

چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی

نویسنده: آیت ا.م. محمد تقی مصباح یزدی



آنچه پیش روی شماست مجموعه سخنرانی‌هایی است که در مهرماه سال ۷۸ توسط استاد فرزانه حضرت آیت الله مصباح یزدی در لبنان و در جمع گروهی از فرهیختگان ایراد گردیده است. در این سخنرانی‌ها استاد کوشیده‌اند گزیده‌هایی از مباحث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست را که زیربنای منظومه معارف اسلامی را تشکیل می‌دهند، طرح نمایند. این شش موضوع در کتابهایی با همین عناوین و در مجموعه‌ای با نام «سلسله دروس اندیشه‌های بنیادین اسلامی» نسبتاً به تفصیل نگاشته شده و به وسیله انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی **رحمه الله** چاپ و منتشر گردیده است. مسایل طرح شده در این کتاب‌ها در واقع کلیدهایی اساسی بسیاری از مباحث رایج امروز در جهان اسلام و به ویژه کشورمان می‌باشد. ریشه‌های مباحثی هم چون پلورالیزم، تساهل و تسامح، نسبیت‌گرایی، آزادی، دموکراسی، خشونت و نظایر آنها، به بحث‌های طرح شده در این شش کتاب باز می‌گردد. به لحاظ ضرورت و اهمیت ویژه این مباحث از یک سو و محدودیت زمان و اقامت جناب استاد در لبنان از سوی دیگر، ایشان سعی کرده‌اند در این سلسله سخنرانی‌ها، فشرده و چکیده‌ای از مهم‌ترین مباحث طرح شده در کتاب‌های مذکور را عنوان نمایند. بنابراین، مجموعه حاضر در واقع منتخبی است از آن مباحث گسترده و «حرفی است از هزاران» که مطالعه آن برای افرادی که فرصت یا حوصله مطالعه آن شش کتاب را ندارند، می‌تواند بسیار مفید و مؤثر باشد.

لازم به ذکر است که اصل این مباحث را استاد به زبان عربی ایراد کرده‌اند و آنچه در این کتاب ملاحظه می‌کنید در واقع ترجمه آن سخنرانی‌هاست. هم چنین چند سخنرانی متفرقه ایشان در لبنان را که در جمع اقشار عمومی مردم ایراد داشته‌اند به عنوان ضمیمه و در بخش پایانی کتاب آورده‌ایم.

در پایان لازم می‌دانیم از جناب حجت الاسلام حسینعلی عربی که کار ترجمه این سخنرانی‌ها از عربی به فارسی را انجام داده‌اند و نیز از جناب حجت الاسلام محمد مهدی نادری قمی که امر

بازنگری، تنظیم، تدوین نهایی و هم چنین ویرایش این کتاب را برعهده داشته‌اند تقدیر و تشکر
نماییم.

انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله

فهرست

فهرست.....	۳
گفتار نخست.....	۸
نقش اساسی برخی معارف در تکامل انسان.....	۸
معرفت، سرآغاز هدایت.....	۸
تهاجم فرهنگی، بزرگ‌ترین تهدید.....	۸
ماهیت انسان در گرو ایمان و عقیده.....	۱۰
خطر در کمین انسان.....	۱۳
نور الهی در قلب «روح الله».....	۱۵
تقویت ایمان در سایه عقل و وحی.....	۱۶
هدف غایی و اهداف متوسط خلقت انسان.....	۱۶
معارف لازم برای تبیین نظام مطلوب اسلام.....	۱۷
گفتار دوم.....	۲۱
مروری بر برخی مبانی معرفت‌شناسی.....	۲۱
مسأله ارزش شناخت.....	۲۱

عقل و معرفت یقینی.....	۲۳
مغالطه در تشخیص معرفت عقلانی.....	۲۴
عدم احاطه عقل بر برخی ادراکات.....	۲۶
وحی و الهام، ابزار شناخت.....	۲۷
تطابق و تعارض حکم عقل و شرع.....	۲۸
گفتار سوم.....	۳۱
معرفت دینی و پلورالیسم.....	۳۱
قبض و بسط معرفت دینی.....	۳۱
قرائت‌های مختلف از دین (هرمنوتیک).....	۳۳
برخی ادله نظریه قرائت‌های مختلف از دین.....	۳۳
نقدی کوتاه بر ادله نظریه قرائت‌های مختلف.....	۳۴
الف) تغییر معانی الفاظ.....	۳۴
ب) تغییر فتاوای علما.....	۳۶
ج) تفسیر و تأویل متن.....	۳۷
دیدگاه پوزیتیویستی در ترجیح قرائت‌ها.....	۳۸
گفتار چهارم.....	۴۱
اعتباری یا حقیقی بودن ارزش‌های اخلاقی.....	۴۱
نفی ادراک عقلی.....	۴۱
بررسی نفی و اثبات ادراک عقلی.....	۴۱
واقع و ارزش.....	۴۴
تساهل و تسامح در ارزش‌ها.....	۴۵

ارزش‌ها، واقعی یا اعتباری؟.....	۴۷
گفتار پنجم.....	۵۰
عقل و دین.....	۵۰
تعریف دین.....	۵۰
منظور از عقل در این بحث.....	۵۰
بررسی رابطه عقل و دین.....	۵۲
گفتار ششم.....	۵۶
کمال نهایی انسان و موانع آن.....	۵۶
قرب الی الله، کمال نهایی انسان.....	۵۶
تعیین کمال نهایی انسان با یک استدلال عقلی.....	۵۷
توضیحی در مورد قرب الی الله.....	۵۸
قرب الی الله در کتاب و سنت.....	۶۰
حجاب‌ها و موانع قرب الی الله.....	۶۳
حقیقت عبادت و عبودیت.....	۶۴
حد نصاب توحید.....	۶۷
گفتار هفتم.....	۷۱
افراط و تفریط‌ها در تعیین مسیر کمال انسان.....	۷۱
راه عرفا برای قرب الی الله؛ افراط‌ها و تفریط‌ها.....	۷۱
عبادت خدا یا خود؟.....	۷۳
معرفت احکام الهی، مقدمه عبادت.....	۷۳
گفتار هشتم.....	۷۵

تأملی در ارزش اخلاقی و ارزش حقوقی.....	۷۵
یادآوری در مورد حقیقی یا اعتباری بودن ارزش‌ها.....	۷۵
تفاوت ارزش اخلاقی و ارزش حقوقی.....	۷۶
تقسیم ارزش‌ها با ملاکی دیگر.....	۷۸
تلازم حق و تکلیف.....	۷۸
خاستگاه و منشأ حقوق.....	۸۰
دیدگاه الهی در مورد منشأ حقوق.....	۸۲
گفتار نهم.....	۸۵
مقایسه‌ای بین برخی مبانی فکری اسلام و غرب.....	۸۵
تقسیم فرهنگ‌ها به الهی و الحادی.....	۸۵
تفاوت دو فرهنگ در نگاه به هستی.....	۸۵
تفاوت در نگاه به انسان.....	۸۶
تفاوت در نگاه به ارزش‌ها.....	۸۶
نگرش فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی به دین.....	۸۷
اختلاف در مورد امکان دست‌یابی به معرفت یقینی.....	۸۸
تساهل و تسامح و قرائت‌های مختلف، دو مولود فرهنگ غربی.....	۸۹
تهاجم فرهنگ غربی و مسؤولیت ما.....	۹۰
گفتار دهم.....	۹۲
نظام سیاسی و حکومت از منظر اسلام و غرب.....	۹۲
مقدمه.....	۹۲
وظیفه حکومت از دیدگاه اسلام و غرب.....	۹۲

- مرجع تعیین مصالح در نگرش اسلامی و غربی..... ۹۴
- دو اشکال بر دموکراسی..... ۹۵
- تبیین نظریه ولایت فقیه..... ۹۶
- ولایت چند فقیه..... ۹۸
- چگونگی تعیین ولیّ فقیه..... ۱۰۱

گفتار نخست

نقش اساسی برخی معارف در تکامل انسان

معرفت، سرآغاز هدایت

انقلاب اسلامی مبارکی که خداوند بر بندگان و به خصوص بر مسلمانان و بالاخص بر شیعه منت نهاد و در این عصر به ما ارزانی داشت، پیش از آن که یک انقلاب سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی باشد، در اصل یک انقلاب فرهنگی است. این انقلاب شبیه قیام‌هایی بوده است که انبیا به آن اقدام کرده‌اند و به تربیت و پرورش مردم پرداخته‌اند: **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**؛ اوست آن کس که در میان بی سوادان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت، تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد و [آنان] قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

قبل از آن که انسان حقایق دین و معارف اصیلی را که مبنای فعالیت‌های انسانی است بشناسد، در گمراهی آشکاری به سر می‌برد و با نور الهی که در قلب او و نیز در نزول وحی و فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی به ودیعت نهاده شده است، به سوی نور هدایت می‌شود؛ همان طور که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: **كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**؛ کتابی است که آن را به سوی تو فرود آوردیم تا مردم را از تاریکی‌ها به سوی روشنائی بیرون آوری. در سایه این نورانیتی که در سایه فهم کتاب خدا و معارف الهی و عمل به تعالیم آسمانی انبیا حاصل می‌شود، پیروزی و موفقیت در سایر زمینه‌ها نیز ممکن می‌گردد.

تهاجم فرهنگی، بزرگ‌ترین تهدید

۱ جمعه (۶۲)، ۲.

۲ ابراهیم (۱۴)، ۱.

دشمنان اسلام پس از آن که از ساقط کردن انقلاب اسلامی مبارک ایران به وسیله عملیات نظامی ناامید شدند، تمام امکاناتشان را برای هجوم فرهنگی جمع آوری کردند و به تعبیر رهبر معظم انقلاب، یک شبیخون فرهنگی را بر ضد ایران آغاز کردند. این بزرگ‌ترین خطر و ضرری است که انقلاب اسلامی را تهدید می‌کند و اگر آنان در این توطئه موفق شوند، خدای ناکرده ممکن است بتوانند بر انقلاب اسلامی - از این حیث که اسلامی است - غالب شوند. اما خدای متعال وعده داده است که اگر ما به وظایفمان عمل کنیم - چنان که مجاهدان و شهدا عمل کردند و موفق شدند - پیروزی و موفقیت را نصیب ما خواهد کرد؛ و وعده‌های خداوند تخلف‌ناپذیر است.

این انقلاب در واقع یک انقلاب فرهنگی بوده و اصل و اساس آن بر پایه «ارزش‌ها» و «اعتقادات» اسلامی بوده است و دوام و بقای آن نیز در گرو حفظ و ترویج و تقویت ارزش‌ها و اعتقادات اسلامی است. از آنجا که ارزش‌ها و اعتقادات، دو رکن اصلی هر فرهنگی هستند، بنابراین حفظ و تقویت آنها نیاز به کار فرهنگی دارد.

البته گرچه واژه فرهنگ معانی بسیاری دارد - و حتی تا پانصد معنا و تعریف برای آن شمرده‌اند - اما به عقیده من اصل و اساس هر فرهنگ در گرو دو چیز است:

اول، عقیده و چگونگی نظر به هستی؛

دوم، ارزش‌ها و الگوهای متعالی و برجسته.

اولی به شناخت واقعیات و آنچه هست باز می‌گردد و دومی به شناخت آنچه باید باشد؛ یعنی آنچه که انسان باید انجام دهد و آنچه که باید ترک کند.

عناصر اصلی هر فرهنگی همین دو رکن هستند و به وسیله اینها است که یک فرهنگ از فرهنگ‌های دیگر متمایز می‌شود و اگر چه هر فرهنگی اموری فرعی از قبیل آداب و رسوم و خط و زبان خاص خویش را دارد، اما تغییر این امور، جوهره فرهنگ را تغییر نمی‌دهد. شخصی ممکن است صاحب فرهنگ اصیل اسلامی باشد و به زبان عربی سخن بگوید و بعد به منطقه دیگر برود و به زبان فارسی یا انگلیسی و یا زبانی دیگر صحبت کند، ولی تغییر زبان باعث تغییر ذات این انسان و جوهره فرهنگی نمی‌شود.

همچنین خطّ یکی از اجزای هر فرهنگی است؛ اما تغییر خط باعث تغییر جوهره فرهنگ نمی‌شود و انسانیت انسان را متحول نمی‌کند؛ بلکه خط وسیله‌ای برای تفاهم افراد یک ملت است و اگر موقعیت‌های جغرافیایی یا قومی تغییر کند، خط نیز تغییر می‌کند، اما جوهره فرهنگی شخص تغییر نمی‌کند. اما اگر عقاید کسی تغییر کند؛ یعنی نگاهش به جهان هستی متحول شود و به جای دیدگاه الهی، دیدگاهی الحادی پیدا کند، جوهره فرهنگی او تغییر می‌کند و لذا نمی‌توان تغییر چیزهایی از قبیل خط و مرز جغرافیایی را در ردیف تغییر «ارزش‌ها» و «عقاید» قلمداد کرد. در واقع، تفاوت در ارزش‌ها و عقاید است که باعث می‌شود یک شخص یا یک ملت دارای جوهره فرهنگی خاص گشته و از دیگر فرهنگ‌ها متمایز شود.

ماهیت انسان در گرو ایمان و عقیده

در مورد اهمیت ایمان و عقاید همین بس که بر اساس دیدگاه اسلامی، ماهیت و حقیقت وجودی هر کس تابع عقاید او است؛ اگر چه برای ما این امر تعجب‌آور است، اما خداوند می‌فرماید: **إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ**؛ قطعاً بدترین جنبندگان نزد خدا کران و لالانی‌اند که نمی‌اندیشند.

قرآن نفرموده است بدترین مردم، بلکه فرموده است بدترین جنبندگان (که کنایه از حیوانات است) نزد خدا کسانی هستند که از روی عناد کفر می‌ورزند نه از روی جهل و قصور؛ زیرا حقیقت کفر همان انکار و عناد است و کفری که ناشی از جهل و بی‌خبری و از روی قصور باشد مورد عفو قرار می‌گیرد.

بنابراین کافر معاند از بدترین جانوران است؛ چنانچه در آیه دیگر خداوند می‌فرماید: **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ**

لَا يَسْمَعُونَ أَوْلِيكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ وَأَوْلِيكَ هُمُ الْغَافِلُونَ؛^۱ و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم. [چرا که] دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند، و گوش‌هایی دارند که با آن نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌ترند.

پس کسانی که از هدف خلقت و از راهی که انسان را به هدف معین شده‌اش می‌رساند، غافل هستند و افسار خویش را برای بهره‌برداری هر چه بیشتر از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها رها می‌کنند و درباره مبدأ و منتهای خویش تفکر نمی‌کنند، در حقیقت حیوان هستند. خداوند هم درباره آنها

می‌فرماید: ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَلَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ؛ حجر، آیه ۳.

آنها را به حال خود رها کن تا بخورند و برخوردار شوند و آرزوها آنان را سرگرم کند .

و یا می‌فرماید: وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ؛ (محمد آیه ۱۲) و کسانی که کافر شده‌اند، بهره می‌برند و همانند چارپایان به خوردن مشغولند و جایگاه آنان آتش است.

پس چیزی که باعث امتیاز انسان از حیوان است و او را از سایر حیوانات، برتر و لایق کرامت الهی و این خطاب می‌گرداند که: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها] نشانیدیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم، و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری دادیم، همان ایمان و معرفت است.

۱ اعراف (۷)، ۱۷۹.

۲ اسراء (۱۷)، ۷۰.

قرآن در جایی می‌فرماید: بدترین حیوان‌ها آنان هستند که کفر می‌ورزند و ایمان نمی‌آورند؛ و در جای دیگر می‌فرماید: بدترین حیوان‌ها کر و لال‌هایی هستند که تعقل نمی‌کنند. با مقایسه این دو آیه به این نتیجه می‌رسیم که دیدن مطلوب برای انسان، فقط دیدن با همین چشم ظاهر نیست. چه بسا که چشم‌ها بینا هستند، اما دل‌ها کورند. انسان عاقل باید قبل از هر چیزی، موقعیت و جایگاه خویش را در نظام هستی بشناسد و بداند که از کجا آمده است، در کجا زندگی می‌کند و به کجا خواهد رفت. اینها سؤالاتی است که انسان را از غفلت خارج می‌کند و انسان مادام که در مبدأ و معادش فکر نکند، عاقل نیست و در حقیقت نوعی از حیوانات است که مثل آنها می‌خورد و می‌خوابد.

پس تأکید قرآن کریم و حضرت رسول **صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه اطهار علیهم السلام** بر تفکر و تدبّر، به این خاطر بوده است که تفکر و تعقل انسان را از حیوانیت خارج کرده و به سوی انسانیت هدایت می‌کند.

البته هر تفکری مطلوب نیست؛ بلکه تفکر مطلوب این‌گونه است: **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا؛ مُّسَلِّمًا** در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، برای خردمندان نشانه‌هایی است. همانان که خداوند را ایستاده و نشسته، و به پهلو آرمیده [و در همه حال] یاد می‌کنند، و در آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند [و می‌گویند] پروردگارا اینها را بیهوده نیافریده‌ای. متفکران حقیقی، در مورد امور مربوط به دنیا و آخرت فکر می‌کنند و آنها را با هم مقایسه می‌کنند تا بفهمند کدام یک برتر است که هدف انسان باشد.

۱ انفال (۸)، ۵۵.

۲ انفال (۸)، ۲۲.

۳ آل عمران (۳)، ۱۹۰-۱۹۱.

اما با کمال تأسف باید گفت که بسیاری از مردم، زندگی زودگذر دنیایی را ترجیح می‌دهند: **بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى!** و لیکن شما زندگی دنیا را بر می‌گزینید با آن که آخرت نیکوتر و پایدارتر است.

ما اگر می‌خواهیم از اولوالالبابی باشیم که خداوند آنها را مورد ستایش قرار داده است و از خردمندان و متفکران و اندیشمندان الهی باشیم، باید افکار خویش را بر این امور سه گانه متمرکز کنیم و بدانیم که: از کجا آمده‌ایم، در کجا هستیم و به کجا می‌رویم؟ ما خدا را سپاس‌گزاریم که توفیق شناخت این امور را به ما عنایت فرمود و ما بعد از معرفت، به آنها ایمان آوردیم.

خطر در کمین انسان

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که اگر معرفت و شناخت به حد نصاب مطلوب نرسد، دوام و ثبات تضمین شده را ندارد. ما در زمان خود و در طول تاریخ افراد بسیاری را می‌شناسیم که در دوره‌ای ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند، سپس ایمان از آنها سلب شد و عاقبت به شر شدند. اگر ما در همه چیز شک کنیم، در این آیه الهی شک نمی‌کنیم که می‌فرماید:

وَأْتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ. وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْاَلْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ۚ و خبر آن کس را که آیات خود را به او داده بودیم برای آنان بخوان که از آن عاری گشت؛ آن گاه شیطان او را دنبال کرد و از گمراهان شد. و اگر می‌خواستیم، قدر او را به واسطه آن آیات بالا می‌بردیم اما او به زمین [= دنیا] گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد. پس مثال او مثال سگ است که اگر بر آن حمله‌ور شوی زبان از کام برآورد و اگر آن را رها کنی [باز هم] زبان از کام برآورد.

در این آیه می‌فرماید «ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا: نشانه‌های خود را به او داده بودیم»، و «إِيتَاءَ آیات» امر بسیار بزرگ و مهمی است، و می‌فرماید اگر می‌خواستیم، به اجبار مقامش را بالا می‌بردیم و لکن سنت

۱ اعلی (۸۷)، ۱۶-۱۷.

۲ اعراف (۷)، ۱۷۵-۱۷۶.

الهی این است که کسی را مجبور نمی‌کند و هر کس که خودش بخواهد ایمان می‌آورد و هر کس که بخواهد کافر می‌شود. خداوند زمین را با تمام امکاناتش فراهم کرده است تا انسان در آن با اختیار و اراده خود به تکامل برسد و یا راه سقوط و انحطاط را بپیماید، و بر همین اساس است که ممکن است انسان از ایمان و معرفت و کمالی که آن را به دست آورده است، دوری گزیند و به سراشیبی سقوط بیفتد. نمونه‌های بسیاری در صدر اسلام و بعد از آن داریم که به این درد گرفتار شدند و ذکر یک یا دو مثال از این افراد در قرآن، به منزله خطاری برای دیگران است که بدانند ایمان دو قسم است: ایمان ثابت، و ایمان ودیعه‌ای که ممکن است از دست برود.

اگر می‌خواهیم ایمان ما ثابت باشد و از کسانی باشیم که خداوند در شأن آنها فرموده است :

يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ؛ خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند، در دنیا و آخرت با سخن استوار ثابت می‌گرداند،

باید به لوازم ایمان خود عمل کنیم.

ایمان ظاهری کافی نیست و پس از ایمان ظاهری نوبت به ایمان حقیقی می‌رسد که در قلب واقع می‌شود و راسخ و محکم می‌گردد؛ هم چنان که قرآن کریم در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ۚ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا داشته باشید و به پیامبر او بگروید تا از رحمت خویش برای شما نوری قرار دهد که به [برکت] آن راه سپرید و بر شما بیخشاید. خداوند مؤمنانی از قبیل ما را مورد خطاب قرار داده و دستور می‌دهد که «آمِنُوا بِرَسُولِهِ» و می‌فرماید اگر ایمان حقیقی آوردید و ملتزم به لوازم ایمانتان شدید تا ایمان در جان و قلبتان رسوخ کند، خداوند در مقابل «از رحمت خویش شما را دو بهره عطا کند و برای شما نوری قرار دهد که به برکت آن راه

۱ ابراهیم (۱۴)، ۲۷.

۲ حدید (۵۷)، ۲۸.

بسپارید.» این نور همان نوری است که **يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَن يَشَاءُ**؛ خداوند در قلب هر کس که بخواهد قرار می‌دهد و دریافت آن محتاج قابلیت و لیاقت است.

خداوند هیچ کس را به پذیرش ایمان و انجام عمل صالح مجبور نمی‌کند: **وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا**؛ و اگر می‌خواستیم هر آینه به واسطه آن آیات، او (بلعم باعورا) را بالا می‌بردیم، ولی خداوند هیچ‌گاه چنین کاری نکرده است، زیرا از سنت‌هایش این است که کسی را به قبول ایمان و عمل صالح مجبور نکند؛ بلکه خداوند خواسته است که انسان هر چه را می‌خواهد، خودش انتخاب کند.

حاصل بحث این است که به حول و قوه الهی، ما راه ایمان را شناخته‌ایم، ولی بعد از ایمان آوردن، احتیاج به تقویت ایمان داریم؛ به طوری که هیچ گردبادی آن را نلرزاند و هیچ شبهه‌ای آن را زایل نگرداند و هیچ وسوسه‌ای آن را تضعیف نکند. ما در معرض وسوسه‌های شیاطین و شبهاتی که شیاطین جن و انس آن را القا می‌کنند، قرار داریم و واجب است ایمان کاملی داشته باشیم تا شبهه‌ها و تشکیک‌ها در ما اثر نکند و آنگاه به تعلیم دیگران بپردازیم و ایمان آنان را تقویت کنیم. اگر به انجام این واجب الهی اقدام کنیم، خداوند ما را به لطف و رحمتش تأیید خواهد کرد و نورش را در قلب‌هایمان قرار خواهد داد: **يَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ**؛ برای شما نوری قرار دهد که به [برکت] آن راه بسپارید، و این امر ساده‌ای نیست، بلکه عظمت بسیاری را تداعی می‌کند.

نور الهی در قلب "روح الله"

نمونه بزرگی که خداوند نورش را در قلب او قرار داده، که بود؟ آیا او را می‌شناسید؟ ما تردیدی نداریم که امام - رضوان الله تعالی علیه - مورد لطف و مرحمت ویژه الهی بود و پدرش به حق او را «روح الله» نامید؛ که او رحمتی از سوی خدا و مؤید به نور الهی بود. آری باید از زیرکی مؤمن ترسید؛ زیرا او با نور خدایی می‌بیند و به تحقیق ثابت شده است که امام - رضوان الله تعالی علیه - که خداوند بر درجاتش بیفزاید، از نوری خاص بهره‌مند بود که دیگران از آن بی‌بهره بودند. بسیار می‌شد که او نظر منحصر به فردی داشت و بر همان اصرار و استقامت می‌کرد، تا این که خداوند پیروزی را نصیبش می‌گردانید. این همان نور الهی بود، و این نور را خداوند وقف فرد خاصی قرار نداده است، بلکه به هر کسی که لیاقت و شایستگی دریافت آن را داشته باشد، اعطا می‌کند، و افراد باید با ایمان به خدا و رسولش و عمل صالح، شایستگی دریافت این نور را پیدا کنند.

تقویت ایمان در سایه عقل و وحی

ما باید ایمانمان را با نور عقل که خداوند در فطرتمان به ودیعه گذارده و نوری که بر پیامبرمان نازل کرده است، تقویت کنیم: **قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ. يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**؛ قطعاً برای شما از جانب خدا، روشنائی و کتابی روشن گر آمده است. خداوند هر کس را که به دنبال خوشنودی او باشد، به وسیله [کتاب] به راههای سلامت رهنمون می‌شود، و به توفیق خویش، آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنائی بیرون می‌برد و به راهی راست هدایتشان می‌کند. بنابراین خداوند نوری را در صمیم قلب و فطرت ما قرار داده که به وسیله آن، خدایمان و خیر و شر را می‌شناسیم: **وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**؛ و هر دو راه [خیر و شر] را بدو نمودیم. و یک نور را هم مخصوص انبیا قرار داده است که البته علما نیز آن را از انبیا به ارث می‌برند: **الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ**، انبیا درهم و دیناری به ارث نمی‌گذارند، اما علم خود را به ارث می‌گذارند و هر کس از آن بهره‌مند شود به سعادت بزرگی رسیده است.

ما باید از عقلمان برای شناخت معارف عقلی متین، متقن و قوی استفاده کنیم تا در مقابل انواع شبهه‌ها و تشکیک‌های شیطانی ایستادگی کنیم، و باید از وحیی که خداوند بر پیامبر نازل کرده است و علمی که بر ائمه اطهار **علیهم السلام** الهام شده است، استفاده کنیم. این وظیفه هر مؤمنی است که می‌خواهد دنبال راه رو پیامبران باشد و با هدایت آنها گام بردارد و به آنان اقتدا کند و از شفاعت ایشان بهره‌مند شود.

هدف غایی و اهداف متوسط خلقت انسان

بنابراین، ما معارفی داریم که شناخت هر چه بیشتر آنها در این عصر بر ما واجب است. از جمله این معارف، هدف از خلقت انسان و غایت نهایی او است، که واجب است آن را شناخته و به سوی

۱ مائده (۵)، ۱۵-۱۶.

۲ بلد (۹۰)، ۱۰.

۳ بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۶۴.

آن حرکت کنیم. پس نخست باید هدف از خلقت انسان و غایتی را که برای زندگی او در نظر گرفته شده، بشناسیم و پس از آن نیز اهداف و غایات متوسط این راه شناسایی کنیم. ما یک غایت نهایی داریم که عبارت از لقای پروردگار است؛ اما قبل از رسیدن به آن، یک زندگی دنیایی داریم که لازم است آن را بشناسیم و به هدف آن دست یابیم. باید بدانیم که هدف از زندگی ما در خانواده و کشور و اجتماعان چیست و جایگاه خود را در میان جامعه بزرگ انسانی بازیابیم و غایتی را که در زندگی به دنبال آن هستیم، مشخص کنیم و آنگاه برای اعضای خانواده، مردم و هم دینان و هم نوعان خود برنامه‌هایی در جهت رسیدن به آن اهداف، طرح ریزی کنیم.

یکی از اهداف مهمی که آن را دنبال می‌کنیم، باید این باشد که بین فرد و اجتماع، و میان امت و امام رابطه برقرار کنیم. این همان نظام اصیلی است که افراد را حول محور واحدی جمع می‌کند و به آنها انسجام و تکامل می‌بخشد. در این صورت جامعه انسانی به مثابه پیکره واحدی می‌گردد که به سوی رضایت خداوند - تبارک و تعالی - و تکاملی که هدف خلقت است، سوق داده می‌شود. امت باید نظام داشته باشد که همانند نخ‌های پراکنده اجتماع را به هم مرتبط سازد و دور هم جمع کند. در این صورت، همه مردم حول نقطه واحدی جمع شده و تحت فرمان او حرکت می‌کنند و جامعه نظام می‌یابد: **وَالْأَمَامَةُ نِظَامًا لِلْأُمَّةِ**.^۱

امتی که چنین نظام منسجمی داشته باشد، رستگار و سعادت‌مند است و امتی که چنین نباشد، رستگار و سعادت‌مند نیست. امتی که در پی سعادت و نظم و انضباط است باید نظام معینی داشته باشد، و نظام امت اسلامی در گرو امامت است که خداوند بر ما منت گذاشته و آن را در میان ما قرار داده است.

معارف لازم برای تبیین نظام مطلوب اسلام

قبل از آن که به معرفی این نظام و مقدار تأثیری که در سعادت امت و فرد دارد، برسیم، چنان چه بخواهیم این نظام را در سایه عقل و کتاب و سنت اثبات کنیم، باید اموری را به عنوان مقدمه ذکر کنیم:

۱ بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۲۵۲.

مردم درباره حقوق انسانی، و حقوق طبیعی و نظایر آن صحبت می‌کنند؛ یک سؤال این است که این حقوق از کجا آمده و چه کسی این حقوق را پایه‌گذاری کرده و تبعیت از آنها را واجب دانسته است؟ این مسأله‌ای است که به فلسفه حقوق بر می‌گردد.

قبل از آن، مسأله دیگری مطرح می‌شود و آن، زمینه‌های رشد حقوق و تکوین و اثبات آن است و پیش از آن، مسأله ارزش‌ها مطرح می‌گردد. ارزش‌ها چیست و از کجا نشأت می‌گیرد؟ آیا انسان ارزش‌های ثابت و همیشگی دارد که فطری و عقلی باشند یا این که ارزش‌ها بر حسب موقعیت‌های مختلف مکانی و زمانی تغییر می‌کنند؟

می‌دانید که نظریه حاکم در جهان غرب این است که ارزش‌ها امور ثابتی نیستند و تابع تغییر اقوام و زمان‌ها هستند؛ چیزی ممکن است در یک روز ارزش باشد و در روز دیگر نباشد. مثال‌های بسیاری از جامعه مدنی غرب می‌آورند که ارزش‌های آنها متغیر بوده است.

به هر حال سؤالاتی از این قبیل که «آیا ادیان ثابتی وجود دارند؟ اصل و منشأ ارزش‌ها چیست؟ چه کسی معین می‌کند که این واجب و آن حرام است؟» مسایلی بسیار جدی و پیچیده هستند و هر گونه اظهار نظری در مورد آنها تأثیری عمیق بر زندگانی بشر دارد. ما باید این مسائل را حل کنیم، و برای حل آن نیز باید از مسأله ارزش‌ها شروع کنیم. این قبیل مباحث مربوط به فلسفه اخلاق است. سپس به مباحث فلسفه حقوق، و بعد از آن نیز به مسأله سیاست، حکومت و امت، که از مباحث فلسفه سیاست است، می‌رسیم.

