هاى اشخاص مربوط است. يكى مي‌خواهد در مقابل بت سجده كند و ديگرى مي‌خواهد موجود مفروضى را به نام خدا پرستش كند. همه اينها امورى اعتبارى هستند كه بر حسب سلايق مردم، تفاوت مي‌كنند.

به هر حال دين در مورد اين امور اعتبارى بحث مي‌كند كه واقعيتى ندارد تا مطابق با واقع باشد، و در نزد اقوام و ملت‌ها و در عصرهاى مختلف، متفاوت است. بنابراين از آن جا كه احكام دينى، امورى هستند اعتبارى و تابع عادات و رسوم، انسان مي‌تواند به طور دلخواه به آنها بپردازد. همانند شاعرى كه در خانه اش مي‌نشيند و ماه و باد و يا شخص موهومى را مورد خطاب قرار مي‌دهد. به هر حال او مي‌تواند بر طبق سليقه اش عمل كند. متدين هم مثل شاعر است كه موجودى به اسم «اللّه» را مخاطب خويش قرار مي‌دهد و در برابر او سجده مي‌كند و... . اما حقايق واقعى اجتماعى از قبيل قانون و حقوق و سياست، امورى هستند كه ربطى به دين ندارند. اين همان مكتبى است كه از آن به سكولاريزم تعبير مي‌شود و روشن فكران، حتى در كشورهاى اسلامى، مردم را به آن دعوت مي‌كنند و اين برزرگ‌ترين خطر براى اسلام، دين، اخلاق و انسانيت محسوب مي‌شود و از خدا مي‌خواهيم كه به ما توفيق عنايت فرمايد تا اين شبهات شيطانى را رد كنيم و مقابله با آنها را به منزله جهاد در راه خدا بدانيم، كه قطعاً ارزش آن از جهاد نظامى كمتر نخواهد بود و اگر خداى ناخواسته در اين جهاد كوتاهى كنيم، نسل آينده ما در معرض كفر و الحاد قرار خواهد داشت كه به خدا پناه مي‌بريم. بنابراين، مهم‌ترين تكليف در اين عصر جهاد فرهنگى و بيان حقايق و مقابله با شبهات شيطانى است و همه ما بايد در حد توانمان به اين امر قيام كنيم.

گفتار چهارم

اعتبارى يا حقيقى بودن ارزش‌هاى اخلاقى

نفى ادراك عقلى

در جلسات قبل گفتيم كه عده‌اي از متفكران غربى گمان مي‌كنند كه اساساً در انسان قوه درك كننده مستقلى به نام عقل وجود ندارد؛ كه به آنان تجربه گرا گفته مي‌شود. عده ديگرى مي‌پندارند عقل داراى احكام نظرى است كه آنها را از تجربه‌هاى عينى به دست مي‌آورد، و اما احكام تكليفى (دستورى) مانند بايد و نبايدها، وجوب و عدم وجوب، حسن و قبح افعال و امثال اينها (قضايايى كه به بايدها و نبايدها ختم مي‌شوند) ناشى از احساسات و رغبت‌هاى شخصى است كه احياناً عده زيادى در آنها اشتراك دارند و گاهى آن را عقل عملىِ حاكم در افعال (بايدها و نبايدها) مي‌نامند. هم چنين گروه‌هاى ديگرى با عقايد فلسفى مختلف وجود دارند.

واضح است كه بحث كامل در مورد اين مسايل احتياج به مجالى وسيع‌تر دارد و ما كه با تنگناى وقت روبه رو هستيم، به طور فشرده به اين مباحث اشاره مي‌كنيم و مهم‌ترين مسايل مربوط به بحث را يادآور مي‌شويم.

بررسى نفى و اثبات ادراك عقلى

اما كسانى كه قايل به اين هستند كه انسان داراى قوه‌اي به نام عقل نيست، پرسش ما از آنان اين است كه آيا شما احكامى مانند اين قضيه كه «الف علت است براى جيم» داريد و آيا شما معنا و مفهوم اين قضايا را ادراك مي‌كنيد؟ گمان نمي‌كنم هيچ انسان عاقلى وجود قضايايى از قبيل مسأله عليت چيزى براى چيز ديگر را انكار كند. سپس از آنها سؤال مي‌كنيم كه چگونه مفهوم عليت و سببيت را شناختيد؟ اين مفهوم را از چه چيزى اخذ كرديد و كدام حس بود كه مفهوم عليت را به شما شناساند؟ آنها جواب مي‌دهند وقتى ديديم به هنگام حضور يك عامل و سبب خاص، اثر خاصى ظاهر مي‌شود، اين معلول را به آن علت نسبت داده و مي‌گوييم اين علت آن است؛ مثلا آتش ايجاد كننده حرارت است و ما مي‌گوييم كه آتش، علّت حرارت است.

دوباره از آنها مي‌پرسيم كه در آتش چه ديديد؟ آنچه شما ديديد اين بود كه آتش شعله‌ور شده است و حرارت، به وجود مي‌آيد. حال چگونه فهميديد كه بين شعله‌ور شدن آتش و به وجود آمدن حرارت ارتباط حقيقى وجود دارد؟ آنچه مشاهده مي‌شود ـ به كمك حس باصره و حس لامسه ـ اين است كه آتش شعله مي‌كشد و حرارت به وجود مي‌آيد، اما عليت آتش براى ايجاد حرارت به وسيله كدام حس درك مي‌شود؟

جواب مي‌دهند عليت همان تعاقب دو چيز است؛ يعنى حرارت متعاقب شعلهور شدن آتش به وجود مي‌آيد؛ بنابراين عليت معنايى جز تعاقب (در پى آمدن) دو پديده ندارد.

اينك از آنها سؤال مي‌شود كه گاهى دو پديده متقارن هستند و تعاقبى در ميان آنها نيست و با اين حال، حكم مي‌كنيم كه يكى علّت ديگرى است. مثلا ما كليد را مي‌چرخانيم و در باز مي‌شود. در اين جا سه پديده: حركت دست، چرخش كليد و باز شدن در را با هم متقارن مي‌بينيم و همه

در يك زمان واقع شده‌اند، در اين صورت آيا حركت دست علت حركت كليد است يا حركت كليد علت حركت دست است؟ در اين جا هيچ تعاقبى در كار نيست و اگر عليت متوقف باشد بر تعاقب يك پديده بر ديگرى، در اين جا نبايد علت و معلولى وجود داشته باشد، چون هر دو پديده، هم زمان واقع شده‌اند.

شايد بعضى از آنها جواب بدهند كه عليت بر دو قسم است، قسمى از آن متوقف بر تعاقب است و قسم ديگر چنين نيست؛ در اين جا از آنها سؤال مي‌كنيم كه حركت دست و كليد هم زمان واقع شده است، در اين صورت كدام يك علت ديگرى است؟ اگر عليت به معناى هم زمانى باشد در اين جا مي‌توان دست را علت حركت كليد دانست و يا كليد را علت حركت دست دانست؛ چون همزمان هستند و هر دو داراى حركتند. اينجا است كه آنها درمانده مي‌شوند و جوابى ندارند و هر عاقلى مي‌داند كه حركت دست، علت حركت كليد است، اگر چه در زمان واحدى به وجود آمده‌اند، و حاكم در اين جا عقل است.

مثال ديگر: ما مي‌يابيم كه هواى اتاق گرم است و يقين پيدا مي‌كنيم كه در همين حال نمي‌شود هواى اتاق سرد باشد، يا مي‌بينيم كه فضاى اتاق به وسيله چراغ روشن شده است و يقين پيدا مي‌كنيم كه در همين زمان امكان ندارد كه هواى اتاق تاريك باشد؛ زيرا اجتماع نقيضين محال است. حال سؤال اين است كه حكم به اين كه اجتماع نقيضين محال است چه طور فهميده شده است؟ حس، حداكثر مي‌تواند بگويد كه چيزى وجود دارد، اما اين كه نقيض آن چيز ـ با لحاظ شرايط تناقض ـ نمي‌تواند وجود داشته باشد، چگونه فهميده شده است؟ حس چگونه مي‌تواند در مورد چيزى كه وجود ندارد و معدوم است حكم كند؟ اگر قدرى مسامحه كرده و قبول كنيم كه حس درك مي‌كند كه چيزى وجود ندارد؛ ولى آيا حس مي‌تواند حكم كند كه محال است كه آن شىء در همان زمانى كه موجود است غير موجود باشد؟ روشن است كه نمي‌تواند. پس حكم به محال بودن اين امر از كجا صادر مي‌شود؟ ما مي‌بينيم كه احكام بسيارى از ما صادر مي‌شود كه شبيه همين حكم است و يا احكام زيادى در مورد ضرورت و امتناع داريم كه همگى از احكام عقلى هستند. اگر مي‌گوييم كه «ممكن» است چنين باشد يا مي‌گوييم اگر آتش موجود باشد، پس «ضرورتاً» حرارت هم موجود است، اين «امكان» و «ضرورت» مفاهيمى هستند كه به وسيله عقل درك مي‌شوند. هم چنين اگر مي‌گوييم: هرگاه علت تامه موجود باشد، عدم وجود معلول محال است؛ حكم به عليت و امتناع و امكان به وسيله حس درك نمي‌شود، بلكه ما قوه ديگرى داريم كه اين مفاهيم و احكام را درك مي‌كند كه همان عقل است. بنابراين، دليل اثبات عقل، وجود همين قضايا و مفاهيم است كه انكار آنها براى هيچ كس امكان ندارد؛ چرا كه هر عاقلى با يك سرى از اين قضايا و احكام سر و كار دارد. با اين بيان ساده بديهى يا قريب به بديهى مي‌توان عقل را اثبات كرد. لكن اين عقل همان «عقل نظرى» است؛ يعنى عقلى كه وجود يا عدم شىء را درك مي‌كند و مي‌فهمد كه چه چيزى واقع شده است يا واقع مي‌شود.

اما قوه‌اي كه به حسن و قبح اشيا، يا به وجوب و عدم وجوب، يا به سزاوار بودن يا سزاوار نبودن آن حكم مي‌كند، «عقل عملى» ناميده مي‌شود. قايلان به وجود اين قوه بسيار هستند و چه بسا همان متفكرانى كه وجود عقل نظرى را انكار مي‌كنند وجود اين عقل را منكر نيستند، الاّ اين كه آنها مي‌گويند اين احكام صادره به وسيله عقل عملى، تعبيراتى از احساسات و ميل و رغبت‌هاى نفس است.

اين ما هستيم كه دوست داريم ديگران با ما صادقانه سخن بگويند و آن گاه مي‌گوييم: «راست گويى خوب است». اين ما هستيم كه دوست داريم ديگران به ما نيكى كنند و آن گاه مي‌گوييم: «نيكوكارى خوب است». و بالاخره اين ما هستيم كه دوست داريم كسى به ما ظلم نكند و مي‌گوييم «ظلم قبيح است». تمام اين احكامى كه مربوط به وجوب و حرمت يا سزاوارى و عدم سزاوارى يا حسن و قبح است، تعبيراتى از احساسات، رغبت‌ها و اميال ماست و از حقايق ثابتى در وراى اميال و احساسات ما حكايت نمي‌كند. در عالم واقع چيزى به نام «حسن» وجود ندارد تا عقل آن را درك كند. در وجود ما قوه‌اي هست كه از احساسات ما به روش خاصى حكايت مي‌كند، اما معناى آن اين نيست كه حقايق ثابتى در عالم واقع وجود دارند كه عقل ما آنها را درك مي‌كند؛ بلكه در واقع اينها احساسات و اميال نفس ماست كه از آنها به عنوان «احكام عملى» تعبير مي‌كنيم.

واقع و ارزش

از اين جا فرق ميان واقع و ارزش آشكار مي‌شود. آنها مي‌گويند كه واقع همان حقايقى است كه در خارج از ادراك ما وجود دارد؛ چه آنها را درك كنيم يا درك نكنيم، آنها را بفهميم يا نفهميم، و اينها تابع ادراكات ما نيستند. وظيفه ما اين است كه آنها را كشف كنيم و حقايق ثابتى كه در خارج از ما و ذهن ما و ادراكات ما كشف مي‌شوند، همان واقع هستند و اگر ادراكى مطابق بااين واقع باشد، حقيقت ناميده مي‌شود. بنابراين، حقيقت همان علم مطابق با واقع است؛ و در هر علمى واقعيات و حقايقى وجود دارند كه با واقع مطابق هستند.

امّا ارزش، واقعيتى وراى ادراكات ندارد. هر انسانى حكمى ارزشى دارد كه عقل عمليش آن را درك كرده است. وقتى كه مي‌گوييم اين كار قبيح يا حسن است، خير يا شرّ است و يا واجب يا غير واجب است، در واقع حكمى ارزشى را بيان كرده‌ايم، اما همان‌گونه كه گفته شد، اين احكام بيان گر احساسات و اميال درونى نفس ما هستند و در خارج از نفس ما و در عالم واقع به طور مستقل وجود ندارند. در خارج از ادراكات ما چيزى به نام خير اخلاقى يا فضيلت وجود ندارد و اينها بيان گر رابطه ميان احساسات ما و اشياى خارج هستند كه اگر به اين واقع ميل داشته باشيم و بخواهيم آن را محقق كنيم، مي‌گوييم كه اين كار واجب است و اگر ميلى به آن نداشته باشيم، مي‌گوييم اين كار سزاوار نيست، و اگر از واقعيتى نفرت داشته باشيم، مي‌گوييم كه اين كار قبيح است و كلمه قبيح در حقيقت، بيان‌گر احساس درونى ماست، نه بيان گر حقيقت چيزى كه در خارج وجود دارد. اين ما هستيم كه اگر به چيزى ميل و علاقه داشته باشيم، مي‌گوييم حسن است و اگر از چيزى كراهت و نفرت داشته باشيم، مي‌گوييم قبيح است. پس احكام عقل عملى، واقعيتى عينى و ملموس ندارند و فقط احكامى ذاتى و شخصى (= subjective) هستند. اين نظريه‌اي است كه در محافل فلسفى غرب به صورت گسترده شايع است.

آنها احكام دينى را احكامى اعتبارى مي‌پندارند و مي‌گويند: احكام اعتبارى واقعيت و حقيقتى ندارد؛ زيرا همان طور كه گفته شد حقيقت، همان ادراك مطابق با واقع است و اگر واقعيتى در كار نباشد، حقيقتى در كار نيست؛ يعنى در احكام عقل عملى، علمى كه مطابق با واقع باشد در ما به وجود نمي‌آيد تا از تطابق آن به حقيقت برسيم. پس در احكام اعتبارى مجالى براى اتصاف به حقيقت و عدم حقيقت وجود ندارد و فقط احكام نظرى متصف به حقيقت يا عدم آن مي‌شوند. ارزش‌ها متصف به حقيقت يا عدم آن نمي‌شوند؛ زيرا بيان گر احساسات، عواطف و اميال ما هستند.

اين مسأله بسيار مهم است و مبناى بسيارى از بحث‌هاى عميق فلسفى است و نقش اساسى را در تفكرات بشر امروزى به ويژه در مورد مفاهيم دينى ايفا مي‌كند؛ زيرا اكثر قضاياى دينى در زمينه اخلاق، يا قوانين اجتماعى، يا احكام مربوط به خداوند متعال هستند، كه جملگى از سنخ بايدها و نبايدهايند. بنابراين، مسايل عبادى و احكام شرعى در مجموعه ارزش‌ها قرار مي‌گيرند؛ مثل اين كه مي‌گوييم: فلان عمل، خوب است يا واجب يا مستحب است و يا حرام و مكروه است.

پس اگر قايل به اين شديم كه احكام عملى عقل، حقيقت و واقعيتى ندارند و صرفاً بيان گر احساسات، آداب و توافق‌هاى ميان اشخاص و اقوام هستند، در اين صورت هيچ پشتوانه‌اي نداشته و نگاه به احكام دينى، نگاهى ساده انگارانه خواهد بود؛ و از اين جا است كه بحث تساهل و تسامح كه مسأله شايع عصر ماست، مطرح مي‌شود.

تساهل و تسامح در ارزش‌ها

به نظر طرفداران تساهل و تسامح، اصل اين است كه احكام ارزشى، امورى اعتبارى هستند و سزاوار نيست كه در مورد آنها سخت گيرى شود. در هر حال هر قومى يك سرى از افعال و آداب خاص را دارند و آداب و مناسك، قابل مناقشه و مجادله نيستند و سخت گيرى فقط در واقعيات صورت مي‌گيرد كه آن هم در قلمرو علوم تجربى قرار دارد.

اين نظريه را بايد مورد بحث و مناقشه قرار داد و در ادله قايلان به آن دقت كرد و صحت و سقم اين ادله را بررسى نمود. آنها مي‌گويند احكام مربوط به علوم كه از راه تجربه به دست آمده‌اند، بايد مورد بحث و مناقشه قرار گيرند تا به نظرياتى متقن‌تر و نزديك‌تر به واقع برسيم؛ اما مسايل مربوط به ارزش‌ها تابع توافق‌هاى مردم است و ممكن است حكمى فعلا ارزش داشته باشد و به آن عمل كنند و پس از مدتى ارزش خود را از دست بدهد و حتى ضد ارزش شود! البته ممكن است رفتارى مورد توافق همه مردم در همه زمان‌ها باشد و همه آن را داراى ارزش بدانند. پس اين بحث و مناقشه در مورد مسايلى صورت مي‌گيرد كه تمام افراد در آن اشتراك داشته باشند، و در اين صورت است كه همه افراد بايد آن امر مشترك را رعايت كنند تا اختلاف، نزاع و هرج و مرج پيش نيايد. اما مسايلى كه مربوط به اشخاص يا خانواده‌هايشان است، نمي‌تواند محل بحث و مناقشه قرار گيرد. چه بسا كه پيروان يك دين چيزى را خوب مي‌دانند و پيروان دين ديگرى، همان چيز را بد مي‌دانند. از همين رو در چنين امورى بايد با تسامح و تساهل برخورد كنيم.

براى روشن شدن مطلب بايد به نقد و بررسى آن بپردازيم. اصلى‌ترين مسأله اين است كه: آيا اين ارزش‌ها تابع ذوق و توافق مردم است و به آداب و رسوم ايشان بستگى دارد يا اين كه وراى ذوق و توافق مردم، داراى حقيقتى است؟ نتيجه اين اختلاف در آن جا ظاهر مي‌شود كه اگر بگوييم ارزش‌ها داراى جايگاه واقعى هستند، مي‌توانيم در حسن و قبح اشيا بحث كنيم و بر حسن يا قبح اشيا استدلال كنيم؛ زيرا داراى پشتوانه واقعى هستند. در اين صورت مي‌توانيم بين اين ارزش‌ها و پشتوانه واقعى آنها مقايسه كنيم و اگر ارزشى با پشتوانه واقعيش مطابقت داشت، بگوييم كه اين ارزش حقيقت دارد و اگر مطابقت نداشت، بگوييم حقيقت ندارد. پس تصديق يك ارزش و محكوم كردن ارزشى ديگر در صورتى صحيح است كه در وراى اين ارزش‌ها واقعيتى وجود داشته باشد. اما اگر گفتيم كه اين ارزش‌ها، فقط اعتباراتى فردى يا اجتماعى هستند كه هيچ پشتوانه واقعى ندارند، استدلال بر حسن و قبح آنها معنا ندارد.

بنابراين، اگر مي‌گوييم احكام اسلامى و قوانين شرعى حق است، اين بدان معنا است كه اين ارزش‌ها داراى پشتوانه‌اي واقعى هستند و تابع مصالح و مفاسد موجود در خارجند، يا اجراى آن قوانين به حصول آن مصالح منتهى مي‌شود. پس اين احكام، داراى پشتوانه و جايگاهى واقعى هستند و اعتبار محض نيستند كه تابع ذوق و سليقه و احساسات اشخاص باشند، بلكه تابع امورى واقعى هستند. اگر چه گاهى مورد ميل و رغبت يا اشمئزاز و نفرت بعضى از اشخاص واقع مي‌شوند؛ ولى ملاك اصلى براى حكم به حسن و قبح و بايد و نبايدها همان مصالح و مفاسد واقعى هستند.

البته شأن اين مسأله چنان است كه بايد در مباحث فلسفى مطرح شود و با برهان‌هاى واضح بر آن استدلال شود، ولى اغراض فردى و اجتماعى باعث شده است كه اين مسأله در زمينه‌هاى ديگر مطرح شود. طرح اين مسأله در ابعاد مختلف، بعد از رنسانس، در كشورهاى غربى شروع شد. پس از آن كه احكام دينى منزوى شد و رجال دين مسيح در مقابل علماى تجربى و تجددگرايان شكست خوردند، بحث و مناقشه در احكام دينى و مسايل مربوط به آن رواج پيدا كرد و مردم در انتخاب دين يا كنار گذاشتن آن حيران و سرگردان ماندند؛ زيرا دين مسيحى به علت آلوده بودن به خرافات و بدعت‌هاى ايجاد شده به وسيله ارباب كليسا، در تقابل با علم شكست خورد. با اين حال كسانى كه به دين علاقه داشتند آن را به طور كامل كنار نگذاشتند و در صدد ايجاد مصالحه ميان علم و دين بودند و براى رسيدن به اين هدف راه‌هاى متعددى را پيمودند كه از جمله آنها

همين راه بود؛ يعنى قايل به جدايى ارزش‌ها و واقعيت‌ها شدند و گفتند كه احكام دينى، اعتبارى و ارزشى هستند و با احكام علوم كه از سنخ واقعياتند تعارضى ندارند. علوم در پى كشف احكام واقعى هستند و دين داراى احكامى اعتبارى است، و مناسك و آداب و مسايل اخلاقى از مجموعه ارزش‌ها هستند. حوزه‌اي كه متعلق به علم است با قلمرو متعلق به دين تفاوت دارد. در اين صورت دين و علم با هم مصالحه مي‌كنند و حوزه‌هاى معرفتى، ميان آنها تقسيم مي‌شود و قلمرو مربوط به واقع، به علم تعلق مي‌گيرد و قلمرو اعتباريات به دين و اخلاق اختصاص مي‌يابد. آنان هم چنين مسايل ديگرى را مطرح كردند كه شايد در بحث‌هاى آينده به آنها اشاره كنيم.

