

از سری مباحث کلام جدید

نقدی بر

فلسفه‌ی دین (هاسپرز)

خدا در فلسفه (خرمشاهی)

هرمنوتیک کتاب و سنت (مجتهد شبستری)

صفایی حائری، علی، ۱۳۳۰ - ۱۳۷۸.

نقدی بر فلسفه‌ی دین - خدا در فلسفه - هرمنوتیک کتاب و سنت / علی صفایی حائری (عین - صاد). - قم: لیلۀ
القدر، ۱۳۸۳.

۱۵۲ ص.

۷۰۰۰ ریال: ۴ - ۲۱ - ۷۸۰۳ - ۹۶۴ ISBN

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

۱. هرمنوتیک. ۲. تأویل - - جنبه‌های مذهبی - - اسلام. الف. عنوان.

۷ ن ۷ ص / ۲۴۱BP ۶۸ / ۱۲۱

کتابخانه ملی ایران ۲۰۰۱۴ - ۸۳ م

نقدی بر

فلسفه‌ی دین - خدا در فلسفه - هرمنوتیک کتاب و سنت

علی صفایی حائری (عین - صاد)

تهیه و تنظیم: مؤسسه‌ی فرهنگی تحقیقاتی لیلۀ القدر

انتشارات لیلۀ القدر ۷۷۱۲۳۲۸ - ۰۲۵۱

چاپ اول: پاییز ۱۳۸۳

چاپ: سرور

تیراژ: ۳۰۰۰ جلد

قیمت: ۷۰۰ تومان

شابک: ۴ - ۲۱ - ۷۸۰۳ - ۹۶۴

WWW.EINSAD.COM

پست الکترونیکی: INFOEINSAD.COM

تلفن مرکز پخش: ۰۹۱۲۱۵۳۶۸۱۹ / نمابر: ۷۷۱۷۳۷۸ - ۰۲۵۱

(کلیه حقوق این اثر متعلق به ناشر است)

فهرست

مقدمه‌ی ناشر ... ۹

نقدی بر فلسفه‌ی دین

- ۱ - برهان وجودی ... ۱۹
- ۲ - برهان علت و معلول ... ۲۱
- ۳ - برهان وجوب و امکان (جهان‌شناختی) ... ۲۴
- ۴ - برهان نظم: اتقان صنع ... ۲۷
- ۵ - برهان سودمندی (اخلاقی) ... ۳۱
- ۶ - برهان تجربه‌ی دینی ... ۳۴
- ۷ - برهان اجماع عام ... ۳۶
- ۸ - برهان درجات کمال ... ۳۹
- ۹ - برهان معجزات ... ۴۰
- ۱۰ - برهان‌های مردم‌پسند ... ۴۰

نقدی بر هرمنوتیک کتاب و سنت

- پیش‌گفتار ... ۵۳
- «۱» فرآیند فهم متون ... ۵۶
- فهمیدن متن به تفسیر آن موقوف است ... ۵۷
- مقدمات و مقومات تفسیر متون ... ۵۹
- یک - پیش‌فهم یا پیش‌دانسته‌ی مفسر و دور هرمنوتیکی ... ۵۹
- دو - علایق و انتظارات هدایت‌کننده‌ی مفسر ... ۶۱
- سه - پرسش از تاریخ ... ۶۳
- چهار - کشف مرکز معنای متن ... ۶۴
- پنج - ترجمه‌ی معنای متن در افق تاریخی مفسر ... ۶۵
- مشترکات انسانی، زمینه‌ساز فهم عصرهای متفاوت است ... ۶۶
- «۲» وحی خداوند و دانش انسان ... ۷۰
- «۳» پیش‌فهم‌های فقیهان، جاودانگی احکام دین و تشخیص موضوعات ... ۷۶
- «۴» پیش‌فهم‌های فقیهان و ثبات یا تغییر موضوعات احکام دین ... ۷۹
- «۵» با علم فقه نمی‌توان نظام تأسیس کرد، اما می‌توان به برخی پرسش‌ها پاسخ داد ... ۸۵
- «۶» آراء و فتوای سیاسی فقیهان ... ۹۳

«۷» پیش فهم‌ها و علایق و انتظارات فقیهان و مسائل جامعه و حکومت ... ۹۷

«۸» انتقاد پذیری و مشارکت همگان در شکل‌گیری نظریات و فتوهای دینی، ضرورت آزادی بحث و انتقاد
درباره‌ی دین ... ۱۰۳

«۹» پیش فهم‌های عمده‌ی مفسران وحی اسلامی از اهل حدیث و اشاعره تا معتزله و عرفا و متأخران، چون
مرحوم طباطبایی ... ۱۰۷

پیش فهم‌های عارفان ... ۱۱۱

«۱۰» معناهای متفاوت «سخن و حیانی» نزد متألهان مسلمان ... ۱۱۲

«۱۱» پیش فهم‌های فقیهان و فتوهای اقتصادی آنان ... ۱۱۴

«۱۲» بازسازی تفکر دینی چیست؟ ... ۱۱۹

«۱۳» تحول مفاهیم مذهبی در بستر زمان ... ۱۲۱

«۱۴» متون دینی و جهان بینی نقد تاریخی ... ۱۲۲

«۱۵» نقد تفکر کلامی سنتی در اسلام معاصر ... ۱۲۴

«۱۶» چرا باید اندیشه‌ی دینی را نقد کرد؟ ... ۱۲۶

«۱۷» وحی و آزادی عقلی انسان ... ۱۲۹

مرحله‌ی اول فهم عقل از خودش ... ۱۳۰

مرحله‌ی دوم فهم عقل از خودش ... ۱۳۱

مرحله‌ی سوم فهم عقل از خودش ... ۱۳۲

«۱۸» اجتهاد به مثابه‌ی جمع میان اصول ابدی و تغییرات اجتماعی ... ۱۳۴

پیوست ۱: کلام جدید - قلمرو شریعت - تئوری تفسیر متون دینی ... ۱۳۸

پیوست ۲: نقد مقاله‌ی تفکر کلامی سنتی در اسلام معاصر و پاسخ آن ... ۱۴۵

مقدمه‌ی ناشر

کلام دو صورت فعّال و منفعل دارد. در صورت فعال، در وجود آدمی، انگیزه و در جامعه‌ی آدمی روابط و در ذهن اجتماعی انسان عدل و احسان و در دل او قرب و لقاء و رضوان را مطرح می‌نماید. در این مرحله از ترکیب و تقدیر انسان و از تبدیل بدی‌ها به وسیله‌ی شناخت و محبت و تمرین و نیت حرف می‌زند. در این مرحله از حق و هدف‌داری و از اجل و مرحله‌ای بودن و از نظام و قانونمندی و از جمال و هماهنگی جهان حرف می‌زند و از ارتباط انسان و جهان و نظام و انسان و جمال و انسان و حق و انسان و اجل، آدمی را به حرکت، به حذر، به عشق، به قرب و به اغتنام فرصت‌ها دعوت می‌کند.

در وجهه‌ی منفعل همان‌طور که گفته‌اند، طرح عقیده، دفاع و اثبات مطرح می‌شود. و همین است که کلام سستی امروز با کلام جدید و کلام جدیدتر و شبهات و مشکلات جدیدتر به تطابق رسیده است و شبهات قدریه و مرجئه و نصارا و یهود و فلاسفه و زنادقه و بهایی‌ها و کمونیست‌ها، با مباحث جدید بریدگی جهان بینی و ایدئولوژی و قبض و بسط و سکولاریزم و مذهب حداقل و... گره خورده تا فردا چه زاید سحر. در هر حال کلامی که با رسول آمده، تفاوتش با کلامی که در بیان مسلمین رشد کرده، این گونه است.

نوشته‌ای که پیش روی شماست نقدی است از مرحوم علی صفایی حائری (ره) در خصوص برخی از شبهات کلام جدید و نوشته‌های دین پژوهی معاصر. اولین مقاله، متن دست نویس استاد در نقد و بررسی بخش هفتم کتاب «آشنایی با فلسفه تحلیلی» به نام «نقدی بر براهین اثبات وجود خدا» و نیز نقد کتاب «خدا در فلسفه»ی آقای «بهاء الدین خرمشاهی» است که آن هم ترجمه‌ی مقالات مربوط به برهان‌های اثبات وجود باری، نوشته و ویراسته‌ی «پل ادواردز» از «دایرة المعارف فلسفه» است.

دومین مقاله، نقد و بررسی کتاب «هرمنوتیک کتاب و سنت» نوشته‌ی «محمد مجتهد شبستری» است. آنچه از این کتاب نقل شده داخل [...] قرار گرفته تا مطلب نقد شده مشخص باشد.

در این دو نوشته مرحوم استاد به صورتی خلاصه و دقیق، شبهات را نقد و بررسی کرده‌اند اما برای کسانی که با این مباحث آشنایی کامل ندارند رجوع به اصل کتاب ضروری است. با تشکر از تمامی عزیزانی که در این مجموعه یاری رسان ما بودند.

نقدی بر

فلسفهی دین

(جان هاسپرز)

بسمه تعالی

شبهات، شهوات، بدعت‌ها دام‌های سهمگین راه هستند و در هر مرحله از زندگانی، انسان را به بند می‌کشند و نگه می‌دارند. من از شهوات و بدعت‌ها می‌گذرم و مختصری به شبهات می‌پردازم.

ما در برابر شبهات، با فلسفه و با عرفان ایستادیم. در حالی که شبهات از ادبیات و از تخیل کمک می‌گرفت و از ناخودآگاه و غیر مستقیم می‌تاخت. و نشانه‌های این هجوم را در نوشته‌های طالبوف و اندیشه‌های «آخوندوف» (ملا فتحعلی آخوندزاده) و نوشته‌های «فریدون آدمیت» می‌توانید ببینید، همان طور که در داستان‌های «صادق هدایت» و «چوبک» و در ملکوت «بهرام صادقی» و...

در این ادبیات گسترده، وسعت شبهات، دین، خدا، نبوت، امامت، معاد و مقدسات و رجال و احکام و تاریخ و اساطیر را در بر می‌گیرد.

امروز هم به طور طبیعی هجوم شبهات گسترده‌تر شده؛ چون به اندازه‌ی اهمیت و ارزش و رشد و گسترش حرکت اسلامی، ناچار شیاطین آتش بیشتری تهیه می‌کنند و جبهه‌های جدیدتری می‌گشایند. همانطور که می‌دانید در نوشته‌ی «فلسفه‌ی دین»، ترجمه‌ی فصل هفتم از کتاب بزرگ «جان هاسپرز»^۱ سعی شده که براهین خدا شناسی در سه شکل «هستی‌شناسی» و «جهان‌شناسی» و «غایت‌شناسی» و از راه‌های «اخلاق» و «اجماع» و «معجزه» و «تمثیل» به نقد کشیده شود که در قسمت برهان نظم - غایت‌شناسی - با گستردگی بیشتری بحث شده و شدیداً تأثیر گذار گردیده است.

این نقد و انتقاد از براهین اثبات خدا در ترجمه‌ی «بهاء الدین خرمشاهی» از مقالات دانشمندان متعدد، به طور منسجم‌تر و قوی‌تر در «خدا در فلسفه»^۲ عرضه شده است.

این هر دو کار در راستای «کلام جدید مسیحی» و در حوزه‌ی «فلسفه‌ی غرب» است، وگرنه در نوشته‌های مارکسیسم، این هجوم الحادی سازمان یافته‌تر و فعال‌تر شکل گرفته و به ادبیات کودک و بزرگسال با شاخه‌های متعدد آن راه یافته است.

به هر حال در نوشته‌ی آقای خرمشاهی - خدا در فلسفه - هم، این برهان‌ها نقد شده است:

- ۱ - برهان وجودی - هستی‌شناسی - ص ۴۳ خدا در فلسفه و ص ۲۳ فلسفه‌ی دین.
- ۲ - برهان علیت - جهان‌شناختی - ص ۶۷ خدا در فلسفه و ص ۳۲ فلسفه‌ی دین.
- ۳ - برهان وجوب و امکان - جهان‌شناختی - ص ۴۳ خدا در فلسفه و ص ۴۹ فلسفه‌ی دین.
- ۴ - برهان اتقان صنع - هدف‌شناختی - ص ۷۹ خدا در فلسفه و ص ۹۵ فلسفه‌ی دین.
- ۵ - برهان اخلاقی - ص ۹۷ خدا در فلسفه و ص ۷۷ فلسفه‌ی دین.
- ۶ - تجربه‌ی دینی - ص ۱۱۳ خدا در فلسفه و ص ۶۷ فلسفه‌ی دین.

۱ - نام کتاب جان هاسپرز «آشنایی با فلسفه‌ی تحلیلی» است که بخش هفتم آن «نقدی بر براهین اثبات وجود خدا» است.

۲ - «خدا در فلسفه»، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، مؤسسه‌ی مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰

۷ - اجماع عام - ص ۱۳۳ خدا در فلسفه.

۸ - درجات کمال - ص ۱۶۵ خدا در فلسفه.

۹ - برهان‌های مردم پسند - ص ۱۷۴ خدا در فلسفه.

اما در نوشته‌ی فلسفه‌ی دین هاسپرز از برهان علی به طور مستقل در ص ۳۲ و از برهان معجزات در ص ۸۳ گفتگو شده و نقادی گردیده است. این‌ها برهان‌های ده گانه‌ای هستند که در این کتاب طعم انتقاد را چشیده‌اند.

نقد و انتقاد این براهین و نقطه ضعف‌های کلام و فلسفه‌ی غرب در جواب‌گویی، به معنای صحت و سلامت این انتقادات و به معنای ناتوانی فلسفه‌های دیگر نیست؛ چون در فلسفه‌ی اسلامی و مسلمین این‌ها به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود که این آسیب‌پذیری را ندارد. و در برابر شبهات هم بیناتی دارد که جایی برای شبهه باقی نمی‌گذارد.

البته نوع بینش دینی و فلسفه‌ی اسلامی با فلسفه‌ی مسلمین متفاوت است، همانطور که فلسفه‌ی مسلمین خود شاخه‌های «اشراق» و «مشاء» و «حکمت متعالیه» را دارد که با «عرفان» پیوند محکمی یافته است. و در واقع میان کلام و فلسفه و عرفان و منابع اسلامی وحدتی را طرح ریخته است.

پیش از بررسی این انتقادات من این دو کتاب را مرور می‌کنم و یک جمع‌بندی می‌دهم: من کتاب «فلسفه‌ی دین» را این گونه تحلیل می‌کنم که از «آخر» آغاز کرده و در نتیجه نمی‌تواند گره‌ها را به راحتی باز کند و نمی‌تواند بافته‌ی مشکلات را بشکافد.

«آخر»؛ یعنی این واقعیت رنج‌ها و دردها که گاهی طبیعی است؛ سیل و طوفان... و گاهی انسانی است؛ غم غربت و احساس تنگنا و... و گاهی اجتماعی است؛ جنگ و قتل... و گاهی خود ساخته و برخاسته از جهل و غفلت و تجاوز.

با این آغاز، حکمت و شعور زیر سؤال می‌رود و حتی «ضرورت معاد به خاطر عدالت»، اثبات بی‌عدالتی و نفی حکمت را با خود دارد.

اما اگر از وضعیت و تقدیر و ترکیب انسان آغاز کنیم و از اندازه‌ی استعداد‌های انسان، استمرار و ادامه‌ی او را بسنجیم و از ترکیب خاص این استعدادها به کار و نقش انسان پی ببریم و کار او را لذت و رفاه و راحتی قلمداد نکنیم و حرکت و سیروورت مستمر را از این استعداد بی‌قرار استکشاف نماییم و هماهنگی میان این ساخت انسان و ساخت و بافت جهان را با رنج‌هایش بدست بیاوریم، بلی، اگر «این گونه» آغاز کنیم دیگر مشکل درد و رنج و ظلم و ستم و تفاوت و تبعیض، راه را بر ما نمی‌گیرد و مسأله‌ی خیر و شر و قدرت متعال و یا عدالت و آزادی، ما را متحیر نمی‌سازد.

همین طور اگر ما به توصیف آغاز و مبداء جهان روی بیاوریم و تحلیل کنیم که مبداء نمی‌تواند ترکیب داشته باشد؛ چون مرکب، مبداء نیست، اجزاء و روابط و ضوابط بر آن مقدم هستند و اگر ترکیب نفی شد، نیاز نفی می‌شود و در نتیجه روابط تولیدی نفی می‌شود؛ که: «اللّه احد، اللّه صمد، لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد».

اگر این گونه از یگانگی و بی‌نیازی و بی‌مانندی و نامحدودی آغاز کنیم و به احاطه و حضور خدا و غنا و رحمت او برسیم، می‌توانیم جهان را با چهار خصوصیت؛ نظام و جمال و حق و اجل تصور کنیم و مشکلی نداشته باشیم. از این رو مباحث مختلف این کتاب را با حاشیه‌هایی همراه کردم که اگر به صورت پاورقی با متن همراه باشد از هجوم شبهات آن جلوگیری می‌نماید. و در آغاز هر تحلیل به نوع نگرش اسلامی اشاره کردم تا خواننده با احاطه‌ی بیشتر تأمل نماید. و در آخر هم از دو روش دیگر گفتگو کردم تا ضعف‌های این بزرگان آشکارتر شود.

همینطور کتاب خدا در فلسفه‌ی آقای خرمشاهی را در قسمت‌هایی که بیشتر از فلسفه‌ی دین جان هاسپرز داشته تعلیقه زدیم تا تفاوت نگرش‌ها مشخص شود.

و در اول کتاب هم این مقدمه را آوردم که آقای خرمشاهی معتقد است همانطور که بر وجود جهان خارج هنوز برهانی نیامده و از قضایای جدلی الطرفین است، ولی با این حال ما جهان خارج را باور داریم، همینطور مسأله‌ی خدا که برهان‌هایش به نقد کشیده شده می‌تواند در باور و اعتقاد ما حضور داشته باشد. پس اگر بر وجود خدا برهان عقلی سالم و مناسبی نبود نباید در هراس باشیم.

اما آقای خرمشاهی نمی‌گوید: اگر به دلیل دردها و رنج‌ها و به دلیل تفاوت و تبعیض و به دلیل ظلم و ستم، اگر با این دلایل به نفی خدا برخاستند، چه باید بکنیم. اگر آقای خرمشاهی بتوانند این دلایل‌های برخاسته را بنشانند و اگر بتوانند با نفرت و عصیان برخاسته علیه مذهب و مذهبی‌ها و خدای واحد قهار، برخورد مناسبی داشته باشند، در واقع تمامی برهان‌ها را نجات داده‌اند و به این لجاجت که لباس علم و فلسفه هم پوشیده خاتمه بخشیده‌اند. من با این دو مقدمه وارد این کتاب‌ها می‌شوم و برهان‌های موجود را با تقریری اسلامی و با جوابی دیگر از این شبهات می‌آورم. شاید بدین گونه زمینه‌ی تأمل و تحقیق فراهم آید و این هجوم وحشی کنترل شود.

۱ - برهان وجودی

این برهان از «آنسلم» قدیس این گونه تقریر می‌شود. خدا موجودی است که «چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد». و این تقریر، با بیان آگوستین؛ «آنکه برتر از او هیچ نیست»، تفاوت دارد؛ زیرا تقریر «آنسلم» نه تنها «وجود» که حتی «تصور» برتر از خدا را نفی می‌کند.

«اکوئیناس»، برهان وجودی آنسلم را به خاطر تقویت برهان وجوب و امکان رد کرده و در نتیجه این برهان مدت‌ها مغفول ماند تا این که بار دیگر «دکارت»، در قرن هفدهم به آن روی آورد، با این توضیح که وجود، در این مفهوم لحاظ شده و نمی‌توان بدون تناقض آن را نفی کرد، همانطور که نمی‌توان بدون تناقض مثلی را که سه ضلع ندارد، پذیرفت.

«کانت» با قبول این استدلال گفت می‌توان تمامی موضوع و محمول را انکار نمود!

گاهی از علت به معلول می‌رسیم و گاهی از معلول به علت و گاهی از خود یک چیز به او راه می‌بریم. برای خدا علت نیست، پس از این راه و از برهان لم استفاده نمی‌شود. می‌توان از معلول‌ها به او رسید و این روش به اصل علیّت و بطلان دور و تسلسل نیاز دارد. و می‌توان از «وجود»، از «واقعیت وجود»، از «ظهور وجود» و «غنا وجود» به واجب الوجود، به الله رسید که در روایات آمده: «اعرفوا الله بالله».

الف - اگر ما وجود چیزی را، حتی وجود شکی را باور کردیم، این باور و این پذیرش با پذیرش خدا مساوی است. اثبات هر وجودی و احساس هر وجودی مساوی با اثبات و احساس خدا است؛ چون اگر وجود، غنی و قیوم باشد، که مطلوبست و اگر فقیر و مسکین باشد، به دلیل غنا و قوامی که یافته، قیوم و غنا را «بالفرض» دارد. پس نیاز به مبحث علیّت و بطلان دور و تسلسل نیست.

ب - ادراک و احساس هر چیز، گذشته از مدرک و مدرک، گذشته از چشم و شیء به نوری و واسطه‌ای نیاز دارد. می‌گوییم من در را می‌بینم. من سنگ را می‌بینم، ولی من نور را نمی‌بینم، در حالی که من با نور می‌بینم. بین من و آن چه که می‌بینم واسطه‌ای است که دیدن و احساس را فراهم می‌آورد.

ج - علیّت و وابستگی و پیوندی که میان آتش و حرارت و یا میان یک پدیده با دیگری است، خود نیازمند به قیوم و محتاج دیگری است.

این گونه از «ظهور»، از «غنا»، از احساس وجود و واقعیت، به قیومی که واسطه است و حتی مرا با خودم آشنا کرده و مرا با خودم مهربان ساخته، می‌توان راه یافت. و می‌توان از نور به نور رسید.

د - علامه طباطبایی در تعلقه‌ی اسفار، ج ۶، ص ۱۴ می‌فرماید: قبل از اثبات وجود یا ماهیت و قبل از اثبات کثرت و وحدت و تشکیک، ما واقعیت وجود را پذیرفته‌ایم. حتی اگر وجود را نفی کنیم، از رفع و نفی آن، اثباتش لازم می‌آید؛ چون همین نفی یک واقعیت است.

پس واقعیت وجود، رفع و زوالش بالذات محال است. پس ثبوت و وضع آن ضروری بالذات است و این همان واجب بالذات است.

تقریرات دیگری از «ابن سینا» و «شیخ اشراق» و «ملاصدرا» و «ملاهادی»، در کیهان اندیشه شماره ۴۳ مرداد و شهریور ۱۳۷۱ ص ۳۱ تا ۴۵ مطرح شده است.

۲ - برهان علت و معلول

برهان جهان شناختی به دو صورت مطرح می‌شود. اولین صورت آن برهان علیّی است. این برهان می‌گوید هر چیزی علتی دارد، پس جهان هم علت دارد و آن علت خداست.

جان هاسپرز با تشکیک در تمامی قسمت‌های این برهان همراه است. این که هر چیزی علتی دارد یا هر پدیده و هر حادثه و هر جریان. و این که جهان هم گذشته از علت اجزا، علتی دیگر می‌خواهد و مجموعه‌ی آن علت مستقلی می‌طلبد و این که آن علت خدا باشد و با خدای مسیحی و یهودی برابر باشد، این‌ها هم محل تأمل هستند!

از این‌ها گذشته، اگر هر چیزی علتی می‌خواهد، خوب علت خدا چیست؟ اگر بناست در جایی توقف کنیم، چرا این قدر دور برویم؟ چرا در جهان مادی متوقف نشویم؟^۱ او باز از این فراتر می‌رود و می‌گوید به نظر می‌رسد ما ذی حق نباشیم که عللی را ورای محدوده‌ی تجربی که فقط در آن محدوده برای علیت دلیل داریم، پی‌جویی کنیم.

۱ - علیت یعنی چه؟ یعنی تقارن و همراهی دو پدیده که هیوم می‌گوید یا توقف ذاتی و وجودی دو شیء بر یکدیگر که هر کدام از ذات دیگری مایه می‌گیرد، که فلاسفه می‌گویند یا پیوند و وابستگی دو پدیده به یکدیگر که میان آن دو ربط را برقرار کرده‌اند بدون هیچ سنخیت و هیچ ارتباط ذاتی؟

۲ - و مسأله‌ی بعد در ادراک علیت است که آیا تجربی است و یا عقلی است و محتاج دور و تسلسل و یا فطری و طبیعی است و به سیستم عصبی و ادراک ما وابسته است؛ چه در حوزه‌ی دنیای خارج که دنیای عمل و عکس‌العمل است و چه در حوزه‌ی ادراکات حضوری و روابط تصاویر و تصوره‌های باطنی، که پس از تجرید و تعمیم، فراگیر می‌شود؟

۳ - و مسأله‌ی سوم در طرح این دلیل است که این گونه مطرح می‌شود که آیا هر چیزی علت می‌خواهد؟ یا این که هر محتاجی و مسکینی علت را می‌طلبد؟ که به بیان فلاسفه‌ی ما، وجود ملاک استغناء است. آنچه ملاک نیاز به علت است، فقر و مسکنت و ضعف است.

۴ - مسأله‌ی چهارم این است که آیا در مجموعه‌های «مرکب»؛ مثل درب و یا مجموعه‌های «مکانیکی» و «ارگانیکی» و «سازمانی»، آیا در این چهار قسم مجموعه، علت اجزاء برای تبیین مجموعه کافی است؟ آیا علت اجزاء یک «در» از قبیل چوب و پیچ و سریشم، توجه به وجود «در» خواهد بود؟

بله در مجموعه‌های «عددی» و داستان اسکیموها، می‌توان به علت اجزاء کفایت کرد.

۵ - مسأله‌ی پنجم در «حوزه‌ی علیت» است که آیا محدود به دنیای تجربی است و یا در مجموعه‌ی مسکنت‌ها و فقرهای تجربی و مفروض و معقول جریان دارد؟ که گفتیم ملاک نیاز به علت، فقر و مسکنت است نه شکل‌های وجود. و همانطور که در حوزه‌ی تجربه شکل می‌گیرد، در مجموعه‌ی هستی هم مطرح است. گرچه فقر و مسکنت در حوزه‌ی دنیای خارج، به تجربه‌ی مکرر و در حوزه‌ی حضوریات و تصاویر و تصوره‌های ذهنی، با توجه باطنی و در مجموعه‌ی هستی، با تجربه و استنتاج و تعمیم و تجربه و تعقل مشخص و معلوم می‌شود.

با این تأملات، دیگر جایی برای محدود شدن علیت به تجربه و زمینه‌ای برای سؤال از علت خدا و امکانی برای توقف در جهان مادی نخواهد بود؛ چون جهان مادی لغزان و مسکین و فقیر است و خدا نیازی به خود و به دیگری ندارد. و علیت محدود به تجربه نیست.

۳ - برهان وجوب و امکان (جهان شناختی)

در جهان هر چیز و هر حادثه‌ای برای تبیین نیازمند خارج از خود است. هر وجود ممکن نیازمند تبیینی خارج از خود است، پس او هست^۱. ما به تبیینی فراگیر و جامع نیاز داریم و گرنه تبیین‌های جزئی بی‌معناست^۲.

این بیان را «افلاطون» بر اساس «حرکت» و «ارسطو» بر اساس «حرکتی» که متحرک نیست و «توماس اکوئیناس» بر اساس «امکان» و ضرورت و «دکارت» بر اساس «افتقار» و اتکاء وجود بر کسی که با من متفاوت است و «لاک» با این توضیح که عدم نمی‌تواند خلق کند» تحلیل می‌نماید^۳.

در این تحلیل از امکان به وجوب استدلال کرده‌اند و در همین مقام «هیوم» به تشکیک پرداخته که وجوب و ضرورت گاهی «منطقی» است و گاهی «علی» و گاهی «وجودی». و ما در «حوزه‌ی قضیه» و گزاره‌ها نمی‌توانیم ضرورت و وجوب «وجودی» را اثبات کنیم^۴. و در «حوزه‌ی علت‌ها» ناچار به زمان و مکان و رویدادها می‌رسیم و علت دیگر در مجموعه‌ی جهان جایگاه ندارد؛ که فقط در حوزه‌ی تجربه باید به علت پرداخت^۵. و در «موجودات» ما پیش‌تر از همین علت‌ها و معلول‌های زمانی - مکانی، به علت دیگری راه نداریم. و وجوب و ضرورت را احساس نمی‌کنیم^۶.

اگر تبیین جامعی نداشته باشیم مهم نیست، همانطور که هدف کلی لازم نیست. هدف‌های جزئی کافی هستند^۷. برهان وجوب امکان را گاهی بر اساس علت فاعلی و گاهی بر اساس حرکت و گاهی بر اساس ممکن و واجب دنبال می‌کند^۸.

بحث حرکت و محرک اولیه را با حرکت ازلی و ابدی و یا حرکت دیالکتیکی تحلیل می‌کنند. و بحث علیت را با تجربی بودن آن از کار می‌اندازند و بیشتر از علت اجزاء، برای مجموعه لازم نمی‌دانند. و وجوب و امکان را با تشکیک و ابهام در مفهوم ضرورت ختنی می‌سازند.

مشکل کلام غرب در این است که نمی‌تواند بی‌نیازی واجب از خویش و از دیگران را مطرح کند و خیال می‌کند که خدا خودش توجیه وجود خویش است و خودش را بی‌نیاز می‌کند. و این است که مدام برایش این سؤال مطرح می‌شود که خدا چه علتی دارد. و چرا شما یک گام بر می‌دارید و می‌گوئید خدا علت نمی‌خواهد. خوب در همین جهان توقف کنید و به موهوم روی نیاورید و بگوئید این جهان در مجموعه علتی نمی‌خواهد، ازلی و ابدی است.

