



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ
سال سوم، شماره نهم، فصل بهار

صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات
مدیر مسئول: حسن رضایی مهر
سرپرست سردبیری: نصرالله درویشی
مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)
محمدجواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران
عزالدین رضائزاد: دانشیار جامعه المصطفی ع العالمیه
حسن رضایی مهر: استادیار جامعه المصطفی ع العالمیه
رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث
محمدجواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره
حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ع
سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم

نشانی: قم: ۴۵ متری صدوق، مجتمع آیه‌الله شهید صدوقی (ره)، فاز ۳، مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات
(حوزه‌های علمیه)

تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۹۳۳۲۵۱ * دورنگار: ۰۲۵ - ۳۷۷۳۷۲۱۳ * صندوق پستی: ۴۴۶۶ - ۳۷۱۸۵

آدرس الکترونیکی: info@ntpasokh.com

نقل مطالب فصلنامه با ذکر ماخذ بلا مانع است

راهنمای تهیه و تدوین مقالات

برای فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)



ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

- عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
- چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
- کلیدواژه: حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
- مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سوال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
- بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
- نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
- ارجاعات: به شیوه درون‌متنی تنظیم شود: (نام‌خانوادگی مولف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیر نویس کردن معادل انگلیسی آنها خودداری شود.

۹. فهرست منابع: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، (نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار مقاله.

پایان نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان نامه، رشته، دانشکده، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۱۰. اشکال/ نمودار/ جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره گذاری شوند.

(ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۱۸ صفحه A4 و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی می باشد:

۱- مقاله باید در محیط نرم افزار Microsoft office word 2007 و ویرایش های بالاتر از آن تایپ شود.

۲- اندازه ها از حاشیه صفحه، بالای صفحه ۳ سانتیمتر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتیمتر تنظیم گردد.

جهت آگاهی از نوع و سبک و اندازه قلم در نگارش مقاله به پایگاه نشریه الکترونیکی پاسخ به نشانی www.ntpasokh.com مراجعه شود.

(ج) نکات مهم:

- مقاله های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به طور هم زمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.

- مقالات دریافت شده عودت داده نمی شود.

- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.

- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران می باشد و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

- نسخه word و pdf مقاله باید از طریق پست الکترونیکی به دفتر مجله ارسال شود.

- نامه پذیرش صرفاً پس از انجام اصلاحات مورد نظر داوران توسط نویسنده صادر خواهد شد.

- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تایید، برای چاپ آماده می گردد.

فهرست مطالب

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مدّ ظلّه العالی) در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۷)	
مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه.....	۷
اقتصاد اسلامی و اقتصاد مقاومتی / گفتگو	
حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر سیدحسین میرمعزی	۱۹
پاسخی به شبهات پیرامون سوگندهای قرآن	
سیدمحمد موسوی مقدم	۴۱
بررسی و نقد نظریه تقدم اخلاق بر دین	
حسین جماعتی	۷۷
از خودبیگانگی زبان دین، وهم یا واقعیت؟	
قاسم ترخان	۱۰۷
تبیین و تحلیل فقهی حکم قصاص	
سیدمصطفی سجادی	۱۴۳

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مد ظله العالی)

در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۷)

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه های علمیه *

مقدمه

پاسخ‌گویی به شبهات و سؤالات اساسی و عمده‌ای که در ذهن افراد جامعه، شکل می‌گیرد یا به ذهن آنان القا می‌شود، کاری دقیق و حساس بوده و سازوکار خاص خود را می‌طلبد.

یکی از عمده‌ترین راهبردهای پاسخ‌دهی، شناسایی و رصد شبهه پیش از طرح و گسترش عمومی آن است و لازم که جهت تحقق این امر، متولیان فرهنگی کشور، مراکز رصد و پاسخ‌گویی توانمند و مجهزی را هم از نظر نرم‌افزاری و هم از نظر سخت‌افزاری مهیا و تجهیز نمایند تا از عهده این امر برآیند.

مقام معظم رهبری با توجه و اشراف به شرایط و توانمندی‌های علمی و اجرایی نهادهای علمی و فرهنگی کشور، همواره رهنمودها، دستورالعمل‌ها و راهکارهایی را در راستای پاسخ‌گویی بیان فرموده‌اند که بخشی از این فرمایشات در شماره‌های پیشین ارائه گردید.

در این بخش ابتدا راهبردهای اساسی در رفع شبهات و پاسخ‌گویی به سؤالات از منظر ایشان مورد توجه قرار می‌گیرد و سپس به نقش و رسالت متولیان پاسخ‌گویی (حوزه و دانشگاه) اشاره خواهد شد.



راهنمای اساسی در رفع شبهات و پاسخ‌گویی به سؤالات

۱. شناسایی شبهات، پیش از طرح عمومی و آماده‌سازی و نشر پاسخ‌های قوی

کار در این زمینه [برخورد با شبهات] هم، برای حوزه‌ها لازم است؛ باید فکر اسلامی را تولید کنند؛ باید پاسخ دهند به شبهاتی که هنوز مطرح نشده! ما نباید منتظر باشیم که شبهات را مطرح کنند، آن‌گاه بنا به جواب‌دادن بگذاریم؛ باید افرادی، این توانایی را داشته باشند که شبهات را قبل از ورود به حوزه‌های فکری و ذهنی، جست‌وجو کنند؛ آن‌را در خاستگاه‌های آن، جست‌وجو کنند. غالب شبهاتی که افرادی که خودشان را روشن‌فکر قلمداد می‌کنند، مطرح می‌کنند، ... خاستگاه‌های بیگانه و غربی دارد... گاه پنجاه یا صد سال، از اعتبار آن‌ها گذشته!... فضایی ما، باید خاستگاه شبهات را پیدا کنند؛ خودشان را آماده و مجهز کنند که قبل از ورود شبهه، ذهن‌ها را مصونیت ببخشند؛^[۱]

ما در برابر شبهات، نباید همیشه به صورت تدافعی عمل کنیم؛ ننشینیم تا شبهه‌ای بیاید، حتی یک مقدار هم، از آمدن شبهه، دیر خبردار بشویم [تا] خوب، جاگیر بشود؛... بعد آن‌ها، زبان باز کنند؛... بعد ما، تازه به فکر بیفتیم این شبهه را بر طرف کنیم!... باید زمینه‌های ایجاد شبهه را شناخت. ما مبانی بسیار قوی و قویمی در اختیار داریم؛ کلام ما، خیلی قوی است؛ فلسفه‌ی ما، بسیار والا است؛ در فقه ما، ژرفاهای بسیار عجیبی هست که در جاهای دیگر، دیده نمی‌شود. ما به استقبال حرف برویم؛ به استقبال شبهه برویم.^[۲]

۲. تمرکز بر روی اولویت‌ها در امر پاسخ‌گویی

خواهش من از شما آقایان، ... این است که حقیقتاً به این ابعاد و جنبه‌های زندگی اجتماعی شهر و کشور خود بپردازید و هر چه را کم است، جبران کنید. البته ما، روحانی و اهل تبلیغ و بیان هستیم و اگر بخواهیم درباره‌ی هر بخشی از بخش‌های مسائل دینی، چیزی بیان کنیم، می‌توانیم؛ مثلاً بگوییم: «بیایید ساده‌زیستی داشته باشیم!» اما کدام یک از این حرف‌ها، الآن ضروری و مورد نیاز است؟ کدام یک خدای

نکرده، در جهت مقابل، حرکت کرده است؟ ما باید این‌ها را بدانیم و به حل مشکلات دینی و معنوی و عقده‌های ذهنی مردم بپردازیم.^[۳]

۳. ابهام‌زدایی از جامعه و بی‌پاسخ نگذاشتن شبهات

پیامبر اکرم نظامی را به‌وجود آورد که خطوط اصلی آن چند چیز بود. من درمیان این خطوط اصلی، چهار چیز را عمده یافتیم: اول، معرفت شفاف و بی‌ابهام؛ معرفت نسبت به دین، معرفت نسبت به احکام، معرفت نسبت به جامعه، معرفت نسبت به تکلیف، معرفت نسبت به خدا، معرفت نسبت به پیامبر، معرفت نسبت به طبیعت. همین معرفت بود که به علم و علم‌اندوزی منتهی شد و جامعه اسلامی را در قرن چهارم هجری به اوج تمدن علمی رساند. پیامبر نمی‌گذاشت ابهام باشد. در این زمینه، آیات عجیبی از قرآن هست که مجال نیست الان عرض کنم. در هر جایی که ابهامی به‌وجود می‌آمد، یک آیه نازل می‌شد تا ابهام را برطرف کند...^[۴]

در آن‌جا که برای مردم ابهامی هست، آن‌جا که دشمن سؤالاتی را مطرح می‌کند؛ بذر تردیدی می‌کارد و در جامعه می‌پاشد، آن‌جا وظیفه شماس است که این بذر تردید را از بیخ و بن در بیاورید و حقایق را روشن کنید.^[۵]

۴. استفاده از کلیه ابزارهای فرهنگی برای شبهه‌زدایی و پاسخ‌گویی

امروز دشمن از همه روش‌ها استفاده می‌کند. من دیروز در جمع جوان‌ها می‌گفتم که امروز صدها سایت اصلی و هزاران سایت فرعی در اینترنت وجود دارد که هدف عمده‌شان این است که تفکرات اسلامی و به‌خصوص تفکرات شیعی را مورد تهاجم قرار دهند. تهاجم هم تهاجم استدلالی نیست؛ از روش‌های تخریبی و از روش‌های روان‌شناسانه و غیره استفاده می‌کنند. همه این‌ها پاسخ دارد؛ پاسخ‌هایش هم مشکل نیست؛ بایستی از این وسایل استفاده کرد. باید از آن‌چه که در اختیار داریم، حداکثر استفاده را بکنیم. ما نه از صدا و سیما، نه از مطبوعاتمان و نه از بسیاری از منابع عظیم عمومی‌مان، چنان‌که باید و شاید، استفاده نمی‌کنیم.^[۶]

امروز، وظایف حوزه‌های علمیه، با گذشته، تفاوت‌های زیادی کرده است؛... امروز، شما ببینید وسایل تبلیغ در دنیا، چقدر متنوع شده؛ این طرف دنیا، یک نفر جوان، پای





یک دستگاه کوچک می‌نشیند و افکار، تصورات، تخیلات، پیشنهادهای فکری و پیشنهادهای عملی را از سوی هر کسی - بلکه هر ناکسی - از آن طرف دنیا، دریافت می‌کند!... میدان افکار مردم و مؤمنین، عرصه‌ی کارزار تفکرات گوناگون است. آن‌ها، ضلالت را چگونه منتشر می‌کنند؟ از همان راه، هدایت را باید منتشر کرد! همان‌جوری که آن جاهل یا مغرض، ... وارد میدان شده است، ... همین‌طور بایستی اهل علم و اهل دین، وارد بشوند و معارف اصیل را، معارف ناب را، غلط بودن آن فکر را بیان کنند.^[۷]

۵. به‌روزرسانی و بهینه‌سازی شیوه‌ها و قالب‌های پاسخ‌گویی

عزیزان من! امروز تهاجم فرهنگی با استفاده از ابزارها و فناوری‌های جدید ارتباطی خیلی جدی است؛ صدها وسیله و راهرو اطلاعات به سمت فکر جوان و نوجوان ما وجود دارد؛ از انواع شیوه‌های تلویزیونی و رادیویی و رایانه‌ای و امثال این‌ها دارند استفاده می‌کنند و همین‌طور به صورت انبوه، افکار و شبهه‌های گوناگون را در آن‌ها می‌ریزند. باید در مقابل این‌ها ایستاد. امروز نمی‌شود به‌همان روش‌های قدیمی خودمان اکتفا کنیم؛ البته که جوان نمی‌آید.^[۸]

امروز شما برای این‌که اسلام را، دین را، حقیقت را، صراط مستقیم را، هم به مردم نشان بدهید، هم مردم را در این صراط به راه بیندازید، با مشکلات بزرگی رو به رو هستید. باید با زمان، خودمان را تطبیق دهیم. شبهه‌ها از قبیل شبهه‌های صد سال و دویست سال قبل نیست. شبهه‌هایی که در ذهن جوان شما، دانشجوی شما، حتی دانش‌آموز شما القاء می‌کنند، شبهه‌هایی از جنس روز است. در مقابل این کی می‌خواهد بایستد؟^[۹]

۶. رویکرد تهاجمی در برخورد با شبهات وارداتی

یک وقت هست که زورگویان بین‌المللی می‌آیند و می‌گویند که آقا شما فلان کار را کرده‌اید و ما رفع و رجوع می‌کنیم و نه والله، نه بالله؛ ولی یک وقت هست که تهاجمش، تهاجم زورگویانه است؛ بهترین دفاع در چنین مواقعی هجوم است. زورگویان بین‌المللی، نقاط ضعف زیادی دارند: جنایت می‌کنند، فساد می‌کنند، به حقوق



بشر تجاوز می کنند، به حقوق ملت ها تعدی می کنند، انسان ها را لگدمال می کنند و همه کارهای زشت را انجام می دهند؛ آخر هم طلبگار همه اند! خب، نقاط ضعف شان، با حالت تهاجمی و با حالت طلبگاری، گفته و بیان بشود. این جور نیست که ما برای تهاجمات سیاسی بین المللی، بخواهیم پاسخ پیدا کنیم. یک وقتی از بنده - سال های اوایل - می پرسیدند که آقا، شما در مقابل این حرف چه جوابی دارید؟ می گفتم ما جواب نداریم؛ ما ادعا داریم و مدعی این ها هستیم؛ در قضیه زن مدعی هستیم؛ در قضیه حقوق بشر مدعی هستیم؛ در قضایای حقوق اساسی انسان ها مدعی هستیم. ما مدعی این ها هستیم؛ ما در مقام پاسخ گویی نیستیم. چرا باید سؤال بکنند تا کسی مجبور باشد پاسخ بدهد؟ آن ها بی جا می کنند سؤال و ادعا می کنند. این روحیه، روحیه خوبی است؛ روحیه انقلاب این است؛ این است که حقیقت را روشن و درخشان می کند.^[۱۰]

۷. فراگیرسازی پاسخ

هنوز که هنوز است، در دنیای اسلام به ما می گویند: شما قایل به تحریف قرآنید! چرا که یک روز فصل الخطابی نوشته شد و ما هنوز نتوانسته ایم آن قدر فضای فرهنگی دنیای اسلام را از حرف حق خودمان و این که قایل به تحریف قرآن نیستیم، اشباع کنیم تا اگر بی دین لامذهبی خواست بنویسد که شیعه قایل به تحریف قرآن است، بداند که فردا شاگرد سر کلاش در الازهر، یقه اش را خواهد گرفت که این کتاب شیعه پاسخ شما را داده است.^[۱۱]

۸. بهره گیری از مناسبت ها و فرصت های اثرگذاری بر مخاطب

مهم این است که مطلبی که شما می گوئید، برطرف کننده شبهه باشد و آن را زیاد نکند.

بعضی از افراد، بدون توجه به این مسئولیت مهم، به بالای منبر می روند و حرفی می زنند که نه فقط گره ای از ذهن مستمع باز نمی کند که گره هایی هم به ذهن او می افزاید. اگر چنین اتفاقی افتاد و ما در بالای منبر حرفی زدیم که ده نفر جوان، پنج نفر جوان، یا حتی یک نفر جوان، در امر دین دچار تردید شد و بعد از پای سخنرانی ما



برخاست و رفت و ما هم او را نشناختیم، بعداً چگونه می‌شود جبران کرد؟ آیا اصلاً قابل جبران است؟ آیا خدا از ما خواهد گذشت؟ قضیه مشکل است.^[۱۲]

این مراسم برائت، مراسم بسیار مهمی است. واقعا گل سرسبد جماعتی حج ما همین مراسم برائت است. هر مجموعه، آرم و شعاری دارند؛ آرم ما هم این است؛ لیکن همه چیز، این نیست. ما باید خودمان را برای پاسخ صحیح و مناسب به هر سؤال احتمالی که بر زبان‌ها بیاید و احیاناً بعضی بر زبان‌ها نیاید، ولی از ما وجود دارد، آماده کنیم و آن پاسخ‌ها را به صورت جزوه، کتاب، انسان آماده به حرف، و تماس‌هایی که باید گرفته بشود، حاضر کنیم.^[۱۳]

۹. پرهیز از اهانت به اعتقادات دیگران و حفظ احترام پیروان دیگر عقاید

ما به همه می‌گوییم که احترام یکدیگر را حفظ بکنند و به عقاید و مقدسات هم اهانت نکنند. اگر کسی به بهانه عقیده‌یی بخواهد به مقدسات دیگران اهانت بکند، از نظر ما به هیچ وجه قابل دفاع نیست.^[۱۴]

شعار اسلام ناب و اسلامی که نظام اسلامی بر پایه آن به وجود آمد، این است که مسلمانان با وجود اختلاف‌شان در عقاید و در مبانی مذهبی خود، باید اتحاد کلمه داشته باشند؛ روی موارد اتفاقی تکیه کنند و از جریحه‌دار کردن احساسات یکدیگر خودداری نمایند. این فرهنگ دینی با این معنا و با این نگاه که در آن، آزادی و عدالت و مردم‌سالاری و بسط وحدت در دنیای اسلام و میان امت اسلامی وجود دارد، یکی از میدان‌های مجاهدت ماست که باید در آن تلاش کنیم.^[۱۵]

عزیزان من! همه شما مراقب باشید. تا غفلی صورت می‌گیرد، ناگهان می‌بینیم در یک طرف جنجال‌های فرقه‌ای برپا می‌شود: این علیه آن، آن علیه این، با شیوه‌های زبوانه و پست و اهانت به مقدساتِ همدیگر، به‌رغم این همه تأکید، این همه گفتن و این همه مراقبت. پیداست که دشمن در این زمینه‌ها خیلی فعال است. زمینه هم یک زمینه قلبی و فکری و عقیدتی است. باید مراقب بود و شما باید که باید مراقب باشید. شما که علمای امت و مرشدان ملتید، باید مراقب باشید.^[۱۶]

متولیان پاسخ‌گویی

۱. متولی اصلی: حوزه‌های علمیه

غیر از علمای دین، غیر از مرزداران عقیده چه کسی باید در مقابل این تیرهای مسموم و زهرآگین بایستد و قرار بگیرد؟^[۱۷]

تأمین این افراد به عهده حوزه‌های علمیه است. البته کسانی که در غیر حوزه‌ها هستند، ممکن است بتوانند این کار را انجام دهند؛ لیکن متصدی اصلی، انصافاً حوزه‌های علمیه و علمای دینند. این‌ها اولین کسانی هستند که باید شبهه‌ها را برطرف کنند.

... حوزه علمیه باید مثل یک کارخانه تأمین‌کننده نیازهای جامعه، مرتّب کار کند و محصول خود را که همان محققان و مبلغان و مدرّسان و مؤلفان و انواع قشرهای روحانی هستند، بیرون دهد. حوزه باید برنامه‌ریزی کند و مشخص باشد که مثلاً پنج سال دیگر چه تعداد مبلغ مناسب برای مناطق گوناگون دنیا و داخل کشور تربیت می‌شود. همچنین در زمینه مسائل قرآنی و تفسیر و دیگر علوم حوزوی و نیز تربیت مدرّس برای دانشگاه‌ها و دروس معارف اسلامی و نیز تربیت محقق و مؤلف برای پاسخ‌گویی و مقابله با شبهات، برنامه‌ریزی منظم و مرتّبی داشته باشد.^[۱۸]

علاوه بر این‌ها که نظام اسلامی برای اداره ملت و کشور نیازمند به حوزه‌هاست، یک نکته دیگر هم وجود دارد و آن این است که امروز شبهه‌هایی مطرح می‌شود که آماج آن شبهه‌ها نظام است. شبهات دینی، شبهات سیاسی، شبهات اعتقادی و معرفتی در متن جامعه تزریق می‌شود - به‌خصوص در میان جوانان - هدفش فقط این است که یکی را از یک فکری منتقل کند به یک فکر دیگری؛ هدفش این است که پشتوانه‌های انسانی نظام را از بین ببرد؛ مبانی اصلی نظام را در ذهن‌ها مخدوش کند؛ دشمنی با نظام است. لذا برطرف کردن این شبهه‌ها، مواجهه با این شبهه‌ها، پاک کردن این غبارها از ذهنیت جامعه - که به‌وسیله علمای دین انجام می‌گیرد - این هم یک پشتیبانی دیگر، یک پشتوانه دیگر برای نظام اسلامی است. پس نظام اسلامی از





جهات مختلف متکی به علمای دین و نظریه‌پردازان و محققان و دانشمندان حوزه‌های علمیه است.^[۱۹]

نکته سوم، تقویت ایمان دینی، تأمین نیازهای فکری و استفهام‌های نسل جوان است؛ که این عمده‌تأ متوجه به روحانیت و حوزه‌های علمیه است. دائماً شبهه‌القاء می‌کنند؛ باید به طور دائم و به‌روز پاسخ شبهه‌ها را داد.^[۲۰]

حالا می‌خواهم این را عرض کنم که حوزه علمیه در این فضای جدید، می‌خواهد چه کار کند؟ یک وقت است که انسان با فضیلتی - صاحب صلاحیتی - که احساس مسئولیت می‌کند، قلم به دست می‌گیرد؛ او ممکن است بنویسد؛ ممکن است ننویسد. اگر نوشت، خدا خیرش دهد؛ اگر هم ننوشت، تصادف است دیگر، ننوشته است. یک وقت ما او را به صدفه محوّل می‌کنیم؛ این اطرافش خیلی احتمال ضرر است. یک وقت نه؛ می‌نشینیم و برنامه‌ریزی می‌کنیم.

یکی از موارد سیاست‌گذاری همین است؛ سیاست‌گذاری کنید؛ صد نفر طلبه فاضل را انتخاب کنید؛ به این‌ها شهریه‌های معین بدهید - مکتوب المؤمنه کنید؛ قرار داد ببندید - همین روزنامه‌هایی را که گفتید، آن‌چه را که مربوط به مبانی فکری است، در اختیارشان بگذارند؛ چه آن‌چه به اصل نظام برمی‌گردد - چون نظام، اسلامی است - چه آن‌چه مستقیماً با نظام ارتباط ندارد؛ بلکه با دین ارتباط دارد - به مسائل تشیع و به مسائل اصل اسلام، ارتباط پیدا می‌کند و در آن مسائل فلسفی مطرح است - این‌ها را ببینند و برنامه‌ریزی شده کار کنند.^[۲۱]

امروز، مهم‌ترین آماج تهاجم دشمنان، ایمان مذهبی مردم است؛ چون تا وقتی ایمان مذهبی جوانان و این مردم و این زن و مرد، وجود دارد و مستحکم است، نفوذ دشمن در پایه‌های این نظام، ممکن نیست؛ لذا می‌خواهند این ایمان را - که در حقیقت، حصار منیع این نظام است - از بین ببرند. حفظ این ایمان، یکی از بزرگ‌ترین وظایف است؛ این، از عهده‌ی چه کسی برمی‌آید؟ بیش از همه، از عهده‌ی روحانیون برمی‌آید؛ البته من نمی‌خواهم ادّعا کنم که فقط روحانیون می‌توانند این کار را بکنند؛ ... درعین حال، این وظیفه، در درجه اول، متوجه من و شماست.^[۲۲]



۲. مراکز معین: دانشگاهها و مراکز فرهنگی

از شورای محترم انقلاب فرهنگی و به‌ویژه ریاست محترم آن نیز می‌خواهم که این ایده [راه‌اندازی کرسی‌های پاسخ به سوالات و شبهات] را در اولویت دستور کار شورا برای رشد کلیه علوم دانشگاهی و نقد متون ترجمه‌ای و آغاز «دوران خلاقیت و تولید» در عرصه علوم و فنون و صنایع و به‌ویژه رشته‌های علوم انسانی و نیز معارف اسلامی قرار دهند تا زمینه برای این کار بزرگ به‌تدریج فراهم گردد و دانشگاه‌های ما بار دیگر در صف مقدم تمدن‌سازی اسلامی و رشد علوم و تولید فناوری و فرهنگ، قرار گیرند. بی‌شک هر دو نهاد از طرح‌های پیشنهادی فضلاء دانشگاهی و حوزوی و از جمله طرح شما، استفاده خواهند کرد تا با رعایت همه جوانب مسأله، جنبش «پاسخ به سوالات»، «مناظرات علمی» و «نظریه‌پردازی روشمند» را در کلیه قلمروهای علمی حوزه و دانشگاه، نهادینه و تشویق کنند. امیدوارم که مراحل اجراء این ایده، دچار فرسایش اداری نشده و تا پیش از بیست و پنجمین سالگرد انقلاب، نخستین ثمرات مهم آن آشکار شده باشد. والله المستعان.^[۲۳]

در مورد اصل لزوم این دفتر نمایندگی^[۲۴] هم، آن وقتی که ما به این کار اقدام کردیم، همه معتقد بودند که لازم است و درخواست زیادی بود؛ همین حالا هم همین‌طور است. البته بعضی‌ها هم به بنده مراجعه کردند و گفتند که این دفاتر لازم نیست. اگر در محیط دانشگاه‌ها، آن هدف اصلی از ایجاد این دفاتر -یعنی پرورش دینی و وجود یک مرکز مطمئن برای مراجعه‌ی دینی وجود می‌داشت، من این اقدام را نمی‌کردم و کار لازم نبود؛ لیکن چون نیست، وجود این برادران لازم است. این برادران در دانشگاه‌ها می‌توانند منشأ برکات بسیاری باشند. جوانان، سوالات و نیازهای دینی دارند. چنان‌چه روحانی فاضل و جوانی مثل خودشان در کنار دست‌شان باشد، چیز خیلی بالارزشی است. من این‌طور تصور می‌کنم.^[۲۵]

نبرد فرهنگی را با مقابله‌ی به مثل می‌شود پاسخ داد. کار فرهنگی و هجوم فرهنگی را با تفنگ نمی‌شود جواب داد. تفنگ او، قلم است. این را می‌گوییم، تا مسؤولان فرهنگ کشور و کارگزاران امور فرهنگی در هر سطحی و شما فرهنگیان عزیز - اعم از معلم و دانشجو و روحانی و طلبه و مدرستان، تا دانش‌آموزتان و تا کسانی که در بیرون این نظام آموزشی کشور مشغول کارند - احساس کنید که امروز، سرباز این قضیه شما هستید و بدانید که چگونه دفاع خواهید کرد و چه کاری انجام خواهید داد.^[۲۶]



پی‌نوشت‌ها

- [۱] بیانات مقام معظم رهبری در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۸۰/۶/۱۹، به نقل از کتاب حوزه و روحانیت در نگاه رهبری.
- [۲] بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۶/۲۰، به نقل از کتاب حوزه و روحانیت در نگاه رهبری.
- [۳] بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمع زیادی از روحانیون، فضلا و مبلغان اسلامی در آستانه ماه مبارک رمضان، ۱۳۷۴/۱۰/۲۷.
- [۴] بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۷۷/۰۲/۱۸.
- [۵] بیانات در دیدار نمایندگان دوره چهارم مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۱/۰۳/۲۰.
- [۶] بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۷۹/۱۱/۲۷.
- [۷] بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۶/۲۰، به نقل از کتاب حوزه و روحانیت در نگاه رهبری.
- [۸] دیدار با روحانیون ۱۳۸۵/۰۸/۱۷.
- [۹] بیانات در دیدار روحانیون و طلاب تشیع و تسنن کردستان ۱۳۸۸/۰۲/۲۳.
- [۱۰] دیدار رئیس‌جمهوری و اعضای هیئت دولت ۱۳۸۷/۰۶/۰۲.
- [۱۱] سخنرانی در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب و فضایی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۸/۰۹/۰۷.
- [۱۲] بیانات در جمع روحانیون استان «کهگیلویه و بویراحمد» در آستانه ماه محرم، ۱۳۷۳/۰۳/۱۷.
- [۱۳] بیانات در دیدار با اعضای بعثه حج، به همراه حجة الاسلام والمسلمین محمدی ری‌شهری، نماینده ولی‌فقیه و سرپرست حجاج ایرانی، ۱۳۷۰/۰۴/۲۳.
- [۱۴] سخنرانی در دیدار با جمع کثیری از اқشار مختلف مردم شهرهای شاهرود، خلخال، بیرجند، قیدار، خمسه، تیران و چالوس، روحانیون و معاونان دفاتر عقیدتی، سیاسی نیروی زمینی ارتش و جمعی از شیعیان استان سرحد پاکستان، ۱۳۶۸/۰۷/۱۹.