ارزش‌ها، واقعى يا اعتبارى؟

در اين جا بايد اين نكته را مورد بحث قرار دهيم كه آيا ارزش‌ها پشتوانه‌اي واقعى دارند يا خير؟ اگر روش بحث ما فلسفى باشد، در اين صورت بايد براهينى بر مدعاى خويش اقامه كنيم و يا اين كه بحث‌هاى جدلى را مطرح كنيم؛ چنان كه در بحث سابق چنين كرديم و از رأى و نظر يك شخص فرضى سؤال كرديم و سعى كرديم كه در خلال آن پرسش، آرا و نظرياتش را نقد كنيم. مشكل اين روش اين است كه اگر بخواهيم به تفصيل وارد بحث شويم، به زمان زيادى نياز دارد كه فعلا در اين سلسله مباحث مقدور ما نيست. در هر صورت، نظريه‌اي كه آن را مي‌پذيريم اين است كه اعتباراتى كه ارزش ناميده مي‌شوند، متفاوتند؛ زيرا بعضى از آنها مشتمل بر آداب و رسوم اجتماعى هستند و بعضى از آنها ناشى از توافق‌هاى بين اشخاص يا گروه‌ها هستند؛ مثل آداب احترام به ديگران، كه در نزد اقوام مختلف تفاوت دارد: بعضى براى احترام به مهمان يا شخصى بزرگ، در برابر او بر مي‌خيزند و بعضى نيز دست‌هايشان را بالا نگه مي‌دارند و بعضى كلاهشان را از سر بر مي‌دارند و ...؛ اينها آداب و رسومى هستند كه مستند به پشتوانه‌اي واقعى نيستند؛ بلكه امورى توافقى و اعتباريند. حال اگر چنين اعتباراتى را امورى دينى بناميم، بايد بگوييم كه پشتوانه واقعى ندارند و نمي‌توان استدلال كرد كه اين شيوه احترام گذارى صحيح است و ساير اقسام، ناصحيح است. البته اين بدان معنا نيست كه هر چيزى كه اعتبارى يا ارزشى ناميده مي‌شود، اين چنين باشد.

ما اگر مي‌گوييم امانت دارى خوب است، اين چيزى نيست كه بر خوبى آن توافق كرده باشند، بلكه قوام جامعه به آن است. يا اگر مي‌گوييم راست گويى و عدل و احسان خوب است، آنها نيز همين طور هستند. تمام اين مفاهيم داراى پشتوانه حقيقى هستند و اگر امانت دارى، راست گويى و ساير ارزش‌هاى اخلاقى در جامعه جزو ارزش‌ها شمرده نشود، آن جامعه به فساد، بدبختى و هرج و مرج مبتلا خواهد شد. اگر در جامعه‌اي دروغ گويى شايع گردد و داراى ارزش منفى نباشد، در آن صورت هيچ كس نمي‌تواند به سخنان ديگران اعتماد داشته باشد و فايده تفاهم با ديگران از بين مي‌رود؛ زيرا هر كسى احتمال مي‌دهد كه ديگرى دروغ مي‌گويد و لذا به سخن او اعتماد نمي‌كند و به تدريج فايده تمام گفتگوها و تفاهم‌ها ساقط مي‌شود و هيچ كس از قول ديگرى نفعى نمي‌برد. با اين توضيحات روشن شد كه اين قبيل ارزش‌ها داراى پشتوانه واقعى هستند؛ يعنى در زندگى دنيايى و آخرتى انسان‌ها اثر ايجابى دارند. اين ارزش‌ها در سعادت يا شقاوت زندگى دنيوى و اخروى اثر مي‌گذارند و به عبارت ديگر، در رسيدن ما به غايت مطلوب يا دور شدن ما از آن، تأثير مي‌گذارند.

پس اگر عملى در نزديك شدن ما به غايت مطلوب، مؤثر باشد، حسَن ناميده مي‌شود و مي‌گوييم كه واجب است، و اگر باعث دور شدن ما از غايت مطلوب گردد، قبيح و حرام است. اين وجوب و حرمت، غير از وجوب و حرمت آن دسته از آداب اجتماعى است كه تابع رسوم هستند. در حقيقت، مغالطه‌اي كه قايلان به اعتبارى بودن ارزش انجام مي‌دهند اين است كه به آداب اجتماعى كه ناشى از توافق ميان مردم است استدلال مي‌كنند و آن گاه نتيجه مي‌گيرند كه تمام ارزش‌ها اعتباريند و حقيقتى در وراى خويش ندارند. اين همان مغالطه مشهور «تعميم خاص» است. البته ما هم قبول داريم كه اعتباراتى وجود دارند كه هيچ پشتوانه و واقعيتى ندارند؛ ولى اين چنين نيست كه همه امور اعتبارى اين گونه باشند. اين مغالطه از مغالطه‌هاى شايع در افكار اجتماعى و گرايش‌هاى فلسفى زنده در غرب است و بر ما لازم است كه به اين مغالطه‌ها توجه داشته باشيم و آنها را بازشناسى كنيم.

گفتار پنجم

عقل و دين

تعريف دين

در صحبت‌هاى گذشته، در باب رابطه علم و عقل و دين سخن گفتيم و اين بحث، مسأله‌اي است كه اين روزها زياد بدان پرداخته مي‌شود. نخست بايد معناى كلمات عقل و دين را بشناسيم. منظور ما از عقل چيست؟ منظور ما از دين چيست؟

منظور ما از دين همان اسلام است كه مشتمل بر اصول عقايد، اخلاق و ارزش‌هاى فردى، اجتماعى و بين المللى است؛ اگر چه جامعه شناسان تعريف‌هايى از دين ارائه مي‌دهند كه بسيار متفاوت است، حتى بعضى از آنها اعتقاد به وجود خدا را از اصول دين و از ذاتيات دين نمي‌دانند. آنان مي‌گويند اعتقاد به وجود خدا از عرضيات دين است و امكان دارد كه شخصى دين دار باشد، اما معتقد به وجود خالقى براى نظام هستى نباشد و براى اثبات گفته‌هاى خويش، دين بودا را مثال مي‌آورند كه بودايى‌ها دين دار شمرده مي‌شوند، ولى به وجود خالقى براى نظام هستى معتقد نيستند.

آنها مي‌گويند دين، متقوم به اعتقاد به خداوند نيست؛ منكر خدا نيز ـ كه كارى به اين حرف‌ها ندارد ـ مي‌تواند دين دار باشد! ولى مقصود ما از "دين" بسيار واضح است؛ مراد ما دين اسلام است كه اعتقاد به خدا ركن اساسى آن است و امور اعتقادى ديگر از قبيل نبوت، معاد، ولايت و ثواب و عقابِ مترتب بر اعمال، متفرع بر آن هستند. اينها اصول دين است و فروعى هم دارد كه در نزد مسلمانان واضح و روشن است. پس معناى دين براى ما روشن است و كارى به تعريف‌هاى بى پايه بعضى از جامعه شناسان نداريم.

منظور از عقل در اين بحث

اما معناى عقل كه با دين رابطه دارد، چيست؟ عقل داراى اصطلاحات زيادى در علوم مختلف، عرف‌ها و متون دينى است و جمع آورى تمام اين معانى، نياز به وقت و تلاش زيادى دارد. در اين جا ما به دو معناى شايع عقل در اين زمان، اشاره مي‌كنيم.

يكى همان عقلانيت است كه در فرهنگ غربى شايع است و از نظر ما داراى بار منفى مي‌باشد. منظور آنها از عقلانيت اين است كه شخص بايد پيرو معرفت‌هاى عقلش باشد و غير آن را كنار بگذارد. آنها معتقدند كه هيچ چيزى به اندازه عقل در مسير زندگى انسان مؤثر نيست. بار منفى اين اصطلاح آن است كه به نفى وحى و دين و شهود عرفانى و قلبى اشاره مي‌كند. پس عقلانيت، ما را به سوى دست آوردهاى عادى انسان مي‌خواند و مي‌خواهد دين و وحى و امور عرفانى و معنوى را كنار بگذارد.

متأسفانه دعوت به عقلانيت به شعارى در بين روشن فكران و گروهى از انديشمندان مسلمان نيز تبديل شده است و ادعاهاى خويش را با آياتى از قبيل" لَعَلَّهُمْ يَعْقِلُون"، " أَفَلاَ يَتَفَكَّرُون" و ... كه انسان‌ها را به تعقل و تدبر تشويق مي‌كنند، همراه مي‌سازند. در حالى كه اينان غافل يا متغافل از اين مطلب هستند كه اين امر به كنار گذاشتن وحى و دين مي‌انجامد؛ زيرا بسيارى از امور دينى در دسترس عقل قرار ندارند و خود وحى امرى غيرعقلانى است و اگر ما هر امر غير عقلانى را كنار بگذاريم، اين كار منجر به كنار گذاشتن دين و امور متعلق به آن مي‌شود؛ به خصوص امورى كه دست عقل به آنها نمي‌رسد. متأسفانه آنها به اين شعار افتخار مي‌كنند و ديگران را به عقلانيت دعوت مي‌كنند، كه البته اين شعارى التقاطى و گمراه كننده است.

بايد گفت كه عقل معناى ديگرى نيز دارد كه نه تنها با دين متعارض نيست، بلكه از مقوّمات دين و يكى از منابع احكام دينى به شمار مي‌رود. منظور از اين عقل، نيرويى است كه انسان به كمك آن مي‌تواند حقايق را بشناسد و مجهولات را از خلال امور بديهى و داده‌هاى قطعى علوم ديگر معلوم نمايد.

قضاياى بديهى، كه منحصر در امور معدودى هستند، همراه با قضاياى يقينىِ نظرى كه به وسيله قضاياى بديهى اثبات مي‌شوند، به عقل كمك مي‌كنند تا حقايق را دريابد. به قضاياى بديهى، قضاياى فطرى هم گفته مي‌شود كه البته اين تعبير محل تأمّل است، اما با تسامح مي‌توان گفت كه بديهيات فطرى سرمايه اصلى عقل هستند و به كمك آنها ساير قضاياى قطعى در علوم طبيعى و انسانى و اجتماعى، نتيجه گيرى مي‌شود. عقل به اين معنا، از اختصاصات انسان است؛ اگر چه ممكن است بعضى از حيوانات از مرتبه ضعيفى از آن برخوردار باشند. عقل به اين معنا و با اين نيرو و توان، نعمت بزرگى است مخصوص انسان كه در كتاب و سنت تشويق در به كار گرفتن آن شده است و غير از عقلانيتى است كه بار منفى دارد و وحى و ماوراى عقل انسان را مردود مي‌شمارد.

بررسى رابطه عقل و دين

اكنون لازم است رابطه اين عقل با دين بررسى گردد و دانسته شود كه آيا دين قلمرو خاصى دارد كه عقل به آن دسترسى ندارد، يا عقل حوزه خاصى دارد كه دين بدان راه ندارد، و يا اين كه در بعضى از امور مشترك و در بعضى از امور خاص، متمايز هستند؟ پاسخ صحيح به نظر ما همين قول سوم است؛ يعنى نسبت بين ادراكات عقل و محتويات دين، عموم و خصوص من وجه است؛ به اين معنا كه بعضى از امور دينى، عقلانى هستند، ولى بعضى از امور عقلانى، دينى نيستند و بعضى از امور دينى نيز عقلانى نيستند. اما امورى كه به عقل اختصاص دارد، بدان اشاره شد كه عبارتند از عقلى كه وجود خدا و وحدانيت و ساير صفاتش را اثبات مي‌كند. قبل از آن كه ما وحى و نبوت را بشناسيم، نمى‌توانيم به محتويات دين استناد كنيم؛ زيرا تا زمانى كه ثابت نشود اين دين از سوى خدا نازل شده است، جايى براى استناد به محتويات دين وجود ندارد. اين، حدّ خاص عقل است كه دين به آن راهى ندارد.

اگر چه ممكن است در متون دينى هم امورى ذكر شود كه عقل به تنهايى آنها را اثبات مي‌كند؛ اما اينها ارزش چندانى ندارند. كسى كه به وسيله عقل، خدا برايش اثبات نشده است چگونه مي‌تواند به دين آسمانى معتقد باشد؟ چون گفتيم كه قوام اديان آسمانى، به اعتقاد به الوهيت خداوند است؛ بر خلاف نظر برخى كه اعتقاد به خدا را از عرضيات دين مي‌دانند. به نظر ما اعتقاد به خدا از ذاتيات دين است و بلكه يگانه ذاتى دين است، و آن عرصه‌اي است مختص فعاليت عقل، و دين توان اثبات وجود خدا را ندارد مگر با دلايل عقلى. اگر دليلى عقلى در متون دينى ذكر شده باشد ما آن را به عنوان يك دليل عقلى اخذ مي‌كنيم نه به عنوان دليلى تعبدى؛ زيرا قبل از اثبات وحى كننده و وحى شونده، مجالى براى تعبد وجود ندارد.

در دين نيز امور ثابتى وجود دارد كه دست عقل به آنها نمي‌رسد؛ و منظور ما همين عقل عادى است كه آن را به كار مي‌گيريم، نه عقل درك كننده امور متعالى كه ما به آن دسترسى نداريم. اين عقل قوه‌اي است كه همه انسان‌هاى عادى، آن را دارا هستند. علت عدم دسترسى عقل ما به بعضى از امور، عدم احاطه ما به تمام مصالح و مفاسد افعال است. ممكن است مصالحِ دنيايى مخصوص هر فعلى، به وسيله تجربه به دست آيد، ولى آيا اثرات آخرتى يك فعل، قابل تجربه است؟ عقل توانايى درك امور آخرتى را ندارد و لذا نمي‌تواند به وجوب عملى خاص، به دليل مصالح آخرتى آن، حكم كند. هم چنين عقل نمي‌تواند مصالح و مفاسد ابدى يا خفى و مكتوم را درك كند؛ چون قابل تجربه نيست. آنچه در چنين قضايايى حكم مي‌كند، دين است كه احكام تعبدى صادر مي‌كند. در روايات اهل بيت(عليهم السلام) از اتكا بر عقل عادى در چنين امورى نهى شده و گفته شده است كه قياس‌هاى سطحى و خطاپذير عقل‌هاى عادى به بدعت در دين منتهى مي‌شود: اِنَّ السُّنَّةَ اِذا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّينُ [[23]](#footnote-23)؛ همانا سنّت هنگامى كه قياس گردد، دين باطل مي‌شود.

علت اين امر آن است كه اگر ما بخواهيم فقط بر عقل خودمان تكيه كنيم و قضاوت‌هايمان در موضوعات مختلف مبتنى بر تجربه و درك محدود عقلى باشد، چه بسا كه به مصالح و مفاسد بسيارى از افعال پى نمي‌بريم و فقط به بخشى از مصالح و مفاسد دنيوى بعضى از افعال پى مي‌بريم و از مصالح آخرتى و معنوى بسيارى از افعال كه به وسيله عقل قابل دسترسى نيستد، غافل مي‌مانيم. امور بسيارى هستند كه مختص به دين بوده و اثبات آنها تنها از طريق ادله نقلى ممكن است؛ يعنى فقط از راه وحى يا علوم لدنّى كه در اختيار انبيا و اوليا قرار داده شده است، قابل اثباتند. اين علوم را الهام يا تحديث هم مي‌گويند. در كتاب شريف كافى در مورد مقامات ائمه(عليهم السلام) آمده است كه آنها محدَّث هستند و محدَّث كسى است كه ملايكه با او سخن مي‌گويند؛ مثلا حضرت مريم(عليها السلام) از انبياى الهى نبود، ولى سخنان ملايكه را مي‌شنيد، و يا مادر حضرت موسى(عليه السلام) كلام خداوند را دريافت كرد؛ آن هنگام كه به وى وحى شد: فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقيِهِ فِى الْيَمِّ وَ لاَ تَخَافِى وَ لاَ تَحْزَنِى.[[24]](#footnote-24) بهترين كسى كه داراى چنين مقامى بوده است، حضرت فاطمه زهرا عليها السلام  مى‌باشد كه صاحب صحيفه فاطميه است. اين صحيفه يا مصحف، دربردارنده الهامات و سخنانى است كه حضرت جبرئيل به حضرت‌فاطمه‌عليها‌السلام ‌ القا كرده و به صورت «مصحف فاطميه» در آمده است؛ كه متأسفانه همين امر باعث شده است شيعه را متهم كنند به اين كه مصحف ديگرى غير از قرآن دارند.

آنچه بر رسول اكرم صلى الله عليه وآله  القا مي‌شده وحى نبوى بوده كه خداوند آن را بر رسولش وحى مي‌كرد و گاهى به وسيله ديگران هم شنيده مي‌شد؛ چنان كه اميرالمؤمنين عليه‌السلام  آنها را مي‌شنيد و پيامبر اكرم به او فرمود: اِنَّكَ تَسْمَعُ مَا اَسْمَعُ وَ تَرَى مَا اَرَى اِلاَّ اَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِىٍّ؛[[25]](#footnote-25) تو مي‌شنوى آنچه را كه من مي‌شنوم و مي‌بينى آنچه را كه من مي‌بينم، جز اين كه تو پيامبر نيستى. اما علوم ديگرى هم به پيامبران داده شده كه اختصاصى به ايشان نداشته و بعضى از اولياى خدا هم در آنها سهيم بوده‌اند؛ اين علم از سوى خدا است و لذا علم لدنّى ناميده مي‌شود؛ يعنى علمى كه از سوى خدا است، اما وحى نبوى نيست كه مخصوص انبيا باشد.

بنابراين، تمام آن چيزهايى كه به وحى نبوى يا الهام الهى يا تحديث ملايكه نسبت داده مي‌شود، احكام تعبدى است كه عقل عادى به آنها راهى ندارد و البته اگر به همه مصالح و مفاسد آن احاطه داشته باشد، بدان حكم مي‌كند. عدم احاطه عقل به اين احكام، مخصوصاً در مورد امورى است كه متعلق به عالم آخرت است. در هر صورت، اينها مواردى است كه عقل و دين در آنها مشترك نيستند بلكه مخصوص دين است.

اما مواردى كه عقل و شرع در آنها مشتركند، شامل بسيارى از «اعتقاداتى» است كه قبل و بعد از تعبد به دين، به وسيله عقل قابل اثباتند؛ مثلا ما براى اثبات عالم آخرت دو راه داريم كه يكى مستند به برهان عقلى است ـ همانند برهان حكمت و برهان عدل ـ و ديگرى مستند به اِخبار مُخبِر صادق مي‌باشد. اگر دقت كرده باشيد لحن بسيارى از آيات، لحن اِخبار است؛ مثل اين آيه كه مي‌فرمايد: بَلَى وَ رَبِّى لَتُبْعَثُنَّ؛ تغابن آیه 7.  آرى، سوگند به پروردگارم ،حتماً برانگيخته خواهيد شد؛ كه اگر كسى به صدق اين اخبار اعتقاد داشته باشد، حجت بر وى تمام است؛ يعنى اگر ثابت شد كه پيامبر، صادق است و از سوى خدا تصديق شده است و هر چه مي‌گويد حق و از جانب خداست، در اين صورت اگر بگويد: إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْم عَظيِم، واجب است كه اين سخن را بپذيريم؛ زيرا مخبر صادقى اين خبر را داده است. پس اثبات معاد با اين بيان تعبدى كه در آن استدلال عقلى به كار نرفته است امكان دارد، اگر چه اين امر به وسيله استدلال عقلى هم قابل اثبات است.

اما در مورد «احكامى» كه ميان عقل و نقل مشترك هستند مي‌توان به موارد زيادى اشاره كرد. مثل حسن عدل و احسان كه خداوند مي‌فرمايد:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الاِْحْسَانِ؛ نحل آیه 90.  همانا خداوند به عدل و نيكوكارى امر مي‌كند.

در اين جا عقل نيز درك مي‌كند كه عدل خوب و ظلم قبيح است. اين دو طريق هر دو صحيح و كامل هستند و در اين موارد مي‌توان تشخيص داد كه رابطه عقل و دين چيست.

خلاصه بحث

خلاصه بحث اين است كه بعد از تأكيد بر معنايى خاص از عقل و دين كه مورد قبول ماست، مي‌گوييم: عقل داراى مجال خاصى است كه دين در آن راهى ندارد و آن ادله عقليه‌اي است كه وجود و وحدانيت خداوند متعال را اثبات مي‌كنند و اين اعتقاد، سنگ بناى اصلى دين باورى است و قبل از آن انسان نمي‌تواند به هيچ دينى متعبد باشد و چنين چيزى عقلا امكان ندارد. هم چنين دين داراى مجال خاصى است كه مبادى آن از دسترس عقل به دور است و عقل نمي‌تواند بر آنها احاطه داشته باشد؛ از قبيل اعتقاد به سؤال و جواب در قبر و ساير امور آخرتى. عقل توان اثبات اين امور را ندارد و اينها با ادله نقلى اثبات مي‌شوند. در مورد احكام تعبدى از قبيل نماز، حج، زكات و احكام حقوقى از قبيل ديه، ارث و مانند آنها نيز وضع از همين قرار است؛ يعنى اينها از ميدان عقل خارجند و بعد از نقل براى ما اثبات مي‌شوند. اما در مورد احكام مشترك بين عقل و نقل، مي‌توان اعتقاد به اصل معاد و يا احكام شرعى كلّى همانند حسن عدل و صدق، امانت دارى و...، را مثال زد كه حسن و وجوب آنها به وسيله عقل و نقل، هر دو، اثبات مي‌شوند. بر همين اساس است كه بعضى از احكام فقهى را به استناد دليل عقلى، اثبات مي‌كنند.

گفتار ششم

كمال نهايى انسان و موانع آن

قرب الى الله، كمال نهايى انسان

تا حدى كه خداوند ما را كمك كرد، درباره بعضى از مسايلى كه جنبه مبنايى براى معارف دينى دارند صحبت كرديم و بيشترين بخش مطالب درباره معرفت‌شناسي بود. امروز مي‌خواهيم درباره انسان‌شناسي و جايگاه انسان در نظام هستى و ارتباط او با خالق و معبودش بحث كنيم.

از ديدگاه اسلام، كمال انسان و رسيدن به آرزوهاى نهايى اش، در سايه تقرب به درگاه خداوند متعال به دست مي‌آيد و اين مطلبى است كه با استدلال‌هاى عقلى نيز قابل اثبات است. البته استدلال عقلى به ارائه مقدمات زيادى نياز دارد كه در اين فرصت كوتاه نمي‌توان همه آنها را بيان كرد. بنابراين، فقط به بيان نقلى اكتفا نموده و مسأله را از ديدگاه آيات الهى و سنّت شريف نبوى و ائمه اطهار‌عليهم السلام‌ بيان مي‌كنيم.