در واقع مادام که فقر و نیاز و محکومیت و محدودیت باشد نمی‌توان توقف کرد، نه در جهان و نه در خارج از آن.

۱- فلسفه‌ی دین، ص ۴۹

۲- ص ۷۳ خدا در فلسفه

۳- همان، ص ۵۹ تا ۶۶

۴- همان، ص ۶۵ و ۶۰

۵- همان، ص ۶۷

۶- فلسفه‌ی دین، ص ۵۲

۷- خدا در فلسفه، ص ۷۴

۸- همان، ص ۶۰

ما در جایی متوقف می‌شویم که رنگ فقر و مسکنت نباشد. و این جهان در ماده‌ی اولیه و در حرکت و در قانون‌های حاکم و در علّیت و وابستگی پدیده‌ها به یکدیگر، رنگ فقر و مسکنت دارد.

اگر ما فقر و مسکنت و نیازی را باور کردیم و تجربه کردیم که مدام در چرخش خلقت به بی‌نیازی و قدرت و دوباره به ضعف و نیاز باز می‌گردد، ناچار بی‌نیاز و قیومی را احساس می‌کنیم که تدبیر می‌کند و حضور دارد. ما ناچار لباس هستی را به جایی آویزان می‌کنیم که «ترکیب» نداشته باشد، که «نیاز» نداشته باشد، که رابطه‌ی «تولیدی» نداشته باشد، که «هماندی» نداشته باشد، و گرنه محکوم محدود نمی‌تواند تبیینی برای «غنای حاکم» باشد.

ما از فقر پدیده‌ها به غنای حاکم و از محدودیت این‌ها به نامحدودی و از ترکیب این‌ها به یگانگی راه می‌یابیم. وجود، استمرار و ارتباط این پدیده‌های محتاج، قبل و بعد و همراهش حضور حق حاکم و غنی قیوم را شاهد و آیه است.

در مورد علت هم می‌گوییم هر موجودی علت نمی‌خواهد. هر محتاجی علت می‌خواهد و خدا نیازی به خود و به دیگران ندارد؛ چون ترکیبی و اجزایی و روابطی ندارد. اما در مورد تبیین‌های جزئی و اهداف جزئی، این نکته با خصوصیت کنجکاوی و مآل اندیشی و پی‌جویی انسان هماهنگ نیست. آدمی می‌خواهد تمامی راه را بشناسد و تمامی مشکل را یک جا ملاحظه کند، گر چه بتدریج آن را بگشاید و به تدریج به آن نزدیک شود.

۴ - برهان نظم: اتقان صنع

جهان نمونه‌ی نظم هدفمند - طرح و تدبیر و انطباق - است. پس باید دارای طراح‌ی هوشمند و مدبری حکیم باشد.^۱

در این میان کسانی مانند هیوم، نظم هدفمند و وجود طرح را زیر سؤال می‌برند و به «نظم علی» و نظم «استحسانی» روی می‌آورند و می‌گویند، چرا یک ماشین را در نظر می‌گیریم و جهان را به آن تشبیه می‌کنیم تا طراح و مهندس را بپذیریم. چرا این همه ارگان‌های طبیعی را مدل آفرینش نمی‌گیریم و نظریه‌های تکامل داروینی را در تحلیل نظم نمی‌پذیریم.

و کسانی هم به خاطر «درد و رنج»، «ظلم و ستم» و «تفاوت و تبعیض» و این همه «اسراف» و «ولنگاری» و «بی‌حساب کاری» در خلقت کهکشانی‌ها و جهان گسترده، «نظم» را و «حکمت» و «تقدیر» و «تدبیر» را نفی می‌کنند. و آن گاه با صلابت برای نظم در جهان ماده و موجودات زنده و موجودات باشعور و حرکت تاریخی این موجودات، به کشف قوانین و اصولی روی می‌آورند که الحادی است و توحیدی نیست.

در این زمینه جان هاسپرز در فلسفه‌ی دین، بحث‌های گسترده و ریزی را دنبال کرده و حرف‌ها و مقایسه‌هایی آورده که جزء به جزء به آن پرداخته‌ام و در حاشیه آورده‌ام و معتقد هستم که همان تفکر معکوس اساس کار را بر

هم زده. ما به خاطر «آزادی و راحتی»، که «یرید الانسان لیفجر امامه»؛ که انسان می‌خواهد تا جلوی او باز باشد و شکافته شود و یا به خاطر «درد و رنج» و «ظلم و ستم» و «تفاوت و تبعیض» و یا به خاطر «فساد» در دستگاه‌های مذهبی و «تحمیل و خشونت» آنها، می‌خواهیم که خدا و مذهب را نفی کنیم و برای این خواسته کوشش می‌کنیم و از هر طرح مشکوک و مظنون و محتمل و معلولی کمک می‌گیریم.

اگر «نظم» را به معنای «هماهنگی» بگیریم، می‌توانیم هماهنگی مجموعه را با «اجزاء» و با «شرایط» و زمینه‌هایش و هماهنگی یک مجموعه «بااهداف» و مقاصدش و هماهنگی یک مجموعه «با مجموعه‌های» دیگر که اهداف دیگری دارند، ما می‌توانیم این هماهنگی را نیازمند و فقیر و محتاج بدانیم و به غنی و قیوم روی بیاوریم.

«تحلیل» ابدی و ازلی بودن ماده اولیه ...

«تحلیل» دیالکتیکی بودن حرکت ماده تا حیات، تا شعور، تا دوره‌های تاریخی...

«تحلیل» قانونمندی حرکت بر اساس تصادف‌های بی‌شمار...

و «تحلیل» جهت و هدف بدون حضور طراح، بل بر اساس ارگانیسم جهانی.

این‌ها تحلیل‌هایی است که می‌خواهد جایگزین خدا و طراح باشد و می‌خواهد نظم هدفمند و نظم علی و نظم استحسانی را بدون خدا توجیه کند، در حالی که با وجود «ترکیب» در ماده‌ی اولیه نمی‌توانیم آن را «مبداء» حساب کنیم و با «نفی ترکیب» در آن، نمی‌توانیم حرکت «دیالکتیکی» را توجیه نماییم.

ما می‌توانیم مبداء و آغاز جهان را بدون ترکیب، بدون نیاز، بدون مانند و بدون روابط تولیدی تصور نماییم. «قل هو الله احد، الله صمد، لم یلد و لم یولد، و لم یکن له کفوا احد».

ما لباس هستی را به جایی می‌آویزیم. این مبداء باید این خصوصیات را داشته باشد. با شناخت این خصوصیات؛ «بی‌نیازی» و «بی‌مانندی» و «نامحدودی» رابطه‌ی ما با خدا، رابطه‌ی ظلم و جهل و سفاهت نخواهد بود. و نمی‌توان خدا را با کودک ۱۵ ساله مقایسه کرد.^۱

ما نمی‌توانیم تفکر معکوس را دنبال کنیم. بهتر است با مشخصه‌های یگانگی و بی‌نیازی و بی‌مانندی و نامحدودی در خدا و یا با توجه به وضعیت و تقدیر و ترکیب انسان و استعدادهای او که چیزی بالاتر از رفاه و لذت را می‌طلبد، کار تحقیق را آغاز کنیم.

با این دو روش، ابهامی در هماهنگی انسان و جهان نخواهد بود، همانطور که تناقضی میان خیر و قدرت مطلق و یا عدالت و معاد نخواهد بود؛ که انسان رونده است و ذاهب است و جهان راه است و بهشت هم منزل است و مقصد. و بازگشت ما به سوی حی قیوم است.

و در این نگاه، رنج‌ها مرکب راه هستند و تازیان‌های سالک. و بهشت توجیه دنیا نیست؛ که ادامه‌ی دنیاست. عدالت فردا، توجیه ظلم امروز نیست؛ که اگر دنیا به رنج نیامیخته بود و اگر انسان آزاد، دو راه پیش پایش نبود، خلقت ناهماهنگ بود. و این دنیا باتلاق انسان بود و انسان با این مجموعه هماهنگ نبود.

اعتقاد به خدا تاثیر اخلاقی بسیاری دارد. انسان‌ها بدون این اعتقاد زندگی خوبی نخواهند داشت. بنابر این اعتقاد باید صادق و حقیقی باشد.^۱

«امر اخلاقی»، امر را اثبات می‌کند. «اخلاق» مرجع موثق می‌خواهد، پس خدا هست. و «هدف در سلوک اخلاقی»، دستیابی به خیر اعلی است، پس وجود او مفروض و مسلم است.^۲

این که بدون اعتقاد به خدا و بدون اعتقاد به بهشت و جهنم و سعادت و شقاوت می‌توان خوبی کرد و از بدی جدا شد، کوششی است که از سوی طرفداران اخلاق عقلی صورت گرفته؛ از کانت گرفته که خصلت الحادی ندارد تا دیگران که دین و خدا و معاد را منکر هستند و اهداف جزئی را برای نجات از پوچی کافی می‌دانند.^۳

تجربه‌ی فساد اخلاقی از معتقدان به مذاهب و سلامت اخلاقی در ملحدین و مخالفان مذاهب، می‌تواند اطلاق تأثیر اعتقاد را بشکند. می‌توان با اعتقاد، فاسد بود و می‌توان بدون اعتقاد به سلامت اخلاقی رسید.

اصولی که کانت ارائه کرده و اساس اخلاق عملی را بر آن نهاده و اصولی که مکاتب وجودی الحادی برای تنظیم زندگی بدون هر گونه الزام خارج از انتخاب انسان، طرح گردیده، می‌خواهد پیوند اعتقاد و اخلاق را منتفی کند.

اما بر فرض تأثیر اعتقاد در اخلاق آیا به طور برهانی اثبات می‌شود که اعتقاد واقعیت دارد و مطابق حقیقت هم هست.^۴ آیا از اعتقاد اخلاقی می‌توان وجود خدا را اثبات کرد؟ یا این که اعتقاد مساوی با وجود نیست، که توهم و خیال هم توجیه مناسبی است.^۵

راسل می‌گوید: «من کسانی را که استدلال می‌کنند دین حقیقت است، باید به آن اعتقاد داشت، ستایش می‌کنم، ولی نسبت به کسانی که می‌گویند باید به دین به خاطر مفید بودن آن اعتقاد پیدا کرد و هیچگاه از حقیقت داشتن آن سؤالی نکرد، احساس تباهی می‌کنم».^۶

با نفی خدا و نفی حکمت و شعور و هدف و با نفی استمرار و ادامه‌ی انسان، دیگر خوبی و بدی با چه معیاری مشخص می‌شود. قتل و فساد و اخلاق نظم و به هم ریختن اجتماع انسانی چه بدی دارد؟ بگذار زودتر از زیر بار این همه رنج راحت شوند. زندگی که آخرش مرگ رنج‌آور و سرکشیدن جام مرارت‌هاست، بگذار از اول مرگی بدون این همه رنج باشد.

این که تو با عمل و انتخابت یک قانون می‌گذاری، به درد کسی می‌خورد که حرمت قانون را می‌خواهد و نظم و راحت و رفاه را می‌خواهد، وگرنه در تاریکی همه چیز برابر است و کوشش‌های مکتب وجودی سارتر و یا مبانی

۱- فلسفه‌ی دین، ص ۷۷

۲- خدا در فلسفه، ص ۹۸ تا ۱۰۱

۳- فلسفه‌ی دین، ص ۷۴

۴- همان، ص ۷۹

۵- همان، ص ۷۴

۶- همان، ص ۸۰

اخلاقی کانت در این تاریکی چیزی را روشن نمی‌کند، نه بودن و نه برای چه بودن و نه چگونه بودن را. و با این ابهام و تاریکی، آدمی فقط به حماقت یا عادت یا ترس می‌تواند بماند و انسان بماند. ما معتقدیم اگر میان خوبی و بدی تفاوتی هست، اگر ما احساس مساوی نسبت به شقاوت و شرارت و خوبی و نوع دوستی نداریم، این تفاوت، علامت حضور نور و تابشی است که این‌ها را از هم جدا کرده است. حکم انسان‌ها به خوبی و بدی و ادراک عقل از خوبی و بدی، علامت وجود نور است؛ که «اللّه نور السموات و الارض». بودن هنگامی رجحان می‌یابد که خلقت رجحان داشته باشد. برای چه بودن هنگامی جواب می‌یابد که در هستی، حق و هدفی وجود داشته باشد. و چگونه بودن هنگامی مطرح می‌شود که نظام و جمالی مشهود و ملموس شده باشد، وگرنه این سه مسأله از ابهام بیرون نمی‌آید و خودکشی اخلاقی‌ترین کاری است که می‌توان در حق خود و دیگران انجام داد و آن‌ها را از شر رنج و حماقت نجات بخشید.

۶ - برهان تجربه‌ی دینی

ما از یک طبیعت ویژه، تجربه‌هایی داریم که بسیار عمیق و با معنی و ارزشمند است. این تجربه‌ها تبیین طبیعی ندارند. پس یک وجود مافوق طبیعت، الهام بخش این حالت‌ها است.^۱

آیا همه‌ی آن‌ها که خدا را احساس کرده‌اند، فریب خورده‌اند؟ آیا آن‌ها که در برابر اراده‌ی خود اراده‌ی قاهری را احساس کرده‌اند، خیال می‌کنند؟ آیا این تجربه‌ها که رنگ مکتب و مذهب خاصی را ندارند و عمومی است و در تمامی مکاتب نمونه دارد، حاکی از نارسایی مکاتب مادی و الحادی نیست؟^۲

همین است که با شکست برهان‌های وجودی و علیّت و نظم و امکان و وجوب، این تجربه‌های الوهی و احساسات عمیق و تعلق مخلوقانه پس از عصر روشنگری سرگرفتند و شلایر مآخر بر حیات عواطف و نیروهای شهودی انسان تکیه کرد.^۳

می‌گویند که دین نمی‌تواند بر احساسات انسانی بنا شود. می‌گویند که تجربه‌ها برهان نیست و هزارگونه توجیه و تحلیل در آن راه دارد. می‌گویند این احساسات و تجربه‌ها با خدای مسیحی و یهودی و خدای ادیان فاصله دارد. می‌گویند این تجربه‌ها در ادیان متفاوت با هم تعارض دارند و یکدیگر را نفی می‌کنند. و می‌گویند باید این تجربه‌ها تحقیق شوند و عوامل روانی و شرایط گوناگون آن نقد و تحلیل شود و به آنچه فروید مطرح کرده توجه شود.^۴

در لحظه‌های ترس و فشار که تمامی آگاهی و عادت‌های انسان در هم می‌ریزد و آدمی خود را هم فراموش می‌کند، حضور نزدیک قاهر و پناه مهربانی احساس می‌شود.

۱- همان، ص ۶۷

۲- خدا در فلسفه، ص ۱۱۳ تا ۱۲۹

۳- همان، ص ۱۱۵

۴- همان، ص ۱۱۵ تا ۱۲۹

در لحظه‌های انس با طبیعت و آسمان و دریا و لحظه‌های تمرکز و خلوت، حضور شیرین او احساس می‌شود.^۱ در لحظه‌هایی که تصمیم تو را می‌شکنند، با آن که تو نمی‌خواهی، به کاری روی می‌آوری؛ «فسخ العزائم» حضور حاکم و مهمی احساس می‌شود.

این احساس‌ها و تجربه‌های مشخص و نزدیک در هنگامه‌های ترس و انس و خلوت و شکست تصمیم، می‌تواند نمونه‌هایی از تجربه‌ی دینی باشد. این تجربه‌ها، مهمی نزدیک‌تر از من به من و مهربان‌تر از من به من را نشان می‌دهد که در هنگام غروب من طلوع می‌کند و این تجربه‌های مختلف با اقامت ثلاثه و خدای مسیحی و یا وحدت وجود و همه‌خدایی، برابر نیست؛ که احساس از شرم و هیبت و حضور و انس را با هم دارد، که میان من و دلم و میان من و دیگران و دیگر پدیده‌ها پیونده زده و در لحظه‌های مطلوب و هماهنگ کارگشایی نموده است.

این تجربه‌ها با تعمیم و تجرید و انتزاع و استدلال مشکلی ندارند و با تحلیل‌های روانی به ذلت نمی‌رسد، که در هنگام فراموشی و غیبت، تمامی خواسته‌های آگاه و ناخودآگاه به شهود می‌رسد. و هر کس می‌تواند در هنگامه‌های خود این لحظه‌ها را شهود کند. لحظه‌هایی که توجیه فریادی و برون فکنی و بازتاب‌های سرکوب شده را تحمل نمی‌کند، همان طور که وهم و خیال را، همان طور که ابهام و تعارض را.

گر چه می‌توان بعدها این شهود را به هر گونه‌ای توجیه کرد و توضیح داد و می‌توان از شهادت چشم پوشید و به عناد و لجاج روی آورد، ولی این هنگامه‌های ترس و انس و شکست تصمیم‌ها، هنگامه‌های محدود و توجیه‌پذیر و مبهم و متعارض نیستند.

۷ - برهان اجماع عام

این برهان به دو گونه توضیح می‌یابد:

۱ - بر اساس غریزه و اشتیاق طبیعی انسان.^۲

۲ - بر اساس عمومیت اعتقاد به خدا و اجماع عام عقلاء که نشانی از حکم عقل دارد. ما به توضیح اول عنوان «زیست‌شناسی» و به دومی عنوان «احراج ضد شکاکیت» می‌دهیم.^۳

اینکه اعتقاد به خدا فطری و غریزی است گاهی به این معناست که این عقیده در هنگام تولد بالفعل حضور دارد و گاهی به این معنا که بالقوه و به صورت استعداد است که در برابر حوادث یا اشیاء خاصی ظهور می‌یابد.^۴

چارلز هاج می‌نویسد: «آدم همان لحظه که آفریده شد، به خدا اعتقاد داشت. درست به همان دلیل که به جهان خارج هم اعتقاد داشت. طبیعت دینی او که بی‌حجاب و نیالوده بود، امر اول را با همان اطمینان خاطر که امر دوم را درک کرد، درک کرده بود».^۵

۱- تولستوی، جنگ و صلح؛ و زندگی نامه‌ی لئونارد وولف به نقل از ص ۱۱۸ خدا در فلسفه

۲- خدا در فلسفه، ص ۱۵۸

۳- همان، ص ۱۳۵

۴- همان، ص ۱۳۶

۵- همان، ص ۱۳۷

می‌گویند این برهان توضیحی ندارد که چگونه قوه و استعداد به اعتقاد منتهی شود و چگونه از آلودگی نجات می‌یابد.

می‌گویند بر فرض عمومیت هم، فطری بودن آن اثبات نمی‌شود.^۱

می‌گویند بر فرض فطری بودن، صادق بودن و حقیقت داشتن آن اثبات نمی‌شود.

می‌گویند که بسیار کسان اعتقاد ندارند و بسیاری نیز اشتیاق و عطش به این اعتقاد را هم ندارند.^۲

می‌گویند از اجماع بر اشتباه هم مشکلی بوجود نمی‌آید و این منقصدی در عقل و تجربه آدمی نیست که نمونه‌هایی دارد.^۳

همانطور که ملاحظه می‌شود فطری بودن و عمومی بودن در هم آمیخته شده و در هر حال ایرادها مؤثر و کارگر هستند. و این طرح از فطری بودن و اجماعی بودن کارگشا نیست.

بهتر این است که ما «وضعیت» و «ترکیب» و «تقدیر» انسان را در نظر بگیریم. و این نکته را که انسان بزرگتر از دنیا است و فراتر از دیروز و امروز و فرداست.

و این نکته را که انسان بی‌قرار و جستجوگر است و به تدریج بت‌هایی را می‌تراشد و همان‌ها را می‌شکند. و این عبور و گذر حکایت از طلب عظیم‌تر انسان بزرگتر از دنیا و فراتر از امروز، دارد.

ما هنگامی که می‌گوییم دین فطری است؛ یعنی خدا و دین با ساخت و بافت انسان هماهنگ است. انسان به گونه‌ای است که نمی‌تواند در دنیا محبوس شود و به ثروت و قدرت و لذت و تنوع‌ها دلخوش کند. هنگامی که می‌گوییم فطرت و ساخت این ماشین بنزینی است، این نکته را نفی نمی‌کنیم که می‌توان در آن آب ریخت و یا آن را به نفت بست، ولی می‌گوییم که در این صورت به بن‌بست می‌رسد و در بحران می‌سوزد. و همین بن‌بست و بحران، به بازگشت و اعتقاد به مذهب و خدا دلالت می‌نماید.

البته در گذشته گفتیم که هر کس لباس هستی را به جایی آویزان می‌کند، در مبداء شک نیست. و هر کس از جایی آغاز می‌کند، اما مشکل توصیف و تطبیق این مبداء بر ماده‌ی اولیه و بر خدایان پنداری است؛ که مبداء باید «یگانگی» و «بی‌نیازی» و «نامحدودی» و «بی‌مانندی» را داشته باشد و با همین خصوصیات به «احاطه» و «علم» و «رحمت» و «مهر» و «فهر» او هم می‌رسیم.

با این دو نگاه، اعتقاد به خدا همگانی و طبیعی و ضروری است، همانطور که با چشم پوشی از اعتقاد و بازگشت به دنیا و قدرت و ثروت و لذت، انسان در بن‌بست می‌ماند. در رنج می‌ماند. و این رنج و عذاب نتیجه‌ی طبیعی انحراف از جریان است که بزرگتر از دنیا و فراتر از بهشت و جهنم است و ما آن را به خاک بسته‌ایم و در محدوده گذاشته‌ایم.

۱- همان، لاک ص ۱۳۹

۲- همان، ص ۱۴۱

۳- همان، ص ۱۴۳ تا ۱۴۶

۸ - برهان درجات کمال

هر موجود ناقص و مسکینی، وجود خود را از وجود تام و تمامی دارد که مستجمع تمامی کمالات است.^۱ این حاصل بیانی است که از طریقه‌ی چهارم از طریق‌های توماس آکوئیناس و از استدلال ارسطو بدست می‌آید. این برهان توضیح مستقلی ندارد و به براهین سابق باز می‌گردد.

۹ - برهان معجزات

گرچه در تحقیق مفهوم معجزه، مشکلاتی هست، ولی در جمع می‌توان معجزات را دلیل وجود خدا گرفت.^۲ معجزه در نگاه مذهبی دلیل وجود خدا نیست، بل دلیل ارتباط شخصی و یا دینی و یا کتابی با خداست. در نگاه جامع، تمامی هستی معجزه‌ای است که با آن انس گرفته‌ایم و معجزات، طبیعت‌هایی هستند، نامأنوس، که هنوز آن را نشناخته‌ایم.

۱۰ - برهان‌های مردم پسند^۳

این براهین در واقع استقلالی ندارند. آن‌ها یا عبارت دیگری از برهان وجوب و امکان و اتقان و... هستند و یا مبتنی بر یقین و شهود و اعتقاد افراد خاص و یا وابسته به عادت و محیط و اجتماع و اجماع عام. ما شنیده‌ایم که فلان پیر زال هنگامی که درباره‌ی خدا از او می‌پرسند، دست از چرخه بر می‌دارد و تدبیر و چرخش هستی را این گونه به خدا پیوند می‌زند.

و شنیده‌ایم که «البعرة تدلّ علی البعیر و اثر الاقدام تدلّ علی المسیر» و می‌بینیم که ذهن‌های بسیط به راحتی حضور حق را باور می‌کنند، مگر آن که در برابر شبهه گرفتار شوند و محرک اولیه را مکانیکی نشانند و به حرکت دیالکتیکی روی بیاورند. و مگر آن که این آثار و پدیده‌ها را با علت‌های آشنا و طبیعی توضیح بدهند و علت‌های تجربی را جایگزین علت اولی و علّة العلل بسازند و برای مجموعه بیش از علت اجزاء را مطالبه نکنند. مردم گذشته از این برهان‌های ساده و گذشته از اعتقادهای طبیعی و فطری، به ویژه در هنگامه‌ی گرفتاری‌ها و مشکلات، «معتقد» می‌شوند و در هنگامه‌های ترس و وحشت، خدای را صدا می‌زنند. درست همانطور که تو هنگامی که پا به محیط خانه می‌گذاری و غذای آماده و سفره‌ی مهیا را می‌بینی و از این مجموعه، حضور مادر و یا همسر و یا خادم را احساس می‌کنی و حتی او را صدا می‌زنی. مردم این گونه و هزار گونه‌ی دیگر با خدا ملاقات می‌کنند و هیبت و هیمنه و رحمت و محبت و بخشش و عنایت و حتی صدا و جواب او را می‌شنوند، گرچه هزار گونه تحلیل زیست‌شناسی و روان‌شناسی و معرفت‌شناسی آن‌ها را به شبهه و تأمل وادار کند. آنچه مردم را از خدا می‌رهاند، «محرومیت»، «دردها و رنج‌ها»، «صداها بی جواب» و «فریادهای بی حاصل»

۱- همان، ص ۱۶۵

۲- فلسفه‌ی دین، ص ۸۳

۳- خدا در فلسفه، ص ۱۷۲

است، همانطور که «ظلم و ستم‌ها» و یا «تفاوت‌ها» و «تبعیض‌ها» که یکی در کاخ دل‌تنگ است و یکی در کوخ محتاج است، آن‌ها را می‌شوراند و با خدایی که انکارش کرده‌اند، درگیر می‌سازد که نعوذ باللّه: ای خدایی که نیستی، اگر هستی پس چرا جواب نمی‌دهدی مگر جز من کسی نداشتی و از این حرف‌ها...

ما این مجموعه را مرور کردیم و نکته‌های فراموش شده و نقطه‌های ضعف را بازگو کردیم، ولی در نهایت معتقد هستیم که مسائل باید به گونه‌ای دیگر آغاز شود.

اکنون پس از پرداختن به جواب‌های استدلال و تحلیل شبهات، به طرح اساسی بحث روی می‌آوریم؛ چون در هر حال، خدا جوابی برای خلقت و حرکت این جهان و جهان‌های دیگر است، در صورتی که ما بتوانیم در طرح اساسی بحث، جای خدا را پر کنیم، دیگر خدا و به تبع آن دین «ضرورتی» نخواهد داشت. و اگر توانستیم اشکالاتی از جهت نظم و خیر و شر را مطرح کنیم خدا و به تبع آن دین، جایگاهی نخواهد داشت و در نتیجه می‌رسیم به این تحلیل که در چنین جهانی بدون شعور و حکمت، «بودن» و «برای چه بودن» و «چگونه بودن» انسان را تحلیل کنیم.

انسان وجود خود را احساس می‌کند و وجود دنیایی دیگر را به دلیل تفاوت انعکاس‌ها احساس می‌کند. این دو احساس حضوری و بدون واسطه است.

انسان با این دنیا، «رابطه‌ی طبیعی»، «رابطه‌ی معرفتی»، و «رابطه‌ی ارزشی» دارد...

این دنیا، غذا و آب و هوا و شرایط زیست انسان را آماده می‌کند و انسان در این دنیا اثر می‌گذارد، این رابطه‌ی طبیعی. باز این دنیا انسان را خوشحال یا رنجور می‌سازد. مرگ پدر، مادر، جدایی از محبوب‌ها و جدایی از قدرت و توانایی او را می‌سوزاند... این هم رابطه‌ی ارزشی. همین طور انسان می‌خواهد خودش و این جهان را بشناسد و برای شناسایی این جهان و ماوراء محتمل آن، کوشش‌ها دارد.

در این مرحله اگر پیش داوری نسبت به خدا باشد، سعی می‌کند با نگرشی الحادی داستان را تمام کند؛ چون دردها و رنج‌ها و ظلم‌ها و ستم‌ها و تفاوت‌ها و تبعیض‌ها جایی برای خدای قادر مهربان باقی نمی‌گذارد.

همان طور که بعضی‌ها نیز در مراحل می‌کوشند تا تمام مسائل را با خدا و حکمت و رحمت او توجیه کنند. آنان حتی اگر نتوانستند در این دنیا جوابی بیابند به دنیای دیگر حواله می‌کنند و اینجاست که «اشکال خیر و شر» و «بی‌حاصلی دنیای جدید» برای توجیه فساد و رنج این دنیا و دیگر حرف‌ها از سر، سبز می‌شود.

ما می‌خواهیم ببینیم در طرح مسأله، بدون پیش داوری مثبت و منفی چه وضعیتی به وجود می‌آید. فرض بر این است که «مبدأ» را نمی‌شناسیم و «نهایت» و جهان دیگر را هم نمی‌دانیم. ما در این مقطع که خود و جهان را می‌بینیم، آیا اولاً نیازی به تحلیل و شناخت این جهان داریم یا نه؟ و ثانیاً این شناخت ما آیا می‌تواند «بودن» و «برای چه بودن» و «چگونه بودن» ما را توجیه کند و زندگی را بچرخاند.

انسان به دلیل کنجکاوی ناچار از شناخت است. و به دلیل آزادی و انتخاب، باز هم ناچار از شناخت است؛ چون انتخاب بدون آگاهی نمی‌تواند صورت بگیرد. من که می‌خواهم زندگی و تحصیل و ازدواج و خوبی و یا بدی و جنگ و یا صلح را انتخاب کنم، نمی‌توانم بدون شناخت باشم.

