

نکاتی چند دربارهٔ
نواندیشی و نواندیشانِ دینی

براساس درس‌گفتارهای
حجّة‌الاسلام صادق فائق

تدوین:

مرحوم مهندس حمید سدهی



انتشارات نبأ

سرشناسه: فائق، صادق
عنوان و پدیدآور: نکاتی چند درباره نواندیشی و نواندیشان دینی، براساس درس‌گفتارهای
حجة الاسلام صادق فائق / تدوین: حمید سدهی، تلخیص، تنظیم و ویرایش: عبدالحسین طالعی،
سمیرا مهدی نژاد
مشخصات نشر: تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری: ۸۸ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۲۲-۹
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه
موضوع: تفکر نوین، جنبه‌های مذهبی، اسلام، تجدد، عقل و ایمان (اسلام)، تجدید حیات فکری.
شناسه افزوده: سدهی، حمید، ۱۳۴۲-۱۳۹۹ گردآورنده.
شناسه افزوده: طالعی، عبدالحسین، ۱۳۴۰
شناسه افزوده: مهدی نژاد، سمیرا، ۱۳۶۰
رده‌بندی کنگره: BP ۲۲۹
رده‌بندی دیویی: ۴۸ / ۲۹۷
شماره کتابخانه ملی: ۷۳۴-۹۴۰



انتشارات نبأ

نکاتی چند درباره نواندیشی و نواندیشان دینی

براساس درس‌گفتارهای حجة الاسلام صادق فائق

تدوین: مرحوم مهندس حمید سدهی

تلخیص، تنظیم و ویرایش:

دکتر عبدالحسین طالعی، دکتر سمیرا مهدی نژاد

حروفچینی: انتشارات نبأ / صفحه‌آرایی: مشکاة

چاپ و صحافی: فرارنگ، صالحانی

چاپ اول: ۱۳۹۹ / شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه / قیمت: ۱۵۰۰۰۰ ریال

ناشر: انتشارات نبأ / تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از خیابان

بهار شیراز، کوچه مقدم، نبش خیابان ادیبی، شماره ۲۶

تلفن: ۷۷۵۰۶۶۰۲ فاکس: ۷۷۵۳۵۷۷۶

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۲۲-۹

ISBN 978 - 600 - 264 - 122 - 9

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

۹	مقدمه ناشر
۱۳	گفتار یکم: مدرنیته
۱۳	درآمد
۱۴	جمع بین سنت و مدرنیته
۱۵	جنبه نرم‌افزاری
۱۶	نمونه حقوق در دیدگاه مدرنیته
۱۷	عقل از دیدگاه مدرنیته
۱۸	اخلاق از دیدگاه مدرنیته (۱)
۲۰	اخلاق از دیدگاه مدرنیته (۲)
۲۱	پیشینه مدرنیته
۲۲	شیوه بیان نواندیشان دینی
۲۳	کارآمدی دین
۲۵	مبنای عقلی فقه شیعی

- ۲۶ دو انتظار از دین
- ۲۷ گفتار دوم: برهان بوعلی
- ۲۷ درآمد
- ۲۷ گزارش برهان بوعلی
- ۲۸ نتایج برهان بوعلی
- ۲۹ نقد این برهان
- ۳۲ سه گونه عبادت
- ۳۳ گفتار سوم: کارآمدی دین و هدف از دینداری
- ۳۳ درآمد
- ۳۴ اهداف ملموس
- ۳۵ پاسخ به یک اشکال
- ۳۶ نکته
- ۳۷ گفتار چهارم: رویکرد دین حدّ اقلّی و حدّ اکثری
- ۳۷ درآمد
- ۳۸ تضادّ و تناقض میان دین حدّ اقلّی و حدّ اکثری
- ۴۰ دو نکته تکمیلی
- ۴۱ گفتار پنجم: نقد عقلانی
- ۴۱ درآمد
- ۴۲ دو تعریف از عقل
- ۴۲ دو گونه محسّنات اخلاقی

۴۳	سه معنای حجّیت
۴۴	رابطه عقل حسابگر با معنای حجّیت
۴۵	رابطه نبوت و عقل
۴۶	اخلاق در نظر نواندیشان
۴۹	گفتار ششم: نگاه برون دینی به فقه سنتی
۴۹	درآمد
۵۰	حُسن و قُبْح ذاتی
۵۱	اخلاق اجتماعی و اخلاق عبودیت
۵۳	گفتار هفتم: عقل نظری و عقل عملی
۵۳	درآمد
۵۴	نمودار مسایل عقلانی
۵۵	گفتار هشتم: فلسفه احکام
۵۵	درآمد
۵۶	تعمیم و تخصیص
۵۷	حرمت قیاس
۵۸	تفاوت علّت و حکمت حکم
۶۰	بیان آیه الله میرزا مهدی اصفهانی
۶۲	درباره ظلم
۶۳	خاستگاه اشکال
۶۴	احکام دین؛ ثبات یا تحوّل؟
۶۵	مثال زکات گرفتن از اسب

- ۶۶ خاتمیت پیغمبر ﷺ
- ۶۶ تجدید دین به دست حضرت ولی عصر عجل الله فرجه
- ۶۷ نکته
- ۶۹ گفتار نهم: فعل اختیاری
- ۶۹ دو گروه فعل اختیاری
- ۷۲ نمودار فعل اختیاری
- ۷۳ گفتار دهم: مخالفان با نبوت و تشریح
- ۷۳ مخالفان نبوت و تشریح
- ۷۴ وجه اشتراک مخالفان نبوت
- ۷۵ نکته
- ۷۷ گفتار یازدهم: عدل
- ۷۷ سه معنای عدل
- ۷۸ اختلاف اشاعره و عدلیه
- ۷۹ حقوق انسان در نظر نواندیشان؛ دیدگاه اول
- ۸۰ دیدگاه دوم در مورد حقوق انسان
- ۸۱ دیدگاه سوم درباره حقوق انسان
- ۸۱ نقد دیدگاه‌های نواندیشان در باب حقوق انسان
- ۸۶ مروری بر مباحث کتاب

مقدمه ناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

آنچه در این کتاب پیش روی خود دارید، تدوین و تحریر گفتارهایی از دانشمند محقق جناب حجة الاسلام صادق فائق است که نخستین گام برای تبدیل آن به متن مکتوب توسط دوست فقیدمان مرحوم مهندس حمید سدهی برداشته شد و اینک پس از تلخیص و ویرایش توسط آقای عبدالحسین طالعی و خانم سمیرا مهدی نژاد به حضور علاقمندان تقدیم می‌شود.

این گفتارها که طی هفده جلسه در سال ۱۳۹۸ ایراد شده، در موضوع دیدگاه‌ها و بینش و روش‌های نواندیشان دینی و نقد آن است. البته مرحوم مهندس سدهی در صدد کاری جدی‌تر و اساسی‌تر درباره آن‌ها بود که فوت ناگهانی به دلیل عارضه کرونا در شهریور ۱۳۹۹ به او مجال نداد و این عنصر مخلص خدوم را از ما گرفت.

بدین‌روی، برای نشر یکی از یادگارها و باقیات صالحات ایشان، تصمیم به ویرایش نهایی و انتشار آن گرفته شد تا در چهلمین روز رحلت ایشان عرضه شود.

روشن است که موضوع نواندیشی و نواندیشان دینی بسیار گسترده‌تر از آن است که در یک برنامه چند جلسه‌ای بتوان بر آن احاطه یافت. ولی گستره مطلب مانع از آن نمی‌شود که از گام نهادن در مسیر، روی برگردانیم یا فرصت بیان برخی از نکات را از دست دهیم. طبیعت بحث‌های علمی آن است که بدون ادعای جامع و مانع بودن در هر مرحله نشر، بخش‌هایی از مطالب ارائه شود و به تدریج به نتیجه نهایی دست یابیم.

در این کتاب نکاتی کلیدی درباره مدرنیته، کارآمدی دین، انواع و معانی عقل، رابطه عقل با دین و احکام شرعی و موضوع‌هایی مانند آن بیان شده است. البته همه در حد کلیات و مبانی اصلی گفتگو شده، به گونه‌ای که تفصیل هر کدام همراه با مستندات و پژوهش‌های تکمیلی فرصتی مبسوط می‌طلبد که می‌تواند در مراحل بعدی پیگیری شود.

در این فرصت ضمن این‌که برای استاد فائق توفیق برای ادامه این سلسله بحث‌های علمی کاربردی را آرزو می‌کنیم؛ به حضور خانواده و بازماندگان مرحوم مهندس سدهی تسلیت خود را ابراز می‌داریم، همراه با عرض تشکر از این تصمیم که برای نشر این یادگار علمی ایشان گرفتند. همچنین تلاش ویراستاران محترم علمی که در جهت آماده‌سازی نهایی متن کوشیدند، ارج می‌نهیم.

در پایان امید می‌بریم که این تلاش مختصر در پیشگاه امام
عصر حضرت بقیة الله عجل الله فرجه مقبول افتد و آن امام همام
این مجموعه را از تمامی نامبردگان به نیکویی بپذیرند. از تمام
خوانندگان گرامی نیز دعای خیر برای همگی آنان به ویژه برای
مرحوم سدهی را خواستاریم.

مؤسسه فرهنگی نبأ

مهر ۱۳۹۹

گفتار ۱

مدرنیته

درآمد

مدرنیته را می‌توان موجی دانست که بعد از رنسانس در اروپا به راه افتاد و از آن‌جا که در مقابل آموزه‌های منفی کلیسایی ایستاد، هویتی ضد دینی گرفت. نزاع میان علم و دین، یکی از جلوه‌های مدرنیته است. همین‌گونه، نزاع میان اخلاق با شرع از همین دسته به شمار می‌رود. امواج مدرنیته به کمک دستاوردهای تکتولوژیک خود، به سراسر دنیا رسید.

از طرفی، در دنیای اسلام، از حدود قرن سوم به این سو، دو جریان فکری در مقابل یکدیگر قد علم کرده بودند. یکی گروه اشاعره یا جریان اشعری که خوب و بد را منحصراً مبتنی بر بیان دین می‌دانست^۱ و در برابر آن، جریان معتزله که پایه خوب و بد

۱. «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبیحه الشارع».

را عقل انسان می دانست.

بازتاب درگیری بین سنت و مدرنیته در میان مسلمانان، به نوعی آن نزاع قدیمی بین اشاعره و معتزله را احیا کرد تا آنجا که برخی از روشنفکران جدید دنیای عرب، خود را نئو معتزله می نامند!

اندیشمندان عصر حاضر، گاه بر این عقیده اند که انسان از نظر عقلی در دنیای کنونی، چاره ای جز زیستن و همراهی با مدرنیته - اعم از نرم افزاری و سخت افزاری -^۱ ندارد.

آنان هم چنین معتقدند که مدرنیته، ضمن داشتن مؤلفه های اجتناب ناپذیر، مؤلفه های اجتناب پذیری نیز دارد. برخی از ایشان معتقدند که جمع میان مدرنیته و سنت، به هیچ روی ممکن نیست و از آنجا که همراهی با مدرنیته را به عنوان یک امر عقلانی ضروری دانستند، طبیعتاً فاصله گرفتن از سنت و منتفی دانستن آن را به عنوان راه حل اساسی دیدند. از سویی، برخی دیگر نیز جمع میان این دو را ممکن می دانند.

جمع بین سنت و مدرنیته

اگر بخواهیم جمع بین سنت و مدرنیته را ممکن بدانیم، پرداختن به مسئله عقل به عنوان یکی از منابع اربعه فقهی، لازم

۱. از مصادیق سخت افزاری چالش برانگیز مدرنیته با احکام شرع، می توان به موضوعاتی مانند بیمه، بانکداری و بورس؛ و از مصادیق نرم افزاری آن به دمکراسی، آزادی بیان، ارتداد و مانند آن اشاره کرد.

می‌آید. به دیگر معنا، با این پیش فرض که عقل حجت است و قاعده ملازمه - کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْع - هم حجت، پس آنچه عقل بدان حکم می‌کند، شرع به آن حکم خواهد کرد. عقل نیز در عصر حاضر، استفاده از تمامی ابزارهای مدرن را حکم خواهد کرد.

از دیگر سو، پیرامون جمع مدرنیته و سنت، برخی نکات مطرح می‌شود:

۱ - مدرنیته امری یکپارچه است و نمی‌توان اجزای آن را از هم گسست. اگر برای مثال، مسئله بیمه پیش روست، تمام مبانی فکری آن نیز به دنبالش خواهد آمد. از این رو ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای انسان، رفته رفته تغییر خواهند کرد.

۲ - از آن‌جا که مدرنیته امری یکپارچه است، باید به صورتی جدی در اندیشه اصلاح سنت بود. از طرفی، سنت قابل تغییر نیست! بنابراین روشنفکری دینی یک پارادوکس بی معناست که باید از آن دست کشید.

۳ - می‌توان در عین حال که مدرنیته را امری یکپارچه می‌دانیم و از بسیاری از ابزارها و روش‌های بهره می‌بریم، از سنت فاصله نگیریم.

جنبه نرم‌افزاری

در بُعد نرم‌افزاری، یکی از پایه‌های مهم دیگر مدرنیته در روزگار ما که بعضی آن را پایه اصلی مدرنیته می‌دانند، نفی

جزمیت و تقدیس شگ است یعنی باید همه یقین‌ها را کنار گذاشت و در همه چیز تردید کرد. بر این ضرورت به عنوان یکی از پایه‌های نرم افزاری مدرنیته تأکید می‌کنند، بدون آن‌که در آن تردید کنند!

دغدغه بشر در سنت، انجام تکلیف بوده است؛ بدین معنا که تا خود را شناخته، پرسیده است که تکلیف من در مقابل متافیزیک، ماوراءالطبیعه، معنویت، خدا و امثال آن چیست؟! اما در دوره جدید، به دنبال حقوق خود است و این حق را حتی از خداوند نیز طلب می‌کند.

فلسفه غرب عمدتاً بحث‌های شناختی و معرفت‌شناسی، نظیر: زبان‌شناسی و فلسفه تاریخ را مورد توجه قرار می‌دهد و برخلاف آن، بنای فلسفه شرق بر مباحثی هم‌چون هستی‌شناسی و وجودشناسی - بحث از وجود، ماهیت و نظایر آن - استوار است.

نمونه حقوق در دیدگاه مدرنیته

نمونه‌ای از حقوقی که در دوره مدرنیته بسیار مطرح است، عبارتند از:

یکم. حق حیات.

دوم. حق مالکیت؛ نمی‌شود دسترنج کسی را از او بگیرد.

سوم. حق تشکیل خانواده؛ شما با هر کسی که بخواهید می‌توانید ازدواج کنید.

چهارم. حق دفاع از خانواده؛ کسی نمی‌تواند زوجیت و همسری را باطل کند.

پنجم. حق آزادی اندیشه

ششم. حق آزادی بیان

هفتم. حق برخورداری مساوی از حقوق شهروندی با دیگران

هشتم. حق داشتن حداقل امکانات رفاهی.