اگر نظرى اجمالى به آيات قرآن كريم داشته باشيم، مي‌بينيم كه حتى ناآگاهان به مسايل توحيدى، معرفتى جزمى و ثابت در اين مورد داشته و اعتقاد داشته‌اند كه بايد به درگاه خداوند متعال يا معبودهاى خود تقرّب جويند. به فرموده قرآن كريم، آنها معبودهاى خودشان را مي‌پرستيدند تا به خدا نزديك شوند: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى؛[[26]](#footnote-26) ما آنها را جز براى

اين كه ما را هر چه بيشتر به خدا نزديك كنند، نمي‌پرستيم.‌آنها مي‌دانستند كه غايت شناخته شده براى انسان كه در فطرتش به وديعه نهاده شده اين است كه به سوى خدا تقرب جويد؛ ولى راه رسيدن به اين غايت را نمي‌دانستند و گمان مي‌كردند كه بت پرستى، راهى براى تقرب به درگاه خداى متعال است. طبعاً در عقيده ما، پيدايش چنين معرفتى (لزوم تقرب به خداوند) به واسطه انبياى الهى بوده است و الّا افراد عادى ـ به تنهايى ـ قادر به دست يابى به چنين معارف عالى‌اى نيستند؛ مخصوصاً اگر به اين مطلب توجه كنيم كه به عقيده ما، اولين بشر، حضرت آدم بوده كه يكى از پيامبران الهى به شمار مي‌رفته است. ايشان از همان ابتدا بنى آدم را با ركن اصلى دين و سعادت كه همان توحيد است آشنا كرده بود. بنابراين، بت پرستى و شرك بعد از توحيد رواج پيدا كرده است و اين، بر خلاف ظن و گمان جامعه شناسانى از قبيل «دوركايم» و امثال او مي‌باشد. به هر حال فطرت انسانى، رو به سوى خداوند متعال دارد و با اين گرايش است كه مي‌تواند تمام آمال و آرزوهايش را برآورده سازد. براى توضيح اين مطلب مناسب است در اين جا به دليل عقلى ساده‌اي اشاره كنيم.

تعيين كمال نهايى انسان با يك استدلال عقلى

ما فطرتاً به دنبال امورى از قبيل علم و معرفت، قدرت و استطاعت و جمال و لذت هستيم. اينها امورى هستند كه بالفطره به دنبال آنها هستيم؛ يعنى هر انسانى ذاتاً خواهان لذت، علم و معرفت و قدرت است. طبعاً علومى كه از راه اسباب و علل براى ما حاصل مي‌شود، بسيار كم است: وَمَا أوُتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَليِلا؛[[27]](#footnote-27) و به شما از دانش جز اندكى داده نشده است. هم چنين قدرت مادى و اجتماعى، امورى محدود هستند و انسان بالفطره به اين امور محدود و متناهى قانع نمي‌شود و به هر مرتبه‌اي از علم كه دست يابد، به دنبال مرتبه بالاترى است و هر اندازه كه قدرت مند شود به دنبال قدرت برترى است. حضرت امام ـ رضوان الله عليه ـ بارها به اين مطلب اشاره كرده و مي‌فرمودند اگر انسان بر تمام كره زمين تسلط پيدا كند، باز هم به دنبال سيطره بر آسمان‌ها، كواكب و ستارگان است و اگر به ذهنش برسد كه جهان ديگرى در كار است، به دنبال سيطره بر آن برمى آيد. قدرت طلبى انسان هيچ حد و مرزى ندارد و نامتناهى است. همچنين علم طلبى و ساير امور فطرى نيز نامحدود هستند. انسان اگر به هر چيز زيبايى دست يابد به دنبال زيباتر است و اين زيبايى خواهى آن قدر استمرار مي‌يابد تا به جمال مطلق برسد. اين اطلاق و عدم تناهى، در مخلوقات وجود ندارد؛ زيرا مخلوقات همگى محدودند و اين بدان معنا است كه فطرت انسانى به دنبال علم و قدرتى نامتناهى است كه فقط در خداى متعال وجود دارد. هم چنين كمال و جمال نامتناهى فقط در ذات خداوند متعال وجود دارد.

اكنون با توجه به اين خواست فطرى سؤال مي‌شود كه: انسان چگونه به آرزوى بزرگ و نامتناهى خويش مي‌رسد؟ پاسخ اين است كه بايد به خدا تقرب جويد، بايد رابطه‌اي ميان خود و اين ذات نامتناهى برقرار كند و سعى نمايد به او نزديك شود. البته الفاظ در اين جا در بيان مقصود و مطلوب نارسا هستند. هر لفظى را كه به كار ببريم داراى نقص و قصور است و لازم است نواقص آن را از بين ببريم؛ زيرا در اين جا تقرّب به معناى نزديك شدن جسمى به جسم ديگر نيست، و اتصال در اين جا به معناى اتصال سيمى به منبع انرژى نيست.

توضيحى در مورد قرب الى الله

براى توضيح بيشتر مطلب بايد بگوييم كه ما در دنياى مادى خويش، انواعى از قرب و اتصال و تعلق را مي‌شناسيم كه ظاهرترين آنها، قرب و نزديكى مكانى است؛ مثلا ممكن است دو جسم فاصله زيادى از هم داشته باشند و بعد اين فاصله تقليل يابد تا يكى از آنها در كنار ديگرى قرار گيرد، به گونه‌اي كه ديگر هيچ فاصله‌اي در ميان آنها نباشد و اين نهايت قرب بين آنها است. اكنون سؤال اين است كه آيا تقرب به درگاه الهى مي‌تواند به اين معنا باشد؟

در پاسخ بايد بگوييم تقرب به درگاه الهى از قبيل قرب جسمانى نيست؛ زيرا انسان و پروردگار متعال اصلا فاصله مكانى ندارند. خداوند بر تمام مكان‌ها و زمان‌ها محيط است:أَيْنَما تُوَلوُّا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ؛[[28]](#footnote-28) به هر سوى رو كنيد آن جا روى خداست. خداوند هيچ‌گاه از ما غايب نيست تا اين كه بخواهيم به او نزديك شويم.

بنابراين مقصود از تقرب به درگاه الهى به معناى كم كردن فاصله جسمانى و مكانى بين ما و ذات مقدس او نيست. او نزد ما است و بر ما محيط است. هيچ فاصله‌اي بين ما و او نيست. بالطبع هيچ گونه فاصله زمانى نيز ميان ما و خداوند متعال تصور نمي‌شود. همان طور كه خداوند بر همه مكان‌ها محيط است، بر همه زمان‌ها هم محيط است. هيچ زمانى خالى از وجود او نيست؛ اگر چه تعبير «خالى» هم داراى قصور است. او بر همه چيز محيط است؛ اگر چه لفظ احاطه نيز قاصر و ناقص است. در هر صورت ما نمي‌توانيم با چيزى غير از اين الفاظ تكلم نماييم و منظور اين است كه تقرب به درگاه الهى و اتصال به او، از قبيل اتصال‌هاى جسمانى و مكانى و زمانى نيست و انواع رابطه‌هايى كه بين موجودات مادى وجود دارد، در اين جا وجود ندارد.

قرب مورد نظر ما داراى دو معنا است: اول، معناى اعتبارى است كه در مكالمات خودمان آن رابه كار مي‌بريم؛ مثل اين كه مي‌گوييم فلان شخص به فلانى نزديك است يا مقرّب درگاه او است. مقرّب بودن در نزد پادشاه، به معناى آن است كه پادشاه پيشنهادهايى از او را قبول مي‌كند و بر طبق خواسته‌هاى او عمل مي‌كند.

پس قرب اعتبارى بدين معنا است كه شخص نسبت به ديگرى چنان است كه هر پيشنهاد يا خواسته‌اي را مطرح كند، مورد قبول و پذيرش واقع مي‌شود؛ و اين معنا، به فهم و ذهن ما نزديك‌تر است. در حديث شريف قدسى قريب به اين مضمون آمده است: لاَيَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ اِلىَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى اِذَا كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِى يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِى يُبْصِرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِى يَبْطِشُ بِهَا كُلَّمَا دَعَانِى اَجَبْتُه، كه اين همان قرب و نزديكى اعتبارى است.

در قرآن و روايات، تعابيرى از قبيل «جوار» و «عند» به كار گرفته شده است: فِى مَقْعَدِ صِدْق عِنْدَ مَليِك مُقْتَدِر؛ [[29]](#footnote-29)در قرارگاه صدق، نزد پادشاهى تواناييد. تعبير «جوار» بيشتر در مكالمات ما جارى است؛ مثلا مي‌گوييم: در جوار خداوند متعال. جوار به معناى نزديكى و مجاورت همسايه با همسايه است.

در قرآن كريم مي‌خوانيم كه همسر فرعون به درگاه خدا دعا كرد و گفت: رَبِّ ابْنِ لِى عِنْدَكَ بَيْتاً فِى الْجَنَّة [[30]](#footnote-30)؛ پروردگارا، پيش خود در بهشت خانه‌اي برايم بساز. آسيه داراى معرفتى عالى نسبت به مقام قرب الهى بود و با جمله: خدايا من مي‌خواهم خانه‌اي در مجاورت تو داشته باشم؛ خواستار رسيدن به مقام قرب الهى شد. طبعاً اين تعبير كنايى است و براى خدا، خانه‌اي در بهشت وجود ندارد تا در مجاورت خانه ديگرى واقع شود و قرب به درگاه خداوند متعال جسمانى نيست تا دورى و نزديكى در آن معنا داشته باشد. در هر حال، الفاظ از بيان اين معانى قاصرند، ولى

چاره‌اي جز استفاده از آنها نيست. همسر فرعون مي‌خواست بگويد كه خدايا! من مي‌خواهم فاصله و حجابى بين من و تو نباشد.

قرب الى الله در كتاب و سنت

در كتاب و سنت اشارات و نكات دقيقى وجود دارد كه اين قرب را اعتبارىْ عقلى مي‌داند. و در وادى اعتبار عقلى، هميشه امرى حقيقى و واقعى وجود دارد كه طبعاً آثار خاص خود را به همراه خواهد داشت. شايد حديث قدسى كه در چند سطر قبل آن را ذكر كرديم به يكى از همين آثار اشاره دارد، آن جا كه مي‌فرمايد: كُلَّمَا دَعَانِى اَجَبْتُهُ؛ هر گاه كه مرا بخواند او را اجابت مي‌كنم. البته منظور از قرب، صرفاً «استجابت دعا» نيست و چنين نيست كه انسان در اثر قرب فقط مستجاب الدعوة شود. به هر حال اين قرب گرچه اعتبارى است امّا اعتبار صرف نيست و در وراى اين اعتبار، حقيقتى نهفته است و اين همان چيزى است كه در بسيارى از روايات شريف بدان اشاره شده است كه بين خدا و بنده اش حجاب‌هايى وجود دارد و بنده با توفيقات الهى مي‌تواند اين حجاب‌ها را يكى پس از ديگرى برطرف كند. اين حجاب‌ها بر طبق آنچه از روايات مي‌فهميم به دو دسته حجاب‌هاى ظلمانى و حجاب‌هاى نورانى تقسيم مي‌شوند. از جمله در مناجات شعبانيه به اين مطلب اشاره شده است: اِلَهِى هَبْ لِى كَمَالَ الاْنْقِطاعِ اِلَيْكَ وَاَنِرْاَبْصارَ قُلوُبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا اِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ اَبْصَارُ الْقُلوُبِ حُجُبَ النُّور. [[31]](#footnote-31)

مى‌دانيم كه حجاب‌هايى ظلمانى و مادى ما را در بر گرفته است، و اين حجاب‌ها همان هواهاى نفسانى و حيوانى و شهوات و آرزوهاى دنيايى هستند و بعد از كنار زدن اين حجاب‌ها و آزاد شدن از قيود مادى و جسمانى نوبت به حجاب‌هاى نورانى مي‌رسد. البته ما حقيقت و كُنه اين حجاب‌ها را نمي‌دانيم. ممكن است بگوييم خودِ حبّ مقام‌هاى معنوى، يعنى حبّ رسيدن به مقام معنوى بالاتر، حجاب است. در هر حال حجاب‌هاى بسيارى وجود دارند كه حجاب‌هاى نورانى هستند و از قبيل امور متعلق به اجسام و ماديات و دنيا نيستند.

انسان، آن قدرت را دارد كه اين حجاب‌ها را كنار بزند و به بنده‌اي محض تبديل شود كه هيچ چيزى جز خواست الهى را نمي‌خواهد، هيچ چيزى براى خودش نمي‌خواهد، آنچه را كه مولا مي‌خواهد، همان را مي‌پسندد. براى خودش هيچ گونه هويت يا استقلالى را قايل نيست و با نور الهى مي‌نگرد و مي‌شنود: حَتَّى كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِى يَسْمَعُ بِهِ، گويى كه خداوند متعال گوش اين انسان است و به اذن الهى مي‌شنود، و گويى كه با چشم خدا مي‌بيند و با اراده الهى اراده مي‌كند.

در روايات شريفى كه در شأن و مقام ائمه اطهار‌ عليهم السلام‌ وارد شده، آمده است: قُلُوبُنَا اَوْعِيَةٌ لِمَشِيَّةِ اللَّه [[32]](#footnote-32)؛ هر اراده‌اي كه ما داريم، اراده خدا است و گويى اراده الهى در ما متبلور شده است و ما در وجود خودمان هيچ خواسته‌اي نداريم. ما مثل ظروفى خالى هستيم كه اراده و مشيّت او آن را پر مي‌كند و خواسته‌هاى خدا در آن ظاهر مي‌شود. بنابراين، خدا با چشم‌هاى ما مي‌بيند و يا به تعبير ديگر، ما با چشم‌هاى الهى مي‌نگريم. تعابير وارد شده از قبيل: عين الله، يدالله و امثال آن و تطبيق آنها بر اولياءالله و به خصوص ائمه اطهار(عليهم السلام) و در رأس آنها حضرت على بن ابى طالب(عليه السلام)، به همين معناى مذكور است و در واقع، يدالله همان دستى است كه با آن به دشمن حمله مي‌كند. خداى متعال همان دستى است كه همه را در قبضه قدرت خود مي‌گيرد و اين مظهر قدرت و عظمت او است.

اينها تعبيرهايى زيبا هستند؛ ولى حقيقت اين است كه ما كنه اين امور را نمي‌فهميم. وظيفه ما اين است كه به اين حقايق كه عقل ما قدرت درك آنها را ندارد، ايمان بياوريم:وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقوُلوُنَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا [[33]](#footnote-33)؛ راسخان در علم مي‌گويند همه (قرآن) از نزد پروردگار ماست؛ به آن ايمان آورديم. آنچه را قرآن كريم و رسول اكرم و ائمه اطهار نقل كرده‌اند، عين حقيقت است، اگر چه ما به كنه آن نرسيم.

بنابراين، در وراى اين قرب اعتبارى كه به معناى مستجاب الدعوة بودن انسان است، حقيقتى قرار دارد كه اعتبارىْ صرف نيست. شايد نزديك‌ترين تعبير براى بيان اين حقيقت، همان قرب ادراكى قلب باشد و اگر چه حقيقت قلب و حقيقت ادراك را نمي‌فهميم و نمي‌دانيم كه حقيقت شهود قلب و بصيرت قلب و ديدن با چشم قلب چيست، ولى مي‌دانيم كه همه اينها حقيقت هستند.

اِلهى هَبْ لِى كَمالَ الاِنْقِطاعِ اِلَيْكَ وَ اَنِرْ اَبْصارَ قُلُوبِنا بِضِياءِ نَظَرِها اِلَيْكَ حَتّى تَخْرِقَ اَبْصارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ اِلَى مَعْدِنِ العَظَمَةِ وَ تَصِيرَ اَرْواحُنَا مَعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ...، در اين جا به تعلقى به نور خداوند اشاره شده است؛ ولى اين كه اين تعلق چيست، ما حقيقت آن را نمي‌دانيم و از خداوند مسألت مي‌كنيم كه درك اين حقايق را روزى ما قرار دهد تا آنها را بفهميم؛ اما ايمان داريم به اين كه حقيقتى وجود دارد كه از آن به قرب و تعلق به نور الهى تعبير مي‌شود: وَ اَلْحِقْنِى بِنوُرِ عِزِّكَ الاَْبْهَجِ، فَاَكوُنُ لَكَ عَارِفاً وَ عَنْ سِوَاكَ مُنْحَرِفاً وَ مِنْكَ خَائِفاً مُرَاقِباً... [[34]](#footnote-34) اين تعابير نشان دهنده حقيقت وصول به نور خداوند متعال است. آنچه ما از اتصال مي‌شناسيم همان اتصال جسمانى و مكانى است. اما مي‌دانيم كه اتصال‌هاى ديگرى نيز در عالم وجود دارد كه رقيق‌تر است. گاهى اتصال به وسيله سيم است، همانند سيم‌هاى برق كه واسطه وصل به منبع انرژى هستند، و گاهى اتصال‌ها بدون سيم هستند؛ اتصالى كه رقيق‌تر از اتصال سيمى است و تنها با فشار بر يك دكمه برقرار مي‌شود. امور معنوى و قلبى نيز اين چنين هستند. بعضى از اتصال‌ها، نيازمند افعال مادى و انجام سفر هستند؛ همانند سفر حج و عمره كه وسيله‌اي براى تقرّب به درگاه الهى هستند؛ ولى گاهى انسان به مرتبه‌اي مي‌رسد كه تنها با فشار بر دكمه قلبش، اتصال برقرار مي‌شود و براى برقرارى ارتباط، به چيز ديگرى نيازمند نيست. هرگاه اراده كند اتصال برقرار مي‌شود و اين كار آن چنان برايش آسان است كه تنها با توجه قلب، به مقصود مي‌رسد. تنها همان توجه و التفات كافى است: فَاِذَا شَاءَ عَلِمَ، وَ اِذَا شَاءَ اِسْتَطاع، و يا: اِذَا شِئْنا عَلِمْنَا و... . تعبيراتى از اين قبيل مي‌خواهد بگويد كه علم ما از جانب خودمان نيست؛ بلكه با اشاره‌اي، به منبع علم او وصل مي‌شويم. همان توجه كافى است كه اگر بخواهيم، بدانيم و خواست ما همان مشيّت خداوند است. قلب‌هاى ما ظروف مشيّت الهى هستند و هر آنچه را خدا اراده كند، مي‌خواهيم، و اگر چيزى را اراده كنيم، بدان علم پيدا مي‌كنيم. اين، مرتبه‌اي است كه انسان مي‌تواند به آن برسد و اين مرتبه بسيار بزرگى است كه بالاتر از آن وجود ندارد.

پس منظور ـ بر طبق آنچه عقول ناقص ما مي‌فهمد ـ اين است كه انسان مرتبه‌اي دارد كه اسم آن قرب به درگاه الهى، يا همان اقامت در جوار و يا نزديك شدن به خانه او يا عندالله يا «عندمليك مقتدر» است و از آثار آن اين است كه هر گاه خدا را بخواند، جوابش را مي‌دهد. مستجاب الدعوة شدن اثر قرب به درگاه الهى است نه خود قرب. اين قرب براى قلب حاصل مي‌شود نه براى بدن. بدن همان چيزى است كه به جسم ديگر نزديك مي‌شود و بين بدن كه جسمى مادى است و موجود مجرّد، نسبت قرب و بعد وجود ندارد. آن قرب و بعدى كه براى ما حاصل مي‌شود، براى

قلب‌هاى ماست. قلب است كه به خدا نزديك مي‌شود يا از او دور مي‌شود: هَبْ لِى كَمَالَ الاِْنْقِطَاعِ اِلَيْكَ... وَاَنِرْ اَبْصَارَ قُلوُبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا اِلَيْكَ... . قلب است كه به خدا مي‌نگرد يا از ديدن او محروم مي‌گردد: فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلوُبُ الَّتِى فِى الصُّدوُر [[35]](#footnote-35). بنابراين، قلب داراى بصيرت است و اگر روشن باشد، مي‌تواند خدا را ببيند: وَ اَنِرْ اَبْصَارَ قُلوُبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا اِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ اَبْصَارُ الْقُلوُبِ حُجُبَ النُّورِ. گاهى بين قلب و خداوند حجاب‌هايى ايجاد مي‌شود كه بصيرت قلب، آن حجاب‌ها را زايل مي‌كند.

بنابراين، قرب به معناى تقرّب ادراكى است و قلب است كه نزديك بودن به خداى سبحان را درك مي‌كند و هيچ فاصله‌اي بين خود و خداى سبحان نمي‌بيند. اگر به وضعى برسيم كه ارتباط و تعلق خودمان به خداوند متعال را نفهميم، در اين صورت از درگاه الهى محجوب هستيم: كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذ لَمَحْجُوبُونَ [[36]](#footnote-36)؛ زهى پندار، كه آنان در آن روز، از پروردگارشان سخت محجوبند. و اگر قلبى در دنيا از خدا محجوب باشد به طريق اولى در آخرت از خداوند محجوب خواهد بود.

حجاب‌ها و موانع قرب الى الله

حال سؤال اين است كه حجاب چيست؟ حجاب همان تعلق و وابستگى به امور زودگذر و فانى مادى و حيوانى است، و بالاترين حجاب، استكبار و عجب و غرور است. اولين كافر كه همان ابليس است به سبب «استكبار» از درگاه الهى رانده شد: أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِين[[37]](#footnote-37)؛ سر باز زد و كبر ورزيد و از كافران شد. هرگاه در وجود خويش احساس تكبر نماييم و خود را از ديگران برتر ببينيم، به شايبه‌اي از كفر و استكبار و دور شدن از خداوند متعال مبتلا شده‌ايم و زايل كردن حجاب استكبار به اين است كه انسان براى خودش هيچ برترى و مزيتى از جهت علم، قدرت و غير اينها نبيند و همه آنها را امانتى از سوى خدا بداند. انسان بايد قلب خويش را از قيد و بندها و زنجيرها و حجاب‌هاى نفسانى پاك گرداند. اگر حجاب‌ها كنار برود آن گاه انسان خدا را حاضر و ناظر مي‌بيند و خود را متعلق به او مي‌يابد: مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ، و آن گاه است كه هيچ فاصله و حجابى بين بنده و خدايش وجود ندارد.