خوب، برای شناخت این جهان چگونه اقدام کنیم؟

یک راه، «تجزیه‌ی جهان» است. این دنیای بزرگ را به ملکول‌ها و اتم‌ها باز می‌گردانیم و ماده‌ی اولیه را مطرح می‌کنیم و به سؤال‌های اساسی وجود ماده و حرکت ماده و قانونمندی ماده و حیات و شعور و تمدن و دوره‌های تاریخی، جوابی را می‌دهیم که به خدا نیازی نداشته باشد؛ چون ماده همیشه بوده و همیشه هست و حرکت آن دیالکتیکی، نه مکانیکی است و قانونمندی آن نیازمند ناظم و حکیمی نیست که نظم بر اساس تصادف‌های مستمر و مداوم و انتخاب بهترین و شکل و نوع در طبیعت و در حیات و در تاریخ شکل می‌گیرد. و جهت حرکت و آینده هم به دلیل گذشته و یا به دلیل مبانی مفروض پذیرفته شده از سادگی رو به پیچیدگی دارد...

تا این مرحله، مسائل به راحتی پیش می‌رود و خدا و دین ضرورتی و جایگاهی ندارند و دغدغه و بحرانی هم نیست که به خاطر آن به خدا روی بیاوریم و یا به خاطر اخلاق، آینده‌ای را بپذیریم...

ولی گذشته از تناقضی که در جواب هست و به آن اشاره خواهیم کرد، یک مشکل دیگر، مشکل زنده بودن و این گونه بودن انسان است که در این جهان چرا باشم؟ و چرا خوب باشم؟ و برای خوبی و بدی چه معیاری را بپذیرم...؟ این جاست که کوشش‌های اگزیستانسیالیزمی مطرح می‌شود که هنوز معلوم نیست تا چه حد توانایی مقاومت دارد و در مقام تجربه و یا در هنگام تحلیل چه جواب می‌دهد.

و اما تناقض در اصل تحلیل، از آنجا نشأت می‌گیرد که ما در ماده‌ی اولیه توقف می‌کنیم و آن را ازلی و ابدی هم می‌پذیریم، ولی سؤال این است که این ماده‌ی اولیه اگر ترکیبی داشته باشد که بتواند حرکت دیالکتیکی را آغاز کند، دیگر نمی‌تواند ازلی باشد و نمی‌تواند مبداء باشد؛ چون مرکب، «اول» نیست، اجزاء و رابطه‌ها و قانون‌های ارتباط و یا شعور ارتباط دهنده بر او «مقدم» هستند. اگر این ماده «ترکیب» نداشته باشد، مشکل حل می‌شود، ولی «حرکت ماده» و «قانونمندی‌های آن» زیر سؤال می‌رود. و در این مرحله و مرحله‌ی سابق نمی‌توانیم به گفته‌ی هیوم به علت اجزاء قناعت کنیم؛ چون در مجموعه‌ی مرکب، گذشته از اجزاء باید «روابط» و «ترکیب» را هم در نظر گرفت. یک در منت کاری شده، گذشته از علت چوب و میخ و سریشم و... به علت ترکیبی هم نیاز دارد. به طرح و تقدیر هم نیاز دارد. و نیاز به «طراح» با علت‌های اجزاء برطرف نمی‌شود. همین‌طور در اندام انسان، علت‌های اجزاء و اعضای گوناگون نمی‌تواند توجیه‌کننده‌ی مجموعه و ارگانیزم مرتبط باشد؛ چه در مجموعه‌های مکانیکی و چه در ارگانیزم‌های پیشرفته و یا سازمان‌های پیشرفته‌تر، تحلیل و تعلیل اجزاء کفایت نمی‌کند... بلکه در «مجموعه‌های مستقل» و بدون ارتباط؛ مثل کیسه‌های برنج یک انبار و یا مثالی که جان‌ها سپرز می‌زند - اسکیموهای منفرد و مستقل - در مجموعه سؤالی باقی نمی‌ماند؛ چون «مجموعه عددی» است.

این یک روش شناخت جهان بود که گرفتار «تناقض» و گرفتار «فقدان معیار برای انتخاب» زندگی و مرگ و خوبی و بدی و هر گونه فعالیت انسانی می شد که کوشش های اومانیزمی و اگزستانسیالیزمی هم نمی توانست آن را نجات بدهد.

روش دیگر، این است که از انسان آغاز کنیم، از «اندازه وجودی» او و از «ترکیب» او و از «وضعیت» او.

از «تقدیر» او: ببینیم که آیا عوالم انسان در همین هفتاد ساله خلاصه می شود و یا استمرار دارد.

و از «ترکیب» او: ببینیم که آیا نقش انسان و کار او در همین خوردن و خوابیدن و لذت بردن او خلاصه می شود یا این ترکیب با این نقش ها تناسب ندارد؛ که «خودآگاهی» و «آگاهی انسان»، «حزن» و «خوف» را برای او خواهد آورد، حتی اگر در دنیایی بدون هیچ گونه مشکل، در بهشتی کامپیوتری و یا مدرن تر باشد...

و با «شناخت نقش او» که با این ترکیب «حس» و «وهم» و «خیال» و «فکر» و «عقل» هماهنگ باشد. ببینیم که ساختمان این جهان با این ترکیب هماهنگ است یا ناهماهنگ؛ چون تا به حال ما خیر و شر و هماهنگی و ناهماهنگی را با انسانی محاسبه می کردیم که هفتاد ساله بود و در این هفتادسال، یک گوساله و یا یک دامپروری بزرگ را تشکیل می داد، ولی با توجه به تقدیر انسان، استمرار او و با توجه به ترکیب انسان، کار و نقش او که بالاتر از خوراک و پوشاک و لذت و ثروت و قدرت است، مشخص می شود.

اگر از این ترکیب، حرکت و بی قراری را به دست آوردیم و از آن تقدیر، استمرار آدمی را و دنیاهای جدید و عوالم محتمل و ضروری را، آن وقت ببینیم که بافت انسان و جهان با این نقش و این استمرار هماهنگ است؟ آیا درد و رنج، عامل حرکت به حساب نمی آید؟ و آیا آزادی ضرورت ندارد؟ و در وسعت آزادی آیا ظلم و ستم و جنگ و خون، شر است؟ و یا خیر و شر را در پدیده ها دنبال نکنیم و در رابطه ها جستجو کنیم؟ «موقعیت ها» را در نظر نگیریم و به «موضع گیری ها» روی بیاوریم؟

این روش، این خاصیت را دارد که انسان «بلاواسطه و حضوری»، از «تقدیر» و «ترکیب خود» چراغی بدست می آورد و «دنیا و استمرار دنیا» و عوالم دیگر و «هماهنگی این ها» را با نقش خویش احساس می کند و دیگر دچار تناقض شرور و جدایی ها و درد و رنج ها نمی شود. و دیگر دنیاهای آینده، توجیه این دنیا نیستند، بلکه ادامه ی آن هستند. اگر این دنیا جز این بود غلط بود؛ که باتلاق انسان بود و با حرکت مستمر او هماهنگ نبود.

با این نگرش به انسان و به خیر و شر و به موقعیت و موضع گیری ها، درد و رنج ها، در تمامی شکل هایش با انسان و جهان هماهنگ است؛ چون درد و رنج آدمی یا از «دنیای طبیعی» و طبیعت جهان است که پیری و مرگ و مریضی و... از قبیل آنهاست و یا از «تجاوز آدم ها به یکدیگر» است و یا از «جهل و تجاوز انسان» و «بی توجهی» او است... در تمامی این صورت ها چه آدمی مقصر باشد و چه نباشد، «موضع گیری» او مهم است نه «موقعیت ها». و خیر و شر در نوع رابطه ی او با نعمت و نعمت مطرح می شود. ما نمی گوییم که «اسید» خیر است یا شر. «آتش» خیر است یا شر و «شهوت» خیر است یا شر و «عقل» خیر است یا شر، بلکه می پرسیم با این ها چگونه رابطه برقرار می کنی و در برابر این ها چه موضعی می گیری؟ با این روش، همان طور که از تقدیر و ترکیب انسان، به استمرار و نقش او می رسیم، همین طور هم از وضعیت او که از خود هیچ ندارد و محدود و محکوم است و می آید و می رود، به «نامحدود» و «حاکمی» می رسیم. همانطور که از «وضعیت» جهان بیرون که گرفتار تناقض شده بود به

و با این نگرش، مبداء یگانه و بی‌نیاز و نامحدود و بی‌مانند را از دو جا به دست می‌آوریم از «وضعیت انسان» و از «وضعیت جهان».

و از همین نامحدودی، علم و حضور و قدرت و بی‌نیازی و رحمت او را کشف می‌کنیم که ربط ما ربط انس و عشق و ابتهاج است... و عبادت‌های ما گام‌های بهجت و انس. و تکالیف او، آموزش‌های ارتباط با دنیای پیچیده‌ای است که روابط پیچیده دارد... و استمرار دارد و بی‌توجهی به این روابط عذاب و بحران دارد.

با این نگاه تمامی طرح‌های چند خدایی و دو خدایی و یا طرح‌های دور از شر و خیر و یا گرفتار تناقض قدرت و خیر بی‌اساس می‌شوند؛ که انسان «مقدر» «مستمر» «مرتبط»، که نقش او حرکت و رفتن است و در صیروت مستمر است با دنیایی که جدایی دارد و حزن و خوف دارد و درد و رنج دارد، آن هم رنج‌های طبیعی و یا انسانی و یا خودی... با این هم هماهنگ است و بهشت و جهنم توجیه رنج‌های ما و یا پتک ظلم خدا نیستند، که حاصل انتخاب آزاد ما و نتیجه‌ی چشم پوشی و کفر و غفلت و فسق و تجاوز ما هستند.

آقای هاسپرز!! برای انسان مستمر مرتبط و برای انسان بزرگتر از زندگی و عظیم‌تر از دنیا، طرحی بدهید که با تقدیر او و ترکیب او و وضعیت او و جهان‌های موجود و محتمل، هماهنگ باشد. و در این موقعیت‌های متفاوت، به او موضع‌گیری مناسبی را بیاموزید که بتواند رنج‌های گسترده را مرکب‌های سلوک او سازد و اساس راحت و یا درد و رنج را در شرح صدر و تنگی سینه‌ی او توضیح دهد. و این گونه آدمی را با رنج و سختی در راحتی بگذارد؛ که: «ان مع العسر يسرا»

راستی که از یک فیلسوف تحلیل‌گر و بی‌طرف بعید است که این گونه سُرنا را از سر گشادش بدمد و مشکل را از وسط گاز بزند، در حالی که می‌توان همراه یکی از این دو روش؛ یعنی «تجزیه جهان» و بازگرداندن دنیا به کوچکترین اجزایش و یا «تجربه‌ی حضوری انسان» و «تقدیر» و «ترکیب» و «وضعیت» او کار را دنبال کرد و هماهنگی و ناهماهنگی و طرح‌های پشت سر هم را با توجه به استعداد‌های انسان و بافت و ساخت انسان و جهان عرضه کرد و به نقد کشید.

نقدی

بر

هرمنوتیک کتاب و سنت

اگر چه ناخودآگاه و بسامد آماری کلمه‌ها و اگر چه تداعی‌ها و جریان سیال معرفت می‌تواند شخصیت و زمینه‌های نهفته را مشخص کند، ولی نمی‌تواند در حوزه‌ی آگاهی و قصد و اراده، نقشی داشته باشد. و آن چه استاد از افق تاریخی و یا انتظارها گفت‌وگو می‌کند، آن هم نمی‌تواند در حوزه‌ی قصد و آگاهی نقشی داشته باشد؛ که آدمی با انتظار دیگران و یا شرایط و افق‌های دیگران تفسیر و تبیین نمی‌شود، مگر آنجا که شرایط و احوال همچون قرائن و شواهد بتواند در دلالت نقشی داشته باشد و اراده‌ی استعمالی و اراده‌ی جدی را محدود نماید. و در صورت شک در وجود شاهد و قرینه، اصل عقلایی، بر نبود قرینه است. اگرچه ناخودآگاه آدمی و شرایط تاریخی و اجتماعی او بتواند در ناخودآگاه تأثیری بگذارد، ولی هرگونه تفسیری از این دست، تحمیل بر صاحب کلام و آدم آگاه و خودآگاه است، مگر آنجا که دلیلی و دلالتی بر این تأثیر و آن‌هم تأثیر عمده وجود داشته باشد. مشکل استاد این است که بخواهد شرایط ذهنی و عاطفی و احساسی را بر متنی تحمیل کند. و همین‌طور مشکل است که بخواهیم شرایط ذهنی و عاطفی و یا اجتماعی و تاریخی متکلم و نویسنده‌ای را از روش‌های تعبیر و تأویل خواب و بیداری و نیمه بیداری به دست بیاوریم و آن را به گردن او ببندیم و او را ملتزم به آن‌ها بسازیم. شاید تو بتوانی از اشکی که بر گوشه‌ی نامه‌ای افتاده و یا قطره‌ی غذا و آبی که بر آن نشسته، چیزی را به دست بیاوری، ولی این‌ها را نمی‌توانی به حوزه‌ی قصد و اراده و دلالت راه بدهی.

هیچ‌گاه از تأثیر عوامل خارجی بر فهم و فکر فقیه غفلت نشده تا جایی که فلان فقیه با تأثیر از قیاس و ذهن عامی و فلان فقیه با تأثیر از فلسفه، ملامت می‌شود.

بحث در این تأثیرها نیست و غفلتی در میان نیست، بلکه تمام مسأله این است که فقیه، در احکام دین نمی‌تواند متأثر از فلسفه و کلام و فرهنگ‌های پنهان و آشکار باشد؛ که اگر فقیه متأثر از بینش و نگاهی است، این نگاه را از مبانی و مقاصد خود به دست می‌آورد و نمی‌تواند با این مبانی، بار دیگران را بر دوش بردارد.

مشکل این بزرگان در این است که تأثیر مبانی حتی در سطح حداقل و تا حد توحید و معاد را بر مسائل و احکام نمی‌فهمند، در حالی که دین با هدایت، به معارف و عقاید می‌رسد و با نظام‌سازی و مبانی و مقاصد به نظام تربیتی و معرفتی و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی می‌رسد و در این نظام‌هاست که احکام، مفهوم و مشخص و طرح می‌گردد. بیگانگی از این همه کار را به این‌جا می‌رساند که فقیه باید با پیش‌فرض‌های دیگران به فهم کلام دیگران نایل آید.

در واقع، اگر حرفی از تنقیح و تصفیه‌ی پیش‌فرض‌ها بتوان زد که استاد بر آن تأکید دارد و پشت جلد کتاب هم به آن روی آورده، اگر بتوان تنقیحی را دنبال کرد تنها بر همین اساس از معارف و عقاید و مبانی و مقاصد است؛ چون این بینشی است که بر طرح و دانش و علم و عمل اثر می‌گذارد.

باز مجبورم که نکته‌ی فراموش شده را یادآوری کنم. بررسی یک متن به صورت یک خواب و رؤیا و مستقل از قصد و دلالت متکلم یک بحث است و بررسی و پی‌گیری یک متن با تداعی‌ها و خاطره‌های متفاوت هر خواننده یک بحث است و بررسی یک متن با توجه به مقاصد و اهداف متکلم یک بحث است. آن‌جا که به دلالت و قصد

و بررسی مسأله‌ی فهمیدن از قرن نوزدهم در مورد متون دینی از آن‌جا آغاز شد که نمی‌توانستند به خاطر تناقض‌ها و تعارض‌ها، به فهم عرفی و علمی و عقلی روی بیاورند و مجبور بودند که وجهی جهان‌شناختی را با پیام‌های انسان‌شناختی مبادله کنند و به متون دینی آبرو بدهند که دادند و موفق شدند و این ربطی به حوزه‌ی قصد و دلالت، آن‌هم در رابطه با فهم عرفی و علمی ندارد.

«۱»

فرآیند فهم متون^۱

فهم یک متن رمزی در گرو پیش فرض و قواعد دستوری نیست؛ که باید کلید رمز را بشناسی و اشاره‌ها را بفهمی. حال آیا مبانی و مقاصد؛ یعنی آن‌جا که هستی و آن‌جا که می‌خواهی بروی، می‌تواند در فهم کلام تو و یا هر صاحب کلامی مؤثر باشد؟ در روایت هست: «انتم افقه الناس اذا عرفتم معانی کلامنا^۲». فقه بیشتر و فهم عمیق‌تر در گرو درک مقاصد و اهداف توست. من اگر مقصود تو را ندانم، کارهای تو را نمی‌توانم تحلیل کنم و نمی‌توانم تفسیر بنمایم. پس فرآیند فهم متون، گذشته از قواعد دستوری و علم اصول و گذشته از قرائن و شواهد، که به صورت آشکار و پنهان کشف می‌شود و گذشته از پیش فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها که می‌تواند مطابق و یا خطاکار از مقصد و مقصود اصلی باشد، گذشته از این همه، در گرو کشف مقاصد و مبانی متکلم است. به اندازه‌ای که برای متکلم دقت و حکمت و وسعت و دید مطرح بشود، به همان اندازه، با توجه به مقاصد او می‌توان از کلام او نکته آورد و لطیفه اندوخت و می‌توان بر تمامی این اندوخته‌ها استناد داشت و از سبک و سیاق و وضع کلام به دلالت‌هایی راه یافت، که در سوره‌ی تبت و یا سوره‌ی لمزه به آن اشاره کرده‌ام.

فهمیدن متن به تفسیر آن موقوف است^۳

نویسنده در این جا به تکرارهایی بدون توضیح و استدلال می‌پردازد و می‌گوید: «بفهمی‌هایی که در مکالمات رخ می‌دهد، ناشی از نادرست تفسیر کردن است». ولی باید گفت که آیا این حرف‌ها متناقض نیست؟ و با این تحلیل، دیگر بدفهمی چه معنایی می‌تواند داشته باشد. و از طرفی این که می‌فرمایند فهم سخن دیگران، فهم زندگی آن‌هاست و تفسیر سخن آن‌ها، تفسیر زندگی آن‌ها، باید عرض کرد که آیا این چیزی جز فهم مقاصد آن‌هاست که کراراً عرض کردیم؟ و آیا تفسیر زندگی چیزی به جز مقاصد می‌تواند باشد؟

عجب فرمایشات آزمون‌پذیری! دلالت خود به خود متن و تفسیر واحد آن دیگر چه معنی می‌دهد؟

۱- ر. ک.: مجتهد شبستری، محمد؛ هرمنوتیک کتاب و سنت، نشر طرح نو، چاپ اول، صص ۱۳ تا ۳۲

۲- معانی الاخبار، صدوق، ص ۱

۳- همان، ص ۱۵

راستی که حرف‌ها خیلی محکم و مستند است. مقاصد، قرائن و شواهد و کلید رمز در تفسیر دخالت دارد و اصول روانکاوی و ناخودآگاه در تأویل. و باز نویسنده بدون اشاره به معیار و میزانی و بدون هیچ توضیحی، سخن از تفسیر درست و معنای درست مطرح می‌کند و این که معنای کلام، خود به خود، برملا و آفتابی نیست و از طرفی معنی از متن منفصل و بیگانه نیست و اشاره‌ای به دریافت عقلی می‌کنند، ولی باز بدون توضیح که دریافت عقلی چه معنی دارد؟

نویسنده در صفحه‌ی ۱۴ کتاب می‌گوید:

[آنچه در افق تاریخی (تجربه‌ی انسان‌های یک عصر از خود و از جهان) معینی بیان شده برای فهمیده شدن در افق تاریخی دیگر نیازمند گونه‌ای «ترجمه‌ی محتوایی» و «بیان جدید» است.]

در پاسخ باید گفت که تفاوت افق‌ها می‌تواند ما را از مدلول و مقصود بی‌نیاز کند و به پیام و تفسیر جدید دل‌بسته سازد که از داستان رستم و سهراب این را می‌فهمیم و هکذا و گرنه اگر بخواهید یک متن حقوقی حمورابی را بفهمید و به صورت علمی و عرفی آن را مشخص کنید، نمی‌توانید به افق معاصر روی بیاورید. این همه خلط و آمیزش از چیست؟

چرا که این گونه شناخت و به اصطلاح معرف درجه دوم، دیگر شناخت مقصود و مدلول نیست؛ که به ناخودآگاه و تداعی باز می‌گردد. و این گونه فهمیدن در متون دینی به خاطر همان مشکل و تعارض متن است، و گرنه در همین فرض، با توجه به قصد متکلم، شما نمی‌توانید شلنگ تخته کنید و به هم ببافید، که ناچار باید کلید رمز و یا مقصد و هدف و یا اصول دلالت را در دست داشته باشید.

مقدمات و مقدمات تفسیر متون

یک - پیش فهم یا پیش دانسته‌ی مفسر و دور هرمنوتیکی^۱

شما یک متن قرارداد حقوقی را در چارچوب خودش بررسی می‌کنید و در تفسیر و تأویل، از دلالت و متن تجاوز نمی‌کنید؛ چون بنا بر این است که در یک قرارداد تمامی نهفته‌ها مکشوف باشد و مدلول باشد، ولی در متون دینی و یا متون رمزی بر این اصل استوار نیستید و تمامی مطالب را همان مدلول نمی‌شناسید و این جاست که به تعبیر و تأویل و یا تحمیل روی می‌آورید و دریافت پیام را دلیل درستی تفسیر می‌شناسید، در حالی که بی‌اساس است. این اصول تأویل و تعبیر و یا به گفته‌ی استاد، اصول و مقدمات تفسیر هیچ‌کدام دلیل مناسبی ندارد. چرا باید پیش فهم من در متن دخالت کند؟ چرا انتظار من از متن در آن مؤثر باشد؟ چرا متن را به افق معاصر بازگردانم؟ بهره‌برداری از یک متن برای کسانی که بعد از قرن‌ها می‌آیند، اگر در احاطه و نظر متکلم ملحوظ بوده‌اند و مخاطب بوده‌اند، ناچار با وسعتی در کلام و شواهد همراه است و گرنه چه لزومی بر مشارکت و چه ضرورتی در بهره‌برداری از پیام متن احساس می‌شود. بهتر است که متن را مرده حساب کنیم و آن را کنار بگذاریم. و اگر متن

زنده است، دیگر چه نیازی به انتظار و احیای دیگری دارد. آن هم کسی که راه به مقصد متکلم نبرده و کلید رمزی همراه ندارد و شواهد و قرائنی را نمی‌شناسد و فقط خواسته‌های خود را به متن تحمیل می‌کند. این مثال‌ها این را می‌رساند که یک شخص از مجموعه‌ی اطلاعات خود برای کارهای علمی و یا عملی و یا هنری خود بهره برمی‌دارد. همین، دیگر این که یک متن را و یک کلام را از شخص، دیگری چه طور از پیش فهم‌های خود، معنی دار سازد؟! این چنین معنی و تفسیری، اساسی نخواهد داشت.

اطلاعات من از متن و یا موضوع و مطلبی که در متن تحلیل شده، گرچه به تدریج و به صورت دوری کامل می‌شود و با رفت و برگشت به کمال می‌رسد، ولی برای تفسیر و یا تأویل متن و نسبت دادن مدلول به نویسنده و گوینده، من شاهد و مستند می‌خواهم.

در واقع، تمامی آن مراحل برای آمادگی من است، ولی این آمادگی دلیلی برای استناد فراهم نمی‌آورد؛ چون استناد به فهم مقصود و شواهد و قرائن و دلالت‌ها و رمزها و اشاره‌ها نیاز دارد. نمی‌توان با رأی در این وادی تاخت. این پیش دانسته‌های سه گانه:

۱ - پیش دانسته‌ای درباره‌ی خود سؤال

۲ - پیش دانسته‌ای درباره‌ی شخص یا متن مورد سؤال

۳ - پیش دانسته‌ای درباره‌ی زبان سؤال

باید به استناد بینجامد تا به نویسنده مرتبط شود و یا به ناخودآگاه و یا به پیام گره بخورد. دید انتقادی و رمز و انتظاری می‌تواند نظر مفسر را تحمیل کند، ولی نمی‌تواند مقصد و مطلوب گوینده را مشخص نماید و نسبت متن با کلام به او را توجیه نماید و از مرز افترا و کذب جدا سازد. در هر حال استناد اساس تفسیر است.

دو - علایق و انتظارات هدایت کننده‌ی مفسر

آدمی به ناچار سؤال‌ها و برخوردهایی دارد، همان‌طور که نویسنده در متن آورده و به دو نمونه‌ی آن‌ها اشاره کرده است:

[۱ - به کجا می‌روم؟ آمدنم بهر چه بود؟ ۲ - چه می‌توانم باشم؟ چه باید انجام دهم؟ به چه می‌توانم امیدوار باشم؟ انسان چیست؟]^۱

و بهره‌برداری از حضوریات و تجربیات و نگاه تطبیقی را با هم دارد، ولی با این همه گرچه این‌ها تو را به معرفت و بینش می‌رساند، ولی این بینش مربوط به توسل و به صاحب متن منسوب نمی‌شود. آدمی در نگاه و سکون و حرکتش، نقش تمامی بینش‌ها و معارفش نهفته است. این بینش، بر گرایش و دانش و بر تلاش و کوشش آدمی

تأثیر می‌گذارد، ولی این سؤال‌های فلسفی و یا ریز و طرح و تنظیم و تحلیل تمامی این سؤال‌ها چه ربطی به مسأله و فهم مقصود و مدلول دارد؟

گرچه درک پیام و خلق پیام می‌تواند به این‌گونه فراهم شود، ولی این پیام‌ها را نمی‌توان به‌گونه نسبت داد.

نویسنده در پایان بحث علایق و انتظارات هدایت‌کننده‌ی مفسر می‌گوید:

[نقش علایق و انتظارات مفسر در روند تفسر انکار ناپذیر است، ولی معضلی نیز در ارتباط با همین موضوع وجود دارد، که چگونه می‌توان اطمینان یافت که علاقه و انتظار مفسر با علاقه و انتظاری که پدیدآورنده‌ی متن در پدید آوردن آن داشته، انطباق دارد؟ در هر حال این مفسر است که باید در هر مورد نشان دهد با «هنر تفسیری» خود تا چه اندازه بر این مشکلات فایق آمده است؟]^۱

۱ - آیا با این معضل، استاد به نفی این اصل می‌پردازد (این‌که علایق و انتظارات مفسر در روند تفسیر نقشی انکار ناپذیر دارند) و یا دست‌گذاری به سوی هنرمند دراز می‌نماید؟

۲ - راستی، مسائل قانونمند هرمنوتیک چگونه شخصی و تصادفی می‌شوند و یا به هنر استناد و بالاخره به بازگشت به دلالت‌ها منتهی می‌شود؟

سه - پرسش از تاریخ

نویسنده در این قسمت به چند مطلب اساسی درباره‌ی موضوع «متن چه می‌گوید» می‌پردازد:

۱ - بررسی معنای تحت‌اللفظی واژه‌ها و جملات متن

۲ - بررسی نقش «پیامی» یا «فراخوانی» متن

۳ - مراد جدی متکلم. این که چه مقصودی از ایجاد متن داشته و به دنبال چه هدفی بوده است؟

۴ - تأثیری که متن موردنظر - قطع نظر از خواسته‌ی پدیدآورنده‌اش یا اشخاص دیگر - عملاً و واقعاً بر جای می‌گذارد.^۲

در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که از میان این چهار موضوع، موضوع دوم برای فهمیدن متون، کلید اساسی به شمار می‌رود و حال آن‌که اتفاقاً این موضوع دوم و پیام متن، ربطی به انطباق نویسنده و خواننده و دلیلی برای حوزه‌ی بین‌الذهان نمی‌شود. ممکن است تو پیامی را مطرح کنی که حتی روح نویسنده و یا مؤلف از آن بی‌خبر بوده است. پیام تا شاهد و دلیلی نداشته باشد، ارزشی ندارد.

نویسنده در صفحه‌ی ۲۶ کتاب چنین می‌نویسد:

[مباحث مربوط به این محک‌ها و داوری‌ها هنوز به صورت رضایت‌بخشی روشن نشده‌اند]

عجب اصولی که آن یکی معضل داشت و این هم محک می‌خواهد و هنوز به آن نرسیده‌اند.

۱ - همان، ص ۲۴

۲ - همان، ص ۲۵

چهار - کشف مرکز معنای متن

گفتیم که برای فهم یک متن، فهم مقصد متکلم، کلید کارگشاست. «اتم افقه الناس اذا عرفتم معانی کلامنا» و این مقاصد را می‌توان از تصریح و یا تنقیح به دست آورد.

آن‌گاه در ابتدای صفحه‌ی ۲۷ این‌چنین آورده است:

[این مرکز معنا را نمی‌توان ناروشمند و بدون محک و معیار کشف کرد. روش کشف آن همان «پرسش از تاریخ» یا سپردن گوش به تاریخ است که در مبحث پیشین در آن باره صحبت کردیم.]^۱

استاد در صفحه‌ی قبل می‌گفتند هنوز معضل هست و محک به دست نیامده و حالا چگونه این بحث را به بحث دُم بریده‌ی سابق گره می‌زنند؟ استاد در این جا در مورد کشف مرکز معنای متن می‌فرمایند:

[با وجود اهمیت کلیدی کشف مرکز معنای متن برای تفسیر و فهم متن، درباره‌ی این موضوع نیز یک پرسش تکان دهنده مطرح است که این مقصود و این کشف تا چه حد، دست یافتنی است؟ و آیا هر مفسری با توجه به تجربیات و شرایط و وضعیت تاریخی خود آن را به نحوی معین می‌کند؟ آن‌گاه در پایان صفحه می‌افزاید که دانشمندان هرمنوتیک برای یافتن پاسخی روشن بدان، هنوز راه درازی در پیش روی دارند.]^۲

می‌بینید که چگونه اصول استاد یکی پس از دیگری غش می‌کنند و از حال می‌روند.