عقل از دیدگاه مدرنیته

به نظر آنان در مباحث معرفتی باید استدلال مورد نظر، مورد تأیید عقلا باشد؛ یعنی آزمون‌پذیر و قابل ارزیابی باشد و طبیعتاً نمی‌توان به امور متافیزیکی و ماورایی استناد کرد. استناد به تجربه شخصی - درونی، ارزش معرفتی و استدلالی ندارد.

در تقسیم‌بندی رایج عقل - صرف نظر از مباحث معارفی - به دو دسته اشاره می‌شود: عقل نظری که مُدرک هست‌ها و نیست‌هاست و دیگر، عقل عملی که مدرک باید‌ها و نباید‌ها و خوب‌ها و بد‌هاست. عمده تنش‌های میان مباحث روشنفکری و دینی خصوصاً در مباحث اخلاقی، در بُعد عقل عملی است.^۱

در عقل عملی، فرد عاقل به دنبال آثار و پیامدهای هر کاری است؛ مثبت‌ها و منفی‌های هر کار را می‌سنجد و در آخر جمع‌بندی می‌کند. اگر جمع‌بندی مثبت شد، می‌گوید این کار خوب است و اگر جمع‌بندی منفی شد، می‌گوید این کار بد است.

در این میان، بد و خوب دیگری نیز وجود دارد که آن، بد و خوب اخلاقی است! یعنی ذات یک عمل، مانند دروغ‌گویی بد

۱. گفتنی است مباحث معرفت‌شناسی، با عقل نظری درگیر می‌شوند.

است و ذات راستگویی خوب و این را عقل درک می‌کند. این بدی و خوبی، یک حُسن و قبح ذاتی است و به بررسی آثارش وابسته نیست. برای نمونه اگر بتوان با دروغگویی به مال زیادی دست یافت، باز هم این عمل، ذاتاً قبیح است.

در این اندیشه، ملاک قبول عقلا البتّه به آن روشی که خود بیان می‌کنند می‌باشد. توضیح این‌که: در علم دو مبنا و روش برای نور وجود دارد: موج و فوتون. به همین روش پیش می‌روند ممکن است یکی دیگری را کنار بزند و نتواند پدیده خود را توجیه کند. در این‌جا نیز به همین شکل است با این تفاوت که در این روش نمی‌توانید از مطلبی آزمون‌ناپذیر و غیبی استفاده کنید، بلکه باید همیشه آزمون‌پذیر باشد. لذا اگر دین را به عنوان معرفت عرضه کنید، بنابر یک دیدگاه نواندیشانه باید سرانجام به کاهش درد و رنج عموم بیانجامد. لذا اصلاً کلمه واجب و حرام را رنج‌آور می‌دانند و معتقدند باید آن را از ادیان برداشت. از این روست که آن اندیشمند معاصر، به بودیسم تمایل می‌یابد، چون در آن‌جا تقیدات دست و پاگیر وجود ندارد و به انسان آرامشی بیشتر از اسلام داده و رنج را بیشتر می‌کاهد.

اخلاق از دیدگاه مدرنیته (۱)

در یکی از مؤلفه‌های نرم‌افزاری مدرنیته گفته می‌شود: در انجام اوامر اخلاقی خدای خودت، مختار هستی اما اگر این خدا، از تو رفتاری را انتظار دارد که بروز اجتماعی دارد، مثلاً از تو

می‌خواهد کسی را بکشی، نمی‌شود!

تأکید می‌کنند که اساساً اخلاق، مقوله‌ای است فارغ از جنسیت، نژاد، ملیت، آداب و رسوم و مذهب. بلکه یک روش زندگی مسالمت‌آمیز بین تمامی انسان‌هاست.^۱

نکته مهم در این جاست که آنچه این افراد به عنوان اخلاق مطرح می‌کنند و مدعی هستند که در آن موارد احکام فقهی با اصول اخلاقی سازگار نیست، تماماً اخلاق اجتماعی است که نه به صورت مطلق و بلکه به صورت مقید عمل می‌کند.

برای نمونه می‌گوید: دروغ‌گویی بد است ولی مقید است به این‌که مصلحت بزرگی برخلافش باشد. قتل نفس یک امر غیر اخلاقی است اما در برخی مواقع، لزوماً بد نیست.

در زندگی اجتماعی نیز - به درست یا غلط - همه چیز مطلق نیست. مثلاً دولت می‌تواند مالکیت زمینی را در صورت پرداخت نکردن مالیات، از فرد بگیرد.^۲

۱. در مقابل این گروه، عده‌ای نیز به اخلاق دینی معتقدند و قائلند که ظلم بد است چون دین آن را بد دانسته و اگر نمی‌گفت، ظلم هم خوب بود: «الحسن ما حسنه الشارح و القبیح ما قبیحه الشارح». اشعری مسلک‌ها بر این باورند.

۲. سه نوع پلورالیسم وجود دارد: کثرت‌گرایی در حقیقت، کثرت‌گرایی در تعامل اجتماعی و کثرت‌گرایی در نجات. از کثرت‌گرایی در حقیقت، منطقی‌تر کثرت‌گرایی در تعامل اجتماعی نتیجه می‌شود که می‌گوید با همه باید ساخت مگر کسی که به ضرر دیگران عمل می‌کند.

اخلاق از دیدگاه مدرنیته (۲)

در بحث مدرنیته نرم‌افزاری، دو رشته قابل بحث است: معرفت‌شناسی و اخلاقی (یعنی بد بودن و مطرود بودن ظلم و این‌که عقل، عدالت را می‌ستاید.^۱ عدالت نیز به معنای حقوق ذی‌حق را مراعات کردن است). در این مسیر، از آن‌جا که تنها مسائل قابل شهود و آزمون‌پذیر را می‌پذیرند، سخن گفتن در مسائل اخلاقی براساس مبانی غیبی را نمی‌پذیرند و این محل تأمل است!

برای مثال کسی از نوشیدن مشروبات الکلی لذت می‌برد و این کار سبب خشنودی او خواهد شد. حال یک دیدگاه این است که من، الکل را در اختیار او قرار دهم تا موجبات خوشحالی‌اش را فراهم کنم؛ دیدگاه دیگر اینست که من، با این باور که نوشیدن الکل، در آینده چه اثرات مخربی بر بدن و نیز در آینده آخرتی او خواهد گذاشت، از دادن مشروب به او امتناع کرده و بلکه این کار را خیانتی در حق او بدانم. درست مثل آن‌که باید تصمیم بگیرم آیا می‌توانم به فردی، سمی دهم که اثرش دو روز بعد ظاهر خواهد شد؟!

در نگاه دینی، امتناع از دادن شراب به فردی، مصداق احسان است و در نگاه غیر دینی، غیراخلاقی و شکستن دلش!

۱. اخلاق هم در این‌جا با محوریت عدالت است و ظلم‌ستیزی، اما نه ظلم‌ستیزی به روش شریعتی که حالت تکلیف بود. بلکه این‌که بشر حقوق خودش را بشناسد و آن‌ها را مطالبه کند.

از این رو، این مسئله که پایه بحث را اخلاق می‌دانند خطاست و در حقیقت، این پوششی برای نفی ایمان به غیب است. اگر کسی به غیب باورمند بود، براساس آن می‌تواند بگوید برخی از مواردی که دیگران اخلاقی تصور می‌کنند، نه تنها اخلاقی نیست و بلکه در اصل، ذاتاً «خوب» نیست! اگر به کسی که عمل جراحی کرده است آب دهیم، از نظر پزشکی جنایت کرده‌ایم.

اگر قصد کنند یک عامل انتحاری را اعدام کنند، این یک مسئله اخلاقی است چون مفسده‌اش قابل لمس است و این مسئله را اخلاق سکولار هم می‌پذیرد. چرا که تو، تا وقتی حق حیات داری که مضر به حال دنیا و خلق و دیگران نباشی.

سخن در این جاست که در هر کجا، شرطی برای تعریف اخلاقیات گذاشته می‌شود اما آن‌گاه که به قوانین دینی می‌رسد، این «اگر»ها را حذف می‌کنند و در نظر نمی‌گیرند.

پیشینه مدرنیته

قرآن می‌فرماید که مشرکین معتقد بودند که روزگار است که ما را هلاک می‌کند:

﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^۱

«گفتند: زندگی و حیاتی جز همین زندگی و حیات دنیای ما نیست

که [همواره گروهی از ما] می‌میریم و [گروهی] زندگی می‌کنیم، و ما را فقط روزگار هلاک می‌کند. آنان را نسبت به آن چه می‌گویند یقینی در کار نیست، آنان فقط حدس و گمان می‌زنند».

بنابراین سخن مدرنیته در بُعد نرم‌افزاری صرفاً یک بیان و ادبیات جدید است و نوآوری مهمی ندارد و بشر از ابتدا، همین حرف‌ها را بیان می‌کرده است.

شبیه‌ی بیان نواندیشان دینی

با واکاوی روش افرادی که دین و مذهب مردم را هدف گرفته‌اند و سعی در متزلزل کردن اعتقادات آنان دارند، این نکته بسیار مهم هویدا می‌شود که برای نیل به این هدف، غالباً آنان از مباحثی مانند آیه ولایت و غدیر و امثال آن شروع نمی‌کنند بلکه، نقاط دیگری را هدف قرار می‌دهند.

این افراد با دانستن این مطلب که اطلاعات افراد عموماً به صورت شبکه‌ای است و با تضعیف یک نقطه، نقاط دیگر نیز متزلزل خواهد شد، برای از بین بردن اعتقادات مردم، گاه از یک نقطه کوچک و به ظاهر پیش پا افتاده آغاز می‌کنند.

مثلاً یک حکم فقهی جنجال‌برانگیز و یا چیزی شبیه به سند زیارت عاشورا! درست است که اگر کسی به زیارت عاشورا معتقد نباشد، جهنمی نخواهد شد اما وقتی این سنگر در ذهن او تخریب شد، سنگرهای دیگر نیز به صورت شبکه‌ای، فرو خواهند

ریخت. در حقیقت ذهن فرد آماده می‌شود تا اشکالات دیگری همچون غدیر و آیهٔ ولایت، در آن جای بگیرد. از حدود دورهٔ مشروطه، یک ورودی جدید برای سست کردن اعتقادات مردم تحت عنوان «نگاه عقلانی به مباحث دینی» و یا «نگاه برون دینی»، باز شد. به این ترتیب که مطلب را با پوشش نقد فقه سنتی آغاز و به سست کردن اعتقاد به حضرت مهدی می‌رسانند.

خاستگاه رؤیای رسولانه، همین بحث است! قائل به این سخن می‌گوید، آنگاه که به مباحث مطرح شده در قرآن می‌نگریم، مطالبی بلند و مطالبی نازل در آن مشاهده می‌شود. مطالب نازلی که نمی‌توانند منشأی وحیانی داشته باشند و از این رو، بایست همانند چیزی شبیه به خواب، آن‌ها را تأویل کرد. این آدرس‌ها، نشان می‌دهد که مناقشات فقهی، آثار اعتقادی جدی را به دنبال دارد. مخالفین، از این طریق وارد می‌شوند و به دلیل شبکه‌ای اندیشیدنِ عموم مردم، به اعتقادات ضربه وارد می‌کنند.

کارآمدی دین

* نخستین بحثی که مطرح می‌شود، بحث کارآمدی دین است که قضایای اجتماعی این زمینه را بسیار پُررنگ کرده است. این که ما بخواهیم برای هر کاری که به آن دست می‌زنیم و یا هر تلاش و فعالیتی که انجام می‌دهیم، یک انگیزهٔ عقلانی داشته باشیم و

مقبول عقلمان باشد. با این تعریف هر کار که انسان می‌کند، اگر مورد تأیید عقل باشد، انسان هدفی خواهد داشت که قرار است به آن برسد و بایست از راهی حرکت کند که به آن هدف دست پیدا کند.

مثلاً شخصی می‌گفت هدف، کاهش درد و رنج است. برای رسیدن به این هدف، شما می‌توانید از راه مسلمانی یا غیر آن، پیش بروید و الزامی وجود ندارد که حتماً از راه دین به آن دست پیدا کنی!

در مقابل، دینداران می‌گویند انسان هدفی دارد که تنها از طریق دین می‌تواند به آن دست یابد. می‌گویند اگر دیندار شوید، هم در دنیا و هم در آخرت سعادت‌مند خواهید شد و این مسئله را از طریق متون دینی و از طریق مسائل عقلانی، ارائه می‌کنند.

حال اگر بنا باشد که دین، مشکلات بشر را حل کند و فرد ببیند که با دینداری، مشکلاتش حل نشده است، در اعتقاد خود متزلزل خواهد شد.

کتاب مهم پُر فروشی در این زمینه هست که می‌گوید انسان، نیازهای مختلفی دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به: نیاز فنی، نیاز زیستی - که مثلاً با علوم برطرف می‌شود - و نیاز هویتی اشاره کرد. نیاز هویتی با دین برطرف می‌شود اما مشکل این‌جاست که از آن‌جا که ادیان منکر پلورالیسم هستند، جنگ و نزاع ایجاد می‌شود. بنابراین سؤال مهم این‌جاست که دستاورد دین برای بشر چیست.

مبنای عقلی فقه شیعی

در بحث دینداری، نکتهٔ عقلی این جاست که اگر انسان به این مطلب که همه چیزش از خداست متذکر شد، می‌فهمد که بایست در مسیر رضای خدا حرکت کند و از خشم الهی دوری بجوید. فقه شیعه نیز بر پایهٔ همین نکتهٔ عقلی است.

دینداران می‌گویند که در تمامی دین، اصل بر این است که تسلیم خدا باشیم. در پاسخ می‌گویند درست است که باید تسلیم بود ولی عقل هم حجت است و عقل، تعبد را یک عمل باطل می‌داند!

گفته شد که بشرِ قدیم، تا خودش را می‌شناخت، به دنبال این بود که تکلیف خود را بشناسد و بشر امروز، تا خودش را می‌شناسد، به دنبال مطالبهٔ حقوق خود، حتی از خداوند است. در حالی که دریافت این مسئله، که در مقابل مُنعم، باید شکر به جای آورد، یک مسئلهٔ بدیهی و وجدانی است.

گویندهٔ این سخن که می‌فرماید:

«أَقَلُّ مَا يَلْزُمُكُمْ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ أَنْ لَا تَسْتَعِينُوا بِنِعْمِهِ عَلَيَّ
مَعَاصِيهِ»^۱

«کمترین حقی که از خدای سبحان بر گردن شماست این که از نعمت‌های او در راه نافرمانی‌اش یاری نباید خواست».

در هر عصری که بوده باشد، سخنی مطابق عقل و وجدان زده است.

دو انتظار از دین

بعد از آن که انسان به پیامبر ایمان آورد، دو انتظار از دین خواهد داشت. یک انتظار پیشینی که انتظار عقلانی است و یک انتظار پسینی که انتظاری است که دین برای او ایجاد می‌کند.

