

جام جم [اجتهاد]

مجموعه گفتارهایی در باب الگوی تولید علوم انسانی

جلد اول

استاد علی فرحانی

تهیه در هیئت تحریریه المرسلات

جام جم اجتهاد

گفتارهایی در باب الگوی تولید علوم انسانی

استاد علی فرحانی

تهیه شده در: هیئت تحریریه المرسلات

پیشگفتار.....	۷
تاثیر جهان بینی در اسلام شناسی.....	۹
جایگاه و ارزش انواع جهان بینی.....	۳۵
علوم انسانی بدون پیش فرض.....	۶۳
استخلاف و دین.....	۹۹
فقه علم یا فلسفه علم؟.....	۱۲۵
اعتبار و تعبد در دین.....	۱۳۹
پله پله تا ملاقات خدا.....	۱۵۹
اجتهاد جواهری با رعایت عنصر زمان و مکان.....	۱۹۹
فلسفه اجتهاد.....	۲۴۱
فقه جواهری کدام است؟.....	۲۵۹
جایگاه و اهمیت کتاب مناهج الوصول امام خمینی (ره).....	۲۷۱
فهرست تفصیلی.....	۲۸۵

سکنتار

سالهاست که به سبب ارتباط جوامع اسلامی با جوامع مدرن امروزی و تبادل فرهنگ ها و علوم و همچنین به سبب تشکیل حکومت اسلامی، در مقابل اندیشمندان مسلمان، مسائل جدیدی قرار گرفته است، که باید دیدگاه اسلام نسبت به آنها تبیین شود.

اصل اینکه برای مسلمانان، مسائل جدیدی پیش می آمده است و علمای اسلامی، تحت عنوان «مسائل مستحدثه» حکم آن موضوعات را بیان می کرده اند، از زمان های گذشته وجود داشته است. تفاوتی که در عصر حاضر، حاصل شده این است که امروزه، علمای اسلامی با «تک مسئله» مواجه نیستند، بلکه با مجموعه ای از مسائل که در کنار یکدیگر «یک علم» را تشکیل می دهند، روبرو هستند و باید نسبت اسلام را با این علوم مشخص کنند.

از همان ابتدا که این مسئله تحت عنوان «علوم انسانی اسلامی» مطرح شد، بحث های مختلفی حول آن صورت گرفت. عده ای منکر اسلامی شدن علوم انسانی شدند و آنهایی که قبول کردند که علوم انسانی فعلی، نسخه اسلامی هم دارند، به جستجو و تبیین راهکار و الگوی تولید علوم انسانی اسلامی پرداختند.

تاکنون نظرات مختلفی بر اساس مبانی متفاوتی، جهت چگونگی تولید علوم انسانی اسلامی بیان شده است، اما وجه اشتراک همه آنها چه درست و چه غلط این است که هیچ کدام تاکنون علم انسانی اسلامی ای را تولید نکرده اند. اگر خدا یاری کند در

جای خود به نقد و بررسی نظرات موجود خواهیم پرداخت اما در این مجال باید از زبان حافظ شیرازی گفت که:

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد

از ابتدای فعالیت علمی فقهای شیعه، مسئله ای به نام «اجتهاد» با سازوکار مشخص وجود داشته است که بر اساس آن در هر عصر و زمانی، دیدگاه اسلام در هر مسئله ای با استفاده از منابع مربوطه تبیین می شده است. آنچه به نظر می رسد که امروز تنها راه تولید علوم انسانی اسلامی و به تعبیر شهید مطهری "مقتضیات زمان"، همان راهکار هزار و چند صد ساله شیعه است، که در هر دوره ای، راه و وظیفه هر مسلمانی را تبیین کرده است و آن «اجتهاد سنتی جواهری» است.

استاد علی فرحانی معتقدند که این روش و این الگو با توجه به تغییرات و تحولاتی که حضرت امام خمینی (ره) در آن ایجاد کرده اند، و خود ایشان از آن به "اجتهاد جواهری با رعایت عنصر زمان و مکان" یاد کرده اند، امروز می تواند راه گشای مسئله "اسلام و مقتضیات زمان" باشد.

با توجه به عرایض فوق، «اجتهاد» همان «جام جم» است که «دل» حوزویان انقلابی، سالهاست که آن را از جای های دیگری غیر از متن اصیل و سنتی حوزه طلب می کند، غافل از اینکه «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد».

این کتاب مجموعه ای از گفتارهای استاد علی فرحانی در باب الگوی تولید علوم انسانی اسلامی است که به همت جمعی از شاگردان ایشان در هیئت تحریریه کانال المرسلات تهیه و تنظیم شده است.

تأثیر جهان بینی در اسلام شناسی

آشنایی با کتاب مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی

مرحوم مطهری کتابی دارند به نام «مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی». این کتاب مجموع چند کتاب است. مرحوم مطهری آن طوری که هم خودش در سخنرانی گفته است و هم در اثر قلمی اش موجود است، این «مقدمه بر جهان بینی اسلامی» را به عنوان یک دوره از عقاید اسلامی ارائه کرده است. یعنی فرض این است که اگر کسی این کتاب را بخواند، جمع سالمی از عقاید اسلامی را به دست آورده است و با این کتاب یک بنیان خوبی برای اندیشه اسلامی برای او بوجود می آید.

این کتاب هم جزء آثار قلمی استاد شهید است. سخنرانی یا تدریس نیست. آن کتاب هایی که سخنرانی یا تدریس هستند، طبعاً جامعه هدف خاص دارند، که روی آنها اثر می گذارد. این کتاب، اثر قلمی است. نوشته استاد است. در علم اصول هم خواندیم که اثر مولف، مخاطبش وسیع است. تابع هر کسی است که این کتاب را بخواند. در اثر قلمی، قرائتی که استخدام می شود تابع آن جامعه باز است.

اتفاقاً این کتاب، کتاب اواخر عمر آقای مطهری بود. جزء کتب آخرین است. یعنی کتابی است که بعد از اینکه ایشان کوله بار علمی اش را بسته است، نوشته است. مرحوم علامه طباطبایی -در فایل تصویری که از ایشان موجود است- در مورد شهید مطهری می فرمایند که: «اخیراً صاحب نظر شده بود». حالا اگر کسی ان قلت کند به کتاب های سال ۳۱ و ۳۲ و ۳۳ مرحوم استاد شهید، به این کتاب دیگر حرف خاصی نمی شود زد.

آنچه که از عقاید اسلامی در ذهن ماست، توحید و نبوت و معاد و امامت و عدل است. اولاً این سوال در مورد این کتاب ایجاد می شود که این کتاب متکفل عقاید اسلامی است یا متکفل اصول دین است؟ در دروس حوزه خوانده ایم که علم عقاید غیر

از اصول دین است. تعداد مسائل مندرج در علم عقاید بیشتر از اصول دین است. فرض کنیم این کتاب متکفل اصول دین است.

استاد شهید اولین کتابی که در این مجموعه قرار داده است، «انسان و ایمان» است. اما ما در اصول دین چیزی به نام «انسان» نداشتیم. یعنی اگر به هر اندیشمند اسلامی بگویند که آقا مهم ترین اصل از اصول دین چیست؟ می گوید: «توحید». مرحوم علامه طباطبایی می گوید غرر آیات قرآن و ام الایات آیات قرآن، آیات توحیدی است. شهید مطهری اولین کتاب را از «انسان» شروع می کند، «انسان و ایمان». نکته دیگر اینکه نام اولین کتاب را «انسان و توحید» یا «انسان و معاد» نمیگذارند. بلکه میگویند: «انسان و ایمان».

از تحلیل و آنالیز کلمه «ایمان» بدست می آید که ایمان مجموعه ای از هست و باید است. اما می دانیم که اصول دین بحث از «هست» هاست. پس این مجموعه ی عقاید اسلامی یا اصول دین اسلامی شما، اولاً از «انسان» شروع می شود ثانیاً بر «انسان» چیزی بنام «ایمان» عطف می شود. آن ایمان هم مجموعه ای مرکب از باید و هست است. اگر کسی آقای مطهری را شناسد، می گوید که کسی که این کتاب را نوشته است، یا اینکه تفکیک باید و هست نمی دانسته است و یا اینکه دید روشنفکری به اصول دین داشته است.

کتاب دوم از این مجموعه، «جهان بینی توحیدی» است. عنایت داشته باشید که «توحید» نیست بلکه «جهان بینی توحیدی» است. کتاب سوم، «انسان در قرآن». در این کتاب دوباره پای «انسان» به میان می آید.

اگر قرار است، این مجموعه، یک مدل جهان بینی اسلامی باشد، یا اصول دین اسلامی باشد، این چه نحو چینش است؟ آیا نویسنده ی این کتاب مخالف با آن مدل سنتی است؟

مشارب مختلف در تبیین اصول دین اسلام

برای فهم بیشتر نسبت به مدل آقای مطهری، نگاهی به سه مشرب عمده اسلامی، در تبیین اصول دین خواهیم داشت. البته اگر بخواهیم تخصصی تر بررسی کنیم، مشارب بیشتری وجود دارد. اما به طور عمده، سه مشرب کلامی، فلسفی و عرفانی هستند و سایر دیدگاه ها را می توان ذیل یکی از این سه مندرج کرد.

مشرب کلامی

مشرب اول، مشرب «کلام قدمایی» است. شناسه ی مهم این مشرب مواد خام تشکیل دهنده ی استدلال های کلامی است. جنس استفاده شده در استدلال ها «مشهورات» است. آن هم «مشهورات بالمعنی الاخص منطقی».

در صناعات خمس از کتاب المنطق (ص ۳۲۶) هشت دسته برای مواد اقیسه یا مبادی اقیسه بیان شد. دسته ی اول یقینیات بود و دسته ی دوم که مقابل یقینیات است، مشهورات بود. مرحوم آقای مظفر به اشتباه گفت که مشهورات دو دسته هستند: «مشهورات بالمعنی الاعم» و «مشهورات بالمعنی الاخص» (ص ۳۴۰) بعد هم فرمود که مشهورات بالمعنی الاخص «و هی احق بصدق وصف الشهرة علیها» اینها احق هستند که بهشان بگویند مشهور. خواجه طوسی رضوان الله بزرگ منطقیین گفت که مشهورات مشترک لفظی است. لذا تقسیم نمی شود. یک اصطلاح بالمعنی اعم دارد و یک اصطلاح بالمعنی الاخص و آنچه که مراد منطقیین در این مشهورات است مشهورات

بالمعنى الاخص است و اصلا مشهورات بالمعنى الاعم قسمى از مشهورات نيست چرا كه يك قسم از مشهورات بالمعنى الاعم، واجبات القبول است كه شمال يقينيات مى شود.

مهم ترين مشهورات بالمعنى الاخص منطقي يا تنها مشهورات بالمعنى الاخص منطقي، حسن و قبح است. در علم كلام قدمايى مواد اقيسه ي ما حسن و قبح است.

خب مشهورات چه خصوصيتى دارند؟ حسن و قبح مشهورات است مقابل يقينيات. فرقاشان چيست؟ آقاي مظفر در المنطق گفت: «الفرق بين المشهورات و اليقينيات مع ان كلا منهما تفيد تصديقاَ جازماً» (ص ۳۴۱) مشهورات بالمعنى الاخص و يقينيات هر دو تصديق هستند، تصور نيستند در مقابل مخيلات. مخيلات را منطقيين اين طور معنا كردند، گفتند: « و هي قضايا ليس من شأنها أن توجب تصديقاَ، إلا أنها توقع في النفس تخيلاتٍ » (المنطق ص ۳۵۴) تصوراتى هستند كه در نفس ايجاد كنش مى كنند. يقينيات و مشهورات هر دو تصديق هستند، حكم هستند، پس از مخيلات جدا مى شوند. اما «أن المعتبر في اليقينيات كونها مطابقه لما عليه الواقع و نفس الامر» (ص ۳۴۱) در يقينيات معتبر اين است كه مطابق با واقع باشد اما در مشهورات اين وجود ندارد. مشهورات قضايائى هستند كه «لا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها» (ص ۳۴۱). اصلا واقع ندارند و «لذلك» بخاطر همين نكته كه مشهورات واقع ندارند «ليس المقابل للمشهور الكاذب» (ص ۳۴۱). مقابل مشهور نمى شود گفت كاذب. چون كاذب يعنى دروغ يعنى غير مطابق با واقع. اينها واقع ندارند «بل الذى يقابله الشنيع و هو الذى ينكره الكافه أو الاكثر و مقابل الكاذب هو الصادق»

اين عبارت هاى كه خواندم از المنطق بود. مثل همين ها را مرحوم استاد شهيد مطهرى در جلد دوم اصول فلسفه و روش رئاليسم در پاورقى مقاله ششم، نظير همين مطلب را توضيح مى دهد.

اگر مشهورات این چنین هستند و حاکی از واقع نیستند و اساسا واقعی ندارند، با چیزی که حاکی از واقع نیست نمی توان اثبات واقع کرد. با چیزی که واقع ندارد، حاکی نیست، اثبات واقع امکان ندارد. پس چگونه در علم کلام، ما می خواستیم با مشهورات، اثبات خدا و صفات الهی و افعال الهی و توحید و امامت و رجعت و ... بکنیم. پس کلام قدمایی اندیشه ای است که اصلا توان اثبات اصول دین را ندارد. چون موادش اجازه نمی دهد. این یک مدل.

مشرب فلسفی

مدل دوم، با استفاده از مبادی یقینی است. کلامی که خواجه طوسی آن را شروع کرد و بعد مشهور شد به کلام فلسفی. علامه طباطبایی در مورد معنای فلسفه می فرمود «علم برهانی مفید یقین منطقی متکی بر اولیات». بعد می گویند اگر کسی گفت فلسفه مشترک لفظی است ما ابایی نداریم. ممکن است هر کسی یک اصطلاحی درست کند، اسمش را بگذارد فلسفه. ما دعوایی نداریم. اما منظور ما از فلسفه، «علم برهانی مفید یقین منطقی با استفاده از اولیات» است. این فلسفه یعنی این یقین، می خواهد بیاید دست مایه ی یک سری استدلال ها برای اثبات دین قرار بگیرد. می شود علم کلامی که مؤسس آن مرحوم خواجه طوسی رضوان الله علیه است. این هم یک مدل است. توحید را اثبات می کند نبوت و امامت و معاد را اثبات می کند و عدل را هم اثبات می کند و البته توان این مدل در حدی است که علاوه بر اثبات اصول دین، زیر شاخه های این ها را هم اثبات می کند. از اینجا بود که علاوه بر اصول دین یک چیزی درست شد بنام علم عقاید. تعداد مسائش خیلی بیشتر از تعداد مسائل اصول دین است. این را شما در مقدمه بدایه معارف خواندید. در مقدمه الاهیات استاد سبحانی هم بود.

مشرّب عرفانی

یک مدل دیگری هم وجود دارد که مدل جهان بینی اسلامی بر اساس نظریه ی عرفا است. من دو تا مشخصه از مدل عرفا را می گویم. اولین مشخصه مدل عرفا این است. مدل عرفا پنج اصل به صورت موازی، ندارد. دو اصل دارد. یکی توحید، یکی انسان کامل. اولین متن آموزشی عرفان نظری در حوزه به برکت استاد استاد مرحوم آیت الله شاه آبادی ره یعنی آقا محمد رضا قمشه ای حکیم تهران که خیلی ها از سفره ی او ارتزاق کردند، «تمهید القواعد» است. او اولین کسی بود که این کتاب را به عنوان متن درسی در حوزه ها در رشته عرفان تبیین کرد. تمهید القواعد شرح قواعد التوحید نوشته ابوحامد اصفهانی آن عارف بزرگ است. تمهید القواعد را ابن ترکه که نوه ابوحامد هم هست، نوشته است. کتاب دو بخش دارد: فی التوحید و هو الحق. بخش اول است. فی السائر سیر کننده و هو الانسان الكامل.

اگر بخواهیم از جهت تاریخی نگاه کنیم، شروع تکون این مدل، بر می گردد به حدود سال ۶۵۰ قمری، توسط پسر خوانده ی ابن عربی یعنی صدر الدین قونوی و بعد از او یواش یواش این مدل، شکل پیدا کرد. صدرالدین، رساله ی بسیار دقیقی دارد به نام «مفتاح الغیب جمع و الوجود» رساله ی کوتاهی است و بسیار دقیق. شرحی بر او نوشته شد بنام «مصباح الانس». «مصباح الانس» متن سوم عرفان نظری در سیر آکادمیک حوزوی است. آنجا هم باز همین دو بخش وجود دارد. مرحوم امام تا اواسط این کتاب را پیش آقای شاه آبادی خوانده اند و حاشیه هایی هم در اواسطش دارند. این هم یک مدل است.

در این مدل ما چیزی به اسم جهان شناسی، خدا شناسی، انسان شناسی، نبوت شناسی، امامت شناسی، معاد شناسی و ... نداریم. در این مدل در اولین نگاه، انسان به

توحید می رسد. «أفی الله شک فاطر السموات و الارض». اصلا شک وجود دارد؟ این شناخت نسبت به خدا در فطرت انسان وجود دارد. «فطرت الله التي فطر الناس علیها» هیچ وقت هم عوض نمی شود «لا تبدیل لخلق الله» که این آیه، جواب به مدل انسان شناسی انگزستانسیالیستی است. در این مدل، انسان لدی الورود در نگاه اولی «او» را می یابد. تبلور این حرف می شود، برهان صدیقین علامه طباطبایی. بعد از «او»، فعل «او» را می یابد. اصلا دیگر چیزی به نام جهان شناسی به صورت استقلالی نداریم. انسان در صورتی می گوید که من اول جهان شناسی می خواهم و بعد باید به توحید برسم که برهان او برهان «إن» باشد. برهان او سیر از معلول به علت باشد. اما در عرفان، جهان شناسی نمی خواهد. این ابتدا به ساکن با توحید کار می کند. بعد همه ی این عالم را به عنوان فعل «او» تحلیل می کند. در سوره فصلت می فرماید: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین انه الحق اولم یکف بربک انه علی کل شی شهید». این یک مدل است. اگر کسی بخواهد این مدل را قشنگ تر و شیرین تر ببیند، مقدمه و خاتمه استاد مکرم حضرت آیت العظمی جوادی بر عین نضاح (شرح تمهید القواعد) را ببیند. رقیق شده و آسان تر شده، این معانی را اگر کسی بخواهد بخواند، در رقیق مختموم ج ۹ ص ۴۲۳، فصل ۲۵: «فی تتمه الکلام فی العله و المعلول و اظهار شیء من الخبایا فی هذا المقام» تا پایان ج ۱۰ ص ۳۴۰ پایان فصل ۳۴: «فی ذکر نمط آخر من البرهان علی أن الواجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقه لایخرج من حقیقته شیء من الأشياء» را بخواند. حجمش زیاد شد امام مطالب خیلی روان گفته شده است. باز آموزشی و آسان تر را اگر کسی بخواهد، کتاب «تبیین براهین اثبات وجود خدا» از آیت الله جوادی، بخش برهان صدیقین آن را مطالعه کند. ایضا مقاله ی ۱۴ اصول فلسفه و روش رئالیسم قبل از ورود به دو برهانی که علامه بیان می کند، ذیل عنوان «تمثیل»، مخصوصا پاورقی های استاد

شهید ذیل این تمثیل باید دقیق خوانده شود. سپس برهان اول را که شهید مطهری در پاورقی بیان می کند را بخواند. اگر اینها کنار هم گذاشته شود، این نگاهی که خدمتتان عرض کردم خوب تبیین می شود.

کدام یک از این مشارب را مدنظر داریم؟

خب حالا ما وقتی می گوئیم که به دنبال تولید علوم اسلامی و شناخت اسلام واقعی و به تعبیر حضرت امام (ره) اسلام ناب هستیم، کدام یکی از این مدل ها را داریم می گوئیم. هر کدام از این ها عزیزان لوازمی دارند.

خاطره خوش و جاوید شهید مطهری

آقای مطهری رضوان الله در کتاب عدل الهی (ص ۹۹) خاطره ای را بیان می کند. آقای مطهری می گوید من به خودم گفتم آیا اینکه آمدم حوزه درست بود یا بهتر بود که به دانشگاه می رفتم. بعد می گوید تبعا اولین سوالی که برای من پیش آمد این بود اگر من تحصیلات علوم جدید را در پیش می گرفتم، تقوی و معنویت چه طور می شد بعد به خودشان جواب می دهند اساسا روحانی واقعی بودن به تحصیلات علوم قدیمه نیست. چه بسا هستند کسانی که در رشته های علوم جدید تحصیل کردند اما به مبادی ایمان و معنویت بیش از آنچه که ما یافتیم دست یافته باشند. بعد این را می گوید که تازه با حکمت الهی آشنا شده بودم و آن را نزد استادی که برخلاف اکثریت قریب به اتفاق مدعیان این رشته نه صرفا دارای یک سلسله محفوظات بود، بلکه معارف این رشته را چشیده است با بهترین و شیرین ترین بیان القا می کردند تحصیل می کردم. سپس چند تا مطلب را می گوید و به اینجا می رسد تازه به اصالت معارف اسلامی اعتقاد پیدا کرده بودم. آن موقع بود که می دیدم آن سوال ها و چون و چراهای همگی یکباره نقش بر آب شده است. این سوال ها چیست؟ اول کتاب علل گرایش به مادیگری ایشان

یک قصه ای از گذشته خودش می گوید می گوید. می گوید موضوع این کتاب مساله خدا است، توحید. بعد می گوید که این موضوع جزء دغدغه آورترین موضوعات است که بشر از ابتدا تا حالا با آن مواجه بوده است. بعد در مورد خودشان می گویند می گویند از آنجا که در تحولات درونی خود در فکر دارم از سیزده سالگی این دغدغه در من پیدا شد بعد عوارضش را می گویند. می گوید عوارضش این بود که حضور هم حجره ای را تحمل نمی کردم. در اوقات فراغت از درس و مباحثه به هیچ موضوع دیگری نمی اندیشیدم و اساسا تفکر در هر موضوع دیگری را قبل از اینکه این مساله برایم حل شود پوچ و باطل می شمردم. در عدل الهی می گوید دیدم آن سوال ها و چون و چراهای همگی به یکباره نقش بر آب شد بعد می گوید به اصالت معارف اسلامی اعتقاد پیدا کردم. بعد ایشان می گوید با خود اندیشیدم که اگر تحصیلات علوم جدید را پیش گرفته بودم و وارد حوزه نمی شدم و فیض محضر این استاد را درک نمی کردم (یعنی امام) همه چیز دیگرم می توانست بهتر از این باشد اما یک چیز را نداشتم این طرح فکری با نتایجش. بعد می گوید امروز هم بر همان عقیده ام که راهم را درست انتخاب کرده ام.

این مدل اسلام و این نظام فکری که آقای مطهری در عدل الهی به عنوان آخرین کتاب قبل از شهادتش می گوید که امروز هم بر همین عقده هستم که یک طرح کلی به من می دهد با نتایجش، این کدام یکی از این جهان بینی هاست؟ کدامیک از این مدل هاست؟

تمام اینها در اصول دین بود. اسلام که فقط اصول دین نیست. دنباله ی اجتماعی و فردی دارد. یعنی باید و نباید از آن در می آید. مسیحی ها دینشان باید و نباید و دنباله ندارد. اسلام دنباله دارد. نتایج و این دنباله ها چه جور باید تولید شود؟ این باید و نبایدها

چگونه باید بر جهان بینی استوار و مستقر شود؟ و اساسا کدام یکی از این مدل هایی که خدمتان عرض کردم، می تواند دنباله ی بایدها را تضمین کند؟ این سه سوال را برای تولید علوم انسانی و شناخت و استخراج اسلام باید جواب دهیم.

دیدگاه های مختلف درباره ارتباط هست و باید

آقای مطهری در اول کتاب جهان بینی توحیدی می گوید که رابطه ی بین بایدهای دینی و هست های دینی رابطه ی منطقی است و اساسا نمی شود هست دینی باشد، اما باید پشت سر آن نیاید. نمی شود. این چنین بایدها نتیجه ی منطقی آن چنان هست هاست.

در مورد رابطه هست و باید، سه نظریه وجود دارد یک نظریه «گسست بین باید و هست» است. که این نظریه یک تفسیر انگزیستانسالیستی دارد و یک تفسیر پوزیتویستی. یک نظریه «رابطه منطقی» است. یک نظریه «رابطه علی و زایش» است. آقای عبدالکریم سروش در دانش و ارزش قائل به رابطه علی است. بعد هم قائل به نظریه پوزیتویستی و گسست است. خیلی از حرفهایی که در مورد جسارت به بایدهای دینی و احکام دینی می زند، ریشه اش این است. حرف هایش پیش خودش ریشه منطقی دارد. لذا اگر کسی بگوید شما این چه حرفهای بود زدید؟ این آقا مرتد است. این آقا فلان حکم دینی را انکار می کند، می گوید: نه آقا من انکار نمی کنم. من اشکال دارم. سوال علمی اش را مطرح می کند. آقای مطهری در کتاب جهانی توحیدی، می گوید که نظر ما رابطه ی منطقی است.

کدام مدل توان توجیه بایدهای دین را دارد؟

کدام یکی از این هست ها و این مدل ها می تواند این بایدها را تبیین کند؟ چقدر از این بایدها را می تواند تبیین کند؟ اصلا بعضی از مدل ها توان توجیه باید ندارد.

مدل اول با حسن و قبح می آید. آخرش می رسد به اینکه خدا بخاطر اینکه این همه خلقت زحمت کشیده است. اگر این عالم همین طور بماند، عبث است. لغو است. قبیح علی الحکیم. پس باید یک معادی باشد. اگر معاد باشد، به دلیل قاعده «قبح عقاب بلا بیان» اگر بیان نباشد، نمی تواند ما را عقاب کند. پس باید بیان واصل هم باشد. بیان را چه کسی می آورد؟ نبی. نبی اگر خطا داشته باشد، نمی تواند بیان را به درستی ما برساند، پس باید معصوم باشد. این نظریه در مورد عصمت که می گوید عصمت، یک امر موهبتی خدادادی است و پیغمبر هم هیچ تلاشی برای آن نکرده است از اینجا در می آید. مال این مدل است. نظر مقابل همان است که آیت الله جوادی بیان می کند که عصمت اختیاری و اکتسابی و کمال واقعی است. بعدش هم اختصاص به نبی و امام ندارد. ما را هم برای عصمت حرکت داده اند. این اصلا ربطی به آن مدل ندارد. در آن مدل کلامی، نبی باید بیاید. پس باید معصوم باشد که دین را به ما برساند. به ما هم رساند. این هم دین است باید برویم انجام دهیم. اما چرا این بایدها و نباید ها این طوری هستند؟ این مدل می گوید که ساکت باش و تعبد باش. اگر می خواهی عقابت نکنند، تعبد کن. تعبد با درصد بالا. از درون این مدل تولید می شود.

همین جا یک ان قلت را جواب بدهم. یک تعبد هم عرفا دارند. رساله ای منصوب به علامه بحر العلوم است، به عنوان یکی از متون فاخر و رایج امروز در عرفان. حتی لب اللباب علامه تهرانی و متون دیگر عرفانی مثل تمهیدات عین القضاة همدانی، مثل رساله عبدالکریم قشیری، اینها را بروید نگاه کنید. در همان کتاب بحر العلوم اگر نگاه کنید بعد از طرح اجمالی عوالم و طرح تفصیلی عوالم وقتی می رسد به دستورات، اولین دستور ترک اعتراض بر خداست. در جهان بینی عرفانی هم این تعبد وجود دارد. تسلیم. نشیندن. اصلا اشکال را نشنو که شبهه ایجاد نشود و بعد بخواهی بروی دنبال پاسخ آن.

آنها یک مدل این طوری دارند. بهتر از کلام عرفا کلام ائمه معصومین علیهم السلام است. امیرالمومنین فرمود: «الاسلام هو التسليم و التسليم هو اليقين» این هم یک تعبد دیگر است. این را کنار بگذارید و با آن تعبدی که حاصل مدل کلامی بود، قاطی نشود. ممکن است از درون مدل های دیگر هم ممکن است در عین تعقل، یک تعبد بالایی در بیاید.

بالاخره می خواهم عرض کنم که این مدل ها هر کدام در نگرششان نسبت به باید و نبایدها متفاوت هستند و بعضی هایشان توان پوشش همه ی بایدهای دینی را ندارند. توجیه نمی توانند بکنند. بله هر جا که نتوانند توجیه کنند می گویند تعبد.

مفهوم حسن و قبح همان حسن و قبح صحیح اسلامی است که شیعه هم به آن قائل است. با تعقل به این معنا رسیدیم که حسن و قبح این است. و با تکیه بر حسن و قبح، نمی توان باید و نباید تولید کرد. منطقیین درست انجام دادند. گفتند مشهورات مبادی جدل و خطابه است نه برهان. به عبارت دیگر، اصول دین را باید با برهان اثبات کنیم نه با جدل و خطابه. وزنی را که مشهورات می توانند به دوش بکشند وزن جدل و خطابه است. اما اثبات اصول دین را برهان به دوش می کشد نه جدل.

مشهورات مساوی با حسن و قبح هستند و مشهورات و حسن و قبح، باری را که به دوش می کشند بار جدل و خطابه است نه برهان. اصول دین امور برهانی و یقینی است. به عبارت دیگر، بدون اصطلاح، خدا به عنوان یک موجود واقعی می خواهد اثبات شود نه به عنوان یک موجودی که تطابقت علیها آرا العقل. اگر گفتیم که تطابقت علیه آراء العقل، امروز هم می گویند آراء عقلا پلورالیزم است. آراء عقلا اصلا وجود ندارد. مرحوم مطهری در کتاب نقدی بر ماکسیسم، مقاله جاودانگی با استادش آقای طباطبایی، به شدت درگیر است. آنجا شهید مطهری، میگوید، علامه طباطبایی گزاره های اخلاقی

را به حسن و قبح برگردانده است و چون حسن و قبح امور اعتباری و مشهورات هستند لازم می آید که گزاره های اخلاقی هم اعتباری و مشهور باشند که در اینصورت مستلزم نسبی شدن گزاره های اخلاقی است. شهید می گوید که استاد ما در نجف همانی را گفت که راسل آن روز در غرب گفته بود. البته این جمله را در پاورقی اصول فلسفه دارد. آقای مطهری، مصباح، جوادی، آقای طباطبایی، بوعلی سینا، خواجه طوسی، علامه حلی، فاضل مقداد، این ها همه قائل هستند آن حسن و قبحی که ما می گوئیم و به آن اعتقاد داریم از مفاهیم مشهور بالمعنی الاخص است. حتی آقای مصباح حفظه الله ایشان نظر اختصاصی خودشان متفاوت است اما در نسبت دهی نظریه به دیگران همین را قائل هستند.

آقای مطهری در تمام کتاب هایش اصول دین را بر اساس یقینیات تبیین کرده است. هیچ کتابی از شهید را شما پیدا نمی کنید که با مفاهیم اعتباری و قراردادی برای اثبات اصول دین پیشرفته باشد. یکی از اسرار ارجاع امام به کتابهای ایشان همین است. غلط یاد نمی دهد که بعد صحیحش کند. صحیح یاد می دهد که سریعتر تمام بشود و برویم سراغ قرآن و عترت. مبادی حل بشود تا برسیم به اصل کار انشالله.

اسلام که می گوئیم اسلام یک مکتب است. مکتب، مرکبی است از باید و هست. جهان بینی و ایدئولوژی. اگر ما نتوانیم هست ها را تبیین کنیم یا بتوانیم هست ها را تبیین کنیم و نتوانیم بایدها را تبیین کنیم یا بتوانیم بایدها را تبیین کنیم و نتوانیم رابطه منطقی بایدها و هست ها را توضیح بدهیم اسلامی که ارائه کرده ایم، اسلام ناقص است.

محدوده بایدهای دین

اگر ما توانستیم این سه سوال را جواب بدهیم. یعنی: تبیین منطقی هست ها، تبیین منطقی بایدها، رابطه منطقی هست ها و بایدها. آنگاه وارد جزئیات بایدها می شویم.

حالا سعه ی بایدهای دین چقدر است؟ فعلا نگاهم به علوم انسانی است بعد به علوم غیر انسانی خواهیم رسید. سعه ی بایدها چقدر است؟ این باید تبیین شود.

قاعدتا امروز این سوال با این واژه زیاد به گوش خورده است. «انتظار بشر از دین» یا «نظریه ی دفاع حداکثری از دین» یا «انتظار حداکثری از دین». «نظریه ی حد واسط و تعادل نه حداقلی و نه حداکثری» که این را اندیشمندان بزرگی که واقعا از جهت دیانت و تقوی و علم و نورانیت خیلی بزرگ و خیلی خوب هستند و خلا خیلی از بزرگان گذشته را امروز دارند، پر می کنند. جوان هستند اما برای آقا دارند فرماندهی می کنند یعنی پیرمرد هفتاد ساله نیستند. اندیشمندان اسلامی هستند اما دارند از این جور حرفها می زنند که الان گفتم. این حرفها از کجا در آمده است؟

این قصه از اینجا پیش آمده که بعد از این که آن سه سوال جواب مثبت گرفت، وارد جزئیات که می شویم با حجم انبوهی از بایدها و هست های دینی مواجه می شویم. به جزئیات که می رسیم تو جزئیات ما در هر دو شاخه جزئیات داریم. هم در هست جزئیاتی داریم. هم در باید. بعضی ها فکر می کنند فقط جزئیات در باید و نباید است. نه، ما در هر دو جزئیات داریم. مصادیق این جزئیات را اگر بخواهید پیدا کنید، در علوم انسانی وجود دارد.

آنچه که امروز به آن علوم انسانی، گفته می شود، میراث غرب است، یعنی فرمتش از غرب آمده است. یعنی ما ابتدائا در ایران چیزی بنام روان شناسی نداشتیم. روان شناسی آنجا تکون پیدا کرد. شد یک علم دامنه دار. بعد آن شد به عنوان یک رشته دانشگاهی و وارد دانشگاه های ما شد. کار به متون روان شناسی ندارم، کار به محتوا ندارم. هر علم، یک نظام واره ی مسائلی به اسم علم روان شناسی، به اسم علم جامعه شناسی، به اسم علم هنر دارد. این نظام واره از غرب، آمده است. پیش آنها تفکیک باید

و هست، تفکیک منطقی نیست. لذا علمی مثل روان شناسی و جامعه شناسی و... یک مخلوط در همی از باید و هست است که اگر با دستگاه اسلامی برویم در تحلیل آنها، اول باید اینها را آنالیز کنیم. بایدهایش را از هستش جدا کنیم. مثلا می بینیم که آنها می آیند تحلیل می کنند یک بچه مثلا هشت ساله را و می گویند این بچه هشت ساله این خصوصیت ها در او هست. این خصوصیات از جنس «هست» است. بعد می رسند به باید. می گویند پس حالا این بچه چطور باید تربیت شود؟ باید و باید و باید. حالا اگر این را بیاوریم در اندیشه اسلامی باید بگوییم هست هایش جدا، بایدهایش جدا. متد تبیین بایدها جدا، متد تبیین هست ها هم جدا. منطق معصوم برای تفکر در بایدها در اندیشه اسلامی، کذا و منطق معصوم برای تفکر در هست ها در اندیشه اسلامی، کذا. باید اینها با هم جلو بروند تبیین شود.

از طرفی دیدند که تعداد این هست ها و بایدهای مورد ابتلای امروز بشر دایره اش بسیار بسیار وسیع است و از طرفی دیدند که پاسخ این سوالات و هست ها و باید ها در آیات و روایات نیست. از سنتز این دو مقدمه این مطلب متولد شد که «باید انتظارمان را از دین حداقلی کنیم. اگر نه، حد واسط و تعادل». که امروزه، نظریه تعادل و حدوسط، نظریه برتر است. یعنی می گویند واقعا ارزشمند است. بعد هم می گویند قدما بودند که می گفتند انتظار حداکثری. آنها چون در زمانی زندگی می کردند که محدوده نیازها کم بود، قطعاً دین، همه را پوشش می داد. اما امروز چون شرایط زندگی تغییر کرده است و حجم هست ها و نیست ها و باید ها و نباید ها، زیاد شده است، نمی توان گفت که دین، همه را پاسخگوست.

بعد جلوتر آمدند و گفتند حتی قدما هم انتظار حداکثری را نمی گفتند. آنها هم از جهت فرمت فکری به صورت کلی می گفتند: منابع دین، کتاب است و سنت است و

عقل و اگر یکی از اینها بتواند تبیین کند، کافی است. یکی از اینها بتواند ما را به نتیجه برساند فوق الکفایه است. آن روز نیازها محدود بود. قرآن و عترت بسیاری از نیازها را پوشش می داد و بخش کمی را عقل پوشش می داد. امروز مصادیق حجتی به نام «عقل» افزایش پیدا کرده است. این توضیح آخر را به در مباحث فلسفه دین، به شهید صدر و نظریه «منطقه الفراغ» نسبت می دهند.

غرض از بدست آوردن علم دینی (هست و باید دینی) چیست؟

ما برای اینکه این هست ها و باید ها را به دین برگردانیم دنبال چه هستیم؟ ما برای اینکه این ها را به دین برگردانیم یعنی لقب دینی پیدا کند، هست اسلامی، هست دینی، باید اسلامی، باید دینی، باید مقدس، دنبال چه هستیم؟ می خواهیم به چه چیزی برسیم؟ آیا صرفاً می خواهیم معذرت درست کنیم؟ یعنی ما یصح الاحتجاج به؟ همین مقدار یا می خواهیم کمال برای انسان بیاوریم؟ انسان را به معراج ببریم؟ دعوی مرحوم علامه طباطبایی و هانری کربن در مورد استکمال انسان است. آیا راه استکمال بسته است؟ علامه با این با هانری کربن سوال مواجه شد. آیا راه استکمال بسته است؟ جواب این سوال را چه کسی باید بدهد؟ دوباره برگردیم سراغ آن مدل های فکری که بیان کردیم. اگر نگاهمان از حسن و قبح آمده است، نهایت چیزی که می گوید ما یصح الاحتجاج به یعنی اینکه ما در مقابل خدا معذور هستیم. اندیشه برآمده از حسن و قبح، در پاسخ این سوال، حجیت لغوی به اصطلاح اصولیین را نتیجه می دهد. حسن و قبح آخرین چیزی که به شما می دهد، معذورت است. می گوید بر مولا قبیح است که وقتی به شما روایت و آیه نداده است، بعد هم به تو بگوید چرا به این نظریه و به این باید نرسیدی؟ نهایت چیزی که دستت بود، عقلت بود. عقلت را گذاشتی به این رسید. در نتیجه، انت معذور. از همین توضیح نظریه «منطقه الفراغ» بدست می آید. البته این نظریه،

همان تبیین برائت عقلی است. فقط عجیب است از شهید صدر که در اصول، قائل به حق الطاعه است، بعد در اینجا قائل به «منطقه الفراغ» می شود.

سوال این است که ما آخرش می خواهیم به کمال برسیم یا نه؟ قرار است اینها در نسبتشان به دین، در حد معذوریت تمام بشود؟ مولا بگوید که تو متقی هستی، انت عبد المطیع، امثلت ما هو تکلیف لک. تکلیف از کجا برای ما اثبات شد؟ بطریق من الطرق المعتبره. کدام طریق؟ حجیت عقل. کتاب و سنت هم که نبود. در کتاب رسائل یادتان است. در بخش قطع و ظن میرزای قم گفت ما قائل به انسداد هستیم. در این دیدگاه، شما در کتاب و سنت نسبت به مسائل جدید، قائل به انسداد می شوید. می گوید آقا در کتاب و سنت گشتیم نسبت به جامعه شناسی آیه و روایتی پیدا نکردیم. از آن طرف هم مقدمات طریق انسداد این بود که لسنا کالبهائم و المجانین، پس باید حکمی وجود داشته باشد. از راه انسداد هم می شود به این رسید. لازم هم نیست حتما از سبک شهید صدر استفاده کنیم. با قداما هم می شود هماهنگش کرد. لسنا کالبهائم و المجانین دستور هم می خواهیم. چه کار کنیم؟ از عقل استفاده می کنیم. عقل هم غایت و سعش تحری کردیم به اینجا رسیدیم. دیگر بیشتر از این راهی نداریم. و قبح عقاب بلا بیان جاری می شود. مولا هم نمی تواند بعد از این عقاب کند. همین قدر؟ پس استکمال چه شد؟ این جا است که ما بر میگردیم بر آن مدل هایی که من در مورد جهان بینی و در مورد اصول دین گفتم. مدلی که از اول خودش را با کمال، انسان کامل، می بندد، اعتقاد دارد امروز راه رسیده به کمال بسته نیست.

امروز مشکلی که در نسل جوان و قشر روشن فکر ما بوجود آمده است، مساله ی عرفان های نوظهور است. از عرفان کیهانی و عرفان حلقه و تا برویم سراغ عرفان کابالا و رقیقه هایشان. بچه های اداره اطلاعات دارند خیر می دهند که در شهرهای بزرگ ما

کلیساهای خانگی و کنیسه‌ها دارد شکل می‌گیرد. می‌دانید نظریه کلیساهای خانگی برای کیست؟ ریشه این نظریه را علامه تحلیل می‌کند. کنیسه‌های خانگی که یهود در آن دوره ی ۲۰۰ و چند ساله‌ای که یتیهون فی الارض می‌رفتند و می‌آمدند و فشار بهشان آمد و اذیت شدند و این طور شد و آن طور شد که قرآن از چهل سالشان زدن و خوردن و خونریزی تا مرحله پذیرش توبه خبر می‌دهد. علامه طباطبایی می‌گوید در آن دوره اینها رو آوردند به کنیسه‌های کوچک. که بعد این نظریه دستمایه نظریه لژهای فراماسونری شد. می‌خواهم بگویم الان ما مبتلی به مساله عرفان‌های نوظهور هستیم. شما بروید تحلیل کنید پدیده‌ی داعش چگونه بوجود آمد؟ چه می‌شود که یک دختر یا پسر اتریشی در ناز و نعمت عصر پست مدرن در تکنولوژی پیشرفته یکدفعه بلند می‌شود می‌رود پیش داعش که این قدر ریش دارد و از قیافه اش آدم حالش بهم می‌خورد. عرفا یک قاعده‌ای داشتند می‌گفتند «کلما اشد الامر انعکس». پس امروزه در بین جوان‌ها، تمایلاتی به عرفان و معنویت وجود دارد. آیا ما می‌توانیم در اسلام پاسخ این نیاز را بدهیم؟ آیا واقعا درهای رسیدن به کمال، بسته است؟

جواب علامه طباطبایی به کربن این بود که راه کمال بسته نیست. مرحوم سید جلال آشتیانی خدا رحمتشان کند ایشان نقل می‌کرد از دکتر سید حسین نصر که ایشان می‌گفت کربن به خودم گفت که تنها مذهب پویا و زنده‌ی جهان، تشیع است. چون شیعه اعتقاد دارد راه کمال بسته نیست و اصلا برای همین بقیه الله همیشه و در هر آن در زمین هست. چون راه بسته نیست. اگر راه بسته نیست، آن کسی که دین اسلام را برای ما آورده است، او باید برای تمام هست‌ها و بایدهای مبتلابه، نه فقط در قرن ۲۱ بلکه اگر ظهور به قرن ۲۴ هم برود، تا قرن ۲۴ باید حرف گفته باشد، تا راه بسته نشود. نه در حد معذوریت بلکه در حد استیفای کمال. حالا اگر شما دوست دارید به این بگویید نظریه

«انتظار حداکثری از دین»، بگویید. اگر دوست دارید بگویید نظریه «حداقلی و حد اعتدال و واسط» غلط است، بله، غلط است.

اگر ما بتوانیم این هرم را درست کنیم، آنگاه می توانیم اسلام شناسی کنیم و علوم انسانی را برای عصر حاضر بدست آوریم. در این دیدگاه، هست اسلامی داریم. باید اسلامی داریم. رابطه باید و هست رابطه منطقی است و بایدش هم باید حداکثری است یعنی کل ما يحتاج الیه البشر الی یوم القیامه جاء به الرسول الامین. ما باید بتوانیم این را تبیین کنیم. اگر ما بتوانیم این مدل را به این شکلی که خدمتتان عرض کردم تبیین کنیم، اسلام ناب تبیین می شود. آن موقع علم دینی در محدوده علوم انسانی، تبیین می شود.

تأثیر جهان بینی و نظام فکری در رسیدن به حکم شرعی

توضیحاتی که بیان شد، تأثیر نظام فکری و جهان بینی در اسلام شناسی و بدست آوردن هست و بایدهای دین را مشخص کرد. این تأثیر را از زاویه نگاه علم فقه هم می توان بررسی کرد.

در علم فقه، مثلاً سوال می شود که مکلف در شک بین رکعت سوم و چهارم چه بکند؟ این سوال را می شود از کسانی مثل ملا امین استرآبادی و یا سید نعمت الله جزائری و یا حرعاملی که اخباری هستند، پرسید. ایشان می گویند که بنا را بر اکثر بگذارد و یک رکعت نماز احتیاط بخواند. اگر این سوال را از محقق خوئی و شهید صدر و میرزای نائینی، پرسیم، ایشان هم می گویند که بنا را بر اکثر بگذارد و یک رکعت نماز احتیاط بخواند.

اگر این سوال از شیخ انصاری و آخوند خراسانی بدهیم، ایشان هم می گویند که بنا را بر اکثر بگذارد و یک رکعت نماز احتیاط بخواند. اگر این سوال را از امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری، پرسیم، ایشان هم همین پاسخ را می دهند.

اما فرق این چهار دسته ای که بیان شد این است که آنکه اخباری است، از همه ۳۶۰ درجه دین، فقط «الکافی، کافِ لشیعتنا» می فهمد و این حکم را می گوید. آن آقای خوئی و شهید صدر و میرزای نائینی، علاوه بر «الکافی، کافِ لشیعتنا»، یک کلام و فلسفه اولیه هم اعتقاد دارد. و نمونه این فکر در معاصرین، حضرت آیت الله مکارم شیرازی، حفظه الله یا آیت الله وحید خراسانی حفظه الله هستند.

اما اگر سوال را از آخوند خراسانی و شیخ انصاری پرسیم، اینها می گویند که «الکافی، کافِ لشیعتنا» را می فهمیم، آن کلام و فلسفه اولیه به مدل خواجه نصیرالدین هم می فهمیم، اما در یک پله بالاتر، فلسفه ملاصدرا و نگاه انسان کامل را داریم. برای رسیدن به حکم، آن را هم اضافه می کنیم.

اما وقتی سوال را از امام خمینی و رهبری پرسیم، علاوه بر نگاه انسان کامل، یعنی نقطه اعلای هستی شناسی اسلامی که به انسان کامل می انجامد، در کف میدان و جامعه، سیاست، فرهنگ و سبک زندگی هم داریم.

وقتی از یک مسئله شرعی از من پرسیده شود، می توانم با مدل اول جواب بدهم. کما اینکه الآن در مدرسه آیت الله شبیری با مدل اول کار می کنم. می توانم با مدل دوم جواب بدهم، کما اینکه در مدرسه آیت الله ناصر، با مدل دوم کار می کنم. میتوانم با مدل سوم کار کنم، وقتی که طرح ولایت بسیج را می روم با این مدل کار می کنم. و هم می توانم با مدل چهارم کار کنم و آن را در تدریس به شاگردان خودم، کار می کنم.

این خیلی مهم است و اثر گذار است. ثمره توجه به این مطلب در آنجایی مشخص می شود که وقتی کسی می گوید که بنا را بر اکثر بگذارد و یک رکعت نماز احتیاط بخواند، می تواند در کنار آن، مثل شهید ثانی (اگر از مدا چهارم باشد) و مثل امام

خمینی، یک اسرار الصلوه بنویسد. می تواند بگوید که اگر نماز جماعت شروع شد، همین الان نماز را قصد قضا بکن و نماز را تمام کن و برو ملحق شو به نماز جماعت. واقعا بر اساس نظام فکری های مختلف، لعاب های احکام با هم فرق می کند. اثر این مطلب در جای مشخص می شود که اگر ما بخواهیم به سوالات نه به صورت تک مسئله ای بلکه به صورت یک نظام مسائل پاسخ دهیم، و به صورت یک هرم فکری به سوالات نگاه کنیم، ممکن است که اینها در پاسخ به سوالات بنیادین با هم متفاوت بشوند.

مثلا اگر بخواهیم در مورد فرهنگ پوشش بحث کنیم. اگر آن اخباری سوال کنیم، می گوید که در روایت گفته است که روز پنجشنبه، یک دست را ناخن بگیر و روز جمعه هم یک دست را ناخن بگیر. اگر هم در فاصله پنجشنبه و جمعه از خانه بیرون رفتی و کسی به تو خندید، لاتأخذ فی الله لومه لائم.

اگر از مدل دوم، یعنی آقای خوئی و شهید صدر و نائینی، سوال کنیم، اینها می گویند که اگر مسئله حکم ثانوی لاضرر، لا حرج و آبروی مؤمن نباشد، به این حکم عمل کن، و اگر باشد، به اندازه رعایت این احکام ثانوی، باید ترک شود و الا الضرورات تقدر بقدرها.

اگر به دست آن مدل فلسفه صدرایی بدهیم، می گوید که تو همینطور دست را ناخن بگیر، اما وقتی کسی از تو سؤال کرد، یک فلسفه انسان شناسی و تعبد به انسان کامل را توضیح بده. کتاب «زن در آئینه جمال و جلال» از ایت الله جوادی، بر همین اساس گفته شده است.

اما وقتی این را به دست مدل آخر یعنی امام خمینی (ره) می دهیم، می گوید که من قبول دارم که اگر تعبد این است، ما همین کار را انجام می دهیم و انسان کامل را هم

توضیح می دهیم و مشکلی با اینها نداریم. اما سؤال این است که آیا واقعا، حکم این است؟

می گوئیم مگر می شود که حکم غیر از این باشد؟ می گوید: بله. چون باید که مشخص کنیم که مستحبات از نوع قضایای حقیقه هستند یا از نوع قضایای خارجی؟ اساسا تقسیم احکام خمس بر جهان بینی ای بوده است که موضوعی به نام «فرهنگ» در آن مفقود بوده است. بسیاری از ادله مستحبات و مکروهات ما، ادله فرهنگ هستند نه ادله حکم. جنس فرهنگ با جنس حکم متفاوت است. جنس حکم، جنس دافعه پذیری است. جنس فرهنگ، جنس نوشیدن و چشیدن است و اصلا دافعه در آنجا وجود ندارد. شما اگر به کسی بگویید که این حکم است اما استجابی است، با خوش درگیر می شود که آیا عمل کنم یا نکنم؟ اما جنس فرهنگ این چنین نیست. او وقتی می فهمد می بیند که متلبس به این لباس شده است.

در آن مدل آخر، که همه به دنبال هستیم، از نظر جمع بین خصائص، ما تمام خواص آیت الله جوادی آملی در کتابی مثل زن در آئینه جمال و جلال را داریم. تمام خصاص کسی مثل آقای ابراهیم فیاض را داریم. همه حرفهایی که ایشان هم می زند، بخشی از قرآن و عترت است. آن خصائص مدل دوم یعنی امثال شهید صدر را هم در بردارد. شهید صدر و آقای خوئی و میرزای نائینی و حضرت آیت الله مکارم، ایشان مدل فکری شان همانند آن چیزی است که آیت الله مکارم در کتاب «جلوه حق» بیان می دارد. اینها فلسفه را قبول دارند. اما حد آن فلسفه، حد فلسفه ای است که با آن عقائد اثبات می شود. اما در جایی که فلسفه منجر به انسان کامل می شود، بدشان می آید و منکر هستند. هیچوقت نمی توان از جهت فکری، کاراکتر آیت الله مکارم را با علامه حسن زاده و آیت الله جوادی جمع کرد. بر اساس این دیدگاه فکری است که «تفسیر نمونه» نوشته

می شود. چون میزان مقبول ایشان نیست. مباحثی همچون مقام مخلصین و حمد اجتناب و ... را قبول ندارند. می گویند که این حرف ها، حرف های «فصوص محیی الدین» است. شهید صدر هم همینطور است. فلسفه را قبول دارد، اما حداقلی. آقای خوئی هم همینطور است، لذا آقای خوئی از آقای قاضی جدا می شود. مرحوم نائینی هم همینطور است. مرحوم نائینی نمازش باحال است. اما آقای بهجت هیچوقت نمی تواند آنطور که از آقای شیخ محمد حسین اصفهانی، نسخه می گیرد از آقای نائینی هم نسخه بگیرد.

آن مدل اول اخباری، می گوید، برو به وسائل الشیعه عمل کن. و با وجود اینکه این کتاب، کتاب روایت است، می گوید که برو بخوان، خودت می فهمی.

در مدل دوم، می گویند که نمی توان از خود وسائل الشیعه استفاده کرد. بلکه باید از رساله عملیه استفاده کرد. اگر به آنها گفته شود که این رساله در شرایط فعلی قابل استفاده نیست؟ مثلا الان شما در رساله می گویی که ربا حرام است. بعد هم می گویی که احکام تابع مصالح و مفاسد است، پس ربا دال بر یک مفسده ای است. از طرفی من شاغل هستم و پول به حسابم می رود و در بانک ها هم دیگر نقدینگی کم است و همه چیز اعتباری شده است، و من در هر صورت ربا در اموالم هست، چون همه حسابها حداقل ۱۰ درصد سود دارند. می گوید که دیگر مجبوریم. در اینجاها لاجرم و لاضرر جاری می شود. این حرف از این مدل، نتیجه اش این است که انسان در عصر اخیر، نگون بخت است. و ایشان دعای «عظم البلاء و انقطع الرجاء و ضاقت الارض و ...» را با این فضا تحلیل می کنند.

در مدل سوم، می گوید که اصلا حرام نیست. مثلا می پرسی که اینکه من پشت سر یک نفر از اهل سنت در مکه به خاطر تقیه و حفظ وحدت نماز خواندم، نمازم را قضا نکنم؟ می گوید نه. می گویی چرا؟ می پوید چون در ادله اجزاء و شرایط، تصویب

جاری است و تو مصیب الی الواقع هستی. هیچ کس جز شیخ و آخوند و آقای
بروجردی و آقای اصفهانی نمی توانند بگویند که مصیب الی الواقع هستی.

در مدل چهارم که مدل امام خمینی ره است، امام می گوید که اگر در شرایطی نماز
هم نخوانی، اشکال ندارد. چون امام می گوید که «الاسلام هو الحکومه و الاحکام من
شئونها بل الاحکام مطلوبات بالعرض». نامه امام به آیت الله قدیری، استعداد کژتابی
دارد. اگر شخصیت امام را در نظر نگیریم و مستقلا به نامه نگاه کنیم، انگار که
عبدالکریم سروش آن را نوشته است. هر کدام از سه مدل قبل، حتی آیت الله جوادی
آملی، یعنی مدل سوم، جرئت ندارد که بگوید، مسجد را خراب کنید. وقف، تا هفت
آسمان و هفت زمین، وقف است.

آقازاده رهبری تعریف می کردند که در مشهد، مسجدی در دست وهابی ها بود.
اوضاع آن منطقه وخیم شده بود. به دستور آقا، شبانه مسجد را تخریب تخریب کردند و
شبانه آنجا را تبدیل به پارک کردند. این می شود امام.

ما باید معلوم کنیم که با کدام مدل می خواهیم کار کنیم. ما که می خواهیم، مسائل
فقه را جواب دهیم، با کدام مدل می خواهیم کار کنیم؟ آیا به صورت تقیه ای، به
اضعف الگوها می خواهیم فتوا دهیم یا اینکه پس از چهل سال از انقلاب می خواهیم با
مدل صحیح و برین امام خمینی ره فتوا دهیم؟

جايگاه و ارزش انواع جهان بيني

مقدمه: ارزش این بحث و انواع ورود به آن

یک بحثی امروز مطرح است که از بخشی از آن هم نشأت گرفته از فلسفه غرب امروز است. از این چالشهایی که در مقایسه بین فلسفه غرب و فلسفه اسلامی و مباحث آنتولوژی تطبیقی امروز دنیا بوجود آمد، این بحث کم کم ارزش خودش را پیدا کرد. این بحث در عالم اسلام هم بوده است، البته نه به این شکل غلیظ. البته یکی دیگر از جوانبی که روی این بحث اثر گذاشت، بعضی از این تخطئه ها و تصحیح و توجیه هایی بود که در نظام کلمات این بزرگان اهل فقه و فلسفه و عرفان و تخطئه ها و این چیزهایی که بازارش هم گرم است، آن هم به یک معنا ارزش این بحث را دو چندان کرد و نشان داد که این بحث برای تلقی ما از این علوم و جایگاه این علوم خالی از فائده نیست.

پس گفتیم که دو مسئله ارزش این بحث را بالا می برد. یکی چالشهای امروز غرب و این مباحث آنتولوژی تطبیقی و دیگر مسئله تخطئه و تصحیح هایی که در مورد علوم اسلامی وجود دارد که فلسفه خوب است یا بد است و یا عرفان خوب است یا بد است، کلام خوب است یا بد است، تفسیر خوب است یا بد است، فقه خوب است یا بد است و ... که عند غیر اهل هم بازارش داغ است و کسانی هم که اهل این فن نیستند در این زمینه حرفهای گزافی هم زده اند. البته ناظر به قشر خاصی نیستم. در همه اقشار علمی وجود دارد. فقها فلاسفه یا عرفا را تکفیر می کنند. عرفا فلاسفه را تکفیر می کنند. اینکه می گویند: «ره عقل جز پیچ در پیچ نیست* بر عارفان جز خدا هیچ نیست / توان گفت این نکته با حق شناس* ولی خرده گیرند اهل قیاس» یا آن شعر که می گوید: «پای

استدلالیون چوین بود* پای چوین سخت بی تمکین بود» با این اشعار به فلاسفه کنایه می زنند. باید جاها را معلوم کنیم. خود این مطلب هم اگر مشخص بشود سبب می شود که هر کسی در مورد هر علمی نمی تواند اظهار نظر کند. به قول آقای مطهری دکارت نتوانست جواب شبهه شناخت شناسی را در غرب بدهد در موج دوم شک گرایی اما توانست موج را تا مدتی کنترل کند. همین که عقل گرایی یک مقدار تقویت شد این موج یک کم متوقف شد. حالا در این بحث هم همینکه این بحث از این فضا خارج بشود و در یک روال صحیح قرار بگیرد، مقداری از اینکه هر کسی اظهار نظر کند، جلوگیری می کند. از این جهت این مبحث ارزشش واضح تر می شود.

این مسئله چند جور قابل طرح است. یک بار اهل این مباحث از جهت مسئله ابزار شناخت وارد این مسئله می شوند که این نهج از ورود شایسته مباحثی از جنس مباحث معرفت شناسی است. یک بار خود انواع جهان بینی، نه ابزار شناخت، بلکه محصول این ابزار را مورد بررسی قرار می دهند. به نظر می رسد که این دو جور بحث به یکجا نباید ختم بشود. بر هم اثر گذار هستند اما یک نتیجه واحد نباید بدهند ولو اینکه در کلمات بعضی از بزرگان یک نتیجه داده اند یا کأن این دو جور بحث یک جور انگاشته شده است. یک مطلب با دو عنوان انگاشته شده است. اما حق این است که این دو مطلب واقعا دو مطلب هستند و نباید یک نتیجه واحد بدهند. یک نوع دیگر از ورود در بحث هم از جهت انواع متد است.

بازگشت این بحث به عرض ذاتی

البته این که حق در این بحث چیست ریشه اش بر می گردد به مسئله عرض ذاتی. یعنی اگر عرض ذاتی برایمان معلوم بشود و بعد جایگاه حکمت عملی و نظری برایمان معلوم بشود، بعد از آنجا وارد این ماجرا بشویم، می بینیم که اختلاف ابزارهای شناخت و متد هم به عرض ذاتی بر می گردد. آن است که معلوم می کند در این علم از چه ابزار و متدی استفاده بشود. لذا خود تقسیم علوم به متد یکی از روشهای تقسیم بندی و تمایز علوم در غرب است و در عالم اسلام هم توسط بسیاری از اندیشمندان مطرح شده است. اینها همه می شود روشهای قراردادی که اگر ما نتوانستیم با برهانی که برای تقسیم علوم و عرض ذاتی بیان شده کار کنیم باید از اینها استفاده کنیم اما اگر با آن کار کردیم خود آن معلوم می کند که این است و جز این نیست و معلوم می شود که در هر علمی از این برهان یا از این متد یا از این جنس گزاره ها باید استفاده شود.

در ابتدا لیست متد ها و ابزار و جهان بینی ها را بیان می کنیم و آنگاه وارد بحث درباره هر کدام می شویم.

انواع متد علوم

متدهایی که گفته شده است: نقل، تجربه، عقل، شهود و وحی هستند. این ها متد ها هستند و همین ها با یک تفاوتی ممکن است تحت عنوان ابزار ها هم بیایند. به همین دلیل است که گفتم برخی اینها را گفته اند و بعد گفته اند که اینها همه یک بحث است.

بعضی ها از این جهت که وحی شخصی است، تأکید کردند که به وحی عنوان متد اطلاق نشود. وحی در هر چند عصر، برای یک نفر بوده که پیغمبر بوده است و علمی که حاصل از وحی باشد و در دسترس دیگران قرار بگیرد، متد وحیانی ندارد بلکه متد نقلی دارد. علمی که متخذ از وحی است و ما می خواهیم با آن کار کنیم، متد آن نقلی است. پس خود وحی دیگر یک متد نیست. وحی مختص همان شخصی است که به او وحی می شود و محصول وحی که به دیگران می رسد، دارای متد های دیگر است. که باید بحث کنیم که فقط نقلی است یا چیزهای دیگری هم می شود پیدا کرد اما بالاخره از هر متدی که باشد از متد وحی نیست. پس وحی، یک متد مستقل نیست. وحی یک حالت ادراکی شخصی است اما متد محصول این وحی که بشود، کتاب الله و عترتی، نقل و یا هر چیز دیگری است. اما دیگر خود وحی به تنهایی نیست. چون وحی مختص یک نفر است و نمی تواند یک روش و متد سلوک علمی بشود برای عده ای.

این حرف، حرف خوبی است. بعضی ها از این حرف استنکاف کردند. چون ترسیدند بیفتند در دامن اشکالات آقای سروش در نظریات قبض و بسط تئوریک شریعت و بسط تجربه نبوی و ترسیدند که اگر بگویند که وحی، تجربه شخصی است، حرفشان منتهی به حرف های سروش بشود. لذا گفتند که این حرف را نمی گوئیم و وحی را هم داخل در متد قرار می دهیم. حق این است که این حرف یعنی متد نبودن وحی، درست است و اشکال هم وارد نیست یعنی به ما به آن اشکالات نمی رسیم. ریشه اشکال آقای سروش، جهان بینی پوزیتیویستی است. و نمی توان از این حرف ها نه برای

اثبات و نه برای نفی آن حرف استفاده کرد. آن حرف یک چیز است و بحث ما چیز دیگری است.

انواع جهان بینی

در مورد جهان بینی، چند جور جهان بینی گفته شده است. جهان بینی نقلی، تجربی، فلسفی، شهودی (در تعبیرات جدید به آن «جهان ادراکی» می گویند. شهود را به معنای یک ادراک خاص می دانند) و جهان بینی وحیانی. عده ای همان اشکال در متد بودن وحی را اینجا هم مطرح می کنند که جهان بینی وحیانی در نهایت می خواهد با قرآن و عترت ارائه بشود، که در آن صورت نقلی خواهد بود. وحی مربوط به ارتباط نبی با جبرئیل است اما ما با جبرئیل ارتباط وحی گونه نداریم، بلکه ارتباط ما به واسطه نقل پیامبر است.

انواع ابزارهای شناخت

ابزار های شناخت هم دسته بندی شده به تجربه و حس، عقل، نقل، شهود و وحی. که اشکال وحی اینجا هم مطرح شده است. البته اگر هم در آن دو فضای متد و جهان بینی، اشکال را وارد بدانیم در ابزار اشکال وارد نیست. چون قطعا وحی یکی از ابزارهای شناخت است و برای نبی شناخت آور است. جهانی بینی نیست اما ابزار شناخت است. چون می گویند که مراد از جهان بینی چیزی است که چند نفر دارند از آن استفاده می کنند و الا اگر جهان بینی را مختص به یک نفر هم می دانستیم، اشکال در بحث جهان بینی هم وارد نبود. اما در بحث ابزار دیگر واضح است و نمی توان مناقشه کرد. ابزار

وسیله ای است که ما برای شناخت به وسیله آن سلوک می کنیم. متد، روش سیر و سلوک در علم است. متد و ابزار در هر علمی ممکن است مطابق با هم بشوند و ممکن است با هم مطابق نباشند و در جاهایی من وجه باشند. مثلا ابزار شناخت در علم پزشکی تجربه است اما متد سلوک ممکن است یک جاهایی نقلی باشد. یک جاهایی استدلالی باشد. تاریخ متدش می تواند عقلی باشد و می تواند نقلی باشد. متد یعنی روش سیر و سلوک در یک علم و ابزار یعنی قوا و استعدادهایی که انسان با آنها یک چیزهایی را کسب می کند. متد برای تمایز بین علوم و تبویب استفاده می شود اما ابزار حقیقی تر است. یعنی در این علم واقعا باید با این ابزار کار کنیم. این سه جور ورود در این مسئله بود.

تعریف جهان بینی و مشارب مختلف آن

به تعبیر مرحوم آقای مطهری: مثلا یک لیوان دو جور محمول می تواند داشته باشد. این لیوان از آن جهت که لیوان است، برای آب خوردن است. لیوان از آن جهت که موجود است، معلول است، مادی است. صندلی از آن جهت که صندلی است برای نشستن است و از آن جهت که موجود است، ممکن است، مادی است، معلول است. یک سری محمولات داریم که بر اشیاء بار می شوند که در این محمولات، بیش از یک شیء شرکت دارد و یک سری محمولها هستند که اختصاص به شیء خاص دارند. آن محمولهایی که بر بیش از یک شیء منطبق می شود به ما یک شناخت کلی از عالم خلقت می تواند بدهد. مفهوم کلی، شناخت عقلانی به ما می دهد. ما آنجا که می

خواهیم شناخت عقلانی یا به عبارت دیگر شناخت کلی داشته باشیم، یعنی شناختی داشته باشیم که سعه ای داشته باشد که کل عالم خلقت را بتواند برای ما تحت پوشش قرار دهد، به این می گویند جهان بینی. در این کسی شک ندارد که جهان بینی یعنی شناخت پوشش دهنده کل عالم. در عالم اسلام چند علم و یا چند مشرب علمی متکفل تبیین جهان بینی های مختلف هستند. علم کلام، فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، حکمت متعالیه ملاصدرا و عرفان نظری. این پنج مشرب و پنج فکر و پنج مجموعه گزاره های هستی شناسی، متکفل این هستند که در نهایت به انسان یک جهان بینی و یک جهان شناسی بدهند.