پنج - ترجمه‌ی معنای متن در افق تاریخی مفسر

نویسنده می‌گوید:

[فهمیدن تجربه‌های گذشتگان از طریق پرسش‌هایی است که ناشی از تجربه‌های حاضرین است.]^۳

حال سؤال این است که آیا در حوزه‌ی تجربه و آزمون می‌شود یک تجربه با تجربه‌ای دیگر ترجمه شود؟ آیا این تحمیل بر تجربه‌ها و تحمیل بر ترجمه و تفسیر و بر متن نیست؟

در جای دیگر می‌گوید:

[کلید فهم متون عصرهای گذشته، فهم تجربه‌های انسان‌های آن عصر است.]^۴

مگر تمامی تجربه‌ها در یک متن حضور دارد؟ بر فرض، مگر تجربه‌ی انسان معاصر می‌تواند کلید آن عصر باشد؟ و استخراج پیام از یک متن رستم و سهراب و یا متن دینی، ملازم با مقصود بودن آن نیست. تو می‌توانی ابرهای آسمان را با مشکل‌های ذهنی خودت تفسیر کنی و این دستی در واقعیت نمی‌برد.

استاد می‌گوید:

۱- همان، ص ۲۷

۲- همان

۳- همان

۴- همان، ص ۲۹

[آنچه در این جا نفی می‌کنیم، تطبیق متن بر دانسته‌ها و سؤالات مفسر است، نه آغاز کردن فهم از مقدمات معین و جهت دهنده.]^۱

سؤال این است که آیا این دو، امکان تفکیک دارند و آیا جهت دادن به تطبیق نمی‌انجامد؟

مشترکات انسانی، زمینه‌ساز فهم عصرهای متفاوت است

فهم آدم‌ها و شرایط آن‌ها و اندازه‌ها و امکانات آن‌ها با فهم مقاصد و با فهم زبان و دلالت‌های آن‌ها متفاوت است. ما می‌توانیم آدم‌ها را با اهداف و شرایط خودشان بسنجیم و نقد بزنیم، ولی تفسیر حرف‌ها و اشاره‌های آن‌ها محتاج دلالت و شواهد و قرائن و رمزها و قصد و نیت آن‌هاست. مشترکات انسانی می‌تواند مشترکات را تفسیر کند، ولی نمی‌تواند دلالت‌ها و اشاره‌ها را توضیح بدهد.

در واقع، مشترکات، با بیان آشکار می‌شوند و تفاهم بین الاذهان و بین‌الملل صورت می‌پذیرد.

نویسنده در صفحه‌ی ۳۰ در ذیل این بحث به این نتیجه می‌رسد که:

[البته ما قادر نیستیم برای اثبات این تجربه‌های مشترک و ارتباطات موجود، یک دلیل تجربی قاطع بیاوریم و در حقیقت، ما به یک اعتماد روی آوریم].

پس بدون هر گونه دلیل تجربی و عقلی، با صرف اشتراکات که آن‌هم مخدوش و مشکوک است، چه چیزی تبیین و تفسیر می‌شود؟ مگر آن‌جا که تو بتوانی به اشاره‌ها و علامت‌ها و قراردادهای آن‌ها دست بیایی و همین‌جاست که بر فرض تفاوت بینش‌ها و گرایش‌ها و کوشش‌ها، می‌توان آدم‌ها را شناخت و می‌توان مقاصد آن‌ها را شناخت و می‌توان بیان آن‌ها و حتی دروغ و راست آن‌ها را فهمید و انسجام و هماهنگی و تطابق با اهداف و حالات و شرایط آن‌ها را نقد زد.

نویسنده در پایان این بحث می‌گوید:

[از این حقیقت که یک محک صد در صد متقن برای اثبات فهم یک متن وجود ندارد، نباید وحشت کرد].

کسی وحشت نمی‌کند، ولی ادعا استناد می‌خواهد. با احتمال می‌توان به ذهن وسعت داد، ولی ادعای تفسیر و تبیین احتیاج به دلیل و کاشف از قصد و مطلوب دارد. آن‌گاه می‌فرماید:

[دلیل لفظی یک «دلالت ظنی» است و قرآن مجید و سنت «ظنی الدلالة» هستند].

دلالت ظهور بر مطلوب، دلالتی مطمئن و عقلایی است و احتمالات عقلی در آن خدشه‌ای نمی‌آورد. باید همین‌جا توضیح بدهم که ظاهر به معنای «ما یحتمل الخلاف» نیست که مشکل بیافریند؛ چون ظاهر به معنای «ما یمکن ارادة الخلاف منه» است. ظاهر آن است که احتمال خلاف و اراده‌ی معنای مخالف از آن ممکن باشد.

[تنقیح کامل پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات، شرط اساسی فهمیدن متون است].^۲

۱- همان

۲- همان، ص ۳۱

خود استاد بزرگوار از دست‌یابی به محک و معیار درستی پیش‌فهم‌ها و انتظارها عاجز بود. بر فرض درست بودن این‌ها، تطابق این‌ها با متن و با قصد متکلم، احتیاج به شاهد و مستند دارد و اختلاف مفسران را می‌توان با دست‌یابی به شواهد بیشتر و یا کم‌تر توجیه کرد و ضرورتی ندارد که بر موهوم تکیه کرد.

نویسنده در ذیل بحث قبلی در صفحه‌ی ۳۲ این‌چنین عنوان می‌کند که:

علم اصول معادل Semantik (دانش شناخت دستگاه دلالت زبان) است و ربطی به دانش تفسیر و فهم متون؛ یعنی Hermenutik ندارد و حال آن‌که دلالت زبان بدون تفسیر و فهمیدن که عمل مفسر است به ثمر نمی‌رسد.

در پاسخ باید گفت: جناب استاد! معنا بخشیدن به متون دینی و اساطیری یک کار است و معنایی را کشف کردن یک کار دیگر. تمامی اصول هرمنوتیک در نهایت به تطبیق و تحمیل و جهت دادن می‌انجامد. این درست است که آدمی با اطلاعات و آگاهی‌های خود بده بستان دارد و رفت و برگشت دارد، ولی این درست نیست که این داد و ستدها را بر متنی و متکلمی تحمیل کنیم و همه را به انتظار و فهم معنای اصلی، آن‌هم به نظر خود باز گردانیم. هرگونه تفسیر و فهمی بدون استناد به شواهد، به قرائن، به مقصود متکلم، به رمزها و اشاره‌ها و دلالت‌ها، تحمیل و تطبیق است. و ما نمی‌گوییم که ذهن را خالی کن، ولی می‌گوییم مستند کن تا تفسیر به رأی با تفسیر به استناد جا عوض کند.

در هر حال، دست‌یابی به مقاصد، فهم متون و ادله را کمک می‌کند. شناخت بینش و مبانی و اهداف متکلم، به فهم کلی و درک جامع کمک می‌کند. همان‌طور که وجود ترکیب‌ها و کلمه‌ها و رابطه‌ها، به این مجموعه کمک می‌نماید، ولی انتظار من مفسر از متن و تحمیل یک تجربه بر کاشف و متنی که تجربه‌ای را پنهان دارد، بی‌اساس است و اما این‌که اختلاف مفسرین بازگشت به بینش و خواهش آن‌ها دارد، با اصل تطبیق و تحمیل می‌سازد، نه با اصول هرمنوتیک.

ولی با وحدت بینش‌های کلامی و فلسفی و علمی، باز امکان دست‌یابی به شواهد و کلیدها، برای همه‌ی افراد برابر نیست. همان‌طور که در مورد سوره‌ی تبت اشاره کرده‌ام.

«۲»

وحی خداوند و دانش انسان^۱

به طور خلاصه عرض کنم در این مبحث استاد می‌گوید:

[دین‌داری ما مسلمانان سه مرحله دارد:

۱ - شناختن خدا و پیامبر،

۲ - دریافتن آنچه پیامبر می گوید،

۳ - جهت دادن به زندگی بر پایه‌ی آموزش‌های پیامبر

و فهم این هر سه مبتنی بر علوم و معارف بشری است و علوم و معارف بشری هم از عصری به عصر دیگر متغیر، متحول و متفاوت است.]

جناب استاد، دینداری با شناخت خدا و رسول آغاز نمی‌شود، با برخورد رسول و هدایت رسول، حتی با انکار و یا شک تو، جریان دین آغاز می‌شود. هدایت حسّ و وهم و خیال و فکر و عقل، با سؤال‌های رسول و برخورد او شکل می‌گیرد و آدمی به قدر و استمرار و روابطِ حتی محتمل خود توجه می‌کند و به نارسایی امکانات حسی، علمی، عقلی، قلبی و غریزی خود پی می‌برد و به دنبال رسول می‌آید و به عهد و عبودیت روی می‌آورد. و از اینجاست که مقاصد را می‌فهمد و اگر رسول از عدل و یا آزادی و یا رفاه سخنی گفت، اهداف را گم نمی‌کند و با این تحول در بینش نسبت به انسان و جهان، درد و رنج و ظرفیت و برخورد و موضع‌گیری و موقعیت را می‌فهمد و با این فهم برای زندگی و مرگ خود معنای جدیدی به دست می‌آورد و در این فضا و با این درک از ضرورت وحی و عبودیت، به تمامی بینش و گرایش و کوشش خود معنا می‌دهد.

ازدواج و طلاق و دوستی و دشمنی، در این فضا رشد می‌کند. فهم خدا و رسول، به فلسفه‌ها محتاج نیست، به قدر و استمرار و ارتباط و نارسایی امکانات آدمی نیاز دارد.

پس برخورد و هدایت رسول است که تلقی آدمی را از خود و از جهان و از آرمان‌ها عوض می‌کند. و با این تفاوت در بینش، داستان کفر و ایمان آغاز می‌شود. و اختلاف‌ها در طول تاریخ در رابطه با مقدار کفر و ایمان و شکر و کفر آدمی است. اگر از دین مدخل بسازیم، از آنها که با دین زندگی کرده‌اند و با ضرورت وحی گره خورده‌اند جدا خواهیم شد.

چند گونگی‌ها، به شکر و کفر و به بلاء و تمحیص آدم‌ها مربوط می‌شود. استاد! باید بیش از آنچه که که ورق زده‌ای ورق بزنی!

و اما در مورد دو گونه تفسیر قرآنی که در میان مسلمان می‌گویید پدید آمده؛ یعنی تفسیر قرآن با «مأثور» و با «رأی و اجتهاد» باید عرض کنم که در تفسیر مأثور و آزاد بحثی نیست. بحث در زمان رسول و برخورد رسول است که چگونه بوده؟ فهم عرفی از کلمات و حالات رسول و تأمل در سؤال‌ها و برخوردهای رسول، آدمی را با دستگاه جدید و حیات و قلب جدیدی همراه می‌کند و همین برای فهم کلام رسول کافی است. حال اگر رسول تو را به باب علی ارجاع داد، کار ادامه می‌یابد. پس ارجاع رسول به هر کس متبع است. مشکل استاد این است که امکانات آدمی را برای برخورد با مشکلات خود کافی می‌داند و برای ایشان وحی ضرورتی ندارد و در نتیجه رسالت و امامت و ولایت، توضیحی بر نمی‌دارد. استاد! باید این ورق اول را درست خواند؛ که قدر و استمرار و روابط آدمی، با علم و عقل و قلب و غریزه‌ی او جواب نمی‌گیرد و وحی و رسول می‌خواهد و پس از رسول ولی می‌خواهد و امام زمان می‌خواهد.

آیا استاد این حرف‌ها را باور کرده‌ایم؟ اگر پذیرفتیم بدون هیچ گونه مقدمه‌ای جز حضوریات انسان، به وحی و عبودیت می‌رسیم و با وحی، به کتاب و سنت می‌رسیم و برای فهم کتاب و سنت هم شناخت مقاصد و شناخت

البته این درست است که هر کس با پیش فرض‌ها و پیش فهم‌ها و یا علوم و معارف و فلسفه‌ای رو به قرآن و یا امامت و یا سایر موضوعات و احکام دینی می‌آورد، ولی مسأله همین است که دین مجموعه‌ای است نظام‌مند و اگر فهم احکام و آداب آن، مبانی و مقدماتی می‌خواهد، این مبانی و مقدمات از خارج دین نیست. در واقع دین آمده که به علم و عقل و قلب و غریزه آدمی ببخشد و بیاموزد. استاد! می‌بینید مسأله چقدر متفاوت می‌شود! شما پیش فرض‌ها را در علوم و فلسفه‌های معاصر مطرح می‌کنید، در حالی که دین با حضوریات آغاز می‌شود و به بینش و گرایش و کوشش آدمی جهت می‌دهد و به علم و فلسفه و عرفان شکل و روش و جهت و انگیزه می‌دهد و بر تمامی ابعاد زندگی آدمی اثر می‌گذارد. این اساس حرف ماست. البته همین جا به این نکته هم اشاره کنم که آن مفسرانی که استاد می‌گویید، آن‌ها از اصول هرمنوتیک استفاده کرده‌اند و به تحمیل بر قرآن رسیده‌اند. و نکته‌ی دیگر این که هدایت‌های قرآن برای یک آدم، در سیر او از اسلام به ایمان و به تقوا متفاوت می‌شود. عالمان از هدایت قرآن یک سهم ندارند. قبض و بسط فهم آن‌ها در گرو شکر و کفر و بلاء و تمحیص و... آنهاست و به حوزه‌ی علوم بشری بر نمی‌گردد. گرچه با علم و فلسفه و عرفان نکته‌هایی از متون آشکار شود، ولی این دین است که به آنها می‌دهد و می‌آموزد و بر مبانی فکری آنها متکی نیست.

و اما پس از تفسیر نوبت به بحث اجتهاد می‌رسد که استاد مطرح کرده‌اند. در مرحله‌ی اجتهاد، سه مرحله‌ی دلیلیت و دلالت و نسبت ادله بررسی می‌شود و این همه بر اساس استنادی است که فقیه به دست آورده و سپس بر اساس دلالت، با ظهور و با نص ادله روبرو می‌شوند و جمع عرفی و شاهد عرفی، آن‌ها را با هماهنگی به نتیجه می‌رساند، ولی این همه بدون توجه به مبانی و مقاصد و شرایط نیست و همین نظام سازی است که شکل و روش و دستور عمل را مشخص می‌نماید. هرگونه شتاب و یا پیش داوری و پیش فهمی، دخالت و تحمیل بر جریان روشن استدلال است، که آن باید کنترل شود. و همین امر باعث خروج از حجیت و استناد است. فقیه با هر شرایط و اطلاعاتی، اگر در حوزه‌ی مبانی و مقاصد بود و به دنبال استناد بود، به صحت نزدیک می‌شود، وگرنه به تحمیل مبتلا می‌شود. و عامل تفاوت فهم‌ها در فقه و قضا به جمع آوری استناد و شاهد باز می‌گردد. به همین نسبت در اصول فقه مادام که استناد و حجتی نباشد، تحمیل و تطبیق زیاد خواهد بود و رأی و قیاس جایگزین حجت و سند می‌شود.

استاد می‌گوید:

[کتاب و سنت از علوم و معارف بشری بدست نیامده، اما استنباط حکم از کتاب و سنت کار انسان است و بدون ابزارهای خود انسان ممکن نیست]

انسان با ابزار و امکانات خود به اجتهاد و یا هر استنتاج دیگر مشغول می‌شود، ولی روش‌ها می‌تواند بدون مبانی و مقاصد لازم و بدون استناد و شاهد باشد. استاد! امکانات پاسخگوی روش‌ها نیست.

نگاه تاریخی و نگاه تطبیقی می‌تواند به غنای ذهن و وسعت احتمالات برسد، ولی جواب به سؤال در گرو مبانی و مقاصد و در گرو استناد است. بدون استناد، ذهن متأثر است و با استناد و احاطه، ذهن کاشف و دست یابنده است. سؤال از حوادث و یا از شبهات و یا از تطبیق سر می‌گیرد، ولی جواب دادن اصولی دارد که می‌تواند مستند و یا آزاد باشد و یا به نفع ملاء و غنی، به صلح بینجامد؛ که صلح و حلم و مدارا، به گفته‌ی آقای بازرگان در آیات زیادتری مطرح شده است و آمار زیادتری دارد و اولویت در نوبت را می‌رباید.

راستی که استنباط و اجتهاد، یک عمل فنی است و فقط با آموخته‌های بشری و با سؤال‌های مهاجم به تمامیت نمی‌رسد که این گونه آغاز می‌شود. و شما باید دلیل و دلالت و نسبت ادله را در نظر بگیرید و در هنگام اختلاف، به موازین روی بیاورید؛ که متشابهات تاریخی با ترجیح و تعارض، جواب نمی‌گیرد؛ چون اینها تکاذب ندارند و هر دو درست هستند، بلکه میزان می‌خواهند. بدون میزان، بدون استناد، بدون نگاه جامع و توجه به تمامی ادله، حکم تحت تأثیر هوا و هوس‌ها و عوامل خارجی قرار می‌گیرد و از صحت و تطابق دور می‌شود. میزان و استناد و نگاه جامع راهگشا هستند. چطورید استاد؟!

و در پایان باید گفت، معارف بشری و اطلاعات علمی و عقلی و هنری و حتی عوامل غریزی و اجتماعی، همه و همه در طرح سؤال و جمع بندی دخالت دارند، ولی با توجه به نگاه تاریخی و تطبیقی و با توجه به نگاه جامع و با توجه به موازین و استنادها، دیگر مشکلی نخواهد بود و درصد عوامل دخیل تقلیل می‌یابد و مفسر به متن وابسته می‌شود. این همه تکرار نشان می‌دهد که عامل غفلت چیست. عامل غفلت در واقع بی توجهی به استناد و موازین و نگاه جامع است.

«۳»

پیش‌فهم‌های فقیهان، جاودانگی احکام دین و تشخیص موضوعات^۱

استاد اجتهاد و افتاء را دو مرحله می‌شناسد:

[۱ - استنباط احکام کلی از کتاب و سنت، ۲ - تطبیق آن احکام به موارد خاص و تعیین حکم آن موارد.]
آن گاه اضافه می‌کند که در هر دو مورد، فقیه برای فتوا دادن، به علوم و نظریاتی نیازمند است که به علم فقه مربوط نیست.

استاد در این قسمت هم به هم می‌بافد که اجتهاد استنباط است و تطبیق، و می‌بافد که با کدام معیار به ثبات حکم و تطبیق بر موارد راه می‌یابد و جواب می‌دهد که با علوم و معارف بشری و عصری، پس قبض و بسط در این موارد طبیعی است.

و جواب همان بود که گذشت. اگر به ضرورت وحی رسیدیم، با توجه به مبانی و مقاصد و شرایط، می‌توانیم شکل و روش و دستور (باید و نباید) را بفهمیم و با موازین و با استناد به ادله، آن هم با نگاه تاریخی و تطبیقی و

جامع، از حوزه‌ی تعارض و ترجیح خارج و حکم را بشناسیم و در تطبیق بر مورد، بدون تقلید، که با مشورت و علم اقدام نماییم؛ چون در موضوعات، تقلید نیست؛ که حوزه‌ی تقلید در اصل و امر نیست و فقط در حکم است. تطبیق بر موارد، به اجتهاد ربطی ندارد؛ که کار تقلید در این جا بی‌اساس است. و اما این که با چه معیار و میزانی، احکام ثابت و متغیر دین را شناسایی کنیم، اطلاق و عموم اصلی است که می‌تواند وضع احکام را مشخص نماید. مادام که قیدی ظاهر و آشکار در میان نباشد، می‌توان اطلاق و ثبات حکم را به دست آورد. هر فقیهی، مادام که با احاطه و جهد به قید و خصوصیتی دست نیافته، نمی‌تواند دل بخواه و استحسانی، محدودیتی را گردن نهد. و اما در مورد مثال «احلّ الله البیع و حرم الربا»، آیا شما اصالة الاطلاق و عموم را بی‌اساس می‌دانید؟ و در خصوص بحث «ظهورات» و این که ظهور چگونه منعقد می‌شود، ظهور به دلالت عرفی وابسته است و به متکلم و کلام و مخاطب نسبت می‌یابد و بدون کاشف و دلیل، در هیچ کدام از این حوزه‌ها (مفروضات و مقبولات گوینده و مخاطبان) ظهور و یا وضع تحقق نمی‌یابد.

استاد می‌توانستند جزء مقبولات و مفروضات، وجود خدا و رسول و ضرورت وحی را هم مطرح کنند؛ چون بدون این‌ها هم جایی برای حکم ابدی یا غیر ابدی باقی نمی‌ماند. راستی انسان چقدر زود زمین می‌خورد. مبانی و مقاصد، قصد متکلم، شرایط مخاطب و سبک کلام و دلالت‌های عقلی و نقلی و قرائن و شواهد عرفی همه می‌توانند حکم را به مخاطب منتقل کنند. این چطور بحثی است که در اطلاق و ظهور تشکیک می‌کند و اصول لفظی و عملی و عقلی و اعتقادی را از پیش فرض‌های اجماع و کتاب و سنت می‌شمارد؟

در هر حال احکام بر نظام و نظام بر مبانی و مقاصد دین مبتنی است. فقه اگر وابسته باشد، وابسته به مبانی و مقاصد خود دین است، نه وابسته به مبانی و مقاصد یونانی یا غربی و شرقی. بحث در این نیست که این وابستگی در هیچ، ابن جنید و ابن عقیلی نبوده، بحث در این است که فقیه پیش از حکم باید از تمامی تعلق‌های غیر مستند فارغ شود. اجتهاد عَمَر و دیگران در برابر نص، طبیعی است؛ که کاشف از عدم توجه او و عدم اعتقاد او به رسول، حتی نه پس از او، که در زمان حضور او بوده است. و عمر در تمامی موارد سر مخالفت داشته است. این اجتهاد به طور طبیعی از بی‌اعتقادی به بعضی از مقبولات و مفروضات صحابه‌ی دیگر باز می‌گردد. و همین است که اعتقاد به اصول برای عمل به فروع مطرح است، نه فهم حکم. و همین است که مبانی و مقاصد برای نظام‌سازی مطرح است. و از این جاست که قصد و مقصد متکلم، برای فقه بیشتر کارگشاست. و همین است که احاطه‌ی بر ادله و توجه به موازین، در به کار گرفتن حکم مطرح است. و همین است که عسر و حرج و ضرورت و اضطرار، در اجرای حکم دخالت دارد. و این‌ها اختلافی نیست که بتواند توجیه اختلاف‌های موجود در عصر رسول و پس از رسول باشد.

خلاصه بسیاری از مقبولات در اعتقاد و عمل دخالت دارد، نه در فهم و معرفت. همان طور که بسیاری از شرایط بر حکم تأثیر دارد؛ مثل قدرت و یا اضطرار و عسر و حرج. و برای تشکیل حکومت شرعی همین که اهداف و مبانی شرعی بود، روش و شکل اجرا مشکلی ندارد، همان طور که در اقتصاد و یا ابواب دیگر نیز همین گونه است. بر فرض در روایت آمده باشد که رسول در سال دهم هجرت، اقتصاد خرد و کلان مدینه را این گونه برنامه‌ریزی نمود، این دلیل نمی‌شود که تو این حکم در واقعه را تسری و تعمیم بدی. احکام در واقعه‌ی معین، تعمیم

« ۴ »

پیش‌فهم‌های فقیهان و ثبات یا تغییر موضوعات احکام دین^۱

در مورد عنصر زمان و مکان و تحول موضوعات و احکام و ثبات و دوام شریعت، مباحث گسترده‌تری مطرح شده، که روابط ثابت و احاطه بر فروع و شرایط و توجه به تحول و اصول ثانویه و امضاء عرفیات و قراردادهای عقلایی مشکلی باقی نمی‌گذارد و نوبت به استحسان و قیاس و مصالح مرسله و سدّ ذرایع و یا حجیت ظن نمی‌رسد، که اصول لفظی و عملی و عقلایی و عرفی وجهی شرعی قضیه را توضیح می‌دهد. و عنصر زمان و مکان، نه برای اثبات حکم، که برای نفی حکم کارگشا می‌شود؛ چون با توجه به نظام‌سازی و مبانی و مقاصد و شرایط و با توجه به اصول لفظی و اصول عملی و عقلایی، در تمامی شرایط و احوال منطقه الفراغی باقی نمی‌ماند. و اما این‌که برای اثبات ثبات یک حکم، فقیه قبلاً باید ثبات موضوع را احراز کند، باید عرض کرد که یعنی چه؟ چه لزومی دارد که دوام موضوع را اثبات کند؟ چرا که حکم، برای موضوع ثابت است و تحول موضوع حکم جدیدی می‌خواهد که از نص و ظهور و یا اصول لفظی و یا اصول عقلایی و یا قواعد ثانویه استخراج می‌شود. مقام اثبات و ثبوت را استاد متوجه نشده‌اند و باید به درس‌های حوزه مروری دوباره داشته باشند.

مقام اثبات، مقام دلالت و بیان است و مقام ثبوت، مقام جعل و اعتبار. و این‌که فرموده‌اید: متفکرانی از شیعه هم‌چون علامه طباطبایی، مرتضی مطهری، سید محمد باقر صدر، گفته‌اند شریعت ثابت اختصاص به جنبه‌های ثابت زندگی انسان دارد و تعیین تکلیف جنبه‌های متغیر زندگی بر عهده‌ی خود انسان - دولت اسلامی - گذاشته شده است و دلیلشان هم این بوده است که تنها در موارد جنبه‌های ثابت زندگی انسان، عقلاً امکان جعل حکم ابدی وجود دارد و در بقیه‌ی موارد امکان جعل در مقام ثبوت وجود ندارد. و این معیار را هم این فقها متناسب با آگاهی‌های علوم عصر خود قبول کرده‌اند و ربطی به علم فقه و اصول ندارد^۲. در پاسخ باید گفت که: دولت و یا

انسان و یا حقوق‌دان و یا فقیه برای جواب به مسائل و حوادث تازه، به مبانی و منابع و ادله‌ای محتاج است. و فقیه در تمامی تحولات تازه یا به قواعد کلی و یا اصول لفظی و یا اصول عملی و یا اصول عقلایی و یا اصول ثانویه مجهز است و دست او از دیگران پُرتر است و اصلاً فقیه مشکل ثبات و متغیر را ندارد. او می‌گوید غصب حرام است یا مرکب باید مغضوب نباشد، حال مرکب می‌تواند چهار پا باشد و یا متحول شود. اینها در حکم فقیه چه دخالتی می‌تواند داشته باشد که جنبه‌های متغیر را بررسی کند. و بر فرض سگ متحول شد و تبدیل به نمک شد، خوب عنوان جدیدی یافته، انقلاب و استحاله، حکم موضوع جدید را می‌آورد. یا خون زمانی بلافاصله بود و امروز مفید است و یا بدون شرط نجاست، حکم خود را دارد، که نجس در باطن، نجس نیست^۱. و این نکته که اشاره کرده بودید که فقیه باید ثابت و متغیر را بشناسد، باید عرض کنم که استاد خیلی اوت می‌زنید و به خاکی می‌کشید. این نشان می‌دهد که شما ثبات و تغییر و تحول موضوع و حکم را در نظر ندارید و مشکل را نمی‌شناسید. مشکل این است که شریعت نمی‌تواند ثابت باشد، نه اینکه فقیه باید ثابت و متغیر را بشناسد. و جواب هم این است که توجه به تحول و همراهی مبانی و مقاصد و اصول عامه و اصول عقلایی و اصول عملی و اصول ثانویه و سایر امکانات، مسائل متحول را پاسخ می‌دهد. می‌مانیم با این سؤال که اگر دین درباره‌ی حکومت و یا موضوعی دیگر حرف دارد، پس چرا فقها از پیش در این موضوعات سخن نگفته‌اند و تنها پس از طرح مسائل از جانب غرب، شما فریاد می‌زنید که ما هم داریم. و جواب آقای مجید محمدی همین است که تا موضوع و سؤال شکل نگیرد و حوادث واقع نشوند، جایی برای جوابگویی نیست و پس از آشنایی، اگر بدون توجه به مبانی و مقاصد و اصول موازین خود، چیزی بگوییم، ناچار به سوی التقاط رفته‌ایم و خود باخته شده‌ایم، اما با اصول می‌توان به حوادث جواب داد و مشکلی نیست.

استاد باز تکرار می‌کنم که هیچ وقت فقه و احکام اسلامی نمی‌تواند بر مبانی منطقی و یا فلسفی یونانی و یا شرقی و یا غربی بایستد. فقه اسلام فقط بر اساس مبانی و مقاصد خودش و همراه بیّنات و موازین خودش قابل تحلیل است. و اگر کسی از این اصول تخطی کرد، به ملامت و توبیخ گرفتار می‌شود، حتی اگر ابن جنید باشد؛ که ذهن عقلی را برای فهم فقهی مناسب نمی‌دانند تا چه رسد به ذهن استحسانی و قیاسی. راه فهم فقهی توجه به عرفیات و عقلانیات امضایی است و دلالت و استناد را می‌خواهد، و بر هیچ بنیانی جز خودش استوار نیست؛ چون دین آمده تا به علم، به عقل، به عرفان، به حس و به غریزه ببخشد و آنها را سامان بدهد. و تو نمی‌توانی بر وحی مقدم بشوی و در برابر نص، اجتهاد کنی، حتی اگر خلیفه‌ی چندم باشی؛ که اگر آدمی، با امکانات خویش به کفایت و تمامیت می‌رسید، هیچ نیازی به وحی و رسول و ولیّ نداشت و خدا بر فرض وجود، دخالتی در زندگی انسان نمی‌کرد. و اما این که امروز ما محتاج فلسفه‌های مدونی در حوزه‌ی علوم نظیر حقوق و اخلاق و سیاست و اقتصاد و غیره هستیم تا به حوزه و محافل علمی بین‌المللی راه بیابیم، باید عرض کنم که استاد! فلسفه‌های مدون مگر جز از اصول و مبانی و با اهداف و آرمان‌هایی بسیط و محدود استخراج می‌شوند؟ شما نگاه نظام یافته

۱- خون در داخل بدن، دیگر حکم نجاست را ندارد. و هر نجسی در باطن چنین است.