- [۱۵] بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان، ۱۳۸۲/۰۶/۱۹.
- [۱۶] بیانات در دیدار علما و فضلالی شیعه و سنی، ۱۳۸۱/۱۲/۰۴.
- [۱۷] بیانات در دیدار روحانیون و طلاب تشیع و تسنن کردستان، ۱۳۸۸/۰۲/۲۳.
- [۱۸] بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۴/۰۶/۱۴.
- [۱۹] بیانات در اجتماع بزرگ طلاب و فضلالی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹/۷/۲۹.
- [۲۰] بیانات در اجتماع بزرگ مردم قم، ۱۳۸۹/۷/۲۹.
- [۲۱] بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه‌های علمیه، ۱۳۷۷/۷/۹.
- [۲۲] بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار طلاب و روحانیون اصفهان، ۱۳۸۸/۲/۲۳، به نقل از کتاب حوزه و روحانیت در نگاه رهبری.
- [۲۳] پاسخ به نامه جمعی از دانش‌آموختگان و پژوهش‌گران حوزه علمیه، ۱۳۸۱/۱۱/۱۶.
- [۲۴] دفتر نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌ها.
- [۲۵] بیانات در جلسه پرسش و پاسخ دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷/۰۶/۱۲.
- [۲۶] سخنرانی در دیدار با گروه کثیری از معلمان و مسؤولان امور فرهنگی کشور و جمعی از کارگران، به مناسبت روز معلم و روز جهانی کارگر، ۱۳۶۹/۰۲/۱۲.



اقتصاد اسلامی و اقتصاد مقاومتی

گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر سیدحسین میرمعزی*

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر سیدحسین میرمعزی پس از تحصیل در رشته مکانیک دانشگاه امیرکبیر، در سال ۱۳۶۲ وارد حوزه علمیه قم شد و در سال ۶۸ موفق به اتمام سطح گردید. ایشان با بهره‌گیری از رهنمودهای علمی حضرت آیت‌الله موسوی اردبیلی رحمته الله رشته اقتصاد با گرایش اقتصاد اسلامی را تا مقطع سطح چهار (دکتری) به پایان رسانده و با روی‌آوری به امور پژوهشی، تألیفات و تحقیقات زیادی را در این زمینه به سرانجام رساند که کتابها و تألیفات ایشان در راستای «فقه الاقتصاد» و «دانش اقتصاد اسلامی» سامان یافته است. ایشان در حال حاضر، معاون پژوهش حوزه‌های علمیه سراسر کشور می‌باشد.

مجله پاسخ: ضمن تشکر از حضرت‌عالی که قبول زحمت فرمودید و به مجله پاسخ وقت مصاحبه دادید. به عنوان اولین سوال بفرمایید که اولاً ایده اقتصاد اسلامی از چه زمانی در حوزه‌ها مطرح بوده، و دوم اینکه ورود شما به این بحث از چه زمانی بوده است؟

♦ بحث علوم انسانی - اسلامی، از قبل از انقلاب توسط متفکرانی مثل شهید مطهری و مقام معظم رهبری مطرح بوده است. در حقیقت این که باید علوم انسانی را براساس آموزه‌ها و احکام اسلام از نو تولید کنیم، ایده‌ای است که از قبل از انقلاب مطرح بود و بعد از انقلاب هم این بحث وجود داشت و بزرگانی مثل حضرت آیت‌الله مصباح و حضرت آیت‌الله مهدوی کنی رحمته الله، با همین نگاه، مؤسساتی را تأسیس کردند تا بتوانند افرادی را تربیت کنند که در زمینه علوم انسانی - اسلامی، تحقیق و نظریه‌پردازی کنند. هر کدام با یک مدل و به نحوی وارد این بحث شدند. به هر حال، این فکر مطرح بود. البته زمانی که ما وارد این رشته شدیم، به تفصیل به این بحث فکر نکرده بودیم؛ ولی به طور اجمال این را قبول داشتیم که اقتصاد براساس مبانی و ارزش‌های اسلامی، دانشی است قابل تولید و باید در مورد آن کار بیشتری کرد و نظام به آن نیاز



دارد. اگر نظام می‌خواهد اسلامی باشد، باید اقتصاد نظام، بر اساس اقتصاد اسلامی ساخته بشود. با این نگاه، وارد شدیم و البته در طول زمان و به مرور، دغدغه‌های قابل توجهی در زمینه آموخته‌های ما و این که آیا با مبانی اسلامی تعارض دارند، یا نه؛ برای ما پیدا شد و لذا قرار شد تعارضات و ابتناءهای این مباحث را بر مباحث اسلامی هم استخراج کنیم. لذا اصلاً این نگاه از اول ما را هدایت می‌کرد به همین سمت که راجع به اقتصاد اسلامی کار کنیم.

مجله پاسخ: از آنجا که ممکن است خیلی از افراد با اقتصاد اسلامی آشنایی کافی نداشته باشند؛ بفرمایید که مشخصات اقتصاد اسلامی چیست؟ آیا اقتصاد اسلامی می‌تواند در برابر سایر دانش‌ها، الگوها و نظام‌های اقتصادی دیگر جلوه کند؟ به طور مشخص‌تر، آیا امروزه اقتصاد اسلامی می‌تواند رقیبی برای اقتصاد لیبرال یا حتی رقیبی برای اندیشه‌ای مثل اقتصاد سوسیالیست قرار گیرد؟

♦ من مطالعاتم راجع به فلسفه اقتصاد اسلامی است. در بحث فلسفه اقتصاد اسلامی راجع به چیستی، چرایی و چگونگی اقتصاد اسلامی با یک نگاه کلان عقلی فرانگر مطالعه می‌شود. در فلسفه اقتصاد به صورت کلی راجع به این که دانش اقتصاد چه دانشی است بحث می‌شود. البته این محل اختلاف اندیشمندان است هم از جهت موضوع این دانش و هم اهداف و جایگاه این دانش. به هر حال، به این نتیجه رسیدیم که مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی هر مکتبی در موضوع، اهداف، مسائل، روش و ساختار دانش اقتصاد، تأثیر گذار است. البته این که می‌گوییم، راجع به دانش اقتصاد نیست، راجع به علوم انسانی است؛ منتها ما آن را بر دانش اقتصادی تطبیق می‌دهیم. ما براساس مبانی و آموزه‌های اسلامی، اگر بخواهیم دانشی را تحت عنوان دانش اقتصاد اسلامی مطرح کنیم، باید بگوییم دانشی است که در زمینه رفتارها و روابط اقتصادی صحبت می‌کند؛ یعنی موضوعش، رفتارها و روابط اقتصادی است و هدفش این است که این رفتارها و روابط اقتصادی را از وضعیتی که دارند، به وضعیت مطلوب اسلامی تغییر بدهند؛ یعنی دانش اقتصاد اسلامی، دانش تغییر است؛ دانش تغییر رفتار و روابط اقتصادی از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب. البته این نکته استدلالی دارد که وارد آن نمی‌شویم (که چرا می‌گوییم موضوع این دانش، رفتارها و روابط است و نمی‌گوییم موضوعش ثروت است یا کالا و خدمات است).

بنابراین، این دانش در مورد چند مطلب کار می‌کند: یک مطلب اینکه باید پاسخ بدهد وضعیت موجود اقتصادی چگونه است (تحلیل وضعیت موجود اقتصادی). دوم، باید وضعیت مطلوب اقتصادی را ترسیم کند و سوم، باید بیان کند که چگونه می‌توان وضعیت موجود را به سمت وضعیت مطلوب تغییر داد. این کلیتی راجع به دانش اقتصادی اسلامی است. اهداف این دانش تنها رشد نیست، رشد تولید نیست بلکه رشد همراه با عدالت و معنویت است.

یکی از ویژگی‌ها و تفاوت‌های اساسی بین اقتصاد اسلامی و اقتصاد غرب و شرق، همین مقوله است. در حقیقت اقتصاد اسلامی تنها به افزایش ثروت و تولید، نمی‌اندیشد بلکه به توزیع ثروت به صورت عادلانه هم می‌پردازد؛ به گونه‌ای که فقر از جامعه ریشه‌کن و تفاوت‌ها و اختلاف‌های درآمدی کمتر بشود، در عین حال، حرکت اقتصادی موجب تضعیف معنویت و ایمان در جامعه نشود بلکه به گونه‌ای این حرکت رخ بدهد که ایمان و معنویت در جامعه افزایش پیدا کند. در حالی که در نظام‌های اقتصادی غربی یا شرقی، اصلاً بحث معنویت مطرح نیست و در نظام سرمایه‌داری، بحث عدالت هم مطرح نیست. البته در نظام سوسیالیستی بحث عدالت مورد توجه است ولی اصلاً توجهی به معنویت نمی‌شود. این یکی از تفاوت‌هاست.

تفاوت دوم این است که نظام اقتصادی اسلام مبتنی بر توحید است؛ نظام مبتنی بر خداواری است. خدایی که این جهان را نه تنها احداث کرده و خلق کرده، بلکه در بقایش هم دخالت دارد و هستی، به خداوند متعال قائم است. خداوند قیوم است؛ رب است. نظام اقتصادی اسلام، نظامی مبتنی بر این باور است. شما اگر وارد اقتصاد غرب و شرق شوید، در این اقتصادها اثری از این معانی و مفاهیم نمی‌یابید یا کلاً انکار خداوند متعال است (که در نظام‌های سوسیالیستی است) یا لادری‌گری است یا دئیسم است که معتقد است خداوند متعال دنیا و انسان را آفریده، ولی پس از آفرینش دیگر در برپایی این نظام و ادامه و استمرار این نظام دخالتی ندارد (که تحت عنوان دئیسم مطرح است) در حالی که در نگاه توحیدی، خداوند این دنیا و انسان را خلق کرده و سلسه تمام علت‌ها و معلول‌ها همه منتهی می‌شود به خداوند متعال. اگر





خداوند آنی نظرش را از این انسان، جامعه و از این نظام طبیعی بردارد، همه چیز به هم می‌ریزد و نابود می‌شود. در حقیقت یکی از لوازم این نگاه آن است که نظام علت و معلولی در این جهان، نظام علت و معلولی مادی و معنوی است. مادی و مجرد است و تمام پدیده‌های اقتصادی برخی علل مادی دارند و برخی علل مجرد، بحث نگاه معنوی و ایمانی نیز از همین جا ناشی می‌گردد و در واقع، ارتباط بین رشد تولید و عدالت و معنویت از همین جا ناشی می‌شود.

پس من الان به دو اختلاف اساسی اشاره کردم: یکی در قسمت مبانی است. البته در انسان شناسی به همین دلیل (یعنی به دلیل نگرش توحیدی ما) اختلاف داریم، در جهان‌شناسی مان اختلاف داریم، در جامعه‌شناسی مان و در نگاه‌های بینشی مان اختلاف داریم؛ در ارزش‌هایمان اختلاف داریم؛ در حقوق و فقه و اخلاق مان اختلاف‌های کثیری وجود دارد؛ ولی بیان ریشه این اختلافات بحث مفصلی است.

مجله پاسخ: یکی از بحث‌های مطرح و به‌روز جامعه، تنش‌ها و تکان‌های اقتصادی است. به نظر شما، به عنوان یک اقتصاددان اسلامی و به عنوان کسی که در زمینه اقتصاد اسلامی در جامعه ایرانی مطالعه و فعالیت داشته است؛ مهم‌ترین آسیب یا به عبارت دیگر، آسیب‌پذیرترین بخش‌های اقتصاد ایران را چه می‌دانید؟ از نظر اندیشمندان اسلامی، اقتصاد کشور از چه جهتی آسیب می‌بیند آیا آنچه به عنوان اقتصاد، در جامعه ما آموزش داده و اجرا می‌گردد، به این نوع آسیب‌ها توجه دارد یا نه؟

♦ در زمینه اقتصاد ایران البته مطالعات من مطالعات جزئی نیست؛ یعنی اگر از من بپرسید که در بخش صادرات دقیقاً چه می‌گذرد، من نمی‌توانم بگویم و نیز نمی‌دانم مشکلات مان در بخش واردات و نظام تولید چیست؛ البته کلیاتی می‌دانم؛ ولی وارد ریزش نمی‌توانم بشوم، چون من محقق این بخش نیستم، ولی از نگاه فردی که به کل نظام اقتصادی نگاه می‌کند و می‌خواهد خلاءهای موجود را در این نظام ببیند، به نظر می‌رسد، علت اصلی مشکل، این است که ما مشکلات جامعه را با دانشی به نام دانش «اقتصاد سرمایه‌داری» می‌نگریم و می‌خواهیم مشکلات مان را حل کنیم؛ یعنی ریشه مشکلات این است که به نوعی به اسلام عمل نمی‌کنیم؛ باور نمی‌کنیم که براساس اسلام، می‌توان جامعه را در بخش اقتصادی اداره کرد. مشکل اصلی کسانی



که در باب اقتصاد سیاستگذاری می‌کنند، این است که این نگاه را ندارند. برخلاف این‌ها، مقام معظم رهبری دقیقاً این نگاه را دارند و معتقدند بر اساس اسلام می‌توان اقتصاد جامعه را طراحی کرد.

یکی از شگفتی‌ها در زمینه شخصیت ایشان، همین است که ما که سال‌ها راجع به اقتصاد اسلامی کار کردیم، وقتی با رهنمودهای ایشان برای اقتصاد روبه‌رو می‌شویم، نوعی شعف در ما به وجود می‌آید، به لحاظ این که احساس می‌کنیم، ایشان براساس مبانی و آموزه‌های اسلام در عرصه اقتصاد نظریه‌پردازی می‌کند، بدون این که دانش اقتصاد سرمایه‌داری را به این نحو که ما خواندیم، خوانده باشد و یا این تحقیقاتی که ما در زمینه اقتصاد اسلامی کردیم، ایشان به این نحو متمرکز انجام داده باشد. در عین حال، ما وقتی خروجی صحبت‌های ایشان را نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که واقعاً یک فقیه مسلط جامعه‌شناس و ایران‌شناس بر اساس آموزه‌های اسلامی، رهنمودهایی ارائه می‌کند؛ ولی وقتی از راس هرم نظام (که مقام معظم رهبری است) به نظام مدیریتی و مدیران ارشد بعدی می‌رسیم، این باور مرتب کاهش پیدا می‌کند به کسانی می‌رسیم که حرف آقا را براساس دانسته‌های خودشان تفسیر می‌کنند.

در حقیقت براساس دانشی که از دانشگاه‌ها گرفتند که همان اقتصاد سکولار (به تعبیر مقام معظم رهبری مبتنی بر مبادی کفر و الحاد) است؛ چنین دانشی را آن‌ها یاد گرفتند. حالا کسی که براساس مبانی و آموزه‌های اسلامی، فکر و نظریه‌پردازی می‌کند و چیزی را تحت عنوان «اقتصاد مقاومتی» به جامعه برای حل مشکل امروزمان معرفی می‌کند؛ این مباحث وقتی دست آن‌ها می‌رسد، این‌ها با آن دانش خودشان مرتب تفسیر می‌کنند و بعد مسئله اصلاً متحول می‌شود و لذا شاهدیم آن چه مقام معظم رهبری مطالبه می‌کنند (با این که همه هم آن را تأیید می‌کنند) ولی در مقام عمل ملاحظه می‌شود که آن چه آقا فرمودند، با آن چه اجرا می‌شود، خیلی تفاوت می‌کند.



مجله پاسخ: شما نقش و سهم روحانیت و اندیشه‌های حوزوی را در اقتصاد ایران چقدر می‌دانید؟ آیا می‌توان موفقیت یا شکست‌های نظام اقتصاد ایران را به نهاد روحانیت نسبت داد؟ آیا این که بعضی مدعی‌اند روحانیت در اقتصاد دخالت عملی دارد، درست است یا نه؟ دیگر این که اگر ما می‌توانستیم دخالت علمی داشته باشیم و انجام ندادیم، مسئله چگونه قابل تحلیل است؟ (یکی بحث دخالت عملی نهاد روحانیت در اقتصاد است و دوم دخالت علمی) به هر صورت، شما سهم و نقش روحانیت را در اقتصاد چگونه می‌بینید؟

♦ این پرسش ممکن است دو تفسیر داشته باشد: یکی این که روحانیت در تولید دانش اقتصاد اسلامی چه نقشی داشته است؟ اولاً به نظر من، اقتصاددانانی که در دانشگاه‌های ما تحصیل کرده و برخی به مقام استادی هم رسیدند با این که غالباً انسان‌های مومنی هستند، اما در همان دانشی که فراگرفته‌اند، نظریه پرداز نیستند. این مشکلی است که ما داریم. یعنی در همین دانشی که فرا گرفتند مصرف کننده هستند، تولیدکننده نیستند. الان در ادبیات اقتصاد متعارف، یک نظریه به نام اقتصاددانان ایرانی ثبت شده باشد، من ندیدم. حالا ممکن است جست‌وجوی من کافی نبوده باشد. اگر هم نظریه‌ای باشد خیلی کم است؛ یعنی در حقیقت استادان اقتصاد ما بیش تر به فکر این هستند که آن چه دانش اقتصاد در غرب تولید می‌شود، را خوب فرا بگیرند و در دانشگاه‌ها به خوبی به دانشجویان انتقال بدهند. افزوده‌ای بر این دانش کمتر دیده شده و لذا تولید کننده نیستیم.

در اقتصاد اسلامی، بعضی از استادان دانشگاهی فعال بودند و خیلی هم زحمت کشیدند و کارهایشان هم کارهای موثری بوده؛ ولی تعداد این‌ها نادر است.

قشری از روحانیت هم که وارد رشته اقتصاد شدند، در حال حاضر حدود ۱۰۰ نفر هستند که تحت عنوان «انجمن اقتصاد اسلامی» جمع شده‌اند. طلاب و فضایی که سطح ۳ و ۴ دارند و از جهت مدرک دانشگاهی هم دارای فوق لیسانس و دکترای اقتصاد هستند و راجع به اقتصاد اسلامی، کار می‌کنند. این هم مولود حرکت‌هایی بوده که از ابتدای انقلاب توسط بزرگان ما، مثل آیت‌الله مصباح، آیت‌الله موسوی اردبیلی و برخی از بزرگان دیگر شروع شده و در سال‌های ۷۵-۸۰ خروجی این دوره‌ها، تحقیق درباره اقتصاد اسلامی را شروع کردند.



این حرکت پژوهشی، برکات زیادی داشته و کتاب‌ها و مقالات علمی زیادی در مورد اقتصاد اسلامی تولید شده است. سهم این قشر در تولید اقتصاد اسلامی سهم قابل ملاحظه و مهمی است. این را می‌شود با آمار اثبات کرد. البته ما در صدد جمع این آثار هستیم و در آینده تعداد کتاب‌ها و مقالات و نظریه‌هایی که توسط همین روحانیون فاضلی که در رشته اقتصاد تحصیل کردند، تولید شده و در اختیار قرار گرفته است، منتشر خواهیم کرد. این از جهت نظری در تولید دانش اقتصاد اسلامی.

البته دانش اقتصاد اسلامی را من تقسیم می‌کنم به مکتب، نظام و علم؛ مکتب اقتصادی از زمان شهید صدر شروع شد، و توسط فقها و علمای بزرگ و مراجع ما، کتاب‌هایی تحت عنوان اصول اقتصاد اسلامی، مبانی اقتصاد اسلامی و اهداف اقتصاد، نوشته شده است یعنی در بخش مکتب، در حقیقت می‌شود گفت از زمان شهید صدر شروع شده و علما و بزرگان ما هم ادامه دادند و این نکته به بلوغ خودش رسیده است. اصول مکتب اقتصاد اسلامی، اصول روشنی است؛ اما در حیطه نظام و علم اقتصاد اسلامی، فعالیت‌ها را این گروه جلو بردند و در واقع، دانش را در حیطه مباحث مربوط به نظام اقتصادی و دانش اقتصادی اسلامی، جلو بردند. البته اینها هر کدام تعریفی دارد که واردش نمی‌شویم. این راجع به نظریه.

اما راجع به نظام‌سازی و سیاست‌گذاری برای این کشور، یعنی در زمینه ساخت نظام اقتصادی و در سیاست‌های کلان و سیاست‌های اقتصادی این کشور چقدر روحانیت دخیل بوده است؟ ببینید، در این اقتصاد، نهادهایی وجود دارد که آن نهادها با نگاه اسلامی اصلاً طرح شده و ایجاد شده است. یعنی روحانیت منشاء ایجادش بوده است. فرض کنید کمیته امداد را که امام راحل در اوایل انقلاب مطرح کردند؛ این نهاد براساس نگاه اسلامی ایجاد شده. چون امام خمینی علیه السلام می‌دانستند که براساس آموزه‌های اسلامی، «عدالت» بحث مهمی است و برای این که قشر ضعیف آسیب نبیند، باید نهادسازی کنیم. همچنین صندوق‌های قرض‌الحسنه با این نگاه ایجاد شده و بعضی دیگر از نهادها.



یکی از نهادهایی که روحانیت در آن به صورت کامل دخیل بوده است، بحث «بانکداری» است، به لحاظ این که حرمت ربا در شریعت ما چیز واضحی است، البته استادان دانشگاهی هم دخیل بودند، منتها مشارکت روحانیت در این که قانون بانکداری بدون ربا را تایید کنند وجود داشته است. به هر حال، تا حدود زیادی ربا از نظام پولی ما بیرون رفت؛ ولی هر حرکتی که شروع می‌شود، بی‌اشکال نیست و نیازمند رصد و برطرف کردن اشکالات است، فقط می‌خواهم بگویم روحانیت تا حدودی در آن دخیل بوده است، اوراق مالی را که پیشنهاد می‌شود، حتماً متخصصان اسلامی؛ با نگاه اسلامی هدایت و راهبری می‌کنند. به نظر ما این بخش خوب بوده است؛ ولی این که در خود فعالیت‌های اقتصادی تا به حال، روحانیت چه کرده و چه کاره بوده است؛ باید گفت که روحانیون، در کنار تبلیغ‌شان، در کنار ارتباطی که با مردم داشتند و تبلیغ دین می‌کردند، در کنار این‌ها، به محرومان و قشر ضعیف جامعه هم توجه داشته و سعی می‌کردند از جایگاهشان استفاده کنند و مردم را تشویق کنند که ثروتمندان هوای فقرا را داشته باشند. لذا معمولاً در فعالیت‌هایی وارد شدند که فعالیت‌های خیرخواهانه بوده مثل ایجاد صندوق قرض‌الحسنه، صندوق خیریه و ساختن مساجد و اموری که مردم در روستاها در بخش‌های مختلف به آن نیاز ضروری داشتند. آنها با استفاده از کسانی که دستشان به جایی می‌رسیده و پولی داشتند اینها را جمع و هدایت کردند به سمت این که فعالیتی صورت بگیرد.

البته من حرکت کلی روحانیت را می‌گویم که به این نحو بوده است؛ ولی قطعاً استثنائاتی هم وجود داشته که مثلاً برخی در فعالیت‌های اقتصادی خارج از شأن و شئون روحانیت وارد شده و حتی ممکن است تخلفاتی هم کرده باشند که البته این را در هر قشری ممکن است پیدا کرد که مایلند از فرصت‌ها استفاده نکنند تا پولدار و ثروتمند بشوند. لذا در عین حالی که ما این‌ها را نفی نمی‌کنیم ولی این‌ها جزء افراد نادر و استثنائاتی هستند.



مجله پاسخ: پس تا این جای بحث می‌توان چنین نتیجه گرفت که تلاش‌های علمی اندیشمندان اسلامی، هنوز در ابتدای راه است و یکی از دلایلش این است که ما واقعا نیرو کم داریم. نکته دیگر در حیطه سیاست‌گذاری و دخالت‌های اجرایی، این که روحانیت دستش تقریباً بسته تر بوده و محدود برخورد کرده است. در بعضی از عرصه‌ها، مثل بانکداری، آن هم در جنبه‌های خاصش، مثل حذف ربا (نه موارد عمده) دخالت کرده که این یکی از موفقیت‌های روحانیت است. در حیطه‌های عملی هم اگر مسائلی خلاف شنون روحانیت نباشد، ظاهراً نباید ایرادی داشته باشد. فعالیت‌های اجتماعی خیرخواهانه و مردم نهاد روحانیت می‌تواند به عنوان شروع این کار تلقی شود.