در این راستا، نخست باید جایگاه انسان در نظام هستی را بشناسیم، زیرا تمام مسایلی که مطرح شد فروعی از حیات بشری و رفتارهای انسان عاقل است. بنابراین، ارزش‌ها در رفتار بشر معنا پیدا می‌کنند و در این جا است که حق یا باطل بودن آن مشخص می‌شود و کیفیت اداره جامعه و حق امام بر امت و حق امت بر امام و نظایر آن مطرح می‌شود. در صورتی می‌توان به پاسخ‌های درستی برای این مسائل اساسی دست یافت که جوهره ذات انسان را بشناسیم و بفهمیم که ذات انسان چگونه با این امور برخورد می‌کند.

انسان در صورتی رستگار و کامل می‌شود که برنامه‌ریزی خاصی برای زندگانی خود داشته باشد و به واجبات و محرمات عمل کند و به ارزش‌ها احترام بگذارد. بنابراین در ابتدا باید جوهره ذات

انسان را بشناسیم و بدانیم که چگونه تغییر می‌کند و متکامل می‌شود یا انحطاط پیدا می‌کند، و نیز عامل صعود یا سقوطش چیست؟

گاهی می‌گویند که ما همه این مسایل را از مکتب اهل بیت **علیهم السلام** آموخته‌ایم و باید خدا را به خاطر این نعمت شکرگزاری کنیم؛ اما این مقدار از معلومات و آگاهی‌ها در صورتی کافی است که فرهنگ‌های دیگری نباشند که در ما تأثیر بگذارند. اگر ما به تأثیرات این فرهنگ‌ها و وسوسه‌های شیاطین جن و انس در قلب‌هایمان و به ویژه قلب‌های جوانانمان توجه کنیم، آنگاه اعتراف خواهیم کرد که باید خود را به شناخت یقینی خاصی که هیچ شبهه و وسوسه شیطانی در آن خلل ایجاد نمی‌کند، مجهز نماییم و ایمانمان را نسبت به معارف اسلامی، در سایه عقل و کتاب و سنت، تقویت کنیم.

اگر بخواهیم جایگاه انسان را در نظام هستی بشناسیم، ابتدا باید نظام هستی و این دنیا را بشناسیم و اگر بخواهیم همه آنها را به طور کامل بشناسیم، باید ارزش شناخت‌ها را ارزیابی کنیم. در جهان، دانش‌ها و معارف زیادی وجود دارند که گاهی با هم متضاد و متزاحم هستند و همه آنها نام معرفت یا علم یا فلسفه را به دنبال خود دارند. در این صورت کدام یک را برمی‌گزینیم و بدان اطمینان می‌کنیم؟ این معرفت یقینی کامل از کجا حاصل می‌شود؟ این سؤالی است که به بحث خاصی در فلسفه برمی‌گردد که «مبحث شناخت» نام دارد.

حاصل این که ما به مجموعه منظمی از معارف احتیاج داریم که از مسأله شناخت شروع می‌شود و با هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، مباحث مربوط به ارزش‌ها و فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق ادامه می‌یابد و به مباحث فلسفه سیاست و حکومت اسلامی ختم می‌شود. ما امروز احتیاج شدیدی به شناخت حکومت اسلامی داریم، ولی همانطور که گفتیم، شناخت حکومت اسلامی بر یک سری شناخت‌ها و علوم دیگر مبتنی است.

طبیعی است که دستیابی به این معارف در یک روز یا یک ماه و حتی در یک سال امکان ندارد؛ ولی آب دریا را اگر نتوان کشید پس به قدر تشنگی باید چشید. از این رو باید تا حد امکان، مهم‌ترین معارف را بدست آوریم و سپس در صدد تکمیل و ارائه آن به جوانانمان باشیم و برای نسل آینده نیز برنامه‌ریزی کنیم. اگر می‌خواهیم جامعه ما در خط خدا و ولایت او و اولیایش باشد،

باید این کار را انجام دهیم. اگر می‌خواهیم جامعه‌ای زنده و پویا داشته باشیم که وسوسه‌های شگاکان و شبهه‌های ملحدان به آن ضرری نرساند، باید به وظایف فرهنگی خویش عمل کنیم و اگر خدای ناکرده در انجام وظایف کوتاهی کنیم، روزی فرا خواهد رسید که باید خودمان را ملامت و سرزنش کنیم. امروز روزی است که برکات و عطیه‌های الهی بر ما نازل شده است: **إِنَّ اللَّهَ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٌ**، و عظیم‌ترین عطیه‌ای که خداوند در طول تاریخ اسلام به ما عنایت کرده است، همین انقلاب اسلامی است. آیا شما عطیه‌ای بالاتر و بهتر از این را می‌شناسید؟ این برکت و عطیه‌ای است که شامل حال امت اسلامی شده و بر ما واجب است از آن بهره‌برداری نموده و در محقق ساختن اهداف آن تلاش نماییم.

از خدا می‌خواهیم که ما را در کسب علم نافع و عمل صالح و تعلیم آن به جوانان و تزکیه و تربیت آنها، موفق بدارد و ما را در آنچه مورد رضای او و امام زمان **علیه‌السلام** است یاری کند.

گفتار دوم

مروری بر برخی مبانی معرفت‌شناسی

مسأله ارزش شناخت

بر اساس آنچه بیان کردیم، یک محقق اسلام وظیفه دارد که در شش زمینه از علوم اسلامی و انسانی به تحقیق بپردازد و هدف از این تحقیقات، دستیابی به چگونگی اداره جامعه اسلامی و نیز بررسی مبانی اسلام در حکومت و سیاست، یعنی «ولایت فقیه» است. قبل از آن لازم است که مفاهیم متعلق به حقوق، قانون و فلسفه اخلاق، ارزش، انسان‌شناسی و هستی را خوب بشناسیم و پیش از همه اینها باید ارزش شناخت را معین کنیم و سپس به مسأله حکومت و سیاست اسلامی برسیم.

یکی از مسائلی که از قدیم مطرح بوده، تعیین ارزش شناخت بشری بوده است. آیا انسان می‌تواند معارف مطابق با واقع و حقیقی را کسب کند یا خیر؟

از ۲۵ قرن پیش، در یونان عده زیادی از متفکران و محققان گمان می‌کردند که انسان نمی‌تواند حقیقت را بشناسد. این گروه «سوفسطایی» نامیده می‌شدند. بعد از آنها عده دیگری آمدند که «شکاک» نامیده می‌شدند. در برابر آنها نیز همیشه عده‌ای بودند که می‌گفتند شناخت حقیقی برای انسان امکان دارد و در این میان عده‌ای قایل به این بودند که شناخت واقعی از راه تجربه حسی به دست می‌آید و برخی دیگر می‌گفتند که شناخت حقیقی از خلال عقل به دست می‌آید. این نزاع تا عصر ما ادامه یافته است و بالاخره شک‌گرایان غلبه پیدا کرده‌اند. این که می‌گوییم شک‌گرایان در جهان غالب شده‌اند، گزافه نیست؛ زیرا امروزه اکثر دانشمندان معتقدند که «شناخت» امری نسبی است، و یا می‌گویند واقعیت، همان چیزی است که گرایش علمی رایج آن را افاده می‌کند. در این میان فقط عده بسیار کمی قایلند که شناخت حقیقی مطابق با واقع علمی یا مطابق با نفس الامر، برای انسان امکان دارد.

اما در قرآن کریم و سنت نبوی و آثار ائمه اطهار علیهم السلام شناخت یقینی و مطابق با واقع برای انسان میسر دانسته شده است، و انسان به شناخت حقیقی و ایمان به آن ترغیب گردیده

است؛ حتی در مواردی مؤمن نمی‌تواند به ظن اکتفا کند، بلکه باید به دنبال یقین برود: **وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۱، وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ۲**

در قرآن هرگاه خداوند اراده می‌کند که ذلت و بدبختی قومی را بازگو کند به آنها نسبت شک، تردید و حیرانی می‌دهد: **هُمُ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ۳، بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ ۴** و گویی این کلمه ذلت کافران را می‌نمایاند: **بَلْ اِدَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ ۵**؛ بلکه علم آنان در مورد آخرت نارساست؛ بلکه ایشان درباره آن تردید دارند؛ بلکه آنان در مورد آن کور شدند.

در فرهنگ قرآن، منتسب کردن کسی به شک و تردید، برای تحقیر او است. از نظر قرآن کریم رسیدن به علم و یقین برای انسان ممکن است و او به تحصیل علم یقینی نسبت به عقاید اصلی هم چون توحید، نبوت و معاد، مکلف است. البته به لحاظ کمبود وقت، ما در اینجا نمی‌توانیم به تفصیل در این مورد بحث کنیم؛ ولی در هر حال اجمالاً اشاره می‌کنیم که تحصیل معارف یقینی از طریق عقل، امری ممکن است.

شاید این جمله باعث سوء فهم گردد؛ یعنی هنگامی که می‌گوییم عقل قادر به شناخت واقع است، چه بسا چنین برداشت شود که عقل هر انسانی می‌تواند واقع را کشف کند و به آن برسد، در حالی که چنین نیست. گرچه در میان مردم معمول است که می‌گویند عقل من چنین حکم می‌کند، یا می‌گویند این مسأله‌ای است که عقل بدان حکم می‌کند و...، اما باید تأکید کنیم عقلی که به واقع پی می‌برد آن ادراک عقلی است که میان تمام عقلا مشترک است.

۱ بقره (۲)، ۴.

۲ ذاریات (۵۱)، ۲۰.

۳ توبه (۹)، ۴۵.

۴ دخان (۴۴)، ۹.

۵ نمل (۲۷)، ۶۶.

در توضیح مطلب فوق باید بگوییم که عقل اصطلاحات متعددی دارد: اصطلاح عام آن این است که «عقل» قوه‌ای است که انسان به وسیله آن می‌تواند خیر و شر و حق و باطل را از هم تشخیص دهد. این اصطلاح عامی است که در مقابل آن «جنون» قرار دارد؛ بنابراین عاقل کسی است که مجنون نباشد. اما عقلا (بر اساس این معنای عقل) دارای ادراک‌ها و احکام مختلفی هستند؛ آیا تمام این احکام مختلف و متضاد، به عقل نسبت داده می‌شود؟ چه بسا عقلی، حکمی را صادر می‌کند و عقل دیگری حکمی متضاد با آن را صادر می‌کند. در این جا است که اصطلاح دیگری برای عقل مطرح می‌شود و آن این که، عقل چیزی است که واقع را همان طور که هست درک می‌کند؛ و نشانه آن این است که هر عاقلی در آن مشترک است و امکان ندارد که احتمال خلاف در این حکم را بدهد؛ مثل احکام معروف در ریاضیات و حساب و هندسه، یا احکام عقل عملی همانند حسن عدل و قبح ظلم. پس عقل، احکام روشنی دارد که هر عاقلی بدان حکم می‌کند و احتمال خلاف در آن نمی‌دهد. این گونه احکام اصطلاحاً «بدیهیات» نامیده می‌شوند.

در اینجا است که نقش علم خاصی مطرح می‌شود و آن علمی است که تفاوت بین ادراکات بدیهی و غیر آن، و کیفیت استنتاج صحیح از غیر بدیهیات را نشان می‌دهد؛ که علم منطق نامیده می‌شود. پس منطق وسیله‌ای قانون‌مند است که رعایت آن، فکر را از خطا حفظ می‌کند. البته در منطق نیز بعضی اختلاف‌ها وجود دارد، ولی این اختلاف‌ها در مسایلی است که تأثیری در استنتاج ندارد. احکام منطقی مورد نظر ما، در میان تمام اقوام و ملت‌ها مشترک است و اگر چه مردم آن را به صورت تطبیقی و کلاسیک به کار نمی‌برند، ولی به طور فطری و ناخودآگاه از آن استفاده می‌کنند؛ مثلاً اگر بگوییم: «نقیض موجب کلیه، سالبه جزئی است» اکثر مردم معنای این اصطلاحات را نمی‌دانند، ولی اگر نوبت به اجرای این قاعده برسد، تمام مردم آن را می‌فهمند؛ برای مثال اگر بگوییم: «هیچ لبنانی مسلمان نیست» معنایش این است که در لبنان هیچ مسلمانی وجود ندارد، و اگر یک مسلمان در لبنان باشد این قضیه سالبه کلیه به وسیله موجب جزئی نقض می‌شود. بنابراین نقیض سالبه کلیه، موجب جزئی و نقیض موجب کلیه، سالبه جزئی است. این قاعده‌ای منطقی است که بسیاری از مردم آن را نمی‌شناسند، ولی در زندگی روزمره خویش آن را به کار می‌برند.

در هر حال منظور این است که عقل می‌تواند با استخدام قضایای بدیهی، به قضایای مجهول و غیر بدیهی پی ببرد، ولی این نتیجه‌گیری باید بر اساس نظم و ترتیب خاصی باشد که اصول منطقی آن را اقتضا می‌کنند و از همین طریق است که اصول عقاید، از قبیل وجود خدای متعال و وحدانیت و صفاتش و نیز نبوت انبیای الهی را اثبات می‌کنیم.

مغالطه در تشخیص معرفت عقلانی

در این میان اموری وجود دارد که عقل به آنها دسترسی ندارد و این بدان خاطر است که استنتاج از بدیهیات نیاز به ضمیمه کردن قضیه دیگری به کبرای قیاس دارد که از راهی غیر از عقل به دست می‌آید؛ مثلاً می‌گوییم: «هر انسانی ناطق است»، و اگر قضیه «زید انسان است» را به آن ضمیمه کنیم، نتیجه می‌گیریم: «زید ناطق است». در این جا قضیه «هر انسانی ناطق است» کبری، و قضیه «زید انسان است» صغرای قیاس را تشکیل می‌دهند و شناخت قضیه «زید انسان است» از غیر طریق عقل و بدیهیات صورت می‌گیرد. ما با چشمانمان زید را می‌بینیم و حکم می‌کنیم که او انسان است.

حال از کجا دانسته‌ایم که این موجود انسان است؟ بدیهی است از این راه که انسان دارای نشانه‌ها و آثاری است که آنها را جستجو می‌کنیم و آنها را در زید می‌یابیم، آنگاه می‌گوییم: «زید انسان است». این حکم محتاج مقدمات دیگری است که شاید به بدیهیات منتهی نشود. برای روشن‌تر شدن موضوع، مثالی از مسایل اجتماعی می‌آوریم:

بسیاری از مردم می‌گویند عقل حکم می‌کند که زن و مرد در همه چیز و در تمام حقوق متساوی هستند و محرومیت از بعضی حقوق را ظلم و ستم به زنان می‌دانند و اثبات نظریه تساوی زن و مرد را مستند به حکمی عقلی می‌دانند و به این وسیله احکام شرعیه‌ای را که قایل به تفاوت بین زن و مرد است زیر سؤال می‌برند.

ما در این جا از آنها سؤال می‌کنیم دلیل بر حکم عقل به مساوات زن و مرد در همه چیز، چیست؟ آنها می‌گویند: چون هر دو انسان هستند و انسانیت بین زن و مرد مشترک است پس باید حقوق ایشان هم مشترک و همانند باشد و نباید حقوق زن و مرد را متفاوت قرار دهیم. اگر از آنها

سؤال کنیم امور مشترکی که موجب حقوق مشترک بین زن و مرد می‌شود کدام است، قطعاً در بعضی از موارد باز خواهند ماند. آیا همه چیزهایی را که به انسان نسبت می‌دهیم بین زن و مرد مشترک است؟ آیا می‌توان گفت: چون مرد حق تعدد زوجات دارد، پس زن هم می‌تواند زوج‌های متعددی داشته باشد؟ آیا این چیزی است که عقل بدان حکم می‌کند؟

در حقیقت، این استدلال یک مغالطه است و چنین نیست که اگر زن و مرد در انسانیت مشترک هستند، باید در جمیع حقوق متساوی باشند؛ زیرا اختلافات روحی و جسمی فراوانی بین زن و مرد وجود دارد که باعث اختلاف در حقوق می‌شود و چه بسا که خصوصیت یک جنس باعث اختصاص حقوق مشخصی به آن جنس شود.

البته حقوقی وجود دارد که متعلق به انسانیت است؛ همانند حق دفاع از خود و یا حق حیات، مسکن، تغذیه و غیر آنها؛ ولی با استناد به این اشتراکات نمی‌توان گفت که زن و مرد، که دارای امتیازات خاص خویش هستند، در تمام حقوق متساویند؛ برای مثال، زن دارای جهازی است که می‌تواند حامله شود و طفل را تغذیه کند و مرد فاقد آن است و همین تفاوت جسمانی می‌تواند باعث تفاوت حقوق گردد. برای همین، خدایی که زن را به این جهاز مجهز کرده، حقوق خاصی را برای او وضع کرده است و این اختلافات جسمانی و روحی که بر اساس حکمت الهی در وجود انسان‌ها نهاده شده است، ناچار باعث اختلافات در حقوق می‌گردد.

بنابراین ما باید منشأ این مغالطه را بیابیم. در این قیاس می‌گویند که هر گونه حقّی ناشی از انسانیت است؛ در حالی که چنین نیست و گرچه برخی حقوق این چنین هستند اما برخی از حقوق نیز ناشی از مرد بودن یا زن بودن است؛ مثلاً حق حضانت زن ناشی از انسانیتش نیست، بلکه ناشی از زن بودنش است و چنین نیست که حق حضانت میان زن و مرد مشترک باشد.

در هر حال، چنین تأملاتی باعث می‌شود که قواعد منطقی را در قضایا و استدلال‌ها رعایت کرده و مورد بررسی قرار دهیم تا به مغالطه و انحراف مبتلا نشویم و دیگران را به گمراهی نکشانیم.

از طرفی قضیه‌ای که می‌گوید: «عقل می‌تواند به واقع برسد» در حکم قضیه موجهه جزئی است و معنایش این است که بعضی از احکام منسوب به عقل، به معنای عامش، صحیح است. بنابراین ممکن است دو نفر در مورد قضیه‌ای اختلاف پیدا کنند و هر کدام ادعا کند که قول خودش

«عقلی» و حرف طرف مقابل «وهمی» است، یا گفته شود که در این جا مغالطه‌ای صورت گرفته و عقل به خطا رفته است. البته «عقل بما هو عقل» خطا نمی‌کند، بلکه استنباط اشتباه صورت می‌گیرد؛ مثل حسابدار که در حساب کردنش اشتباه می‌کند و خطای او ناشی از خطابودن «قواعد حساب» نیست. به همین صورت خطای عقلا هم به خاطر عقلشان نیست؛ بلکه به خاطر اشتباه در به کارگیری عقل است.

عدم احاطه عقل بر برخی ادراکات

حال اگر بخواهیم به طور دقیق سخن بگوییم، باید گفت که گاهی عقلا در استفاده از عقلشان دچار خطا و اشتباه می‌شوند؛ چون قواعد منطقی را نمی‌شناسند یا آنها را به کار نمی‌بندند. به علاوه، عقل به بعضی از واقعیت‌ها دسترسی ندارد، چون خارج از محدوده عقل هستند؛ مثلاً امور محسوس از قبیل ادراک رنگ‌ها، بوها و... خارج از محدوده عقل هستند. عقل در مورد امور کلی حکم می‌کند و این بوی خوشی را که من حس می‌کنم خارج از قلمرو عقل است. به عبارت دیگر، ابزار عقل عبارت است از مفاهیم کلی، و به چیزی غیر از آنها حکم نمی‌کند. خارج شدن از

محدوده مفاهیم کلی برای عقل میسر نیست و هنگامی که از محدوده این مفاهیم خارج شویم، از منطقه حکومت و حکم عقل بیرون رفته‌ایم. بنابراین هنگامی که ما به مفاهیم صحیحی دست پیدا کنیم، آن گاه عقل می‌تواند با مراعات قواعد منطقی آنها را مرتب و منظم کند و مورد استفاده قرار دهد.

از جمله چیزهایی که عقل نمی‌تواند به کنه آن پی ببرد، موضوعاتی است که انسان مطلقاً نمی‌تواند آنها را تجربه کند؛ مثلاً ما می‌خواهیم حقیقت وحی را که به انبیا نازل می‌شده است، بفهمیم، ولی این کار برای عقل امکان ندارد؛ چون هیچ تجربه‌ای از وحی ندارد و فقط با مفاهیم انتزاعی عام بدان اشاره می‌کند. وحی به معنای القای علم به صورت رمزی و سریع است که ادراک حقیقت و ماهیت آن برای سایر مردم ممکن نیست. شاعر معروف ایرانی، مولانا جلال الدین بلخی مثلی معروف می‌زند؛ وی می‌گوید اگر بخواهیم به طفل نابالغ، لذت‌های حاصل از زناشویی را بفهمانیم، باید بگوییم که از عسل شیرین‌تر است؛ ولی چه رابطه‌ای بین لذت جنسی و شیرینی عسل وجود دارد؟! اما از آن جا که طفل توانایی تجربه این لذت را ندارد آن را به شیرینی عسل تشبیه

می‌کنند. بنابراین برای تفهیم بعضی از مفاهیمی که خارج از تجربه بشری است آن را به امور محسوس تشبیه می‌کنند.

هم چنین عقل می‌تواند با استفاده از اموری که انسان آنها را تجربه کرده است، مفاهیمی کلی را انتزاع کند، ولی اگر اموری باشند که هر چند قابل تجربه‌اند اما عقل ما هنوز بدان دست نیافته است، در این صورت محتاج راهنما و منبع دیگری هستیم؛ مثلاً در مورد این که خوردن گوشت خوک حرام است؛ تشخیص مفاسدی که در خوردن گوشت نهفته است، محال نیست و بشر می‌تواند روزی به آنها آگاهی پیدا کند؛ اما در حال حاضر، ما تمام مفاسد موجود در گوشت خوک را نمی‌دانیم. همین طور در سایر محرمات نیز تمام مفاسدشان را نمی‌دانیم؛ زیرا در حال حاضر وسایل علمی لازم برای تشخیص همه مفاسد محرمات را در اختیار نداریم. هم چنین بسیاری از اموری که در زندگی روزمره با آنها سرو کار داریم یا در بین افراد یک جامعه یا ملت‌ها به وقوع می‌پیوندد از همین قبیل است؛ یعنی ما در حال حاضر تمام مصالح یا مفاسد آنها را نمی‌دانیم، ولی ممکن است انسان پس از گذشت قرن‌ها به مصالح و مفاسد آنها پی ببرد. در چنین مواردی باید به احکام شرعی مراجعه کنیم. هدف از ارسال انبیا و تشریع احکام و قوانین الهی نیز هدایت مردم در این امور بوده است که عادتاً بر مصالح و مفاسد آن احاطه ندارند. البته محال نیست که روزی به واسطه پیشرفت علوم به مصالح و مفاسد این امور پی ببرند؛ اما در حال حاضر به معلّمی مافوق عقل احتیاج دارند: **وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ**؛ بقره آیه ۱۵۱.

قرآن آنچه را که نمی‌دانستید به شما می‌آموزد، **وَعَلَّمَكَ مَالِمٌ تَكُنْ تَعْلَمُ**؛ نساء آیه ۱۱۳. و آنچه را که نمی‌دانستی به تو آموخت. قوای عادی بشر این امکان را ندارد که به تمام مصالح و مفاسد پی ببرد؛ به همین دلیل، خداوند متعال با فضل و کرمش این امور را از طریق وحی به انسان شناسانده است.

وحی و الهام، ابزار شناخت

از همین جا به منبع دیگری برای شناخت پی می‌بریم و آن وحی الهی و الهام‌های متعلق به اولیای الهی است؛ مانند علم امام **علیه‌السلام** که «علم لدنی» هم نامیده می‌شود و خداوند متعال آن را از

طریق غیر عادی و از نزد خودش به ائمه **علیهم‌السلام** تعلیم می‌دهد. طریق عقل برای معرفت و شناخت، بین مؤمن و کافر مشترک است؛ اما طریق وحی، به مؤمنان اختصاص دارد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت دلایل اثبات حقایق به دو دسته تقسیم می‌شوند: دلایل عقلی و دلایل نقلی. دلایل نقلی را از آن جهت نقلی می‌گویند که ما نمی‌توانیم مستقیماً و بدون واسطه وحی آن را دریافت کنیم. آنچه را به وحی نسبت می‌دهیم بر ما نازل نشده است، بلکه بر پیامبر اکرم **صلی الله علیه وآله** نازل شده، و ایشان برای ما «نقل» کرده است.

تطابق و تعارض حکم عقل و شرع

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود و آن این است که اگر ما با عقل قطعی و از راه منطقی صحیح به امری پی ببریم، که هیچ شک و شبهه‌ای در آن نداشته باشیم، آیا در این صورت محتاج شارع هستیم یا خیر؟ مثلاً ما که قبح ظلم را با عقلمان درک می‌کنیم، آیا به حکم شرع هم نیاز داریم؟

پاسخ این است که در چنین مواردی حکم عقل برای تأمین مصالح دنیوی کافی است؛ چون انسان می‌تواند با عقلش به حسن عدل و قبح ظلم و... پی ببرد و سعادت دنیویش را تأمین کند؛ ولی به صرف پیروی از عقلش مستحق ثواب آخرتی نمی‌گردد، مگر اینکه از راه عقل پی به حکم خدا و اراده تشریعی الهی ببریم.

حقیقت این است که انسان محتاج ثواب آخرت است و اصلاً تمام دنیا مقدمه‌ای برای وصول به آخرت و نعمت‌های ابدی آن است و رسیدن به سعادت آخرت در گرو پیروی و اطاعت از دستورات الهی است. بنابراین انسان به احکام شرعی نیاز دارد تا در سایه پیروی آنها مستحق پاداش الهی گردد و در همین راستا می‌توان از عقل هم پیروی کرد، به شرط این که از مستقلات عقلیه باشد و با اوهام مخلوط نشده باشد.

اگر این خصوصیات به وسیله عقل ثابت شد، استنباط حکم شرعی از خلال این حکم و اسناد آن به خدای متعال ممکن است؛ زیرا او این عقل را به ما اعطا کرده است تا بفهمیم از ما چه خواسته است و در اینجا عقل و نقل باهم سازگاری داشته و هیچ کدام با یکدیگر تعارض نخواهند داشت. این همان معنای قاعده معروف است که: **كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِهِ الشَّرْعُ**. به این ترتیب پاسخ

سؤالی که این روزها شایع است، معلوم می‌شود. پرسش این است که: اگر حکم شرع با حکم عقل متعارض باشد، باید کدام یک را برگزینیم؟

پاسخ این است که حکم شرع و حکم عقل متعارض نیستند. بلی ممکن است که تعارض آنها را توهم کنیم، اما این توهم به سبب قصور ما است. ما ممکن است حکم شرع را حقیقتاً نشناسیم و حکمی ظنی را به شرع نسبت دهیم که در این صورت، در واقع این حکم شرع نیست، یا اینکه حکم عقل را به دقت نشناخته‌ایم و از روی گمان حکمی را به عقل نسبت می‌دهیم که در این صورت، عقل هر شخصی به گونه‌ای حکم می‌کند.

اگر در قرآن دستوری آمده است که مفاد آن را با قطع و یقین فهمیده‌ایم و حکم علاوه بر آنکه «قطعی السند» است «قطعی الدلالة» هم هست، در صورتی که در مقابل این حکم قطعی نقلی، حکم متعارض عقلی یا تجربی یا علمی وجود داشته باشد، در این صورت علم و عقل خود را متهم می‌کنیم که چه بسا در استدلال اشتباه کرده‌اند. چه بسیار از علوم و تجربه‌ها که پس از مدتی، بطلان و اشتباه بودنشان مشخص می‌شود؛ که در این صورت «علم» نبوده، بلکه توهم کرده‌ایم که علم بوده است.

وظیفه ما به عنوان یک مؤمن که انتظار ثواب آخرت را داریم، این است که خداوند متعال را در همه شئون و حرکات و سکنااتمان در نظر داشته باشیم و ببینیم آیا اعمال ما مطلوب خداوند متعال هست یا خیر.

اگر از طریق عقل دانستیم که این کار مطلوب خداوند متعال است و بعد هم به قصد انجام دستور الهی به آن قیام کردیم، در این صورت مستحق ثواب الهی هستیم، زیرا این کار را به قصد قربت و تقرب به درگاه خداوند متعال انجام داده‌ایم. پس در چنین مواردی، در واقع، حکمی شرعی را به وسیله عقل کشف کرده‌ایم؛ یعنی از طریق عقل فهمیده‌ایم که این امر، مطلوب خدای متعال است. پس در این موارد، حکم یک حکم شرعی است؛ یعنی ما می‌دانیم که خداوند ما را به این مسأله امر می‌کند؛

مثلاً حتی اگر در قرآن کریم نمی‌یافتیم که: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْأِحْسَانِ**؛ مسلماً خداوند امر به عدل و احسان می‌کند، اما از طریق حکم عقلمان می‌دانستیم که خداوند ما را به عدل و احسان امر می‌کند. در این صورت، عقل از جمله مصادر حکم شرعی قرار می‌گیرد.

بنابراین احکام شرعی گاهی از کتاب و سنت و اجماع استنباط می‌شود و گاهی از عقل به دست می‌آید. پس عقل یکی از منابع ادله احکام شرعی است؛ البته به شرط آنکه حکم، حقیقتاً حکم عقل باشد. نشانه اینکه حکمی حقیقتاً حکم عقل هست یا نه این است که همه عقلا در آن مشترک باشند و به گونه‌ای نباشد که کسی بگوید عقل من چنین حکم می‌کند و عقل شخص دیگری حکمی مغایر با آن داشته باشد، که در این صورت حکم عقل نخواهد بود.

اگر چیزی را حقیقتاً با عقل استنباط کردیم در این صورت حجت است و فقهای اسلام، عقل را یکی از منابع احکام شرعی می‌دانند، و قاعده کلی این است که اگر حکم قطعی از کتاب و سنت داشته باشیم، در این صورت با هیچ حکم عقلی قطعی معارض نخواهد بود، اگر چه ممکن است با احکام عقلیه ظنی معارض باشد.

معرفت دینی و پلورالیسم

قبض و بسط معرفت دینی

در جلسه قبل به برخی از مسایل شناخت‌شناسی اشاره کردیم. در این جلسه به مسأله دیگری اشاره می‌کنیم و آن، مسأله شناخت دینی است. حتماً نظریه معروف سیال بودن معرفت دینی و عدم ثبات آن را شنیده‌اید؛ یعنی این که شخصی واحد از بعضی از نصوص دینی امری را نتیجه می‌گیرد و پس از گذشت زمان و اطلاع وی از علوم دیگر، نتیجه دیگری را استنباط می‌کند. هم چنین اقوام و ملل در زمان‌های متفاوت دارای فهم‌های مختلف از متون دینی هستند.

این مسأله به شاخه‌هایی از فلسفه بر می‌گردد که از جمله آنها شاخه‌ای است که هرمنوتیک نامیده می‌شود و نیز فروع دیگر. احتمالاً می‌توان گفت که اشخاص و گروه‌هایی به خاطر نیت‌های خاصی، در پی آن هستند که متون دینی را به گونه‌ای تأویل کنند که با عقاید و محیط اجتماعی شان متناسب باشد. برای همین، به امور گوناگونی هم چون فلسفه، روان‌شناسی اجتماعی و... متمسک می‌شوند و در حقیقت هدف آنها این است که دین را بر حسب آرا و خواسته‌های خودشان تفسیر کنند؛ و از همین رو، این خواسته‌های نفسانی را، نظریه‌هایی علمی و فلسفی جلوه می‌دهند تا استنباطات خود را موجه قلمداد کنند.