بررسی ابزارها

اولا ابزارها را مرور کنیم. ابزار وحی، علم حضوری است نه حصولی و اختصاص به شخص نبی دارد وسعتی هم ندارد. پس از محل بحث خارج است. چون به درد ما نمی خورد و ما نمی توانیم از آن استفاده کنیم. چون خاص نبی است. این به معنای تنقیص ابزار وحی نیست و انشالله در فرصت دیگری اشکالات قبض و بسط و بسط تجربه نبوی را حل خواهیم کرد.

ابزار شهود و جهان بینی شهودی

اما ابزار شهود: شهود یک شناخت حضوری است نه حصولی. یعنی حضور شیء است نه حضور صورت شیء. فرق شهود و وحی را فعلا کار نداریم. فعلا همین مقدار می دانیم که برخی هستند که می توانند از ابزار شهود استفاده کنند. اما هیچ کس به جز نبی

نمی تواند از وحی استفاده کند. شهود اختصاص به شخص خاص ندارد و هر انسانی می تواند از این ابزار استفاده کند. اما این ابزار برای خود آن شخص، هم محدودیت دارد و هم ارزش شرطی دارد. محدودیت دارد چون همه کس در همه شرایط نمی تواند شاهد باشد. اصل علم حضوری را همه دارند اما بحث در ابزار شناخت شهودی برای جهان بینی است. یعنی بتواند عالم را به طور کلان شهود کند و جهان بینی بدست آورد. این توانمندی و قابلیت شهود برای اوحدی از انسان ها امکان دارد و همه کس از آن بهره ندارند که بتوانند تمام عالم هستی را شهود کنند که با آن بتوانند جهان بینی شهودی بنویسند. شهودهای جزئی برای همه ممکن است، اما شهود کل هستی خیلی سخت است. البته امام خمینی ره مدعی است که من طریقی را بلدم که به طور قطعی این نتیجه را حاصل می کند. تنها کسی که تصریح می کند که «البته نتیجه حاصل خواهد شد»، حضرت امام است. حداقل من غیر از ندیدم که کسی چنین ادعایی کرده باشد.

پس اول اینکه اتفاق افتادن این نوع شهود و جهان بینی محدود است ثانياً اینکه این جهان بینی بر فرض هم که بوجود بیاید، به صورت حال است نه ملکه یعنی *وَجِدْتُمْ زَال*. وقتی زائل شد، در واقع آن فرد فاقد جهان بینی شهودی است. اگر چیزی هم برایش وجود داشته باشد، آن به خاطر مفاهیم حاصل از شهود است. مثل اینکه حین گرسنگی من گرسنگی را شهود می کنم اما وقتی گرسنگی ام زائل شد، مفهوم گرسنگی باقی می ماند. در آنجا هم مفهوم جهان بینی باقی می ماند و اگر مفهوم شد دیگر از ابزار متد شهودی خارج است.

خود این حرف، قضیه شرطیه است یعنی اگر جهان بینی شهودی زائل شد زیرا که به صورت حال بود، آنگاه از جهان بینی شهودی و حضوری خارج می شویم و وارد در مفاهیم می شویم. لذا اگر کسی بتواند جهان بینی شهودی را ملکه کند (یکی از خصوصیات وحی این است که این مقام برای انسان ملکه است) یعنی دائم در اتصال با عالم بالا باشد، این اشکال مرتفع می شود. اما آقایان می گویند ملکه شدن شهود، جز برای معصوم امکان ندارد و تا به حال کسی نتوانسته است ادعا کند که من دائم الاتصال هستم. پس اگر کسی بتواند این حالت شهود را ملکه کند یعنی دائم در شهود باشد آن هم شهود جهان بینی نه شهود جزئی، می تواند دارای جهان بینی شهودی باشد.

سلمنا که کسی بتواند این حالت را برای خودش ملکه کند، اما چون شهود، علم حضوری شخص است، قابل انتقال به غیر نیست و وقتی می خواهد با دیگران حرف بزند، چون وجود لفظی حاکی از اعتباری است برای وجود ذهنی لذا او باید اول وجود خارجی مشهودش را که حضور شیء است، یعنی آن شیئی که پیش آن آقا است تبدیل به مفهوم کند بعد با الفاظ با آن کار کند. لذا در غیر معصوم حتی اگر این شهود بتواند ملکه بشود، باز هم او بی نیاز از بازگردان این علم حضوری به حصولی نیست و در این تبدیل حضور به حصول امکان بروز خطا وجود دارد. لذا در معصوم یک خصوصیتی است به نام عصمت علمی که در غیر معصوم وجود ندارد و او می تواند بدون بروز خطا شهود خود را به علم حصولی تبدیل کند و برای ما بیان کند.

پس اولاً جهان بینی بودن جهان بینی شهودی، صعب است. یعنی اینکه کسی بتواند کل جهان را شهود کند، صعب است. ثانیاً حال است نه ملکه و بر فرض هم که ملکه باشد، باز باید تبدیل به علم حصولی بشود تا بشود با آن کار کرد. اساساً علم حضوری قابل التفات است اما قابل تعقل نیست. مثلاً الان شما درد می کشید. شما به درد التفات می کنید اما وقتی می خواهید تعقل کنید که از چه ناحیه ای است، چون تعقل یعنی حرکت بین معلومات، لذا اینجا باید مفهوم درد را بیاورید و بعد درباره مفاهیم علل آن درد فکر کنید. تعقل و حرکات راجعه و دائره، بین مفاهیم است. فکر با علم حصولی است. مثلاً وقتی که گرسنه اید، گرسنگی التفات است اما اینکه دنبال چه غذایی بروم، می شود افکاری که بعد از مفهوم گیری از گرسنگی پیش می آید. حکم کردن به اینکه «گرسنگی علم حضوری است» خود آن هم با مفهوم است. کشف علت گرسنگی باید با مفهوم اتفاق بیفتد. لذا هیچ انسانی مادامی که در عالم ماده حی است، نه فاقد و نه بی نیاز از علم حصولی است. عالم ماده گفتیم چون در عالم بالاتر دیگر نقص نیست، ارتباط با ماده هم نداریم، لذا علم حصولی هم نداریم.

پس جهان بینی شهودی صعب است اولاً و جهانی شدن شهود سخت و اصعب است ثانیاً و حال است و ملکه هم که بشود باز فاقد از عصمت علمی است الا در معصومین که آن هم من الله است و موهبت ربّانی است. لذا ما دائماً پر از مفهوم هستیم و دائماً با مفاهیم کار می کنیم و از همینجا وارد ابزار عقل می شویم.

این توضیحات که بیان شد، همان بیان آقایان مصباح و جوادی در کتاب های مختلف است که می فرمایند که جهان بینی شهودی باز هم محتاج به برهان است. چون در تفسیرش خطا بردار است و محتاج به منطق و برهان است. لذا آنهایی که ادعا می کردند که معصوم هم در حرفهایش برهان دارد و برهان می آورند، درست درست میگویند چون معصوم هم که شهود می کند دلیل نمی شود بر اینکه معصوم کاری به برهان نداشته باشد. معصوم، علم حصولی دارد و در علم حصولی از برهان استفاده می کند و برهان را به دیگران یاد می دهد و معلّم الحکمه است.

ابزار عقل و جهان بینی عقلی

از همین جا که شهود هم برای انتقال باید تبدیل به علم حصولی بشود، وارد ابزار عقل می شویم. عقل که می شود علم حصولی با مفاهیم کار می کند و برای برهانی شدن و مطابق با واقع شدن باید شروط مقدمات برهان داشته باشد. برای ضمانت عصمت از خطا، باید شروط مقدمات برهان داشته باشد. آن که این شروط را ندارد علم حصولی است اما ضمانت تطابق با واقع ندارد و حتی شاید شأنیت تطابق با واقع را نداشته باشد مثل محیلات و مشهورات یا اینکه این شأنیت تطابق را دارد اما ضمانت تطابق را ندارد. مثل ادراکات شخصی و طبیعی و ...

این مهم است که بدانیم عقل ما توان اقامه برهان دارد و توان عصمت دارد اما عصمت ادراکات عقلی به نحو موجه کلیه از این حرف نتیجه نمی شود. عقل علی نحو قضیه موجه جزئی معصوم است. عقل نه جلوتر از واقع می تواند حرکت کند و نه همراه با

واقع. عقل همیشه عقب تر از واقع است. چون فرع بر واقع است. در اینصورت اگر عقل جلوتر از واقع حرکت کند، سفسطه است و بالوجدان هم می یابیم که عقل نمی تواند به همه واقع برسد، چون جاهایی از واقعیات عالم هست که شروط مقدمات برهان جاری نیست. مثلا از شروط مقدمات برهان دوام است و در عالم ماده دوام وجود ندارد، لذا عقل به جزئی عالم ماده نمی تواند با برهان عقلی، علم حصولی پیدا کند. موجود مادی در حال سیلان و شدن است. موجودی که متعلق البرهان می خواهد باشد باید اولاً کلی باشد نه جزئی و ثانيا ثابت باشد نه سیال. پس موجود مادی هیچ وقت لایتعلق به بالبرهان. لذا ادراکات جزئی از نقطه نظر برهان خطا بردار است.

از یک طرف عقل همه واقع دستش نیست و از آن طرف هم جاهایی که مبادی برهان وجود ندارد، عقل ضمانت رسیدن به واقع را ندارد. شهود از این جهت بهتر از عقل است چون شهود به امور شخصی و جزئی و خارجی هم تعلق می گیرد. شهود به جزئی حقیقی می رسد اما ادراک عقلی نمی رسد. اما ادراک شهودی هم تا بازگشت به عقل نکند قابل استفاده نیست.

ابزار حس و تجربه

ابزار بعدی، حس و تجربه است. از بهترین جاهایی که این ابزار توضیح داده شده است، کتاب جهان بینی توحیدی شهید مطهری است. قبلا بیان کردیم که در جهان بینی به دنبال دید کلی به عالم هستیم. حس و تجربه جزء گرا است در عالم. در علوم تجربی ریزنگر هستیم و به جزئیات توجه زیادی می شود. منظور از جهان بینی و جهان شناسی،

دیدن محسوس نیست بلکه منظور بینش عقلانی است نه حسی. فلسفه وجودی حس و تجربه متعکس با آن جهان بینی است. حس و تجربه به پایین توجه می کند و جزء گرا می شود و آن باید به سمت بالا برود و انسان را کل گرا کند. لذا ابزار حس و تجربه توان ایجاد جهان بینی را ندارد.

ما اول باید فرق مشاهدات و مجربات و حدسیات را مشخص کنیم و بعد ببینیم که برهان در تجربیات به کدام یک از این سه قسم می خورد. تجربه های برهانی یعنی آن تجربیاتی که امروز در علوم استفاده می شود، آنهایی که فقط برهان نامیده می شود، لیس ببرهان حقیقه. و آنهایی که واقعا برهان هستند اما برهان تجربی، صحیح و معصوم هستند اما ارزش آنها به ارزش برهان فلسفی نیست. چون جزء گرا است نه کل گرا. لذا در جهان شناسی حصولی می گوئیم که ولو در امور تجربی برهان صحیح هم جاری شود، اما چون جزء گراست نمی تواند، به ما جهان بینی بدهد. لذا برهان نظم چون اتکانش به مبادی طبیعی است، جهان شناسی است به این معنا که اعم از بقیه برهانیات علوم تجربی است اما نسبت به برهان وجوب و امکان جهان شناسی نیست بلکه برهان وجوب و امکان نسبت به برهان نظم جهان شناسی است. برهان نظم فقط ثابت می کند که موجودی ورای عالم ماده است. اما نمی تواند کل جهان را برای ما بشناساند. منظور این نیست که براهین تجربی معصوم نیستند، بلکه در فرض عصمت هم به دلیل جزء گرا بودن، توان ارائه جهان شناسی را ندارد.

ابزار نقل

باقی می ماند ابزار نقل. در نقل، یک حیث سند داریم و یک حیث دلالت. حیث سندش باید اثبات بشود و حیث دلالتش هم باید اثبات شود. ما زاد بر این مطلب، علت واقعه را هم باید به ما بدهد. اگر چنین نقلی پیدا کردیم که علت را هم بیان کند، در آن صورت حیث سند و دلالتش نیست که دارد تکلیف را روشن می کند، بلکه جریان شروط مقدمات برهان است. یعنی مجموعه اینها در این نقل، تا ما را به آنجا نرساند مفید نیست.

بازگشت جهان تمام جهان بینی ها به علم حصولی

به عبارۀ اخری جمیع ابزارهای شناخت لا یرجع الا عن احد الدوائر. دایره حضور و دایره حصول. دایره حضور محدود (همه کس ندارند) و صعب است و کار با او، عند رجوع به دایره حصول است. دایره حصول هم موقعی ضمانت تطابق دارد که شروط مقدمات برهان در آن جاری بشود. یعنی جهان شناسی برهانی بشود. نه تجربه و نه نقل، تا زمانی که ما را به اینجا نرسانند مفید نیستند و به اینجا هم که برسانند، چون شروط مقدمات برهان جاری می شود، می شود همان متد و ابزار نقل.

مشارب مختلف فکری و جهان بینی در اسلام و معیار بودن برهان

با این توضیح برویم سراغ مشارب فکری در عالم اسلام.

کلام، امروزه مشترک لفظی است. لذا باید برای مشخص شدن مقصود با مصادیقش توضیح دهیم. اگر منظور از کلام، کلامی است که بزرگان علم کلام در آن عرصه، بشوند قاضی عضد ایجی در شرح مواقف و تفتازانی در شرح مقاصد، یعنی کلام عند

القدما، که هیچ ارزشی ندارد. به عبارت دیگر اگر مراد از کلام ما یتلف من المشهورات مثل حسن و قبح، مثل اینکه اول بدائۀ المعارف بگویند که چرا و جواب معرفت داریم؟ چون و جواب شکر منعم داریم و چون دفع ضرر محتمل داریم، خب هیچ امر اعتباری ای با هیچ امر حقیقی یا اعتباری دیگر، رابطه و پیوند واقعی ندارد. شما چه طور از حسن و قبحی که مشهور و اعتباری است، اثبات یک واقعیت تکوینی می کنید. قیاست و ارتباطات و تکرار حد وسط و تصدیقت، صغرا و کبرایت اینها همه باید در پیوندهای واقعی و نفس الامری باشد. چه جور صفت عدل را اثبات می کنید؟ می گوید که خدا عادل است. چون عدل، ینبغی فعله عند العقلاء. خاک بر سر این اثبات. در صورتی که روایت گفت که حالات نفسانی در مورد خدا جاری نیست و گفت صفاتی که برای خودت است را نمی توانی مثلش را برای خدا اثبات کنی و تنزیه است. این ها به حمل اولی می گویند بله تنزیه است و لذا حی است نه به حیات ما و قادر است نه به قدرت ما. بعد که می خواهند اثبات کنند، با مشهورات اثبات می کنند. اما مشهورات ممّا تطابقت علیه آراء العقلاء است و مربوط به خود انسان هاست و نمی توان با آنها برای خدا چیزی را اثبات کرد. همین مطلب در مورد نبوت هم هست. نبوت را این گونه اثبات می کنند که اگر نباشد خدا نمی تواند ما را عقاب کند چون عقاب بلا بیان قبیح است.

منظورم هم از کلام همین کتاب هایی بود که نام بردم. امروزه کلام جدید هم می گویند اما منظورشان از کلام جدید، یعنی کلامی که علامه طباطبایی و شهید مطهری و آیت الله جوادی می گویند. یعنی کلامی که بوعلی و خواجه گفته اند. این خوب است.

اما برای یادگیری این کلام، باید فلسفه و امور عامه بخوانیم. اما آن کلامی را که در ابتدا گفتیم، آنها آن کلام را می گویند برای اینکه جایگزین فلسفه بشود و نخواهیم فلسفه بخوانیم.

مقام معظم رهبری، در جلسه اساتید فلسفه حوزه گفتند که من می گویم، فلسفه بخوانید. فلسفه ای که انسان را به توحید نزدیک کند. معنویت بیاورد. تقوای انسان را زیاد بکند. آن فلسفه، فلسفه ملاصدرا است نه فلسفه بوعلی.

لذا کلامی که با مشهورات باشد را ولش کنید. اگر مرادتان از کلام ما یتتلف من المقدمات الیقینیه است که فيها و نعمت. نعم القول و البرهان، ما یتتلف من الیقینیات. اسمش را هر چه می خواهید بگذارید. اسمش را بگذارید کلام و یا اسمش را فلسفه بگذارید و یا دعوا بر سر اسم که نیست. دعوا در محتواست. با همین ملاک اگر کسی هم بگوید که من فلسفه می گویم، می پرسیم که منظورت از فلسفه چیست؟ ولو اینکه در تعریف فلسفه بگوییم که «علم بأحوال الموجود بما هو موجود»، با هم می پرسیم که این احوال را چگونه می خواهید اثبات کنید؟ اگر با مشهورات می خواهد اثبات شود که لایعاً به. اگر با حقایق و یقینیات است، اشکال ندارد.

آنچه که ما را به واقع می رسند برهان است و در آن باید شروط مقدمات برهان رعایت شود. یکی از آن شروط این بود که مقدمات باید یقینی باشند. به همین دلیل می گوئیم نتیجه ای که با توجه به مشهورات بدست می آید، بدرد نمی خورد. چون در تقسیم بندی مبادی اقیسه، مشهورات قسمی بودند در مقابل یقینیات. مشهورات از مبادی خطابه

و جدل منطقی هستند. اما مبادی برهان را یقینات تشکیل می دهند. پس تا در دایره علم حصولی هستیم با شروط مقدمات برهان کار می کنیم. و از اینجا به صورت موجه جزئیة نقد به کلام و فلسفه را بیان کردیم. و از طرف دیگر کلام و فلسفه به نحو موجه جزئیة اثبات شدند و آن در صورتی بود که شروط مقدمات برهان جاری باشد.

لذا به ملاصدرا عرض می کنیم که - با تمام جلالت شأن و مقام و ارزش جایگاه علمی - در کتاب اسفار در جایی که شعر بیان می کنی، از دایره برهان خارج می شود و به تعبیر علامه طباطبایی در مهرتابان، ما هم از این اشعار و ذوقیات زیاد بلدیم. اما از نقطه نظر برهان، مولوی و غیر مولوی، ابن عربی و غیر ابن عربی، ملاصدرا و غیر ملاصدرا، در نزد ما یکسان است. علامه در فرق بوعلی و ملاصدرا می گفت: در اینکه خلط بین این مشرب ها و متد ها و... نشود، بوعلی از همه اینها بهتر است. در جایی که تجربه می شود، نباید با عقل خلط شود و در جایی که عقل گفته می شود، نباید با شهود خلط شود و همچنین. و در جایی هم که برهان گفته می شود نمی توان از شعر و حدیث استفاده کرد. مگر اینکه حدیثی باشد که از جهت سند و دلالت به متواترات برگردد و آنگاه شروط مقدمات برهان در آن جاری شود. علامه خودش با ملاک برهانی و نه با حسن و قبح، امامت و نبوت را اثبات می کند. و بعد وقتی که با ملاک برهان اثبات شد، هزار تا روایت هم بیاید و بگوید که حضرت یوسف در موردی لغزیده است، علامه می گوید این روایات صحیح نیست چون با برهان نمی سازد. با ملاکی که برای نبوت وجود دارد یا یوسف نبی نیست و یا اگر یوسف نبی است، نمی تواند این کار را بکند.

نگاهی به عرفان نظری و ارزش آن

و من هنا ظهر الضعف در مجموعه علم عرفان نظری. عرفان نظری را باید ببینیم در دایره حضور است یا حصول؟ طور عقل است یا طور شهود؟ اگر طور شهود است که اصلاً به لفظ نمی آید. ما هو المفلوظ يرجع الی قضیه معقوله. این قضیه مفلوظه نائب از آن قضیه معقوله و آن تصدیق است. تصدیق هم که حصول است. وقتی هم که آمدیم در وعاء حصول باز باید تابع برهان باشیم. لذا ما یاد نگرفتیم که علمی داریم به نام عرفان نظری. از همان موقع که کتاب های شهید مطهری را می خواندیم، یاد گرفتیم که ما علم عرفان نداریم. عرفان یعنی شهود. چون اگر شد علم، باید رتبه اش را معلوم کنیم که این علم جایگاهش کجاست؟ در رتبه تجربیات است یا ریاضیات یا جهان شناسی و جهان بینی. در هر کدام از این رتبه ها که باشد، یک ارزش خاص دارد و یک شرط خاص دارد. اگر آمد در وعاء علم حصولی، برهان می خواهد.

الآن کاری با کتاب ها و نوشته ها ندارم. الآن دارم ملاک را عرض می کنم. ما هم شرح مواقف می خوانیم و هم شفای بوعلی می خوانیم و هم شرح حکمت الاشراق می خوانیم و هم شرح فصوص می خوانیم. کما اینکه صدرا هم از همه این ها در اسفار استفاده کرد. اما در همه این ها تا جایی که خط و ربط شروط مقدمات برهان بود، استفاده می کنیم و نخواندن آن جهل است و شاید در آن مزایایی باشد که بدون خواندن آن ها بدست نیاید. اما اگر شروط مقدمات برهان نبود، به مجرد اینکه فلانی و فلانی گفته است، نمی شود به آن اعتنا کرد.

لذا کسانی که قدرت کار عقلانی ندارند و می خواهند دقایق توحیدی را درک کنند، برخی از این آقایان به آنها می گویند که برو مقداری عرفان نظری بخوان. در عرفان نظری به صورت کیلویی و درهم معارف می دهند. در فلسفه مثقالی می دهند. چون برهان است و تعقلش سخت است. آنجا برهانش را نمی دهند و کیلویی می ریزند که بردار ببر. به کسی که قدرت هضم ندارد و بخواد که فقط یک چیزهایی شنیده باشد، عرفان نظری می دهند و می گویند بخوان اما اگر کسی بخواد بفهمد، نگه می دارند و می گویند تعقل کن و پله پله برو.

علامه طهرانی، در مباحث علمی خیلی بزرگ هستند. اما ایشان در مهر تابان، در نهایت به برهان علامه قانع نشده است و در پاورقی خواسته است که با آیه و روایت مسئله را حل کند و این کار خیلی عجیب است. و این نشان دهنده این است که ذهن معصوم نیست. ذهن اگر لون چیزی را به خود گرفت، لیز می خورد. قاطع می شود به چیزی و دیگر تغییر نمی کند.

علامه می گوید که اگر شما در عرفان نظری، جهان بینی و جهان شناسی می خواهید بدهید، این جهانی بینی اگر برهانی است می شود حرف ما و اگر غیر برهانی است لانصدق به.

عرفان نظری شبهه به حکمت متعالیه است نسبت به کلام. کلام چون مبانی اش می روند در مشهورات، لیز خورده رفته و باطل شد. اما عرفان نظری نزدیک به فلسفه صدراست و بسیاری از مبانی ای که ملاصدرا استفاده می کند با مبانی آنها جور در می آید و اصلا از

آنها گرفته است. لذا اگر مرزش را نفهمیم خراب می شود و حرف هر یک را به جای دیگری می گیریم.

عرفان نظری تحت اشراف ابن عربی مستدل شد. البته عبارات ابن عربی هم شلوغ است. همه چیز در کلمات ایشان هست. و این هم اشکالی به ایشان نیست. دأب همه مؤسسين مکاتب همین است. در اسفار ملاصدرا و رسائل شیخ انصاری هم همه چیز هست. اما صدر الدین قونوی (شیخ کبیر) عرفان نظری را تبویب و منقح کرد و اشکالاتی را که برخی به ابن عربی دارند به صدر الدین ندارند. آقای جوادی تصریح دارد که اگر کسی در تشیع ابن عربی شک کند، در تشیع صدر الدین شک نمی کند. اگر کسی در توحید ابن عربی شک کند، در توحید صدرالدین شک نمی کند. عرفان نظری نزد ایشان که منظم و دسته بندی شد، دو بخش پیدا کرد. یکی «فی الوجود و انه الحق» و دیگری «فی السائر و هو انسان الکامل». در قسمت اول سؤال داریم که اگر برهانی است، نحن نصدق به و اگر قرار است برهانی نباشد لانصدق به. چون ما در وعاء حصول هستیم. ما نفی شهود شما را نمی کنیم. ولی در وعاء حصول، شهود منتج نیست.

این ادبیات را آیت الله جوادی به ما یاد داد. ایشان در خاتمه تحریر تمهید القواعد می رسند به اینجا که همه براهینی که برای اثبات موضوع عرفان نظری اقامه شده همه عقیم اند. در ۱۴۰۰ سال گذشته فقط دو تا برهان بر موضوع عرفان نظری (یعنی واجب به تحلیلی که عرفا می گویند) توانستیم پیدا کنیم. یکی از ملاصدرا است در تحقیق علیت و یکی از علامه است در برهان صدیقین. این مطلب یعنی اعتراف به اینکه اگر عرفان

نظری قرار است برهانی بشود، باید شروط مقدمات برهان در آن جاری بشود. بقیه مبادی عرفان نظری را هم باید همینگونه بحث کنیم. در انسان هم همینگونه است. باید مشخص کنیم که برهانی است یا غیر برهانی.

البته انصافاً حقی که عرفان نظری برگردن ملاصدرا دارد، قابل مقایسه با حقوق سایر علوم نیست. ۷۰-۸۰ درصد از نظام فلسفه ملاصدرا مرهون عرفان نظری است. آیت الله حسن زاده آملی رساله ای دارد به نام عرفان و حکمت متعالیه. ایشان هم دأبشان تتبع است. علامه حسن زاده در این رساله عبارات مختلفی را که صدرا بدون نقل قول بیان می کند، مشخص می کنند که از کیست. و در آخر نتیجه می گیرند که پس ما بهتر است بگوییم که اسفار اربعه ملاصدرا شرحی محققانه بر فصوص الحکم محیی الدین عربی است. البته شرح انتقادی است. اینگونه نیست که همه را پذیرفته باشد. اما بالاخره شاکله را از عرفان نظری گرفته است. شهید مطهری در وجود ذهنی بیان می کند که اصولاً شاهکارهای اینچینی از محیی الدین است.

یک نکته دیگر اینکه عرفان دائره اش از برهان وسیع تر است. چون شهود به خلاف برهان، جزئی را در بر می گیرد. اما نقل شهود جزئی از نقطه نظر برهان و حیث ضمانت تطابق با واقع، برای ما مفید نیست. هر چند که شاید از جهت دیگری مفید باشد. پس عرفان این مزیت را دارد، اما تا آخر کار برهانی نیست.

عدم جریان برهان در برخی از معارف

مبادی برهان وقتی در جایی پیاده نشوند، خارج از علم برهانی می شود. در مباحث بالاتر، شما را در حیث مادیات دقت دادم و گفتیم که در مورد عالم ماده به دلیل سیلان و عدم دوام، برهان جاری نیست. چون از شروط مقدمات برهان، کلیت و ضرورت و دوام است. کلیت در مورد همه جاری است چون هر چه در خارج است مشخص خارجی. هیچ چیزی را نمیشود در عالم خارج مستقیماً اثبات کرد یا نفی کرد چون شروط را ندارد. مگر اینکه کلیت را انکار کنید.

مصادق دیگری برای جایی که برهان جاری نمی شود، عمده مباحث معاد و احوال الانسان بعد الموت است. ما نسبت به آنها مبدأ برهانی، کم داریم. ممکن است وحی قطعی السند و قطعی الدلالة و مفید علت حکم پیدا شود و به ما یک جاهایی، حقیقتی را از ماورای ماده خبر بدهد. آن می شود احد المبانی برهانا که مفید یقین بالمعنی الاخص است. آنگاه از همان مقدمه، به استدلال مباشر تکثیر اطلاعات کنیم و با همان اطلاعات با اعمال روش منطقی جلو برویم و چیزهایی را بفهمیم. کلیاتی از مسائل معاد و احوال پس از مرگ را شاید بتوان با برهان اثبات کرد. اما عمده مباحث معاد و احوال انسان بعد موت قابل بیان عقلی و برهانی نیست. یا باید به وسیله شهود، انسان برود و ببیند و اگر نمی تواند با شهود ببیند باید تعبد به نقل کند. البته خود نقل هم احتمال خلاف دارد چون یقین بالمعنی الاخص در نقل وجود ندارد. بله، به شرطی که شرایط برهان درونش باشد، خوب است.

نکته ای که قابل توجه است این است که نقل، ابزار شناخت است. یک بار نقل در دایره اعتباریات است و از گزاره های اعتباری است. آنجا صدق و کذب به این شکل معنا ندارد. اما اگر نقل شما شد اخبار از واقع و کشف واقعه ای و حقیقتی در عالم، يتصف بالصدق و الکذب. تارة يطابق و تارة لا يطابق.

به عبارت دیگر دلیل حجیت خبر واحد که عند المحققین، سیره عقلا است، از احکام عقل عملی است و ممّا تطابقت علیه آراء العقلاست و با مشهورات، اثبات واقعیت نمی شود. یعنی حجیت خبر واحد، دلیل بر حجیت روایاتی که اخبار از واقع هستند و کشف حقیقتی هستند، نیست. حتی روایات تاریخی مثل اینکه در زمان حضرت موسی فلان اتفاق افتاد. این گزاره خبری است و تابع استدلال است. لذا علامه می گفت در معارف، از جهت سند، فقط روایات متواتر به درد ما می خورد. غیر متواتر را کار نداریم. اگر می خواهیم تاریخ بگوییم، بدانیم که علم تاریخ ظنی است. ارزشش بیشتر از ظن نیست. پس جایگاه هر کدام باید مشخص شود. از همینجا می توان مقاتل اباعبدالله را هم مورد بررسی قرار داد. در آنها حتی شروط حجیت خبر واحد هم جاری نیست. چون آن کسی که زنده مانده است و روایت کرده است، همین اصدق شاهد بر اینکه فاسق است. و بر فرض که بعدا هم تائب شده باشد، باید بحث کنیم که خبری که در حال فسق بیان کرده، معتبر است یا نه. بله جاهایی که مقاتل عاشورا از زبان وحی و معصومین بیان شده است، ثقة هستند.

علامه می گوید که اگر قرار است فلسفه، بشود علم برهانی مفید یقین بالمعنی الاخص، باید سیر را از بدیهی اولی شروع کنیم که ضمانت تطابق داشته باشد. و بعد با مقیاس شروط مقدمات برهان طی مسیر کنیم و جلو برویم. ما به این می گوییم، فلسفه. لذا همین ملاک باعث می شود که فلسفه ای که علامه نوشته است، یک کتاب کم حجم باشد. چون به اعتقاد ایشان مسائلی که شروط مقدمات برهان در آنها جاری می شود و برهانی است، همین مقدار است.

جایگاه علم اصول در فهم معارف

از همینجا بفرمایید ارزش علم اصول چه قدر است. اگر قرار شد در جایی که شروط مقدمات برهان جاری نیست مثل احوال بعد الموت و ... از نقل استفاده کنیم، زبان شناسی کلام معصوم در نقل می شود علم اصول. خود حجیت، از احکام زبان شناسی است و باید در خود علم اصول بحث شود. با همین توضیح، در معارف الهی نیاز به اصول داریم و نه فقط در استنباط کتاب الطهاره تا کتاب الادیات و ... قسمت معظمی از آیات و روایات ما برای بیان حقایق اند. چند جلد از کتاب بحار الانوار مربوط به معارف است و چند در صد از آن مربوط به احکام از کتاب الطهاره تا کتاب الادیات است؟ چند جلد از بحار الانوار، السماء و العالم و مباحث مربوط به معاد است؟ همه این ها کلمات اهل بیت هستند. آیا اهل بیت اینها را گفته اند که فقط گفته باشند؟ یا گفته اند برای اینکه همینطور که از روایات احکامی استفاده می کنیم، از این روایات هم استفاده کنیم؟ اگر قرار است که روان شناسی اسلامی، جامعه شناسی اسلامی و ... تولید بشود،

از اینها باید تولید شود. کار روی اینها نیاز به علم اصول یعنی زبان شناسی کلام معصوم دارد. لذا ما با فلسفه که مبادی را درست می کند و با اصول که زبان شناسی را درست می کند، یک سلاحی پیدا می کنیم، برای حرکت در این مجموعه و در این اقیانوس روایات. می توانیم مشخص کنیم که هر چیزی جایش کجاست و از کجا باید شروع کنیم. آن هم به جمع سالم. نه اینکه در اعتباریات از دور و تسلسل و ... بگوییم و نه در آنجایی که قرار است از روایات متواتره استفاده کنیم، اخبار من بلغ را پیاده کنیم و حتی بدون سند را هم معتبر بدانیم. الآن دارد اینطور می شود که خبر بدون سند در الهیات و توحیدیات معتبر است، اما اخبار با سند در احکام معتبر نیست. با این دیدگاه جای همه چیز مشخص می شود.

تفسیر قرآن، بدون علم اصول امکان ندارد. تفسیر در رتبه فقه است. فقه یعنی کلام معصوم و کلام معصوم هم کتاب الله و عترتی است. کار بر روی کتاب الله و عترت مبتنی بر اجتهاد است. مبتنی بر ملکه استنباط است. البته تفسیر اصعب از فقه متعارف است. فقه متعارف چون در محدوده کتاب الطهاره تا کتاب الديات است و فقط با احکام اعتباری است، با همان اصول متعارف راه می افتد. اما در تفسیر، نصف بیشتر آیات، بیان حقایق و معارف اند که قواعد زبان شناسی در مورد این دسته از آیات و روایات در علم اصول به خوبی منقح نشده است.

علوم انسانی بدون پیش فرض

لزوم آشنایی با مبانی غربی در مباحث تمدنی و علوم انسانی

آیت الله سبحانی از آیت الله بروجردی نقل می کردند که آیت الله بروجردی در درس می فرمودند که مجتهد برای استنباط باید نیم نگاهی به فقه اهل سنت داشته باشد. همانطوری که فقه شیعه را نگاه می کند. ایشان می فرمودند که آیت الله بروجردی دلیل این مطلب را اینگونه مطرح می کردند که فضای جامعه ای که ائمه و شیعه در آن زندگی می کردند یعنی فضای جامعه اسلامی و حکومت زمان، فضایی بود که بر اساس تفکر و فقه اهل سنت درست شده بود. حتی شما وقتی که در تاریخ نگاه کنید خواهید دید که می گویند نماز جمعه و ذبح و ... بر اساس اعتقادات و فتاوی فقیه فلان منطقه انجام می گرفت. چون آن موقع اجتماع در فضای اهل سنت شکل گرفته بود، طبعاً آنچه مردم می دیدند، چیزی بود که در کف جامعه وجود داشت که مطابق با فقه اهل سنت بود. وقتی که مردم نزد اهل بیت می آمدند و سؤالشان را می پرسیدند و به امام می گفتند آیا ما هم این گونه عمل کنیم؟ ما چگونه عمل کنیم؟ فضای جامعه و فقه آن موقع، مثل یک قرینه است و به قول زبان‌شناسان قرینه تفسیر متن است. یعنی وقتی که می خواهید این واژه را معنا کنید و وقتی که می گوید « این » اشاره به چیزی میکند که الآن در میدان دارد اتفاق می افتد که آن فقه اهل سنت بوده است؛

لذا فقیهی که می خواهد فقه شیعه را بشناسد، یعنی روایات را بشناسد یعنی در مقام سیر و تفکر و انتاج روایات قرار بگیرد، یک نیم نگاهی به میدان صدور این روایات یعنی به فقه اهل سنت لازم دارد. می گفتند فقه شیعه روزی که بیان شد و روایاتش صادر شد حاشیه فقه اهل سنت گفته شد یعنی مردم این را می دیدند و بعد از امام سوال می کردند و امام یک مقداری از آن را اصلاح می کرد یا می گفت این کار را نکنید و

کار دیگری را انجام بدهید. پس روایت را نمی توانیم تفسیر کنیم الا اینکه فقه اهل سنت را بشناسیم.

گرفته برداریم من از این بیان آیت الله بروجردی چیست؟ امروز و الآن که ما با یک سری سؤالات اجتماعی و تمدنی مواجه هستیم چه سؤالات خام و چه سؤالات پیشرفته همه این ها دارد در حاشیه غرب اتفاق می افتد. البته باید توجه داشت که در ادامه بحث فقط می خواهیم توصیف کنیم. اینکه چه خوب است و چه بد است و با دید حسن و قبح نگاه نمی کنیم و ما نمی گوئیم این خوب است یا بد است بلکه می گوئیم این طور هست؛ امروز کشورها و آراء و افکار به هم نزدیک است. وسایل ارتباط جمعی آراء و ارتباطات زیاد است و دهکده جهانی تا حدودی به ادعا آنها و به نگاهی که ما داریم دارد شکل می گیرد. زبانها دارد به هم نزدیک می شود. من اسم این را می گذارم «اتمسفر عمومی». اتمسفر عمومی، تفکر غرب است و ما در آن فضا داریم تنفس می کنیم. البته گفتم که ما کار به خوبی و بدی این مسئله نداریم. فقط می خواهیم توصیف کنیم. من نه شرق گرایم و نه غرب گرا، بلکه من اسلام گرا هستم. اما این مطلب یک واقعیتی است که باید به آن توجه داشته باشیم. مثلا شخصی وقت بیکاری خود را با تلویزیون می گذراند، تلویزیون فیلم هالیوود پخش می کند. بالاخره امروز نوع لباس و نوع ظاهر مکانها و جایگاهها و ... همه چیزهایی است که امروز همه با آن درگیر هستند. دیدن آن فیلم و شرایط و ظواهر و امکانات موجود در آن در نوع زندگی ما هم تأثیرگذار است. حتی موضوعات خانوادگی، شخصیتی، شخصیت زن و شخصیت مرد و شخصیت بچه و نوع ارتباطات خانوادگی و نوع صدا زدن های آدمها نسبت به هم، همه اینها خیلی به هم نزدیک شده است. ما در قدیم اگر می خواستیم خانمی را صدا بزنیم، به اسم پسر بزرگش صدا می زدیم. اما امروز نام خود خانم یا فامیل خانم را صدا می

زنیم. غرضم از این مثال ها این است که مقداری لمس کنیم اتمسفر عمومی یک اتمسفر خاصی است.

ارزش یافتن علوم انسانی در غرب

نگاه به علم و بعد هم شاخه بندی های علوم و مقدار ارزش گذاری این شاخه ها در تمدن بشری، باز این یک رکن است که امروز بین همه یکسان است. یک زمانی به ما اینطور می گفتند که درصد تست هوش هر کسی بیشتر است به رشته ریاضی برود و در مرتبه بعد تجربی و در مرتبه بعد، ادبیات و علوم انسانی. و در نهایت فنی حرفه ای و کارودانش. اما امروز مهارت و فنی و حرفه ای، دارای ارزش ویژه ای است. در حالی که در زمان ما کار و دانش و فنی و حرفه ای آخرین رده بود. اما امروز در رده ای است که یک جاهایی به رشته های فاخر قدیم علمی تنه می زند و با آنها برابری می کند. زیرا امروز مهارت برای بشر ارزش جدی ای پیدا کرده است. این مطلب فقط در غرب نیست. الآن این جا و پیش ما هم هست. یکی از اندیشمندان غربی این گونه نوشته بود که «این ها نتایج نظریه تربیتی فلان فیلسوف انگلیس است که غرب را به تباهی کشانده و امروز نباید این گونه باشد» و حتی یک تعبیری دارد که «برای امروز بهتر بود اسپنسر هیچ وقت کتابی نمی نوشت. این باعث شده که دانشگاه ما از علوم مکانیکی و تجربی پر و از تاریخ و هنر و ... خالی بشود و این غلط است». خود غرب یک سیری را طی کرد و امروزه رسیده است به جایی که ما علوم انسانی را هم نیاز داریم و علوم انسانی هم علوم مهمی هستند.

امروز در عرصه های فکری جدی غرب، علوم انسانی واقعا تنه می زند به علوم تجربی و ریاضی. آقای مطهری می گوید وقتی که نگاه کنید به یک حکومت غربی و یک جامعه غربی، می بینید که در آن ها کسانی که نقش مغز این جامعه را دارند،

روانشناس ها و عالمان علم مدیریت و جامعه شناس ها هستند اما یک پزشک و یا یک پروفیسور تجربی یا ریاضی نقش تأثیرگذاری تصمیمی ندارد. آنها هستند که برای این ها تکلیف مشخص می کنند که ما از علم آن آدم چه استفاده ای ببریم. مثلاً از علم او برای درست کردن زهر استفاده کنیم و یا درست کردن پادزهر.

در خود غرب، علوم انسانی جای خودش را باز کرد و نقش جدی گرفت و همین اتفاق نزد ما هم افتاده است. این علوم ابتدائاً ساخته و پرداخته نظامات فکری غرب بوده است یعنی شما وقتی ریشه ها را بررسی می کنید، می بینید که الان ما هر چه در فضای مثلاً تعلیم و تربیت و آموزش و پرورش و.. فکر کنیم، می بینید اینها یک ریشه تاریخی در قرن ۱۷ و ۱۸ در حوزه تفکری فرانسه و انگلیس دارد تا رسیده به ژان ژاک روسو، جان استوارت میل، بنتهام و... تا رسیده به افرادی که الان هستند و بعد این علم کم کم پایش شده، پخته شده و متونش آماده شده و بعد صادر شده است در کشور های مختلف. البته این طور نیست که ما مقلد محض باشیم، بلکه متون و کتاب های آنها در دانشگاه های ما دست خورده و مقداری تغییر کرده اما فرمت اصلی، از غرب گرفته شده است.

پس خلاصه عرائض این شد که ما الآن که می خواهیم در مورد تمدن اسلامی و علوم انسانی اسلامی و اینجور مفاهیم، بحث کنیم، متوجه باشیم که بخش عمده ای از این مفاهیم، متأثر از تفکر غربی وارد شده است. حال ما باید حکاکی کنیم، اصلاح کنیم، بازتولید کنیم و شاید بتوانیم یک تولید جدید کامل داشته باشیم.

علوم انسانی که ما امروزه داریم با آنها دست و پنجه نرم می کنیم، گرته برداری از علوم انسانی غرب است. نمی گویم تلاش نشده برای اسلامیت آنها، ولی هنوز فرهنگ

غالب، گرتة برداری از آنهاست. لذا ما مجبوریم نگاهی به غرب و مبانی غرب داشته باشیم.

مؤلفه های حاکم بر فکر و عمل غربی

در مدل غربی در آن عرصه ای که نزدیک^۱ به عرصه تمدنی است ما مواجهیم با یک مسأله جدی و آن اینست که آنچه که امروز به عنوان یک فضای حاکم بر عرصه تفکر و عمل در غرب حکم فرمائی می کند، دارای چند مؤلفه جدی است.

مؤلفه اول: نتیجه محوری در علوم

مؤلفه اول، نتیجه محوری است. اگر شما در هر علمی از علوم موجود و شاخه های علمی موجود، عمیق ترین تحلیل علمی را ارائه بدهید اما ثمره آن تحلیل، برای زندگی انسان معلوم نشود، امروز برای آن نظریه ارزشی قائل نمی شوند. این مطلب اختصاصی به علوم انسانی هم ندارد. در علوم تجربی هم همینطور است.

من یک رفیقی دارم که رشته اش در مباحث فیزیک است. روزی از او سؤال کردم که تحلیل فیزیکدانان امروز از حرکت و چگونگی شدن ها - که این سؤال نظری است نه عملی - چیست؟ گفتم که شما در فیزیک فتون را چطور تحلیل می کنید؟ و این فتون

^۱ ما می گوئیم نزدیک، بخاطر اینکه ما نمی خواهیم عینا پایمان را جای پای آنها بگذاریم. کما اینکه آنها پایشان را جای پای ما نگذاشته اند. ولی دو مسیر شبیه به هم هستیم که یک مسیر را آنها می خواهند بروند و یک مسیر را ما می خواهیم برویم که در یک موضوع و یک خانواده موضوعات مشترک هستیم که اسم آن موضوعات، موضوعات تمدنی است.

چگونه می تواند انرژی بیابد و انرژی آزاد کند؟ پرسیدم که ریشه امواج الکترومغناطیسی چیست؟ از کجا بوجود می آیند؟ او گفت ما معمولا این مسائل را اینگونه تحلیل نمی کنیم. نیازی به چنین تحلیل هایی نداریم. گفت ما معمولا به این سوالات نمی پردازیم. چون فایده ای بر آن مترتب نیست.

در فضای علوم انسانی نیز همین گونه است. اگر مطلبی در کمال دقت هم باشد، اما ثمره ای بر آن مترتب نباشد، با سکوت از کنار آن می گذرند؛ معروف است که اگوست کنت می گوید: یک زمانی گفتند خدا هست. گفتند دلیلش چیست؟ دلیل آوردند. هیوم در دلایل خدشه کرد، آنگاه گفتند که خدا نیست. من (اگوست کنت) می گویم، سکوت کنید. نه بگویید که خدا هست و نه بگویید که خدا نیست. دعوا نکنید. چون ثمره ندارد. معروف است که آن پزشک گفت: من که خدا را قبول ندارم، آب را در ارلن آزمایشگاه ریختم و روی چراغ گذاشتم. آب در صددرجه به جوش آمد. شما هم که خدا را قبول داشتید، آب را در ارلن ریختید و روی چراغ گذاشتید. در صد درجه به جوش آمد. پس خدا چه باشد و چه نباشد، ثمره ندارد. پس اعراض کنیم.

اگوست کنت، مراحل تاریخی بشر را سه دوره، ربانی، فلسفی و علمی می داند. او می گوید یک دوره ای، دوره طفولیت بشر بود. هر اتفاقی می افتاد می گفت خدا بود. رعد و برق اتفاق می افتاد می گفت خدا بود. زلزله می آمد می گفت خدا بود. بعد از دوره ای مقداری عاقل تر شد. گفت هر پدیده ای علتی می خواهد. نگوییم خدا. بگوییم علت. بشر در این دوره تفکر توحیدی دارد. ولی تقدس خدا را ندارد. ولی امروز بشر در دوره علمی است و دوره عملی هم یک مولفه جدی و مهم دارد و آن این است که هر چیزی را که در اطرافمان هست، یا می شناسیم یا می توانیم بشناسیم و دیگر نیازی نداریم که آن را حواله به خدا و علت بدهیم. پس ثمره ای بر خدا مترتب نمی

شود. دیگر نیازی نداریم که خدا را اثبات کنیم. این نگاه، مؤلفه نتیجه گرایی است. اگر بر چیزی نتیجه ای مترتب نشود، ما کاری با آن نداریم.

در غرب ما یک سه گانه داریم که این سه گانه، سه تا منفی است و هیچ کدامش مثبت نشد. غرب، در هستی شناسی وارد شد به نتیجه نرسید. گناهی را به گردن معرفت شناسی انداختند. به معرفت شناسی وارد شد، به نتیجه نرسید، یعنی نتوانست ضمانت تطابق ادراکات را با خارج معلوم کند و ضابط و مقیاس پیدا نکردند. بین افراط و تفریط قرار گرفتند. بعضی ها گفتند همه درست است و بعضی ها گفتند همه غلط است و بعضی ها که خواستند که بگویند بعضی درست است و بعضی غلط است، چون مقیاس صحیح پیدا نکردند، نفر بعد او را خنثی کرد. در معرفت شناسی به نتیجه نرسید، گناه را به گردن زبان شناسی انداخت و امروز در زمینه زبان شناسی هم به نتیجه نرسیده اند. مقام ما فعلا مقام تحلیل زبان شناسی پوزیتیویستی و اگزستیالیستی، زبان شناسی ویتگنشتانی و هایدگری نیست. مقام ما، مقام تحلیل پوپر و هرمنوتیک نیست. اما آنجا هم به نتیجه ای نرسید.

فردریک کاپلستون^۲، جلد آخر کتاب تاریخ فلسفه خودش را اختصاص به فلسفه معاصر غرب داده است. او می گوید که امروز دو نحله در غرب وجود دارد، یکی پوزیتویست است و دیگری اگزستانسیالیست. بعد اشاره می کند به حرف پروتوگوراس در یونان باستان که او گفت که هیچ چیز وجود ندارد و اگر باشد قابل شناخت نیست و

^۲ کاپلستون آدم معتبری در تاریخ فلسفه غرب است. تقریباً تاریخ فلسفه ای به حجم و بسط و دقت کاپلستون نداریم. خود غربی ها می گویند ایشان زیاده گویی می کند نه کم گویی.

اگر قابل شناخت باشد، قابل شناساندن نیست. کاپلستون می گوید ما هر سه دوره را در غرب طی کردیم. البته من گفتم منفی. ولی او این را نمی گوید ولی از عباراتش این معنا بر می آید که این سه دوره را منفی می داند و می گوید که «جواب نگرفتیم».

بعد از اینکه غرب در این سه حوزه به نتیجه نرسید، از این به بعد هر چه شما از این مثنوی ها بسرایید، آنها گوش می دهند اما به احترام شما نه به احترام حرف. نمی گویند که چه می گوید. می گویند که آدم خوبی است که دارد می گوید. بگذاریم بگوید تا ببینیم که به کجا می رسد. چون محتوای کلام در نظر آنها، مقیاس صحت و بطلان ندارد. وقتی که شما می خواهید یک جدول تناسب را آنالیز کنید، این جدول تناسب، آنالیز آن به یک ضرب و تفریق برمی گردد. ضرب و تفریق مقیاس تحلیل جدول تناسب است، جدول کسر است. چون مقیاس ضرب صحیح است، آنالیز صحیح است ولی اگر این مقیاس خودش ضمانت نداشته باشد، دیگر این آنالیز ارزشی ندارد. این جا اتفاقی که می افتد این است که اگر حرفی درست هم باشد یا غلط هم باشد، می گویند بگذار ببینیم نتیجه اش چیست و این می شود ثمره گرایی که پراگماتیست علمی و عملی است. این استدلال از آقای مطهری است.

اگر ما واقعا یک مقیاس داشته باشیم و بر اساس آن مقیاس بفهمیم که خورشید محور است و زمین دورش می گردد، در اینصورت می توانیم به گالیه بگوییم تو که می گویی خورشید محور است، حرفت غلط است. اما اگر مقیاسی برای تشخیص صحیح از خطا نداشته باشیم، آن موقع به جای اینکه سؤال کنیم درست یا غلط چیست؟ باید سؤال کنیم فایده مند و غیر فایده مند چیست؟

لذا شک گراهای جدید در غرب گفتند اشتباه کردیم که با گالیه مخالفت کردیم. امروز هم در کروی بودن زمین اختلاف نظر شده است. درست یا غلط بودن حرف ها

مهم نیست، مهم این است که کدام ثمره دارد؟ ما کاری به هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی و اینکه زمین به دور خورشید می‌چرخد و یا خورشید به دور زمین، کدام درست است و کدام غلط، نداشته باشیم. بلکه ببینیم که کدامیک ثمره دارد. در این صورت گالیله که هیچ، حتی بطلمیوس که ۹ یا ۸ یا ۵ (در تاریخ وی اختلاف نظر وجود دارد) قرن قبل از میلاد حضرت مسیح (ع) زندگی می‌کرده است، مواد خام تابع ریاضی استخراج تقویم را درست به ما داده است. ما یک تابع مرکب داریم به نام زیج نجومی. تابع مرکب را بطلمیوس درست طراحی کرده است. لذا استخراج تقویم درست اتفاق می‌افتد و بر اساس آن می‌توانیم حرکت شمس و قمر و حتی حرکت ثوابت و کف آسمان را و مجموع ستاره‌های دب اکبر و اصغر را مقیاس کنیم. بطلمیوس در آن موقع رصد کرده بود و فهمیده بود که این ثوابت هر ۶۶ سال یک درجه در آسمان حرکت می‌کنند. حال مبدء تحلیل این مطلب زمین مرکزی باشد یا خورشید مرکزی باشد یا چیز دیگری باشد، فرقی نمی‌کند.

لذا در مورد این این سؤال که فتون، انرژی رانشی خودش را ایجاد می‌کند یا از کس دیگری می‌گیرد، می‌گویند که سؤال غلط است البته نه اینکه سؤال غلط است بلکه ما اصلا به جواب این سؤال فکر نمی‌کنیم. مهم این است که فتون با این سرعت، حرکت مکانی دارد و با این مدار کشش، حرکت در جا دارد و این آثار از آن متولد می‌شود. همین برای ما کافی است. یا مثلا انرژی الکترومغناطیسی را نمی‌دانیم که از خواص چیست؟ مهم نیست. اما مهم این است که این انرژی الکترومغناطیسی، با این بار، این اثر را دارد و با این بار این اثر را دارد. لذا در هواپیما و لیزر و میکروویو از آن استفاده می‌کنم. و نیازی ندارم به اینکه خود آن را تحلیل کنم. اینکه دعوایی را که نیوتون مطرح کرد که عالم دائما در حال حرکت است یا یکپارچه حرکت است، مهم

نیست. و اصلا چند حرکت است؟ چند منع دارد؟ مهم نیست. یا در مورد نسیت همین که می دانیم نسیت باعث تغییر جرم می شود، خوب است چون فایده دارد. مهم نیست که آیا واقعا در خارج دارد تغییر جرمی اتفاق می افتد یا نه.

ثمره این بحث برای ما این است که وقتی شما می خواهی بگویی که می خواهم برای شما تمدن را توضیح بدهم چون تمدن بر اساس انسان طراحی می شود، باید اول مشخص کنم که انسان چیست؟ می گوید که کاری به این ها ندارم. بلکه همین که انسان رفاه داشته باشد، زندگی انسان دچار تغییرات نوسانی نشود، زندگی او بر سر یک ریل منظم جلو برود و همه فرآورده های مورد احتیاج و مطلوب او حاصل بشود، مشکلی نداریم و کافی است. حالا وقتی می خواهی بگویی که انسان با چه افقی؟ او می گوید که افق که ثمره عملی ندارد. می خواهی بگویی با افق فراماده. می گوید فراماده که ثمره ندارد. بعد عملا این اتفاق می افتد که انسان با دید مادی تحلیل می شود.

مؤلفه دوم: تقدس زدایی از همه چیز

یکی دیگر از مؤلفه های فضای فعلی، ماجرای تقدس زدایی از تفکر است؛ یعنی ما نباید حس خاصی نسبت به بعضی از گزاره ها بهمان دست بدهد. یا بالاتر اینکه نباید حس خاصی نسبت به بعضی از اتفاقات به ما دست بدهد. زیرا این حس مانع از استفاده های مثبت و بهره مثبت از پیرامون می شود. فلذا این حس نباید وجود داشته باشد. راسل هم در کتاب زناشوئی و اخلاق و هم در کتاب دنیایی که من میشناسم، مطالبی در مورد این مؤلفه دارد. در کتاب زناشوئی و اخلاق، ماجرا را با موضوع غیرت مطرح می کند. در کتاب دنیایی که من می شناسم، کلی تر مطرح می کند، یعنی خصوص موضوع غیرت را نمی گوید ولو اینکه در اولی هم کلان نگاه میکند و در صفحه ۶۸ از کتاب دنیایی که من شناسم می گوید: « قداما از لحاظ اخلاقی به کفّ نفس توصیه می کنند.

من هم توصیه می کنم. اما نظر قدما این بود که غریزه جنسی محدود گردد. ولی نظر من این است که جلوی حسادت در امور جنسی که نامش را غیرت گذاشته اند، گرفته شود». در این دیدگاه ما باید نسبت به پیرامونمان نگاه آزاد داشته باشیم بدون حس خاص. این را امثال راسل توسعه می دهند به تقدس زدایی کامل، هم از گزاره ها و هم از اتفاقات پیرامون. واژه هایی مثل سکولاریسم و پلورالیسم، نه از حیث کلامی، بلکه از حیث انسانی و اجتماعی، زائیده این نوع نگاه اند؛ یعنی این واژه ها از آنها بیرون می آید. چون ما راحتیم، چون ما حساسیتی نداریم، هر کس هر نوع نگاهی می خواهد داشته باشد، داشته باشد.

این مؤلفه ها و این فضا، امروز در نگاه عمومی اجتماعی ما هم دارد یواش یواش رخنه می کند. من الان از منظر یک مددکار اجتماعی بیان می کنم نه یک فیلسوف و تحلیلگر اسلامی. الان اگر شما بروی در یک محیطی در جامعه تا می خواهی امر به معروف کنی و تا بخواهی چیزی را بگویی، می گویند چکارش داری؟ اصلاً ناخودآگاه خود ما داریم حساسیتمان را از دست می دهیم و این می شود همان اتمسفری که گفتم. مؤلفه ها در نگاه غربی، به این جا هم تا حدودی رسیده است. مثلاً گزاره ای حق است و این گزاره را من مسلمان قبول دارم که حق است. اما اینکه این گزاره برای من تقدسی داشته باشد که دافعه ساز و جاذبه ساز باشد و من پای آن موضع بگیرم، کم کم دارد بی رنگ می شود. لذا اگر کسی در مورد اثبات یا انکار همه چیز یا اعتقادات و گزاره های دینی صحبت کند، در هر دو یا حالت ما یکسان است (منظور این است که حالت انسان اجتماعیمان تا حدودی اینگونه شده است، منظور همه افراد نیست) یا تفاوتش خیلی ناچیز است. اما در گذشته این طور نبود. در گذشته اگر کسی

به مقدسات ما متعرض می شد ما متأثر می شدیم. اینها آثار زمینی این اتمسفری است که گفته شد.

ندامت غرب از مبانی خود

نکته دیگر در مورد غرب این است که خود غرب، در یک دوره ای از این اتفاقات عبرت گرفت و بازگشت. تمام این فلاسفه و متفکرین اصلی که در غرب نقش جدی دارند تا حدود سال ۱۹۷۶-۷۷ میلادی، همه شان بلا استثناء حداقل دو خط ندامت نامه نوشتند. یعنی این چیزی که ما ساختیم، منتج به آنچه ما می خواستیم نبود.

ویل دورانت (لذات فلسفه ص ۲۰۶) میگوید: «ضرر و خسرانی که متوجه مدارس و دانشگاه های ماست، بیشتر از نظریه تربیتی اسپنسر است که تربیت را سازگار کردن انسان با محیط خود تعریف کرده است. این تعریف مرده و مکانیکی و از فلسفه برتری مکانیک برخاسته و هر ذهن و روح خلاق از آن متنفر است. نتیجه این شده که مدارس ما از علوم نظری و مکانیکی پر شده و از موضوعات ادبیات و تاریخ و فلسفه و هنر که به قول «خودشان» بی فایده است خالی مانده است. تربیتی که فقط علمی باشد، محصولش جز ابزار چیزی نیست»

ویل دورانت زمانی جزء این «خودشان» بوده است. ویل دورانت در جلد اول تاریخ تمدن، اسلام را به سخره می گیرد. تعدد زوجات و حکومت اسلامی و جزیره العرب و شخص نبی اکرم (ص) را به سخره می گیرد. اینجا ببینید به چه اعترافی رسیده است. در جای دیگری از لذات فلسفه در جایی که تناقض های غرب را می گوید به این جا می رسد که: «محمد (ص) ریشه این تناقضات اروپایی را در جامعه خویش خشکانده است و این غده سرطانی را درمان کرده است»

به بیان دیگر اگر ما واقعا غرب امروز را به عنوان یک تفکر علمی آکادمیک بدانیم که زیربناها و پایه های این تفکر در بیش از صد سال قبل پایه ریزی شده تا رسید به اینجا، اگر این اتفاقات را ما رصد کنیم، عمده اندیشمندانی که نقش بنیادین داشته اند، آنها ندامت نامه دارند. امروز در اندیشمندان غربی ممکن است کسی باشد که نامش در مجامع علمی خیلی مطرح باشد، اما او جیره خوار سفره اندیشه های بنیادین آن علم است که آن اندیشه ها توسط آن اندیشمندان سابق طراحی شده است. اما ما متأسفانه در حوزه اندیشه ای، با هفتاد سال پیش غرب زندگی می کنیم نه با الآن غرب.

مکاتب زیربنایی و فرآورده ها

ممکن است برای کسی این سؤال پیش آید که بحث از سارتر و راسل، بحث از فلسفه غرب سابق است چرا از فلسفه غرب امروز و فیلسوفان فعلی حرف نمی زنیم؟ گفتیم که معتقدیم که اندیشه مغرب زمین در شرایط فعلی و امروز، بیشتر به فرآورده ها و نتایج نظامات فکری رسیدگی می کند و نه به زیربناها و این فرآورده ها نتیجه منطقی یکسری زیربناست که الان به زیربنا اشاره می کنیم. نه اینکه آن معاصر را نمی بینیم و یا نمی شناسیم، نه، بلکه چون معاصرین متعرض زیربنا نشده اند.

یکی از مغالطات اینجا که نیاز به التفات دارد این است که در غرب «ایسم» های زیادی می شنویم و می گوئیم که چقدر مکتب هست. همه این «ایسم»ها از جهت منطقی در یک رتبه نیستند. برخی از اینها مدل و مکتب هستند و برخی از اینها فرآورده یک مکتب در عرصه خاص هستند. مثلاً ممکن است چهارتا مکتب داشته باشیم و می پرسیم که علمای چهار مکتب! شما نظرتان در مورد زن چیست؟ نگاه به زن می شود یک محصول از یک مکتب. نظرتان در مورد آزادی چیست؟ در مورد علم چیست؟ پاسخ این سؤالات، محصولات یک مکتب است و ممکن است این چهارتا مکتب در مورد

زن یک اعتقاد داشته باشند و اسمش فیمینیسیم باشد یا اعتقاد افراطی داشته باشد به اسم لزبینیسیم یا اعتقادی در مورد علم بوجود بیاید به نام ساینٹیسیم مثلا یا اعتقادی در مورد انسان و آزادی به نام اومانیسیم پدید آید. این «ایسم»ها فراورده هستند. اگر کسی می خواهد نگاه تمدنی داشته باشد، مجبور است یکبار از فراورده ها عقب تر برود و به گوهرها و زیربناها نگاه کند. برای کار با مبانی فکری نیاز است که چند ده سال، عقب برود در حالی که غرب بخاطر نتیجه گیری مفرط مجبور است بحث و فکر از مبانی را کنار بگذارد و نتیجه نگر محض باشد.

تمدن نتیجه تمام علوم

تمدن اسلامی یک واژه ای است که نزدیک است به واژه «سبک زندگی» که حضرت آقا تعبیر می فرمایند. این واژه ها نتیجه تمام علوم است نه نتیجه بخشی در یک علم. تمدن نتیجه همه علوم است. این که فکر کنیم که تمدن نتیجه مثلا علوم اجتماعی فقط است درست نیست. اینکه فکر کنیم تمدن نتیجه علوم اجتماعی به علاوه مدیریت است، درست نیست. تمدن مخرج مشترک تمام مؤلفه های علمی است که در ساختار علمی بشر وجود دارد. ما وقتی اسم تمدن را می آوریم، باید مراقب باشیم که این ها نباید پای بست ویران داشته باشد. بعضی از این مؤلفه های جدی که امروز در تمدن دارد استفاده می شود، مبتنی بر یکسری پای بست هایی است که خود آن ها در بخش خودشان ویرانی شان اثبات شده است. حتی در حوزه خودش نه کلان و کلی. مثلا یک مؤلفه معرفت شناسانه، این مؤلفه در حوزه اپیستمولوژی و معرفت شناسی جدید، بطلانش و اعتراف به غلط بودن آن توسط خود اهل آن علم گفته شده است. باید حواسمان را به این بدهیم.

مبانی تمدن غرب

ما امروز در فضای غرب یک تفسیری از تمدن داریم که آن تفسیر مبتنی بر مقدماتی است که آن‌ها در حوزه انسان فردی و اجتماعی دارند. آن مقدمات یک نگاهی درست می‌کند که آن نگاه زیر بنای تمدن آنها است. لذا اگر ما آن مقدمات را قبول نداریم، نباید نتیجه آن مقدمات را وارد در بحث اسلامی ما از تمدن کنیم.

امروز نزد غربی‌ها دو مکتب جدی فلسفی حاکم است: یکی مکتب پوزیتویست‌ها و دیگری مکتب اگزیستانسیالیست‌ها. اگزیستانسیالیست‌ها بیشتر به انسان فردی، پرداختند و به انسان اجتماعی بیشتر پوزیتویست‌ها پرداختند.

انسان فردی غرب

از نظر اگزیستانسیالیست‌ها انسان در حوزه فردی، انسان آزاد است. اما این انسان آزاد انسانی است که ناخودآگاه محدود خواهد شد. مجبور است محدود بشود. آمال و آرزویش نگه داشتن آزادی است اما نمی‌تواند. اما این محدودیت باید حداقلی باشد. یعنی انسان تا می‌تواند باید آزادی‌اش را حفظ بکند و کمتر به محدودیت تن بدهد. در این فضا خدا بزرگترین محدودیت بخش انسان است و چون دلیلی برای پذیرش آن نیست (ثمره ندارد) نباید آن را قبول کرد. قبول گزاره‌ای به نام «خدا هست» سبب می‌شود که بسیاری از محدودیت‌ها را به طور یکجا بپذیریم. یعنی فقط همین گزاره، دین را به عنوان مجموعه باید و نباید‌ها به گردنمان می‌اندازد. و چون قبول این گزاره توجیه معقول ندارد ما نمی‌پذیریم. انسان فردی در نگاه اگزیستانسیالیست‌ها یک انسان آزاد مطلق است که مجبور است محدود بشود، و خدا و دین که به عنوان اجبارهای بی‌توجیه و محدودیت‌های بی‌توجیه است، انکار می‌شود. این انسان در حوزه فردی دائماً

درگیر جنگ با پیرامونش است. چون همیشه پیرامون می خواهد او را محدود کند و او به دنبال حفظ آزادی خودش است.