♦ نه اینکه می‌تواند؛ بلکه انجام داده و جلودار بوده است. نکته‌ای که مورد غفلت قرار گرفت، نقش روحانیت در بخش حقوق و قانون اقتصادی است. اولاً روحانیت در اصل سیاست‌های کلان اقتصادی و این‌ها که به نوعی رهبری متکفل آن است، وارد شده است. البته کارشناسان اقتصادی هم مشورت می‌دهند منتها کسی که تصمیم آخر را در زمینه سیاست‌های کلان می‌گیرد، مقام معظم رهبری است. در زمینه قوانین، قوانین اقتصادی ما باید مطابق شریعت باشد. این را هم مجلس رعایت می‌کند و روحانیونی که در مجلس هستند، در این بخش نقش دارند. شورای محترم نگهبان هم این مسئله را کنترل می‌کند که آیا قوانینی که در مجلس تصویب می‌شود، مطابق اسلام است یا نیست.

به هر حال، این جنبه‌های قانونی و تطابق با فقه، در حدی که در یک نظام قابلیت دارد، نهادسازی شده، و به نوعی کنترل و رصد بشود. یا شورای فقهی بانک مرکزی که اخیراً مصوب شد، البته از قبل هم وجود داشت ولی جایگاه قانونی، پیدا نکرده بود و الان جایگاه قانونی روشنی دارد؛ یا شورای فقهی بورس جایگاهی دارد.

به هر حال فقه ما، یعنی نظام ما در صدد است که قوانین براساس شریعت اسلام باشد و در همه این موارد، روحانیت نقش تام دارد اما در بخش سیاست‌های پولی و مالی، نقش روحانیت کم‌تر می‌شود و بیشتر کارشناسان و استادان دانشگاهی هستند که نقش ایفا می‌کنند.



مجله پاسخ: به نظر شما در ساختار فعلی این قابلیت وجود دارد که هم از نهاد روحانیت استفاده بشود و هم از اقتصاددانان اسلامی؟ آیا شما با مجموعه‌ای که آشنا هستید، مثل انجمن اقتصاد اسلامی حوزه و دانشگاه، آیا این‌ها تمایل دارند در مباحث اقتصاد اسلامی و ایران اسلامی کار بکنند؟ آیا این ظرفیت وجود دارد که بیش از این در عرصه‌های اجرایی و عملیاتی دخالیشان بدهیم یا نه؟

♦ آنچه مهم است، این که دولتمردان و مدیران ما عزم داشته باشند که براساس اسلام، فکر و کار کنند. ما مدعی نیستیم که اقتصاد اسلامی با تمام اضلاعش تولید شده و با تمام اضلاعش قابل اجراست. این را مدعی نیستیم و از این جهت به کارشناسان و مدیران‌مان حق می‌دهیم؛ ولی اگر دولتمردی در حوزه اقتصاد، عزم داشته باشد که براساس اسلام، تا جایی که می‌فهمد و تا جایی که این دانش پیش رفته است، براساس اسلام جلو برود؛ وضع بهتر از این می‌شد که ما داریم و زمینه‌های بیشتری برای استفاده از روحانیت پیدا می‌شد.

الان در بسیاری از زمینه‌های اقتصادی، اندیشمندان حوزوی، حرف و الگو و ایده دارند و می‌توانند پیشنهاد بدهند (مثل همین بحث قانون بانکداری بدون ربا را که الان در آن تجدیدنظر شده است) البته این هم طبیعی است در یک دانشی که رو به جلو است، مباحثات علمی وجود دارد و موافق و مخالف وجود دارند. به هر حال، این ظرفیت را روحانیت دارد. الان در بخش بانکداری و نظام مالی نقش اصلی را روحانیت دارد. اگر سراغ روحانیت بیایند، الحمدلله جمع خوبی فراهم شده و می‌توانند بیش از این هم نقش داشته باشند. البته در برخی زمینه‌ها نیز دانش اقتصاد اسلامی در این حد پیش نرفته است. در بحث الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت هم همین‌گونه است. گرچه ما الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را به صورت کامل استخراج نکردیم، اما نباید آن را به کل رها بکنیم و برویم همانی که در غرب هست، اجرا بکنیم.

ببینید بحث بین صفر و یک نیست؛ یعنی این‌طوری نیست که یا باید تماماً همه اضلاع الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را استخراج بکنیم تا بتوانیم بدان عمل بکنیم و تا وقتی که این کار را انجام ندادیم، باید برویم سراغ الگوهای غرب. این حرف غلط



است. راه بینابینی وجود دارد. الان الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، با تمام اضلاعش استنباط نشده، اقتصاد اسلامی با تمام اضلاعش استنباط نشده، البته کارهای زیادی شده؛ ولی به عنوان یک دانش تام ممکن است خلاءهای زیادی وجود داشته باشد، اما مبانی ما، اصول اقتصادی ما، اخلاق اقتصادی ما و فقه اقتصادی ما روشن است. حداقل مطلب این است که این الگوها را از این فیلترهای چهارگانه عبور بدهیم. ما این الگوهایی که در اقتصاد هست، از این فیلترها عبور بدهیم. به نوعی تا وقتی که آن اقتصاد اسلامی با تمام اضلاعش پیدا بشود که ما آن را می‌گذاریم «تولید علم اقتصاد اسلامی»، تا آن موقع این الگوها را از این فیلترهای مبانی، اصول، اخلاق، فقه عبور دهیم. البته فیلتر پنجمی هم داریم تحت عنوان «سنت‌های الهی» که این هم روشن است؛ اگر این‌ها را از این فیلترها عبور بدهیم اسم این را می‌گذاریم اسلامی‌سازی مدل‌ها. اگر می‌توانیم براساس مبانی، اصول، فقه و اخلاق و سنت‌های الهی نظریه‌پردازی کنیم؛ چنان که در بعضی از بخش‌ها صورت گرفته است، براساس آن نظریات عمل می‌کنیم. اگر نمی‌توانیم، همین نظریات غربی را از این فیلترها عبور دهیم و به اسلام نزدیکتر و به آن عمل کنیم.

مجله پاسخ: به نظر شما آنچه امروزه با عنوان، جنگ اقتصادی مطرح است صرفاً از طرف دولت آمریکا به راه افتاده یا نظام سلطه، نظام اقتصادی غرب هم علیه ما می‌جنگد؟ این جنگ را در کدام سطح می‌بینید؟ سطح دولت آمریکا، نظام سلطه یا حتی دانش اقتصاد؟

♦ جنگی که ما از ابتدای انقلاب با بلند کردن پرچم توحید و اسلام داریم، با دنیای کفر و شرک است، جنگ بین توحید و شرک است. در حقیقت جبهه مخالف که جبهه کفر و شرک است، عناصر قدرتمند و اصلی دارد که در رأسش آمریکا، اروپایی‌ها و اسرائیل هستند. این هرم قدرت در میدان کفر را نگاه کنید؛ این می‌خواهد توحید را که ایران پرچمدار آن است، این را از بین ببرد و نابود کند. برای این کار عرصه‌های جنگ، مکرراً عوض می‌شود. جنگ بین کفر و ایمان، شرک و توحید.



جبهه شرک، یک هسته و یک ارکان قدرتمندی دارد، جبهه اسلام در ایران شروع شده و به قدرت رسیده، جبهه کفر، ابتدا برای این که توحید را نابود کنند، در عرصه نظامی وارد جنگ شدند؛ موفق نشدند. در عرصه فرهنگی وارد جنگ شدند، آن هم موفق نشدند. در حوزه‌های سیاسی وارد شدند، موفق نشدند. به این نتیجه رسیدند که از طریق اقتصاد وارد شوند و ما را در عرصه اقتصاد زمین گیر کنند. این هم نگاهی است و در روایات ما هم هست که اگر انسان در بخش اقتصاد، زمین گیر بشود، از خیلی از چیزها باز می‌ماند. در روایات نیز به این معنا اشاره شده است: «کاد الفقر ان یکون کفرا». به هر حال چنین نگاهی هست که این را همه می‌فهمند که اگر انسان‌های معمولی، در معیشت‌شان اختلالی پیدا بشود در دین‌شان، در شعارهایشان، در ارزش‌هایشان اختلال پیدا می‌شود. این را درست فهمیدند. می‌خواهند در اقتصاد، ما را زمین گیر کنند؛ چون می‌دانند اگر ما را در اقتصاد زمین گیر کنند، شعار توحید و پرچم اسلام که در دست ماست، ما دیگر توانایی بلند کردنش را نخواهیم داشت. این در حقیقت، جنگ کفر و الحاد در عرصه اقتصاد است. جنگ ما با یک کشوری به نام آمریکا نیست؛ جنگ ما با تفکر و نحله‌ای است که نمی‌خواهند زیر بار توحید بروند و می‌دانند که اگر توحید حاکم بشود، بساط این‌ها برچیده می‌شود. یعنی در حقیقت حاکمیت توحید و اسلام به معنای نابودی کفر و الحاد است؛ چون این را درست می‌فهمند، برای حفظ شان مجبورند با ما مبارزه بکنند.

این مبارزه بین توحید و شرک، بین حق و باطل از ابتدای بشر بوده؛ الان هم هست. الان در موقعیتی هستیم که کفر به قدرت و سلطه رسیده، استکبار است و اسلام که ضعیف بوده و حالا با انقلاب اسلامی و مجاهدت‌ها و خون شهدا اسلام قدرت پیدا کرده است؛ لذا این دو کانون قدرت با هم با این نگاه می‌جنگند. بحث، بحث یک مکتب، یک دولت، یک نظریه اقتصادی با نظریه دیگر نیست.

مجله پاسخ: اقتصاد مقاومتی را که مقام معظم رهبری به عنوان مسیر اقتصاد ایران مطرح کردند، آیا شما بین اقتصاد اسلامی و اقتصاد مقاومتی ارتباط علمی و عملی خاصی می‌بینید و آیا این دو با همدیگر ملازمه‌ای دارند یا خیر؟

♦ آن چه مقام معظم رهبری فرمودند صرفاً یک ایده نیست، بلکه یک نظریه است، با تمام اضلاعش. ایشان مبانی، اهداف، سیاست‌ها، اصول و ویژگی‌های این اقتصاد را بیان کردند (به صورت مستوفی و دقیق). یعنی یک نظریه کامل. یک ایده نیست، یک نظریه است.

این نظریه در مورد یک راهبرد اساسی است برای برون رفت از مشکلات و دستیابی به اقتدار اقتصاد ایران. چرا می‌گوییم ایده نیست؟ چون در ایده‌پردازی اصل مسئله پیشنهاد می‌شود ولی ابعاد و جوانب مسئله باز نمی‌شود و مستدل نمی‌گردد، در حالی که مقام معظم رهبری، هم اقتصاد مقاومتی را در صحبت‌هایشان تعریف کردند و هم ضرورت وجود چنین اقتصادی را گفتند، هم اهدافش را بیان کردند و هم این که ظرفیت‌های کشور را برای تحقق چنین اقتصادی بیان کردند. حتی قبل از این، مبانی، ویژگی‌ها و اصول و الزاماتش را بیان و سیاست‌های کلی‌اش را ابلاغ کردند. یعنی از صفر تا صد این بحث را ایشان به تفصیل بیان کردند. بنابراین آنچه ایشلن فرمودند یک ایده نیست، بلکه یک نظریه کلان کاملاً تبیین شده و مستدل است.

البته برخی استادان اقتصاد گفته‌اند که «اقتصاد مقاومتی» مخصوص ایران نیست و در کشورهای دیگر هم وجود دارد. این درست نیست؛ چیزی که در کشورهای دیگر بحث شده، بحث «مقاومت اقتصادی» است؛ یعنی راه‌های افزایش مقاومت اقتصادی یک نظام اقتصادی. چیزی که آنها بحث کردند بر مبانی اسلامی مبتنی نیست؛ براساس ارزش‌های اسلامی نیست. آن‌ها در حقیقت در نظام اقتصادی موجود این بحث را دارند که اگر یک نظام بخواهد در مقابل شوک‌های خارجی، مقاوم باشد، تشخیص درجه مقاومت اقتصادی این نظام، یکسری شاخص‌ها دارد و نیز چگونگی مقاوم‌سازی، مورد بحث قرار می‌گیرد اما چیزی که تحت عنوان اقتصاد مقاومتی مطرح شده، با آنچه در بحث مقاومت اقتصادی مطرح است متفاوت است گرچه اشتراکاتی نیز وجود دارد اما این، آن نیست.





مجله پاسخ: شما می‌فرمایید که یک نظریه است. از مبانی و تعریف و حتی برخی از پیش‌بینی‌ها در آن نظریه است. سوال این است که مقام معظم رهبری چگونه اقتصاد مقاومتی را تعریف کردند؟

♦ آقا فرمودند: معنای اقتصاد مقاومتی آن است که ما اقتصادی داشته باشیم که هم روند رو به رشد اقتصادی در کشور محفوظ بماند و هم آسیب‌پذیری‌اش کاهش پیدا بکند.

در جای دیگر فرمودند اقتصادی که همراه باشد با مقاومت در مقابل کارشکنی دشمن.

جایی دیگر فرمودند اقتصادی که در شرایط فشار، در شرایط تحریم، در شرایط دشمنی‌ها و خصومت‌های شدید می‌تواند تضمین‌کننده رشد و شکوفایی کشور باشد. با توجه به جمع‌بندی فرمایشات ایشان، ما اقتصاد مقاومتی را چنین تعریف کرده ایم که اقتصاد مقاومتی، اقتصادی علمی و بومی برآمده از فرهنگ انقلابی و اسلامی و الگویی الهام‌بخش از نظام اقتصادی اسلام است که ضمن مقاوم‌سازی اقتصاد در برابر تهدیدهای نظام سلطه، از توان تقویت اقتصادی و تحقق پیشرفت جهشی اقتصادی نیز برخوردار است. این نوع اقتصاد، عدالت بنیان، مردم بنیان، دانش بنیان، جهادی و درون‌زا و برون‌گراست. این چکیده تعریفی است که در آن هم ویژگی‌های این اقتصاد، بیان شده و هم بیان شده که منشاء‌اش کجاست.

مجله پاسخ: مقام معظم رهبری، اقتصاد مقاومتی و ارتباطش با اسلام را در یک جمله بیان کردند و فرمودند که اقتصاد مقاومتی الگویی برآمده از نظام اقتصادی اسلام و مبتنی بر آموزه‌های انقلابی و اسلامی است؛ اما این ارتباط را به صورت تفصیلی بیان نکرده‌اند؛ بلکه علما و اندیشمندان اقتصادی این ارتباط را به نحوی که خودشان تشخیص دادند، تفسیر می‌کنند. آیا این کار ایده‌خوانی نیست؟

♦ ایده‌خوانی نیست؛ تصریح هست. آقا تصریح فرمودند که این الگو ملهم از نظام اقتصادی اسلامی است. اما اینکه الگو چیست و چه ارتباطی با نظام اقتصادی اسلام دارد، این‌ها را بیان نکردند؛ در این جا افراد دیدگاه‌های مختلفی ممکن است داشته باشند و براساس تلقی‌ای که از نظام اقتصادی اسلام دارند، کیفیت ارتباط بین اقتصاد مقاومتی و نظام اقتصاد اسلام را به گونه‌های مختلفی ترسیم می‌کنند.



بنده با توجه به مطالعاتی که راجع به نظام اقتصادی و نظام اقتصادی اسلام دارم و مطالعه تفصیلی که راجع به بحث اقتصاد مقاومتی کردم (و در صحبت‌های مقام معظم رهبری هم دقت کردم) به این نتیجه رسیدم که در حقیقت نظام اقتصادی اسلام، نظام جهان‌شمول زمان‌شمول است؛ نظام اقتصادی اسلام نظام منتسب به یک زمان و مکان خاص نیست؛ این نظام اقتصادی، وقتی که می‌خواهد تطبیق پیدا کند بر شرایط کشوری در زمان، یا در یک پهنه زمانی، این نظام الگویی پیدا می‌کند؛ این الگو در حقیقت همان چیزی است که می‌توانیم از آن به «الگوی اقتصادی اسلامی - ایرانی» تعبیر کنیم. ما این‌جا یک الگوی اقتصادی اسلامی - ایرانی داریم. شرایط ایران چه شرایطی است؟ وقتی که می‌خواهیم از یک نظام الگویی بدهیم، شرایط یک لحظه را که نگاه نمی‌کنیم، بلکه شرایط پهنه‌ای از زمان را نگاه می‌کنیم؛ یعنی ایران پس از انقلاب؛ یعنی ایرانی که پرچم اسلام را در مقابل کفر بر افراشته، یعنی ایرانی که در مقابل تهدیدهای نظام سلطه کفر قرار دارد.

نظام اقتصادی اسلام، نظام جهان‌شمول است که در دلش عناصری وجود دارد که انعطاف‌پذیرند و این قابلیت را دارد که این نظام اقتصادی بر زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط مختلف تطبیق پیدا کند. اقتصاد مقاومتی در حقیقت الگوی اسلامی - ایرانی اقتصاد اسلامی است؛ یعنی ما اگر نظام اقتصادی اسلام را بخواهیم در شرایط ایران پس از انقلاب، یعنی ایرانی که در مقابل کفر جبهه گرفته و در مقابل یک جنگ با سلطه قرار گرفته است، اعمال کنیم، یک الگویی دارد.

در این الگو برخی عناصر انعطاف‌پذیر نظام اقتصادی اسلام مطابق با شرایط ایران پس از انقلاب تغییر می‌کند و بر شرایط ایران بعد از انقلاب تطبیق می‌یابد. اولین تغییر این است که در اهداف نظام اولویت‌ها تغییر کند. نظام اقتصادی اسلام، نظامی است دارای اهداف روشن که سه هدف اساسی دارد: هدف اول عدالت اقتصادی؛ هدف دوم امنیت اقتصادی و هدف سوم - به تعبیر روایی و قرآنی ما - وفور نعمت است. من کلمه «رشد» را به کار نمی‌برم. منظور از وفور نعمت، نعمت مادی است. این سه، سه هدف نظام اقتصادی اسلام است.



مجله پاسخ: این‌ها خیلی بحث زمینه‌ای و ریشه‌ای و بنیادی دارد. واقعاً جا دارد که اقتصاد مقاومتی به عنوان یک گرایش علمی در دانشگاه ایجاد شود که البته در دانشگاه بعید می‌دانم کسی به این فکر باشد.

♦ وقتی حرف را به اندازه یک ایده، یا یک سیاست، کوچکش کردیم، دیگر کسی به آن توجه نمی‌کند؛ ولی وقتی مشخص شد این که یک نظریه تطبیق است (تطبیق نظام اقتصادی اسلام در شرایط امروز) آن وقت می‌بینید که اضلاع مختلف بحث قابل بحث است. در مورد سه هدف گفته شده باید گفت که اولویت این اهداف با توجه به شرایط زمان و مکان تغییر می‌کند. در شرایطی امنیت اقتصادی می‌شود هدف اول. البته بحث امنیت اقتصادی را با قدرت اقتصادی ملازم می‌بینیم؛ یعنی اقتصادی امن است که قدرت برتر باشد. اگر اقتصادی قدرت دوم شد، امن نیست. بنابراین، به جای امنیت اقتصادی، قدرت اقتصادی می‌گذاریم. دستیابی به قدرت اقتصادی، در شرایطی هدف اول می‌شود. در کدام شرایط؟ در شرایطی که نظام سلطه در مقابل ماست و دارای قدرت برتر اقتصادی است؛ به گونه‌ای که اگر در جنگ اقتصادی با ما وارد بشود، ما را شکست خواهد داد. ما باید مسیری را طی کنیم که به قدرت اقتصادی برتر و آسیب‌ناپذیر دست پیدا بکنیم. این می‌شود، هدف اول. هدف اول که می‌شود یعنی چه؟ یعنی این که تمام اهداف دیگر اگر با این هدف تزامم پیدا کردند، این هدف مقدم است (حتی عدالت) یعنی اگر عدالت با بحث قدرت و امنیت اقتصادی ما تزامم پیدا کرد، مثلاً اگر در شرائطی کاری عادلانه‌تر است و فرضاً ضریب جینی را بهبود می‌بخشد، ولی قدرت و امنیت اقتصادی را تضعیف می‌کند در چنین شرایطی، قدرت اقتصادی مقدم است.

مجله پاسخ: ملاک‌تان چیست؟

♦ ملاک‌مان وجود نظام سلطه‌ای است که اگر ما به این قدرت نرسیم، ما را نابود می‌کند.

مجله پاسخ: یعنی به نابودی اصل نظام منجر می‌شود و ممکن است که بی‌عدالتی هم به سقوط نظام منجر بشود.



♦ در تراحمات شرایط مختلف را باید دید و آنچه مهم‌تر است را مقدم کرد. وقتی تراحم شد، باید بررسی کرد که شرایط موجود چه اقتضا می‌کند. ببینید الان ما در مقابل تحریم قرار گرفتیم. تحریم یعنی چه؟ یعنی نظام سلطه به ما تهاجم کرده؛ تحریم، تهاجم در عرصه اقتصادی است. اگر بحث امنیت، استقلال و قدرت اقتصادی مان مهم‌تر نبود به شرایطی که جبهه کفر برای رفع تحریم تعیین کرده تن می‌دادیم زیرا این تحریم قطعاً در وضعیت زندگی ما تأثیرگذار است. فقرا در اثر این تحریم فقیرتر می‌شوند و ثروتمندان ممکن است ثروتمندتر بشوند. وضعیت اقتصادی با مشکل مواجه می‌شود. اما به دلیل اهمیت بیشتر دستیابی به قدرت اقتصادی شرایط رفع تحریم را نخواهیم پذیرفت. بر این اساس یک چیزی که تغییر می‌کند، یعنی آن انعطافی که در نظام اقتصادی اسلام است، این است. امنیت و قدرت می‌شود هدف اول، بقیه می‌شوند اهداف دوم. این به این معنا نیست که عدالت را دنبال نمی‌کنیم؛ نه، عدالت اصل رکن ماست. و می‌توان اثبات کرد که اگر به اقتصاد مقاومتی عمل کنیم در نهایت امنیت و قدرت اقتصادی و عدالت اقتصادی و وفور نعمت هر سه دست‌یافتنی‌تر می‌شود ولی اگر در شرایطی قدرت اقتصادی با عدالت تراحم پیدا کرد، در این شرایط قدرت، فدای عدالت نمی‌شود. بعضی از کسانی که در مقابل رهبری فکر می‌کنند، و سلايق دیگری دارند، آن‌ها می‌گویند ما اگر شرایط دشمن را نپذیریم، اقتصاد کشور به هم می‌ریزد! در حالی که مقام معظم رهبری این تحریم را فرصت می‌دانند برای قدرت پیدا کردن اقتصاد.

به هر حال، یکی از تغییرهایی که نظام اقتصادی پیدا می‌کند، این است که چينش اهداف از جهت اولويت بر اساس شرایط تعیین می‌شود. وقتی این‌طور شد، چون چينش اجزای نظام و ارتباط بین اجزای نظام به سمت اهداف است، تمام این چينش بازبینی می‌شود. این حرف کلی است که اگر بخواهم وارد تفصیلش بشوم، یک ترم خودش شاید طول بکشد.



مجله پاسخ: آن قدر که من متوجه شدم، شما اقتصاد مقاومتی را یک نظریه می‌دانید؛ به این معنا که مشکلی در جامعه بوده و سپس این مشکل به مسئله تبدیل شده؛ بعداً برای این مسئله راه حلی کشف شده و آن راه حل اظهار شده و بعد تضمین هم داریم که این راه حل به نتیجه می‌رسد. این می‌شود نظریه. پس شما این را نظریه می‌دانید نه ایده، برخلاف برخی که این را یک ایده اقتصادی می‌دانند و می‌گویند جا برای کار و تلاش دارد.

♦ جا برای کار و تلاش دارد، یعنی چه؟

مجله پاسخ: یعنی هنوز به حد یک نظریه نرسیده و به عنوان نظریه اسلامی هنوز صادر نشده است. این نظریه‌ای در حیطه اقتصاد ایرانی - اسلامی نیست. این‌ها شبهاتی است که داریم می‌پرسیم؛ والا این که ما دیدگاهمان نسبت به اقتصاد مقاومتی چیست، بحث دیگری است. در جامعه علمی نخبگان، بحث سر این است که آیا واقعاً این یک نظریه اقتصادی است؟ شما می‌فرمایید بله؛ این یک نظریه است. برخی دیگر این را به عنوان یک نظریه تلقی نمی‌کنند. شما این را نظریه می‌دانید.

♦ نظریه مجموعه‌ای از مفاهیم به هم پیوسته و سازگار، مستند به استدلال عقلانی و روشمند برای اثبات یک مدعا یا حل یک مسئله است. مقام معظم رهبری کاملاً مفاهیم را روشن کردند. مفاهیم با هم سازگار است، حتی اثبات کردند، مبتنی بر مبانی است؛ یعنی انسجام نظری دارد؛ این که این نظریه قابل اجراست و این نظریه برای حل مشکل ما مفید است. این را توضیح دادند که ما در کشور ظرفیت‌هایی داریم؛ یک به یک ظرفیت‌ها را شمردند و با توجه به این ظرفیت‌ها که در نیروی انسانی، سرمایه، آب و هوا، جغرافیای استراتژیک، که ما داریم، می‌توانیم با تکیه بر درون، این کار را صورت بدهیم. این را اثبات کردند که ایران امروز، اقتضای اقتصاد مقاومتی را دارد و ما با اقتصاد مقاومتی در برابر چیزهایی که بر ما تحمیل شده است، پیروز هستیم. این را استدلال کردند. به هر حال، به نظر من این یک نظریه راهبردی است.

مجله پاسخ: شما اقتصاد مقاومتی را زیرمجموعه اقتصاد اسلامی می‌دانید؛ یعنی در شرایطی که اسلام و حاکمیت اسلامی در برابر جبهه کفر ایستاده است، اقتصاد مقاومتی، الگویی است مبتنی بر این که ما در برابر کفر ایستاده‌ایم. شما فرمودید که ما در اقتصاد اسلامی سه اولویت و هدف را پیگیری می‌کنیم: عدالت اقتصادی، امنیت اقتصادی و وفور نعمت (رشد). در شرایط اقتصاد مقاومتی، ما اگر بتوانیم هر سه را در عرض هم رعایت بکنیم، حتماً این کار انجام می‌شود. اما اگر نشود، اولویت را با قدرت اقتصادی می‌دهید که همان امنیت اقتصادی است و شما مورد دوم عنوان کردید.