انتظار پیشینی فقط یک هدف است اما به محض آن که فرد وارد دین شد، دهها انتظار دیگر تولید می‌شود. مثلاً قرار است که در دنیا، عدلی گسترده بر روی زمین حاکم شود اما نه در هر شرایطی؛ بلکه آن را مشروط به ظهور حجّت الهی ساخته است.

انتظار پیشینی از دین، دلیل عقلی دارد و اساساً دین آن را تولید نکرده است. وقتی انسان به عقل خود رجوع می‌کند، برای رسیدن به آن هدف، راهی جز دینداری نمی‌یابد. اگر در محضر امام باشیم و او دستور بدهد، در فلان راه بایست و به هیچ وجه، حتی اگر کشته شدی، عقب‌نشینی نکن، انسان باید بگوید که حجّت خدا چنین فرموده و من می‌بایست اطاعت امر کنم.

اما اگر حضرت به من فرمودند که در تبریز چشمه‌ای است که باید از آب آن بخوری و اگر بخوری چنان می‌شود، یک انتظار پسینی است که حضرتش برای من ایجاد فرموده‌اند.

باید دانست که در معارف اهل بیت علیهم‌السلام، تقسیم دین به سه قسمت اعتقاد و احکام و اخلاق جایی ندارد بلکه، این تقسیم بیشتر از سوی مدرسین برای تدریس و تعلیم.

گفتار ۲

برهان بوعلی

درآمد

به نظر می‌رسد که ریشهٔ بسیاری از افکارِ قائلان به مباحث نوین در دینداری، برهانی است که بوعلی در اشارات؛ شفا و نجات در بحث لزوم ارسال رسل آورده است. این برهان خلاصه‌ترین و شاید گویاترین بیانی است که بوعلی در نمط نهم اشارات آورده است که البته، خوانش‌های متفاوتی دارد که چارچوب همگی، تقریباً یکسان است.

گزارش برهان بوعلی

برای آن‌که معلوم شود آبشخورِ بحث انتظار از دین و کارآمدی از دین کجاست، ناچاریم به این مطلب پردازیم. برهان بوعلی در اشارات در باب لزوم ارسال رسل، از قرار

زیر است:

- ۱ - انسان مدنی بالطبع است و اجتماعی زندگی می‌کند.
- ۲ - اجتماع نیاز به قانون دارد و در غیر این صورت، به هرج و مرج و نهایتاً به نابودی بشر منجر می‌شود.
- ۳ - این قانون باید عادلانه باشد.
- ۴ - هیچ‌یک از افراد جامعه نمی‌توانند این قانون را بیاورند چون ترجیح بلامرّج است و افراد، تحت تأثیر مطامع و منافع خود قرار دارند. بلکه این قانون باید توسط فردی آورده شود که بر دیگران امتیازی داشته باشد و او نبی خداست. آن‌چه او دارد و دیگران از آوردن مشابه آن عاجزند، همان معجزه است.

نتایج برهان بوعلی

وقتی این برهان در ذهن کسی جای گرفت، نتیجه آن می‌شود که دین را برنامه و روشی برای تحقق دادن به عدالت اجتماعی می‌داند و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را کسی که آورنده این قانون است. در جایی دیگر، چنین آمده که آوردن قانون کافی نیست و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌بایست مجری آن هم باشد. بعضی گفته‌اند باید قوه قضاییه هم باشد. از این روی، تمام آموزه‌های دینی، چه اعتقادی و چه عملی، باید در ارتباط با این هدف باشد.

با عنایت به این استدلال، همه چیز از جمله آموزه‌ها، باید در خدمت این هدف باشد و هرچه در ارتباط با این هدف نیست، الزامی برای قبول آن وجود ندارد.

وقتی کار پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را تنها تحقق بخشیدن به عدالت

اجتماعی دانستی، تا وقتی از او تبعیت می‌کنی که سخن و دستوراتش، در همین ارتباط باشد و اگر چنین نبود، همین، دلیل بر دینی نبودن آن است!

نقد این برهان

۱. می‌گوییم پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به حکم آن‌که علم الهی دارد، بیش از همه به صلاح بشر واقف است بنابراین برای آوردن تمام قوانین - نه فقط تحقق عدالت اجتماعی -، سزاوارترین مردمان است و اطاعت از او واجب است. این درست است که بگوییم پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای کشاورزی نیامده است اما باید بدانیم که پیامبر در مطلبی که به او مربوط نیست دخالت نمی‌کند. بنابراین اگر دستوری در زمینه کشاورزی داد، بدون شک در حوزه وظایفش بوده است.

۲. بوعلی ملتزم به تمامی بحث‌های خود است. ایشان در ابتدا همین استدلال را آورده و البته در آن‌جا به جای تعبیر پیغمبر، در اشارات به شارع تعبیر و در شفا، تعبیر به سان می‌کند.

توضیح می‌دهد که برای آن‌که پیامبر بخواهد عدالت اجتماعی را محقق کند، دینش باید شامل چه چیزهایی باشد. مثلاً باید ابزارهایی برای تحریک مردم داشته باشد که محرک آنان در اجرای قوانین اجتماعی باشند. از این رو باید با اقامه عبادات، مردم را به معبود متذکر کرد.^۱ باید صحبت از عقاب و ثواب

۱. فلسفه وجودی عبادات از دیدگاه بوعلی در این زمینه قابل بحث است.

باشد، عبادات بایستی مکرر باشند، بعضی هر روز و برخی، یک مرتبه در سال... .

در بخش «فصل فی الخلیفه و الإمام» این طور عنوان می‌دارد که پیامبر به هنگام مرگ، ناگزیر باید جانشینی داشته باشد. حال این جانشین یا به تعیین خود پیامبر تعیین می‌شود یا به انتخاب اهل حلّ و عقد که البتّه اولویت با نص است. حال اگر مردم بخواهند کسی را انتخاب کنند، باید شش خصوصیت در او باشد:

عالم به شریعت باشد، شجاع باشد، عفت داشته باشد، تدبیر داشته باشد، عقل و سیاست داشته باشد. سپس می‌گوید اطاعت از این شخص هم عین اطاعت از پیامبر است و اگر کسی اطاعت نکند، خونس هدر است! آنگاه می‌گوید اگر هر شش خصیصه، در کسی جمع نبود، از همه مهم‌تر، عقل و حُسن اداره و تدبیر امور است.

عالم و عاقل که هستند، آعقل رییس بشود و أعلم به او کمک دهد و به آن آعقل واجب است که از اعلم کمک بگیرد.

۳. دلیلی که بوعلی برای تحقّق عدالت اجتماعی ذکر کرده است، باید سه خصوصیت داشته باشد تا قابل دفاع شود. به عبارتی بوعلی باید خود به چند موضوع عملاً ملتزم باشد، مثلاً:

الف. تحقّق عدالت اجتماعی، باید الزام عقلی داشته باشد.

ب. این موضوع باید اطلاق داشته باشد یعنی در هر شرایط و در هر زمان و مکانی اعتبار داشته باشد. در غیر این صورت، ممکن است شرایطی پیش آید که در زمان و مکان خاصی، الزامی

برای دینداری فرد وجود نداشته باشد.

۴. اعتراضات به برهان بوعلی و مشابه آن، بسیار زیاد است. اما از میان آن‌ها می‌توان به دو موضع‌گیری مهم اشاره کرد:

الف. در دوره متأخر، برخلاف بوعلی که قائل بود قوانین باید توسط پیامبر آورده شوند، معتقدند که بشر با عقل و خرد جمعی خود می‌تواند آن را پیاده کند. پیامبر آمده است که ما را به بهشت برین و قرب الی الله برساند و اساساً کارش این نیست. ما به سراغ پیامبر می‌رویم که آخرت را برایمان تأمین کند به این شرط که قوانین یا اعتقاداتی نداشته باشد که مانع از رسیدن ما به مصالح دنیوی که از طریق خرد جمعی به آن می‌رسیم شود.

ب. درست است که عدالت اجتماعی یکی از نیازهای بشر است، اما چرا از بین تمامی نیازهای بشر مانند فردی، اجتماعی، علمی، خانوادگی، سیاسی، نظامی و امثال آن‌ها، فقط عدالت اجتماعی مطرح باشد؟! بشر نیازهای مختلفی دارد و اگر بنا باشد برای عدالت اجتماعی به پیامبر نیازمند باشیم، برای نیازهای دیگر نیز به او نیازمندیم. دین، برنامه کامل و جامع سعادت بشر در ابعاد مختلف دنیوی، اخروی، فردی، اجتماعی و... است.

این همان تعبیر «دین حد اکثری»، در مقابل «دین حد اقلی» است.

سه گونه عبادت

عبادت به معنای عام آن یعنی همان بحث دینداری و تسلیم در برابر خدای متعال و اولیاء خدا است که طبق فرمایش معصوم علیه السلام، به سه نوع تقسیم می شود:

۱ - عبادت احرار کسب رضای خدا.

۲ - عبادت عبید دفع عقاب و ضرر محتمل.

۳ - عبادت تجار کسب ثواب و رسیدن به آن مقامات عالی.

به این سه نوع دینداری، که آن را دینداری سنتی می نامند، سه دسته اشکال وارد می کنند. دو دسته از این اشکالات، اشکالات محتوایی و یک دسته اشکالات شناختی است.

منظور از اشکالات شناختی، آن است که بپرسند اساس این که دین را خدایی بدانیم چیست؟!^۱

و منظور از اشکالات محتوایی، یک رویکرد عقلانی است که با فرض صحت دین، آیا محتوای متون دینی - چه در آموزه های اعتقادی و چه در آموزه های عملی و احکامی - با عقل^۲ سازگار است؟!^۳

۱. مباحث هرمنوتیک در این وادی است.

۲. عقل در کاربرد رایجش به دو معنا به کار می رود که در گفتارهای دیگر این کتاب مطرح شده است.

۳ گفتار

کارآمدی دین و هدف از دینداری

درآمد

بحث کارآمدی دین و هدف از دینداری، مدخل مناسبی برای ورود به بحث، چه از سوی موافقین و چه از سوی مخالفین است. در این نقطه، می‌توان هم نسبت به کلیت دین پرسش‌گری کرد و هم به صورت خاص نسبت به یک بخش مشخصی از دین اشکالاتی را مطرح نمود.

برای نمونه، اگر کسی بپرسد التزام به حجاب به چه دلیل است یا چه فایده‌ای دارد، معنایش این است که برای این شخص، انتظاری که از التزام عملی و حتی اعتقادی‌اش دارد، برآورده نشده و طبیعتاً عقلش، برای ادامه پایبندی به دین، دیگر او را پشتیبانی نمی‌کند.

اهداف ملموس

این افراد عموماً، به دنبال تحقق اهداف ملموسند. اگر فرد این مسئله را به عنوان پیش فرض بگیرد و آنگاه دین را در این آزمایشگاه به آزمون بگذارد، ممکن است در برخی موارد، دین نمره قابل قبولی نگیرد و در نتیجه، نسبت به آن تردید خواهند کرد. در آن نقطه، فرد انتظار دارد که با دینداری به جایی یا به هدفی برسد که برای او محسوس، ملموس، قابل ارزیابی، قابل اندازه گیری و خلاصه آزمون پذیر باشد.

طبیعتاً در دو نقطه، دین و مدعی دین را باید آزمود. یکی در نقطه آغاز که باید بررسی شود مدعی، آیه‌ای، بینه‌ای، معجزه‌ای، کرامتی دارد که اثبات کند با خدا مرتبط است یا خیر؟ در پایان کار نیز می‌بایست بررسی شود که آیا توانسته این کار را به سرمنزل مقصود برساند؟

اگر شما در نقطه اول، ادله نبوت و معجزات را به هزار دلیل اثبات کنید ولی در بخش دوم، ناتوان از نشان دادن آن هدف بشوید، در حقیقت، شخص، دیگر دلیلی بر دینداری خویش پیدا نمی‌کند. پیغمبری با دلایل قانع کننده باید ثابت شود. دلایلی قانع کننده که بتواند تفاوت دروغگو و منتبّی با نبی را آشکار سازد. دلایلی که بتواند مدعی امامت را از امام حقیقی جدا سازد. در این صورت است که می‌توان شخص مؤمن را بدون قید و شرط به تعبد واقعی دعوت کرد.

پاسخ به یک اشکال

مستشکل می‌گوید: خداشناسم ولی نمی‌خواهم به هیچ نوع التزام دینی مقید باشم، می‌خواهم یک زندگی عقلانی داشته باشم و از دیگران هم کمک بگیرم. یک التزام به اصول اخلاقی که عقل هم مؤید آن است. می‌دانم که خدا ظلم را دوست ندارد و احسان به دیگران را دوست دارد. به کدام دلیل نمی‌توانم به این زندگی بسنده کنم؟!

در پاسخ چنین گفته می‌شود که در متن آیات و روایات، تذکر به آخرت - دوری از عقاب یا کسب ثواب - است بنابراین، نگاه کلی، تعبّد است.

پیامبر ﷺ می‌فرماید آنچه من به آن مأمور هستم تا بندگان خدا را بدان راهنمایی کنم، دستوراتی است که آنان را به رضای خداوند نزدیک می‌کند. حال اگر در کنار سعادت اخروی، سعادت دنیوی هم حاصل شد عالی است ولی الزامی وجود ندارد. نکته مهم در این جاست که نباید توجه فرد به منافع دنیوی معطوف شود و این نباید یک انتظار پسینی از دین باشد. این طور نیست که پیامبر دنیای شما را به صفر برساند اما خلط انتظارات عقلی پیشینی از پیغمبر با انتظارات پسینی مشکل‌ساز خواهد شد.

باید دانست که سه چیز الزام‌آور عقلی و تامین‌کننده سعادت اخروی می‌باشد: عبادت احرار، دفع عقاب و دیگر بحث ثواب.

نکته

در روش کلام جدید می‌بایست از مشترکات شروع کرد. دعوا بر سر حب دنیاست: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ»^۱. برهان بوعلی مصداق حب دنیاست. مصداقی از حُبِّ دنیای جمعی! براهین دیگر غیر از بحث عبادت عبید و تجار و عبادت احرار، چه تصریح بکنند یا نه، همه رنگ و بوی دنیایی دارند. آن کسی که گرفتار حب دنیاست، خدا را هم برای خرما می‌خواهد. حال بعضی خرمای فردی می‌خواهند و برخی خرمای جمعی!

تمام حرف در این جاست که رنجش یا خوشی دنیا در مقابل آخرت، متاع قلیلی بیش نیست:

﴿... فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾^۲

انسان باید تکلیفش را نسبت به بحث منفعت‌گرایی و خدا حل کند. باید دینداری‌ات، کارکردگرایانه نباشد و منفعت‌گرا نباشی. باید همه چیز را به خدا تسلیم کرد. باید رضای خدا اصل و هدف اصلی باشد. اگر رضای خدا معلوم شد، آن وقت اگر رفاه نبود، آسایش نبود، ثروت نبود، ذلت بود، هر چه بود اهمیتی ندارد.