حقيقت عبادت و عبوديت

اين سخنان بسيار زيبا و جذاب است؛ ولى بايد توجه داشت كه دست يابى به كم‌ترين معرفت، محتاج سعى و تلاش فراوان است. با اين همه، در هر صورت خوب است كه انسان بداند حقايقى از اين قبيل وجود دارد، تا به اندازه همت و طاقت خويش تلاش كند و اين راه را بپيمايد و قدم‌هاى كوچكى در طى طريق بردارد، اگر چه نتواند به مقامات عالى برسد. حداقل اين است كه از سالكان طريق به شمار مي‌رود و «پيمودن اين راه» همان عبادت است. مگر عبادت چيست؟ عبادت همان نفى انانيت و خودپرستى و اقرار به ربوبيت الهى است. عبادت اين است كه انسان بنده خدا باشد و براى خودش به طور مستقل هيچ ارزشى قايل نباشد: لاَ يَمْلِكوُنَ لاِنْفُسِهِمْ نَفْعَاً وَ لاَ ضَرّا [[38]](#footnote-38)؛ اختيار سود و زيان خود را ندارند. هر عملى كه انسان را در رسيدن به خدا يارى كند، عبادت است.

و اما اولين عبادت اين است كه انسان اراده و خواسته‌هاى خويش را در اراده و خواسته الهى فانى كند. نگويد اين من هستم كه اراده مي‌كنم؛ بلكه بگويد كه خواسته من خواست خدا است، تا بدين گونه به درگاه الهى مقرب شود، و اين همان عبادت است. در واقع، حقيقت عبادت همان فانى كردن خواسته خويش در اراده الهى است و هنگامى كه شخص براى خود هيچ استقلالى قايل نباشد، در آن صورت بنده محض خدا است. بنابراين، عبادت اين است كه وظايف يك بنده را نسبت به مولا انجام دهيم و بنده كسى است كه مالك هيچ چيزى نيست، و قوام عبادت هم به اين است كه بنده اراده خود را در اراده الهى محو كند.

اين، نخستين مرتبه از مراتب عبادت است و سپس شخص به حدى مي‌رسد كه هيچ چيز را به طور مستقل براى خودش نمي‌خواهد. اگر خدا براى او عافيت بخواهد، قبول مي‌كند و شكر آن را به جاى مي‌آورد و اگر خدا برايش مرضى را بخواهد، باز هم راضى به رضاى او است. البته اين بدان معنا نيست كه انسان سعى كند تا مريض شود؛ اين برداشت غلطى است و عين استكبار و استقلال در رأى است، زيرا مي‌گويد كه، مي‌خواهم مريض باشم.

روايتى از يكى از اصحاب جليل القدر امام وارد شده است كه به امام معصوم‌عليه السلام‌ عرض كرد: به گونه‌اي شده ام كه فقر را بر ثروتمندى و مريضى را بر سلامتى ترجيح مي‌دهم. امام‌ ـصلوات‌الله‌عليه ـ در جوابش گفت كه ما چنين نيستيم. راوى جليل القدر پرسيد: چرا؟ من گمان مي‌كردم كه شبيه شما شده ام. امام فرمود: ما چيزى جز اراده الهى را طلب نمي‌كنيم. اگر خدا عافيت ما را بخواهد همان را مي‌خواهيم و اگر مريضى ما را بخواهد، باز هم همان را مي‌خواهيم و بر بلا صبر مي‌كنيم و به قضاى الهى راضى هستيم و امر خويش را به او تفويض مي‌كنيم و در مقابل امر او تسليم هستيم.

اگر انسان اين راه را بپيمايد، به مرتبه‌اي مي‌رسد كه براى خود هيچ گونه استقلالى قايل نمي‌شود. و اين همان مقامى است كه عرفا آن را فنا مي‌نامند. فنا آن نيست كه انسان فانى و منعدم شود. انعدام، امر مطلوبى نيست و اگر امر مطلوبى بود خداوند مخلوقات را ايجاد نمي‌كرد. معناى حقيقى فنا همين است كه گفته شد؛ يعنى انسان براى خودش هيچ استقلالى قايل نباشد، و اين نهايت معرفت و علم است؛ زيرا نهايت علم، عدم استقلال غير خدا است و اگر شخصى براى خودش استقلالى در مقابل خدا قايل باشد اين نشانه جهل او است. ما هيچ استقلالى از خود نداريم و آنچه را كه استقلال از خدا مي‌پنداريم امرى موهوم و خيالى است. ما عين عبوديت و فقر در مقابل خداوند هستيم و اگر انسان اين معارف را بفهمد خود را مي‌شناسد و مي‌بيند كه متعلق به خدا است و از پيش خود هيچ استقلالى ندارد و اين همان فناى فى الله است.

فَتَصِيرَ اَرْوَاحَنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِك، اين همان الحاق به نور الهى است و ما چيزى غير از ظلمت در وجود خويش نداريم. نور واقعى همان نور خدا است كه اگر به منبع آن وصل شويم در ما متجلى مي‌شود. به خدا پناه مي‌برم كه گفتم: «در ما متجلى مي‌شود»، در واقع نور الهى در اولياءالله متجلى مي‌شود و من روسياه، بنده عاصى و گنه كارى هستم كه به جاى نورانيّت، حجاب‌هاى ظلمانى، وجودم را فراگرفته است.

ولىّ الله به مرتبه‌اي مي‌رسد كه در اراده الهى فانى مي‌شود و اصلا هويتش در نورانيت اوست. هر چيزى كه ما را به خدا بيشتر نزديك كند و موجب عبوديت بيشتر ما به درگاه الهى گردد مطلوب‌تر است و هر عبادتى كه از اين جهت مؤثرتر باشد و باعث محو اراده ما در اراده الهى گردد و غرور تفرعن نفس ما را بشكند، نافع‌تر بوده و ثواب آن نيز بيشتر خواهد بود.

در احاديث آمده است كه انسان در مقام منازعه با مقام كبريايى خداوند برآمد؛ در حالى كه «رداى كبريا» مخصوص خداوند متعال است. انسان اين ردا را از خداوند غصب كرد و تا بدان جا رسيد كه گفت: اَنَا رَبُّكُمُ الاْعْلَى -نازعات آیه24-

دورى از خدا، باعث فرورفتن در اين آتش شعله‌ور و رفتن به جايگاه هلاكت و نيستى است و انسان را به جايى مي‌رساند كه گمان مي‌كند به چيزى احتياج ندارد و همه مردم محتاج اويند: وَهَذِهِ الاَْنْهَارُ تَجْرِى مِنْ تَحْتِى أَفَلاَ تُبْصِرُون[[39]](#footnote-39)؛ و اين نهرها كه از زير [كاخ‌هاى] من روان است، پس نمي‌بينيد؟ گمان مي‌كند كه مردم همه به او محتاجند و او خداى آنها است و مي‌گويد: اَنَا رَبُّكُمُ الاْعْلَى، اين منازعه با مقام كبريايى خداوند، در ما هم به صورت خفيف وجود دارد و اگر اين ردا را به صاحب اصلى آن بازگردانيم، در آن صورت بنده او مي‌شويم؛ امّا اگر ادعاى كبريايى كرديم، در واقع با خداوند متعال به منازعه برخاسته‌ايم. همانند ابليس كه به منازعه با كبريايى خداوند پرداخت و گفت: أَنَا خَيْرٌ مِنْه، تو به من دستور مي‌دهى، ولى دستور تو، به جا نيست. سبحان الله! و براى همين گفت: اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ... خَلَقْتَنِى مِنْ نَار وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِين [[40]](#footnote-40)؛ در حالى كه من از آدم برترم چرا به من دستور مي‌دهى كه او را سجده كنم؟

از اين نكته به حقيقت ديگرى پى مي‌بريم و آن اين است كه شرط اول براى ورود به راه بندگى و عبادت اين است كه انسان اعتراف كند كه خداوند ـ تبارك و تعالى ـ حق امر و نهى مطلق دارد و اين همان توحيد در ربوبيت تشريعى است.

حد نصاب توحيد

توحيد داراى مراتب و حد نصاب مشخصى است: توحيد در خالقيت، وجه مشترك ميان مسلمانان و مشركان است: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَواتِ وَ الاَْرْضَ لَيُقُولُنَّ اللَّهُ.[[41]](#footnote-41) قرآن تصريح مي‌كند كه مشركان منكر خالقيت خداوند نبودند بلكه مبتلا به شرك در ربوبيت بودند و مي‌گفتند كه خداوند ما را خلق كرد و سپس تدبير امور ما را به «ارباب» متعددى واگذار كرد؛ يعنى توحيد در ربوبيت تكوينى را انكار مي‌كردند.

بعد از اين مراتب، نوبت به "ربوبيت تشريعى"  مي‌رسد و اين بعد از اعتراف به وجود خدا، يگانه بودن، رب بودن و مدبّر امور تكوينى بودنش مي‌باشد. بعد از اعتراف و قبول مراتب فوق، نوبت به اين مي‌رسد كه آيا اطاعت خدا واجب است يا خير؟ آيا خدا حق امر و نهى كردن و جعل قوانين و احكام را دارد يا خير؟ اگر انسان منكر ربوبيت تشريعى خداوند باشد از نظر قرآن كريم كافر شمرده مي‌شود و دليل آن هم اين است كه قرآن، ابليس را به خاطر نفى ربوبيت تشريعى، كافر دانسته است: أَبَى وَاسْتَكْبَرَوَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِين.[[42]](#footnote-42) چه چيزى باعث كفر ابليس شد؟ آيا او منكر وجود خدا يا منكر خالقيّت او بود؟

ابليس گفت: خَلَقْتَنِى مِنْ نَار[[43]](#footnote-43)...؛ يعنى اعتراف كرد كه خدا خالق او و آدم و ساير موجودات است. بنابراين، خالقيت خداوند ـ تبارك و تعالى ـ را انكار نكرد. پس آيا او منكر ربوبيت الهى بوده است؟ خير، او گفت: رَبِّ بِمَا اَغْوَيْتَنِى؛ [[44]](#footnote-44) يعنى خداوند را ربّ خود خطاب كرد؛ بلكه دليل كفر او اين بود كه ربوبيت تشريعى خداوند را انكار كرد؛ يعنى قايل به حق امر و نهى الهى نبود و آن را انكار مي‌كرد. به همين جهت وقتى كه به وى دستور داده شد در مقابل مخلوقى سجده كند، قبول نكرد و در زمره كافران در آمد.

بنابراين، حد نصاب توحيد، قبول توحيد در ربوبيت تشريعى است و اين مرحله، بعد از توحيد در خالقيت و ربوبيت تكوينى است. با اين توضيحات، اگر انسان پيش خود بگويد: «در اسلام فلان حكم وجود دارد و اگر فلان طور مي‌شد، بهتر بود»، در قلب خودش كافر است، اگر چه از نظر احكام با او به مثابه يك مسلمان معامله مي‌شود؛ و البته اينها امورى ظاهرى و صورى هستند كه براى ايجاد و تأمين نظم در زندگى دنيايى وضع شده‌اند والاّ اين افراد باطناً كافرند.

اگر شخصى بداند كه خداوند متعال دستور ساده‌اي را صادر فرموده است و مثلا به نمازى استحبابى امر نموده است و با علم به اين كه خداوند اين دستور را صادر نموده، آن را در قلبش انكار كند و بگويد: اگر اين دستور به صورت ديگرى مي‌بود بهتر بود و من اين دستور خدا را قبول ندارم و عقل من به صحت آن اعتراف نمي‌كند و...، اين شخص در قلبش كافر است و در واقع، عقل خويش را عبادت و اطاعت مي‌كند نه خداى خويش را!!

هنگامى كه خداوند به حضرت ابراهيم دستور داد كه فرزندش اسماعيل را ذبح كند، اين مطلب به ذهن حضرت ابراهيم نيامد كه اين دستور بر خلاف عقل است و امرى مذموم و خشن و قبيح و قتل نفسِ محترم است. به ذهنش نيامد كه فرزند من جوان است و... . اسماعيل هم چنين چيزى به ذهنش نيامد؛ بلكه گفت: يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِى إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِين [[45]](#footnote-45)، اصلا به ذهنش نرسيد كه آيا اين كار جايز است يا خير؟ من كه گناهى نكرده ام، چرا بايد ذبح شوم؟ زيرا مي‌دانست كه خداوند دستور اين كار را صادر نموده است و در مقابل فرمان خدا بايد كاملا تسليم و مطيع بود.

حضرت ابراهيم عليه‌السلام  وقوع اين امر را در رؤيا ديده بود و رؤياى او رؤياى خاص نبوّت بود و حضرت اسماعيل به محض مطلع شدن گفت: يَا أَبَتِ افْعَل مَا تُؤْمَرُ. اين دستورى از سوى خداوند بود كه قبول آن واجب بود و متوقف بر پذيرش عقلى نبود. اين همان توحيد خالص است و اگر ما احكام الهى را قبول نكنيم مگر اين كه مورد پذيرش عقل ما واقع شود، نشانه نقص در توحيد ما است.

به هر حال توحيد در ربوبيت تشريعى، حد نصاب توحيد است و اين همان چيزى است كه ابليس آن را نداشت، در حالى كه تمام جوانب ديگر توحيد را دارا بود. او قايل به توحيد در خالقيت و در ربوبيت تكوينى بود و خداى واحد را عبادت مي‌كرد. او مي‌گفت: خدايا مرا از سجده بر آدم معاف بدار و در مقابل آن، من تو را چنان عبادت مي‌كنم كه نظيرى نداشته باشد. اين در حالى بود كه قبل از آن به مدت 6 هزار سال خدا را عبادت كرده بود و بنا برگفته حضرت اميرالمؤمنين عليه‌السلام‌ در نهج البلاغه، نمي‌دانيم كه اين 6 هزار سال از سال‌هاى دنيايى بوده است يا از سال‌هاى آخرتى كه هر روز آن در نزد پروردگار به مقدار هزار سال است. چنين شخصى به خداوند متعال گفت كه مرا از سجده آدم معذور بدار و در مقابل، آن چنان تو را عبادت خواهم كرد كه نظير نداشته باشد. در جواب گفته شد كه اگر مي‌خواهى مرا اطاعت كنى، آنچه را كه من دستور مي‌دهم اجرا كن، و اگر نمي‌خواهى بر طبق اراده من عمل كنى، من به عبادت تو اعتنايى ندارم و در اين صورت تو نفس خودت را عبادت مي‌كنى نه مرا.

تنها راه حل وصول انسان به كمال پيش بينى شده اش، همانا عبادت به معناى عام آن است؛ يعنى فانى كردن اراده خود در اراده خدا. هر كارى را كه انسان با اين نيت انجام دهد و هدفش كسب رضايت و محبت الهى باشد، عبادت است.در اين صورت فرق نمي‌كند كه كارش روزه گرفتن باشد يا افطار كردن. كسى كه روزه استحبابى بگيرد و بداند كه كه برادر مؤمنش دوست دارد با او غذا بخورد، و به همين دليل روزه بودنش را آشكار نكند و با برادر مؤمن خود غذا بخورد، هفتاد برابر روزه داريش ثواب مي‌برد. چرا چنين است؟ زيرا اراده برادر مؤمن را بر اراده خويش مقدم دانسته است و اين كارى است كه خدا آن را دوست دارد. خدا از او خواسته است كه اراده برادر مؤمن را بر اراده خودش مقدم بدارد و لذا با اين كار در حقيقت اراده و خواست خودش را در اراده الهى فانى كرده است؛ و به اين ترتيب هر كارى كه انجام دهد عبادت محسوب مي‌شود. در اين صورت، «خوردن» عبادت محسوب مي‌شود و بسيارى از امور حيوانى هم اگر به قصد اطاعت امر الهى انجام شود، عبادت محسوب مي‌شوند. عبادت منحصر در نماز و روزه نيست. هر عملى كه به قصد اطاعت از اوامر الهى انجام شود، عبادت است. يگانه راه تقرب به درگاه الهى همين است و راهى غير از اين وجود ندارد: أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِى ءَادَمَ أَنْ لاَ تَعْبُدوُا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ. وَ أَنِ اعْبُدوُنِى هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيم [[46]](#footnote-46)، و صراط مستقيم همان صراط عبادت خدا است؛ يعنى اطاعت از اوامر و نواهى الهى به قصد اطاعت از او.

چكيده بحث

نتيجه بحث سنگين ما اين است كه كمال انسان در نظر قرآن كريم، تقرب به درگاه الهى است، و اين تقرب منحصر در تقرب اعتبارى نيست، بلكه يك تقرب حقيقى هم وجوددارد كه همان رفع حجاب‌هاى حايل ميان قلب انسان و خدا است و اين كار، با پرهيز و خالى شدن از هواهاى نفسانى و محو شدن در اراده الهى صورت مي‌گيرد و در نهايت، حجاب‌هاى ظلمانى و نورانى برطرف مي‌شود و روح انسان به نور زيباى الهى تعلق مي‌گيرد: فَتَصِيرَ اَرْوَاحَنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِك. ان شاء الله خداوند چنين نعمتى را به ما و شما عنايت فرمايد.

گفتار هفتم

افراط و تفريط‌ها در تعيين مسير كمال انسان

راه عرفا براى قرب الى الله؛ افراط‌ها و تفريط‌ها

در جلسه قبل درباره مقام والايى كه براى انسان در نظر گرفته شده و از آن به «قرب الهى» يا« زلفى» يا تعبيراتى شبيه آن ياد مي‌شود، سخن گفتيم. نكته‌اي كه باقى مانده و توجه بدان لازم است اين است كه در محيط‌هاى اسلامى و دينى، گروه‌هايى پى گير مسايل مربوط به سير و سلوك، عرفان و مانند آنها هستند و در مقابل، بعضى از مردم از اين الفاظ اجتناب ورزيده و آنها را بدعت و خارج از دين مي‌شمارند. به نظر بنده شما در سطحى هستيد كه از اين الفاظ و اسامى كه هيچ شأنيتى غير از اشاره به معانى مقصود ندارند، نهراسيد.

كلمه عرفان و حتى كلمه تصوّف و نظاير آن، اگر به امورى صحيح كه موافق شرع است اشاره داشته باشد، جاى هيچ‌گونه ترس و نگرانى نيست، اما اگر به معانى غير صحيح اشاره داشته باشند و در صدد بدعت گذارى در دين باشند، بايد از آنها اجتناب كرد.

در اين زمينه نيز افراط و تفريط‌هايى صورت گرفته است كه باعث گمراهى مي‌شود و بايد به حد وسط تمسك جست. بعضى از مردم به طور كلى اين مباحث را انكار مي‌كنند و بعضى ديگر به هر چيز ضعيفى كه كوچك‌ترين ارتباطى با اين معانى داشته باشد، تمسك مي‌جويند و گمان مي‌كنند كه اينها وحى منزل است؛ اگر چه شعرى باشد كه شاعرى آن را سروده است يا سخنان اديبانه‌اي باشد كه اديبى آن را نگاشته است. افراط كنندگان، همه اينها را همانند وحى منزل از سوى خدا مي‌دانند. چنين كارى افراط است و بايد دانست كه اهل تصوّف و عرفان نيز از آن جا كه معصوم نيستند، مرتكب اشتباهات زيادى شده‌اند؛ مثل محى الدين بن عربى كه از عرفاى بزرگ است و امام در نامه اش به گورباچف از ايشان نام برد؛ ولى همين امام بر سخنان محى الدين تعليقه مي‌زند و بعضى از تعابيرش را در كتاب‌هاى عرفانى خطا مي‌داند. بنابراين، تجليل از اين مرد بدان معنا نيست كه تمام كلماتش تام و صحيح و غير قابل خدشه است.

در مقابل، گروهى دچار تفريط شده و هر چه را به عرفان منسوب باشد انكار مي‌كنند و مي‌گويند اينها امورى خارج از دين (بدعت) هستند. بر ما لازم است كه از افراط و تفريط بپرهيزيم و راه وسط را انتخاب كنيم. البته در اين فرصت كم اين امكان وجود ندارد كه تمام انحرافات از ناحيه افراط و تفريط را متعرض شويم، ولى بر يك نكته مهم تأكيد مي‌كنيم و آن اين است كه اكثر گروه‌هاى عرفانى در ميان متصوفه بر امور شخصى تكيه مي‌كنند و گمان مي‌كنند كه اگر عارف بخواهد به خدا تقرب جويد، بايد به رياضت‌هاى شرعى بپردازد ـ البته اهل بدعت صرفاً بر رياضت‌هاى شرعى هم تأكيد نمي‌كنند. اين گروه حتى از امور اجتماعى احتراز مي‌كنند، چه رسد به امور سياسى. آنان گمان مي‌كنند كه عبادت منحصر است به رابطه بين انسان و خدايش و بايد قلب را از هر چه باعث توجه به غير خدا مي‌شود، خالى كرد؛ براى همين به رياضت پرداخته و شب زنده دارى مي‌كنند و مدتى از مردم كناره مي‌گيرند تا مبادا غير از خدا و غير از امور متعلق به خدا ذهنشان را مشغول كند. همين روش از جهتى تفريط است و از جهت ديگر افراط است.

همان طور كه گفتيم، عبادت خداوند منحصر در مناسك خاصى نيست، بلكه حقيقت عبادت، فانى كردن خواسته‌هاى خود در اراده الهى است و لازم است كه عبوديت، تمام ابعاد انسان رادر بر گيرد. انسان بايد در قلبش، در عقلش، در عواطف و احساساتش در سلوك فردى و خانوادگيش و در رفتار اجتماعيش مطيع و بنده محض خدا باشد. بايد در تمام امور بنده خدا باشد تا به بنده خالصى تبديل شود كه هيچ چيز را برخواست الهى ترجيح ندهد. خدا از انسان خواسته است كه عبوديت را در تمام شؤون زندگى خود لحاظ كند نه فقط در قلب و رفتار شخصيش.

طريقه حَقه‌اي كه اهل بيت عليهم‌السلام  آن را مي‌پيمودند و به ما آموخته‌اند و ما را بدان سفارش نموده‌اند اين است كه انسان در تمام شئون زندگيش در پى عبوديت خداوند باشد؛ حتى در خوردن، نوشيدن، برخاستن و خوابيدن: أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ،[[47]](#footnote-47) قُلْ إِنَّ صَلاَتِى وَ نُسُكِى وَ مَحْيَاىَ وَ مَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.[[48]](#footnote-48) تمام شؤون حيات و ممات بايد براى خدا باشد تا انسان به بنده‌اي خالص و عارف تبديل شود و از غير او قطع اميد كند. بنابراين كسانى كه از اجتماع كناره گيرى مي‌كنند، از عبوديت كامل خداوند فاصله گرفته‌اند و تنها در امور شخصى بنده خدا هستند. آنها در امور مربوط به اجتماع كه يكى از شؤون انسانى است و بايد عبوديت انسان در آن متجلى شود، بنده خدا نيستند.