کار به جایی رسیده است که بعضی از آنها گفته‌اند که فهم دینی تابع مجموعه‌ای از علوم دیگر است و هر تغییر یا پیشرفتی که در یکی از این علوم حاصل شود، در فهم دینی نیز اثر می‌گذارد. گاه برای اثبات این نظریه به تمثیل تمسک جسته و گفته‌اند که، مجموعه معارف بشری به صورت یک شکل هندسی کثیرالاضلاع است و اگر تغییری در بعضی از اضلاع آن ایجاد شود، بالطبع زوایای دیگر نیز تغییر می‌کند و آن گاه مجموع شکل تغییر می‌یابد. امکان ندارد که ضلعی را به یک کثیرالاضلاع اضافه کنیم و همین باعث تغییر موقعیت ضلع‌های دیگر نشود. حال که مجموعه معارف بشری به صورت یک شکل کثیرالاضلاع است، هر تغییری در یکی از علوم، در علوم دیگر و به خصوص در معرفت دینی تأثیر می‌گذارد و از آنجا که علوم تجربی در معرض خطا و اشتباه هستند، هر گاه که خطای این علوم کشف شود، ضرورتاً بر معرفت دینی هم تأثیر گذار است. این

حکم در میان همه مردم - بدون استثنا - مشترک است و حتی انبیای الهی که دارای فهم بشری هستند، معرفتشان نسبت به دین، تابع ذهنیات و پیشداوری‌هایشان نسبت به علوم طبیعی و اجتماعی است؛ حتی اگر قبول کردیم که خداوند چیزی را بر پیامبرش وحی کرده است، فهم پیامبر ضرورتاً نمی‌تواند مطابق با واقع باشد، زیرا فهم او از وحی، تفسیری است از علم حضوری به وسیله علوم حصولی.

آنچه پیامبر به وسیله وحی دریافت کرده است، علم حضوری است که صامت است و نیازمند تفسیر به کمک علوم حصولی است که این علم حصولی، از فرضیات و نظریات موجود در آن زمان همانند مسطح بودن زمین و عدم کرویت آن، مرکز عالم بودن زمین و گردش خورشید به دور آن و نظایر آنها به دست آمده است. ذهنیات پیامبر **صلی الله علیه وآله**، حاصل معلومات رایج در آن عصر بوده است و حتی پیامبر در فهم وحی اشتباه می‌کرده است و چه بسا دانشمندی که پس از چهارده قرن آمده است، وحی را بهتر از پیامبر می‌فهمد، زیرا این ذهنیت که به واسطه اکتشافات علمی پس از چهارده قرن به وجود آمده است، زمینه مناسب‌تری برای ادراک دارد.

چنان که ملاحظه می‌کنید این نظریه به این نتیجه منجر می‌شود که ما نمی‌توانیم به نصوص و به ویژه نصوص سنت تمسک کنیم و نمی‌توانیم یقین پیدا کنیم که آیه‌ای از آیات الهی را فهمیده‌ایم؛ زیرا تمام اینها در معرض خطا و اشتباه و تغییر هستند. صاحب این نظریه می‌گوید من ادعا نمی‌کنم که دین تغییر می‌کند؛ حقیقت و گوهر دین در نزد خدا موجود است و علم ما به آن احاطه پیدا نمی‌کند، ولی پیامبر آنچه را به عنوان دین بر او القا شده است با فهم بشری خودش فهمیده است و لذا ممکن است که اشتباه باشد و به همین ترتیب به طریق اولی فهم دانشمندان دینی هم ممکن است اشتباه باشد. هیچ ضمانتی برای صحت این فهم وجود ندارد. پس ناچار باید گفت که: هر کسی دین را با فهم شخصی خودش فهمیده است و هیچ کس حق ندارد با دیگری مناقشه کند و نظرش را رد کند؛ زیرا هر کسی دین را بر حسب ذهنیت خویش می‌فهمد و هیچ کدام از فهم‌ها بر دیگری برتری ندارد. شیعه بر سنی و سنی بر شیعه برتری ندارد و بالاتر این که موحدان بر مشرکان برتری ندارند؛ زیرا همگی تابع ذهنیات خویش هستند که علوم عادی، عرف و عادات و ...، برایشان ساخته است. بدیهی است در این صورت باید فاتحه اسلام را خواند!!

قرائت‌های مختلف از دین (هرمنوتیک)

عده‌ای دیگر نیز وجود دارند که می‌گویند دین قرائت‌های مختلف دارد و هر کسی می‌تواند قرائت خاص خود را از دین داشته باشد و هیچ کس مجبور نیست قرائت دیگران را بپذیرد. رأی و نظر هر کسی محترم است و مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد؛ چون متون دینی دارای قرائت‌های مختلفی هستند. این تعبیر به اذهان ما نزدیکتر است؛ زیرا ذهن ما مسبوق به قرائت‌های هفت‌گانه (قرآء سبعة) و شبیه آن می‌باشد.

به هر حال ما با این شبیه خطرناک مواجهیم؛ به طوری که از ابتدای تاریخ انسان تاکنون، هیچ دینی با شبیه‌ای خطرناک‌تر از این مواجه نشده است و شبیه‌ای است که در هیچ عصر و زمانی نظیر نداشته است. این شبیه جدیداً مطرح شده است و خطر بزرگی برای دین و به طور کلی برای شناخت انسان در پی دارد.

برخی ادله نظریه قرائت‌های مختلف از دین

اما دلایلی که بدان تمسک می‌جویند تا این نظریه را اثبات کنند، در واقع شبهه‌ای فلسفی است که به سفسطه و شکاکیت باز می‌گردد؛ نظیر اینکه می‌گویند: معانی الفاظ در طول تاریخ ثابت نمی‌ماند و تغییر می‌کند. به همین دلیل نمی‌توان گفت معنایی که مثلاً ما از یک آیه قرآن می‌فهمیم، در زمان پیامبر **صلی‌الله‌علیه‌وآله** نیز همین معنا فهمیده می‌شده است. بنابراین، فهم ما با فهم آنها و قرائت ما با قرائت آنها متفاوت می‌شود.

گاهی نیز به پاره‌ای شواهد تاریخی تمسک می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند فقها در زمانه‌ای یک فتوا می‌داده‌اند و سپس این فتوا تغییر کرده است. برای مثال، فقهای متقدم می‌گفتند با افتادن بعضی از حیوانات در چاه، آب آن نجس می‌شود و برای تطهیر آن به روایاتی درباره چاه‌ها استناد می‌کردند و می‌گفتند که باید چند سطل آب از آن بیرون ریخته شود؛ اما پس از چند صد سال این فتوا تغییر کرد و گفتند که چاه‌ها یا دارای منبع هستند که در این صورت پاکند، و یا دارای منبع نیستند که در این صورت با خارج کردن چند سطل آب، تطهیر نمی‌شوند.

آنان هم‌چنین به کلمات دیگری که از بعضی از علما نقل شده تمسک می‌جویند و مثلاً می‌گویند فقیه شهری فتوایش با فقیه روستایی فرق می‌کند؛ زیرا ذهنیت انسان‌ها متفاوت است، و اخیراً به کلام امام راحل تمسک جسته‌اند که فرموده بودند اسلام احکام ثانویه‌ای دارد و فقیه عادل می‌تواند بر حسب مصالح اساسی اسلام و مسلمانان فتوا صادر کند.

نقدی کوتاه بر ادله نظریه قرائت‌های مختلف

الف) تغییر معانی الفاظ

حال چگونه به این شبهات پاسخ دهیم؟ اما در جواب شبهه‌ای که می‌گوید چه بسا لفظی در یک عصر معنای خاصی را دارد و در عصری دیگر، معنایی دیگر می‌دهد، باید گفت که آیا منظور شما این است که هر لفظی معنایش تغییر می‌کند یا این که این قضیه را به صورت موجب جزئی می‌گویید نه موجب کلیه؟ اگر بگویید معنای تمام الفاظ تغییر می‌کند و تمام معانی در نزد اشخاص متفاوت هستند و معنای هر لفظ در نزد یک شخص غیر از معنای آن نزد شخص دیگر است، این امری واضح البطلان است.

اگر منظور گوینده این باشد، در این صورت ما معنای حرف او را نمی‌فهمیم و او هم معنای حرف ما را نمی‌فهمد؛ زیرا ما ذهنیت خاص خود و او ذهنیت خاص خویش را دارد. به قول خودشان هندسه معلومات ذهنی ما غیر از هندسه معلومات ذهنی آنان است. اگر جواب آنها منفی بود و گفتند که معانی الفاظ در طی قرن‌ها، و نه در یک سال و ده سال، تغییر می‌یابند، از آنها می‌پرسیم آیا معانی تمام الفاظ تغییر می‌یابند یا بعضی از آنها؟ یعنی آیا لفظ واحدی وجود دارد که در طول یک سال گذشته یا دو سال گذشته معنای ثابتی داشته باشد؟ آیا امکان دارد که لفظی در طی دو قرن یا چهارده قرن دارای معنای ثابتی باشد؟ ظاهراً دلیلی بر نفی این مطلب وجود ندارد، چون ممکن است لفظی وجود داشته باشد که هنگام نزول قرآن دارای معنای خاصی بوده است و الآن هم همان معنا را می‌رساند. اکنون سؤال این است که این لفظ چگونه از سایر الفاظ تمیز داده می‌شود؟ مثلاً لفظ «اله» در گذشته دارای معنایی بوده است. اگر امروز می‌گوییم "إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ" آیا همان معنایی را اراده می‌کنیم که چهارده قرن قبل اراده می‌شده است؛ یا آنکه معنای

«اله» تغییر کرده است؟ اگر تغییر کرده است به کدام معنا تغییر کرده است؟ اگر «اله» به معنای آسمان یا زمین یا هر معنای دیگری درآمده باشد باید بین معنای سابق و لاحق مناسبتی باشد؛ مگر اینکه قایل بگوید تمام معانی برای تمام الفاظ است! در صورت اعتراف به وجود مناسبت، سؤال می‌کنیم این مناسبت چگونه حاصل می‌شود؟

و اما اگر کسی بگوید پس از چند قرن معانی همه الفاظ تغییر می‌کند، لازمه این سخن آن است که ما نتوانیم معلومات گذشته را درک کنیم و در آن صورت، معنای مربوط به ریاضیات، حقوق، جغرافیا، هندسه، قانون و مانند اینها را نمی‌دانیم! و آیا سخنی مفضح‌تر از این ادعا وجود دارد؟ آیا هیچ عاقلی قبول می‌کند که تمام علوم گذشته معنایشان تغییر کرده است و از آنها هیچ نمی‌فهمیم؟!

در هر حال قول به «تغییر جمیع معانی» امری باطل است که هیچ کس قایل به آن نیست.

و اما در مورد «تغییر بعضی از معانی» همچنان سؤال باقی است که چگونه این بعض را که معنای آن تغییر کرده است، تشخیص می‌دهید؟ چه دلیلی بر تغییر معنای وحی دارید و چگونه اثبات می‌کنید که معنای وحی تغییر کرده است؛ اما معنای اله و سماء و ارض تغییر نکرده است؟

البته در مواردی ممکن است بر اساس شواهد و قرائن، میان الفاظ فرق بگذاریم و بگوییم مراد متکلم از این کلمه در زمان گذشته، معنای دیگری غیر از معنای رایج امروزی بوده است. این چیزی است که در همه زبان‌ها و لغات وجود دارد و گاهی لفظ را به کمک قرائن در معنای مجازی استعمال می‌کنند و گاهی لفظ وضع ثانوی پیدا می‌کند، که همه اینها در مبحث الفاظ اصول فقه مورد بحث قرار گرفته است. ممکن است لفظی که دارای معنای خاصی بوده است در اثر وضع ثانوی معنایش تغییر کرده باشد؛ ولی این تغییر تابع شرایط و ظروف خاصی است و محتاج شواهد و قرائن است. با عنایت به اینکه اصل، «عدم تغیر» است، تغییر به کمک قرائن ثابت می‌شود و اصل در گفت‌وگوهای عرف و عقلا بر این است که الفاظ دارای معانی مشخصی باشند و گاهی اگر معنای لفظ به سبب عوامل خاصی تغییر کند قطعاً همراه با قرائن است و امکان ندارد که بدون قرینه، لفظی از یک معنا به معنایی دیگر تغییر کند.

بنابراین، قضیه موجهه جزئی‌های که می‌گوید: «بعضی از الفاظ معنایشان تغییر کرده و می‌کند» صحیح و مقبول است؛ اما به صورت موجهه کلیه درست نیست که بگوییم: هر لفظی معنایش تغییر می‌کند. اگر سؤال شود که تغییر در چه مدتی و در چه شرایطی حاصل می‌شود، باید گفت که همه اینها نامعلوم است؛ چون اصل بر عدم تغییر است و تغییر در موارد بسیار نادری و آن هم به کمک قراین صورت می‌گیرد.

(ب) تغییر فتاویٰ علما

اما در مورد تغییر فتاوا که به آن تمسک کرده‌اند، باید گفت که ما می‌دانیم در فقه شیعه و اهل سنت و تمام امت‌ها نظریات مختلفی وجود دارد و این اختلاف گاهی در زمان واحدی میان دو یا چند نفر ظاهر می‌شود و یا در زمان‌های متفاوت حتی برای یک شخص اختلاف در فتوا ایجاد می‌گردد.

این چیزی است که واقع شده است و حتی افراد بی سواد هم می‌دانند که بین فتاویٰ مراجع اختلاف وجود دارد و از آن متعجب نمی‌شوند. این چیز جدیدی نیست که علمای هرمنوتیک آن را فهمیده باشند؛ بلکه امر ساده‌ای است که اشخاص بی سواد هم آن را می‌دانند. آنچه مهم است این است که علت این اختلاف‌ها را بفهمیم.

این اختلاف فتاوا عوامل مختلفی دارد. ممکن است مجتهد به دلیل جدیدی دست یافته باشد، یا به معانی دقیق‌تر الفاظ پی برده باشد و یا... به هر حال تغییر فتوا امر مسلمی است؛ ولی نمی‌توان سبب آن را «تغییر فهم دینی در اثر تغییر ذهنیات ایجاد شده به وسیله علوم طبیعی و اجتماعی» دانست. وجود اختلاف در فتاویٰ مجتهدان به خاطر تغییر علوم طبیعی نیست. چه بسا مجتهدی متوجه نظریه‌ای جدید در علم فیزیک یا شیمی یا هر علم دیگر نمی‌شود، اما فتوایش در اثر اطلاع از روایت یا دلیل دیگری تغییر می‌کند.

پس تغییر در فتاوا به نحو موجهه جزئی‌ه واقع می‌شود، اما این تغییر فتوا به خاطر تغییر در ذهنیات ایجاد شده به وسیله علوم طبیعی و اختلافات و نظریات آن علوم نیست. هیچ ارتباطی میان اختلافات فتوایی و تغییر نظریات در علوم مختلف وجود ندارد. اگر نظریه نیوتن به نظریه انیشتین

تبدیل شد، آیا فتاویٰ فقها تغییر می‌کند؛ چون هندسه علومشان تغییر کرده است؟! تمسک به اختلاف فتاوا برای اثبات این نظریه، امری غیر واقعی و مغالطه‌ای آشکار است.

ج) تفسیر و تأویل متن

و اما در مورد تفسیرها و تأویل‌هایی که از آنها به «تغییرات هرمنوتیکی» تعبیر می‌شود، به تأویل‌های عرفا متمسک می‌شوند. می‌دانید که بسیاری از عرفا می‌گویند ظواهر قرآن کریم تأویل‌هایی دارد و اموری را در این مورد ذکر می‌کنند؛ و ما در این جا اضافه می‌کنیم که در بعضی از روایات تعبیراتی از این قبیل وجود دارد و از آنها تعبیر به بطون می‌شود. قایل به این فرضیه می‌گویید تأویل‌های عرفا شاهی است بر این که انسان می‌تواند متنی را آن گونه که می‌خواهد تأویل و معنا کند.

جواب این است که تأویل‌های وارد شده از سوی عرفا و مانند ایشان هنگامی مقبول است که با ظاهر نصوص تعارضی نداشته باشد؛ یعنی اگر کسی بگوید منظور از «اقیموا الصلوة» ولایت امیر المؤمنین است نه نماز واجب، چنان که از بعضی از غلات نقل شده است؛ این امر به شدت مردود است و هر کسی اعم از شیعه و سنی که فکر مستقیمی داشته باشد چنین سخنانی نمی‌گوید.

اما آنچه که گاهی گفته می‌شود که در ورای این ظاهر، معنایی در بطن آن وجود دارد و می‌بینیم با معنای ظاهری هم تناسب دارد، در این صورت ردّ آن امکان ندارد؛ به خصوص با توجه به اینکه روایات زیادی وارد شده است مبنی بر این که این قرآن ظاهر و باطنی دارد و گاهی به هفت یا هفتاد بطن اشاره شده است. البته من در صدد تأکید بر صحت این روایات نیستم، ولی روایات به حد استفاضه است و نمی‌توانیم همه آنها را رد کنیم. تفاوت بسیاری بین رد یا قبول تمام روایات وجود دارد و ممکن است بعضی از روایات صحیح باشد، اما این بدان معنا نیست که ظواهر کتاب و سنت را رد کنیم و آیات را بر حسب سلیقه خود تفسیر کنیم، که این تفسیر به رأی است و کسی که چنین باشد ملعون است و تفسیر به رأی مساوی است با ردّ دین؛ زیرا اگر قرار باشد هر کسی متون دینی را بر اساس سلیقه خویش تفسیر کند، در این صورت چه چیزی از دین باقی می‌ماند و ما از چه چیز دین می‌توانیم دفاع کنیم؟

اگر اسلام دارای قرائت‌های مختلف باشد، ما از کدام اسلام می‌توانیم دفاع کنیم؟

قرائتی می‌گوید آنچه که من می‌گویم اسلام است و قرائت دیگری می‌گوید آنچه من می‌گویم اسلام است. اگر امکان نداشته باشد که مطالب خاصی برای دین اسلام در مورد عقاید و احکامش اثبات کنیم و هر کدام دارای قرائت‌های متفاوتی باشند، پس چگونه از اسلام دفاع می‌کنیم؟

اگر ما قایل به وجود خدا و توحید او شویم، در مقابل، قرائتی می‌گوید «همه چیز خدا است» و یا می‌گوید «خدا رمزی برای اخلاق فاضله است» - چنان که برخی گفته‌اند دین، انسان‌ها را به سوی اخلاق حسنه دعوت می‌کند و رمزی برای این امور قرار داده و آن را الله نامیده است - حال چگونه از اسلامی با این قرائت دفاع و خود را در راه آن فدا می‌کنیم؟ اگر قایل به این بشویم که شیعه و سنی هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارند و حتی موحد و ملحد بر هم برتری ندارند؛ زیرا هر کدام قرائت خاص خود را دارند، چگونه از اسلام دفاع می‌کنیم؟!

بعضی از دوستانی که در کانادا هستند، نقل می‌کردند از یک کشیش که فرقه جدیدی در مسیحیت تأسیس کرده بود - و این امری عادی در مسیحیت است - سؤال شده بود نظر شما در مورد هم جنس بازی چیست؟ او جواب داده بود که ما باید قرائت جدیدی از انجیل داشته باشیم تا این مسأله را حل کنیم. چنان که می‌دانید در تورات و انجیل این عمل مورد نکوهش واقع شده است و از شنیع‌ترین اعمال به شمار می‌رود؛ ولی این شخص می‌گوید باید قرائت جدیدی از انجیل داشته باشیم تا شاید آن را جایز بدانیم!

دیدگاه پوزیتیویستی در ترجیح قرائت‌ها

روشن فکران ما این اصطلاح را از غربی‌ها گرفته‌اند و آن را وارد فرهنگ اسلامی کرده و می‌گویند قرآن دارای قرائت‌های مختلف است و هر شخصی می‌تواند قرائت خاص خویش را داشته باشد و نمی‌توانیم هیچ یک از قرائت‌ها را کنار بگذاریم یا یکی را بر دیگری ترجیح بدهیم مگر به کمک علم. اگر معلوم شد که قرائت خاصی با نظریه علمی رایج توافق دارد، اگر چه ممکن است این نظریه اشتباه هم باشد؛ ولی آن را موقتاً بر قرائت‌های دیگر ترجیح می‌دهیم، چون با دلیل علمی موافق است.

تحصّلی‌ها (پوزیتیویست‌ها) می‌گویند اصلاً عقل اسمی است که معنا ندارد و در انسان چیز خاصی به نام عقل وجود ندارد. آنچه هست حواس است و عقل را فلاسفه درست کرده‌اند. بنابراین ملاک

تجربه‌های علمی، حس است. در این صورت اگر قرائتی با نظریه علمی موافق باشد، ارجح است وگرنه همه آنها متساوی هستند.

روشن است که با چنین مبنایی باید فاتحه اسلام و دین را خواند؛ چون الحاد که خودش قرائتی است با توحید مساوی می‌شود و چیزی برای دین باقی نمی‌ماند. در سایه همین نظریات به اصطلاح «علمی» است که برخی امروزه می‌گویند بنابر قرائت خاصی، تمام احکام اسلامی موقتی بوده و تاریخ اعتبار آنها گذشته است. حدود الهی برای چهارده قرن پیش در نظر گرفته شده بوده است و در عصر مدرنیته جایی برای این احکام باقی نمی‌ماند. انسان امروزی به دنبال حقوق خویش است نه به دنبال تکالیفش. قبل از عصر مدرنیته، ادیان، انسان را به سوی تکالیفش سوق می‌دادند؛ ولی انسان امروزی به انسان دیگری تبدیل شده است. این انسان به دنبال تکالیفش نیست، بلکه به دنبال آن است که حقوق خود را از جامعه و خدا - اگر خدایی باشد - بگیرد. او که به دنبال بدست آوردن حقوق خود است، مجالی برای بحث از تکالیف و واجباتش ندارد. این امری است که تاریخ آن گذشته است و قرائتی که امروزه معتبر است این است که تمام احکام اسلامی نسخ شده است؛ آن هم نه از سوی خدا، بلکه از سوی عقل. بنابر این دیگر جایی برای احکام اسلام وجود ندارد، مگر بعضی از مراسم عبادی که امری شخصی است و واقعیت علمی ندارد و به آرا و سلیقه‌های اشخاص مربوط است. یکی می‌خواهد در مقابل بت سجده کند و دیگری می‌خواهد موجود مفروضی را به نام خدا پرستش کند. همه اینها اموری اعتباری هستند که بر حسب سلايق مردم، تفاوت می‌کنند.

به هر حال دین در مورد این امور اعتباری بحث می‌کند که واقعیتی ندارد تا مطابق با واقع باشد، و در نزد اقوام و ملت‌ها و در عصرهای مختلف، متفاوت است. بنابراین از آن جا که احکام دینی، اموری هستند اعتباری و تابع عادات و رسوم، انسان می‌تواند به طور دلخواه به آنها بپردازد. همانند شاعری که در خانه اش می‌نشیند و ماه و باد و یا شخص موهومی را مورد خطاب قرار می‌دهد. به هر حال او می‌تواند بر طبق سلیقه اش عمل کند. متدین هم مثل شاعر است که موجودی به اسم «الله» را مخاطب خویش قرار می‌دهد و در برابر او سجده می‌کند و... اما حقایق واقعی اجتماعی از قبیل قانون و حقوق و سیاست، اموری هستند که ربطی به دین ندارند. این همان مکتبی است که از آن به سکولاریزم تعبیر می‌شود و روشن فکران، حتی در کشورهای اسلامی، مردم را به آن دعوت می‌کنند و این بزرگ‌ترین خطر برای اسلام، دین، اخلاق و انسانیت محسوب می‌شود و از

خدا می‌خواهیم که به ما توفیق عنایت فرماید تا این شبهات شیطانی را رد کنیم و مقابله با آنها را به منزله جهاد در راه خدا بدانیم، که قطعاً ارزش آن از جهاد نظامی کمتر نخواهد بود و اگر خدای ناخواسته در این جهاد کوتاهی کنیم، نسل آینده ما در معرض کفر و الحاد قرار خواهد داشت که به خدا پناه می‌بریم. بنابراین، مهم‌ترین تکلیف در این عصر جهاد فرهنگی و بیان حقایق و مقابله با شبهات شیطانی است و همه ما باید در حد توانمان به این امر قیام کنیم.

گفتار چهارم

اعتباری یا حقیقی بودن ارزش‌های اخلاقی

نفی ادراک عقلی

در جلسات قبل گفتیم که عده‌ای از متفکران غربی گمان می‌کنند که اساساً در انسان قوه درک کننده مستقلی به نام عقل وجود ندارد؛ که به آنان تجربه گرا گفته می‌شود. عده دیگری می‌پندارند عقل دارای احکام نظری است که آنها را از تجربه‌های عینی به دست می‌آورد، و اما احکام تکلیفی (دستوری) مانند باید و نبایدها، وجوب و عدم وجوب، حسن و قبح افعال و امثال اینها (قضایایی که به بایدها و نبایدها ختم می‌شوند) ناشی از احساسات و رغبت‌های شخصی است که احیاناً عده زیادی در آنها اشتراک دارند و گاهی آن را عقل عملی حاکم در افعال (بایدها و نبایدها) می‌نامند. هم چنین گروه‌های دیگری با عقاید فلسفی مختلف وجود دارند.

واضح است که بحث کامل در مورد این مسایل احتیاج به مجالی وسیع‌تر دارد و ما که با تنگنای وقت روبه رو هستیم، به طور فشرده به این مباحث اشاره می‌کنیم و مهم‌ترین مسایل مربوط به بحث را یادآور می‌شویم.

بررسی نفی و اثبات ادراک عقلی

اما کسانی که قایل به این هستند که انسان دارای قوه‌ای به نام عقل نیست، پرسش ما از آنان این است که آیا شما احکامی مانند این قضیه که «الف علت است برای جیم» دارید و آیا شما معنا و مفهوم این قضایا را ادراک می‌کنید؟ گمان نمی‌کنم هیچ انسان عاقلی وجود قضایایی از قبیل مسأله علیت چیزی برای چیز دیگر را انکار کند. سپس از آنها سؤال می‌کنیم که چگونه مفهوم علیت و سببیت را شناختید؟ این مفهوم را از چه چیزی اخذ کردید و کدام حس بود که مفهوم علیت را به شما شناساند؟ آنها جواب می‌دهند وقتی دیدیم به هنگام حضور یک عامل و سبب خاص، اثر خاصی ظاهر می‌شود، این معلول را به آن علت نسبت داده و می‌گوییم این علت آن است؛ مثلاً آتش ایجاد کننده حرارت است و ما می‌گوییم که آتش، علت حرارت است.

دوباره از آنها می‌پرسیم که در آتش چه دیدید؟ آنچه شما دیدید این بود که آتش شعله‌ور شده است و حرارت، به وجود می‌آید. حال چگونه فهمیدید که بین شعله‌ور شدن آتش و به وجود آمدن حرارت ارتباط حقیقی وجود دارد؟ آنچه مشاهده می‌شود - به کمک حس باصره و حس لامسه - این است که آتش شعله می‌کشد و حرارت به وجود می‌آید، اما علیت آتش برای ایجاد حرارت به وسیله کدام حس درک می‌شود؟

جواب می‌دهند علیت همان تعاقب دو چیز است؛ یعنی حرارت متعاقب شعله‌ور شدن آتش به وجود می‌آید؛ بنابراین علیت معنایی جز تعاقب (در پی آمدن) دو پدیده ندارد.

اینک از آنها سؤال می‌شود که گاهی دو پدیده متقارن هستند و تعاقبی در میان آنها نیست و با این حال، حکم می‌کنیم که یکی علت دیگری است. مثلاً ما کلید را می‌چرخانیم و در باز می‌شود. در این جا سه پدیده: حرکت دست، چرخش کلید و باز شدن در را با هم متقارن می‌بینیم و همه در یک زمان واقع شده‌اند، در این صورت آیا حرکت دست علت حرکت کلید است یا حرکت کلید علت حرکت دست است؟ در این جا هیچ تعاقبی در کار نیست و اگر علیت متوقف باشد بر تعاقب یک پدیده بر دیگری، در این جا نباید علت و معلولی وجود داشته باشد، چون هر دو پدیده، هم زمان واقع شده‌اند.

شاید بعضی از آنها جواب بدهند که علیت بر دو قسم است، قسمی از آن متوقف بر تعاقب است و قسم دیگر چنین نیست؛ در این جا از آنها سؤال می‌کنیم که حرکت دست و کلید هم زمان واقع شده است، در این صورت کدام یک علت دیگری است؟ اگر علیت به معنای هم زمانی باشد در این جا می‌توان دست را علت حرکت کلید دانست و یا کلید را علت حرکت دست دانست؛ چون همزمان هستند و هر دو دارای حرکتند. اینجا است که آنها درمانده می‌شوند و جوابی ندارند و هر عاقلی می‌داند که حرکت دست، علت حرکت کلید است، اگر چه در زمان واحدی به وجود آمده‌اند، و حاکم در این جا عقل است.

مثال دیگر: ما می‌یابیم که هوای اتاق گرم است و یقین پیدا می‌کنیم که در همین حال نمی‌شود هوای اتاق سرد باشد، یا می‌بینیم که فضای اتاق به وسیله چراغ روشن شده است و یقین پیدا می‌کنیم که در همین زمان امکان ندارد که هوای اتاق تاریک باشد؛ زیرا اجتماع نقیضین محال

است. حال سؤال این است که حکم به این که اجتماع نقیضین محال است چه طور فهمیده شده است؟ حس، حداکثر می تواند بگوید که چیزی وجود دارد، اما این که نقیض آن چیز - با لحاظ شرایط تناقض - نمی تواند وجود داشته باشد، چگونه فهمیده شده است؟ حس چگونه می تواند در مورد چیزی که وجود ندارد و معدوم است حکم کند؟ اگر قدری مسامحه کرده و قبول کنیم که حس درک می کند که چیزی وجود ندارد؛ ولی آیا حس می تواند حکم کند که محال است که آن شیء در همان زمانی که موجود است غیر موجود باشد؟ روشن است که نمی تواند. پس حکم به محال بودن این امر از کجا صادر می شود؟ ما می بینیم که احکام بسیاری از ما صادر می شود که شبیه همین حکم است و یا احکام زیادی در مورد ضرورت و امتناع داریم که همگی از احکام عقلی هستند. اگر می گوییم که «ممکن» است چنین باشد یا می گوییم اگر آتش موجود باشد، پس «ضرورتاً» حرارت هم موجود است، این «امکان» و «ضرورت» مفاهیمی هستند که به وسیله عقل درک می شوند. هم چنین اگر می گوییم: هرگاه علت تامه موجود باشد، عدم وجود معلول محال است؛ حکم به علیت و امتناع و امکان به وسیله حس درک نمی شود، بلکه ما قوه دیگری داریم که این مفاهیم و احکام را درک می کند که همان عقل است. بنابراین، دلیل اثبات عقل، وجود همین قضایا و مفاهیم است که انکار آنها برای هیچ کس امکان ندارد؛ چرا که هر عاقلی با یک سری از این قضایا و احکام سر و کار دارد. با این بیان ساده بدیهی یا قریب به بدیهی می توان عقل را اثبات کرد. لکن این عقل همان «عقل نظری» است؛ یعنی عقلی که وجود یا عدم شیء را درک می کند و می فهمد که چه چیزی واقع شده است یا واقع می شود.