♦ این یک عنصر است. بعد هم به دنبالش گفتم وقتی چنین اهداف براساس شرایطی که وجود دارد، تغییر کرد، کلیه عناصر یک نظام اقتصادی براساس آن اولویت‌بندی چنین می‌شوند. رفتارها، روابط اقتصادی، اصول مکتبی ما، مبانی و اصول اقتصاد، اهمیتشان بالا و پایین می‌رود، بعضی چیزها که در وضعیت عادی مستحب‌اند، در این وضعیت واجب می‌شود؛ یعنی کلاً چنین نظام، چنین جدیدی می‌شود که این را من در کتابم به صورت مفصل توضیح دادم. حقیقت نظریه راهبردی اقتصاد مقاومتی یک «نظریه تطبیق» است، یعنی نظام اقتصادی اسلام را بر واقع تطبیق می‌دهد. نظام اقتصادی اسلام، یک نظام جهان‌شمول و زمان‌شمول است که دارای اصول، مبانی، اهداف و الگوهای رفتاری ثابت جهان‌شمول است. آن وقت در هر شرایطی عناصر انعطاف‌پذیری در این نظام است که در شرایط زمانی و مکانی خاص این‌ها، مطابق با شرایط چنین پیدا می‌کنند و شکلی ویژه به ما می‌دهند، آن را تعبیر می‌کنیم به «الگوی راهبردی نظام اقتصادی اسلام». لذا اقتصاد مقاومتی در ایران ممکن است با اقتصاد مقاومتی در عراق و مالزی و کویت و ... فرق کند؛ ولی الآن این الگو در ایران قرار دارد که پایگاه اسلامی است و با کفر شاخ به شاخ شده و در جبهه مقابلش نظام سلطه با تمام وسعت و معنایش قرار دارد. البته ما نیز به دنبال تحول دنیای کفر به سمت اسلام هستیم. ما حتی فکر هدایت‌گرایانه به سمت خداوند متعال داریم. آن‌ها می‌خواهند ما را نابود بکنند و حرکت شیطانی خودشان را ادامه بدهند.

مقام معظم رهبری در صحبت‌های اخیرشان فرمودند دشمن در عرصه فرهنگی و در عرصه نظامی و در عرصه سیاسی، هر چه حربه داشت به کار برد، پیروز نشد و لذا وارد عرصه اقتصادی شد و می‌داند که اگر ما را در اقتصاد زمین‌گیر کند، در جاهای دیگر و در ابعاد دیگر زمین‌گیر خواهیم شد. این خیلی مهم است. و لذا از جهت اقتصادی باید به قدرتی برسیم که دشمن نتواند ما را تهدید کند، بلکه به مقامی برسیم که او جرأت تهدید نکند. «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه». باید به حدی برسیم که



«الاسلام یعلو و لایعلی علیه». نفی سبیل بشود. در اقتصاد باید به این قدرت دست پیدا بکنیم. در این شرایط این هدف اول است. بله. اگر در شرایطی بود که کفار در یک چنین قله قدرت اقتصادی قرار نداشتند و هم عرض ما بودند، شاید ما طور دیگری الگو را می‌چیدیم؛ ولی در این شرایط، الگو این است. باید قدرت برتر باشیم.

تغییر دیگر در عناصر انعطاف‌پذیر نظام اقتصادی اسلام در تطبیق با شرایط، واجب شدن جهاد اقتصادی است. یعنی تغییری در اولویت اهداف و تغییری در رفتارها رخ می‌دهد. یک اصل رفتاری پیدا می‌شود به نام اصل جهاد اقتصادی. اصل «جهاد اقتصادی» و مدیریت جهادی در صحنه اقتصاد اصل رفتاری است. ما در مصرف بخواهیم مصرف‌مان را با این وضعیت مطابق بکنیم، باید مصرف‌مان کاملاً کارآمد، مطابق با نیازها بدون هیچ اسراف و تبذیر باشد و این، خیلی سخت است. جهاد می‌خواهد؛ جهاد اقتصادی یعنی همین؛ جلو تمام نفسانیات را گرفتن، دقت کردن، بصیرت داشتن در مصرف، در بخش تولید، جهادی وارد تولید شدن، عدم انگیزه سودطلبی (به نحو افراط و غیراصولی)، باید با این انگیزه‌ها وارد تولید شود. در حقیقت با این انگیزه وارد تولید شود که تولید را افزایش بدهد تا قدرت اقتصادی کشور بالا برود، با نیت قربة الی الله.

مقام معظم رهبری سالی را به عنوان جهاد اقتصادی مطرح کردند. سالی را گفتند سال کار و تلاش مضاعف. جهاد این است که بدانی در مقابل دشمن هستی. آگاه باشی که تولیدی که داری می‌کنی و مصرفی که داری می‌کنی، در مقابل دشمن است. این تولید و این مصرف تو بر جبهه اقتصاد تأثیر دارد. یعنی تو داری در مقابل دشمن می‌جنگی. دوم، باید با بصیرت باشی، بفهمی که چه کنی. سوم، اخلاص باشد. برای خدا باشد. چهار، باید با تمام تلاش و نیرو باشد. کسی که می‌رود در جبهه نظامی جهاد می‌کند، دیگر نه به فکر خور و خوابش است و نه به فکر منافعش. برای حفظ نظام مایل است جان فدا کند. در این جا هم همین است، یعنی او می‌گوید: این امر بر



من واجب است؛ باید بروم جلو، از جهت اقتصادی. این گونه نگاه به تولید ضروری است. مدیریت، مدیریت جهادی است. شب و روز؛ با قصد اخلاص، با بصیرت، با کارشناسی تمام. این امر مستلزم جهاد است. این جهاد اگر رخ بدهد؛ یعنی الگوهای رفتاری ما در صحنه اقتصاد، الگوهای جهادی باشد، در سرمایه‌گذاری، در کار و در تولید، اگر الگوها جهادی باشد، یعنی این چند عنصر را داشته باشد. (عنصر در مقابل دشمن بودن، با بصیرت بودن، با اخلاص بودن، با تمام تلاش و تدبیر).

اگر رفتارها براساس این عناصر شکل گرفت، آن‌گاه قطعاً اقتصاد کارآمدتر می‌شود و تولید در این اقتصاد جهشی بالا خواهد رفت (این جهت مادی قضیه) و جهت معنوی هم تأمین می‌شود؛ یعنی امدادهای غیبی خداوند نیز شامل فرد و نظام می‌شود؛ یعنی یک قدم بر می‌داری، ده قدم خداوند تو را جلو می‌برد. در جبهه نظامی هم همین بود؛ در جبهه اقتصادی هم عیناً همین است.

مقام معظم رهبری هم بر سنت‌های الهی در این جبهه تأکید فرمودند. بحث جهاد اقتصادی بابی است که باب رحمت الهی و تفضلات الهی را باز می‌کند و نعمت سرازیر می‌شود. ما به نوعی با اقدام خودمان ۱۰ درصد پیش می‌رویم و امدادهای الهی ما را ۹۰ درصد جلو می‌برد. این را حواسمان باشد بحث امدادهای الهی بحث خیلی مهمی است و علت این که ما در این وضعیت دست و پا می‌زنیم، آن است که این‌ها را درست اجرا و باور نمی‌کنیم. اگر باور بکنیم با شتاب پیش می‌رویم. لذا در اقتصاد مقاومتی و جهاد اقتصادی، وضعیت طوری می‌شود که ما در عین این که در مقابل دشمن مقاومت می‌کنیم، تهدید را به فرصت تبدیل می‌کنیم و رشد جهشی داریم؛ یعنی رشد عادی ۲ و ۳ درصد نیست؛ رشد جهشی رخ می‌دهد (با امدادهای الهی). این تلقی ما از ارتباط اقتصاد مقاومتی، با نظام اقتصادی است؛ یعنی وقتی نظام اقتصادی بر شرایط تطبیق پیدا می‌کند، این دو عنصر اصلی تغییر می‌کند و البته شعاع این تغییرات تمام الگوهای رفتاری و اصول اقتصادی و سیاست‌ها و دولت و مردم همه این رامی‌گیرد و شکل خاصی پیدامی‌کند که تحت عنوان اقتصاد مقاومتی طرح می‌شود.



مجله پاسخ: سوال دیگری که در زمینه بحث اقتصاد مقاومتی وجود دارد - مقام معظم رهبری هم اقتصاد مقاومتی را اقتصادی مردمی نام بردند - اینکه در خصوص رفع مشکلات اقتصادی، شما نقش مردم را پررنگ تر می بینید (در حیطه فرهنگ اقتصادی) یا نقش مسئولان را در حیطه سیاستگذاری اقتصادی؟ شما در مورد نقش مردم و این که چگونه باید این نقش را به مردم القاء کرد، چه نظری دارید؟

♦ این ویژگی نظام اقتصادی اسلام است، نه اقتصاد مقاومتی. نظام اقتصادی اسلام نظام مردم بنیاد است. در این نظام اقتصادی، بازیگر اصلی، مردم هستند. دولت حالت ستادی دارد. صف اقتصاد، مردم هستند آن هایی که تولید می کنند، مصرف می کنند، سرمایه گذاری می کنند، این ها مردم هستند. ستاد دولت است که راهبری، مدیریت، نظم دهی و حمایت می کند. وقتی این طور شد، حرکت اصلی باید از مردم شروع شود؛ اما مدیریت کار با دولت است؛ یعنی در حقیقت آن که باید اقتصاد را بارور کند و از این بحران بیرون بیاورد، هم مردم هستند و هم دولت است. صفش مردم است و ستادش دولت است؛ لذا مقام معظم رهبری در تعبیری فرمودند: «ستاد کل اقتصاد مقاومتی». ستاد کل، مال دولت است و باید مردم را فعال کند؛ یعنی دولت باید نیروها و ظرفیت های مردمی را سیاستگذاری و مدیریت و زمینه سازی کند تا ظرفیت های مردمی که ظرفیت های سرشاری هم است، امکان رشد و توسعه پیدا کند. بنابراین، هر دو مهم هستند، مردم صف هستند و دولت ستاد است. بی شک در مردم ایران، استعدادها و ظرفیت هایی وجود دارد که این مردم برای یک حرکت جهشی در اقتصاد کاملاً آماده اند، فقط باید مدیریت و راهبری بشوند؛ یعنی ستاد باید این کار را بکند. البته این که حالا دارند این کار را می کنند یا نمی کنند، بحث دیگر است.

مجله پاسخ: از فرصتی که در اختیار ما گذاشتید خیلی ممنون هستیم. انشاءالله خداوند به شما در انجام دادن کارهایتان توفیق بدهد.

پاسخی به شبهات پیرامون سوگندهای قرآن

سید محمد موسوی مقدم *

چکیده

سوگند به ذات الله، جان پیامبر ﷺ، قرآن، فرشتگان و نیز سوگند به زمان و مکان‌های خاص و برخی دیگر از مخلوقات و اجزای طبیعت از جمله سوگندهایی است که در قرآن کریم وجود دارد. این امر موجب شده تا برای برخی انگاره غیروحیانی بودن قرآن پدید آید. آنان بر این باورند که با توجه به معنای عرفی سوگند و اهدافی که برای استفاده از آن وجود دارد، نمی‌توان پذیرفت که خداوند علیم و حکیم برای اثبات حقانیت خود از سوگند بهره برده باشد؛ زیرا کسی از سوگند بهره می‌برد که از صحت گفتار خود نامطمئن باشد. حال خدایی که عالم مطلق، قادر مطلق و غنی مطلق است، چرا باید برای اثبات سخنانش به سوگند متوسل شود؟ آیا این دلیل روشنی بر انسانی بودن قرآن نیست؟

بررسی زمینه‌های انگیزشی سوگند در زندگی بشر و تبیین تفاوت‌های ماهوی آن با سوگندهای قرآن به اثبات حکیمانه بودن سوگندهای قرآن و محقق شدن اهدافی که در پس آن نهفته است، منجر خواهد شد.

کلیدواژگان: حلف، سوگندهای قرآن، حکمت سوگند.

مقدمه

خداوند متعال در قرآن کریم از سخن و کلام بهره برده است: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ* وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء: ۱۹۵-۱۹۲). سخن قرآن کریم والاترین سخن است و از جهت بلاغت و رسایی در اوج قرار دارد. اعتراف اعراب جاهلی آشنا به فنون سخنوری نظیر ولید بن مغیره مخزومی به مقام والای قرآن و تفاوت آن با سایر سخن‌ها دلالت بر والایی سخن قرآن دارد. (رکن: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۹۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۸۳). قرآن کریم به منظور انتقال معارف و با ملاحظه اقتضائات مخاطب از فنون بلاغی نظیر سوگند بهره برده است.

استعمال همین آرایه بلاغی در قرآن موجب شده است که برخی، رأی به غیرالهی بودن قرآن بدهند. به اعتقاد آنان آیات قرآن پر است از سوگندهایی که خدای محمد ﷺ برای اثبات صداقت و درستی سخنان خود به کار برده است. فارغ از اینکه آن سوگندها تا چه حد مؤثر افتاده است و مخاطبان قرآن تا چه اندازه تحت تأثیر این سوگندها، به سخنان و ادعاهای خدای او ایمان آورده‌اند، نفس سوگند خوردن از جانب الله با پیامدهای ناخوشایند بسیاری رو به روست که حقانیت، اصالت و الهی بودن قرآن را زیر سؤال می‌برد:

۱. انسانی که از صحت سخنان خود نامطمئن است و بیم آن دارد که سخنش از سوی مخاطب پذیرفته نشود یا به پذیرش ادعایش از سوی مخاطب شدیداً نیاز دارد، برای تقویت انگیزه مخاطب و تشدید انفعال او به سوگند متوسل می‌شود. سوگند یک اهرم فشار عاطفی برای تسلیم کردن مخاطب است. حال خداوند که علم مطلق به صحت سخنان و صداقت خود دارد، چرا برای پذیرش سخنانش به اهرم‌های عاطفی روی می‌آورد؟!



۲. انسان‌های عالم و دانشمند همواره برای اثبات نظریات علمی خود استدلال می‌کنند و هرگز دیده نشده است که فیزیکدان یا شیمیدان یا طبیب و حتی هنرمندی برای اثبات نظریه خود یا دفاع از اثر هنری‌اش به سوگند خوردن متوسل شود؛ بلکه آنان می‌کوشند با به کارگرفتن عقل و هوش و ذوق مخاطب، صحت ادعایشان را اثبات کنند یا ذوق مخاطب را در جهت درک زیبایی اثر هنری‌شان برانگیزند. حال خدایی که عالم مطلق، قادر مطلق و غنی مطلق است، چرا باید برای اثبات سخنانش به سوگندهای پرتکرار متوسل شود؟

۳. همه کسانی که برای اثبات سخن خود و تحریک مخاطب به پذیرش آن قسم می‌خورند، به چیزهایی سوگند می‌خورند که اولاً ارزش آن از خود مخاطب بالاتر باشد و ثانیاً رابطه‌ای عاطفی میان مخاطب و آن چیز برقرار باشد تا حس قدردانی یا احساس گناه یا احساس مسئولیت مخاطب را برای پاسداشت حرمت آن چیز برانگیزد؛ اما قرآن به چیزهایی مانند نفس زدن اسبان، زیتون یا انجیر قسم می‌خورد و این امر نه تنها کارایی سوگندهای انسانی را ندارد، بلکه ممکن است حس طنز و تمسخر مخاطب را تحریک می‌کند.

۴. سوگند خوردن در فرهنگ اسلامی رفتاری نکوهیده و حتی نامشروع است. در فقه اسلامی، قسم دروغ، گناه کبیره و قسم راست، رفتاری به شدت مکروه است. در روایات آمده است که پیشوایان اسلام تا حد امکان قسم نمی‌خورده‌اند. در احکام مربوط به قسم‌ها، برای قسم شکسته‌شده، کفاره (تنبيه) خاصی مقرر شده است. پس چرا رفتاری که حرمت یا دست‌کم کراهت شدید دارد، از سوی خود خدا به کرات انجام می‌شود؟!

آثار علمی متعددی (کتاب و مقاله) علاوه بر آنچه در تفاسیر آمده است در مورد سوگندهای قرآن و مسائل مرتبط با آن توسط قرآن‌پژوهان تدوین و تألیف شده است



که پاسخ‌گوی سوالات و شبهات پیرامون آن می‌باشد و هدف این نوشته نیز پرداختن به این شبهات پیرامون سوگند و پاسخ به آنهاست.

تعریف سوگند و ارکان آن

برای سوگند تعاریف گوناگونی ارائه شده است. سیوطی با اشاره به قصد استعمال قسم می‌نویسد: «قسم جمله‌ای است که به منظور تحقیق و تأکید خبر استعمال می‌شود» (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۷۷). برخی دیگر قسم را معادل حلف و یمین در زبان عربی دانسته‌اند که برای تأکید خبر و مضمون آن استعمال می‌گردد (سبحانی، ۱۳۷۸، ص ۹). علامه طباطبایی رحمته الله نیز معتقد بودند: «قسم یعنی مقید کردن خبر یا انشاء به موجود شریفی که اگر یادکننده سوگند در خبر دادن و سخن گفتن دروغ بگوید یا در انشاء نمودن بر خلاف آن عمل نماید، شرافت آن چیز را خدشه دار کرده است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۲۵). در حقیقت، قسم عبارت است از مؤکد کردن کلام و مقید نمودن آن به ارزش و شرافت موجودی مقدس، برای پایبند شدن به مفاد آن کلام (فاکر میبدی، ۱۳۸۳، صص ۳۲۷-۳۱۴).

بر این اساس، قسم دارای چهار رکن خواهد بود: حالف (سوگند خورنده و فاعل سوگند)، مقسم‌به (چیزی که به آن قسم یاد می‌شود)، مقسم‌علیه (چیزی که به خاطر آن قسم یاد می‌شود) و الغایه من القسم (غایت و هدفی که سوگند خورنده در پی تحقیق و تأکید آن است) (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰).

رکن اساسی در جمله قسم، مقسم‌به است که غالباً از اهمیت بسزایی برخوردار هستند و مورد عنایت و توجه شنوندگان نیز قرار می‌گیرند تا ثبات و استواری و ارزش آن، برای مقسم‌علیه مقیاس قرار گیرد. البته انتخاب مقسم‌به از سوی قسم‌خورنده منوط به هدف و غایتی است که از سوگند وجود دارد؛ هر اندازه هدف و غایت سوگند از ارزش و اهمیت بالاتری برخوردار باشد، به همان میزان در تعیین نوع مقسم‌به مؤثر است. لازم به ذکر است که این رابطه در مورد کسانی است که از سوگند در جای مناسب خود بهره می‌برند، وگرنه چه بسا کسانی که سوگند، امری عادی در فرآیند ارتباطی آنان با دیگران است و به این رابطه توجه ندارند.

در قرآن کریم هم به امور محسوس مانند خورشید، ماه، ستارگان، زمین، آسمان، شب، روز، پیامبر اکرم ﷺ، مکه مکرمه و... سوگند یاد شده و هم به امور معنوی و غیر محسوس مانند فرشتگان، روز قیامت، نفس ملامتگر، و... .

در یک تقسیم‌بندی می‌توان اقسام مقسم به در قرآن را به دو بخش تقسیم نمود: در یک بخش، ذات باری تعالی مقسم به قرار گرفته: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَكُمُ﴾ (التغابن: ۷)، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِيَنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَكُمُ﴾ (سبأ: ۳)، ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ إِيَّايَ وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ (یونس: ۵۳)، ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ (مریم: ۶۸)، ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (حجر: ۹۲)، ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ (نساء: ۶۵)، ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ (المعارج: ۴۰).

در بخش دوم نیز به مخلوقات خداوند قسم یاد شده که تعداد آنها در قرآن زیاد است؛ نظیر ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا ۖ وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاهَا﴾ (شمس: ۱-۲)، ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۖ وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّىٰ ۖ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾ (اللیل: ۱-۳)، ﴿وَالْفَجْرِ ۖ وَكَوْنِ عَشْرِ ۖ﴾ (الفجر: ۱)، ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِالْخُنُوسِ﴾ (التکویر: ۱۵)، ﴿وَالَّتَيْنِ وَ الزَّيْتُونِ ۖ وَطُورِ سِينِينَ﴾ (التین: ۱-۲) و ...

مقسم‌علیه نیز در قرآن کریم موارد متعددی دارد. در حقیقت، قرآن کریم با استفاده از سوگند بر اهمیت مطالب ژرف و عمیق تأکید نموده است. بنابراین اشکال شبهه مبنی بر این که سوگند فقط از سوی افراد نابخرد برای اثبات امور نامعقول استفاده می‌شود، نمی‌تواند سخن درستی باشد؛ زیرا اصل سوگند برای تأکید بر ارزش و اهمیت مقسم‌علیه و نه صرف اثبات آن به کار می‌رود که به تناسب آن از مقسم‌به‌های متعددی می‌توان بهره برد. از این رو اگر شخص نابخردی هم از سوگند استفاده





می‌کند، به جهت اهمیتی است که سوگند در تأکید بر مقسم‌علیه دارد و تفاوتی ندارد که سوگند از سوی افراد نابخرد یا صاحبان عقل استفاده شود.

نحوه کاربرد سوگند در قرآن کریم بیانگر این است که یک نوع رابطه جدی میان مقسم‌به و مقسم‌علیه وجود دارد و کاربرد سوگند در مواردی است که پشتوانه عقلی داشته و قرآن در جای خود به استدلال آن پرداخته باشد. ابن‌قیم الجوزیه جواب سوگندهای قرآن را به پنج دسته تقسیم کرده است: «گاهی خداوند بر وحدانیتش سوگند یاد می‌کند، گاهی بر حق بودن قرآن، گاهی بر حق بودن فرستاده خداوند (اینکه بر راه حق و مستقیم قرار دارد و منشأ سخنانش وحی است) گاهی سوگند یاد کرده بر اینکه روز جزا و حساب حتمی‌الوقوع و وعده‌های آن صادق است، و گاهی بر احوال انسان سوگند یاد کرده است» (ابن‌قیم الجوزیه، ۱۴۰۲، ص ۷). می‌توان تمام این انواع را به اصول سه‌گانه اسلام یعنی توحید، نبوت و معاد ارجاع داد؛ اموری که در لایه‌های آیات قرآن به انحای مختلف و گوناگون مورد استدلال واقع شده و عقل انسان‌ها به تدبیر پیرامون آن فراخوانده شده است. از آن‌جا که قرآن از جنس سخن و بیانی است که در مسیر هدایت انسان به کارگرفته می‌شود و نیز از آن‌جا که موقعیت و حالات مختلف انسان‌ها در دستیابی به مسیر هدایت و سعادت متفاوت است، قرآن از تمامی اصول سخن یعنی استدلال و استفاده از آرایه‌ها و صنایع بلاغی نظیر سوگند بهره برده و در مواردی نیز به ترکیب روش‌های مذکور در یک سخن پرداخته است. از این رو برخی نوشته‌اند: «سوگند از مؤکدات مشهوری است که شیء را در نفوس تقویت می‌کند و در اعماق نفوس جایگزین می‌سازد و چون مردم هنگام نزول قرآن، در برابر این کتاب مقدس برخوردی گوناگون داشتند، بعضی نسبت به مطالب آن شک داشتند و بعضی از سر لجاجت و دشمنی انکار کردند، خداوند هم با استدلال‌های محکم و متقن این مطلب قرآن را به اثبات رساند، و هم سوگندهای متعدد و پی در پی یاد نمود تا شک‌ها و شبهه‌ها را از این کلام الهی برطرف نماید و حجت و دلیل قاطع بر این مطالب اقامه کند.» (القطن، ۱۴۲۱، ص ۳۹۱)



بنابراین، سوگند، یگانه ابزار قرآن برای اثبات مدعیات خود نیست بلکه از آن در کنار سایر استدلال‌ها و براهین بهره برده و عمده مطالبی که در طرح آن از سوگند استفاده کرده، دارای پشتوانه عقلی و برهانی است به همین دلیل است که قرآن بیش از آنکه از سوگند بهره ببرد، از برهان و استدلال بهره برده و پیامبر اسلام را موظف کرده است که در مسیر دعوت انسان‌ها به دین خدا از برهان استفاده کند: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ۱۲۵).

آیه شریفه برای دعوت به دین خدا، سه راه مطرح کرده تا متناسب با استعداد افراد و بر حسب نیاز از آنها استفاده شود: حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن. حکمت یعنی دست یافتن به حق از راه علم و عقل، موعظه یعنی تذکر دادن به کار خیر در اموری که قلب در آنها رقت می‌یابد و جدال یعنی برابری کردن با دیگران بر اساس برتری‌جویی و غلبه. از تأمل در این معانی چنین برمی‌آید که حکمت، حجتی است که بدون تردید، سستی و ابهام انسان نسبت به حق را زایل می‌کند، موعظه بیانی است که دل را نرم می‌سازد و جدال حجتی است که با تکیه بر مسلمات برای سست کردن مبانی خصم به کار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۳۷۱).

برخی آیه یاد شده را هم‌افق با آیه ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (یوسف: ۱۰۸) دانسته و افزوده‌اند: «اینکه خداوند در این آیه به پیامبر فرمان می‌دهد تا بگوید راه من این است که با بصیرت کامل مردم را به خداوند فرا می‌خوانم، اشاره به این نکته است که دین اسلام دین حجت و برهان است و هرگز نمی‌خواهد مردم ندانسته به آن بگروند. این دین، نظام هستی را با همه اتقان و استحکام فراوری عقل‌ها می‌نهد تا در آن بیندیشند و بدین وسیله به صحت دعوت‌هایش یقین کنند.» (مراغی، ۱۳۷۱ق، ج ۱۳، ص ۵۲).