در این تفکر یکی از این پیرامون های انسان، اجتماع است. اجتماع، انسان را محدود می کند. چون وقتی داری به طور فردی زندگی آزادت را انجام می دهی هر کاری بخواهی می کنی، ولی اگر در اجتماع زندگی کردی محدودیت ها درست می شود. با این سرعت حرکت کن! این را نخور! در اینجا این را بپوش و در آنجا آن را! و خلاصه روابط اجتماعی محدودیت بخش بشر اند.

پس انسان در حوزه فردی با اصالت فردیتش یک انسان آزاد است و مجبور است محدود بشود و در جنگ با پیرامونش است. زیرا پیرامون است که او را محدود می کند و همینطور که آفتاب محدود کننده است و وقتی آفتاب بیاید هوا گرم می شود و نمی تواند بیرون برود، اجتماع نیز یکی از موجبات محدودیت است.

در تاریخ فلسفه این جمله از اگزیستانسیالیست ها معروف است که دو محدودیت بخش بزرگ برای بشر وجود دارد. یکی خدا و دیگری اجتماع که از زیر یوغ خدا می توانیم فرار کنیم ولی از اجتماع نمی شود فرار کرد. بعدا می گوئیم که این یکی از مبادی نهیلیسم و پوچ گرایی است. وقتی کسی بینش و نگاهش این است که همه چیز با من در حال جنگ است به نهیلیسم کشیده می شود.

انسان اجتماعی غرب

اما انسان اجتماعی در مکتب پوزیتویستی. در همان کتاب زناشویی و اخلاق نوشته راسل که آدرس دادیم شما می توانید این مطلب را دقیقتر ببیند. این جمله معروف است که «مادر حقوق بشر آزادی است». انسان توجیهی برای محدودیت ندارد، مگر آنجایی که اضطرار های اجتماعی او را وادار به محدودیت می کنند. اما تحلیلی که پوزیتویست

ها برای این گزاره ها ارائه می دهند یک تحلیل جامعه شناسانه است. به خلاف اگززیستانسیالیست ها که تحلیلشان روانشناسانه بود. اما باز به همان نتایج می رسند که بشر اجتماعی، یک بشر آزاد است و محدودیت باید در حد اجبارها و الزامهایی که جامعه به بشر تحمیل می کند، باشد. لذا راسل در همین کتاب زناشویی و اخلاق میگوید قوای جنسی باید آزاد باشد و هر استمتاع و استفاده ای که انسان می خواهد ببرد اما فقط چند محدودیت دارد. مثلا یکی از محدودیت های اجتماعی، رابطه پدر و فرزند است و نباید این رابطه به هم بخورد و بعد برای حفظ این رابطه پیشنهادهایی می دهد. در صورتی که می دانید که مسئله جنسی یکی از تابو های بشری بوده است که در همه ادیان محدود بوده است. ایشان می گوید که از این جهت هم تا جایی که می شود باید محدودیت ها را برداشت.

پس غایت تمدن غربی، انسانی است که در حوزه فردی و اجتماعی آزاد است. و در هر دو حوزه نیازی به خدا احساس نمی کند. بلکه دلیل دارد بر اینکه خدا را نپذیرد و خدا را کنار بگذارد و متافیزیک را کامل انکار کند و دیدش را منحصر کند به عالم ماده. نزد چنین انسانی با این نگاه، تمدن یعنی هماهنگ کردن تمام اجزاء اجتماعی (الان تمدن بیشتر با بعد اجتماعی دیده می شود. حتی اگر بعد فردی را هم اضافه کنیم همین نتیجه را می دهد) برای بهره وری حداکثری از ماده و مادیات. این می شود تمدن در این نگاه. این تمدن یک جهت فلش دارد و به یک سمت حرکت می کند و آن اخلاق الی الأرض است.

اگززیستانسیالیست ها و پوزیتویست ها معمولا با هم هیچ وجه اشتراکی ندارند. بروید فلسفه غرب را مطالعه کنید که این دو گروه با هم دیگر یک جنگ جهانی دارند و حتی آقای مصطفی ملکیان در کتاب تاریخ فلسفه غرب در جلد چهارم به این مطلب اشاره می

کند و از بعضی از اندیشمندان کشور خودمان اسم می آورد و می گوید که فلانی و فلانی که با هم درگیر هستند، ریشه درگیری شان به درگیری پوزیتویست ها و اگزستانسیالیست ها بر می گردد.

این دو نحله الآن هم هستند و حیاتشان ادامه دارد. اما همین دو مکتب که درگیری های زیادی دارند در چیزهایی مثل آزادی مشترک هستند. یکی به طور فردی به آزادی می رسد و یکی اجتماعی. جامعه شناس ها که عمدتاً پوزیتویست هستند می رسند به اینکه مادر حقوق بشر آزادی است و همینطور که توضیح دادیم، اگزستانسیالیست ها هم به صورت فردی می رسند. همچنین در مسأله مجبور بودن نسبت به محدودیت و اینکه ما بالاجبار محدود می شویم و همچنین در مبدأ تصدیقی نهیلیسم مشترک هستند. مبدأ تصدیقی نهیلیسم، بد نگاه کردن به عالم است. مبدأ تصدیقی بد نگاه کردن در نزد ایشان، در نگاه فلسفی شان تئوریزه شده است. اینها می گویند که همه چیز به ما محدودیت می دهد. بعد می گویند که دو مبدأ محدودیت بیشتر نداریم. یکی خدا و یکی اجتماع. هر دو نحله خدا را قبول ندارند، چون می گویند که توجیه عقلانی ندارد. هر دو مکتب، اجتماع را قبول می کنند چون می بینند که هست. لذا آقای راسل وقتی که می گوید ما باید همه باید و نباید ها را انکار کنیم، حتی غیرت و... را انکار کنیم، در مورد مسئله تولید نسل می گوید که باید چنین و چنان کنیم و باید و نباید هایی را قائل می شود.

با این توضیحات تمدن نزد غربی ها اولاً: یک مفهوم جوهری و گوهری نیست بلکه یک مفهوم عارضی و ثانوی است. ثانیاً: با یک پیشفرض به نام عدم محدودیت همراه است. ثالثاً: بالتأذ همراه است؛ مدل تمدنی ای شاخص است که محدودیت آن کمتر و رفاه آن بیشتر است.

این تمدن در این مؤلفه ها به دنبال یک نتیجه مادی، انسان آزاد، قداست زدا، نتیجه گرا و دنبال التذاذ است. باید حواسمان به این مطلب باشد که وقتی ما می خواهیم درباره تمدن اسلامی صحبت کنیم. نزدیک این خطوط نشویم. چون فرض این است که ما این مقدمات را قبول نداریم. ما باید خیلی مراقب باشیم که به این وادی وارد نشویم.

مقابله با نظریه انتظار حداکثری از دین به دلیل پیش فرهای غربی

بعضی از اندیشمندان ما وقتی می خواهند بیایند از بعضی قسمت های اندیشه ی علماء نواندیش ما مثل امام، علامه و شهید صدر استفاده کنند، ناخودآگاه در این اتمسفر استفاده می کنند. کشش آنها به بعضی از نظریات مثل برخی از نظریات مرحوم شهید صدر مثل منطقه الفراغ، به این خاطر است که این نظریه دست را باز می گذارد. وقتی می خواهند نظریه انتظار حداکثری از دین را نقد کند (من نمی خواهم بگویم دفاع حداکثری درست است یا غلط است و اصلا دفاع حداکثری را باید بعدا باز تعریف کنیم) که اثر این نظریه در بحث ما این است که تا نقطه صد تمدن اسلامی را باید دین و مجتهد بگوید؟ یا اینکه دین و مجتهد تا نقطه بیست آن را بگوید یا اینکه دین و مجتهد تا نقطه پنجاه آن را بگوید؟ چقدر از مباحث تمدن کار دین است؟ چقدر کار بشری است؟ وقتی که می خواهند این را وارد بشوند و بحث کنند، عمده ضربه زدندان به نظریه انتظار حداکثری از دین این است که شما اگر دین را حداکثری کردید، جایی برای بشر و عقل بشر و فرآورده های بشری باقی نگذاشتید. این دیدگاه الآن وجود دارد. نزد خیلی از اندیشمندان روشنفکر (به معنای مثبت آن) قوی ما وجود دارد.

در حالی که فرض کنیم در همین موضوع یعنی تمدن، می خواهیم دست بشر را ببندیم و بگوییم که صفر تا صد آن را باید خدا بگوید. آیا این یعنی کم کردن حق انسان؟! اولاً این با کدام فلسفه حق سازگار است؟ شما ناخودآگاه دارید با فلسفه حق

پوزیتویستی حرف می زنید. ثانیاً این مطلب باید ابتدا از لحاظ استدلالی یک بار پایش بشود و ببینیم که اگر شما قبول دارید که موضوعی مثل نماز توقیفی است و خدا باید بگوید، آنگاه اگر ما ملاک یابی کردیم و همان ملاکی که در مسئله نماز بود، همان ملاک در مسئله تمدن پیدا شد، چه می گوئید شما؟ در آن صورت اینگونه نیست که ما دست بشر را بسته ایم، بلکه این گونه است که ما به بشر می گوئیم «رحم الله امرء علم قدره و لم يتعد طوره» یعنی از حد خودش فراتر نرود. یعنی در واقع داریم، جایگاه شناسی می کنیم و می گوئیم این جا جایگاه چیست و این جا جایگاه چیست؟ اینها باید یکی یکی واکاوی بشود.

رجوع به نظرات علامه به دلیل پیش فرض آزادی

اینجا نخواستیم صفحه اشکالات را ورق بزنم اما امروز متأسفانه یکی از رویکردهای شایع به اندیشه مرحوم علامه طباطبایی که سبب علاقه مندی به علامه هم شده است، این است که مدل فکری علامه طباطبایی، به اعتباریات خیلی بها داده و اعتباریات را به صورت بالنده‌ای به ارمغان آورده است. می دانیم که اعتباریات خیلی بی حد و مرز تر از حقیقت‌ها هستند و خیلی آزادی بیشتری در حوزه انتخاب روش، متد و عمل به ما می دهند تا امور حقیقی. در ریاضی یک متد خاص هست و غیر آن نیست. قضیه تالس از زمان پدید آمدن تا الان با یک متد تحلیل می شود. حقیقت در فراروی ما چند مسیر را باز نمی کند. هر حقیقتی متد خاص خودش را می طلبد. در متدلوژی (نزد غربی ها) یا در رئوس ثمانیه (نزد اندیشمندان اسلامی) و مقدمات علوم این مطلب رسیدگی می شود. می گوئیم که مبادی تصویری و تصدیقیه یک علم که تبیین بشود موضوع و روش علم که تبیین بشود، حق تخطی از آن نیست. این مطلب در علوم حقیقی درست است. ولی در علوم اعتباری نه، راحت تریم. به تعبیر مرحوم مطهری در پاورقی اصول فلسفه، یگانه

ملاک در اعتباریات، لغویت است. این جمله خیلی شیرین است و عرصه بازی را جلوی ما قرار می دهد. ما فقط لغویت نداشته باشیم، غیر از آن دستمان باز است. هر چه می خواهی بگو. هر طور می خواهی بین.

بعد میبینید که اندیشمند اسلامی در حوزه تفکر مدرن و نوین اسلامی بخاطر اینکه گمشده اش یعنی آزادی را اینجا می یابد به اعتباریات می پردازد. این آزادی اگر منظور آن مدل غربی است، که اسلام با آن مخالف است.

اگر می خواهید از علامه طباطبایی بخاطر ارائه نظریاتی مثل نگاه های اعتباری برای یک وسعت و فراغ بال و راحتی و آزادی عمل و آزادی انتخاب روش به این معنا استفاده کنید، این علامه طباطبایی نیست. این تصویر، یک تصویر ناصحیح از علامه طباطبایی است. نه علامه این را گفته است و نه نظریه اعتبار این را می گوید و نه شما حق دارید اینطور در مورد علامه طباطبایی قضاوت کنید. در مباحث بعدی، اعتبار، در نگاه علامه را توضیح خواهیم داد.

تخییر و آزادی عمل در دین

پس عرض شد با پیش فرض به بحث فعلی نگاه نشود. اگر قرار است در مورد تمدن اسلامی بحث کنیم بدون هیچ پیش فرضی با نظر به ذاتیات اسلام ابتدا به ساکن یک مسئله به نام تمدن را طرح کنیم و نگاهمان به ذاتیات اسلام باشد و بعد بینیم اسلام به این تمدن چه نگاهی دارد و آزاد و فراخ بر اساس داده های اسلامی نگاه کنیم. نهایتاً این مدل یا قابل ارائه به مدل های دیگر هست یا قابل ارائه نیست. یا در برخی جنبه ها مشترک هست یا مشترک نیست. بعداً در پایان مسئله خواهید دید که همین فراخی و آزادی عمل (آزادی در انتخاب روش در عرصه اجتماع که در حوزه سیاست بشود، دموکراسی، در حوزه علوم اجتماعی بشود، نگاه ابزاری) در اسلام وجود دارد. درست

است که ما الآن داریم دگم و خشک حرف می زنیم. اما به این معنا نیست که اینها وجود ندارد.

اشکال دیگری که معمولا در سیر این مباحث وجود دارد این است که اگر کسی در حوزه علوم تجربی و ریاضی بخواهد اندیشه راقی و علمی خودش را توضیح دهد، اجازه می دهیم که از مبادی منطقی بحث شروع کند تا به نظریه برسد. ولی وقتی می خواهیم در حوزه معارف دینی و علوم و پژوهش های دینی صحبت کنیم. اجازه این کار را نمی دهیم. در حالی که این مطالب هم در هرم دین منطقی دارد که از یک هست ها و معارفی شروع می شود تا به یک ریزبایدهایی می رسد. قطعا در آن ریز بایدها به یک اباحه هایی خواهیم رسید که شما حق دارید در آنها با نگاه بشری انتخاب روش کنید. در خیلی از حوزه های دین اسلام اصاله التخییر جاری است. شما مخیر هستی که این یا آن را انتخاب کنی. اگر به مجموعه بایدهای دین نگاه بشود، حجم بسیار قلیلی از دین اسلام اجبار است و حجم بسیار وسیعی از دین اسلام اباحه و ترخیص است. از جنبه حقوقی این چنین است.

گزاره های اخلاقی در اسلام

گاهی هرم اخلاقی اسلام فقط با این روایت توضیح داده می شود که «حسنت الابرار سیئات المقربین»، یعنی باز هرم اخلاقی را در محدوده الزام می بریم که اینطور نیست. خواهیم گفت از منظر علامه طباطبایی و امام خمینی در کتاب زیبای شرح جنود عقل و جهل که اصلا آموزه های اخلاقی اسلامی تحت الزام نمی رود. ممکن است سؤال شود که اگر تحت الزام در نمی آید، پس چه ضمانتی برای اجرای آنها وجود دارد؟! این مسئله زیربنای فلسفه حقوق و اخلاق است. اختلاف و وجه فارق فلسفه حقوق و اخلاق بر سر بایدهای الزامی و غیر الزامی است. گفته می شود که اگر بایدهای اخلاقی

تحت الزام و اجبار نرود، ضمانت اجرایی ندارد. آنگاه با این نگاه می‌خواهیم ضمانت های اجرایی را تحت پوشش الزام ببریم.

در اندیشه اسلامی مرز انسانیت و حیوانیت، مرز انسانیت و مسخ شدن، اخلاق نیست، بلکه احکام واجب و حرام است. «انما يتقبل الله من المتقين» متقی کسی است که واجب و حرام را رعایت می‌کند. ممکن است سوال شود که مستحبات و مکروهات و اخلاقیات چه جایگاهی دارند؟ می‌گوییم اگر کسی به مرحله تقوای الهی برسد در او کششی به وجود می‌آید که تحت پوشش شوق نورانی، عمل به این ضوابط می‌کند. مبدا میلی در انسان بوجود می‌آید و باعث می‌شود بدون این که گزاره‌های اخلاقی، مستحبات و مکروهات، تحت یک الزام و اجبار قرار بگیرند، در حوزه فعل اختیاری انسان، محقق شوند. این مطلب خیلی گهربار است.

در نگاهی ریشه‌ای تر به این مسئله؛ ریشه اصلی این مغالطه‌ای که اکنون پاسخش را بیان کردیم، نشناختن انسان است. چون در انسان شناسی غربی، نهایت سطح شناخت انسان، عالم دنیا و ماده است. در بهترین حالت می‌تواند کیهان گردی کند، نه فرا کیهان. او نهایتاً به نجوم می‌پردازد و در دل زمین که برود نهایتاً اتم و مولکول و سلول تحلیل می‌کند. یعنی این انسان که ما می‌گوییم سیر آسمانی و سیرزمینی، سیر خرد و سیر کلان، مجموعه این سیر در نگاه غربی از محدوده عالم ماده و طبیعت خارج نمی‌شود و این که خلقت مادی انسان است و این نبود که اقرا و ربك الاكرم درست کرد. این نبود که فتبارك الله احسن الخالقين به ارمغان آورد. آیه «فتبارك الله» بعد از «انشاناه خلقاً آخر» است نه بعد از سیر از نطفه به علقه به مضغه، که کنایه از سیر طبیعی فیزیکی بیولوژیکی درون انسان و درون عالم ماده است. «انشاناه خلقاً آخر» همان «احسن الخالقين» است. این همان «و ربك الاكرم» است که «فی احسن تقویم» به ارمغان

می آورد. ببینید کار به اینجا می رسد که ناخودآگاه آنتی ویروس مان این ویروس های وارد شده به سیستم را نمی گیرد و این ها می نشینند به فضای سیستم عامل فکری ما و بعد ناخودآگاه انسان را مادی می بینیم و لذا تنها غایت برای انسان اجتماعی می شود، عدالت کما اینکه وقتی می خواهیم حرف بزنیم، اخلاق را با چالش مواجه می کنیم. می گوئیم که با چه الزامی باید انجام شود؟ و بعد می شود همان عبارت های راسل که اخلاق الزام آور نیست و باید غیرت از بین برود و پس زمینه همه اینها می شود آن آزادی که در نظام پوزیتویستی، مادر حقوق بشر است و یا آزادی انسان نگون بخت و عصیان گر از مدل سارتر.

بعد می خواهیم اسلام را آنالیز کنیم و علامه طباطبایی و امام را بشناسیم، اما می گوئیم که علامه خوب است، چرا؟ چون که علامه اعتباریات گفته است. این یک تفسیر غربی از یک بخش نظریه اسلامی است. رفقا این نوع نگاه روح آن جمله مرحوم مطهری است که گفت آن آقا برای امام حسین روضه مارکسیستی می خواند، امام حسین را پوزیتویستی معنا می کند. این همان است که به نحو دیگری رخ می نماید که باید جلوی آن را گرفت.

می بینیم که دلیل رفتن به سمت شهید صدر(ره) نظریه منطقه الفراغ ایشان است. ما داریم دین گریزی برمدار دین انجام می دهیم. منطقه الفراغ خوب است چون ما را از دایره عبودیت خارج می کند. اعتباریات خوب است چون ما را از سختی کنش حقوقی خارج می کند. آیا این درست است؟! آنهم در فضایی که فرمت کلی ما فرمت غربی است.

فرد محوری در مکاتب غربی به جای واقع محوری

در غرب چون هر مدل را با فیلسوف و نظریه پرداز آن مدل شناختند، گفتند این مدل فلان فیلسوف است و آن مدل فلان فیلسوف است، ما هم می‌گیم مدل امام این است، مدل علامه علامه این است. مدل شهید صدر این است. مدل شیخ انصاری این است و امروزه بچه های علوم سیاسی می‌گویند مدل نائینی از علوم سیاسی اسلامی را بگوییم؟ یا مدل محقق خراسانی را بگوییم؟ با دست مایه های تاریخ مشروطیت. نزد بچه های علوم اجتماعی هم همین است.

این نگاه غلط است. می دانید چرا در غرب هر مدل را با نام فیلسوف آن می شناسند؟ در سال ۸۳ مقاله ای نوشتم با عنوان «انفعال در مکاتب غربی معاصر» و تمام مشکلم این بود که آن روز می گفتند که غرب از اسلام پویا تر است. چون در غرب تعداد مکاتب فکری به مراتب بیشتر است. در غرب مکاتب به قدری زیاد هستند که مجبور می شوید آن مکاتب را به اسم فلاسفه بشناسید. هر فیلسوف یک مکتب یا هر دو یا هر چهار فیلسوف یک مکتب. می گویند راسیونالیست آمد و معتقدین به آن دکارت و اسپینوزا و ... بودند. آن نظریه رفت، آمپریست آمد که صاحبان آن ژان لاک و هابز و هیوم و ... بودند. هیوم هم خودش یک مکتب شد. کانت که آمد اصلا خودش یک مکتب است و همچنین هگل و مارکس خودشان یک مکتب هستند. کگارد آمد اگزیستانسیالیست درست کرد اما یواش یواش ذیل چتر اگزیستانسیالیست، ۲۰ تا مکتب درست شد. هیچ کس نمیتواند بگوید که مارتین هایدگر و ژان پل سارتر تحت یک مکتبند. پس نتیجه می گیرند که ما در غرب تعداد زیادی مکتب داریم و لذا غرب پویا تر است اما در اسلام این چنین نیست. در اسلام نهایتا مکتب اشراق و مشاء و حکمت متعالیه در فلسفه و یک کلام است و یک عرفان نظری. همین هاست و دیگر غیر این ۵ تا نیست.

ما هم الآن تحت تأثير غرب وقتی می خواهیم از تمدن بحث کنیم، می گوئیم که تمدن را از نظر این و تمدن از نظر آن و ... بگوئیم. این ادبیات و نگاه و این نوع حرکت خودش مصون از آسیب نیست. می دانم جواب می دهید که فعلا در مرحله تبیین و توضیح هستیم، بعد در مرحله انتقاد و پژوهش می رویم. ولی باز هم این جواب اشکال را بر طرف نمی کند.

ریشه اشکال این است که هواپیمای غرب از روی باند واقع بلند شد، ولی هیچ وقت روی باند واقع نتوانست بنشیند. شکاکیت، غرب را درنوردید و ضمانت تطابق با واقع انکار شد. لذا چون در غرب ضمانت تطابق با واقع نداریم، مجبوریم با شعرها و ابیات هم قافیه زندگی کنیم. می گوئیم که این ابیات چون هم قافیه است یک منظومه است. امروز اگر به کسانی که در حوزه بحث های تمدنی و بحث های علوم اجتماعی و از این دست مفاهیم، کار می کنند، مراجعه کنیم، واژه «نظام»، یک واژه خیلی پر طمطراق است. چرا؟! این نگاه نیز محصول غرب است. در غرب چون واقع را نداریم مجبوریم هم خانواده بودن اجزای یک فکر را ملاک ارزش یک فکر بدانیم. لذا همین که «نظام» است، کافی است. همین که ابیات هم قافیه باشند، کافی است. یعنی ارزش دارد و حق دارد که در بین سایر نظریات مطرح شود و با آنها رقابت کند. این مدیون ایده آلیسم جدید غرب است.

اما ما در اندیشه اسلامی نوکر واقعیت بودیم. می گفتیم دنبال نظام نگرد بلکه آزاد فکر کن اما بر مدار واقع فکر کن. خود به خود افکار تو با هم هم خانواده خواهد شد. چرا فکر می کنی وقتی دو نفر یکجور فکر کرده اند، پس یکجا تربیت شده اند و با هم مباحثه کرده اند. غرب برای این جمله ای که می خواهم بگویم، اصلا تحلیل ندارد و نمی فهمند. آن جمله این است که: می شود افکار تولید شده توسط دیگران را بدون

مراجعه به آثار آن‌ها یکبار دیگر تولید کرد. می‌شود این قضیه بدون هماهنگی اما بر مدار واقع اتفاق بیفتد. اگر نفر اول واقع را ببیند و از آن خبر بدهد و دیگری هم واقع را ببیند و از آن خبر بدهد، هر دو یک خبر می‌دهند. پس اگر شما یک منظومه ای مثل جدول ضرب بر اساس خواص واقعیت عدد تولید کنید، و دیگری هم پیش خودش چنین منظومه ای بر اساس خواص واقعیت عدد تولید کنند، نتیجه هر دو یکی خواهد شد. در هر دو منظومه، سه سه تا ۹ تا می‌شود. نه اینکه چون او گفت و یا اینکه چون این گفت. بلکه چون واقعیت چنین است. اگر از این منظر نگاه شود، آن موقع می‌گوییم که اگر اسلام را به عنوان یک متن برای کنکاش و یک موضوع برای بررسی و یک منبع برای یافت، قرار دهید و دو اندیشمند بر اساس مبانی اسلامی آن را آنالیز کنند، هر دو به یک مدل می‌رسند. در جمله اسلام از منظر فلان و از منظر فلان، درصد بالایی از شکاکیت و ایده الیسم وجود دارد. ما هنوز تلاش نکرده ایم که ادبیات و طرز تلقی و تفکرمان را عوض کنیم.

ما می‌گوییم فلسفه علامه را بگو و فقه امام را بگو و سیاست فلانی و فقه فلانی را بگو. آخر چرا همه اش با پیش‌فرض مواجه می‌شویم. باید بگوییم که اسلام چه بوده است که امام اینقدر از او ارائه کرده است و علامه طباطبایی این قدر او ارائه کرده است و خامنه ای کبیر در این مدت مدید قریب به ۳۰ سال این قدرش را ارائه کرد.

لذا به شما قول می‌دهم که اگر این صحبت‌ها به پایان برسد، در نقطه پایانی هم برای عقل عرفی و هم برای نسبیّت و هم برای اباحه و ترخیص، هم برای بازی بشر و آزمون و خطای او جا باز شود اما نه چون من و تو می‌گوییم یا آرمان ما این بوده است، یا چون پیش‌فرض ما این است. ما هیچ پیش‌فرضی نداریم. بلکه چون خود دین این را می‌گوید. دین در یک جایی می‌گوید «الحق معك» هر چه خواستی بگو. برخی گمان

می کنند که دین باید تا مماس با زمین و میدان عمل، حرف بزند و همه اش می شود تعبد. این تصویر پیش فرض آنهاست. لذا وقتی با این پیش فرض وارد قصه می شویم، می گویند که دین که نمی تواند اینطور بگوید. اولاً اگر گفته است کجاست؟ اگر هست چرا در این هزار سال کسی این را ارائه نکرده است؟ ثانیاً اگر هم کسی ارائه کرده باشد، قابل عمل و اجرا نیست. لذا این مدل که دین، تمدن ارائه کرده است، یکی از مدل های پر مخاطره و پر نزاع است. اگر بگوییم دین، تمدن را حداکثری معنا کرده است، این نظریه اصلاً علاقه مند و مدافع پیدا نمی کند. اصلاً این تصویر از دین درست است؟ دین چنین است؟! خیر چنین نیست، پس چگونه است؟! قول می دهیم با پایان این سیر، یک منظومه برای ما شکل می گیرد که آنوقت خواهید گفت که اکنون نگاه می کنیم و می بینیم چگونه آن چون و چراهایمان همگی به یکباره نقش بر آب شد. این جمله از آقای مطهری است. در کتاب عدل الهی ص ۹۹. شهید پس از بیان احوالات خود در سالهای اولیه طلبگی، می فرمایند: «خلاصه یک طرح اساسی در فکرم ریخته شده بود که زمینه حل مشکلاتم در یک جهان بینی گسترده بود؛ در اثر درک این مطلب و یک سلسله مطالب دیگر از این قبیل، به اصالت معارف اسلامی اعتقاد پیدا کرده بودم. در این وقت فکر کردم دیدم اگر در این رشته نبودم و فیض محضر این استاد را درک نمی کردم همه چیز دیگر چه از لحاظ مادی و چه از لحاظ معنوی، ممکن بود بهتر از این باشد که هست، همه آن چیزهایی که اکنون دارم داشتم و لااقل مثل و جانشین و احیاناً بهتر از آن را داشتم، اما تنها چیزی که واقعاً نه خود آن را و نه جانشین آن را داشتم همین طرح فکری بود با نتایجش؛ الآن هم بر همان عقیده ام.»

منظومه امام و علامه طباطبایی کامل است

ما باید این منظومه را به پایان برسانیم. این منظومه باید شکل بگیرد. این منظومه تبعدی نیست، استدلالی و برهانی است، اگر می‌گوییم امام و علامه طباطبایی، چون امام و علامه طباطبایی جزء معدود کسانی هستند که ۳۶۰ درجه این منظومه را بیان کرده‌اند. اگر مدل فکری و طرحی داشته باشیم که نتواند یک درجه از ۳۶۰ درجه پیرامون انسان را توجیه کند، آن منظومه فکری عقیم است و ما به این معترفیم. اما مدعی هستیم که منظومه فکری اسلام به تقریری که امام و علامه طباطبایی ارائه کرده‌اند، یک منظومه کامل است. بله در عبارات علامه جنبه فلسفی بیشتر غلیظ شده و در عبارت‌های مرحوم امام جنبه‌های فرعی و فقهی غلیظ تر شده است. البته امام همان مطالب فلسفی علامه را با زبان دیگری در آثار عرفانی خودشان دارند. اساساً تقسیم به فقه، اخلاق و معارف، یا عرفان، فلسفه، اصول، فقه، این تقسیمات خودش بشری است. این‌ها علوم بشری هستند. اما اگر به متن دین برگردیم و به تعبیر حضرت آقا حفظه الله نگاه ما، نگاه فقه اکبر بشود (یعنی معارف تا ریز موضوعات در کف جامعه و در کف حوزه فردی) و همه این منظومه یکجا نگاه شود، آن موقع می‌بینیم که هم مرحوم امام و هم مرحوم علامه با این قرائتی که ارائه کرده‌اند، ۳۶۰ درجه پیرامون، کاملاً هماهنگ و یکدست خواهد بود. ما می‌خواهیم به این برسیم.

علامه طباطبایی در جلد ۴ المیزان ذیل عنوان «ما هو طریق الی التحول و التکامل فی المجتمع» این مطلب را نشان می‌دهد که آزموده را باز آزمودن خطاست. ایشان خطاب به مسلمان‌ها می‌گوید: شما درست فهمیدید که مدل اسلام قرن ۴ و ۵ برای الآن پاسخگو نیست. اما چرا برای اینکه برخی پیش‌فرض‌های جهان مادی را پذیرفته‌اید سعی می‌کنید که یک مدل و الگوریتمی را طراحی کنید که دوباره ۲۰ سال بعد ببینید

غلط بود؟ بیایید به دین برگردید. اجازه بدهید، دین مدل را طراحی کند. بعد علامه اینجا مثل یک بزرگی که می خواهد ما را به باور برساند و می فهمد که ما با برهان قانع نمی شویم، شروع می کند برخی مسالک را یکی یکی بررسی کردن و می گوید که ببینید در برخی دوره ها فکر می کردند، پاسخگو هستند و حتی در دوره خودشان هم پاسخگوی نیازها نبودند.

فرق متکلم و فیلسوف در پیش فرض گرفتن

ما پیش فرض نگیریم. برویم ببینیم که اسلام چه می خواهد بگوید. شهید مطهری می گفت که فرق متکلم و فیلسوف در این است که متکلم اول پیش فرض می گیرد و بعد می رود اثبات کند و این جلوی شدن عقل را می گیرد و عقل مسیر خود را طی نمی کند و چون این اتفاق می افتد، عقل متکلم هیچ وقت نمی تواند معارف عجیب دینی را بارور کند. لذا متکلمین با اینکه قرآن را اصل گرفته اند، بیشتر از آنکه بتوانند معارف از قرآن استخراج کنند، به معارف ضربه زده اند. اما فیلسوف برعکس است. فیلسوف بدون پیش فرض حرکت می کند و می گذارد عقل برهانی هر جا می خواهد برود و گفتیم که برهان ادراک مطابق با واقع است. چون می خواهیم روی ریل واقع حرکت کنیم، فیلسوف عقل آزاد برهانی را رها می کند و می گوید هر جا می خواهی برو. این عقل برهانی می رود تا جایی که می شود علامه طباطبایی.

برهان بر خدای قرآن توسط علامه

در تمام نظامات فلسفی تا قبل از علامه طباطبایی، خدای قرآن تولید نشده بود. خدای قرآن بدیهی تر از همه بدیهیات است. «أ فی الله شک فاطر السموات و الارض». هیچ نظامی در نظامات بشری خدای قرآن را تولید نکرد. تا رسید به علامه طباطبایی. علامه در پاورقی های جلد ۶ اسفار که بحث اثبات خدا در الهیات بالمعنی الاخص است می

نویسد: « و هذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسة و نجد كل ذي شعور مضطرا إلى إثباتها». عرفان نظری با تمام عظمت فکری اش و در تمام ادوار تاریخ نتوانست این را ثابت کند. عرفان دو کار می خواست بکند. یکی اینکه این توحید است و یکی اینکه این انسان کامل است. «فی التوحید و هو الحق و فی السائر و هو الانسان الكامل». «فی التوحید و هو الحق» را نتوانست به این صورتی که از علامه خواندم، اثبات کند. آیت الله جوادی آملی در کتاب عین نضاح (تحریر تمهید القواعد) در خاتمه می گوید که هنوز عرفان نظری عقیم است چون موضوع خودش را نمی تواند اثبات کند.

خداهای اثبات شده متفاوت هستند. برهان ها باید توانایی این را داشته باشند که بتوانند خدای بی نهایت و حاوی تمام کمالات اثبات کنند. مثلا برهان نظم فقط اثبات خدای ناظم می کند نه خدای دارای همه کمالات. برهانی لازم است که بتواند خدایی به اندازه خدایی که قرآن معرفی می کند، ارائه بدهد. خدایی که بتوان از آن نتیجه گرفت که «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»، «هو فی السماء اله و فی الارض اله»، «الحمد لله رب العالمین» این خدا، خدای خیلی ستبر و بزرگی است. اصل برهانی که چنین خدایی را اثبات کند، سال ها وجود نداشته است. در عین اینکه قرآن این را گفته است، اولین کسی که توانست چنین خدایی را ثابت کند، صدرالمتألهین بود. ما اگر صدرا و فلسفه صدرا را می خواهیم به خاطر این است که خدای این چنینی را ثابت می کند. صدرا در جلد ۲ اسفار در تنبیهات پایانی مرحله علیت این برهان را بیان می کند. می توانید در شرح این مطلب به جلد ۹ و ۱۰ رحیق مختوم مراجعه کنید. علامه در این بحث می گوید علاوه بر اینکه برهان صدرا را داریم که خدای آنچنانی را از جهت سعه وجودی و واقعیتی اثبات کرد، اما هنوز نیاز به اثبات دارد. هزار سال است شما دنبال اثبات هستید اما نتوانستید. صدرا آن را اثبات کرد. ولی قرآن هنوز جلوتر است و می

گوید که خدای این چینی نیاز به اثبات ندارد. عرفا تنها کاری که توانستند انجام دهند این بود که بگویند آن خدا را یافتیم. اما نتوانستند با برهان آن را اثبات کنند. یافتن هم که اشراق حضوری است، مگر چند درصد انسان ها می یابند. خدا می گوید که همه آن را بداهتاً درک می کنند. خطاب «أ فی الله شک» که فقط خطاب به عرفا نیست. به همه است. علامه چنین خدایی را تبیین می کند.

علوم انسانی بدون پیش فرض

ما یافته ها و اطلاعات از پیش تعیین شده و فرآورده شده محصول فکر غرب را به عنوان پیش فرض فکرمان برای این بحث قرار ندهیم. حالا که ما قبول کرده ایم که باید یک بازیابی و بازتولید نسبت به این معارف الهی برای انطباق بخشی بر شرایط زمانی و مکانی داشته باشیم و حالا که تن دادیم به این سخن امام ره که با متد عمیق فلسفه دقیق اسلامی و فقه جواهری اما با شناخت دقیق زمان و مکان به سمت دین حرکت کنیم، و حالا که ما جزو اولین کسانی هستیم که خواستیم این چالش را ببینیم و این زحمت را به جان بخریم و این نگاه دوباره را به دین داشته باشیم. حالا که ما خواستیم مطابق صحبت بسیار دقیق مقام معظم رهبری در سال شصت و پنج، در مورد بازتولید فقه اسلامی (اما فقه به معنای فقه اکبر که اعم از فلسفه، معارف، عرفانیات، تفسیر، کلام، فقه از طهارت تا دیات و علوم انسانی جدید است) این حرکت را انجام دهیم، نباید بیمار این حرکت را متولد کنیم. با پیش فرض های غلط یا اثبات نشده، حرکت نکنیم. نمی گوییم که هرچه را که غرب گفته است، غلط است. شاید چیزی را هم آنها بگویند که درست باشد، اما باید ببینیم که دلیل مسئله چه اقتضایی دارد. واقعا به «مقال» نگاه کنیم و ببینیم که دلیل چه اقتضایی دارد. اما پیش فرض نگیریم.

پس قرار شد که پیش فرضهای غربی یا غیر بین و غیر اثبات شده را مقدمه مباحث در بدست آوردن مدل تمدن اسلامی و تولید علوم انسانی قرار ندهیم. چون تمدن را از منظر اسلام می خواهیم آنالیز کنیم، پیش فرض ما آن چیزی است که در اسلام اثبات شده است یا اگر فلسفه می گوییم، به تعبیر مرحوم مطهری، حکمت الهی اسلامی است. حکمت الهی اسلامی حکمتی است که وقتی برهان خداشناسی می گوید، خدایی که ارائه می کند، خدایی است که در افق خدایی است که قرآن آن را مورد اشاره قرار می دهد. وقتی این فلسفه انسان را توصیف می کند، انسانی را توصیف می کند که در تراز انسانی باشد، که در قرآن و معارف ارائه شده است. که البته همه اینها با بدیهیات ما باید سازگاری داشته باشد. ما اینها را پیش فرض قرار بدهیم.

استخلاف و دین

مقدمه: سوالات بنیادین انسان

ما از روزی که ملتفت شدیم به خلقت، به ما یاد دادند که «رحم الله امرء علم من این فی این الی این». حضرت امیر علیه السلام فرمودند که خدا رحمت آن کسی را که بداند از کجا آمده است و در کجاست و به کجا می رود. به ما یاد دادند دغدغه کمال داشته باشید. به ما یاد دادند که دغدغه آخرت داشته باشید. در آموزه های اسلامی به ما یاد دادند که انسان اولین وصفش این است که مسافر است. مانند اینکه: «أَنْ راحل الیک قریب المسافه»، «انا الیه راجعون»، «الیه المصیر»، «الی مرجعکم»، «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه». پس به ما یک حرکت، سفر، شدن، استکمال به سوی اویی یاد دادند. بله، انسان وقتی سنش بالا می رود، در محیط اجتماعی پیرامون هر چقدر اضلاع زندگی اجتماعی اش زیاد می شود، به طور نسبی فراموشی اش نسبت به این معانی بیشتر می شود. لذا می گفتند که اولین منزل اخلاق اسلامی یقظه و بیداری است. این مطلب یک مطلب اسلامی است و شکی در این نیست که ما در اسلام، اینگونه نگاه می کنیم. الآن وقتی می گویند «تمدن اسلامی» یا می گویند «انظار تمدنی در فضای اسلام» آیا طوری تفسیر می شود که این مطلب گم نشود؟

خیلی اوقات به ما می گویند این کار تکلیف تو است. بیا انجام بده. سوال می پرسیم که آیا این کار کمال من هم هست؟ تکلیف است یا کمال است؟ اگر بگویی که آیا می شود من دیگر این کار را انجام ندهم؟ می گویند این کار تکلیف است. حتما باید انجام بدهی. گاهی در مقابل گفته می شود که واقعا دارم از خودم عقب می افتم. در زندگی روز مره خیلی با چنین گزاره هایی مواجه هستیم. کمال چیست؟ کجاست؟ آیا تکلیف و اجتماع مرا به کمال می رساند؟ یا ضد کمال است؟ معارض کمال است؟ آیا این سوال جواب دارد؟ چه کسی جواب داده است؟

ما وقتی به چنین افکار و سؤالاتی می‌رسیم، یا خودمان را به فراموشی و تغافل می‌زنیم یا با یک سری حرف‌ها و داستانها مشکل را برای خودمان حل می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم که کسی که به پای دین و انقلاب آمده است، خدا برایش جبران کرده است. یک سری حرف‌هایی می‌زنیم که خودمان را تسکین بدهیم. منظور این نیست که این جملات غلط هستند بلکه این جملات پاسخ ما را نمی‌دهد. ممکن است جمله صحیح باشد، اما انسان را قانع نمی‌کند ولی تسکین‌زاست. پس این باید حل بشود. اگر قرار باشد ما بیاییم یک نگاه تمدنی و تئوریزه ارائه بدهیم اما آخرش «رحم الله امرئ...» جواب داده نشود، عملاً این کاخی که ساخته ایم با مدل اسلامی اش هماهنگ نیست. چون تمدن برای انسان است و قرار است که اسلامی باشد ما باید اول معلوم کنیم، که اسلام موضعش در مورد انسان فردی چیست؟ موضعش درباره انسان اجتماعی چیست؟ اول باید این را پاسخ بدهیم و بعد که این را پاسخ دادیم، آنگاه باید از خودمان سوال کنیم که آیا این جمله که الآن مشهور است که «تمدن ناظر به حیات اجتماعی است» درست است؟ یا در این تعریف و در این رویکرد برای تمدن اسلامی، ولو اینکه می‌گوییم تمدن اسلامی، واقعا عمق اسلامیت آن دیده نشده است لذا فقط دارد با رویکرد اجتماعی آن پردازش می‌شود.

عدالت کمال اجتماعی انسان نیست

معمولاً موضع اسلام را در مورد اجتماع و انسان اجتماعی با واژه عدالت توضیح می‌دهیم. وقتی که می‌خواهیم بعد اجتماعی را بپروانیم، می‌گوییم انسان اجتماعی یعنی انسانی که ظلم نمی‌کند، انسان عادل و حتی وقتی که می‌خواهیم توحید را در اجتماع توضیح بدهیم، می‌گوییم یعنی عدالت اجتماعی، یعنی حق همه حفظ بشود؛ امروزه اساس علوم اجتماعی ما از تحلیل اینگونه ملکات بدست می‌آید. الآن کسانی که رفته

اند به سمت بازیابی جامعه شناسی اسلامی، مدیریت اسلامی و به آن چیزهایی که به جنبه علم الاجتماع بر می گردد، در اینها پررنگ ترین واژه، واژه عدالت است و امثال عدالت؛ همیشه این سؤال نزد جامعه شناسان اسلامی مطرح بوده که عدالت مهم تر است یا توحید یا نزد شیعه مطرح بوده که ولایت مهم تر است یا عدالت؟ پس امروزه عدالت یک واژه پررنگ برای بعد اجتماعی است.

کمال فردی انسان در نظر اسلام

اما آیا واقعا هدف اصلی ما در انسان اجتماعی، عدالت است؟ من به شما می گویم خیر. بلکه خلافت و ولایت است. خواهش می کنم که ولایت و خلافت را در بعد اجتماعی به آن معنایی که در ذهن شماست حمل نکنید. معنای معروف و معهود در اذهان از ولایت و خلافت یا ناقص است یا در بهترین شرائط خلافت و ولایتی است که برای انسان فردی است نه برای انسان اجتماعی.

برای انسان فردی بعضی ها می گویند کمال این است که متشرع شود، متخلق شود، مؤدب به آداب الهیه شود، متأله شود. ممکن است بعضی گوینده ها از این الفاظ معنای صحیح اراده کنند ولی ظهور اولیه این واژه ها در کتاب ها و فضای عمومی، نسبت به آن هدفی که اسلام برای انسان فردی بیان کرده است، ناقص و کوتاه است.

انسان فردی در نگاه اسلامی، انسانی است که به مقام خلافت و ولایت برسد و دارای این کمال بشود. نباید مبهم بگوییم. اگر از آن واژه های بالا این معنا مرادتان است، خوب است. غایت فرد رسیدن فرد به خلیفه الهی است و غایت اجتماع هم رسیدن اجتماع به خلیفه الهی است.

قرآن وقتی که به فرد می رسد می گوید: « إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً » در تفسیر این آیه به المیزان مراجعه کنید و در ادامه از عبارات علامه و

امام بیان خواهیم کرد. « قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ » بعد ملائکه گفتند: اگر هدف، تسبیح است که ما هستیم. اگر هدف، تقدیس است که ما هستیم و خدا جواب داد: « قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ » من چیزی می دانم که شما نمی دانید. آنچه که خدا می دانست چه بود؟ « وَ عِلْمَ آدَمَ الْأَسْمَاءِ كُلِّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا » علامه در تفسیر این آیه بیان می دارد که این علم اسماء همان چیزی است که پشت سر آن اعتراف ملائکه می آید که ما بلد نیستیم. مراد از «علم» در این آیه، علم ذهنی و فرمولی نیست و به تعبیر منطقیین و فلاسفه، علم حصولی نیست بلکه یک علمی بالاتر از این علم است، علمی حاکی از ارتقاء درجه وجودی است.

در سوره تین فرمود: «وَالْتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ (۱) وَ طُورِ سِينِينَ (۲) وَ هَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (۳) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» این «احسن تقویم» مقامی است که وقتی خداوند انسان را در این مقام می آورد، می فرماید: « ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ » احسن تقویم بودن این مخلوق، سبب می شود که خالق او «احسن الخالقین» بشود. خدا این همه عالم را خلق کرده. از عرش و جبرئیل و میکائیل و ... - که ما مقامات اینها را نمی دانیم. فقط لفظشان را بکار می بریم. اگر با قرآن کار کنیم، می فهمیم که این ها چقدر عظیم هستند و عجیب و بزرگ هستند- تا برسیم به موجودات فرامادی تحت عرش و ملائکه که الله تا برسیم به سماء دنیا، پایین ترین آسمان، تا برسیم به این موجوداتی که در عالم ماده خلق شده است که امروز تمام تکنیک های ریاضی و تجربی ما برای شناخت و بازشناسی تک موجودات این عالم است. آقای مطهری در جهان بینی توحیدی می گوید که متد علوم تجربی خرد گراست و جهان بینی کل گرا

است. با این وجود در علوم تجربی هر واحد را که بررسی می کنید بیشتر به عظمت خالق پی می برید اما این عالم با تمام این عظمتش نتوانسته خداوند را «احسن الخالقین» کند و موجب «احسن خالقین» نشده است. اما انسان که «علم آدم الاسماء» می شود، «احسن الخالقین» را درست می کند.

این انسان فردی بود؛ معنای فردی این است که شما باید کارهایی در خودت انجام دهی که دارای این مقام بشوی. اسم این کارها اخلاق، مجاهدت، سلوک، عرفان، ریاضت و ... است. خدا می فرماید: «الذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا» و یا «أن لو استقاموا علی الطریقه لاسقیناهم ماء غدقا» و «من یخرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله».

کمال اجتماعی انسان در نظر اسلام

اما انسان اجتماعی چگونه است؟ خدا در قرآن می فرماید: «وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ»، خدا وعده داده است و با نون مشدد و لام تأکید کرده است که: «لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ». ضمیر «هم» جمع است. یعنی همه ی آنها به مقام استخلاف می رسند. علامه در المیزان به این می گوید مقام «استخلاف جمعی». علامه می گوید مقام استخلاف فردی از روزی که عالم خلق شد و انسان خلق شد، در عالم وجود داشته است و خدا آنقدر این مقام برایش مهم بود که اولین بشری که روی زمین خلق کرد، خلیفه بود تا بگوید این راه از روز اولی که خلقت انسان اتفاق افتاد باز شد و تا روزی که خلقت انسان هست، باز است که این استخلاف فردی است. اما استخلاف جمعی مال الآن نیست. مال زمان رسول اکرم (ص) نیست. مال بعد است و در آینده محقق می شود.

اگوست کنت دوره های بشری را به سه دوره: ربانی، فلسفی و علمی تقسیم کرد. اما علامه با توجه به این آیه و سایر قرائن می فرماید که بشر سه دوره متفاوت از نظر اگوست کنت را طی کرده است.

دوره اول که دوره کودکی بشر است، دوره اساطیر است. در این دوره، بشر برای قبول خدا به دنبال معجزه می گردد و معجزه ها از جنس سحر و جادو و اژدها شدن عصا و ... است و اینها بشر را قانع می کند.

دوره دوم که دوره جوانی بشر است، دوره علم است ولی علم با غرور بشر همراه است و بشر به پختگی و توازن نرسیده است. در دوره علم و جوانی تاریخ، پیغمبر طلوع کرد. لذا بزرگترین معجزه او قرآن است و علم است. خداوند در سوره علق در ابتدا می فرماید: «اقرأ باسم ربك الذی خلق الانسان من علق» و در ادامه می فرماید: «اقرأ و ربك الاكرم الذی علم بالقلم». مقایسه این دو بخش از آیات جالب است. در بخش اول می فرماید: «اقرأ باسم ربك» بخوان به نام خداوند تو. آن خدایی که خلق کرد. انسان را از خون بسته شده خلق کرد. در بخش دوم دوباره «اقرأ» تکرار می شود. در قسمت اول گفت «ربك الذی خلق» و در این بخش می گوید «و ربك الاكرم الذی علم بالقلم» در بخش اول که خلقت انسان است «اکرم» نبود. در این بخش «اکرم» هست. در اینجا که انسان «عالم» شد، خدای تو «اکرم» شد. این ما به التفاوت برای چیست؟ به دلیل اهمیت علم است. این علم چیست؟ همین علم است. بعضی از مفسرین گفته اند منظور از قلم، قلم لوح محفوظ، قلم اعلی است. ولی علامه می گوید ظاهر آیه همین علم متعارف و همین قلم متعارف است. امروز هم در تاریخ می گویند که از موقعی که خط اختراع شد، علم و تمدن پیشرفت کرد. دوره جوانی عالم، دوره علم است اما با غرور و لجبازی بشر همراه است «انه لا یحب کل مختال فخور»

اما يك دوره ای داریم که دوره پختگی عالم است و اسم آن دوره «مهدویت» است؛ «لیستخلفنهم فی الارض» و در آن دوره «استخلاف جمعی» محقق می شود. پس انسان به حیث اجتماعی هم به يك غایتی به نام استخلاف جمعی می رسد؛ ظاهراً تا الآن کسی به این جنبه التفات پیدا نکرده یا گفته نشده یا اینکه کمتر گفته شده است. من ندیدم که کسی بگوید که اسلام می گوید انسان فردی و اجتماعی هر دو به خلافت می رسد و هر دوی اینها برای رسیدن به «الیّ مرجعکم» و ماورای عالم است و تمدن، راه رسیدن به این غایت است.

هدفی که اسلام در حوزه فرد و اجتماع خواسته است، همان غایت قصوای اهداف معنوی و معرفتی انسان است. ما نباید مدلی طراحی کنیم که ۲۰ سال بعد خودمان بگوییم غلط بود. يك مدلی به نام علوم اجتماعی اسلامی یا تمدن اسلامی طراحی کنیم، که ۲۰ سال بعد بگوییم با این مدل نمی توانیم انسان را به لقاءالله و معرفت الله برسانیم. پس بدرد نمی خورد. الان می گوییم به به!! چه مدلی طراحی کردیم. با این مدل می توانیم با غرب هم‌آوردی کنیم. اما ۲۰ سال بعد می گوییم، مدلمان چون آن غایت را ندیده است، نمی تواند برای آن غایت نسخه داشته باشد. پس بدرد نمی خورد. ما چرا می خواهیم دائماً به مسلخ برویم. اسلام غایت قصوی را هم برای بعد فردی و هم برای بعد اجتماعی، همان استخلاف و خلافت می داند. اما هدف به تنهایی برای ارائه يك مدل تمدنی کافی نیست. این هدف باید به آخرین ریز موضوعات ما در کف میدان بینجامد.

عدالت، هدف میانی است

با توجه به اینکه بیان کردیم که هدف نهایی انسان در بعد فردی و اجتماعی «استخلاف» است و از طرفی بیان کردیم که عدالت، هدف نهایی نیست، این سؤال پیش

می آید که جایگاه عدالت چیست؟ و ارتباط آن با هدف نهایی چه می باشد؟ آیا عدالت اشتباه است و هدف نیست؟

در جواب این سؤال باید بگوییم که اسلام تنها مکتبی است که توانسته علاوه بر هدف نهایی، اهداف میانی صحیحی را تصویر کند و یک رابطه منطقی بین هدف اصلی و اهداف میانی برقرار کند. به طوری که اگر هر کدام از این اهداف به اسلام نسبت داده بشود، مطلبی صحیح است اما ناقص. و همین مطلب یکی از ریشه های اختلاف قرائت از مدل اسلامی است. یکی می گوید غایت خلقت انسان چیست؟ می گویند انسان متقی، انسان مؤدب به آداب، انسان متشرع و متخلق و ... اینها غلط نیستند و درست هستند ولی اهداف میانی اند نه غایی؛ عدالت نیز هدف میانی است. نه نهایی.

البته در این جا بحثی در فلسفه اخلاق و در فلسفه حقوق داریم که اگر چیزی جزء اهداف میانی شد، آیا جنسش هم اصیل و به تعبیر اسلامی مقدس است یا نه؟ امام در بحث استصحاب و علامه در مقاله اعتباریات و در تفسیر المیزان هم در سوره بقره ذیل ۲۱۳ و هم در آل عمران ذیل آیه ۲۰۰ و هم در سوره مائده ذیل آیه ۱۰۵، این مطلب را گفته اند که: هدف میانی از جنس هدف نهایی و اصیل است به طوری که اگر کسی هدف نهایی را هم ندادند، ولی هدف میانی را ببیند و واقعا با اخلاص به سمت هدف میانی عمل کند، خداوند او را به سمت هدف نهایی رهنمون خواهد شد. که این یکی از مبادی تصدیقیه در تعلیم و تربیت اسلامی است. روایت «من عمل بما علم الله علم ما لم یعلم» همین مطلب را بیان می کند.

پس عدالت هم درست است ولی هدف میانی است نه هدف نهایی. متأسفانه چون مفاهیم علوم انسانی ما زائیده غرب و گرته برداری از محیط غرب است، این برداشت اشتباه در آنها ایجاد می شود. ما در عالم غرب توطی می فهمیم نه تشکیک؛ اندیشه

مغرب زمین اندیشه ای متواپی است. لذا وقتی که می گوییم هدف این است، کأنّ دیگر هیچ چیزی نیست. ولی این درست نیست و اندیشه اسلامی مبتنی بر تشکیک است و مبتنی بر این قاعده است که در روایت آمد که امام صادق می فرماید: «یا عبدالعزیز ان لایمان عشر درجات بمنزله السلم ...» ایمان همانند نردبان ده پله دارد... پس در اندیشه اسلامی بین اهداف تشکیک وجود دارد و انسان یک مسافر است که منازل را پله پله طی می کند تا پس از عبور از اهداف میانی به هدف نهایی نائل شود. پس این سوال را پاسخ دادیم که عدالت غلط نیست اما غایت نهایی نیست.

چرا باید علاوه بر هدف میانی، غایت نهایی را بدانیم؟

پس چرا ما نیاز داریم که غایت نهایی را بشناسیم؟ زیرا ممکن است شما بگویید ما همین هدف میانی را که تشخیص دادیم به سمت آن می رویم و خداوند غایت را به ما نشان خواهد داد. با توضیحی که بیان کردیم جواب این است که بله، قانون کسی که رهرو و سالک است، این است. اما ما الآن در مقام یک رهرو نیستیم، بلکه در مقام یک طراح هستیم و می خواهیم طرح برین تمدن اسلامی را طراحی کنیم و یا به تعبیر دقیق تر، می خواهیم کشف کنیم. می خواهیم ببینیم که از منظر انسان کامل و از منظر نبی و امام، آیا طرحی برای تمدن اسلامی وجود دارد؟ و اگر وجود دارد، چیست؟ در چنین جایگاهی حق نداریم، هدف میانی را ببینیم. زیرا مقام، مقام اکتشاف است و اکتشاف یا صحیح است یا غلط. آن که گفتم اگر با توجه به هدف میانی هم حرکت کنیم و برویم، به هدف نهایی میرسیم، برای یک سالک و یک رونده است. اگر کسی با اخلاص رونده راه باشد، خداوند بقیه راه را نصیبش می کند. «لو استقاموا علی الطریقه لاسقیناهم ماءً غدقاً» اما مقام ما مقام یک تئوریسین و مقام یک مجتهد و مقام یک مکتشف و مقام یک اسلام شناس است. مقام یک گوینده و گزارش گر از مدل تمدن اسلامی است. لذا

این جا نمی توانیم هدف میانی را ببینیم. در این مقام، میانی دیدن و گفتن غلط است. ولو در مقام عمل، میانی دیدن و رفتن صحیح است و خدا بقیه اش را نصیب می کند. چون داریم با ادبیات اسلامی کار می کنیم، این سوالات در فضای درون دینی ما زیاد مطرح می شود، ولو اینکه در فضای کلاسیک اینجور مطالب الآن مورد ابتلاء نیست.

نطقه شروع سیر انسان، دنیاست

در اندیشه اسلامی، نقطه هدفمان، نقطه استخلاف است و نقطه عزیمت ما هم، «بدء خلقه من طین» است. «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین». علامه می گویند که چون قرآن کتابی است جاودان و توسط خاتم الانبیاء آمده است و قرار است این کتاب برنامه سعادت بشر را تا قیامت ارائه کند و تا آخر کار ارائه کند و قرار است کتاب و پیامبر دیگری نیاید، پس این کتاب باید مختصر گو باشد تا اینکه بتواند در این محدوده کم، همه چیز را برای بشر تا آخر بگوید. اگر هدف این چنین باشد و روش این چنین باشد، آن موقع در قرآن، تأکید، خلاف اصل است یعنی تا می شود نباید تأکید آورد. بعد می گویند: اما در این سوره چند تأکید پی در پی آمده است. «والتین والزیتون و طورسینین و هذا البلد الامین» چهار قسم که هر کدام هم برای تأکید است. «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» «لام» و «قد» هم برای تأکید است. چرا این همه تأکید در این سوره وجود دارد؟ این سوره، سوره انسان شناسی است. «خلقنا الانسان فی احسن تقویم» در مباحث گذشته، در مورد «أحسن تقویم» توضیح دادم. سپس می فرماید: «ثم رددناه اسفل سافلین» یعنی پایین تر جای عالم که دنیا است. دنیا یعنی پایین ترین، پست ترین. «أنا زینا السماء الدنيا بزینة الكواكب». انسان را به این دنیا آوردیم. حالا به انسان می گویم که از این جا به بالا بیا. «ألا الذین آمنوا و عملوا الصالحات». بیا بالا. این آیات هم نشان دهنده مسافر بودن انسان است. «إنک کادح الی ربک کادحا

فملاقيه». انسان مسافر به سمت اوست. «إلى مرجعكم». در ادبیات عرب می گویند که «تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر». در این آیه «إلى» مقدم شده است. یعنی فقط به من بر می گردید. نه به ملائکه و نه به عوالم بالاتر از ماده. در شرح این آیه می توانید به تفسیر آیه ۱۰۵ مائده، از تفسیر المیزان مراجعه کنید. تقریباً در این توضیحات، علامه طباطبایی بین مفسرین، تنهاست و این مطالب از مختصات شخص علامه طباطبایی است. علامه این سؤال را بررسی می کند که ما در قیامت قرار است که چه کسی یا چه چیزی را ببینیم؟ چه اتفاقی قرار است بیفتد؟ حساب است؟ حشر است؟ یا اینکه به خود خدا می رسیم؟ علامه می گوید که این آیه صریح در این است که فقط اوست و بقیه مسائل هم درست است، اما مراحل میانی هستند نه مرحله نهایی.

اگر قرار شد ما انسان را از نقطه عزیمت مادی این چینی به نقطه هدف کانونی استخلاف آنچنانی ببینیم، و این انسان هم بعد فردی و هم بعد اجتماعی را در فطرت خودش داشته باشد، این انسان مجبور است و «باید» سهم هر کدام را در رسیدن به استخلاف معلوم کند. این مطلب، نگاه علامه طباطبایی و مرحوم امام، به خدا و انسان و به تبع جهان است. این خلاصه دیدگاه ایشان است.

آیا این هدف، با نگاه عرفانی است؟

ممکن است کسی بگوید که این مطلبی که شما دارید می گوید، عرفان نظری شد. جواب می دهیم که نه. یک قسمتی از این بحث در عرفان نظری هم گفته شده است. اما این عرفان نظری نیست. در عرفان نظری خیلی چیزها گفته اند. خیلی از چیزهایش خوب اند و خیلی چیزهایش هم غلط اند و ما الآن دنبال عرفان نظری نیستیم؛ همین جا این را هم بگوییم که عرفان نظری علم برهانی هم نیست. شما در مباحث منبع شناختی این بحث را انجام داده اید که ما یا با عقل سیر می کنیم و یا با تجربه و یا با

شهود سیر می کنیم. تجربه که در این موضوعات عقیم است. زیرا این مباحث، مبادی تجربی ندارد و حسی نیست. شهود اگر برای معصوم باشد که می شود قرآن و عترت. که شهود انسان کامل است و شهود غیر معصوم که برای ما ارزش و حجیت ندارد. فلذا می ماند عقل برهانی که آن مقداری از عرفان نظری که با عقل برهانی قابل دفاع باشد ما قبول داریم. بله از هر جای عالم می توان مسئله ای به عقل داد که عقل برای آن برهان بچیند. ما کاری نداریم که «من قال» آن حرف کیست؟ بلکه اگر عقل برای چیزی برهان اقامه کند، ما نتیجه برهان را می پذیریم. بله، اشکال ندارد که حرفی عرفانی باشد و از عرفان آمده باشد. اما وقتی عقل می تواند برهان اقامه کند برای آن، قبول می کنیم. اصلاً ما معتقدیم که اگر این عرفان به این شکل، این بخش را به ما ندهد، گام های بعدی ما عقیم است. مبدأ تصدیق سیر ما، رسیدن انسان به استخلاف است. حال می خواهد این را فلسفه به ما بدهد یا عرفان به ما بدهد و یا هر چیز دیگری. ما نوکر این هدف هستیم. لذا امام در نامه به گورباچف می گوید که اگر می خواهی عرفان را بفهمی باید چه کار هایی انجام دهی. نگاه کنید به سخنرانی حضرت امام درباره شأن و مقام و حضرت زهرا سلام الله علیها. که صریح در این مطالب است. این نقطه، نقطه کانونی هدف ما است.

بله، مطلب جدیدی که ما می گوئیم کشاندن این نگاه عرفانی در عرصه اجتماع است. قائلین به این نگاه در بهترین شرایط قائلین، این نگاه را صرفاً در یک حوزه فردی خلاصه می کردند، بگونه ای که وقتی که خواستند از آن خروجی باید و نباید نتیجه بگیرند، می گفتند که بنشین و کاری به چیزی نداشته باش. بلکه جلوتر، وقتی که می خواستند از آن یک سبک زندگی نتیجه بگیرند، می شد سبک زندگی خانقاه نشینی.

الآن ما می‌گوییم مطابق با اندیشه قرآنی، این نقطه اوج و هدف اجتماع است نه فرد. آیاتی که قبلاً بیان کردیم، صریح در این مطلب است.

بله، ممکن است این یک مطلب جدید باشد و که تا به حال روی آن کار نکرده ایم. این را قرآن گفته است ولی ما کار نکردیم و باید کار کنیم؛ البته امام و علامه در این موضوع کار کرده‌اند. این نقطه صد اجتماع ما خواهد بود. یعنی اجتماع ما عرفانی خواهد شد. بشود؛ اما دیگر نه این اجتماع، آن اجتماع است که ما از سابق در ذهنمان بود. زیرا اجتماعی که از سابق در ذهن ما بود، همین اجتماع است. پس نه این اجتماع، آن اجتماع است و نه آن عرفان این عرفان است. این را دقت کنید زیرا این مطلب، موضوع را تبدیل می‌کند. چون حقیقت و هویت عرفان قبلی و اجتماع قبلی فرق می‌کند و با این نمی‌سازد. پس هم اجتماع دگرگون می‌شود و هم عرفان؛ این را من گفتم چون که خیلی‌ها تا من کلمه ولایت و خلافت را می‌گویم، می‌گویند پس شما می‌خواهید تحلیل عرفانی بکنی از عالم و اجتماع. ما می‌گوییم خیر. ما آمده ایم تحلیل دینی را بگوییم و دین هدف را این خلافت و ولایت می‌داند. حالا من چکار کنم که این مطلب را در عرفان و یا فلسفه گفته‌اند؟ ما کار به آدم‌ها که نداریم. متن و منبع اصیل ما قرآن و وحی است، و عقل هم برهان این مطلب را برای ما می‌گوید. علامه در الولایه، برهان عقلی این مطلب را بیان کرده‌اند. امام هم در مصباح‌الهدایه، برهان این مطلب را بیان کرده‌اند. بعد اینکه چه فرمتی به این ولایت می‌خورد که می‌آید روی زمین و از درون آن ولایت به معنای زعامت و ریاست اجتماع بدست می‌آید را هم بیان خواهیم کرد. همه اینها دلیل دارد و بینشان هم ارتباط ریاضی برقرار است. پس هدف معلوم شد.

تمدن اسلامی، منحصر در بعد اجتماعی نیست

وقتی که نقطه هدف این شد، حالا موقعی ما می توانیم در مورد این تمدن صحبت کنیم که دیگر این تمدن را فقط از نقطه نظر حیات اجتماعی نبینیم. این نقطه کانونی اختلاف ما با کسانی است که می خواهند تمدن را، نظام سازی هرم اسلام را، بر اساس اجتماع فقط درست کنند. یعنی بگویند حالا که ما می خواهیم بحث تمدنی بکنیم، بحث های فردی را رها کنیم و ما می خواهیم جنبه اجتماعی آن را بگوییم. این دیدگاه درست نیست. بلکه با بحثهایی که گفتیم ممکن است بحث های فردی هم یک رنگ و لعاب دیگری پیدا کند. کتاب آداب نماز امام را ببینید که امام حتی در کیفیت نماز، مطلبی از اسرار الصلاه شهید ثانی را در اوج مراتب عرفانی و سلوکی شان، مورد مناقشه قرار می دهد. مناقشه ای که امام در آنجا، بیان می کند، از همین رهگذر است.