اما قوه ای که به حسن و قبح اشیا، یا به وجوب و عدم وجوب، یا به سزاوار بودن یا سزاوار نبودن آن حکم می کند، «عقل عملی» نامیده می شود. قایلان به وجود این قوه بسیار هستند و چه بسا همان متفکرانی که وجود عقل نظری را انکار می کنند وجود این عقل را منکر نیستند، الا این که آنها می گویند این احکام صادره به وسیله عقل عملی، تعبیراتی از احساسات و میل و رغبت های نفس است.

این ما هستیم که دوست داریم دیگران با ما صادقانه سخن بگویند و آن گاه می گوییم: «راست گویی خوب است». این ما هستیم که دوست داریم دیگران به ما نیکی کنند و آن گاه می گوییم: «نیکوکاری خوب است». و بالاخره این ما هستیم که دوست داریم کسی به ما ظلم نکند و می گوییم «ظلم قبیح است». تمام این احکامی که مربوط به وجوب و حرمت یا سزاواری و عدم

سزاواری یا حسن و قبح است، تعبیراتی از احساسات، رغبت‌ها و امیال ماست و از حقایق ثابتی در ورای امیال و احساسات ما حکایت نمی‌کند. در عالم واقع چیزی به نام «حسن» وجود ندارد تا عقل آن را درک کند. در وجود ما قوه‌ای هست که از احساسات ما به روش خاصی حکایت می‌کند، اما معنای آن این نیست که حقایق ثابتی در عالم واقع وجود دارند که عقل ما آنها را درک می‌کند؛ بلکه در واقع اینها احساسات و امیال نفس ماست که از آنها به عنوان «احکام عملی» تعبیر می‌کنیم.

واقع و ارزش

از این جا فرق میان واقع و ارزش آشکار می‌شود. آنها می‌گویند که واقع همان حقایقی است که در خارج از ادراک ما وجود دارد؛ چه آنها را درک کنیم یا درک نکنیم، آنها را بفهمیم یا نفهمیم، و اینها تابع ادراکات ما نیستند. وظیفه ما این است که آنها را کشف کنیم و حقایق ثابتی که در خارج از ما و ذهن ما و ادراکات ما کشف می‌شوند، همان واقع هستند و اگر ادراکی مطابق با این واقع باشد، حقیقت نامیده می‌شود. بنابراین، حقیقت همان علم مطابق با واقع است؛ و در هر علمی واقعیات و حقایقی وجود دارند که با واقع مطابق هستند.

اما ارزش، واقعیتی ورای ادراکات ندارد. هر انسانی حکمی ارزشی دارد که عقل عملیش آن را درک کرده است. وقتی که می‌گوییم این کار قبیح یا حسن است، خیر یا شرّ است و یا واجب یا غیر واجب است، در واقع حکمی ارزشی را بیان کرده‌ایم، اما همان‌گونه که گفته شد، این احکام بیان گر احساسات و امیال درونی نفس ما هستند و در خارج از نفس ما و در عالم واقع به طور مستقل وجود ندارند. در خارج از ادراکات ما چیزی به نام خیر اخلاقی یا فضیلت وجود ندارد و اینها بیان گر رابطه میان احساسات ما و اشیای خارج هستند که اگر به این واقع میل داشته باشیم و بخواهیم آن را محقق کنیم، می‌گوییم که این کار واجب است و اگر میلی به آن نداشته باشیم، می‌گوییم این کار سزاوار نیست، و اگر از واقعیتی نفرت داشته باشیم، می‌گوییم که این کار قبیح است و کلمه قبیح در حقیقت، بیان گر احساس درونی ماست، نه بیان گر حقیقت چیزی که در خارج وجود دارد. این ما هستیم که اگر به چیزی میل و علاقه داشته باشیم، می‌گوییم حسن است و اگر از چیزی کراهت و نفرت داشته باشیم، می‌گوییم قبیح است. پس احکام عقل عملی، واقعیتی

عینی و ملموس ندارند و فقط احکامی ذاتی و شخصی (= subjective) هستند. این نظریه‌ای است که در محافل فلسفی غرب به صورت گسترده شایع است.

آنها احکام دینی را احکامی اعتباری می‌پندارند و می‌گویند: احکام اعتباری واقعیت و حقیقتی ندارد؛ زیرا همان طور که گفته شد حقیقت، همان ادراک مطابق با واقع است و اگر واقعیتی در کار نباشد، حقیقتی در کار نیست؛ یعنی در احکام عقل عملی، علمی که مطابق با واقع باشد در ما به وجود نمی‌آید تا از تطابق آن به حقیقت برسیم. پس در احکام اعتباری مجالی برای اتصاف به حقیقت و عدم حقیقت وجود ندارد و فقط احکام نظری متصف به حقیقت یا عدم آن می‌شوند. ارزش‌ها متصف به حقیقت یا عدم آن نمی‌شوند؛ زیرا بیان گر احساسات، عواطف و امیال ما هستند.

این مسأله بسیار مهم است و مبنای بسیاری از بحث‌های عمیق فلسفی است و نقش اساسی را در تفکرات بشر امروزی به ویژه در مورد مفاهیم دینی ایفا می‌کند؛ زیرا اکثر قضایای دینی در زمینه اخلاق، یا قوانین اجتماعی، یا احکام مربوط به خداوند متعال هستند، که جملگی از سنخ بایدها و نبایدهایند. بنابراین، مسایل عبادی و احکام شرعی در مجموعه ارزش‌ها قرار می‌گیرند؛ مثل این که می‌گوییم: فلان عمل، خوب است یا واجب یا مستحب است و یا حرام و مکروه است.

پس اگر قایل به این شدیم که احکام عقلی، حقیقت و واقعیتی ندارند و صرفاً بیان گر احساسات، آداب و توافقاتی میان اشخاص و اقوام هستند، در این صورت هیچ پشتوانه‌ای نداشته و نگاه به احکام دینی، نگاهی ساده انگارانه خواهد بود؛ و از این جا است که بحث تساهل و تسامح که مسأله شایع عصر ماست، مطرح می‌شود.

تساهل و تسامح در ارزش‌ها

به نظر طرفداران تساهل و تسامح، اصل این است که احکام ارزشی، اموری اعتباری هستند و سزاوار نیست که در مورد آنها سخت گیری شود. در هر حال هر قومی یک سری از افعال و آداب خاص را دارند و آداب و مناسک، قابل مناقشه و مجادله نیستند و سخت گیری فقط در واقعیات صورت می‌گیرد که آن هم در قلمرو علوم تجربی قرار دارد.

این نظریه را باید مورد بحث و مناقشه قرار داد و در ادله قایلان به آن دقت کرد و صحت و سقم این ادله را بررسی نمود. آنها می‌گویند احکام مربوط به علوم که از راه تجربه به دست آمده‌اند، باید مورد بحث و مناقشه قرار گیرند تا به نظریاتی متقن‌تر و نزدیک‌تر به واقع برسیم؛ اما مسایل مربوط به ارزش‌ها تابع توافق‌های مردم است و ممکن است حکمی فعلاً ارزش داشته باشد و به آن عمل کنند و پس از مدتی ارزش خود را از دست بدهد و حتی ضد ارزش شود! البته ممکن است رفتاری مورد توافق همه مردم در همه زمان‌ها باشد و همه آن را دارای ارزش بدانند. پس این بحث و مناقشه در مورد مسایلی صورت می‌گیرد که تمام افراد در آن اشتراک داشته باشند، و در این صورت است که همه افراد باید آن امر مشترک را رعایت کنند تا اختلاف، نزاع و هرج و مرج پیش نیاید. اما مسایلی که مربوط به اشخاص یا خانواده‌هایشان است، نمی‌تواند محل بحث و مناقشه قرار گیرد. چه بسا که پیروان یک دین چیزی را خوب می‌دانند و پیروان دین دیگری، همان چیز را بد می‌دانند. از همین رو در چنین اموری باید با تسامح و تساهل برخورد کنیم.

برای روشن شدن مطلب باید به نقد و بررسی آن بپردازیم. اصلی‌ترین مسأله این است که: آیا این ارزش‌ها تابع ذوق و توافق مردم است و به آداب و رسوم ایشان بستگی دارد یا این که ورای ذوق و توافق مردم، دارای حقیقتی است؟ نتیجه این اختلاف در آن جا ظاهر می‌شود که اگر بگوییم ارزش‌ها دارای جایگاه واقعی هستند، می‌توانیم در حسن و قبح اشیا بحث کنیم و بر حسن یا قبح اشیا استدلال کنیم؛ زیرا دارای پشتوانه واقعی هستند. در این صورت می‌توانیم بین این ارزش‌ها و پشتوانه واقعی آنها مقایسه کنیم و اگر ارزشی با پشتوانه واقعیش مطابقت داشت، بگوییم که این ارزش حقیقت دارد و اگر مطابقت نداشت، بگوییم حقیقت ندارد. پس تصدیق یک ارزش و محکوم کردن ارزشی دیگر در صورتی صحیح است که در ورای این ارزش‌ها واقعیتی وجود داشته باشد. اما اگر گفتیم که این ارزش‌ها، فقط اعتباراتی فردی یا اجتماعی هستند که هیچ پشتوانه واقعی ندارند، استدلال بر حسن و قبح آنها معنا ندارد.

بنابراین، اگر می‌گوییم احکام اسلامی و قوانین شرعی حق است، این بدان معنا است که این ارزش‌ها دارای پشتوانه‌ای واقعی هستند و تابع مصالح و مفاسد موجود در خارجند، یا اجرای آن قوانین به حصول آن مصالح منتهی می‌شود. پس این احکام، دارای پشتوانه و جایگاهی واقعی هستند و اعتبار محض نیستند که تابع ذوق و سلیقه و احساسات اشخاص باشند، بلکه تابع اموری

واقعی هستند. اگر چه گاهی مورد میل و رغبت یا اشمئزاز و نفرت بعضی از اشخاص واقع می‌شوند؛ ولی ملاک اصلی برای حکم به حسن و قبح و باید و نبایدها همان مصالح و مفاسد واقعی هستند.

البته شأن این مسأله چنان است که باید در مباحث فلسفی مطرح شود و با برهان‌های واضح بر آن استدلال شود، ولی اغراض فردی و اجتماعی باعث شده است که این مسأله در زمینه‌های دیگر مطرح شود. طرح این مسأله در ابعاد مختلف، بعد از رنسانس، در کشورهای غربی شروع شد. پس از آن که احکام دینی منزوی شد و رجال دین مسیح در مقابل علمای تجربی و تجددگرایان شکست خوردند، بحث و مناقشه در احکام دینی و مسایل مربوط به آن رواج پیدا کرد و مردم در انتخاب دین یا کنار گذاشتن آن حیران و سرگردان ماندند؛ زیرا دین مسیحی به علت آلوده بودن به خرافات و بدعت‌های ایجاد شده به وسیله ارباب کلیسا، در تقابل با علم شکست خورد. با این حال کسانی که به دین علاقه داشتند آن را به طور کامل کنار نگذاشتند و در صدد ایجاد مصالحه میان علم و دین بودند و برای رسیدن به این هدف راه‌های متعددی را پیمودند که از جمله آنها

همین راه بود؛ یعنی قایل به جدایی ارزش‌ها و واقعیت‌ها شدند و گفتند که احکام دینی، اعتباری و ارزشی هستند و با احکام علوم که از سنخ واقعیاتند تعارضی ندارند. علوم در پی کشف احکام واقعی هستند و دین دارای احکامی اعتباری است، و مناسک و آداب و مسایل اخلاقی از مجموعه ارزش‌ها هستند. حوزه‌ای که متعلق به علم است با قلمرو متعلق به دین تفاوت دارد. در این صورت دین و علم با هم مصالحه می‌کنند و حوزه‌های معرفتی، میان آنها تقسیم می‌شود و قلمرو مربوط به واقع، به علم تعلق می‌گیرد و قلمرو اعتباریات به دین و اخلاق اختصاص می‌یابد. آنان هم چنین مسایل دیگری را مطرح کردند که شاید در بحث‌های آینده به آنها اشاره کنیم.

ارزش‌ها، واقعی یا اعتباری؟

در این جا باید این نکته را مورد بحث قرار دهیم که آیا ارزش‌ها پشتوانه‌ای واقعی دارند یا خیر؟ اگر روش بحث ما فلسفی باشد، در این صورت باید براهینی بر مدعای خویش اقامه کنیم و یا این که بحث‌های جدلی را مطرح کنیم؛ چنان که در بحث سابق چنین کردیم و از رأی و نظر یک شخص فرضی سؤال کردیم و سعی کردیم که در خلال آن پرسش، آرا و نظریاتش را نقد کنیم. مشکل این روش این است که اگر بخواهیم به تفصیل وارد بحث شویم، به زمان زیادی نیاز دارد که

فعلا در این سلسله مباحث مقدور ما نیست. در هر صورت، نظریه‌ای که آن را می‌پذیریم این است که اعتباراتی که ارزش نامیده می‌شوند، متفاوتند؛ زیرا بعضی از آنها مشتمل بر آداب و رسوم اجتماعی هستند و بعضی از آنها ناشی از توافق‌های بین اشخاص یا گروه‌ها هستند؛ مثل آداب احترام به دیگران، که در نزد اقوام مختلف تفاوت دارد: بعضی برای احترام به مهمان یا شخصی بزرگ، در برابر او بر می‌خیزند و بعضی نیز دست‌هایشان را بالا نگه می‌دارند و بعضی کلاهشان را از سر بر می‌دارند و ...؛ اینها آداب و رسومی هستند که مستند به پشتوانه‌ای واقعی نیستند؛ بلکه اموری توافقی و اعتباری‌اند. حال اگر چنین اعتباراتی را اموری دینی بنامیم، باید بگوییم که پشتوانه واقعی ندارند و نمی‌توان استدلال کرد که این شیوه احترام گذاری صحیح است و سایر اقسام، ناصحیح است. البته این بدان معنا نیست که هر چیزی که اعتباری یا ارزشی نامیده می‌شود، این چنین باشد.

ما اگر می‌گوییم امانت داری خوب است، این چیزی نیست که بر خوبی آن توافق کرده باشند، بلکه قوام جامعه به آن است. یا اگر می‌گوییم راست گویی و عدل و احسان خوب است، آنها نیز همین طور هستند. تمام این مفاهیم دارای پشتوانه حقیقی هستند و اگر امانت داری، راست گویی و سایر ارزش‌های اخلاقی در جامعه جزو ارزش‌ها شمرده نشود، آن جامعه به فساد، بدبختی و هرج و مرج مبتلا خواهد شد. اگر در جامعه‌ای دروغ گویی شایع گردد و دارای ارزش منفی نباشد، در آن صورت هیچ کس نمی‌تواند به سخنان دیگران اعتماد داشته باشد و فایده تفاهم با دیگران از بین می‌رود؛ زیرا هر کسی احتمال می‌دهد که دیگری دروغ می‌گوید و لذا به سخن او اعتماد نمی‌کند و به تدریج فایده تمام گفتگوها و تفاهم‌ها ساقط می‌شود و هیچ کس از قول دیگری نفعی نمی‌برد. با این توضیحات روشن شد که این قبیل ارزش‌ها دارای پشتوانه واقعی هستند؛ یعنی در زندگی دنیایی و آخرتی انسان‌ها اثر ایجابی دارند. این ارزش‌ها در سعادت یا شقاوت زندگی دنیوی و اخروی اثر می‌گذارند و به عبارت دیگر، در رسیدن ما به غایت مطلوب یا دور شدن ما از آن، تأثیر می‌گذارند.

پس اگر عملی در نزدیک شدن ما به غایت مطلوب، مؤثر باشد، حسن نامیده می‌شود و می‌گوییم که واجب است، و اگر باعث دور شدن ما از غایت مطلوب گردد، قبیح و حرام است. این وجوب و حرمت، غیر از وجوب و حرمت آن دسته از آداب اجتماعی است که تابع رسوم هستند. در حقیقت، مغالطه‌ای که قایلان به اعتباری بودن ارزش انجام می‌دهند این است که به آداب اجتماعی که

ناشی از توافق میان مردم است استدلال می‌کنند و آن گاه نتیجه می‌گیرند که تمام ارزش‌ها اعتباریند و حقیقتی در ورای خویش ندارند. این همان مغالطه مشهور «تعمیم خاص» است. البته ما هم قبول داریم که اعتباراتی وجود دارند که هیچ پشتوانه و واقعیتی ندارند؛ ولی این چنین نیست که همه امور اعتباری این گونه باشند. این مغالطه از مغالطه‌های شایع در افکار اجتماعی و گرایش‌های فلسفی زنده در غرب است و بر ما لازم است که به این مغالطه‌ها توجه داشته باشیم و آنها را بازشناسی کنیم.

گفتار پنجم

عقل و دین

تعریف دین

در صحبت‌های گذشته، در باب رابطه علم و عقل و دین سخن گفتیم و این بحث، مسأله‌ای است که این روزها زیاد بدان پرداخته می‌شود. نخست باید معنای کلمات عقل و دین را بشناسیم. منظور ما از عقل چیست؟ منظور ما از دین چیست؟

منظور ما از دین همان اسلام است که مشتمل بر اصول عقاید، اخلاق و ارزش‌های فردی، اجتماعی و بین‌المللی است؛ اگر چه جامعه‌شناسان تعریف‌هایی از دین ارائه می‌دهند که بسیار متفاوت است، حتی بعضی از آنها اعتقاد به وجود خدا را از اصول دین و از ذاتیات دین نمی‌دانند. آنان می‌گویند اعتقاد به وجود خدا از عرضیات دین است و امکان دارد که شخصی دین دار باشد، اما معتقد به وجود خالق برای نظام هستی نباشد و برای اثبات گفته‌های خویش، دین بودا را مثال می‌آورند که بودایی‌ها دین دار شمرده می‌شوند، ولی به وجود خالق برای نظام هستی معتقد نیستند.

آنها می‌گویند دین، متقوم به اعتقاد به خداوند نیست؛ منکر خدا نیز - که کاری به این حرف‌ها ندارد - می‌تواند دین دار باشد! ولی مقصود ما از "دین" بسیار واضح است؛ مراد ما دین اسلام است که اعتقاد به خدا رکن اساسی آن است و امور اعتقادی دیگر از قبیل نبوت، معاد، ولایت و ثواب و عقاب مترتب بر اعمال، متفرع بر آن هستند. اینها اصول دین است و فروعی هم دارد که در نزد مسلمانان واضح و روشن است. پس معنای دین برای ما روشن است و کاری به تعریف‌های بی پایه بعضی از جامعه‌شناسان نداریم.

منظور از عقل در این بحث

اما معنای عقل که با دین رابطه دارد، چیست؟ عقل دارای اصطلاحات زیادی در علوم مختلف، عرف‌ها و متون دینی است و جمع‌آوری تمام این معانی، نیاز به وقت و تلاش زیادی دارد. در این جا ما به دو معنای شایع عقل در این زمان، اشاره می‌کنیم.

یکی همان عقلانیت است که در فرهنگ غربی شایع است و از نظر ما دارای بار منفی می‌باشد. منظور آنها از عقلانیت این است که شخص باید پیرو معرفت‌های عقلش باشد و غیر آن را کنار بگذارد. آنها معتقدند که هیچ چیزی به اندازه عقل در مسیر زندگی انسان مؤثر نیست. بار منفی این اصطلاح آن است که به نفی وحی و دین و شهود عرفانی و قلبی اشاره می‌کند. پس عقلانیت، ما را به سوی دست آوردهای عادی انسان می‌خواند و می‌خواهد دین و وحی و امور عرفانی و معنوی را کنار بگذارد.

متأسفانه دعوت به عقلانیت به شعاری در بین روشن فکران و گروهی از اندیشمندان مسلمان نیز تبدیل شده است و ادعاهای خویش را با آیاتی از قبیل "لَعَلَّهُمْ يَعْزِلُونَ"، "أَفَلَا يَتَفَكَّرُونَ" و ... که انسان‌ها را به تعقل و تدبر تشویق می‌کنند، همراه می‌سازند. در حالی که اینان غافل یا متغافل از این مطلب هستند که این امر به کنار گذاشتن وحی و دین می‌انجامد؛ زیرا بسیاری از امور دینی در دسترس عقل قرار ندارند و خود وحی امری غیرعقلانی است و اگر ما هر امر غیر عقلانی را کنار بگذاریم، این کار منجر به کنار گذاشتن دین و امور متعلق به آن می‌شود؛ به خصوص اموری که دست عقل به آنها نمی‌رسد. متأسفانه آنها به این شعار افتخار می‌کنند و دیگران را به عقلانیت دعوت می‌کنند، که البته این شعاری التقاطی و گمراه کننده است.

باید گفت که عقل معنای دیگری نیز دارد که نه تنها با دین متعارض نیست، بلکه از مقومات دین و یکی از منابع احکام دینی به شمار می‌رود. منظور از این عقل، نیرویی است که انسان به کمک آن می‌تواند حقایق را بشناسد و مجهولات را از خلال امور بدیهی و داده‌های قطعی علوم دیگر معلوم نماید.

قضایای بدیهی، که منحصر در امور معدودی هستند، همراه با قضایای یقینی نظری که به وسیله قضایای بدیهی اثبات می‌شوند، به عقل کمک می‌کنند تا حقایق را دریابد. به قضایای بدیهی، قضایای فطری هم گفته می‌شود که البته این تعبیر محل تأمل است، اما با تسامح می‌توان گفت که بدیهیات فطری سرمایه اصلی عقل هستند و به کمک آنها سایر قضایای قطعی در علوم طبیعی و انسانی و اجتماعی، نتیجه گیری می‌شود. عقل به این معنا، از اختصاصات انسان است؛ اگر چه ممکن است بعضی از حیوانات از مرتبه ضعیفی از آن برخوردار باشند. عقل به این معنا و با این نیرو و توان، نعمت بزرگی است مخصوص انسان که در کتاب و سنت تشویق در به کار گرفتن آن

شده است و غیر از عقلانیتی است که بار منفی دارد و وحی و ماورای عقل انسان را مردود می‌شمارد.

بررسی رابطه عقل و دین

اکنون لازم است رابطه این عقل با دین بررسی گردد و دانسته شود که آیا دین قلمرو خاصی دارد که عقل به آن دسترسی ندارد، یا عقل حوزه خاصی دارد که دین بدان راه ندارد، و یا این که در بعضی از امور مشترک و در بعضی از امور خاص، متمایز هستند؟ پاسخ صحیح به نظر ما همین قول سوم است؛ یعنی نسبت بین ادراکات عقل و محتویات دین، عموم و خصوص من وجه است؛ به این معنا که بعضی از امور دینی، عقلانی هستند، ولی بعضی از امور عقلانی، دینی نیستند و بعضی از امور دینی نیز عقلانی نیستند. اما اموری که به عقل اختصاص دارد، بدان اشاره شد که عبارتند از عقلی که وجود خدا و وحدانیت و سایر صفاتش را اثبات می‌کند. قبل از آن که ما وحی و نبوت را بشناسیم، نمی‌توانیم به محتویات دین استناد کنیم؛ زیرا تا زمانی که ثابت نشود این دین از سوی خدا نازل شده است، جایی برای استناد به محتویات دین وجود ندارد. این، حدّ خاص عقل است که دین به آن راهی ندارد.

اگر چه ممکن است در متون دینی هم اموری ذکر شود که عقل به تنهایی آنها را اثبات می‌کند؛ اما اینها ارزش چندانی ندارند. کسی که به وسیله عقل، خدا برایش اثبات نشده است چگونه می‌تواند به دین آسمانی معتقد باشد؟ چون گفتیم که قوام ادیان آسمانی، به اعتقاد به الوهیت خداوند است؛ بر خلاف نظر برخی که اعتقاد به خدا را از عرضیات دین می‌دانند. به نظر ما اعتقاد به خدا از ذاتیات دین است و بلکه یگانه ذاتی دین است، و آن عرصه‌ای است مختص فعالیت عقل، و دین توان اثبات وجود خدا را ندارد مگر با دلایل عقلی. اگر دلیلی عقلی در متون دینی ذکر شده باشد ما آن را به عنوان یک دلیل عقلی اخذ می‌کنیم نه به عنوان دلیلی تعبدی؛ زیرا قبل از اثبات وحی کننده و وحی شونده، مجالی برای تعبد وجود ندارد.

در دین نیز امور ثابتی وجود دارد که دست عقل به آنها نمی‌رسد؛ و منظور ما همین عقل عادی است که آن را به کار می‌گیریم، نه عقل درک کننده امور متعالی که ما به آن دسترسی نداریم. این عقل قوه‌ای است که همه انسان‌های عادی، آن را دارا هستند. علت عدم دسترسی عقل ما به بعضی

از امور، عدم احاطه ما به تمام مصالح و مفاسد افعال است. ممکن است مصالح دنیایی مخصوص هر فعلی، به وسیله تجربه به دست آید، ولی آیا اثرات آخرتی یک فعل، قابل تجربه است؟ عقل توانایی درک امور آخرتی را ندارد و لذا نمی‌تواند به وجوب عملی خاص، به دلیل مصالح آخرتی آن، حکم کند. هم چنین عقل نمی‌تواند مصالح و مفاسد ابدی یا خفی و مکتوم را درک کند؛ چون قابل تجربه نیست. آنچه در چنین قضایایی حکم می‌کند، دین است که احکام تعبدی صادر می‌کند. در روایات اهل بیت (علیهم السلام) (از اتکا بر عقل عادی در چنین اموری نهی شده و گفته شده است که قیاس‌های سطحی و خطاپذیر عقل‌های عادی به بدعت در دین منتهی می‌شود: **إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينُ**؛ همانا سنت هنگامی که قیاس گردد، دین باطل می‌شود).

علت این امر آن است که اگر ما بخواهیم فقط بر عقل خودمان تکیه کنیم و قضاوت‌هایمان در موضوعات مختلف مبتنی بر تجربه و درک محدود عقلی باشد، چه بسا که به مصالح و مفاسد بسیاری از افعال پی نمی‌بریم و فقط به بخشی از مصالح و مفاسد دنیوی بعضی از افعال پی می‌بریم و از مصالح آخرتی و معنوی بسیاری از افعال که به وسیله عقل قابل دسترسی نیستند، غافل می‌مانیم. امور بسیاری هستند که مختص به دین بوده و اثبات آنها تنها از طریق ادله نقلی ممکن است؛ یعنی فقط از راه وحی یا علوم لدنی که در اختیار انبیا و اولیا قرار داده شده است، قابل اثباتند. این علوم را الهام یا تحدیث هم می‌گویند. در کتاب شریف کافی در مورد مقامات ائمه (علیهم السلام) آمده است که آنها محدث هستند و محدث کسی است که ملایکه با او سخن می‌گویند؛ مثلاً حضرت مریم (علیها السلام) (از انبیای الهی نبود، ولی سخنان ملایکه را می‌شنید، و یا مادر حضرت موسی (علیه السلام) کلام خداوند را دریافت کرد؛ آن هنگام که به وی وحی شد: **فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي**^۲. بهترین کسی که دارای چنین مقامی بوده است، حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) می‌باشد که صاحب صحیفه فاطمیه است. این صحیفه یا مصحف، دربردارنده الهامات و سخنانی است که حضرت جبرئیل به حضرت فاطمه (علیها السلام) القا کرده و به صورت «مصحف فاطمیه» در آمده است؛ که متأسفانه همین امر باعث شده است شیعه را متهم کنند به این که مصحف دیگری غیر از قرآن دارند.

۱ بحارالانوار، ج ۱۰۴، ص ۴۰۵.

۲ قصص (۲۸)، ۷.

آنچه بر رسول اکرم **صلی الله علیه وآله** القا می‌شده وحی نبوی بوده که خداوند آن را بر رسولش وحی می‌کرد و گاهی به وسیله دیگران هم شنیده می‌شد؛ چنان که امیرالمؤمنین **علیه السلام** آنها را می‌شنید و پیامبر اکرم به او فرمود: **إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنْتَ لَسْتَ نَبِيٌّ**؛ تو می‌شنوی آنچه را که من می‌شنوم و می‌بینی آنچه را که من می‌بینم، جز این که تو پیامبر نیستی. اما علوم دیگری هم به پیامبران داده شده که اختصاصی به ایشان نداشته و بعضی از اولیای خدا هم در آنها سهیم بوده‌اند؛ این علم از سوی خدا است و لذا علم لدنی نامیده می‌شود؛ یعنی علمی که از سوی خدا است، اما وحی نبوی نیست که مخصوص انبیا باشد.

بنابراین، تمام آن چیزهایی که به وحی نبوی یا الهام الهی یا تحدیث ملائکه نسبت داده می‌شود، احکام تعبدی است که عقل عادی به آنها راهی ندارد و البته اگر به همه مصالح و مفاسد آن احاطه داشته باشد، بدان حکم می‌کند. عدم احاطه عقل به این احکام، مخصوصاً در مورد اموری است که متعلق به عالم آخرت است. در هر صورت، اینها مواردی است که عقل و دین در آنها مشترک نیستند بلکه مخصوص دین است.

اما مواردی که عقل و شرع در آنها مشترکند، شامل بسیاری از «اعتقاداتی» است که قبل و بعد از تعبد به دین، به وسیله عقل قابل اثباتند؛ مثلاً ما برای اثبات عالم آخرت دو راه داریم که یکی مستند به برهان عقلی است - همانند برهان حکمت و برهان عدل - و دیگری مستند به اخبار مُخبر صادق می‌باشد. اگر دقت کرده باشید لحن بسیاری از آیات، لحن اخبار است؛ مثل این آیه که می‌فرماید: **بَلَىٰ وَ رَبِّي لَتُبْعَنَّ**؛ تغابن آیه ۷. آری، سوگند به پروردگارم، حتماً برانگیخته خواهید شد؛ که اگر کسی به صدق این اخبار اعتقاد داشته باشد، حجت بر وی تمام است؛ یعنی اگر ثابت شد که پیامبر، صادق است و از سوی خدا تصدیق شده است و هر چه می‌گوید حق و از جانب خداست، در این صورت اگر بگوید: **إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ**، واجب است که این سخن را بپذیریم؛ زیرا مخبر صادقی این خبر را داده است. پس اثبات معاد با این بیان تعبدی که در آن استدلال عقلی به کار نرفته است امکان دارد، اگر چه این امر به وسیله استدلال عقلی هم قابل اثبات است.

اما در مورد «احکامی» که میان عقل و نقل مشترک هستند می‌توان به موارد زیادی اشاره کرد. مثل حسن عدل و احسان که خداوند می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ؛ نحل آیه ۹۰. همانا خداوند به عدل و نیکوکاری امر می‌کند.

در این جا عقل نیز درک می‌کند که عدل خوب و ظلم قبیح است. این دو طریق هر دو صحیح و کامل هستند و در این موارد می‌توان تشخیص داد که رابطه عقل و دین چیست.