قرآن کریم نه تنها خود برهان است و به پیامبر فرمان می‌دهد تا در رأس شیوه‌های تبلیغی خویش از برهان استفاده کند، بلکه در مواضع گوناگون و به مناسبت‌های مختلف از منکرین خود برهان می‌طلبد و توقع قبول ادعاهای بی‌برهان را مردود می‌شمرد؛ از این‌رو در برابر ادعای کسانی که بهشت را ویژه یهودیان و مسیحیان



می‌دانند، طلب برهان می‌کند: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقره: ۱۱۱) یا در برابر کسانی که غیر خدا را پرستش می‌کنند، به پیامبر می‌فرماید که از آنها بخواهد درباره ادعای خویش برهانی بیاورند: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ (الانبیاء: ۲۴) و نیز پس از آنکه خود از راه نشانه‌ها و آیات روشن، براهینی محکم بر حقانیت و استحقاق و لزوم پرستش خدای یکتا اقامه می‌کند، از پیامبر می‌خواهد که به مشرکان بگوید اگر آنها نیز راست می‌گویند برهان خود را بیاورند: ﴿أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (النمل: ۶۴).

افزون بر این، خداوند در آخرت نیز از مدعیان دروغین و مشرک، برهان طلب می‌کند و از آنها می‌خواهد که بر دعوای باطل خود، برهان بیاورند، آنگاه آنها رسوا می‌شوند و می‌فهمند که حق با خدا و رسولان اوست و همه بافته‌های آنان نابود خواهد شد: ﴿وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعِلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْقَرُونَ﴾ (القصص: ۷۵).

منطق برهان طلبی اسلام از محتوای قوی و غنی آن حکایت می‌کند؛ زیرا سعی دارد با مخالفان خود نیز برخوردی منطقی داشته باشد. حال چگونه ممکن است از دیگران برهان مطالبه کند و خود به آن بی‌اعتنا باشد؟! آیات قرآن مجید سرشار از استدلال‌های منطقی و براهین علمی است و این درست برخلاف چیزی است که امروزه مسیحیت تحریف شده بر آن تأکید می‌کند؛ یعنی مذهب را مرتبط با «دل» می‌داند، «عقل» را از آن بیگانه معرفی می‌کند، تضادهای عقلی همچون توحید در عین تثلیث را در مذهب می‌پذیرد و به انواع خرافات، اجازه ورود به مذهب می‌دهد. در حالی که اگر مذهب از عقل و استدلال تهی شود، هیچ دلیلی بر حقانیت آن باقی نمی‌ماند و آن مذهب و ضد آن یکسان خواهند شد. عظمت این برنامه اسلامی (تکیه بر برهان و دعوت مخالفان به استدلال منطقی) هنگامی آشکارتر می‌شود که توجه کنیم اسلام در محیطی ظهور کرد که خرافات بی‌پایه و مسائل غیرمنطقی در آن بسیار شایع بود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۵۲۳).

تاریخ و پیشینه سوگند

سوگند یاد کردن، اختصاص به یک طایفه یا ملت و قومی خاص ندارد؛ بلکه در میان همه گروه‌ها و ملت‌های مختلف بشری مانند یک سنت فراموش‌ناشدنی، جاری بوده و به آن عمل می‌شده است. در طول تاریخ بشری، هر طایفه و ملتی از ملت‌های بدوی و باستانی طبق عقیده خود، اشیاء و موجودات خاصی را مقدس و محترم دانسته و به آن سوگند می‌خورده است تا از این راه، صدق ادعای خود و حقانیت آن را ثابت کند.

البته این موضوع که ملت‌های گذشته چه چیزهایی را محترم و مقدس می‌شمرد و به آن سوگند یاد می‌کرده‌اند، از حد این نوع نوشتار خارج است و نیاز به تحقیق و بررسی بیشتر یا تألیف کتابی مستقل دارد؛ لکن این اندازه ثابت و مسلم است که این روش در میان ملت‌های مختلف و در طول تاریخ بشری جاری بوده و هست. با گذشت زمان این عمل شکل خود را در بین مردم اقلیم‌های گوناگون عوض کرد و اعتقاد به تقدس موجودات ویژه‌ای رفته‌رفته جانشین سوگند خوردن شد؛ تا جایی که هر کس می‌خواست حقانیت خود را به اثبات برساند در برابر جایگاه‌های مقدس می‌ایستاد و به آن جایگاه یا شیء سوگند می‌خورد. این باور به اندازه‌ای ریشه‌دار است که امروزه نیز با همه پیشرفت‌های علمی باز هم در جامعه‌های بشری مشاهده می‌شود.

در بین یهودیان، یهوه، موسی و تورات، در بین مسیحیان، اقایم ثلاثه (اب و ابن و روح القدس) و در بین مسلمانان، خدا، پیامبر، امامان و قرآن... از احترام ویژه‌ای برخوردارند و به آنها سوگند یاد می‌شود. مردم ایران نیز به خورشید و روز و شب و امامزاده‌ها و حتی به جان و روح پدر و مادر و مقبره آنان سوگند می‌خورند. از مطالعه منابع و روایات تاریخی برمی‌آید که در ایران پیش از اسلام (زمان ساسانیان) خورشید، مقام بلندی در آیین و باورها داشته است؛ چنان‌که یزدگرد دوم این گونه سوگند می‌خورد: «قسم به آفتاب، خدای بزرگ، که از پرتو خویش جهان را منور و از حرارت خود همه کائنات را گرم کرده است.» حتی امروزه در آذربایجان، به‌ویژه در روستاهای آن برای تأکید سخنان خود به آتش سوگند می‌خورند (رک: فروهر، ۱۳۹۰، ص ۱۶۳).

پیشینه سوگند گواه این مطلب است که انسان همواره امور مقدس و ارزشمند نزد خود را جایگاه سوگند و قسم قرار داده است و از آنجایی که همواره انسان‌ها در زندگی





خویش اموری را مقدس شمرده‌اند، می‌توان گفت که سوگند خوردن نیز تاریخی به درازای تاریخ بشر دارد. انسان به چیزهایی قسم یاد می‌کند که در نزدش بزرگ و باارزش باشد؛ مثلاً فرزند به جان پدرش، رعیت به حاکم، سرباز به شرف سربازی‌اش و وزرا به سلاطین سوگند می‌خورند حتی ممکن است کسی به چشمش سوگند یاد کند؛ چون برایش دارای منافع و ارزش زیادی است.

در میراث ادبی گذشتگان نیز سوگند جایگاه ویژه‌ای داشته است؛ مثلاً حافظ به جاه و جلال پادشاه وقت (شاه‌شجاع فرزند مبارزالدین محمد از آل مظفر) چنین سوگند خورده است:

قسم به حشمت و جاه و جلال شاه شجاع که نیست با کسم از بهر مال و جاه نزاع
سوگند یاد کردن از دیرباز در نظامات اداری، سیاسی، حرفه‌ای، قضایی و دینی جوامع غربی نیز مطرح بوده است. مثلاً هرگاه مدعی برای اثبات حقانیت دعوی خود، از اقامه بینه مطلوب عاجز بوده، با گواه گرفتن خدا یا رب النوع یا بت مقبول خود به آزمایش ایزدی که در زبان‌های اروپایی به آن «اوردال» می‌گفته‌اند، متوسل می‌شده و از آن وجود قدسی می‌خواسته است که راستگو را تأیید و دروغگو را مفتضح کند. افزون بر این‌گونه سوگندهایی که در جریان دادرسی معمول بود، در یونان باستان، سوگند یاد کردن به ارباب انواع در مقام تعهدات حرفه‌ای همچون سوگند پزشکی معمول بوده است. ویل دورانت متن «سوگندنامه بقراط» را در کتاب خود آورده است. (دورانت، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۸۷).

بنابراین سوگند خوردن و قسم یاد کردن شیوه‌ای است بین‌المللی که در هر لغت و زبانی رایج است و اهل سخن به هر وسیله که مطلب و مرامش را در انتظار، تثبیت کند متوسل می‌شوند، و روشن است که هیچ عاملی برای تحکیم ادعا، مؤثرتر و گیراتر از سوگند یاد کردن نیست؛ مشروط به این‌که آن مقسم به عزیز و محبوب هر دو طرف باشد.

در قرآن کریم نیز از این روش معقول بشری، استفاده شده و خداوند سبحان برای اثبات مطالبی عظیم و مقاصدی رفیع‌تر به موجودات و اشیاء باارزش سوگند یاد نموده و بشر را به مطالعه و دقت در حقایق شگرف آن دعوت نموده است که در مطالب آینده به آنها اشاره خواهد شد.

تفاوت میان سوگندهای انسان و سوگندهای قرآن

در شبهات مطرح شده، طراح شبهه با تسری انگیزه انسان از سوگند به سوگندهای قرآنی سعی کرده است به باور مسلمانان نسبت به علم و حکمت مطلق خداوند خدشه وارد کرده و به تبع آن، غیروحیانی بودن قرآن را اثبات کند. به منظور تفصیل این امر و پاسخ به شبهه مذکور لازم است تا تفاوت‌های سوگند انسانی با سوگندهای قرآنی بازگو شود:

۱. تفاوت از جهت حالف (سوگند یادکننده)

یکی از تفاوت‌های اساسی سوگندهای رایج در عرف مردم با سوگندهای قرآنی، تفاوت از جهت کسی است که سوگند یاد می‌کند. سوگند یادکننده در قرآن، خداوند متعال است. ضرورت وجود خداوند و اقتضائات آن در کلام متکلمین و فلاسفه و دیگر حکما و دانشمندان بررسی شده و برای آن، دلایل متقن عقلی و نقلی اقامه گردیده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۲۲).

از منظر قرآن، وجود خداوند، امری تردیدناپذیر است. به همین دلیل، قرآن در صدد نبوده است که به معنای دقیق فلسفی، به اثبات وجود خدا بپردازد؛ بلکه وجود مبدأ یا خالق را برای جهان، امری مسلم و تردیدناپذیر در نظر گرفته است. شهید بهشتی با بررسی تطبیقی روش‌های اثبات وجود خدا در مباحث دانشمندان مسلمان و آیات قرآنی به تفاوت این دو شیوه توجه کرده است. به باور او مسئله اثبات وجود خدا در قرآن، برخلاف نظریات فلسفی به صورت یک مسئله پیچیده مطرح نشده است؛ بلکه هرچند شک درباره وجود خدا را به کلی نادیده نگرفته، اما به همین مقدار که انسان را در برابر چند سؤال قرار دهد، اکتفا کرده است (بهشتی، ۱۳۷۴، ص ۶۸).

البته این به معنای نفی برهان‌پذیری خالقیت نیست، چنان که دانشمندان برای آن اقامه برهان نموده‌اند. از جمله مهم‌ترین این براهین، برهان حدوث است که متکلمین به آن اهتمام داشته‌اند (رک: اشعری، ۱۹۵۵م، ص ۱۷؛ ماتریدی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۱؛ جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳،





ص ۷؛ طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۹). برخی از متکلمان، خالقیت خداوند را با وجود حدوث عالم، بی‌نیاز از استدلال دانسته و اقامه استدلال برای آن را از باب وثاقت نفس و دوری از التباس به شمار آورده‌اند (مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۱). اثبات اصل وجود خداوند زمانی به ثمر نهایی خود می‌رسد که هرگونه صفات نقصی از آن سلب و تمامی صفات کمالی بدون در نظر داشتن جنبه نقصانی آن در مورد خداوند به اثبات برسد. از این‌رو، فلاسفه و متکلمین بعد از اثبات اصل وجود خداوند به تبیین صفات الهی پرداخته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۵۶).

با این مقدمه باید گفت که اگر طراح شبهه در صدد است تا با شبهه‌افکنی در اعتقاد مسلمانان به ضرورت وجود خداوند و برخورداری او از صفات کمالی خدشه وارد سازد، نمی‌تواند با نادیده انگاشتن ادله‌های عقلی و نقلی فراوان به اثبات مدعای خود بپردازد و اگر صفات کمالی خداوند نظیر علم، حکمت و بی‌نیازی را در تغایر با تحلیل‌های خود از مقوله‌هایی نظیر سوگند می‌بیند، بایستی به توجیه آن بپردازد، نه این که اصل این صفات را از خداوند نفی کند. این صفات، ایجاب کننده ارسال رسل و نزول کتب برای هدایت انسان‌ها بوده که شاخص‌ترین آن‌ها قرآن است که به گونه سخن برای انسان نازل شد.

همگام بودن قرآن با زبان عرب به این معنا نیست که قرآن در همه ابعاد، کاملاً با عرف عرب مطابقت داشته باشد؛ بلکه در اصول کلی و اهداف عام و اصیل تأسیس آن مطابق است. به عنوان نمونه می‌توان به اصل استفاده از سوگند به عنوان یک فن بلاغی در عرف عرب و نیز سوگند خوردن به موارد مهم و با عظمت و تأکید و استدلال بر سخن به وسیله آن اشاره نمود.

در حقیقت، در مقام سخن، لازم است تا هر گونه صفات سلبی از خداوند نفی شود؛ چراکه در غیر این صورت در تغایر با آن ادله عقلی و نقلی خواهد بود که غیرقابل خدشه هستند. از جمله این صفات عبارت‌اند از:

الف) **صداقت:** خداوند راستگوترین راستگویان است و امکان ندارد که برای اثبات مطلبی دروغین، متوسل به سوگند شود.



ب) **علم:** علم از صفات بارز خداوند است که ماده و فراماده، دنیا و آخرت، آشکار و نهان، اعمال و نیات و غیره را فرا می‌گیرد. به دلیل شمول علم الهی، خداوند از کاربرد سوگند در ادبیات عرب و عرف مردم آگاه است و لزوم تناسب مقسم‌به و هدف سوگند را می‌شناسد و در هر مورد خاص این تناسب را رعایت کرده است.

ج) **حکمت:** خداوند حکیم است و همه افعال او، از جمله کلام او هدفمند است. بنابراین، خداوند سوگندهایش را مطابق مصلحت و حکمتی طرح می‌کند. البته هدفداری افعال خداوند به این معنا نیست که قصد دارد با آن هدف، نقصی را در خود جبران کند یا کمالی را که فاقد است کسب نماید بلکه کمال مطلق، خود اوست و نهایت افعال او نیز به سوی خود او باز می‌گردد.

توضیح آن‌که هر فاعل عاقل و باشعوری در کار خود مقصودی داشته و غایتی را دنبال می‌کند. به عبارت دیگر، مطلوبی دارد و چون آن مطلوب را کمال و خود را فاقد آن کمال می‌بیند، برای رسیدن به آن کمال کاری انجام می‌دهد. معنای هدف داشتن فاعل هم همین است؛ یعنی تلاش برای به دست آوردن کمال مطلوبی که فاقد آن است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۹۰) اما هدفمندی خداوند به دلیل اوصاف ویژه او با هدفمندی مخلوقات تفاوت دارد. اساسی‌ترین این اوصاف، غنای مطلق و حکیم بودن رب‌العالمین است و هدفمندی افعال او بایستی با در نظر داشتن این دو معنا مورد تحلیل قرار بگیرد. ادله عقلی و نقلی متعددی برای اثبات این دو مقوله در علم فلسفه و کلام و ... مطرح شده که خارج از بحث ماست و برای فهم آن بایستی به منابع مرتبط مراجعه کرد.

خداوند متعال، غنی محض و کمال مطلق بوده و کمالی نیست که او فاقد آن باشد. بنابراین نمی‌توان گفت که او هدف دارد و برای رسیدن به مقصود خود تلاش می‌کند بلکه باید گفت که چنین فاعلی خود هدف است و برای او هدفی مفروض نیست. معنای غنای محض و کمال مطلق این است که هیچ کمالی خارج از ذات او وجود ندارد که او بخواهد با کار خود به آن کمال مفروض برسد؛ بلکه هر کمالی فرض شود وی واجد آن است (همان). خداوند متعال در عین بی‌نیازی، حکیم است و حکمت او اقتضا می‌کند که همه افعالش حکیمانه و مبرا از لغو و بیهودگی باشد. حکیم، فاعلی



است که کار او بی‌هدف، بازیچه، یاوه و باطل نباشد(همان). بر این اساس، از سویی کار خداوند بی‌هدف نیست و از سوی دیگر، هدف و غرضی خارج از ذات خدا در افعال الهی وجود ندارد. بدین سبب باید گفت که هدف‌های عقلانی که در کار خدا مشاهده می‌شود، هدف فعل اوست و نه هدف فاعل (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۰). به عبارت دیگر، از آنجایی که خداوند حکیم است همه افعالش هدف دارد و از سوی دیگر، به دلیل غنای ذاتی، هدفی برای او فرض نمی‌شود، بلکه خود او هدف و مطلوب همهٔ اشیاء و اشخاص است.

(د) **بی‌نیازی:** خداوند متعال هیچ‌گونه نقص و نیازی ندارد و اگر در صفاتی با انسان مشترک است، جنبه‌های نقص و کاستی آن صفات او نیست. به‌عنوان مثال، خداوند متصف به صفت خلق است، اما جنبه نقص و کاستی آن، مثل نیاز به فراگیری علم، نیاز به الگوی از پیش‌طراحی شده، نیاز به آزمون و خطا، نیاز به مواد اولیه و... را ندارد. بنابراین اگرچه خداوند قسم می‌خورد و مردم نیز قسم می‌خورند، اما خداوند جنبه‌های نقص آن را ندارد. به این معنا که اگر مردم برای اثبات حقانیت سخن و ادعای خود نیاز به قسم خوردن دارند، خداوند چنین نیازی ندارد و تنها برای آن که می‌خواسته به زبان و بیان مردم با آنان سخن بگوید، از قسم نیز - که جزو فنون بلاغی سخن آنان است - در جایگاه خودش استفاده کرده است.

بنابراین یکی از تفاوت‌های بنیادین سوگندهای قرآنی و انسانی، تفاوت از جهت کسی است که مبادرت به قسم و سوگند می‌کند. سوگندهای انسان، آمیخته با نیاز، علم و حکمت نسبی است؛ اما سوگندهای خداوند آمیخته با علم و حکمت مطلق و بی‌نیازی است. وجه اشتراک هردوی این‌ها استفاده از فن بلاغی سوگند در مقام مخاطبه است، اما خداوند متعال در مقام مخاطبه با انسان و تفهیم معارف به او از قواعد بلاغی رایج در بین انسان‌ها بدون جنبه‌های نقص آن بهره برده است.

ذکر این نکته ضروری است که بهره بردن خداوند از سخن به این معنا نیست که او از توانمندی‌ها و مخترعات کلامی انسان استفاده نموده است؛ زیرا خود سخن و کلام نیز مصنوع و آفریده خداوند است؛ نه به این معنا که خداوند لغات را برای بشر

وضع کرده و سپس به وسیله وحی به پیامبری از پیامبران یا به وسیله الهام به همه مردم، آن لغات را به بشر تعلیم داده باشد؛ بلکه خود انسان بدان جهت که به حکم اضطرار در ظرف اجتماع قرار گرفت، طبعاً به اختراع (اعتبار) تفهیم و تفهم وادار شد و نخست با اشاره، سپس با صدا و در آخر با وضع لغات، به این مهم خود پرداخت. این همان تکلم و نطق است که اجتماع مدنی بشر بدون آن میسر نمی‌شد.

علاوه بر این، فعل خدای تعالی عبارت است از تکوین و ایجاد، و قهراً شامل امور اعتباری نمی‌شود؛ زیرا امور اعتباری عبارت است از قرارداد دسته جمعی. و این امر اعتباری حقیقت خارجی ندارد تا خلقت و تکوین خدای تعالی شامل آن نیز شده باشد و بگوییم زبان‌های مختلف را خدا خلق کرده است.

آنچه خدا خلق کرده، انسان و فطرت اوست؛ فطرتی که او را به تشکیل اجتماع مدنی و سپس به وضع لغات واداشت و او را به این معنا رهنمون شد که الفاضی را علامت معانی قرار دهد؛ به طوری که وقتی فلان کلمه را به شنونده القا می‌کند، ذهن شنونده منتقل به فلان معنا شود، نظیر این که گوینده خود معنا را به او نشان داده باشد. همچنین او را رهنمون شد به این که اشکال مخصوصی از خط را علامت آن الفاظ قرار دهد؛ پس خط، مکمل غرض کلام است و کلام را ممثل می‌سازد، همان‌طور که کلام معنا را مجسم می‌ساخت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۹۵). بنابراین، استفاده خداوند از کلام به‌عنوان یکی از ابزارهای حفظ قوام اجتماعی انسان‌ها، در حقیقت، بهره‌گیری از خلقت و مصنوع خود است؛ با این تفاوت که در مقام استعمال سخن از تمامی جنبه‌های نقصانی سخن مبراست. بر این اساس، سوگند خوردن الله برخلاف مدعای طراح شبهه هیچ‌گونه پیامد ناخوشایندی نداشته و صفات کمالی او را دچار خدشه نمی‌کند تا از رهگذر آن ادعای غیروحیانی بودن قرآن مطرح گردد؛ بلکه اصل وجود صفات کمالی برای خداوند، متقن به ادله عقلی و نقلی است و تطبیق آن‌ها با اقتضائات کلامی قرآن در وجه استعمال سخن بدون لحاظ جنبه‌های نقصانی آن است.





۲. تفاوت از جهت مقسم‌به

یکی از ارکان اساسی جمله قسمیه، مقسم‌به است. سوگند یادکننده برای این که زمینه لازم برای اثبات مقسم‌علیه را فراهم نماید، به امور مختلفی قسم یاد می‌کند که در نزد خود و مخاطب سخن، از ارزش و اهمیت والایی برخوردار است.

طراح شبهه چنین بیان کرده که در بیان جمله قسمیه معمولاً به چیزی سوگند یاد می‌شود که ارزش آن از مخاطب بالاتر است و ثانیاً ارتباط عاطفی بین مخاطب و مقسم‌به وجود دارد تا مخاطب را به پاسداشت حرمت مقسم‌به در انجام مقسم‌علیه وادار نماید اما در قرآن امور ناچیزی نظیر نفس زدن اسبان، زیتون، انجیر و ... به عنوان مقسم‌به واقع شده‌اند که نه تنها نزد مخاطب از ارزش برخوردار نیستند بلکه هیچ‌گونه رابطه‌ای هم بین آنها و مخاطب وجود ندارد.

تبیین وجوه تفاوت مقسم‌به در سوگندهای انسانی و قرآنی راهی برای پاسخ به این بخش از شبهه است. برخی از این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

۱. بر اساس بیان طراح شبهه، ارزش مقسم‌به بایستی همواره از مخاطب بالاتر بوده و رابطه‌ای عاطفی بین آن و مخاطب وجود داشته باشد. چنین تحلیلی از فرآیند سوگند صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا شرط اصلی در استفاده از مقسم‌به، ارزشمندی آن نزد سوگند یادکننده و اطلاع مخاطب از آن است، چه ارزش آن از مخاطب بالاتر باشد و چه نباشد. با این بیان، ارزشمندی مقسم‌به نزد سوگند یادکننده شرط خواهد بود، نه مخاطب.

بنابراین هرگاه امری مقسم‌به واقع می‌شود، باید دید که وجه ارزشمندی آن نزد سوگند یادکننده چه بوده که از آن استفاده کرده است و صرف بی‌ارزش قلمداد شدن مقسم‌به نزد مخاطب، نمی‌تواند دلیلی بر لغو بودن آن سوگند باشد. از این رو، شرط اصلی در بهره بردن از امور مختلف به عنوان مقسم‌به این است که آن امر نزد سوگند یادکننده از نوعی ارزش برخوردار باشد و مخاطب سخن نیز نسبت به آن مطلع باشد؛ حال، امکان دارد که ارزش آن امر از مخاطب بالاتر باشد یا نباشد (رک: خرقانی، ۱۳۸۳، ص ۹۹).



آن چه بیان شد، هم در سوگندهای انسانی و هم در سوگندهای قرآنی جاری است؛ اما با وجود این اشتراک، وجه تفاوتی نیز در تحقق این شرط وجود دارد. استعمال مقسمُبه نزد انسان، جنبه طریقت برای اثبات مقسمُعلیه دارد؛ اما در سوگندهای قرآنی، مقسمُبه علاوه بر این که طریقی برای اثبات و یا تأیید مقسمُعلیه است، خود نیز موضوعیت دارد و قسم یاد کردن به آن، نوعی تعظیم و بزرگداشت و توجه دادن انسان به آن است تا از این طریق اهدافی محقق شود.

بنابراین عظمت مقسمُبه به طور تبعی و ضمنی در سوگند نهفته است؛ به ویژه آنجا که هدف سوگند، ذکر نشده و تنها به سوگند اکتفا گردیده، تکیه اصلی بر مقسمُبه است؛ همانند: ﴿قَالَ الْقُرْآنُ الْمَجِيدُ﴾ و ﴿وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ (رک: سیوطی، ۱۴۲۱، ۲: ۲۷۷). به عنوان نمونه، خداوند در سوره یس به قرآن سوگند می خورد و به این وسیله به آن بزرگی و شکوه می بخشد (قطب، ۱۴۲۵ق، ۷: ۹).

این بیان در روایات هم تأیید شده است. مرحوم طبرسی از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است که «خداوند به آفریده های خود سوگند یاد می کند تا انسان را به جایی که باید عبرت و پند گیرد آگاه سازد، چون قسم به عظمت و بزرگی آنچه به آن سوگند یاد شده، دلالت دارد» (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۱۰، ص ۲۵۴).

عظمت و بزرگی مقسمُبه در آنجا که سوگند به امور والا و ارجمند باشد، روشن است؛ مانند سوگند به پروردگار متعال: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الحجر: ۹۲) یا سوگند به جان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله): ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (الحجر: ۷۲). این سوگند، نشان دهنده جلال و منزلت و محبوبیت آن حضرت نزد پروردگار است (خرقانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰).

اما چنان نیست که همه مقسمُبه ها دارای عظمت شناخته شده ای باشند؛ بلکه گاه مورد انکار یا فراموشی عملی واقع می شوند، مثل روز قیامت و گاه چنان که باید



عظمتشان شناخته شده نیست، مثل قرآن و پیامبر خدا. بنابراین سوگند خداوند به این‌ها نشانگر عظمت آن‌هاست.

در مورد چگونگی عظمت داشتن پدیده‌های طبیعی و مخلوقاتی که خداوند به آنها سوگند یاد کرده است، چهار پاسخ وجود دارد:

۱. این قسم‌ها مضافی محذوف در تقدیر دارند و آن کلمه «رب» است. برای نمونه، «والتین» یعنی «و ربّ التین». این نظر، در واقع، پاک کردن صورت مسئله و قائل شدن به این نکته است که همه این سوگندها، سوگند به پروردگار است که کسی همپای عظمت و شکوه او نیست اما تقدیر گرفتن کلمه «رب» در موارد یادشده، خلاف ظاهر آیات و فاقد قرینه بر آن است و نمی‌تواند قابل پذیرش باشد.