دین و تبعیت از انسان کامل، راه رسیدن به استخلاف

پس قرار شد فرد و اجتماع را از نقطه نظر استخلاف و خلافت ببینیم. اگر از نقطه نظر استخلاف و خلافت دیدیم، پس دیگر فقط حیات اجتماعی و بازده اجتماعی ندارد، بلکه همه ابعاد را در بر می گیرد، آن موقع ما نزدیک می شویم به جمله ای که امام و علامه می گفتند. امام این مطلب را در آداب نماز، در مصباح الهدایه، در چهل حدیث، در علم اصول در بحث عام و خاص، در تعادل و تراجیح و در تقریرات فلسفی امام این را بیان می کند.

بعد از ملاصدرا بین فلاسفه قانونی معروف است که قرآن و برهان و عرفان از هم جدایی ندارد. بله، آنچه که برهان نماست، یعنی برهان نیست، مبادی آن شبیه به برهان است اما مغالطه است، آن را کار نداریم. آن چیزی که عرفان نماست یعنی یک کشفی بوده است اما معلوم نیست که کشف رحمانی است یا شیطانی، با آن کاری نداریم.

قرآن و برهان واقعی و کشف واقعی از هم جدایی ندارند. آیت الله جوادی مفصلاً این مطلب را در تفسیر موضوعی توضیح داده اند. علامه حسن زاده هم رساله ای دارند به نام عرفان و حکمت متعالیه و رساله ای دارند به نام انسان و قرآن. در این دو رساله این قاعده که قرآن و برهان و عرفان از هم جدایی ندارند، را توضیح می دهند.

امام می گوید که خدا در دنیا انسان را خلق کرده برای رسیدن به آن مقام. راه رفتن و رسیدن به این مقام را خدا در درون انسان با یک قوه ای بنام غریزه قرار نداده است. شما برای خوردن و آمیزش و ... نیازی به آموزش ندارید. چونکه این موارد غریزی بشر است. اما طی این مسیر تا رسیدن به نقطه هدف، در هیچ انسانی، نصب اولیه ندارد و غریزی نیست.

پس چه کار کنیم؟ برهان، ما را می رساند به وجود انسان کامل. انسان برای رسیدنش به آن نقطه کانونی هدف یا باید در درونش یک مقیاس باشد که او را جلو ببرد که این مقیاس در یک سری افعال مثل اکل و شرب وجود دارد. اما در راه رسیدن به آن هدف، این مقیاس وجود ندارد. ما نهایتاً با عقل، اصل هدف را می فهمیم و نهایتاً با خوراکی که قرآن و عترت در روایات به ما دادند، یک نیم نگاهی به هدف پیدا کردیم که این نیم نگاهمان هم کم است. ما هدف را می فهمیم اما راهش را بلد نیستیم. پس از پیش خود که نداریم. در درون عالم هم خط کش و نقطه چینی برای رفتن به سمت هدف وجود ندارد. اصلاً این مسیرمادی نیست که روی ماده خط چین بگذارند، بلکه رو به بالاست؛ حال اگر جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس را هم بفهمیم که مطلب عمیق تر می شود. انسان نسبت به آینده نادر است. آینده ساخته می شود نه اینکه هست و ما به او می رسیم. ما می سازیم او را. اگر این را کسی بفهمد، بعد به این نتیجه می رسد که ما یک انسان کامل داریم و این انسان کامل آمده که ما را ببرد. این جا هیچ

راهی برای رسیدن انسان به آن مقصد وجود ندارد مگر انسان پایش را دقیقاً جای پای انسان کامل قرار بدهد. علامه همین مطلب را به شکل دیگری در کتاب الولایه و الانسان فی الدنيا بیان می کنند.

این مطلب یک ثمره عرفانی سلوکی دارد. امام در سر الصلاه می فرمایند که اگر عارفی در سجده به جای «سبحان ربّی الأعلی و بحمده» کشش درونی^۳ و تراوش درونی او سبب بشود که او ذکر دیگری را به زبان بیاورد، از این کشف می شود که این آدم مراحل و قدمهای قبلی را هماهنگ با معصوم و طابق النعل بالنعل معصوم بر نداشته است. چون اگر هماهنگ با معصوم گام بر می داشت، همانطور که افاضه به قلب معصوم ذکر «سبحان ربّی الأعلی و بحمده» است، افاضه به قلب این آدم هم این بود. حال که این نیست پس کشف می کنیم که آن مقدمه درست نبوده. در این مورد، حدیث معراج را ببینید که می گوید افاضه به قلب رسول اکرم (ص) شد که سبب شد ایشان «سبحان ربّی الأعلی و بحمده» و «سبحان ربّی العظیم و بحمده» بگوید. این مطلب از جهت فردی. اما از جهت اجتماعی، امام می گوید وقتی که افاضه به قلب انسان کامل، این است که باید بروم نماز جماعت بخوانم، چگونه اقتضای کشش درونی تو سالک نماز فرادی شده است؟

همه احکام اسلام از یک واقع و یک حقیقت و یک گوهر برین در لوح محفوظ تنزل پیدا کرده است و آمده است به پایین و به قلب نبی اکرم نازل شده است. فرمود: «نزل علی قلبک روح الامین لتکون من المنذرين». در مورد قرآن می فرماید که «إنه فی أمّ الكتاب لدینا لعلی حکیم» این شرع شریف و این احکام نورانی، آنجا بوده است و

^۳ قلوب اولیاء خدا را به خود قیاس نکن. این جنله امام در چهل حدیث است. آنها اذکارشان را بر اساس کشش می گویند ما بر اساس مواضعه و قرار داد می گوئیم. ما عقلی می گوئیم و زود هم می خواهیم نمازمان را تمام کنیم. آنها کشش و جوشش درونی سبب می شود که این اذکار ار بگویند.

آمده است به قلب نبی اکرم رسید تا به انسان ها بگوید تا برای آنها برنامه سعادت بشود. کمال چیزی نیست مگر آنچه که خالق کائنات آن جا نوشت و به قلب رسول آمد و رسول گفت. بعد چطور شد که کشش تو شد نماز فردی؟ این مطلب در مصباح الهدایه و سر الصلاة بود.

امام در کتاب البیع می گوید که مگر می شود که به قلب رسول اکرم مجموعه ای به نام اسلام نازل شده است که بیش از پنجاه درصد آن حکم اجتماعی است و حتی در بطن عباداتش حکم اجتماعی نوشته است، بعد ما بگوییم حکم اجتماعی دخلی در سعادت ندارد؟ اصلا امکان دارد؟ این اسلام من درآوردی تو است. نه اسلامی که بر قلب رسول اکرم افاضه شد.

علامه در بعد فردی در رساله الولایه همین استدلال ها را می آورد و بعد به این مضمون می فرمایند که از این استدلال نتیجه می گیریم که اگر کسی برای اینکه نفس اماره اش را کنترل کند، به سراغ ریاضات شاقه برود^۴ و به سراغ دین و انجام واجب و ترک حرام و انجام مستحب و ترک مکروه نرود، الفرار من الشرع الشریف الی الریاضات الشاقه فرار من الاشق الی الاسهل. تو داری از سخت به آسان فرار می کنی. چرا؟ فإِنَّ الْعَمَلَ بِالْشَّرْعِ الشَّرِيفِ، قَتْلٌ دَائِمٌ لِلنَّفْسِ الْأَمَّارَةِ. تو عبد کس دیگری شده ای و دائماً نفست را می کشی. نفست می گوید این کار را کن، می گویی نمی کنم. هر چه او گفت، انجام می دهم. اما ریاضت شاقه را خودت آورده ای و ساخته ای. علامه در ادامه ثابت می کند که چون أعدی عدوِّك نفسک الّتی بین جنیِّک، چون بزرگترین دشمن تو نفس توست و تو الآن از دست این نفس خارج نشده ای، به هر چه که دست

^۴ آیت الله مهجت شنیدم که به کسی فرمودند که این چه طریق کمالی است که خدا نمی دانست، پیامبر نمی دانست، اما یک پیرمردی در یک گوشه ای بلد بود، تو رفتی و از او گرفتی؟

بزنی، خواست تو نفسانی است. لذا بزرگترین کار این است که نخواهی، برای تو بخواهند. چه کسی برای تو بخواهد؟ او. از چه کانهالی؟ از کانال رسول اکرم و اهل بیت علیهم السلام. طریقی که پیش ماست، شرع شریف است.

بخش اعظم دین، احکام اجتماعی است

حال که این را فهمیدیم، می بینیم که بخش اعظم این شرع شریف، مسائل اجتماعی است. پس این اجتماع دخل در رسیدن به آن استخلاف و آن مقام دارد و امکان ندارد نداشته باشد. چون او آمده است که ما را به آن هدف برساند. اگر قرار باشد که چیزی دخیل نباشد، چرا بگوید و آن چه که می گوید دخیل است که می گوید. و او مثل ما نیست که فرضیه مساوات برقرار نباشد، چون ما معصوم نیستیم؛ او معصوم است و اضافی ندارد. اگر هست می گوید و اگر نیست، نمی گوید و اگر نباشد و بگوید لغو است. آنها کار لغو انجام نمی دهند. اگر باشد و نگویید، اخلال به غرض است. لذا هر آنچه هست را می گوید و هر آنچه که نیست، نمی گوید. بخش زیادی از آیات و احکام الهی اسلام، احکام اجتماعی هستند. پس آیا می شود بگوییم او حواسش به اجتماع نبوده است؟ امکان ندارد. از این جا ما باید مسیر را ادامه بدهیم.

پس استخلاف هدف است. تمدن اختصاص به بعد اجتماعی ندارد و اختصاص به بعد فردی هم ندارد. بلکه اجتماع و فرد را با هم می گیرد. غایت ما هم چون رسیدن به آن مقام است و او را نمی بینیم، از حالا به بعد حلقه ی طلایی ای که به گوش ما می گذارند، حلقه عبودیت و بندگی و غلامی است. زیرا باید پا جای پای انسان کامل بگذاریم تا برسیم؛ این مسیر با انسان کامل باید پیموده بشود.

انسان، فطرتا اجتماعی است

برای اینکه ما بتوانیم به هدف برسیم، باید نگاهی به ابعاد واقعی انسان بکنیم. همچنین بعد فردی انسان که بدیهی است. انسان فطرتاً یک بعد اجتماعی هم دارد. علامه در تفسیر المیزان برای اصل اجتماعی بودن انسان، ذیل آیه ۲۰۰ از سوره آل عمران و و ذیل آیه ۲۱۳ بقره، چندین بار این تعبیر را بکار می برد که «انسان مفطور به اجتماعی بودن است». یک زمانی بعضی از اندیشمندان بزرگ اسلامی چون مجموعه هرم فکری علامه را کامل ندیده بودند، وقتی که این واژه را از علامه دیدند که علامه می فرماید اجتماعی بودن فطرت انسان است، گفتند ایشان که دارد همان حرف راسل را می زند. البته راسل قطعاً ضد حرف علامه است.

علامه در تفسیر المیزان جلد ۲ ص ۱۱۵، ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره می فرماید: «الآیه تبیین السبب فی تشریح أصل الدین» آیه بیان می کند سبب اصلی در تشریح دین را. سؤال این است که چرا دین آمد؟ دین برای چیست؟ بعد میگوییم که چرا علامه گفته است تشریح اصل دین نه تشریح دین؟ این اصل برای چه آمده است؟ «و تکلیف النوع الإنسانی به» به دین. چرا خدا انسان را تکلیف کرد؟ اینها سوالات فلسفه حقوق است. «و سبب وقوع الاختلاف فیہ» چرا در ادیان اختلاف شده است؟ «بیان: أن الإنسان و هو نوع مفطور علی الاجتماع و التعاون» در فطرت انسان، اجتماعی بودن نوشته شده است. پس اگر می گوییم که در بحث های تمدنی می خواهیم، بحث اجتماعی کنیم به این دلیل نیست که الآن با اجتماع درگیر هستیم و سر و کار داریم. نباید نگاه انفعالی به مباحث داشته باشیم. بلکه به این خاطر است که لِمَا انسان مفطور بر بعد اجتماعی است. چون انسان در فطرتش اجتماع نوشته شده است، کما اینکه فردیت نوشته شده است و با توجه به مطالب قبلی، دین، متکفل رساندن انسان به غایت قصوی است، پس دین هم متکفل

فردیت انسان است و هم متکفل اجتماعیت انسان است. این استدلال، استدلالی تام است. لذا خود علامه پس از توضیح کامل و خوب فطرت، شروع می‌کند ابعاد اجتماعی انسان را توضیح دادن. که قبایل پیش آمد و... سپس این جمله را در جلد ۲ ذیل آیه ۲۱۳ بقره می‌گوید: (که این جمله مبدا کل مباحث بعدی است): «فالدین الإلهی هو السبب الوحيد لسعادة هذا النوع الإنسانی» دین الهی تنها سبب است و سبب دیگری برای سعادت این نوع بشر که هم بعد فردی دارد و هم بعد اجتماعی وجود ندارد. پس نخواهید به نظریه های اسلامی نگاهی کنید برای اینکه در آن‌ها یک جای آزاد پیدا کنید، به این معنا که خدا حرف نزده است و ما می‌خواهیم حرف بزنیم، خواهش می‌کنم این تصویر را از ذهن بردارید.

دین مطابق با فطرت است

همین مطلب را که دین، سبب وحید است در جای جای میزان دارد. چون فطرت هم فردیت دارد و هم اجتماعیت و دین مطابق فطرت است و می‌خواهد آن را تأمین کند، پس دین هم فردیت و اجتماعیت دارد. حال که این طور شد، پس دین سبب هدایت است. علامه ذیل آیه «ذلک دین القیم» دلیل «قیم» بودن دین را این می‌داند که چون اسلام تنها دینی است که طابق النعل بالنعل با فطرت هماهنگ است. هیچ دین دیگری، هیچ مکتب دیگری وجود ندارد که با فطرت هماهنگی کامل داشته باشد. درباره همین هماهنگی با فطرت و اینکه سایر مدل‌ها این هماهنگی با فطرت را ندارند در تفسیر میزان جلد ۴ آیه ۲۰۰ سوره آل عمران، می‌فرماید: «أن السنة الإسلامية سنة جامعة للوآزم الحیاة السعیده» دین و سنت اسلامی، دینی است که جامع همه لوآزم حیات سعیده است. حیات سعیده چیست؟ حیات سعیده همان است که فرمود: «فالثواب الذی یریده الإنسان فی مسیره بالفطرة إنما هو عند الله سبحانه یناله المهتدون، و یحرم عنه

الضلال» و در ادامه می گوید: «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه»
غایت حیات سعادت انسان، لقاءالله یعنی استخلاف است.

برای اینکه بتوانید سایر مطالب پیرامون این موضوعات را ببینید، برخی کلمات کلیدی را در میزان جستجو کنید و از کل میزان عباراتش را جمع کنید. بعد می بینید که این مطالب در جای جای میزان وجود دارد. برخی واژه ها مثل «العلوم العمليه»، «مفطوراً»، «نوع الانسانی» را جستجو کنید تا ببینید در کل میزان برای این مطلب عباراتی وجود دارد.

شما را به خدا حرفهای علامه را با عرفان یکی ندانید. آخرین تکنولوژی پیشرفته اعتباریات اجتماعی را، استخدام و برده داری را از مرحوم علامه توضیح می دهم. این مطالب را که عرفان نمی گوید. علامه جزء معدود انسان هایی است که وقتی در این مسند قرار می گیرد که این چنین بیان کند که آیا عارف اشتباه کرد یا فیلسوف یا فقیه یا جامعه شناس اشتباه کرد؟ علامه می گوید به یک معنا هیچکدام اشتباه نکردند و به یک معنا همه اشتباه کردند. این را در مقدمه میزان می گوید. عارف بخشی از دین را یافت و گفت. فیلسوف بخشی از دین را یافت و گفت. فقیه بخشی از دین را یافت و گفت. اخلاقی بخشی از دین را یافت و گفت. اما این دین نیست. دین وقتی دین است که منظومه هماهنگ و نظام و حی و مطابق با واقع داشته باشد. واقع دین فطرت انسان است و فطرت انسان عوض نمی شود. سیر زمان و تغییر زیست و تغییر فرد و تغییر علاقه و تغییر ابزار و تغییرات در بستر زمان در محیط های اجتماعی بوجود می آیند، فطرت را تکان نمی دهد و «لا تبدیل لخلق الله». پس دین عوض نمی شود. فطرت انسان هم فردیت دارد هم اجتماعیت پس دین هم فردیت داخلش هست هم اجتماعیت.

علامه در مقدمه المیزان می گوید تفسیر عارف غلط نیست، اما آیه همه اش این نیست. تفسیر فیلسوف غلط نیست اما آیه همه اش این نیست. تفسیر فقیه هم غلط نیست اما آیه همه اش این نیست. علامه می گوید درست است که قرآن گفته است: «وهو معکم اینما کنتم» و درست است که فیلسوف از این آیه اضافه اشراقی معلول به علت می فهمد اما آیه همه اش این نیست. وقتی علامه به آیه ای مثل «بسم الله الرحمن الرحیم» می رسد و عارف تحلیل می کند که «رحمن»، رحمت رحمانیه، رحمت واسعه و فیض منبسط است و «رحیم»، رحمت رحیمیه و فیض خاصه در قوس صعود است. علامه می گوید که حرف او غلط نیست ولی آیه همه اش این نیست. وقتی فقیه به آیه اول سوره مائده استدلال می کند که «اوفوا بالعقود احلت لكم بهیمه الانعام» علامه می گوید که فقها خواسته اند از این آیه، وفای به عقد طرفینی، بعث اشتریت، آجرت و... بفهمند. علامه می گوید که اگر این آیه در کنار آیات عهد در قرآن قرار بدهید، می فهمید که آیه همه اش این نیست. فقیه می گوید، اما همه اش این نیست. عارف هم می گوید، اما همه اش این نیست. پس درست است که علامه می گوید که عارف درست گفت که غایت، خلافت و استخلاف و ولایت و لقاء و «انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه» است. اما همه دین این نیست. اگر ابزار را نگوییم، اگر باید و نباید ها را نگوییم و اگر باید و نباید ها را جهان شمول و زمان شمول نگوییم، خاتمیت نبی اکرم را زیر سؤال می برید. دین راه کمالش باز است. همانطور که برای سلمان فارسی بود برای ما هم هست الی یوم القیامه. این همان استدلالی است که آقای کربن را می رساند به حکایتی که آقای دکتر دینانی و نصر و سید جلال آشتیانی و خسروشاهی نقل می کنند که آقای کربن صحیفه مهدوی می خواند و اشک می ریخت. به او می گفتند که چه شده است؟

می گفت شما شیعیان به سرّ اسلام و ادیان الهی و توحید، که حیات انسان کامل است، معتقدید.

فقه علم یا فلسفہ علم؟

دو آسیب اساسی در حوزه تولید علوم انسانی

امروزه در حوزه استنباط دینی یک ماجرای غم انگیزی داریم که اگر یک بار بازخوانی نشود و جواب به بعضی از جنبه های بی پاسخ آن داده نشود، عملاً شروع در بحث علوم انسانی مصادف خواهد بود با یکی از دو اشکال اساسی موجود در این سنخ از کارها. ما یا مبتلا می شویم به ارائه یک فلسفه مضاف به جای فقه این علم یا این موضوع. که وقتی هم وارد فلسفه مضاف آن موضوع می شویم، عمده مطلب می شود یک بیان نصفه و نیمه از غرب و یک حواشی و اشکالاتی از اندیشه اسلامی. این می شود واقعیت فلسفه مضافی که الآن وجود دارد.

یا اگر این مشکل هم برایمان ایجاد نشود، مستقیم وارد بحث به اصطلاح «فقه» می شویم اما با یک خوانش سلیقه ای از آیات و روایات. یعنی فکر می کنیم که استدلالی کردن مطلب به این است که سوالی را مطرح کنیم، سپس چند آیه و روایت ذیل این سؤال بنویسیم و بعد بر اساس فهممان، پاسخی را از آن آیات و روایات استخراج کنیم و به سؤال جواب دهیم. وجه سلیقه ای بودن این کار این است که این فهمی که از این روایات بدست می آید و ذیل این روایت قرار می گیرد، این فهم الزاماً دارای حجیت نیست، چون مقیاس ندارد.

چند سال پیش با جمعی از دوستان که در زمینه تعلیم و تربیت کار می کردیم نشان می دادیم که کتاب هایی که در حوزه تعلیم و تربیت اسلامی نوشته شده اند، یکی از دو مشکل فوق را دارند. به عنوان مثال کتابی وجود دارد به نام «فقه تربیتی» و با وجود اینکه عنوان کتاب «فقه» است، وقتی کتاب را بررسی می کنید می بینید که در آن یک سری مبانی نفس شناسی، هستی شناسی، انسان شناسی، جامعه شناسی، وجود دارد. چنین

کتابی فقه نیست بلکه مبادی تصدیقی فلسفی ورود به مسئله تعلیم و تربیت است و به عبارتی، فلسفه علم تعلیم و تربیت است.

یا اینکه مثلاً کتاب «نگاهی دوباره به تربیت اسلامی» از دکتر خسرو باقری، را اگر نگاه کنید می بینید که این کتاب شبیه به کتاب فقهی است. ایشان با جمع بندی آیات و روایات سعی کرده اند که سوالاتی از مسائل تربیتی را پاسخ دهند. اما سؤال این است که این برداشت از آیه و روایت بر اساس چه ملاکی است؟ مقیاس این فهم مشخص نیست. لذا ارزش گذاری این پاسخ از جهت حجیت امکان ندارد. اسم این کار، برداشت و پاسخ سلیقه ای است. یعنی بر اساس ذوق و سلیقه شخصی است. ذوق و سلیقه شخصی موجب هدم آیه و روایت می شود. اگر پای ذوق شخصی را به میان کشیدیم، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی آید.

آیا می دانید سخت ترین قسمت ماجرا در این ذوق شخصی چیست؟ ما ها معمولاً در مواجهه با این چنین مسائلی، عقوبت آنها را بیان می کنیم. مثلاً می گوئیم که روایت داریم که قال رسول الله ص: من فسّر القرآن برأیه و من می خواهم از نگاه برون دینی به این چالش فهم سلیقه ای نگاه کنم. فهم سلیقه ای سبب می شود که نه تنها در آخرت عقوبت شویم، بلکه همین امروز در همین دنیا، ما را به عنوان یکی از مصادیق بارز هرمنوتیک دینی معرفی می کند. تمام اشکالات امثال مارتین هایدگر به ما وارد خواهد آمد. وقتی وارد چنین حوزه ای از کار دینی می شویم فکر می کنیم در حال خدمت به دین هستیم. اسم آن را کار جهادی می گذاریم. می گوئیم که «مثلاً تا به حال هیچ کس در عرصه مسائل نظام خانواده کار نکرده است و الآن درست است که ما نمی توانیم به شکل صحیح وارد شویم و یک کار اجتهادی کنیم اما فعلاً با همین مقدار که می شود یک کاری انجام بدهیم. بهتر از این است که هیچ کاری انجام نشود.» نتیجه این

دید می شود یک کار عجولانه و پراگماتیکال برای رسیدن به یک نتیجه آنی. آنگاه وقتی که دیگران از بالا به این کار ما نگاه کنند، می گویند که این کار مصداق همان فهم مشکوک از متن است. یعنی این متن، معلوم نیست که واقعا چه می خواهد بگوید بلکه مهم این است که من چه می فهمم.

خلاصه اینکه در مباحث علوم انسانی موجود دو اشکال اساسی وجود دارد: یا اینکه ما فلسفه علم می گوئیم به جای فقه آن علم و یا اگر فقه علم را بگوئیم یک فقه سلیقه ای می گوئیم و این بسیار خطرناک است. در اینجا فقط از علم تعلیم و تربیت مثال زدیم. اما در سایر رشته ها و علوم نیز این چنین است.

حال باید چکار کنیم که این اتفاق نیفتد؟ فعلا با فضای حرف های روز و مشهور توضیح می دهم. بعدا برمی گردم بر اساس نظریات خودمان و رژیم منطقی حاکم بر بحث، توضیح می دهم.

تفاوت علم و فلسفه علم

امروز در فضای علمی و آکادمیک در دنیا بین علم و فلسفه علم فرق گذاشته می شود. اینکه منشأ این تفکیک چیست و کدام نگاه معرفت شناسانه به این علم، سبب می شود که علم از فلسفه علم به این قرائت جدا شود را بعدا بحث می کنیم. این که این تفکیک و این قرائت درست است یا غلط را نیز بعدا بحث می کنیم.

معنای فلسفه علم

بعدا خواهیم گفت که نزد اندیشمندان ما دو قرائت اصلی از فلسفه علم وجود دارد که یکی قرائت آیت الله مصباح یزدی و دیگری قرائت آیت الله جوادی آملی است و سایر اندیشمندان بین این دو دیدگاه متردد هستند. و گاهی می شود که یک نفر در یک کتاب و یا یک نوشته ناخودگاه با هر دو دیدگاه کار می کند. اما هر کدام از قرائت ها

دارای منطق مخصوص به خود و دارای لوازم مخصوص است و نمی شود که با هر دو قرائت کار کرد.

آنچه که آلان به عنوان فلسفه علم شایع است و زبان مشترک در این حوزه هاست، منظور مباحثی در مورد آن علم است، که اعم از یک سری مبادی، روش شناسی آن علم و مقیاس های مطرح در آن علم است. در مقابل فلسفه علم، خود علم قرار می گیرد. خود علم ممکن است صد - صدوپنجاه مسئله داشته باشد. در فلسفه علم، با آن صد - صدوپنجاه مسئله، کاری نداریم. بلکه یک معرفت درجه دو، نسبت به آن صد - صدوپنجاه مسئله به شما داده می شود. مثلا در مسائل آن علم، روش این چنین است. پیشینه آن علم چنان است.

به عنوان مثال در فرهنگ، اگر بگوییم که فرهنگ تقسیم می شود به یک سری حوزه های خاص مثل فرهنگ خانواده، فرهنگ بازار، فرهنگ علم آموزی، فرهنگ قانون گذاری و این ها مسائل علم هستند. اما اگر نسبت به این مسائل پرسیده شود که می توان تقسیم دیگری برای فرهنگ مثلا بر اساس سن انسان ها ارائه داد. به چه ملاکی، شما این چنین تقسیم کرده اید؟ این سوال مربوط به فلسفه فرهنگ است. اما فرهنگ بر اساس هر کدام از تقسیمات که تقسیم شود، در خود فرهنگ (فقه فرهنگ به اصطلاح اسلامی و یا علم فرهنگ به اصطلاح سایرین) باید در مورد هر یک از اقسام بحث شود. چه فرهنگ به حوزه خاصی از جامعه اضافه شود، چه به اقلیم اضافه شود، چه به یک ردیف انسانی اضافه شود، چه به اقوام اضافه شود، هر کدام یک مسئله است که جواب می خواهد. در فقه فرهنگ من نمی گویم که اینها غلط است. چون سؤال است و همینکه سؤال است، درست است و باید به آن جواب داده شود. مثلا اگر کسی بگوید که من الآن در تحقیق پیرامون تمدن اسلامی، با موضوعی به نام فرهنگ مواجه

هستم. خرده فرهنگ‌هایی مثل فرهنگ ترک‌ها، فرهنگ لرها، فرهنگ عرب‌ها و... و یا فرهنگ شرقی، غربی و... وجود دارد. این فرهنگ‌ها چه دخالتی در رژیم حاکم بر تمدن اسلامی دارند؟ این سؤال باید در علم فرهنگ پاسخ داده شود ولو اینکه در فلسفه فرهنگ بحث شود که از لحاظ منطقی نباید فرهنگ را بر اساس اقوام تقسیم کرد چون موجب فلان خطا می‌شود. اما بالاخره چون این سؤال ایجاد شده است باید پاسخ داده شود. مثل اینکه کسی از یک طلبه بپرسد که من مشروبات الکلی مصرف کرده‌ام، الآن برای نماز چکار کنم؟ نمی‌توان به او گفت که تو چرا این کار را انجام داده‌ای؟ این کار حرامی بوده است و... بله، این‌ها درست است ولی بالاخره باید به او پاسخ داد که الآن چگونه باید نماز بخواند؟

پس در حوزه علم، سؤال را باید پاسخ داد. مبادی و پیشینه و پسینه سؤال را در فلسفه آن علم باید پاسخ داد. بر اساس این دو گانه‌ایی (فلسفه علم و علم) که تا الآن (البته بر اساس قرائت مشهور) توضیح دادم، شما به کتاب‌هایی که در زمینه علوم انسانی نوشته شده‌اند، مراجعه کنید. می‌بینید که به اسم «فقه علم»، «فلسفه علم» گفته شده است. و در نهایت این سؤال ایجاد می‌شود که آیا اساساً در علوم انسانی تا به حال «فقه علم» را تولید کرده ایم یا نه؟

ما چون منطق صحیح و قویم برای ورود به حوزه علوم انسانی را تبیین نکرده ایم، یا دائماً در این چالش هستیم که به جای «علم»، «فلسفه علم» می‌گوییم و یا دچار فهم سلیقه‌ای هستیم. فهم سلیقه‌ای هم دو اشکال دارد: یکی درون دینی که روایت می‌فرماید: من فسّر برآیه فکذا و دیگری برون دینی که ما را ناخودآگاه یکی از مصادیق فهم شکاکانه از دین قرار می‌دهد. ما می‌گوییم که آن منطق صحیح را باید تبیین کرد و وقتی که آن منطق تبیین شد، با آن منطق می‌خواهیم وارد «فقه علم» بشویم.

تأثیرات فضای غرب بر اندیشمندان اسلامی و لزوم آشنایی با غرب

امروزه در زمینه علوم انسانی، واقعیت میدان این است که ما در موقعیت و موقفی ایستاده ایم که تمام کسانی که تنفس می کنند، اکسیژنی وارد ریه خودشان و جامعه می کنند که این اکسیژن ساخته و پرداخته شده اتمسفر غرب است. ما امروز در این حوزه ها، ولید غرب هستیم.

آیت الله سبحانی نقل می کردند که یکی از نکات بسیار مهم در سیره استنباطی آیت الله بروجردی (رضوان الله تعالی علیه) در تفسیر روایات این بود که ایشان در ابتدا، یک خوانش صحیح از اهل سنت محیط صدور آن روایت بیان می کردند. مثلاً روایت در فضای کوفه بیان شده است و در فضای کوفه، منطق حاکم اهل سنت چنان بوده است و یا روایتی در مدینه در زمانی صادر شده است که فقیه حکومتی بنی امیه در مدینه فلان شخص بوده است و او چنین دیدگاهی داشته است. آقای مطهری در کتاب مسئله حجاب، به جای اهل سنت همین کار را با فضای غرب مثل ویل دورانت انجام می دهد. بعداً در اشکالاتی که به این کتاب شد و استاد مطهری پاسخ داد، یکی از اشکالاتی که شده بود این بود که: «آقای مطهری! شما می خواهید حکم شرعی را استنباط کنی. چه نیازی به تاریخ تمدن ویل دورانت دارید که از این کتاب استفاده می کنید؟» این سؤال مثل این است که از آقای بروجردی پرسیده شود که شما مگر می خواهید از قول ابی لیلی، حکم شرعی را استنباط کنید که نظرات اهل سنت را بررسی می کنید؟

ناشناخته ماندن فقاهت شهید مطهری

مرحوم شهید مطهری در کتاب نظام حقوق زن و مسئله حجاب، فقه موضوعات جدید و مستحدثت کار کرده است. شاید ما لازم باشد برای شناخت دستگاه صحیح تولید علوم انسانی، چند جلسه سبک آقای مطهری را بررسی کنیم. یکی از مشکلات ما

این است که امام و شاگردان انقلابی و حکومتی امام را انسان های سیاسی می دانیم نه علمی. لذا مقام معظم رهبری، مرجع است اما نه برای محیط های فرهیختگانی بلکه برای عامه مردم. خداوند انشالله همه مراجع را حفظ کند، اما عمده فضای فرهیختگانی، مقلد سایر مراجع غیر از رهبری هستند. دلیل این مطلب این است که رهبری به عنوان یک شخصیت سیاسی شناخته شده است و یا آیت الله مطهری را ما در بهترین شرایط یک فیلسوف می دانیم نه یک فقیه و مجتهد. آقای مطهری را در بهترین شرایط فیلسوفی می دانیم که با فلسفه مارکسیستی درگیر شده است و آن را نقد کرده است. حتی متأسفانه در مورد ایشان قائل نیستیم که اندیشه های جدید غرب مثل اگزیستانسیالیست را نقد کرده است. اما هیچ وقت نمی گوییم که آقای مطهری فقیه بوده است. آقای مطهری یک ادیب هم بوده است. ایشان بسیار زیبا از کتاب مطول و مختصر در استنباطاتش استفاده می کند.

واقعیات عرصه علوم انسانی

در زمینه علوم انسانی، کسانی با دغدغه های بسیار عالی و روحیات انقلابی، وارد میدان شدند و کارهایشان هم آثار مثبت و خوبی داشته است. مثل اینکه بحمدالله امروزه گفتمان علوم انسانی در کشور فراگیر شده است و سبب شده است که در افراد زیادی دغدغه علوم انسانی ایجاد شود. اما وقتی که از جهت خروجی نگاه می شود، عدد قابل ملاحظه ای از این کارهای صورت گرفته در کشاکش دو اشکالی است که بیان شد. یا در فضای «فلسفه علم» به جای «فقه علم» اند و یا فهم آن ها از ادله بدون ضابطه و سلیقه ای است. چرا این اتفاق افتاده است؟

ما الان در زمینه علوم انسانی در فضای جنگ نرمی هستیم که واقعا ولید غرب هستیم و اکسیژنی که تنفس می کنیم از غرب آمده است و واقعا فکر غربی در فضای جامعه

متخصص ما در این حوزه دارد نشر پیدا می کند و من حیث لایشرع زاویه دید تحصیل کرده های ما با فضای غرب شکل می گیرد. این ها همگی درست هستند. باید هم جهادی کار کرد و سریعتر به نتیجه رسید. و واقعا هم مکلف هستیم که کار را به نتیجه برسانیم و این متون علوم انسانی فعلی، تغییر کنند و به گونه ای هم تغییر کند که ذائقه ها هم تغییر کند و مخاطبین ما مخالف و مکابر علوم انسانی جدید نباشند. فرهنگ رایج علوم انسانی، باید اسلامی بشود. این ها باید بشود.

منطق ورود به عرصه علوم انسانی چیست؟

اما گاهی از هول حلیم، می افتیم در دیگ. رحم الله امرء عمل عملا فأتقنه. این خیلی مهم است. ما باید وارد این عرصه بشویم اما باید با منطق آن وارد شویم. سؤال این است که منطق این کار چیست؟ مصداق توزین و وزن کشی در این عرصه چیست؟ آیا فلسفه است؟ آیا اصول است؟ آیا ادبیات است؟ هر کدام از این ها مدافعانی دارد.

مدافعین از روش فلسفه

ما کسانی را داریم که می گویند منطق کار در علوم انسانی فلسفه است و کتاب ها و مقالاتی بر اساس اینکه منطق تولید علوم انسانی فلسفه است، نوشته شده است اما تا به حال به مسائل درون هیچ علمی، جواب نداده اند. چون به جای خود علم، عملا فلسفه علم را تولید کرده اند. می بینید که کرسی آزاد اندیشی با موضوع علوم اجتماعی اسلامی گذاشته می شود. اما وقتی می خواهند در مورد این موضوع صحبت کنند، در مورد این مطلب صحبت می کنند که آیا جامعه مرکب حقیقی است یا اعتباری؟ اما اولاً این سؤال، مربوط به فلسفه علوم اجتماعی است. ثانياً این مطلب خیلی گفته شده است و بحث شده است. می گویند که این خلدون یک جامعه شناس است و مقدمه تاریخش یک دوره کامل جامعه شناسی اسلامی است. در حالی که مسائل آن کتاب، مربوط به

فلسفه علوم اجتماعی است. اما اگر بگوییم که شما نظر اسلام را در مورد مسائل علم جامعه شناسی، بگویید، جوابی ندارند. مثلا اگر سؤال پرسیم که نظر اسلام در مورد فلان بزه خاص، مثل کودک کار، چیست؟ جوابی ندارند. همچنین مباحثی که علامه در میزان در مورد جامعه و نظریه اعتبار و استخدام گفته اند، مربوط به فلسفه علوم اجتماعی است.

یا در تعلیم و تربیت، اصل تدریج و ساحت عقلانی و مرحله سنی نوجوانی را داریم. حال اگر بخواهیم که مشکل دانش آموزان دبیرستانی در مورد بی رغبتی به نماز را حل کنیم، نظر اسلام چیست؟ در جواب به جای جواب این مسئله از علم، فلسفه تعلیم و تربیت می گویند. و یا مثلا یک مسئله تعلیم و تربیت این است که بچه ای روابط جنسی پدر و مادر خود را دیده است. با او باید چه رفتاری کرد و چه روشی را در مورد او اعمال کرد؟ جواب این سؤال را نمی توان با مسائل فلسفه تعلیم و تربیت حل کرد. بلکه باید با منطق صحیح تولید علوم انسانی، حکم الله را بدست آوریم.

مدافعین از روش ادبیات

عده ای هم هستند که از ادبیات دفاع می کنند. می گویند که مشکل این است که ادبیات کار نمی کنیم. می گویند: «اگر لغت و شأن نزول آیه را بلد باشیم، مراد آیه را بدست می آوریم و از این آیه ۵ اصل در مدیریت استخراج می شود.» با فرهنگ لغت ترجمه ای روانی از آیه بدست می آورند و بعد ۵ اصل مدیریتی از آیه استخراج می کنند. اما سؤال این است که با چه ضابطه ای و به چه روشی این اصول مدیریتی بدست آمد؟ آنگاه مارتین هایدگر می گوید که کار این ها مصداق حرف های من است. من این مطالب را روی انجیل پیاده کردم. اینها خودشان روی قرآن پیاده می کنند.

مدافعین از روش اصول

آیا اصول می خواهد مشکل را حل کند؟ الی ماشاءالله اعلام و بزرگان در علم اصول کار کردند. خروجی علم اصول متعارف این است که فقط آنچه که در وسائل الشیعه است، حجت است. البته همه وسائل الشیعه را هم حجت نمی دانند. با این دید می گویند که ما از اول تا آخر وسائل الشیعه را هم نگاه کردیم، اما روایتی برای علم مثلا فرهنگ وجود ندارد. می گویند که اصلا رسانه فسق و فجور است و ما اصلا سینمای اسلامی نمی توانیم داشته باشیم. بعد این شخص که اصولی است، می خواهد به حجت معتبره، فتوا بدهد لذا می گوید که در وسائل هیچ دلیلی برای رسانه نداریم. آنگاه یک سری بحث های انتزاعی را در کنار هم می گذارند و بحث می کنند و در نهایت می گویند ما برای سینمای اسلامی، آقای سلحشور و ... را داشته ایم. اما بالاخره مردم ما می خواهند آخر هفته ها بنشینند و با خانواده فیلم نگاه کنند. چه باید ببینند؟ ما صدا و سیما را چطور باید اداره کنیم؟ نظر اسلام چیست؟ در این فضا منطق کار صدا و سیما این می شود که یکی از کسانی که یک دوره ای رئیس صدا و سیما بود، می گفت که: «من هم می دانم که برخی از این دست اندکاران سینما فسقه و فجره هستند. اما بالاخره باید از این ها به نفع اسلام و انقلاب بار بکشیم. من هم سیاستم این بود که به یک نفر پول می دادم که یک فیلمنامه بنویس و بعد عده ای را جمع کن و بر این اساس فیلمی بسازید. بازیگر هم بعد سناریویی است که به او می دهند.» همین تئوری ها بود که الآن باعث شد ما در عرصه هنر و رسانه، هیچ پیشرفتی نکردیم.

فقط دستگاه اجتهادی امام خمینی، صحیح و منتج است

این جور سؤالات و موضوعات را فقه این موضوعات پاسخگوست، نه فلسفه این موضوعات. فلسفه علم یک ارزش انتزاعی درجه دو دارد. پس چکار باید بکنیم؟

امام خمینی ره یک دستگاه استنباطی ارائه کرده است که این دستگاه استنباطی، انصافاً صحیح است. ما نمی توانیم با روش غلط جلو برویم. الآن دارد این ادبیات رایج می شود که: «خود علماء گفته اند که فقه و اصول علم اعتباری است. علم اعتباری هم که مطابقت با واقع ندارد. خود علماء می گویند که استنباط یک صنعت و دستگاه استنباطی است و مطابقت با واقع هم در آن شرط نیست. پس همین که ما یک دستگاه داشته باشیم که اجزایش با هم ملثم باشد و نظام باشد و یک مجموعه فکر منظم باشد، دستگاه تابعی باشد که ورودی و خروجی آن منظم باشد، کافیست. مهم نیست که دستگاه از چه کسی است؟ امام باشد یا غیر امام.» الآن این دیدگاه دارد رایج می شود. و اگر این دیدگاه در فضای فلسفه تحلیلی زبان، تحلیل شود، نتیجه اش شک گرای محض است.

ما می گوییم درست است که دستگاه استنباطی، خودش اعتباری است و لاواقع لها؛ اما یک دستگاه استنباطی، مبادی واقعی ای دارد. ما اول باید مبادی را به درستی داشته باشیم و بعد بر اساس آن مبادی، دستگاه را بدست آوریم. لذا ولو دستگاه استنباطی، اعتباری است ولی دارای مبادی واقعی است. لذا نمی توان با هر دستگاهی به سمت تولید علوم انسانی رفت. چون به نتیجه نمی رسیم.

دستگاه استنباطی حضرت امام ره، هم دارای مبادی صحیح است و هم منتج است و در مقابل من ادعا می کنم که دستگاه استنباطی دیگری نداریم که منتج باشد. حتی کار به صحت مبادی آن دستگاه ها هم نداریم. این را انشاءالله اثبات خواهیم کرد.

اعتبار و تعهد در دین

مقدمه

ما قبل از اینکه بخواهیم نقشه ی عینی تمدن اسلامی را روی زمین بکشیم و نشان بدهیم، مقدمه دیگری را باید اشاره کنیم:

در نظام تفکری علامه طباطبایی بالخصوص روی مسأله اعتباریات کار شده است. هیمنطور در نظام تفکری مرحوم امام (ره) در علم اصول، مفصلا در مورد اعتباریات و اینکه شارع با لسان و زبان اعتبار با مردم سخن می گوید، کار شده است. باید این را واکاوی کنیم و ببینیم تصویری که امروز در حوزه علوم انسانی جدید از اعتبار ارائه می شود و معمولا هم به علامه نسبت داده می شود نه به امام، چگونه تصویری است؟ درست است یا نه؟

قبلا ثمره این نوع نگاه به اعتبار در علوم جدید را گفتیم؛ معمولا اهتمام، علاقه و جدیت برای پیگیری نظریه اعتبار علامه برای رسیدن به یک وسعت بال و آزادی عمل برای تبیین جنبه های عرفی - اجتماعی و ابزاری موجود که نیاز بشر هم هست، دنبال می شود. یعنی کأنّ اینطور نگاه می شود که اگر بخواهیم فقط با دین و تعبد کار کنیم، جایی برای این وسعت بال باقی نمی ماند. از طرفی ما به این وسعت بال نیاز داریم. لذا با اعتبار آن را تامین می کنیم. شبیه به همان استفاده هایی که قرار است از نظریه منطقه الفراغ شهید صدر در حوزه دینی - عرفی بشود.

این تصویر به جدّ غلط است. این تصویر به یک معنا اعتبار را در عرض دین قرار می دهد. یعنی ما با دین تا چه قدر کار کنیم؟ و با عقل اعتباری و عرفی چقدر کار کنیم؟ یعنی دو کاربری، یکی برای دین و دیگری برای عقل عرفی و اعتبار. اجمالا این چنین نگاهی وجود دارد. این چنین نگاهی پیش علامه وجود ندارد.

دیدگاه علامه در باب اعتبار

علامه اعتبار را سبک شارع در گفتار و بیان و دین می داند. اعتبار خودش یکی از فنون ابزاری شارع است. نه چیزی در عرض کار شارع و دین. علامه در رساله الولایه در فصل اول بعد از اینکه تقسیم موجود به حقیقی و اعتباری و قواعدی که بر اعتبار حاکم است را توضیح می دهند به این جمله می رسند: «و بالجمله، فهذا النظام الاعتباری موجود فی ظرف الاجتماع و التمدن، فحیث لا اجتماع لا اعتبار، و هذا بعکس النقیض» علامه می گوید که اعتبار، برای ظرف اجتماع و تمدن است.

قبلاً بیان شد که هدف «انک کادح الی ربک» است و این هدف، فطرت انسان است و انسان مفطور برای رسیدن به این هدف است که «فطرت الله التي فطر الناس علیها» و سیر زمان و تغییر زیست و تغییر فرد و تغییر علاقه و تغییر ابزار و تغییراتی که در بستر زمان در محیط های اجتماعی بوجود می آیند، این ها فطرت را تکان نمی دهد و «لا تبدل لخلق الله». از طرفی در این فطرت، هم یک فردیت نوشته شده و هم یک اجتماعیت. نوع انسانی مفطور به اجتماع است. دین قواعد رسیدن به آن مقصد یعنی حیات طیبه یعنی استخلاف یا حیات سعیده، برای این فطرت است. که اگر دین با فطرت هماهنگ نبود، راهگشا نبود (و ذلک دین القیم است چون با فطرت همراه است) پس دین هم فردیت را می گوید و هم اجتماعیت را. حالا می گویم این نظام اعتباری که حاکم بر موجودات اعتباری است، این فقط در ظرف اجتماع وجود دارد. همان اجتماعی که در فطرت انسان نهفته است. پس ما در فطرت، اجتماع داریم و در اجتماع، اعتبار داریم.

علامه در ادامه شروع به توضیح در مورد حقیقت دین می کنند. می فرمایند: «ثم إن ما تعرض لیبانه و شرحه الدین، من المعارف المتعلقة بالمبدء، و من الأحکام و المعارف

المتعلّقة بما بعد هذه النشأة الدنيويّة» دقت کنید. ما معمولاً اعتبار را در باید و نباید ها معنا می کرده ایم. می گفتیم که هست و نیست که اعتباری نیست. علامه می گوید «المعارف المتعلّقة بالمبدء» که از جنس هست و نیست است. و «المعارف المتعلّقة بما بعد هذه النشأة الدنيويّه» مثل معاد، آخرت، برزخ، حشر، حساب، قبر، موت و... همه از مقوله هست و نیست است. «كلّ ذلك بيان بلسان الاعتبار» گفتم که اعتبار یک سبک و یک فن بیانی ست. پس اعتبار پیش شارع یک سبک برای بیان است. «و عبارة اخرى ما قبل هذه النشأة الاجتماعي من العوالم السابقة على وجود الانسان الاجتماعي» قبل از این نشئه نشاتی بود بر انسان اجتماعی.

قبلاً بیان کردم که مقدمه بدیهی نگاه اسلامی در تمدن اسلامی این است که انسان یک مسافر است. مسافرت او از کجا شروع می شود؟ از دنیا؟ نه. بلکه ما قبل این نشئه نشاتی بوده است. این نشئه فعلی انسان اجتماعی است. انسانی که الآن در این نشئه اجتماعی است. «و ما بعد نشأة الاجتماع ممّا يستقبله الإنسان من العوالم بعد الموت» انسانی که در این دنیاست، هم یک گذشته ای داشته و هم یک آینده ای دارد. «حيث لا اجتماع مدنيّ فيها» چون در گذشته و آینده اجتماع و تمدن وجود ندارد. «لا وجود لهذه المعاني الاعتبارية فيها» در آنجا اعتبار هم معنا ندارد.

ببینید این بیان با بیان مشهور و علوم جدید چه قدر فرق دارد؟ آن دیدگاه این بود که شارع تا یک محدوده ای حق اعمال نظر دارد و در این محدوده کاری نداشته باشد و از این جا به بعد برای وسعت بال و ابزار و... کار عقل و عرف و عقلا است. میان ماه من تا ماه گردون، تفاوت از زمین تا آسمان است.

علامه میگوید انسان، قبل از این دنیا یک گذشته ای دارد و آینده ای هم بعد از این دنیا دارد. یک مرحله هم دارد که این دنیاست. این دنیا همه اش اعتبار است. چرا این

دنیا همه اش اجتماعی و اعتبار است؟ چون انسان در این دنیا مفسور علی الاجتماع است. اجتماع ظرف اعتبار است، پس اعتبار، می آید. اجتماع که برود، اعتبار هم می رود. علامه یک مساوات بین اجتماع و اعتبار قائل هستند. هر جا اجتماع هست اعتبار است و بالعکس. انسان قبل و بعد از این دنیا اجتماع ندارد، لذا اعتبار ندارد.

با این دید، تصویر ما از قیامت هم عوض می شود. فکر ما این است که خدا همه ما را در صحرائی جمع می کند که همه را صدا بزند. اصلاً آنجا اجتماع نیست. هر کسی با خدای خودش است. علامه فرمود تمام معارف قبل و بعد این دنیا به لسان اعتبار بیان شده است. ما چون از آن طرف فهم نداریم، لذا خدا مجبور است با لسان اعتبار برایمان بگوید.

«فالمعارف المشروحة فی الدین المتعلّقة بها تحکی عن حقائق آخر بلسان الاعتبار، و كذلك مرحلة الأحكام» حالا رسید به احکام و باید و نباید. پس ما در نگاه علامه یک هست داریم و یک باید. یک معارف داریم و یک احکام. پس اخلاق کجاست؟ علامه در ادامه بیان می کند که اخلاق هم جزء احکام است. ما یک دوگانه احکام و معارف داریم. نه سه گانه معارف، اخلاق و فقه؛ علامه می گوید همه این ها به لسان اعتبار بیان شده اند.

علامه در فصل دوم از رساله الولایه، نشان می دهد که حقائق قبل از عالم ماده وجود دارد و «ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم». این حقائق تنزل پیدا کرده تا به نشئه ماده رسیده است و در نشئه ماده رنگ اعتبار خورده است. «فی انه حیث لم یکن النظام نظام الاعتبار» حال که نظام دین و حقیقت دین (چون حقیقت دین چیزی است که از بالا می آید) نظام اعتبار نیست. پس نظام دین چگونه است؟ در عالم بالا حقیقی و واقعی است و تنزل پیدا می کند و می آید در این نشئه ماده. در نشئه ماده،

رنگ اعتبار خورده است و اعتباری خواهد شد. این می شود قاعده ما برای دین. پس اعتبار را یک رنگ حاکم بر کل محیط دنیا ببینید و شارع همه معارف و احکامش را با لسان اعتبار می گوید. اعتبار چیزی در مقابل شارع نیست. سبکی است از شارع که شارع با این سبک عمل می کند.

چرا این سبک به وجود آمد؟ چون انسان در ظرف اجتماع و تمدن است. انسان اجتماعی، انسان تمدنی و انسان مدنی نیاز به اعتبار دارد. پس کل دین به یک معنا رنگ اعتبار خورده است. از هست هایش تا ریز باید هایش. نه اینکه دین یک چیز است و اعتبار یک چیز دیگر. این نگاه علامه است.

البته این توضیح، توضیح اعتبار مقدس و دینی است. ما یک اعتبار غیر مقدس هم داریم که فعلا به بحث ما مربوط نیست. آن مطلب به قدری غموض و سختی دارد که شهید مطهری در یک دوره ای از عمرش، با بخش هایی از آن مخالفت کرده است و بعدا در دوره آخر عمرش کلام علامه را تایید کرده است.

پس اعتبار غیر از شرع و دین نیست. بلکه اعتبار یک رنگ است که به کل دین می خورد. دین در این نشئه که به دست ما می رسد با لسان اعتباری می آید. قرآن این مطلب را در مورد خودش توضیح می دهد. قرآن می گوید حقیقت قرآن چیست؟ اولین جایی که قرآن از آنجا آمده است، کجاست؟ اولین جا «انه لقران کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون». «و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم»، «انا انزلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون» این قرآنی که پیش توست، عربی است. عربی یک سبک لغوی است. یک زبان و یک لغت اعتباری است. انزال یعنی چه؟ یعنی از جایی به جایی پایین آمدن. این قرآن عربی است تا تعقل کنید. که این عربی بودن هم مهم است. «انه فی أم الكتاب لدینا» یعنی در مقام بالا، فوق عرش است. این مقام، مقامی است که «لا

یمنه الا المطهرون». اما این نشئه اش نشئه اعتبار و لغت و زبان است. آن نشئه بالا که دست کسی به آن نمی رسد. اما این نشئه نیاز به مراقبت دارد. در این نشئه که مراقبت می خواهد تا از تحریف مصون بماند، می فرماید: «انا له لحافظون»

چرا ما به اعتبار نیاز داریم؟ علامه گفت چون انسان اجتماعی است ما مجبور شدیم اعتبار را بگوییم. لذا وقتی اجتماع نباشد دیگر نیازی به اعتبار نیست. این مطلب را علامه طباطبایی در کتاب المیزان جلد دو صفحه ۱۱۵ و ۱۱۶ توضیح می دهند. ایشان ذیل عنوان «بدء و تکوین الانسان»، چگونگی پیدایش انسان را توضیح می دهد و چگونگی قوای انسان را توضیح می دهد، سپس علم حصولی و قدرت انسان بر سیطره و تسخیر را توضیح می دهد و از اینجا نتیجه می گیرد که ما یک علوم عملیه و ادراکات اعتباریه داریم. پس پیدایش انسان به گونه ای است و خالق این انسان طوری انسان را خلق کرده است که در شدنش و در استکمالش نیاز به ادراک اعتباری دارد.

علامه در کتاب حاشیه کفایه در بحث وضع می گوید که ما در افعال اختیاری متعارف فاعل بالقصد هستیم. فاعل بالقصد، انسانی است که اول مصلحتی را تصور می کند، بعد تصدیق می کند و بعد به سمتش حرکت می کند. با یک جزئیات دقیقی که در فلسفه، برهانی شده است. مصلحت یعنی هدف یعنی نیاز یعنی انسان نیازی را تصور می کند بعد تصدیق می کند که نیازی دارم سپس علاقه مند می شود و شوق می یابد. اگر مانعی پیش نیاید شوق اشتداد پیدا می کند. اراده می کند و به سمت او حرکت می کند و اگر مانعی پیش بیاد به سمت او حرکت نمی کند. اختیار اینگونه توضیح داده می شود. علامه آنجا می گوید که اعتبار چیست؟ «فعل الفاعل بالقصد المتوسط بین کماله و نقصه» اعتبار در نظام فکری علامه برای چنین انسانی است. انسانی که می خواهد به سمت یک کمالی حرکت کند و رفع نیاز کند و واجد یک چیزی بشود و به دست

بیاورد و آن چیز را تحت تسخیر خودش قرار بدهد، این انسان تا اعتبار نکند، تا «باید» درست نکند، نمی تواند به سمت او حرکت کند. این تکوُّن اعتبار است نزد علامه.

پس دین با زبان اعتبار کار می کند. اگر با زبان اعتبار کار می کند: یعنی محکوم به قوانینی است که آن قوانین، قوانین امر اعتباری اند. وقتی که دین قبول کرده است که در این نشئه به لسان اعتبار سخن بگوید، پس محکوم به احکام و قوانین اعتباری خواهد بود. اعتباریات چی اند؟ قوانین اعتباری چیست؟ قوانین اعتباری از نظام عقلاء به دست می آیند. چون اعتبار و گزاره اعتباری، «ما تطابقت علیه آراء العقلاء کافه» است. این قانون اعتباری است. اگر یک امر اعتباری تحت این قاعده بوجود نیاید، متبع نیست. قانون اعتبار پذیرش این قاعده است که «التي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء». گزاره اعتباری خودش چیزیست که عقلاء بر آن اتفاق آراء دارند یا تحت پوشش یک ملاک و مناطی است که آن ملاک را عقلاء قبول دارند. یا خود آن گزاره را همه قبول دارند و یا تحت پوشش قانونی است که آن قانون را همه قبول دارند. این امر اعتباری است. از این معنا نه نسبت در می آید و نه رنگ تجدد به دین می زنیم. مرحوم امام ره در جای جای علم اصولشان به این مطلب اشاره می کنند.

بیان امام در مورد خطابات تقنینی شارح

یکی از قوانین اعتبار این است که در مخاطبات عقلایی شیوه های مختلفی برای بیان وجود دارد. یکی از این شیوه ها شیوه تقنین است. یکی از این شیوه ها شیوه ی مخاطبه دوستانه است و در هر محیطی متناسب آن محیط تکلم انجام می گیرد. یک از رؤوس شیوه های بیانی، شیوه تقنینی است. دین قبول کرده به لسان اعتبار است پس قبول کرده تحتش این قانون باشد. امام جا به جا در کتب اصولی شون به این اشاره می کنند:

امام در کتاب تعادل و تراجیح شان وقتی که کیفیت گفتار شارع مقدس را در دین توضیح می دهند، می فرمایند که شارع باید لسان اعتبار را و قوانین حاکم بر لسان اعتبار که قوانین عقلایی است را رعایت کند. « فلا بدّ فی تشخیص الخبرین المتعارضین و الحدیثین المختلفین، من فرض الکلام فی محیط التشریح و التقنین » محیط تشریح و تقنین چیست؟ یکی از روش های عقلاء در مخاطبات و گفتارها و گزاره گویی، روش تقنین است. گزاره هایی که شما در محیط قانون گذاری به کار می برید، با گزاره هایی که یک پزشک در درمان بیمار به کار می گیرد و با گزاره ای که بین دو دوست به کار برده می شود، متفاوت است. این محیط ها یک سری موارد عقلائی و عرفی اند. خود عرف و عقلاء در محیط های دوستانه یک سبک گفتار دارند، در محیط بازار یک سبک گفتار دارند و در محیط تقنین و قانون گذاری سبک دیگری دارند.

امام می گوید کسی که می خواهد دین و روایات و اخبار دین را توضیح بدهد، باید اول عینکش را درست کند. آن عینک چیست؟ روایات را در محیط تشریح و تقنین ببیند. باید فرض کند که این دو روایت، دو کلام از یک قانون گذار هستند؛ در محیط شخصی مثلاً پزشک در طبابت خود باید کل نسخه را یک جا ارائه کند ولی در محیط قانون گذاری این چنین است که کلیات را یک روز و جزئیات را روزهای آتی بیان می کنند. روش قانون گذاری روش مطلق گویی و تبصره گویی است. «و فی کلام متکلم صارت عادته إلقاء الکلیات و الاصول، و بیان المخصّصات و الشرائط و الأجزاء و المقیّدات و القرائن منفصله، فهذا القرآن الکریم یقول و قوله الحقّ: «أَفَلَا یَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا کَثِيرًا» مع أنّ فیهِ العموم و الخصوص، و المطلق و المقیّد» امام یک مثال بسیار زیبا می زند که کسی تا قبل او چنین نگفته بود، همه کتابهای تعادل و تراجیح را هم بررسی کنید مانند این را نمی بینید. این فصل «لزوم فرض

التعارض فی محیط التشریح» که امام در این کتاب گفته است در هیچ کتاب اصولی در باب تعادل و تراجیح نیست. رجوع کنید.

امام می گوید که نقیض موجه کلیه، سالبه جزئیه است. که قاعده منطقی است و اگر کسی اول موجه کلیه بگوید و بعد سالبه جزئیه بگوید، می گویند تناقض گویی کرده است. در عام و خاص که بین روایات وجود دارد، عام، موجه کلیه است و خاص سالبه جزئیه است. مثلاً «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق». یعنی عام و خاص، مصداق تناقض منطقی است. از طرفی گفتیم که سبک شارع در گفتار، سبک تقنینی است یعنی عام و خاص است. یعنی در دین و قرآن عام و خاص داریم. اما عام و خاص از لحاظ منطقی تناقض است.

بعد امام می گوید حالا برویم سراغ قرآن. قرآن تحدّی طلبی کرده «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» اگر از غیر خدا بود اختلاف می دیدید. امام می گوید با اینکه در قرآن عام و خاص زیاد داریم، اما تا به حال کسی این اشکال را نکرده است که در محیط قرآن تناقض منطقی وجود دارد. چرا؟ چون همه انسان ها محیط شارع و دین را محیط تقنین پنداشته اند.

خلاصه اینکه در مورد اعتبار یک نگاه بین اندیشمندان جدید وجود دارد. آن اینست که می گویند اعتبار خوب است چون دیگر دست شارع وجود ندارد، راحت باش. دست بشر باز است و عقل عرفی بیاید و ... این دیدگاه محصول و میوه تفکر غربی است. بعد برای درست کردن فعل خویش می گویند چون این دیدگاه می تواند محصول فکر علامه باشد، پس اعتبار خیلی خوب است. لذا به سراغ علامه می روند.

امام و علامه اعتبار را اینطوری نگفته اند. اعتبار، یک سبک بیانی است. شارع مقدس به دین در نشئه عالم ماده، رنگ اعتباری زده است. در کلام امام هم این معنا به شکل

بسیار ظریفی بیان شد. ایشان گفت در محیط عقلا است که گفتارها سبک های مختلفی دارند. تقنین، مجلس عزاء، بازار، خانه، پزشک، این ها سبک های مختلفی از گفتگو هستند. همه این ها تحت پوشش سبک عقلانی، اعتباری و اجتماعی اند.

امام می گوید این مسلم است که خطابات شارع باید در محیط عقلانی معنا بشود. تازه هر محیط عقلانی هم نه. بلکه در محیط عقلانی که اسمش محیط تقنین است. لذا امام در کتاب الطهاره وقتی روایات را توضیح می دهند، می گویند راوی آمد پیش امام معصوم و گفت که لباسم خونی شد. آن را شستم خونس رفت ولی رنگ خون باقی مانده است. پاک است یا نجس؟ اگر فیلسوف با عقل دقّی بخواهد جواب دهد، می گوید بقاء عرض بدون جوهر محال است. وقتی رنگش هست، پس خودش هم هست. اما امام معصوم گفت این فقط رنگ خون است. اشکال ندارد. چرا؟ چون با لسان اعتبار صحبت می کند.

پس ما در نگاهمان اعتبار را می بینیم نه آنطور که آنها دیدند بلکه اینطور که گفتیم. البته این نگاه، کار را سخت نمی کند. همین جا محصولاتی مثل عقل عرفی، مثل فهم عرفی، مثل نگاه عقلی نکردن و ... در دین داریم. اما مشکل این است که باید این ها در متن دین جایگذاری بشود. یعنی بفهمیم که دین، کجا، چگونه نگاه می کند؟ کجا با این سبک حرف می زند و کجا با آن سبک حرف می زند.

حقیقت دین

ما دنبال تمدن اسلامی بودیم؛ قرار شد وصف اسلامی را پر رنگ کنیم؛ وصف اسلامی به ما نشان داد که در گام اول هدفی برای انسان فردی و انسان اجتماعی وجود دارد که هر جایی می خواهیم برویم باید تحت این هدف قرار بگیریم. پس اگر می خواهیم یک نظام و تمدن بگوییم که این تمدن حامل احکام اجتماعی و فردی باشد و

یک نظام باشد که اجزایش هماهنگ و سازگار است، این نظام باید تحت پوشش آن هدف قرار بگیرد.

البته هدف کافی نیست. نظامی که فقط هدف را بدهد، فایده ندارد. تفکری که فقط به هدف خلاصه بشود، نامش مکتب نیست. این تفکر باید ادامه پیدا کند. اما از تحت هدف خارج نشویم. علامه می گوید اگر برای طراحی انسان تمدنی و مدنی و تمدن اسلامی بخواهید به سمت غیر این هدف حرکت کنید برمی گردید و پشیمان می شوید. کما اینکه در اسبق این کار انجام شده است. بعد گفتیم بر اساس این هدف باید انتظار ما از دین حداکثری باشد. اما نه حداکثری به اصطلاح موجود و رایج. انتظار حداکثری یعنی هر آنچه در حیات سعادت‌مند بشر مؤثر است، شارع باید بیان کند. این قاعده از خواجه طوسی معروف است و از علامه هم معروف است که "ما من وجه من وجوه السعاده و الشقاوه الا و قد بینه الشارع فی شریعت الالهیه". بله باید تحقیق بشود که محدوده این حرف چقدر است؟ تا کجا دخیل در سعادت و شقاوت است؟ که علامه می فرمود الحیات السعیده. اجمالا یک گام جلو رفتیم. علامه گفت انسان هم فطرت اجتماعی و هم فطرت فردی دارد. پس اجتماع انسان هم باید تحت نظر شارع قرار بگیرد. همان طور که فردیت باید تحت نظر شارع باشد. هر دو را باید شارع بیان کند.

شارع این ها را در مقام بیان با سبک اعتبار بیان می کند. اعتبار در مقابل دین نیست. اینها را با لسان اعتبار می گوید که تحت پوشش قوانین اعتباری است و از جمله قوانین عقلانی، تطابقت علیه آراء عقلاء کافه است. معنای تطابقت این است که یا خودش امر عقلایی است مثل اینکه خدا می فرماید: «اعدلوا هو اقرب للتقوی» وجوب و لزوم و حسن عدل چیزی است که تطابقت علیها آراء جمیع عقلا یا اینکه اگر خودش امر

عقلایی نیست، یعنی عقلا به فهم آن نائل نمی شوند، آن امر تحت پوشش یک قانون دیگری است که خود آن قانون عقلانی است.

در نگاه اسلامی، قبل از این انسان اجتماعی نشانی بوده کما اینکه بعدش هم نشانی هست. علامه ذیل آیات سوره زخرف توضیح می دهد که قرآن قبل از این وجود اعتباری نشانی را طی کرده است تا بالاترین مرحله که «انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم». کما اینکه خود قرآن نشانی را در آینده طی می کند. قرآن روز قیامت انسان ها را شفاعت می کند. برخی را به بهشت می برد و برخی را به جهنم می فرستد. دین نیز از یک حقیقت غیبی تنزل پیدا کرد به اینجا که رسید و وجه اعتباری پیدا کرد. مقدمه حضرت آیت الله جوادی بر کتاب سر الصلوه امام را می توانید برای شرح فصل دوم رساله الولایه، استفاده کنید.