پس راه صحيح براى سير و سلوك در مسلك عبادت و عبوديت اين است كه تمام شؤون و كارهاى انسان فقط براى خدا باشد؛ چه در «امور فردى» مانند رسيدگى به بدن، ذهن، قلب، اعتقادات، همسر و فرزندان و خويشاوندان، و چه در امور اجتماعى. در تمام اين امور لازم است انسان تسليم اراده الهى باشد و اگر مأمور به قيام شد، قيام كند.

عبادت خدا يا خود؟

انسان‌هايى بوده‌اند كه وقتى به آنها دستور جهاد داده مي‌شد، مي‌گفتند ما مشغول عبادت هستيم و مي‌خواهيم نماز و روزه به جاى آوريم. نقل شده است كه وقتى حسن بصرى به جهاد دعوت شد، گفت من مشغول عبادت هستم و دوست ندارم آن را ترك كنم. اين فكر، انحرافى است. اگر مي‌خواهى مطيع خداوند باشى، بايد در آنچه به تو دستور مي‌دهد، از او اطاعت كنى نه از آنچه خودت دوست دارى. خداوند در جواب ابليس فرمود من مي‌خواهم در همان جهتى كه دوست دارم، عبادت شوم نه در جهتى كه تو دوست دارى.

پس اگر ما دوست داشته باشيم كه خدا را فقط در خلوت عبادت كنيم، در اين صورت خدا را از همان جهتى كه خواسته خودمان است عبادت كرده‌ايم نه از جهتى كه او دستور داده است. اگر شركت در جهاد بر ما واجب شده باشد، عبوديت اقتضا مي‌كند كه از شهر و ديار هجرت كرده، در جهاد حاضر شويم و صحيح نيست كه بگوييم: ما در خلوت خدا را عبادت مي‌كنيم و كارى به امور اجتماع نداريم. اين جواب، مورد قبول دين نيست. مسأله اصلى در مورد انتخاب راه صحيح عرفانى اين است كه ملاك آن، انتظارات خداوند از ما باشد و سعى ما براين باشد كه اراده‌هاى تشريعى خداوند را محقق كنيم.

معرفت احكام الهى، مقدمه عبادت

براى رسيدن به هدف فوق، پيدا كردن معرفت به امور دينى لازم است تا به انتظارات خداوند از خودمان پى ببريم. اگر معرفت ما نسبت به احكام دينى ناقص باشد، چه بسا به اشتباه گمان كنيم كه فعل متروك، «مأموربه» است و يا معروف و منكر را با هم خلط كنيم و معروفى را منكر و منكرى را معروف تصور كنيم، كه همه اينها ناشى از ضعف علمى ما است.

بنابراين در درجه اول، شخص بايد خودش نسبت به احكام الهى فقيه و عارف باشد و اگر رسيدن به اين درجه برايش ممكن نبود، بايد از كسى تقليد كند كه او در تمام جهات به احكام الهى آگاه‌تر است نه آن كه فقط در جهت خاصى عالم‌تر باشد. پس اگر دانستيم كه آن شخص از تمام جهات به ابواب فقه ـ كه شامل عبادات، معاملات، مسايل شخصى، اجتماعى و سياسى است ـ مسلط مي‌باشد، از او تقليد مي‌كنيم؛ مثل امام راحل‌ قدس سره‌ و اگر به چنين شخص جامعى دست نيافتيم، در هر بابى، از اعلم تقليد مي‌كنيم و اگر فقيهى علاوه بر ابواب فقهى در امور سياسى نيز اعلم بود از او تقليد مي‌كنيم. اين روش عاقلانه‌اي است كه در مورد اطبا هم انجام مي‌دهيم و براى درمان هر دردى به متخصص در آن رشته مراجعه مي‌كنيم. هر انسانى در وهله نخست وظيفه دارد كه نسبت به تمام ابواب فقه، عالم و فقيه شود و اگر اين كار برايش ميسر نشد، بايد از اشخاصى كه عالم‌تر و متخصص‌تر از ديگران هستند تقليد كند. اما اگر عده‌اي از علما هر كدام در بابى از ابواب فقه متخصص بودند، در اين صورت وظيفه شخص اين است كه در هر بابى از اعلم و متخصص تقليد كند.

هدف از تقليد، معرفت احكام الهى و آموختن راه و روش عبادت كردن است. البته آموختن براى عمل كردن است و هر كس كه به علوم خويش عمل كند، خداوند علم به آنچه را نمي‌داند رزق و روزيش قرار مي‌دهد.

مشكل اساسى ما اين است كه به آنچه مي‌دانيم، عمل نمي‌كنيم و در عين حال مي‌خواهيم چيزهاى تازه‌ترى بياموزيم. چه بسا از ما سؤال شود كه نسبت به معلومات خويش چگونه عمل كرده‌اي كه اكنون در پى آموختن چيزهاى جديدترى هستى؟! آيا به آنچه آموخته‌اي عمل كردى؟ يا آن كه فقط حرص به آموختن دارى و در پى عمل نيستى؟ اگر انسان بخواهد حقيقتاً در پى عمل باشد، ابتدا به آنچه مي‌داند عمل مي‌كند و آن گاه در پى آموختن چيزهاى جديدتر برمى آيد تا بيش‌تر و دقيق‌تر و بهتر عمل كند.

گفتار هشتم

تأملى در ارزش اخلاقى و ارزش حقوقى

يادآورى در مورد حقيقى يا اعتبارى بودن ارزش‌ها

قبلا در مورد مفاهيم ارزشى صحبت كرديم و گفتيم كه اين مفاهيم متعلق به قضاياى عملى هستند؛ قضايايى كه مفاد آن، بايد و نبايد و خوب و بد نسبت به اعمال اختيارى انسان است. بعضى از اين قضايا به آداب و رسوم محلى يا قومى بر مي‌گردند كه هيچ پشتوانه واقعى ندارند؛ اما بخش اعظم اين مفاهيم به شؤون حقيقى زندگى تعلق دارند. اگر چه اين قسمت از قضايا به حسب اصطلاحْ اعتبارى هستند، اما در وراى اين ظاهر اعتبارى، پشتوانه‌اي واقعى و حقيقى دارند كه نمايان گر مصالح يا مفاسد زندگى دنيايى و آخرتى هستند و در خارج، وجود واقعى دارند.

پس اگر در مورد اين مصالح، با استفاده از جملات امرى و قضاياى دستورى و شبيه آن صحبت كرديم، در واقع به نتايجى واقعى اشاره داريم كه به سبب انجام يا ترك اين افعال ايجاد مي‌شود؛ براى مثال، اگر گفتيم بر گرداندن امانت به صاحبش واجب است، در واقع با اين قضيه گفته‌ايم كه برگرداندن امانت به صاحبش به مصلحت افراد و جامعه است و باعث ايجاد نظم و امنيت در سطح جامعه مي‌گردد، و بنابر اعتقاد ما مصلحت‌هاى آن حتى پس از مرگ استمرار مي‌يابد و ثواب هميشگى را

باعث مي‌شود. بنابراين، اين مصالح كه در دنيا يا آخرت بر اعمال ما مترتب مي‌گردد، امورى حقيقى هستند.

عبارت «واجب است» يا «واجب نيست» به رابطه بين يك فعل و نتيجه اش اشاره مي‌كند؛ رابطه‌اي كه در اصطلاح منطقى «ضرورت بالقياس» ناميده مي‌شود. كسانى كه با اصطلاحات منطقى و فلسفى آشنايى دارند، مي‌دانند كه وجوب يا ضرورت، به «وجوب ذاتى» و «وجوب غيرى» و «وجوب بالقياس الى الغير» تقسيم مي‌شود، و فعل واجب، يعنى كارى كه انجام آن با توجه به نتيجه اش ضرورى است. اين امرى است كه برگشت آن به يك تحليل منطقى است و فعلا در اين بحث بدان نمي‌پردازيم.

در هر صورت، قضاياى ارزشىِ حقيقى اين شأن را دارند كه ارزش‌هاى انسانى ناميده شوند؛ اما آداب و رسوم محلى و اعتباريات محضى كه هيچ پشتوانه حقيقى در خارج ندارند، شايستگى آن را ندارند كه ارزش‌هاى انسانى ناميده شوند؛ زيرا تابع توافق‌هاى مردم هستند. ارزش‌هاى اصيل انسانى، تابع ذوق و سلايق مردم نيستند؛ بلكه تابع امورى حقيقى هستند. اين مفاهيم ارزشى حداقل به دو حوزه از حوزه‌هاى شناخت‌هاى انسانى تعلق دارند؛ حوزه حقوق و قانون، و حوزه اخلاق. البته امكان دارد كه اين دو حوزه در مواردى با هم مخلوط شوند، ولى در هر حال ارجاع ارزش‌هاى دينى به اين دو حوزه امكان دارد و شايد ما بتوانيم در آينده به اين مطلب اشاره كنيم.

تفاوت ارزش اخلاقى و ارزش حقوقى

در عرف عام، ارزش‌ها به ارزش اخلاقى و قانونى تقسيم مي‌شوند. ابتدا لازم است تفاوت اين دو را، با وجود اشتراكاتى كه دارند، بيان كنيم. تفاوت‌هاى زيادى را بين ارزش‌هاى اخلاقى و قانونى بيان كرده‌اند كه در صدد اطاله كلام درباره آنها نيستيم، اما آنچه در بين اقوال از نظر ما معتبر است و ما آن را قبول داريم اين است كه دو تفاوت مهم ميان اين ارزش‌ها وجود دارد:

اولين تفاوت اين است كه ارزش‌هاى قانونى داراى ضامن اجرايى در خارج هستند و دولت اجراى آن را در جامعه تضمين مي‌كند. اگر ارزشى مورد حمايت اجرايى دولت نباشد، قانون نيست؛ بلكه در صورتى كه دولت بايد متخلف را مورد پى گرد قرار دهد و او را به مجازات تخلّفش برساند، در اين صورت قانون است. اما حكم اخلاقى از آن جهت كه اخلاقى است، ضامن اجرا در خارج ندارد، بلكه ضامن اجراى داخلى دارد كه همان وجدان است. وجدان اخلاقى باعث رعايت ارزش‌هاى اخلاقى است. البته چه بسا يك قضيه، هم داراى ضامن اجراى خارجى و هم داخلى است؛ مانند وجوب اداى امانت و حرمت سرقت، كه از حيث مجازات قانونى از سوى دولت، قانون است و از حيث انگيزش درونى از ناحيه وجدان، اخلاق ناميده مي‌شود. بنابراين، ارزش قانونى داراى ضامن اجرا و پشتوانه خارجى است اما اخلاق پشتوانه خارجى و ضامن اجراى بيرونى ندارد.

دومين تفاوت ميان ارزش اخلاقى و ارزش قانونى اين است كه عمل اخلاقى قائم به نيّت است؛ البته تمام مكاتب اخلاقى اين عقيده را قبول ندارند. بر اين اساس، عمل انسان در صورتى اخلاقى است كه به قصد ريا و خودنمايى نباشد و الّا ارزشى ندارد. پس اخلاق مرهون نيت صالح است؛ برخلاف ارزش‌هاى قانونى كه ربطى به نيت فاعل ندارند.

اما مكاتب دينى و غير دينى در اين كه يك عمل به چه نيتى اخلاقى مي‌شود، اختلاف نظر دارند. امثال كانت مي‌گويند كه ارزش فعل اخلاقى در گرو نيتِ اطاعت از عقل است و يك فعل هنگامى داراى ارزش اخلاقى است كه به قصد اطاعت از عقل يا وجدان انجام شده باشد و اگر به قصد پاداش يا ارضاى عاطفه انسانى و شبيه آن انجام شده باشد، داراى ارزش اخلاقى نيست.

به اعتقاد ما مسلمانان، ارزش اخلاقى مرهون قصد تقرب به درگاه خداوند متعال است و اگر بخواهيم كارمان حد نصاب ارزش بودن را داشته باشد، بايد آن را به قصد قربت انجام دهيم. بنابراين ممكن است كارى ارزشى كم‌تر از حد نصاب داشته باشد، چون به قصد قربت نبوده است؛ مثلا اطعام يتيم داراى ارزش اخلاقى است، اگر چه از غير مؤمن صادر شده باشد. پس با اين كه قصد قربت از غير مؤمن صادر نمي‌شود، ولى همين كار او ارزشى پايين‌تر را دارا است. در هر حال، اين بحث دامنه وسيعى دارد كه در اين جا نمي‌توانيم به طور عميق درباره آن بحث كنيم و اجمالا همين اندازه اشاره مي‌كنيم كه فرق ارزش اخلاقى و ارزش قانونى به دو امر بر مي‌گردد:

1. ارزش قانونى داراى ضامن اجراى بيرونى است كه همان حكومت باشد؛

 2. فعل اخلاقى در صورتى اخلاقى است كه علاوه بر حسن فعلى داراى حسن فاعلى نيز باشد؛ يعنى دارى نيت صالح باشد.

از بحث فشرده ما روشن شد كه ارزش‌ها به اخلاقى و قانونى تقسيم مي‌شوند، و منظور از واجب در احكام عملى و ارزشى «وجوب، بالقياس الى الغاية» است؛ يعنى انجام اين كار واجب است چون مي‌خواهيم به آن غايت برسيم. و گفتيم كه امثال كانت اين را قبول ندارند و مي‌گويند اگر فعلى به قصد رسيدن به غايتى انجام شود، ارزش اخلاقى خودش را از دست مي‌دهد. اما بنا بر نظريه ما كه مصادر اسلامى هم آن را تأييد مي‌كند، وجوب يك فعل، «وجوب بالقياس الى الغير» است؛ يعنى اين عمل، براى رسيدن به نتيجه‌اي كه در نظر گرفته شده، واجب است و اين نتيجه در نظر گرفته شده، در عقيده يك مؤمن، رضايت خداوند متعال است.

تقسيم ارزش‌ها با ملاكى ديگر

ممكن است قضاياى ارزشى را با ملاك ديگرى هم تقسيم كنيم و آن اين است كه بگوييم قضيه ارزشى ـ يعنى قضايايى كه مشتمل بر بايد و نبايد يا حكم به حسن و قبح هستند ـ يا به امور شخصى تعلق دارد و نتيجه آن به خود فاعل بر مي‌گردد و يا مربوط به جامعه است و فايده اش به آن بر مي‌گردد. در اين جايى كه مصلحت مربوط به جامعه است، مواردى وجود دارد كه لازم الاستيفاست؛ يعنى به صورتى است كه اگر نباشد، جامعه دچار خسارت مي‌گردد؛ مثل نظم و انضباط اجتماعى كه اگر جامعه‌اي آن را نداشته باشد، مدنيتى باقى نمي‌ماند و اجتماع شبيه جنگل مي‌شود. پس حفظ نظم در جامعه و نظام اجتماعى امرى «واجب» است؛ زيرا نتيجه‌اي است كه «لازم الاستيفاء» مي‌باشد و اگر مفقود گردد، خسارت عظيمى متوجه جامعه مي‌شود و در نتيجه آن، همه افراد جامعه متضرّر مي‌شوند. البته بين خسارت جامعه و خسارت فرد، ملازمه عقلى برقرار نيست، زيرا گاهى جامعه ضرر مي‌بيند، اما فرد فايده مي‌برد؛ مانند سارقى كه نظم و امنيت جامعه را به هم مي‌زند، ولى خودش با اموال مسروقه به خوش گذرانى مي‌پردازد.

پس غايات افعال اختيارى انسان گاهى به خود فرد و گاهى به اجتماع برمى گردد و آنچه به جامعه مربوط مي‌شود، علّت براى وضع قوانين و

احكام اجتماعى است و دولت ضامن اجراى آنها است. اما احكام اخلاقى ممكن است فقط متعلق به افراد باشد و مصلحت عامه‌اي كه حصول آن واجب باشد، در ميان نباشد و فراهم كردن آن مصالح براى جامعه صرفاً مستحب باشد و به حدّ وجوب نرسد. بنابراين، قانون هيچ گاه به صيغه استحباب نيست، بلكه به صيغه امرو نهى و الزام است؛ يعنى قانون نمي‌گويد كه بهتر اين است يا مستحب اين است، بلكه قانون مي‌گويد كه اين كار را «بايد» انجام داد يا «بايد» ترك كرد.

تلازم حق و تكليف

مسأله ديگرى كه بايد بدان توجه كرد رابطه بين حكم قانونى، يعنى تكليفى كه از قانون استفاده مي‌شود، و بين ثبوت حق براى اشخاص است؛ كه در مباحث فقهى از آن به علاقه بين حكم و حق تعبير مي‌شود. در بحث‌هاى حقوقى و در فلسفه حقوق و قانون، اين بحث به صورت عميق‌تر از بحث‌هاى فقهى مطرح مي‌شود. در آن جا از فرق بين صيغه‌اي كه حقى را براى شخص يا اشخاصى و يا اجتماع يا امام اثبات مي‌كند و بين آنچه تكليفى را براى ايشان معين مي‌كند، بحث مي‌شود، كه آيا لازم است قانون علاوه بر اين كه حقى را براى فرد يا جامعه تعيين مي‌كند، تكليفى را نيز بر عهده ديگران بگذارد؟ يا ممكن است كه قانون مطلقاً فاقد امر و نهى باشد و فقط حقوقى را براى فرد يا جامعه يا گروه اثبات كند؟

بحث پيرامون اين مسأله بسيار طولانى است، اما آنچه ما قبول داريم اين است كه قانون به صراحت يا به اشاره مشتمل بر امرو نهى است و اگر قانون ـ ولو به دلالت التزامى ـ متضمن امر و نهى نباشد، در اين صورت قانون ناميده نمي‌شود. بنابراين قوام قانون به امر و نهى و الزام به فعل يا

ترك است، اگر چه تلويحاً باشد؛ مثلا اگر در قانونى ذكر شود كه افراد جامعه يا شخص خاصى فلان حق را دارند، در اين صورت بر طبق قانون، آن حق براى آنها اثبات مي‌گردد. در اين جا به ظاهر گمان مي‌شود كه اين ماده قانونى، دربردارنده امر و نهى نيست؛ اما در حقيقت، اين صيغه در درون خود داراى امر و نهى است. توضيح مطلب به اين صورت است كه همين اثبات حق براى شخصى به اين معناست كه ديگران حق تعدّى به اين حق را ندارند. پس «بايد» حق صاحب حق را رعايت كنند و «نبايد» به آن تجاوز كنند. بنابراين قانون به صراحت يا به اشاره داراى امر و نهى است، اگر چه به دلالت التزامى باشد و اگر چنين نباشد، قانون ناميده نمي‌شود.

با توجه به اين حقيقت كه قانون حتماً داراى امر و نهى است، پس طبيعت قانون بدين گونه است كه به مخاطبان خودش سلطه دارد و حتماً بايد در مورد آنها اجرا شود، و معناى اين كه مردم بايد اين كار و آن كار را انجام دهند، اين است كه آنها در كارهايشان آزاد نيستند و بايد بر طبق قانون رفتار نمايند. پس معناى قانون، محدود كردن اراده‌هاى آزاد افراد است و معناى قانون اين است كه افراد جامعه ملزم هستند كه خويش را در دايره قانون محدود نمايند و خواست‌ها، اراده‌ها و رفتارهايشان را نظم و جهت ببخشند. به اين ترتيب روشن مي‌شود كه نسبت بين آزادى مطلق و قانون، تباين است و نمي‌شود هم از آزادى مطلق دفاع كرد و هم از قانون مدارى دم زد.

بله، گاهى قانون حقى را براى فرد اثبات مي‌كند، ولى شخص در استفاده و بهره بردارى از اين حق يا كنار گذاشتن آن آزاد است؛ امّا در هر صورت ديگران حق تعدّى به آن را ندارند. قانون نسبت به اين شخص، خواسته‌ها و اراده‌هاى ديگران را محدود و مقيّد مي‌كند. پس مفاد بعضى از قوانين، ثبوت حق براى اشخاصى است، ولى آنها آزادند كه هرگونه مي‌خواهند از حق خويش استفاده نمايند يا آن را كنار بگذارند.

بار ديگر تأكيد مي‌كنيم كه قانون اجتماعى در صورتى قانون است كه صراحتاً يا تلويحاً مشتمل بر امر و نهى باشد؛ مثل اين كه مي‌گويد اهل فلان كشور بايد چنين كنند، و يا حقى را براى فرد يا جماعتى ثابت مي‌كند و ديگران را الزاماً يا تلويحاً به رعايت حق و عدم تعدّى به آن وامى دارد. به دليل اشتمال قانون بر امر و نهى، اراده‌هاى افراد جامعه محدود مي‌شود و هيچ قانونى نيست مگر اين كه بر تحديد و تقييد اراده‌ها دلالت مي‌كند و اين مسأله بسيار مهمى در فلسفه قانون است كه اشاره‌اي سطحى و گذرا بدان داشتيم.

خاستگاه و منشأ حقوق

بعد از شناخت اين مقدمات كه از مبادى تصورى و تصديقى فلسفه قانون و علم حقوق هستند، مسأله‌اي اساسى ظاهر مي‌شود كه تا آن جا كه ما مي‌دانيم تاكنون جواب كاملى بدان داده نشده است و آن، بحث خاستگاه و منشأ حقوق است. اگر گفتيم كه انسان حق حيات، حق انتخاب مسكن و كار، حقوقى مثل حق والدين بر فرزندان و بالعكس، حق همسر و... دارد، منشأ اين حقوق چيست و از كجا است؟

مكتب‌هاى مختلفى در صدد جواب به اين پرسش برآمده‌اند. بعضى از مكاتبى كه زير مجموعه مكتب پوزيتيويست‌ها هستند، مي‌گويند كه منشأ حق چيزى جز توافق مردم نيست؛ پس حق، داير مدار اراده اجتماع است. توافق هم گاهى رسمى است و در مجلسى رسمى همانند مجلس نمايندگان يا مجلس‌هاى بين المللى يا قراردادهاى بين المللى به دست مي‌آيد و گاهى غير رسمى و غير مكتوب است كه عرف آن را به رسميت مى‌شناسد. گاهى مردم بر امرى توافق مي‌كنند كه در هيچ جا به طور رسمى نوشته نشده و اعلان نگرديده است، اما عملا مورد توافق همه قرار گرفته است. پس ملاك ثبوت چنين حقى توافق مردم است و در وراى اين توافق يك پشتوانه حقيقى وجود ندارد. اين گرايش پوزيتيويستى، مكتب‌هاى متعددى دارد كه جامع بين آنها همين گرايش مذكور است. البته مكتب‌هاى ديگرى هم وجود دارد؛ مثلا بعضى از آنها مي‌گويند «طبيعت انسانى» حقوقى را برايش ايجاد مي‌كند؛ پس ملاك ثبوت حق همان طبيعت انسان است. گاهى از اين طبيعت به «فطرت انسانى» تعبير مي‌كنند. اين، مبناى نظريه حقوق طبيعى است و زمانى چنان معروف و مقبول شد كه گويا وحى منزل از سوى خدا است كه امكان ندارد تغيير كند. در هر حال نظريه‌اي كه امروزه رايج و تقريباً مورد قبول همگان است همان نظريه حقوق پوزيتيويستى است كه منشأ حق را توافق جمعى مي‌داند. اين نظريه نيز امروزه آن چنان تلقى مي‌شود كه گويى وحى منزل و غير قابل تغيير است.