۲. عرب این پدیده‌ها را بزرگ می‌داشت و ارج می‌نهاد و به آن‌ها سوگند یاد می‌کرد؛ قرآن هم که به همان شیوه شناخته شده نزد عرب نازل شده، به آنها سوگند یاد کرده است. بر اساس این مبنا، عظمت و بزرگی این پدیده‌ها از دید مخاطب بوده است و لزومی ندارد که در واقع و نزد خداوند سبحان نیز چنین عظمتی داشته باشند.

با نظری کلی به اشیایی که در قسم‌های الهی آمده است، روشن می‌شود که این نظر ناسازگار با سیاق سوگندهای قرآنی است؛ چراکه چگونگی گزینش این قسم‌ها نشان می‌دهد که همگام با فرهنگ عرب نیستند: زیرا خداوند سبحان به لحظه‌های خاص و اشیای مقید به ویژگی‌ها و صفات خاصی، سوگند یاد کرده که نه نزد عرب شناخته شده بودند و نه سوگند به آن‌ها مرسوم بوده است؛ مثلاً سوگند به فرشتگان با حالات و وظایف خاصی که در قرآن برای آنها ترسیم شده است، سوگند به روز موعود، سوگند به طور و کتاب مسطور و... در مقابل، به امور دیگری که نزد عرب اهمیت داشته و مورد استفاده آنان در قسم‌ها بوده، سوگندی یاد نشده است.

۳. سومین بیان درباره چگونگی عظمت مقسم به آن است که این عظمت، از دلالت این اشیا برای خداوند که پدیدآورنده آن‌هاست، ناشی می‌شود. «در قسم باید به چیزی

سوگند یاد شود که سوگند یادکننده، آن را بزرگ می‌شمارد و دارای قدر و منزلت می‌داند و به طور طبیعی باید برتر از خود او باشد، اما خداوند متعال چیزی فراتر از او نیست؛ بنابراین گاه به خود سوگند خورده است و گاه به مصنوعاتش، به اعتبار آنکه دلالت بر پدیدآورنده و صانع دارند» (خرقانی حسن، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲؛ به نقل از: زرکشی، ۱۴۱۰، ۳: ۱۲۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۷۸).

۴. علامه طباطبایی بیانی شبیه به نظر گذشته دارد و شرافت این امور را به واسطه استنادشان به خداوند متعال می‌داند؛ با این تفاوت که در نظر گذشته، تعظیم مخلوق و سوگند به او به طریق تلازم، تعظیم خالق و سوگند به او دانسته می‌شد، گویی که در خود این آفریده‌ها فضیلت و شرافتی نیست؛ اما بنابر بیان علامه، خود این پدیده‌ها نیز به اعتبار آن که مخلوق خدا و مستند به اویند، دارای شرافت و فضیلت می‌باشند. ایشان می‌نویسد: «خداوند سبحان در کلام خود به بسیاری از آفریده‌هایش مانند آسمان و زمین، خورشید و ماه و ستاره، شب و روز، فرشتگان، مردم، شهرها و میوه‌ها سوگند یاد کرده و این به‌خاطر شرافتی است که به واسطه استناد آفرینششان به خداوند در آنها نهفته است و او مدبر آنهاست که سرچشمه هر ارج و ارزش است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۱۲۲).

با این بیان روشن می‌شود که به‌طور کلی در سوگندها عظمت مقسم به نزد سوگندخورنده شرط است. به طور مصداقی، آن اسب‌های نفس‌زننده از آن رو نزد خداوند عظمت دارند که از یک سو، اسبان مجاهدان راه خدا هستند و از سوی دیگر فرمانده اسب‌سواران در آن جنگ، علی بن ابی طالب (ع) بود. همچنین کوه از آن جهت نزد خداوند سبحان عظمت دارد که از یک سو، خود خداوند آفریننده آن است و به اسرار و دقایق خلقت آن بیش از همه آگاه است و خود به برخی از اسرار آن اشاره نموده است (از جمله اینکه کوه‌ها مانع لرزش‌های شدید زمین در مدار خود می‌شوند و





فشارهای درونی زمین را مهار می‌کنند) از سوی دیگر برخی کوه‌ها محل نزول فرشته وحی و آغاز نبوت بوده است.

خلاصه این‌که همیشه به امور پرارزش و مهم سوگند یاد می‌شود؛ بنابراین سوگندهای قرآن دلیل بر عظمت و اهمیت اموری است که به آنها سوگند یاد شده، و همین امر سبب اندیشه هر چه بیشتر در آنها می‌شود، اندیشه‌ای که انسان را به حقایق تازه آشنا می‌سازد و راهی به سوی خدا می‌گشاید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۹). ۲. در سوگندهای بشری، مقسم^۱ به، محدود به جنبه‌های خاصی است و فقط در نظر سوگند یادکننده دارای ارزش و احترام است، و اگر جنبه عمومی هم داشته باشد و در نظر همه باعظمت و گرانقدر باشد، باز مقصد آن، امری شخصی و بی‌ارزش و معمولاً به نفع و سود خود سوگند یادکننده است؛ ولی در سوگندهای قرآن، هم موارد سوگند بسیار باعظمت و دقیق هستند که هیچ‌کس نمی‌تواند ارزش و اهمیت آن را انکار کند، و هم مقصود از آنها امر بسیار بزرگ و عظیمی است و هم سود آنها عاید انسان‌ها می‌شود، نه سوگند یادکننده، که او اصلاً نیازی به این سوگندها ندارد. این ما انسان‌ها هستیم که نیاز به سوگند داریم تا امور دقیق را باور کنیم.

سوگندهای قرآن، در واقع، تمام هستی را جولانگاه فکر بشری قرار داده، وی را در جهان محسوسات و جهان ماوراء الطبیعه و متافیزیک به پرواز در آورده و زمین، ماه، خورشید، ستارگان، کهکشان‌ها، روح و وجدان، فرشتگان، روز رستاخیز و به طور کلی همه آنچه را که بشر می‌بیند و نمی‌بیند، به او عرضه کرده است تا همه و همه را مورد مطالعه قرار دهد، با تحقیق و دقت همه جانبه، آنها را بررسی نماید، از این رهگذر، علوم متنوعی کسب کند، با آگاهی و شناخت واقع‌بینانه به آفریننده با عظمت و مدیر و توانای آنها پی ببرد، خود را از ورطه جهل و نادانی برهانده به زندگی حیات‌بخش و ابدی راه یابد و با هستی مطلق مرتبط شود (رک: طاهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۳۳).



۴. مقسمٌ به در سوگندهای بشر، غالباً ارزش واقعی ندارد؛ بلکه چون سوگند یادکننده، آنها را عزیز و دوست می‌دارد، به آنها سوگند می‌خورد. اما در سوگندهای قرآن تمام مقسمٌ به‌ها ارزش واقعی و حقیقی دارند و نزد همه عزیزند. نزد خدا عزیز و محبوب‌اند؛ چون آفریده‌های او هستند، و نزد انسان‌ها عزیز و محبوب‌اند؛ چون از آنها نفع می‌برند و در زندگی روزمره نیاز شدیدی به آنها دارند. از سوی دیگر، این امور، خود دلیل روشنی، بر آفریننده قادر و توانا هستند؛ چرا که این طبیعت و نظام دقیق آفرینش نمی‌تواند بدون مدبر آگاه باشد (رزاقی، ۱۳۶۱، ص ۱۱).

۵. تفاوت دیگری که بین سوگندهای قرآن و سوگندهای انسانی وجود دارد، این است که سوگندهای قرآن دنیایی از معرفت و آگاهی را در خود جای داده و بشر را به مطالعه در عالم هستی دعوت کرده است. قرآن در چهل موردی که قسم یاد کرده، علاوه بر خدا به موضوعاتی از قبیل نفس، خورشید، ماه، ستارگان، ملائکه، آسمان، زمین، شب، روز و ... سوگند یاد کرده که یک جهان عظمت دارند و بشر را به مطالعه و بررسی عظمت خود دعوت می‌کنند؛ ولی عرب جاهلی به شراب، آلات موسیقی، چشم و ابروی معشوقه و امثال اینها سوگند می‌خورد و شاهد بر این مدعا سوگندنامه‌هایی است که از شعرای جاهلیت در دست است (طاهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۰۷).

۳. تفاوت از جهت مقسم علیه

انسان‌ها به هر امر پیدا و ناپیدایی سوگند می‌خورند و از رهگذر آن در صدد اثبات یا تأکید مقسمٌ علیه برمی‌آیند. توضیح آنکه کارایی سوگند در میان انسان‌ها رفع تردید از مقسمٌ علیه است، اما در مورد سوگندهای قرآن باید گفت که اولاً خداوند برای هر امری سوگند یاد نمی‌کند، بلکه مقسمٌ علیه در سوگندهای قرآنی معارف مربوط به توحید، نبوت، معاد است که برای آنها در آیات دیگر قرآن، ادله عقلی مستقیم و غیرمستقیم اقامه شده است.

ثانیاً خداوند متعال نسبت به گفته خویش هیچ‌گونه تردیدی ندارد تا برای رفع آن، نیاز به استفاده از سوگند داشته باشد؛ زیرا تردید از صفات نقصی است و تغایر با علم مطلق خداوند است. در این خصوص در بخش اول از تفاوت‌ها به تفصیل سخن گفته شد.



ثالثاً اگرچه خداوند برای رفع تردید مخاطب از سوگند استفاده کرده، اما این دلیل بر نیازمندی خداوند به استفاده از سوگند نیست؛ زیرا حالات مخاطب قرآن، متفاوت است و قرآن به اقتضای بلاغت خود، گاه از صنایع بلاغی نظیر سوگند و گاه از روش استدلال و ... برای رفع تردید نسبت به مقسم علیه بهره برده است.

در مقام جمع بندی این بخش باید گفت که سوگندهای قرآنی و سوگندهای رایج در بین مردم با یکدیگر تفاوت ماهوی و اساسی دارند که سرمنشأ آن به تفاوت حالف و شاخصه های ذاتی آن بر می گردد. ضمن این که استعمال سوگند در کلام خداوند دارای حکمت هایی است که تبیین آنها در فهم سوگندهای قرآنی مؤثر است و مانع از پیدایش انگاره های باطل نسبت به قرآن می شود. در ادامه به برخی از حکمت های سوگندهای قرآنی اشاره می شود.

حکمت های بکارگیری سوگند در کلام خداوند متعال

برای استعمال سوگند در قرآن، حکمت هایی بیان شده است که برخی از آنها عبارت اند از:

۱. تأکید

یکی از فراگیرترین حکمت ها و اغراض سوگند، تأکید و اثبات مقسم علیه است. سوگند از دیدگاه نحوی، جمله ای است که خبر را تأکید می کند؛ بنابراین از شیوه های تأکید شمرده می شود (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۹۱؛ ابوالفتوح، ۱۹۹۵م، ص ۲۳۹).

سوگند در میان اسلوب های تأکید، بالاترین درجه را داراست. کسی که سوگند یاد می کند، با قرین نمودن گفتار خود به شیء ارزشمند و دارای ارج، آن را به پذیرش نزدیک می سازد و تمام کوشش خود را برای برطرف ساختن تردید و دودلی مخاطب به کار می برد. به همین خاطر و نیز ایجاد پیوند میان درستی گفتار و ارزش و شرافت چیزی که به آن سوگند یاد می شود، سوگند، ساده ترین گواه برای اثبات یک مدعا است که گاه جایگزین گواه و دلیل و مدرک نیز می شود.



در واقع، سوگند همیشه برای تأکید است و این نشان می‌دهد اموری که برای آن سوگند یاد شده از امور کاملاً جدی و مؤکد هستند. از این گذشته هر گاه گوینده‌ای سخن خود را قاطعانه بیان کند، از نظر روانی در قلب شنونده بیشتر اثر می‌گذارد، مؤمنان را قوی‌تر و منکران را نرم‌تر می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۷:۱۹).

بر مبنای جایگاه بلاغی بحث تأکید باید گفت که اصل، آن است که اگر مخاطب سخن نسبت به مطلب بیان‌شده پیشینه ذهنی و تردید ندارد، بر گوینده است که در بیان سخن خود به مقدار نیاز بسنده نماید. در چنین حالتی، کلام از هر گونه ادوات تأکید عاری است و به صورت ساده القا می‌شود؛ مانند ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ (البقره: ۲۸۲).

چنانکه ملاحظه می‌شود آیه شریفه متضمن دستوری است که مخاطبان آن از تردید و انکار نسبت به آن میرا هستند؛ چون قبلاً به اسلام گرویده‌اند و ایمان دارند و منظور متکلم فقط آگاه ساختن مخاطب است. از این رو هیچ یک از ادوات تأکید در آیه به کار نرفته است.

اما اگر مخاطب درباره رد یا قبول سخن تردید داشته باشد، در اینگونه موارد بهتر آن است که با آوردن مؤکد، حکم و سخن تقویت گردد؛ مانند ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ مِّن نُّرَابٍ مِّن نُّطْقَةٍ مِّن عِلْقَةٍ﴾ (الحج: ۵). و اگر مخاطب، منکر حکم است، در اینجا باید متناسب با شدت انکار او سخن تقویت شود تا انکار مخاطب برطرف گردد. آیات کریمه‌ای از سوره یس به خوبی رابطه تأکید با انکار مخاطب را نشان می‌دهند. در این آیات، حکایت رسولان الهی یاد می‌شود که وقتی با تکذیب مردم مواجه شدند، گفتند: ﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ﴾ که کلام آنان با «إِنَّ» و اسمیه بودن تأکید شده است و آنگاه که مردم بر انکار خود افزودند و گفتند: ﴿مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِن شَيْءٍ إِن أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ آنان نیز بر تأکید خود افزودند و گفتند: ﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾. در این عبارت، افزون بر آن



دو تأکید، دو تأکید دیگر افزوده شده است: ﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ﴾ که در تأکید، سخنی همانند قسم است و لام تأکید (رک: نصیریان، ۱۳۹۳، ص ۵۳-۵۴).

با توجه به آنچه یاد شد، سوگندهای قرآن در مواردی آمده است که مخاطبان نسبت به آن ناباوری یا دیرباوری داشته‌اند. این تردید و ناباوری، گاه در گفتار جلوه‌گر شده است و گاه در عمل. در آیه ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلٌّ إِيَّايَ وَرَبِّي﴾ (یونس: ۵۳)، آنان که از پیامبر درباره واقعیت داشتن قیامت می‌پرسند، نسبت به این مسأله تردیدی انکارآمیز دارند و در پاسخ، خداوند متعال به پیامبر می‌فرماید: «بگو آری، قسم به پروردگارم!».

گاه این تردید و انکار در گفتار بیان نشده، اما حالت و کردار مخاطب به گونه‌ای است که نشانه‌های تردید و انکار در او هویداست. در این صورت نیز تأکید نیکوست. در سوره شمس ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ و ﴿قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ۱۰-۹) سوگندهایی پی‌درپی یاد می‌شود برای تأکید. در مقام سخن، ممکن است کسی منکر آن نشود که رستگاری انسان در گرو پاکی نفس، و ناکام ماندنش در پی آلودگی آن است؛ اما در مقام عمل، وقتی نسبت به پالایش نفس بی‌توجه و مشغول به آرایش آن است، گویا این سخن را نپذیرفته است.

گاه ممکن است مخاطب مستقیم سخن، دچار تردید و انکار نباشد اما روی سخن با کسانی باشد که آن را می‌شنوند. در این صورت نیز برای رفع تردید و انکار آنها سخن با تأکید همراه می‌شود. آیاتی که خطاب به پیامبر ﷺ و همراه با سوگند است، از این جمله‌اند: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (یس: ۳) یا سوره ضحی: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (الضحی: ۳). در اینجا رسول اکرم ﷺ در نبوت خود یا اینکه خدا او را ترک نکرده و دشمن نمی‌دارد، تردیدی ندارد؛ بلکه این تأکید برای دیگرانی است که چنین گمانی دارند.

درک فضای فکری و عملی مخاطبان و رعایت حال آنان در سخن گفتن، مسأله‌ای است که گوینده آگاه و تیزبین به آن توجه دارد و یکی از نمودهای رسایی و بلاغی



سخن است. شاید به همین دلیل باشد که سوگندهای قرآن در سوره‌های مکی، متمرکز است چراکه برای زدودن فضای تاریک شرک و گمراهی، سخنان توحیدی می‌بایست با قاطعیت و استواری ابراز می‌شد (رک، خرقانی، ۱۳۸۳، ۹۶).

نکته مهم در این باب که می‌تواند مورد شبهه واقع شود این است که اگر تأکید نهفته شده در سوگند برای مؤمنان است، آنان بدون سوگند نیز ایمان آورده و تسلیم شده‌اند و اگر برای کافران و منکران است، به حال آنان سودی نخواهد داشت، زیرا اعتقادی به سوگندهای الهی ندارند.

در پاسخ به این پندار باید به دو مطلب اشاره و تأکید کلام براساس سوگند را با توجه به آن‌ها تبیین نمود:

درجات ایمان و کفر تفاوت دارد و همه مؤمنان و منکران در یک رتبه نیستند، برای افرادی که ایمان غفلت‌آلود دارند، همراه بودن کلام با سوگند، هشدارآمیزتر و کارآمدتر است و چه‌بسا این سوگندها در گروهی از اهل کفر کارساز افتد و آنان را به باور نزدیک سازد. بنابراین سوگند یاد کردن برای درجات ضعیف مؤمنین و منکرین، ثمربخش است و حتی به مؤمنان راستین نیز اطمینان بیشتری خواهد بخشید و حجت آنان در برابر معاندان لجوج خواهد بود.

یکی از پژوهشگران قرآنی در این زمینه می‌نویسد: «استعداد و قابلیت افراد نسبت به پذیرش حق متفاوت است؛ انسان‌های پاکی که فطرت خویش را نیالوده‌اند، با اندک اشاره‌ای پاسخ گفته و دریچه دلشان را به نور هدایت می‌گشایند، اما نفسی که بر آن زنگار جهل و بی‌خردی نشسته و تاریکی باطل، آن را پوشانده باشد، به آسانی تکان نمی‌خورد؛ بلکه نیازمند هشدارهایی کوبنده و تأکیدآمیز است تا از انکار خود کنده شود. سوگند، از شیوه‌های تأکید است که با خود برهانی قانع‌کننده به همراه دارد و خصم را به سوی اعتراف سوق می‌دهد» (القطان، ۱۴۲۱، ص ۲۹۰).

علاوه بر این، حداقل جایگاه سوگند در اسلوب بلاغی، تضعیف فکر مخالف و ایجاد تردید نسبت به باورهای او و توجه دادن به مقسم^۱ علیه است. بر این اساس، قرآن کریم به پیروی از روش عرب، هنگام تأکید بر خبرهای خود، از سوگند استفاده کرده است



تا آنها را تثبیت کند و اندیشه مخالف را از آن برکند. گرچه ممکن است قسم همیشه نتواند مخاطب را به تصدیق وادارد، اما بسیار اتفاق می‌افتد که باعث تضعیف فکر مخالف می‌شود و با ایجاد شک انسان را به تفکر در مطلبی وامی‌دارد که به خاطر آن سوگند یاد شده است (بدوی، بی‌تا، ص ۱۷۰).

اصولاً وقتی مخاطب، منکر یا مردّد باشد، گوینده وظیفه‌ای بلاغی دارد که سخن خود را با تأکید درآمیزد و آن را قاطعانه بیان کند و پذیرفته نشدن سخن وی از سوی مخاطب، این وظیفه را ساقط نخواهد کرد و همان دلیلی که وی را با وجود انکار مخاطب به سخن گفتن وامی‌دارد، آوردن مؤکد را نیز روا می‌سازد.

سوگندهای قرآنی تأکید صرف نیست؛ بلکه تأکیدی با آمیزه استدلال و برهان است و در هر جا متناسب با مطلب، به اموری سوگند یاد شده است که با اندیشه در آنها درستی آن مطلب اثبات می‌گردد (رک: خرقانی، ۱۳۸۳، ص ۹۲).

۲. تعظیم مقسم به

یکی دیگر از حکمت‌های استعمال سوگند، تعظیم و بزرگداشت مقسم به است. گرچه غرض مستقیم سوگند، به مقسم علیه یا مطلبی که برای آن سوگند یاد می‌شود برمی‌گردد، اما لازمه معنای سوگند، تعظیم مقسم به یا چیزی است که به آن سوگند یاد می‌شود. زیرا سوگند خوردن به چیزی، لزوماً بیانگر اهمیت و شکوه آن چیز نزد سوگند خورنده است؛ بنابراین عظمت مقسم به به‌طور تبعی و ضمنی در سوگند نهفته است. به‌ویژه آنجا که مقسم علیه ذکر نشده و به مقسم به اکتفا گردد، تکیه اصلی بر مقسم به است؛ همانند: ﴿قَالَ قَرَأَ الْقُرْآنَ الْمَجِيدَ﴾ یا ﴿وَالْفَجْرِ﴾ و لَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ.

سید قطب می‌نویسد: «خداوند به موجودات جهان سوگند یاد می‌کند تا افرادی را که از ارزش و عظمت آنها بی‌اطلاع اند آگاه ساخته و نشانه‌های علم و قدرت آفریننده آنها را بشناساند» (قطب، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۹۱۶). «خداوند سبحان نیازی به سوگند ندارد، اما این سوگند به مقسم به بزرگی و شکوه می‌بخشد؛ چرا که خداوند سبحان جز به امری که عظیم باشد، سوگند یاد نمی‌کند» (همان، ج ۵، ص ۲۹۵۸).



مفسران در مورد وجوه تعظیم مقسم^۲ به مطالبی دارند که در بخش‌های قبلی به برخی از این وجوه اشاره شد. طبرسی می‌گوید: «خداوند به آنچه از آفریده‌های خود خواست سوگند یاد می‌کند به جهت نشان دادن عظمت قدرتش و زیادی منافعی که آنها در بردارند» (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ۴۸۹:۱۰). «خداوند به این اشیاء سوگند یاد نموده به جهت منافع فراوانی که در آنها برای بندگان وجود داشته و به خاطر نشانه‌هایی که بر یگانگی و وحدانیت وی و آثار قدرت نامتناهی‌اش در آنها نمودار بوده است» (همان، ج ۹، ص ۱۵۲).

مهم‌ترین وجه در این خصوص عبارت است از این‌که مصنوعات خداوند - که به‌عنوان مقسم^۲ به در سوگندهای قرآنی به کار رفته‌اند - همگی بر این امر دلالت دارند که مربوب رب بوده و تحت تدابیر ربوبی خداوند قرار دارند و همین اختصاص به رب داشتن نیز گواه بر عظمت و شرافت آن مصنوعات است. خداوند سبحان در کلام خود به بسیاری از آفریده‌هایش مانند آسمان و زمین، خورشید و ماه و ستاره، شب و روز، فرشتگان، مردم، شهرها و میوه‌ها سوگند یاد کرده است و این به خاطر شرافتی است که به واسطه استناد آفرینششان به خداوند در آنها نهفته است و او مدبر آنهاست که سرچشمه هر ارج و ارزش است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۲۲).

۳. اشاره به اسرار و حکمت‌های نهفته در مقسم^۲ به

یکی دیگر از غرض‌هایی که برای سوگندهای قرآنی یاد می‌شود آن است که خداوند متعال با سوگند یاد کردن به این پدیده‌ها می‌خواهد انسان را به آنها توجه دهد و به اسرار، حکمت‌ها، فایده‌ها و آیت‌هایی که در آنها نهفته است، رهنمون شود. در چگونگی رهنمود این پدیده‌ها و بهره‌هایی که از تدبیر در آنها به دست می‌آید، بیان‌های چندی وجود دارد. برخی فایده سوگند را پی بردن به اسرار و منافع خود این پدیده‌ها ذکر می‌کنند و برخی این فایده را در پی بردن به یگانگی، قدرت و عظمت خالق متعال و تسلیم شدن در برابر فرامین او و پیامبرش می‌دانند. در اینجا به سه توضیح درباره چگونگی این فایده‌ها اشاره می‌شود:



خداوند سبحان به امور پیدا و ناپیدای هستی سوگند یاد می‌کند تا اندیشه انسان را به گردش و تدبّر در این امور وادارد و از این راه دریچه‌های دانش را به روی او بگشاید و او را در وادی علوم سیر دهد و بر منافع این امور واقف گرداند. طنطاوی در تفسیر خود می‌گوید: «خداوند به چهل گونه از آفریده‌های خود سوگند یاد نموده که بیست قسم از آنها مربوط به موجودات آسمانی و عالم بالاست و بیست قسم دیگر مربوط به موجودات زمینی و عالم پایین است. بر بندگان خود امر فرموده که درباره همه این موجودات جهان بالا و پائین، نیک بیندیشند و از این رهگذر، علم حساب و هندسه و طبیعی و شیمی و عمران و روانشناسی و خلاصه همه علوم و دانش‌های بشری را توسعه دهند و پرده‌های جهل را از آئینه تمام‌نمای فکر انسانی بزدایند. چون هیچ‌یک از دانش‌ها و علوم بشری از چیزهایی که قرآن به آن سوگند خورده است، خارج نیست و همان‌هاست که موضوعات آن علوم را تشکیل داده و از آنها بحث می‌نماید. به تعبیر دیگر، سوگندهای قرآن، کلید دانش‌هاست؛ زیرا قرآن در این سوگندها خلاصه و اصل و ذات اشیاء را ذکر نموده تا اندیشه‌ها را متوجّه آن کند و دانشمندان را به بحث و تحقیق در آن تشویق نماید. اما متأسفانه به آنها توجه نکردند و از دقت و مطالعه در سوگندهای قرآنی غافل و از هدف آن بی‌اطلاع ماندند و محققان و دانشمندان اسلامی درباره این‌گونه مسائل و حقائق تحقیق و پژوهش نکردند و از این اعجاز بزرگ علمی قرآن پرده‌برداری ننمودند» (طنطاوی، ۱۳۵۰ق، ج ۲۵، ص ۲۶۵).