از کنار هم قرار دادن این چند مقدمه معنای این جمله که «گاهی یک امر اعتباری خودش عقلایی نیست اما تحت پوشش امر عقلایی قرار می گیرد» واضح می شود. ما یک حقیقتی داریم که از غیب تنزل پیدا کرده است. به اینجا که می رسد، اعتباری می شود و اسمش دین است. مرحوم امام این معنا را بسیار دقیق در کتاب شریف مصباح الهدایه بیان کردند که تنزل حقیقت دین چگونه است؟ از بالاترین حقیقت دین که توحید است شروع می کنند و پله پله پایین می آیند که تا می رسند به حقیقت استخلاف و ولایت و مرحله. امام در مورد همین معنا از دین از استادشان آیت الله شاه آبادی در کتاب «رشحات البحار» آدرس می دهند. دین یک حقیقت غیبی تنزل یافته است. از سر الصلوه و چهل حدیث بیان کردم که امام گفتند که تجلی بر قلب پیامبر اینگونه بود. این مطلب در حدیث معراج هست که در معراج در صدره المنتهی در ماوراء این عوالم اینطور یافت. شکل اعتباری اش شد «سبحان ربی الأعلی و بحمده».

جایگاه تعبد در دین

این قاعده عقلی است و همه هم می فهمند که: «اگر می خواهی به این مصلحت و هدف دست پیدا کنی باید این کار را که مقدمه این هدف است انجام دهی». اگر می خواهی به رفع تشنگی نائل شوی باید آب بنوشی. اگر کسی نداند رفع تشنگی چیست یا نداند آب چیست؟ نمی تواند به این گزاره برسد. ولی اگر کسی رفع تشنگی را بباید و آب را هم بداند، این قاعده را می گوید که اگر می خواهی به رفع تشنگی برسی باید آب بنوشی. این معادله، یک تابع عقلانی است. اگر می خواهی به هر هدفی برسی باید مقدمه آن هدف را انجام بدهی. این را همه قبول دارند.

در امر دین ما مقدمه را داریم. مقدمه فرامین الهی مثل نماز، روزه، احکام شرعیه نکاح، امر به معروف و نهی منکر است. مشکل این است که ما نمی دانیم نتیجه ای که می خواهد به دست بیاید دقیقا چیست؟ اگر من می دانستم آن هدف و نتیجه چیست؟ خودم می گفتم این کارها را باید انجام بدهی. علامه در جلد اول از بررسی های اسلامی دارد که در عالم اسلام تعبد به معنایی که شما می گوئید نداریم. تعبد در دین، مبتنی بر یک قاعده عقلی است که اگر می خواهی به فلان هدف برسی باید مقدمه آن هدف را انجام بدهی. مشکل اینجاست که ما باید بدانیم که آن هدف چیست تا بایش را بتوانیم بگوئیم. چون می فهمیم که هدف رفع تشنگی است، بایش را خودمان می گوئیم که باید آب بنوشی. علامه می گوید مثلا نزد دکتر که می روی دکتر می گوید این داروها را باید بخورید. ظاهرش این است که بیمار تعبد به دکتر می کند. اما باطنش تعبد به عقل است نه تعبد به دکتر یعنی عقل می فهمد این را که: اگر من هم مثل آقای دکتر درس خوانده بودم و می فهمیدم که الآن عفونت سینوزیت دارم، خودم می گفتم که باید آموکسی کلاو بخورم. پس اگر من هم هدف را می دانستم «باید» را می گفتم.

این قاعده عقلی است، و تطابقت علیها آراء العقلاء است. لکن من نمی دانم دقیقا به چه چیزی باید برسیم؟ نمی دانم هدف چیست؟ چون این را نمی دانم «باید» را هم نمی توانم بگویم.

فقط فرق شرع با طبابت این است که هدف طبابت به علم حصولی قابل تحصیل است یعنی با مطالعه می توانیم همانند پزشک منشأ درد را بفهمیم. اما چون هدف دین مال فرسنگ ها آنطرف این عوالم است، اصلا با علم حصولی قابل یافت نیست. نبی به معراج می رود و هدف را می یابد و می بیند نه اینکه می داند و می فهمد. لذا این هدف برای بشری که در نشئه مادی هست، قابل تحصیل نیست.

پس اگر کسی هدف را بیابد باید را می فهمد. تابع عقلانی اش ثابت است. اما من هدف را نمی یابم، پس باید را نمی توانم بگویم. پس باید تعبد به انسان کامل کامل کنیم. علامه در بررسی های اسلامی و شهید مطهری در اسلام و مقتضیات زمان و امام در استصحاب احکام عقلیه، این را توضیح داده اند.

گفتیم تمام آنچه که شارع مقدس با لسان اعتبار می گوید، تحت احکام اعتباری است. یکی از قوانین اعتباری هم مما تطابقت علیها آراء العقلاء است و چنین نیست که دین ما عقل و عقلاء را قبول ندارد. هم عقل قبول دارد. هم عقلاء را قبول دارد. و هم در جاهایی عقل دقی و در جاهایی عقل عرفی را قبول دارد. پس نخواهید این ها را مفاهیم غیر دینی ببینید که تا اینجا با دین و از این جا به بعد با اعتبار عقل عرفی جلو می رویم. نه، خود این مفاهیم تحت پوشش دین است.

حالا که قرار شد، همه چیز را اینچنین عقلانی ببینیم پس جای تعبد کجاست؟ تعبد، قانون حاکمش امر عقلایی است. ولو تک گزاره اش عقلایی نیست. اما همانطور که

طبابت و پزشکی عقلایی است، چون قانون حاکمش عقلایی است، تعبد به شارع و دین هم عقلایی است. پس ما تحت قانون حاکم عقلا بودن را تمام کردیم.

اگر این قانون را کسی قبول کرده باشد، هر جا نتواند مصلحت را تشخیص بدهد باید «باید» را از شارع بگیرد. حواسمان باشد که اگر طبق این قانون رسیدیم به جایی که گفتیم، این «باید» را خدا باید بگوید، نگوئید: «که هیچ نظامی از نظامات فکری جدید این جا نگفته که «باید» را خدا باید بگوید. اینجا را باید عقل عرفی بفهمد.» اگر کسی آن قاعده را قبول کرد، دیگر مکلف نیست که تابع سایر نظامات باشد. بلکه ملاک مشخص است که هر جا که مصلحت را فهمیدی خودت «باید» را بگو و شارع هم به عهده خودت گذاشته است. اسم این ها «احکام ارشادی» است. شارع هم یا اصلا آن ها را نمی گوید و اگر هم بگوید هم معلوم است که ارشادا به حکم عقل گفته است. در جاهای مختلفی از علم اصول می گوییم که این ها احکام ارشادی اند.

آیا عقل در مسائل اجتماعی، مصلحت را کشف می کند؟

اینجا یک سؤالی پیش می آید. اینجا به بحث های کلام جدید و روشنفکری جدید نزدیک می شویم. اگر قرار است با این قانون عقلایی جلو برویم، آیا ما خودمان نمی توانیم مصلحت را در امور اجتماعی کشف کنیم؟ البته کلام جدیدی ها با این قانون به سراغ این سؤال نمی آیند. من دارم حرف آنها را ارتقاء می دهم. سوال این است که حال که قرار است که ما در این تابع عقلانی قرار بگیریم که هر کس هدف را بیابد، «باید» را می گوید، آیا ما در احکام اجتماعی خودمان نمی توانیم هدف را تصویر کنیم و بعد خودمان باید را بگوییم و نیاز به باید شرع نداشته باشیم؟

قبل از پاسخ باید یک استقراء کنیم. همیشه آنها سؤال می کردند که آیا دین توانسته است که همه احکام فردی و اجتماعی را بگوید؟ اینجا ما سؤال می کنیم. می گوییم آیا

عقلتان توانسته در احکام اجتماعی مصلحت درک کند؟ کجا توانسته؟ در تعلیم و تربیت، روانشناسی، علوم اجتماعی، در هیچ کدام نتوانسته ایم. امروز در علوم اجتماعی در توجیه کوچکترین بزه اجتماعی مانده ایم. می‌گوییم یک بزه اجتماعی، واکنش به هشت - ده تا کنش اجتماعی است که تعیین مقدار تاثیر این کنش‌ها در آن واکنش، در حساب احتمالات سر به فلک می‌گذارد. وقتی می‌خواهیم یک بزه را توضیح دهیم که مثلا چرا در این محله بزه اجتماعی اعتیاد است؟ چرا آنجا فحشاء است؟ وقتی می‌خواهیم این را توضیح دهیم، فاکتور هایی به عنوان جزء فاکتورها در مقابل ما قرار داده می‌شود. بعد وقتی که می‌خواهیم در حساب احتمالات این‌ها را در هم ضرب کنیم که ببینیم که مقدار تأثیر هر کدام چقدر است، به سختی می‌افزیم.

ما هنوز در هنر که سلیقه‌ای‌ترین و نسبی‌ترین بخش و سیال‌ترین بخش حوزه‌های علوم انسانی است، مشکلمان را حل نکرده ایم. هنوز به یک درک مصلحت عقلانی برای الزام‌ها و ترخیص‌های هنر نرسیده ایم. ما در کدام عرصه توانستیم، مصلحت عقلانی را درک کنیم؟ ویلدورانت نوشت که ما با تمام تلاش‌هایمان توانستیم که چند تا ابزار را پیشرفت بدهیم، اما هنوز داریم خودمان را ریشخند می‌کنیم.

این قانون، یک تابع منطقی است. اگر شما مصلحت را فهمیدید، «باید» را هم بگویید. اما شما کجاها توانستید به مصلحت برسید؟ اگر رسیدید، بروید ولی اگر نرسیدید برگردید. و هر کجا که مصلحت را درک نکردید، تعبد کنید. با این قانون به توافق می‌رسیم. اگر شما این قانون را قبول دارید و ما هم قبول داریم، پس در کبرا با هم توافق داریم. دعوا بر سر صغراست. هر کجا که شما گفتید که عقل، مصلحت را درک می‌کند، ما می‌گوییم که دین حرفی نزنند. در فضای علم الاجتماع و ساحت‌های اجتماعی از حکومت، سیاست، مدیریت، قدرت، خانواده در حقوق فردی، شهروندی،

در همه جا باید این تابع پیاده بشود. هر جا عقل نتوانست مصلحت را درک کند، بیاید با هم پیش شارع برویم. این قانون کلی ماست.

سوال می شود که ملاک درک مصلحت در حوزه علوم اجتماعی و هنر چیست؟ در جواب می گوئیم که خود اندیشمند علوم اجتماعی به چه چیزی می گوید هدف و مصلحت؟ ما از خودش سؤال می کنیم. از خود آنها را تعریف را بگیریم و بعد تعریف را منطبق کنیم. مثلاً یک جامعه شناس وقتی در حوزه مددکاری اجتماعی قرار می گیرد، می گوید که من باید بتوانم یک بزه اجتماعی را تحلیل کنم. مثلاً می گویند که باید طلاق را تحلیل کنیم. دین گریزی مردم جوامع را باید تحلیل کنیم. جامع شناس موفق کسی است که بتواند منشأ بزه را حدس صادق و مطابق با واقع بزند و نسخه حلّ این بزه را هم بر اساس امکانات اجتماعی موجود ارائه بدهد. بر فرض که این منطق شما درست است.

من سوال می کنم که آیا شما در یک بزه واقعی مثلاً ازدواج سفید، توانستید دلیل و منشأش را به دست بیاورید؟ اصل اینکه ازدواج سفید بزه است، را هیچ شکی ندارند. راسل همان روز در کتاب زناشویی و اخلاق، این چیزی را که ما به عنوان ازدواج سفید از آن نام می بریم، او به عنوان یک دغدغه گفته است و آخرش هم گفته که حل نمی شود. آیا شما توانستید بزه را تحلیل کنید و ریشه و منشأ اصلی آن را پیدا کند و درمانش را پیشنهاد بدهید؟

ما مدعی هستیم که این حرف هایی که امروز در حوزه بحث های تمدنی گفته می شود و با آن سر انتظار حداکثری از دین بریده می شود، یک حرف های کلی است. بزرگترین سوالات در عرصه های علوم اجتماعی جدید، همه در حد کلی گویی روشی

است. سلمنا ما حرف شما را قبول داریم. شما خودت با عقل عرفی برو ببین به کجا می
رسی؟

غرب این راه را رفت. اجرا کرد. نشد. ما هم متأسفانه داریم راه غرب را می رویم. و
عن قریب است که یک رنسانس اسلامی به دست خود ما اتفاق بیفتد. چون ما راهی را
که آنها رفتند داریم می رویم. با این فرق که ما منبع غنی ای داریم که آنها نداشتند.

پہلے پہلے تاملات خدا

تبیین موضوع بحث

چون موضوع بحث، تمدن سازی و نگاه تمدنی و بعد هم مواد مورد نیاز برای ساخت یک تمدن در نگاه امام و علامه طباطبایی است، از این جهت چون نقطه مقصد ما معلوم است و می خواهیم به مسئله تمدن برسیم، باید بینیم که الزامات و اقتضائات یک نگاه تمدن ساز از جهت کلی چیست؟ به عبارت دیگر فرمت کلی یک دیدی که می تواند منتج به یک تمدن بشود چیست؟ و بعد از اینکه آن رژیم منطقی را به بحث حاکم کردیم، آن موقع این سؤال پیش می آید که آیا می توانیم مواد خام این نگاه را تأمین کنیم یا باید مواد خام را از جایی وارد کنیم؟ این دو مسئله را باید پاسخ بدهیم.

اعتقاد ما اینست که در نگاه فکری امام و علامه طباطبایی، تقریباً زمینه های حداکثری برای رسیدن به این دو موضوع و در نهایت یک تمدن برین وجود دارد. یعنی بدون اینکه بخواهیم چیزی را از تفکر شخص دیگری و از مدرسه فکری شخصی یا گروهی وارد کنیم، این توانمندی وجود دارد که ما به یک تمدن کامل برسیم. مثلاً اگر ما تمدن را به مثابه یک خانه در نظر بگیریم، از مرحله نقشه کشی تا مهندسی کردن آن و تا مواد مورد نیاز، چه مواد مورد نیاز اصیل و چه ترکیبی، در فکر این دو بزرگوار برای رسیدن به این معنا وجود دارد. ما در نهایت کار یک خانه کامل، تحویل به شما می دهیم که این خانه به مثابه آن تمدن است با تمام اجزا زیر بنایی و روبنایی.

معنای سبک زندگی و ارتباط آن با تمدن

مقام معظم رهبری می فرمایند که ما باید به سبک زندگی اسلامی برسیم و می فرمایند که این سبک زندگی منتج است و پاسخگوست و اگر کسی با نگاه ثمره گرا هم نگاه کند باز هم سبک زندگی اسلام نتیجه خواهد داشت و نتیجه اش قابل عرضه

است و در مقایسه با مدل های تمدنی سایر مکاتب، نتیجه زیباتر و عالیتری به ما خواهد داد. این سبک زندگی، نقطه پایان بحث تمدن است.

ترکیب اتحادی بین بعد فردی و اجتماعی انسان

از آنجایی که بعد اجتماعی انسان یک بعد واقعی و با اهمیت است، تنها با ارائه مدل برای بعد فردی، نمی توانیم نسخه نتیجه بخش برای انسان داشته باشیم. کما اینکه اگر فقط برای بعد اجتماعی انسان برنامه داشته باشیم، به تعبیر شهید مطهری در کتاب جهان بینی توحیدی، انسانی خواهیم داشت که ظاهری شیک و زیبا دارد اما از درون تهی است. پس می خواهیم بعد اجتماعی و فردی را در کنار هم داشته باشیم. اما چگونه؟ امروز در نظر علمای علم حقوق و اخلاق (هر کدام با زاویه دید علم خود) بین این دو بعد انسان تعارض وجود دارد. یک جاهایی بعد فردی اقتضای آزادی دارد و بعد اجتماعی اقتضای محدودیت دارد، یا بعد فردی اقتضای لطافت دارد و بعد اجتماعی اقتضای خشونت و سختی دارد این دو بعد را چطور باید با هم همخوان کنیم؟!

در نگاه علامه و امام که سرآمد اندیشمندان عصر حاضر هستند، یک ماجرای ترکیب اتحادی و پیدایش اثر جدید در بعد فردی و اجتماعی وجود دارد. ما بعد فردی را در کنار بعد اجتماعی مثل دو آدمی که روی یک میز و نیمکت کنار هم می نشینند، نمی نشانیم؛ بلکه یک نسخه ای داریم که بعد فردی و اجتماعی با هم ترکیب می شوند و اثری بوجود می آید که اثری جدید است. مثل ترکیب اکسیژن و هیدروژن که آب که اثری جدید است تولید می کنند. بعد فردی و اجتماعی تا وقتی که قرار است به ترکیب انضمامی در کنار هم قرار داده شوند، اثر جدید تولید نمی شود و تعارضات هم از بین نمی رود. ولی اگر به نحو صحیحی ترکیب شدند، اثر جدیدی بوجود می آورند و تعارضات هم حل خواهد شد.

بعد از این اثر جدید به یک سری بایدها و نبایدها و فرهنگ ها و خرده فرهنگ های شخصی می رسیم و به میدان زندگی نزدیک می شویم تا جایی که می توانیم آن بایدها و نبایدها را بر یک شخص و شرایط خاص خارجی منطبق کنیم. آنجاست که ما به یک نتیجه ای می رسیم که منطبق بر زمان و مکان ماست که اگر اجرا بشود، نتیجه ای صحیح و منطبق با هدفمان بدست می دهد. این می شود سبک زندگی.

یعنی اگر فقه معاملات و فقه عبادات و روانشناسی و جامعه شناسی و مهندسی و هنر و ... داشته باشیم ولی اینها با یکدیگر ترکیب نشوند و نتوانند یک تصویر نهایی از یک موجود مشخص خارجی مثلا در زمان حاضر در شرایط اقلیمی ایران ارائه بدهند، همه اینها به صورت «باید»هایی کلی باقی می مانند که نمی دانیم در شرایط خاص و مشخص چگونه زندگی را بر اساس آن بایدهای کلی و ترکیب نشده جلو ببریم. اما اگر توانستیم آن «باید» خاص را برای شرایط خاص خارجی، بدست آوریم، می توانیم مدعی باشیم که سبک زندگی داریم. بعد از اینکه توانستیم این ها را با هم ملثم کنیم و به یک نگاه تمدنی برسیم و بعد منطبق بر شرایط خارجی بکنیم و حال حاضر را نتیجه بگیریم، به سبک زندگی می رسیم. لذا سبک زندگی نقطه پایانی ماست.

اینکه رهبری معظم، نقطه پایان را برای افسران جنگ نرم، رسیدن به سبک زندگی اسلامی قرار می دهند یعنی ما از شما ابتدا تولید هر کدام از این علوم را به صورت مجزا و بعد هم جمع اینها در نگاه تمدنی و بعد بومی سازی و شخصی سازی بر شرایط زمان حاضر را می خواهیم. آن موقع می توانیم مدعی شویم که سبک زندگی اسلامی داریم.

امروز در مباحث تمدنی با افکار غربی مواجه هستیم

برای اینکه به این دو مؤلفه (رژیم منطقی حاکم برای نگاه تمدنی و بعد هم مواد خام ساختمان تمدن اسلامی) برسیم. نیاز به یک مقدمه بیرونی داریم، و آن مقدمه این است

که امروز خواسته یا ناخواسته چشمان را که باز می کنیم، با مجموعه علوم، مهارت ها و نگاه ها و طرز تلقی هایی مواجه هستیم که زائیده تفکر غرب هستند. این واضح است که پیش از اینکه ما به فکر بحث از رسیدن به نگاه تمدنی بیفتیم، در غرب راهی برایش پیموده شده است؛ هم فرضیه اصلی و هم فرضیه های جزئی تر طرح شده است و با متد خاص خودشان (که البته در آنجا یک متد نیست، بلکه چندین متد است) راهی پیموده شده است و در پایان این راه اجمالا به محصولی هم رسیده اند. و این مطلب اختصاصی به موضوع محل بحث ما ندارد. بلکه در غالب علوم انسانی این اتفاق افتاده است.

فقه شیعه، حاشیه فقه اهل سنت است

در مباحث گذشته مثال زدیم به اینکه مرحوم آیت الله بروجردی، وقتی که می خواهند توضیح بدهند که چرا ما برای توزین روایات و برای فهم دقیق معنای روایات، لازم داریم که فقه اهل سنت را بشناسیم؟ می گویند که چون مجتمع آن روز به دست اهل سنت و عامه اداره می شده است و طبعا قوانین حاکم در آن جامعه قوانین اهل سنت بوده است و زیست انسانهای شیعه در آن فضا اتفاق می افتاده است و طبعا مواجهه ابتدایی آنها با فرهنگی بوده است که رنگ و بوی عامه داشته است و آن فضا را می دیده اند و می آمدند خدمت امام معصوم و سؤال می کرده اند، عملا همیشه انگشت اشاره آنها به موضوعاتی بوده است که در آن فضا بوجود آمده است. رژیم منطقی حاکم و مواد تشکیل دهنده مجتمع آن روز از فضای عامه بوده است. شیعه آن را می دیده است و خدمت امام می آمده است و سؤال می کرده است که تکلیف ما نسبت به «این» چیست؟ برای شناخت «این»، نیاز به یک واکاوی فضای عامه داریم. و تا «این» را نشناسیم، حکمی را که امام می گوید، نخواهیم شناخت. اساتید بزرگوار از ایشان اینچنین نقل می کردند که «فقه شیعه حاشیه فقه اهل سنت متولد شده است». یعنی آن

سؤال و آن فضا و آن مواجهه اتفاق می افتاده است و آن مواجهه را خدمت امام معصوم می آوردند و اگر امام معصوم در شرایطی بود که می توانست، بدون تقيه، حکم واقعی را بیان بفرماید، بر آن موضوع حکم واقعی را انشاء می کردند.

امروزه این اتفاق برای ما در موضوعات اجتماعی و تمدنی نسبت به غرب وجود دارد. یعنی برخی از موضوعات از قرن ۱۶ تا ۱۷ تا الان با متد های آنها جلو رفته است و اگر قرار است ما به نتیجه برسیم، ابتدا مواجهیم با این سؤال که چه چیزی پیش آنها بود؟ خصوصا اینکه امروز در محیط های آکادمیک و دانشگاهی و پژوهشگاهی، در این موضوعات تخصصی، به صورت واقعی و مماس با موضوعات آنها هستیم. یعنی دانش پژوه ما در رشته روانشناسی خواسته یا ناخواسته، دارد با زیر بناهای روانشناختی غربی از ژان پیاژه و فروید گرفته تا برسد به الگوهای رفتاری که امروز برای یک روانشناس در مواجهه با بیمار توصیه می شود، کار می کند. این دانش پژوه با عمامه باشد یا بی عمامه تفاوتی ندارد، درون حوزوی یا بیرون حوزوی اش تفاوتی ندارد، عملا مواجهه ما با آن فضا است. جامعه شناسی و حقوق و هنر هم همینطور هستند.

فعلا بعد فردی را کنار می گذاریم و فرض می کنیم فضای تمدنی را با مولفه اجتماعی بررسی می کنیم. نتیجه اینکه عملا رهاورد این علوم است که فضای تمدنی شما را شکل می دهد. یعنی امروز شما بدون رژیم منطقی حاکم به تفکر علوم اجتماعی نمی توانید تمدن داشته باشید. کما اینکه بدون رژیم حاکم به تفکر حقوقی نمی توانید تمدن داشته باشید. عملا این تمدن برای اینکه نگاهش شکل بگیرد، برای شکل گرفتن این دیواره ها، یک سری از آجرها را علوم اجتماعی و یک سری را حقوق و ... می گذارند.

عملا امروز در نقطه آغاز حرکت حاشیه غرب هستیم. امروزه وقتی می خواهیم مباحث تمدنی را مطرح کنیم و به سمت ساخت تمدن اسلامی حرکت کنیم، حداقل این است که باید از ذهن مخاطب، آن پارامترهای غربی را خارج کنیم و بعد بتوانیم آنچه را که اعتقاد داریم جایگزین کنیم. و این اتفاق آنقدر دیر دارد اتفاق می افتد که این سؤال به وجود آمده است که آیا ما اصلا چیزی داریم که بجای آنها در ذهن مخاطب بخواهیم قرار دهیم؟! لذا در مباحث سابق مجبور شدیم که مقداری غرب کاوی کنیم و مولفه های جدی غرب را که سبب شده است که غرب در نگاه تمدنی به فضای فعلی برسد، بررسی کردیم.^۵

نگاهی غلط به نظریه اعتبار در میان اندیشمندان علوم انسانی

به عنوان نمونه یکی از موارد تأثیر تفکر غرب در ذهن اندیشمندان اسلامی را بیان می کنیم. یکی از اتفاقات نامیمون که در فضای اندیشمندان علوم انسانی حتی کسانی که می خواهند به دنبال بحث های تمدنی بروند، رخ داده، نگاه غلط به «نظریه اعتبار» است که این نظریه توسط علمای مسلمان ابتکار شده یا کار شده است.

در بحث اعتبار، موجود به حقیقی و اعتباری تقسیم می شود و موجود اعتباری، قوانین حاکم بر موجودات حقیقی را واجد نیست. به تعبیر شهید مطهری در پاورقی اصول فلسفه در مقاله ۶، در فضای اعتبار می توانیم «کل» بدون «جزء» و معلول بدون علت داشته باشیم، مبهم بدون تفصیل و تفسیر داشته باشیم. در حالی که در فضای واقع این چنین نیست، بلکه همه موجودات مشخص و متعین است و قوانین منطقی بینشان حاکم است. این بی قانونی ظاهری در امور اعتباری، سبب مشکلات بسیاری در مواجهه با تمدن غرب شده است. یکی از اشکالات در فضای اندیشه های جدید روشنفکران

^۵ به جام جم اجتهاد، شماره سوم مراجعه شود.

اسلامی این است که ناخودآگاه در فضای غربی تنفس می کنیم و آنگاه میزان عقلانیتمان بالا می رود و غلظت مفاهیم درون دینی در ذهنمان پایین می آید. بعد چون نمی توانیم بپذیریم که همه اینها را خارج از دین بدانیم آنگاه به عقل، رنگ دینی می زنیم و می گوئیم عقل حجت است، و روایت «لله علی الناس حجتین» را اینگونه معنا می کنیم که عقلی که به این مباحث رسید حجت است. پس این مباحث عقلی هم دینی است. عملاً عقل است و اسمش می شود دین و برای این نگاه نیز تأمین دلیل می کنیم.

مثلاً می گوئیم فلان عالم که گفت دایره اعتباریات موسع است، نیز همین حرف ما را می گفت و فلان عالم که می گفت: «عقل در ناحیه بایدها و نبایدها اگر بتواند مصلحت را درک کند، تمام است دیگر» همین حرف ما را می زند. و مدام برای این مسئله شاهد و قرینه پیدا می کنیم. مثلاً مطلبی را که شهید صدر در کتاب «اسس منطقیه للاستقراء» زیر بناسازی کردند و در جاهایی از علم اصول، مبتنی بر نظام حکم محقق نائینی و بعد هم مطالب خودشان در ناحیه منطقه الفراغ، بومی سازی کردند، از این قسمت ها می خواهیم برای حجیت بخشی به این گونه احکام عقل استفاده کنیم و بعد در کنار این مطلب می گوئیم که خود اصولیین گفته اند که روش شارع در معاملات روش امضاء است و ادله امضا چنین است؛ عملاً تصویر این می شود که ما عقل را و انسان را و عقلاً را و جامعه را هل می دهیم به سمت جلو، می گوئیم تو برو، شارع به دنبال تو می دود و هر جا شارع به تو رسید و توانست تو را نگه دارد، می گوئیم که شارع تَصَرَّفَ و حَلَّدَهُ بِقَیْدِهِ. هر جا هم که نتوانست، پس حجت است. عملاً یک تصویری غلط از برخی مفاهیم اصیل، در حوزه اتفاق می افتد و اگر جلو این گرفته نشود، یک رنسانس اتفاق می افتد.

نظر امام در باب نقش عرف و شارع در معاملات

نه مراد ما از اعتباریات این است و نه مراد از ادله امضا این است. در کتاب مناہج ج ۱ مرحوم امام ذیل بحث اسباب و مسببات در مسئله صحیح و اعم دو- سه جا این معنا را تصریح می کنند که اگر قرار باشد که ما بگوییم اختلاف ما با شارع در این است که ما کارخودمان را می کنیم و شارع فقط دستکاری می کنند، این غلط است. امام می فرماید که این معنا که ما فکر کنیم که «عرف می تواند چیزی را اعتبار کند و بعد شارع نهایتاً یکی-دو جا را اصلاح کند و اگر هم اصلاح نکرد همان حجت است و این معنای حجیت بخشی به اعتبارات عقلایی باشد» این غلط است. امام در این بحث نسبت به معاصرین خیلی تعبدی تر است. امام می گوید که چیزی که ما قبول داریم این است که شارع در عبادات می گوید که جناب عرف! تو خودت اختراعی نداری. من خودم چیزی را برایت می سازم. اما در معاملات و اجتماعیات، چون عرف و جامعه و عقلا از پیش خودشان چیزهایی دارند، آنها را روی میز من قرار می دهند و کنار می روند. آن چیزی که پیش عقلا و ساخته آنهاست، حکم ندارد. حجیت ندارد. تصور است نه تصدیق. این نیست که ابتداءً حجت است و نتیجه اش این بشود که اگر شارع هیچ تصرفی نکرد، حجت است. نه. این معنا را اگر دنبال کنید، یک نگاه بسیار تعبدی است و جزء مبانی امام است. اگر قرار است به آن فتوای امام در بحث تخریب مسجد به خاطر رفع ترافیک برسیم، باید از این مبناء، به آن فتوا برسیم. قرار نیست با آن نگاه عقل حداکثری به آن مطلب برسیم.

بیان علامه در باب اعتباریات

همین معنا را از علامه در ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران خواندیم، که همین معنا را علامه تصریح می کند و صریح تر از آن عبارت، عبارتی است که علامه در کتاب

شریف الولاية می فرماید. ایشان می فرماید که: «الفصل الأول: فی أن لظاهر هذا الدین باطنا، و لصورته الحقّة حقائق. نقول: إن الموجودات تنقسم باعتبار إلی قسمین». این بیان علامه فرق دارد با چیزی که در کتب عادی به نام اعتباریات خوانده ایم. حتی اگر این بحث در کنار کلام علامه در مورد اعتباریات در اصول فلسفه و رساله اعتباریات ایشان قرار بگیرد، ممکن است فهم ما را از اعتبار تغییر بدهد. سپس می فرمایند که: «و قد برهنا فی کتاب الاعتبارات علی أن کلّ اعتبار فهو متقوم بحقیقه تحتها» بعد به سراغ معانی اجتماعی می آیند: «ثمّ إنا إذا تتبّعنا و تأملنا وجدنا جمیع المعانی المربوطه بالإنسان، و الارتباطات التي بین أنفس هذه المعانی، كالملك و سائر الاختصاصات و الرئاسة و المعاشرات و متعلقاتها و غیر ذلك، أمورا اعتباریة و معانی وهمیة، ألزم الإنسان باعتبارها احتیاجه الأولى إلی الاجتماع و التمدن» انسان به خاطر ضرورت اجتماعی به معانی اعتباری رسید. سپس علامه توضیح می دهند که انسان، قوه ای دارد که با آن می تواند اعتبار کند و چون انسان موجود اجتماعی بالطبع است، خدا این قوه را به او داده است. البته مراد علامه از موجود اجتماعی بالطبع غیر از آن چیزی است که راسل از اجتماع می گوید. حرف راسل تفسیر پوزیتیویستی از مدنی بودن انسان و اجتماعی بالطبع بودن انسان است. نظر علامه غیر از نظر اوست.

علامه در ادامه می گویند که علاوه بر این قوه ای که خدا در نهاد انسان قرار داد، عقلی را هم در کنار آن قرارداد و انسان عاقل فهمید که در یک محدوده ای، ولو اینکه قوه اعتبار، توان خلق و اعتبار دارد، انسان مجاز نیست که این قوه را بکار بگیرد، و اگر انسان این قوه را در آن محدوده بکار گرفت، به مسلخ می رود. پس قوه وجود دارد. ولی چون عقلی در کنار این قوه هست، آن عقل به انسان می فهماند که انسان در کجا

مجاز است از این قوه استفاده کند و در کجا مجاز نیست. و در آنجایی که نباید استفاده کند، اگر استفاده کرد «خسر الدنيا و الآخرة» می شود.

علامه ادامه همین مبنا را در سوره بقره ذیل آیه ۱۰۲ سوره بقره (و اتبعوا ما تتلوا....) که بحث در مورد سحر است، همچنین آیات ۲۰۰ سوره آل عمران و در آیات دیگری مفصل توضیح می دهد. خصوصا ذیل آیه ۲۰۰ آل عمران توضیح می دهد که مراد اسلام از حیات طیبه، حیات فردی یا اخروی نیست، بلکه مراد اسلام از حیات طیبه، حیات دنیوی و اخروی طیبه با هم است. حیات دنیوی هم در نظر اسلام، اعم از فردی و اجتماعی است. بعد چند مورد از بزه های فردی و اجتماعی که در غرب است را اشاره می کنند. همین مطلب را در مقاله ای که در مورد نبی مکرم (ص) نوشته اند و در چند موضع از کتاب بررسی های اسلامی، نیز اشاره می کنند.

محدوده استفاده انسان از اعتبار

حال سوال این است که انسان این قوه و استعداد را و توان خلق و اعتبار را در کجا نباید به کار گیرد؟! جواب این سؤال را می توان از عبارات مرحوم امام در استصحاب و هم عبارات شهید مطهری (که ایشان از بزرگترین مفسران امام و علامه است) در نقدی بر مارکسیسم و جاودانگی اخلاق و هم در اسلام و مقتضیات زمان و هم عبارات علامه در فصل ۱ و ۲ الولایه و تفسیر المیزان بدست آورد. ما حاصل این عبارات در جواب به این سؤال این است که:

این اعتبارات و این قوه که علامه گفت باید در کنار عقل قرار بگیرد، این عقل، عقل کاشفِ هدف است و «باید»ها بر اساس آن هدف تفسیر می شوند و چهره ثبات «باید»ها را آن هدف می سازد. البته باید توجه داشت که در اتصال «باید»ها به آن هدف، «باید»، حقیقی نمی شود و «باید» کماکان اعتباری باقی می ماند خلافاً لبعض بزرگواران و

اساتید فن. در فکر مرحوم امام و علامه طباطبایی این «باید» اعتباری باقی می ماند ولو اینکه ظاهر برخی عبارات نزدیک می شود به این که این باید، باید حقیقی باشد. چون ارتباط با هدف پیدا می کند و ثابت می شود و ضرورتی است که عقل در مقایسه با هدف آن را تولید می کند و این «باید» (بقول فلاسفه) باید ضرورت بالقیاس الی الغیر بشود یعنی یک مقایسه فلسفی بین دو واقعیت و کشف یک ضرورت از بایستگی و پیوستگی این دو با هم. و علامه می گوید این [ضرورت بالقیاس] آن «باید» [مد نظر ما] نیست. بلکه مبدا تصدیقی «باید» است ولی خود «باید» اعتباری است. فعلا این جنبه بحث مورد نظر ما نیست.

بالاخره این اندیشه بر اساس یک هدف صحیح (که آن هدف کشف می شود) و یک «باید» (که بر اساس آن هدف بدست می آید) استوار است. آن هدف را به چه چیزی می سنجیم؟ به انسان. نقطه مبدا انسان است و نقطه مقصد آن هدف است؛ اینجا یک تابع منطقی وجود دارد. آن تابع این است که «هرکس بتواند هدف را ببیند و انسان را ببیند، «باید» را می گوید. اما انما الکلام و کل الکلام این است که چه کسی هدف و انسان را می بیند که «باید» را بگوید؟! دعوا اینجاست. هر جایی که شما هدف را ببینید و انسان را ببینید «باید» را می گوید و هر جا نبینید، نمی توانید بگویید.

هدف انسان چیست؟

هدف چیست؟ قرار شد هدف را تمدنی بگوییم. یعنی واقعا هدف تمدنی است و قرار است از ترکیب حیث فردی و اجتماعی بوجود بیاید. اما هدف چیست؟! علامه در المیزان می گوید آن هدف مال انسان بما هو انسان است. این تعبیر خیلی دقیق است. انسان بما هو انسان یعنی جمع همه شئون انسان. واقعا انسان یکی از شئونش فردیتش است و واقعا یکی از شئونش اجتماعیتش است. اینها قابل انکار نیست. اما اینها انسان بما

هو انسان نیستند. پس یک انسان شناسی نیز می‌خواهیم که انسان را به شراشر وجودش

بیاییم؛ امیر المومنین فرمود:

دوائك فيك و لا تبصروا

و دائك منك و لاتشعروا

اتزعم انك جسم صغير

و فيك انطوى عالم الاكبر

و انت الكتاب المبين الذی

باحرفه يظهر المضمّر

دوای تو درون خودت است و نمی بینی. درد تو هم از خودت است و نمی بینی. تو فکر می کنی که همین جرم کوچک هستی در حالی که در تو عالم بزرگتر نهاده شده است. و تو آن کتاب آشکاری هستی که اگر صفحه صفحه وجودت را بخوانند همه مشکلات حل می شود.

معمولا این جور اشعار و معانی و معارف تفسیر «عرفانی» پیدا می کنند. علامه می گوید که این غلط است. چرا؟ توضیح: علامه می گوید شما در علوم متعارف، بعد فردی را که از بعد اجتماعی جدا می کنید و هر کدام را جدا بررسی می کنید، می گوئید در بعد فردی هدف چیست؟ و بعد توضیح می دهید. در اینجا سرآمد کسانی که هدف بعد فردی را توضیح داده اند، عرفا هستند که گفته اند هدف رسیدن انسان به ولایت و خلافت الهی است. علامه در ابتدای الولایه می فرماید که «الولایه و هی الکمال الاخیر للانسان». می گوئید که هدف این است و از این به بعد هر کسی در مورد این جور معانی حرف بزند، می گوئید که عرفانی حرف می زند. بعد می گوئید که من کجا و عرفان کجا و... در حالی که علامه می گوید که این مطلب، یک بعد از دین است و

عرفا با این بیان، هدفی که تأمین کننده همه ابعاد انسان باشد و به عبارت دیگر برای انسان بما هو انسان باشد، نگفته اند.

اما در بعد اجتماعی، بهترین هدفی که گفته شده است، عدالت است. همینطور که در مباحث گذشته توضیح دادیم^۶ علامه می گوید که عدالت، هدف میانی است نه هدف نهایی. هدف نهایی در بعد اجتماعی انسان نیز ولایت و خلافت است.

برخی به اینجا هم که می رسند می گویند که بعد اجتماعی نیز خلافت و ولایت است و دوباره وارد عرفان می شوند. علامه می گوید که نه! این را می برند به مباحث عرفانی و بعد هم عده ای می گویند که عرفان مال بودایی ها و برهمایی ها و یونانی هاست. علامه می گوید که ولایت و خلافت را دین به ما یاد داد. دین این را هم غایت بعد فردی و هم غایت بعد اجتماعی قرار داد.

قرآن می فرماید: « وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ». این همان «اَنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» است که خداوند در مورد حضرت آدم گفت. خلیفه فردی از ابتدا داشتیم و در این آیه می گوید که در دوره ای همه خلیفه می شوند. این غایت بعد اجتماعی انسان است و تمام تمدن اسلامی آمده تا همه انسان ها به این مقام برسند. هر کس این را نبیند، تفسیر اگزستانسیالیستی و نهلیستی از قرآن پیدا می کند. علامه می گوید معنای دقیق این آیه منطبق نمی شود الا بر عصری که در آینده خواهد آمد که همان جامعه مهدوی است که غایت و هدف عالم خلقت است و این در مقابل جامعه شناسی پوزیتیویستی است که غایت را جامعه علمی می دانند. اگر این هدف اجتماعی برای انسان دیده نشود، خدا در خلقت عالم و انسان شکست خورده است. می گویند که ملائکه گفتند که «يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ» خدا

^۶ به جام جم اجتهاد شماره چهارم، مراجعه شود.

هم گفت «انی اعلم ما لا تعلمون» و شیطان گفت «لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ وَ لَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» و خدا هم خودش در آخر گفت که «قلیل من عبادی الشکور». این تفسیر، تفسیر انگزستانسیالیستی از دین است. علامه می گوید که با این نگاه، بله، اینطور است که خدا به هدفش نرسید. ولی قرآن می گوید هدف الآن نیست و بعدا واقع می شود. لذا در آیه گفت که «وعد الله». علامه ذیل این آیه می فرماید:

«و المتحصل من ذلك كله أن الله سبحانه يعد الذين آمنوا منهم و عملوا الصالحات أن يجعل لهم مجتمعا صالحا خالصا من وصمة الكفر و النفاق و الفسق يرث الأرض لا يحكم في عقائد أفراده عامة و لا أعمالهم إلا الدين الحق يعيشون آمنين من غير خوف من عدو داخل أو خارج، أحرارا من كيد الكائدين و ظلم الظالمين و تحكم المتحكمين. و هذا المجتمع الطيب الطاهر على ما له من صفات الفضيلة و القداسة لم يتحقق و لم ينعقد منذ بعث النبي ص إلى يومنا هذا، و إن انطبق فلينطبق على زمن ظهور المهدي (ع) على ما ورد من صفته في الأخبار المتواترة عن النبي ص و أئمة أهل البيت (ع) لكن على أن يكون الخطاب للمجتمع الصالح لا له (ع) وحده»

حالا شما اسم این مطلب را هر چه می خواهید بگذارید. دین، عرفان، حکمت متعالیه، عقل یا نقل و یا هر عنوان دیگری. این عناوین چیزی را عوض نمی کند. مجتمع اسلامی جایی است که نقطه تلاقی بین غایت فردیت و اجتماعیت است و آن غایت هم خلافت و ولایت است. حال اینکه خلیفه و ولی کیست؟ را باید بعدا توضیح دهیم. شبیه این معنا را شهید مطهری در انتهای کتاب ولاءها و ولایت ها آورده است.

ماهیت و خصوصیات هدف

پس گفتیم که یک هدف داریم و یک مبدا داریم، هر کس این دو را ببیند، «باید» را می فهمد و اما چه کسی می بیند و می فهمد؟! هدف چیست؟! فردیت و اجتماعیت را

هم از هم جدا نکنیم. هدف چیزی است که فردیت و اجتماعیت را با هم ترکیب می کند. هدف خلافت الله برای آحاد انسان است که این هدف در پرتو به فعلیت رسیدن همه استعدادهای انسان بوجود می آید. این هدف به شکوفا شدن همه ی استعدادها برمی گردد و این شکوفا شدن به تمام ابعاد فردی و اجتماعی انسان بر می گردد. تمام ابعاد فردی و اجتماعی انسان روی هم ما را به اینجا می رساند. یعنی باید بعد فردی و اجتماعی سامان بیابد و از تعارض در بیاید تا به این مقصد برسیم.

این هدف چگونه است؟ من با این توضیحات فقط توانستم یک جمله از آن هدف خیر بدهم. اما اینکه ماهیت و جیستی آن هدف چیست؟ فعلاً بماند. علامه در الوایه در فصل پنجم به این معنا اشاره می کند. علامه برهانی بر این معنا اقامه می کنند و بعد می گویند: «و هذا البرهان علی و جازته، مشتمل علی جمیع مقامات الأولیاء، منبئ عن شؤونهم، کاف لمن فهمه. و أمّا خصوصیات مقاماتهم فلا یحیط بها إلا ربهم عزّ اسمه.» شاهد بحث جمله دوم است؛ که می فرماید خصوصیات مقامات آنها را کسی نمی تواند بفهمد و در ادامه در تتمه، همین مطلب را می گوید که خصوصیات هدف را خدا می داند و بعد برای دلیلش می گوید: «حيث إنّ ولاية أمرهم لله سبحانه، و قد فت أسماؤهم و رسومهم فيه تعالی، لا یمكن الإحاطة بها. و قد قال سبحانه: وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا.» همین معنا را در المیزان ج ۱۷ ذیل آیات سوره صفات که می فرماید: «سبحان الله عما یصفون الا عبادالله مخلصین» بیان می کنند.

عقل، توان شناخت مبدأ و مقصد را ندارد

برگردیم سراغ قاعده؛ گفتیم که هر کس مبدا و مقصد را بشناسد «باید» را می گوید؛ چه کسی این دو را می شناسد؟! ما در مقصد و هدف مانده ایم. کمیت عقل در شناخت آن لنگ است. عقل بشری توان شناخت هدف و مقصد را ندارد. این معنا ذیل روایات

حدیث معراج هم وجود دارد. جنس هدف، حضوری است نه حصولی. کار عقل نیست. لذا نبی نه آنکه نمی توانست هدف را بگوید، تا خودت «باید»ها را بفهمی. نه. اصلاً از جنس گفتن نبود. هدف از جنس یافتن است نه گفتن. وقتی یک طرف این قاعده خراب بشود، دیگر «باید» تولید نمی شود.

جنس مبدا و مقصد از جنس قابل اصطیاد عقل متعارف نیست. مطابق فرمایش امام و علامه که حرف راقی تری است. جنس مقصد از جنس درک شهودی است نه درک مفهومی. امام این مطلب را در سر الصلاة و مصباح الهدایه مکرر تذکر می دهند که جنس آن مقصد و معنا از جنس حضور و یافت است. علامه طباطبایی هم در مطاوی کلماتشان در تفسیر سوره صفات و تفسیر سوره حمد و ذیل آیه «نفخ فی صور فصعق من فی السماوات و الارض الا من شاء الله» این مطلب را می فرمایند. بالاخره جنس آن مقصد قابل یافت با عقل متعارف نیست.

در قسمت انسان (مبدأ) هم که همه اعتراف کرده اند که توان شناخت انسان با تمامی ابعادش را ندارند. برخی متکلمین ذیل تفسیر روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» گفته بودند که روایت می خواهد بگوید که محال است که خدا را بشناسیم. چون که شناخت انسان محال است. شناخت تمامی ابعاد وجودی انسان و استعدادها و به فعلیت رسیدن آنها، کار شناخت آزمون و خطایی و سبر و تقسیمی نیست. پس در ناحیه مبدأ هم، دستمان خالیست. لذا عملاً تولید «باید» کار عقل نیست.

این برهان، برهانی تام است. این به این معنا نیست که عقل حجیت ندارد. عقل حجت است. «لله علی الناس حججین: حجه ظاهره و حجه باطنه». اما حجیت عقل به معنای انکار قانونی که الان گفتیم نیست؛ کسی که می خواهد حجیت عقل را به معنای نفی این قاعده بداند، ناخودآگاه دارد در اتمسفر غریبی تنفس می کند.

به عبارت دیگر، عقل تحتانی است نه فوقانی. عقل، فوق این قانون نیست بلکه ذیل این قانون باید جایی برای عقل تصویر بشود. این می شود نگاه کلی ما به مسئله دین؛ ممکن است کسی بگوید که شما عقل را نابود کردید و اینطور شد که الحسن ما حسنه الشارع شد و القبیح ما قبحه الشارع. جواب می دهیم که خیر. دعوی بین عقل و نقل، یک دعوی پایین دستی است. ما بعد از اینکه این چنین نگاهی را بدست آوردیم، می خواهیم جلو برویم و جای عقل را معلوم کنیم و این به معنای انکار عقل نیست. اما متأسفانه چون ما در نظام آموزشی و تحصیلی مان نظام علوم اسلامی را بهم زده ایم، نظام صحیح این است که اول یک هستی شناسی صحیح و بعد خدا شناسی صحیح و بعد انسان شناسی و نبوت و ولایت صحیح ارائه بدهیم و بعد وارد در گستره دین بشویم و از گستره دین، وارد در علم اصول و فقه بشویم. چون این مسیر را طی نمی کنیم، گاهی اوقات برخی از مباحث فوقانی ما که بحث های زیر بنایی هستند، تبدیل به بحث های اصولی می شوند مثل حجیت عقل. آنگاه فکر می کنیم اینگونه صحبت کردن در مورد اصل حقیقت دین به معنای انکار حجیت از عقل است. در حالی که حجیت یک مفهوم اصولی است که بعدا در رتبه خودش وقتی که به بحث دین شناسی و ابزار شناسی برسیم، در مورد حجیت و عقل هم صحبت می کنیم و به عقل هم حجیت می دهیم.

راه رسیدن به تمدن را باید از دین استخراج کرد

اگر کسی این نگاه را به همین معنا و به همین شکلی که بیان کردیم، تلقی کند، نتیجه می گیرد که تمام آن نیازهای ما برای رسیدن به یک نگاه تمدنی، چه نیاز نگاهی و زاویه دیدی و رژیم و منطق حاکم و چه نیاز به مواد تشکیل دهنده این هرم فکری که اسمش تمدن است، همه اینها باید از منبعی بیاید که این منبع بتواند بین هدف و مبدا

رابطه منطقی برقرار کند. لذا تمدن، الهی است و نمی تواند غیر الهی باشد و تمدن توسط هیچ کس غیر خداوند گفته نمی شود. یعنی شارع، خداوند متعال است. به عبارت دیگر وقتی آن مقصد را تصویر کردیم و گفتیم خدا انسان ها را برای رسیدن به آن مقصد می خواهد و چون انسان دو بعد فردی و اجتماعی در هم تنیده دارد؛ و اسم این می شود تمدن، برای رسیدن به این تمدن، صرف اینکه خدا بگوید که بیاید تمدن درست کنید، فایده ندارد. بلکه باید راه رسیدن به تمدن را بگوید و راه رسیدن به تمدن توسط دین باید بیان شود.

تا اینجا پاسخ سوال اول را که همان اصل نگاه تمدنی و زاویه دید و رژیم حاکم بر بحث بود، مشخص کردیم. همچنین سوال دوم را که سؤال از مواد تشکیل دهنده این تمدن بود، پاسخ گفتیم. در جواب به این دو سوال رسیدیم به اینکه دین و خدا و وحی باید راه رسیدن به هدف را بیان کند.

علم اسلامی و غیر اسلامی

آیا رسیدن انسان به آن هدف (که از دل آن این همه نتیجه در آمد)، همه ابعاد انسان را در برمی گیرد؟! به این معنا که بشر از لحظه ای که از خواب بیدار می شود، تا لحظه ای که به خواب می رود، از تمام مایحتاج زندگی و رفت و برگشت و... همه اینها به طوری هستند که اگر یک ذره کم و زیاد بشود، در آن هدف تأثیر می گذارد؟! پس باید خدا همه اینها را بگوید؟! یا اینکه اگر انسان را بشناسیم، در انسان ابعاد و حوزه هایی وجود دارد که رابطه بود و نبود آنها با هدف یکسان و متواپی است؟ باشند یا نباشند آن هدف ضربه ای نمی خورد؟!!

این سوال که یکی دیگر از اجزای بحث از تمدن است، امروز تحت عنوان «علوم اسلامی و علوم غیر اسلامی» مطرح است. من سوال را از نگاه تمدنی و انسانی گفتم. این

سوال از زبان علمی هم به این شکل مطرح شده است؛ و در مورد آن اختلاف شده است. عده ای می گویند که آنچه که اسلام باید بگوید همان فقه و عقاید است. منظورشان هم از فقه همان رساله عملیه است. برخی هم در یک مرتبه افراطی می گویند که همه علوم را خدا باید بگوید. و چون گفتار خداوند همان اسلام است، پس همه علوم اسلامی هستند. به این معنا که تمام رشته های مهندسی و تجربی و ریاضی و انسانی و... را باید اسلام بگوید و طب اسلامی هم می توانیم داشته باشیم. بین این دو دیدگاه هم نظریات مختلفی گفته شده است. در اینجا اشاره به سایر نظریات نمی کنم و با همین سیر استدلالی که گفتم حرف امام و علامه را می گویم.

نظر امام و علامه در ملاک علم اسلامی و محدوده دین

از مرحوم علامه و امام این معنا را داریم که یک حوزه هایی از حوزه های انسان، نسبت به کمال حقیقی لابشرط هستند. یا به تعبیر صحیح تر آن کمال نسبت به این حوزه ها لابشرط است. یعنی اینها باشند یا نباشند آن کمال از بین نمی رود. دلیل این مطلب چیست؟! چرا برخی از حوزه ها مستقیما ارتباطی به آن کمال ندارند و کمال لابشرط از آنهاست؟ زیرا اگر ما قبول کردیم که در هیچ زمانی از ازمه در این عالم خلقت، راه وصول به کمال بسته نشده است (که این در جای خودش اثبات شده است) در اینصورت قطعا برخی از حوزه های انسانی، حوزه هایی هستند که در زمان هایی نبوده اند و در زمان های بعد بوجود آمده اند. اگر حقیقت مقصد متوقف بر این حوزه، بر این اتفاق، بر این دانش، بر این فن، بر این ابزار یا... بود؛ آن روزی که این نبوده آن کمال و آن مقصد هم قابل دستیابی نبوده است و التالی باطل فالمقدم مثله. هر آنچه که از نبود آن، خللی در وصول انسان به آن مقصد پیش می آید، روزی که آن شیء هست، راه کمال باز است و اگر نبود، راه کمال بسته می شود. این مطلب اعم از

فرد و اجتماع است. استدلال تام است. چون مقصد فرد و اجتماع واحد شد. مقصد یک چیز است که آن هم مال انسان بما هو انسان است، نه مال انسان اجتماعی یا فردی یا انسان قرن ۱ یا ۲۰. مال انسان بما هو انسان است. اگر راه کمال بسته بشود یا در زمانی بسته باشد، ما دیگر دعوایی نداریم. اما اگر راه همیشه باز باشد، در هر زمانی که باز است باید تمام نیازهای وصول به این کمال، در همان زمان موجود باشد. پس هر چیزی که پیدا بکنیم که در زمانی هست و در زمانی نیست، آن شیء دخالت مستقیم در وصول به کمال ندارد. وقتی دخالت مستقیم در وصول به کمال ندارد، بر دین و شارع و خدا، ابراز آن شیء واجب نیست. نمی گویم که نمی گوید. می گویم که ابرازش بر او واجب نیست. این تعبیر دقیق است. علت اینکه چرا اینگونه تعبیر می کنم، بماند برای بحث های تقسیمات علوم به اسلامی و غیر اسلامی.

به عنوان مثال یک زمانی علم پزشکی به این حد پیشرفته نبوده است و الآن به این حد از پیشرفت رسیده است. ممکن است که زمانی بیاید که بعدی ها به خاطر پیشرفت زیادشان در پزشکی به ما ریش خند بزنند. اگر پزشکی به این معنای خاص و دقیق کلمه دخیل در رسیدن به کمال باشد، در آن روزی که این حد از پیشرفت پزشکی نبوده است، باید راه بسته می بوده است. در حالی که می دانیم راه باز بوده است. این همه سلمان فارسی ها تربیت شده اند. پس معلوم می شود این موضوع لابد منه برای آن مقصد نیست و مقصد مشروط به این نیست.

آیا فقط کسانی که تست ریون را بالای ۷۰ درصد می زنند می توانند به کمال برسند؟ نه. آن کمال برای انسان بما هو انسان است. درجه خاصی از هوش در وصول به آن کمال مدخلیت ندارد. که اگر داشت باید راه برای اینها بسته می شد. البته همه استدلال ما مبتنی بر این است که راه کمال هیچ وقت بسته نمی شود و چون بسته نمی

شود همیشه باید الزامات آن کمال وجود داشته باشد. پس آن چیزی که بر شارع واجب است که بیان کند آن چیزی است که در سعادت دخیل است. سعادت هم یعنی کمال واقعی. این را شارع بیان می کند. با توجه به این مطلب، ما لازم نمی دانیم که شارع حتما طب بگوید، حتما مهندسی کذا و کذا بگوید، تخصص کذا و کذا بگوید.

در بشر ابعادی وجود دارد که آن ابعاد باشند یا نباشند، وصول به آن کمال امکان دارد و آنها همان هایی هستند که در مرور زمان در حال تغییر هستند. برای عمیق تر شدن این معنا اگر به معارف دینی نگاه بکنید، خواهید دید که در معارف دینی یک بخش ثابت برای بشر دیده شده است و یک بخش متغیر. وقتی که قرآن تاریخ را بررسی می کند، در جاهایی که تاریخ به کمال بما هو کمال، منتهی می شود، تاریخ ثابت است اما وقتی تاریخ به ابعاد غیر ذاتی و غیر دخیل نزدیک می شود، تاریخ دست خوش تغییر و شدن است.

دین و قرآن و معارف دینی در مقام تحلیل اجتماع، وقتی به آن قسمتی از اجتماع می رسند که دخیل در مقصد است لایتغیر و لن یتغیر ابدأ است و هر وقت آن جهات مشکل پیدا کرده است، وصول به مقصد مشکل پیدا کرده است. ولی وقتی به سایر ابعاد اجتماع می رسیم، می بینیم که ادبیات دین ادبیات ثابت و جامدی نیست، متغیر است. وقتی به حوزه فردی آدم می رسیم، می بینیم جاهایی از دین که مربوط به این مقصد است، دستخوش تغییر نیست. ولی آنجایی که در مورد تحلیل انسان است ولی سایر ابعاد انسان، باز هم عنصر تغییر را در مفاهیم دینی می بینیم. غرض این است که بحث مسائل ثابت و سیال دین که در معارف دینی وجود دارد، به همین بحث بر می گردد. البته درست که چنین مواردی در سعادت و شقاوت انسان دخیل نیستند، اما اگر در دوره ای بوجود آمدند و انسان با آنها سر و کار داشت، باید موضع دین نسبت به آنها مشخص شود.

همینطور که گذشت، مبدأ انسان بما هو انسان است. انسان بما هو انسان یک بعد ثابت دارد که نامش فطرت است و یکسری ابعاد متغیر دارد که سائر شئون انسان است. مقصد، به فطرت انسان وابسته است، لذا گفتیم که بالا یا پایین بودن آی کیو، تأثیری در وصول به مقصد ندارد. خدا آن مقصد را برای انسان های خاص قرار نداده است. آدم به مقصد می رسد، محبوب الهی می شود، اگر مطیع باشد ولو عبد حبشی باشد. آدم عذاب می شود و از مقصد دور می شود و بدبخت می شود اگر عاصی باشد ولو سید قرشی باشد. ملائک، آن مبدأ است که نامش فطرت است و آن مقصد است که اسمش به تعبیر دین خدا خلافت و ولایت است. این مبدأ باید به آن مقصد بسته بشود. یک فطرت داریم که می خواهد در عمود این مسیر فردی و اجتماعی بگذرد. یک مسیری از فردیت و اجتماعیت با ابعاد مختلف فرض کنیم. انسانی در این شرایط زیست است و انسانی در شرایط زیست دیگری. انسانی در این زمان است و انسانی در زمان دیگر. انسانی با این استعداد و انسانی با استعدادهای دیگر. پارامترها و شرایط مختلفی وجود دارد و انسان های مختلفی با ویژگی های مختلفی داریم اما این وسط یک فطرتی است که «فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» این فطرت باید به آن مقصد وصل شود و از گذر این حوادث و شرایط به آن مقصد برسد، این می شود نگاه ما به دین.

با این توضیح اگر این انسان در یک جامعه پیچیده باشد، این فطرت برای اینکه از پیچیدگی عبور کند، راهی را باید بییابد که اگر در یک جامعه ساده و بسیط باشد، قطعاً آن راه را طی نمی کند. دین باید بتواند اتصال مبدأ و مقصد را در همه فروض تضمین بکند و اگر نکند خداوند متعال در هدفش شکست خواهد خورد و شکست نخواهد خورد «یدالله فوق ایدیهم» پس دین تضمین می کند.

تقسیم به شریعت و طریقت و حقیقت غلط است

یکی از ثمرات جدی این ادبیات به هم خوردن تثلیث قدمایی شریعت و طریقت و حقیقت است. از قدیم می گفتند که شریعت مقدمه طریقت و طریقت مقدمه حقیقت است و هر کدام از این سه به معانی مختلف معنا شده است. با این توضیحات این نگاه به هم می خورد. ما یک چیز داریم و آن هم شریعت است. شریعت، شریعت است. شریعت، طریقت است. شریعت، حقیقت است. هر چیزی که انسان در رسیدن به مقصد به آن نیاز دارد، نامش شریعت است. لذا در این اندیشه، علوم تقسیم به حکمت عملی و نظری نمی شود. ما یک شریعت داریم که حتی اگر تو به تنهایی در شاخ آفریقا هم زندگی کنی، این شریعت تو را به مقصد می رساند و لو کنت عبداً حبشیاً أو سیداً قرشیاً. یا اگر در پیچیده ترین اجتماعات مدرن ملحد زندگی کنی، شریعت تو را به مقصد می رساند و لو کنت عبداً حبشیاً أو سیداً قرشیاً. لذا قرآن از پیچیده ترین و سخت ترین زندگی ها برای وصول به مقصد پرده برداشته است. مثلاً آسیه زن فرعون. «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» نزدیک ترین، شهبانی ترین و کثیف ترین ارتباط را با بدترین بدترین انسان روی زمین که گفت «انا ربکم الاعلی» دارد، ولی دعا می کند «ابن لی عندک بیتا فی الجنة». این «عندک» اشاره به مقام خلافت است که در ادیان گذشته کمتر کسی این را درک می کرد. رجوع کنید به المیزان و زن در آینه جلال و جمال، همین مطلب را می گویند.

تمدن اسلامی یعنی تمدن الهی یعنی تمدنی که خدا در آن تمدن، تمام ابعاد اجتماعی و فردی انسان را به یک سامان صحیح و جمع سالم می رساند تا انسان به مقصد برسد. ایجاد این تمدن فقط توسط خداوند امکان دارد و توسط مبادی الهی. لذا

حتی اگر یک اپسیلون از غیر از دین بیاورید و قطره ای به این تمدن بچکد، تمدن خراب می شود. هم نگاه تمدنی و هم مواد خام این ساختمان، همه اش باید از متن دین گرفته شود.

دین چیست؟

حال سوال پیش می آید که دین کجاست و چیست؟ آیا دین، قرآن است؟ روایت است؟ عقل است؟ چیست؟ این را باید معلوم کنیم.

تجسد دین پیش ما، منابع حجت است که امروز این مسئله در علم اصول بحث می شود. خودش مهم است نه علم اصولش. منابع ما هم کتاب و سنت و عقل هستند. عقل تا حدی که دین برایش معلوم کرده است و کتاب و سنت هم در حدی که دین برایشان معلوم کرده است، جزء منابع هستند.

به عبارت دیگر وقتی از تفکرات اصول عقایدی دین اسلام خارج می شویم، به این نتیجه می رسیم که این دین الی یوم القیامه همه این نیازها را در خودش دارد و خودش هم منابع است. منابع هم عقل و کتاب سنت است. حد هر کدام چیست؟ به همان مقیاس و میزانی که در علم اصول (از این جهت که امروزه در علم اصول این مسئله وجود دارد، نام اصول را می گویم و الا منظور هر علمی است که این مسئله در آن بحث شده باشد) طرح و پاسخ داده شده است.

محدوده عقل در دین

خلاصه آنچه در مورد عقل گفته می شود این است که عقل ما درک «لمّ»ی از احکام نمی تواند داشته باشد. این خلاصه حرف امام و علامه در مورد عقل است. این نتیجه ای است که از بحث های قبلی پیش آمده است. چون «لمّ» احکام، مقصد است و ما مقصد را نمی بینیم، لذا لمّ احکام دستمان نیست.

اما نقل، چون حکایت گری کلام خدا در قرآن و کلام معصوم در سنت است و خداوند که خالق آن مقصد است و معصوم که واجد آن مقصد است، مقصد را می یابد، او اگر بخواهد، توان بیان لم احکام را دارد. لذا هرجایی که عقل به لم احکام برسد، حکم عقل را قبول داریم. لکن استفاده از عقل منحصر به این مسئله نیست، بلکه عقل در نواحی مختلف قابل استفاده است.

یکی از نواحی استفاده از عقل همین براهینی است که تا الان چیدیم. یعنی اگر عقل نبود به اینجا که باید به خدا و شارع تعبد کنیم، نمی رسیدیم. کل این مسیر را با عقل جلو آوردیم. اگر عقل در همین مسیر حجت نبود، توان اعطای این نتیجه را به ما نداشت و هیچ منبع دیگری هم نداشتیم که این نتیجه را به ما بدهد.

کما اینکه کاری که قرار است روی نقل اتفاق بیفتد، توسط عقل رخ می دهد. این همان عقلی است که به آن عقل ابزاری (ابزاری در لسان دین نه ابزاری تجربی) گویند. یعنی عقل است که روایات و آیات را می خواند و حدود ثغور آن را معلوم می کند و حجت را از لاجت جدا می کند. این عقل هم حجت است و اصلا راهی غیر از عقل در این باره نداریم و با تجربه قابل حصول نیست.

مشکل مهندسی کتب روایی

اما کتاب و سنت که خیلی مهم است. امروز مشکلی در مورد کتاب و سنت داریم که این مشکل سبب رهنمی جدی شده است. آن مشکل این است که آنچه در حوزه کتاب و سنت داریم، حاصل مهندسی مؤلفین این کتب است. مؤلف کتاب روایی ما آمده از بین هزار تا روایت، مهندسی کرده و بعد این مهندسی را تبدیل به فهرست این کتاب کرده و این روایات را در این محدوده ها قرار داده است و بعد هم یکسری روایت دیده است و گفته این روایات چون در این مهندسی قرار نمی گیرند، الان مورد

نیاز من نیستند. کما اینکه وقتی وارد آیات شده است گفته است که این مهندسی اقتضا دارد این آیات در این باب و آن آیات در آن باب. مثلاً آیه ۶۰۰ در این مهندسی قرار می‌گیرد و بقیه در این مهندسی جا نمی‌گیرد لذا به کار من نمی‌آید. ما این جمله «به کار من نمی‌آید» را به معنای «لاحجت» بودن گرفتیم. یعنی چون به کار آن فرد در قرن ۳ و ۴ نیامده است، ما فرض کرده ایم که پس به درد هیچ کس نمی‌آید.