نداشته‌اید و خیال می‌کنید که باید شاخ غول را شکست. در تربیت و معرفت و اخلاق و جامعه و سیاست و اقتصاد و حقوق به همین ترتیبی که آورده‌ام می‌توانی از مبانی حداقل و حتی از توحید و معاد، به اصول مشخص و متفاوتی دست بیابید و با نگاه تاریخی و تطبیقی و جامع از اسارت التقاط و بدعت و انحراف نجات بیابید. استاد! مگر جریان‌های حاکم جز بر مبانی و مقاصد خود می‌بافند و پیش می‌تازند؟ شما هم با مشخص شدن اهداف و مقاصدتان چه مشکلی برای برنامه‌ریزی دارید؟ مگر تقدیر و برنامه‌ریزی جز بر اساس اهداف آغاز می‌شود؟ و مگر تدبیر و مدیریت جز با توجه به ترکیب خاص انسانی و ساخت و بافت جهان چهار فصل و شرایط و احوال متفاوت، شکل می‌گیرد؟؟

و اما در مورد بحث ثابت و متغیر باید گفت با فرض پدیده‌های متغیر، روابط ثابت که خاستگاه علم و قانونمندی‌هاست وجود دارد و درست در همین روابط است که احکام ثابت شکل می‌گیرد، و گرنه تبدیل موضوعات و تحول آنها مشکلی ایجاد نخواهد کرد.

اگر در نظام وابسته‌ی قبیله‌ای عاقله مطرح می‌شود و عقل و پیوند و ارتباط مطرح می‌شود و دیه را عهده‌دار می‌شود، می‌توان با ضمان جریره و یا هر نوع تعهدی دیگر؛ از قبیل انواع بیمه در شکل‌های متفاوت، مسأله‌ی دیه را حل کرد. تحول این موضوعات و شرایط و حتی تحول روابط متغیر، مشکلی برای احکام ثابت نخواهد بود. چون در حقوق اسلامی، گذشته از نظم و قانون طبیعی و عرفی و عقلایی، مبحث قدر و حد و حق هم مطرح است؛ «و قد جعل الله لكل شیء قدرًا»، که قدر و سپس حد و سپس حقوقی را پایه می‌گذارد. همانطور که با توجه به تحول شرایط و پیش بینی تغییر، می‌توان برنامه‌ریزی احتمالاتی و ثابت داشت، همانطور که می‌توان اصول لفظی و عملی و عقلایی داشت.

مشکل اساسی استاد و مردانی از این دست در این است که برای دین مبدأ و معاد و احکام محدود و تعبد خاصی را مطرح می‌کنند و این که دین بیش از این نیست و ناچار این مقدار، باید بر شاخه‌ی علوم و کلام و فلسفه‌ی دیگری زندگی کند و بشکفتد، اما اگر آدمی استمرار داشت و برنامه‌ریزی بر اساس تمامی عوالم حتی محتمل او شکل گرفت و غیب و شهادت ملحوظ شد و قدر و استمرار و روابط و حق و نظام و جمال و اجل در انسان و جهان شکل گرفت و غیب و شهادت ملحوظ شد و قدر و استمرار و روابط و حق و نظام و جمال و اجل در انسان و جهان شکل گرفت، کار به وضع دیگری خواهد چرخید و علم و فلسفه به شاخه‌ی دین خواهند آویخت. استاد! آیا دین در مورد انسان، به ترکیب او اصالت نمی‌دهد و با اضافه شدن عنصر تعقل، بر عنصر تجربه و وهم و خیال و فکر و تمییز، آدمی را به خودآگاهی و آزادی نمی‌رساند؟ آیا دین، آدم با این امکانات را که فراباش و از دیروز و فردا، در امروز و در لحظه‌ی حالش آگاه است، برای همین هفتاد سال و با اهداف امن و رفاه و رهایی می‌خواهد؟

اگر آدمی با قدر و استمرار و ارتباطش بخواید برای وسعتی، شامل غیب و شهادت برنامه‌ریزی شود و طرح و

تقدیر جدیدی بیابد، آیا این مدیریت و تشکّل جدیدی را نمی‌خواهد؟ و نوع حکومت و حقوق و اقتصاد جدیدی را نمی‌طلبد و مبانی و مقاصد او بر این همه تأثیر نمی‌گذارد؟؟ استاد! خیلی دور هستید.

« ۵ »

با علم فقه نمی‌توان نظام تأسیس کرد

اما می‌توان به برخی پرسش‌ها پاسخ داد^۱

[مدعای نویسنده و همفکرانش در این قسمت این است که علم فقه به همه‌ی نیازهای زمان نمی‌تواند پاسخ دهد و به خاطر اثبات وحی نمی‌توان توانایی‌های خود انسان را نادیده انگاشت و علم فقه علم تعیین نظام‌ها و شیوه‌های زندگی اجتماعی نیست، بلکه فقط به برخی سؤالات حقوقی جواب می‌دهد.]

باید این سنگ را همین جا حق کرد که آدمی چقدر امکان دارد و چقدر استمرار و روابط، آدمی در چه حوزه‌ای و با چه اهدافی برنامه‌ریزی می‌شود. و این اهداف رفاه و امن و رهایی تا چه حدی با ساخت و بافت انسان خودآگاه آزاد فراباش و با ساخت و بافت جهان متحول و چهار فصل هماهنگی دارد؟ و گذشته از این اهداف آیا اهدافی از قبیل آگاهی و آزادی و عدالت و یا تکامل مطرح است و یا چیزی فراتر از اینها مطرح است که پس از تکامل و شکوفایی مطرح می‌شود؟

و باید پرسید برای برنامه‌ریزی و نظام سازی به چه چیزهایی نیاز هست و چه روشی مطرح است؟ اگر مدیریت بر اساس اهداف و مبانی و شرایط برنامه‌ریزی می‌کند، آیا این برنامه‌ریزی و نظام سازی برای دین امکان ندارد؟ این طبیعی است که فقه دین با فقه حکم متفاوت است. و این طبیعی است که فقه دین، عهده‌دار نظام سازی و مدیریت و طرح و تربیت مهره‌های کارآمد و جاسازی و جایگزینی آنهاست و هیچ کس این طرح و تقدیر و تربیت و تشکّل را از فقه حکم طلبکار نیست. و کسی در منابع به دنبال این نمی‌گردد که مشهدی رجب دخترش را به حسین بدهد یا نه؟ که مبانی و مقاصد و موازین و شرایط، به شکل و روش و دستور عمل می‌انجامد.

استاد چون به تاریخ روی آورده‌اند (دوران پیامبر و بعد از آن) و تحلیل کرده‌اند که اجتهاد در معاملات و سیاسات به خاطر حوادث جدید شکل گرفت، باید عرض کنم که اجتهاد، پیشتر در عبادات و احکام مطرح شد و آن هم به خاطر تحول در اهداف که بر روش‌ها و شکل و دستور و باید و نباید تأثیر می‌گذاشت. و نه پس از بیست و سه سال که در همان زمان رسول هم به اجتهاد در برابر نص عادت کرده بودند و می‌توانید موارد چند گانه‌ی این اجتهادها را از کتاب «النص و الاجتهاد» سید شرف الدین به دست بیاورید. همه معتقد هستند که رهبری و امامت مطرح است و هموست که با اصول کلی و موازین و با توجه به اهداف می‌تواند به حوادث جواب بدهد. و اگر بنا بر استحسان و قیاس و عقل بود، از اول نیازی به رسول باقی نمی‌ماند و پایه‌ی وحی و نبوت بر باد می‌رفت، که هم به آن نیازی نبود و انسان و توانایی‌های او کافی بود و هم فاشیست بود و تفکیک قوایی در کار نبود و رسول

خود هم قانون است و هم مجری و هم قاضی. واقعیت بدین قرار بود که با تلقی جدید از انسان و جهان و از استمرار و ارتباط آدمی، برنامه‌ریزی جدیدی شکل می‌گرفت، که حاکمی در سطح عمّری حتی اگر عادل بود و از تمامی پادشاهان عادل و ظالم، جلوتر بود، حتی این حاکم ملعون بود، که آدمی را و جامعه‌ی انسانی را تا سطح دامپرووری بزرگ تنزل داده بود و حال آنکه آدمی از هدف امنیت و پاسداری و یا رفاه و پرستاری و یا دانش و صنعت، به هدفی بالاتر محتاج است؛ که بینات و کتاب و میزان را لازم دارد و بینش آدمی و حیات جدید او را پایه می‌ریزد و او را تا وسعت غیب و شهود و تمامی عوالم جدید و محتمل در نظر می‌گیرد. و این اساس حرف است که تحول در تلقی انسان علاوه بر این که بر سیاست و اقتصاد و حقوق تأثیر گذاشته، بر تربیت و مدیریت و برنامه‌ریزی و تشکّل و سازماندهی جدیدتر هم تأثیر عمیق‌تر داشته است.

و همین واقعیت مغفول استاد است که فقه دین را نمی‌فهمد. استاد! آیا این تفکر که باید و نبایدها و احکام و آداب، در هوا سبز نمی‌شوند، که نظام و فضا و مبانی و مقاصدی می‌خواهند و به اصول و ریشه‌هایی نیازمند هستند، بی‌اساس است؟

شما فقه احکام را از مدیریت و طرح و تقدیر و تربیت و تشکّل جدا می‌کنی، ولی تقدیر و تدبیر و تربیت و تشکّل، با قدر و استمرار و ارتباط و با اهداف و با وسعت و محدودیت قلمرو و حوزه‌ی مشهود و یا گسترده‌تر از غیب و شهود گره می‌خورد. این چگونه چشم پوشی و چشم بندی است که از احکام توقع حاکم و از فقه حکم، توقع فقه دین و نظام سازی و طرح کلی داشته باشیم. هر کدام از این‌ها اصول و اندازه‌هایی دارند. مگر چقدر می‌توان مار کشید و پیش چشم‌ها آورد؟! استاد! نظام سازی کافی است. بگذر از تلقی جدید و حیات جدید و نگاه جدید به انسان و جهان، که هنوز هم از سطح علم معاصر جلوتر است.

در قرآن، محرکی جز الله، در درون انسان و در جامعه مطرح نیست و همین توحید، شکل و روش و بایدها و نبایدها را به شما می‌دهد و شما اگر همین عناصر را به کامپیوتر هم بدهید، به شما پاسخ می‌دهد. برنامه‌ریزی که دیگر چشم‌بندی نیست استاد!! انصاف کجاست!!

و کسی از فقه، حکم تأسیسی نخواسته که از فقه حکم جز معرفت حکم نمی‌خواهند. تأسیس و تنظیم، کار رهبری و حکومت است، کار رسول و امام است. کار فقه دین است. و اما این که نسبت قرآن و وحی و بینش دینی با علوم و معارف و تمدن و کلاً توانایی‌های بشر چگونه است و این که قرآن نیامده تا بر فرهنگ و تمدن انسان خط سرخ بطلان بکشد، باید عرض کنم که: قرآن آمده تا به انسان حیات جدید و حسّ جدید، وهم جدید، خیال جدید، تفکر و تعقل جدید بدهد. آمده تا به او بیاموزد و هدایت کند و همراه بینات و کتاب و میزان برپا بدارد، و از مرحله‌ی جوانه، به استغلاظ و استقلال برساند؛ «لیقوم الناس بالقسط»^۱. این خواسته‌ی دین است که به تجربه و علم و به فلسفه و عقل و به عرفان و قلب و غریزه و تمامی وجود آدمی جهت و انگیزه و شکل و روش بدهد. خط بطلان کدام است؟ «لیثیروا لهم دفائن العقول»^۲.

۱- حدید، ۲۵

۲- نهج البلاغه‌ی صبحی صالح، خ ۱

اگر فقه شیعی و سنی حتی به جواب‌گویی نرسد جای تعجب نیست؛ که فقه حکم بر نظام و نظام بر معارف و عقاید استوار است. آن جا که فقه دین شکل نگیرد، خدَر و طلبی نخواهد بود و بدون بیّنات و کتاب و میزان، قوام و قیامی نخواهد بود. لاغری فقه به خاطر ضعف مبانی و مقاصد و کنار رفتن فقه دین است. چرا که شکل عمل و روش عمل و دستور عمل پس از مبانی و مقاصد و شرایط مطرح می‌شود. و در خصوص این که معیار درستی فتوای فقیه، عدالت باشد باید گفت که: اهداف عدالت و یا آگاهی و عرفان و یا آزادی و یا تکامل هنگامی معیار هستند که دین تا همین سطح باشد. اگر بیش از این را در نظر داشته باشد و جهت عالی‌تر و رشد و خسر را مطرح کند، ناچار معیار همان رشد است، گر چه به نظر عادلانه نیاید و یا تکامل قلمداد نشود.

توجه به تحولات زندگی اجتماعی و توجه به سؤالات هر عصر، وجهی انفعالی را پایه می‌گذارد. در حالی که فقه دین می‌خواهد بر اساس قدر و استمرار و روابط گسترده‌ی آدمی و بر اساس آرمان‌ها و اهداف هماهنگ با ترکیب و تقدیر آدمی، او را متحول کند و طرح و تقدیر و تدبیر و تربیت و تشکّل جدیدی را پایه بگذارد. آن جا که صالح پیامبر دو هزار و پانصد سال قبل از مسیح، از آدم‌ها می‌پرسد، آن هم سؤالی که هنوز برای انسان معاصر، نو و جدید است، می‌توان جایگاه فقه دین را شناخت.

«اتترکون فیما ههنا آمینن فی جنات و عیون و زروع و نخل طلعها هضمیم»^۱

از رهایی (تترکون) و رفاه (فیما ههنا) و امن (آمینن) می‌پرسد و این‌ها را که آرمان‌های انسان معاصر هم هستند زیر سؤال می‌برد؛ چون این آرمان‌ها با ترکیب آگاه و خودآگاه انسان نمی‌خواند و با مرگ‌آگاهی و تحول مستمر جهان نمی‌خواند و آدمی برای این‌ها به این ترکیب نیاز نداشت. لذا این جا صالح و یا فقیه سؤال‌های طرح نشده‌ای دارد.

[شیخ طوسی در مبسوط این فروع را از مغز خود بیرون نیاورد. این‌ها مسائلی بودند که در طول سیصد و اندی سال زندگی عبادی سیاسی اجتماعی مسلمین مطرح شده بودند و فقیه باید پاسخ‌گوی مسائل و سؤالات عصر خودش باشد.]

استاد مگر باید فقیه حوادث را بسازد تا به آن‌ها جواب بدهد. حوادث و یا موضوعات، مستقل از هر فقیه و رهبری هستند. نوع پیوند آدمی با حوادث و با موضوعات، به بینش او باز می‌گردد؛ که این بینش بر گرایش و کوشش او اثر می‌گذارد. و دین آمده تا با تحول در معرفت و احساس و عمل آدمی، طرح جدید و مدیریت و تشکّل جدید و تربیت جدید را بپذیرد. و نیاز به بیّنات و کتاب و میزان را احساس کند و از تربیت‌های القایی و تلقینی و بغل کردن‌ها و شاخ و برگ دادن‌ها جدا کند.

فقیه به عنوان مرّبی باید «بودن» و «برای چه بودن» و «چگونه بودن» آدمی را جواب بدهد؛ چون با این جواب است که جامعه و سیاست و اقتصاد و حقوق شکل خود را می‌گیرد. و با این زمینه است که شرایط، تقدیر و تدبیر و تربیت و تشکّل و سازمان، در وضع دیگری محقق می‌شود. توجّه تاریخی و تطبیقی به مسائل داشتن و نگاه جامع و طرح کلی به مسائل انداختن به این معنا نیست که در جواب متأثر باشد و از علوم عصر و فلسفه‌ی عصر

الهام بگیرد؛ چون همان‌طور که گذشت هر کسی بر ریشه‌ی معارف و بر شاخه‌ی عقاید و در زمینه‌ی نظامات خودش به جواب می‌رسد و بالاتر به مدیریت و طرح و تربیت و جا سازی و جای‌گزینی مهره‌های کارآمد می‌پردازد و به مدیریت جدید و تشکّل جدید روی می‌آورد، مدیریتی که هر کس با کارش به رفعت برسد. و تشکّلی که آدم‌ها با بیّنات و کتاب و میزان همراه باشند؛ که این نوع تربیت و تشکّل بار بسیار سنگینی است و رنج بسیار دارد. و در مورد سؤال عصر جدید از فقه، ما حق داریم که هر سؤالی را مطرح کنیم، ولی هنگام جواب باید طرح و تنظیم و تحلیل سؤال را فراموش نکنیم و سرخ سؤال‌ها را گم نکنیم. اگر سؤال را زیر سؤال ببریم و انگیزه‌ی سؤال و خاستگاه آن را بررسی نماییم، به رهبری سؤال‌ها می‌رسیم و از انفعال نجات می‌یابیم. برخورد فعال با سؤال‌ها از روش‌های مؤثر و مفیدی است که سؤال‌های تقلیدی را کنار می‌زند و از جواب‌های تقلیدی جلوگیری می‌شود.

اجتهاد فقط در مقام جواب نیست که باید متحوّل و پویا باشد؛ که اجتهاد در مقام تحلیل و تنظیم سؤال‌ها نقش اساسی دارد. و همان‌طور که عرض شد تنظیم سؤال‌ها و شروع و ختم کار مهم است و این ضرورت طرح کلی را می‌رساند. همان‌طور که در پیش به ضرورت نظام سازی و شکل و روش نظام‌سازی بر اساس اهداف و مبانی اشاره کرده بودیم. و در این نظام و با این طرح کلی است که تربیت و اخلاق و جامعه و سیاست و اقتصاد و حقوق، نظام اصیل خود را می‌یابد و از انحراف و التقاط و بدعت فاصله می‌گیرد. کسی که می‌خواهد به جواب و به سؤال‌های بنیادی در حقوق و یا حکومت برسد، باید از مبانی و مقاصد تربیتی و معرفتی و اخلاقی و اجتماعی آغاز کند و از اساس اقدام نماید. همان‌طور که مباحث هنر را با گچ‌بری و معماری مسلمین نمی‌توان به جواب اسلامی رساند؛ که در بینش دینی، هنر طرح است، نه طراح و در این بینش تمام هستی زیباست و حتی زشتی‌ها و رنج‌ها زیبا هستند و تو با این بینش باید طرحی دیگر بیندازی.

«۶»

آراء و فتوهای سیاسی فقیهان

استاد می‌گوید:

[علمای اسلام در مورد نظام سیاسی جامعه‌ی اسلامی فعلاً سه نظریه دارند:

- ۱ - کتاب و سنت هم اصول ارزشی حکومت را بیان کرده و هم مسائل شکلی حکومت را از قبیل چگونگی نهادهای حکومت و روابط آن همانند یک قانون اساسی.
- ۲ - کتاب و سنت، تنها اصول ارزشی مربوط به حکومت را به عنوان شریعت ثابت بیان کرده، نه شکل‌های آن را.
- ۳ - در کتاب و سنت، هیچ اصل ارزشی مربوط به حکومت به عنوان شریعت ثابت بیان نشده، بلکه اصول ارزشی کتاب و سنت فقط مربوط به «اخلاق فردی» است. البته این اصول فردی شامل حکومت‌کنندگان هم هست. و این همان سخنی است که در میان مسلمین به تز «جدایی دین از سیاست» معروف شده.^۱

استاد بزرگ! این سه نظریه‌ی سیاسی را که شکل و ارزش و یا فقط ارزش و یا هیچ‌کدام را از شریعت نمی‌گیرد و به جدایی دین از سیاست می‌انجامد، شما چگونه نقد می‌کنید؟ آیا می‌شود که ارزش‌های فردی، حتی در سطح توحید در انسان شکل بگیرد و این عبودیت و توحید بر انگیزه و ربط آدمی به جمع و جامعه تأثیر نگذارد و جامعه را نسازد و در جامعه حاکم و معبودی جز الله را بپذیرد؟

استاد! آیا همین که محرکی جز الله برای من نباشد، عدل و احسان را در جامعه به جای اثم و عدوان نمی‌گذارد؟ و همین ارزش، بر گرایش و کوشش‌های فردی و جمعی تأثیر نمی‌گذارد؟ این واقعیت است که معرفت و احساس و عمل و یا بینش و ارزش و گرایش و کوشش آدمی به هم پیوند می‌خورند. و این واقعیت است که تمامی دین برای خداست. و این واقعیت است که حوزه‌ی فرد و جمع و معرفت و احساس و عمل و تقدیر و تدبیر و تربیت و تشکّل به هم تنیده‌اند و از هم جدا نمی‌شوند و این خاصیت نگرش نظام‌مند به اسلام و دین است. و این بینش و این نوع نگاه نظام‌مندانه از جایی دیگر نیامده و روش و شکل و مواد آن از حوزه‌های دیگر وام گرفته نشده، بلکه این‌ها را خود دین و تربیت و روش رسول به ما می‌آموزد تا اشکال دور هرمنوتیکی پیش بیاید. و همین‌جا جایی است که باید اساس اصول هرمنوتیک و معرفت‌شناسی جدید را زیر سؤال برد.

[و اما در مورد شناخت‌های قبلی مفسران که سبب اختلاف نظریات در شناخت‌های مربوط به متکلم و مخاطب و غرض پیام می‌شود، که مدعای استاد است.]^۱

شناخت‌های قبلی این است که من هستم، بیرون از من دنیایی هست. من قدر و استمرار و ارتباط‌های گسترده‌ای دارم. دنیای بیرون نظام و حق و جمال و اجلی دارد. من و این دنیا سه رابطه‌ی طبیعی، معرفتی و ارزشی داریم. در این روابط نمی‌توان بی‌حساب بود که هستی قانونمند بی‌حساب سامان نمی‌گیرد. این روابط ضابطه می‌خواهد و این ضابطه از غریزه، از علم، از عقل و از قلب به دست نمی‌آید و نیاز به وحی و ارتباط با حاکمی دارد که «ترکیب» ندارد و «نیاز» ندارد و «رابطه‌ی تولیدی» ندارد و «مثل و مانند» ندارد - احد، صمد، لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد - مطرح می‌شود. و او برای تمامی آدم‌ها، در تمامی جهان و در تمامی زمان‌ها حرف دارد. و این هدایت بر سمع و بصر و حس و وهم و خیال و فکر و عقل آدمی اثر می‌گذارد و می‌آموزد و پاک می‌سازد و حیات جدیدی را می‌سازد. و او برای این جهان گسترده حکومتی می‌آورد که غیب و شهود را در برمی‌گیرد و با هدف‌هایی بالاتر از رفاه و عدل و آگاهی و آزادی و تکامل و امن همراه است. و این تقدیر و تدبیر و تربیت به تشکلی متفاوت می‌رسد. و در این فضا باید هدایت و معارف و عقاید و نظام‌ها و احکام‌ها را فهمید.

[استاد در پایان این مبحث به این نتیجه می‌رسد که مبانی و شناخت‌های لازم برای فهم کتاب و سنت، در خارج از کلام قرار دارد و همین مبانی، منشأ اختلاف در ظهور کلام الهی هستند؛ یعنی شناخت خدا و انسان و به عبارتی، شناخت متکلم و مخاطب و لازمه‌ی فهم یک «کلام» و پیام معین، «فهمیدن» غرض «از صدور آن کلام» است و فهم کلام، فهم یک «حادثه» و «وضعیت» است که سه محور آشکار و پنهان اصلی دارد.

۱ - چه کسی سخن می‌گوید؟ ۲ - با چه کسی سخن می‌گوید؟ ۳ - برای چه منظوری سخن می‌گوید؟^۱

استاد رفته رفته به مطلب نزدیک‌تر می‌شود. برای شناخت کلام خدا و «ظهور کلام» او باید «شواهد» و «قرائن» را در نظر گرفت و به «اغراض» و «مبانی» و «مقاصد» توجه داشت و «موازین» را از دست نگذاشت.

توجه به «متکلم» و «کلام» و «مخاطب» و «شرایط همراه» و «شواهد» و «قرائن» یک «اصل» است و همه در مبحث دلالت به آن توجه دارند. و توقف بر علوم و فلسفه‌ی عصر مفسر یک مسأله‌ی دیگر است. و این اصول باید مستند و مشخص باشد و نمی‌تواند به رأی و اعتقاد کسی گره بخورد. این ظهورات اگر با «اغراض مکشوف» و با «شواهد مکشوف» و «قرائن» همراه باشند و با موازین و معیارها نقادی شوند، از نسبیّت و از انتظار مفسر جدا می‌شوند و به استناد وابسته می‌گردند.

تأمل در این نکته راه‌گشااست که شناخت این اصول و موازین و این شواهد و قرائن و اغراض و مبانی و مقاصد و... همگی در دامن و در حوزه‌ی فقه و معارف خود دین باید صورت بپذیرد. آن هم به دور از التقاط با مبانی و لوازم کار حوزه‌های دیگر و فلسفه‌های دیگر و منوط به هیچ پیش فرضی هم نیست.

«۷»

پیش فهم‌ها و علایق و انتظارات فقیهان

و مسائل جامعه و حکومت

[نویسنده در این مقال به ذکر چندین نمونه از مسائل فقهی مورد اختلاف مربوط به حکومت می‌پردازد و فقها را به دو دسته تقسیم می‌کند. یک دسته در این مسائل قائل به ثبات ارزش‌ها و تغییر شکل‌ها هستند و یک دسته، هر دو را ثابت می‌دانند که مدعای استاد این است که خداشناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی هر کدام از دو گروه جواز و عدم جواز، نقش ویژه‌ای در جهت‌گیری فقه‌ای آن‌ها دارد.]^۲

پیش فهم‌ها و انتظارات مطرح نیست. این نکته مطرح است که آیا آدمی با امکانات خود، توان و کفاف روابط گسترده‌تر از حوزه‌ی شهادت و تجربه را دارد و یا محتاج وحی است، که بینش و گرایش و کوشش و دانش او را رهبری کند و امامت نماید؟ اگر من به توانایی کامل انسان معتقد هستم، بر فرض خدا و یا رسول باشد، دیگر من به آن‌ها کاری ندارم و دین تحقیقی نمی‌یابد. پس این مبانی در اعتقاد دخالت دارند، نه در معرفت و فهم؛ چون در هر دو فرض، امکان فهم هست و امکان تفریع هست. اگر آدمی برای هفتاد سال برنامه‌ریزی بشود و تا حد رفاه و عدل و یا رفاه و عرفان برنامه‌ریزی بشود، دیگر نیازی به حتی عقل و خودآگاهی و آزادی ندارد و فقط همان تفکر و استنتاج برای او کافی است؛ چون با خودآگاهی مشکلات مطرح می‌شوند و بودن و برای چه بودن و چگونه بودن، نظام ذهنی او را در هم می‌ریزند. و اگر برای عوالمی گسترده‌تر و روابطی بیشتر و آرمانی بالاتر از رفاه و

۱ - همان، صص ۶۹ - ۷۰

۲ - همان، صص ۷۱ - ۸۶

عدل و تکامل و عرفان برنامه‌ریزی شود، ناچار شکل حکومت و روش حکومت و معیار انتخاب حاکم و نظارت او وضع دیگری می‌یابد. و در شرایطی که امکان تحقق آن حکومت نبود، ولی زمینه‌های حکومت‌های زمینه‌ساز بود، حتی در حد فقیه یا عادل یا فاسق، دیگر مسأله وضع دیگری می‌یابد. آن‌چه جمهوری اسلامی را برای حکومت اسلامی توجیه می‌کند، همین زمینه‌سازی است که: «یوئٹون للمهدی سلطانه»^۱.

[یکی از فتاوی که نویسنده به عنوان مثال ذکر می‌کند و مشمول اصول هرمنوتیک مقبول وی نیز هست، وضع مالیات و موارد آن است که در متون آمده و این که یک نظر، عدم جواز تخطی از آن موارد است به جز در موارد «ضرورت»^۲].

باید عرض کرد که همین کلمه‌ی «ضرورت» مسأله را عوض می‌کند و شکلی ثابت باقی نمی‌ماند. حتی از دیدگاه فقهای قائل به عدم جواز.

و همان طور که بارها گذشت، فقه هر کس می‌تواند از فلسفه و کلام جدید و قدیم مایه بگیرد، ولی بدعت و انحراف همین است؛ چون فقه فقط بر مبانی و مقاصدی که خود رسول و وحی می‌آورد مبتنی است. در واقع، وحی فقط حکم نیست، معارف و عقاید هم هست. مبانی و مقاصد هم هست. پس در نتیجه باید در استناد این معارف و مبانی صحبت کرد که آدمی چه دارد و چه روابطی دارد و وحی تا کجا ضرورت می‌یابد. نویسنده در صفحه‌ی ۷۶ می‌گوید:

[از نظر گروهی از فقهای سنتی، مهم‌ترین فلسفه‌ی نبوت، جعل و ابلاغ قانون است و محور اصلی وحی و هدایت الهی همین موضوع است و دین بیش از هر چیز مجموعه‌ای از قوانین است، نه داشتن احساس‌های لطیف عرفانی و سلوک عملی انسانی و تخلق به اخلاق الهی].