۱. حدیث نبوی ﷺ؛ کافی، ج ۲، ص ۱۳۱؛ مصباح الشریعة، ص ۱۳۸.

۲. توبه: ۳۸.

۴ گفتار

رویکرد دینِ حدّ اقلّی و حدّ اکثری

درآمد

برخی روشنفکران می‌گویند: انسانی که در دنیای کنونی زندگی می‌کند، باید با دنیا از جهت آلات و ادوات، هم‌زیستی داشته باشد و فرهنگی که در کنار تغییرات ایجاد شده را در زندگی خود، جاری سازد. برای نمونه وقتی می‌خواهیم از ابزاری به نام سینما یا تلویزیون استفاده کنیم، ناچاریم برای تأثیر و جدّابیت بیشتر آن، از جنس زن استفاده کنیم. در حقیقت دین در روزگار کنونی باید برای ما معنادار باشد. اگر اسلام دینی است که قرار است تا قیامت مردم را اداره کند، دست کم این اداره کردن باید به صورتی باشد که ما از همراهی با زمان منع نشویم.

این نظریه که از آن به دینِ حدّ اکثری تعبیر می‌شود، هنوز هم طرفدارانی دارد و به نظر می‌آید آنقدر مورد اشکال واقع شده که

کمتر کسی رغبت می‌کند از آن دفاع کند. در مقابل این نظر، رویکرد دینِ حداقلی شکل گرفت که می‌گوید دین راه ارتباط انسان با خداست و نباید براساس آن بحث حجاب، روابط زن و مرد، موسیقی و بحث‌های مشابه و به عبارت دیگر بحث‌های عرفی که باید خرد جمعی در مورد آن نظر بدهد را در الزامات دینی وارد کرد.

تضاد و تناقض میان دینِ حداقلی و حداکثری

میان این دو نظر، یک تضاد و تناقض جدی به چشم می‌خورد. چه در دین حداکثری و چه در دین حداقلی، یک فرض غلط وجود دارد و آن این‌که ما به هر صورت باید در دنیای کنونی حداکثر امکانات را داشته باشیم و بتوانیم در شرایطی کاملاً عادی، با تمامی دنیا به صورت یک جامعه فرهیخته، خوشبخت و بدون مشکل تعامل و ارتباط داشته باشیم.

دین حداکثری می‌گوید با عمل به اسلام حقیقی، ما به مدینه فاضله خواهیم رسید. اگر نرسیدیم در اثر کم‌کاری ماست: «اسلام به ذات خود ندارد عیبی، هر عیب که هست از مسلمانی ماست!» بنابراین در این نگرش، یکی از علل عقب ماندگی مسلمانان، عمل نکردن به اسلام است و تمام علوم و پیشرفت‌ها از دل تمدن اسلام به دست می‌آید. اما در مقابل، دینِ حداقلی می‌گوید بشریت برای سعادت دنیا با استفاده از عقل جمعی به نقاط خوبی رسیده است و دین نباید مانع این مسئله شود و احکام

دست و پاگیر داشته باشد.

بنابراین هر دو نگاه، به این نکته به عنوان یک الزام عقلانی اعتقاد دارند که ما باید دنیایی آباد، آزاد، پر از رفاه و با آسایش و آرامش داشته باشیم؛ تنها در این میان دین حدّ اکثری می‌گوید تأمین کننده دنیا دین است ولی دین حدّ اقلی تأمین کننده‌اش را عقل و خرد جمعی می‌داند. هر دو نگاه نسبت به آن جمله توافق دارند ولی در مسیر با یکدیگر متفاوتند.

برای نمونه، در بحث احکام ربا، دین حدّ اقلی حکم ربا را از اساس دینی نمی‌داند و بلکه بعنوان یک بحث دنیایی به آن می‌نگرد. در مقابل، دین حدّ اکثری آن را حکمی دینی می‌داند که اکنون نیازمند تغییر است چون آن احکام، امروز ما را به سعادت دنیوی نمی‌رساند.

در واقع حدّ اکثری‌ها می‌گویند که در حقیقت خاستگاه آن اجتهاد پویا که دخالت عنصر زمان و مکان در احکام است، همین جاست. بسیاری از افرادی که به عنوان مصلحان اندیشه دینی در جریان مشروطه، حوالی مشروطه و بعد از آن، پیرامون احکام سخن می‌گفتند، همین نظریات را بیان می‌کردند.

از این رو هر دو نظریه، به مصالح و مفاسد توجه دارند ولی تفاوتشان در انتخاب مصلحت و مفاسد است.^۱

۱. دین حدّ اقلی = اصول اخلاق؛ دین حدّ اکثری = سعادت دنیا و آخرت؛ دینداری عبید و تجار و احرار = نزدیکی به خداوند.

دو نکته تکمیلی

۱. در نگاه دینداری احرار، این مصلحت، قرب الی الله است. یعنی دین به عملی امر کرد، اگر عملی مقرب الی الله بود ولی وجه تقرّب آن بر انسان آشکار نبود، انسان برای رسیدن به آن نقطه، اطاعت می‌کند و اگر دین از عملی نهی کرده، برای به زحمت انداختن انسان نبوده و بلکه از آن رو که آن عمل مُبعد عن الله است شما را نهی می‌کند.^۱ در بحث عبادت عبید و احرار و تجار شخص باید حب الدنیا را کنار بگذارد و تمام قلبش را از حب خدا یا آخرت پر کند.

۲. مسائل مستحدثه یا اصول عملیه، آن مواردی است که ردپای آن را به هیچ وجه در آیات و روایات نمی‌توان جست. در حقیقت این سؤال مطرح است که در جایی که هیچ نصّی نداریم چه باید کرد. فقها از طریق شرع به این سؤال چنین پاسخ گفته‌اند که: از مجموع آیات و روایات جدولی با چهار حالت ایجاد می‌شود: استصحاب، برائت، تخییر و اجتهاد. این چهار دسته الا بحث تخییر همگی مستند به شرع هستند. بنابراین سرانجام مسئله این نیست که فقیه دستگاه حکم‌سازی دارد.

۱. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوُدَاعِ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَاللَّهِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَمَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ» یعنی: «ای مردم! به خدا چیزی نبود که شما را به بهشت نزدیک و از دوزخ دور کند، جز آن‌که بدان دستورتان دادم، و چیزی نبود که شما را به دوزخ نزدیک و از بهشت دور کند، جز آن‌که از آن نهی‌تان کردم». الکافی، ج ۲، ص ۷۴؛ الأصول الستة عشر، ص ۱۵۰.

گفتار ۵

نقد عقلانی

درآمد

نقطه آغاز مباحث روشنفکرانه نسبت به مباحث دینی یا به تعبیر دیگر نگاه برون دینی، نقد عقلانی است. آنان مدعی هستند که عقل به عنوان یک حجت مستقل، در کنار وحی قرار دارد. بر این مسئله هم عقل حکم می‌کند و هم شرع متعدد به آن تذکر داده است. برای نمونه به روایاتی همچون روایت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام که عقل را حجت باطن و نبی را حجت باطن معرفی کرده است^۱ استناد می‌کنند.

عقل، هم در حوزه‌ی ادارک حقایق، هست‌ها و نیست‌ها، یا به

۱. «قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عليه السلام: يَا هِشَامُ... إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ؛ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ عليهم السلام وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ...»؛ کافی، ج ۱، ص ۱۳.

اصطلاح رایج در حوزه عقل نظری که مباحث اعتقادی را سامان می‌دهد، مورد توجه است و هم در حوزه‌ی اعمال و احکام که اصطلاحاً به آن حوزه عقل عملی می‌گویند.

نکته بسیار مهم در این بخش آن‌که، کاربرد عقل در لسان عمومی در دو حوزه مباحث ادراکی و مباحث عملی به کار می‌رود. عدم تفکیک این دو حوزه از یکدیگر منشأ مشکلات جدی، هم در فهم اشکالات، هم در پاسخ‌یابی این اشکالات خواهد بود.

دو تعریف از عقل

عقل در حوزه افعال و اعمال، خوب و بد، زشت و زیبا، باید و نباید، حسن و قبیح، را کشف می‌کند. خاستگاه خوب‌ها و بدها را می‌توان در دو مسیر دنبال کرد: اول از طریق محاسبه آثار. یعنی فعلی از افعال در نظر می‌گیرند و با توجه به آثار آن، کار را خوب یا بد ارزیابی می‌کنند. (عقل حسابگر)؛ دوم همان عقل است که در معارف به آن تذکر می‌دهند؛ همان مستقلات عقلی است. به عبارت دیگر عقل، ماهیت برخی افعال را بدون استناد به آثار آن و بلکه با نظر به ذات آن فعل درک می‌کند و برای عقل روشن می‌شود که این کار حُسن دارد یا قبیح است. (عقل اخلاقی)

دو گونه محسنات اخلاقی

خوب و بدهایی که در محسنات عقلی - حسن و قبیح ذاتی - داریم دو دسته‌اند:

الف) یک دسته که عقل حسن یا قبح آن را درک می‌کند و نیز می‌یابد که استثناء نمی‌پذیرند، دائماً این چنین هستند و قیدی ندارند. عقاب بلا بیان، تکلیف مالایطاق را به عنوان یک فعل غیر اخلاقی مطلق می‌دانیم که تحت هیچ عنوانی قبضش نمی‌رود.

ب) دسته دیگر دسته‌ای هستند که ضمن این‌که اخلاقی‌اند اما مقیدند و قید آن این است که مفسده نداشته باشد. مثلاً کشتن فردی که قصد دارد یک بمب هسته‌ای را منفجر کند.

به هر صورت در تمام مسائل اخلاق اجتماعی، یا قریب به اتفاق آن مسئله مصلحت و مفسده بسیار تأثیرگذار است. بنابراین عقل به دو دسته حسابگر و اخلاقی تقسیم می‌شود. دسته اخلاقی نیز به دو دسته مطلق و مقید تقسیم می‌شود.

اگر این معنا دانسته شود، می‌توان برای تمام موارد پاسخی یافت. آن پاسخ این است که عقل حسابگر، حجیت ذاتی ندارد.

سه معنای حجیت

حجیت مصدر جعلی از ماده حجّت به معنی دلیل و کاشف و برهان است. لذا حجیت به معنای دلالت و کاشفیت است. دلالت نیاز به دالّ و مدلول دارد. کاشفیت، کاشف و مکشوف عنه می‌خواهد.

حجیت سه گونه است:

یک) کشف از واقعیت. یعنی بررسی تطبیق محاسبات ما با واقعیت که همان بحث معرفت‌شناسی است.

دو) دلالت بر حکم خدا، در این جا قانون ملازمه مطرح می شود که: **ما حکم به العقل حکم به الشرع**.
سه) حجّیت به معنی اعدار، یعنی این که نمی خواهم حسابگری خودم را کاشف بدانم، ولی اگر خلاف واقع هم بود پیش خدای متعال عذر دارم.

رابطه عقل حسابگر با معنای حجّیت

حال اگر پرسیده شود که رابطه عقل حسابگر با این سه معنا چیست؟ آیا به یکی از این سه معنا حجّت است یا به هیچ یک حجّت نیست در پاسخ می گوئیم:
یک) آیا عقل حسابگر کشف از واقع می کند؟ عقل، خود اقرار دارد که در صورتی کشف واقع می کند که تمام داده های لازم را در اختیار داشته باشد. یعنی آثار هر فعل را در زمان حال و آینده (به خصوص جهان آخرت)، در جسم و روح خود فرد و دیگران، بداند تا بتواند ادّعا کند که محاسبات او کشف از واقع می کند. طبعاً از چنین ادّعایی ناتوان است، پس محاسبات او کشف از واقع نمی کند؛ نه این که حسابگری باطل باشد. حسابگری ما همیشه با فرض این است که برای یک کار، آثار دیگری در میان نباشد. لذا می گوئیم هیچ حکمی از محاسبات عقلانی، به این معنا، مطابق با واقع احراز نمی شود.

دو) درباره معنای دوم در زمان دیگر گفتگو می کنیم.
سه) محاسبات عقلانی عذر ما خواهد بود، به شرطی که ما

حداکثر تلاش خودمان را برای گردآوری داده‌ها کرده باشیم. اگر برای کسی براساس داده‌هایش نبوت و عصمت آن مدّعی نبوت ثابت شد، و او با بیانی که دارد به من می‌گوید، آنگاه آن نبی ادّعا کرد که مجموع مصالح و مفاسدی را که در واقع هست، خدا به او آموخته است، حجتش به این است که به آن حکم عمل کند.

رابطه نبوت و عقل

اگر در جای دیگری برای عقل این مطلب روشن شده باشد که با شرایط کنونی حتی اگر دانش‌ها و تعقل‌ها و اندیشه‌های تمام بشر جمع شود، نمی‌تواند به مصالح و مفاسد کلی و حاکم بر کل نظام آفرینش دسترسی پیدا کند و بیابد که ما نسبت به آثار اعمال، اطلاعات و آگاهی بسیار محدودی داریم و از طرفی منبعی خطاناپذیر مانند وحی وجود دارد، نبوت و امامت اثبات خواهد شد.

در چنین فرضی می‌دانیم او می‌تواند به صورتی ما را نسبت به مصالح و مفاسد کلی افعال و احکام متنبه و متذکر کند که دانستیم عقل بشر یا دانش بشر حتی به صورت جمعی به آن توان دسترسی ندارد.

حال اگر این شخص گفت در شرایطی دروغ بگو یا گفت در این شرایط راست نگو، سخن او با توجه به این مقدمات، سخنی است که چارچوب اخلاق را کاملاً رعایت کرده است. در حقیقت ایمان به غیب، ایمان به نبوت و ایمان به امامت

می‌تواند مصداق یک مسئله اخلاقی را برای ما جابجا کند. نه این‌که ما بگوییم چارچوب اخلاق را شکستیم. این مسئله حتی در روش‌های اخلاقی که الان در عرف رایج است، می‌تواند نمونه‌هایی داشته باشد.

یکی از بحث‌های مهم مرحوم میرزای اصفهانی رحمته الله این است که بزرگ‌ترین حکم اخلاقی یا عقلانی که به دنبال معرفت الله برای شخص پدید می‌آید، این است که: «اعبدوا الله و اتقوا الله». عقل مستقل این را می‌گوید و آن را مقدم بر همه‌ی احکام و مبنای اصلی همه احکام می‌داند که هیچ حکم اخلاقی به این حد نمی‌رسد. البته نواندیشان گاهی ناگزیر به مبنای معارفی تن می‌دهند. مثلاً آدم‌کشی را غیر اخلاقی می‌دانند، ولی وقتی پای مجرم قطعی پیش می‌آید، کشتن او به دست پلیس را اخلاقی می‌دانند.