محمد عبده، نیز می‌گوید: «در قرآن کریم سوگندهای گوناگونی به زمان‌ها و مکان‌ها و چیزهای دیگری وجود دارد و سوگند در موردی است که سوگند یادکننده می‌ترسد از اینکه اگر بر خلاف آن را انجام دهد، مورد مؤاخذه قرار گیرد. پناه به خدا اگر در مورد او این چنین توهم شود. از طرفی خداوند در تأکید گفتارش نیازی به سوگند ندارد؛ لذا این سؤال پیش می‌آید که چرا این سوگندها در کلام خداوند آمده است؟ در پاسخ می‌گوییم: وقتی به همه چیزهایی که قرآن، سوگند خورده دقت



می‌کنی، می‌بینی یا از چیزهایی هستند که بعضی از مردم آن را انکار می‌کرده‌اند و یا در اثر اینکه از فایده آن بی‌اطلاع بوده، تحقیر کرده‌اند و خلاصه آنکه از حکمت خداوند در آفرینش آنها غافل بوده‌اند. این سوگندها به همه آنها پاسخ داده و مردم را از شک و وهم و غفلت بیرون آورده و موقعیت هر کدام از موجودات را به درستی نشان داده و حقایق امور را آشکار ساخته است. مثلاً سوگند به قرآن و قیامت بدان جهت است که بدانند قیامت حتماً واقع می‌شود و قرآن بی‌شک کلام الهی است. همچنین با این امر عظمت و بزرگی هر دو را نشان داده است؛ چون در اولی سعادت و شقاوت انسانی مطرح است و در دومی، وسیله هدایت و شفای دردهای انسان قرار دارد. همچنین سوگند به ستارگان به این علت است که موقعیت و ارزش آنها دانسته شود؛ چون عده‌ای در اثر غفلت از مصالح و حکمت آفرینش ستاره‌ها، آنها را مورد تحقیر قرار می‌داده و نحس می‌شمردند و جمعی دیگر نیز ستارگان را پرستش می‌کردند که خداوند آنها فهماند که همه ستاره‌ها آفریده‌های او هستند و هیچ‌گونه دخالتی در سرنوشت انسان ندارند».

سپس عبه اضافه می‌کند: «مسئله مهم این است که پیروان بعضی از ادیان قبل از اسلام، برای این موجودات مادی ارزشی قائل نبوده، آنها را پست و ناچیز می‌شمرد و توجه به آنها را موجب دوری از خدا می‌دانسته‌اند. خداوند به بیشتر این موجودات سوگند یاد کرده تا میزان عنایت خود را به آنها روشن کند و به مردم بفهماند که باید در وجود آنها دقت و مطالعه کرده و از این رهگذر به اسرار هستی و آفرینش پی برند، از حکمت خداوند آگاهی یابند و راه بهره‌برداری و استفاده از وجود آنها را برای بهزیستی خویش پیدا کنند» (عبه، ۱۹۸۵م، ص ۹).

یکی دیگر از فایده‌ها و حکمت‌های مقسم به آن است که با اندیشه‌ورزی در این پدیده‌ها که از آثار قدرت، ربوبیت و حکمت خداوند هستند، انسان به یگانگی، قدرت و عظمت خالق پی خواهد برد و از این طریق، پذیرش درستی خبرهای غیبی و



پدیدآورنده این امور بر او آسان خواهد شد. هر کس در مقسم^۱ به تفکر کند و شایستگی بحث و استنباط علمی را داشته باشد، در نهایت با توفیق الهی به ایمان دست خواهد یافت و به تسلیم شدن در برابر آنچه به آن سوگند خورده می‌شود، رهنمون خواهد شد؛ زیرا این پدیده‌ها از آثار قدرت کامل، علم محیط و حکمت عظیم الهی است؛ بنابراین آنچه او از قضایای غیبی - که خود به وجود آورنده آن است - خبر می‌آورد، حتماً راست و درست خواهد بود و این گونه است که تأکید خبر - که مقسم^۱ به باشد - حاصل می‌شود.

به نظر می‌رسد غرض از سوگند در بسیاری از سوگندهای قرآن به پدیده‌های طبیعی، جلب نظر مخاطبان به آیات ربوبیت خداوند در جهان هستی باشد که در پی آن، یگانگی معبود و بی‌شریک بودن او و سپس حقانیت فرستاده وی و وحیانی بودن قرآن و نیز حق بودن رستاخیز به اثبات خواهد رسید. کسی که به آفریننده این پدیده‌ها ایمان داشته باشد، در درستی روز جزا و الهی بودن قرآن شکی نخواهد داشت (رک: میدانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۴۷۳).

۴. استدلال

از جمله حکمت‌های استعمال سوگند در کلام خداوند، استدلال بر هدفی است که در آن سوگندها نهفته است؛ مثلاً در قرآن ﴿وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ﴾ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (یس: ۲-۳). از آنجا که قرآن بالاترین معجزه پیامبر و بهترین دلیل بر نبوت آن حضرت می‌باشد، به همین دلیل مورد قسم واقع شده است. در حقیقت، این سوگند استدلالی بر نبوت است (قرشی بنایی، ۱۳۷۵ ش، ج ۹، ص ۵۹).

علامه طباطبایی رمز این رابطه برهانی میان سوگندها و جواب آنها را به صورت قاعده‌ای کلی، چنین بیان کرده است: «و هنگامی که در سوگندهای سخن الهی دقت کنی و در آن بیندیشی، درخواستی یافت که مقسم^۱ به در آن‌ها برهانی بر درستی جواب قسم است؛ مانند گفتار خداوند متعال درباره رزق که می‌فرماید: ﴿قَوْرَبِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ (الذاریات: ۲۳)؛ چراکه ربوبیت آسمان و زمین، سرمنشأ روزی دادن به



مخلوقات است. نیز در سوگند به جان پیامبر ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (الحجر: ۷۲)، زندگی پیامبر که پاک و تحت حفاظت عصمت الهی بوده، نشانگر مستی، بی‌خردی و کوردلی مشرکان دانسته شده است. وجه استدلال مقسم به بر مقسم علیه این است که خداوند متعال انبیاء را به طور عام و رسول خدا ﷺ را به طور خاص برای هدایت انسان‌ها و نجات دادن آن‌ها از ضلالت فرستاده است تا آنان را از سرمستی شرک و کفر برهانند. در این جا به عمر رسول خدا ﷺ قسم یاد شده است تا دلیلی بر هدایت‌گری او به صراط مستقیم باشد (سبحانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۲).

همچنین در آیات ۱ تا ۱۰ سوره شمس ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا ۖ وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاهَا ۖ وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا ۖ وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا ۖ وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا ۖ وَالْأَرْضُ وَمَا طَحَاهَا ۖ وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۖ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ۖ﴾ این نظام استواری که به نفس الهمام شده و تشخیص‌دهنده پلیدی و پاکی پایان می‌یابد، خود دلیلی است بر رستگاری کسی که آن را پاک می‌دارد و ناکامی کسی که آن را آلوده می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۲۳۷).

آنچه بیان شد، فقط گوشه‌ای از مهم‌ترین حکمت‌های استعمال سوگند در قرآن است. بررسی مجزای هر کدام از آیاتی که در آن‌ها از اسلوب بلاغی قسم استفاده شده است، می‌تواند رهنمونی به حکمت‌های بیشتر باشد؛ اما آنچه باید بدان توجه شود این است که این حکمت‌ها مجزای از هم‌دیگر نیستند. خداوند با در نظر گرفتن نوع مخاطب خود و عرف عام عرب، از سوگند به عنوان یک فن بلاغی استفاده نموده و ضمن آن استدلال کرده است که در بطن آن استدلال، بیان عظمت پدیده‌های آفرینش، تأکید بر سخن و تأثیر در مخاطب هم وجود دارد. عمده این استدلال هم در نهایت به اثبات ربوبیت حضرت حق در تمام ابعاد و جلوه‌های هستی باز می‌گردد که در خلال دعوت به تفکر و تدبر در پیدا و پنهان آفرینش محقق می‌شود.

نتیجه‌گیری

عده‌ای چنین شبهه کرده‌اند که تسری قواعد استعمال سوگند در میان انسان‌ها به سوگندهای قرآنی، محذوراتی را به دنبال خواهد داشت؛ اما بررسی اطراف این شبهه و دستیابی به سرمنشأ این پندار، زمینه را برای برچیدن محذورات ادعایی فراهم می‌آورد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. همسان‌انگاشتن خداوند با انسان در مقام کلام و نادیده گرفتن ادله فراوان

عقلی و نقلی

توضیح آن‌که طراح شبهه بدون توجه به تفاوت‌های ذاتی خداوند و انسان در تمامی ابعاد و جهات، از جمله در مقام سخن و کلام چنین پنداشته است که خداوند به دلیل استفاده از قواعد سخن و کلام انسان‌ها در محذورات انسانی از جمله جهل، نیاز و ناتوانی خواهد افتاد. حال آن‌که برای اصل وجود خداوند و اثبات صفات کمالی و نیز سلب اوصاف نقصانی از او براهین متعدد عقلی و نقلی اقامه شده است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. بر اساس این براهین، خداوند در مقام واجب‌الوجودی خود برخوردار از علم و حکمت مطلق و نیز بی‌نیازی محض است.

بنابراین اگر در کلام خداوند با محذوری مواجه می‌شویم، بایستی به توجیه آن بر اساس آن صفات کمالی بپردازیم، نه این‌که منکر همه ادله شویم. استعمال سوگند در کلام خداوند نیز همین‌گونه است. این درست است که خداوند برای تفهیم منظور خود به مخاطب از سخن و قواعد بلاغی آن نظیر سوگند بهره برده، اما این بدان معنا نیست که تمامی اقتضائات کلام انسانی بر آن مترتب است.

۴. یکسویه‌نگری به کلام خداوند و نادیده‌انگاشتن سایر جنبه‌های کلام

یکی دیگر از عوامل پیدایش پندارهای نادرست نسبت به سوگندهای قرآنی این است که تصور کنیم خداوند در مقام سخن، فقط از اسلوب بلاغی نظیر سوگند بهره برده و به سایر جنبه‌های آن توجه نکرده است. خاستگاه چنین مدعایی، یکسویه‌نگری



به قرآن در مقام سخن و نیز همسان پنداشتن قرآن با سایر کتب علمی است. توضیح آن که قرآن برخلاف سایر کتب، در صدد هدایت انسان‌هاست و اعجاز بلاغی آن چنین ایجاب می‌کند که متناسب با احوال گوناگون مخاطبان، بیان‌های مختلفی داشته باشد. به همین جهت، گاه از سوگند، گاه از استدلال و ... در آن استفاده شده و همان‌گونه که بیان شد، در برخی از موارد، در سپس سوگند، استدلال وجود دارد.

۵. تحلیل نادرست از فرآیند سوگند

بر اساس باور طراح شبهه، در فرآیند تحقق سوگند، شرط اساسی این است که ارزش مقسم^۵ به از مخاطب بالاتر، و بین آن دو یک نوع ارتباط عاطفی برقرار باشد؛ حال آن که قرآن به اموری ناچیز سوگند خورده است. چنین پنداشتی به تحلیل نادرست از فرآیند تحقق سوگند باز می‌گردد. آن‌چه در خصوص مقسم^۵ به شرط است، ارزشمندی آن نزد کسی است که سوگند یاد می‌کند، و اگر مخاطب نسبت به این ارزشمندی نزد حالف واقف باشد، به اهمیت مقسم^۵ علیه پی خواهد برد.

خداوند در قرآن به اموری قسم یاد کرده که نزد خود او از شرافت و عظمت برخوردار است؛ زیرا مصنوع و مخلوق خود او هستند و تحت تدابیر ربوبی او قرار دارند. آن‌چه مهم است، این است که مخاطب قرآن بداند که خداوند به انحاء مختلف از جمله روش سوگند مترصد توجه دادن انسان به این مطلب است.

۶. عدم توجه به حکمت‌های استعمال سوگند در قرآن

همان‌گونه که بیان شد، استعمال سوگند در کلام الهی از پشتوانه حکمت مطلق الهی برخوردار است. بنابراین، تمام سوگندهای قرآنی دارای حکمت خاص خود هستند و بررسی تک‌تک آیاتی که در آن‌ها از اسلوب سوگند استفاده شده است، می‌تواند رهیافتی به حکمت سوگندهای قرآنی باشد.





فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن هشام، عبدالملک، *السيرة النبوية*، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۵۵ق.
۲. ابوالفتوح، محمدحسین، *اسلوب التوكید فی القرآن الکریم*، بیروت: مكتبة لبنان، ۱۹۹۵م.
۳. اشعری، ابوالحسن، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ*، قاهره: المكتبة الازهریه للتراث، [بی تا].
۴. بدوی، احمد، *من بلاغة القرآن*، قاهره: دار نهضة مصر، ۲۰۰۵م.
۵. بهشتی، محمدحسین، *خدا از دیدگاه قرآن*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۶. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۷. توفیقی، حسن، *تفسیر قطعی سوگندهای قرآن مجید*، قرآن شناخت، شماره ۹، بهار و تابستان، ۱۳۹۱.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *انسان از آغاز تا انجام*، چاپ دوم، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۹. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی (توحید در قرآن)*، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۰. جوینی، عبدالملک، *الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۱۱. حمصی رازی، سدیدالدین، *المنقذ من التقليد*، قم: مؤسسه النشر السلامی، ۱۴۱۲ق.
۱۲. خرقانی، حسن، *حکمت‌های سوگند در قرآن*، فصلنامه الهیات و حقوق، شماره ۱۱، ۱۳۸۳.
۱۳. دورانت، ویلیام جیمز، *تاریخ تمدن*، مترجم: امیرحسین آریان پور، چاپ سیزدهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.



۱۴. رازی، فخرالدین، *المطالب العالیه الی علم الالهی*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۵. رزاقی، ابوالقاسم، *سوگندهای قرآن*، قم: نشر توحید، ۱۳۶۱.
۱۶. زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۰ق.
۱۷. سبحانی تبریزی، جعفر، *الاقسام فی القرآن الکریم*، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۷۸.
۱۸. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۹. سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه عمومی آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۰. شمس الدین، محمد بن ابی بکر المعروف به ابن قیم الجوزیه، *التبیان فی اقسام القرآن*، تصحیح: طه یوسف شاهین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۲ق.
۲۱. طاهری، حبیب الله، *درس های از علوم قرآن*، قم: نشر اسوه، ۱۳۷۷.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۲۴. الطبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت: دار قاموس الحدیث، [بی تا].
۲۵. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۲۶. طنطاوی، محمد سید، *الجواهر فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۵۰ق.
۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، *قواعد العقائد*، لبنان: دارالغربه، ۱۴۱۳ق.
۲۸. عبده، محمد، *تفسیر جزء عم*، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۵ م.



۲۹. علی بن محمد، ابن اثیر، *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، تهران: انتشارات اسماعیلیان، [بی تا].
۳۰. فراهی، عبدالحمید، *امعان فی اقسام القرآن*، قاهره: دارالمصنفین، ۱۳۴۹ق.
۳۱. فروهر، نصرت الله، *نگاهی به پیشینه سوگند و تقدس*، ره آورد گیل، بهار و زمستان ۱۳۹۰، شماره ۱۶-۱۷.
۳۲. قرشی بنایی، علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ دوم، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۵.
۳۳. القطان، مناع، *مباحث فی علوم القرآن*، چاپ سوم، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ ق.
۳۴. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، چاپ سی و پنجم، بیروت: دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
۳۵. ماتریدی، ابومنصور، *التوحید*، تحقیق: دکتر عاصم ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
۳۶. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، لبنان، دارالفکر، ۱۳۷۱ق.
۳۷. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، چاپ چهارم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، *سوگندهای پربار قرآن*، چاپ دوم، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۸۶.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۴۰. میبدی، محمدفاکر، *تحلیلی بر سوگندهای قرآن*، فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره ۳۷-۳۸، دوره ۱۳۸۳، ۱۰.
۴۱. المیدانی، عبدالرحمن حسن، *قواعد التدریس الامثل لکتاب الله عزوجل*، چاپ دوم، دمشق: دارالقلم، ۱۴۰۹ ق.
۴۲. نصیریان، یدالله، *علوم بلاغت و اعجاز قرآن*، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۳.

بررسی و نقد نظریه تقدّم اخلاق بر دین

حسین جماعتی *

چکیده

یکی از شبهات مطرح در مورد رابطه اخلاق و دین، «تقدّم اخلاق بر دین» است که بر اساس آن در صورت تعارض اخلاق با گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، از جمله گزاره‌های فقهی، گزاره‌های اخلاقی مقدم است. در این نوشتار، با تکیه بر مبانی معرفت‌شناسی و قوانین اصولی، ثابت شده است که اولاً میان اخلاق و آموزه‌های دینی تعامل و هم‌گرایی وجود دارد؛ ثانیاً عقل خود در می‌یابد که توانایی آن در شناخت همه ارزش‌های اخلاقی و دینی محدود است و به وحی نیاز دارد؛ ثالثاً اگر بین مبانی اخلاق با گزاره‌های دینی تعارضی دیده می‌شود، تعارض‌نمایی است که باید منشأ تعارض را یافت؛ زیرا آنچه به عنوان تعارض پنداشته می‌شود، در واقع تعارض نیست بلکه عقل یا شهود و حس باطنی متکی بر تجربه، آن را تعارض تلقی می‌کند. از این‌رو، لازم است با منظومه معرفتی منسجم، با تحقیق و جست‌وجو در احکام اخلاق فرادینی و نسبت‌سنجی میان آن با احکام ظنی معتبر دینی، به توازن و هم‌گرایی همت گماشت. برای رسیدن به این توازن و هم‌گرایی لازم است در مرحله اول به سراغ مبادی و مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به دست آمده از خود دین رفت تا منشأ تعارض مشخص شود.

کلیدواژه‌گان: دین، اخلاق، عقل، تعارض، شهود اخلاقی، فقه.

مقدمه

یکی از دیدگاه‌هایی که در باب رابطه میان دین و اخلاق مطرح شده، «تقدم اخلاق بر دین» در موردی است که میان این دو تعارض پیش بیاید؛ یعنی اگر دلیل ظنی دین (فقه) در مسئله‌ای، با دلیل قطعی اخلاق فرادینی درباره همان مسئله، تعارض پیدا کند؛ دلیل قطعی اخلاق فرادینی مقدم می‌شود.

تعارض واقعی دین و اخلاق در مقام «ثبوت» محال است؛ زیرا خدا موجودی اخلاقی و عادل است. پس این تعارض، «وجودشناسانه» نیست، بلکه «معرفت‌شناسانه» است؛ یعنی تعارض دین و اخلاق در «ذهن» آدمیان اتفاق می‌افتد و منشأ آن، یا درک نادرست آدمیان از حکم اخلاقی مسئله مورد نظر است و یا تفسیر نادرست آنان از کتاب و سنت. به بیان دیگر، این تعارض بین شهودهای اخلاقی آدمی و معنای ظاهری آیات و روایات (که بیانگر احکام دینی هستند) پیش می‌آید؛ نه در عالم واقع و نفس الامر؛ چرا که انسان‌ها در قلمرو معرفت و ذهن معصوم نیستند، از این‌رو، هم در مقام دین‌شناسی و هم در مقام شناخت ارزش‌های اخلاقی ممکن است خطا کنند. یکی از خطاهای رایج در مقام فهم و تفسیر متون دینی، آن است که شخص، حکمی فقهی ناسازگار با اخلاق را از این متون استنباط کند و به خدا نسبت دهد. برای جلوگیری از این خطا، آدمی موظف است فهم و برداشت خود را از متون دینی، به نحو پسینی با ارزش‌های اخلاقی بسنجند و مورد تأمل قرار دهد.

دیدگاه سنتی، آن است که در تعارض دلیل ظنی با دلیل عقلی؛ دلیل ظنی همواره باید مقدم داشته شود و ما تنها در صورتی حق داریم از ظاهر متون دینی دست برداریم که دلیل عقلی مخالف با آن معنای ظاهری، به حد قطع و یقین برسد. این دیدگاه سنتی، از نظر معرفت‌شناسی قابل دفاع نیست و به دین هیچ ربطی ندارد و به ناحق رنگ دین به خود گرفته است!

یکی از دلایل ادعای تقدم اخلاق بر دین در صورت تعارض، «شهودهای اخلاقی» است. شهود اخلاقی، نوعی حس باطنی است که از طریق آن، اوصاف اخلاقی «کشف» می‌شوند.



در بخشی از این نظریه آمده است: حقوق بشر، مبنا یا گوهر اخلاق اجتماعی است. در این صورت، مقتضای نظریه تقدم اخلاق بر دین، تقدم حقوق بشر بر حقوق و تکالیف دینی است. حقوق بشر چارچوبی اخلاقی برای تنظیم روابط اجتماعی در سطح کلان است. بنابراین، تقدم اخلاق بر دین، مستلزم یا متضمن تقدم حقوق بشر بر دین نیز می‌باشد. معنای دقیق این سخن، آن است که فهم و تفسیر ما از متون مقدس، در صورت ناسازگاری با حقوق بشر، ابطال می‌شود؛ مگر این که دلیل دینی از لحاظ قوت و اطمینان‌آوری از شهود اخلاقی نیرومندتر باشد که در این صورت، جانب دلیل دینی ترجیح می‌یابد.

چیستی اخلاق

مقصود از «اخلاق» در تحقیق حاضر، مجموعه‌ای از گزاره‌ها است که موضوع آن‌ها را افعال اختیاری انسان یا صفات و ملکات حاصل از آن‌ها، تشکیل می‌دهد و محمول آن‌ها نیز مفاهیمی مانند «خوب»، «بد»، «باید» و «نباید» است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶). به دیگر سخن، همان موضوعات و محمولات خاص و کلی می‌باشد که از دین مستقل است و به آن، «فرا اخلاق» می‌گویند؛ مثلاً «حسن عدل» و «قبح ظلم»، اوصاف و ویژگی‌های واقعی و ذاتی برای اصول و قواعد اخلاقی هستند و محمولات یاد شده برای موضوعات اخلاقی در مقام ثبوت، فارغ از این که دین درباره آن‌ها چه موضعی دارد، ذاتی می‌باشد. سخن عدلیه از متکلمان اسلامی که به حسن و قبح ذاتی حقایق اخلاقی معتقد می‌باشند، به همین مقام ثبوت ناظر است (عاملی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳-۲۰۶). از این رو، در ذات خود برای تعریف مفاهیم اخلاقی و تبیین گزاره‌ها و احکام ارزشی، به نحو موجه جزئی به دین و وحی نیازی ندارند؛ هرچند بر اساس این دیدگاه نیز میان دین و اخلاق نوعی تعامل و رابطه منطقی وجود دارد؛ به این صورت که پذیرش برخی گزاره‌های دینی به پذیرش برخی از مفاهیم و قضایای اخلاقی وابسته است و تعریف برخی مفاهیم اخلاقی و تصدیق پاره‌ای از گزاره‌های اخلاقی و علم به بسیاری از جزئیات احکام اخلاقی؛ همگی به دین و گزاره‌های دینی وابسته است.





تعامل و هم‌گرایی دین و اخلاق

دین و اخلاق دارای رابطه‌ای متقابل‌اند؛ به این معنا که هم اخلاق بر دین تأثیر دارد و هم دین بر اخلاق و این تعامل زمینه شکوفایی زندگانی مادی و معنوی انسان‌ها را فراهم می‌کنند و نگرش‌هایی که سهم واقعی هر کدام از دو مؤلفه دین و اخلاق را در زندگی انسانی بکاهند، نمی‌توانند برای بهبود زندگی مادی و معنوی انسان‌ها برنامه صحیح و کاملی ارائه کنند (همان، ص ۲۰۲-۲۰۳).

تعاملاتی که میان دین و اخلاق به نظر می‌رسد، به‌طور خلاصه در ذیل بیان می‌شود:

۱. تعامل مفهوم‌شناختی

همه یا برخی از مفاهیم اخلاقی، بیان فلسفی و عقلانی مفاهیم دینی هستند. مفاهیم اخلاقی «خوب»، «بد»، «درست»، «نادرست» و... با امر یا نهی که در دین، برای افعال اختیاری مکلف وضع شده است؛ مناسبت و تعامل دارند و به مدح و ذم یا ثواب و عقاب متصف می‌باشند؛ مانند این گزاره اخلاقی: «ظلم به دیگران، قبیح است»؛ که با این جمله دینی «ظلم به دیگران، منهی^۱ عنه خداوند است» یا «خداوند هرکسی را که به دیگران ظلم کند، عذاب می‌کند»، مناسبت و اشتراک دارد.

اما باید دانست این مناسبت، به معنای آن نیست که منشأ مفاهیم اخلاقی، خداوند است (که همان دیدگاه اشاعره است؛ به زعم آن‌ها معنای واژگان اخلاقی در اساس الهیاتی است) بلکه مقصود، آن است که مفاهیم اخلاقی صادق که برهان‌پذیرند و یا از مشهورات عقلایی و آرای محموده هستند، در دین اسلام نیز بیان و تقریری مترادف و هم‌سنگ با آن، به شیوه کلام وحیانی و قدسی دیده می‌شود. بنابراین، مثلاً مفهوم «وجوب»، از مفاهیمی است که انسان با نگاه اخلاق فرادینی نیز آن را درمی‌یابد (ر.ک: دانش، ۱۳۹۲، ص ۷۳-۸۷).

۲. تعامل وجودشناختی

تعامل و پیوند وجودشناختی میان دین و اخلاق، در وجود ارزش‌ها و الزامات اخلاقی مشترک برای افعال اختیاری انسان است؛ یعنی اعمالی از سوی دین نهی شده یا به اعمالی امر شده، هم‌تراز و هم‌سطح برخی اصول و احکام اخلاقی است. بدین ترتیب، ویژگی‌های اخلاقی (حسن، قبح و الزام) همان صفاتی‌اند که در دین اسلام متبلور شده

و جلوه‌گری می‌کند. مثلاً هر آنچه «اخلاقاً» نادرست و قبیح است، مانند «ظلم»، از جانب دین اسلام نیز واقعاً ممنوع شده و خداوند از آن‌ها نهی کرده است؛ زیرا خداوند از نظر اخلاقی کامل است و هر آنچه او نهی می‌کند، ضرورتاً از نگاه اخلاق نیز نادرست و قبیح است و برعکس، هر آنچه خداوند امر می‌کند، از منظر اخلاقی نیز درست و حسن است.