مبناى نظريه حقوق طبيعى هم نظريه قديمى بعضى از فلاسفه يونان قديم است كه مي‌گفتند طبيعت انسان مي‌تواند حقوق خاصى را به افرادش اعطا كند. آنان درباره اين كه چگونه مي‌فهميم كه «طبيعت» اين حق را به ما اعطا كرده است، مي‌گفتند به طبيعتمان و اميال و آرزوهاى طبيعى مشترك ميان تمام مردم رجوع مي‌كنيم و بعد مي‌فهميم كه طبيعت اين حق را به ما اعطا كرده است. همه مردم مي‌خواهند اموال مخصوص به خود داشته باشند و ميل به تملك، كاشف از اين است كه طبيعت اين حق تملك را به ما اعطا كرده است. همه ما زندگى را دوست داريم و اين طبيعت است كه حق حيات را به ما اعطا كرده است.

اين مبنا بسيار سخيف است و هيچ منطق و برهانى ندارد. ما واقعاً نمي‌دانيم منظور آنان از اعطاى طبيعت يا اصولا خود طبيعت چيست. آيا انسان، طبيعت مستقلى از افراد آن دارد كه چيزى را به افراد اعطا مي‌كند؟ اين طبيعت در كجا قرار دارد؟ آيا اين اصطلاح يك تعبير ادبى است و منظور از آن اين است كه انسان به اقتضاى طبيعت خويش اين امور را مي‌خواهد؟ ادبى دانستن اين تعبير، نهايت چيزى است كه براى توجيه اين نظريه مي‌توان گفت؛ وگرنه الّا در خارج، امر مستقلى به نام طبيعت انسان وجود ندارد كه چيزى را به افراد خود اعطا كند.

حاصل اين كه، انسان طبيعتاً اين امور را مي‌خواهد و اين امرى است كه بين تمام مردم مشترك است؛ اما اين سخن دلالت ندارد بر اين كه دليلى عقلى و منطقى بر ثبوت اين حق وجود دارد و انسان قانوناً مي‌تواند به اين حق خويش دست يابد. چه دليلى وجود دارد كه آنچه را انسان مي‌خواهد، حق او است؟ معناى حق غير از معناى اراده، اقتضا و طلب است.

بيان ديگرى كه توجيه اين نظريه را ممكن مي‌سازد اين است كه بگوييم افراد انسان اگر بخواهند به زندگى خود استمرار ببخشند و به كمالات درخور شأن خويش برسند بايد حق حيات داشته باشند، و اگر انسان حق حيات نداشته باشد و هر انسانى بتواند ديگرى را به قتل برساند، در اين صورت ادامه حيات و رسيدن به كمال مطلوب امكان ندارد؛ و از آن جا كه لازم است انسان در اين كره خاكى بماند و به كمالات مطلوبش برسد، واجب است كه در اين امور، صاحب حق باشد. اين توجيه ديگرى براى نظريه حقوق طبيعى است.

با اين همه، دليلى عقلى بر اثبات اين حق وجود ندارد؛ زيرا سؤال مي‌شود كه به چه دليل انسان بايد در اين جهان باقى بماند؟ چه دليل منطقى بر وجوب ادامه حيات وجود دارد؟ آيا اين حق در تمام اوضاع و احوال، ثابت و واجب است يا اين كه گاهى شهادت طلبى و خود را فدا كردن واجب مي‌شود؟ از كجا ثابت مي‌شود كه حفظ حيات تمام افراد در تمام شرايط واجب است؟ اينها بحث‌هايى عميق هستند كه به فلسفه حقوق تعلق دارند و تا آن جا كه ما مي‌دانيم تا به امروز پاسخى مستدل و قانع كننده به اين مسأله داده نشده است.

ديدگاه الهى در مورد منشأ حقوق

اما بر حسب نظريه دينى و الهى، منشأ حقوق مي‌تواند به اين صورت باشد كه: ما خالقى داريم كه ما را بر اساس حكمت آفريده است. در اعتقاد دينى، خداوند متعال ما را به خاطر هدفى آفريده است كه ما آن را حكمت الهى مي‌ناميم. در خلقت انسان حكمتى است كه به افاضه فيض از سوى خداى متعال بر مي‌گردد، و بر حسب تعبير مسامحه آميز، مقتضاى صفات ذاتى خداوند است و خداوند متعال از آن جا كه در ذاتش كريم و مفيض على الاطلاق است، جود و كرمش اقتضا دارد كه نعمت‌هايى را بر حسب قابليت هر مخلوقى، به وى افاضه كند و خداوند متعال انسان را خلق كرده تا با افعال اختيارى خود راه تكامل را بپيمايد و لياقت ادراك رحمت الهى را كه به اوليايش اختصاص دارد، درك كند. اين رحمت خاصه‌اي است كه كسى به آن نمي‌رسد مگر اين كه خودش را تزكيه كند و عملش را مخلصانه انجام دهد و حالش را اصلاح گرداند. در اين صورت است كه اين رحمت ويژه نصيبش مي‌شود. اما كيفيت آن و ملازمه بين افعال انسان و رسيدن به اين رحمت الهى بر ما معلوم نيست؛ اگر چه آن را به طور اجمالى مي‌دانيم.

پس محقق شدن اين غايت الهى از خلقت انسان، متوقف بر بقاى انسان بر اين سياره خاكى است و اگر تمام مردم از بين بروند، هدف خالق انسان مفقود مي‌شود و بنابراين، حكمت الهى مقتضى بقاى انسان است.

در اين ديدگاه انسان حق حيات دارد، ولى اين حق مطلق نيست و هنگامى براى انسان ثابت است كه با حكمت الهى در خلقت انسان متعارض نباشد. اقتضاى حكمت الهى بر اين است كه جامعه به صورتى عادلانه اداره شود و بنابراين اگر انسانى، انسان ديگر را بكشد هيچ مانعى از قتل قاتل به عنوان قصاص وجود ندارد و در چنين شرايطى، قاتل حق حيات ندارد؛ زيرا حكمت الهى را نقض كرده است. بنابراين انسان حق حيات دارد، ولى حقى كه مقيّد است. به همين دليل مفسد فى الارض و قاتل، كسانى هستند كه حق حيات ندارند. پس ملاك ثبوت حق، تحقق حكمت الهى در هدف انسان است و اگر با حق ديگرى تعارض كند اين حق از وى ساقط مي‌شود. مقتضاى اين بيان آن است كه امثال اين حقوق كه حقوق طبيعى ناميده مي‌شوند مطلقاً و در هر حالى ثابت نيستند، بلكه ثبوت آنها در گرو سازگارى آنها با حكمت الهى و عدم تعارض با آن است.

قايلان به حقوق طبيعى نمي‌توانند حكم قصاص يا اعدام را توجيه كنند؛ زيرا هر انسانى حق حيات دارد و اين حق را كه طبيعت به وى اعطا كرده است، نمي‌توان سلب كرد. ولى ما مي‌گوييم اين حق را خداوند به صورت مقيّد به انسان عطا كرده است و اين «حق» امر مطلقى نيست كه قابل تقييد نباشد. پس كسانى كه حق حيات را از طبيعت مي‌دانند، نمي‌توانند مجازات‌ها و قوانين جزايى اسلام يا هر مكتب ديگرى را توجيه و قبول كنند و لذا مي‌بينيم جهان غرب روز به روز در راه نفى اين قوانين جزايى گام بر مي‌دارد و ديگران را به خاطر اجراى حكم اعدام و شبيه آن سرزنش مي‌كند و متأسفانه در جامعه ما و در ميان روشن فكران ما نيز كسانى هستند كه تحت تأثير اين وسوسه‌ها، شبهات و گرايش‌هاى غير عقلانى واقع شده‌اند و با سردمداران كفر و الحاد هم سو و هم نوا گشته‌اند.

البته اشاره كرديم كه اين نظريه از پشتوانه عقلى برخوردار نيست و اصلا سؤال اين است كه از كجا ثابت مي‌شود كه اگر انسان ميل به حيات داشته باشد حق حيات برايش ثابت مي‌شود؟ ملازمه بين ثبوت حق قانونى و عقلى، و وجود ميل در انسان چگونه اثبات مي‌شود؟ لكن نظريه دينى داراى پشتوانه عقلى متقن است و داراى ادله‌اي مي‌باشد كه نقض آن امكان ندارد. اما متأسفانه از آن جا كه ما در صدد تحكيم و توجيه نظريه خويش و ردّ نظريات مخالفان برنيامده‌ايم، جامعه ما هنوز در مقابل تشكيك‌ها و شبهات فرهنگ‌هاى بيگانه، منفعلانه عمل مي‌كند.

لازم است كه در اين مسايل اساسى مربوط به حقوق و اخلاق تعمّق نماييم و اصولى متقن و محكم و پاسخ‌هايى قاطع در قبال شبهات استنباط كنيم، تا بدين وسيله برترى نظريه خويش و حق بودن دينمان را اثبات كنيم. ما نبايد در مقابل اين هجوم‌هاى فرهنگى به جامعه و دينمان منفعل باشيم و در برابر دشمنان و شبهه افكنان سكوت كنيم؛ بلكه بايد جواب‌هاى مستدل، متقن و روشن فراهم كنيم و آن را تبيين نموده و توضيح دهيم، به صورتى كه براى جوانان قابل فهم باشد و قانع شوند، نه اين كه جواب‌هايى مبهم ارائه كنيم كه مردم آن را نمي‌فهمند و قانع نمي‌شوند.

گفتار نهم

مقايسه‌اي بين برخى مبانى فكرى اسلام و غرب

تقسيم فرهنگ‌ها به الهى و الحادى

درباره بعضى از مسايل مربوط به فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق، صحبت كرديم و اكنون مي‌خواهيم ميان نظريات خودمان و نظريات غربى‌ها مقايسه‌اي انجام دهيم. طبعاً بحث كامل درباره اين مسأله مجال وسيع‌ترى مي‌طلبد و ما در اين جا ـ تا حد امكان ـ به بعضى از مسايل آن اشاره مي‌كنيم.

مى دانيم كه در طول تاريخ، فرهنگ‌هاى زيادى وجود داشته و فرهنگ‌هاى جديدترى هم به وجود مي‌آيند. در يك تقسيم مي‌توان اين فرهنگ‌ها را به طور كلى به دو گروه تقسيم كرد: فرهنگ‌هاى الهى و فرهنگ‌هاى غير الهى (الحادى). فرهنگ اسلامى با وجود تغيير و تحولاتى كه بر آن گذشته است، از مقوله فرهنگ‌هاى الهى است و فرهنگ غربى موجود كه منسوب به عصر رنسانس است و نوگرايى‌هايى بر آن گذشته و مي‌گذرد، از مقوله فرهنگ غير الهى يا الحادى است.

تفاوت دو فرهنگ در نگاه به هستى

اين دو فرهنگ تفاوت‌هاى اساسى دارند؛ از جمله آن كه: فرهنگ الهى به عالم هستى به عنوان امرى غير مستقل مي‌نگرد كه در ذات خودش فقير و محتاج به غير است و در حكمت متعاليه صدرالمتألّهين از آن به «وجود تعلقى»، در مقابل وجود استقلالى، تعبير مي‌شود. بنابر بينش الهى، عالم هستى در ذاتش فقير است و نمي‌تواند مستقل و قائم بنفسه باشد: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِىُّ [[49]](#footnote-49)؛ اى مردم، شما به خدا نيازمنديد، و اين خداست كه بى نياز است. در اين ديدگاه هيچ غنى بالذاتى غير از خداوند متعال وجود ندارد و تمام اشيا و همه مردم در ذاتشان فقير و نيازمند هستند و اين، يكى از مبانى اساسى در فرهنگ اسلامى است.

تفاوت در نگاه به انسان

تفاوت ديگر اين است كه در بينش الهى، انسان غير از ظاهر جسمانى داراى روح يا نفس است كه غير محسوس است؛ ولى به اراده الهى موجود مي‌باشد و بعد از مرگ بدن باقى مي‌ماند و قوام انسانيت بشربه همين روح است كه خير و شر و لذت و عذاب را درك مي‌كند و اگر چه بعد از مرگ، از جسمش جدا مي‌شود، اما انسانيتش باقى مي‌ماند و بار ديگر در جهان آخرت به جسمش باز مي‌گردد. ملاك شخصيت و هويّت انسان در دنيا و آخرت به همين روح است؛ زيرا روح است كه وحدت خود را حفظ مي‌كند، اما بدن به تدريج تحليل مي‌رود و متلاشى مي‌شود تا اين كه سرانجام روح از بدن جدا مي‌شود. اما در همه حالات، هويت اصلى انسان كه همان روحش مي‌باشد، باقى مي‌ماند. بنابراين اگر چه بدن متلاشى و نابود مي‌شود ولى روح كه ملاك هويت و شخصيت انسان است هميشه ثابت است و فانى نمي‌شود و بار ديگر در جهان آخرت به بدن بازمى گردد. اين، يكى از تفاوت‌هاى اساسى فرهنگ الهى با فرهنگ الحادى است. فرهنگ الحادى يا به طور مطلق منكر روح مي‌شود، و يا آن را تابعى از بدن مي‌داند كه با مرگ بدن فانى مي‌شود و بعد از مرگ باقى نمي‌ماند تا لذت و عذاب را درك كند. از طرف ديگر، معتقدان به فرهنگ الحادى، اصل را لذات جسمانى و مادى مي‌دانند كه به بدن مربوط است و اگر چه گاهى درباره امور معنوى هم لفّاظى مي‌كنند، اما راهى براى اثبات اين امورمعنوى، بدون در نظر گرفتن امور مادى و بدنى ندارند؛ زيرا آنها قايل به چيزى وراى ماديات نيستند. بنابراين معنويات در نزد آنها اصالت ندارد و اگر هم در باره آن سخن مي‌گويند، آن را از امور فرعى بدن و زندگى مادى به حساب مي‌آورند.

تفاوت در نگاه به ارزش‌ها

آنچه گفته شد، درباره امور نظرى، عقيدتى، هستى‌شناسي يا فلسفه نظرى بود. اما در مورد مسايل عملى، ارزش‌ها، اخلاق و قانون نيز اتفاق نظر وجود ندارد. بعضى مي‌گويند احكام متعلق به افعال، ارزش‌هاى اخلاقى و قانونى و آداب اجتماعى، همگى اعتبارى هستند و هيچ اصالت و واقعيتى غير از توافق و قبول مردم و جامعه ندارند و به تعبير ديگر، ذوقى و سليقه‌اي هستند. برخى ديگر، منشأ اين امور را عقل عملى و احكام آن مي‌دانند، اما نمي‌توانند ادعاى خويش را با برهان عقلى و منطقى اثبات كنند و نهايت چيزى كه گفته‌اند اين است كه اينها احكامى وجدانى هستند كه اگر به باطن و درون خويش رجوع كنيم، مي‌بينيم كه اين احكام در باطن ما وجود دارند؛ يعنى هر شخصى اگر به نفس خود رجوع كند، مي‌بيند كه در درونش حكم به وجوب عدل و وجوب صدق و حسن آن وجود دارد و نمي‌تواند آن را انكار كند. اين همان چيزى است كه گاهى ژان ژاك روسو و برخى ديگر آن را وجدان اخلاقى مي‌نامند و يا در فلسفه كانت عقل عملى ناميده مي‌شود. آنها رابطه‌اي حقيقى بين زندگى واقعى انسان و افعال ارزشى نمي‌بينند. گويى كه انسان دو حوزه در پيش رو دارد، حوزه‌اي مربوط به امور واقعى است و حوزه ديگر مربوط به ارزش‌ها است. و گويى كه وجود انسان به دو جزء تقسيم مي‌شود كه در جزيى از آن به «واقعيات» و «هست‌ها و نيست‌ها» حكم مي‌شود و در جزء ديگر به «اعتباريات و ارزش‌ها»؛ و عقل عملى چيزى است كه در مورد ارزش‌ها و اعتباريات حكمى را صادر مي‌كند و يا اصلا داراى حكمى نيست و فقط ذوق‌ها و سلايق مردم بر امرى اتفاق پيدا مي‌كنند.

امروزه در جهان غرب اصل بر اين است كه واقعيت ارزش‌ها را انكار كنند. آنها گمان مي‌كنند كه ارزش‌ها امورى اعتبارى هستند كه با ذوق و سليقه و خواسته‌هاى مردم تغيير مي‌كنند و ملاك ثابتى ندارند كه نيك و بد و واجب و ممنوع را از هم مشخص كند. در اين زمينه عقل به خودى خود نمي‌تواند حكم بكند مگر بر مبناى عقل عملى كانت، آن هم در بعضى از احكام اخلاقى عام و با تحقق شرط‌هاى متعددى كه كانت آنها را بر شمرده است.

بنابراين فرهنگ حاكم بر غرب، امروزه مي‌گويد كه ارزش‌ها تابع ذوق و سلايق مردم هستند و پشتوانه‌اي واقعى ندارند كه بدان استدلال شود.

نگرش فرهنگ اسلامى و فرهنگ غربى به دين

هم چنين فرهنگ غربى نظرياتى در تبيين دين و ديدگاه‌هاى آن درباره زندگى انسان دارد كه به خصوص پس از عهد رنسانس، گرايش آن به سوى كم ارزش كردن دين و خارج كردن آن از واقع حيات انسانى، شدت يافت. پيروان و معتقدان به فرهنگ غربى با دين همانند يك فن و هنر ظريف معامله مي‌كنند و متدين را همانند شاعرى مي‌دانند كه با خودش خلوت مي‌كند و به خيال پردازى مي‌پردازد و گاهى ماه و خورشيد و مانند آنها را مخاطب خويش قرار مي‌دهد. همان طور كه نفى تخيلات شاعر جايز نيست و او مي‌تواند هر چه مي‌خواهد، بگويد و منظره‌هاى زيبايى را خلق كند، در نظر آنها متدين نيز همين طور است؛ او براى عالم هستى خالقى را تخيل مي‌كند كه غير مادى است و آن گاه او را مخاطب خويش قرار مي‌دهد و در مقابلش سجده كرده و او را مي‌پرستد؛ اما اين كار او ركن اصلى زندگى نيست؛ بلكه اصل زندگى همان خوردن و نوشيدن و لذت‌هاى مادى هستند. در نظر آنها هر انسان مي‌تواند تخيلاتى داشته باشد و اين حقى است كه براى هر فردى وجود دارد و بايد به آن احترام گذاشت؛ ولى اين بدان معنا نيست كه اين تخيلات در زندگى انسان اثرى جدّى داشته باشد.

اين، يكى از بنيان‌هاى اساسى در فرهنگ غربى است كه گاهى صراحتاً و گاهى نيز با اشاره و كنايه آن را مطرح مي‌كنند و يا از لوازم سخنان ايشان است. حقيقت دين در نزد اكثر غربى‌ها به ذوق و سليقه متدينان بر مي‌گردد و در خارج حقيقتى ندارد كه بخواهيم با دليل عقلى و برهان و منطق آن را اثبات كنيم.

اختلاف در مورد امكان دست يابى به معرفت يقينى

از ديگر تفاوت‌هاى فرهنگ اسلام و غرب اين است كه آنها به وجود عقل و وجود احكام قطعى عقلى اعتراف نمي‌كنند و يقين را مطلقاً قبول ندارند و گرايش غالب در نزد آنها گرايش شكاكيت و ترديد است و بدان افتخار مى‌كنند و مي‌گويند كه قايلان به وجود يقين و جزم، جاهلند و انسان عالم، ادّعاى يقين و جزم نمي‌كند، بلكه نهايت نتيجه علوم و تحقيقاتش اين است كه يكى از دو احتمال را ترجيح مي‌دهد و مقتضاى خردورزى اين است كه به شك خود تصريح كند. پس، يكى از نشانه‌هاى زندگى و تمدن جديد، شكاكيت است و اين غايتى است كه انسان به آن مي‌رسد! متأسفانه برخى روشن فكرانى كه خود را مسلمان جلوه مي‌دهند، در همين راستا از برخى متون دينى سوء استفاده مي‌كنند و آنها را آن طور كه خود مي‌خواهند تفسير مي‌كنند. بنده در جايى ديدم كه بعضى از اينها به كلامى از پيامبر اكرم‌ صلى الله عليه وآله‌ طبق نقل كه فرموده‌اند: «رَبِّ زِدْنِى حَيْرَةً » استناد كرده و گفته‌اند كه كمال انسان در اين است كه به حيرت دچار شود! اين از مغالطه‌هاى بسيار سخيف است كه از خانه عنكبوت سست‌تر است. روشن است كه تحيّر در ذات خدا غير از تحيّر در اعتقاد به خدا و روز قيامت است. كسى كه ابتداى سوره بقره را، كه اولين آياتش مي‌گويد، بايد به آخرت يقين داشت و شك و ترديد را محكوم مي‌كند، خوانده باشد، مي‌داند كه معناى اين روايت آن نيست كه اينان ادّعا مي‌كنند. عجيب است كسى كه ادعاى تبعيّت از اين كتاب (قرآن) مي‌كند، بگويد اسلام همه را به شك و حيرت دعوت مي‌كند؛ حال آن كه قرآن آن را امرى مذموم مي‌شمارد: بَلْ هُمْ فِى شَكّ مِنْها بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ؛ [[50]](#footnote-50) بلكه ايشان درباره آن (آخرت) ترديد دارند؛ [نه ]بلكه آنان در مورد آن كوردلند.

پس يكى از تفاوت‌هاى اساسى فرهنگ الهى و فرهنگ حاكم در غرب اين است كه در فرهنگ اسلامى دست يابى به معرفت يقينى امكان دارد ولى در فرهنگ غربى امكان ندارد و تمام تحقيقات علمى را به شك ارجاع مي‌دهند و مي‌گويند كه حداكثر فقط مي‌توان يكى از احتمالات را بر ديگرى ترجيح داد؛ و اما حق مطلق دور از دسترس عقل و علم انسان قرار دارد.