در پاسخ باید گفت که هدایت، ذکر، تعلیم و تربیت، تزکیه و آزادی انسان، حکم و حکومت و تشریح و قانون‌گذاری و قضاوت و اجراء و همه و همه از شؤون رسول است. برای تفصیل این بیان می‌توان به بحث‌های محرم امسال^۳ تحت عنوان از جامعه‌ی دینی تا حکومت دینی و شبهات حکومت دینی مراجعه نمود. نویسنده در پاورقی صفحه‌ی ۷۸ می‌گوید:

[در مورد مکانیسم عنایت خدا در مورد هدایت انسان دو نظر هست. یکی این که این مکانیسم در جعل قوانین مشخص و متعین است و نظر دیگر این که اگر شناخت ما از انسان با توجه به علوم جدید فرق کند، داوری ما درباره‌ی این مکانیسم متفاوت خواهد شد و از روی تجربه و عمل به دست خواهد آمد، نه با فلسفه‌ی استدلالی. فعلاً این مکانیسم در معاملات و سیاسات عبارت از جعل ارزش‌ها و احکام کلی است و نه جعل قوانین جزئی].
 بحثی نیست که اگر آدمی توانا باشد نیاز به رعایت و عنایت (رسول و وحی) ندارد. در ظرف ناتوانی انسان، وحی مطرح می‌شود و مکانیسم تشخیص ضعف و قدرت آدمی با «اهداف» و «قلمرو» و «عوامل» مرتبط با او مشخص

۱- الزام الناصب، ج ۲، ص ۱۴، کتاب البیان، باب پنجم

۲- همان، صص ۷۱-۷۳

۳- سخنرانی‌های محرم ۱۳۷۵

می‌شود. آدمی در وسعت روابط غیب و شهود و با هدف رشد و خسر مسائلیش به کلی متفاوت خواهد بود.

نویسنده پس از مقایسه‌ها و تحلیل‌های ادعایی می‌گوید:

[براساس این تحلیل‌هاست که وی معتقد است تحول فقه باید از تحول مبانی خداشناسی و انسان‌شناسی فقیه آغاز شود].

در واقع دو اعتقاد و دو دین هست که نظام‌ها و احکام خاص خود را خواهند داشت. بعضی‌ها خدا را باور نمی‌کنند و بعضی با اعتقاد به او نیازی به او ندارند و از او نمی‌خواهند و حتی نجوای با او را لازم نمی‌شمارند که با موهوم سرشار نمی‌شوند.

در صفحه‌ی ۸۴ هم چنین آورده:

[نکته‌ی دیگر این است که کسانی که فکر می‌کنند مطالعه‌ی علمی ذهن آدمی به اطلاق و جزمیت قضایای دینی ضربه می‌زند و به این جهت به این مطالعه بی‌مهرند].

مطالعه‌ی علمی در گرو این اعتقاد و معرفت و یا پیش‌فرض است که آدمی با چه قدر و استمرار و روابطی و در چه حوزه‌ی مشهود یا غیبی و با چه آرمانی از رفاه و عدل و کمال و رشد همراه است تا تقدیر و تدبیر و تربیت و تشکّل جدید را به دنبال بیاورد. در این نگرش، آخرین نظریه‌های علمی در مورد انسان و وراثت و یا انسان و تربیت و یا انسان و جبر طبقات و تاریخ و جامعه و یا انسان و جغرافیا، این‌ها همه از نگرش ترکیبی که به خودآگاهی و آزادی آدمی می‌انجامد، عقب‌تر است.

«یا ایها الانسان ما غرک برئک الکریم الذی خلقک فسویک فعدلک فی ایّ صورۃ ما شاء ربّک!»

این ترکیبی که در هر صورت و با هر شکلی مطرح می‌شود، اساس تکلیف و مسؤولیت را بر خودآگاهی و آزادی انسان می‌گذارد و او را با معرفت و عشق به عمل و تقوا و سپس با بلا، به عجز و اعتصام می‌رساند و این‌گونه حتی در هنگام عجز او را راه می‌برد.

آدمی اگر توانا باشد پا در کشتی دین نمی‌گذارد و بر فرض وجود خدا و رسول از آن‌ها بی‌نیاز می‌گذرد؛ چه جزمیت داشته باشد و یا نداشته باشد. من با آن که یقین دارم آب در کنار دست من هست، به آن روی نمی‌آورم؛ چون عطشی ندارم، ولی به احتمال دستیابی به آب، با فرض عطش، آرام نمی‌گیرم. پس گرایش به دین در گرو این اضطرار است. و برای جواب گرفتن گاهی به احکام روی می‌آوریم و گاهی از مبانی و مقاصد، نظام می‌سازیم و با طرح کلی، مسائل جزئی را جواب می‌دهیم. این‌گونه فقه از ریشه‌های خودش سرشار می‌شود و مشکل‌ها را جواب می‌دهد و محتاج قیاس و رأی و یا ظن و شک و یا اطلاق و عموم و اصول عملی نخواهد ماند؛ که این اصول راه‌گشا هستند.

استاد می‌گوید:

[اجتهاد مستمر در شریعت از کسانی ساخته است که خداشناسی و انسان‌شناسی آنها با نظر به همه‌ی نتایج علوم

و معارف بشری به قدر کافی منقح شده باشد. اجتهاد مستمر در شریعت بدون اجتهاد مستمر در خداشناسی و انسان‌شناسی میسر نیست و اجتهاد مستمر در این دو موضوع اساسی نیز بدون بهره‌گیری بی‌انقطاع از علوم و معارف بشری هر عصر میسر نمی‌شود.^۱

از یک طرف استاد و همفکرانش اعتقادات (توحید و سایر اصول دین) را براساس باور شکل می‌دهند و به دنبال برهان عقلی و عملی نیستند و از این طرف جناب استاد شریعت و اعتقاد به خدا و... را در گرو علوم انسانی و اجتماعی می‌داند و این‌ها را نه با واقعیت انسان و جامعه که با علم و شناخت این پدیدارها و یا پدیده‌ها گره می‌زند.

نگرش معاصر به انسان و جامعه و حکومت و سیاست و اقتصاد و حقوق از نگرشی که دین به انسان و ترکیب و تبدیل و انتخاب و ارتباط بر اساس بینات و کتاب و میزان دارد، عقب‌تر است. استاد! می‌توانید امتحان کنید!

« ۸ »

انتقاد پذیری نظریات و فتوای دینی

مشارکت همگان در شکل‌گیری نظریات و فتوای دینی

ضرورت آزادی بحث و انتقاد درباره‌ی دین

[نظریه‌پردازی دینی و اجتهاد فقهی در پرتو مواضع و مقبولات و پیش فهم‌های علمی و فلسفی و عرفانی و... صورت می‌گیرد. پس باید با تحولات علوم و معارف بشری هماهنگ شود و دائماً مورد تجدید نظر قرار گیرد. و این نظر، واجد آثار مختلفی است از جمله:

- ۱ - ورود علوم و معارف عصر مخصوصاً علوم انسانی و اجتماعی به حوزه‌های دینی.
- ۲ - از توجه به نتایج علوم انسانی و اجتماعی به مثابه‌ی مقدمات اجتهاد کلامی و فقهی، توجه به جامعه و تاریخ پیدا می‌شود و آنچه درباره‌ی نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی از یک دین الهی می‌توان انتظار داشت بیان اصول ارزشی است و نه شکل نظام‌ها و نهادها و واگذاری این مقوله‌ها به حوزه‌ی عقل و علوم و معارف بشری. و ارزش‌های دینی فقط جهت دهنده‌ی این فعالیت‌ها هستند و وحدت دین و سیاست به معنای وحدت محتوا نیست، بلکه دین فقط به سیاست جهت می‌دهد.
- ۳ - ضرورت طرح قبلی بحث خالص علمی و عقلی درباره‌ی مسائل فوق و این که فقط این موارد با ارزش‌ها منافات دارند یا ندارند.
- ۴ - اصل انحصاری نبودن این اظهارنظرها (سازگاری یا ناسازگاری یک نظام یا یک قانون یا یک سیاست کلی با اصول ارزشی دینی).
- ۵ - و این که اجتهاد یک هدیه‌ی مقدس غیبی نیست.

۶ - پس نه فتوهای کلامی و فقهی مقدس است و نه قانون‌گذاری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها.
 ۷ - اگرچه در مقام فتوا و بیان اصول ارزشی به اعتبار فنی و علمی نیازمندیم، ولی این مطلب به معنای بی‌ارزشی نظرات مردم و مقلد بودن آنها نیست.

۸ - تنها در جامعه‌ی باز است که احساس‌های لطیف عرفانی و مذهبی جوانه می‌زنند.^۱

۱ - انسان و جامعه و جهان، یک واقعیت خارجی دارد؛ مثل درخت که می‌روید و رشد می‌کند و یک شناخت و علم و آگاهی از آن مطرح است که در طول تاریخ شکل گرفته و ادامه دارد. دین با واقعیت انسان و جامعه و جهان کار می‌کند و درختی را می‌نشانند و در زمینه‌ی مناسب و ریشه‌های محکم، باغبانی می‌کند و به فلاح و رویش می‌رساند. این داستان که برخورد دینی با این واقعیت‌هاست، بر علوم و معارف انسانی تکیه ندارد. گرچه در برابر شبهات و مکاتب الحادی و آزاد، این عالمان دینی هستند که باید با احاطه بر تطبیق و تاریخ و نظام و طرح جامع جواب‌گو باشند و خط‌التقاط و انحراف و بدعت را مشخص کنند و حتی نظریات مسلمین را از نگاه اسلامی تفکیک کنند.

برای بحث در مسائل دینی می‌توان از برون و یا از درون به بحث نشست. در نگاه بیرونی باید مبانی و مقاصد نقد بخورد و یا اثبات شود و نقد‌پذیری با قدر انسان و اهداف انسان و با انسجام و تطابق مجموعه دست‌یافتنی است. در نقد درونی باید به منابع و شواهد و ادله احاطه داشت و پس از دلیلیت و دلالت و نسبت ادله، به موازین روی آورد. در این مرحله، هر کس که به این امکانات رسیده، حق نظر دارد، وگرنه راجل و پیاده است و نمی‌تواند در این وادی بتازد.

۲ - بیان اصول ارزشی و نسبت آن به وحی، مستند می‌خواهد. با استحسان و من می‌گویم و من می‌خواهم مشکل را نمی‌توان حل کرد. هر کس می‌تواند اهداف خودش را مطرح کند، ولی استناد این اهداف به وحی دلیل می‌خواهد. صرف این که در وحی از عدالت و یا آزادی و یا رفاه صحبت شده، دلیل کافی برای این‌ها نیست؛ چون همین اصول در زمینه‌هایی متروک می‌شوند و از آزادی و عدالت در مورد اقلیت‌ها و یا در مرحله‌ای پس از تبیین و صفا، چشم‌پوشی می‌شود.

می‌توان گفت رسول با تلقی جدیدی که از قدر و اندازه‌ی آدم‌ها می‌دهد، ارزش‌ها و اهداف آنها را عوض می‌کند و برنامه‌ریزی جدیدی را مطرح می‌نماید و این گونه، قدر با سه معنای اندازه و ارزش و برنامه به هم گره می‌خورد و برای برنامه‌ریزی و شکل و روش و دستور کار، مبانی و مقاصد و قواعد کلی و اصول مشخص، کارگشا هستند.

۳ - همان‌طور که اصل شناخت ارزش‌ها به هدایت رسول وابسته بود و اگر به ادعا می‌رسید، استناد می‌خواست، همین‌طور تطابق ارزش‌ها با سیاست و اقتصاد و حقوق و... نیاز به احاطه و آشنایی با مقدمات دارد و دلخواهی و استحسانی نیست. مشکل استناد همان‌طور که بارها گذشت در همین نکته است که استناد علوم و معارف انسانی را

نه تنها در فهم انسانی از دین که در فهم الهی و یا رسولان دخالت می‌دهد. گویا هر رسولی باید با دانشمندان و فیلسوفان داد و ستد داشته باشد و امی نباشد، در حالی که رسول آمده تا به آن‌ها بدهد و بیاموزد، آزاد کند و بارهایشان را بردارد: «یضع عنهم اصرهم و الاغلال التي كانت علیهم...»^۱ و انگیزه و روش و شکل کار آن‌ها را سامان جدیدی بدهد.

۴ - هرکس می‌تواند به کوشش اجتهادی راه بیاید، ولی نمی‌تواند بدون طی مراحل، کار راه رفته‌ها را انجام بدهد.
 ۵ - این که نظریات دینی مقدس نیست، با این که هرکس می‌تواند در برابر آن بایستد فرق می‌کند، همان‌طور که نظریات علمی هم مقدس نیست، ولی رد و ایراد احتیاج به احاطه و آشنایی دارد، احتیاج به نگاه تاریخی - تطبیقی دارد و نمی‌توان استحسانی سنگ پرانی کرد، گرچه به هدف هم اصابت بکند.

۶ - احکام را از فقه و فقیه می‌توان گرفت و قانون را از منابع قانونی و اجرایی می‌توان آموخت و آن‌جا که ترکیبی از حکم شرعی و قانون عقلی و عقلایی و عرفی و طبیعی مطرح می‌شود، چرا کج خلقی می‌کنیم؟^۲
 ۷ - در این جا باید بحث تقلید و اجتهاد را در سه محور مطرح کرد و آن‌ها را از هم تفکیک نمود:
 ۱ - اصل، ۲ - حکم، ۳ - امر.

آیا اصول ارزشی دین را از مردم و متخصصان علوم می‌گیریم و آیا انطباق و عدم انطباق آن را از مردم می‌خواهیم؟

این خیلی دور است که حتی در مباحث ارزشی حقوقی و اقتصادی و یا در مباحث علوم، این توده‌ای کردن را مرسوم نماییم. مردم می‌توانند خواسته‌ی خود و ارزش‌های خود را مطرح کنند، ولی نسبت ارزش‌ها به دین، به استناد و دلیل نیاز دارد.

«۹»

پیش فهم‌های عمده‌ی مفسران وحی اسلامی از اهل حدیث

و اشاعره تا معتزله و عرفا و متأخران، چون مرحوم طباطبایی^۳

غیب را باید با تسلیم و با حدیث فهمید و به امر قدسی متعبد شد. کلام را باید با وضع و قصد و اضطرار و عقل فهمید. با منطقی و فلسفه باید به فهم معارف قرآن رسید و یا با توجه به وجودهای پنج‌گانه‌ی ذاتی، حسی، عقلی، خیالی، شبهی، به فهم کلمات رسید و یا با قرآن به فهم قرآن رسید و حتی اگر به روایات روی می‌آوریم به خاطر بهره‌برداری از احاطه و تفسیر قرآن به قرآن است.

این‌ها پیش فرض‌هایی است که برای فهم قرآن مطرح می‌شود. از این مباحث که بگذریم، می‌بینیم که وحی همراه رسول بوده و مانع از گمراهی، همراهی این دو است: «کیف تکفرون بالله و انتم تتلی علیکم آیاته و فیکم رسوله»^۴.

۱ - اعراف، ۱۵۷

۲ - مثال‌های عبور از چراغ قرمز و پرداخت مالیات و... در صفحه‌ی ۹۱

۳ - همان، صص ۹۵ - ۱۲۲

۴ - آل عمران، ۱۰۲

مانع کفر نه تنها قرآن که همراهی و برخوردهای رسول است که هدایت می‌کند و آیه را در جایگاه مناسب می‌خواند و نیازها را در نظر می‌گیرد و آدمی را با عشق به خدا و غیب و وحی و یوم الآخر همراه می‌سازد و با این عشق، او را به اطاعت می‌کشاند و سپس با بلاء و محنت به عجز و اعتصام می‌رساند. این طور نیست که قرآن در بیابان افتاده باشد و هر کس که آن را یافت، هدایت شده باشد.

در هر حال، این پیش فرض‌ها به اعتقاد و نظر این‌ها مربوط می‌شود با این که همه در یک جو علمی بوده‌اند و حتی چهل سال اعتزالی بوده‌اند. پس باید عامل اختلاف را در جایی دیگر جست‌وجو کرد و این استماع و تسلیم، ربطی به فضای زندگی دوران رسول ندارد؛ که در همان فضا، اجتهاد در برابر نص رسول موارد زیادی دارد.

و اما در مورد تحقیقات و نظریات «رودلف اوتو» و دیگران، قدسی بودن دین از تلقین و عادت در دوره‌های بعد، می‌تواند تحلیل بگیرد، ولی در برخورد اول ناچار به شناخت و عشق نیاز دارد. و همین عشق به هیبت و خشیت راه می‌برد و با درک عظمت به خشیت راه می‌برد. قدسی بودن بدون تحلیل نیست و از شناخت و عشق و عشق بزرگ‌تر مایه می‌گیرد و به عمل منتهی می‌شود. پس تسلیم و عمل و اطاعت در معرفت و محبت ریشه دارد و با تمرین و تربیت رشد مستمر می‌یابد و آدمی را به آگاهی‌های جدیدتری می‌رساند.

قداست وهمی نیست یا لااقل همیشه و در تمامی موارد، وهمی و القایی و خیالی نیست که جایی هم از معرفت و عشق و تمرین مایه می‌گیرد.

و در مورد غیب، مسأله این نیست که عقل آدمی راه ندارد، بل این است که وحی به تجربه و فکر و عقل و قلب آدمی می‌آموزد و روش تفکر و شکل فکری و روش تربیتی او را فراهم می‌سازد.

رسول آمده تا آدمی را با برخوردها به تفکر وادارد و با تدبیر و تفکر و تعقل و با بهره‌برداری از حضوریات به او بیاموزد و او را به وحی گره بزند و با حیات جدیدی که به دست می‌آورد و با نظام جدیدی که می‌یابد، برنامه‌ریزی کند و هر چیز را در جای خود بگذرد.

و اما عقاید برخاسته از وحی و قرآن، این عقاید از روش‌هایی برخوردار است که آن حکمت است و آن توجه به قدر آدمی است که او را به غیب و خدا و وحی پیوند می‌زند؛ چون آدمی که خودش را از دست بدهد، به هیچ چیز ایمان نخواهد آورد؛ «الذین خسروا انفسهم فهم لایؤمنون»^۱.

با این قدر به استمرار آدمی و به معاد و حشر می‌رسیم. آدمی ادامه دارد، پس برانگیخته می‌شود: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم... فما یکذبک بعد بالذین»^۲.

[دلالت جهان بر سه صفت اصلی خداوند؛ یعنی علم، قدرت و حیات از قبیل معرفت و جویی است؛ یعنی به محض این که دال حاصل شود، دلالت بر مدلول به طور و جوب حاصل می‌شود. از صرف صدور عالم از خدا، به قدرت وی می‌رسیم و از طریق محکم بودن نظام جهان به عالم بودن او پی می‌بریم و از طریق مجموعه‌ی قدرت و

علم، به حیات وی می‌رسیم. همه‌ی این‌ها مرحله‌ی اول از مراحل سه‌گانه‌ی معرفت دینی از دیدگاه معتزله است.^۱ آیا از آخذ و ترکیب نداشتن و صمد و نیاز نداشتن و احاطه و نامحدودی و بی‌مانندی و مثل نداشتن، به حضور و علم و احاطه‌ی او نمی‌رسیم؟

[بحث پیش‌فرض‌های مرحوم علامه طباطبایی]^۲

پیش‌فرض مرحوم علامه طباطبایی این است که قرآن بیان است و نمی‌تواند محتاج چیز دیگری از فلسفه و عرفان و علم و حدیث باشد. و این پیش‌فرض از قرآن به دست می‌آید و مقدمه‌ای دیگر نمی‌خواهد. هر کسی که ادعایی دارد باید مستندی داشته باشد. و حتی امام(ع) می‌فرماید از من بپرسید که از کجای قرآن، حکم مسح سر را به دست آورده‌ام و می‌فرماید: «لمکان الباء فی الآیة»^۳.

پیش‌فهم‌های عارفان

هدایت‌های قرآن برای مردم، برای مؤمن، برای متقی، برای محسن هست. تا حد تقوا، ریب و انکار می‌تواند همراه هدایت باشد.

«بینات من الهدی» از مرحله‌ی تقوا آغاز می‌شود؛ که: «لاریب فیه هدی للمتقین». زیادی هدایت، به شکر و کفر و بلاء مربوط می‌شود و قبض و بسط معرفت این‌گونه به شکر و بلاء و تمحیص گره می‌خورد و این، پیش‌فرض معرفتی و هدایتی قرآنی است.

در هر حال تطبیق و تحمیل در فلسفه و عرفان و علم می‌تواند مطرح شود، همان‌طور که شما در انتظار و توقع هرمنوتیک مطرح می‌کنید و جهت دادن را از آن جدا می‌سازید، ولی برای فهم یک متن دینی یا غیر دینی نیاز به استناد و دلالت هست، و گرنه تطبیق و تحمیل رأی خواهد بود. البته می‌توان یک متن هنری یا عرفانی را با «تداعی‌ها» و «جریان سیال ذهن» و «یا با» بسامدهای آماری و جنبه‌های ناخودآگاه همچون رؤیا و خواب، تفسیر کرد، ولی در مرحله‌ی قصد و دلالت، هیچ پیش‌فرضی نمی‌تواند مطرح باشد، و گرنه تحمیل است و تطبیق است، باید شاهد و دلالتی از متن همراه باشد، نه استحسان و برداشت آزاد و من می‌گویم. آنچه قول فصل و حرف قاطع را می‌آورد، همان دلالت و استناد است.

«۱۰»

معناهای متفاوت «سخن و حیانی» نزد متألهان مسلمان

[در این مقال، نویسنده ابتدا مشتقات مختلف ماده‌ی «کلم» را در قرآن طرح می‌کند و آن‌گاه به نظر معتزله و

۱- همان، ۱۰۷

۲- همان، صص ۱۱۴-۱۱۹

۳- «و امسحوا برؤسکم و ارجلکم الی الیکعبین...». مائده، ۶

اشاعره در رابطه با کلام خداوند می‌پردازد و به تحلیل عقلی معتزله و مفهوم «کلام نفسانی» اشاعره روی می‌آورد و بحث حادث و مخلوق و قدیم بودن کلام خدا را به میان می‌کشد و سپس به طرح نظریه‌ی «ابن کلاب» و عده‌ای از فلاسفه در موضوع اشاره می‌کند و در پایان، نظر ابن عربی را می‌آورد و نهایتاً تمایل خود را به آن آشکار می‌کند.^۱

وحی در رابطه با نحل، با امّ موسی و با آسمان و زمین مطرح شده؛ که: «اوحی فی کل سماء امرها^۲ و «اوحی الی النحل...»^۳. وحی بر گفته‌ی رسول اطلاق شده که: «ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی»^۴.

با این توجه، کلام رسول و آنچه به نام قرآن مطرح است وحی به حساب می‌آید. حال این وحی چگونه با سرعت تحقق می‌یابد و چگونه بر رسول آشکار می‌شود، یک مسأله است و این که تحلیل عرفانی وحی؛ مثل نظر کارل بارت و تیلیخ، مشکلات تعارض وحی و علم و فلسفه را ندارد، مسأله‌ای دیگر است. و این که برای فهم این وحی، از قرآن و کلام رسول چه پیش فرض‌ها و مقدماتی می‌خواهیم، نکته‌ی سوم است. و این که ما تصویری از کلام خدا و علم خدا و حیات خدا و سمع و بصر خدا نداریم، نکته‌ی چهارم است.

در هر حال، تحلیل عرفانی وحی، این کلام «به کلی دیگر» را توضیح نمی‌دهد و تأثیر کلام و دگرگونی مستمع می‌تواند در شرایط طبیعی و انسانی هم تحقق یابد و تو از سخن معشوق و یا مقتدری به کلی دگرگون و یا مدهوش شوی. تأثیر کلام در مخاطب، حقیقت وحی را توضیح نمی‌دهد و مشکلات وحی را هم جواب نخواهد داد.

و استاد که از جلوه‌های دین به عرفان بیشتر میل دارد، طبیعی است که این‌گونه با عرفان عاطفی برخورد کند، ولی این تجربه‌های منقول ابن عربی و بارت و تیلیخ چه مسأله‌ای را توضیح می‌دهد؟ و این تأثیر گذاری چه خط و مرزی میان کلمات آدمیان که تأثیر گذار بوده‌اند و حتی تا امروز روز، صد هزار نفر را به حشوه کشیده‌اند و حتی جادوگری مایکل جکسون را مطرح کرده‌اند، با وحی خدا می‌تواند بگذارد؟

با آن که در تعبیر قرآنی هست که وحی از شیاطین هم صادر می‌شود و «انّ الشیاطین لیوحون الی اولیائهم»^۵، شیاطین به راستی بر دوستان و اولیای خود وحی می‌فرستند؟ باید مسأله‌ی وحی را به گونه‌ای دیگر دنبال کرد و از هدایت و روشن‌گری آن بهره گرفت، و گرنه تأثیرهای عاطفی گنگ است و همراه «بینات من الهدی» نیست و مرز بردار و تفکیک کننده نیست.

۱- همان، صص ۱۲۳ - ۱۳۲

۲- فصلت، ۱۲

۳- نحل، ۶۸

۴- نجم، ۳ و ۴

۵- انعام، ۱۲۱

پیش فهم‌های فقیهان و فتوای‌های اقتصادی آنان

در فهم نظام اقتصادی اسلام، از روایات و متون و یا فتاوی‌های فقهایی که حتی مورد قبول ما نیستند، مرحوم صدر، بیاناتی دارد، ولی واقع این است که گذشته از اصول و مفاهیم و قواعد عامه و وقایع تاریخی، نظام اقتصادی به مبانی و مقاصد و شرایط نیاز دارد. و این که شما مشخصاً می‌خواهید چه امکاناتی از چه منطقه‌ای را برای چه کسانی، در چه مقاصدی، در طی چه مراحل، صرف نمایید. تفکیک این مبانی و مقاصد از نظام سیاسی و تفکیک این همه از نظام تربیتی، معرفتی، اخلاقی، اجتماعی، بی‌اساس است.

[سؤال این است که استنباط اصول و قواعد و مفاهیم نظام اقتصادی از کتاب و سنت چگونه انجام می‌شود؟ مثلاً چگونه می‌توانیم بگوییم نظر کتاب و سنت درباره‌ی فلان اصل ارزشی و یا مثلاً مفهوم مالکیت چیست؟ مفهوم تداول ثروت در قرآن چیست؟ شهید صدر، اول احکام و مفاهیم را از کتاب و سنت آورده‌اند و سپس با یک سیر معکوس خواسته‌اند از طریق این احکام و مفاهیم، زیربنای آن‌ها؛ یعنی قواعد حقوقی و اصول ارزشی را کشف کنند. سؤال نویسنده این است که با ذهن خالی نمی‌توان این کار را کرد و هر کس متناسب با مفروضات و مقبولات قبلی‌اش از کتاب و سنت، مطلب را می‌فهمد. و اختلاف مفسران هم در همین‌هاست. ذهن خالی وجود ندارد.]

شما چیزی را از چیزی خالی نکنید. برای هر چه که نسبت می‌دهید سند بیاورید و شاهد نشان بدهید تا استناد به جای رأی شما مطرح باشد.

و اما در مورد آیات ۳۲ تا ۳۴ سوره‌ی ابراهیم؛ «اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَانزَلَ... وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ... وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْإِنهَارَ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ...» [این خطاب سَخَّرَ لَكُمُ برای انسان اولیه و انسان معاصر رسول و انسان امروز هست. تسخیر در همه‌ی موارد، از انسجام و تطابق می‌گوید و بیان قرن بیستمی مرحوم صدر، تسلط آدمی است؛ که آدمی هنوز هم مسلط نیست. این تفاوت مصادیق مشکل نیست. بر فرض فهم تصریف باد و باران در مرحله‌ای از قرن بیستم عمیق‌تر از دوره‌های سابق باشد، مشکلی فراهم نمی‌کند؛ که شما از هر کلام به مقداری که کلید رمزش را داری، بهره می‌گیری و دلالت‌هایش را کشف می‌کنی، ولی فقط کشف می‌کنی نه خلق.]

[آیا انسان مختار هست یا نیست؟ این بحث فلسفی نیست. بحث این است که انسان در زندگی اجتماعی چگونه رفتار می‌کند. بحث رفتار است و تأثیر جبری عوامل محیطی و اجتماعی،... و این مباحث قبل از فقه مطرح هستند.] این نظریه‌ی رفتارگرایانه یکی از نظریات است. چرا تحمیل می‌کنید؟ چه معیاری در نظر دارید که بر اساس رفتار و در متن جامعه، آدمی را بررسی کنیم؟ شما هر چه انتخاب کنید، آزاد هستید، ولی اگر نسبت می‌دهید و از افترا می‌پرهیزید باید شاهد و دلیل بیاورید. این‌گونه مشکلی باقی نمی‌ماند.

برای مسائل اقتصادی این مطرح است که شما چه امکاناتی را برای چه کسانی در چه مواردی می‌خواهید. این دیدگاه کلان بر تولید و توزیع و مصرف و بر فلسفه‌ی مصرف و انگیزه‌ی مصرف و تولید اثر می‌گذارد. گفتم که اگر رسول خدا در سال دهم هجرت، در مدینه، طرح اقتصادی کلانی انداخت، این طرح، امروز برای کویت و

[مسأله این است که آیا تفسیر متون نسبی است و هر کس به گونه‌ای می‌فهمد یا نه؟ برهان حسابش چیز دیگری است و ربطی به تفسیر متون ندارد.]

تفسیر، احتیاج به دلالت و شاهد دارد. و شاهد باید از متن استخراج شود، نه از خارج بر آن تحمیل شود. و اگر قرینه‌ای عقلی و یا عرفی در کار باشد، باید قرینه و همراه باشد، نه جدا و تحمیل‌گر.