اخلاق در نظر نواندیشان

۱. اخلاق در سخنان آنان، اخلاق معاشرت یا اخلاق در تعامل با دیگران است و بعضی از فضایل انسانی مثل خلوص در عبادت مورد نظر ایشان نیست بلکه این موارد را تجربه‌های شخصی می‌دانند که ارزش معرفتی ندارد. برای نمونه می‌گویند: دین اگر می‌خواهد ارمغانی برای مردم داشته باشد، این ارمغان همان کاهش درد و رنج است. این غایت دینداری مطلوب است! اگر دینی بتواند درد و رنج را کاهش دهد، آن دین مطلوب است و از

این رو، نباید خودش محدودیت‌هایی را اضافه کند. وقتی محدودیت اضافه کند، خود باعث ایجاد درد و رنج است! در نگاه این فرد، مسئله، مسئلهٔ افزوده شدن رنج است نه کاهش درد و رنج. با چنین نگاهی، باقی موارد - چه الزامات اعتقادی و چه عملی - توجیه و انکار می‌گردد.

۲. روش برخی ازین افراد، این است که در نقطهٔ اول به فقه و فقها توجه می‌کنند. اگر از جهت محتوایی شخص خاضع شود و قبول کند که این حکم عقلانی نیست (مثل الزام مرد به اقامه نماز در هر شرایطی) به سادگی می‌پذیرد که در این روایت که مورد استناد فقیه است، باید از جهت سند تشکیک کند و اگر نشود تشکیک کند و روایاتش متعدد باشد آن وقت باب تأویل را باز کند. اگر باب تأویل هم محدود بشود، آن جا دیگر تردید به امام معصوم خواهد رسید و همین مسئله در مورد قرآن هم خواهد بود. در حقیقت این اندیشه‌ای است که از حق آزادی انسان آغاز می‌شود و به صورت طبیعی نتیجه‌اش به انکار دین خدا می‌رسد.

۳. در اخلاق نسبی به این مطلب قائلند که مهم‌ترین چیز منافع و ضرر است. حال یا منفعت و ضرر فردی یا اجتماعی و در این نگاه جز این، هیچ چیز دیگر ارزش ذاتی ندارد و ضمناً هیچ چیز ثابتی نداریم.

مثلاً اخلاق نسبی در این اعتقاد یهودیان که خود را نژاد برتر می‌دانند، می‌گوید برای آن‌که آنان بتوانند در دنیا سیادت کنند و برتری داشته باشند ولو کل دنیا را به آشوب و جنگ و نزاع

بکشند، کار غیر اخلاقی نمی‌کنند. کار اخلاقی این است که به برتری برسد و اگر نیانجامد رفتار اخلاقی نکرده است.

۴. اگر پرسیده شود که آیا عقل حسابگر، کشف از واقع می‌کند، گفته می‌شود که در این جا خود عقل می‌گوید در صورتی کشف از واقع می‌کند که تمام اطلاعات لازم را داشته باشد. به دیگر معنا من بایست آثار این فعل را در زمان فعلی در خود، در دیگران، در جسم و روح و آینده خود و نیز دیگران بدانم تا بگویم که این جا محاسبات من کشف از واقع می‌کند و چون چنین چیزی را به وجدان نمی‌یابیم، لذا می‌گوییم هیچ حکمی از محاسبات عقلانی مطابق با واقع نخواهد بود.

بنابراین عقل حسابگر، کشف از واقع نمی‌کند ولی با فرض این که آثار دیگری که من به آن دسترسی داشته باشم وجود ندارد به آن عمل می‌کنیم و آن را باطل ندانسته و بلکه خود را معذور می‌دانیم.

نگاه برون دینی به فقه سنتی

درآمد

یکی از رویکردهای نقد دین، ادّعی نگاه‌های برون دینی به فقه سنتی است با این رویکرد که دین باید چارچوب اخلاقی داشته باشد. اگر دینی اخلاقی نبود پذیرفتنی هم نیست و عقل و اخلاق مقوله‌ای مستقل از دین است. در این جا دو دیدگاه مطرح می‌شود: یک دیدگاه این است که اخلاق باید دینی باشد و قبل از دین اخلاق نداریم؛^۱ و دیدگاه مقابل این است که دین باید اخلاقی باشد. در حقیقت اخلاق یک مقوله‌ی سکولار و مستقل از دین است و عدلیه چه معتزله و چه شیعه، هر دو در مقابل اشاعره قرار دارند و به این دیدگاه دوم پایبند هستند. لازمه این مسئله این

۱. این نگاهی اشعری مسلکانه است که حسن و قبح ذاتی را نفی می‌کند و برای اخلاق ارزشی مستقل قائل نمی‌باشد.

است که دین و فقه باید چارچوب اخلاقی را رعایت کند. امروزه این دو دیدگاه طرح می‌شود و با ابطال یک دیدگاه، خود به خود دیدگاه دوم اثبات می‌شود. یعنی با نقد اشعری‌گری در حقیقت دیدگاه مقابل آن اثبات خواهد شد.

حُسن و قُبْح ذاتی

مسائل اخلاقی، مسائلی است که حسن و قبح ذاتی دارد و این استدلال هم ندارد؛ یعنی اگر کسی بخواهد در این نقطه استدلال کند، عملاً باید موضوع را به نقطه‌ای منتهی کند که در آن‌جا ناچار است گزاره پایه‌ای را بپذیرد. برای نمونه، همگان قبول اشتباه و اعتراف به این‌که من در نقطه‌ای خطا کردم و عدم مقاومت در این موضوع را به عنوان پارامتر اخلاقی ارزیابی می‌کنند، یعنی شخص عاقل می‌یابد که کار این شخص خوب است. مکرراً در آیات و روایات آمده است که انسان، به مجرد آن‌که بنده بودن خویش را وجدان کرد، ساحت وسیعی از مسائل اخلاقی و مستقلات عقلی پیش روی او گشوده می‌شود. این‌که در برابر این خدا، تذلل داشته باشی، این خدا را دوست داشته باشی؛ شکر او را بکنی، با او عناد نوری، از او تبعیت کنی، اراده خودت را در اراده او فانی کنی. به او توکل کنی، رضایت به فعل او داشته باشی و ... این‌ها از امور اخلاقی است. آنانی که منکر خدا هستند، نسبت به این ساحت به کلی غافل هستند و توجه ندارند.

اخلاق اجتماعی و اخلاق عبودیت

برخی از آنان، اخلاق را مراعات هنجارها در زیست اجتماعی می‌دانند که منجر به یک همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگران، برای رسیدن به یک زندگی گوارا و دلچسب است.

اگر کسی نخواهد بحث خدا را طرح کند و منظورش از اخلاق فقط در کلماتش، اخلاق اجتماعی باشد باز هم می‌توان بحث را تا پایان با او پیش برد. به او می‌گوییم اگر اخلاق را منحصر به اخلاق مع الناس کنیم - همان‌طور که برخی روی آن تأکید می‌کنند - در همین اخلاق مع الناس، از اخلاق برای کل بشریت، برای تمامی زمان‌ها دفاع می‌کنیم. در ضمن، می‌بایست به مصالح و مفاسد پنهان توجه خاصی کرد. اگر ما به مصالح و مفاسد پنهان دست پیدا کردیم، باید آن‌ها را تأثیر بدهیم و این‌جاست که اعتقاد به نبوت و امامت منهای این‌که اخلاق مع الله طرح شود، قابل توجه خواهد بود.

در واقع در این نقطه، شخص می‌گوید شما باید تمام مصالح و مفاسد را عینی کنی و من و دیگران باید بفهمیم ولی عقل می‌گوید: هیچ لزومی بر این مسئله وجود ندارد خدا می‌تواند مصلحت و مفاسد، از نوع مفاسد پنهان یا از نوع مصالح پنهان داشته باشد.

گفتار ۷

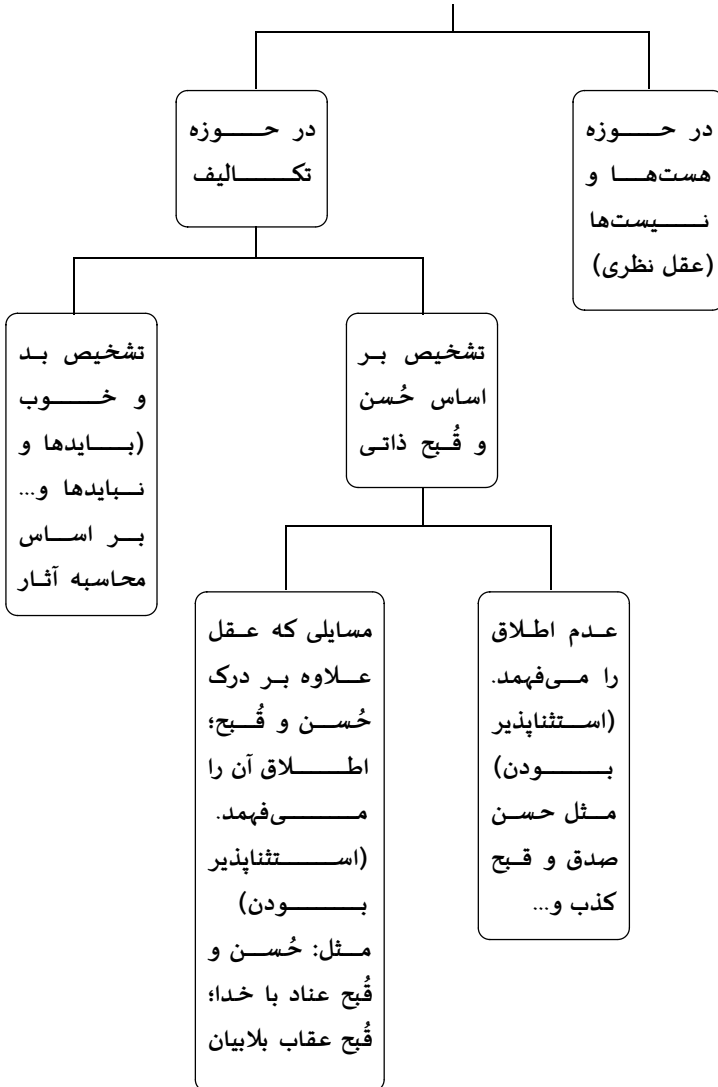
عقل نظری و عقل عملی

درآمد

نواندیشان دینی مسائل فقهی را به صورت عقلانی مورد چالش قرار می‌دهند. مسائل عقلانی در دو حوزه قابل تقسیم است: یکی حوزه عقل نظری یعنی هست‌ها و نیست‌ها، دوم حوزه عقل عملی یعنی تکالیف یا بایدها و نبایدها.

فارغ از این‌که این تعریف را می‌توان تعریف دقیقی دانست یا نه، اما در این دو حوزه مسائل عقلانی قابل رصد است و در بحث‌های حوزه‌ی عقل نظری یعنی ادراک هست‌ها و نیست‌ها، بحث‌هایی از گذشته بوده و هست. امروزه مباحثی همچون آتئیسم و داروینیسیم و مخالفت‌های متن قرآن و روایات با مسائل علمی وسعت پیدا کرده که قابل پیگیری است.

مسائل عقلانی



گفتار ۸

فلسفه احکام

درآمد

مباحثی مانند معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی، در حوزه مسائل ادراک عقل نظری قابل دسته‌بندی است. تجربه ثابت کرده است که حمله به دین، در حوزه عقل عملی اثرگذارتر است. در این حوزه، افرادی که خود را عاقل می‌دانند، با احکامی مانند خوب / بد و باید / نباید قضاوت می‌کنند.

این احکام گاهی به خاطر آثار فعل یعنی محاسبه سود و زیان افعال است که در این‌جا ما مصلحت‌اندیش و مفسده‌گریز می‌شویم. برخی از اعتراضات به بحث‌های دینی از همین جاست، مثل علّت نجاست سگ و حرمت ماهی بدون فلس و چراهای فراوانی که در این زمینه‌ها به عنوان اعتراض مطرح است.

بسیاری از کوشش‌هایی که در حدود ۱۵۰ سال اخیر برای بیان

فلسفه احکام به عنوان توجیه عقلی برای پذیرش احکام دین مطرح شده، برای نشان دادن مضار و منافع دنیوی این احکام است، در حالی که در این جا مضار و منافع اخروی هم می تواند مبنای حکم باشد. اما این گونه بیان نمی شود و از این روست که تصحیح مسئله برای افراد، بسیار دشوار خواهد شد.

سخن آقای مطهری در کتاب مسئله حجاب عمدتاً همین است. کتاب های درسی فعلی نیز بر همین اساس نوشته شده که حجاب و عفاف را مترادف می داند. چنین نگاهی چند آفت مهم برای دینداری اشخاص دارد. از جمله این که وقتی حکمی را به صورت فلسفه ی احکام مقبول عقل طرف مقابل می کنید، عاقل متوجه می شود که فایده این حکم برای علّت آن است.

تعمیم و تخصیص

به قول طلبه ها:

«العلّة تُعمّم و العلة تُخصّص»؛

«علّت هم تعمیم می دهد و هم تخصیص می زند».

برای فهمیدن این قاعده، مثالی می زنند: اگر پزشک به بیمار بگوید «انار نخور چون ترش است» مخاطب - به دلیل فلسفه خاص این حکم - این موضوع را به همه ی ترشی ها ولو غیر انار تعمیم می دهد. از طرف دیگر خود این علّت تخصیص می دهد یعنی انار شیرین را خارج می کند. لذا تبیین علّت این دو اثر را دارد: یکی تعمیم به همه ترشی ها، دیگری تخصیص به انار ترش نه

انار شیرین.

در اینجا به دو نمونه از نتایج این نوع بیان حکم اشاره می‌شود:

اول: می‌گوییم حجاب به خاطر عفاف وضع و جعل شده. در نتیجه بانویی می‌گوید ملاک عفاف است، بنابراین جوراب دیگر لازم نیست بپوشم، چون با نپوشیدن جوراب، عفتم از بین نمی‌رود.

دوم: در مورد ربا توجیه می‌کنیم که عامل فقر و خانمان سوز است. در نتیجه آن فرد می‌گوید بهره کم چنین پیامدی ندارد و آن را می‌پذیرد.

حرمت قیاس

حرمت قیاس یکی از مبانی اساسی فقه شیعه است. در این زمینه حدیثی از امام سجاد علیه السلام روایت شده است که می‌فرمایند:

«إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرَءِ
الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَائِيسِ الْفَاسِدَةِ، وَلَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ. فَمَنْ
سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ وَمَنْ اقْتَدَى بِنَا هُدِيَ. وَمَنْ كَانَ يَعْمَلُ
بِالْقِيَاسِ وَالرَّأْيِ هَلَكَ. وَمَنْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ شَيْئًا مِمَّا نَقُوهُ
أَوْ نَقَضَى بِهِ حَرَجًا، كَفَرَ بِالَّذِي أَنْزَلَ السَّبْعَ الْمَثَانِي وَ
الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ»؛^۱

«به وسیله عقل ناقص و نظریه‌های باطل و قیاس‌های فاسد و بی‌اساس نمی‌توان به دین خدا دست یافت؛ تنها وسیله رسیدن به دین واقعی، تسلیم محض است؛ پس هرکس تسلیم ما اهل بیت باشد، (از هر انحرافی) در امان است و هر که به وسیله ما هدایت یابد خوشبخت خواهد بود و شخصی که با قیاس و نظریات شخصی خود بخواهد دین را دریابد، هلاک می‌گردد».