این خطای استراتژیک ماست در متن دین. مقام معظم رهبری در سال ۶۵ صریحاً ما را از این خطر برحذر داشته اند و گفتند امروز که انقلاب شده و متوجه شده ایم که نیازهای زیادی وجود دارد، مراقب باشید این اتفاق سبب نشود دین ناکارآمد بشود. امام همین مطلب را در نامه به آقای قدیری و شورای نگهبان و منشور روحانیت و... دارند. صریح عبارات امام است. امام می‌گوید که مبدا دین طوری تفسیر بشود که بعداً بگویند دین به درد دنیای امروز در عرصه سیاسی اجتماعی نمی‌خورد.

پس ما عقل را معلوم کردیم به سراغ کتاب و عترت آمدیم. مشکل جدی که در کتاب و عترت رخ داد این است که مهندسی بزرگان از علمای شیعه در قرون اولیه نوشتن و تنظیم و تبویب کتب روایی سبب شد که بعدی‌ها که آمدند، نبود این متن و این آیه و این روایت در این مهندسی، به معنای بی‌نیازی از این آیه و روایت تلقی شد. این سبب شد که ما آهسته آهسته به سمتی برویم که امروز از این گستره وسیع روایات، کتاب بحارالانوار (به عنوان موسوعه روایات که نسبت به روایات موجود در دست شیعه، شاید ۶۰ درصد روایات را در بر داشته باشد) از حجیت ساقط شود. سبب شد که کسی از بحارالانوار برای استنباط احکام استفاده نکند. به حدی که اگر در درس خارج بگویند فلان روایت در بحار آمده است، اگر مصدر بحار من لا یحضر یا تهذیب و استبصار باشد قبول است و الا فلا؛

بزرگانی از علما همچون علامه حسن زاده و آیت الله جوادی از علامه طباطبایی نقل می کنند که ایشان می فرمودند اگر قرار بود که کل روایاتی که مورد ابتلا و احتیاج و دخیل در کمال است، فقط وسائل الشیعه باشد که جامع کتب اربعه است (که البته از کافی، فقط فروع را آورده است نه اصول را) سوال می شود که پس چرا ائمه این همه روایت گفتند؟! نعوذ بالله بیکار بوده اند؟! جواب این سوال این است که موضوعات مبتلا به بشر در آن روز در جامعه ای که مبتلا به آن فقیه بوده و آن فقیه در آن حوزه ها استنطاق می شده، این موضوعات بوده اند. لذا آن فقیه اینها را جمع کرده است و هر چیزی هم در این حوزه نبوده به کارش نمی آمده است. نگفته که بقیه روایات حجت نیست، گفته به کار من نمی آید! و ما این را در اعصار بعد به «لاحجت» تبدیل کردیم. همچنین ممکن است چیزی را که آن فقیه در آن روز در حوزه خاص مفید می دیده است، لذا در مهندسی کتاب خویش در حوزه خاصی قرار داده است، امروز اگر موضوع دیگری مبتلا به ما بشود، درست بیندیشیم می بینیم که همان روایت پاسخ آن سوال نیز هست. یعنی طردا و عکسا این مهندسی ها دست ما را بست.

پایان عرایض من به این نتیجه خواهیم رسید که فلسفه می خواهیم ولی فیلسوف نیستیم، حدیث می خواهیم ولی محدث نیستیم. قرآن می خواهیم ولی مفسر نیستیم. ما نیاز بشر را از دین را می خواهیم. مدل فکری علامه و امام، در هیچ قالبی نمی گنجد. نه مفسر مصطلح است و نه محدث مصطلح است و نه فیلسوف مصطلح است و نه فقیه مصطلح است و نه عارف مصطلح است. این آدم، یک متشرع به معنای صحیح کلمه است.

صحبت هایی که از ابتدا تا اینجا داشته ایم، هیچکدام را غیر صحیح نگفته ام. اینها نظر امام و علامه است که می گویم. مطابق چیزی که می گوئیم معلوم می شود که

بسیاری از کارهای اجتهادی ما ناقص است. برخی از چیزهایی که می‌گوییم، در اوج تجدد است و جاهایی از آن در اوج سنت‌گرایی است. هندسه فکری امام و علامه یک نگاه است که همه اجزای آن اگر با هم باشد، جواب می‌دهد. اینها اجزای یک پیکره اندیشه‌ای هستند که اگر فقط بعضی از آنها را بگیریم خراب می‌شود.

علم رجال و درایه و حدیث

نکته دیگر اینکه همیشه گفته‌ام که روایات و آیات ما، مضیق به قرائن زمانی و مکانی آن روز هستند. از قدیم در عالم عترت و سنت و در حوزه حدیث، سه علم داشته ایم. رجال، درایه و علم الحدیث.

موضوع علم رجال، قضایای شخصی است. می‌گویند که این آدم ثقة یا غیر ثقة، عادل یا غیر عادل است. علم درایه ضوابط عامه توثیق و عدم توثیق روایات را درست می‌کرد. بخشی از ضوابط عامه، سندی و بخشی از آن دلالی است. مثلاً اینکه آیا مشایخ اجازه می‌توانند سبب توثیق بشوند یا نه؟ یک بحث کلی است که ربطی به مورد خاص هم ندارد.

در مورد علم حدیث ما همینقدر شنیده‌ایم که که این علم، حدیث خوانی است. که بعد امروز مبتلا شدیم به اینکه می‌گویند از قدیم علم الحدیث بود، لذا تو هم هر شب یکی - دو تا روایت از اصول کافی بخوان.

جداکردن منابع از خصوصیات زمان و مکان و سائل

علم الحدیث این بود که: حدیث شأن صدور دارد. امام مواجه با یک سوال می‌شود و جواب آن سوال در قالب این حدیث گفته می‌شود. امام مواجه با یک اتفاق می‌شود، آنگاه نظر امام در مورد آن اتفاق با یک حدیث بیان می‌شود. پس شرایط زمان و مکان

و شرایط انسانی که در مقابل امام قرار گرفته است در این روایت و این حدیث ملحوظ است.

از طرف دیگر اعتقاد کلامی ما (با توضیحاتی که بیان کردیم که چون دین مطابق با فطرت است باید برای همه شرایط و همه انسانها دستور داشته باشد) به ما گفت که پاسخ تمام نیازهای بشر در تمام دوران و برای همه انسان ها باید در این عترت و حجت وجود داشته باشد. اما این روایات فعلا در زندان های سه گانه (زمان و مکان و فرد) محصور است. حالا اگر برخی مشکلات رسیدن روایات به دست ما مثل نقطه و اعراب گذاری و ... را اضافه بکنیم، که کار باز هم پیچیده تر می شود. اعتقاد ما می گوید که نسخه شفابخش در همین روایات و سنت وجود دارد. اما آنچه فعلا وجود دارد نسخه شفا بخش نیست. فعلا این، نسخه شفابخش آن شخصی است که از حضرت سؤال کرد و حضرت متناسب با زمان و مکان و شرایط او، پاسخش را گفت.

اعتقاد ما می گوید که امام معصوم باید منابع دین را یکسری منابع خام و قابل انطباق بر جمیع شرایط ازمنه و امکانه و خصوصیات قرار بدهد ولی چشم من که روایات را می بیند می گوید روایت و دین این نیست. این حداقل در سه زندان محصور است. پس چه باید بکنیم؟! وظیفه علم حدیث این بود که این حدیث را از آن قرائن مضیقه جدا می کرد. یعنی حدیث را از یک قضیه خارجی تبدیل به یک قضیه حقیقه و کلی و ازلی و ابدی می کرد. ازلی و ابدی ای که خصوصیات یک فرد در آن نیست. ازلی و ابدی ای که نقطه فطرت را به نقطه مقصد پیوند می دهد. بله، وقتی من می خواهم این قضیه حقیقه را بر خودم پیاده کنم، مقارنات فطرت من می شود این عادت و گرایش و سلیقه و محیط اجتماعی و من یعنی فطرت در این شرایط و آن شرایط، و تو یعنی فطرت در شرایط تو و دیگری یعنی فطرت در شرایط او. جواب آن سوال را امام معصوم به

فطرت در شرایط سوال کننده داده است. ما باید شرایط را حذف کنیم و فطرت را نگه داریم. این کار علم حدیث است. در آن صورت تمام روایات ازلی و ابدی می شوند یعنی گوهر روایت از درون صدف خارج می شود.

مشکل ما این شده که در فضای اتمسفر غربی هستیم. پدر ما را این شک گرایي در آورده است. در اینجا این سؤال پیش می آید که «آیا واقعا می شود که گوهر روایت را از آن خصوصیات جدا کرد؟ آدم های مختلف، مختلف می فهمند و برداشت های مختلف دارند. این مجتهد به گونه ای می فهمد و آن مجتهد به گونه ای دیگر می فهمد.» در حالی که اینگونه نیست. این تابع ریاضی را دست هر کسی بدهیم، جوابش یکسان است. فقط بدانند که می خواهد قرائن مضيقه را از متن حدیث جدا بکند. ضابطه تفکیک چیست؟! ضابطه تفکیک بین قرائن و متن و جدا کردن گوهر از صدف را علم اصول به ما می دهد.

پس ما باید اول بتوانیم روایات را از قرائن خارجی و مضيقه خارج کنیم. با این کار صارت الروایه قضیه حقیقه ازلیه و ابدیه. این دعوا که آیا شان نزول مخصص است یا نه؟ اینجا باید جواب بگیرد. مناسبت سؤال و جواب در چه حد می خواهیم؟ همه اینها باید در این بحث جواب بگیرد.

قطع نظر از مسائل دینی، این قسمت از اصول یعنی دخالت بحث قرائن حالیه و مقامیه در تفسیر متن، یک جنبه فلسفه تحلیلی زبان بسیار ارزشمند دارد. این بحث، بحث خیلی ارزشمند و اختلافی در فلسفه تحلیل زبان معاصر است. درست است که ما جنبه استنباطی دینی را می بینیم ولی خودش به تنهایی هم کاربری دارد.

نگاهی به دستگاه استنباطی منحصر به فرد امام خمینی ره

اگر کسی مقدماتی را که بیان کردیم و تا اینجا رسیدیم را متوجه نباشد و قبول نداشته باشد، اصلاً علم اصول را برای این کار نمی‌داند. یعنی اگر کسی اعتقاد نداشته باشد که این روایات آمده‌اند که ما یحتاج الیه البشر فی السعاده الی یوم القیامه را بگویند، او لازم ندارد حصری را که در کتاب شریف تهذیب بر روایات اعمال شده، بشکند. لازم نمی‌بیند که روایت را از تمام قرائن فردیه و مقارنه اش خارج کند. لذا تا کسی در نگاه انسان شناسی اش به آن خلافت و ولایت نرسد، به این مطالب نمی‌رسد. از اینجا بود که امام و علامه گفتند تا کسی فلسفه و عرفان نظری را نخواند، نمی‌تواند وارد متن دین و تحقیق و استنباط بشود. نه اینکه عرفان و فلسفه مصطلح را می‌خواهیم. کلمه و اصلاح اینها مهم نیست. از اول بحث تا اینجا چندین بار فهم مشهور را تخطئه کردم. گفتم اگر کسی ابتدای مباحث را ببیند می‌گوید که فلانی آمده عرفان بگوید. اما الآن دیدید که وارد در متن حدیث شدیم. فلسفه و عرفان نظری، از این جهت مهم هستند که دو محمل و قابلیت هستند برای رسیدن به این سطح از انسان شناسی. البته کسانی هم بودند که فلسفه و عرفان نظری خواندند و به این انسان شناسی نرسیدند. ما این انسان شناسی را می‌خواهیم. از هر کجا که می‌خواهد بدست بیاید. ما انسان شناسی اسلامی را می‌خواهیم که فردیت و اجتماعیت را و شریعت و طریقت و حقیقت را یکی کرد. همه این تابوهای تکثر را شکاند و نشان داد اینها آینه‌های مختلفی هستند که هر کدام یک وجه از حقیقت را نشان می‌دهند. باید به این برسیم.

اینکه ما با حفظ احترام به سایر علماء اصرار می‌کنیم که جز نظام اصولی امام، کسی توان پاسخ به این مسائل را ندارد، بخاطر این مبنا است. در علم اصول (غیر از امام) بابی برای تدوین منابع نداریم. دارم خیلی حسی و ظاهری حرف می‌زنم. این حرف را

اگر کسی بشنود می گوید پس امام اخباری محض بود. بخاطر اینکه این جمله را فقط از اخباری ها شنیدیم که «ولو در قرن ۱۱ هستیم، ما هم باید منبع یابی کنیم و منابع را جمع کنیم و منبع یابی کتب اربعه کفاف ما را نمی دهد و ما باید وسائل شیعه بنویسم» می گویند که این ادبیات منبع یابی و تولید منابع، نگاه اخباری هاست. تنها نظام اصولی ای که می تواند بار مطلب را به دوش بکشد، نظام امام است. نظامات اصولی دیگر چون نیازی ندیده اند، لذا در این موضوع کار هم نکرده اند. اینکه کسی مثل استاد من حضرت آیت الله مومن در بحث ولایت فقیه از روایات تحف و خطب نهج البلاغه استفاده می کند که در منابع کتب اربعه وجود ندارند و بعد مجبور می شود زحمت توثیق و حجیت بخشی اینها را به جان بخرد، به این دلیل است که این مرد مولود تفکر امام است. حالا خود امام بماند که چه کرده در کتاب البیع. امام خیلی بلند تر از این حرفها را گفته است. گفته «الاسلام هو الحکومه و الاحکام مطلوبات بالعرض» این جمله خیلی خطرناک است. جمله ای است در عین تجدد که زیر بنای این جمله ما را به حد ظاهری گری امین استر آبادی و اخباریین می کشاند. جمعت فی صفاته الاضداد رحمه الله علیه.

در نگاه اجتهادی امام از ظاهری ترین نگاه ها وجود دارد. مثل فتوای امام در مسئله کثیر السفر. امام حتی اجازه نمی دهد که از عناوین منصوصه روایات، عنوانی استنباط بشود. ما در روایت، عنوان «من شغله السفر» و «فی السفر» نداریم. آنچه در روایت داریم برخی عناوین است مثل «من بیته معه»، مثل «مکاری»، مثل «دشت بان»، مثل «ملاح» و... امام می گوید تو حق نداری از این عناوین الغای خصوصیت بکنی و عنوان کلی را استنباط کنی. این عناوین صریح است در کسی که شغلش خود سفر کردن است و ما حق الغای خصوصیت نداریم. این نگاه شبیه به یک نگاه حنبلی به فقه است. خیلی خیلی

ظاهری است. و بعد همین مرد عرصه فقه، وقتی به موضوع وقف می رسد در مورد مسجد می گوید که می توانی مسجد را هم خراب کنی و تبدیل به جاده کنی. در مورد شطرنج، می گوید که خود عنوان شطرنج موضوعیت ندارد. در حالی که در دلیل شطرنج، هیچ ادات تعلیلی وجود ندارد. به جز نظام اصولی امام، هیچ کس نمی تواند، عنوان شطرنج را القا کند.

مبانی اصول امثال آخوند و شیخ (که نظام شیخ خیلی سخت است)، محقق خویی (متجاهر به اجتهاد که همه را قلع و قمع می کند و خیلی هم حرّ است) اجازه نمی دهد که عنوان شطرنج الغاء بشود. چون در روایت شطرنج که هیچ چیزی که از آن بوی تعلیل بیاید که «لانه قمار» وجود ندارد. اما ببینید که امام چگونه حل می کند. این کار را اگر از امام ببینیم می گوئیم که عمل به فقه این آدم احتیاط دارد، چون مطابق با قوانین و قواعد مرسومه نیست. این مدرسه اجتهادی، مدرسه مستقله است. این مدرسه اجتهادی حاشیه مدرسه مشهور نیست. این یک نگاه و مدل است. باید رفت و از ابتدا تا انتهای آن را یاد گرفت. اصلا حاشیه حرف های مشهور نیست، که کسی بخواهد حرف مشهور را بخواند و حرفهای امام را در حاشیه اش بخواند.

موضوع شناسی و شناخت شرایط زمان و مکان

این اتفاقات که افتاد ما روایت را به شکل قضیه حقیقه خواهیم داشت. الان تازه می توانیم بگوئیم که منابع خامی داریم که حالا باید بر شرایط زمان و مکان تطبیق داده بشوند. برای این کار به اصطلاح فقها باید «موضوع شناسی» کنیم. این موضوع شناسی ما را تا حد بررسی میدانی تمام تخصص ها و حرفه ها و فنون امروز جهان می برد. دائره اش خیلی وسیع است. به خاطر دلیلی که قبلا گفتم. گفتم که تا این موضوع نبود دخالتی هم در کمال نداشت. الیوم که آمد موضع دین باید در مقابل این معلوم بشود که مبادا

این بزند سفینه حرکت ما را به سمت راه کمال مخروق کند و این سفینه غرق بشود. این مطلب از انرژی هسته و نانو را می گیرد تا شبیه سازی و رحم اجاره ای و هنر و موسیقی و حقوق و ارز مجازی و الکترونیک و تا حاکمیت سیاسی مدرن و... را در بر می گیرد و هر کدام از اینها می شود یک موضوع که باید صدر و ذیلش معلوم شود.

بعد که این موضوع کاملا معلوم شد، باید در ادله ازلیه و ابدی بگردیم و صفر تا صد را ببینیم تا ببینیم کدام دلیل می تواند تکلیف این را معلوم بکند. ثمره عملی این کار این است که ممکن است روایتی که از زمان شیخ طوسی در کتاب الحج آورده اند، مشکل موسیقی امروز را حل کند. زمان علامه مجلسی تعداد زیادی از ادله بود که به کار نمی آمد و علامه مجلسی همه را فرستاد در کتاب السماء و العالم. باید آنها را بیاوریم و با آنها مشکل مثلا رحم اجاره ای را حل کنیم.

این کار به این معناست که باید فقه شیعه را از اول بازنگری کنیم. همان کار شیخ طوسی را دوباره انجام بدهیم. شیخ طوسی گفت که مثلاً بیست تا موضوع داریم. بروم از اصول اربعمائه، متناسب با این موضوعات، روایات را استخراج کنم و با آنها جواب موضوعات را بیان کنم. البته کار ما سخت تر است. چون وقتی که روایات را استخراج کردیم، باید اول تزییقات قرینه ای را حذف کنیم. زمان شیخ طوسی حذف قرینه نیاز نبود. چون همینطور که امروزه جامعه شناس ها هم می گویند، از گذشته تا به حال، هر چه قدر که جلوتر آمده ایم، سرعت تغییرات بیشتر شده است. آن موقع مثلاً هر ۶۰۰ سال یکبار شرایط جامعه عوض می شد و الان هر ۵۰ سال یکبار شرایط کاملاً عوض می شود. همه اینها باید معلوم شود. لذا در این منطقی صحیح و نگاه، اولین کاری که باید انجام بدهیم جدا کردن قرائن از روایات است. در زمان شیخ طوسی نیاز به این کار نبود. چون شرایط زمان شیخ طوسی و شرایط صدور روایت شبیه به هم بود. مثلاً سائل از امام

پرسیده که من یک بیع مرابحه انجام می دهم تا سود ببرم. حکم این کار چیست؟ امام هم گفته حکم این است. این شرایط در زمان شیخ طوسی هم وجود داشته است. درحالی که در زمان ما اصلاً بیع مرابحه به آن شکل وجود ندارد ولی ژن پیشرفته بیع مرابحه وجود دارد و تقریباً غالب معاملات امروز ما بیع مرابحه هستند، اما باید ابتدا روایات از خصوصیت زمانیه، مکانیه و فردیه خارج بشود.

امروز وقتی که در رساله نگاه می کنیم ابتدا ابواب عبادات مثل نماز و روزه و ... است تا اینکه می رسد به معاملات. در معاملات ابواب بیع، اجاره، مساقات، جعاله، مضاربه، مزارعه و... داریم. این عناوین چه هستند؟ مطابق اجتهاد امام و علامه طباطبایی، اینها موضوعات مورد نیاز آن روز بودند. لذا لماً ممکن است امروز یک چیزی بوجود بیاید که هیچکدام از آن عناوین نیست. نه بیع است، نه جعاله، و نه هیچ چیز دیگری. یک چیز دیگر است، مثال آن «تامین اجتماعی» است. ما «عقد التامین» را یک موضوع مستقل حقوقی می دانیم.

حالا در دنیا موضوعی پیش آمده است به نام بانک. بانک یک موجود فوق پیشرفته پرسلولی است. یک بیع نیست. یک اجاره نیست. یک میلیارد آی سی در آن کار گذاشته شده است و زیر هر کدام تعداد زیادی سیم وجود دارد. بعد ما چکار می کنیم؟! شکل کاریمان چه می شود؟! الان این کار را می کنند. می گویند بیع را بندازید در بانک. بخشی از معاملات را در بر می گیرد. آن دسته از عقود که تحت بیع قرار می گیرد، مشکلی ندارند. جعاله هم همینطور. هر مقدار از عقود که تحت پوشش جعاله قرار گرفت، مشکلی ندارد. بعد می گوئیم که مضاربه را بیارید و همینطور تا آخر معاملات. آنگاه می گویند که هر چه که خارج از دایره این معاملات قرار گرفت، حرام است. این قصه خیلی پیچیده است. البته از جهت فقه فتوایی به عرائض نگاه نکنید. من فقط دارم

سؤال طرح می‌کنم. آنچه که برای مقلد مجزی است، فتوای مرجع تقلید در رساله است.

ما می‌گوییم که هر بانکی که سود در این قالب در آن قرار بگیرد ربا است. کسی می‌گوید من حساب بانکی در یکی از موسسات مالی باز می‌کنم که در هیچ‌کدام از این چرخه‌های ربوی قرار نگیرد. سوال می‌کنیم که خود این مؤسسه، تحت پوشش و قوانین بانک مرکزی هست یا نه؟! یعنی حساب‌های آن مؤسسه، شماره شبا می‌خورند یا نه؟ اگر نمی‌خورند که هیچ و اگر می‌خورند، می‌افتد در بازار بین بانکی و در بازار بین بانکی همه حساب‌ها بالای ۱۶ درصد سود دارند. یعنی از مقسم سود هست نه قسم. الآن پولی که در حساب قرار می‌گیرد، همه اینها می‌روند در مسیر بین بانکی تحت بانک مرکزی. الآن هیچ بانکی بیش از ۵-۱۰ درصد نقدینگی پیش خودش نمی‌گذارد. اگر مشتری‌ها پول بخواهند چیکار می‌کند؟! می‌رود از بازار بین بانکی پول می‌آورد. ضمانت آن هم می‌شود روابط بین بانکی زیر نظر بانک مرکزی. هر پولی را که از بازار بین بانکی می‌گیرد که به مردم بدهد تا وقتی که دوباره به بازار بین بانکی برگردد، ۱۲ تا ۱۸ درصد باید سود بدهد. بانک یک موضوع بسیار پیچیده است. هنوز این حل نشده است که بیت کوین و ارزهای الکترونیک پدید آمد.

تفاوت فقه علم و فلسفه علم

این سوالاتی که پرسیده شد، سوالاتی است که فلسفه جواب نمی‌دهد و اصلاً کار فلسفه نیست. امروز بزرگترین کاری که در علوم انسانی انجام شده است (البته اگر خوب انجام شده باشد)، این است که فلسفه علوم انسانی را معلوم کرده ایم. فلسفه علم، غیر از فقه علم است. فلسفه علم، مبادی علم را تأمین می‌کند. اما به باید و نباید که برسیم، فقه علم باید جواب بدهد.

مثلا سؤالات مربوط به علم تعلیم و تربیت را فلسفه تعلیم و تربیت جواب نمی دهد. ما در تعلیم و تربیت زحمت می کشیم می گوئیم که اینها اصول تعلیم و تربیت است و اینها اهداف است و اینها روش هاست. روش شناسی رشد هم از این سن ها تا این سن و بعد هم ساحات دینی، اجتماعی و و بعد هم اینها را در هم ضرب می کنیم و می گوئیم در ساحات تربیت عقلانی در کودک در سن ۸سال در شرایط اقلیمی فلان عوامل تعلیم و تربیت فلان اند. اما همه اینها روی هم فلسفه تعلیم و تربیت است. این ماکزیمم فلسفه تعلیم و تربیت کشور است.

اما مثلا ما یک بچه داریم که در خانه شان یک چیزی را که نباید ببیند، دیده است. مثلا از تلویزیون دیده است، و الان ذهنش مشغول شده است، چیکار باید بکنیم؟! یا مثلا بچه روابط زناشویی پدر و مادرش را دیده است. چیکار باید بکنیم؟! جواب چیست؟! این سؤال مربوط به باید و نباید است. باید یک جوابی بدهیم که حکم الله باشد. یعنی در سعادت و شقاوت این بچه اثر دارد. این را که فلسفه جواب نمی دهد. من خودم فلسفه بلدم. اخباری هم نیستم. ما بیشترین کاری که انجام داده ایم فلسفه علوم انسانی است و هنوز به فقه آن نرسیدیم. فقه علوم انسانی باید بر اساس همین نظامی که توضیح دادیم، تولید شود.

این سوالات را از کجا باید جواب بدهیم؟! یا آزمون و خطا، یا از کتاب ها روانشناسی و مشاوره، یا از روایات می خواهیم بدست آوریم؟ از کدام روایات؟ در کتاب الصلاه در وسائل شیعه، تمام آیات و روایاتش فحوص و یأس شده است. می توان بر اساس آن استنباط کرد. برای این مسائلی که پرسیدیم به کجا برویم؟! هنوز کاری انجام نشده است.

جمع بندی

جمع بندی بحث این است که تمدن نقطه جوش و ترکیب بین بعد فردی و اجتماعی است. بعد اجتماعی بخاطر تغییر شرایط، ابعاد بسیار متفاوتی با گذشته دور ما پیدا کرده است و این ابعاد باید از نقطه با بسم الله تا تاء تمت، با حجت دینی توزین بشود. آن قسمت از مباحث که کار هستی شناسی و انسان شناسی فلسفی است، باید فلسفه آن ها را بگوید. آنجایی که کار فلسفه نیست و به حوزه باید و نباید ها و ما شابه ذلك برمی گردد و باید به نحوی از متن کتاب و سنت استنباط بشود، باید همه این فرآیندی که تا اینجا گفتیم، در حوزه استنباط اتفاق بیفتد. وقتی این اتفاق افتاد می توانیم علوم اسلامی را تولید کنیم. جامعه شناسی و روانشناسی و هنر و تعلیم تربیت و ... را تولید می کنیم. وقتی که تکلیف علوم مختلف مبتلا به را معلوم کردیم، از ضرب صحیح اینها یعنی جای گذاری منطقی اینها در نظام، به تمدن می رسیم. آن موقع می توانیم بگویم تمدن اسلامی داریم. آن موقع می توانیم بگویم که همه مواد خام این تمدن، از دین و از منابع حجت، بدست آمده است. تا موقعی که این راه را نرویم، تمدن اسلامی نخواهیم داشت. هیچ راهی جز رفتن در این مدل فکری وجود ندارد.

اجتہاد جواہری با رعایت عنصر زمان و مکان

جایگاه علم اصول و موضوع آن

سؤال این است که علم اصول از کجا شکل گرفت؟^۷ قصه ی واقعی علم اصول از روز اول این بوده است که اصولیین می گفتند که وقتی به منتهی الیه علم کلام^۸ رسیدیم یعنی آن هست ها و اصول عقائد اثبات شد، خرجنا من علم الکلام مع اثبات هذه النتائج: یک: شارع ما را یله و رها نگذاشته است، بلکه دین ما دنباله «باید و نباید» دارد. دو: بخاطر فاصله ای که در بستر زمان بین متشرعه و شارع پیش می آید، رسیدن به آن باید و نباید محتاج به توسط واسطه است. به خاطر فاصله ای که اقلا در بستر زمان^{۱۰} بین متشرعه و شارع پیش می آید، رسیدن به آن «باید»ها و کشف آن «باید»ها محتاج به توسط واسطه است. اسم این واسطه «حجت» است. حجت به چه معنا است؟ نتیجه تابع حد وسط استدلال است و از استدلال آن، معنای تصویری اش هم به دست می آید.

^۷ یکی از مشکلاتی که ما در علم اصول داریم این است که سیر قدمایی را از دست داده ایم. الان در حوزه ابتدا کتاب الموجز را می خوانیم که نوشته یکی از معاصرین است. پس از آن کتاب اصول الفقه مظفر را می خوانیم اصول فقه که از لحاظ زمانی قبل از الموجز نوشته شده است. بعد هم رسائل شیخ را می خوانیم که مربوط به چند سال قبل از اصول فقه مرحوم مظفر است و بعد از آن هم کفایه آخوند خراسانی را می خوانیم و معمولا هم از شیخ و آخوند عقب تر نمی رویم.

^۸ مراد از کلام در اینجا، اثبات اصول دین است. منظور علم کلام مصطلح نیست. علم کلام در مقابل علم فلسفه است. در مقابل علم عرفان نظری است. اگر گفتیم اثبات اصول دین، ممکن است یک کسی بگوید من از علم کلام به اصول دین می رسم. یکی بگوید از عرفان نظری می رسم. یکی بگوید از فلسفه می رسم. یکی بگوید اصلا من خودم ملهم هستم.

^۹ دستمان هم از امام معصوم و پیغمبر کوتاه است، از آن طرف هم می دانیم که پیامبر خاتم الانبیا بوده است و دین دیگری نمی آید. ما هستیم و همین دین. باید «باید و نباید»هایمان را بدست بیاوریم. این جا حجت می آید و این جا ابزار استنباط می خواهد.

^{۱۰} گفتم که حداقل چیزی که واسطه بین متشرعه و شارع شد، زمان بود. بعدی ها گفتند: نه. اصلا در همان زمان هم به توسط واسطه و علم اصول نیاز هست.

حجت یعنی «ما یصح الاحتجاج به» یعنی اگر من با این واسطه کار کردم، صح الاحتجاج به مع الشارع.

پس ما موقعی که از علم کلام خارج شدیم، یک مفهومی در دستان بود و آمدیم به نام حجت. واسطه‌هایی که حجت هستند. آن وسائلی که حجت هستند، چه چیزهایی هستند؟ و چگونه باید از آنها استفاده کنیم؟ در اینجا علمی به نام «اصول» ایجاد شد. لذا از قدیم می‌گفتند اصول برزخ بین کلام و فقه است. در عبارت‌ها دیده‌اید که می‌گویند «اصول» بعد می‌گویند مرادمان از اصول چیست؟ اصول فقه یا اصول دین؟ بعد گفتند که آیا این «اصول» مشترک لفظی است؟ می‌گفتند: نه. شبه مشترک معنوی است. قدما مثل سید مرتضی، مثل ابوالفتح کراچکی. اینها می‌گفتند که این اصول برزخ بین اصول دین و فقه است.

لذا آنها می‌گفتند موضوع علم اصول «حجت»، «دلیل»، «الادله الاربعه»، «ادله بما هی ادله» است. چرا این را می‌گفتند؟ بخاطر همین قصه‌ای که گفتم. پس موضوع اولمان چیست؟ حجت و دلیل است. با توجه به این سیری که گفتم، ما در علم اصول چه کار می‌خواهیم بکنیم؟

خرجنا من علم الکلام مع عدّة نتائج. شارع ما را رها نکرده است. برای ما تکالیف و بایدها و نبایدهایی قرار داده است. اینها باید به دست ما برسد و عمل کنیم. ما هم بخاطر مشکلاتی، الان آن بایدها دستان نیست. حالا مشکل چیست؟ زمان است، مکان است، تقیه است، خطای در صدور است، یا هر چیز دیگری. برای حل این قضیه ما به یک واسطه‌ای نیاز داریم. از همین جا مشخص می‌شود که این واسطه باید حجت باشد یعنی یصح الاحتجاج به مع المولی. به اصطلاح علم اصول، یعنی حجیت به معنای لغوی داشته باشد. با این توضیح جواب این سؤال که «حجیت لغوی در کجای علم اصول تولید

شد؟» معلوم می شود. ما در اصول چه کار می کنیم؟ می گوئیم که فهمیدیم که باید «حجت» باشد، فهمیدیم که باید «واسطه» باشد، اما ما باید از مصادیق این حجت و کیفیت استفاده از اینها و حدود و ثغورشان، بحث بکنیم. مرحوم آقای بروجردی می گفت^{۱۱} «علم اصول یعنی تشخیص مصادیق، صغریات و تعینات «حجته فی الفقه».

در کتاب الاستصحاب از رسائل از بحر العلوم نقل می کند که اصول چیست؟ می گوید: «المسألة الأصولیه هی الّتی بمعونتها یستنبط هذه القاعده»^{۱۲} یعنی به کمک مسائل علم اصول، استنباط اتفاق می افتد. یعنی آن ابزاری که ما استخدام کردیم که با آن ها به آن بایدها برسیم.

پس ما در اصول به دنبال حجت هستیم. حجتی که قطعاً موجود است. الحججه موجوده. چه کسی گفته که موجود است؟ کلام گفته که موجود است. چرا کلام گفته موجود است؟ چون کلام چند گزاره را اثبات کرده است. گزاره اول: خدا آدم ها را بدون تکلیف رها نمی کند. گزاره دوم: پیغمبر اکرم خاتم الانبیا است و شریعت دیگری نمی آید. گزینه سوم که بدیهی است: ما الان فاصله داریم، چگونه به آن باید ما دسترسی پیدا کنیم؟ اگر این سه تا را روی هم بگذاریم، نتیجه منطقی این است که اینجا باید یک وسیله ای باشد. این وسیله می شود: «حجت». پس الحججه موجوده قطعاً. در اینکه حجت موجود است، شک نداریم. دعوی ما در تشخیص مصادیق و حدود و ثغور صغریات و مصادیق حجت است. این معنای همان جمله است که «هیچ وقت در علم، از

^{۱۱} نگاه کنید به لمحات حضرت امام که تقریرات درس آقای بروجردی است، همچنین در تهذیب الاصول اول مقدمه واجب به مناسبت بحث اینکه مقدمه واجب داخل در علم اصول هست یا نه، حضرت استادنا الاکرم آیت الله سبحانی در پاورقی از درس دوره قبل امام نقل کردند، آن جا این مطلب را نقل کرده اند

^{۱۲} رسائل، ج ۳، ص ۱۸

هل بسیطه موضوع بحث نمی شود بلکه از هل مرکبه اش بحث می شود». دعوی ما در حدود و ثغور و تعینات و مصادیق است نه در اصل حجت.

مبانی مختلف در خبر واحد و آثار آن

دعوی ما بر سر ابزار است. اینجا می خواهیم صغریات ابزارها را پیدا کنیم. مثلاً یکی از ابزارها خبر واحد است. اگر خبر واحد حجت بشود یعنی شما اولاً بتوانید در طریق منطقی و صحیح، حجیت خبر واحد را اثبات کنید، بعد هم بتوانید حدود و ثغور این حجت را معلوم کنید، می توان از خبر واحد به عنوان یک ابزار در بدست آوردن باید ها استفاده کرد. اگر کسی گفت ادله حجیت خبر واحد نمی توانند خبر واحد را حجت کنند، عملاً این حجت برای او وجود ندارد. مثل سید مرتضی و ابن ادریس حلی رضوان الله علیهما. اما اگر کسی مثل شیخ طوسی گفت که حجیت خبر واحد اثبات می شود. بعد از اثبات اصل حجیت خبر واحد، باید حدود آن را معلوم کنیم. حدود خیلی مهم است. ثمره عملی دارد.

اگر کسی گفت دلیل حجیت خبر واحد، آیه نبا است. از آیه نبا حجیت خبر عادل بدست می آید. چون حد وسط آیه نبا، فسق است و در مقابل آن عدالت است. نتیجه این می شود که اگر من به کتاب های رجال مراجعه کردم، دیدم که یک کسی را گفته اند «ثقه» است اما واقفی بود یا فتحی بود، به خبر او نمی توانم عمل کنم. چون عادل نیست. اگر کسی گفت دلیل حجیت من آیه نفر است (آقای مظفر در اصول فقه برای آیه نفر دو تا تقریر آورد) نتیجه آیه نفر، حجیت خبر ثقه است. توثیقش مهم است. نمی خواهیم عادل باشد. در گفتار ثقه باشد. در آن صورت همه ی «ثقه» های شیخ طوسی و مرحوم نجاشی رضوان الله علیهما به دردش می خورد. اما اگر کسی گفت اصلاً دلیل من بناء عقلا است. عقلاً می گویند تو (بأی طریق) باید به وثوق بررسی که

خبر درست است. ثمره اش این می شود که اگر شما رسیدید به شخصی مثل «علی بن ابی حمزه بطائنی» که از ارکان واقفیه است، روایت او معتبر نیست. او کسی است که وقتی مُرد، حضرت رضاع فرمودند: این رفت به جهنم، فرمودند: اسم همه را گفت. به من که رسید نتوانست اسم بیاورد. گزر آتشین را به قبرش زدند و قبرش پر از آتش شد. شیخ طوسی در یک روایت دیگر نقل می کند که وکیل آقا موسی بن جعفر بود. می دانید آقا موسی بن جعفر بخاطر اینکه در زندان بودند، خیلی وکیل داشتند. عملا با وکلا کار می کردند. بعد که امامت رسید به آقا علی بن موسی الرضاع، می گویند که نزد ابن بطائنی قریب چهار هزار دینار بود. امامت آقا علی بن موسی الرضاع را انکار کرد و این چهار هزار تا را برد. اما اگر توانستیم اثبات کنیم که اولاً جاهایی که ابن بطائنی از ابوبصیر نقل می کند، قبل از این بوده است که منحرف شود. ثانیاً ابوبصیر کسی نبوده است که ابن بطائنی بتواند، به غلط به او روایتی را نسبت دهد. ممکن است بتواند از کس دیگری جعل حدیث کند اما روایت هایی که ابن بطائنی به ابوبصیر نسبت داده است، ابوبصیر کسی نیست که ابن بطائنی بتواند با او شوخی کند. اگر بتوانیم این دو را به همراه قرائن دیگری اثبات کنیم، آن موقع می توانیم از روایت های ابن بطائنی استفاده کنیم. اما کسی می تواند این کار را انجام دهد که مبنایش در حجیت خبر واحد بنای عقلا است.

یکی دیگر از مصادیق حجت، بناء عقلا است. شارع بناء عقلا را قبول کرده است. یکی از مصادیق بناء عقلا، حجیت ظواهر است. یکی از مصادیق حجیت ظواهر، منطوق است. یکی از مصادیق منطوق، صیغه افعال است. هرم علم تشکیل می شود.

با علم اصول چه چیزی را و از چه منبعی می خواهیم استنباط کنیم؟

ما قرار شد از کلام خارج بشویم و به این هرم برسیم که این هرم برای ما ابزار تولید کند که با این ابزار «بمعوتها یستنبط» چه چیز قرار است استنباط شود؟ این ابزار قرار است چه چیزی را و از چه منبعی استنباط کند؟ معمولا عناوین متعددی در جواب به این سوال گفته می شود. چالش امروزی ما این است که چون این عناوین به درستی واکاوی نمی شوند و با اجمال از آنها می گذریم، این دعوایی که الآن وجود دارند، رخ می دهد.

محدوده دین و تاثیر جهان بینی در آن

اولا جواب این سوال در خود همان علم کلام است. یعنی همان چیزی که به ما گفت ابزار می خواهید، خودش گفته بود که این ابزار قرار است از چه منبعی، چه چیزی را به دست ما برسانند؟ او گفت: منبع، کتاب و سنت و عقل است. چه چیزی را از این منبع قرار است ما با این ابزارها به دست بیاوریم؟ در جواب به این سؤال هر چقدر عمق آن علم کلام بالا برود و راقی بشود، اثر مستقیمش در اینجا این است که دایره این «باید»ها افزایش پیدا می کند. دایره این محصولات که از آن منبع ها بدست می آید، وسیع تر می شود. در ماکزیمم تا یک جایی می رسد که یک کسی (مثل آیت الله جوادی آملی حفظه الله در کتاب حکمت عملی عبادات و منزلت عقل در هندسه معرفت دینی) می گوید اصلا چیزی غیر از علم دینی و اسلامی نداریم. در مینیمم آن هایی که کلامشان خیلی عادی، رقیق و متوسط است، اینها وقتی به این محدوده ی خروجی و محصولات می رسند، می گویند شارع مقدس وظیفه دارد دستورات و تکالیف را به ما بدهد. ما هو المراد من التکلیف؟ واجب و حرام. ثمره عملی این حرف در علم اصول مشخص است.

آیا شما در اصول برای استنباط مستحب و مکروه و مباح هم چیزی گفته اید؟ یا همیشه در اصول فقط در مورد واجبات و محرمات بحث می کنید؟ نهایت چیزی که به مستحبات و مکروهات می رسد این است که در رساله می گویند: مستحبات و مکروهات هم تقلیدی است. در اصول می گویند: ادله ی تسامح سنن یا شبه این. اما تا حالا کسی بحث نکرده است که چه موقع از صیغه افعال وجوب فهمیده می شود و چه موقع استحباب؟ چرا ما از روایت زراره در مورد نافله، استحباب فهمیدیم؟ در حالی که در آن روایت هم امر وجود دارد. هم صیغه افعال وجود دارد و هم جمله خبریه در مقام امر. چرا ما این را حمل به استحباب کردیم؟ والذی یصعب الامر اینکه قدما را اگر نگاه کنید می بینید مثل شیخ صدوق می گوید نوافل هم واجب هستند اما عند الاضطرار ترکشان جایز است. یک برزخی درست می کند. نه واجب هستند و نه مستحب هستند. همین قصه را در مورد وقت داریم.

ما معمولا وقتی وارد ابزارها می شویم، معمولا ذهنمان را مقتصر می کنیم بر واجبات و محرمات. مثلا ما در اصول عملیه هیچ وقت بحث نکردیم که آیا می شود حکم استجابی را هم استصحاب کرد یا نه؟ مثلا یک تنبیهی بگذاریم در استصحاب در مورد احکام غیر الزامی. نداریم. یا مثلا در اجتماع امر و نهی، بحث در امر و نهی الزامی است. اما در مورد اجتماع امر و نهی غیر الزامی بحث نمی کنیم. یا امر الزامی و نهی غیر الزامی و یا بالعکس. اصلا بحث نمی کنیم. دلیل این مطلب این است که ذهن متمرکز است بر سر اینکه آن چه شارع باید بگوید و اگر نگوید مشکل ایجاد می شود، واجبات و محرمات است. که قد ثبت فی محله که این کلامی که این نتیجه را می دهد، همان کلام حسن و قبحی است. یعنی کسانی که دست مایه شان در اثبات معارف، حسن و قبح است، معمولا بیشتر از واجبات و محرمات را سیر نمی کنند.

آنهایی که دست مایه شان در علم کلام برای توصیف، مثل برهان صدیقین است؛ به عبارت دیگر در جهان بینی با دو رکن توحید و انسان کامل کار می کنند، دیدشان به خروجی و محصولات منبع، متفاوت از دسته اول است. اینها معمولا در اصول بر سر این جمله که «احکام تابع مفاسد و مصالح است» خیلی تمرکز می کنند و اصولشان روی این پاشنه می گردد نه روی پاشنه ی حسن و قبح و مما تطابقت علیها آرا العقلا. اینهایی که این طوری کار می کنند، می گویند که احکام آمدند که ما را به کمال برساند.

علامه طباطبایی می فرماید: «لا اعتبار الا و هو محفوف بین الحقیقین. حقیقه سابقه و حقیقه لاحقه». درست است که احکام اعتباری هستند اما هر اعتبار، دو تا حقیقت در طرفین خود دارد. یک حقیقت سابق و یک حقیقت لاحق. حقیقت سابق، مبادی حکم بود که حضرت رسول اکرم در عوالم بالا یافت و حقیقت لاحق اثری است که از عمل تولید می شود و در صقع نفس انسان بوجود می آید و انسان را کامل می کند. کسانی که علم کلام را این چنین می بینند (البته خود این هم شدت و ضعف دارد)، نتیجه عملی اش این است که این آدم گریه می کند، التماس می کند که حکم خدا به دستش برسد. آن کسی که به دنبال معذوریت است، می گوید به دستم نرسید، لذا معذور هستم. این یکی گریه می کند. می گوید خدایا حکم را به من برسان. چون این می داند که می خواهد کامل شود. امام خمینی (ره) به این مضمون می فرمود که: بر فرض که ما را در بهشت با مجانین و اطفال محشور کنند. درست است، معذوریم. اما بعدش چه؟ هبنی صبرت علی عذابک. فکیف اصبر علی فراقک. اینها یک طیف دیگری هستند. اینهایی که این طوری نگاه می کنند، یک نتیجه می گیرند. علامه طباطبایی فرمودند که: «کل ما هو دخیل فی استکمال الانسان و للشارع ان یُبَیِّنَه و یُقَرِّرَه» شارع باید آن را تبیین کند.

اینجا بحث می شود که شارع کیست؟ این طیف آدم ها می گویند شارع خود خداست. خداوند متعال هیچ چیزی از استکمال انسان را به غیر خودش مربوط نکرده است و وقتی در مورد حضرت رسول به عنوان اشرف مخلوقات عالم صحبت می کند، تأکیدش این است که «و ما محمد الا رسول». واسطه است.

محمی الدین عربی در فتوحات در بحث رد قیاس^{۱۳} می گوید که از آیات بر می آید که خداوند متعال حتی برای نفس قدسی حضرت رسول که اول ما خلق الله است و اول نور است، اجازه «باید» گویی و تشریح نداده است فکیف بحال این فقیه و آن فقیه که بخواهد با قیاس، خودش حکم کند. این رد را برای قیاس می آورد.

شارع خداست. همان چیزی که در علم کلام می گفتیم. می گفتیم خدا که از همه به خلقت انسان آگاه تر است و همه مصالح و مفساد انسان را می داند، خودش برنامه سعادت انسان و هر چیزی که دخیل در سعادت اوست را گفته است.^{۱۴}

^{۱۳} بعضی از همین مطلب برای اثبات شیعه بودن محیی الدین استفاده کرده اند.

^{۱۴} اینکه شارع کیست؟ ثمره ی علمی دارد نه ثمره عملی. چه بگوییم شارع ائمه معصومین علیهم السلام هستند، چه بگوییم حضرت رسول، چه بگوییم الله تبارک اسمه، از نظر میدانی و عملی برای ما یک نتیجه دارد. بر اساس هر کدام از این نظرات در نهایت باید به سراغ قرآن و عترت برویم. اما در کلام جدید ثمره علمی دارد. برای تحقیق بیشتر می توانید به بحث واجب معلق و منجز در ضمن بحث مقدمه ی واجب در کتاب مناهج الوصول مراجعه کنید. امام به تبع آخوند وارد این بحث در مورد شارع شده است. من نمی دانم این آقایان که می آیند در کلام جدید از امامت و انسان کامل بحث می کنند، چگونه بدون فکرهای امام وارد در بحث می شوند. عبارت امام در این بحث بی نظیر است.

«ما هو دخیل فی الاستکمال» متغیر است

حال می‌گوییم که عنوان «ما هو دخیل فی الاستکمال» یک عنوان سیال است. این «ما هو دخیل فی الاستکمال» در ۱۴۰۰ سال پیش مثلاً به هفت ضلع محدود می‌شد، امروز ممکن است به دویست ضلع محدود شود. ممکن است در صد سال دیگر، پانصد ضلع دیگر هم به آن اضافه شود. جامعه‌شناسان می‌گویند جامعه بشری مثل رودخانه در بستر جلگه‌های آبرفتی است که هر از مدتی مسیرش را تغییر می‌دهد. می‌گویند جامعه این طوری است. راست هم می‌گویند. شرایط عوض می‌شود. آیا این شرایط عوض شده، دخیل در استکمال هستند یا نیستند؟ اثر گذار در رسیدن به آن استکمال هستند یا نیستند؟ چه کسی باید تعیین تکلیف کند؟ شارع مقدس.

در این صورت هر آنچه که در این استکمال دخیل است باید در این معادن (کتاب و سنت) وجود داشته باشد. در این منابع وجود داشته باشد. چرا؟ چون پیامبر خاتم الانبیاء است. یا باید بگوییم که شرایط عوض شد و شارع هم حکم شرایط جدید را فرموده است پس یحتاج الی نبی آخر یا اگر پیامبر خاتم الانبیاء است پس کل ما کان، ما هو کائن و ما سیکون در منابع موجود است.

چگونه باید از منابع به دست بیاوریم؟ منابع، کانی هستند و ابزار هم موجود است. این ابزار باید آن منابع را آنالیز کند و فراوری کند.

اگر ابزارها به گونه‌ای باشند که نتوانند از منابع، ما هو دخیل فی الاستکمال را استخراج کنند، ابزارها غلط هستند، باید در ابزارها تجدید نظر کرد. چون بر اساس مبانی‌ای که توضیح داده شد، همه چیز در منابع موجود است. لذا اصولیین می‌گفتند: انسداد که به عنوان یک ابزار در اصول مطرح است، از جهت اصول دین و مبانی مشکل دارد. ابزاری که به تو بگوید از منابع نمی‌توانی استفاده کنی، در ابزار بودنش باید شک

کنی. چرا؟ چون همه اینها از آن کلام فوقانی نتیجه شد. کلام به من گفت برو از علم اصول استفاده کن که منابع را فراوری کنی. حالا نمی شود که علم اصول بگوید که نمی توان با آن منابع کار کرد. لذا آن کلام به من می گوید انفتاح درست است و به من می گوید قطعاً ابزاری که بتوانیم از درون این منابع استخراج کنیم وجود دارد. ابزارها باید راقی بشوند. منابع هم موجود است.

البته همینطور که شیخ هم گفت انسداد مراتب و معانی مختلف دارد و برخی از آنها واقعا انسداد نیست. اما آن چیزی که واقعا انسداد است، مشکل کلامی پیدا می کند.

وظیفه فقیه چیست؟

حالا کار فقیه چیست؟ نیاز سنجی شرایط. یعنی او باید شبکه ی مسائل و مشکلات و نیازها را درست کند. سپس اینها را به منابع ببرد و از منابع پاسخ آنها را استخراج کند. معنای علم دینی و علم اسلامی این است.

چه چیزی در سعادت و شقاوت اثر دارد؟

رسیدیم به اینکه ما آن ابزار استنباط یا تولید را نیاز داریم. از یک طرف گفتیم شارع «کل ما يحتاج الیه البشر» را تبیین کرده است. منظور از «کل ما يحتاج الیه البشر»، «ما يحتاج الیه البشر فی السعاده» است نه هر چیزی. یعنی اگر بشر فردا برای رفاهیاتش نیاز به جمبوجت داشته باشد، نمی گوئیم چرا شارع نگفته است. چون جمبوجت مستقیماً دخالتی در سعادت و شقاوت ندارد. آن چیزی را شارع باید بگوید که مستقیماً دخالت در سعادت دارد.

حال سوال این است که چه چیز در سعادت و شقاوت بشر دخیل است؟ به عبارت دیگر، موضوع سعادت و شقاوت چیست؟ در اصول خوانده اید، در کلام هم خوانده اید. موضوع سعادت و شقاوت، فعل اختیاری است. این مطلب ثمره خیلی زیبایی دارد.

جمبوجت بما انه جمبوجت، در سعادت و شقاوت اثر ندارد. لذا شارع فرمول جمبوجت ساختن را به ما نداده است. اما اگر جمبوجت وجود داشته باشد، من یک موضعی نسبت به آن دارم. این می شود فعل اختیاری من. اینجا باید شارع حرف بزند. جمبوجت بما انه جمبوجت، دخلی در سعادت و شقاوت ندارد. یعنی جمبوجت باشد یا نباشد، انسان کامل تربیت می شود.

من با بعضی اساتید دانشگاه که بحث می کردم، این سوال را این طوری مطرح می کردم که: آیا علم مدرن و جدید در سعادت و شقاوت اثر دارد؟ می گفتند: بله. مگر می شود نداشته باشد. می گفتم اگر اثر دارد، پس هفتصد سال پیش که این علوم نبوده است، نباید انسان تربیت می شد. اما قرآن مدعی است که از روز اول خلیفه خلق کرده است و راه باز است. «قال انی جاعل فی الأرض خلیفه». ما فرقان با بقیه ادیان و ملل و مذاهب این است که هیچ آنی از آنات راه استکمال بسته نمی شود. در هیچ دوره ای از زمان ها بسته نشده است.

این مدرنیته جدید مستقیما دخلی به سعادت و شقاوت ندارد. پیشرفت تکنیکال بشر، مستقیما دخلی در سعادت و شقاوت ندارد. اما وقتی این تکنیک به وجود می آید، قرار است که مورد استفاده انسان قرار بگیرد. یعنی یک فعل اختیاری از یک انسان يتعلق بهذا الموجود، بهذا التکنیک. و فعل اختیاری موضوع سعادت و شقاوت است. پس شارع جمبوجت سازی نمی گوید. اما موضع انسان نسبت به جمبوجت را می گوید. شارع نحوه ساخت بمب اتم نمی گوید اما موضع انسان نسبت به بمب اتم را می گوید.^{۱۵}

^{۱۵} سوال: این که می فرمایید شارع نمی گوید، آیا اعم از عقل است؟ یعنی اگر عقل را هم از منابع دینی بدانیم، آیا اگر انسان با عقل کشف کند، دینی و شرعی می شود؟ پاسخ استاد: انشاءالله باید در ادامه اقسام عقل را بیان کنیم و مشخص کنیم که کدام عقل منظور است.

این فکری را که دارم توضیح می‌دهم، این همان فکر قدمایی است. من مدعی هستم، همان فکر قدمایی ما در اندیشه‌های عقیدتی، جوابگو است و اگر چیزی امروز به اسم کلام جدید دارد تولید می‌شود، نجویده همان مطالب است. الان نمی‌خواهم وارد بحث کلام بشوم. ولی فقط در حد مدعا گفتم که در ذهن باقی بماند که یک وقتی پله پله از آن بحث کنیم.

پس «کل ما يحتاج الیه البشر بینه الشارِع» یا به تعبیر علامه «ما من کمال الا وقد بینه الشارِع فی الشریعه الالهیه» به این مطلب اضافه کردیم که موضوع سعادت و شقاوت و کمال، فعل اختیاری است. و از همین یک نتیجه گرفتیم که در روش جمبوجت سازی، نیاز به بیان شارِع نیست ولی شارِع باید موضع انسان را نسبت به جمبوجت (بما انه متعلق للفعَل الاختیاری) بیان کند. چون در سعادت و شقاوت دخیل است. به تعبیر علم اصول، موضوع حکم، مفروضه الحصول است نه واجب التحصیل. اما شارِع آن را بیان می‌کند. که این حقیقه به اصلاح محقق نائینی و شرطیه به اصطلاح بوعلی است.

«کل ما يحتاج الیه البشر بینه الشارِع». «ما من کمال الا وقد بینه الشارِع». حکم هر فعل اختیاری را شارِع باید بیان کند. جایگاه هر فعل اختیاری را شارِع باید بیان کند. فعل اختیاری دائم الاضافه است. فعل همیشه مفعول می‌خواهد. فعل همیشه یک طرف اضافه ای دارد. یک طرف فعل، فاعل است. یک طرفش چیز دیگری است. بشر در افعال عقلایی اش دستش را برای هوا تکان نمی‌دهد. دستش را می‌برد که یک چیزی بردارد. راه رفتنش هم برای راه رفتن نیست. راه رفتن برای یک چیز دیگری است. افعال

سوال: منظوم این است که به گونه‌ای بیان نکنیم که فلسفه هم از دایره شرع خارج شود؟
پاسخ استاد: فلسفه هم بیرون می‌رود. از یک جهت همه بیرون می‌روند و از یک جهت هم همه داخلند.

اختیاری همیشه متعلق بالغیر. نه اینکه محال است. معمولا افعال عقلایی این چنین هستند. بله، می شود که من دستم را همین طور تکان دهم. اما عقلایی نیست و معمولا به غرض انجام کاری است.

آن چیزی که يتعلق الفعل الاختیاری، آن چیز ممکن است از ۱۴۰۰ سال پیش تا الان تغییر کند. متعلق الفعل عوض می شود. ما یک زمانی برای آب خوردن سرمان را می بردیم داخل چشمه. یک زمانی برای آب خوردن با کاسه یا سطل یا دلو آب می خوردیم. تا الان رسیده است به لیوان. شاید فردا یک ابزاری درست بشود که اصلا آن ابزار آب را به درون دهان بریزد. یک زمانی آب طبیعی از چشمه می خوردیم. امروز از دستگاه تصفیه عبور می کند. امروز آب معدنی استفاده می شود. یک زمانی در معامله باید بعت اشتریت می گفتند. یک زمانی در معامله به هم دست می دادند. در روایت آمد که «لا خيار بعد الصقفه». صقفه یعنی دست دادن. امروزه معاملات به صورت مجازی است.^{۱۶}

تغییر در متعلق فعل اختیاری در گذر زمان

کلام در این است که «ما يتعلق به الفعل الاختیاری» در عمود زمان عوض می شود. این همان حرف جامعه شناسان است. افعال اختیاری معمولا در بستر اجتماع است. یعنی آدم افعال اختیاری را برای خود آن افعال انجام نمی دهد. معمولا برای تحصیل یک

^{۱۶} اگر بخواهیم در وارد اقتصاد شویم، باید در مورد کیفیت نظام پولی بحث کنیم. حوزه ما متأسفانه بانک را به عنوان یک مسئله مستحدثه مطرح و بررسی می کند. اول خبط وقع فی المقام همین است. ما مزارعه را که از قرار داد دو نفر که یکی زمین دهد و یکی کار کند، شروع شده است، یک کتاب فقهی قرار داده ایم اما آیا پول و بانک با تمام پیچیدگی هایش، نباید یک کتاب فقهی مستقل شود؟

غرض ثانوی است که يتعلق بالغیر است. این افعال که در بستر جامعه هستند، جامعه سیال است. در بستر زمان عوض می شود و پوست اندازی می کند. این یعنی سیلان فقه. آقای مطهری می فرمود که «اجتهاد یعنی روح حاکم بر فقه را یافتن و بر بستر زمان و مکان تطبیق کردن» که این جمله اصلش از امام است.

پس موضوع «ما یحتاج الیه البشر» فعل اختیاری است. فعل اختیاری متعلقی دارد که در بستر زمان و مکان عوض می شود. فعل اختیاری مثل وجود ربطی است. یک طرف فعل، فاعل است و طرف دیگر متعلق فعل است. آقای مظفر در اصول الفقه در مورد حقیقت ربط گفت که: «حقیقتها متقومه بطرفیها». ربط و معانی حرفیه فانی در طرفین هستند «علی وجه لو قطع النظر عن الطرفین لبطلت و انسلخت». یک طرف که عوض شود، ربط عوض می شود. یک طرف فعل که فاعل است، ثابت است. اما طرف دیگر که که متعلق فعل است در طول زمان تغییر می کند. لذا سبب می شود که فعل اختیاری هم که ربط است، عوض می شود. همان طور که فعل قبل حکم می خواهد، این فعل جدید هم حکم می خواهد. مراد من از حکم موضع شارع است نه خصوص واجب و حرام. شارع باید برای فعل چیزی بگوید. فقه قرار بوده است که متکفل تعیین تکلیف این فعل باشد.

اما کدام فقه؟ آن معنایی از فقه که از علم کلام نتیجه می گرفتیم. اما وقتی وارد علم فقه مصطلح می شویم منحصر می شود به طهارت تا دیات. موقعی که از کلام بیرون می آمدیم، فقه، معنای اعم از همه افعال اختیاری داشت اما وقتی وارد فقه مصطلح می شویم، منحصر به طهارت تا دیات می شود. به عبارت دیگر ممکن است بعضی از متعلق هایی که آن روز بودند، دیگر الان وجود نداشته باشند. که در اینصورت باید از سجلّ ابحاث فقهی خارج شوند مثل آب از چاه کشیدن و از آن طرف متعلق دیگری به وجود

آمده است که باید اضافه شود مثل رحم اجاره ای، تغییر جنسیت، شیه سازی، دزدی اطلاعات مجازی، هک کردن وای فای. الآن برای توجیه حرمت هک کردن وای فای، آن را بر می گردانند به پولی که صاحب وای فای برای آن داده است. آیا می شود گفت خود آن فعل بما انه تصرف فی حق، حرام است. ولو صاحب وای فای، وای فای و حجم ترافیک اینترنت را مجانی گرفته است؟ به عبارت دیگر آیا حجم ترافیک وای فای مملوک این فرد هست یا نه؟ عین نیست اما آیا مملوک هست یا نه؟ اینها می شود اضافه هایی که ما باید انجام دهیم.

آقای...^{۱۷} گفتند فقها این جور امثله ای را که گفتیم با تطبیق حل می کنند. یعنی نمی گویند که قاعده عوض شد. می گویند قاعده همان ملکیت است. حالا ملکیت چترش را علاوه بر عین روی معنوی ها هم می گسترانند. اما مثال هایی وجود دارد که دیگر با تطبیق حل نمی شود و باید قاعده عوض شود. جوهره عوض شود. با مثال هایی که الآن زدم، سبب شد که بیع فربه شد. ملکیت فربه شد. یا با تعبیر دقیق تر فربه نشد بلکه مصداقی را وا گذاشت مصداق دیگری را گرفت. چون آن مصداق سابق دارد مهجور می شود. البته در محیط های اجتماعی هیچ وقت صفر و صد نینید. همیشه حداکثری- حداقلی است. یعنی آن مثال می رود که فراموش شود. این طور نیست که همین الآن کامل از بین برود. یواش یواش این اتفاقات می افتد. یعنی عنصر تدریج در مسائل اجتماعی باید لحاظ شود.

مجهولات تک مسئله ای و مجموعه ای

قرار شد که ما هم مجهول فرد و تک مسئله ای را بتوانیم معلوم کنیم و هم مجهول متسلسل. مثالی که الآن گفتیم این بود که یک مجهول فرد (تک مسئله) بوجود آمد مثل

^{۱۷} [یکی از افراد جلسه]

وای فای و ترافیک اینترنت. مثلاً حکم این مجهول با ادله مالکیت معلوم می شود. اما ممکن است برای بشر یک دفعه یک مجموعه (سلسله) مسائل بوجود بیاید نه تک مساله. که به صورت کلی، ممکن است آن سلسله، مندرج تحت قواعد قبلی مان باشد و ممکن است نباشد. سخت ترین مورد، مورد آخر است. اولاً تک مسئله نیست، سلسله است. ثانیاً مندرج تحت قواعد نیست یا حداقل اندراجش بین نیست. باید کار شود بینیم چه می شود. اکتشافی است.

مثال برای سلسله ای که مندرج تحت قاعده هم نیست: مجموعه ی مسائلی که مقام معظم رهبری به عنوان نظام و شبکه مسائلی که باید آنها حکمش را بگویند، به شورای عالی فضای مجازی ابلاغ کردند. بعضی از مسائل این شبکه مسائلی که ابلاغ کردند، معاملاتی است که با ادله بیع باید حل شوند. بعضی هایش امنیتی است. یعنی با یک سری قواعد مثل قاعده نفی سیل باید کار کنیم و ربطی به بیع و معاملات ندارد. بعضی هایش جزایی است یعنی حقوق جزا است. این مثال، سلسله مسائلی است که در اندوخته ی سابق ما وجود دارد. باید برویم اجزایش را از آنها آنالیز کنیم و کنار هم بگذاریم و یک کتاب برای آن درست کنیم. همینطور که کتاب الإجاره و کتاب النکاح و کتاب البیع و ... داریم باید برای این شبکه مسائل هم یک کتاب درست شود چون سلسله مسائل است. گاهی اوقات سلسله مسائلی داریم که اصلاً کتاب ندارد و سابقه ی پیشینه ای ندارد. مثال بارزش هنرها است. طیف وسیع هنرهایی که داریم.

در این مثال هم برای اجزای تشکیل دهنده اش ادله ای مثل روایات در مورد موسیقی یا در مورد مجسمه و اینها وجود دارد، اما هیچ کس به این موضوع بمانه سلسله مسائل نگاه نکرده است. در گذشته نگاه ما به این ها این بوده است که: فعل اختیاری ای که متعلق به تجسم یا به غنی می شده است، تغنی و آواز خوانی بوده است. از این جنبه به

آن‌ها نگاه می‌کرده ایم نه به خود موسیقی بمانه موسیقی که تعداد زیادی فعل اختیاری اطراف آن هست.

لزوم شکستن تبویب روایات و حصر ابواب

در مورد مکانیزم استنباطی این‌ها هم یک توضیحی بدهم. مرحوم آقای بروجردی یک جمله قشنگی در مورد استفاده از میراث گذشته فقه و روی گردان نشدن از آن دارد. این جمله خیلی جمله نافع است. آقای بروجردی می‌فرمودند که: ابواب وسائل الشیعه فتاوی حر عاملی است و اگر کسی در مقام اجتهاد از حصر این ابواب نگذرد، اجتهادش کامل نیست. توضیح: در هر عرصه‌ای که به سعادت و شقاوت مربوط است، شارع باید حکم بدهد. ما هم از شارع، قرآن و عترت در دست داریم. هیچی غیر از اینها نیست. کانی و فراوری نشده و ماده خام ما قرآن و عترت است. باید برویم از درون اینها فراوری کنیم. لذا رجع الامر کله الی الکتاب و السنه. در اصول اربعمائه روایات جمع شدند. این اصول این چنین بود که مثلاً ابن ابی عمیر رضوان الله علیه هر چه روایت از حضرت شنیده بود، همه را نوشت. بلکه گفت. اینها آمد آمد رسید به زمان کلینی و صدوق و بعد از آنها شیخ طوسی. ایشان به مجموع شرایط زمانی و مکانی و مجموع شرایط تقنینی موجود، نگاه کردند گفتند این روایات مال طهارت است. این روایت‌ها مال صلاه است. این روایت‌ها مال حج است. این روایت‌ها مال ... است. این تکنیک تبویب ادامه پیدا کرد. حر عاملی فرمود که صلاه خودش مثلاً هشتاد تا مساله است. ایشان مجموع روایات صلاه را متناسب با مسائل مختلف تبویب کرد.