تساهل و تسامح و قرائت‌هاى مختلف، دو مولود فرهنگ غربى

اينها فرق‌هاى اساسى فرهنگ‌هاى مادى و الهى است و نتايجى را نيز در پى دارد كه در شعارهاى خاصى ظاهر مي‌شود؛ مثل شعار «تولرانس» يا همان عدم تعصب بر يك عقيده و احترام به افكار و عقايد ديگران و محكوم كردن خشونت به طور مطلق. اين از آثار آن فرهنگ‌ها است. اگر انسان نمي‌تواند واقع را بشناسد و به آن يقين پيدا كند، بايد آن را در ظرف شك بگذارد و بر يك طرف اصرار و تعصب نورزد و نسبت به نظريه خاصى سرسختى نشان ندهد؛ چون به گمان ايشان اين نظريه با نظريه‌هاى ديگر تفاوتى ندارد و اصلا فرقى بين شيعه و سنى و بين اسلام و كفر و بين توحيد و شرك نيست و همه آنها صراط‌هاى مستقيم هستند. شيعه قرائت خاص خويش را دارد و سنى هم قرائت خاص خويش را، و هيچ كدام بر ديگرى برترى ندارد. شايد قرائتى از اسلام بيايد و منكر وجود خدا شود و قرائت ديگرى بيايد و نماز و زكات را حرام بداند! همه اينها درستند و هيچ يك بر ديگرى رجحان ندارد، مگر اين كه به وسيله نظريات علمى تأييد شوند؛ البته نظريات علمى هم مطلق نيستند، بلكه نسبى و شك بردار هستند و فقط تا زمانى كه حاكم هستند، مي‌توانند مبناى برترى قرائتى بر ديگرى باشند. ممكن است نظريه علمى در زمانى عوض شود؛ آن گاه قرائتى رجحان دارد كه با نظريه علمى رايج و حاكم در آن زمان مطابق باشد. اين آخرين چيزى است كه آنها درباره برترى يك دين بر دين ديگر مي‌گويند. به نظر آنها ميزان و ملاك ثابتى وجود ندارد كه به وسيله آن، حق از باطل و صواب از خطا و راه مستقيم از ضلالت و گمراهى باز شناخته شود.

تهاجم فرهنگ غربى و مسؤوليت ما

با پيروى از اين اصول، مصايب و آفات و گرفتارى‌ها يكى پس از ديگرى بر دين، جامعه و فرهنگ ما عارض مي‌شود و فرهنگ اسلامى را در معرض خطر قرار مي‌دهد، كه خدا چنين روزى را نياورد. ما چگونه مي‌خواهيم با اين فرهنگ‌ها گفتگو داشته باشيم و در آنها اثر بگذاريم؛ در حالى كه دايماً در قبال آنها منفعلانه عمل مي‌كنيم؟! چرا ما فعاليت هجومى و مثبت در قبال اين اباطيل نداريم و هر روز به شكلى آنها را مي‌پذيريم و آن گاه دينمان را طورى تأويل مي‌كنيم كه با اين نظريه‌هاى باطلى كه با اصول دينى و فكرى ما متعارض است، توافق داشته باشد؟! ما تعارض صريح يقين و شك را مي‌بينيم و با اين وجود با كمال ميل آن را قبول مي‌كنيم! اگر از ما سؤال شود كه با دينتان چگونه رفتار كرديد و از فرهنگ، تمدن و ميراث و دينتان كه مملوّ از معارف و حقايق بوده است، چگونه دفاع كرديد، چه جوابى مي‌دهيم؟! ما بايد جوابى براى اين سؤال داشته باشيم؛ زيرا مسؤول هستيم: وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ [[51]](#footnote-51)؛ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَ لَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ.[[52]](#footnote-52)

جواب قاطع به اين سؤال، به احساس وظيفه و درك وظايف دينى در اين زمان باز مي‌گردد. عصرى كه از جهتى در ظلمات است و از جهت ديگر نورانى است. اين عصر به خاطر غلبه اوهام و تشكيك‌ها و وسوسه‌هاى شيطانى در ظلمات است و از جهت وجود امكانات و وسايلى كه زمينه را براى تبليغ دين فراهم مي‌كند، نورانى است. متأسفانه دشمنان ما بيش‌تر از ما از وسايل و امكانات بهره بردارى مي‌كنند و وقت آن رسيده است كه در اعمال و برنامه‌هايمان تجديد نظر كنيم. امروزه ادامه كارهاى تكرارى و تقليدى كافى نيست و ما بايد به فكر تجديد نظر در برنامه‌هايمان باشيم.

اولين چيزى كه بر ما مسلمانان با فرهنگ و بر علما لازم است، اين است كه پايه‌هاى معارف دينيمان را به كمك كتاب، سنت و عقل، محكم كنيم و دوم اين كه فرهنگ‌هاى بيگانه را خوب بشناسيم و نظريه‌هايشان را اگر چه غلط باشد بفهميم؛ زيرا تا وقتى كه كنه اين نظريه‌ها را درك نكنيم، نمي‌توانيم آنها را به صورت منطقى و محكم رد كنيم. سوم اين كه، مقدار زيادى از امكانات و نيروهايمان را به امور فرهنگى اختصاص دهيم. متأسفانه پس از پيروزى انقلاب اسلامى در ايران امور فرهنگى مورد غفلت قرار گرفت و چنان كه بايد و شايد به فرهنگ عمومى توجه نشد. ما گمان كرديم كه پرداختن به امورنظامى و سياسى و اقتصادى كافى است و فراموش كرديم كه همه اين امكانات براى حفظ فرهنگ است. اگر فرهنگ اسلامى را از دست بدهيم اين امكانات چه فايده‌اي به حال ما دارد و پيشرفت‌هاى اقتصادى و نظامى به چه درد ما مي‌خورد؟ بر فرض كه پيشرفت كنيم، تازه شبيه ايالتى از ايالات متحده امريكا مي‌شويم! آيا چنين پيشرفتى در زمينه تكنولوژى و نظامى براى ما كافى است؟ در اين صورت جايگاه اسلام و اهداف انقلاب اسلامى كجا است؟ ما مي‌توانستيم به انقلابى سياسى يا نظامى دست بزنيم و به اين آرزوهايمان برسيم و دسترسى به چنين اهدافى، بسيار آسان‌تر هم بود؛ چون انقلاب اسلامى مطرح نبود و بسيارى از مشكلاتى كه براى ما ايجاد مي‌شود به خاطر اسلامى بودن انقلابمان است.

بنابراين اسلام مرهون فرهنگ خويش است نه اقتصاد و سياستش. اگر ما فرهنگ اسلامى خود را از دست بدهيم، چيزى نداريم كه بدان افتخار كنيم و به سوى آن حركت كنيم. اين موضوعى است كه در جوامع اسلامى ـ چه در كشور ما و چه در ديگر كشورهاى اسلامى ـ مورد غفلت واقع شده است و توجه به آن لازم است و بايد از اين خواب بيدار شويم.

گفتار دهم

نظام سياسى و حكومت از منظر اسلام و غرب

مقدمه

به يارى خداوند به قسمتى ديگر از بحث‌هايى كه مي‌خواستيم در اين روزها مطرح كنيم، رسيديم؛ يعنى حكومت اسلامى و موقعيت آن در نظام اسلامى. به عنوان مقدمه بايد بگوييم كه نياز جامعه به حكومت براى اجراى قوانين مورد قبول آن جامعه، بديهى و روشن است و نياز به بحث ندارد. پس از قبول ضرورت حكومت براى جامعه، بحث ضرورت وجود قانون مطرح مي‌شود.در مورد اين قوانين سؤالاتى از اين قبيل مطرح است كه چه مصدرى قوانين را وضع مي‌كند و ملاك اعتبار آنها چيست؟

مكاتب مختلف اسلامى و غير اسلامى پاسخ‌هاى متفاوتى به اين پرسش‌ها داده‌اند و ما مي‌توانيم بر حسب تقسيم فرهنگ‌ها به الهى و غير الهى، اين مكتب‌ها را نيز به دو بخش تقسيم كنيم: مكتب‌هايى كه تنها به مصالح مادى و دنيايى توجه دارند و مكتب‌هايى كه علاوه بر آن مصالح، به معنويات و مسايل روحى و حيات اخروى هم توجه دارند.

وظيفه حكومت از ديدگاه اسلام و غرب

گرايش حاكم در جهان غرب، گرايش ليبرالى است كه مبناى آن، بهره‌مند كردن تمام افراد جامعه از حداكثر آزادى‌ها مي‌باشد. نتيجه اين تفكر، محدوديت دايره قوانين است؛ زيرا حكومت فقط در انديشه حفظ مصالح مادى جامعه است و هدف از تأسيس حكومت، تنها اين است كه نظم و نظامى در جامعه برقرار كند تا از هرج و مرج جلوگيرى شود و هدفى غير از اين ندارد. به نظر آنها تمام آزادى‌هاى فردى مادام كه با آزادى‌هاى ديگران تعارض نداشته باشد، بايد محفوظ باشد. هم چنين قانون علاوه بر حفظ نظام، وظيفه دارد كه سلامتى افراد را هم حفظ كند و از وارد شدن ضرر به سلامتى افراد جلوگيرى كند. البته به نظر ما اين در مقايسه با مصالح كلى انسانيت و جامعه، امرى ساده و پيش پا افتاده است.

آنان امورى غير از حفظ نظام و حفظ بهداشت عمومى را هدف جامعه نمي‌دانند و خود را ملزم به وضع قوانين درباره آنها نمي‌بينند، مگر اين كه مردم بر امرى اتفاق نظر داشته باشند. به عبارت ديگر، بالاترين هدف از تأسيس حكومت، حفظ وضع موجود است و از وظايف اصلى حكومت اين است كه زمينه را طورى فراهم كند كه مردم به خواسته‌هاى خويش كه با خواسته‌هاى ديگران تعارض ندارد، برسند. اين گرايشِ حاكم در جهان غرب است و شامل مكتب‌هاى مختلفى كه در اين راستا هستند، مي‌شود.

در مقابل، مكتب‌هاى الهى، يكى از وظايف مهم خويش را اين مي‌دانند كه مسايل معنوى و اخلاقى را حفظ و ترويج نمايند و اين، اختلاف اساسى ميان اين دو گرايش است كه ما بايد يكى را انتخاب نماييم. يا بايد بپذيريم كه وظيفه حكومت حفظ نظام و حفظ بهداشت عمومى افراد است، و يا اين كه بگوييم وظيفه حكومت اعم از حفظ مصالح دنيايى و آخرتى و مادى و معنوى براى انسان است. اين چيزى است كه ما را در مقابل غربى‌ها قرار مي‌دهد و آنها در بسيارى از موارد، قوانين و احكام حكومت‌هاى اسلامى را محكوم مي‌كنند؛ زيرا به گمان آنها، اين مسايل با آزادى انسان تزاحم دارد و به مردم اجازه نمي‌دهد به دلخواه خويش از آزادى خود بهره بردارى كنند. گاهى مي‌گويند كه اسلام به حقوق بشر احترام نمي‌گذارد؛ زيرا تلقى آنها از حقوق طبيعى انسان اين است كه براى خودش آنچه را مي‌خواهد انتخاب كند و هرگونه كه مي‌خواهد زندگى كند و در انتخاب نوع غذا، نوشيدنى، مسكن و آداب و رسوم آزاد باشد. تمام اينها از حقوق فردى است كه در فرهنگ غرب، تأمين و رعايت آنها لازم است، مگر اين كه با حقوق ديگران تزاحم داشته باشد و باعث هرج و مرج گردد. بر طبق اين نظر، فرد مي‌تواند هر طور كه دلش مي‌خواهد زندگى كند و حكومت حق ندارد جلوى خواسته‌هاى فردى را بگيرد.

امّا در نظام اسلامى بسيارى از چيزها ممنوع است؛ اگر چه افراد زيادى خواستار تجويز آن باشند. در نظام اسلامى اگر مردم بر حلال كردن حرامى و حرام كردن حلالى اتفاق نظر داشته باشند، حكم الهى تغيير داده نمي‌شود و حاكم اسلامى وظيفه دارد كه احكام الهى را حفظ كرده و آنها را در جامعه پياده كند. اين، يكى از اختلافات اساسى بين دو مكتب مادى و الهى است و طبعاً اگر ما بخواهيم مسلمان واقعى باشيم، وظيفه داريم كه به اين گرايش الهى كه علاوه بر حفظ مصالح مادى، در فكر حفظ مصالح معنوى نيز هست، عمل نماييم. هم چنين اگر در جايى مصالح مادى و معنوى با هم متعارض شدند، مصالح معنوى را مقدم بداريم؛ زيرا روح و حيات اخروى، نسبت به حيات دنيوى اصالت دارد.

مرجع تعيين مصالح در نگرش اسلامى و غربى

پس از قايل شدن به اين كه حكومت وظيفه دارد مصالح معنوى را هم حفظ كند، نوبت به اين مي‌رسد كه معين كنيم «مصالح» چه چيزى هستند و راه شناخت آنها كدام است و هنگام تعارض مصالح، چگونه مي‌توان بعضى را بر بعضى مقدم داشت؟

غربى‌ها مي‌گويند بايد به آراى عمومى مراجعه كرد و هر مسأله‌اي را به مجلس نمايندگان ارجاع مي‌دهند تا نمايندگان مردم تكليف آن را مشخص كنند و اين همان دموكراسى يا حكومت مردم بر مردم است و از آن جا كه حضور و اظهار نظر تمام افراد يك ملّت امكان ندارد، نمايندگانشان بايد به وضع قوانين و اجراى آن اقدام كنند.

اما بر حسب مبانى اسلامى اولا، وضع قوانين، مخصوص خداوند متعال يا كسى است كه از طرف او اذن داشته باشد، و اگر خدا و رسولش به امرى حكم كردند، ديگران حق سرپيچى از آن را ندارند: مَا كَانَ لِمُؤْمِن وَ لاَ مُؤْمِنَة إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِم[[53]](#footnote-53)؛ و هيچ مرد و زن مؤمنى را نرسد كه چون خدا و فرستاده اش به كارى فرمان دهند، براى آنان در كارشان اختيارى باشد. بنابراين وضع قانون و صادر كردن حكم، مخصوص خداوند متعال و رسولش ـ بر طبق اذنى كه به وى داده شده است ـ مي‌باشد و بر حسب اعتقاد ما شيعيان، بعد از آنها اولوالامرى كه معصوم هستند مي‌توانند به اذن الهى احكامى را صادر كنند.

در اين جا سؤالى مطرح مي‌شود و آن اين است كه بعد از رسول خدا به نظر اهل سنت، و بعد از زمان غيبت به نظر شيعيان، موقعيت حاكم و قاضى در وضع قوانين چگونه است؟ در اين زمان چه كسى قوانين را وضع مي‌كند؟ طبعاً اگر قوانينى ثابت و دايمى در شريعت اسلامى داشته باشيم كه كلى، عمومى و براى همه مردم در تمام زمان‌ها و نسل‌ها باشد، همان‌ها متعيّن است و هيچ راهى براى تغيير دادن آن احكام الهى وجود ندارد. امّا اگر قوانين جديدى مطرح شود كه مردم به آنها نيازمندند يا مسايل جديدى پيش آيد كه حكم آن در اصل شريعت نيامده است، چه بايد كرد؟ ممكن است مسايل مستحدثه‌اي درمورد قوانين حمل و نقل دريايى يا فضايى پيش آيد كه در اين عصر به آنها نياز است و در گذشته مورد احتياج نبوده است. اين موارد را بايد تبيين نمود تا امر بر ما روشن گردد و با حكم الهى مخالفت نشود.

ما معتقديم كه در اسلام قواعدى كلى وجود دارد كه استنباط احكام جزئى و مقررات خاص از آنها، امكان دارد؛ اما اين استنباط، امرى نظرى و اجتهادى است كه ممكن است نظر متخصصان و صاحب نظران درباره آن مختلف باشد، همان طور كه در شناخت مصالح خاص در حوزه امور اجتماعى و يا حتى موضوعات و پديده‌هاى طبيعى، نظرها و ديدگاه‌ها مختلف است. بنابراين اگر موضوعاتى كه به احكام خاصى متعلق هستند، به خوبى شناخته نشوند، نمي‌توان قوانينى متناسب با آنها را وضع كرد و به ناچار بايد تلاش‌هايى براى شناخت دقيق موضوعات و تطبيق قواعد كلى بر اين موضوعات صورت گيرد. اما اين دو، امورى تخصصى هستند كه همه مردم نمي‌توانند در آن اظهار نظر كنند. به همين لحاظ، ما در نظريه‌هاى طرفداران دموكراسى و ليبراليسم مناقشه كرده و مي‌گوييم: اگر بر طبق نظر شما حكومت وظيفه دارد مصلحت عامه را رعايت كند، در اين صورت چنان چه فقط مصالح مادى را هم در نظر بگيريم، چگونه مردم، خود مي‌توانند اين مصالح را به طور صحيح بفهمند، در حالى كه اين قضايا امورى تخصصى هستند؟

قايلان به دموكراسى، در مورد چگونگى ارتباط تصميم‌گيرى‌ها به اراده و خواست مردم مي‌گويند: نمايندگان مجلس، وكلاى مردم در تعيين مصالح عمومى هستند، و بهترين راه براى تشخيص مصالح اين است كه آن را به وكلاى مردم واگذار كنيم، همان طور كه در امور مهم ملّى به آراى عمومى مراجعه مي‌كنيم. پس در نظر آنها اگر امكان داشته باشد كه در تمام مسايل مهم به آراى عمومى مراجعه كنيم، بسيار خوب است؛ اما از آنجا كه اين كار در مورد تمام امور امكان ندارد، به نمايندگان منتخب مردم مراجعه مي‌كنيم.

دو اشكال بر دموكراسى

اولين اشكالى كه بر اين نوع دموكراسى وارد است اين است كه مراجعه به آراى عمومى به اين شكل، ضامن حفظ مصالح حقيقى مردم نيست، زيرا اين وكلا و منتخبان، از مصالح حقيقى مردم آگاه نيستند و تنها درصدد آن هستند كه خواسته‌هاى مردم را بر آورده ساخته و حفظ كنند. اشكال دوم اين است كه انتخابات انجام شده در جهان غرب، انتخابات واقعى و درستى نيست و اين مسأله‌اي است كه تمام مصلحان جهان غرب بدان اعتراف مي‌كنند و كتاب‌هاى زيادى در مناقشه و ردّ آن نگاشته شده است.

حال سؤال در مورد مبادى ما ـ يعنى مبادى اسلامى ـ مطرح مي‌شود و اين كه پاسخ ما در قبال اين مسأله چيست؟ در واقع پس از آن كه از نعمت ولايت ولىّ امر معصوم محروم شده‌ايم، براى مقابله با اين محروميت بايد به وضع قوانينى اقدام كنيم كه ضامن تمام مصالح ما باشد. اين محروميتى است كه پس از غيبت حضرت ولى عصر  عجل اللّه تعالى فرجه الشريف بدان دچار شده‌ايم و هيچ گريزى از آن نداريم و بايد با ايجاد حكومتى كه تا حد امكان شبيه حكومت معصوم عليه‌السلام  باشد از شدت اين محروميت بكاهيم. اما اين كه چرا غيبت واقع شده است، مسأله‌اي كلامى است كه علماى علم كلام به آن پاسخ گفته‌اند. در اين رابطه شايد سخن خواجه نصيرالدين طوسى را شنيده باشيد كه مي‌گويد علت غيبت، خود مردم هستند؛ زيرا نعمت وجود ائمه در زمان خود را قدر ندانستند و آنها را يارى نكردند و به همين سبب، از اين ولايت الهى تا زمانى كه خداوند اراده كند، محروم شده‌اند.

در هر حال ما وظيفه داريم كه در اين زمان، قوانينى را وضع كنيم كه هر چه بيشتر به حكم امام معصوم عليه السلام  نزديك باشد و اين مسأله‌اي عقلايى است و روش همه عقلا اين است كه مي‌گويند اگر به خواسته‌اي كه داريم به طور كامل نرسيديم، بايد به مقدار نزديك‌تر به آن قانع شويم و اگر به صد در صد چيزى نمي‌رسيم بايد به نود و نه درصد آن را ضى باشيم و در صدد دست يابى به آن برآييم. نظريه ولايت فقيه نيز بر همين مبناى عقلايى استوار است؛ يعنى بعد از محروميت ما از ولايت امام معصوم عليه‌السلام  لازم است حكومتى را تشكيل دهيم كه هر چه بيشتر به حكومت امام معصوم عليه‌السلام شبيه باشد و به همين دليل در صدر اين حكومت بايد كسى باشد كه از هر جهت به امام معصوم عليه‌السلام  نزديك‌تر باشد.

تبيين نظريه ولايت فقيه

اگر در خصوصيات امام معصوم در مورد شؤون حكومت و امور جامعه تأمل كنيم، مي‌بينيم كه اين خصوصيات به سه دسته تقسيم مي‌شوند. يكى از خصوصيات امام معصوم اين است كه قوانين الهى و مصالح كلى را به طور يقينى مي‌شناسد و هيچ احتمال مخالف و شكى در نظرش راه نمي‌يابد؛ زيرا علم وى در برگيرنده تمام احكام الهى است؛ اگر چه فرضاً شامل تمام موضوعات نباشد. اما آنچه ما در اين بحث بدان نياز داريم، علم به احكام است. علم امام به احكام شرعى و مصالح انسانى، علمى حقيقى و مطابق با واقع است كه هيچ شك و خطايى در آن نيست، و اين، يكى از ويژگى‌هاى امام معصوم عليه‌السلام  است.

ويژگى دوّم امام معصوم اين است كه او در افعالش نيز معصوم است. ويژگى اول، عصمت در علم بود و ويژگى دوم، عصمت در عمل مي‌باشد. امام معصوم خدا را معصيت نمي‌كند و به امت خيانت نمىورزد و مصالح فردى را بر مصالح امت مقدم نمي‌دارد، و اين همان عصمت در عمل است.