بحث فلسفه احکام برای بسیاری از افراد جاذبه دارد؛ از گوینده و شنونده و دیگران. ولی آیا می‌توان مدعی بود که علت حکم حقیقتاً همان مطلبی است که ما می‌گوییم؟!

تفاوت علت و حکمت حکم

یک نکته مهم، تفاوت بین علت حکم با حکمت آن است. علت همان علت تامه فلسفی یعنی تمام حکمت است. اگر حکمت کامل برای حکم که همان مصلحت و مفسده واقعی را به طریقی بتوانیم به دست آوریم، حکم هم دائرمدار اوست. مهم این است که ما به تنهایی قادر به کشف آن مصلحت و مفسده کامل نیستیم مگر معصوم علیه السلام بفرمایند. معصوم گاهی علت را بیان می‌کنند و گاهی برخی از حکمت‌ها را بیان می‌کنند نه تمام حکمت را. در کتاب علل الشرایع خیلی وقت‌ها علت احکام را بیان می‌کند که در واقع بیان برخی از حکمت‌ها برای برخی از احکام است، نه تمام احکام و نه تمام حکمت‌ها.

در این مورد سه گونه بیان داریم:

حالت اول. اگر فایده‌ای را امام بیان بکنند و جای دیگری چیزی دیگری نگفته باشند، ما آن را عِلَّت می‌گیریم.

حالت دوم. در عین این‌که آن عِلَّت موجود نباشد، آن حکم هست، مثلاً فرموده: «أقم الصلوه لذكری». حرف لام در کلمه «لذكری» حکمت است نه عِلَّت.

حالت سوم. گاهی فوایدی در کنار حکم می‌بینیم، ولی مطلب در آیه یا روایت نیست، بلکه در بیان یک عالم است. چنین موردی را نمی‌توانیم به عنوان حکمت بپذیریم، چون خدای متعال آن را به عنوان فایده حکم لحاظ نکرده است. مثلاً ممکن است پزشک دارویی به بیمار بدهد که اتفاقاً شیرین هم باشد. بیمار نمی‌تواند بگوید که این پزشک می‌خواسته در کنار خوردن دارو لذت ببرد. این کلام قابل استناد نیست، زیرا شاید اصلاً مدّ نظر پزشک نبوده که ما بخواهیم آن دلیل را به او نسبت دهیم. پس می‌توان گفت که در حقیقت سه گونه فایده داریم:

الف - فایده انحصاری از آیه و روایت باشد و مخالف هم نداشته باشد.

ب - فایده غیر انحصاری یا حکمتی اصطلاحی که مخالفش هم موجود باشد. مثلاً در بحث عده‌ی طلاق یا عده‌ی وفات، حکمتش را «عدم اختلاط میاه» می‌دانند. ولی آن جا که قطعاً اختلاط میاه منتفی باشد، باز هم حتماً باید عده گرفته شود.

ج - فوایدی که ما به عنوان بشر در کنار این حکم می‌بینیم، ولی

در آیه و روایت تصریح نشده است. ما آن را نمی‌توانیم حتی به عنوان حکمت آن حکم ذکر کنیم تا چه رسد به عنوان علتش. مثلاً این بیان که نماز صبح نوعی ورزش است که به مهره‌های کمر نرمش می‌دهد. کسی که اقامه شعائر حسینی را فقط برای مبارزه با ظلم بداند، وقتی مبارزه از آن به دست نیاید، اقامه شعائر را بیهوده می‌بیند.

بیان آیه الله میرزا مهدی اصفهانی

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی تصریح می‌کند که مسائل اخلاقی به دو دسته تقسیم می‌شود.

گروه اول: مسائل اخلاقی که عقل، هم حسن و قبح آن و هم اطلاق یعنی استثناء ناپذیر بودنش را درک می‌کند. که بیشتر در ارتباط با خداوند است؛ مانند بحث حسن ایمان قلبی به خدا، حسن تذلل، حسن شکر، حسن محبت به خدا، قبح عناد با خدا،^۱ قبح انکار حجّت خدا، این موارد اطلاق دارند. اگر بخواهیم در اخلاق اجتماعی مثالی بزنیم، بحث قبح تکلیف فوق قدرت، قبح عقاب بلابیان. این‌ها جزو آن دسته اول است که عقل هم حسن یا قبحش را درک می‌کند، علاوه بر این‌که استثناء ندارد.

گروه دوم: آن‌چه عقل، علاوه بر ادراک حسن و قبح، عدم

۱. عقل این را می‌فهمد که در هیچ حالتی عناد با خدا خوب نیست. البته ابراز عناد غیر از خود عناد است که عملی قلبی است. ممکن است کسی موظف به ابراز کفر یا ابراز عمل معاندانه شود، و موظف شده مثلاً کعبه را خراب کند. اما در این‌جا اصل عمل قلب مورد نظر است که عناد با خدا باشد.

اطلاقش را نیز درک می‌کند. یعنی می‌فهمد که استثناء پذیر است. تقریباً تمام مسائل اخلاق اجتماعی و اخلاق معاشرت در این دسته دوم قرار می‌گیرند. حتی قتل نفس، مردم آزاری، گرفتن مال دیگری، کور کردن چشم فرد، قطع دست و پا، گرفتن مال یا آبروی فردی را بردن. در چنین مواردی عقل در اخلاق اجتماعی قبضش را درک می‌کند و در بعضی کارها نیز حُسن این موارد را درک می‌کند مثل صدق، اطعام فرد گرسنه، سیراب کردن فرد تشنه، کمک به ضعیف، قضاء حاجت افراد، ادخال سرور در قلب مردم. تمام این موارد که حسن عقلی و اخلاقی دارند، مقید هستند به این قید که مفسده مهمی نداشته باشند، یا ترکشان مصلحت مهمی نداشته باشد. عکس این مطلب در مورد قبح عقلی و اخلاقی است. این موارد با مصلحت و مفسده جابجا می‌شوند.

مثال: پلیس و جانی هر دو آدم می‌کشند، ولی کسی کشتن جنایتکار به دست پلیس را غیر اخلاقی نمی‌داند. پزشک در اتاق عمل و جانی در خیابان دست و پای افراد را قطع می‌کنند، ولی عاقل بین این‌ها فرق می‌گذارد. امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرمایند:

«خُذْ مَالَ النَّاصِبِ حَيْثُ مَا وَجَدْتَهُ وَادْفَعْ إِلَيْنَا الْخُمْسَ»^۱.

این حکم را با توجه به آن علم و آگاهی که از ناحیه خدا به دست آورده فرموده و از این رو قبح این عمل از بین می‌رود. مهم این است که امر در کدام گروه است. اگر دستوری به ما

دادند که با گروه اول (حسن و قبح ذاتی مطلق) در تعارض بیفتند، یا آن کلام را توجیه می‌کنیم یا می‌گوییم صادر نشده، اما اگر از دسته دوم (حسن و قبح مقید) بود، آن‌گاه بررسی می‌کنیم تا ببینیم که گوینده این حکم، آیا دلیل کافی بر اثبات نبوتش دارد یا ندارد؟ اگر داشته باشد قابل پذیرش است.

درباره ظلم

در باب ظلم، سخن فراوان است. ظلم مطلقاً قبیح است، اما ظلم به معنی تضییع حق است و حق دو گونه است: ذاتی و غیرذاتی. در این جا سخن از حق ذاتی است. باید دانست که چند حق ذاتی بر خدا وجود دارد:

۱ - خدا ما را تکلیف فوق قدرت نکند. و اگر می‌خواهد تکلیف کند، قدرتش را به ما بدهد. اگر تکلیف فوق قدرت بشویم، مظلوم واقع شده‌ایم.

۲ - نباید عقاب بلا بیان شویم. عقاب بلا بیان یعنی تکلیف ما را روشن بیان کند یا راهی باز کند که ما از آن راه به تکلیف برسیم.

۳ - اگر هیچ تخلف و معصیتی نکردیم، عقوبت نشویم. عقوبت نشدن افراد مطیع و غیرعاصی حق ذاتی ماست.

۴ - وقتی خدا وعده کرد، خلف وعده نکند. ان الله لا یخلف المیعاد. البته اگر خداوند وعید داد، ممکن است به لطف و فضل خود عفو کند، ولی در وعده خلف نمی‌کند.

این چهار مورد نیازی به اثبات نداشته و بلکه به بداهت عقل بر می‌گردد. به تعبیر امروزی، این‌ها از گزاره‌های پایه‌ای اخلاقی

است، یعنی حقی است که مشروط به شرایطی نیست. در غیر این موارد، اگر ظلم شود، آن حق جعل شده. یعنی حق شما نسبت به این مال، مالکیت شما نسبت به این مال وضع می‌شود و تا وقتی که هست، این حق برقرار است.

مثال: لازمه نجات جان یک انسان گرفتار، تصرف من در ملک فردی بدون اجازه او است. در این جا نه مالکیت مالک باطل شده، نه تصرف من غاصبانه است و نه من معصیت کرده‌ام. البته بعدا باید به اندازه تصرف در آن ملک، مبلغی به مالک پرداخت شود یا او ببخشد.

در مثال دیگر می‌بینیم که شارع حق مالکیت فردی را باطل می‌کند. کسی که می‌میرد، بعد از فوت، مالک اموال خود نیست، بلکه متعلق به ورثه است (بجز ثلث آن در صورت وصیت). حق حیات تا زمان مرتد شدن است نه بیشتر. وگرنه اگر حیات حق ذاتی انسان‌ها باشد، مرگ و میرهای نابهنگام همه ظلم می‌شود. قتل نوجوان به دست حضرت خضر نمونه آن است.

خاستگاه اشکال

خاستگاه اشکال، در اصل ایمان به پیغمبر و امام علیهم‌السلام، یا در بحث ایمان به غیب است. وگرنه اگر ما دلایل و شواهد کافی برای اثبات ارتباط آن فاعل (مثلا حضرت خضر علیه‌السلام) با خدا یافته شود و سخنان او در این زمینه متکی به مصالح و مفاسد غیبی باشد، هیچ اشکالی به این احکام فقهی وارد نمی‌شود. ضعف گوینده در

بحث اعتقاد به نبوت و امامت یا ایمان به غیب، این جا گویش جدیدی پیدا کرده که این حکم را غیر اخلاقی می‌داند. در این جا تعبیر صحیح این است که این حکم غیر اخلاقی است، اگر نبوت یا امامت گوینده حکم اثبات نشود و نتوانیم به تمام مصالح و مفسدات در حیطه‌ی ادارکات دست پیدا کنیم، و گرنه قابل قبول و قابل تصدیق می‌شود.

احکام دین؛ ثبات یا تحوّل؟

بحث دیگر، بحث ثبات یا تحوّل احکام در طول دوران است که می‌بایست به صورتی مجزا در این باره بحث شود. اگر پیغمبر بگوید این حکم من حلال الی یوم القیامه است و این حرام است الی یوم القیامه، باید پذیرفت و این کار هیچ مشکل عقلی ندارد. یعنی آن کار، دائماً تا روز قیامت، مصلحتی پنهانی دارد که باید براساس آن پیش رفت.

البته، گوینده این سخن، در برخی از موارد استثناء قائل شده، ولی استثنای آن نیز به دست خودش است. لذا به ما تأکید کرده است که با همان قاعده ثبات احکام، باید دین مرا بفهمید و پیش بروید و بدانید که تغییر نمی‌کند و دگرگون نمی‌شود، مگر مواردی که خودم بگویم. مهم این است که در هیچ جا به ما مجوز دخالت تشخیص خودمان را در مصالح و مفسدات نداده‌اند، بلکه به شدت در مقابل این مسئله مقاومت کرده‌اند. به تعبیر مرحوم آیه الله خوئی، قریب ۵۰۰ روایت در حرمت قیاس، عمل به رأی و عمل

به استحسان و مشابه این‌ها داریم که این فوق حدّ تواتر است، به گونه‌ای که برای هر کسی که وارد فضای روایات شیعه می‌شود، قابل انکار نیست. این مطلب برای تأکید بر التزام به احکام است که اجازه تصرف در آن‌ها را به ما نمی‌دهد.

مثال زکات گرفتن از اسب

اگر حجّت خدا در جایی توضیحی داد، آن را - به دلیل این‌که توضیح حجّت خداست - می‌پذیریم. یکی از معاصران، زکات گرفتن امیرالمؤمنین علیه السلام از اسب را مطرح کرده است. حدیث این است:

مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ زُرَّارَةُ عَنْهُمَا جَمِيعاً عليه السلام قَالَا: وَضَعَ
 أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَلَى الْخَيْلِ الْعِتَاقِ الرَّاعِيَةِ فِي كُلِّ فَرَسٍ،
 فِي كُلِّ عَامٍ دِينَارَيْنِ وَ جَعَلَ عَلَى الْبَرَادِينِ دِينَاراً^۱.

«حضرت امیر علیه السلام بر اسب‌های نجیب علف‌چر، در هر سال دو دینار و بر اسب‌های باربر، در هر سال یک دینار (زکات) قرار دادند».

با استناد به این حدیث، می‌خواهد بگوید این مشت نمونه خروار است. اما باید گفت: در این موارد، باید به خصوص همان مورد اکتفا شود. حال آیا امیرالمؤمنین علیه السلام از اسب زکات گرفته یا کار دیگری کرده است؟ در روایات معارضش آمده که موارد

زکات، بیشتر از نه تا نیست. اگر بیشتر بود پیغمبر ﷺ می‌گفت. به فرض که از تعارض بگذریم، می‌گوییم امیرالمؤمنین حقّ چنین کاری را دارد. ولی به ما چنین حقی نه تنها داده نشده، بلکه به عکس به نهی از آن تصریح شده است. لذا باید به همان مقدار عمل کنیم. حداکثر این‌که اگر نتوانستیم، از باب ضرورت و اکل میته می‌گوییم: اکنون که گرفتار شده‌ایم، خود شارع به ما اجازه داده که در حد ضرورت عقب بنشینیم. اما نگوییم حکم خدا عوض شده، بلکه بدانیم که حکم خدا همان است که بوده است و به چند دلیل تغییرپذیر نیست، از جمله:

خاتمیت پیغمبر ﷺ

تصریحاتی مانند این‌که حلال پیغمبر حلال الی یوم القیامه است.

حرمت عمل به رأی

حرمت علم به قیاس

حرمت گرفتن دین از غیر معصوم

و...

پس دین حقیقتی ثابت است که باید همه به آنجا رجوع کنند.

تجدید دین به دست حضرت ولی عصر عجل الله فرجه

در وصف حضرت ولی عصر عجل الله می‌خوانیم:

«مجدداً لما عطل من احکام کتابک و مشیداً لما ورد من

اعلام دینک و سنن نبیک».