در بعضی از جوامع روایی ما یک روایتی طولانی حامل ۲۰-۳۰ حکم فقهی از حضرت نقل شده است. مثل روایت ظریف بن ناصح از امیرالمومنین. معروف است به کتاب ظریف. این روایت حامل اکثر فروع کتاب الدیات است. این روایت اولین بار در

انتهای کتاب الجامع فی الشرایع از یحیی بن سعید حلّی (پسر عموی محقق حلّی است که بعد از محقق حلّی فقیه شیعه بود. مرجع عامه آمده است) ذکر شده است. ما از بعد از او یعنی از ۶۷۰ و چند قمری به بعد، روایت را به طور کامل نداریم. همه فقها از بعد از او این روایت را تقطیع کردند. یعنی در هر مساله ای، بخشی از روایت را که مربوط به آن مسئله بوده است را ذکر کرده اند. پس تکنیکی به نام تقطیع در عالم حدیث بوجود آمد. این کار سبب می شود که قرائن موجود در روایت از بین برود. شما وقتی همه روایت را با هم می خوانید، قرائنی در آن وجود دارد. اما وقتی تقطیع می شود قرائن از دست می رود. سیاق بهم می خورد. چه بسا این فقره به انضمام کل فقرات یک معنا دهد؛ مثلا حکم استجابی از آن فهمیده شود، اما اگر آن فقره را به تنهایی ببینیم حکم الزامی از آن بدست آید. مشکل تر از این، روایاتی است که شامل چند حکم از چند کتاب هستند. مثلا اول روایت در مورد صلاه است و آخر آن در دیات است. صاحب کتاب وسائل، فقره مربوط به صلاه را در کتاب الصلاه آورد و فقره مربوط به دیات را در کتاب الدیات آورد. امکان دارد که اگر کسی کل روایت را ببیند، بگوید که آن قسمتی را که صاحب وسائل در کتاب الصلاه آورد مربوط به کتاب الحج است نه کتاب الصلاه. به این دلیل که امام فرموده است: «الطواف بالبيت صلاه» حرّعاملی آورده است در کتاب الصلاه در صورتی که این استمال کنایی است؛ اصالتا این بخش مال کتاب الحج است. لذا مرحوم آقای بروجردی می فرمودند فقیه واقعی کسی است که یک دور ادله را بررسی کند. و این نگاه حرّ فیلتر دید او نشود. در غیر اینصورت او از حرّعاملی تقلید می کند. حال اگر کسی در فقه متعارف گفت که این تبویب ها رهن است، اگر آمد این تبویب ها را بهم زد و نگاهش هم شد نگاه فعلی ما یعنی متعلق افعال اختیاری که در شرایط جدید بوجود آمده اند، بلکه شبکه مسائل هستند و قرار است موضع دین

نسبت به همه این‌ها از ادله بدست بیاد، چنین شخصی اگر بدون نگاه به تبویب موجود ادله، خودش وارد جوامع ادله بشود، آیا احتمالش را نمی‌دهید که روایات خام خالص برای این مباحث جدید پیدا کند؟ با این توضیح شما را نزدیک کردم به آن فکر کلام قدمایی.

جمع بندی بحث

گفتمیم قرار شده است که دین «ما یحتاج الیه البشر» را بدهد ما یحتاج الیه البشر در حوزه افعال اختیاری است. در حوزه افعال اختیاری، متعلق افعال اختیاری عوض می‌شود. چون متعلق افعال اختیاری عوض می‌شود، پس اسلام شناس ما باید به صورت پویا با این تغییرات جلو برود. در انتهای بحث داشتیم برای این مطلب، مثال می‌زدیم. اول از مثال‌های آسان شروع کردیم که در خود متن فقه مان موجود است. بعد یواش یواش آمدیم جلو داریم به مثال‌هایی می‌رسیم که اصلاً در فقه ما وجود ندارد و باید تأسیس شود. یعنی فقه مشترک لفظی است. یک فقه داریم که در حوزه عادی، درس خارجش را می‌خوانید که از کتاب الطهاره تا کتاب الدیات است. یک فقه هم داریم که اعم است و همان کل ما یحتاج الیه البشر است و جامعه شناسی و روان شناسی را هم می‌گیرد. اما جامعه شناسی و روان شناسی چطور باید در فقه بوجود بیاید؟ با همان سبک اجتهاد جواهری یعنی با همان سبک اجتهادی که کتاب الصلوات تا کتاب الدیات را استنباط کرد. شما در کتاب الصلاه می‌آمدی یک موضوعی را می‌گرفتی یا در کتاب البیع یک موضوعی را می‌گرفتی، آنگاه از درون روایات و ادله حکمش را مشخص می‌کردی. باید مثلاً نسبت به تربیت کودک، نسبت به نظام تشویق و تنبیه در تعلیم و تربیت و در روان شناسی همین اتفاق بیفتد. یعنی برویم از معصوم پرسیم که آقا نظر شریف شما نسبت به نظام تشویق و تنبیه چیست؟

این جا یک سوال پیش می آید. این سؤالی است که امثال آقای خسروپناه آن را مطرح کرده اند. اینها گفتند ما ادله کافی برای این عرصه نداریم. پس باید برویم با عقل اینها را بدست بیاوریم. آنگاه برای درست کردن صبغه دینی بحث، آن را مرتبط به نظریه منطقه الفراغ شهید صدر می کنند. این اشکال را من جواب دادم. گفتم از کجا می گوید که نداریم؟ برای اینکه صولت انکار شما بشکند، من یک قصه ی حدیثی گفتم. که در این قصه ی حدیثی چند نکته دیدید. یک: تبویب ها دو: تقطیع ها که رهنز هستند. اگر کسی این ها را حذف کند و بعد به ادله نگاه کند می تواند برای موضوعات جدید هم ادله ای را پیدا کند. به عبارت دیگر آقای فقیه ما قبلا عینک چشمش را پیدا کردن حکم شک بین سه و چهار در نماز گذاشته بود. با این عینک وارد روایت ها شد. و روایاتی را برای این موضوع جمع آوری کرد. حالا اگر عینک دید این فقیه بشود نظام تشویق و تنبیه، موسیقی، بورس، رسانه و... و بعد با این عینک وارد روایات بشود و آن تقطیع و تبویب را هم نگاه نکند، احتمال این را نمی دهید که ادله ای را پیدا کند؟ از یک طرف عقائد ما می گوید که امام معصوم همه را گفته است. از طرف دیگر با این توضیحی که گفتم ممکن است ادله ای بالخصوص یا بالعموم برای این موضوعات پیدا شود.

نظر شارح در بایدهای اخلاقی و حقوقی

در اینجا سؤالی ایجاد می شود که تمام آنچه گفتید در مورد احکام بود. اخلاق چه می شود؟ جواب این است که با توجه به مباحث گذشته، فرق بین اخلاق و فقه به هم می خورد. ما گفتیم یک هست ها داریم و یک بایدها. بایدها اعم از الزامی و غیر الزامی است.

ما بر خلاف آقای عبدالکریم سروش احکام مباح را هم مقدس می دانیم. این را باید در فرصت مناسبی با انسان شناسی توضیح دهم. چون ما باید پیمان را جای پای انسان کامل بگذاریم، هر جا که رنگ انسان کامل نخورد انسان ساز نیست. این همان تعبد عرفانی (تسلیم) است که قبلا بیان کردیم.

تا الان نظر اسلام را در محدوده ی باید و نبایدها توضیح دادم. هر باید و نبایدی که انسان در استکمال به آن نیاز دارد، شارع باید بگوید. یعنی اگر فردا ما رسیدیم به اینکه مثلا برای حقوق اجتماعی، حقوق مدنی، حقوق خصوصی، حقوق بین الملل نیاز به باید و نباید داریم، شارع باید بگوید. یعنی ما باید فقه داشته باشیم. فقه به معنای علمی که از قرآن و عترت در آمده است. اگر ما در جامعه شناسی رسیدیم به یک جاهایی که باید «باید و نباید» بگوییم، یا اگر در روان شناسی رسیدیم به اینکه باید «باید و نباید» بگوییم، در مطالعات زنان رسیدیم، در اقتصاد رسیدیم، در هنر رسیدیم، اینها را فقه باید بگوید.

حوزه علمیه متأسفانه از ابتدا حقانیت خودش را حفظ نکرد، لذا منفعل شد. در رشته های تخصصی حوزه یک رشته ای داریم به نام حقوق. در صورتی که غربی ها حقوق را برای باید های اجتماعی درست کردند. منع دینی آنها «باید» ساز نیست. دینشان که اسمش مسیحیت است یا یهود است، دنباله ی اجتماعی ندارد. لذا مجبور هستند با عقل خودشان باید های اجتماعی را تولید کنند. تولید کردند اسمش را گذاشتند حقوق. ما تازه باید مدعی باشیم که در دانشگاه اسلامی هم نباید چیزی به اسم حقوق داشته باشیم. در شورای نگهبان هم نباید حقوقدان داشته باشیم. اما می آیم و در حوزه رشته حقوق را قرار می دهیم. بله، در اوایل انقلاب نیاز داشتیم. چون فقهای ما زبان برگردان حقوق جدید را بلد نبودند. حقوق جدیدی ها هم زبان برگردان دینی از معارف کتاب و سنت را بلد نبودند. مجبور شدیم اینها کنار هم بگذاریم. بگوییم فقها بیایند نظر اسلام در این

موارد را بگویند و حقوقدان‌ها تبدیل‌کننده باشند و آن را برای تبدیل شدن به قانون، به زبان مرسوم حقوق تبدیل کنند. این کار در نقطه‌ی آغاز اشکال ندارد. اما باید بعد از ۳۷ سال به یک جایی میرسیدیم که دیگر قصه حقوق را تمام می‌کردیم. باید قصه حقوق برای ما مثل حکم طلاق در زمان حضرت رسول(ص) می‌بود. برای حکم طلاق لازم بود که شارع برای مدتی «حولٌ غیر اخراج» را بگوید و بعد از مدتی آن را نسخ کند و حکم طلاق را بیان کند. این کار باید در حقوق هم انجام می‌شد که در اوایل انقلاب لازم بود. اما پس از مدتی باید حذف می‌شد و احکام اسلامی جایگزین آنها می‌شد.

نظر شارع در هست‌ها

سوال بعد این است که همه این مطالبی که گفتید در مرحله باید‌هاست. هست‌ها را چه می‌گویید؟ اصول دین را چه می‌گویید؟ عقاید را چه می‌گویید؟ معارف را چه می‌گویید؟

در علم منطق می‌گوییم که اگر معلومی از جنس مجهول نداشته باشیم، نمی‌توانیم به انتاج برسیم. این مطلب را آقای مظفر در استدلال مباشر هم بیان کردند. ایشان فرمودند که بسیاری اوقات بر یک بحث‌کننده سخت می‌شود که مستقیماً برهان بر مطلوبش اقامه کند. چرا؟ چون از آن گزاره‌هایی که در دست دارد، نمی‌تواند تولید قیاس کند. یا شکل قیاس مهیا نمی‌شود یا ماده قیاس مشکل پیدا می‌کند. پس راه برهان خیلی ضیق و دقیق و تراز شده است.

ما در هست‌ها بر این اساس جلو می‌رویم و در جایی که شروط برهان نباشد ساکت هستیم. به تعبیر زیبایی حضرت آیت‌الله جوادی: علامه می‌فرمودند که فلسفه در بسیاری از جاهایی که فلاسفه گفته‌اند، حرف برای گفتن ندارد نه اینکه حرفی گفته است که

بعدا مغایر با شرع یا با تجربیات بعدی در آمده است. مثل فلکیات و مثال های دیگری که در ادامه می گویم. لذا علامه طباطبایی از ۹ جلد اسفار، یک بدایه و یک نهایه یک جلدی نوشته اند. خیلی از مسائلی هم که در اسفار هست، در این دو کتاب نیست. ایشان اعتقاد دارد که ما وقتی مبادی برهانی نداریم، چگونه اینها را بحث کنیم؟ آیا صدرا اشتباه کرده است؟ نه. صدرا هم که اینها را بحث کرده است از آیات و روایات کمک گرفته است. اشکال علامه به صدرا این است که در جایی که از آیه و روایت استفاده می کنیم، دیگر فلسفه نیست. فلسفه علم برهانی مفید یقین منطقی با شروع از اولیات است. این تعریف تا یک محدوده مشخصی را شامل می شود. از آنجا به بعد، دیگر فلسفه نیست. لذا منظومه ی آثار علامه را که شما نگاه کنید می بینید که ایشان نهایه را که گفته است در مباحث آن، مبحث نفس نیست. معاد نیست. مباحث نفس را ایشان با آیات قرآن نوشته است. الانسان قبل الدنيا، فی الدنيا، بعد الدنيا. ایشان در مقدمه کتاب بعد الدنيا می فرماید که تنها راه، تفسیر آیه به آیه است. بعد الدنيا در مورد معاد است و قبل از دنیا و فی الدنيا هم در باره نفس است. و ایشان در جهان بینی با انسان کار کرده است نه آن جهان بینی متعارف.

وظیفه علم فلسفه به عنوان یک علم برهانی مفید یقین منطقی با شروع از اولیات، تبیین هست هاست. یعنی تبیین می کند که چه چیزی هست و چه چیزی نیست. غایت فلسفه تمیز الحقیقه عن الخطأ است. اما حفظ کردن شأن این علم فقط به این نیست که مسائل و حجم این علم را افزایش دهیم. حفظ شأن فلسفه به این است که حدودش را رعایت کنیم. چون فلسفه علم برهانی است، تا جایی که برهان نتیجه می دهد، این علم هم ادامه دارد و از جایی که مقدمات برهانی نداشته باشیم، این علم هم ساکت است. این کار بیشترین صیانت از عقل و اندیشه و فلسفه و علم است.

حال ممکن است گزاره ای داشته باشیم که از که جنس هست و نیست باشد و در سعادت هم اثر داشته باشد (یعنی اگر آن را بشناسیم در سعادت اثر دارد) اما مبادی برهان برای آن نداشته باشیم. قاعده ای که از ابتدا گفتیم اقتضا می کند که این گزاره را نیز شارع باید برای ما تبیین کند. پس آن هست هایی را که در سعادت انسان موثر هستند و عقل برهانی هم توان اثباتشان را ندارد،^{۱۸} شارع باید تبیین کند.

امام می فرمود «آن هایی که فقه و قرآن و عترت را محصور می کنند به فقه مرسوم (کتاب الطهاره تا کتاب الدیات) ما از آنها سوال داریم که پس این همه روایت های دیگری که دستورات و فرامین هستند اما در محدوده ی فقه مرسوم وجود ندارد، چرا اهل بیت آنها را بیان فرموده اند؟ نعوذبالله اضافی هستند؟ و این همه آیات و روایاتی که در محدوده ی شرع وجود دارد و مربوط به معارف است، اینها را برای چه فرمودند؟». شما بحار را نگاه کنید. حجم روایات معارفی بحار (توحید و نوبت و معاد و قبر و سایر معارف که هست و نیست هستند نه باید و نباید) چند برابر وسائل الشیعه است. امام می فرمودند «در قرآن که نگاه کنید چقدر از آیات قرآن آیات الاحکام است و چقدر از آیات معارف است؟» پس معارفی هم هستند که ربطی به عمل ندارند اما در سعادت انسان اثر دارند فللشرع آن یبینه. اگر عقل با برهان به آنها برسد، حجیت دارد و اگر شارع بیان کند به تعبیر علم اصول ارشادی می شود.^{۱۹} البته محدوده ی هست ها به اندازه

^{۱۸} آن گزاره هایی را که عقل توان اثبات دارد، علم فلسفه اثبات می کند و آن مطالب هم نتیجه برهان است و شرع آن ها را قبول دارد. بعدا هم می گوییم که این عقل جزء منابع است و حجت است. چون با برهان به یقین می رسیم و در یقین هیچ گونه احتمال خلافی نیست.

^{۱۹} سؤال: آیا هست و نیست هایی که با عقل خودمان به آن می رسیم، حجت است؟ پاسخ استاد: اگر اصول بر اساس حجیت لغوی پیش برود، همه اینها با تحسس های در نظام عقلا حجیت پیدا می کنند. این مطلب را در ابتدای رسائل توضیح دادیم.

کل عالم خلقت است. در عالم خلقت بی نهایت موجود هست. خیلی از آنها را چه بدانیم و چه ندانیم، ربطی به سعادت و شقاوت ما ندارد لذا لازم هم نیست شارع بیان کند اما آن چیزی را که در سعادت دخیل است، شارع بیان می کند. پس نتیجه گرفتیم که فلسفه ما را از گزاره های آیه ای و روایتی یعنی قرآن و عترت در مسائل هست و نیست، بی نیاز نمی کند.

کتاب و عترت تمام علوم انسانی را شامل می شود

از منظومه ای که توضیح دادیم به قانون مداری «هر آنچه که دخیل در کمال و سعادت و شقاوت است» رسیدیم و از تفصیل این قانون به این رسیدیم که این قانون، هم یک سری باید و نباید ها را می گیرد و هم یک سری از هست و نیست ها. همه ی اینها باید به یک حجت شرعی متصف شوند. یعنی شارع باید اینها را به ما بدهد و ما از شارع باید ارتزاق کنیم. بعضی از این ها را عقل برهانی می دهد و شارع فرموده است: «لله علی الناس حججین حجه ظاهره و حجت باطنه» بلکه دلیل عقلی هم بر حجیت عقل داریم که در اول کتاب القمع اصول خواندید. آنچه را که این عقل نمی تواند پردازش کند، باید در حوزه کتاب و سنت قرار بگیرد. «انی تارکک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی». با این بیان، داریم به صورت منبع محور به مسئله نگاه می کنیم. دایره کتاب و عترت به اندازه ی تمام آنچه چیزی است که اولاً در رسیدن به سعادت و شقاوت مورد احتیاج است و ثانیاً آن عقل برهانی به آنها نرسیده است. در اینصورت دایره ی این کتاب و عترت، تمام علوم انسانی فعلی ما را در می نوردد.

علوم انسانی فعلی حاشیه غرب است

علوم انسانی فعلی اولین بار توسط آکادمی های علمی در غرب بوجود آمدند. یعنی فرمت جدید نظام ساختاری در غرب بوجود آمده است. ما یک نظام ساختاری علوم

داریم که در قدیم بوده است که در آن حکمت به معنای اعم تقسیم می شد به نظری و عملی و هر کدام به اقسامی.^{۲۰} اما ساختار جدید علوم که امروز نظام آکادمیک بر اساس آن درست شده است، حدوداً از سال ۱۶۶۰ میلادی (تقریباً بعد از یک فاصله زمانی ۵۰-۶۰ ساله بعد از دوره فلسفه ی اسکولاستیک) در غرب یواش یواش بوجود آمد و شاخ و برگ پیدا کرد. پس فرمت اصلی فضای علوم از آنها است. از ما نیست. یعنی در فرمت و ساختار ما میهمان سفره ی آنها هستیم.

آقای بروجردی در مورد فقه معاملات شیعه می فرماید که چون نظام اجتماعی و حکومتی فی تلک الایام در ایام صادیقین ع و بقیه ی حضرات معصومین ع، دست عامه بود، چون محیط اجتماع دست آنها بود و عملاً قوانین آن ها اجرا می شد، و شرایط و قوانین و احکام عامه به مرئی و مسمع شیعه بود یعنی شیعه وقتی می آمدند در جامعه زندگی می کردند احکام آن ها را می دیدند، محیط مال آنها بود، بعد آن را می دیدند سپس می آمدند از حضرت سوال می کردند که: آقا این موضوع در جامعه هست. نظر شما چیست؟ محیط آنها را می دیدند. محیط آنها می شد موضوع و شبکه مسائل. بعد آن را از حضرت می پرسیدند که در مورد فلان موضوع چکار کنیم. لذا ما در روایات اسم اشاره زیاد داریم. «این» کاری که فلانی انجام می دهد. «این» چیزی که فلانی می فروشد. «این» چیزی که می گوید. «این» حکمی که فلان فقیه اهل سنت گفته است. لذا ائمه معصومین فقه را طوری بیان کردند که عملاً عمده احکام ما در معاملات و

^{۲۰} اگر بحث تقسیمات علوم در نظر حکما را تحقیق کنیم به نتایج خیلی خوبی می رسیم. می توانیم با آن به سبک زندگی اسلامی هم برسیم. نظرات قدما در تقسیمات علوم به گونه ایست که برای امروز ما هم نتایج خوبی دارد. قدما برای همه علوم یک ساختاری درست می کردند که هیچ علمی از آن خارج نیست. آن ساختار اساسی از علم فلسفه نتیجه می شود. لذا می گفتند که فلسفه علم اعلی است.

جزئیات، فرع فقه عامه است. زبان گفتاری فقه ما حاشیه نگاری فقه عامه است. این مطلب دلیل روایاتی است که در اخبار علاجیه به عامه ارجاع می دهند که می گویند شما عامه را ببینید بعد در مورد روایات نظر بدهید.

ما الان نسبت به غرب همینطور هستیم. ما الان علوم انسانی ای که داریم حاشیه ی تک نگاری روی علوم انسانی غرب است. چون فرمت فکری و ساختار را آنها دادند. هم شاخه های این علوم توسط آنها ایجاد شده است و هم بعدا وقتی وارد یک شاخه می شویم مسائل متسلسل این علم هم توسط اندیشمندان آن ها گفته شده است. یعنی مثلا آمده اند در مورد دخالت موسیقی در تربیت بچه نظر دادند. گفتند در این سن این طور است در آن سن این طور است.

مراحل اجرایی تولید علوم انسانی

ما باید در گام اول این سامانه و ساختار و شبکه مسائل را از آنها بگیریم اما بدون حکم. اگر از شبکه مسائل حکم را هم حذف کنیم، باز هم سلسله درست است. باید سلسله را به صورت تصویری از آنها بگیریم. آنگاه آن را به سراغ کتاب و سنت بیاوریم و از حضرات معصومین ع استفتاء کنیم. ماذا تقولون؟ حکم هر مسئله را به این صورت مشخص کنیم. این می شود گام اول در تولید مثلا روان شناسی اسلامی کودک. بعد از این کار در گام دوم باید برگردیم و فرمت و ساختار علم را عوض کنیم. چون شاید بر اساس دیدگاه اسلامی ساختار و شبکه مسائل علم به طور کلی تغییر کند. آنگاه به طور کامل از انفعال خارج می شویم. ما تا اول همین شبکه مسائل موجود را جواب ندهیم و نظر اسلام را مشخص نکنیم وارد گام بعد که تغییر فرمت و ساختار اصلی علم است، نمی شویم. چون هیچ کس حرفمان را گوش نمی دهد. باید کم کم و به طور مماشاتی کار کنیم. ثبوتی و منطقی و حقیقی این است که باید ابتدا ساختار را تغییر دهیم. اما از

جهت اجرایی و ساختاری نمی توان از این جا شروع کرد. البته اینکه روش صحیح تغییر چیست؟ را باید در بحث جداگانه ای بررسی کنیم. ما در علم اصول این مسئله را بررسی کرده ایم. یکی از قواعد موجود نزد عقلا در تغییرات این چینی تدریج و مماشات است.

در علم اصول در بحث حجیت ظواهر می گوییم که شارع مقدس زبان اختصاصی تولید نکرده است. با همان زبان عقلا حرف زده است و اگر هم در جای خاصی خواسته است زبان خاصی تولید کند، ابتدا تدریجاً با زبان عقلا آن زبان خاص را تولید کرده است و به تعبیر امروزی ها فرهنگ سازی و گفتمان سازی کرده است، سپس زبان دوم را جایگزین کرده است مانند فقه جزا. علامه در مقدمه المیزان و در سوره مائده این مطلب را توضیح می دهند.

پس ما اولین کاری که باید انجام بدهیم این است که مثلاً اگر در روانشناسی کودک، رابطه بین کودک و موسیقی بحث می شود، ما نظر اسلام را پیدا کنیم. آنگاه آن حکم را ترویج و تبلیغ و گفتمان سازی کنیم. مثلاً در مدارس و خانواده های و ... این حکم را ترویج کنیم. در مرحله بعد به سراغ تغییر کلی ساختار برویم. این اتفاقی است که باید بیفتد و انتظار مقام معظم رهبری در تولید علوم انسانی همین شکلی است که خدمتتان عرض کردم.

علمی را که امروز به دستمان می رسد، هست هایش را جدا می کنیم و باید هایش را هم جدا می کنیم. هست هایش یک هرم پیدا می کند. باید هایش هم یک هرم پیدا می کند. ما فعلاً کار نداریم نظر فلان اندیشمند نسبت به این «باید» چیست؟ می خواهیم نظر اسلام را بدست بیاوریم. آن مقدار از هست هایش که عقلانی و برهانی است با عقل و برهان تبیین می شود. آن مقداری از هست هایش که غیر برهانی است باید برویم از

کتاب و عترت استنباط کنیم. باید‌هایش را هم باید برویم از کتاب و عترت بگیریم. سپس باید آنها را به زبان روز تبدیل کنیم و منتشر کنیم. این نکته را هم بیان کنم که نظام مسائل تغییر نخواهد کرد. بلکه نهایتاً شقوقی پیدا می‌کند. صغریاتش تکمیل می‌شود. هرم علم هر چقدر ادامه پیدا کند به بالای هرم علم که قواعد کلی و کبراهای علم هستند، چیزی اضافه نمی‌شود، شاخه‌ها به پایین زیاد می‌شوند. وقتی ما از بالای هرم و قواعد کلی شروع کنیم و نظر اسلام را بیان کنیم، خود به خود نظام و ساختار جدید تولید می‌شود.

حصر روایات در شرایط زمان و مکان و خصوصیات فردیه

این نظامی را که توضیح دادیم ما را به این نتیجه رساند که بالغ بر ۷۰ درصد آن چیزی را که در سعادت و شقاوت اثر دارد، از کتاب و عترت به دست بیاوریم. مثل برخی مفاهیم توحیدی و سرالقدر و تناکح اسماء و ... از مسائلی هستند که مبادی برهان ندارند. حال وقتی می‌خواهیم وارد در کتاب و عترت بشویم، این منابع، دلیل لفظی هستند. دلیل لفظی یک سند دارد و یک دلالت دارد. هم آیات و هم روایات دارای شأن نزول و صدور هستند. یعنی در یک شرایط خاصی کسی از حضرت سوال کرده و حضرت جواب فرموده است. آن آدمی که سوال می‌کند، برای زمان و مکان و شرایط خودش سؤال می‌پرسد. روایات و آیاتی که قضایای کلی ازلی و ابدی محض، باشند و هیچ یک از خصوصیات زمان و مکان در آن اخذ نشده باشد، بسیار کم هستند.

در آیه می‌فرماید: «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» اول قاعده کلی را بیان می‌فرماید و بعد از آن می‌فرماید که «من رباط الخیل» که مربوط به شرایط زمان و مکان است. در علم اصول و زبان‌شناسی بحث می‌شود که نمی‌شود که زبان گفتاری دین، به طور کامل مطلق و کلی باشد که هیچ

عنصری از عنصرهای زمان و مکان در آن اخذ نشود. بسیاری از آیات و روایات ما که به صورت کلی هم هستند، کلی نسبی هستند یعنی جزئی اضافی هستند. مقداری از شرایط زمان و مکان در آنها هست.

وقتی آیه و روایات شأن نزول یا صدور دارد، در سه زندان محصور است. سه تا قید دارد. باید این سه قید از آیه و روایت جدا شوند. قید اول: زمان. عنصر زمان سبب سیلان است. در عمود زمان به جایی می‌رسیم که هیچ چیز از این زمان با هیچ چیز از آن زمان تطبیق ندارد. حالا اینجا اگر کسی جزء ظاهریه باشد می‌گوید روایات و آیات ما مال ۱۴۰۰ سال پیش هستند، به درد آلان نمی‌خورند.

عنصر دوم مکان است. یک رفیقی داریم سال هاست در روایات طب اسلامی کار می‌کند. می‌گفت از روایات طب اسلامی حتی آنهایی اش که صحیح‌السند هستند، نمی‌شود توصیه طبی گرفت. می‌گفت مثلاً من در روایات یکی از ائمه هر چه گشتم در این روایت‌ها «فصد» نیامده است و یا خیلی کم هست. در روایات یکی دیگر از ائمه عصمت، هر چه گشتم دیدم حجامت در آن نیست یا کم هست. بعداً وقتی بررسی کردم دیدم محال صدور برخی از این روایت‌ها در مردم مناطق کوهستانی بوده است که در آنجا یک اقتضا دارد و دسته دیگر روایت‌ها در مناطق گرمسیر بوده است که در آنجا اقتضای دیگری دارد. همچنین این عنصر را می‌توان در روایات بیع و مثلاً روایات خرید و فروش پوست ببینید.

قید سوم که از دو مورد قبل مهم‌تر و سخت‌تر است، قرائن تشخیصیه محیط صدور (مثل سائل) است. راویان ما دسته‌های مختلفی دارند. همه‌ی راویان ما فقیه نبوده‌اند. راوی فقیه مثل محمد بن مسلم است. محمد بن مسلم فقیه عراق بود. هر دو-سه سال یک بار به حج می‌رفت و خدمت امام صادق علیه‌السلام می‌رسید. روایات را می

گرفت و برمی گشت و بر اساس آنها فتوا می داد. اما خیلی از روایات این طوری نیستند. ثقه و جلیل القدر هستند اما مثلاً بقال و بازاری است. علی بن سويد از اصحاب آقا امام رضا ع، عطار (عطر فروش) است. که دقیق ترین روایات بحث نظر از علی بن سويد است. چون این شخص به خاطر شغلش و مراجعه زن ها به او، مبتلی به این مسئله بوده است. در صدر روایت می گوید «انی مبتلی بالنظر الی الاجنبیه» بعد شروع می کند سوالاتش را می پرسد. وقتی ما می خواهیم از این روایت استفاده کنیم، این احتمال وجود دارد که بگوییم چون شغل علی بن سويد این شغل بوده است و مبتلی به نظر بوده است، حضرت این جواب ها را به او داده است. اما مثلاً من که مبتلی به این مسائل نیستم، حکم چیز دیگری باشد. این سوال باید جواب داده شود. عمده ی روایات ما وظیفه فعلی شخصی خودشان را سوال می کردند و می رفتند استفاده می کردند. خود به خود قرائن این آدم و شرایطش در جواب مؤثر بوده است. دلیل اصلی اینکه میرزای قمی به انسداد رسید همین مطلب بود.

فقه الحدیث

حال اگر ما می خواهیم از روایت حکمی را که امروز نیاز داریم استخراج کنیم، چه فرآیندی را باید طی کنیم؟ قدما می گفتند اول باید فقه الحدیث را اعمال کنید. فقه الحدیث یعنی اینکه مراد جدی امام را بفهمید. قبل از اینکه سؤالات علوم انسانی را بخواهیم از روایت استخراج کنیم، اول باید روایت را از سه قیدی که بیان شد، آزاد کنیم. بعد از اینکه مراد جدی امام را فهمیدیم، این می شود معنای کلام امام به صورت کلی. وقتی از این قیود خارج شد این جواب ازلی و ابدی است. لایقید بقید و لاینحصر بمصداق دون مصداق. کلی می شود. وقتی این روایت کلی شد، حال شما از این روایت

می توانید سؤال مورد نظر را استخراج کنید. فقه الحدیث همان چیزی است که رجال و درایه و اصول متکفل آن بودند. قوام درایه به علم اصول است.

روش استنباط از دلیل

حال با توجه به این توضیح ما چند مرحله را باید طی کنیم. مرحله ی اول: با استفاده از قواعد سندی، دلیل حجت از لا حجت تفکیک بشود. مجعول نباشد. شبه مجعول نباشد. جهت صدورش در محیط تقیه نباشد. جهت صدورش مشکل نداشته باشد و مرحله دوم: به سراغ دلالت می آییم. با استفاده از قوانین الفاظ علم اصول این سه قیدی را که گفتم، از پای روایت آزاد کنیم. بعد از اینکه این سه قید از پای روایت آزاد شد خروجی ما می شود یک روایت ازلی و ابدی. یعنی لا یختص بزمان دون زمان. اگر ما این فرآیند را روی ده تا روایت پیاده کنیم، به قدری دستانمان پر می شود که می توانیم یک کتاب به اندازه ی مکاسب بنویسیم. یعنی فقط کافی است که شما از این روایت کلی، سوال مورد خاص پرسید. جوابش معلوم می شود.

مثلا در آیه می فرماید: «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ». این آیه قرآن است لذا مشکل سندی ندارد الا اینکه کسی قائل به تحریف باشد. قرائن شخصیه را هم خارج می کنیم. قرینه ی شخصیه این آیه «من رباط الخیل» است و خارج می شود. با خارج شدن قرائن شخصیه، معلوم می شود که آیه چند تا ملاک داده است. «اعدوا» امر است و صیغه امر ظاهر در وجوب است. «ما استطعتم» اطلاقش عمومیت دارد. اطلاق و عمومیتش در حد وسع مخاطب است. یعنی در هر زمانی که وسع تو بیشتر بشود، «اعدوا» هم مقدارش بالاتر می رود. اگر در شعب ابی طالب بود، وسع مسلمانان به اندازه ای است و وقتی که حکومت مدینه راه افتاد، وسع مسلمانان بیشتر است. در زمان ولایتعهدی امام رضا علیه السلام مقداری وسع کاهش می

یابد، الآن که حکومت اسلامی است، میزان وسع بیشتر است. «من قوّة» هر چه که می تواند توانایی ایجاد کند. توانایی می تواند رفتاری باشد، می تواند جسمی باشد، می تواند فیزیکی باشد، می تواند متافیزیکی باشد، متافیزیکی هم می تواند باشد. الان مدعیانی وجود دارند که می گویند که یهودی ها در وزارت خانه شان یک جایی دارند اصلا مربوط به اجنه است. آدم هایی دارند، کهنه ای دارند که از اینها استفاده می کنند. شاید از فحوای ادله ای که می گوید «باطل السحر» واجب کفایی است بتوان این را استفاده کرد.

«ترهبون به عدو الله و عدوكم» لازم نیست که توانایی ها چیزی باشد که در مقام استفاده اش اثر داشته باشد. باید قدرت بازدارندگی داشته باشد. ارباب ایجاد کند. این که به پایان برسد و این فرآیند روی دلیل، اتفاق بیفتد یک دلیل مقدس به نام روایت یا آیه خواهیم داشت که آن دلیل لا یختص بزمان و لا بمکان و لا بشخص. قابلیت تطبیق بر هر موردی که از آن سنخ است را دارد. بعد آن موقع ما می توانیم از آن ادله در خیلی جاها استفاده کنیم. دستان خیلی بازتر از این چیزی که هست می شود. ما امروز بخاطر اینکه این ها را رعایت نمی کنیم، تعداد ادله مان کم هستند. چون فقه ما در حد کتاب الطهاره تا کتاب الدیات است، فقط روایاتی به دردمان می خورند، که در وسایل الشیعه هستند.

اجتهاد جواهری با رعایت عنصر زمان و مکان

یکی از نتایج مهمی که از این بحث گرفتیم این بود که متد تخصصی حرکت در علوم انسانی همان متد اجتهاد سنتی شیعه است. همان مدلی که ما با آن حکم شک بین سه و چهار را استنباط می کردیم، با همان مدل باید مساله نظام تشویق و تنبیه را در تعلیم و تربیت تبیین کنیم. با همان مدل باید مساله بانک را تبیین کنیم. یعنی آن چه که در

سعادت و شقاوت بشر اثر دارند باید شارع بگوید. وقتی اسم شارع را بگوییم همان قصه شروع می شود. باید گزاره هایی که از شرع به دست ما رسیده است اول از آن قیدها و بندها آزاد شود تا بعد بتوانیم پالایش را انجام دهیم. بر مورد تطبیق کنیم و حکم نهایی را ارائه کنیم. پس حرکت ما در مسائل روز هم با متد سنتی اجتهاد است. این توضیحات تا به این جا معنای صحیح جمله ی امام است که می فرمودند: فقه جواهری به علاوه ی شناخت عنصر زمان و مکان. متد، همان فقه جواهری است. فقط چیزی که نبوده است باید اضافه شود. و آن شناخت عنصر زمان و مکان است.

با توضیحاتی که بیان شد ما باید به سراغ کتاب و سنت برویم. کتاب و سنت، دلیل لفظی مربوط به ۱۲۰۰-۱۳۰۰ سال پیش است. این دلیل سه قید دارد. باید فقه الحدیث بیاید و رفع قید کند. قضیه ی حقیقیه تولید بشود. قضیه حقیقیه یعنی قضیه بدون زمان و مکان. در فقه الحدیث، قواعد سندی و قواعد دلالتی را به نحو کامل اجرا کردیم. آنالیز قواعد سندی و دلالتی را اصول فقه به ما داد. لذا من همیشه به دوستان می گویم: اصول فقه، پلیس چهار راه استنباط است. اصول می ایستد می گوید الان در این روایت علم رجال برود، برگردهد. لغت برود، برگردهد. عام و خاص اجرا شود، برگردهد. مفاهیم بیاید، برگردهد. اصول جای همه را معلوم می کند. اصول معلوم می کند که چقدر به ادبیات نیاز است؟ چقدر به رجال نیاز است؟ چقدر لغت؟ چقدر بدیع؟ چقدر بیان؟ همه را معلوم می کند. این کار، همان سازه ی سنتی ما است.

زمان و مکان چه کار می کند؟ زمان و مکان موضوع شناسی می کند. فهم صحیح و مطابق با واقع از موضوع ایجاد می کند. در این کار، دانشگاهی ها و کسانی که علوم انسانی و روز را به طور تخصصی خوانده اند، می توانند کمک کنند. چون انصافا و واقعا بعضی از موضوعات تخصصی است. پیچیدگی دارد. واقعا هم اگر من بخواهم

خودم وارد یک رشته شوم و متخصص شوم، زمان زیادی لازم دارد. اما آنها می توانند بیایند و برای ما توضیح بدهند که مثلاً تغییر جنسیت چگونه است؟ بعضی فقها قبول تغییر جنسیت را قبول ندارند. چون می گویند که تغییر صور نوعیه (زن به مرد و مرد به زن) استحاله دارد. بیولوژیست ها می گویند ما انجام دادیم و شد. عمل جراحی اش هم معلوم است. چون هورمون های استروژن و پروژسترون در همه ی انسان ها وجود دارد یعنی غدد هورمونی که این دو تا را تولید می کند، در همه وجود دارد. فقط به دلایلی در برخی از آدم ها یکی از آن ها غیر فعال می شود یا درصد آنها پایین می آید. اگر از حد زن بودن و مرد بودن این هورمون ها بیشتر تزریق بشود حالات هر دو جنسیت در شخص پیدا می شود. پزشکان می گویند که حالا اگر ما توانستیم با یک سری داروهای شیمیایی و پرتوهای الکترونی این را تغییر دهیم، می توان مرد را به زن تبدیل کرد. این از آن جاهایی است که یک عده از فقها می گویند محال است پس اشکال ندارد. یک عده ای می گویند جایز است و اشکال دارد. متخصصین این رشته می گویند که ما انجام دادیم و شد. این اتفاق به این دلیل است که ما یک موضوع شناسی دقیق نداریم. یعنی در شورای استفتای ما یک موضوع شناس متخصص یا شورای طبای متخصص برای این کار تشکیل نداده ایم. اینها از چیزهایی است که آقای مطهری در نظام روحانیت می گفت باید اتفاق بیفتد. پس عنصر زمان و مکان موضوع شناسی می کند.

معنای صحیح تخصص گرایی

در اواسط بحث به این نتیجه رسیدیم که مجموعه اعتقادات و عملیات روی هم باید یک بسته کلی بشود که مجموع بما هو مجموع آن تولید سعادت می کند و به این نتیجه رسیدیم که یک اسلام شناس یعنی کسی که این روح وحدانی و حاصل از این مجموعه، عینک چشمش شده است. و از این مطلب نتیجه می شود که تخصص گرایی

به معنای امروزی و رایجش که دارد اتفاق می افتد امر غلطی است یعنی توجیه منطقی ندارد. تخصص گرایی بعد از حصول آن روح کلی و آن عینک بینشی است. که گاهی به آن عینک بینشی، اجتهاد می گویند و گاهی می گویند اسلام شناسی و گاهی می گویند ملکه تولید علم. در عرصه علوم دینی، ملکه تولید علم به معنای ملکه تولید از متن دین است. یعنی یک کسی بتواند شرایط را بیابد و از متن دین بتواند آنالیز کند و حکم را به دست بیاورد.

حضرت فرمود «العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس». چرا فرموده «لا تهجم»؟ از جمع بین این موضوع و محمول، در نگاه اولی ظاهراً حضرت عبارت را غلط فرموده است. مگر یک چیزی این وسط فاصله باشد. «العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس». خیلی ها عالم به زمان هستند اما خیلی هم فتنه می کنند. پس چرا حضرت فرمود: «العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس». چرا شبهه ها به او هجوم نمی برند؟ در این عبارت یک «ملکه» واسطه است. «العالم بزمانه» ای که بتواند با آن ملکه اسلام شناسی از متن دین استخراج کند، «لا تهجم علیه اللوابس». «العالم بزمانه» یعنی کسی که می تواند شرایط زمان خودش را آنالیز کند. یعنی بداند که در پیرامونش چه می گذرد؟ اما خیلی ها عالم به زمانه هستند اما مثل او با ما و کهنه یهود می شوند. عالم به زمان هم هستند اما موساد و سی آی ای و ام آی سیکس از آنها پدید می آید. اینها عالم به زمان هستند و چون عالم به زمان هستند می توانند نتایجی که می خواهند بگیرند و به خوبی فتنه کنند. معاویه و عمرو عاص هم عالم به زمان بودند. مگر اینکه «عالم بزمانه» ای باشد که اسلام شناسی دارد.

به عبارت دیگر این روایت داغ دل و حرف دل امام خمینی رضوان الله است. امام با چه کسانی مواجه بود؟ با کسانی که ملکه استنباط را دارند اما چون شناخت از زمان و

مکان ندارند، در تطبیق گیر می کنند. این روایت در مقام بیان تکلیف برای آنها است. می گوید تو که ملکه استنباط را داری، یعنی تویی که بلد هستی در اقیانوس قرآن و عترت شنا کنی، حالا عالم به زمان هم باش. مقابل آنها، ماها هستیم که عالم به زمان شده ایم اما ملکه را نداریم.

پس من هنا يظهر که تخصص گرایی به معنای صحیح، یعنی آن روح کلی بینشی، آن عینک بینشی بر چشم تعبیه بشود، سپس ببیند کدام عرصه واجب کفایی است؟ و اسلام به چه نیاز دارد؟ آنگاه با داشتن آن ملکه وارد یک تخصص خاص می شود.

اسلام شناسی غیر از تخصص در هر یک مقدمات است

این اجتهاد یا به تعبیر دیگر این تولید علم یا این ملکه ی اسلام شناسی، مجموعه همه این علوم معدّ برای رسیدن به این ملکه است. یعنی این ملکه نه انسان شناسی است، نه فقه است، نه اصول است، نه فلسفه است، اما هم فقه است، هم اصول است، هم فلسفه است، هم ادبیات است، چون در نهایت کار می خواهیم با خود روایات کار کنیم نه با ترجمه روایات. باید تا آنجایی که لازم است ادبیات را بدانیم. یک ادبیاتی که تو بتوانی با آن از عهده وسائل الشیعه و بحارالانوار بریایی.

به بیان دیگر، ما برای رسیدن به این روح کلی و به این اسلام شناسی، نمی گوئیم که کسی باید ادیب بشود، نمی گوئیم کسی باید اصولی بشود، نمی گوئیم کسی باید فیلسوف بشود. اینها می شوند همان تخصص ها. علامه طباطبایی دیدند که دارند فلسفه اسلامی جفا می کنند. از نجف که تشریف آوردند گفتند من دیدم دارد فلسفه اسلامی نابود می شود و اسلام نیاز دارد، آمدم روی فلسفه کار کنم. در آن صورت باید فیلسوف شویم و وظیفه شرعی می شود که شفا و اشارت و نجات و کتب سادات شیرازی و ... تا بیاید به ابوالحسن جلوه و آقا علی مدرس زنوزی حکیم و الی یومنا هذا، همه را

بشناسیم. دیگری می بیند تکلیف شرعی اش اقتصاد است، حقوق بین الملل است، علوم سیاسی است، آن ها می شود تخصص اما بعد از اینکه این روح کلی و ملکه اسلام شناسی بوجود آمد.

فلسفہ اجتہاد

سیر فلسفی رسیدن به فقه

در خصوص علم فقه اعتقاد ما این است که پس از اثبات توحید، نبوت و امامت را جداگانه ثابت کردیم. بعد از آن باید‌های حیات بخش که سعادت بشر در گرو آن است اثبات می‌شود. سعادت بشر در گروه بودن پیامبر اکرم، امیرالمومنین و اباعبدالله علیهم السلام نیست. اساساً چون ما راه سعادت را نمی‌دانستیم و قیامت را نیز ثابت کرده بودیم و خلقت نزد ما عبث نبود با قاعده‌ی لطف دانستیم که نیاز به پیامبر و امامی است که راه سعادت را به ما بنمایانند. یعنی دلیل، پیامبر مطلق را ثابت نکرد بلکه پیامبری را ثابت کرد که راه سعادت را به انسان نشان می‌دهد. بعدها در کلام و فلسفه به برکت صدرالمتألهین، این معارف اوجی پیدا کرد که البته مغایر با آنچه گفتیم نیست.

ملاک تشریح دین جدید

نتیجه این استدلال تابع حد وسط است لذا هرگاه تحریف دین به جایی می‌رسید که راه سعادت بسته می‌شد پیامبر بعدی مبعوث می‌شد. با توجه به همین مطلب است که بیان می‌شود که در میان ادیان الهی، تنها اسلام است که دنباله‌ی باید و نبایندی دارد. زیرا سایر ادیان در حد تحریف محض متوقف شدند و باید و نبایندی تولید نشد. لذا امروز در اروپا حضور در کاباره با حضور در کلیسا قابل جمع است. چون در آن دین، موضع‌گیری (سلبی) نمی‌تواند وجود داشته باشد. چون دنباله باید و نبایندی در آن وجود ندارد.

نقش خدا در زندگی انسان از دیدگاه شهید مطهری

شهید مطهری در کتاب علل گرایش به مادگرایی پیرامون اهمیت مسأله اعتقاد به وجود خدا می‌فرماید: «موضع انسان در این مسأله، در تمام ابعاد اندیشه‌اش و در جهان‌بینی او و ارزیابی‌هایش از مسائل و در جهت‌گیری‌های اخلاقی و اجتماعی‌اش تأثیر و

نقش تعیین کننده دارد. گمان نمی رود هیچ اندیشه‌ای به اندازه این اندیشه «دغدغه‌آور» باشد. هر فردی که اندکی با تفکر و اندیشه سر و کار داشته است، لااقل دوره‌ای از عمر خویش را با این «دغدغه» گذرانده است.^{۲۱} این بیان استاد شهید بسیار مهم است و البته علاوه بر استفاده برای بحث فعلی ما استفاده اخلاقی و عرفانی نیز دارد. تا زمانی که انسان نفهمد به چه دلیل دست به کاری می زند شاید آن کار حسن فعلی داشته باشد اما باعث صعود انسان نمی شود. حتی حقیقتی مانند انقلاب اسلامی را باید معلوم کرد در کجای قلب قرار می گیرد؟

خاتمیت پیامبر و تولید «باید مقدس»

پس از اثبات این هرم و پذیرش بیان باید و نباید از سوی پروردگار، خاتمیت پیامبر را می پذیریم. معنای خاتمیت این است که دیگر دست ما از آسمان کوتاه نیست و تا روز قیامت برنامه سعادت وجود دارد و مانند ادیان پیشین نیاز به بعثت مجدد وجود ندارد. از همین جا تعبیری به نام «باید مقدس» تولید می شود. اگر کسی رابطه‌ی زمین و آسمان را قطع کرد و تولید «باید» را به دست عقلا داد آن گاه با «باید غیر مقدس» مواجه خواهیم بود.

انحراف دیدگاه اهل سنت از بایدهای مقدس

مشکل ما با اهل سنت در بحث سقیفه نیز در همین بحث است. حتی اگر امامت را صرفاً زعامت سیاسی بدانیم، این زعامت در سعادت مردم موثر است یعنی مشتمل بر بایدهای مقدس است و طبق استدلال بالا بنا شد این بایدها از طرف پروردگار بیاید. حتی اگر امیرالمومنین علیه السلام، به معنای خاصی که شیعه به آن قائل است امام نباشد

^{۲۱} مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱، ص ۴۴۰

و فقط قرار باشد زعیم سیاسی باشد باز هم پیامبر باید او را تعیین کند. اهل سنت به صورت یک واقعه تاریخی، مساله دخالت شیطان در هنگام نزول قرآن را نقل می کنند و تصریح می کنند که دو آیه از یک سوره را شیطان به پیامبر القا کرد. می گویند: «و لقد القی الشیطان علی امنیه رسول الله» ببینید چقدر مساله خراب می شود. در اینجا نه تنها بشر مشکل پیدا کرد بلکه پیامبر و خدا هم با این تفسیر عاجز شده اند چون با این قرائت شیطان توانسته رابطه آسمان و زمین را قطع کند. هیچ کس سوالی برایش مطرح نشده که با پذیرش این نظر، همه (خدا و پیامبر و ...) عاجز می شوند. نهایت تحلیل این مطلب (در میان اهل سنت) تضعیف برخی روایات این روایت بوده است ولی کسی از جهت عقیدتی در اینجا وارد بحث نشده است. این نکته از این جهت مهم است که با همین مقدمات بالا می توان با غیر شیعیان در حوزه ی عقیدتی مناظره کرد.

انحصار شاریت در خداوند

ما اعتقاد داریم شارع پیامبر اکرم نیست. بلکه شارع تنها خداوند است: «و ما محمد الا رسول»^{۲۲} پیامبر تنها واسطه است: «و ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^{۲۳}. بزرگترین وصف پیامبر عبد پروردگار بودن است: «اشهد ان محمدا عبده و رسوله». اگر کسی در این فضا حتی شفاعت پیامبر و اهل بیت علیهم السلام را ناخودآگاه به عنوان یک تاثیر مستقل مطرح کند مسیر درستی نرفته است. سمّت این بزرگان عبودیت است. البته با عبودیت کار خدایی می کنند: «الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرٌ كُنْهَهَا الرُّبُوبِيَّةُ»^{۲۴} لذا می فرمایند: «نزلونا عن الربوبية و قولوا فينا ما شئتم». پس خداوند که

^{۲۲} آل عمران: ۱۴۴

^{۲۳} سبأ: ۲۸

^{۲۴} مصباح الشریعه، ص ۷

شارع است بایدها و نبایدها را می فرستد و چون اسلام آخرین دین است، این بایدها جاودان هستند. این مجموعه در کتاب و سنت محفوظ هستند. اجماع و عقل هم به اینها برمی گردند. در علم اصول توضیح داده می شود که چگونه عقل هم به کتاب و سنت بر می گردد.

تغییرات زندگی و نیازهای بشر

در اینجا امری بدیهی وجود دارد و آن این است که هر از چند گاهی نیازهای بشر، موضوعاتی که با آن مواجه است و شرایط زندگی عوض می شود و ابزار آلات جدید تولید می شوند. کمترین نمونه ی آن صدر اسلام است. در زمان شعب ابی طالب مردم هیچ نداشتند و حتی به نان شب محتاج بودند. در این شرایط دستور: «آتوا الزکاه» مطرح نیست. چون همه ی مسلمین در فقر مطلق به سر می برند. لذا مساله زکات به مدینه موکول شد. جایی که حکومت تشکیل شد و مردم رفاه پیدا کردند. پس تغییر امری بدیهی است. از طرف دیگر فرض گرفتیم که در تمام شرایط زندگی بشر، بایدها را خدا به دست بشر می دهد.

نقد نظریه «انتظار حادقلی از دین»

یکی از آفات بحث های جدید این است که حتی برخی حوزویان، طرفدار عقیده ی «انتظار حادقلی از دین» و احاله ی برخی مسائل به عقلا شده اند. ولی ما این مطلب را قبول نداریم. به نظر ما آنچه از زمان شیخ طوسی تاکنون نقل شده درست است. تمام بایدها را خدا باید بگوید و ما تنها کاشف کلام او هستیم نه جاعل احکام. انسان ابدانمی تواند باید سازی کند.

واکاوی منابع دین در مقایسه با متون حقوقی

امروزه قانون اساسی به صورت خام نوشته می شود. مثلاً صرف این که در قانون اساسی از نهی از منکر بحث شده، به راحتی جواز قانونی این کار را به دست شهروندان جامعه نمی دهد. چون مخالفان پاسخ می دهند که قانون اساسی سند اصلی و خام است و تا به مرحله ی اجر برسد دو واسطه دارد. اول به مجلس می رود و مجلس مصادیق را کشف می کند سپس این مصادیق برای اجرایی شدن به دست دولت یا قوه ی قضائیه می رسد و بعد به دست ما می رسد. لذا اصل خام امر به معروف و نهی از منکر در قانون اساسی قابلیت اجرایی توسط ما را ندارد. قانون اساسی خام و خلاصه است و خالی از آرایه های ادبی و تفننات کلامی است. چون قرار است یک متن چند صفحه ای برای یک دوره ی بسیار طولانی آماده می شود. حال، قرآن به عنوان متن اصلی در دست ماست و اقتضای آن چنین چیزی است اما می بینیم که تمامی آیات قرآن شأن نزول دارند. یعنی هر آیه تحت شرایطی مشخص به وجود آمده است. وقتی قرآن شأن نزول دارد، روایات به طریق اولی شأن نزول دارند. در قرآن برخی آیات کلی هستند اما با شأن نزول خاصی نازل شده اند. مثلاً در شرایطی خاص بود که خداوند حکم کرد ربا حرام است. یعنی گرچه در شرایطی این حکم محقق شد، ولی تمام الموضوع حرمت در اینجا به صورت مطلق «ربا» بود. اما حکم، در بسیاری از روایات جزئی است. مثلاً علی بن سوید که شغلش عطاری است خدمت امام رضا علیه السلام مشرف شد. بیشتر مراجعان عطاری هم زنان هستند. به خدمت امام عرض کرد: «انی مبتلی بالنظر الی الاجنبیه»^{۲۵} عمده ی روایات درباره ی شرایط حال هستند. بر خلاف یک کتاب قانون، که سازمان قانونی مشخصی دارد و قانون کلی و تبصره ها و ... به ترتیب می آیند. ولی

^{۲۵} کافی، ج ۵، ص ۵۴۲

در روایات کسی مثل علی بن سوید پاسخ امام رضا علیه السلام را بلافاصله اجرایی می کند و منتظر تبصره ی امام بعدی و یا تبصره و تخصیص همان امام حاضر نمی ماند.

قیود سه گانه متون دینی

پس مجموعه ی متون دینی ما^{۲۶} سه قید دارد (به صورت مانعه الخلو): الف) شرایط زمانی ب) شرایط مکانی ج) خصوصیات مخاطب که در قرآن به آن شأن نزول می گویند و در روایات در سوال سائل پدیدار می شود.

سیر عمومی بشر هم سیری سیال است چون موضوعات انسان هر روز عوض می شود. جامعه شناسان می گویند هیچ اجتماعی بیش از ۳۰۰ تا ۴۰۰ سال ثابت نمی ماند. آن ها به عبور رودخانه از جلگه های آبرفتی و بسترهای مختلف مثال می زنند و می گویند جامعه هم به همین شکل است. امروز مثلا نمی توان با لباس عصر قاجار در خیابان قدم زد. یا مثلا تلفن همراه تا حدود ۱۰ سال گذشته این مقدار عمومیت نداشت. مثلا «اعدوا لهم ما استطعتم...» دیگر با مصداق اسب پیش نمی رود بلکه امروز جنگ سائیری داریم و شرایط جنگ هم عوض شده است. در نتیجه فضای صدور روایات دیگر امروز هیچ مصداقی ندارد. قاعده ای از امام صادق علیه السلام داریم که «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَوَاتاً فَهِيَ لَهُ»^{۲۷} اما آیا اگر امروز زمینی را در شهری در ایران احیا کنیم ملک ما خواهد شد؟ خیر! بلکه تصرف غیر قانونی محسوب می شود. یا به طور مثال به استناد اینکه انفال ملک همه ی شیعیان است فردی شروع به بریدن و استفاده از درختان جنگلی برای خودش کند. ولی اکنون چنین کاری ممکن نیست. در صدر اسلام بعد از یک جنگ پیامبر به کسی فرمود اسبت را رها کن تا در این زمین بدود، تا هر جا که اسب تو

^{۲۶} فعلا کاری به کتاب قواعد و روضه و شرایع و ... ندارم بلکه در اصل نصوص دینی بحث می کنیم.

^{۲۷} وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص ۴۱۲

رسید ملک تو محسوب خواهد شد. آن فرد بعد از آن تازیانه اش را هم به نقطه ای جلوتر از محل توقف اسب پرتاب کرد و خواست آن مقدار هم ملک او باشد و پیامبر پذیرفت. اما آن زمان بیرون شهر مدینه کاملاً برهوت بود. ولی امروز در کویر لوت ایران هم کسی نمی تواند بدون اجازه ی دولت چنین کاری کند. امروزه همه ی زمین و حتی کلیدورها و مسیرهای هوایی بین کشورها تقسیم شده است. اینجا امام خمینی (ره) می فرماید: فقه مصطلح جوابگوی نیاز بشر امروز نیست. معنای این حرف، رو آوردن به غرب نیست بلکه توضیحی است که در بالا دادیم و نشان دادیم قرائن و فضای صدور روایات دیگر امروز وجود ندارد. یعنی در فضای شارعیت خدا و باید مقدس، فقه مصطلح پاسخگو نیست. مثلاً آیا تولید ابر، از نظر اسلام جایز است؟ در این شرایط حضرت امام در نامه به آقای قدیری می فرماید: «و بالجمله آن گونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید بکلی باید از بین برود و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.»^{۲۸}

اجتهاد، کلید جمع تغییرات زمانی و رجوع به متون اصلی دین

برای حل کردن این مشکل، مساله ی اجتهاد به میان می آید. اجتهاد یعنی قرار گرفتن در افق و فرکانس امام و فهم مراد واقعی او. چون فرض این است که دین اسلام، آخرین دین است. پس کل ما يحتاج الیه البشر مخزون فی هذا الكتاب و هذه الروایات. و چیزی غیر از اینها وجود ندارد. و از طرفی چون شرایط عوض شده، امام معصوم در مورد قانون کپی رایت، قانون صادرات و واردات چیزی نگفته است. مثلاً اگر در فقه گفتیم بیع غرری باطل است و رفع جهالت را فقط با حس ممکن دانستیم چطور می شود از کالاهای یک کشتی غول پیکر رفع غرر کرد؟ امروزه کشورداری بدون صادرات و

^{۲۸} صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۵۱

واردات و بانک معنا ندارد. ممکن نیست اقتصاد باشد ولی بانک نباشد. حالا حکم بانک چیست؟ نه اینکه فقط حکم سود بانک چیست؟ بلکه حکم خود بانک به عنوان یک مجموعه ی اقتصادی بزرگ با اجزاء و تعاریف مشخص چیست؟ سوال فقط در سود نیست. اصلا بانک گاهی معامله نمی کند بلکه پول با پول عوض می شود. باید چند برابر بحثی که معصوم در مورد نماز چهار رکعتی صحبت کرده است، در مورد بانک باید صحبت کند. و فروض متعدد و عدیده آن را بررسی کند. مثلا امروز شما ممکن است یک چک دو میلیون تومانی به بانک ببرید ولی متصدی بانک بگوید پول نداریم. و با چک بین بانکی مشکل را حل می کند. یعنی پشت پرده ی این چک هیچ مالی وجود ندارد بلکه صرفا عدد است چون بانک بر اساس تجارت الکترونیک اداره می شود. در فقه وقتی از درهم و دینار بحث می شود ملاک، وزن طلاست. یعنی ارزش دینار با توجه به وزن آن تعیین می شده است به همین دلیل ارزش دینار یک شهر (که وزن بیشتری داشت) از دینار شهری دیگر بیشتر بود.

به دست آوردن حکم الهی جاودان با روش اجتهاد

ولی در بحث هایی که امروز مطرح است حکم خدا را چه کسی باید به دست آورد؟

از طرفی نباید در آیات و روایات شخص سائل، شرایط زمانی و شرایط مکانی را نینیم. اگر این طور شد تمام خصوصیات روایت از بین می رود. پس چطور می شود روایت را معنا کرد؟ با این حرف نه آن شخص در روایت نه آنچه به عنوان ثمن و مثن در آن روایت مطرح شده و نه زمان آن روایت نباید دخیل باشند. اگر بتوانیم چنین استنباطی از روایت کنیم توانسته ایم به یک حکم الهی جاویدان نائل شویم. یعنی حکم الهی را به صورت قضیه ی حقیقه منطقی به دست آورده ایم. به این روش اجتهاد می

گویند. پس روشن می شود که اجتهاد یک دارایی و ملکه است. مثل کسی که راننده و شناگر نبود سپس راننده و شناگر شد. اجتهاد هم ملکه ای است که باید به وجود بیاید. این ملکه هیچ ربطی به علوم متعارف و غیرمتعارف ندارد. این ملکه ی زبان شناسی و قرار گرفتن در افق کلام معصوم، باید پس از حصول، اعمال شود. مثلا در مساله ی بانک که مساله ای فقهی است، اگر امام معصوم در دسترس بود در مورد بانک چه می فرمود؟ این را باید به دست آوریم و واقعا نتیجه ی اجتهاد یعنی نظر امام معصوم در مورد بانک. این نتیجه ای است که از اجتهاد حاصل می شود. همین مساله در مورد کپی رایت و سایر موارد نیز صادق است. مثلا شاید اگر امام معصوم امروز می خواست نظر دهد حکم به تعطیل شدن استفاده از انرژی های فسیلی و حرکت به سمت انرژی های تجدید پذیر می داد. چون نسل های بعد هم در انرژی ها فسیلی حق دارند و نسل فعلی نمی تواند نسبت به آن حق بی اعتنا باشد. که این از مصادیق عدالت اجتماعی است. یعنی عدالتی که نسبت به آیندگان رخ می دهد. هنوز نظام حقوقی مدرن اروپا به این نرسیده است. این نظام فعلا در حد تثبیت و دوام لذت افراد فعلی بشر سخن می گوید. ولی نظام حقوقی اسلام در مورد آیندگان هم حرف زده است. این همان چیزی است که وقتی به یکی از حقوقدانان مصری ارائه شد او شیعه شد.

تعیین مرز گزاره های حاصل از شریعت

وقتی دستگاه اجتهاد به وجود آمد می گوئیم همانطور که بشر در مساله ی بانک سوال دارد و باید حل شود، همین بشر در مورد تعلیم و تربیت کودک هم حرف دارد و می خواهیم بفهمیم نظر شارع در اینجا چیست؟ یا باید گفت تعلیم و تربیت دخلی در سعادت ندارد فلذا نیازی نیست امام معصوم در آن موضوع سخنی بگوید یا اینکه در سعادت اثر دارد در نتیجه شارع در مورد آن نظر داده است و منبع این پاسخ همین آیات

و روایات است و باید نظر شارع را از این منابع استخراج کرد. شما اثبات کنید چیزی وجود دارد که دخلی در سعادت بشر ندارد یعنی نمی تواند بشر را منحرف کند! اگر چنین چیزی پیدا شد ما نیز (از حیث بحث شرعی) کاری به آن نداریم. اما اگر سینما، تلویزیون و هنر در سعادت بشر دخیل هستند و باعث انحراف یا هدایت بشر می شوند باید در اسلام در مورد آن بحث شود.

لزوم تعیین ملاک در ابواب جدید فقهی

در اینجا همانطور که در مورد کتاب جعاله و اجاره بحث می شود و ملاک اصلی آن روشن می شود در موضوعات جدید باید تعیین ملاک رخ دهد. مثلا ملاک اصلی در کتاب اجاره، تملک منافع است بعد از این مطلب ادامه می دهیم یا مثلا ملاک اصلی در کتاب احیاء موات قاعده ی «من احیا ارضا میتة فیهی له» یا در کتاب غضب ملاک اصلی قاعده ی «من اتلف مالا فهو له ضامن» است بعد با این ملاک مواردی را استنباط می کنیم. ما می گوئیم در مورد بانک، جامعه شناسی، روان شناسی و حتی بحث ربات، باید چنین کتابی نوشته شود. این اجتهاد مجبور است برای بقای حیات خودش به تخصص گرایی رو بیاورد. (اما پس از اجتهاد) مثلا اگر مجتهدی بخواهد نظر امام معصوم را در مورد صادرات و واردات کشف کند خودش یک باب بسیار عظیمی است. و یا رابطه ی دیپلماتیک بین کشورها مساله ی بسیار بزرگی است.

لزوم تبویب جدید روایات

این کار چون یک راه نرفته است بسیار دشوار است. مثلا روایات ما الان تبویبی در وسائل الشیعه دارند. این تبویب را شیخ حر عاملی انجام داد تا کار فقیه آسان شود. و جای روایات دقیقا طبق کتب فقهی معلوم شود. اما در آن زمان چیزی به نامه جامعه شناسی وجود نداشت. (برخی می گویند در نتیجه روایتی هم در این باب نیست ولی این

حرف، نقض مقدمات اولیه ی بحث ماست.) مثلا روایات «کتاب الصلوه» ابتدا در اصول کافی جمع آوری شد ولی بعدها با پیشرفت اجتهاد، خود «کتاب الصلوه» تبویب و در بیش از ۱۰۰ عنوان شاخه بندی شد. چون جامعه شناسی در آن زمان مطرح نبوده روایتی هم در این موضوع جدا نشده است. حال اگر کار تبویب، بر اساس این علم آغاز شود شاید تا ۵ سال دیگر، هم خود این روایات هم زیادتر شود و هم تبویب ثانویه برای آن رخ دهد مثلا: جامعه شناسی سیاسی، جامعه شناسی اقتصادی، جامعه شناسی تاریخی و ... حالا چه کسی می تواند چنین کاری کند؟ کسی که آشنا به روایت نیست نمی تواند چنین کاری انجام دهد. به فرض اگر چند متخصص زیر نظر یک مجتهد بخواهند چنین کاری کنند باز هم باید توسط او تربیت شوند. یعنی برای آنها بیان شود که روایاتی با خصلت های مشخص مدنظر هستند و این عملا سوق دادن آن تعداد متخصص در مسیر کار اجتهادی است. پس کسی که آشنا به کار روایات نیست نمی تواند از عهده ی این کار بر آید.