خلاصه بحث

خلاصه بحث این است که بعد از تأکید بر معنایی خاص از عقل و دین که مورد قبول ماست، می‌گوییم: عقل دارای مجال خاصی است که دین در آن راهی ندارد و آن ادله عقلیه‌ای است که وجود و وحدانیت خداوند متعال را اثبات می‌کنند و این اعتقاد، سنگ بنای اصلی دین باوری است و قبل از آن انسان نمی‌تواند به هیچ دینی متعبد باشد و چنین چیزی عقلاً امکان ندارد. هم چنین دین دارای مجال خاصی است که مبادی آن از دسترس عقل به دور است و عقل نمی‌تواند بر آنها احاطه داشته باشد؛ از قبیل اعتقاد به سؤال و جواب در قبر و سایر امور آخرتی. عقل توان اثبات این امور را ندارد و اینها با ادله نقلی اثبات می‌شوند. در مورد احکام تعبدی از قبیل نماز، حج، زکات و احکام حقوقی از قبیل دیه، ارث و مانند آنها نیز وضع از همین قرار است؛ یعنی اینها از میدان عقل خارجند و بعد از نقل برای ما اثبات می‌شوند. اما در مورد احکام مشترک بین عقل و نقل، می‌توان اعتقاد به اصل معاد و یا احکام شرعی کلی همانند حسن عدل و صدق، امانت داری و... را مثال زد که حسن و وجوب آنها به وسیله عقل و نقل، هر دو، اثبات می‌شوند. بر همین اساس است که بعضی از احکام فقهی را به استناد دلیل عقلی، اثبات می‌کنند.

گفتار ششم

کمال نهایی انسان و موانع آن

قرب الی الله، کمال نهایی انسان

تا حدی که خداوند ما را کمک کرد، درباره بعضی از مسایلی که جنبه مبنایی برای معارف دینی دارند صحبت کردیم و بیشترین بخش مطالب درباره معرفت‌شناسی بود. امروز می‌خواهیم درباره انسان‌شناسی و جایگاه انسان در نظام هستی و ارتباط او با خالق و معبودش بحث کنیم.

از دیدگاه اسلام، کمال انسان و رسیدن به آرزوهای نهایی اش، در سایه تقرب به درگاه خداوند متعال به دست می‌آید و این مطلبی است که با استدلال‌های عقلی نیز قابل اثبات است. البته استدلال عقلی به ارائه مقدمات زیادی نیاز دارد که در این فرصت کوتاه نمی‌توان همه آنها را بیان کرد. بنابراین، فقط به بیان نقلی اکتفا نموده و مسأله را از دیدگاه آیات الهی و سنت شریف نبوی و ائمه اطهار علیهم السلام بیان می‌کنیم.

اگر نظری اجمالی به آیات قرآن کریم داشته باشیم، می‌بینیم که حتی ناآگاهان به مسایل توحیدی، معرفتی جزمی و ثابت در این مورد داشته و اعتقاد داشته‌اند که باید به درگاه خداوند متعال یا معبودهای خود تقرب جویند. به فرموده قرآن کریم، آنها معبودهای خودشان را می‌پرستیدند تا به خدا نزدیک شوند: **مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى؛**^۱ ما آنها را جز برای

این که ما را هر چه بیشتر به خدا نزدیک کنند، نمی‌پرستیم. آنها می‌دانستند که غایت شناخته شده برای انسان که در فطرتش به ودیعه نهاده شده این است که به سوی خدا تقرب جوید؛ ولی راه رسیدن به این غایت را نمی‌دانستند و گمان می‌کردند که بت پرستی، راهی برای تقرب به درگاه خدای متعال است. طبعاً در عقیده ما، پیدایش چنین معرفتی (لزوم تقرب به خداوند) به واسطه انبیای الهی بوده است و آلا افراد عادی - به تنهایی - قادر به دست یابی به چنین معارف

عالی‌ای نیستند؛ مخصوصاً اگر به این مطلب توجه کنیم که به عقیده ما، اولین بشر، حضرت آدم بوده که یکی از پیامبران الهی به شمار می‌رفته است. ایشان از همان ابتدا بنی آدم را با رکن اصلی دین و سعادت که همان توحید است آشنا کرده بود. بنابراین، بت پرستی و شرک بعد از توحید رواج پیدا کرده است و این، بر خلاف ظن و گمان جامعه شناسانی از قبیل «دورکایم» و امثال او می‌باشد. به هر حال فطرت انسانی، رو به سوی خداوند متعال دارد و با این گرایش است که می‌تواند تمام آمال و آرزوهایش را برآورده سازد. برای توضیح این مطلب مناسب است در این جا به دلیل عقلی ساده‌ای اشاره کنیم.

تعیین کمال نهایی انسان با یک استدلال عقلی

ما فطرتاً به دنبال اموری از قبیل علم و معرفت، قدرت و استطاعت و جمال و لذت هستیم. اینها اموری هستند که بالفطره به دنبال آنها هستیم؛ یعنی هر انسانی ذاتاً خواهان لذت، علم و معرفت و قدرت است. طبعاً علومی که از راه اسباب و علل برای ما حاصل می‌شود، بسیار کم است: **وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**^۱ و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است. هم چنین قدرت مادی و اجتماعی، اموری محدود هستند و انسان بالفطره به این امور محدود و نامتناهی قانع نمی‌شود و به هر مرتبه‌ای از علم که دست یابد، به دنبال مرتبه بالاتری است و هر اندازه که قدرت مند شود به دنبال قدرت برتری است. حضرت امام - رضوان الله علیه - بارها به این مطلب اشاره کرده و می‌فرمودند اگر انسان بر تمام کره زمین تسلط پیدا کند، باز هم به دنبال سیطره بر آسمان‌ها، کواکب و ستارگان است و اگر به ذهنش برسد که جهان دیگری در کار است، به دنبال سیطره بر آن برمی‌آید. قدرت طلبی انسان هیچ حد و مرزی ندارد و نامتناهی است. همچنین علم طلبی و سایر امور فطری نیز نامحدود هستند. انسان اگر به هر چیز زیبایی دست یابد به دنبال زیباتر است و این زیبایی خواهی آن قدر استمرار می‌یابد تا به جمال مطلق برسد. این اطلاق و عدم تناهی، در مخلوقات وجود ندارد؛ زیرا مخلوقات همگی محدودند و این بدان معنا است که فطرت انسانی به دنبال علم و قدرتی نامتناهی است که فقط در خدای متعال وجود دارد. هم چنین کمال و جمال نامتناهی فقط در ذات خداوند متعال وجود دارد.

اکنون با توجه به این خواست فطری سؤال می‌شود که: انسان چگونه به آرزوی بزرگ و نامتناهی خویش می‌رسد؟ پاسخ این است که باید به خدا تقرب جوید، باید رابطه‌ای میان خود و این ذات نامتناهی برقرار کند و سعی نماید به او نزدیک شود. البته الفاظ در این جا در بیان مقصود و مطلوب نارسا هستند. هر لفظی را که به کار ببریم دارای نقص و قصور است و لازم است نواقص آن را از بین ببریم؛ زیرا در این جا تقرب به معنای نزدیک شدن جسمی به جسم دیگر نیست، و اتصال در این جا به معنای اتصال سیمی به منبع انرژی نیست.

توضیحی در مورد قرب الی الله

برای توضیح بیشتر مطلب باید بگوییم که ما در دنیای مادی خویش، انواعی از قرب و اتصال و تعلق را می‌شناسیم که ظاهرترین آنها، قرب و نزدیکی مکانی است؛ مثلاً ممکن است دو جسم فاصله زیادی از هم داشته باشند و بعد این فاصله تقلیل یابد تا یکی از آنها در کنار دیگری قرار گیرد، به گونه‌ای که دیگر هیچ فاصله‌ای در میان آنها نباشد و این نهایت قرب بین آنها است. اکنون سؤال این است که آیا تقرب به درگاه الهی می‌تواند به این معنا باشد؟

در پاسخ باید بگوییم تقرب به درگاه الهی از قبیل قرب جسمانی نیست؛ زیرا انسان و پروردگار متعال اصلاً فاصله مکانی ندارند. خداوند بر تمام مکان‌ها و زمان‌ها محیط است: **أَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**؛ به هر سوی رو کنید آن جا روی خداست. خداوند هیچ‌گاه از ما غایب نیست تا این که بخواهیم به او نزدیک شویم.

بنابراین مقصود از تقرب به درگاه الهی به معنای کم کردن فاصله جسمانی و مکانی بین ما و ذات مقدس او نیست. او نزد ما است و بر ما محیط است. هیچ فاصله‌ای بین ما و او نیست. بالطبع هیچ گونه فاصله زمانی نیز میان ما و خداوند متعال تصور نمی‌شود. همان طور که خداوند بر همه مکان‌ها محیط است، بر همه زمان‌ها هم محیط است. هیچ زمانی خالی از وجود او نیست؛ اگر چه تعبیر «خالی» هم دارای قصور است. او بر همه چیز محیط است؛ اگر چه لفظ احاطه نیز قاصر و ناقص است. در هر صورت ما نمی‌توانیم با چیزی غیر از این الفاظ تکلم نماییم و منظور این است

که تقرب به درگاه الهی و اتصال به او، از قبیل اتصال‌های جسمانی و مکانی و زمانی نیست و انواع رابطه‌هایی که بین موجودات مادی وجود دارد، در این جا وجود ندارد.

قرب مورد نظر ما دارای دو معنا است: اول، معنای اعتباری است که در مکالمات خودمان آن را به کار می‌بریم؛ مثل این که می‌گوییم فلان شخص به فلانی نزدیک است یا مقرب درگاه او است. مقرب بودن در نزد پادشاه، به معنای آن است که پادشاه پیشنهادهایی از او را قبول می‌کند و بر طبق خواسته‌های او عمل می‌کند.

پس قرب اعتباری بدین معنا است که شخص نسبت به دیگری چنان است که هر پیشنهاد یا خواسته‌ای را مطرح کند، مورد قبول و پذیرش واقع می‌شود؛ و این معنا، به فهم و ذهن ما نزدیک‌تر است. در حدیث شریف قدسی قریب به این مضمون آمده است: **لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَىٰ النَّوَافِلِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا كُلَّمَا دَعَانِي أَجَبْتُهُ**، که این همان قرب و نزدیکی اعتباری است.

در قرآن و روایات، تعبیری از قبیل «جوار» و «عند» به کار گرفته شده است: **فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ**؛ در قرارگاه صدق، نزد پادشاهی توانایید. تعبیر «جوار» بیشتر در مکالمات ما جاری است؛ مثلاً می‌گوییم: در جوار خداوند متعال. جوار به معنای نزدیکی و مجاورت همسایه با همسایه است.

در قرآن کریم می‌خوانیم که همسر فرعون به درگاه خدا دعا کرد و گفت: **رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ**؛ پروردگارا، پیش خود در بهشت خانه‌ای برایم بساز. آسیه دارای معرفتی عالی نسبت به مقام قرب الهی بود و با جمله: خدایا من می‌خواهم خانه‌ای در مجاورت تو داشته باشم؛ خواستار رسیدن به مقام قرب الهی شد. طبعاً این تعبیر کنایی است و برای خدا، خانه‌ای در بهشت وجود ندارد تا در مجاورت خانه دیگری واقع شود و قرب به درگاه خداوند متعال جسمانی نیست تا دوری و نزدیکی در آن معنا داشته باشد. در هر حال، الفاظ از بیان این معانی قاصرند، ولی

۱ قمر (۵۴)، ۵۵.

۲ تحریم (۶۶)، ۱۱.

چاره‌ای جز استفاده از آنها نیست. همسر فرعون می‌خواست بگوید که خدایا! من می‌خواهم فاصله و حجابی بین من و تو نباشد.

قرب الی الله در کتاب و سنت

در کتاب و سنت اشارات و نکات دقیقی وجود دارد که این قرب را اعتباری عقلی می‌داند. و در وادی اعتبار عقلی، همیشه امری حقیقی و واقعی وجود دارد که طبعاً آثار خاص خود را به همراه خواهد داشت. شاید حدیث قدسی که در چند سطر قبل آن را ذکر کردیم به یکی از همین آثار اشاره دارد، آن جا که می‌فرماید: **كَلَّمَا دَعَانِي أَجَبْتُهُ؛** هر گاه که مرا بخواند او را اجابت می‌کنم. البته منظور از قرب، صرفاً «استجابت دعا» نیست و چنین نیست که انسان در اثر قرب فقط مستجاب الدعوه شود. به هر حال این قرب گرچه اعتباری است اما اعتبار صرف نیست و در ورای این اعتبار، حقیقتی نهفته است و این همان چیزی است که در بسیاری از روایات شریف بدان اشاره شده است که بین خدا و بنده اش حجاب‌هایی وجود دارد و بنده با توفیقات الهی می‌تواند این حجاب‌ها را یکی پس از دیگری برطرف کند. این حجاب‌ها بر طبق آنچه از روایات می‌فهمیم به دو دسته حجاب‌های ظلمانی و حجاب‌های نورانی تقسیم می‌شوند. از جمله در مناجات شعبانیه به این مطلب اشاره شده است: **إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْأَنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَأَنْرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ.**^۱

می‌دانیم که حجاب‌هایی ظلمانی و مادی ما را در بر گرفته است، و این حجاب‌ها همان هواهای نفسانی و حیوانی و شهوات و آرزوهای دنیایی هستند و بعد از کنار زدن این حجاب‌ها و آزاد شدن از قیود مادی و جسمانی نوبت به حجاب‌های نورانی می‌رسد. البته ما حقیقت و کُنه این حجاب‌ها را نمی‌دانیم. ممکن است بگوییم خود حبّ مقام‌های معنوی، یعنی حبّ رسیدن به مقام معنوی بالاتر، حجاب است. در هر حال حجاب‌های بسیاری وجود دارند که حجاب‌های نورانی هستند و از قبیل امور متعلق به اجسام و مادیات و دنیا نیستند.

انسان، آن قدرت را دارد که این حجاب‌ها را کنار بزند و به بنده‌ای محض تبدیل شود که هیچ چیزی جز خواست الهی را نمی‌خواهد، هیچ چیزی برای خودش نمی‌خواهد، آنچه را که مولا

۱ مفاتیح الجنان، مناجات شعبانیه.

می‌خواهد، همان را می‌پسندد. برای خودش هیچ گونه هویت یا استقلالی را قایل نیست و با نور الهی می‌نگرد و می‌شنود: **حَتَّى كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ**، گویی که خداوند متعال گوش این انسان است و به اذن الهی می‌شنود، و گویی که با چشم خدا می‌بیند و با اراده الهی اراده می‌کند.

در روایات شریفی که در شأن و مقام ائمه اطهار **عليهم السلام** وارد شده، آمده است: **قُلُوبُنَا أَوْعِيَةٌ لِمَشِيئَةِ اللَّهِ**! هر اراده‌ای که ما داریم، اراده خدا است و گویی اراده الهی در ما متبلور شده است و ما در وجود خودمان هیچ خواسته‌ای نداریم. ما مثل ظروفی خالی هستیم که اراده و مشیت او آن را پر می‌کند و خواسته‌های خدا در آن ظاهر می‌شود. بنابراین، خدا با چشم‌های ما می‌بیند و یا به تعبیر دیگر، ما با چشم‌های الهی می‌نگریم. تعبیر وارد شده از قبیل: عین الله، یدالله و امثال آن و تطبیق آنها بر اولیاءالله و به خصوص ائمه اطهار **عليهم السلام** (و در رأس آنها حضرت علی بن ابی طالب **عليه السلام**)، به همین معنای مذکور است و در واقع، یدالله همان دستی است که با آن به دشمن حمله می‌کند. خدای متعال همان دستی است که همه را در قبضه قدرت خود می‌گیرد و این مظهر قدرت و عظمت او است.

اینها تعبیرهایی زیبا هستند؛ ولی حقیقت این است که ما کنه این امور را نمی‌فهمیم. وظیفه ما این است که به این حقایق که عقل ما قدرت درک آنها را ندارد، ایمان بیاوریم: **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**! راسخان در علم می‌گویند همه (قرآن) از نزد پروردگار ماست؛ به آن ایمان آوردیم. آنچه را قرآن کریم و رسول اکرم و ائمه اطهار نقل کرده‌اند، عین حقیقت است، اگر چه ما به کنه آن نرسیم.

بنابراین، در ورای این قرب اعتباری که به معنای مستجاب الدعوة بودن انسان است، حقیقتی قرار دارد که اعتباری صرف نیست. شاید نزدیک‌ترین تعبیر برای بیان این حقیقت، همان قرب ادراکی قلب باشد و اگر چه حقیقت قلب و حقیقت ادراک را نمی‌فهمیم و نمی‌دانیم که حقیقت شهود قلب و بصیرت قلب و دیدن با چشم قلب چیست، ولی می‌دانیم که همه اینها حقیقت هستند.

۱ بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۳۳۶.

۲ آل عمران (۳)، ۷.

إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَانْرِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ وَتَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مَعْلَقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ... در این جا به تعلق به نور خداوند اشاره شده است؛ ولی این که این تعلق چیست، ما حقیقت آن را نمی دانیم و از خداوند مسألت می کنیم که درک این حقایق را روزی ما قرار دهد تا آنها را بفهمیم؛ اما ایمان داریم به این که حقیقتی وجود دارد که از آن به قرب و تعلق به نور الهی تعبیر می شود: **وَالْحَقِّنِي بِنُورِ عِزِّكَ الْأَلْبَهَجِ، فَأَكُونُ لَكَ عَارِفًا وَ عَنْ سِوَاكَ مُنْحَرِفًا وَ مِنْكَ خَائِفًا مُرَاقِبًا**... این تعبیر نشان دهنده حقیقت وصول به نور خداوند متعال است. آنچه ما از اتصال می شناسیم همان اتصال جسمانی و مکانی است. اما می دانیم که اتصال های دیگری نیز در عالم وجود دارد که رقیق تر است. گاهی اتصال به وسیله سیم است، همانند سیم های برق که واسطه وصل به منبع انرژی هستند، و گاهی اتصال ها بدون سیم هستند؛ اتصالی که رقیق تر از اتصال سیمی است و تنها با فشار بر یک دکمه برقرار می شود. امور معنوی و قلبی نیز این چنین هستند. بعضی از اتصال ها، نیازمند افعال مادی و انجام سفر هستند؛ همانند سفر حج و عمره که وسیله ای برای تقرب به درگاه الهی هستند؛ ولی گاهی انسان به مرتبه ای می رسد که تنها با فشار بر دکمه قلبش، اتصال برقرار می شود و برای برقراری ارتباط، به چیز دیگری نیازمند نیست. هرگاه اراده کند اتصال برقرار می شود و این کار آن چنان برایش آسان است که تنها با توجه قلب، به مقصود می رسد. تنها همان توجه و التفات کافی است: **فَإِذَا شَاءَ عِلِمَ، وَإِذَا شَاءَ اسْتَطَاعَ، وَ يَا إِذَا شِئْنَا عَلِمْنَا وَ ...** تعبیراتی از این قبیل می خواهد بگوید که علم ما از جانب خودمان نیست؛ بلکه با اشاره ای، به منبع علم او وصل می شویم. همان توجه کافی است که اگر بخواهیم، بدانیم و خواست ما همان مشیت خداوند است. قلب های ما ظروف مشیت الهی هستند و هر آنچه را خدا اراده کند، می خواهیم، و اگر چیزی را اراده کنیم، بدان علم پیدا می کنیم. این، مرتبه ای است که انسان می تواند به آن برسد و این مرتبه بسیار بزرگی است که بالاتر از آن وجود ندارد.

پس منظور - بر طبق آنچه عقول ناقص ما می فهمد - این است که انسان مرتبه ای دارد که اسم آن قرب به درگاه الهی، یا همان اقامت در جوار و یا نزدیک شدن به خانه او یا عندالله یا «عندملیک مقتدر» است و از آثار آن این است که هر گاه خدا را بخواند، جوابش را می دهد. مستجاب الدعوه شدن اثر قرب به درگاه الهی است نه خود قرب. این قرب برای قلب حاصل می شود نه برای بدن.

بدن همان چیزی است که به جسم دیگر نزدیک می‌شود و بین بدن که جسمی مادی است و موجود مجرد، نسبت قرب و بعد وجود ندارد. آن قرب و بعدی که برای ما حاصل می‌شود، برای

قلب‌های ماست. قلب است که به خدا نزدیک می‌شود یا از او دور می‌شود: **هَبْ لِي كَمَالِ الْأَلْبَانِ قَطَاعِ الْيَك... وَأَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ . . .** قلب است که به خدا می‌نگرد یا از دیدن او محروم می‌گردد: **فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ** ! بنابراین، قلب دارای بصیرت است و اگر روشن باشد، می‌تواند خدا را ببیند: **وَأَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ** . گاهی بین قلب و خداوند حجاب‌هایی ایجاد می‌شود که بصیرت قلب، آن حجاب‌ها را زایل می‌کند.

بنابراین، قرب به معنای تقرّب ادراکی است و قلب است که نزدیک بودن به خدای سبحان را درک می‌کند و هیچ فاصله‌ای بین خود و خدای سبحان نمی‌بیند. اگر به وضعی برسیم که ارتباط و تعلق خودمان به خداوند متعال را نفهمیم، در این صورت از درگاه الهی محجوب هستیم: **كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ** ! زهی پندار، که آنان در آن روز، از پروردگارشان سخت محجوبند. و اگر قلبی در دنیا از خدا محجوب باشد به طریق اولی در آخرت از خداوند محجوب خواهد بود.

حجاب‌ها و موانع قرب الی الله

حال سؤال این است که حجاب چیست؟ حجاب همان تعلق و وابستگی به امور زودگذر و فانی مادی و حیوانی است، و بالاترین حجاب، استکبار و عجب و غرور است. اولین کافر که همان ابلیس است به سبب «استکبار» از درگاه الهی رانده شد: **أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ** !^۱ سر باز زد و کبر ورزید و از کافران شد. هرگاه در وجود خویش احساس تکبر نماییم و خود را از دیگران برتر ببینیم، به شایبه‌ای از کفر و استکبار و دور شدن از خداوند متعال مبتلا شده‌ایم و زایل کردن

۱ حج (۲۲)، ۶۴.

۲ مطففین (۸۳)، ۱۵.

۳ بقره (۲)، ۳۴.

حجاب استکبار به این است که انسان برای خودش هیچ برتری و مزیتی از جهت علم، قدرت و غیر اینها نبیند و همه آنها را امانتی از سوی خدا بداند. انسان باید قلب خویش را از قید و بندها و زنجیرها و حجاب‌های نفسانی پاک گرداند. اگر حجاب‌ها کنار برود آن گاه انسان خدا را حاضر و ناظر می‌بیند و خود را متعلق به او می‌یابد: مُعَلَّقَةٌ بِعِزِّ قُدْسِكَ، و آن گاه است که هیچ فاصله و حجابی بین بنده و خدایش وجود ندارد.

حقیقت عبادت و عبودیت

این سخنان بسیار زیبا و جذاب است؛ ولی باید توجه داشت که دست یابی به کم‌ترین معرفت، محتاج سعی و تلاش فراوان است. با این همه، در هر صورت خوب است که انسان بداند حقایقی از این قبیل وجود دارد، تا به اندازه همت و طاقت خویش تلاش کند و این راه را بپیماید و قدم‌های کوچکی در طی طریق بردارد، اگر چه نتواند به مقامات عالی برسد. حداقل این است که از سالکان طریق به شمار می‌رود و «پیمودن این راه» همان عبادت است. مگر عبادت چیست؟ عبادت همان نفی انانیت و خودپرستی و اقرار به ربوبیت الهی است. عبادت این است که انسان بنده خدا باشد و برای خودش به طور مستقل هیچ ارزشی قایل نباشد: لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا؛ اختیار سود و زیان خود را ندارند. هر عملی که انسان را در رسیدن به خدا یاری کند، عبادت است.

و اما اولین عبادت این است که انسان اراده و خواسته‌های خویش را در اراده و خواسته الهی فانی کند. نگوید این من هستم که اراده می‌کنم؛ بلکه بگوید که خواسته من خواست خدا است، تا بدین گونه به درگاه الهی مقرب شود، و این همان عبادت است. در واقع، حقیقت عبادت همان فانی کردن خواسته خویش در اراده الهی است و هنگامی که شخص برای خود هیچ استقلالی قایل نباشد، در آن صورت بنده محض خدا است. بنابراین، عبادت این است که وظایف یک بنده را نسبت به مولا انجام دهیم و بنده کسی است که مالک هیچ چیزی نیست، و قوام عبادت هم به این است که بنده اراده خود را در اراده الهی محو کند.

این، نخستین مرتبه از مراتب عبادت است و سپس شخص به حدی می‌رسد که هیچ چیز را به طور مستقل برای خودش نمی‌خواهد. اگر خدا برای او عافیت بخواهد، قبول می‌کند و شکر آن را

به جای می‌آورد و اگر خدا برایش مرضی را بخواهد، باز هم راضی به رضای او است. البته این بدان معنا نیست که انسان سعی کند تا مریض شود؛ این برداشت غلطی است و عین استکبار و استقلال در رأی است، زیرا می‌گوید که، می‌خواهم مریض باشم.

روایتی از یکی از اصحاب جلیل‌القدر امام وارد شده است که به امام معصوم **علیه السلام** عرض کرد: به گونه‌ای شده‌ام که فقر را بر ثروتمندی و مریضی را بر سلامتی ترجیح می‌دهم. امام صلوات‌الله‌علیه - در جوابش گفت که ما چنین نیستیم. راوی جلیل‌القدر پرسید: چرا؟ من گمان می‌کردم که شبیه شما شده‌ام. امام فرمود: ما چیزی جز اراده الهی را طلب نمی‌کنیم. اگر خدا عافیت ما را بخواهد همان را می‌خواهیم و اگر مریضی ما را بخواهد، باز هم همان را می‌خواهیم و بر بلا صبر می‌کنیم و به قضای الهی راضی هستیم و امر خویش را به او تفویض می‌کنیم و در مقابل امر او تسلیم هستیم.

اگر انسان این راه را بپیماید، به مرتبه‌ای می‌رسد که برای خود هیچ گونه استقلالی قایل نمی‌شود. و این همان مقامی است که عرفا آن را فنا می‌نامند. فنا آن نیست که انسان فانی و منعدم شود. انعدام، امر مطلوبی نیست و اگر امر مطلوبی بود خداوند مخلوقات را ایجاد نمی‌کرد. معنای حقیقی فنا همین است که گفته شد؛ یعنی انسان برای خودش هیچ استقلالی قایل نباشد، و این نهایت معرفت و علم است؛ زیرا نهایت علم، عدم استقلال غیر خدا است و اگر شخصی برای خودش استقلالی در مقابل خدا قایل باشد این نشانه جهل او است. ما هیچ استقلالی از خود نداریم و آنچه را که استقلال از خدا می‌پنداریم امری موهوم و خیالی است. ما عین عبودیت و فقر در مقابل خداوند هستیم و اگر انسان این معارف را بفهمد خود را می‌شناسد و می‌بیند که متعلق به خدا است و از پیش خود هیچ استقلالی ندارد و این همان فنا فی الله است.

فَتَصِيرَ أَرْوَاحَنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ، این همان الحاق به نور الهی است و ما چیزی غیر از ظلمت در وجود خویش نداریم. نور واقعی همان نور خدا است که اگر به منبع آن وصل شویم در ما متجلی می‌شود. به خدا پناه می‌برم که گفتم: «در ما متجلی می‌شود»، در واقع نور الهی در اولیاءالله متجلی می‌شود و من روسیاه، بنده عاصی و گنه کاری هستم که به جای نورانیت، حجاب‌های ظلمانی، وجودم را فراگرفته است.

ولیّ الله به مرتبه‌ای می‌رسد که در اراده الهی فانی می‌شود و اصلاً هویتش در نورانیت اوست. هر چیزی که ما را به خدا بیشتر نزدیک کند و موجب عبودیت بیشتر ما به درگاه الهی گردد مطلوب‌تر است و هر عبادتی که از این جهت مؤثرتر باشد و باعث محو اراده ما در اراده الهی گردد و غرور تفرعن نفس ما را بشکند، نافع‌تر بوده و ثواب آن نیز بیشتر خواهد بود.

در احادیث آمده است که انسان در مقام منازعه با مقام کبریایی خداوند برآمد؛ در حالی که «ردای کبریا» مخصوص خداوند متعال است. انسان این ردا را از خداوند غصب کرد و تا بدان جا رسید که گفت: **أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى** - نازعات آیه ۲۴ -

دوری از خدا، باعث فرورفتن در این آتش شعله‌ور و رفتن به جایگاه هلاکت و نیستی است و انسان را به جایی می‌رساند که گمان می‌کند به چیزی احتیاج ندارد و همه مردم محتاج اویند: **وَهَذِهِ الْأَلْئِهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ!** و این نهرها که از زیر [کاخ‌های] من روان است، پس نمی‌بینید؟ گمان می‌کند که مردم همه به او محتاجند و او خدای آنها است و می‌گوید: **أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى**، این منازعه با مقام کبریایی خداوند، در ما هم به صورت خفیف وجود دارد و اگر این ردا را به صاحب اصلی آن بازگردانیم، در آن صورت بنده او می‌شویم؛ اما اگر ادعای کبریایی کردیم، در واقع با خداوند متعال به منازعه برخاسته‌ایم. همانند ابلیس که به منازعه با کبریایی خداوند پرداخت و گفت: **أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ**، تو به من دستور می‌دهی، ولی دستور تو، به جا نیست. سبحان الله! و برای همین گفت: **أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ... خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ^۱**؛ در حالی که من از آدم برترم چرا به من دستور می‌دهی که او را سجده کنم؟

از این نکته به حقیقت دیگری پی می‌بریم و آن این است که شرط اول برای ورود به راه بندگی و عبادت این است که انسان اعتراف کند که خداوند - تبارک و تعالی - حق امر و نهی مطلق دارد و این همان توحید در ربوبیت تشریعی است.

۱ زخرف (۴۳)، ۵۱.

۲ زخرف (۴۳)، ۵۱.

حد نصاب توحید

توحید دارای مراتب و حد نصاب مشخصی است: توحید در خالقیت، وجه مشترک میان مسلمانان و مشرکان است: **وَلَّيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ^۱**. قرآن تصریح می‌کند که مشرکان منکر خالقیت خداوند نبودند بلکه مبتلا به شرک در ربوبیت بودند و می‌گفتند که خداوند ما را خلق کرد و سپس تدبیر امور ما را به «ارباب» متعددی واگذار کرد؛ یعنی توحید در ربوبیت تکوینی را انکار می‌کردند.

بعد از این مراتب، نوبت به "**ربوبیت تشریعی**" می‌رسد و این بعد از اعتراف به وجود خدا، یگانه بودن، رب بودن و مدبّر امور تکوینی بودنش می‌باشد. بعد از اعتراف و قبول مراتب فوق، نوبت به این می‌رسد که آیا اطاعت خدا واجب است یا خیر؟ آیا خدا حق امر و نهی کردن و جعل قوانین و احکام را دارد یا خیر؟ اگر انسان منکر ربوبیت تشریعی خداوند باشد از نظر قرآن کریم کافر شمرده می‌شود و دلیل آن هم این است که قرآن، ابلیس را به خاطر نفی ربوبیت تشریعی، کافر دانسته است: **أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ^۲**. چه چیزی باعث کفر ابلیس شد؟ آیا او منکر وجود خدا یا منکر خالقیت او بود؟

ابلیس گفت: **خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ...**؛ یعنی اعتراف کرد که خدا خالق او و آدم و سایر موجودات است. بنابراین، خالقیت خداوند - تبارک و تعالی - را انکار نکرد. پس آیا او منکر ربوبیت الهی بوده است؟ خیر، او گفت: **رَبِّ بِمَا أَعُوَيْتَنِي^۴**؛ یعنی خداوند را ربّ خود خطاب کرد؛ بلکه دلیل کفر او این بود که ربوبیت تشریعی خداوند را انکار کرد؛ یعنی قایل به حق امر و نهی الهی نبود و آن را انکار می‌کرد. به همین جهت وقتی که به وی دستور داده شد در مقابل مخلوقی سجده کند، قبول نکرد و در زمره کافران در آمد.