و می‌گوییم:

«این محیی معالم الدین»؛

از مجموع این سخنان برمی‌آید که دین مجموعه ثابتی است. البته حجت معصوم خدا، به اذن خدا می‌تواند کارهایی انجام دهد. به هر صورت، ثبات احکام مشکل عقلی ندارد. احتمال عدم ثبات، کافی نیست برای این که ما به عدم ثبات یقین کنیم.^۱

نکته

از محاسبات روزمره گاهی به عنوان «عقل حسابگر» یاد می‌شود. برخی می‌پندارند که اصولی‌ها عقل حسابگر را حجت می‌دانند نه اخباری‌ها؛ در حالی که چنین نیست. این ابوعلی سینا و اتباع او هستند که عقل حسابگر را حجت می‌دانند، وگرنه کسی در مذهب شیعه نمی‌پذیرد.

برخی از نواندیشان بین آن استثناء‌پذیری و مطلق‌ها تفکیک نمی‌کنند و اخلاق را مقدم بر دین می‌دانند؛ آن‌گاه فقها را به شیوه‌های نو اشعری‌گری متهم می‌کنند؛ بطلان این مدعا در خلال مباحث روشن شد.

۱. در داستان‌ها آمده که کسی به مردم می‌گفت: ظاهراً آن طرف دارند آش می‌دهند. بعد که مردم رفتند، خودش هم شروع به دویدن کرد و گفت: آن طرف آش می‌دهند. یعنی قید احتمال را از کلام خودش حذف کرد. این بیان‌های احتمالی در دین به درد نمی‌خورد، بلکه باید مجوز از صاحب دین بیاید، در حالی که چنین مجوزی برای ما نیامده است.

گفتار ۹

فعل اختیاری

دو گروه فعل اختیاری

در این نمودار فعل اختیاری به دو دسته تقسیم می‌شود که اقتضای ذاتی نسبت به حسن و قبح دارد. کادر اول: محال است که مانعی پیدا کند، یعنی عقل از یک سو اصل اقتضایش را می‌فهمد و از سوی دیگر هیچ وقت مانع برایش پیش نمی‌آورد، یعنی حسن و قبیح عقلی استثناء ناپذیر است؛ مثل عقاب بلا بیان که همواره قبیح است. جعل حکم شرعی مخالف آن در این موارد ممکن نیست؛ اما جعل حکم شرعی موافق آن مورد اختلاف است.

مشهور است که می‌گویند: اگر جایی حکم عقلی وجود داشت، اگر حکم شرع هم بیاید، قانون تازه و جعل تازه‌ای نیست، بلکه ارشاد به همان حکم عقل است.

بعضی نظر مخالف دارند؛ چون اگر حکم شرعی موافق جعل شود، به علت این می‌پذیرند که بعضی از مردم از حکم عقل منبعث نمی‌شوند، ولی در برابر حکم شرع و مجازات آن تسلیم می‌شوند.

از این رو، «جعل حکم شرعی موافق» مورد اختلاف است. قاعده ملازمه (اصل «ما حکم به العقل حکم به الشرع») در بخش اول جاری است.

کادر دوم: فعل اختیاری را نشان می‌دهد که اقتضای حسن و قبح دارد، ولی ممکن است مانعی برایش پیش بیاید، یعنی حسن یا قبح عقلی استثناء‌پذیر است، مثل صدق و کذب. در این جا خدا می‌تواند حکمی جعل کند به این معنا که در بعضی موارد کذب را جایز یا حتی واجب بداند. در این جا اصل «ما حکم به الشرع حکم به العقل» جریان می‌یابد.

کادر سوم: هیچ اقتضای ذاتی نسبت به حُسن و قبح ندارد، یا عقل ما عاجز از درک آن است، مثل خوردن ماهی بدون فلس.

مثال: عقل، حسن و قبحی در «نشستن چهارزانو یا دو زانو» نمی‌بیند. اما در مورد صدق و کذب نظر دارد. می‌گوید: اگر صدق ضرر قابل توجهی داشته باشد، آن صدق دیگر حُسنی ندارد. یا اگر کذبی بخواهد یک ضرر جدی را دفع کند. آن کذب دیگر قبیح نیست. عقل در نگاهی کلی بدون ورود در جزئیات و همه مواردش برخی موارد را قبیح یا حسن می‌داند. اما اگر در قضاوت بعدی آن را مطلق نمی‌داند. عناد با خدا مستثنا است، که عقل،

هیچ‌گاه حُسنی در آن نمی‌بیند.

عقل براساس حسن و قبح اعمال قضاوت می‌کند. گاهی حسن و قبح یک عمل، تابع آثار آن است. گاهی هم ذاتی آن است، نه تابع اثر آن. این است که می‌گوییم اقتضای ذاتی برای حسن و قبح دارد. در کادر بعدی عقل می‌گوید: من فقط براساس آثار یک کار به خوب و بد آن حکم می‌کنم. عقل ما در این‌جا این نکته را به ما می‌گوید که کسی که تمامی آثار را ندیده، می‌تواند فقط در زمان محدود در مورد کاری قضاوت کند، ولی چون از آثار اخروی آن بی‌اطلاع است، سکوت می‌کند. این‌جاست که باب نبوت باز می‌شود که از جانب خدای عالم به حقایق آمده و منافع و مضرات دنیوی و اخروی آن را تذکر می‌دهد.

مثلاً پرهیز از ترشح ادرار عذاب و فشار قبر می‌آورد. یا این‌که خواندن نماز شب نور قبر می‌آورد. فعلاً در این بحث نداریم که این را به عنوان جایزه و ثواب بگویند یا به عنوان اثری که به دنبال دارد. به هر صورت خدا روی حکمتی برای این کار این اثر را قرار داده است.

این جدول با مبنای فلسفی نیز قابل تعقیب است، یعنی طبق رأی فلاسفه - که این آثار را آثار ذاتی این افعال می‌دانند - درست است. با مبنای غیر فلسفی نیز می‌سازد. لهذا خدا حق دارد حکمی جعل کند و این ظلم نیست.

فعل اختیاری



گفتار ۱۰

مخالفان با نبوت و تشریح

مخالفان نبوت و تشریح

سه گروه با نبوت و تشریح مخالف هستند:

الف. براهمه؛ مخالفان انبیاء در طول تاریخ و مدافعین حقوق بشر که مخالفت‌هایشان را به صورت صریح یا ضمنی بیان کردند. اینان عقل انسان را کافی می‌دانند، و عقیده دارند که ارسال رسل محال است؛ چون پیام آن‌ها یا موافق عقل است یا مخالف عقل. اگر مخالف عقل باشد که حجت نیست. اگر موافق باشد تحصیل حاصل است.

جواب آن‌ها این است که سخن انبیاء گزاره‌های فراعقلی است، نه گزاره‌های عقل پذیر یا عقل ستیز. لذا آن‌ها به این تقسیم ثلاثی توجه نکردند.

ب. گروه بهانه‌جو. اینان بهانه می‌آورند که: پیامبران بشرند،

چرا ملک نیامده؟ چرا ما خودمان پیغمبر نشدیم؟ چرا خود خدا را نمی‌بینیم و بی واسطه با ما حرف نمی‌زند؟

ج. گروه حقوق بشر مدار. اینان با حق تشریح الهی مخالفند و می‌گویند: تشریح حق خود بشر است. بشر در همه چیز آزاد است، مگر این‌که بخواهد به آزادی دیگران لطمه بزند. البته بین خودشان هم در تبیین این جمله اختلاف است، ولی عمدتاً چنین می‌گویند که خرد جمعی باید این کار را انجام بدهد نه این‌که کسی از بیرون (حتی خدا) برای آن‌ها قانون جعل کند.

وجه اشتراک مخالفان نبوت

* تمام این گروه‌ها حکمت را منحصر در امور آزمون پذیر یا این جایی و اکنونی می‌دانند. یعنی در تاریخ کمتر با احکامی که آثار محسوس دارد، مخالفت می‌کنند. مثلاً اگر به روزه‌ی ماه رمضان ایراد بگیرد، به خوردن سحری و افطاری نیست، چون منافع آن قابل درک و فهم است، بلکه به منفعت اخروی یا بحث معنوی اشکال می‌کنند که محسوس نیست، از این رو منکر می‌شوند.

مؤمنان می‌گویند: آثاری که شما در دنیا می‌بینید، حتماً در همین راستا آثار آخرتی دارند و هیچ وقت امکان برعکس شدن ندارد. یعنی شما فرضاً اگر از عملی هیچ اثر نامطلوبی در دنیا نبینید، نمی‌تواند در آخرت اثر نامطلوب داشته باشد.

عقل برای این مطلب هیچ برهانی ندارد، اما انبیاء گفتند

امکان‌پذیر است. گرچه در دنیا فایده‌ای داشته باشد، ولی در قیامت مشکلاتی ایجاد می‌کند. عقل این دیدگاه را محال و غیر اخلاقی نمی‌داند. فقط عقل می‌پرسد: این گوینده (پیامبر) این مطلب را از کجا آورده و منبع خبر او کجاست؟ حال اگر او بتواند ارتباط خودش را با خدا اثبات کند، سخن او قابل قبول می‌شود. فرض کنید کسی با دوربینی که در اختیار دارد، تا ده‌ها و صدها کیلومتر را می‌بیند؛ ولی چشم شما فقط تا فاصله یک کیلومتر را می‌بیند. حال اگر او به شما خبر از یک سونامی بدهد و بگوید که اگر شما این‌جا بایستی، سرعتش به گونه‌ای است که شما را از بین می‌برد و بدانی او صادق است؛ ولو این‌که فقط او ببیند، قطعاً عقل شما نسبت به هشدار او بی‌توجه نمی‌ماند. [این مثال، مثال خوبی برای فایده‌بحث ایمان به غیب که مبنای تشریح الهی است، می‌باشد].

نکته

برخی از معاصران ایرانی ما، به ظاهر منکر نیستند که پیامبر از طرف خدا آمده است. ولی در مورد قرآن، در تفسیر آیات تشکیک می‌کنند. در مورد روایات نیز، می‌گویند: در اصل صدور، دلالت و مانند آن‌ها قطعیت وجود ندارد. لذا همیشه خرد جمعی را مقدم بر روایات می‌دانند. این مطلبی است که باید به آن رسیدگی شود، در حالی که هم‌چنان خدا و پیامبر را انکار نمی‌کنند.

گاه چنین است که در برابر بحث ایمان به غیب و ادله نبوت،
به بحث شکاکیت و بحث‌های معرفت شناختی روی می‌آورند که
این مبحث خود عنوان مستقلی است.

گفتار ۱۱

عدل

سه معنای عدل

عدل در لغت سه معنا دارد:

۱. تساوی

۲. اعتدال یا وضع کل شیء فی موضعه

۳. مراعات حق یعنی: اعطاء کل ذی حق حقه.

فارق بین عدلیه و اشاعره معنای سوم است که تا حدی صحیح است اما مبنای اعتقادی تشیع، عدل به معنای دوم است. روشن است که خدا به تساوی رفتار نکرده است و اساساً متفاوت رفتار کردن یا حتی تبعیض اگر حکیمانه باشد، هیچ قبح عقلی ندارد و کار خلاف اخلاق نیست. برای بررسی این مطلب، مجموع دنیا و آخرت را باید در نظر گرفت، از این رو عدل به این معنا معمولاً نمی‌تواند مبنای نقد احکام فقهی قرار بگیرد، چون آگاهی ما از

مجموع مصالح و مفاسد دنیا و آخرت و عوامل مختلف بسیار محدود می‌باشد، بنابراین قضاوت و اعتراض مبتنی بر آن‌که فلان حکم، افراط است یا تفریط، خروج از میانه روی است یا اعتدال، یک داوری نسنجیده است که در آن غفلت می‌شود از این‌که ما آگاهی به صورت کامل نداریم.

اما در مورد معنای سوم یعنی رعایت حق یا اعطاء کل ذی حق حقه، این مبنایی است که عقل آن را تأیید می‌کند و رعایت این عدالت را لازم می‌داند، به همین روی اخلاقی، بلکه اصلی‌ترین رکن اخلاق است؛ به گونه‌ای که اگر مراعات نشود، اخلاق مراعات نشده است. انسان باید حق دیگران را بگذارد. خدا هم عادل است، یعنی حق همه را مراعات می‌کند. بعضی از نواندیشان گفته‌اند: خدا می‌تواند انسان را نیافریند، ولی نمی‌تواند حقوق او را مراعات نکند و باید حقش را حتماً رعایت کند.

اختلاف اشاعره و عدلیه

اختلاف میان اشاعره و عدلیه همین جا است. اشاعره می‌گویند انسان هیچ حقی بر خدا ندارد، پس عدل آن کاری می‌شود که خدا می‌کند. اما عدلیه معیاری بیرون از خدا و دین دارند. در حقیقت اشاعره عدل را یک مفهوم دینی می‌دانند که مصادیق آن را باید دین تعیین کند، ولی عدلیه عدالت را یک مقوله‌ی سکولار یا فرادینی می‌دانند و می‌گویند: دین ما باید عادلانه و اخلاقی باشد. نمی‌توان عدالت و اخلاق را دینی دانست. عقل، مستقل از دین

می‌تواند حقوقی را تشخیص بدهد؛ حقوق ذاتی و نه قراردادی که ذاتی است نه جعلی و قراردادی. قابل سلب هم نیست و عقلاً برای انسان قائل هستند.

آن‌ها انسان را واجد این حقوق می‌دانند و از این حقوق تعبیر به حقوق اساسی، حقوق طبیعی و گاهی حقوق ذاتی می‌کنند. عقل خدا را عادل می‌یابد و می‌گوید خدا باید عدالت را هم در تکوین و هم در تشریح مراعات کند. یعنی هم در آفرینش (کارهایی که خدا انجام می‌دهد که اراده‌ی بشر در آن‌ها دخالتی ندارد) و هم در قانون‌گذاری، خدا باید قوانینی تعیین کند که عادلانه باشد؛ تا آن‌جا که اگر عادلانه نبود، ما می‌فهمیم که این حکم، حکم خدا نیست.

اما رفتار فقها به گونه‌ای است که عملاً اشعری هستند، چون در مواردی که عقلاً آن را خلاف اخلاق می‌دانند، فقها به راحتی به آن فتوا می‌دهند. یعنی بدون این‌که اسمش را بیاورند همان رفتار اشاعره را در دینداری و در تفقه خود پیاده می‌کنند، از نظر خارجی هم اگر امکان اجرای همان موارد را پیدا کنند، آن‌ها را اجرا می‌کنند. پس عملاً فقها اشعری مسلک شده‌اند.

حقوق انسان در نظر نواندیشان؛ دیدگاه اول

صاحبان این نظریه حقوقی تعریف می‌کنند که شما هر حکم الزامی را در شرع ببینید، آن‌ها عملاً مخالفش را به عنوان حق بشر قائل هستند. مثلاً:

* حق انتخاب همسر. یعنی زن مسلمان مجاز نیست طبق احکام فقهی شوهر غیر مسلمان برگزیند، پس این حکم را به عنوان تضييع یک حق ذاتی بشر نفی می‌کنند.