تأثیر مبنای حجیت خبر واحد در ابواب جدید فقهی

بحث بعد، تأثیر مبنای حجیت خبر واحد در به دست آوردن این روایات است. عمده ی روایات مستحبات ما در کتبی نقل شده‌اند و چون فقهای متقدم این روایات را جزو مسائل واجب و حرام نمی دانستند زیاد متعرض این روایات نشده‌اند. لذا در گذر زمان سند این روایات از بین رفته است و بسیاری از این روایت امروز بی سند هستند. یعنی از این روایات حکم فقهی استنباط نمی شود. مثلا در مورد کتاب بحار، علامه مجلسی دید بسیاری از روایات شیعه در معرض نابودی هستند. ایشان برای نجات این روایات کتاب بحارالانوار را تالیف کردند. ولو در این مسیر برخی اسناد روایات نیز از بین رفته باشد. لذا در بحار از کتاب من لا یحضر حدود ۸۰۰ روایت داریم. مولف این کتاب نخواسته

تمامی روایات شیعه را جمع آوری کند بلکه غرض اصلی جلوگیری از نابودی روایاتی بود که در معرض از بین رفتن بودند. یعنی این کتاب مکمل است. مثلاً در روایات مشابه آن روایتی که نکات بیشتری گفته را آورده است. لذا بحار نسبت به سایر مصادر روایی عام و خاص مطلق نیست بلکه مکمل است.

اما بسیاری از این روایت امروز متهم به ارسال و ضعف سند و مهجوریت است. لذا در لمعه گاهی می خوانیم که فلان روایت «اعرض عنها الاصحاب فلا اعتبار بها». امروز تمام روایات مرتبط با جامعه شناسی و روان شناسی دچار همین «اعراض اصحاب» هستند. چون آن زمان جامعه شناسی اصلاً مطرح نبوده است. کتاب مقدس و مبانی ما هم مثل مسیحیت نیست که امروز فقط از باب تبرک خوانده شود و هیچ اثری در زندگی پیروان آن نداشته باشد. اساساً موضوع یکی از رمان های سارتر و برخی آثار کافکا همین است. ماجرای تاریخی بوده که بعداً رمان شده که پزشکی به هیچ چیزی اعتقاد نداشته فقط سالی یکبار به کلیسا می رفته و دعا می خوانده است. شاگرد او حساس می شود که چرا این پزشک به علیرغم بی اعتقادی به خدا چنین کاری می کند. این شاگرد می گوید پس از سال ها که خودم پزشک شدم و آن استاد هم شهرت جهانی پیدا کرد از استاد قضیه ی کلیسا رفتن سالانه اش را پرسید. استاد گفت: که من مشکلات متعدد در زندگی داشتم و خانواده را از دست دادم و مشکل شدید اقتصادی داشتم تا این که کسی پیدا شد و با هم همراه شدیم و او هزینه ی تحصیل و زندگی من را داد و من توانستم تحصیل کنم و به اینجا برسم. آن فرد به مسیح اعتقاد داشت. من برای آرامش خاطر او سالی یکبار که روز مردن اوست به کلیسا می آیم گرچه هیچ اعتقادی به این مطالب ندارم. ولی روایات و کتاب مقدس ما این گونه نبوده و از ابتدا محل تحقیق و بررسی قرار می گرفته و قرار بوده زندگی انسان مسلمان بر اساس آن استوار شود.

جمع بندی بحث اجتهاد

پس استنباط و اجتهاد یک دارایی و ملکه است که وقتی محقق شد می توانیم روش بیان امام معصوم را بفهمیم. یعنی فهمیدیم که چطور امام معصوم هم به تمامی انسان هایی که تا قیامت خواهند آمد التفات دارد و هم طوری مطلب را بیان کرده که مخاطب او در آن زمان هم از مطلب و بیان امام پاسخش را بگیرد. چگونه امام معصوم فرض گرفت که انسان هایی خواهند آمد که موضوعات آنها تبیین کلی با موضوعات زمان امام دارد ولی کلامش را در قالبی ریخته که آنها هم استفاده ی خود را ببرند. این نظام جعل حکم است که باید فهمیده شود و این همان زبان شناسی است و این همان علم اصول و معنای اجتهاد است.^{۲۹}

زبان شناسی آیات و روایات هستی شناختی

نکته ی دیگر در مورد قرآن است. قرآن کتاب فقه نیست. قرآن هم حاوی اخلاق است و هم عرفان و هم علوم غریبه و هم علوم جدید و ... کسی می گوید عدد لفظ جامع به جفر، ۱۱۴ است قرآن هم ۱۱۴ سوره دارد و ادعا می کند که علمی دارد که بر اساس آن هر چه مجهول وجود داشته باشد حتی تاریخ مرگ افراد را از قرآن می توان استخراج کرد. کسی مانند فخر رازی هم از آیه ی « وَ نُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ »^{۳۰} و آیات دیگر زاویه ی بازتاب نور خورشید را با مثلثات محاسبه می کند و از آن متوجه می شود که غار اصحاب کهف دقیقا در کجای کره ی زمین قرار دارد و در این غار به چه سمتی بوده است. بعدها در تحقیقات باستان شناسی معلوم شده حرف او تقریبا درست است. پس قرآن حاوی همه چیز است و معجزه است. ۵۰۰ یا ۷۰۰ یا ۱۰۰۰

^{۲۹} از همین جا معلوم می شود پاسخ بسیاری از سوالاتی که افراد در علم کلام به دنبال آن می گردند این علم نیست.

^{۳۰} کهف: ۱۸

یا ۱۱۰۰ آیه در قرآن، آیات الاحکام است. حالا بررسی معنای سایر آیات خودش دشواری جداگانه ای دارد. چون بحث ما تا اینجا منطق فهم کلام شارع در محدوده ی راه سعادت و بایدها و نبایدهاست. ولی اینکه امت موسی علیه السلام دقیقا در چه وضعیتی قرار داشت و آیات مربوط به آن و یا معاد چگونه معنا می شوند، مساله ی جداگانه ای است. چون آیات هستی شناختی لزوما ربطی به برنامه ی سعادت به معنای اخص کلمه ندارد.

حالا این زبان شناسی ما، روش تحلیل روایات معصوم را به ما نشان داد اما چستی روش زبان شناسی کلام خدا در مورد توحید و معاد و صفات الهی و عدالت و ... هنوز مورد بحث ما قرار نگرفته است. درصد زیادی از کتب روایی ما هم از روایاتی با این موضوعات (هستی شناختی) تشکیل شده است. این دسته از آیات و روایات نیز باید دخالتی در رشد بشر داشته باشند چون خدا و معصومین بی دلیل سخن نمی گویند. ممکن است امروز ارزش این دسته از آیات و روایات هستی شناختی را درک نکرده باشیم اما روزی می آید که بشر بفهمد این مطالب چرا صادر شده اند. کما اینکه وضع ما با گذشته نیز فرق دارد. روزی استاد ما حضرت آیت الله بهجت در درس فقه در مورد محمد بن سنان بحث کردند. در روایات دو «ابن سنان» داریم یکی عبدالله بن سنان که از اصحاب امام صادق علیه السلام است و دیگری محمد بن سنان که از اصحاب امام عسکری علیه السلام است. این محمد بن سنان متهم به ضعف در روایت است. وجه ضعف او غلو است چون در مورد اهل بیت علیهم السلام چیزهایی گفته که صحیح نیست. ما یکدفعه دیدیم این مرد خدا و اهل معنویت (آیت الله بهجت) مثلا شیر غران

وارد پیشه شد و همه خائف شدند. بحث در صلح حدیبیه بود در کتاب حج، آقا شروع کرد به صحبت و مطالبی گفت.^{۳۱}

آیت الله بهجت فرمودند اساساً بعد معرفتی در آن زمان ها خیلی ضعیف بوده است. شاهد عدل آن این است که هرچه روایت معرفتی داریم سند ندارد. روایت را نمی فهمیدند و نقل نمی کردند. آیت الله بهجت در مورد فقرات آخر دعای عرفه می فرمودند اگر وقت ندارید اولش را نخوانید و همین قطعه ی آخر را بخوانید. یا اگر وقت نکردید مقداری از این آخر را تامل بکنید. مثال: «الهی ترددی فی الآثار یوجب بعد المزار» برخی گفتند مگر «مزار» و زیارت خدا ممکن است؟ حال ممکن است زمانی برسد که برخی روایاتی که امروز متروک هستند بعدها ارزششان معلوم شود.

والسلام علیکم ورحمه الله وبرکاته

^{۳۱} بعدها بزرگ دیگری وقتی شنید آیت الله بهجت این مطالب را گفته، گفتند ایشان دیگر دارند می روند. چون ایشان پیش از این می گفت دأب من نیست که از این حرفها بزنم و همین هم شد و آیت الله بهجت دو سال بعد از دنیا رفتند.

نقہ جواہری کدام است؟

معنای اول: فقه استدلالی به شیوه رایج

علم فقه را به دو نحو می توان دید که هر کدام در مقام عمل تابعینی دارد. معنای اول اینست که اگر کتابی مثل لمعه را می خوانیم، با نقد و یا صححه گذاشتن به نظر شهید یا محقق کرکی و... به جمع بندی مطلب پردازیم یا بمانند درس خارج متداول که کتابی را مثل مکاسب محور قرار می دهند و اقوال را در ضمن هر مسئله مطرح می کنند سپس اشکالات و نقدهایی مطرح می شود و در نهایت نظر خویش را بیان کنیم. این یک نمونه است که به آن فقه استدلالی هم می گویند. این یک معنای فقه است.

معنای دوم:

معنای دوم فقه را [در این دوره] از امام خمینی (ره) یاد گرفته ایم، این همان فقهی است که حضرت فرمود: «انی تارکم فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی».^{۳۲} برای وضوح معنای دوم مثالی را بیان می کنیم.

گاهی در مورد تکلیف مکلفی سوال پرسیده می شود، اینکه مثلاً تسبیحات در رکعت سوم و چهارم تعدادش چقدر است؟

فقیه در مقام فقاهاً اولاً فتوا را برای خودش احتیاج دارد و در مرتبه بعد اگر مقلد هم دارد به آنها نیز می رساند. حسب فرض، فهم یک مجتهد برای مجتهد دیگر حجت نیست و تقلید یک مجتهد از مجتهد دیگر حرام است (یحرم علیه التقلید).

بنا بر فرضی که گذشت اگر فقیه بخواهد جواب این سوال را معلوم کند چکار باید کند؟ طبیعتاً باید در منابع احکام تفحص کند و دلیلی که پاسخ این مسئله را می دهد پیدا کند، بعد بررسی دقیق فقهی را انجام دهد.

^{۳۲} امالی شیخ صدوق، مجلس شصت و چهارم، حدیث ۱۵

اما گاهی فقیه، کتاب تنقیح آیت الله خوئی یا جواهر الکلام را به عنوان کتاب درسی محور قرار می دهد و روی آنها بحث می کند. آیا در اینجا با کتاب و عترت کار می شود؟! یا با کتاب و عترت از زاویه دیدی که صاحب جواهر جمع کرده است کار انجام می گیرد؟!

این فقیه از زاویه دید صاحب جواهر وارد می شود. غایت الامر اشکالی هم به صاحب جواهر دارد. مثلا می گوید، این برداشت از روایت یا استدلال صاحب جواهر غلط است. ولی بالاخره اساس کار روی اجتهاد صاحب جواهر بسته شده است و آن فقهی که مبتنی بر «کتاب الله و عترت» می باشد، عمل نیامده است.

در یک صورت می توان شروع از کتاب جواهر را فقه «کتاب الله و عترتی» نامید آنهم جایی است که اثبات شود کتاب جواهر الکلام یک حجت است در کنار سایر حجج؛ در اینصورت شروع از آن، شروع از حجت است.

باید مشخص کنیم که مراد از فقه، کتاب و عترت است یا بحث از استدلال های فقهی صاحب نظر. اگر مراد، کتاب و عترت است، باید روی کتاب و عترت کار کنیم. سوال شرعی به عنوان یک مجهول تصدیقی بر کتاب و سنت عرضه می شود، بعد [مبتنی بر آنها] جواب بدست می آید. کار فقاهت مستقیم از مراجعه به کتاب های اصیل شیعه آغاز می شود. این کار سخت است. باید ضابطه داشته باشد. کدام کتاب حدیث باید مورد استناد قرار بگیرد؟ به کجا باید استناد بشود؟ آیا اگر به روایاتی که در این کتاب آمده است، رجوع بشود، حجت است؟ یعنی اگر فقیه طبق آن فتوا بدهد، معاقب نخواهد بود؟ آیا می توان گفت مراد جدی صاحب این روایت این بوده است؟ واقعا این معنا را اراده کرده اند؟ به کجای مجموعه ی آیات و روایات، به کدام باب، چگونه، به چه اندازه باید رجوع کرد؟ این ها باید معلوم بشود.

لزوم فحص و یاس در تمام منابع روایی

عدم حجیت تبویب کتب روایی یک مجتهد برای مجتهد دیگر

روایتی وجود دارد که عنوانش در کتاب روایی صلوات است. علامه حلی فرموده است که این روایت برای کتاب الحج است. چرا؟ چون در روایت آمده که «الطواف بالبيت صلاة». علامه حلی گفته است منظور از صلاه در این روایت، طواف است. فخر المحققین بعد از علامه گفته است که پدرم اشتباه کرده است و این روایت برای کتاب الصلاه است و ربطی به حج ندارد. حر عاملی در کتاب وسائل الشیعه طبق نظر علامه، و بر خلاف نظر فخر، این روایت را در کتاب الحج گذاشته است. عمده ی محققین هم نظرشان همان نظر فخر است. یعنی اگر کسی فقط به محدوده ی کتاب الصلاه و وسائل الشیعه رجوع کند این روایت را مشاهده نمی کند. برای این مسئله در جوامع روایی مثال های زیادی وجود دارد. پس اگر فقیه برای استنباط فقط به باب مربوطه مراجعه کند، کافی نیست.

صاحب وسائل در عنوان باب نوشته است: «فی جواز الصلاة راکباً». یعنی صاحب وسائل فتوایش این است که به استناد روایاتی که در این باب آورده ام، نماز، راکباً صحیح است. آنگاه نظر دیگر فقها این است، که فقط نماز نافله راکباً صحیح است. صاحب وسائل، اول فتوا را طبق نظر خودش در عنوان گفته است و بعد روایاتی که به نظر ایشان آن فتوا را نتیجه می دهند، آورده است. پس حتی تبویب یک مجتهد بر مجتهد دیگر حجت نیست.

وجود تقطیع در روایات کتاب وسائل و اشکال آن

بسیاری از روایات طولانی هستند. مثلاً راوی ای از یمن به مدینه آمده و تمام سوالاتش را نوشته است که از حضرت سوال کند. لذا می بینید ده تا سوال در یک

روایت وجود دارد. آنگاه صاحب وسائل- که بزرگترین سند روایی عندالفتوی، وسائل است- روایت را تقطیع کرده و هر قسمت را در یک باب گذاشته است. هر قسمت از روایت را در یک بخشی قرار داده است. گاهی اوقات معلوم است که تقطیع شده و گاهی تقطیع، معلوم نیست. تقطیع چه اشکالی دارد؟ اشکالش این است که گاهی اوقات قرائنی در کلام است، که در ظهور سائر قسمت ها تاثیر دارد.

مثلا راوی می خواهد با امام حرف بزند، می گوید من شرایط این است. بعد می- گوید با توجه به این ها من چند تا سوال دارم. سوال دوم را که می پرسد همه عطف به ماسبق می شود و با توجه به همان شرایط است. ممکن است قرائنی در کلام باشد که اگر تکرار بشود، کلام به گونه دیگری معنا بشود. در این موارد، گفته می شود که تقطیع، محل به فهم فقیه است. لذا کسی می تواند وارد وسائل بشود که برای هر روایت و هر مسئله، کل وسائل را یک دور ببیند. آقای بروجردی اینطور بودند.

اجتهاد، ضابطه استنباط از کتاب و عترت

با این توضیحات معلوم می شود که برای فقه به معنای مراجعه به «کتاب و عترت»، نیاز به ضابطه است، که به آن ضابطه اجتهاد گفته می شود. اجتهاد دستگاهی است که ورودی آن روایت است و خروجی آن فتوا می باشد. با آن دستگاه شما می توانید با وسائل کار کنید. با این توضیح مشخص می شود که بدون علم اصول فقه نمی توان وارد فقه شد. اگر منظور از فقه، استنباط از کتاب الله و عترت باشد، بقول شهید صدر، اصول فقه را نیاز داریم تا فقه را قالب بندی کند.^{۳۳} باید خطوط این اطلاعات معلوم بشود. این کار را علم اصول فقه، برای فقیه انجام می دهد.

^{۳۳} منبع

متد صحیح شرح لمعه خواندن

با توجه به مطالبی که بیان شد لازم است در زمان مطالعه و تحصیل کتاب «شرح لمعه» به جای این که عادت به یادگرفتن اقوال کنیم، یاد بگیریم چرا شهید این را گفته است؟ [یعنی علت صدور فتوای شهیدین را یاد بگیریم اگر این اتفاق بیفتد] همین کافیت. می توان کتاب شرح لمعه را بنا بر آنچه در کتاب الموجز فرا گرفته اید، کار کرد و خیلی از استدلال ها و استنباط های شهید را فهمید. یعنی می توان سازمان فکری یک مجتهد را به دست آورد. اگر می خواهید در فقه به نتیجه برسید باید این کار را بکنید.

لزوم اجتهاد برای تولید علوم انسانی

با توجه به این توضیحات معلوم می شود که در این فضایی که اخیرا در مورد علوم انسانی و علوم جدید بوجود آمده است، نمی توان بدون اجتهاد و ملکه استنباط به سراغ تولید این علوم رفت.

بالاخره یا ما قبول داریم که این علوم دخیل در رشد و استکمال بشر هستند یا نه؟ [نظر ما این است که این علوم در استکمال انسان ها اثر دارد] لذا اگر این علوم منحرف باشد، در رشد و کمال بشر، انحراف ایجاد می شود. فقه قرار است هر آنچه را که در سعادت بشر تأثیر دارد، تأمین کند. چون خاتمیت پیامبر اقتضا دارد هر آنچه را که بشر برای رسیدن به کمال احتیاج دارد، بتوان از فقه استنباط کرد. یعنی مجموع منابع ما در آیات و روایات، تا روز قیامت، نجات بخش بشر هستند.

مثلا علمی به نام مدیریت مورد احتیاج جامعه اسلامی است. باید موضع اسلام را از متن آیات و روایات استخراج کنیم. این استخراج خیلی سخت است. ما اول باید بتوانیم با آن دستگاه اجتهاد مانوس بشویم و بعد به سراغ موسوعه آیات و روایات برویم و از

آنها حکم خدا را پیدا کنیم. لذا تولید علوم انسانی متوقف به حصول ملکه اجتهاد است و بعد از اجتهاد به سراغ آنها باید رفت.

ما می توانیم بگوییم، نظر امام صادق ع این است که اگر نماز عشا را سهوا تا بعد از نیمه شب شرعی عقب انداختی می توانی ادائا تا طلوع فجر بخوانی. این را ما می توانیم به حضرت نسبت بدهیم ولی نظر حضرت را درباره ی تربیت بچه ۱۲ ساله نمی دانیم؛ نمی دانیم نظر ایشان درباره ی مدیریت اقتصادی چیست؟ نمی توانیم بگوییم حضرت صادق ع نظرشون درباره ی مدیریت یک محیط آموزشی چیست؟

مضر بودن علوم انسانی غرب

یکی از متفکرین غربی به نام نیچه درباره ی این مباحث نظریه دارد. نیچه، صاحب مکتب اصالت قدرت^{۳۴} است. او در اواخر عمر، نامه ای را به خواهرش می نویسد^{۳۵} و در آن می گوید نمی دانم چرا افکاری که داشتم و موجب رونق محیط دانشگاه شده است، مرا به انزوا کشانده است. دیگر کسی نیست با او یک فنجان چایی بخورم. هر کدام از آن متفکرین که مبدا یک گرایش بزرگ است، در آخر عمر گفته است که اشتباه کردم و ندامت نامه نوشته است. خودشان در این تناقضات هستند. ما می خواهیم چیکار کنیم؟ از علومی که خودشان چنین اظهار پشیمانی کردند می خواهیم تبعیت کنیم؟!

^{۳۴} تعبیر انگلیسی

^{۳۵} منبع

حضرت آقا درباره ی علوم انسانیِ امروز می فرمایند که این علوم مضر هستند و باید اسلامی آنها تولید بشود.^{۲۶} اسلامی یعنی اینکه منابع این موضوعات را در آیات و روایات پیدا کنیم و بعد هم جمع بندی کنیم و بتوانیم جواب به این سوالات را بدهیم.

لزوم استنباط علوم اسلامی از منابع دین

اگر علم مدیریت، مثلاً ۹۰۰ تا مسئله ی علمی است، باید جواب هر کدام از این مسائل، از آیات و روایات بدست آید.

همانطور که کتاب الصلاه ۵۰ مسئله است که ما با فقه شافعی و حنبلی و ... مقابله می کنیم و در مقابل نظرات آنها نظر شیعه را بیان می کنیم، مثلاً فرویدی ها هم در برخی علوم انسانی نظراتی دارند، ما هم باید نظرممان را در مقابل، از منابع بدست آوریم و بیان کنیم. [یعنی علوم انسانی مقارن باید داشته باشیم].

جامعیت دین و منابع اسلامی

بسیاری معتقدند پاسخ این مسائل در منابع دینی وجود ندارد و کاملاً شفاف می گویند که بگویند اسلام حداقلی است. ولی عده ای هم هستند که ادعا می کنند همه چیز در بیانات پیغمبر هست ولی در عمل می گویند که در این موضوعات روایت نداریم. این عده هم همانند گروه اول هستند.

این مباحث کلامی هستند. اگر ما قبول کردیم که حتی در یک علم از این علوم و یک مسئله از این مسائل حضرات معصومین صحبت نکرده اند و ادله آن در منابع وجود ندارد، خاتمیت حضرت زیرسوال می رود. می گویند رابطه ی خدا با بشر قطع است و خدا چیزی بیان نکرده و... این مربوط به قاعده ی لطف است. خدا باید هدایت بشر را

^{۲۶} منبع

به عهده بگیره و [لازمه این هدایت ارائه برنامه زندگی است که اکنون جزئی از آن علوم انسانی رایج می باشند].

ما اعتقادمان این است که ادله ی این علوم در منابع اسلامی وجود دارد ولی روی آنها کار نشده است. بالاخره باید اقدام کنیم. این هم مبتنی بر اجتهاد است یعنی آن دستگاه استنباطی باید تشکیل بشود.

تأثیر دستگاه اجتهادی در سعه و ضیق ادله‌ی استنباط

برخی سازمان های اجتهادی، دستگاهی را در ذهن فقیه شکل می دهند که دست فقیه را از بسیاری از روایات کوتاه می کند. به عنوان مثال، دستگاه استنباطی میرزای قمی، به خاطر [احتیاط در مسئله ای بنام] احتمال تحریف، میرزا را به جایی می رساند که ممکن است استفاده از کل قرآن برای او ممکن نباشد یا استفاده از منابعی غیر از کتب اربعه برای او ناممکن بشود.

قاعده ای به نام نفی غرر که فقط یک روایت دارد و آن هم از اهل سنت است. این قاعده در مورد معامله ای است که به صورت غرری (یعنی گول زدن و اغفال در آن وجود دارد) انجام شده و مطابق این قاعده غرر باطل است.

ما در بررسی ادله این قاعده، یک روایتی را برای اثبات آن پیدا کردیم اما روایت از کتب اربعه نبود. بلکه در کتاب دعائم الاسلام بود. این کتاب از قاضی نعمان است. استاد ما این روایت را قبول نمی کرد. دیدم که این روایت در جامع احادیث شیعه از آقای بروجردی وجود دارد. چون آقای بروجردی در این کتاب علاوه بر کتب اربعه از کتب دیگری هم که اعتماد داشته، روایت آورده است، به نظر رسید که ایشان هم که شاگرد آقای بروجردی بوده است و احتمال دارد که این روایت را از این طریق قبول کند. به ایشان گفتم که ما روایتی برای این قاعده پیدا کردیم. کتاب جامع الاحادیث را به استاد

دادیم و روایت را خواند و گفت که عجب روایت خوبی است اما وقتی که فهمید که آقای بروجردی این روایت را از کتاب دعائم الاسلام ذکر کرده است، گفتند که این روایات این کتاب معتبر نیست.

گاهی شما وارد یک مسئله می‌شوید و می‌بینید که ۸ دسته روایت هست. در هر کدام از این دسته‌ها چندتا از روایات از زراره است و همه آنها هم با هم متعارض است. حالا چیکار کنیم؟ اینجا ضرورت وجود یک دستگاه علمی برای ورود در فقه معلوم می‌شود. لابد منه هم هستیم. علت این ضرورت این است که به خود معصوم دسترسی نیست و برای رسیدن به مطلوب خویش راهی جز دارا شدن این دستگاه و مراجعه به منابع اصلی نداریم. هر چقدر بتوانیم با این دستگاه دایره‌ی روایات را بیشتر کنیم، کار ما آسان تر و دقیقتر خواهد شد و خروجی فقه تبعدی تر خواهد شد و کمتر به اصول عملیه نیاز پیدا می‌شود.

آن روایت دعائم اسلام را من با توجه به دیدگاه حضرت امام در اصول فقه و رجال توثیق کردم. دستگاه استنباطی امام خمینی ره، باب اجتهاد را در اصول و فقه و رجال باز می‌کند.

جایگاه و اهمیت کتاب مناجات الوصول امام خمینی (ره)

علم اصول، زبان شناسی شارع مقدس

ما امروز چند دغدغه و چالش جدی داریم. دغدغه اولی که در فضای فعلی، موجود است این است که ما امروزه علم اصول را به عنوان زبان شناسی شارع می بینیم، یعنی آن علمی که بتواند به ما مقیاسهای حاکم بر گفتار زبان شارع را بدهد. اگر شما به تعادل و تراجیح مرحوم امام رضوان الله علیه مراجعه کنید خواهید دید که مرحوم امام در آن آثار کم نظیر و بعضاً بی نظیرشان مکرر این مطلب را می گویند که در ادبیات شرع مقدس و در متن اصلی یعنی قرآن تحدی طلبی زیادی صورت گرفته است. در قرآن آمده است که «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (النساء: ۸۲)» شرع مقدس ادعا دارد که تناقضی که تناقضی در بین مطالب دین وجود ندارد و اگر می توانید تناقضی بیابید، بیابید. این در حالی است که بین است که مثلاً رابطه عام و خاص، رابطه موجه کلیه و سالبه جزئیه است و این دو نقیض یکدیگر هستند. پس ما در محکمۀ شرع، تناقض مصطلح منطقی داریم، ولی شارع مدعی است که تناقض وجود ندارد و اگر کسی مدعی وجود تناقض است بیاید و نشان دهد. این نشان می دهد که کأنّ این زبان، زبان خاصی است و الزاماً آن قواعدی که در منطق خواندید قرار نیست اینجا جاری شود، پس در اینجا یک دستگاه و سامانه گفتاری وجود دارد. این دستگاه گفتاری و زبان خاص نیازمند تحقیق است.

شرع، جامع آنچه در سعادت و شقاوت مؤثر است

از طرف دیگر بر اساس آنچه در علم کلام خواندیم و تَبَّتِ بِالْبُرْهَانِ فِي مَحَلِّهِ به نحو موجه کلیه نتیجه گرفتیم که «هر آنچه که به نحوی در سعادت و شقاوت انسان اثر گذار است بیان آن باید توسط شارع مقدس اتفاق بیفتد». به عبارت دیگر سعادت و شقاوت موکول به تجربه و آزمون و خطای بشری نشده است. نتیجه این حرف این می

شود که: «در دایره علوم متعارف بشر، هر علمی که از مسئله ای بحث می کند که آن مسئله در سعادت و شقاوت انسان مؤثر است، باید آن علم توسط شارع مقدس بیان شود». یعنی دیگر آن علم بشری محض نخواهد بود و می شود «مقدس» یعنی علمی که از منبع معصوم نشأت گرفته است.

بخش زیادی از علوم انسانی در دایره شرع قرار می گیرد

طبعاً این مطلبی که عرض شد دایره وسیعی از علوم انسانی جدید ما را دربرمی گیرد. اما اینکه به صورت موجه کلیه همه علوم انسانی را شامل می شود یا بعضی را، بحثی است که موکول می شود به موضوع شناسی در علوم انسانی که فعلاً نمی خواهیم وارد آن شویم. در عین حال از آنجا که بخش معظمی از علوم انسانی ما بنابر ملاک عقلی، در مورد فعل اختیاری انسان است و از طرفی آنچه در مورد فعل اختیاری انسان است، چیزی است که در سعادت و شقاوت اثر دارد و آنچه در سعادت و شقاوت اثر دارد باید از منبع شرع و منبع وحی تلقی شود، لذا این بخش معظم از علوم انسانی باید از منبع شرع و وحی تلقی شود.

اینکه گفتیم معظمی از علوم انسانی، به خاطر آن است که ما باید تک به تک موضوع شناسی کنیم؛ ما باید ابتدا ارزش تفکیک هستها و بایدها را معلوم کنیم و ببینیم که آیا شارع مقدس در مورد هستها هم صحبت میکند یا نه، فقط در مورد بایدها صحبت می کند. مرحوم آقای مطهری رضوان الله علیه یکی از اصیل ترین مبانی این مطلب را در کتاب جهان بینی توحیدی، در مبحث فرق جهان بینی فلسفی و مذهبی توضیح دادند (جهان بینی توحیدی ص ۱۴) که می توانید به آنجا مراجعه کنید.

استخراج از منابع شرع، با استنباط

حال طبق توضیحی که در بالا عرض شد ما باید بعضی از گزاره‌هایی را که امروز وجود دارد، از منبع شرع استخراج کنیم. این استخراج، استنباط مصطلح می‌طلبد. همین مطالب در قالب یک قضیه شرطیه چنین می‌شود که: «اگر فرض کنیم که این گزاره از آن گزاره‌هایی است که در سعادت و شقاوت اثر دارد، یعنی مربوط به فعل اختیاری انسان است، باید شارع مقدس آن را بگوید». همین منابع موجود از شارع مقدس، پیش ما حجت معتبره است و آن گزاره اگر قرار است از این منابع به دست آید باید توسط استنباط مصطلح به وجود بیاید و تولید شود. این سازه و سازمانی را که با این مقدمات چیدیم، از قدیم پیش علمای ما مطرح بوده است. این سازه را علامه حلی فرموده است، خواهی که نیز در تجرید گفته است و دیگران هم گفته‌اند.

مشکلی به این سازمان فکری، در مقام وقوع

اما این ماجرا در مقام وقوع و خارج یک مشکلی پیدا کرده است. عدّه زیادی یا عدّه قابل توجهی از کسانی که در این عرصه‌ها قدم زده و صحبت کرده‌اند گفتند که اگر قرار است ما گزاره‌های موجود را از ادله و منابع شارع مقدس استنباط مصطلح بکنیم، ما در بعضی گزاره‌ها، وقوعاً دلیلی در ادله شارع نداریم تا بخواهیم این گزاره‌ها را از آن ادله استخراج کنیم. مثلاً شما حرف از هنر و رسانه می‌زنید و اینکه باید از منابع شارع استخراج شود. اما ما در وسائل الشیعه روایتی برای هنر و رسانه پیدا نکردیم که بخواهیم از آن حکمی به دست آوریم. اللهم إلی ادله عامه، که یک سری محرّمات و محلّلات را مشخص کرده است که نهایتاً ناچاریم با استفاده از این ادله عامه برویم تکلیف اینها را معلوم کنیم و إلی چنین نیست که آن طوری که ما در مورد بیع و اجاره دلیل داریم برای رسانه و هنر هم دلیل معین داشته باشیم. در اینجا حرفهای زیادی زده شده است از جمله

نظریه منطقه الفراغ شهید صدر که از آثار وی استفاده می شود، یا حرف هایی که الان کلام جدیدی ها می زنند، فلسفه علم فقهی ها می زنند، یا آنچه اصول شناسان جدید می گویند و از این دست مطالب. این به صورت اجمالی. من فعلاً به دنبال فواید و نکاتی هستم که اینجا وجود دارد.

جواب اشکال: تقویت علم اصول

ما قهراً آن مقدمه کلامی را نمی توانیم نفی کنیم و از طرفی بنایمان بر این است که این گزاره ها را شارع می فرماید و شارع در آنها نظر دارد و از طرف دیگر هم واقعیت موجود ادله مان را هم نمی توانیم نفی کنیم که «کلُّ ما بآیدینا» همین هاست و حجت های ما همین ها هستند که در منابع می بینیم. ما باید چگونگی اتخاذ این مطلوبات و این گزاره ها را از این ادله توضیح بدهیم. اگر نتوانیم این مطلب را توضیح دهیم و نتوانیم به سرانجام برسانیم آن اشکال باز بر می گردد که « شما نتوانستید تمام آنچه که به این سعادت و شقاوت منوط است را به دست آورید». ولی اگر توانستیم، باید مکانیزمش را از بالا تا پایین توضیح بدهید، یعنی حجت ها را بگویید تا چگونگی استنباط این گزاره خاص از این دلیل معلوم شود. این کاری است که علم اصول باید انجام بدهد. زعم ما بر این است که اگر ما اصولی داشتیم که راقی می بود و توان استنباط و استخراج این چینی داشت و این ضابط یابی را به دست ما می داد، ما امروز در محکمه مباحث کلامی جدیدمان، با همین گزاره های فرآوری شده از ادله به جنگ مقابلین خودمان می رفتیم، یعنی می گفتیم «ادلّ دلیل علی إمكان شیء و وقوعه» می گفتیم که ببینید، استخراج شد. چون استخراج شد معلوم می شود که می توان این گزاره ها را از منابع شرع استخراج و فرآوری کرد. این متد و مکانیزم خیلی در مباحث کلام جدید و در مباحث انسان شناسی مهم و پرفایده است، اما فعلاً به همین مقدار بسنده می کنم.

عمل‌گرایی در غرب و اثر آن در علوم اسلامی

بدانید امروزه در غرب، خیلی به دنبال بحث‌های فلسفی نمی‌روند. در آنجا یک متدی در مباحث علمی حاکم شده که اسم آن را می‌گذاریم پراگماتیست عملی غربی. اینها می‌گویند چه چیزی فایده دارد و چه چیزی ثمره دارد؟ شما دیگر برایمان بحث نکنید بر سر اینکه خدا چه شد، پیغمبر چه شد و بحث بر سر منابع و مبانی نکنید. آیا شما مدلی دارید که منتج باشد؟ اگر دارید ارائه بدهید و اگر جواب داد ما در خدمتان هستیم و معتقد می‌شویم، و دیگر با شما بر سر برهان صدیقین و برهان وجوب و امکان و... هم بحث نمی‌کنیم. حالا من با اینکه این روش و متد موجود در غرب، درست است یا غلط، کاری ندارم. نکته این است که اگر این فرآورده این چینی را ما به آنها ارائه دهیم جواب می‌دهد. الان با همین متد هم هست که مباحث حقوقی و سیاسی و فقه حکومتی و روانشناسی مقارن و این طور مطالب دارد شکل می‌گیرد.

خلاصه مشکل ما این شد که ما منابعی داریم که موجودند و قابل انکار نیست. مطالباتی هم داریم که به آنها می‌گویند علوم انسانی. البته فعلاً علوم انسانی به نحو موجبه جزئیه. ما باید ابتدا موضوع شناسی کنیم تا بدانیم که کدامیک از علوم انسانی در سعادت و شقاوت مؤثرند. هر کدام مؤثر بود بر عهده ما خواهد بود که از منابع، استخراج کنیم. هر کدام هم مؤثر نبود دیگر بر عهده ما نخواهد بود.

تأثیر مبانی اجتهادی در استنباط

پس فعلاً علوم انسانی ای داریم به صورت قضیه مهمله، که باید اینها را از منابع تولید کنیم. حال مشکل اصلی برای اینکه این تولید، اتفاق بیفتد چیست؟ بینید دوستان، نکته اصلی و مهمی در اینجا هست که بعضی از مبانی، محدود و محدود کننده اذله ما هستند. مثلاً اگر کسی گفت که: «آن موقع که داشتیم مقبوله عمر ابن حنظله را تحلیل می

کردیم رسیدیم به اینکه شهرت قدمائیه، ممیز الحجّه عن لا حجّه است نه مرجح الحجّه. خاطرتان هست که در اصول فقه مرحوم مظفر و در تعادل و تراجیح رسائل صریحاً خواندید که این مرجحاتی که طرح شده است ممکن است مرجح باشند و ممکن است مرجح نباشند بلکه ممیز باشند. اگر ممیز شدند، معنایش این است که روایت، حتی اگر سندش هم بر اساس مبانی مان توثیق شود، توثیق سندی به تنهایی کافی نیست، بلکه باید اینها یعنی این ممیزات هم اعمال شود و پس از اعمال اینها، خروجی کار می شود «روایه حجّه معتبره» (به قول آقای مظفر در بحث تعادل و تراجیح، اگر اینها ممیز باشند باید بیاید در ادامه باب حجت قرار بگیرد.) ولی اگر بگوییم اینها مرجح اند نه ممیز، همینکه روایت ما توثیق سندی شد طبق آن فتوا می دهیم. بله اگر در تعارض با روایت دیگری قرار گرفت و تعارض هم مستقر شد سراغ مرجحات می آییم.

حال اگر کسی مبنایش این شد که اینها ممیزاند نه مرجح، و مثلاً شهرت قدمائیه ممیز باشد نه مرجح، در این صورت نتیجه این می شود که روایتی که مفتی بها عند المشهور از قدما نبوده است « لیس بحجّه». در این صورت این مبنای ما در ممیز بودن شهرت قدمائیه، محدد ادله خواهد بود.

بسیاری از روایاتی که ما برای موضوعات مستحدثه جدیده می خواهیم به کار بگیریم چون در زمان های گذشته اصلاً موضوعش مطرح نبوده که مورد افتاء قرار بگیرد، طبعاً در دایره روایات احکامیه ما هم قرار نگرفته است و باید برویم مثلاً در باب « السّماء و العالم » در کتاب بحار الانوار آنها را پیدا کنیم، یا در « کتاب الحجّه » کافی آنها را پیدا کنیم. البته کتاب کافی را می شود به نحوی درست کرد، چون کار بر روی کتب اربعه یک مقدار آسان تر است. اما بالاخره نتیجه این می شود که روایت می رود در

زوایا قرار می‌گیرد، یعنی در تبویب متعارف وسائل الشیعه یا وافی ملامحسن فیض به عنوان روایات احکام قرار نمی‌گیرد. موضوعاتی مثل مسائل پیچیده اقتصادی بانکی یا مسائل تعلیم و تربیت به این شکلی که امروزه مورد بحث است یا مباحث حقوق زن به شکلی که امروزه مورد بحث است، اینها در آن زمان مطرح نبوده است و طبعاً احکامش هم نمی‌آمده و روایاتش هم نمی‌آمده است. در عین حال کم نیستند روایاتی که، یعنی منابعی که در کتاب و عترت اند اما به خاطر همین ملاک که موضوعشان مطرح نبوده، جزء روایات الاحکام قرار نگرفته اند. این یعنی اینکه این روایت «موردٌ لإعراض المشهور» شده است. اگر مورد اعراض مشهور شد، طبق منبای مشهور از حجّیت ساقط می‌شود. یعنی عملاً خودمان، دست خودمان را بستیم و می‌گوییم این روایت «لیس بحجّه». بعد می‌گوییم منبعی نداریم و وقتی منبعی نداریم می‌گوییم که آن شعری که سرآیدیم در قافیه اش ماندیم. آنگاه اشکال می‌کنند که شما گفتید که باید این احکام، این موضوعات مستحدثه را هم از منابع به دست آورید، اما منبعش را ندارید که به دست آورید.

در اینجا حرف های آقای عبدالکریم سروش و دیگران که در معاملات زده اند و خیلی حرف های دیگر زنده می‌شود، که فعلاً چون نمی‌خواهیم وارد جنبه کلامی بشویم کاری به آنها نداریم.

خوب از این دسته از مبانی ما کم نداریم که به گونه ای هستند که محدّد اند یعنی از اقیانوس روایات فقط حصّه ای را برای ما حجّت می‌کنند و اجازه می‌دهند با آنها کار کنیم، و عدّه دیگر از روایات را از مدار احکام خارج می‌کنند.

البته ما نمی‌خواهیم به صورت انفعالی مشکل را حل کنیم، یعنی نمی‌خواهیم بگوییم چون دست ما از کثیری از روایات کوتاه می‌شود، مبانی را طوری تغییر دهیم که این

روایات حجت بشوند؛ بلکه می خواهیم بحث حلّی انجام دهیم و ببینیم که آیا می توانیم مناطی برای حجیت اینها پیدا کنیم یا نه؟

اینکه من این طوری مقدمه چینی کردم برای این بود که به شما نشان بدهم که: «مبانی شما در اصول است که دست شما را از بعضی از ادله کوتاه می کند». اکنون مثال دیگری از مبانی می زنیم که نتیجه آن باز محدود بودن نسبت به ادله است.

در بحث حجیت خبر واحد، اگر شما قائل شوید به اینکه دلیل حجیت خبر واحد آیه نبأ است، نتیجه این می شود که خبر عدل امامی حجّت است و نتیجه این حرف این می شود که دیگر ثقة های شیخ به درد شما نمی خورد مگر اینکه احراز شود که این وثاقت مبه همراه عدالت است. ما از قدیم به شما گفتیم که پلیس چهار راه استنباط، علم اصول است. مبنايي که شما در علم اصول اتخاذ می کنید تکلیف شما را در موقع استنباط معلوم می کند.

مشکل شخصی بودن عمده ای از روایات

نکته بعدی که اینجا داریم این است که عده نه چندان کمی از روایات ما به صورت قضیه شخصی از معصوم صادر شده است. قضیه شخصی در اینجا یعنی چه؟ یعنی یک کسی سؤال شرعی خود را از حضرت پرسیده است و حضرت هم جواب داده اند. در قضیه شخصی، هم خصوصیات سائل ملحوظ است و هم خصوصیات مورد ملحوظ است و هم خصوصیات زمانی و مکانی در آن ملحوظ است؛

این قلت: «ما اشتراك احكام داريم وبين اين فرد و ساير افراد فرقی نیست.» این بحث را در رسائل در بررسی حرف میرزای قمی، سر «مَنْ قُصِدَ وَ مَنْ لَمْ يُقْصَدَ»، خواندید. در آنجا شیخ جواب داد که ما هم اشتراك احكام را قبول می کنیم ولی در جایی که ظهور ساز شود. شما می خواهید عبارت را معنا کنید. همین که عبارت شما قضیه شخصی

است احتمال غالبش این است که این سه، چهار تا زندان در آن هست و نفی آن محتاج دلیل است. همین قدر که این خصوصیات، ظهور را مجمل می کند کفایت می کند که نتوانیم به آن استناد کنیم.

ظهور در علم اصول معنا شده است. ظهور یعنی «تطابق مراد استعمالی و جدی»؛ یعنی ما به ضرس قاطع بگوییم که فلان متکلم منظورش این بود. این می شود ظهور. شما باید به چنین ظهوری در روایت برسید. یعنی بتوانید قسم بخورید که بر اساس حجت معتبره، حضرت صادق منظورشان از این روایت، این بوده است. استظهار یعنی این.

موقعی که ما بتوانیم مراد جدی را با إلغاء خصوصیات فردیه و زمانیّه و مکانیه، استظهار کنیم آن موقع است که توانسته ایم از یک روایت، یک حکم تقنینی به دست آوریم؛ یعنی یک مفاد تقنینی بدون این زندان ها به دست آورده ایم و در این موقع است که یک حکم می تواند بر آئینه متعدده و متکثره بار شود.

الغای خصوصیت از روایت با فقه الحدیث

خواهش می کنم به این عرضی که دارم میگویم عنایت کنید. این مطلب خیلی مهم است. در اینجا حرف های بسیاری وجود دارد. اگر الان بر سر کرسی کلام جدید بودم حرف های بسیاری از متفکرین کلام جدید را در این بحث برایتان توضیح می دادم. هم غربی ها و هم روشن فکر های داخلی مان، هم آن طرفی ها و هم این طرفی ها، هم بزرگانی مثل آقای خسروپناه و دیگران و هم بزرگانی مثل آقای مجتهد شبستری در فضای کشورمان وهم افرادی مثل هایدگر و ویتگنشتاین، همه اینها در این بحثی که دارم می گویم حرف هایی دارند.

« ما باید بتوانیم متن را به صورت حکم تقنینی، یعنی با الغاء این زندانهای فردی و زمانی و مکانی خاص، به صورتی که مجمل نشود به دست مجتهد بدهیم و به مجتهد بگوییم این قاعده را بگیر و برو استنباط کن.»

در قدیم به این فرآیند « فقه الحدیث » می گفتند. فقه الحدیث مقدمه استنباط است. فقه الحدیث یعنی اینکه مراد جدی امام از این روایت چه بود. فقه الحدیث باید مراد جدی را به مجتهد بدهد. بعد که دادیم می گویم برو با این مراد جدی، استنباط کن و قواعد را به دست آور. بعد این قواعد را بر سر موارد مختلف، بر سر مسائل مستحدثه، بر سر مجملات، بر سر مجهولات حکمی یا موضوعی یا هر چیز دیگر تطبیق کن.

اهمیت مباحث دلالت و ظهور و باب الفاظ اصول فقه

در این جنبه از بحث، بحث های دلالت و ظهور به کار شما می آید و مباحث حجیت و اصول عملی به کارتان نمی آید. شما اگر قوانین ظهور را به صورت مصداقی آنالیز نکنید و بر این قوانین مسلط نباشید نمی توانید به فقیه بگویید: «متی استعملت هذه القاعدة فخرجت عن مدى دلالة الظهور». بعد می دانید چه اتفاقی می افتد؟ خروجی این ماجرا می شود آن چیزی که الآن زیاد به گوش شما ها خورده است که می گویند: « ظهور، امری و جدانی است و قابل دعوا نیست. من استظهار کردم، تو هم استظهار کردی.»

خوب آخر این ماجرا چه شد؟ بعضی اوقات یکی، دو نفر استظهار متفاوت دارند ولی گاهی صد نفر، صد تا استظهار می کنند. در این جا می دانید چه بر سرمان می آید؟ نتیجه اش این می شود که بعضی قائل به شک گرابی در متن می شوند و می گویند: « دیدید که مراد جدی امام دستتان نیامد». بعد عرصه برای حرف زدن هر مومنوتیکی های جدید باز می شود و دیگران هم می آیند و حرف می زنند. ما اگر این چنین قائل

شویم و قوانین ظهور را به طور دقیق، تجزیه و تحلیل نکنیم، یک موضوعی درست کرده ایم که کلام جدیدی ها بیایند و بگویند که دیدید همه حرف هایتان شد مصداق حرف های ما. آقای سروش از این جور اشکالات دارد. پس حواسمان را باید جمع کنیم که این باب الفاظ، باب مهمی است.

در فقه سنتی مان، در بسیاری از جاها مثل بحث ادله قواطع و موانع، مثل بحث احکام مسافر، مثل بحث مسئله شروط، هم چنین در خیارات، در خیلی از این جاها مواردی داریم که مشکل ما در آنها حجیت صدوری روایت نیست بلکه مشکل ما، مقام مراد جدی امام است قبل از فتوا. مشکل ما در روایت این است که امام چه می خواسته اند بگویند. مثلاً امام فرموده اند: «المؤمنون عند شروطهم إلاً شرطاً حرم حلالاً أو أحلاً حراماً». شیخ اعظم در اینجا فرمود: این «حرم حلالاً و احلاً حراماً»، مصداقش چه طور به دست می آید؟ ما خیلی از شروطی که در عقود متعارفه مان داریم برای ما تحریم حلال می کند؛ یعنی یک چیزی بود که دو طرفش آزاد بود، شرط شما آمد و یک طرفش را مسدود کرد. این یعنی تحریم حلال. خوب این طوری همه شرط ها باطل اند. این یعنی در این روایت، مشکل ما مشکل سندی نیست، بلکه مشکل دلالی است.

نظام اصولی حضرت امام، رافع مشکلات

یکی از نظامات اصولی که به راحتی هر چه تمام تر «ملتفتاً إلى هذه الإشکالات»، اشکالات را دفع کرده است نظام اصولی حضرت امام است. لذا می تواند مبنای تفسیر روایات حکومتی قرار بگیرد و می تواند مبنای تصحیح ترقی فقه قرار بگیرد؛ البته نه ترقی تجدد آمیز شکننده، بلکه ترقی فقه با سبک جواهری. شما روی این جملات امام فکر کنید. از یک طرف امام می فرمایند که فقه باید جواهری باشد. از طرف دیگر می

فرمایند که عنصر زمان و مکان در آن دخیل است. خوب چه طور می شود این دو حرف را با هم جمع کرد. مراد شریف ایشان چه بوده است؟
شما جوابیه مرحوم امام به مرحوم آیت الله قدیری رضوان الله علیهما را ببینید. در جوابیه مرحوم امام، سه پله ملحوظ است. پله اول عبارت است از: عدم اعمال اصول. پله دوم عبارت است از: اعمال اصول متعارفه (یعنی عام و خاص و مطلق و مقید اعمال بشود).

امام می فرمایند این پله دوم هم که اعمال شود تازه می شود «کوخ نشینان». معلوم می شود یک پله سومی هم مد نظر شریف مرحوم امام هست.
مرحوم آقای قدیری بر سر استنباطی که در مورد شطرنج کردند به زیبایی مبانی متعارفه اصول را اعمال کرده اند، یعنی ملاک حجیت سندی، صدوری روایات را اعمال کرده اند، مقام جمع دلالی بین ادله را هم اعمال کرده اند، حتی عند الشک آن را هم گفته اند. یعنی ساز و کار اصولی اجتهادی را به زیبایی اعمال کرده اند. اما امام به ایشان می فرمایند که این تازه «فیه ما لا یخفی علی المتأمل الفطن». معلوم می شود که یک پله سومی هم مد نظر مرحوم امام هست.

مرحوم امام با شدت و دقت هرچه تمام تری به این صدد بوده اند که ما به قوامی از ظهور برسیم که از یک طرف روایت از اراده جدیه امام خارج نشود و از طرف دیگر واقعاً الغاء خصوصیات زمانیّه و مکانیّه و شخصیّه و مناسبات مقارنه غیر دخیله در حکم اتفاق بیفتد.

این مطلب می تواند اقتضای این را داشته باشد که ما حالا که حوصله کردیم و اصول فقه مرحوم آقای مظفر را خواندیم و صدر و ذیل آن را با هم سنجیدیم و همه عباراتش را با هم مقایسه کردیم و گفتیم مثلاً این عبارت با آن عبارت می سازد و با آن

عبارت نمی سازد و ملای عبارتی شدیم و نزدیک به همین کار را در رسائل و کفایه انجام دادیم، حال همین کار را به صورت سازمانی بر سر فکر امام پیاده کنیم. البته نه در مقام جرح و تعدیل یا در مقام درس خارج، بلکه در این مقام که ببینیم خود این متن، اول و آخرش چه می خواهد بگوید و مد نظر شریف مرحوم امام، مثلاً در بحث مقیاس مفهوم و منطوق چیست و چه طور هر دو را در دایره ظهور قرار می دهند؟

به نظر می آید برای این کار، نیاز به کار متنی داریم، یعنی یک دور این متن تا آخر دیده شود و قاعدتاً در آخر به نتایجی می رسیم که این نتایج در کمتر جایی نصیب ما می شود. دوستان هم پیشنهادهاتی داده بودند و ما را به فکر واداشت که استخاره ای بکنیم و نهایتاً بنا شد که این متن از مرحوم امام را به صورت متنی بخوانیم.

و ان شاء الله که این کار باعث بشود که واقعاً آن اقل و اکثر کلام ایشان، برایمان جمع بشود و به این شاخص هایی که مد نظر شریف ایشان (مخصوصاً به عنوان بنیان گذار جدی فقه سیاسی اسلام در شرایط فعلی) بوده است، برسیم. شاخص هایی که بعداً می خواهد روی أدله ولایت فقیه و أدله موضوعات دیگر پیاده شود. نتایجی که در این سیر به آن خواهیم رسید واقعاً قابل دفاع خواهد بود. تا ببینیم خداوند چقدر توفیق دهد.

نیت اولی ما هم پخش شدن در حواشی و کتب مختلف، و درس خارج خواندن و دیدن عبارات دیگران نیست. اما نیت اصلی ما این است که این مدرسه و سازمان فکری امام را بفهمیم. رسیدن به این سازمان دهی فکر، نیاز به کار متنی دارد. لذا ما این را در درجه اول مقصودمان قرار می دهیم. قاعدتاً اگر کسی مفاهیم تصویری و تصدیقی علم اصول، دستش باشد مشکل خاصی با این کار و این روش نخواهد داشت.

فهرست تفصیلی

- پیشگفتار..... ۷
- تأثیر جهان بینی در اسلام شناسی..... ۹
- آشنایی با کتاب مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی..... ۱۱
- مشرَب کلامی..... ۱۳
- مشرَب فلسفی..... ۱۵
- مشرَب عرفانی..... ۱۶
- کدام یک از این مشارب را مدنظر داریم؟..... ۱۸
- خاطره خوش و جاوید شهید مطهری..... ۱۸
- دیدگاه های مختلف درباره ارتباط هست و باید..... ۲۰
- کدام مدل توان توجیه بایدهای دین را دارد؟..... ۲۰
- محدوده بایدهای دین..... ۲۳
- غرض از بدست آوردن علم دینی (هست و باید دینی) چیست؟..... ۲۶
- تأثیر جهان بینی و نظام فکری در رسیدن به حکم شرعی..... ۲۹

جایگاه و ارزش انواع جهان بینی	۳۵
مقدمه: ارزش این بحث و انواع ورود به آن	۳۷
بازگشت این بحث به عرض ذاتی	۳۹
انواع متد علوم	۳۹
انواع جهان بینی	۴۱
انواع ابزارهای شناخت	۴۱
تعریف جهان بینی و مشارب مختلف آن	۴۲
بررسی ابزارها	۴۳
ابزار شهود و جهان بینی شهودی	۴۳
ابزار عقل و جهان بینی عقلی	۴۷
ابزار حس و تجربه	۴۸
ابزار نقل	۵۰
بازگشت جهان تمام جهان بینی ها به علم حصولی	۵۰
مشارب مختلف فکری و جهان بینی در اسلام و معیار بودن برهان	۵۰
نگاهی به عرفان نظری و ارزش آن	۵۴
جایگاه علم اصول در فهم معارف	۶۰
علوم انسانی بدون پیش فرض	۶۳
لزوم آشنایی با مبانی غربی در مباحث تمدنی و علوم انسانی	۶۵

- ۶۷..... ارزش یافتن علوم انسانی در غرب.
- ۶۹..... مولفه های حاکم بر فکر و عمل غربی.
- ۶۹..... مولفه اول: نتیجه محوری در علوم.
- ۷۴..... مؤلفه دوم: تقدس زدایی از همه چیز.
- ۷۶..... ندامت غرب از مبانی خود.
- ۷۷..... مکاتب زیربنایی و فرآورده ها.
- ۷۸..... تمدن نتیجه تمام علوم.
- ۷۹..... مبانی تمدن غرب.
- ۷۹..... انسان فردی غرب.
- ۸۰..... انسان اجتماعی غرب.
- ۸۳..... مقابله با نظریه انتظار حداکثری از دین به دلیل پیش فرهای غربی.
- ۸۴..... رجوع به نظرات علامه به دلیل پیش فرض آزادی.
- ۸۵..... تخییر و آزادی عمل در دین.
- ۸۶..... گزاره های اخلاقی در اسلام.
- ۸۹..... فرد محوری در مکاتب غربی به جای واقع محوری.
- ۹۳..... منظومه امام و علامه طباطبایی کامل است.
- ۹۴..... فرق متکلم و فیلسوف در پیش فرض گرفتن.
- ۹۴..... برهان بر خدای قرآن توسط علامه.

- ۹۶..... علوم انسانی بدون پیش فرض
- ۹۹..... استخلاف و دین
- ۱۰۱..... مقدمه: سوالات بنیادین انسان
- ۱۰۲..... عدالت کمال اجتماعی انسان نیست
- ۱۰۳..... کمال فردی انسان در نظر اسلام
- ۱۰۵..... کمال اجتماعی انسان در نظر اسلام
- ۱۰۷..... عدالت، هدف میانی است
- ۱۰۹..... چرا باید علاوه بر هدف میانی، غایت نهایی را بدانیم؟
- ۱۱۰..... نطقه شروع سیر انسان، دنیا است
- ۱۱۱..... آیا این هدف، با نگاه عرفانی است؟
- ۱۱۴..... تمدن اسلامی، منحصر در بعد اجتماعی نیست
- ۱۱۴..... دین و تبعیت از انسان کامل، راه رسیدن به استخلاف
- ۱۱۸..... بخش اعظم دین، احکام اجتماعی است
- ۱۱۹..... انسان، فطرتا اجتماعی است
- ۱۲۰..... دین مطابق با فطرت است
- ۱۲۵..... فقه علم یا فلسفه علم؟
- ۱۲۷..... دو آسیب اساسی در حوزه تولید علوم انسانی
- ۱۲۹..... تفاوت علم و فلسفه علم

- ۱۲۹.....معنای فلسفه علم.....
- ۱۳۲.....تأثیرات فضای غرب بر اندیشمندان اسلامی و لزوم آشنایی با غرب.....
- ۱۳۲.....ناشناخته ماندن فقاقت شهید مطهری.....
- ۱۳۳.....واقعیات عرصه علوم انسانی.....
- ۱۳۴.....منطق ورود به عرصه علوم انسانی چیست؟.....
- ۱۳۴.....مدافعین از روش فلسفه.....
- ۱۳۵.....مدافعین از روش ادبیات.....
- ۱۳۶.....مدافعین از روش اصول.....
- ۱۳۶.....فقط دستگاه اجتهادی امام خمینی، صحیح و منتج است.....
- ۱۳۹.....اعتبار و تعبد در دین.....
- ۱۴۱.....مقدمه.....
- ۱۴۲.....دیدگاه علامه در باب اعتبار.....
- ۱۴۷.....بیان امام در مورد خطابات تقنینی شارع.....
- ۱۵۰.....حقیقت دین.....
- ۱۵۳.....جایگاه تعبد در دین.....
- ۱۵۵.....آیا عقل در مسائل اجتماعی، مصلحت را کشف می کند؟.....
- ۱۵۹.....پله پله تا ملاقات خدا.....
- ۱۶۱.....تبیین موضوع بحث.....

- ۱۶۱.....معنای سبک زندگی و ارتباط آن با تمدن.....
- ۱۶۲.....ترکیب اتحادی بین بعد فردی و اجتماعی انسان.....
- ۱۶۳.....امروز در مباحث تمدنی با افکار غربی مواجه هستیم.....
- ۱۶۴.....فقه شیعه، حاشیه فقه اهل سنت است.....
- ۱۶۶.....نگاهی غلط به نظریه اعتبار در میان اندیشمندان علوم انسانی.....
- ۱۶۸.....نظر امام در باب نقش عرف و شارع در معاملات.....
- ۱۶۸.....بیان علامه در باب اعتباریات.....
- ۱۷۰.....محدوده استفاده انسان از اعتبار.....
- ۱۷۱.....هدف انسان چیست؟.....
- ۱۷۴.....ماهیت و خصوصیات هدف.....
- ۱۷۵.....عقل، توان شناخت مبدأ و مقصد را ندارد.....
- ۱۷۷.....راه رسیدن به تمدن را باید از دین استخراج کرد.....
- ۱۷۸.....علم اسلامی و غیر اسلامی.....
- ۱۷۹.....نظر امام و علامه در ملاک علم اسلامی و محدوده دین.....
- ۱۸۳.....تقسیم به شریعت و طریقت و حقیقت غلط است.....
- ۱۸۴.....دین چیست؟.....
- ۱۸۴.....محدوده عقل در دین.....
- ۱۸۵.....مشکل مهندسی کتب روایی.....

- علم رجال و درایه و حدیث..... ۱۸۸
- جدا کردن منابع از خصوصیات زمان و مکان و سائل..... ۱۸۸
- نگاهی به دستگاه استنباطی منحصر به فرد امام خمینی ره..... ۱۹۱
- موضوع شناسی و شناخت شرایط زمان و مکان..... ۱۹۳
- تفاوت فقه علم و فلسفه علم..... ۱۹۶
- جمع بندی..... ۱۹۸
- اجتهاد جواهری با رعایت عنصر زمان و مکان..... ۱۹۹
- جایگاه علم اصول و موضوع آن..... ۲۰۱
- مبانی مختلف در خبر واحد و آثار آن..... ۲۰۴
- با علم اصول چه چیزی را و از چه منبعی می خواهیم استنباط کنیم؟..... ۲۰۶
- محدوده دین و تاثیر جهان بینی در آن..... ۲۰۶
- «ما هو دخیل فی الاستکمال» متغیر است..... ۲۱۰
- وظیفه فقیه چیست؟..... ۲۱۱
- چه چیزی در سعادت و شقاوت اثر دارد؟..... ۲۱۱
- تغییر در متعلق فعل اختیاری در گذر زمان..... ۲۱۴
- مجهولات تک مسئله ای و مجموعه ای..... ۲۱۶
- لزوم شکستن تبویب روایات و حصر ابواب..... ۲۱۸
- جمع بندی بحث..... ۲۲۰

- ۲۲۱.....نظر شارع در بایدهای اخلاقی و حقوقی.....
- ۲۲۳.....نظر شارع در هست ها.....
- ۲۲۶.....کتاب و عترت تمام علوم انسانی را شامل می شود.....
- ۲۲۶.....علوم انسانی فعلی حاشیه غرب است.....
- ۲۲۸.....مراحل اجرایی تولید علوم انسانی.....
- ۲۳۰.....حصر روایات در شرایط زمان و مکان و خصوصیات فردیه.....
- ۲۳۲.....فقه الحدیث.....
- ۲۳۳.....روش استنباط از دلیل.....
- ۲۳۴.....اجتهاد جواهری با رعایت عنصر زمان و مکان.....
- ۲۳۶.....معنای صحیح تخصص گرایی.....
- ۲۳۸.....اسلام شناسی غیر از تخصص در هر یک مقدمات است.....
- ۲۴۱.....فلسفه اجتهاد.....
- ۲۴۳.....سیر فلسفی رسیدن به فقه.....
- ۲۴۳.....ملاک تشریح دین جدید.....
- ۲۴۳.....نقش خدا در زندگی انسان از دیدگاه شهید مطهری.....
- ۲۴۴.....خاتمیت پیامبر و تولید «باید مقدس».....
- ۲۴۴.....انحراف دیدگاه اهل سنت از بایدهای مقدس.....
- ۲۴۵.....انحصار شارعیت در خداوند.....

- تغییرات زندگی و نیازهای بشر ۲۴۶
- نقد نظریه «انتظار حداقلی از دین» ۲۴۶
- واکاوی منابع دین در مقایسه با متون حقوقی ۲۴۷
- قیود سه گانه متون دینی ۲۴۸
- اجتهاد، کلید جمع تغییرات زمانی و رجوع به متون اصلی دین ۲۴۹
- به دست آوردن حکم الهی جاودان با روش اجتهاد ۲۵۰
- تعیین مرز گزاره های حاصل از شریعت ۲۵۱
- لزوم تعیین ملاک در ابواب جدید فقهی ۲۵۲
- لزوم تبویب جدید روایات ۲۵۲
- تاثیر مبنای حجیت خیر واحد در ابواب جدید فقهی ۲۵۳
- جمع بندی بحث اجتهاد ۲۵۵
- زبان شناسی آیات و روایات هستی شناختی ۲۵۵
- فقه جواهری کدام است؟ ۲۵۹
- معنای اول: فقه استدلالی به شیوه رایج ۲۶۱
- معنای دوم: ۲۶۱
- لزوم فحص و یاس در تمام منابع روایی ۲۶۳
- عدم حجیت تبویب کتب روایی یک مجتهد برای مجتهد دیگر ۲۶۳
- وجود تقطیع در روایات کتاب و وسائل و اشکال آن ۲۶۳

- اجتهاد، ضابطه استنباط از کتاب و عترت ۲۶۴
- متد صحیح شرح لمعه خواندن ۲۶۵
- لزوم اجتهاد برای تولید علوم انسانی ۲۶۵
- مضر بودن علوم انسانی غرب ۲۶۶
- لزوم استنباط علوم اسلامی از منابع دین ۲۶۷
- جامعیت دین و منابع اسلامی ۲۶۷
- تاثیر دستگاه اجتهادی در سعه و ضیق ادلهی استنباط ۲۶۸
- جایگاه و اهمیت کتاب مناہج الوصول امام خمینی (ره) ۲۷۱
- علم اصول، زبان شناسی شارع مقدس ۲۷۲
- شرع، جامع آنچه در سعادت و شقاوت مؤثر است ۲۷۲
- بخش زیادی از علوم انسانی در دایره شرع قرار می گیرد ۲۷۳
- استخراج از منابع شرع، با استنباط ۲۷۴
- مشکلی به این سازمان فکری، در مقام وقوع ۲۷۴
- جواب اشکال: تقویت علم اصول ۲۷۵
- عمل گرایی در غرب و اثر آن در علوم اسلامی ۲۷۶
- تاثیر مبانی اجتهادی در استنباط ۲۷۶
- مشکل شخصی بودن عمده ای از روایات ۲۷۹
- الغای خصوصیت از روایت با فقه الحدیث ۲۸۰

- ۲۸۱.....اهمیت مباحث دلالت و ظهور و باب الفاظ اصول فقه
- ۲۸۲.....نظام اصولی حضرت امام، رافع مشکلات
- ۲۸۵.....فهرست تفصیلی