۱ لقمان (۳۱)، ۲۵.

۲ بقره (۲)، ۳۴

۳ بقره (۲)، ۳۴

۴ حجر (۱۵)، ۳۹.

بنابراین، حد نصاب توحید، قبول توحید در ربوبیت تشریعی است و این مرحله، بعد از توحید در خالقیت و ربوبیت تکوینی است. با این توضیحات، اگر انسان پیش خود بگوید: «در اسلام فلان حکم وجود دارد و اگر فلان طور می‌شد، بهتر بود»، در قلب خودش کافر است، اگر چه از نظر احکام با او به مثابه یک مسلمان معامله می‌شود؛ و البته اینها اموری ظاهری و صوری هستند که برای ایجاد و تأمین نظم در زندگی دنیایی وضع شده‌اند و الاّ این افراد باطناً کافرند.

اگر شخصی بداند که خداوند متعال دستور ساده‌ای را صادر فرموده است و مثلاً به نمازی استحبابی امر نموده است و با علم به این که خداوند این دستور را صادر نموده، آن را در قلبش انکار کند و بگوید: اگر این دستور به صورت دیگری می‌بود بهتر بود و من این دستور خدا را قبول ندارم و عقل من به صحت آن اعتراف نمی‌کند و...، این شخص در قلبش کافر است و در واقع، عقل خویش را عبادت و اطاعت می‌کند نه خدای خویش را!!

هنگامی که خداوند به حضرت ابراهیم دستور داد که فرزندش اسماعیل را ذبح کند، این مطلب به ذهن حضرت ابراهیم نیامد که این دستور بر خلاف عقل است و امری مذموم و خشن و قبیح و قتل نفس محترم است. به ذهنش نیامد که فرزند من جوان است و... . اسماعیل هم چنین چیزی به ذهنش نیامد؛ بلکه گفت: **يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**، اصلاً به ذهنش نرسید که آیا این کار جایز است یا خیر؟ من که گناهی نکرده‌ام، چرا باید ذبح شوم؟ زیرا می‌دانست که خداوند دستور این کار را صادر نموده است و در مقابل فرمان خدا باید کاملاً تسلیم و مطیع بود.

حضرت ابراهیم **عليه السلام** وقوع این امر را در رؤیا دیده بود و رؤیای او رؤیای خاص نبوت بود و حضرت اسماعیل به محض مطلع شدن گفت: **يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ**. این دستوری از سوی خداوند بود که قبول آن واجب بود و متوقف بر پذیرش عقلی نبود. این همان توحید خالص است و اگر ما احکام الهی را قبول نکنیم مگر این که مورد پذیرش عقل ما واقع شود، نشانه نقص در توحید ما است.

به هر حال توحید در ربوبیت تشریعی، حد نصاب توحید است و این همان چیزی است که ابلیس آن را نداشت، در حالی که تمام جوانب دیگر توحید را دارا بود. او قایل به توحید در خالقیت و در ربوبیت تکوینی بود و خدای واحد را عبادت می کرد. او می گفت: خدایا مرا از سجده بر آدم معاف بدار و در مقابل آن، من تو را چنان عبادت می کنم که نظیری نداشته باشد. این در حالی بود که قبل از آن به مدت ۶ هزار سال خدا را عبادت کرده بود و بنا بر گفته حضرت امیرالمؤمنین **علیه السلام** در نهج البلاغه، نمی دانیم که این ۶ هزار سال از سال های دنیایی بوده است یا از سال های آخرتی که هر روز آن در نزد پروردگار به مقدار هزار سال است. چنین شخصی به خداوند متعال گفت که مرا از سجده آدم معذور بدار و در مقابل، آن چنان تو را عبادت خواهم کرد که نظیر نداشته باشد. در جواب گفته شد که اگر می خواهی مرا اطاعت کنی، آنچه را که من دستور می دهم اجرا کن، و اگر نمی خواهی بر طبق اراده من عمل کنی، من به عبادت تو اعتنایی ندارم و در این صورت تو نفس خودت را عبادت می کنی نه مرا.

تنها راه حل وصول انسان به کمال پیش بینی شده اش، همانا عبادت به معنای عام آن است؛ یعنی فانی کردن اراده خود در اراده خدا. هر کاری را که انسان با این نیت انجام دهد و هدفش کسب رضایت و محبت الهی باشد، عبادت است. در این صورت فرق نمی کند که کارش روزه گرفتن باشد یا افطار کردن. کسی که روزه استحبابی بگیرد و بداند که که برادر مؤمنش دوست دارد با او غذا بخورد، و به همین دلیل روزه بودنش را آشکار نکند و با برادر مؤمن خود غذا بخورد، هفتاد برابر روزه داریش ثواب می برد. چرا چنین است؟ زیرا اراده برادر مؤمن را بر اراده خویش مقدم دانسته است و این کاری است که خدا آن را دوست دارد. خدا از او خواسته است که اراده برادر مؤمن را بر اراده خودش مقدم بدارد و لذا با این کار در حقیقت اراده و خواست خودش را در اراده الهی فانی کرده است؛ و به این ترتیب هر کاری که انجام دهد عبادت محسوب می شود. در این صورت، «خوردن» عبادت محسوب می شود و بسیاری از امور حیوانی هم اگر به قصد اطاعت امر الهی انجام شود، عبادت محسوب می شوند. عبادت منحصر در نماز و روزه نیست. هر عملی که به قصد اطاعت از اوامر الهی انجام شود، عبادت است. یگانه راه تقرب به درگاه الهی همین است و راهی غیر از این وجود ندارد: **أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ. وَ أَنْ اعْبُدُونِي**

هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ، و صراط مستقیم همان صراط عبادت خدا است؛ یعنی اطاعت از اوامر و نواهی الهی به قصد اطاعت از او.

چکیده بحث

نتیجه بحث سنگین ما این است که کمال انسان در نظر قرآن کریم، تقرب به درگاه الهی است، و این تقرب منحصر در تقرب اعتباری نیست، بلکه یک تقرب حقیقی هم وجود دارد که همان رفع حجاب‌های حایل میان قلب انسان و خدا است و این کار، با پرهیز و خالی شدن از هواهای نفسانی و محو شدن در اراده الهی صورت می‌گیرد و در نهایت، حجاب‌های ظلمانی و نورانی برطرف می‌شود و روح انسان به نور زیبای الهی تعلق می‌گیرد: **فَتَصِيرَ أَرْوَاحَنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ**. ان شاء الله خداوند چنین نعمتی را به ما و شما عنایت فرماید.

گفتار هفتم

افراط و تفریط‌ها در تعیین مسیر کمال انسان

راه عرفا برای قرب الی الله؛ افراط‌ها و تفریط‌ها

در جلسه قبل درباره مقام والایی که برای انسان در نظر گرفته شده و از آن به «قرب الهی» یا «زلفی» یا تعبیراتی شبیه آن یاد می‌شود، سخن گفتیم. نکته‌ای که باقی مانده و توجه بدان لازم است این است که در محیط‌های اسلامی و دینی، گروه‌هایی پی گیر مسایل مربوط به سیر و سلوک، عرفان و مانند آنها هستند و در مقابل، بعضی از مردم از این الفاظ اجتناب ورزیده و آنها را بدعت و خارج از دین می‌شمارند. به نظر بنده شما در سطحی هستید که از این الفاظ و اسامی که هیچ شأنی غیر از اشاره به معانی مقصود ندارند، نهراسید.

کلمه عرفان و حتی کلمه تصوّف و نظایر آن، اگر به اموری صحیح که موافق شرع است اشاره داشته باشد، جای هیچ‌گونه ترس و نگرانی نیست، اما اگر به معانی غیر صحیح اشاره داشته باشند و در صدد بدعت گذاری در دین باشند، باید از آنها اجتناب کرد.

در این زمینه نیز افراط و تفریط‌هایی صورت گرفته است که باعث گمراهی می‌شود و باید به حد وسط تمسک جست. بعضی از مردم به طور کلی این مباحث را انکار می‌کنند و بعضی دیگر به هر چیز ضعیفی که کوچک‌ترین ارتباطی با این معانی داشته باشد، تمسک می‌جویند و گمان می‌کنند که اینها وحی منزل است؛ اگر چه شعری باشد که شاعری آن را سروده است یا سخنان ادیبانه‌ای باشد که ادیبی آن را نگاشته است. افراط کنندگان، همه اینها را همانند وحی منزل از سوی خدا می‌دانند. چنین کاری افراط است و باید دانست که اهل تصوّف و عرفان نیز از آن جا که معصوم نیستند، مرتکب اشتباهات زیادی شده‌اند؛ مثل محی الدین بن عربی که از عرفای بزرگ است و امام در نامه اش به گورباچف از ایشان نام برد؛ ولی همین امام بر سخنان محی الدین تعلیقه می‌زند و بعضی از تعبیرش را در کتاب‌های عرفانی خطا می‌داند. بنابراین، تجلیل از این مرد بدان معنا نیست که تمام کلماتش تام و صحیح و غیر قابل خدشه است.

در مقابل، گروهی دچار تفریط شده و هر چه را به عرفان منسوب باشد انکار می‌کنند و می‌گویند اینها اموری خارج از دین (بدعت) هستند. بر ما لازم است که از افراط و تفریط بپرهیزیم و راه وسط را انتخاب کنیم. البته در این فرصت کم این امکان وجود ندارد که تمام انحرافات از ناحیه افراط و تفریط را متعرض شویم، ولی بر یک نکته مهم تأکید می‌کنیم و آن این است که اکثر گروه‌های عرفانی در میان متصوفه بر امور شخصی تکیه می‌کنند و گمان می‌کنند که اگر عارف بخواهد به خدا تقرب جوید، باید به ریاضت‌های شرعی بپردازد - البته اهل بدعت صرفاً بر ریاضت‌های شرعی هم تأکید نمی‌کنند. این گروه حتی از امور اجتماعی احتراز می‌کنند، چه رسد به امور سیاسی. آنان گمان می‌کنند که عبادت منحصر است به رابطه بین انسان و خدایش و باید قلب را از هر چه باعث توجه به غیر خدا می‌شود، خالی کرد؛ برای همین به ریاضت پرداخته و شب زنده داری می‌کنند و مدتی از مردم کناره می‌گیرند تا مبادا غیر از خدا و غیر از امور متعلق به خدا ذهنشان را مشغول کند. همین روش از جهتی تفریط است و از جهت دیگر افراط است.

همان طور که گفتیم، عبادت خداوند منحصر در مناسک خاصی نیست، بلکه حقیقت عبادت، فانی کردن خواسته‌های خود در اراده الهی است و لازم است که عبودیت، تمام ابعاد انسان را در بر گیرد. انسان باید در قلبش، در عقلش، در عواطف و احساساتش در سلوک فردی و خانوادگی و در رفتار اجتماعی مطیع و بنده محض خدا باشد. باید در تمام امور بنده خدا باشد تا به بنده خالصی تبدیل شود که هیچ چیز را برخاست الهی ترجیح ندهد. خدا از انسان خواسته است که عبودیت را در تمام شؤون زندگی خود لحاظ کند نه فقط در قلب و رفتار شخصیش.

طریقه حَقّه‌ای که اهل بیت **علیهم‌السلام** آن را می‌پیمودند و به ما آموخته‌اند و ما را بدان سفارش نموده‌اند این است که انسان در تمام شؤون زندگیش در پی عبودیت خداوند باشد؛ حتی در خوردن، نوشیدن، برخاستن و خوابیدن: **أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ، قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَ** **مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.**^۱ تمام شؤون حیات و ممات باید برای خدا باشد تا انسان به بنده‌ای خالص و عارف تبدیل شود و از غیر او قطع امید کند. بنابراین کسانی که از اجتماع کناره‌گیری می‌کنند، از عبودیت کامل خداوند فاصله گرفته‌اند و تنها در امور شخصی بنده خدا هستند. آنها در امور

۱ آل عمران (۳)، ۲۰.

۲ انعام (۶)، ۱۶۲.

مربوط به اجتماع که یکی از شؤون انسانی است و باید عبودیت انسان در آن متجلی شود، بنده خدا نیستند.

پس راه صحیح برای سیر و سلوک در مسلک عبادت و عبودیت این است که تمام شؤون و کارهای انسان فقط برای خدا باشد؛ چه در «امور فردی» مانند رسیدگی به بدن، ذهن، قلب، اعتقادات، همسر و فرزندان و خویشاوندان، و چه در امور اجتماعی. در تمام این امور لازم است انسان تسلیم اراده الهی باشد و اگر مأمور به قیام شد، قیام کند.

عبادت خدا یا خود؟

انسان‌هایی بوده‌اند که وقتی به آنها دستور جهاد داده می‌شد، می‌گفتند ما مشغول عبادت هستیم و می‌خواهیم نماز و روزه به جای آوریم. نقل شده است که وقتی حسن بصری به جهاد دعوت شد، گفت من مشغول عبادت هستم و دوست ندارم آن را ترک کنم. این فکر، انحرافی است. اگر می‌خواهی مطیع خداوند باشی، باید در آنچه به تو دستور می‌دهد، از او اطاعت کنی نه از آنچه خودت دوست داری. خداوند در جواب ابلیس فرمود من می‌خواهم در همان جهتی که دوست دارم، عبادت شوم نه در جهتی که تو دوست داری.

پس اگر ما دوست داشته باشیم که خدا را فقط در خلوت عبادت کنیم، در این صورت خدا را از همان جهتی که خواسته خودمان است عبادت کرده‌ایم نه از جهتی که او دستور داده است. اگر شرکت در جهاد بر ما واجب شده باشد، عبودیت اقتضا می‌کند که از شهر و دیار هجرت کرده، در جهاد حاضر شویم و صحیح نیست که بگوییم: ما در خلوت خدا را عبادت می‌کنیم و کاری به امور اجتماع نداریم. این جواب، مورد قبول دین نیست. مسأله اصلی در مورد انتخاب راه صحیح عرفانی این است که ملاک آن، انتظارات خداوند از ما باشد و سعی ما براین باشد که اراده‌های تشریعی خداوند را محقق کنیم.

معرفت احکام الهی، مقدمه عبادت

برای رسیدن به هدف فوق، پیدا کردن معرفت به امور دینی لازم است تا به انتظارات خداوند از خودمان پی ببریم. اگر معرفت ما نسبت به احکام دینی ناقص باشد، چه بسا به اشتباه گمان کنیم

که فعل متروک، «مأموربه» است و یا معروف و منکر را با هم خلط کنیم و معروفی را منکر و منکری را معروف تصور کنیم، که همه اینها ناشی از ضعف علمی ما است.

بنابراین در درجه اول، شخص باید خودش نسبت به احکام الهی فقیه و عارف باشد و اگر رسیدن به این درجه برایش ممکن نبود، باید از کسی تقلید کند که او در تمام جهات به احکام الهی آگاه‌تر است نه آن که فقط در جهت خاصی عالم‌تر باشد. پس اگر دانستیم که آن شخص از تمام جهات به ابواب فقه - که شامل عبادات، معاملات، مسایل شخصی، اجتماعی و سیاسی است - مسلط می‌باشد، از او تقلید می‌کنیم؛ مثل امام راحل **قدس سره** و اگر به چنین شخص جامعی دست نیافتیم، در هر بابی، از اعلم تقلید می‌کنیم و اگر فقیه‌ای علاوه بر ابواب فقهی در امور سیاسی نیز اعلم بود از او تقلید می‌کنیم. این روش عاقلانه‌ای است که در مورد اطبا هم انجام می‌دهیم و برای درمان هر دردی به متخصص در آن رشته مراجعه می‌کنیم. هر انسانی در وهله نخست وظیفه دارد که نسبت به تمام ابواب فقه، عالم و فقیه شود و اگر این کار برایش میسر نشد، باید از اشخاصی که عالم‌تر و متخصص‌تر از دیگران هستند تقلید کند. اما اگر عده‌ای از علما هر کدام در بابی از ابواب فقه متخصص بودند، در این صورت وظیفه شخص این است که در هر بابی از اعلم و متخصص تقلید کند.

هدف از تقلید، معرفت احکام الهی و آموختن راه و روش عبادت کردن است. البته آموختن برای عمل کردن است و هر کس که به علوم خویش عمل کند، خداوند علم به آنچه را نمی‌داند رزق و روزیش قرار می‌دهد.

مشکل اساسی ما این است که به آنچه می‌دانیم، عمل نمی‌کنیم و در عین حال می‌خواهیم چیزهای تازه‌تری بیاموزیم. چه بسا از ما سؤال شود که نسبت به معلومات خویش چگونه عمل کرده‌ای که اکنون در پی آموختن چیزهای جدیدتری هستی؟! آیا به آنچه آموخته‌ای عمل کردی؟ یا آن که فقط حرص به آموختن داری و در پی عمل نیستی؟ اگر انسان بخواهد حقیقتاً در پی عمل باشد، ابتدا به آنچه می‌داند عمل می‌کند و آن گاه در پی آموختن چیزهای جدیدتر برمی‌آید تا بیش‌تر و دقیق‌تر و بهتر عمل کند.

گفتار هشتم

تأملی در ارزش اخلاقی و ارزش حقوقی

یادآوری در مورد حقیقی یا اعتباری بودن ارزش‌ها

قبلا در مورد مفاهیم ارزشی صحبت کردیم و گفتیم که این مفاهیم متعلق به قضایای عملی هستند؛ قضایایی که مفاد آن، باید و نباید و خوب و بد نسبت به اعمال اختیاری انسان است. بعضی از این قضایا به آداب و رسوم محلی یا قومی بر می‌گردند که هیچ پشتوانه واقعی ندارند؛ اما بخش اعظم این مفاهیم به شؤون حقیقی زندگی تعلق دارند. اگر چه این قسمت از قضایا به حسب اصطلاح اعتباری هستند، اما در ورای این ظاهر اعتباری، پشتوانه‌ای واقعی و حقیقی دارند که نمایان گر مصالح یا مفسد زندگی دنیایی و آخرتی هستند و در خارج، وجود واقعی دارند.

پس اگر در مورد این مصالح، با استفاده از جملات امری و قضایای دستوری و شبیه آن صحبت کردیم، در واقع به نتایجی واقعی اشاره داریم که به سبب انجام یا ترک این افعال ایجاد می‌شود؛ برای مثال، اگر گفتیم بر گرداندن امانت به صاحبش واجب است، در واقع با این قضیه گفته‌ایم که برگرداندن امانت به صاحبش به مصلحت افراد و جامعه است و باعث ایجاد نظم و امنیت در سطح جامعه می‌گردد، و بنابر اعتقاد ما مصلحت‌های آن حتی پس از مرگ استمرار می‌یابد و ثواب همیشگی را

باعث می‌شود. بنابراین، این مصالح که در دنیا یا آخرت بر اعمال ما مترتب می‌گردد، اموری حقیقی هستند.

عبارت «واجب است» یا «واجب نیست» به رابطه بین یک فعل و نتیجه اش اشاره می‌کند؛ رابطه‌ای که در اصطلاح منطقی «ضرورت بالقیاس» نامیده می‌شود. کسانی که با اصطلاحات منطقی و فلسفی آشنایی دارند، می‌دانند که وجوب یا ضرورت، به «وجوب ذاتی» و «وجوب غیری» و «وجوب بالقیاس الی الغیر» تقسیم می‌شود، و فعل واجب، یعنی کاری که انجام آن با

توجه به نتیجه اش ضروری است. این امری است که برگشت آن به یک تحلیل منطقی است و فعلاً در این بحث بدان نمی‌پردازیم.

در هر صورت، قضایای ارزشی حقیقی این شأن را دارند که ارزش‌های انسانی نامیده شوند؛ اما آداب و رسوم محلی و اعتباریات محضی که هیچ پشتوانه حقیقی در خارج ندارند، شایستگی آن را ندارند که ارزش‌های انسانی نامیده شوند؛ زیرا تابع توافق‌های مردم هستند. ارزش‌های اصیل انسانی، تابع ذوق و سلیق مردم نیستند؛ بلکه تابع اموری حقیقی هستند. این مفاهیم ارزشی حداقل به دو حوزه از حوزه‌های شناخت‌های انسانی تعلق دارند؛ حوزه حقوق و قانون، و حوزه اخلاق. البته امکان دارد که این دو حوزه در مواردی با هم مخلوط شوند، ولی در هر حال ارجاع ارزش‌های دینی به این دو حوزه امکان دارد و شاید ما بتوانیم در آینده به این مطلب اشاره کنیم.

تفاوت ارزش اخلاقی و ارزش حقوقی

در عرف عام، ارزش‌ها به ارزش اخلاقی و قانونی تقسیم می‌شوند. ابتدا لازم است تفاوت این دو را، با وجود اشتراکاتی که دارند، بیان کنیم. تفاوت‌های زیادی را بین ارزش‌های اخلاقی و قانونی بیان کرده‌اند که در صدد اطاله کلام درباره آنها نیستیم، اما آنچه در بین اقوال از نظر ما معتبر است و ما آن را قبول داریم این است که دو تفاوت مهم میان این ارزش‌ها وجود دارد:

اولین تفاوت این است که ارزش‌های قانونی دارای ضامن اجرایی در خارج هستند و دولت اجرای آن را در جامعه تضمین می‌کند. اگر ارزشی مورد حمایت اجرایی دولت نباشد، قانون نیست؛ بلکه در صورتی که دولت باید متخلف را مورد پی‌گرد قرار دهد و او را به مجازات تخلّفش برساند، در این صورت قانون است. اما حکم اخلاقی از آن جهت که اخلاقی است، ضامن اجرا در خارج ندارد، بلکه ضامن اجرای داخلی دارد که همان وجدان است. وجدان اخلاقی باعث رعایت ارزش‌های اخلاقی است. البته چه بسا یک قضیه، هم دارای ضامن اجرای خارجی و هم داخلی است؛ مانند وجوب ادای امانت و حرمت سرقت، که از حیث مجازات قانونی از سوی دولت، قانون است و از حیث انگیزش درونی از ناحیه وجدان، اخلاق نامیده می‌شود. بنابراین، ارزش قانونی دارای ضامن اجرا و پشتوانه خارجی است اما اخلاق پشتوانه خارجی و ضامن اجرای بیرونی ندارد.

دومین تفاوت میان ارزش اخلاقی و ارزش قانونی این است که عمل اخلاقی قائم به نیت است؛ البته تمام مکاتب اخلاقی این عقیده را قبول ندارند. بر این اساس، عمل انسان در صورتی اخلاقی است که به قصد ریا و خودنمایی نباشد و آلا ارزشی ندارد. پس اخلاق مرهون نیت صالح است؛ برخلاف ارزش‌های قانونی که ربطی به نیت فاعل ندارند.

اما مکاتب دینی و غیر دینی در این که یک عمل به چه نیتی اخلاقی می‌شود، اختلاف نظر دارند. امثال کانت می‌گویند که ارزش فعل اخلاقی در گرو نیتِ اطاعت از عقل است و یک فعل هنگامی دارای ارزش اخلاقی است که به قصد اطاعت از عقل یا وجدان انجام شده باشد و اگر به قصد پاداش یا ارضای عاطفه انسانی و شبیه آن انجام شده باشد، دارای ارزش اخلاقی نیست.

به اعتقاد ما مسلمانان، ارزش اخلاقی مرهون قصد تقرب به درگاه خداوند متعال است و اگر بخواهیم کارمان حد نصاب ارزش بودن را داشته باشد، باید آن را به قصد قربت انجام دهیم. بنابراین ممکن است کاری ارزشی کم‌تر از حد نصاب داشته باشد، چون به قصد قربت نبوده است؛ مثلاً اطعام یتیم دارای ارزش اخلاقی است، اگر چه از غیر مؤمن صادر شده باشد. پس با این که قصد قربت از غیر مؤمن صادر نمی‌شود، ولی همین کار او ارزشی پایین‌تر را دارا است. در هر حال، این بحث دامنه وسیعی دارد که در این جا نمی‌توانیم به طور عمیق درباره آن بحث کنیم و اجمالاً همین اندازه اشاره می‌کنیم که فرق ارزش اخلاقی و ارزش قانونی به دو امر بر می‌گردد:

۱. ارزش قانونی دارای ضامن اجرای بیرونی است که همان حکومت باشد؛

۲. فعل اخلاقی در صورتی اخلاقی است که علاوه بر حسن فعلی دارای حسن فاعلی نیز باشد؛ یعنی داری نیت صالح باشد.

از بحث فشرده ما روشن شد که ارزش‌ها به اخلاقی و قانونی تقسیم می‌شوند، و منظور از واجب در احکام عملی و ارزشی «وجوب، بالقیاس الی الغایه» است؛ یعنی انجام این کار واجب است چون می‌خواهیم به آن غایت برسیم. و گفتیم که امثال کانت این را قبول ندارند و می‌گویند اگر فعلی به قصد رسیدن به غایتی انجام شود، ارزش اخلاقی خودش را از دست می‌دهد. اما بنا بر نظریه ما که مصادر اسلامی هم آن را تأیید می‌کند، وجوب یک فعل، «وجوب بالقیاس الی الغیر» است؛ یعنی

این عمل، برای رسیدن به نتیجه‌ای که در نظر گرفته شده، واجب است و این نتیجه در نظر گرفته شده، در عقیده یک مؤمن، رضایت خداوند متعال است.

تقسیم ارزش‌ها با ملاکی دیگر

ممکن است قضایای ارزشی را با ملاک دیگری هم تقسیم کنیم و آن این است که بگوییم قضیه ارزشی - یعنی قضایایی که مشتمل بر باید و نباید یا حکم به حسن و قبح هستند - یا به امور شخصی تعلق دارد و نتیجه آن به خود فاعل بر می‌گردد و یا مربوط به جامعه است و فایده اش به آن بر می‌گردد. در این جایی که مصلحت مربوط به جامعه است، مواردی وجود دارد که لازم الاستیفاست؛ یعنی به صورتی است که اگر نباشد، جامعه دچار خسارت می‌گردد؛ مثل نظم و انضباط اجتماعی که اگر جامعه‌ای آن را نداشته باشد، مدنیته باقی نمی‌ماند و اجتماع شبیه جنگل می‌شود. پس حفظ نظم در جامعه و نظام اجتماعی امری «واجب» است؛ زیرا نتیجه‌ای است که «لازم الاستیفاء» می‌باشد و اگر مفقود گردد، خسارت عظیمی متوجه جامعه می‌شود و در نتیجه آن، همه افراد جامعه متضرر می‌شوند. البته بین خسارت جامعه و خسارت فرد، ملازمه عقلی برقرار نیست، زیرا گاهی جامعه ضرر می‌بیند، اما فرد فایده می‌برد؛ مانند سارق که نظم و امنیت جامعه را به هم می‌زند، ولی خودش با اموال مسروقه به خوش گذرانی می‌پردازد.

پس غایات افعال اختیاری انسان گاهی به خود فرد و گاهی به اجتماع برمی‌گردد و آنچه به جامعه مربوط می‌شود، علت برای وضع قوانین و

احکام اجتماعی است و دولت ضامن اجرای آنها است. اما احکام اخلاقی ممکن است فقط متعلق به افراد باشد و مصلحت عامه‌ای که حصول آن واجب باشد، در میان نباشد و فراهم کردن آن مصالح برای جامعه صرفاً مستحب باشد و به حدّ وجوب نرسد. بنابراین، قانون هیچ گاه به صیغه استحباب نیست، بلکه به صیغه امر و نهی و الزام است؛ یعنی قانون نمی‌گوید که بهتر این است یا مستحب این است، بلکه قانون می‌گوید که این کار را «باید» انجام داد یا «باید» ترک کرد.

تلازم حق و تکلیف

مسأله دیگری که باید بدان توجه کرد رابطه بین حکم قانونی، یعنی تکلیفی که از قانون استفاده می‌شود، و بین ثبوت حق برای اشخاص است؛ که در مباحث فقهی از آن به علاقه بین حکم و حق تعبیر می‌شود. در بحث‌های حقوقی و در فلسفه حقوق و قانون، این بحث به صورت عمیق‌تر از بحث‌های فقهی مطرح می‌شود. در آن جا از فرق بین صیغه‌ای که حقی را برای شخص یا اشخاصی و یا اجتماع یا امام اثبات می‌کند و بین آنچه تکلیفی را برای ایشان معین می‌کند، بحث می‌شود، که آیا لازم است قانون علاوه بر این که حقی را برای فرد یا جامعه تعیین می‌کند، تکلیفی را نیز بر عهده دیگران بگذارد؟ یا ممکن است که قانون مطلقاً فاقد امر و نهی باشد و فقط حقوقی را برای فرد یا جامعه یا گروه اثبات کند؟

بحث پیرامون این مسأله بسیار طولانی است، اما آنچه ما قبول داریم این است که قانون به صراحت یا به اشاره مشتمل بر امر و نهی است و اگر قانون - ولو به دلالت التزامی - متضمن امر و نهی نباشد، در این صورت قانون نامیده نمی‌شود. بنابراین قوام قانون به امر و نهی و الزام به فعل یا

ترک است، اگر چه تلویحاً باشد؛ مثلاً اگر در قانونی ذکر شود که افراد جامعه یا شخص خاصی فلان حق را دارند، در این صورت بر طبق قانون، آن حق برای آنها اثبات می‌گردد. در این جا به ظاهر گمان می‌شود که این ماده قانونی، دربردارنده امر و نهی نیست؛ اما در حقیقت، این صیغه در درون خود دارای امر و نهی است. توضیح مطلب به این صورت است که همین اثبات حق برای شخصی به این معناست که دیگران حق تعدی به این حق را ندارند. پس «باید» حق صاحب حق را رعایت کنند و «نباید» به آن تجاوز کنند. بنابراین قانون به صراحت یا به اشاره دارای امر و نهی است، اگر چه به دلالت التزامی باشد و اگر چنین نباشد، قانون نامیده نمی‌شود.

با توجه به این حقیقت که قانون حتماً دارای امر و نهی است، پس طبیعت قانون بدین گونه است که به مخاطبان خودش سلطه دارد و حتماً باید در مورد آنها اجرا شود، و معنای این که مردم باید این کار و آن کار را انجام دهند، این است که آنها در کارهایشان آزاد نیستند و باید بر طبق قانون رفتار نمایند. پس معنای قانون، محدود کردن اراده‌های آزاد افراد است و معنای قانون این است که افراد جامعه ملزم هستند که خویش را در دایره قانون محدود نمایند و خواسته‌ها، اراده‌ها و رفتارهایشان را نظم و جهت ببخشند. به این ترتیب روشن می‌شود که نسبت بین آزادی مطلق و قانون، تباین است و نمی‌شود هم از آزادی مطلق دفاع کرد و هم از قانون مداری دم زد.

بله، گاهی قانون حقی را برای فرد اثبات می‌کند، ولی شخص در استفاده و بهره‌برداری از این حق یا کنار گذاشتن آن آزاد است؛ اما در هر صورت دیگران حق تعدی به آن را ندارند. قانون نسبت به این شخص، خواسته‌ها و اراده‌های دیگران را محدود و مقید می‌کند. پس مفاد بعضی از قوانین، ثبوت حق برای اشخاصی است، ولی آنها آزادند که هرگونه می‌خواهند از حق خویش استفاده نمایند یا آن را کنار بگذارند.