* حق انتخاب شغل.

* حق داشتن تفریحات سالم که آزادی موسیقی و موارد دیگر را به دنبال دارد.

* حق حیات

* حق مالکیت. لهذا گرفتن مال مرتد و ناصبی را غیر اخلاقی می‌دانند.

* حق آزادی و بیان اندیشه

* حقوق شهروندی به صورت مساوی، بدون این‌که جنسیت، ملیت، زبان، نژاد، رنگ، آیین و رسوم در این مسئله دخالت کند. طبیعتاً تمام تفاوت‌های بین مسلمان و غیرمسلمان، زن و مرد، و تمام مواردی را که در دین الزام‌آور است، غیر اخلاقی، غیر عادلانه و ظالمانه ارزیابی می‌کنند.

دیدگاه دوم در مورد حقوق انسان

یکی دیگر از معاصران حق انسان را به صورت کلی، رسیدن به کاهش درد و رنج می‌داند. اصلاً پیغمبری پیغمبر به این است که بیاید و درد و رنج انسان‌ها را کم کند. حتی خدایی را که قبول می‌کند، باید این قدر وسیع المشرب باشد که اگر کسی منکرش شد کارش نداشته باشد. این خدا آن قدر عادل است که به دلیل یک

معصیت سربه سر کسی نمی‌گذارد. (البته چنین خدایی خیلی بی‌خاصیت است و فقط به خلقش سرویس می‌دهد).
لذا بر این اساس، تمام احکام الزامی عبادی داخل در این مسئله می‌شود؛ مثلاً این‌که انسان حق دارد نماز نخواند، از نجاسات پرهیز نکند، حق انتخاب غذا و نوشیدنی و ... دارد. بشر این حق را ذاتاً دارد که برای هر چه آسوده‌تر بودن و کاهش درد و رنج خویش بکوشد؛ دین مطلوب، چنین دینی است. لذا می‌گوید: ما به احکام عبادی فردی کاری نداریم، اما احکام عبادی اجتماعی قابل قبول نیست.

دیدگاه سوم درباره حقوق انسان

فرد سومی از معاصران دیده که اگر حق انسان را این‌گونه ببینیم و بگوییم این حق را همه، از جمله خدا، باید مراعات کنند، طبیعتاً چیزی به عنوان دین باقی نمی‌ماند. برای حل این مشکل، دین را یک امر کاملاً اختیاری می‌داند، چه اصلش را و چه تک تک آموزه‌هایش را. یعنی این‌که خود افراد، اگر خواستند به نظر خودشان به آن عمل کنند نه بخاطر دستور خداوند. به عبارت دیگر، کلیت و احکام دین، تکلیفی نیست بلکه توصیه است.

نقد دیدگاه‌های نواندیشان در باب حقوق انسان

در نقد این سخنان می‌گوییم:

۱. فقهای شیعه اشعری نیستند. می‌گویند ما حقوقی را قبول

داریم که اشاعره قبول ندارند. اشعری عقاب بلا بیان را اگر فرضاً خدا بخواهد، قبیح نمی‌داند، ولی ما قبیح می‌دانیم. آن‌ها تکلیف فوق قدرت را جایز می‌دانند، ولی ما جایز نمی‌دانیم. مثلاً فقهای شیعه می‌گویند حکم «أقم الصلاة» در آیات و روایات، عقلاً بر کسی که بی‌هوش است، اصلاً تعلق نمی‌گیرد، چون توان نماز خواندن ندارد. ولی اشاعره می‌گویند این دستور اطلاق دارد.

۲. بحث از عدالت شروع می‌شود. عدالت وابسته به این است که ما یک حق یا حقوقی را قائل می‌شویم. تا این‌جا بی‌اشکال به نظر می‌رسد ولی ما معتقدیم زمانی که معرفت خدا به عقل عرضه می‌شود، عاقل معرفت خدا را می‌پذیرد. آنگاه حقوق او بر خدا، منحصر به قبیح عقاب بلا بیان، قبیح تکلیف ما لا یطاق، عقوبت نشدن غیرعاصی و عدم خلف وعده از جانب خدا می‌شود.

(توضیح این‌که تمام ثواب‌ها فضل خداست. خداوند می‌توانست ثواب را قرار ندهد. البته چون وعده کرده، تخلف نمی‌کند، وگرنه بشر ذاتاً استحقاق ثوابی ندارد. خدا این نعمت‌ها را داده، حالا از ما وظیفه می‌خواهد. انسان باید بدون چشم داشت انجام بدهد، اما اگر تخلف کند، ذاتاً استحقاق عقوبت پیدا می‌کند).

ظلم‌هایی که اشاره شد، ذاتی است که هیچ وقت از ظلم بودن خارج نمی‌شود. باقی ظلم‌ها متوقف بر این است که حق آن‌جا باشد. اگر خدا به آن حق رسمیت داده باشد و بخواهد به هم بزند، آنگاه ظلم می‌شود، چنان‌که وقتی وعده می‌کند برای شما نسبت به آن ثواب ایجاد حق می‌کند، وگرنه می‌شود ظلم. مثلاً حق حیات و

بر خوررداری از حقوق شهروندی و مالکیت و امثال این‌ها را خدا تعیین کرده و هر وقت می‌خواهد، براساس حکمتی باطل می‌کند. طبعاً براساس حکمت است، چون خدا نه ظلم می‌کند و نه کار لغو انجام می‌دهد.

۳. اشعری‌ها حق حیات و حق مالکیت و نه هیچ‌کدام از حقوقی که ذکر شد را قبول ندارند. البته ما اگر این‌گونه حقوق را ذاتی ندانستیم، اشعری نمی‌شویم، چون به برخی از حقوق ذاتی معترفیم. و به این مطلب، از اشعری‌ها جدا می‌شویم.

حال اگر پیغمبر یا امام معصوم علیه السلام به ما دستور داد که جایی مالکیت کسی را باطل کنیم و مال او را برداریم، چون خدا گفته و از طریق آن‌ها به ما رسیده هیچ اشکالی ندارد. در آن صورت مصداق آیه *﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾*^۱ می‌شود. چنین مالی حلال طیب است و هیچ شبهه‌ای ندارد. مثلاً امام صادق علیه السلام فرمودند: *«خُذْ مَالَ النَّاصِبِ حَيْثُ مَا وَجَدْتَهُ وَ ادْفَعْ إِلَيْنَا الْخُمْسَ»*.^۲ با این بیان حضرت، مالکیت او باطل می‌شود.

تمیز بین دو گروه حقوق لازم است. این مغالطه است که بگوییم: یا باید تمام حقوق را ذاتی بدانیم، یا طرفدار اشعری‌ها هستیم.

۴. گروهی که محور و هدف دین را کاهش آلام بشری

۱. انفال: ۶۹.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۲۲.

می‌دانند، عملاً به ورطهٔ برهان شرّ افتاده‌اند که عده‌ای براساس آن وجود خداوند را انکار می‌کنند و آن را در ابعاد کوچک‌تر بیان می‌دارند. می‌گویند: مگر خدا عالم، قادر و مهربان نیست؟ ولی ما شرور را در این عالم می‌بینیم. اگر خدا نمی‌تواند برطرف کند، پس قادر نیست. اگر نمی‌داند، پس عالم نیست. اگر قادر و عالم است و برطرف نمی‌کند، پس مهربان نیست.

مراد آن‌ها از درد و رنج، همین شرّهای عرفی است، نه شرور عقلی که در بحث شرور به آن‌ها اشاره شد. شرور عرفی یعنی همین درد و رنج، یا در مقابل، همین خوشی و گوارا بودن و امثال این لذت‌ها. ماهیت این بیان با برهان شرّ، یکی است، با این تفاوت که در این بیان، حکمی از احکام الهی نفی می‌شود.

بحث عدم خلود نیز که محی الدین طرح می‌کند، در ذاتش برهان شرّ است. به این بیان که خدایی که ارحم الراحمین است، نمی‌شود جهنمی داشته باشد با آن اوصاف که قرآن می‌گوید. لذا باید این در را باز کند که از آن در بیرون بروند و خلود نوعی می‌شود، یا باید ته جهنم گیاه جرجیر برویاند و دوزخیان آنجا صفا کنند!

لذا بعضی برهان شرّ را «شرّ البراهین» می‌دانند، چون خیلی جاها نمود دارد. عملاً نهضت اصلاح طلبی دینی برخاسته از همین برهان است. یعنی ما می‌خواهیم یک دنیای آباد با چنان ویژگی‌هایی، در عین عقیده به خدا داشته باشیم، اما با آن احکام نمی‌شود. پس بیاییم احکام را درست کنیم. و اگر با این اعتقاد

نمی‌شود، یک اعتقاد دیگر بگذاریم.

همهٔ این‌ها به نوعی دلسوزی برای خدا می‌کنند. آن‌هایی که دلشان نمی‌سوزد، خدا را انکار می‌کنند که البته این‌ها هشیارترند. این توجیه که مثلاً «این فقه سختگیرانه است و چرا احکام این‌گونه است» همه به برهان شرّ بر می‌گردد. برهان شرّ را باید با خاستگاه و همهی شقوقش طرح کرد و کلاً تکلیفش را روشن کرد. اما آنچه ما از عقل در می‌یابیم و در آیات و روایات می‌بینیم، اساساً ردّ این برهان است؛ به این پاسخ که خدای متعال از روی حکمتی می‌تواند حتی برای بشر، درد و رنج پدید بیاورد، ولی حکمتش رسیدن به یک خیر عقلی باشد مانند معرفهٔ الله. با قبول خیرات عقلی، چنین ضروری هم حکیمانه می‌شود. باید میان شرّ عقلی و شرّ عرفی با خیر عقلی و خیر عرفی تفکیک شود. یعنی بگوییم: خدا خیر عقلی را انجام می‌دهد، ولی از شرّ عقلی پرهیز می‌کند و این فرآیند به آن معنا اخلاقی است.

تعارض ما با عرفا این‌جا مطرح می‌شود. آن‌ها برای اعیان ثابت‌ه حقوقی قائلند که خدا حقّشان را به آن‌ها می‌دهد. ما می‌گوییم چنین نیست. آن‌ها یک حقّ ابتدایی را مفروض می‌گیرند، در حالی که ما آن را سرّ قدر می‌دانیم و می‌گوییم وارد سرّ قدر نشو. این‌که چرا این را درخت و این را گوسفند آفریده، نباید وارد شد. مرحوم استاد مطهری در کتاب عدل الهی چهار معنا برای عدل می‌آورد؛ شامل این سه تا معنا که بیان شد و معنای چهارم ایشان، «شکوفای کردن استعدادها و به فعلیت رساندن قوه‌ها» است که

همان بحث اعیان ثابت است و ما آن را نمی‌پذیریم. ما می‌گوییم: تمام این نعمت‌ها به مخلوق، ابتدایی است، و مخلوق هیچ استحقاقی ندارد. اما بعد از این‌که خدا مخلوق را موجود کرد، اگر بدون این‌که به او قدرت بدهد و او را تکلیف کرد، این کار ظلم است. و این بحث بر خلاف بحث عرفا و فلاسفه است.

۵. فقها کاملاً نتیجه بحث را مراعات کردند، لذا هیچ‌یک از احکام مربوط به مرتد و امثال آنها را غیر اخلاقی نمی‌دانند و هیچ‌کدامش را رد نمی‌کنند. روایات را بدون جابجا کردن می‌پذیرند. اما در عقاب بلا بیان خیلی محکم می‌ایستند و قبحش را روشن می‌دانند. مذمت از قبح عقاب بلا بیان و تکلیف مالایطاق در شمار اصولی است که بخش قابل توجهی از علم اصول فقه مبتنی بر آنها است.

مروری بر مباحث کتاب

در این کتاب، نکاتی درباره نواندیشی دینی و خاستگاه‌ها و شاخص‌ها و نقدهایی که بر آن وارد شده، خواندیم. براساس آنچه در کتاب آمده است:

۱. مدرنیته، از اروپای ضد کلیسا به شرق آمد و به فضای فرهنگی مسلمانان رسید. دانش آموختگان مسلمان نیز، برای جمع بین اندیشه‌های سنتی خود با نویافته‌های مدرنیته، گاه به انکار آموزه‌های دینی و گاه به توجیه و تأویل آنها روی آوردند. در این میان، کلید واژه‌هایی همچون عقل و اخلاق و روابط اجتماعی

نقش اساسی داشته و دارد، به گونه‌ای که انتظارات مختلف از دین براساس آن‌ها رقم می‌خورد.

۲. برهان بوعلی در باب نبوت، در شکل دادن اندیشه‌های نواندیشان سهمی به سزا دارد و بخش عمده‌ای از این اندیشه‌ها، بازسازی شده سخنان بوعلی است. نقد این برهان به تفصیل مطرح شده است.

۳. کارآمدی دین و هدف از دینداری، یک محور اصلی مباحث نواندیشی دینی است. شاخص‌های ارزیابی این کارآمدی جای بحث و بررسی فراوان دارد.

۴. رویکردهای دین حدّ اقلی و حدّ اکثری نیز جایی مهم در مباحث نواندیشی دینی دارد. در این‌جا مباحث مسائل مستحدثه در فقه شیعی مطرح می‌شود.

۵. نقد عقلانی به دین برخاسته از نگاه برون دینی نیز بحث پرکاربردی در دهه‌های اخیر است که با توجه به انواع حسن و قبح عقلی جای طرح دارد.

۶. در نگاه سنتی، دو شاخه اخلاق، یعنی اخلاق اجتماعی و اخلاق عبودیت مطرح می‌شود؛ در حالی که نگاه نواندیشانه تنها بر شاخه اخلاق اجتماعی تأکید می‌ورزد.

۷. تقسیم عقل به دو گونه عقل نظری و عقل عملی نیز مبنای یک سلسله بحث علمی است که مختصری از آن در کتاب مطرح شده است.

۸. در مبحث جنجالی فلسفه احکام، با توجه به نگاه شیعه به

قیاس، مباحثی همچون تفاوت میان علت و حکمت احکام، معانی و مصادیق ظلم، ثبات و تحوّل در احکام دین و مطالبی از این دست، مطرح می‌شود.

۹. دو گروه فعل اختیاری، یکی از مباحث کلیدی در این زمینه است.

۱۰. تقسیم مخالفان نبوت و تشریح الهی به چند گروه، چشم‌اندازی بر مباحث نواندیشی دینی می‌گشاید. وجوه اشتراک و افتراق این مخالفان به اختصار، بحث شده است.

۱۱. و سرانجام، سه مبنای عدل، با اشاره به تفاوت میان اشاعره و عدلیه (شامل معتزله و شیعه) مطرح شده و براساس آن سه دیدگاه در باب حقوق انسان در نظر نواندیشان دینی بیان و نقد شده است.