[هر انسانی در هر عصری که زندگی می‌کند، حق دارد خود، قرآن را بفهمد و چون اندیشه‌ها در اعصار گوناگون متفاوتند، پس ظهور و فهم آیات متفاوت می‌شود.]

همین است. باید میان تحمیل و تطبیق و فهم دلالت فرق گذاشت. فهم متن نیاز به دلالت دارد، نه تحمیل انتظار و علم و فلسفه و عرفان بر متن.

[خلاصه‌ی مطلب این که به لحاظ معرفت‌شناسی تا یک فلسفه‌ی حقوقی و سیاسی و اخلاقی برای ما درست نشود، نوبت به فقه نمی‌رسد.]

این فلسفه را شما از مبانی و مقاصد خود، از نگرش نسبت به انسان مقدرِ مستمرِ مرتبط و جهانِ هدف‌دارِ نظام‌مندِ هماهنگِ زیبایِ مؤجل به دست می‌آورید.

اگر در انسان، اصالت را به محیط، به وراثت، به غریزه، به روابط اجتماعی تاریخی ندادید و آدمی را در ترکیب جبرها و قانونمندی‌ها و همراه سنجش اهداف و روش‌ها و با عنصر عقل به خودآگاهی و آزادی راه دادید، ناچار این آدم، وابسته به شرایط نخواهد بود؛ که با سؤال از بودن و برای چه بودن، به چگونه بودن خود روی می‌آورد و از دنیای موجود راهی به دنیای مطلوب می‌سازد و در هر موقعیت، موضع‌گیری مناسب را می‌آموزد. این آدم وابسته به شرایط نخواهد بود و مسؤول تحول و تحویل هم خواهد شد.

این نگرش به انسان خودآگاه آزاد، به طور طبیعی در مبحث مداوا و مجازات حقوق و جرم‌شناسی رها نمی‌شود. و همین انسان در مبحث علوم سیاسی، سنگ اول تشکّل قدرت و توزیع قدرت و نهادینه ساختن قدرت و تبدیل آن به سازمان‌ها خواهد بود. و همین انسان در مباحث تربیت، تمامی بار را بر دوش خواهد داشت، که با تمامی فساد و میکروب‌ها، اگر آدمی مصونیت بیابد مشکلی نخواهد بود. و اگر مصونیت نداشت، ناچار این دنیای گسترده، خود فرعون‌ی خواهد ساخت و شیطانی خواهد آورد و وسوسه‌ای خواهد کرد.

در مبحث اخلاقی هم با ترکیب معرفت و محبت و نیت و عمل، بدی‌های وراثتی و اکتسابی، امکان تحول و تبدیل می‌یابد. منی که بخیل هستم، می‌توانم معامله کنم و یک به هفتاد یا هفتصد بگیرم. منی که ترسو هستم، می‌توانم با عشق، ترس را به عمل و به قدرت برسانم. منی که عاشق هستم، می‌توانم با عشق بزرگ‌تر به عشق‌های کوچک‌تر معنا بدهم. پس این ترکیب و تبدیل و این نظام اخلاقی، همراه نظام تربیتی و بر اساس تلقی جدید از آزادی و خودآگاهی انسان، آدمی را توانا می‌سازد که بدی‌ها را تبدیل کند و گام‌هایی بردارد.

این آدمی که خود را کاشته، می‌تواند به رویش برسد و سر برآورد و بر روی پاهای خود با استغلاظ و استقلال قرار بگیرد. «اللهم بلغ بایمانی اکمل الایمان و اجعل یقینی افضل الیقین و انته بنیتی الی احسن النیات و بعملی الی

«۱۲»

بازسازی تفکر دینی چیست؟

[سه گونه فهم از بازسازی تفکر دینی مطرح است:

۱ - زدودن بدعت‌ها که این را ابن تیمیه می‌گفت.

۲ - زنده کردن معنویت که غزالی طرح کرده است.

۳ - فهم دین متناسب با فهمی که انسان قرون اخیر از عالم و آدم دارد؛ یعنی قرار دادن همه‌ی فهم‌ها در یک مجموعه و منسجم کردن آن‌ها و زدودن ناهماهنگی‌های آن‌ها.]

آنچه از این مجموعه و ترکیب به دست می‌آید، وابسته به روش ترکیب و غایت ترکیب کننده است. پس پالایش در روش و غایت لازم است و همین است که تفکر دینی وابسته به هدایت و برخوردی است که رسول با آدمی دارد. آدمی حتی بدون اعتقاد و یا همراه انکار و شک و ریب. و این رسول است که آدمی را با سؤال، به تفکر و استنتاج در حضوریات و ادار کرد تا او با این بینش، به تجربه و تعقل خود جهت داد و سپس با بلاء و تمحیص و با زندگی کردن و شکر و کفر به باروری رسید.

تفکر دینی حاصل این برخورد و هدایت و این شکر و کفر و تمحیص و بلاء است و بدین گونه قبض و بسط می‌یابد و حتی در سطح برابر دانش معاصر، هدایت‌ها با ایمان و تقوا و احسان و اخبات، قبض و بسط می‌یابد. سؤال‌های آدمی از خویش و جهان، احتیاج به مایه‌ای دارد که یا تجربه است و یا تعقل و یا حضوریات. و آدمی با حضوریات و قدر و استمرار و ارتباط خود و با نظام و حق و جمال و اجل در جهان و با ربطی که با این قانونمندی‌ها دارد، به حرکت تاریخی خویش رسید و مغضوب و ضال و هادی در صراط مستقیم را به دست آورد. تنظیم و طرح این سؤال‌ها و استنتاج از این منابع حضوری و حسی و تجربی و عقلی، بدون روش نیست. و با این روش است که آدمی خود را رونده و دنیا را راه و جهت را نامحدود و سیر را مستمر می‌یابد. و این گونه است که آدمی با هماهنگی خود و جهان، با درد، به راحتی و با سختی، به امن می‌رسد. این ظرفیت و این امن، او را به کوثر می‌رساند و از اسارت موقعیت‌ها جدا می‌کند و به موضع‌گیری مناسب در هر موقعیت راه می‌دهد. ذهنیت و زاویه‌ی دید و زاویه‌ی برخورد، نتیجه‌ی این بینش و این بینش، نتیجه‌ی روش‌ها و برخوردها و هدایت‌های رسول و شکر آدمی و بلای الهی است.

باز می‌گویم که دین بدون روش، بدون تربیت، بدون اصول نیست و رسول نمی‌گوید که تو با منطق و فلسفه‌ی یونان و یا شرق و غرب آشنا شو و سپس بین چه می‌گویم و سعی کن بفهمی. رسول آمده تا اُمّی‌ها را با

حضوریات و با تنظیم سؤال‌ها به قدر خود و با قدر خود به هدف خود و ارزش‌های خود راهبری کند و برای این هدف‌ها برنامه‌ریزی نماید. رسول در آدمی، حس و تجربه و فکر و عقل و علم و فلسفه و قلب و عرفان را با روش‌ها و سؤال‌ها و تعلیم‌ها و تزکیه‌ها آزاد می‌کند، می‌آموزد و راه می‌برد. و به آدمی، معرفت و ایمان و ایمان شدیدتر و عدل و احسان و اخبات و سبقت و قرب و لقاء و رضوان را ارزانی می‌دارد. حاج استاد! به نظر می‌رسد که رسول، فقیر و مضطر و منفعل نبوده و با دست پر و روش متفاوت، آدمی را به ذهنیت و زاویه‌ی دید و طرز برخورد و کوثر و قدرت برخورد و ظرفیت (شرح صدر) و ربط و پیوند و اجتماع و تشکّل جدید و سازمان و عدل و احسان در برابر اثم و عدوان، همراه ساخته است.

«۱۳»

تحول مفاهیم مذهبی در بستر زمان

۱ - میان دانشمندان ادیان و حیانی، اصل تحول مفاهیم و تعبیرهای دینی پذیرفته شده است.

۲ - دو نظریه در مورد خاتمیت مطرح است:

الف - همه‌ی حقایق، یکپارچه به صاحب دین، وحی شده است که صورتی ظاهر و باطنی نهانی دارد.

ب - وحی یک امر مستمر است و پیوسته در طول تاریخ حقایق دینی الهی جدیدی مکشوف می‌شود که محی الدین بن عربی و غزالی طرفدار این نظریه‌اند.

۳ - در تعبیرهای دینی مسیحیت تحولاتی پیدا شده که به اسلام نزدیک‌تر است.^۱

استاد در مقاله‌ای دیگر در کیان ۲۹، در رابطه‌ی وحی و مدرنیسم به تلقی اقبال لاهوری از خاتمیت می‌پردازد و همراه با آقای سروش در همان شماره معتقد می‌شود که عقل آدمی همراه رسول به کمال خود می‌رسد و از وحی بی‌نیاز می‌شود و اکنون به نظر محی‌الدین و کارل بارت و تیلیخ روی می‌آورد و از استمرار وحی و یا تجربه‌ی دینی می‌گوید. این پراکنده‌گویی‌ها نشان می‌دهد که استاد مبنا و اساسی ندارند و هر طور باد بیاید، دمّش می‌دهند. در واقع، نیاز به وحی پس از تجربه و تفکر و تعقل مطرح می‌شود. و وحی با کثرت معانی در این جا پاسخ به این نیاز بیش از فکر و عقل و قلب است. گرچه هدایت‌ها متفاوت است و مفاهیم و حقایق دینی برای مسلم و مؤمن و متقی و محسن در یک سطح و یکسان نخواهد بود.

«۱۴»

متون دینی و جهان بینی نقد تاریخی

[استاد ابتدا جهان بینی قبل از پیدایش جهان بینی نقد تاریخی را عنوان می‌کند (جهان بینی سوپر آناتورالیسم یا نگرش فوق طبیعی) که مبتنی بر ۳ اصل است:

۱ - تمام کلمات و جملات کتاب مقدس (عهد قدیم و جدید) به وسیله‌ی روح القدس القاء شده و محتوا و مطالب و سبک و شکل آن قابل انتقاد نیست.

۲ - کتاب مقدس تنها مأخذ هر گونه شناخت ایمانی و ارزشی است و علوم باید با آن سنجیده شوند.

۳ - همه‌ی حوادث غیر عادی منقول در کتاب مقدس (معتبر است) در سطح و ساحت تاریخ تجربی واقع شده است.

و اما جهان بینی نقد تاریخی از ۵ نوع نقد صحبت می‌کند: اول، نقد سند تاریخی. دوم، نقد ادبی. سوم، نقد مطالب. چهارم، نقد شکلی متن تاریخی. پنجم، نقد مؤلف. و این بینش نیز مبتنی بر ۳ اصل است:

۱ - تنها حوادثی که مشابه تجربی دارند ممکن الوقوع هستند.

۲ - کلیه‌ی حوادث جهان با یکدیگر یک ارتباط ناگسستنی دارند، البته به معنای علیت عقلی و فلسفی.

۳ - نظام این جهان یک نظام بسته و خود کفایی است

و با توجه به این اصول و مقدمات فهم و تفسیر جدیدی درباره‌ی مسائل مهم دین مسیح رخ داد که عبارتند از:

۱ - کتاب مقدس صرفاً یک سند تاریخی است مثل سایر اسناد و روح القدس از عالم خارج در پیدایش آن دخالت نکرده، بلکه ساخته‌ی همین جهان است.

۲ - معجزات قابل قبول نیستند.

۳ - ورود خداوند در عالم تاریخ اساسی ندارد...^۱

پس همین است و همان. باید به روش نقد تاریخی پردازیم و اسلام را هم همان‌گونه نقد بزنیم. و از اول با این اصل روبه‌رو شویم که یک حادثه به عنوان نبوت و رسالت امکان ندارد. نمی‌شود خارج از این جهان در کار این جهان مداخله کند، رسولی بر او وحی شود و او به هدایت پردازد و نمی‌شود قرآنی باشد که سند ارتباط این رسول با خدای جهان در این جهان است و نمی‌شود که معجزات به طور کلی پذیرفته شود.

پس مبرهن شد که دین، اساس و حیانی و الهی نمی‌تواند داشته باشد و هرگونه وحی و ارتباط غیر علیتی در این نظام، حتی به معنای محی الدینی و کارل بارتی^۲ هم مقبول نمی‌افتد!!!

«۱۵»

نقد تفکر کلامی سنتی در اسلام معاصر

[کلام سنتی اسلام سه وظیفه بر عهده داشته است:

۱ - اصول اعتقادی و ایمانی اسلام را بیان کند و بگوید به چه اصولی اعتقاد داشته باشید و به چه چیزهایی اعتقاد نداشته باشید و مرزبندی کند.

۱- همان، صص ۱۶۰ - ۱۶۷

۲- ص ۱۳۲

۲ - اثبات عقاید؛ مثل اثبات توحید و نبوت عامه و خاصه و معاد و غیره.

۳ - پاسخ دادن به شبهات در مورد اصول اعتقادی مسلمانان.

این کلام دو ویژگی دارد:

۱ - ناظر به واقع است و به دنبال عقاید حقه‌ی صدرصد مطابق با واقع می‌گردد و کاری به نقش این اصول حقه در حال حاضر و در همین زندگی دنیوی ندارد، بلکه فقط برای نجات مؤمنان در آخرت است.

۲ - تصور قابل اثبات بودن این قضایای ایمانی از راه عقل. شیوه، شیوه‌ی اثبات است نه شیوه‌ی عرضه و فهم. ولی در فضای فکری جدید، جازمیت علمی و فلسفی از دست رفته و این که به دنبال یقین رفتن بی‌نتیجه شده، بر تفکر بشر چیره شد و در سده‌های اخیر، همه‌ی انواع معرفت بشر مورد نقد قرار گرفته و فطرت و عقل سلیم زیر سؤال رفته.

کلام دو صورت فعّال و منفعل دارد. در صورت فعال، در وجود آدمی، انگیزه و در جامعه‌ی آدمی روابط و در ذهن اجتماعی انسان عدل و احسان و در دل او قرب و لقاء و رضوان را مطرح می‌نماید. در این مرحله از ترکیب و تقدیر انسان و از تبدیل بدی‌ها به وسیله‌ی شناخت و محبت و تمرین و نیت حرف می‌زند. در این مرحله از حق و هدف‌داری و از اجل و مرحله‌ای بودن و از نظام و قانونمندی و از جمال و هماهنگی جهان حرف می‌زند و از ارتباط انسان و جهان و نظام و انسان و جمال و انسان و حق و انسان و اجل، آدمی را به حرکت، به حذر، به عشق، به قرب و به اغتنام فرصت‌ها دعوت می‌کند.

در وجهی منفعل همان‌طور که گفته‌اند، طرح عقیده، دفاع و اثبات مطرح می‌شود. و همین است که کلام سنتی امروز با کلام جدید و کلام جدیدتر و شبهات و مشکلات جدیدتر به تطابق رسیده است و شبهات قدریه و مرجئه و نصارا و یهود و فلاسفه و زنداقه و بهایی‌ها و کمونیست‌ها، با مباحث جدید بریدگی جهان بینی و ایدئولوژی و قبض و بسط و سکولاریزم و مذهب حداقل و... گره خورده تا فردا چه زاید سحر. در هر حال کلامی که با رسول آمده، تفاوتش با کلامی که در بیان مسلمین رشد کرده، این گونه است.

«۱۶»

چرا باید اندیشه‌ی دینی را نقد کرد؟

[مطلب اول این که معنای نقد چیست؟ نقد از سادگی بیرون آوردن یک مدعا یا یک اندیشه است. مطلب دوم این که منظورمان از اندیشه‌ی دینی چیست؟ اندیشه‌ی دینی غیر از معارف علمی و فلسفی است و بیش از این‌هاست. و تفکرهای دینی برای شخص مؤمن به عنوان گزاره‌ی خبری مطرح نیستند، بلکه برای مؤمن به جهان معنا و ارزش و عمق می‌بخشند. مطلب سوم این است که اندیشه‌ی دینی چگونه نقد می‌شود؟ که دو گونه نقد بیرون دینی و درون دینی مطرح می‌شود و در نقد درون دینی ناقد باید اصل توحید را محور قرار بدهد. و این اندیشه‌ی توحیدی در طول تاریخ دچار تحجر گشته و توسط پیامبران و مصلحان دینی تازه گشته. و این نقد درونی بدون توجه به نقد بیرونی نباید صورت گیرد. و این نقد می‌تواند مفید باشد و ضربه‌ای به دین نمی‌زند و خط قرمزی هم نباید

برای آن گذاشت و باید آزادی کامل به علم و فلسفه و افراد برای این کار داده شود و...^۱ نقد، آشکار کردن نهفته‌ها و سنجش است. نقد، تطبیق و معیار سنجش می‌خواهد. نگاه تطبیقی به هدف‌ها، به روش‌ها، به عمل‌ها، به کلیت‌ها، مطلوب است. و هنگام نقد، معیار می‌خواهیم و این معیار می‌تواند قدر و اندازه‌های ما باشد و می‌تواند فایده و کاربرد باشد و می‌تواند هماهنگی مجموعه‌ها باشد. آشنایی و تأمل تاریخی و تطبیقی در اهداف و مکاتب برای نقد و انتخاب کافی نیست. بدون معیار و میزان و یا با معیارهای نفسانی و استحسانی و القایی، انتخاب صورت نمی‌گیرد.

در رابطه با ادیان هم نارسایی امکانات و ضرورت روابط گسترده، پای وحی را به میان می‌کشد. و اهداف و قلمروی گسترده‌ی وجود آدمی، او را به مذهب و حیانی پیوند می‌زند. این نقد با نگاه بیرونی همراه است و سپس در درون مذهب، اصول و مبانی و اهداف و مقاصد و آرمان‌ها، کار را سامان می‌دهند.

مبدأ با یگانگی، با بی‌نیازی، با احاطه و نامحدودی و با بی‌مانندی، رابطه‌ی عشق و محبت و یا خوف و هیبت را به وجود می‌آورد. و معاد با استمرار آدمی طرح می‌شود و نبوت و ولایت، تا امروز را زیر پوشش می‌گیرد. اندیشه‌ی دینی با علوم دینی خلط نشود. اندیشه‌ی دینی با هدایت و برخورد و سؤال رسول و با حضوریات آغاز می‌شود و با شکر و بلاء گسترش می‌یابد و اندیشه‌ی دینی ناچار از استناد است.

و خط قرمز را اهداف و معیارها مشخص می‌کنند. با ضرورت اصول، فروع توجیه شده و از حوزه‌ی نقد خارج می‌شود. اگر اندیشه‌ی آدمی و علم و اطلاع او می‌توانست به تمامی امور سامان بدهد، نیاز به وحی نبود و با فرض نارسایی، دیگر ادعایی باقی نمی‌ماند.

طرح اندیشه و طرح سؤال و تضارب افکار یک مسأله است. رخنه و نفوذ با شبهات و شهوات و فتنه‌ها یک مسأله‌ی دیگر. برای قتال و درگیری و قتل و جهاد ابتدایی، همین هجوم فتنه‌ها و اضلال‌ها کافی است؛ که: «الفتنة اشد من القتال»^۲. برای هجوم یا قتال، فتنه کافی است. البته ممکن است عنوان توطئه و یا انگ فتنه فعال بشود، ولی بهانه‌ی آزادی هم به محاصره و نابودی می‌انجامد. در واقع، آزادی در مرحله‌ی تبیین و صف مطرح می‌شود، پس از این دو مرحله، نوبت قتال است و این بی‌اساس نیست که طرفداران آزادی هم به دشمن آزادی، آزادی نمی‌دهند و خود را با دست خود نمی‌بندند.

[نکته‌ی دیگر این است که آنچه عالمان دین به نام دین در جامعه مطرح می‌کنند، یک معرفت بشری است؛ زیرا اینان بشرند و با معیارهای بشری وحی را می‌فهمند.]^۳
آنچه که از معارف دینی مستند نداشته باشد، حجت نیست. با فرض استناد حجیت شکل می‌گیرد و همین حجیت برای قداست کافی است.

[مؤمنان باید بتوانند دائماً فضای ایمان خود را نقد و ارزیابی کنند و خود تشخیص دهند که کجا خلوص در پیام

۱- همان، صص ۱۷۸ - ۱۹۰

۲- بقره، ۱۹۱

۳- همان، ص ۱۸۸

احساس می‌کنند و کجا احساس نمی‌کنند. البته نقد دین و نقد عالمان دین و نیز دفاع دینداران و مؤمنان از ایمان خود، اگر در جامعه‌ای به مشاجره و منازعه‌ی سیاسی تبدیل شود، عواقب زیانباری برای سلامت دینی و سیاسی جامعه به بار می‌آورد و باید از آن پرهیز کرد.^۱

مؤمن مدام به محاسبه و ارزیابی و نقد و انتقاد می‌پردازد و در این مرحله، نه به نقد عمل و کارها که به نقد و محاسبه‌ی عامل‌ها و انگیزه‌ها هم روی می‌آورد، ولی با این همه در برابر نفوذ و فتنه نمی‌توان خام نشست و فریب خورد. و درست همین راه باریک و برنده است که بندباز می‌خواهد و دقت می‌خواهد، وگرنه بهانه‌ها و افراط و تفریطها از هر دو طرف در میانه هست و چاقول بازی و بازی‌های سیاسی و شیطانی‌ها، راه بر همه می‌بندد و انتقام از همه می‌گیرد.

«۱۷»

وحی و آزادی عقلی انسان

[تقابل عقل و وحی برای یهودی‌ها و غیریهودی‌ها مطرح نبود، بلکه این تقابل زمانی مطرح شد که مسیحیت با فلسفه‌ی یونان مواجه شد؛ چون فلسفه‌ی یونان محصول بشر بود، وحی مسیحی خودش را این طور می‌فهمید که خداوند، خود را به انسان‌ها آشکار کرده است تا از طریق هدایتش آن‌ها را به رؤیت مستقیم خداوند که هدف خلقت و انسانیت است، راهنمایی کند. این راهنمایی یک مسأله‌ی عقلی نیست، یک مسأله‌ی عملی است. نوعی کشاندن است. و این معرفت از سنخ عقل نبود، مافوق عقل بود...]^۲

علی‌الاصول وحی با حضوریات آدمی در او همت و گرایش به غیبت، به الله، به وحی، به یوم الآخر را گره می‌زند. آدمی با ایمان به خود، به سوی خدا می‌آید و غیب و الله و وحی و معاد را می‌خواهد، ولی این ارتباط معرفت و ایمان و عمل، معرفتی فوق عقل نیست، که آدمی، معبودها را با خود و با خدا می‌سنجد و با تکبیر به توحید می‌رسد و به رسالت و به تسلیم و عمل می‌رسد. ترکیب و تقدیر و خودآگاهی و مرگ آگاهی و فراباشی و درد و رنج، به آدمی نشان می‌دهند که برای لذت و امن و رفاه نیامده، که این‌ها با ساخت دنیا و بافت انسان هماهنگ نیست. آدمی با این ترکیب، نقش خود را می‌فهمد و با این نقش و اسم، خود را علامت می‌گذارد و با اسم الله حرکت آغاز می‌کند و زندگی و مرگ خود را و دوستی و دشمنی خود را سازمان می‌دهد.

علم و بینش به خوبی و زیبایی و انس و همراهی و احاطه‌ی حق، عشق را می‌سازد و عشق تحول و عمل را و تمرین مستمر و حرکت مداوم را و در نهایت وسوسه‌ها و شیطنتها. و باز این بلا‌ی خداست که آدمی را به عجز می‌رساند، ولی از یأس می‌رهاند؛ که عجز خود مرکب سیر آدمی است و راه آنجا آغاز می‌شود که آدمی تمام می‌شود.

۱- همان، ص ۱۸۹

۲- همان، صص ۱۹۰ - ۲۰۱

مرحله‌ی اول فهم عقل از خودش

[در تفکر مغرب زمین، عقل در سه مرحله خود را فهم کرده است. در عصر سنت آگوستین و قبل از آن، وحی از عقل ایمان می‌طلبید. و عقل و وحی در این مرحله دو رویه‌ی یک سکه‌اند. خدا در بیرون عقل قرار داشت و هم راه به سوی خدا، خود عقل بود.]^۱

در واقع، این آدمی است که انتخاب می‌کند، یا لذت را و یا امن را و عدالت را و یا رشد را و حرکت مستمر را. با این انتخاب در قلمروی جهانی هماهنگ و قانونمند و هدف‌دار است که نیاز به وحی مطرح می‌شود و عقل و قلب و حس و غریزه‌ی آدمی، کفاف نمی‌دهد به مستی او.

مرحله‌ی دوم فهم عقل از خودش

[در مرحله‌ی دوم که تقریباً از رنسانس و آغاز قرون جدید شروع می‌شود، مرزهای عقل فرو می‌ریزد؛ زیرا آگاهی انسان از خودش و جهان تغییر پیدا می‌کند. تجربه‌ای که انسان از خود و جهان داشته، تحول می‌یابد. جهان بسته، تبدیل به یک جهان شونده‌ی متکامل می‌شود. و جهان گرچه زمان‌مند و مکان‌مند است، ولی با مکان و زمان محدود نمی‌شود (تکامل) و انسان نیز بی‌مرز می‌شود. در این مرحله اگر امری غیر قابل تحقیق باشد وجود ندارد و آنچه وجود دارد اصولاً قابل تحقیق است. و تصور آخرت برای جهان بی‌مرز معنی ندارد، همان‌طور که وحی معنی ندارد.]^۲

خدای بیرونی و درونی با فرض احاطه و نامحدودی، سازگاری ندارد. و مرز و حد، نه در خدا و نه در انسان و نه در جهان وجود ندارد. در این همه، نظام و سنت و قانون هست و خدا با همه و در همه جا حضور دارد؛ مثل نور که محدود نمی‌کند، بل آشکار می‌سازد؛ «اللّه نور السماوات و الارض»^۳. و چه بسا آدمی او را نبیند، ولی با او می‌بیند؛ که: «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار»^۴. در تمامی موارد، رابطه‌ی آدمی با خدا، رابطه‌ی عجز و اضطراب و یا عشق و محبت و یا ترس از نظام و قانونمندی‌هاست. ترس برخاسته از جرم و عشق گریبان‌گیر آدمی است.

مرحله‌ی سوم فهم عقل از خودش

[در مرحله‌ی سوم، عقل، نه آن عقل مرحله‌ی اول است که خودش را مخلوق خداوند معنی می‌کرد و نه عقل مرحله‌ی دوم که کوشش بی‌پایانی است که از اساس خدایی نشأت می‌گیرد. در مرحله‌ی سوم، عقل خودش را واقعیتی می‌فهمد که خودش، خودش را تأسیس می‌کند. و این عقل آدمی است که جهان را جهان می‌کند. و آدمی است که اصول اخلاق را تعیین می‌کند و به آن معنی می‌دهد.]^۵

۱- همان، صص ۱۹۳ - ۱۹۴

۲- همان، صص ۱۹۵ - ۱۹۶

۳- نور، ۳۵

۴- انعام، ۱۰۳

۵- همان، ص ۱۹۷P

مطلق بودن عقل آنجا مطرح می‌شود که دنیا و جهان خارج و دنیا و جهان انسان و استعدادهای او، هیچ نظام و قانونمندی نداشته باشد. با فرض قانونمندی، دیگر دو فرض تأسیس و خلق کنار می‌رود؛ چون در این مرحله، اندازه‌ها و رابطه‌ها و نظام‌ها حاکم هستند و آدمی در حوزه‌ی این قانونمندی فقط می‌تواند کشف کند و هماهنگ شود. جهان و اندازه‌ها و نظام‌ها و روابط حرف اول و آخر را می‌زنند. دنیا خالی نیست تا آدمی هر چه می‌خواهد در آن بنویسد. خالی نیست؛ که هم نظام دارد و خالی نیست؛ که هدف و غایت دارد.

و اما این که استاد می‌فرمایند:

[زبان هم دیگر بیان آن‌چه با حس درک می‌شود نیست. زبان یک اقدام تأسیسی معنی دهنده است. در چنین وضعیتی، حقیقت، مطابقت آن‌چه می‌گوییم با آن‌چه درباره‌ی آن می‌گوییم نیست، بلکه حقیقت عبارت است از تطابق گفته‌های انسان‌هایی که به شیوه‌ای معقول با یکدیگر سخن می‌گویند. این عقل، عقل آت‌ه‌ایست است.]^۱

باید عرض کنم که هیچ وقت زبان، بیان حسی نبوده؛ که همیشه بیان احساس و یا آرمان‌ها و خواسته‌هایی است که وجود ندارد و باید به وجود بیاید. و حقیقت را هم می‌توان همه جور اصطلاح کرد. اگر بیرون از ذهن آدمی جهانی باشد و این جهان نظام‌مند و هدف‌دار باشد، در این جهان نمی‌شود شلنگ تخته کرد و نمی‌توان تأسیس کرد، که باید کشف کرد، هماهنگ شد و شناخت و تسخیر کرد و تغییر داد. هر گونه تعبیری از این جریان هماهنگی و تسلیم معنی دارد، و گرنه بن‌بست و رنج و شکست و آسیب است.

بی‌خدا بودن عقل آنجا مطرح می‌شود که آدمی برای هفتاد سال و برای لذت برنامه‌ریزی شود. آدمی برای استمرار و برای حرکت مستمر نیازهایی دیگر دارد.