بار دیگر تأکید می‌کنیم که قانون اجتماعی در صورتی قانون است که صراحتاً یا تلویحاً مشتمل بر امر و نهی باشد؛ مثل این که می‌گوید اهل فلان کشور باید چنین کنند، و یا حقی را برای فرد یا جماعتی ثابت می‌کند و دیگران را الزاماً یا تلویحاً به رعایت حق و عدم تعدی به آن وامی‌دارد. به دلیل اشتغال قانون بر امر و نهی، اراده‌های افراد جامعه محدود می‌شود و هیچ قانونی نیست مگر این که بر تحدید و تقیید اراده‌ها دلالت می‌کند و این مسأله بسیار مهمی در فلسفه قانون است که اشاره‌ای سطحی و گذرا بدان داشتیم.

خاستگاه و منشأ حقوق

بعد از شناخت این مقدمات که از مبادی تصویری و تصدیقی فلسفه قانون و علم حقوق هستند، مسأله‌ای اساسی ظاهر می‌شود که تا آن جا که ما می‌دانیم تاکنون جواب کاملی بدان داده نشده است و آن، بحث خاستگاه و منشأ حقوق است. اگر گفتیم که انسان حق حیات، حق انتخاب مسکن و کار، حقوقی مثل حق والدین بر فرزندان و بالعکس، حق همسر و... دارد، منشأ این حقوق چیست و از کجا است؟

مکتب‌های مختلفی در صدد جواب به این پرسش برآمده‌اند. بعضی از مکاتبی که زیر مجموعه مکتب پوزیتیویست‌ها هستند، می‌گویند که منشأ حق چیزی جز توافق مردم نیست؛ پس حق، دایر مدار اراده اجتماع است. توافق هم گاهی رسمی است و در مجلسی رسمی همانند مجلس نمایندگان یا مجلس‌های بین‌المللی یا قراردادهای بین‌المللی به دست می‌آید و گاهی غیر رسمی و غیر مکتوب است که عرف آن را به رسمیت می‌شناسد. گاهی مردم بر امری توافق می‌کنند که در هیچ جا به طور رسمی نوشته نشده و اعلان نگردیده است، اما عملاً مورد توافق همه قرار گرفته است. پس ملاک ثبوت چنین حقی توافق مردم است و در ورای این توافق یک پشتوانه حقیقی

وجود ندارد. این گرایش پوزیتیویستی، مکتب‌های متعددی دارد که جامع بین آنها همین گرایش مذکور است. البته مکتب‌های دیگری هم وجود دارد؛ مثلاً بعضی از آنها می‌گویند «طبیعت انسانی» حقوقی را برایش ایجاد می‌کند؛ پس ملاک ثبوت حق همان طبیعت انسان است. گاهی از این طبیعت به «فطرت انسانی» تعبیر می‌کنند. این، مبنای نظریه حقوق طبیعی است و زمانی چنان معروف و مقبول شد که گویا وحی منزل از سوی خدا است که امکان ندارد تغییر کند. در هر حال نظریه‌ای که امروزه رایج و تقریباً مورد قبول همگان است همان نظریه حقوق پوزیتیویستی است که منشأ حق را توافق جمعی می‌داند. این نظریه نیز امروزه آن چنان تلقی می‌شود که گویی وحی منزل و غیر قابل تغییر است.

مبنای نظریه حقوق طبیعی هم نظریه قدیمی بعضی از فلاسفه یونان قدیم است که می‌گفتند طبیعت انسان می‌تواند حقوق خاصی را به افرادش اعطا کند. آنان درباره این که چگونه می‌فهمیم که «طبیعت» این حق را به ما اعطا کرده است، می‌گفتند به طبیعت‌مان و امیال و آرزوهای طبیعی مشترک میان تمام مردم رجوع می‌کنیم و بعد می‌فهمیم که طبیعت این حق را به ما اعطا کرده است. همه مردم می‌خواهند اموال مخصوص به خود داشته باشند و میل به تملک، کاشف از این است که طبیعت این حق تملک را به ما اعطا کرده است. همه ما زندگی را دوست داریم و این طبیعت است که حق حیات را به ما اعطا کرده است.

این مبنا بسیار سخیف است و هیچ منطق و برهانی ندارد. ما واقعاً نمی‌دانیم منظور آنان از اعطای طبیعت یا اصولاً خود طبیعت چیست. آیا انسان، طبیعت مستقلاً از افراد آن دارد که چیزی را به افراد اعطا می‌کند؟ این طبیعت در کجا قرار دارد؟ آیا این اصطلاح یک تعبیر ادبی است و منظور از آن این است که انسان به اقتضای طبیعت خویش این امور را می‌خواهد؟ ادبی دانستن این تعبیر، نهایت چیزی است که برای توجیه این نظریه می‌توان گفت؛ وگرنه الا در خارج، امر مستقلاً به نام طبیعت انسان وجود ندارد که چیزی را به افراد خود اعطا کند.

حاصل این که، انسان طبیعتاً این امور را می‌خواهد و این امری است که بین تمام مردم مشترک است؛ اما این سخن دلالت ندارد بر این که دلیلی عقلی و منطقی بر ثبوت این حق وجود دارد و انسان قانوناً می‌تواند به این حق خویش دست یابد. چه دلیلی وجود دارد که آنچه را انسان می‌خواهد، حق او است؟ معنای حق غیر از معنای اراده، اقتضا و طلب است.

بیان دیگری که توجیه این نظریه را ممکن می‌سازد این است که بگوییم افراد انسان اگر بخواهند به زندگی خود استمرار ببخشند و به کمالات درخور شأن خویش برسند باید حق حیات داشته باشند، و اگر انسان حق حیات نداشته باشد و هر انسانی بتواند دیگری را به قتل برساند، در این صورت ادامه حیات و رسیدن به کمال مطلوب امکان ندارد؛ و از آن جا که لازم است انسان در این کره خاکی بماند و به کمالات مطلوبش برسد، واجب است که در این امور، صاحب حق باشد. این توجیه دیگری برای نظریه حقوق طبیعی است.

با این همه، دلیلی عقلی بر اثبات این حق وجود ندارد؛ زیرا سؤال می‌شود که به چه دلیل انسان باید در این جهان باقی بماند؟ چه دلیل منطقی بر وجوب ادامه حیات وجود دارد؟ آیا این حق در تمام اوضاع و احوال، ثابت و واجب است یا این که گاهی شهادت طلبی و خود را فدا کردن واجب می‌شود؟ از کجا ثابت می‌شود که حفظ حیات تمام افراد در تمام شرایط واجب است؟ اینها بحث‌هایی عمیق هستند که به فلسفه حقوق تعلق دارند و تا آن جا که ما می‌دانیم تا به امروز پاسخی مستدل و قانع کننده به این مسأله داده نشده است.

دیدگاه الهی در مورد منشأ حقوق

اما بر حسب نظریه دینی و الهی، منشأ حقوق می‌تواند به این صورت باشد که: ما خالق داریم که ما را بر اساس حکمت آفریده است. در اعتقاد دینی، خداوند متعال ما را به خاطر هدفی آفریده است که ما آن را حکمت الهی می‌نامیم. در خلقت انسان حکمتی است که به افاضه فیض از سوی خدای متعال بر می‌گردد، و بر حسب تعبیر مسامحه آمیز، مقتضای صفات ذاتی خداوند است و خداوند متعال از آن جا که در ذاتش کریم و مفیض علی الاطلاق است، جود و کرمش اقتضا دارد که نعمت‌هایی را بر حسب قابلیت هر مخلوقی، به وی افاضه کند و خداوند متعال انسان را خلق کرده تا با افعال اختیاری خود راه تکامل را بپیماید و لیاقت ادراک رحمت الهی را که به اولیایش اختصاص دارد، درک کند. این رحمت خاصه‌ای است که کسی به آن نمی‌رسد مگر این که خودش را تزکیه کند و عملش را مخلصانه انجام دهد و حالش را اصلاح گرداند. در این صورت است که این رحمت ویژه نصیبش می‌شود. اما کیفیت آن و ملازمه بین افعال انسان و رسیدن به این رحمت الهی بر ما معلوم نیست؛ اگر چه آن را به طور اجمالی می‌دانیم.

پس محقق شدن این غایت الهی از خلقت انسان، متوقف بر بقای انسان بر این سیاره خاکی است و اگر تمام مردم از بین بروند، هدف خالق انسان مفقود می‌شود و بنابراین، حکمت الهی مقتضی بقای انسان است.

در این دیدگاه انسان حق حیات دارد، ولی این حق مطلق نیست و هنگامی برای انسان ثابت است که با حکمت الهی در خلقت انسان متعارض نباشد. اقتضای حکمت الهی بر این است که جامعه به صورتی عادلانه اداره شود و بنابراین اگر انسانی، انسان دیگر را بکشد هیچ مانعی از قتل قاتل به عنوان قصاص وجود ندارد و در چنین شرایطی، قاتل حق حیات ندارد؛ زیرا حکمت الهی را نقض کرده است. بنابراین انسان حق حیات دارد، ولی حقی که مقید است. به همین دلیل مفسد فی الارض و قاتل، کسانی هستند که حق حیات ندارند. پس ملاک ثبوت حق، تحقق حکمت الهی در هدف انسان است و اگر با حق دیگری تعارض کند این حق از وی ساقط می‌شود. مقتضای این بیان آن است که امثال این حقوق که حقوق طبیعی نامیده می‌شوند مطلقاً و در هر حالی ثابت نیستند، بلکه ثبوت آنها در گرو سازگاری آنها با حکمت الهی و عدم تعارض با آن است.

قایلان به حقوق طبیعی نمی‌توانند حکم قصاص یا اعدام را توجیه کنند؛ زیرا هر انسانی حق حیات دارد و این حق را که طبیعت به وی اعطا کرده است، نمی‌توان سلب کرد. ولی ما می‌گوییم این حق را خداوند به صورت مقید به انسان عطا کرده است و این «حق» امر مطلق نیست که قابل تقیید نباشد. پس کسانی که حق حیات را از طبیعت می‌دانند، نمی‌توانند مجازات‌ها و قوانین جزایی اسلام یا هر مکتب دیگری را توجیه و قبول کنند و لذا می‌بینیم جهان غرب روز به روز در راه نفی این قوانین جزایی گام بر می‌دارد و دیگران را به خاطر اجرای حکم اعدام و شبیه آن سرزنش می‌کند و متأسفانه در جامعه ما و در میان روشن فکران ما نیز کسانی هستند که تحت تأثیر این وسوسه‌ها، شبهات و گرایش‌های غیر عقلانی واقع شده‌اند و با سردمداران کفر و الحاد هم سو و هم نوا گشته‌اند.

البته اشاره کردیم که این نظریه از پشتوانه عقلی برخوردار نیست و اصلاً سؤال این است که از کجا ثابت می‌شود که اگر انسان میل به حیات داشته باشد حق حیات برایش ثابت می‌شود؟ ملازمه بین ثبوت حق قانونی و عقلی، و وجود میل در انسان چگونه اثبات می‌شود؟ لکن نظریه دینی دارای پشتوانه عقلی متقن است و دارای ادله‌ای می‌باشد که نقض آن امکان ندارد. اما متأسفانه از آن جا

که ما در صدد تحکیم و توجیه نظریه خویش و ردّ نظریات مخالفان برنیامده‌ایم، جامعه ما هنوز در مقابل تشکیک‌ها و شبهات فرهنگ‌های بیگانه، منفعلانه عمل می‌کند.

لازم است که در این مسایل اساسی مربوط به حقوق و اخلاق تعمّق نماییم و اصولی متقن و محکم و پاسخ‌هایی قاطع در قبال شبهات استنباط کنیم، تا بدین وسیله برتری نظریه خویش و حق بودن دینمان را اثبات کنیم. ما نباید در مقابل این هجوم‌های فرهنگی به جامعه و دینمان منفعل باشیم و در برابر دشمنان و شبهه افکنان سکوت کنیم؛ بلکه باید جواب‌های مستدل، متقن و روشن فراهم کنیم و آن را تبیین نموده و توضیح دهیم، به صورتی که برای جوانان قابل فهم باشد و قانع شوند، نه این که جواب‌هایی مبهم ارائه کنیم که مردم آن را نمی‌فهمند و قانع نمی‌شوند.

گفتار نهم

مقایسه‌ای بین برخی مبانی فکری اسلام و غرب

تقسیم فرهنگ‌ها به الهی و الحادی

درباره بعضی از مسایل مربوط به فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق، صحبت کردیم و اکنون می‌خواهیم میان نظریات خودمان و نظریات غربی‌ها مقایسه‌ای انجام دهیم. طبعاً بحث کامل درباره این مسأله مجال وسیع‌تری می‌طلبد و ما در این جا - تا حد امکان - به بعضی از مسایل آن اشاره می‌کنیم.

می‌دانیم که در طول تاریخ، فرهنگ‌های زیادی وجود داشته و فرهنگ‌های جدیدتری هم به وجود می‌آیند. در یک تقسیم می‌توان این فرهنگ‌ها را به طور کلی به دو گروه تقسیم کرد: فرهنگ‌های الهی و فرهنگ‌های غیر الهی (الحادی). فرهنگ اسلامی با وجود تغییر و تحولاتی که بر آن گذشته است، از مقوله فرهنگ‌های الهی است و فرهنگ غربی موجود که منسوب به عصر رنسانس است و نوگرایی‌هایی بر آن گذشته و می‌گذرد، از مقوله فرهنگ غیر الهی یا الحادی است.

تفاوت دو فرهنگ در نگاه به هستی

این دو فرهنگ تفاوت‌های اساسی دارند؛ از جمله آن که: فرهنگ الهی به عالم هستی به عنوان امری غیر مستقل می‌نگرد که در ذات خودش فقیر و محتاج به غیر است و در حکمت متعالیه صدرالمتألهین از آن به «وجود تعلقی»، در مقابل وجود استقلال، تعبیر می‌شود. بنابر بینش الهی، عالم هستی در ذاتش فقیر است و نمی‌تواند مستقل و قائم بنفسه باشد: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ**؛ ای مردم، شما به خدا نیازمندید، و این خداست که بی‌نیاز است. در این دیدگاه هیچ غنی بالذاتی غیر از خداوند متعال وجود ندارد و تمام اشیا و همه مردم در ذاتشان فقیر و نیازمند هستند و این، یکی از مبانی اساسی در فرهنگ اسلامی است.

تفاوت در نگاه به انسان

تفاوت دیگر این است که در بینش الهی، انسان غیر از ظاهر جسمانی دارای روح یا نفس است که غیر محسوس است؛ ولی به اراده الهی موجود می‌باشد و بعد از مرگ بدن باقی می‌ماند و قوام انسانیت بشر به همین روح است که خیر و شر و لذت و عذاب را درک می‌کند و اگر چه بعد از مرگ، از جسمش جدا می‌شود، اما انسانیتش باقی می‌ماند و بار دیگر در جهان آخرت به جسمش باز می‌گردد. ملاک شخصیت و هویت انسان در دنیا و آخرت به همین روح است؛ زیرا روح است که وحدت خود را حفظ می‌کند، اما بدن به تدریج تحلیل می‌رود و متلاشی می‌شود تا این که سرانجام روح از بدن جدا می‌شود. اما در همه حالات، هویت اصلی انسان که همان روحش می‌باشد، باقی می‌ماند. بنابراین اگر چه بدن متلاشی و نابود می‌شود ولی روح که ملاک هویت و شخصیت انسان است همیشه ثابت است و فانی نمی‌شود و بار دیگر در جهان آخرت به بدن بازمی‌گردد. این، یکی از تفاوت‌های اساسی فرهنگ الهی با فرهنگ الحادی است. فرهنگ الحادی یا به طور مطلق منکر روح می‌شود، و یا آن را تابعی از بدن می‌داند که با مرگ بدن فانی می‌شود و بعد از مرگ باقی نمی‌ماند تا لذت و عذاب را درک کند. از طرف دیگر، معتقدان به فرهنگ الحادی، اصل را لذات جسمانی و مادی می‌دانند که به بدن مربوط است و اگر چه گاهی درباره امور معنوی هم لفاظی می‌کنند، اما راهی برای اثبات این امور معنوی، بدون در نظر گرفتن امور مادی و بدنی ندارند؛ زیرا آنها قایل به چیزی ورای مادیات نیستند. بنابراین معنویات در نزد آنها اصالت ندارد و اگر هم در باره آن سخن می‌گویند، آن را از امور فرعی بدن و زندگی مادی به حساب می‌آورند.

تفاوت در نگاه به ارزش‌ها

آنچه گفته شد، درباره امور نظری، عقیدتی، هستی‌شناسی یا فلسفه نظری بود. اما در مورد مسایل عملی، ارزش‌ها، اخلاق و قانون نیز اتفاق نظر وجود ندارد. بعضی می‌گویند احکام متعلق به افعال، ارزش‌های اخلاقی و قانونی و آداب اجتماعی، همگی اعتباری هستند و هیچ اصالت و واقعیتی غیر از توافق و قبول مردم و جامعه ندارند و به تعبیر دیگر، ذوقی و سلیقه‌ای هستند. برخی دیگر، منشأ این امور را عقل عملی و احکام آن می‌دانند، اما نمی‌توانند ادعای خویش را با برهان عقلی و منطقی اثبات کنند و نهایت چیزی که گفته‌اند این است که اینها احکامی وجدانی هستند که اگر به باطن و درون خویش رجوع کنیم، می‌بینیم که این احکام در باطن ما وجود دارند؛ یعنی هر

شخصی اگر به نفس خود رجوع کند، می‌بیند که در درونش حکم به وجوب عدل و وجوب صدق و حسن آن وجود دارد و نمی‌تواند آن را انکار کند. این همان چیزی است که گاهی ژان ژاک روسو و برخی دیگر آن را وجدان اخلاقی می‌نامند و یا در فلسفه کانت عقل عملی نامیده می‌شود. آنها رابطه‌ای حقیقی بین زندگی واقعی انسان و افعال ارزشی نمی‌بینند. گویی که انسان دو حوزه در پیش رو دارد، حوزه‌ای مربوط به امور واقعی است و حوزه دیگر مربوط به ارزش‌ها است. و گویی که وجود انسان به دو جزء تقسیم می‌شود که در جزیی از آن به «واقعیات» و «هست‌ها و نیست‌ها» حکم می‌شود و در جزء دیگر به «اعتباریات و ارزش‌ها»؛ و عقل عملی چیزی است که در مورد ارزش‌ها و اعتباریات حکمی را صادر می‌کند و یا اصلاً دارای حکمی نیست و فقط ذوق‌ها و سلیق مردم بر امری اتفاق پیدا می‌کنند.

امروزه در جهان غرب اصل بر این است که واقعیت ارزش‌ها را انکار کنند. آنها گمان می‌کنند که ارزش‌ها اموری اعتباری هستند که با ذوق و سلیقه و خواسته‌های مردم تغییر می‌کنند و ملاک ثابتی ندارند که نیک و بد و واجب و ممنوع را از هم مشخص کند. در این زمینه عقل به خودی خود نمی‌تواند حکم بکند مگر بر مبنای عقل عملی کانت، آن هم در بعضی از احکام اخلاقی عام و با تحقق شرط‌های متعددی که کانت آنها را بر شمرده است.

بنابراین فرهنگ حاکم بر غرب، امروزه می‌گوید که ارزش‌ها تابع ذوق و سلیق مردم هستند و پشتوانه‌ای واقعی ندارند که بدان استدلال شود.

نگرش فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی به دین

هم چنین فرهنگ غربی نظریاتی در تبیین دین و دیدگاه‌های آن درباره زندگی انسان دارد که به خصوص پس از عهد رنسانس، گرایش آن به سوی کم ارزش کردن دین و خارج کردن آن از واقع حیات انسانی، شدت یافت. پیروان و معتقدان به فرهنگ غربی با دین همانند یک فن و هنر ظریف معامله می‌کنند و متدین را همانند شاعری می‌دانند که با خودش خلوت می‌کند و به خیال پردازی می‌پردازد و گاهی ماه و خورشید و مانند آنها را مخاطب خویش قرار می‌دهد. همان طور که نفی تخیلات شاعر جایز نیست و او می‌تواند هر چه می‌خواهد، بگوید و منظره‌های زیبایی را خلق کند، در نظر آنها متدین نیز همین طور است؛ او برای عالم هستی خالق را تخیل می‌کند که

غیر مادی است و آن گاه او را مخاطب خویش قرار می‌دهد و در مقابلش سجده کرده و او را می‌پرستد؛ اما این کار او رکن اصلی زندگی نیست؛ بلکه اصل زندگی همان خوردن و نوشیدن و لذت‌های مادی هستند. در نظر آنها هر انسان می‌تواند تخیلاتی داشته باشد و این حقی است که برای هر فردی وجود دارد و باید به آن احترام گذاشت؛ ولی این بدان معنا نیست که این تخیلات در زندگی انسان اثری جدی داشته باشد.

این، یکی از بنیان‌های اساسی در فرهنگ غربی است که گاهی صراحتاً و گاهی نیز با اشاره و کنایه آن را مطرح می‌کنند و یا از لوازم سخنان ایشان است. حقیقت دین در نزد اکثر غربی‌ها به ذوق و سلیقه متدینان بر می‌گردد و در خارج حقیقتی ندارد که بخواهیم با دلیل عقلی و برهان و منطق آن را اثبات کنیم.

اختلاف در مورد امکان دست یابی به معرفت یقینی

از دیگر تفاوت‌های فرهنگ اسلام و غرب این است که آنها به وجود عقل و وجود احکام قطعی عقلی اعتراف نمی‌کنند و یقین را مطلقاً قبول ندارند و گرایش غالب در نزد آنها گرایش شکاکیت و تردید است و بدان افتخار می‌کنند و می‌گویند که قایلان به وجود یقین و جزم، جاهلند و انسان عالم، ادعای یقین و جزم نمی‌کند، بلکه نهایت نتیجه علوم و تحقیقاتش این است که یکی از دو احتمال را ترجیح می‌دهد و مقتضای خردورزی این است که به شک خود تصریح کند. پس، یکی از نشانه‌های زندگی و تمدن جدید، شکاکیت است و این غایتی است که انسان به آن می‌رسد! متأسفانه برخی روشن فکرانی که خود را مسلمان جلوه می‌دهند، در همین راستا از برخی متون دینی سوء استفاده می‌کنند و آنها را آن طور که خود می‌خواهند تفسیر می‌کنند. بنده در جایی دیدم که بعضی از اینها به کلامی از پیامبر اکرم **صلی الله علیه و آله** طبق نقل که فرموده‌اند: «رَبِّ زِدْنِي حَيْرَةً» استناد کرده و گفته‌اند که کمال انسان در این است که به حیرت دچار شود! این از مغالطه‌های بسیار سخیف است که از خانه عنکبوت سست‌تر است. روشن است که تحیر در ذات خدا غیر از تحیر در اعتقاد به خدا و روز قیامت است. کسی که ابتدای سوره بقره را، که اولین آیاتش می‌گوید، باید به آخرت یقین داشت و شک و تردید را محکوم می‌کند، خوانده باشد، می‌داند که معنای این روایت آن نیست که اینان ادعا می‌کنند. عجیب است کسی که ادعای تبعیت از این کتاب (قرآن) می‌کند، بگوید اسلام همه را به شک و حیرت دعوت می‌کند؛ حال آن

که قرآن آن را امری مذموم می‌شمارد: **بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ**؛ بلکه ایشان درباره آن (آخرت) تردید دارند؛ [نه] بلکه آنان در مورد آن کوردلند.

پس یکی از تفاوت‌های اساسی فرهنگ الهی و فرهنگ حاکم در غرب این است که در فرهنگ اسلامی دست یابی به معرفت یقینی امکان دارد ولی در فرهنگ غربی امکان ندارد و تمام تحقیقات علمی را به شک ارجاع می‌دهند و می‌گویند که حداکثر فقط می‌توان یکی از احتمالات را بر دیگری ترجیح داد؛ و اما حق مطلق دور از دسترس عقل و علم انسان قرار دارد.

تساهل و تسامح و قرائت‌های مختلف، دو مولود فرهنگ غربی

اینها فرق‌های اساسی فرهنگ‌های مادی و الهی است و نتایجی را نیز در پی دارد که در شعارهای خاصی ظاهر می‌شود؛ مثل شعار «تولرانس» یا همان عدم تعصب بر یک عقیده و احترام به افکار و عقاید دیگران و محکوم کردن خشونت به طور مطلق. این از آثار آن فرهنگ‌ها است. اگر انسان نمی‌تواند واقع را بشناسد و به آن یقین پیدا کند، باید آن را در ظرف شک بگذارد و بر یک طرف اصرار و تعصب نورزد و نسبت به نظریه خاصی سرسختی نشان ندهد؛ چون به گمان ایشان این نظریه با نظریه‌های دیگر تفاوتی ندارد و اصلاً فرقی بین شیعه و سنی و بین اسلام و کفر و بین توحید و شرک نیست و همه آنها صراط‌های مستقیم هستند. شیعه قرائت خاص خویش را دارد و سنی هم قرائت خاص خویش را، و هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد. شاید قرائتی از اسلام بیاید و منکر وجود خدا شود و قرائت دیگری بیاید و نماز و زکات را حرام بداند! همه اینها درستند و هیچ یک بر دیگری رجحان ندارد، مگر این که به وسیله نظریات علمی تأیید شوند؛ البته نظریات علمی هم مطلق نیستند، بلکه نسبی و شک بردار هستند و فقط تا زمانی که حاکم هستند، می‌توانند مبنای برتری قرائتی بر دیگری باشند. ممکن است نظریه علمی در زمانی عوض شود؛ آن گاه قرائتی رجحان دارد که با نظریه علمی رایج و حاکم در آن زمان مطابق باشد. این آخرین چیزی است که آنها درباره برتری یک دین بر دین دیگر می‌گویند. به نظر آنها میزان و ملاک ثابتی وجود ندارد که به وسیله آن، حق از باطل و صواب از خطا و راه مستقیم از ضلالت و گمراهی باز شناخته شود.

تهاجم فرهنگ غربی و مسؤولیت ما

با پیروی از این اصول، مصایب و آفات و گرفتاری‌ها یکی پس از دیگری بر دین، جامعه و فرهنگ ما عارض می‌شود و فرهنگ اسلامی را در معرض خطر قرار می‌دهد، که خدا چنین روزی را نیاورد. ما چگونه می‌خواهیم با این فرهنگ‌ها گفتگو داشته باشیم و در آنها اثر بگذاریم؛ در حالی که دائماً در قبال آنها منفعلانه عمل می‌کنیم؟! چرا ما فعالیت هجومی و مثبت در قبال این اباطیل نداریم و هر روز به شکلی آنها را می‌پذیریم و آن گاه دینمان را طوری تأویل می‌کنیم که با این نظریه‌های باطلی که با اصول دینی و فکری ما متعارض است، توافق داشته باشد؟! ما تعارض صریح یقین و شک را می‌بینیم و با این وجود با کمال میل آن را قبول می‌کنیم! اگر از ما سؤال شود که با دینتان چگونه رفتار کردید و از فرهنگ، تمدن و میراث و دینتان که مملو از معارف و حقایق بوده است، چگونه دفاع کردید، چه جوابی می‌دهیم؟! ما باید جوابی برای این سؤال داشته باشیم؛ زیرا مسؤول هستیم: **وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ ۚ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ**^۲.

جواب قاطع به این سؤال، به احساس وظیفه و درک وظایف دینی در این زمان باز می‌گردد. عصری که از جهتی در ظلمات است و از جهت دیگر نورانی است. این عصر به خاطر غلبه اوهام و تشکیک‌ها و وسوسه‌های شیطانی در ظلمات است و از جهت وجود امکانات و وسایلی که زمینه را برای تبلیغ دین فراهم می‌کند، نورانی است. متأسفانه دشمنان ما بیش‌تر از ما از وسایل و امکانات بهره‌برداری می‌کنند و وقت آن رسیده است که در اعمال و برنامه‌هایمان تجدید نظر کنیم. امروزه ادامه کارهای تکراری و تقلیدی کافی نیست و ما باید به فکر تجدید نظر در برنامه‌هایمان باشیم.

اولین چیزی که بر ما مسلمانان با فرهنگ و بر علما لازم است، این است که پایه‌های معارف دینیمان را به کمک کتاب، سنت و عقل، محکم کنیم و دوم این که فرهنگ‌های بیگانه را خوب بشناسیم و نظریه‌هایشان را اگر چه غلط باشد بفهمیم؛ زیرا تا وقتی که کنه این نظریه‌ها را درک نکنیم، نمی‌توانیم آنها را به صورت منطقی و محکم رد کنیم. سوم این که، مقدار زیادی از امکانات و نیروهایمان را به امور فرهنگی اختصاص دهیم. متأسفانه پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران

۱ صافات (۳۷)، ۳۴.

۲ اعراف (۷)، ۶.

امور فرهنگی مورد غفلت قرار گرفت و چنان که باید و شاید به فرهنگ عمومی توجه نشد. ما گمان کردیم که پرداختن به امور نظامی و سیاسی و اقتصادی کافی است و فراموش کردیم که همه این امکانات برای حفظ فرهنگ است. اگر فرهنگ اسلامی را از دست بدهیم این امکانات چه فایده‌ای به حال ما دارد و پیشرفت‌های اقتصادی و نظامی به چه درد ما می‌خورد؟ بر فرض که پیشرفت کنیم، تازه شبیه ایالتی از ایالات متحده امریکا می‌شویم! آیا چنین پیشرفتی در زمینه تکنولوژی و نظامی برای ما کافی است؟ در این صورت جایگاه اسلام و اهداف انقلاب اسلامی کجا است؟ ما می‌توانستیم به انقلابی سیاسی یا نظامی دست بزنیم و به این آرزوهایمان برسیم و دسترسی به چنین اهدافی، بسیار آسان‌تر هم بود؛ چون انقلاب اسلامی مطرح نبود و بسیاری از مشکلاتی که برای ما ایجاد می‌شود به خاطر اسلامی بودن انقلابمان است.

بنابراین اسلام مرهون فرهنگ خویش است نه اقتصاد و سیاستش. اگر ما فرهنگ اسلامی خود را از دست بدهیم، چیزی نداریم که بدان افتخار کنیم و به سوی آن حرکت کنیم. این موضوعی است که در جوامع اسلامی - چه در کشور ما و چه در دیگر کشورهای اسلامی - مورد غفلت واقع شده است و توجه به آن لازم است و باید از این خواب بیدار شویم.

گفتار دهم

نظام سیاسی و حکومت از منظر اسلام و غرب

مقدمه

به یاری خداوند به قسمتی دیگر از بحث‌هایی که می‌خواستیم در این روزها مطرح کنیم، رسیدیم؛ یعنی حکومت اسلامی و موقعیت آن در نظام اسلامی. به عنوان مقدمه باید بگوییم که نیاز جامعه به حکومت برای اجرای قوانین مورد قبول آن جامعه، بدیهی و روشن است و نیاز به بحث ندارد. پس از قبول ضرورت حکومت برای جامعه، بحث ضرورت وجود قانون مطرح می‌شود. در مورد این قوانین سؤالاتی از این قبیل مطرح است که چه مصدري قوانین را وضع می‌کند و ملاک اعتبار آنها چیست؟

مکاتب مختلف اسلامی و غیر اسلامی پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌ها داده‌اند و ما می‌توانیم بر حسب تقسیم فرهنگ‌ها به الهی و غیر الهی، این مکاتب‌ها را نیز به دو بخش تقسیم کنیم: مکاتب‌هایی که تنها به مصالح مادی و دنیایی توجه دارند و مکاتب‌هایی که علاوه بر آن مصالح، به معنویات و مسایل روحی و حیات اخروی هم توجه دارند.