ويژگى سوم امام معصوم اين است كه به موضوعات و مصالح واقعى با صرف نظر از احكام و قوانين آن، احاطه دارد. به عبارت ديگر، ويژگى سوم امام معصوم، مدير و مدبّر بودن ممتاز اوست. اين ويژگى را مي‌توان به خصوصيات ديگرى تحليل كرد كه عبارتند از: زيركى، شجاعت و صلابت و شروط ديگرى كه براى حسن تدبير لازم است. بنابراين اگر مي‌خواهيم حكومتى شبيه حكومت امام معصوم‌ عليه‌السلام‌ تشكيل دهيم، بايد در رأس حكومت كسى قرار گيرد كه داراى شرايط زير باشد:

اولا آگاه‌ترين مردم نسبت به امور اجتماعى و سياسى باشد و احكام و مسايل اسلام را نيز به خوبى بشناسد؛ يعنى فقيه باشد. البته اگر در زمينه احكام شرعى نيز آگاه‌ترين افراد باشد، بسيار بهتر است، اما چيزى كه بسيار به آن احتياج داريم اين است كه اين شخص بايد نسبت به امور سياسى و اجتماعى آگاهى كامل داشته باشد. اين اولين ويژگى است كه باعث مي‌شود ولى فقيه شبيه‌ترين مردم به امام معصوم از جهت علمى باشد.

ثانياً، داراى تقواى كاملى باشد و اگر معصوم نيست حداقل دنباله رو معصوم باشد و از جهت تقوا شبيه امام معصوم باشد.

ثالثاً، ولىّ فقيه بايد داراى حسن تدبير باشد. هر فقيه عالم و با تقوايى صلاحيت ولايت بر امت اسلامى را ندارد. چه بسا فقيهى عالم‌تر و با تقواتر از همه باشد، اما داراى حسن تدبير نباشد و حتى نتواند خانواده اش را به خوبى اداره كند. اين نقيصه به علم و تقوايش ضرر نمي‌زند، ولى صلاحيت وى را براى ولايت امور مخدوش مي‌كند. حسن تدبير، منوط به آگاهى از امور سياسى و بين المللى و امور ديگر است. بنابراين اگر اين شرايط سه گانه (فقاهت، تقوا، حسن تدبير) در شخص به طور كامل وجود داشته باشد ولايت بر امور مسلمانان برايش متعين است؛ چون شبيه‌ترين مردم به امام معصوم‌ عليه‌السلام‌ است.

طبعاً هر مسأله‌اي فروع، موارد متشابه و فروض فقهى و علمى دارد كه لازم است مورد بحث قرار گيرد و بدان جواب داده شود؛ مسأله ولايت فقيه نيز به همين گونه است، ولى در هر حال بر اساس مبادى اوليه نظريه ولايت فقيه، ملاك اصلى اين است كه شخص به امام معصوم عليه‌السلام  شبيه باشد و اين مسأله با داشتن اشتراك در امور سه گانه‌اي كه ذكر شد، حاصل مي‌شود.

ولايت چند فقيه

از جمله فروعى كه در بحث ولايت فقيه مطرح مي‌شود اين است كه آيا جايز است در يك سرزمين دو ولىّ فقيه باشند يا خير؟ چه بسا بعضى از فقهايى كه بر ادله تعبدى براى اثبات نظريه ولايت فقيه استدلال مي‌كنند، بگويند كه هر فقيهى حق به دست گرفتن ولايت امور را دارد و در اين باره

به اطلاق روايات استدلال كنند كه مي‌گويند:  مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوى حَديِثَنَا وَ نَظَرَ فِى حَلاَلِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ اَحْكامَنَا....[[54]](#footnote-54) مفاد اين روايات اين است كه هر كسى كه حلال و حرام و احكام خدا را بشناسد اين ولايت براى او ثابت است.

در مورد اين سخن بايد بگوييم كه استدلال به اين ادله تعبدى نقلى به تنهايى كافى نيست؛ زيرا: اولا، ما به دليلى عقلى براى اثبات اين مسأله رجوع كرده‌ايم و گفته‌ايم كه اگر حكومت معصوم ممكن نباشد، ناچار بايد تنزل كنيم به چيزى كه شبيه‌تر به آن باشد، و اگر ما هيچ روايتى هم نداشته باشيم، عقل مستقلا حكم مي‌كند كه بايد به حكومتى كه هر چه بيشتر شبيه حكومت معصوم باشد، روى آوريم. ثانياً، رواياتِ رسيده، ناظر به موقعيت‌هاى خاص زمان امام معصوم‌ عليه‌السلام‌ بوده است. مثلا مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه ابن خديجه و امثال آنها در زمانى صادر شده است كه شيعيان در سرزمين‌هاى مختلف پراكنده بودند و نمي‌توانستند براى هر مسأله‌اي به امام معصوم‌ عليه‌السلام‌ مراجعه كنند و امام نيز در هر سرزمين وكيل و نايب نداشت و بنابراين مؤمنان به مشكل برمى خوردند و نمي‌دانستند كه در قبال تكاليفشان چه بايد بكنند. مثلا در مسأله ارث و معاملات با هم اختلاف پيدا مي‌كردند و نمي‌دانستند كه بايد به چه كسى رجوع كنند. براى حل اين مشكلات، امام دستورداده است كه به فقيه سرزمين خودشان مراجعه كنند و اين بدان معنا نيست كه اصل در ولايت امر مسلمين اين است كه هر فقيهى حق ولايت دارد. بلكه يك اصل كلى وجود دارد و آن اين است كه اگر رجوع به امام معصوم عليه‌السلام‌ امكان پذير نبود، به كسى كه نظرش به نظر امام نزديك‌تر است مراجعه كنند و اين، غير از مسأله تعيين حاكم براى مردم است كه تصدّى امور حكومتى را به همان معناى معروف بر عهده بگيرد و تشكيل حكومت بدهد. اگر ما در اين اصل عقلى تعمق كنيم، مي‌بينيم كه اگر همه امت اسلامى بتوانند حكومتى مركزى تشكيل بدهند كه در سايه آن، وحدت امت اسلامى حفظ مي‌شود، بايد اين كار را انجام دهند و راهى براى ردّ اين نظريه وجود ندارد. قول به اين كه هر فقيهى مي‌تواند در سرزمينش حكومت خاصى را تشكيل دهد ـ ولو به ضرر مصالح امت اسلامى باشد ـ مردود است. بنابراين در حالى كه ما مي‌دانيم سرّ وجوب تشكيل حكومت اسلامى يا حداقل يكى از فلسفه‌ها و اسرار آن، حفظ وحدت امت اسلامى و جلوگيرى از پراكندگى و تفرقه است، آيا مي‌توانيم بگوييم روايات به اين معنا اشاره دارد كه هر فقيهى مستقلا حق ولايت و حكومت دارد؟ در اين صورت اگر در كشورى اولياى متعددى باشند كه با هم اختلاف داشته باشند، چه بسا به معارضه و مخاصمه بپردازند. بنابراين چگونه به «ولايت امر» كه منشأ وحدت امت اسلامى است، حكم مي‌شود در حالى كه خود آن موجب اختلاف و تفرقه مي‌گردد؟! اسلام چگونه، احكامى را براى رفع اختلاف تشريع مي‌كند در حالى كه خود همين احكام باعث اختلاف مي‌شوند؟! اين امرى است كه با توجه به انگيزه شارع در برقرارى حكومت، غير معقول به نظر مي‌رسد. ما به طور يقين مي‌دانيم كه بعد از امام معصوم اگر براى كسى كه شبيه‌تر به امام معصوم‌ عليه‌السلام‌ است، زمينه تشكيل يك حكومت مركزى فراهم شد، او براى تصدى اين مقام متعيّن است و ادله عقلى و نقلى هم اين را اثبات مي‌كند.

شايد بتوان از ادله وارد شده در شأن امام معصوم هم اين مطلب را دريافت كه ما مي‌بينيم در زمان واحد، دو امام معصوم با هم به تصدى امور مربوط امامت نمي‌پردازند. مي‌دانيم كه امام حسن و امام حسين عليهما‌السلام  هر دو امام بودند: اَلْحَسَنُ وَ الَحُسَيْنُ اِمَامَانِ قَامَا اَوْ قَعَدَا،[[55]](#footnote-55) ولى مادام كه امام حسن مجتبى عليه‌السلام  تصدى امور امامت را بر عهده داشت، امام حسين عليه‌السلام  اين مقام را نداشت و با وجودى كه امام معصوم بود، از برادرش اطاعت مي‌كرد و حكومت ظاهرى، پس از شهادت امام حسن مجتبى عليه السلام  به امام حسين عليه‌السلام  منتقل شد. امامت بالفعل به صورت متناوب بود و در ابتدا متعلق به امام حسن عليه‌السلام  بود و سپس به امام حسين عليه‌السلام‌ منتقل شد. در حالى كه هر دو صلاحيت امامت را داشتند ولى امامت به صورت بالفعل مخصوص يكى از آنها بود. البته در صدد آن نيستم كه بگويم اين دليل، قطعى است، ولى به هر حال مي‌تواند تأييدى بر اين مدعا باشد. بنابراين، اصل در ولايت اين است كه امام و ولىّ امر واحد باشد، اگر چه اشخاص صالح ديگرى براى تصدّى امر امامت يا ولايت وجود داشته باشند؛ چنان كه امام حسين‌عليه‌السلام‌ صلاحيت ولايت را داشت، ولى مادامى كه امام حسن‌عليه‌السلام‌ زنده بود، متصدى اين مقام نشد.

در اين صورت اگر فقهاى فراوانى باشند كه بر فرض، همگى داراى صلاحيت‌هاى مساوى باشند، باز هم اگر يكى از آنها متصدى امر ولايت شد، ديگران لازم است از او اطاعت كنند. اين يكى از فروع اين مسأله است. البته مي‌توان در اين مورد استثناهايى را هم فرض كرد؛ مثلا اگر حكومت اسلامى در كشورى بر پا شد و سرزمين‌هاى اسلامى ديگر از آن دور بودند و امام نمي‌توانست نايبى را به آن سرزمين بفرستد، در اين صورت و با وجود اضطرار، مي‌توان حكومت اسلامى ديگرى تشكيل داد، ولى بايد توجه داشت كه اين امرى اضطرارى و بر خلاف اصل است.

اما اگر سرزمينى كه از مركز اسلام دور است، احتياج به حكم خاصى پيدا كرد و از طرفى برايش ممكن نبود كه با مركز اسلام اتصال برقرار كند در اين حالت مي‌تواند به خاطر آن ضرورت، حكم خاص را اجرا كند و همان طور كه مي‌دانيد: اَلضَّروُرَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ.[[56]](#footnote-56)

چگونگى تعيين ولىّ فقيه

مسأله ديگرى كه به بحث ولايت فقيه مربوط مي‌شود اين است كه اين چنين فردى چگونه تعيين مي‌شود؟ زيرا پس از آن كه گفتيم اصل بر اين است كه حاكم اسلام يك نفر باشد طبيعتاً اين بحث مطرح مي‌شود كه اين يك نفر چگونه از ميان فقهاى متعددى كه در هر زمان وجود دارند، مشخص مي‌شود؟ پاسخ اين است كه راه حل چنين مسايلى، روش عقلايى است.

توضيح اين كه: با صرف نظر از مسأله ولايت و حكومت، مي‌دانيم كه شيعه در طى قرون گذشته از مراجع دينى مشخصى تقليد مي‌كرده است. راه تعيين اين مراجع به اين صورت بوده است كه مقلدان به دنبال بيّنه و اهل خبره بوده‌اند و اگر خبرگان در مورد اعلم و اصلح بودن شخصى به توافق مي‌رسيدند، از همان شخص تقليد مي‌كردند. اما از آن جا كه اين مراجعه به صورت غير رسمى و نامنظم بوده است، شيعيان به همان اهل خبره محل يا سرزمين خويش رجوع مي‌كرده‌اند و اهتمامى به نظر خواهى از تمام خبرگان در همه سرزمين‌هاى تشيع نداشته‌اند. هركسى به عالم و معتمد محل خويش رجوع مي‌كرده و به شهادت او براى تعيين مرجع اكتفا مى‌نموده است. اما اگر مرجعيت به عنوان امرى حياتى براى شيعه محسوب شود و زنده ماندن و حفظ شيعه در مقابل كفار و معاندان متوقف بر مرجعيت متمركز باشد، در اين صورت آيا مي‌توان به همين سادگى به شهادت خبرگان محلّى اكتفا كرد يا آن كه بايد با دقت و تحقيق بيشترى به اين مهم پرداخت؟

شما مي‌دانيد كه انتخاب مرجع در زمانهاى اخير كمابيش تغيير كرده است، به طورى كه مرجعيت دينى به سوى وحدت پيش رفته است. در زمان‌هاى گذشته هر فقيهى كه در شهر يا كشورى بود به عنوان مرجع دينى و شيخ الاسلام آن جا شناخته مي‌شد و به همين جهت، شيخ الاسلام‌ها و صاحبان فتوا و مراجع دينى زياد بودند. اما در عصر حاضر ميل به سوى اين است كه مرجع دينى وحدت داشته باشد و اگر مسأله ولايت فقيه و حكومت اسلامى، امرى حياتى براى جهان تشيع است، نمي‌توان به همين مراجعه به فقهاى غير رسمى در هر محله و سرزمينى قانع شد و بايد براى اين كار مهم به طور رسمى تلاش و جدّيت صورت گيرد و براى همه روشن شود كه صلاح امت در اين است كه ولايت، وحدت داشته باشد و خبرگان به طور رسمى معين شوند تا به صلاحيت ولىّ فقيه شهادت دهند. در اين جا است كه مسأله ديگرى مطرح مي‌شود و آن اين است كه اين خبرگان چگونه تعيين مي‌شوند؟

در پاسخ به اين سؤال ابتدا بايد توجه كرد كه ما خبرگان را «معين» مي‌كنيم نه اين كه خبره بودن را به آنها «اعطا» كنيم. خبرگان به خاطر علم خودشان اهل خبره هستند نه به خاطر آراى ما. هم چنين توجه به اين نكته نيز لازم است كه خبرگان نيز «حق ولايت» را به ولىّ فقيه «اعطا» نمي‌كنند، بلكه كسى را كه اصلح براى تصدّى مقام ولايت است «معرفى» مي‌كنند؛

زيرا فاقد شىء نمي‌تواند معطى شىء باشد و خبرگان هم خودشان واجد ولايت نيستند تا آن را به ديگرى اعطا كنند، بلكه به خاطر آن كه امين و منتخب مردم هستند، حق دارند كه بر صلاحيت ولىّ امر مسلمين شهادت بدهند. اين مسأله از جهاتى شبيه كار قاضى در نظام قضايى اسلام است. ما مي‌دانيم كه در قضاى اسلامى، قاضى مي‌تواند به مقتضاى شهادت بينّه حكم صادر كند. حال اگر يك قاضى به منطقه‌اي برود و متصدى قضاوت شود، در اين صورت اگر بين دو نفر مخاصمه‌اي باشد و يكى از آنها بيّنه داشته باشد، آيا قاضى مي‌تواند به اقتضاى شهادت دو نفرى كه اصلا آنها را نمي‌شناسد و بيّنه يكى از متخاصمين هستند، حكم صادر كند؟ اين سؤال بسيار جدّى است، اگر چه در امور روزمرّه بدان اهتمام نمىورزند؛ لكن بر اساس تكليف الهى، ثبوت حق براى كسى يا سلب آن از كسى و اعطايش به ديگرى به اين سادگى نيست. قاضى بايد فحص و جستجو كند تا افراد عادل آن منطقه را بشناسد و اصلا از جمله تكاليف قاضى اين است كه وقتى وارد منطقه‌اي شد، به دنبال آن باشد كه افراد عادل آن منطقه را شناسايى كند تا اگر دو نفر به عنوان بيّنه به نفع يكى از متخاصمين شهادت دادند، برايش حجّت باشد. در اين جا است كه سؤال ديگرى مطرح مي‌شود و آن اين است كه چگونه عدول را بشناسد؟ در اين مورد، به ناچار بايد به مردم رجوع كند. بايد ببيند كه آنها چگونه عدول را شناسايى مي‌كنند؟ طبعاً از همسايگان، آشنايان و همكاران سؤال مي‌كنند. در هر حال بايد به مردم رجوع كرد تا نسبت به عدالت اين افراد اطمينان حاصل شود. به همين ترتيب، خبرگانى كه مي‌خواهند ولىّ فقيه را مشخص كنند نيز در نهايت بايد به وسيله مردم شناسايى شوند. در مورد علمشان، علما بايد شهادت بدهند و آنها را تأييد كنند، و در مورد ثقه، عادل و امين بودنشان مردم بايد نظر بدهند. بنابراين پس از آن كه صلاحيت علمى خبرگان به وسيله علما تأييد شد، بايد به تأييد مردم هم برسند. علت اين كه براى تأييد صلاحيت علمى خبرگان به آراى عمومى مراجعه نمي‌كنيم اين است كه مردم عادى نمي‌توانند ميزان علم و اجتهاد افراد را تعيين كنند و بگويند كه اين شخص فقيه است يا خير؛ مجتهد است يا خير. از همين رو، به كسانى كه صلاحيت اين كار را دارند مراجعه مي‌كنند و در قانون اساسى جمهورى اسلامى ايران هم آمده است كه نامزدهاى انتخابات خبرگان بايد از لحاظ علمى مورد تأييد اشخاص خبره‌اي كه معروف به تقوا و علم هستند قرار گيرند و آنها همان اعضاى شوراى نگهبان هستند كه از سوى ولىّ امر مسلمين انتخاب مي‌شوند و داراى حسن شهرت و تجربه كارى چندين ساله‌اند.

شناخته‌شده‌ترين مجتهدان در حكومت اسلامى، فقهاى شوراى نگهبان هستند كه بايد صلاحيت علمى نامزدهاى مجلس خبرگان را تأييد كنند. اما امانت دارى و عدالت از امورى هستند كه تمام مردم آنها را تشخيص مي‌دهند، و به همين دليل است كه مردم طى يك انتخابات به افراد عادل‌تر و صالح‌تر رأى مي‌دهند. با رأى مردم، مجلس خبرگان تشكيل مي‌شود و آن گاه مجلس خبرگان كسى را كه براى تصدى مقام ولايت فقيه صالح‌تر باشد از ميان فقها برمى گزيند. اگر خداى ناكرده فقيهى بعضى از شرايط لازم را از دست داد، در اين صورت اعلام مي‌شود كه وى منعزل است و نيازى به عزل وى نيست؛ يعنى همان طور كه ولايت، مشروط به وجود تمام شرايط بود تا نزديك‌ترين و شبيه‌ترين شخص به معصوم(عليه السلام) انتخاب شود، اگر يكى از شرايط هم مفقود گردد، ولىّ فقيه خود به خود منعزل مي‌شود و وظيفه خبرگان فقط اين است كه مطلب را به مردم اعلام كنند.

وااسلام علیکم ...

1. جمعه (62)، 2. [↑](#footnote-ref-1)
2. ابراهيم (14)، 1. [↑](#footnote-ref-2)
3. انفال (8)، 22. [↑](#footnote-ref-3)
4. اعراف (7)، 179. [↑](#footnote-ref-4)
5. اسراء (17)، 70. [↑](#footnote-ref-5)
6. انفال (8)، 55. [↑](#footnote-ref-6)
7. انفال (8)، 22. [↑](#footnote-ref-7)
8. آل عمران (3)، 190ـ191. [↑](#footnote-ref-8)
9. اعلى (87)، 16ـ17. [↑](#footnote-ref-9)
10. اعراف (7)، 175ـ176. [↑](#footnote-ref-10)
11. ابراهيم (14)، 27. [↑](#footnote-ref-11)
12. حديد (57)، 28. [↑](#footnote-ref-12)
13. مائده (5)، 15ـ16. [↑](#footnote-ref-13)
14. بلد (90)، 10. [↑](#footnote-ref-14)
15. بحارالانوار، ج 1، ص 164. [↑](#footnote-ref-15)
16. بحار الانوار، ج 27، ص 252. [↑](#footnote-ref-16)
17. بحار الانوار، ج 77، ص 167. [↑](#footnote-ref-17)
18. بقره (2)، 4. [↑](#footnote-ref-18)
19. ذاريات (51)، 20. [↑](#footnote-ref-19)
20. توبه (9)، 45. [↑](#footnote-ref-20)
21. دخان (44)، 9. [↑](#footnote-ref-21)
22. نمل (27)، 66. [↑](#footnote-ref-22)
23. بحارالانوار، ج 104، ص 405. [↑](#footnote-ref-23)
24. قصص (28)، 7. [↑](#footnote-ref-24)
25. بحار الانوار، ج 14، ص 476. [↑](#footnote-ref-25)
26. زمر (39)، 3. [↑](#footnote-ref-26)
27. اسراء (17)، 85. [↑](#footnote-ref-27)
28. بقره (2)، 115. [↑](#footnote-ref-28)
29. قمر (54)، 55. [↑](#footnote-ref-29)
30. تحريم (66)، 11. [↑](#footnote-ref-30)
31. مفاتيح الجنان، مناجات شعبانيه. [↑](#footnote-ref-31)
32. بحارالانوار، ج 25، ص 336. [↑](#footnote-ref-32)
33. آل عمران (3)، 7. [↑](#footnote-ref-33)
34. مفاتيح الجنان، مناجات شعبانيه. [↑](#footnote-ref-34)
35. حج (22)، 64. [↑](#footnote-ref-35)
36. مطففين (83)، 15. [↑](#footnote-ref-36)
37. بقره (2)، 34. [↑](#footnote-ref-37)
38. رعد (13)، 16. [↑](#footnote-ref-38)
39. زخرف (43)، 51. [↑](#footnote-ref-39)
40. زخرف (43)، 51. [↑](#footnote-ref-40)
41. لقمان (31)، 25. [↑](#footnote-ref-41)
42. بقره (2)، 34 [↑](#footnote-ref-42)
43. بقره (2)، 34 [↑](#footnote-ref-43)
44. حجر (15)، 39. [↑](#footnote-ref-44)
45. صافات (37)، 102. [↑](#footnote-ref-45)
46. - يس (36)، 60ـ61. [↑](#footnote-ref-46)
47. آل عمران (3)، 20. [↑](#footnote-ref-47)
48. انعام (6)، 162. [↑](#footnote-ref-48)
49. فاطر (35)، 15. [↑](#footnote-ref-49)
50. نمل (27)، 66. [↑](#footnote-ref-50)
51. صافات (37)، 34. [↑](#footnote-ref-51)
52. اعراف (7)، 6. [↑](#footnote-ref-52)
53. احزاب (33)، 36. [↑](#footnote-ref-53)
54. وسائل الشيعه، ج 18، ص 98. [↑](#footnote-ref-54)
55. بحارالانوار، ج 16، ص 37. [↑](#footnote-ref-55)
56. اين عبارت، يكى از قواعد مشهور فقهى است و معناى آن اين است كه در شرايط اضطرار، ممنوعيت كارهايى كه شرعاً انجام آنها جايز نيست، برداشته مي‌شود. [↑](#footnote-ref-56)