و در مورد شرح تلاش‌های جدید متألهان مسیحی مانند کارل بارت و بولتمان و تیلیخ و کارل دانه کاتولیک و پانبرگ پروتستان و... باید گفت که استاد! اگر داد و ستدهای دنیای مسیحی به خاطر تناقض دین با علم و عقل و واقعیت و حتی با خود دین، او را به برخورد کارل بارتی و سخنی «به کلی دیگر» و یا بولتمان و «رابطه‌ی وجودی» و یا تیلیخ و «شکوفایی عقل» در برخورد با وحی رساند، آیا ضرورت دارد که ما در حوزه‌ی اسلام، همان سه مرحله‌ی عقل دینی و عقل مستقل و عقل فراگیر و در نهایت، عقل شکست خورده‌ی پس از جنگ جهانی دوم را به درگیری عقل و دین بکشانیم و به جریان عرفانی و به کلی دیگر و یا وجودی و تحلیلی و یا تعارفی و تکاملی دین و وحی روی بیاوریم؟ در حالی که در حوزه‌ی دین، حس و فکر و عقل و قلب از هدایت وحی می‌آموزند و پاک و بارور می‌شوند و معرفت به احساس و احساس به عمل راه می‌یابد و با احسان و اخبات و سبقت و قرب گره می‌خورد.

«۱۸»

اجتهاد به مثابه‌ی جمع میان اصول ابدی و تغییرات اجتماعی

[در این بحث، جناب استاد نظرات اقبال را در باب اجتهاد و نوفهمی و بازسازی فقه مطرح می‌کند. و این که باید

بین اصول ابدی شریعت و تغییر در زندگی اجتماعی جمع کرد و دلایل و توجیحات اقبال را برای رکود فقه در قرون گذشته گوشزد می‌کند. از جمله به مقابله با نهضت عقلی‌گری و حفظ وضع موجود و تصوف زاهدانه و افراطی و محافظه‌کار شدن متفکران به خاطر حمله‌ی مغول اشاره می‌کند. اقبال می‌گوید: بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد و اصول اساسی و دایمی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند...^۱

با ضرورت وحی، در یک مرتبه، دین را از رسول می‌گیریم و این مرحله‌ی درایت است. و سپس برای دیگران می‌آوریم، که مرحله‌ی روایت است. و سپس این روایت‌ها مکتوب می‌شود و جمع آوری می‌شود، که دوره‌ی کتابت و اصول و جوامع است. و در این مرحله، دلالت و دلالت و نسبت ادله مطرح می‌شود، که اجتهاد را می‌سازد. و کار اجتهاد، شناسایی ادله و تفریع و تطبیق آنهاست.

تغییرات تکوینی و یا اجتماعی و موضوعات جدید، یا تحت عناوین و قواعد کلی قرار می‌گیرند و یا با اصول عملیه جواب می‌یابند و یا با احکام ثانویه به سامان می‌رسند و یا با همان مبحث مبانی و مقاصد و شرایط، به جواب شکل و روش و دستور خود می‌رسند. تحلیل تاریخی بالندگی و رکود فقه، با عقلی‌گری معتزلی و زهد صوفیانه و یا هجوم وحشیانه‌ی مغول تحلیل اساسی و همه‌جانبه نیست؛ که حوادث واقعه و ضرورت روابط گسترده و رویکرد به فقه و به دین باعث شکوفایی و یا خمودی می‌تواند باشد.

[اقبال معتقد است قوانین سیاسی - اجتماعی و اقتصادی زمان پیامبر به اموری مفهوم و معتدل در ارتباط با اصلاح زندگی دنیوی مردم بوده و دارای فلسفه‌ی روشن در نظر آنها بوده.]^۲
پس چرا مردم، او را مجنون و شاعر و یا کاهن می‌خواندند.

[او معتقد است اجتهادهای پراکنده و نامتجانس و احياناً غیرمفهوم و غیرعرفی که یک وحدت را تشکیل نمی‌دهد و از فلسفه‌ی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی منسجمی که پاسخ‌گوی احتیاجات زمانه باشد، حکایت نمی‌کند.]^۳
این بجاست که فقه دین باید جایگزین فقه حکم بشود و باید همراه نگاه تاریخی و تطبیقی و نظام‌مند و کلی به مسائل فقهی نگاه کرد؛ که دین بر معارف و مقاصد و نظام خویش، فقه را بارور می‌سازد و احکام در نظام‌های تربیتی، معرفتی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی، جای می‌گیرند.

و در مورد نیازهای بشریت امروز برای تکامل اجتماعی بشری که اقبال گفته، می‌توان گفت که آدمی، به طرح جامع، به مدیریت، به تربیت مهره‌های کارآمد، به جاسازی و جایگزینی تشکل جدید نیاز دارد و در طرح جامع، فکر و قلب و احساس و عمل و بینش و دانش او برنامه‌ریزی می‌شود.

[اقبال می‌نویسد: علمای اهل سنت مدعی خاتمیت مذاهب فقهی اسلامی هستند، ولی هرگز نمی‌توانند منکر امکان نظری یک اجتهاد کامل باشند. به عقیده‌ی او ادعای نسل جدید مسلمان پیرو آزادی‌گری که می‌خواهند اصول

۱- همان، صص ۲۰۲ - ۲۰۸

۱- همان، ص ۲۰۲

۲- همان

حقوق اساسی اسلام را در پرتو تجربه‌ی خود و اوضاع جدید زندگی از نو تفسیر کنند، ادعای برحق‌ی است...^۱ راستی اولاً با نصیحت نمی‌توان کارسازی کرد. ثانیاً مطالب علامه اقبال در رابطه با تعطیل اجتهاد در فقه عامه، ربطی به تفسیر نو و هرمنوتیک کتاب و سنت ندارد. آنچه فقه عامه را محدود ساخته، جدایی از ثقلین و توجه به حسنا کتاب الله است که در نتیجه‌ی نارسایی وحی و نیاز به قیاس و استحسان و مصالح را مطرح می‌کند و به مطالب اقبال جواب مناسب هم می‌دهد؛ چون آن‌جا که «متعنان محللتان»؛ (دو متعه) بدون تحول شرایط، حتی در زمان رسول، با اجتهاد عمر می‌تواند محرم باشد، پس حکم طلاق و قریشی بودن خلیفه، مشکلی نخواهد داشت! همان‌طور که بارها گذشت، مبانی و مقاصد، شکل و روش و دستور را مشخص می‌کند. موازین و احاطه‌ی بر ادله، مشکل متشابهات تاریخ و یا سنت را جواب می‌دهد. مقصود و معانی و معاریض کلام، فقه عمیق‌تر را فراهم می‌سازد و استناد به متن، راه را بر تطبیق و تحمیل می‌بندد و به جای تفسیر به رأی می‌نشیند. و فقه دینی بر پایه‌ی مبانی و معارف خود، نه علوم و دانش‌های عصری، استوار می‌شود.

پیوست ۱

کلام جدید - قلمرو شریعت - تئوری تفسیر متون دینی

کلام در وجهی منفعل خود می‌تواند با حوادث و شبهات، شکل‌های جدید و جدیدتری بگیرد و در وجهی فعال خود می‌تواند به تلقی انسان از خود و تلقی انسان از جهان و اضطراب انسان به وحی و افتقار انسان به خدا و رسول و ولایت راه بیابد.

تحول اصول ارسطویی و فلسفی و یا اصول عرفانی و یا اصول علمی، آن‌جا که بر تطبیق و تحمیل شکل نگرفته باشد، هیچ چیزی را به هم نمی‌زند؛ که کار رسول با اُمّی‌ها مبتنی بر منطق و فلسفه و یا عرفان و علم قدیم و جدید نیست. اصولاً دین آمده که به این‌ها بدهد و ببخشد و در انگیزه و شکل و روش و هدف این‌ها دخالت بنماید. دین به تجربه و به فکر و عقل و قلب می‌آموزد و بارهای سنگین آن‌ها را برمی‌دارد و بت‌های آن‌ها را می‌شکند؛ «یضع عنهم اصرهم و الاغلال التي كانت عليهم»^۱.

[در جامعه‌شناسی از پیوند پدیده‌های اجتماعی با یکدیگر و از قانون‌های اجتماعی سخن می‌رود و تحقق اموری را در شرایط اجتماعی معین اجتناب‌ناپذیر می‌داند، ولی دین بدون توجه به شرایط اجتماعی دستور می‌دهد و تکلیف ایجاد می‌کند.]^۲

بر فرض جبری بودن روابط اجتماعی و یا تاریخی و قانونی بودن، آیا نمی‌شود از جبرها با تسخیر و تغییر آن‌ها پذیرایی کرد؟ آیا موضع‌گیری در برابر موقعیت‌ها امکان‌پذیر نیست؟ راستی آیا تناقض‌های دین با دین و یا با علم و نظریه و یا حس و عقل و... تا این سطح آشکار است که باید دین را تأویل کرد و به پیام آن روی آورد و وجهی جهان‌شناختی آن را کنار گذاشت؟ آیا این جزمیت علمی بر ذهن شما مسلط است. آن هم با این همه احتمالات و با این همه نامحتمل که عامل گسترش علم است؟

[تفکر علمی جدید، جهان را یک نظام بسته‌ی علی و معلولی می‌انگارد که پیدایش رخنه در آن متصور نیست، ولی در متن‌ها و کتاب‌های دینی از خرق عادت و معجزه به صورت رخنه‌ای در این نظام سخن به میان آمده است. در این صورت لزوم و فلسفه‌ی نبوت را چگونه باید تصور کرد؟]^۳

علیت و جزمیت گرچه با هیوم و بارکلی و شرودینگر وضعیت جدیدی گرفته، ولی ارتباط پدیده و علت با معلول گرچه ذاتی نباشد، می‌تواند جعلی و قراردادی باشد؛ که علیت و وابستگی دو پدیده با یکدیگر نیاز به ربط و پیوستگی دادن را به دنبال می‌آورد.

۱- اعراف، ۱۵۷

۲- همان، ص ۲۱۳

۳- همان، ص ۲۱۴

[در پاره‌ای از نظریات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، احساس دینی را نوعی از خود بیگانگی تاریخی انسان تلقی می‌کنند. در این صورت تعارض این مطلب را با آنچه در متن‌های دینی درباره‌ی فطری بودن دین آمده چگونه باید تحلیل کرد؟]^۱

بزرگواری شما در این است که شما با احتمال علمی، دین را عقب می‌برید. فطری بودن دین برای انسان به این باز می‌گردد که آدمی برای لذت و امن و عیش هفتاد سال زندگی هماهنگ نیست و با هم نمی‌سازند. درست مثل آن که می‌گوییم فطرت ماشین بنزین است و ساخت و برنامه‌ریزی آن این‌گونه است. این منافات ندارد که آن را با آب و یا گازوئیل پذیرایی کنید که به بن‌بست می‌رسد و می‌ماند.

[مسئله‌ی دیگری که در علم کلام جدید مطرح می‌شود، موضع دین در برابر مسئله‌ی حقوق بشر است. آیا در ادیان به ویژه اسلام و مسیحیت، از حقوق انسان در مفهوم امروزش سخنی رفته است؟ آیا این حقوق «انسان محوری» در مقابل «خدامحوری» انگاشته می‌شود؟ و تکلیف حقوق زن، اهل ذمه، کارگر و... چیست؟]^۲

استاد! آیا این گونه سؤال کردن مناسب است؟ دین با نوع تلقی و بینش خود به انسان و جهان و روابط این‌ها و با بینش خود از قدر و حد و حق، حقوقی را مطرح می‌کند و حدودی را می‌خواهد و برنامه‌هایی را دنبال می‌نماید. مسائلی از قبیل آزادی و عقیده و حقوق، در فضای مبانی و مقاصد دینی جواب درست را می‌گیرد؛ که آزادی در مرحله‌ی «تبیین» است و عقاید پس از تحقق کفر و چشم‌پوشی ارزشی ندارد. و حقوق هم قراردادی و طبیعی و عرفی و هم بر اساس قدر و حد است. و این حقوق هرکدام فلسفه‌ی جداگانه‌ای دارند که به مبانی و اهداف آن‌ها برمی‌گردد و نوع بینش و جهان بینی در آن‌ها مدخلیت تام دارد. و غفلت از این مباحث بنیادی کار را به آشفته‌گویی می‌کشاند.

[به هر حال واقع این است که مبانی فلسفی، کلامی و یا ذوقی، شناخت ویژه‌ای از هویت نبوت می‌دهد و انتظار معینی از آن به وجود می‌آورد و مطابق این انتظار، دوام یا عدم دوام شریعت و حدود قلمرو آن فهمیده می‌شود. مبانی فلسفی، کلامی و یا ذوقی، عموماً اموری هستند که باید مداوم مورد تعمق و بررسی مجدد قرار بگیرند و مبانی مربوط به نبوت از این قاعده مستثنا نیست و باید دائماً بررسی شود].^۳

در واقع فهمیده نمی‌شود بلکه تطبیق می‌شود. تفسیر، اصول و استناد می‌خواهد؛ یعنی اصول و مبانی، اصول و موازین، اصول و مقاصد و معاریض کلام را لازم دارد؛ که از این‌ها روش تفسیر هم به دست می‌آید. و این روش را از همین اصول و مبانی حوزه‌ی خودش می‌گیرد، نه از حوزه‌های دیگر وارد کند و بر متن تحمیل کند و تفسیر به رأی را شکل بدهد تا مقبول استاد بیفتد.

[مجله‌ی حوزه: در برخی نوشته‌های حضرت عالی^۴ آمده است که «فتوای مجتهد برای دیگران قداست ندارد».]

۱- همان

۲- همان، ص ۲۱۶

۳- همان، ص ۲۱۹

۴- منظور آقای مجتهد شبستری است

منظور شما از قداست چیست؟^۱

می‌توان گفت حجیت ندارد و تعبیر استاد تعبیر مناسبی نیست.

[استاد می‌گوید: معنای آیه‌ی شریفه‌ی «الیوم اکملت لکم دینکم» همین است که خداوند هیچ بخشی از دین را که مصلحت بود به انسان ابلاغ شود، ناگفته نگذاشته است. پس کمال دین؛ یعنی آنچه را خداوند می‌خواست به بشر اعلام کند، کامل اعلام کرده است، نه این که هر چیزی باید در دین موجود باشد و دین، جای عقل و علم را بگیرد.]^۲

پس استاد آیا منظور خداوند از آیه‌ی شریفه این بوده که جمله‌ای یا مطالبی را که می‌خواستیم بگویم کامل گفتم؟ یا این که دین با رهبری ولایت به متمم نعمت‌ها می‌رسد و با ولی به کمال می‌رسد و ثقلین با هم در هدایت انسان دخالت می‌کنند؟ «ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا ابداً»^۳.

[ما در این توضیحات درباره‌ی مبانی فلسفی و کلامی و ذوقی و... که در اندیشه‌ی انسان مفسر متن اثر می‌گذارد و انتظارات خاصی هم پدید می‌آورد و با پیش‌فرض‌هایی هم همراه است، دوگونه مطلب داریم:

۱ - مطالب معرفت‌شناسانه که از معرفت‌شناسی گرفته شده است.

۲ - مطالب کلامی که بر ایمان مبتنی است.

ما در عین پذیرفتن نتایج معرفت‌شناسی، معین می‌کنیم که انسان در مقام فهم کلام خداوند باید «شنونده» باشد، نه دیکته‌کننده.]^۴

این مباحث معرفت‌شناسانه در حوزه‌ی تداعی‌ها و ناخودآگاه‌ها مطرح هستند، نه در حوزه‌ی دلالت‌ها و استنادها. در هر حال تطبیق هست، مگر این که مبانی و مقاصد مشخص شوند و شکل و روش و دستور منقح شود و موازین به دست بیاید و استنادها دنبال گردد.

[سه مطلب را که به ایمان ما به حقانیت کلام خداوند مبتنی است، توضیح می‌دهیم:

۱ - مراجعه‌کننده به کلام خداوند نباید درباره‌ی مقبول‌ها و انتظارات پیشین خود هر چند منقح «جزمی» باشد.

۲ - بنا بر تجربه‌ی متألهان و عارفان، انسان در آن صورت که به فهم سخن خدا می‌رسد که انسان به یک «ابتهال و انقطاع» برسد؛ یعنی به درستی دریابد که عقل و علم بشری برای پاسخ دادن به سؤالات اصلی و نهایی انسان ناتوانند. اساس این ابتهال و انقطاع است.]^۵

استاد، درود، درود، درود، صلوات!!! و ختم غایله.

[۳ - پس از حصول همه‌ی مقدمات لازم؛ یعنی تنقیح مقبول‌ها و انتظارات پیشین، آماده ساختن خود برای هر

۱- همان، ص ۲۳۰

۲- همان، ص ۲۳۴

۳- حدیث غدیر

۴- همان، صص ۲۳۵ - ۲۳۶

۵- همان، صص ۲۳۷ - ۲۳۸

گونه تحول احتمالی، این مقبول‌ها و انتظارها به وسیله‌ی کلام خداوند، رسیدن به ابتهال و انقطاع، فهم کلام خداوند آن هم فهمی فی الجمله با عنایت خداوند حاصل می‌شود. این فهم نوری است که خداوند می‌تابد بر انسان.^۱

حاجی آیا اصول معرفت‌شناسی با این در گشاد عرفانی که هرکس از خدا خواست حتماً مستجاب الدعوه هم می‌شود، می‌خواند؟

نقد مقاله‌ی تفکر کلامی سنتی در اسلام معاصر و پاسخ آن

[در این جا این سؤال مطرح است که آیا منظور آقای سبحانی این است که اشخاصی چون احمد بن حنبل، اشعری یا صدوق هیچ‌گونه معنا گذاری و تفسیر نکرده‌اند یا منظور این است که این کار را نکرده‌اند. هر کدام باشد، خلاف واقع است. بررسی روش مند آثار نشان می‌دهد آن‌ها به مواضع و مقبولات پیشین تکیه داشتند و این رساله‌های اعتقادی را بر اساس آن به وجود آورده‌اند. و این یک سیری است که در همه‌ی ادیان صورت می‌گیرد.]^۱

تطبیق و تحمیل اشعری و معتزلی و فلسفی و عرفانی را نمی‌توان توجیه تطبیق‌های جدید و دلیل بر کارپردازی‌های کلام جدید شناخت. باید از تطبیق‌ها جدا شد و یا دخالت تطبیق را مشخص و نمودار ساخت. با چه؟ با موازین، با اهداف، با استنادها. همان‌طور که استاد می‌گوید. برای استناد آوردن چند روایت کافی نیست. باید روابط و ترکیب مستند باشد. ممکن است شما یک حدیث بیاورید و ربط تفکر و تعقل و ربط معرفت و محبت و عمل را توضیح بدهید و ممکن است هزار روایت در مورد فکر و عقل و علم بیاورید، اما از ارتباط این‌ها گفت‌وگویی نداشته باشید. بارها گفته شده که کافی (اصول و فروع کافی) با این که کتاب روایی است، ولی مدل ذهنی و تبویب و تنظیم آن روایی نیست. چرا بحث از کتاب العقل آغاز شد؟ چرا آداب تعقل و تفکر و تدبر طرح نشده است؟ اگر در روایات، حجت باطنه و ظاهره مطرح شده، ولی این دلیل نمی‌شود که از روایات عقل آغاز کرد، به خصوص آن‌جا که عقل با برخورد و هدایت حجت ظاهر برانگیخته و تربیت می‌شود؛ که: «یثیروا لهم دفائن العقول» و «یعلمهم و یزکیهم...»

[نفی جازمیت علمی و فلسفی به معنای نفی جازمیت ایمانی نیست و چون در عصر حاضر یقین علمی و فلسفی به دست نمی‌آید، پس مسلمانان علم کلام خود را که از خدا و نبوت و معاد سخن می‌گویند، نباید بر فلسفه و یا علم بنا کنند. و چاره‌ی کار این است که به جای «اثبات حقایق دینی» از «عرضه‌ی حقایق دینی» سخن بگویند. همه‌ی عرفای راستین کسانی بودند که در نهایت به سستی بنیاد عقل می‌رسیدند و خانه‌ی وجود خود را با یقین ناشی از عشق گرم می‌کردند. این سست بنیادی به معنای بی‌اعتباری مباحث عقلی نبود، بلکه به این معنا بود که این مباحث «اطمینان و شهود قلبی» لازم را به آنان نمی‌داد. اگر مباحث عقلی آن‌چنان سخت و محکم و یقین آفرین و نهایی و مطلق است، پس این همه شکایت از سستی و فریب دهندگی عقل و حجاب اکبر بودن علم که در عرفان اسلامی از آن سخن رفته، چه معنا دارد؟]^۲

آدمی با وسعت وجودی و محدودیت دنیا به دیوار می‌رسد و به غیب روی می‌آورد. درک عظمت وجودی انسان، درک محدودیت و بن بست دنیا و گذشته از این دو درک، کنجکاوی مستمر او و انفجار نیروهای بالغ که او را آرام

۱- همان، صص ۲۵۳ - ۲۵۴

۲- همان، صص ۲۵۹ - ۲۶۰

نمی‌گذارند، این چهار اصل آدمی را به غیب و الله و وحی و معاد گره می‌زند و خدا و عطش را و نیاز به او را در آدمی زنده می‌سازد.

این گرایش که نه بر اساس حیرت، که انبساط وجود آدمی و غربت او و محدودیت دنیای اوست، اساس ایمان و گرایش است و این ایمان بدون این بینش و بصیرت و معرفت، امکان تحقق ندارد (و شما که به دنبال چاره‌ی اساسی نگرانی در هم ریختن بنیادهای علمی و فلسفی سابق هستید و تأسیس یک علم کلام جدید را طلب می‌کنید، آن‌هم از قرآن و حدیث می‌توانید به این مطالب و این طرح بیندیشید. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

والسلام

- از سری روش‌ها

- مسئولیت و سازندگی: روش تربیتی
- انسان در دو فصل: روش تربیت اسلامی در دو دوره‌ی قبل و بعد از بلوغ
- روش برداشت از قرآن: روش تفسیر قرآن
- روش نقد جلد ۱: روش نقد هدف‌ها و مکتب‌ها
- روش نقد جلد ۲: روش نقد مکتب‌ها؛ آزادی
- روش نقد جلد ۳: روش نقد مکتب‌ها؛ آگاهی و عرفان
- روش نقد جلد ۴: روش نقد مکتب‌ها؛ آرمان تکامل، مارکسیسم
- روش نقد جلد ۵: روش نقد مکتب‌ها؛ آرمان تکامل، اگزیستانسیالیسم
- استاد و درس (صرف و نحو): روش تدریس دروس حوزه

- از سری دیداری تازه با قرآن

- رشد: تحلیلی از رشد و خسر انسان‌ها (تفسیر سوره‌ی عصر)
- صراط: سیر و سلوک، راه‌ها و... (تفسیر سوره‌ی حمد)

- از سری مباحث قرآنی

- تطهیر با جاری قرآن (۱): تفسیر سوره‌های فلق، ناس، توحید، تبت، نصر، کافرون،...
- تطهیر با جاری قرآن (۲): تفسیر سوره‌ی بقره
- تطهیر با جاری قرآن جلد (۳): تفسیر سوره‌های مدثر، قدر، علق و...

- امامت

- غدیر: تبیین و تحلیل ولایت و ضرورت و هدف آن و گام‌های رسول
- تو می‌آیی: حقیقت، ریشه‌ها، ادب و اثر انتظار، جایگاه امامت و ضرورت امام و...
- ای قامت بلند امامت: ضرورت امامت و جایگاه آن
- وارثان عاشورا: اضطرار به حجت، حق و شبهه، احیای امر وارثان عاشورا، اصحاب...
- عاشورا: بررسی تحلیل‌های مختلف در زمینه‌ی قیام امام حسین (ع)

- از سری مباحث حکومت دینی

- از معرفت دینی تا حکومت دینی: از خودآگاهی تا عبودیت تا جامعه و حکومت دینی
- اهداف حکومت دینی: بررسی اهداف حکومت‌ها در طول تاریخ و اهداف حکومت دینی
- مشکلات حکومت دینی: در فرض انحراف و بدعت و در فرض حکومت معصوم

- از سری مسائل اسلامی

- درآمدی بر علم اصول: به ضمیمه‌ی جایگاه فقه و شؤون فقیه
- چهل حدیث از امام حسین: ترجمه و تفسیر چهل حدیث از ابا عبدالله(ع)
- بشنو از نی: مروری بر دعای ابو حمزه‌ی ثمالی
- روابط متکامل زن و مرد: حاوی مباحث ازدواج، تساوی زن و مرد، حجاب و آزادی
- نامه‌های بلوغ: پنج نامه‌ی تربیتی، عرفانی، اخلاقی با توجه به بحران انتخاب و معیارها
- درس‌هایی از انقلاب: دفتر اول: انتظار؛ بینش بنیادی، راه انبیا، انتظار، مدیریت و شکل
- درس‌هایی از انقلاب: دفتر دوم: تقیه؛ مفهوم، اهداف، ابعاد، اثر، فقه، موارد، احکام
- درس‌هایی از انقلاب: دفتر سوم: قیام؛ مفهوم، فضیلت، آثار، انواع، مبانی، اهداف، موانع
- بررسی: بررسی آزادی، انقلاب، اصلاح، طبقات، برابری و حجاب، مالکیت و...
- پاسخ به پیام نهضت آزادی:

- اقتصاد اسلامی

- فقر: فقر و انواع آن، راه حل‌های ارائه شده، زیربنای این راه حل‌ها و نقد آنها
- انفاق: ارزش انفاق، انگیزه‌ها، مقدار، نوع، مصرف، موانع و وسعت آن

- هنر و ادبیات

- ذهنیت و زاویه‌ی دید: در نقد و نقد ادبیات داستانی؛ نقد سو و شون، کلیدر، رازهای سرزمین من،...
- و با او با نگاه فریاد می‌کردیم: مجموعه‌ی اشعار: و با او با نگاه فریاد می‌کردیم، آرامش، تابوت،...
- استاد و درس (ادبیات، هنر، نقد): شامل؛ جریان هنر در هنرمند و در تاریخ، نظریه‌ها... مفهوم و سرگذشت و معیارهای نقد و مفاهیم جمال و زیبایی و حقیقت و زبان هنر

فهرست سخنرانی‌های استاد علی صفایی حائری در قالب لوح‌های فشرده

- ۱ - ۳MP مشکلات حکومت دینی: کامپیوتری، ۱۳ ساعت سخنرانی، ۱۳۷۸ ه^ش،
- ۲ - ۳MP اهداف حکومت دینی: کامپیوتری، ۲۰ ساعت سخنرانی در محرم و رمضان ۱۳۷۶ ه^ش
- ۳ - ۳MP احیاء امر: کامپیوتری، ۱۸ ساعت سخنرانی، محرم و رمضان ۱۳۷۷ ه^ش
- ۴ - ۳MP حکومت دینی: کامپیوتری، مبانی، طرح‌ها، شبهات، محرم و رمضان ۱۳۷۵ ه^ش
- ۵ - ۳MP اصول حاکم بر حرکت ابا عبدالله: کامپیوتری، شرح خطبه‌ی ۳۲، محرم و رمضان ۷۵ ه^ش
- ۶ - مبانی تفسیر: لوح تصویری، بررسی روش ترجمه، تفسیر، تأویل قرآن با توجه به روح و نور آن
- ۷ - روابط متکامل زن و مرد: لوح تصویری، ثبات در دین و ارتباط آن با زندگی زن و مرد
- ۸ - جمع‌ها و حاصل جمع‌ها: تجمع‌ها و آثار و آفات آن‌ها
- ۹ - ضرورت بعثت: رسالت، زمینه‌ها و اهداف آن و روش کار رسول
- ۱۰ - روزگار ستمگر و زمانه‌ی ناسپاس: شرح خطبه‌ی ۳۲ نهج البلاغه
- ۱۱ - انسان در دو فصل: روش تربیت اسلامی در دو دوره‌ی قبل و بعد از بلوغ
- ۱۲ - عمل، آفات و موانع عمل: نقطه ضعف‌ها و آسیب‌ها، نظارت‌ها و بحران‌های عمل
- ۱۳ - عمل، تمامیت عمل، استقامت: علل ناتمامی و ناکامی کارها، اتمام، استقامت و سلامت اعمال
- ۱۴ - عمل، زمینه‌ها، انگیزه‌ها و آثار عمل: مروری بر خود، برنامه ریزی، زمینه‌ها و انگیزه‌ها
- ۱۵ - مشکلات حکومت دینی: یازده عدد لوح فشرده‌ی تصویری، سخنرانی‌های محرم ۱۳۷۸، مشکلات حکومت دینی در فرض انحراف‌ها و بدعت‌ها از دیدگاه امام علی(ع) در نهج البلاغه، شرح دعاهای روزانه‌ی حضرت زهرا(س) و شرح خطبه‌ی آن حضرت در مسجد مدینه، بیانات ابا عبدالله(ع) در مسیر مدینه تا کربلا

انتشارات لیلة القدر در مراکز استان‌ها نماینده‌ی فعال می‌پذیرد

مرکز پخش تهران: ۰۹۱۲۳۷۶۱۹۰۵

نماینده‌ی فروش: تهران: نشر افق: ۶۴۱۳۳۶۷ (۰۲۱)

مرکز پخش مشهد: ۸۴۵۳۳۵۶ (۰۵۱۱)

واحد پاسخ به سؤالات مؤسسه‌ی تحقیقاتی لیلۃ القدر جهت ترویج و تبیین معارف دینی آماده‌ی پاسخ‌گویی به سؤالات و نقطه نظرات خوانندگان محترم می‌باشد.

آدرس: قم: مخ طالقانی / ک ۸۷ / ک ش حبیبی / پ ۱۹

پایگاه اینترنتی: <http://www.einsad.com/>

پست الکترونیکی: infoeinsad.com

صندوق پستی: ۳۸۴ - ۳۷۱۸۵