وظیفه حکومت از دیدگاه اسلام و غرب

گرایش حاکم در جهان غرب، گرایش لیبرالی است که مبنای آن، بهره‌مند کردن تمام افراد جامعه از حداکثر آزادی‌ها می‌باشد. نتیجه این تفکر، محدودیت دایره قوانین است؛ زیرا حکومت فقط در اندیشه حفظ مصالح مادی جامعه است و هدف از تأسیس حکومت، تنها این است که نظم و نظامی در جامعه برقرار کند تا از هرج و مرج جلوگیری شود و هدفی غیر از این ندارد. به نظر آنها تمام آزادی‌های فردی مادام که با آزادی‌های دیگران تعارض نداشته باشد، باید محفوظ باشد. هم چنین قانون علاوه بر حفظ نظام، وظیفه دارد که سلامتی افراد را هم حفظ کند و از وارد شدن ضرر به سلامتی افراد جلوگیری کند. البته به نظر ما این در مقایسه با مصالح کلی انسانیت و جامعه، امری ساده و پیش پا افتاده است.

آنان اموری غیر از حفظ نظام و حفظ بهداشت عمومی را هدف جامعه نمی‌دانند و خود را ملزم به وضع قوانین درباره آنها نمی‌بینند، مگر این که مردم بر امری اتفاق نظر داشته باشند. به عبارت دیگر، بالاترین هدف از تأسیس حکومت، حفظ وضع موجود است و از وظایف اصلی حکومت این است که زمینه را طوری فراهم کند که مردم به خواسته‌های خویش که با خواسته‌های دیگران تعارض ندارد، برسند. این گرایش حاکم در جهان غرب است و شامل مکتب‌های مختلفی که در این راستا هستند، می‌شود.

در مقابل، مکتب‌های الهی، یکی از وظایف مهم خویش را این می‌دانند که مسایل معنوی و اخلاقی را حفظ و ترویج نمایند و این، اختلاف اساسی میان این دو گرایش است که ما باید یکی را انتخاب نماییم. یا باید بپذیریم که وظیفه حکومت حفظ نظام و حفظ بهداشت عمومی افراد است، و یا این که بگوییم وظیفه حکومت اعم از حفظ مصالح دنیایی و آخرتی و مادی و معنوی برای انسان است. این چیزی است که ما را در مقابل غربی‌ها قرار می‌دهد و آنها در بسیاری از موارد، قوانین و احکام حکومت‌های اسلامی را محکوم می‌کنند؛ زیرا به گمان آنها، این مسایل با آزادی انسان تزاخم دارد و به مردم اجازه نمی‌دهد به دلخواه خویش از آزادی خود بهره برداری کنند. گاهی می‌گویند که اسلام به حقوق بشر احترام نمی‌گذارد؛ زیرا تلقی آنها از حقوق طبیعی انسان این است که برای خودش آنچه را می‌خواهد انتخاب کند و هرگونه که می‌خواهد زندگی کند و در انتخاب نوع غذا، نوشیدنی، مسکن و آداب و رسوم آزاد باشد. تمام اینها از حقوق فردی است که در فرهنگ غرب، تأمین و رعایت آنها لازم است، مگر این که با حقوق دیگران تزاخم داشته باشد و باعث هرج و مرج گردد. بر طبق این نظر، فرد می‌تواند هر طور که دلش می‌خواهد زندگی کند و حکومت حق ندارد جلوی خواسته‌های فردی را بگیرد.

اما در نظام اسلامی بسیاری از چیزها ممنوع است؛ اگر چه افراد زیادی خواستار تجویز آن باشند. در نظام اسلامی اگر مردم بر حلال کردن حرامی و حرام کردن حلالی اتفاق نظر داشته باشند، حکم الهی تغییر داده نمی‌شود و حاکم اسلامی وظیفه دارد که احکام الهی را حفظ کرده و آنها را در جامعه پیاده کند. این، یکی از اختلافات اساسی بین دو مکتب مادی و الهی است و طبعاً اگر ما بخواهیم مسلمان واقعی باشیم، وظیفه داریم که به این گرایش الهی که علاوه بر حفظ مصالح مادی، در فکر حفظ مصالح معنوی نیز هست، عمل نماییم. هم چنین اگر در جایی مصالح مادی و

معنوی با هم متعارض شدند، مصالح معنوی را مقدم بداریم؛ زیرا روح و حیات اخروی، نسبت به حیات دنیوی اصالت دارد.

مرجع تعیین مصالح در نگرش اسلامی و غربی

پس از قایل شدن به این که حکومت وظیفه دارد مصالح معنوی را هم حفظ کند، نوبت به این می‌رسد که معین کنیم «مصالح» چه چیزی هستند و راه شناخت آنها کدام است و هنگام تعارض مصالح، چگونه می‌توان بعضی را بر بعضی مقدم داشت؟

غربی‌ها می‌گویند باید به آرای عمومی مراجعه کرد و هر مسأله‌ای را به مجلس نمایندگان ارجاع می‌دهند تا نمایندگان مردم تکلیف آن را مشخص کنند و این همان دموکراسی یا حکومت مردم بر مردم است و از آن جا که حضور و اظهار نظر تمام افراد یک ملت امکان ندارد، نمایندگانشان باید به وضع قوانین و اجرای آن اقدام کنند.

اما بر حسب مبانی اسلامی اولاً، وضع قوانین، مخصوص خداوند متعال یا کسی است که از طرف او اذن داشته باشد، و اگر خدا و رسولش به امری حکم کردند، دیگران حق سرپیچی از آن را ندارند: **مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ؛** و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد. بنابراین وضع قانون و صادر کردن حکم، مخصوص خداوند متعال و رسولش - بر طبق اذنی که به وی داده شده است - می‌باشد و بر حسب اعتقاد ما شیعیان، بعد از آنها اولوالامری که معصوم هستند می‌توانند به اذن الهی احکامی را صادر کنند.

در این جا سؤالی مطرح می‌شود و آن این است که بعد از رسول خدا به نظر اهل سنت، و بعد از زمان غیبت به نظر شیعیان، موقعیت حاکم و قاضی در وضع قوانین چگونه است؟ در این زمان چه کسی قوانین را وضع می‌کند؟ طبعاً اگر قوانینی ثابت و دایمی در شریعت اسلامی داشته باشیم که کلی، عمومی و برای همه مردم در تمام زمان‌ها و نسل‌ها باشد، همان‌ها متعین است و هیچ راهی برای تغییر دادن آن احکام الهی وجود ندارد. اما اگر قوانین جدیدی مطرح شود که مردم به آنها

نیازمندند یا مسایل جدیدی پیش آید که حکم آن در اصل شریعت نیامده است، چه باید کرد؟ ممکن است مسایل مستحدثه‌ای درمورد قوانین حمل و نقل دریایی یا فضایی پیش آید که در این عصر به آنها نیاز است و در گذشته مورد احتیاج نبوده است. این موارد را باید تبیین نمود تا امر بر ما روشن گردد و با حکم الهی مخالفت نشود.

ما معتقدیم که در اسلام قواعدی کلی وجود دارد که استنباط احکام جزئی و مقررات خاص از آنها، امکان دارد؛ اما این استنباط، امری نظری و اجتهادی است که ممکن است نظر متخصصان و صاحب نظران درباره آن مختلف باشد، همان طور که در شناخت مصالح خاص در حوزه امور اجتماعی و یا حتی موضوعات و پدیده‌های طبیعی، نظرها و دیدگاه‌ها مختلف است. بنابراین اگر موضوعاتی که به احکام خاصی متعلق هستند، به خوبی شناخته نشوند، نمی‌توان قوانینی متناسب با آنها را وضع کرد و به ناچار باید تلاش‌هایی برای شناخت دقیق موضوعات و تطبیق قواعد کلی بر این موضوعات صورت گیرد. اما این دو، اموری تخصصی هستند که همه مردم نمی‌توانند در آن اظهار نظر کنند. به همین لحاظ، ما در نظریه‌های طرفداران دموکراسی و لیبرالیسم مناقشه کرده و می‌گوییم: اگر بر طبق نظر شما حکومت وظیفه دارد مصلحت عامه را رعایت کند، در این صورت چنان چه فقط مصالح مادی را هم در نظر بگیریم، چگونه مردم، خود می‌توانند این مصالح را به طور صحیح بفهمند، در حالی که این قضایا اموری تخصصی هستند؟

قایلان به دموکراسی، در مورد چگونگی ارتباط تصمیم‌گیری‌ها به اراده و خواست مردم می‌گویند: نمایندگان مجلس، وکلای مردم در تعیین مصالح عمومی هستند، و بهترین راه برای تشخیص مصالح این است که آن را به وکلای مردم واگذار کنیم، همان طور که در امور مهم ملی به آرای عمومی مراجعه می‌کنیم. پس در نظر آنها اگر امکان داشته باشد که در تمام مسایل مهم به آرای عمومی مراجعه کنیم، بسیار خوب است؛ اما از آنجا که این کار در مورد تمام امور امکان ندارد، به نمایندگان منتخب مردم مراجعه می‌کنیم.

دو اشکال بر دموکراسی

اولین اشکالی که بر این نوع دموکراسی وارد است این است که مراجعه به آرای عمومی به این شکل، ضامن حفظ مصالح حقیقی مردم نیست، زیرا این وکلا و منتخبان، از مصالح حقیقی مردم

آگاه نیستند و تنها درصدد آن هستند که خواسته‌های مردم را بر آورده ساخته و حفظ کنند. اشکال دوم این است که انتخابات انجام شده در جهان غرب، انتخابات واقعی و درستی نیست و این مسأله‌ای است که تمام مصلحان جهان غرب بدان اعتراف می‌کنند و کتاب‌های زیادی در مناقشه و رد آن نگاشته شده است.

حال سؤال در مورد مبادی ما - یعنی مبادی اسلامی - مطرح می‌شود و این که پاسخ ما در قبال این مسأله چیست؟ در واقع پس از آن که از نعمت ولایت ولیّ امر معصوم محروم شده‌ایم، برای مقابله با این محرومیت باید به وضع قوانینی اقدام کنیم که ضامن تمام مصالح ما باشد. این محرومیتی است که پس از غیبت حضرت ولی عصر **عجل الله تعالی فرجه الشریف** بدان دچار شده‌ایم و هیچ گریزی از آن نداریم و باید با ایجاد حکومتی که تا حد امکان شبیه حکومت معصوم **علیه السلام** باشد از شدت این محرومیت بکاهیم. اما این که چرا غیبت واقع شده است، مسأله‌ای کلامی است که علمای علم کلام به آن پاسخ گفته‌اند. در این رابطه شاید سخن خواجه نصیرالدین طوسی را شنیده باشید که می‌گوید علت غیبت، خود مردم هستند؛ زیرا نعمت وجود ائمه در زمان خود را قدر ندانستند و آنها را یاری نکردند و به همین سبب، از این ولایت الهی تا زمانی که خداوند اراده کند، محروم شده‌اند.

در هر حال ما وظیفه داریم که در این زمان، قوانینی را وضع کنیم که هر چه بیشتر به حکم امام معصوم **علیه السلام** نزدیک باشد و این مسأله‌ای عقلایی است و روش همه عقلا این است که می‌گویند اگر به خواسته‌ای که داریم به طور کامل نرسیدیم، باید به مقدار نزدیک‌تر به آن قانع شویم و اگر به صد در صد چیزی نمی‌رسیم باید به نود و نه درصد آن را ضی باشیم و در صد دست یابی به آن برآییم. نظریه ولایت فقیه نیز بر همین مبنای عقلایی استوار است؛ یعنی بعد از محرومیت ما از ولایت امام معصوم **علیه السلام** لازم است حکومتی را تشکیل دهیم که هر چه بیشتر به حکومت امام معصوم **علیه السلام** شبیه باشد و به همین دلیل در صدر این حکومت باید کسی باشد که از هر جهت به امام معصوم **علیه السلام** نزدیک‌تر باشد.

تبیین نظریه ولایت فقیه

اگر در خصوصیات امام معصوم در مورد شؤون حکومت و امور جامعه تأمل کنیم، می‌بینیم که این خصوصیات به سه دسته تقسیم می‌شوند. یکی از خصوصیات امام معصوم این است که قوانین الهی و مصالح کلی را به طور یقینی می‌شناسد و هیچ احتمال مخالف و شکی در نظرش راه نمی‌یابد؛ زیرا علم وی در برگیرنده تمام احکام الهی است؛ اگر چه فرضاً شامل تمام موضوعات نباشد. اما آنچه ما در این بحث بدان نیاز داریم، علم به احکام است. علم امام به احکام شرعی و مصالح انسانی، علمی حقیقی و مطابق با واقع است که هیچ شک و خطایی در آن نیست، و این، یکی از ویژگی‌های امام معصوم **علیه‌السلام** است.

ویژگی دوم امام معصوم این است که او در افعالش نیز معصوم است. ویژگی اول، عصمت در علم بود و ویژگی دوم، عصمت در عمل می‌باشد. امام معصوم خدا را معصیت نمی‌کند و به امت خیانت نمی‌ورزد و مصالح فردی را بر مصالح امت مقدم نمی‌دارد، و این همان عصمت در عمل است.

ویژگی سوم امام معصوم این است که به موضوعات و مصالح واقعی با صرف نظر از احکام و قوانین آن، احاطه دارد. به عبارت دیگر، ویژگی سوم امام معصوم، مدیر و مدبر بودن ممتاز اوست. این ویژگی را می‌توان به خصوصیات دیگری تحلیل کرد که عبارتند از: زیرکی، شجاعت و صلابت و شروط دیگری که برای حسن تدبیر لازم است. بنابراین اگر می‌خواهیم حکومتی شبیه حکومت امام معصوم **علیه‌السلام** تشکیل دهیم، باید در رأس حکومت کسی قرار گیرد که دارای شرایط زیر باشد:

اولاً آگاه‌ترین مردم نسبت به امور اجتماعی و سیاسی باشد و احکام و مسایل اسلام را نیز به خوبی بشناسد؛ یعنی فقیه باشد. البته اگر در زمینه احکام شرعی نیز آگاه‌ترین افراد باشد، بسیار بهتر است، اما چیزی که بسیار به آن احتیاج داریم این است که این شخص باید نسبت به امور سیاسی و اجتماعی آگاهی کامل داشته باشد. این اولین ویژگی است که باعث می‌شود ولی فقیه شبیه‌ترین مردم به امام معصوم از جهت علمی باشد.

ثانیاً، دارای تقوای کاملی باشد و اگر معصوم نیست حداقل دنباله رو معصوم باشد و از جهت تقوا شبیه امام معصوم باشد.

ثالثاً، ولیّ فقیه باید دارای حسن تدبیر باشد. هر فقیه عالم و با تقوایی صلاحیت ولایت بر امت اسلامی را ندارد. چه بسا فقیه‌ی عالم‌تر و با تقواتر از همه باشد، اما دارای حسن تدبیر نباشد و حتی نتواند خانواده اش را به خوبی اداره کند. این نقیصه به علم و تقوایش ضرر نمی‌زند، ولی صلاحیت وی را برای ولایت امور مخدوش می‌کند. حسن تدبیر، منوط به آگاهی از امور سیاسی و بین‌المللی و امور دیگر است. بنابراین اگر این شرایط سه گانه (فقاہت، تقوا، حسن تدبیر) در شخص به طور کامل وجود داشته باشد ولایت بر امور مسلمانان برایش متعین است؛ چون شبیه‌ترین مردم به امام معصوم **علیه‌السلام** است.

طبعاً هر مسأله‌ای فروع، موارد متشابه و فروض فقهی و علمی دارد که لازم است مورد بحث قرار گیرد و بدان جواب داده شود؛ مسأله ولایت فقیه نیز به همین گونه است، ولی در هر حال بر اساس مبادی اولیه نظریه ولایت فقیه، ملاک اصلی این است که شخص به امام معصوم **علیه‌السلام** شبیه باشد و این مسأله با داشتن اشتراک در امور سه گانه‌ای که ذکر شد، حاصل می‌شود.

ولایت چند فقیه

از جمله فروعی که در بحث ولایت فقیه مطرح می‌شود این است که آیا جایز است در یک سرزمین دو ولیّ فقیه باشند یا خیر؟ چه بسا بعضی از فقهای که بر ادله تعبدی برای اثبات نظریه ولایت فقیه استدلال می‌کنند، بگویند که هر فقیه‌ی حق به دست گرفتن ولایت امور را دارد و در این باره به اطلاق روایات استدلال کنند که می‌گویند: **مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا**.... مفاد این روایات این است که هر کسی که حلال و حرام و احکام خدا را بشناسد این ولایت برای او ثابت است.

در مورد این سخن باید بگوییم که استدلال به این ادله تعبدی نقلی به تنهایی کافی نیست؛ زیرا: اولاً، ما به دلیلی عقلی برای اثبات این مسأله رجوع کرده‌ایم و گفته‌ایم که اگر حکومت معصوم ممکن نباشد، ناچار باید تنزل کنیم به چیزی که شبیه‌تر به آن باشد، و اگر ما هیچ روایتی هم نداشته باشیم، عقل مستقلاً حکم می‌کند که باید به حکومتی که هر چه بیشتر شبیه حکومت

معصوم باشد، روی آوریم. ثانیاً، روایات رسیده، ناظر به موقعیت‌های خاص زمان امام معصوم **علیه‌السلام** بوده است. مثلاً مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه ابن خدیجه و امثال آنها در زمانی صادر شده است که شیعیان در سرزمین‌های مختلف پراکنده بودند و نمی‌توانستند برای هر مسأله‌ای به امام معصوم **علیه‌السلام** مراجعه کنند و امام نیز در هر سرزمین وکیل و نایب نداشت و بنابراین مؤمنان به مشکل برمی‌خوردند و نمی‌دانستند که در قبال تکالیفشان چه باید بکنند. مثلاً در مسأله ارث و معاملات با هم اختلاف پیدا می‌کردند و نمی‌دانستند که باید به چه کسی رجوع کنند. برای حل این مشکلات، امام دستور داده است که به فقیه سرزمین خودشان مراجعه کنند و این بدان معنا نیست که اصل در ولایت امر مسلمین این است که هر فقیهی حق ولایت دارد. بلکه یک اصل کلی وجود دارد و آن این است که اگر رجوع به امام معصوم **علیه‌السلام** امکان‌پذیر نبود، به کسی که نظرش به نظر امام نزدیک‌تر است مراجعه کنند و این، غیر از مسأله تعیین حاکم برای مردم است که تصدی امور حکومتی را به همان معنای معروف بر عهده بگیرد و تشکیل حکومت بدهد. اگر ما در این اصل عقلی تعمق کنیم، می‌بینیم که اگر همه امت اسلامی بتوانند حکومتی مرکزی تشکیل بدهند که در سایه آن، وحدت امت اسلامی حفظ می‌شود، باید این کار را انجام دهند و راهی برای ردّ این نظریه وجود ندارد. قول به این که هر فقیهی می‌تواند در سرزمینش حکومت خاصی را تشکیل دهد - ولو به ضرر مصالح امت اسلامی باشد - مردود است. بنابراین در حالی که ما می‌دانیم سرّ وجوب تشکیل حکومت اسلامی یا حداقل یکی از فلسفه‌ها و اسرار آن، حفظ وحدت امت اسلامی و جلوگیری از پراکندگی و تفرقه است، آیا می‌توانیم بگوییم روایات به این معنا اشاره دارد که هر فقیهی مستقلاً حق ولایت و حکومت دارد؟ در این صورت اگر در کشوری اولیای متعددی باشند که با هم اختلاف داشته باشند، چه بسا به معارضه و مخاصمه بپردازند. بنابراین چگونه به «ولایت امر» که منشأ وحدت امت اسلامی است، حکم می‌شود در حالی که خود آن موجب اختلاف و تفرقه می‌گردد؟! اسلام چگونه، احکامی را برای رفع اختلاف تشریع می‌کند در حالی که خود همین احکام باعث اختلاف می‌شوند؟! این امری است که با توجه به انگیزه شارع در برقراری حکومت، غیر معقول به نظر می‌رسد. ما به طور یقین می‌دانیم که بعد از امام معصوم اگر برای کسی که شبیه‌تر به امام معصوم **علیه‌السلام** است، زمینه تشکیل یک حکومت مرکزی فراهم شد، او برای تصدی این مقام متعین است و ادله عقلی و نقلی هم این را اثبات می‌کند.

شاید بتوان از ادله وارد شده در شأن امام معصوم هم این مطلب را دریافت که ما می‌بینیم در زمان واحد، دو امام معصوم با هم به تصدی امور مربوط امامت نمی‌پردازند. می‌دانیم که امام حسن و امام حسین **علیهما السلام** هر دو امام بودند: **الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ إِمَامَانِ قَامَا أَوْ قَعَدَا**، ولی مادام که امام حسن مجتبی **علیه السلام** تصدی امور امامت را بر عهده داشت، امام حسین **علیه السلام** این مقام را نداشت و با وجودی که امام معصوم بود، از برادرش اطاعت می‌کرد و حکومت ظاهری، پس از شهادت امام حسن مجتبی **علیه السلام** به امام حسین **علیه السلام** منتقل شد. امامت بالفعل به صورت متناوب بود و در ابتدا متعلق به امام حسن **علیه السلام** بود و سپس به امام حسین **علیه السلام** منتقل شد. در حالی که هر دو صلاحیت امامت را داشتند ولی امامت به صورت بالفعل مخصوص یکی از آنها بود. البته در صدد آن نیستم که بگویم این دلیل، قطعی است، ولی به هر حال می‌تواند تأییدی بر این مدعا باشد. بنابراین، اصل در ولایت این است که امام و ولی امر واحد باشد، اگر چه اشخاص صالح دیگری برای تصدی امر امامت یا ولایت وجود داشته باشند؛ چنان که امام حسین **علیه السلام** صلاحیت ولایت را داشت، ولی مادامی که امام حسن **علیه السلام** زنده بود، متصدی این مقام نشد.

در این صورت اگر فقهای فراوانی باشند که بر فرض، همگی دارای صلاحیت‌های مساوی باشند، باز هم اگر یکی از آنها متصدی امر ولایت شد، دیگران لازم است از او اطاعت کنند. این یکی از فروع این مسأله است. البته می‌توان در این مورد استثناهایی را هم فرض کرد؛ مثلاً اگر حکومت اسلامی در کشوری بر پا شد و سرزمین‌های اسلامی دیگر از آن دور بودند و امام نمی‌توانست نایبی را به آن سرزمین بفرستد، در این صورت و با وجود اضطرار، می‌توان حکومت اسلامی دیگری تشکیل داد، ولی باید توجه داشت که این امری اضطراری و بر خلاف اصل است.

اما اگر سرزمینی که از مرکز اسلام دور است، احتیاج به حکم خاصی پیدا کرد و از طرفی برایش ممکن نبود که با مرکز اسلام اتصال برقرار کند در این حالت می‌تواند به خاطر آن ضرورت، حکم خاص را اجرا کند و همان طور که می‌دانید: **الضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ**.^۲

۱ بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۳۷.

۲ این عبارت، یکی از قواعد مشهور فقهی است و معنای آن این است که در شرایط اضطرار، ممنوعیت کارهایی که شرعاً انجام آنها جایز نیست، برداشته می‌شود.

چگونگی تعیین ولیّ فقیه

مسأله دیگری که به بحث ولایت فقیه مربوط می‌شود این است که این چنین فردی چگونه تعیین می‌شود؟ زیرا پس از آن که گفتیم اصل بر این است که حاکم اسلام یک نفر باشد طبیعتاً این بحث مطرح می‌شود که این یک نفر چگونه از میان فقهای متعددی که در هر زمان وجود دارند، مشخص می‌شود؟ پاسخ این است که راه حل چنین مسایلی، روش عقلایی است.

توضیح این که: با صرف نظر از مسأله ولایت و حکومت، می‌دانیم که شیعه در طی قرون گذشته از مراجع دینی مشخصی تقلید می‌کرده است. راه تعیین این مراجع به این صورت بوده است که مقلدان به دنبال بیّنه و اهل خبره بوده‌اند و اگر خبرگان در مورد اعلم و اصلح بودن شخصی به توافق می‌رسیدند، از همان شخص تقلید می‌کردند. اما از آن جا که این مراجعه به صورت غیر رسمی و نامنظم بوده است، شیعیان به همان اهل خبره محل یا سرزمین خویش رجوع می‌کرده‌اند و اهمّی به نظر خواهی از تمام خبرگان در همه سرزمین‌های تشیع نداشته‌اند. هرکسی به عالم و معتمد محل خویش رجوع می‌کرده و به شهادت او برای تعیین مرجع اکتفا می‌نموده است. اما اگر مرجعیت به عنوان امری حیاتی برای شیعه محسوب شود و زنده ماندن و حفظ شیعه در مقابل کفار و معاندان متوقف بر مرجعیت متمرکز باشد، در این صورت آیا می‌توان به همین سادگی به شهادت خبرگان محلی اکتفا کرد یا آن که باید با دقت و تحقیق بیشتری به این مهم پرداخت؟

شما می‌دانید که انتخاب مرجع در زمانهای اخیر کمابیش تغییر کرده است، به طوری که مرجعیت دینی به سوی وحدت پیش رفته است. در زمان‌های گذشته هر فقیهی که در شهر یا کشوری بود به عنوان مرجع دینی و شیخ الاسلام آن جا شناخته می‌شد و به همین جهت، شیخ الاسلام‌ها و صاحبان فتوا و مراجع دینی زیاد بودند. اما در عصر حاضر میل به سوی این است که مرجع دینی وحدت داشته باشد و اگر مسأله ولایت فقیه و حکومت اسلامی، امری حیاتی برای جهان تشیع است، نمی‌توان به همین مراجعه به فقهای غیر رسمی در هر محله و سرزمینی قانع شد و باید برای این کار مهم به طور رسمی تلاش و جدّیت صورت گیرد و برای همه روشن شود که صلاح امت در این است که ولایت، وحدت داشته باشد و خبرگان به طور رسمی معین شوند تا به صلاحیت ولیّ فقیه شهادت دهند. در این جا است که مسأله دیگری مطرح می‌شود و آن این است که این خبرگان چگونه تعیین می‌شوند؟

در پاسخ به این سؤال ابتدا باید توجه کرد که ما خبرگان را «معین» می‌کنیم نه این که خبره بودن را به آنها «اعطا» کنیم. خبرگان به خاطر علم خودشان اهل خبره هستند نه به خاطر آرای ما. هم چنین توجه به این نکته نیز لازم است که خبرگان نیز «حق ولایت» را به ولیّ فقیه «اعطا» نمی‌کنند، بلکه کسی را که اصلح برای تصدی مقام ولایت است «معرفی» می‌کنند؛

زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد و خبرگان هم خودشان واجد ولایت نیستند تا آن را به دیگری اعطا کنند، بلکه به خاطر آن که امین و منتخب مردم هستند، حق دارند که بر صلاحیت ولیّ امر مسلمین شهادت بدهند. این مسأله از جهاتی شبیه کار قاضی در نظام قضایی اسلام است. ما می‌دانیم که در قضای اسلامی، قاضی می‌تواند به مقتضای شهادت بینّه حکم صادر کند. حال اگر یک قاضی به منطقه‌ای برود و متصدی قضاوت شود، در این صورت اگر بین دو نفر خصمه‌ای باشد و یکی از آنها بینّه داشته باشد، آیا قاضی می‌تواند به اقتضای شهادت دو نفری که اصلاً آنها را نمی‌شناسد و بینّه یکی از متخاصمین هستند، حکم صادر کند؟ این سؤال بسیار جدی است، اگر چه در امور روزمره بدان اهتمام نمی‌ورزند؛ لکن بر اساس تکلیف الهی، ثبوت حق برای کسی یا سلب آن از کسی و اعطایش به دیگری به این سادگی نیست. قاضی باید فحص و جستجو کند تا افراد عادل آن منطقه را بشناسد و اصلاً از جمله تکالیف قاضی این است که وقتی وارد منطقه‌ای شد، به دنبال آن باشد که افراد عادل آن منطقه را شناسایی کند تا اگر دو نفر به عنوان بینّه به نفع یکی از متخاصمین شهادت دادند، برایش حجّت باشد. در این جا است که سؤال دیگری مطرح می‌شود و آن این است که چگونه عدول را بشناسد؟ در این مورد، به ناچار باید به مردم رجوع کند. باید ببیند که آنها چگونه عدول را شناسایی می‌کنند؟ طبعاً از همسایگان، آشنایان و همکاران سؤال می‌کنند. در هر حال باید به مردم رجوع کرد تا نسبت به عدالت این افراد اطمینان حاصل شود. به همین ترتیب، خبرگانی که می‌خواهند ولیّ فقیه را مشخص کنند نیز در نهایت باید به وسیله مردم شناسایی شوند. در مورد علمشان، علما باید شهادت بدهند و آنها را تأیید کنند، و در مورد ثقه، عادل و امین بودنشان مردم باید نظر بدهند. بنابراین پس از آن که صلاحیت علمی خبرگان به وسیله علما تأیید شد، باید به تأیید مردم هم برسند. علت این که برای تأیید صلاحیت علمی خبرگان به آرای عمومی مراجعه نمی‌کنیم این است که مردم عادی نمی‌توانند میزان علم و اجتهاد افراد را تعیین کنند و بگویند که این شخص فقیه است یا خیر؛ مجتهد است یا خیر. از همین رو، به کسانی که صلاحیت این کار را دارند مراجعه می‌کنند و در قانون اساسی جمهوری

اسلامی ایران هم آمده است که نامزدهای انتخابات خبرگان باید از لحاظ علمی مورد تأیید اشخاص خبره‌ای که معروف به تقوا و علم هستند قرار گیرند و آنها همان اعضای شورای نگهبان هستند که از سوی ولیّ امر مسلمین انتخاب می‌شوند و دارای حسن شهرت و تجربه کاری چندین ساله‌اند.

شناخته‌شده‌ترین مجتهدان در حکومت اسلامی، فقهای شورای نگهبان هستند که باید صلاحیت علمی نامزدهای مجلس خبرگان را تأیید کنند. اما امانت داری و عدالت از اموری هستند که تمام مردم آنها را تشخیص می‌دهند، و به همین دلیل است که مردم طی یک انتخابات به افراد عادل‌تر و صالح‌تر رأی می‌دهند. با رأی مردم، مجلس خبرگان تشکیل می‌شود و آن گاه مجلس خبرگان کسی را که برای تصدی مقام ولایت فقیه صالح‌تر باشد از میان فقها برمی‌گزیند. اگر خدای ناکرده فقیه‌ای بعضی از شرایط لازم را از دست داد، در این صورت اعلام می‌شود که وی منعزل است و نیازی به عزل وی نیست؛ یعنی همان طور که ولایت، مشروط به وجود تمام شرایط بود تا نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین شخص به معصوم (علیه السلام) انتخاب شود، اگر یکی از شرایط هم مفقود گردد، ولیّ فقیه خود به خود منعزل می‌شود و وظیفه خبرگان فقط این است که مطلب را به مردم اعلام کنند.

والسلام علیکم ...