ناگفته نماند، این نکته به معنای التزام به دیدگاه اشاعره نیست (که علت نادرستی یک عمل را تنها نهی خداوند می‌دانند و علت حسن یک عمل را تنها امر خداوند عنوان می‌کنند)؛ بلکه نکته قابل توجه در این مطلب، آن است که هرچند خداوند برای درک و حکم عقلانی اهمیت و جایگاه مهمی قائل شده است؛ ادراکات عقلی و اعتباری انسان در حوزه فعل خداوند صادر می‌شوند که طبق آن، احکام دینی، انسان را به سوی احکام اخلاقی و قوانین عملی سعادت‌بخش رهنمون می‌شوند؛ احکام و قوانینی که انسان به طور فطری با تعقل صحیح و دور از خرافات می‌تواند آن‌ها را تأیید و درک کند (ر.ک: خدري، ۱۳۹۳، ص ۵۱-۷۲ و اسماعیلی‌فر، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹-۱۶۰).

۳. تعامل معرفت‌شناختی

انسان به دلیل نیازهای فکری و رفتاری که در مسیر زندگی به سوی کمال و پیشرفت الهی خود دارد؛ با پرسش‌های معرفتی‌ای روبه‌رو است که برخی از آن‌ها به حوزه اخلاق مربوط است، مانند «خوب» چیست؟ «بد» چیست؟ «باید» چیست؟ «نباید» چیست؟ لذا اخلاق به صورت اصول و احکامی کلی به اینها پاسخ می‌دهد؛ مثلاً حکم می‌کند: «عدالت، خوب است»، «ظلم، بد است»، «باید به انسان‌ها کمک کرد»، و «نباید، دروغ گفت».

اما در دین اسلام، به عنوان کامل‌ترین دین و خاتم ادیان؛ پاسخ به این پرسش‌ها به صورت گسترده‌تر و روشن‌تر برای بشر بیان شده است و در واقع، دین اسلام با بیان آنچه به آن «اخلاق» گفته می‌شود، به بیان مصادیق و جزئیات آن نیز پرداخته است؛ زیرا عقل هرچند می‌تواند پاره‌ای از واقعیت‌های اخلاقی را درک کند؛ به تنهایی نمی‌تواند دریابد از جهت تطبیق مصادیقی چه کارهایی «حَسَن» و چه کارهایی «قَبِيح» هستند، بلکه تنها به کمک وحی می‌تواند به مصادیق واقعیت‌های اخلاقی آگاهی یابد.





بنابراین، «اخلاق»، به میزان توان عقل و دستگاه ادراکی بشر، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد و پاسخ اخلاق به غیر از کلیات دین نیست. از این جهت، میان عقل قطعی و نقل معتبر - هر چند ظنون معتبر - در اسلام تعارضی نیست، تنها تفاوتشان در تبیین و تطبیق میان کلی و جزئی است؛ یعنی در دین خاتم، کنار تأیید حقایق اخلاقی و توافق و هماهنگی با آن‌ها، به مطالب فراوان دیگری، مانند مقدمات، مصادیق و نتایج و آثار نیز پرداخته شده است.

در این سو، «نظام فقهی دین اسلام»، خصوصاً شیعه امامیه، به عنوان یکی از بخش‌های معرفتی دین، علاوه بر این که دقیق‌ترین و عادلانه‌ترین نظام‌های حقوقی جهان است، بی‌شک احکام و بنیادهای اخلاق فرادینی، یکی از زیرساخت‌ها و مبانی اصلی فقه اسلام را تشکیل می‌دهد؛ به گونه‌ای که هرگز نمی‌توان در فقه پیشرفته اسلامی، حکمی را برخلاف هیچ‌یک از احکام و حقایق اخلاق یافت (ر.ک: پیروزمند، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱-۲۲۶).

دیدگاه اندیشمندان شیعه امامیه درباره حسن و قبح عقلی

«رابطه اخلاق و دین» از همان دوره‌های نخست، در متون علمی دانشمندان مسلمان مورد توجه بوده است. البته این موضوع بیشتر جنبه کلامی داشته و به تناسب بحث صفات حکمت و عدالت خداوند، تحت عنوان «حسن و قبح ذاتی افعال» مطرح شده است. از این رو، با توجه به این که متفکران و متکلمان شیعه، این موضوع را از زوایای مختلف مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند؛ در بررسی و نقد نظریه مطرح شده، آشنایی با دیدگاه آن‌ها، به عنوان مبنا و اصول این تحقیق، لازم است.

خلاصه دیدگاه اندیشمندان شیعه امامیه درباره حسن و قبح عقلی به شرح زیر است:

الف) اتصاف موضوعات اخلاقی به احکام حسن و قبح در مقام «ثبوت» (یعنی اشیا فی حد نفسه به حسن و قبح متصف می‌شوند)، ذاتی است؛ مانند «ظلم، قبیح است»؛ «عدل، حسن است»؛ «عقاب بلا بیان، قبیح است» و «تکلیف بما لا یطاق، قبیح است»؛ ولی در مقام «اثبات» و شناخت جزئیات و مصادیق عدل و ظلم، و تقییدهای

هر یک از گزاره‌ها و حقایق اخلاقی، در میان انبوهی از افعال اختیاری انسان، نیازمند دین و آموزه‌های وحیانی است.

محقق لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲ق) در این باره می‌نویسد: «باید دانست که مراد از عقلی بودن، نه آن است که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال؛ بلکه مراد آن است که افعال مشتمل است بر جهت حسن و جهت قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات، یا به استقلال، مانند امثله مذکوره و یا به اعانت شرع، مانند عبادات تعبدیه؛ چه عقل بعد از ورود شرع به آن‌ها، داند که اگر در آن‌ها جهات حسن نمی‌بود، هر آینه تکلیف به آن از حکیم قبیح می‌بود» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۵).

با وجود پذیرش حسن و قبح عقلی افعال اخلاقی؛ اعم از این که حکم عقل در این قضایا، بدیهی و ضروری باشد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۰-۶۲ و ۱۳۸۳، ص ۳۴۳) و یا از مشهورات عقلائیه و حاصل تطابق آرای عقلا بر آن‌ها باشد (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲-۴۳)؛ با توجه به این که بیشتر ادراکات عقلی، کلی و مجمل است؛ تفصیل و تبیین این معرفت‌ها بر عهده آموزه‌های وحیانی می‌باشد؛ زیرا کشف بسیاری از گزاره‌های اخلاقی نیز فی نفسه در سایه دین و وحی امکان پذیر می‌شود. بدین ترتیب، در کنار معارفی مانند علم به حسن صدق نافع و شکر منعم (که عقل در درک آن‌ها ضرورتاً مستقل است) و در عرصه معارفی مانند حکم به قبح کذب نافع (که عقل در ادراک آن‌ها نیازمند تأمل و نظر است) احکامی نیز وجود دارند که عقل نمی‌تواند بر آن‌ها علم یابد؛ مگر از طریق شرع مقدس (فاضل، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴-۲۵۶ و ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۴-۱۰۷).

ب) دانشمندان شیعه، اصولاً دین را پشتوانه‌ای برای التزام به اصول و قواعد اخلاقی دانسته‌اند. بر این اساس، میان ایمان و خلقیات و ملکات نفسانی انسان، نوعی تناسب یا رابطه علی برقرار است. ایمان در پیدایش و بقای خلقیات انسان دخیل است و دین به واسطه ثواب و عقاب‌هایی که نوید می‌دهد، نوعی ضمانت اجرایی در عمل به الزامات اخلاقی پدید می‌آورد (دانش، ۱۳۹۲، ص ۴۷ و عاملی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱-۲۳۸).



بنابراین، «اخلاق»، در مقام اثبات و به لحاظ معرفت‌شناختی، امری عقلی—دینی است و بر دین استوار است؛ زیرا با این که عقل خود به تشخیص کلی نیک و بد قادر است؛ در تشخیص درست کلی حسن و قبح، تنها عقل ناب و خالص از عهده این کار برمی‌آید و عقول مشوّش به اوهام و ناراستی بشر نمی‌تواند به درستی از عهده آن برآید؛ چه برسد به درستی در تطبیق و شناخت مصداق. از این‌رو، خداوند، که خود خالق عقول بشر است، حقایق و قوانین اخلاقی ناب را از طریق دین در اختیار انسان قرار داده است.

نقد نظریه تقدم اخلاق فرادینی بر دین

به نظر می‌رسد اهتمام ویژه به «حقوق بشر»، خاستگاه و محور نظریه تقدم اخلاق بر دین، باشد؛ یعنی تمام شاکله این نظریه، بر این نکته مبتنی است که حقوق بشر، مبنا یا گوهر اخلاق اجتماعی است، و هرآنچه با این اصل مخالفت داشته باشد، باید کنار گذاشت. مسئله حقوق بشر از زوایای متعددی قابل بررسی است که در این مجال ابتدا نگاهی عقیدتی بدان خواهیم داشت.

۱. توجه داشتن به مالکیت مطلق خداوند

بر اساس منطق اسلام، موحد کسی است که علاوه بر اعتقاد به یگانگی آفریدگار هستی، به «توحید در ربوبیت» نیز معتقد باشد. توحید در ربوبیت، دو بخش ذیل را شامل می‌شود:

الف) ربوبیت تکوینی: یعنی تدبیر و اداره جهان آفرینش تنها در دست خدا بوده و مدبر، مربی و نظام‌بخش هستی تنها ذات پاک اوست و در این جهت، هیچ موجودی بدون اذن و اراده او در تدبیر جهان نقشی ندارد و در تأثیر مستقل نیست (سبحانی، بی‌تا: ص ۱۸ و همان، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۶۳). قرآن کریم در این زمینه، می‌فرماید: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ «آگاه باشید که آفرینش و تدبیر [جهان]، از آن او [و به فرمان او] است! پر برکت [و زوال‌ناپذیر] است» (اعراف: ۵۴).



ب) ربوبیت تشریعی: انسان موجودی اجتماعی است و برای اداره امور خود به قانون نیاز دارد. جعل قانون، جزئی از تدبیر است و به خدا اختصاص دارد؛ زیرا تنها اوست که به تمامی مصالح و مفاسد بندگان خود آگاه است (سبحانی، بی‌تا، ص ۲۹ و خرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۷). از این‌رو، پذیرش هر نوع قانون‌گذاری از ناحیه غیر خدا و اعتقاد به آن، موجب انحراف از «توحید ربوبی» و گرفتار شدن به کفر و شرک است. قرآن با صراحت، هر نوع قانون‌گذاری را از ناحیه غیر خدا نفی کرده است:

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾؛ «حکم تنها از آن خداست. فرمان داده که غیر از او را نپرستید! این است آیین پابرجا» (یوسف: ۴۰). یکی از دلایل و شواهد «توحید در ربوبیت»، مالکیت حقیقی خداوند بر کل نظام هستی است: ﴿أَغْيَرُ اللَّهُ أَغْيَرَ رَبِّاَوْهُ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ «بگو: آیا غیر خدا، پروردگاری را بطلبیم؛ در حالی که او پروردگار همه چیز است؟!» (انعام: ۱۶۴). کسی که مالک چیزی باشد، قدرت و اجازه هرگونه تصرف و رفع و منع آن را نیز دارد و از آن‌جا که مالکیت حقیقی تنها به او متعلق است؛ دارای سلطه وجودی بر همه اشیای جهان بوده و تمام موجودات، فیض وجود را لحظه به لحظه از او می‌گیرند و همه به او وابسته هستند. از این‌رو، ربوبیت و تدبیر امور عالم و نیز وضع و تعیین قانون و برنامه زندگی انسان تنها حق اوست.

بر اساس توحید در ربوبیت و مالکیت حقیقی خداوند، دو مطلب دیگر نیز ثابت می‌شود:

۱-۱. خدای تعالی؛ منشأ حقوق

به اعتقاد برخی از طرفداران اخلاق سکولار، اخلاق دینی، موجب از خودبیگانگی انسان می‌گردد؛ زیرا گاه اتفاق می‌افتد که اخلاق دینی دارای دستوری است که با خود حقیقی او و خواست ذاتی‌اش (که لاجرم امری اخلاقی است)، در تضاد و تناقض می‌باشد. مثال روشن چنین دستوراتی، فرمان خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام است که ابراهیم به رغم خواست درونی‌اش، اسماعیل علیه السلام را ذبح کند؛ در حالی که از منظر،



«مَنْ» حقیقی هر انسان، ذبح انسان بی گناه، کاری غیر اخلاقی است. همچنین دستور خداوند به خضر علیه السلام به قتل کودک بی گناه، از جمله این موارد است. به اعتقاد چنین کسانی، دلیل روشن غیر اخلاقی بودن چنین رفتاری، اعتراض حضرت موسی علیه السلام به این کار حضرت خضر است (ر.ک: کهف: ۷۴-۷۵).

در پاسخ این اشکال باید گفت:

اولاً: منشأ چنین اشکالاتی، نوع نگاهی است که این افراد به هنجارها و اصول اخلاقی دارند. از نظر ایشان، ارزش های اخلاقی بدون در نظر گرفتن هر امر خارجی، اعم از آثار، اهداف و شرایطی که ممکن است یک فعل داشته باشد؛ ثابت است و هیچ گونه تغییری در آن ها جایز نیست. به عبارت دیگر، از نظر اینان، هر گونه تغییر در یکی از احکام اخلاقی، موجب از بین رفتن آن و تبدیل شدن عمل، به عملی ضد اخلاقی خواهد شد.

اما در نظر ما، ارزش هر رفتار، بر اساس آثاری است که بر آن مترتب می شود و نیز اهدافی است که از انجام دادن آن مورد نظر قرار دارد. به عبارت دیگر، ارزش اخلاقی هر فعل، تابع اثری است که آن فعل بر هدف نهایی انسان، (که همان مصلحت واقعی و کمال انسانی اوست) بر جا می نهد. بنابراین، اگر فعلی به مصلحت واقعی وی بود، هر چند در ظاهر امر، غیر اخلاقی به نظر برسد و یا در برخی شرایط دیگر غیر اخلاقی باشد؛ نمی توان به غیر اخلاقی بودن چنین امری حکم کرد.

ثانیاً: نکته مهمی که فهم این مسئله را آسان و پاسخ اشکال را روشن می کند، توجه به مسئله مالکیت، علم و حقانیت محض خداوند متعال است. منظور این است که خداوند متعال، بر اساس علم مطلق و بی نهایت خود، به خوبی می داند چه فعلی به صلاح واقعی انسان است؛ چنان که قرآن، پروردگار را «حق» می نامد: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾؛ «این به خاطر آن است که خداوند حق است و آنچه را غیر از او می خوانند، باطل است» (حج: ۶۲)؛ یعنی خدا موجودی است ثابت



که هیچ زوالی به حریم او راه ندارد و هر چه به او نسبت دارد، حق است؛ همانند جهان آفرینش، پیامبران و احکام؛ زیرا همگی از ثبات و پایداری سهمی دارند. خداوند برای آن که بشر را به کمال برساند، احکامی بر او واجب کرده است. پس روح این احکام، همان حق کمال یابی انسان است. از این رو، همان گونه که انسان نمی تواند آن حقوق را از خود سلب کند، این احکام را نمی تواند کنار گذارد. اصولاً ریشه احکام، همان مصالح انسان است و به این ترتیب، روح احکام را حقوق الهی و بشری تشکیل می دهد؛ یعنی احکام دین، از آن رو تدوین شده اند که انسان به کمال خود راه یابد. این احکام دارای پشتوانه ای پایدار و ثابتند و چون از ثبات برخوردارند، به صورت حقوق تجلّی می کنند.

از این رو، وقتی که حضرت خضر علیه السلام، دلیل قتل کودک را توضیح می دهد، حضرت موسی علیه السلام قانع شده و حکم را می پذیرد. همچنین این رفتارها که ناشی از امر الهی است، با توجه به مالکیت حقیقی خداوند نسبت به تمام انسان ها، مشکل اخلاقی و حقوقی ندارد؛ زیرا مالک حق دارد در مملوک خویش، هر تصرفی را که به مصلحت می داند، اعمال کند و کسی نمی تواند نسبت به این تصرفات اعتراض کند. از این رو، وقتی انسان توجه داشته باشد که خداوند متعال مالک حقیقی انسان هاست و بداند منبع حقوق بشری، خدای متعال است و همه اوامر و دستورهای خداوند براساس حکمت هایی است که بر آن ها مترتب است و نیز از طرفی بداند مَنْ حقیقی انسان، در بندگی و عبودیت او شکوفا خواهد شد؛ نه تنها به خودبیگانگی دچار نمی شود، که بیش از پیش، من حقیقی خود را یافته و آن را به کمال خواهد رسانید.

ثالثاً: حق تعیین حقوق بشر، تنها از آن خداست و حقوق بشر را نمی توان صرفاً با «قرارداد» تدوین کرد. ممکن است برخی تصوّر کنند که می توان بدون عنایت به جهان بینی و پیوند انسان با جهان، به تدوین حقوق بشر پرداخت؛ اما این گونه نیست و در واقع، «حق»، همانند آداب و رسوم و سنت های ملّی نیست که در زمره اعتباریات محض قرار گرفته، نزد ملّت های گوناگون، متفاوت باشد. اصولاً رسالت دین حق، این



نیست که به مردم فرمان دهد چه رنگ لباس یا چه سبک غذایی برگزینند؛ زیرا این گونه امور به حسب اقلیم ها و فرهنگ های گوناگون، متفاوت است؛ بلکه آنچه دین حق بیان می کند، خطوط کلی زندگی و زیربنای حیات انسان، صرف نظر از آن اختلاف ها را شامل می شود. این خطوط کلی، بر خلاف آن اعتباریات محض، هرگز با قرارداد تعیین نمی شوند، بلکه بر رابطه خاص انسان با جهان استوارند؛ رابطه ای که در هیچ سرزمینی با سرزمین دیگر متفاوت نیست. بشر دارای رابطه ای اصیل با جهان است که مبانی اصلی آن با تفاوت زمان ها و مکان ها دگرگون نمی شود. حقوق بشر نیز بر همین رابطه پایدار مبتنی است، نه بر اساس امور صرفاً اعتباری و قراردادی که توسط خود انسان ها وضع می شوند و در میان جوامع گوناگون کاملاً متفاوتند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۹۰).

۲-۱. براهین اثبات حق قانونگذاری برای خداوند

از آن جا که خدای متعال، مالک جهان هستی و مالک انسان ها و نیز حق محض است؛ همو منبع و منشأ حقوق انسان هاست و طبعاً حقوق الهی بر حقوق انسانی مقدم است؛ چرا که خداوند به مصلحت انسان، علم و آگاهی مطلق دارد و لذا نه تنها به کسی ظلم نمی کند، بلکه به ظلم هم فرمان نمی دهد: ﴿لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (کهف: ۲۹). وانگهی، چنین رویکردی از خداوند، غیر قابل تصور است؛ زیرا ایمان به خدا، صرفاً اعتقاد به وجود او نیست؛ بلکه اذعان به عشق و محبت خدا به نوع بشر است.

بررسی این مسئله همراه با ذکر استدلال های آن، خود مقاله جداگانه ای را می طلبد؛ با وجود این، در ادامه به براهین اثبات حق قانونگذاری برای خداوند اشاره می شود که به لزوم وضع قانون از منبع وحی، ناظر می باشد:

برهان اول: ارتباط انسان با خالق

انسان با هستی بخش خود دارای ارتباطی تنگاتنگ است. این ارتباط فقط به آفرینش انسان، محدود نیست، بلکه پس از خلقت نیز همواره در بستر این رابطه نزدیک زندگی

می‌کند. از این‌رو، بشر برای طی راه تکاملی خود، به ارتباط با پروردگار نیازمند است و نمی‌تواند به خودی خود در این مسیر پیش رود. نتیجه آن که تعیین حقوق بشر که گامی از گام‌های همین مسیر تکاملی است؛ باید از سوی همان مبدأ هستی‌بخش صورت پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶).

برهان دوم: پیوند میان تشریع و تکوین

در قرآن، آیاتی در مورد پیوند میان تشریع و تکوین ملاحظه می‌شود؛ از جمله:

۱. در آیاتی از قرآن، یادآوری شده است که آفرینش زمین و آسمان‌ها بر مدار حق است و آفرینش آن‌ها عبث و بیهوده نیست. آنگاه به انسان اعلام کرده که او نیز راهی محضر حق است و باید تنها از خدا فرمان برد: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾؛ «ای انسان! تو با رنج [و تلاش] به سوی پروردگار خود در حرکتی و سرانجام او را ملاقات می‌کنی» (انشقاق: ۶). آن‌گاه به انسان هشدار می‌دهد که مبادا در روز قیامت، از کسانی باشد که کارنامه خود را پشت سر و با دست چپ دریافت می‌کنند و به آتش سوزان دوزخ درمی‌افتند (ر.ک: همان، ۷-۱۱). در این آیات شریفه، پیوند میان تشریع و تکوین به چشم می‌خورد؛ یعنی در آغاز، سخن از فرمانبرداری زمین و آسمان است و آن‌گاه به انسان فرمان داده می‌شود که از قانون خداوند پیروی کند.

۲. در آیه‌ای، پیامبر گرامی به تکوین استدلال می‌کند و آن‌گاه نتیجه تشریعی می‌گیرد. صغرای این قیاس آن است که خداوند، پروردگار همه موجودات است؛ این بخش از مقدمه، تکوینی است؛ کبرای قیاس نیز آن است که تنها پروردگار همه موجودات را باید پروردگار خود دانست. این بخش، تشریعی است. نتیجه این دو مقدمه آن است که من (پیامبر) پروردگار همه موجودات را به عنوان پروردگار خود بر می‌گزینم:

﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ «آیا جز خدا پروردگاری برگزینم؛ در حالی که او پروردگار همه موجودات است؟!» (انعام: ۱۶۴).





همچنین بر اساس آیه‌ای دیگر، پیامبر گرامی به گفتن این نکته مهم مأمور می‌شود: ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخَذُوا لِیَافَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُهُمْ وَلَا يُطْعَمُ﴾؛ «آیا جز خدا را سرپرست خود برمی‌گزینیم، که او آفریننده آسمان‌ها و زمین است و دیگران را روزی می‌دهد و خود روزی نمی‌خواهد؟!» (انعام: ۱۴). در این آیه شریفه، حکم توحید عبادی را بر وصف ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ تعلیق کرده و این تعلیق «مُشعر به علیّت» است؛ مانند این که کسی بگوید: «آیا جز به سخن این پزشک گوش فرا دهم، در حالی که وی بسیار متخصص است؟!». پس، از دو حدّ وسط استفاده شده است: یکی آن که خداوند آفریننده جهان است و دیگر آن که او روزی دهنده‌ای است که خود از روزی بی‌نیاز است. در هر دو مورد، تشریع، یعنی پرستش خداوند، به تکوین او تکیه کرده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۰۷-۱۰۹).

۳. ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبِغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طُوعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾؛ «آیا کافران جز دین خدا را طلب می‌کنند؛ در حالی که همه موجودات آسمان‌ها و زمین، خواه ناخواه، فرمانبر او هستند و به سوی وی باز می‌گردند؟!» (آل عمران: ۸۳).

پیام این آیه شریفه آن است که همه موجودات جهان مسلم و منقاد خدایند و با این حال، نباید «دین» (مجموعه قوانین و اعتقادات) را جز بر پایه فرمان خداوند تنظیم کرد. با این ترتیب، می‌توان گفت هر کس چنین کند، گویی در رودخانه‌ای به گستردگی آسمان و زمین، بر خلاف جریان آب شنا می‌کند.

اهمیت موضوع در این آیه تا بدان جاست که مفعول (دین الله) پیش از فاعل و فعل ذکر شده است و این، میزان تأکید را نشان می‌دهد. ملاحظه می‌شود که در این‌جا، دو حدّ وسط ذکر شده است: حدّ وسط نخست این که همه جهان تسلیم فرمان خداست. این حدّ وسط بر «شناخت مبدأ» استوار است. دومین حدّ وسط، این که همه در روز قیامت به سوی خدا باز می‌گردند. این حدّ وسط بر «شناخت معاد» مبتنی است.

پیداست که آن روز، مجال عرضه زشت و زیبای اعتباری و تشریعی نیست؛ هر چه هست، زشت و زیبای تکوینی است. برای مثال، اگر کسی آبروی مؤمنی را بر باد دهد، در دنیا تشریعاً خود به همین امر مبتلا می‌شود؛ اما در آخرت، این پدیده به شکل تکوینی، و نه اعتباری و تشریعی، رخ خواهد داد و آن عمل، به همان چهره، دقیقاً ظهور خواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹).

برهان سوم: ولایت همه جانبه خداوند

در قرآن می‌خوانیم: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ «آیا کافران جز خدا را سرپرست خود برگزیدند؛ در حالی که تنها او سرپرست است؟! اوست که مردگان را زنده می‌سازد و اوست که بر همه چیز تواناست؟» (شورا: ۹).

در این آیه، خداوند شیوه کافران را مورد نقد قرار می‌دهد که در شناخت قوانین خود به غیر خدا پناه برده‌اند. آن‌گاه با سه حدّ وسط می‌گوید: این شیوه نادرست است و جز به خدا نباید پناه بُرد. برآیند این سه حدّ وسط، اینکه خداوند دارای ولایت همه جانبه نسبت به جهان است. اوست که بر همه کار توانایی دارد و از این‌رو حقّ اوست که برای هر موجود در جهان، حریمی قائل شود و برای هر حریم مقرراتی بر نهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۲-۲۳).

برهان چهارم: خداوند، هست محض است

جهان‌بینی توحیدی در بخش فلسفه حقوق انسانی، دارای نظام خاصی است. بر پایه این نظام فکری، خداوند، «هست محض» است؛ و هست محض هر کمالی را دارا و از هر نقصی مُبرّاست. از این‌رو، همه موجودات جهان که هر یک دارای درجه‌ای از نقصانند، به سرپرستی آن هست محض وانهاده می‌شوند. این سرپرستی و اشراف، به تناسب هر موجود متفاوت است و اگر موجودی با آن هست محض هیچ ارتباطی نداشته باشد، سهمش از هستی به صفر خواهد رسید. در برابر، موجودی که با آن هست محض، ارتباط بیشتری داشته باشد، سهمش از هستی افزون‌تر خواهد گشت.





این نکته در ارزیابی‌های دانشی و فکری نیز نوعی ملاک و معیار قلمداد می‌شود؛ یعنی پایگاه فکری اصیل، پشتوانه همه مسائل ارزشی و از جمله مسائل حقوقی است. همه دیدگاه‌ها و شناخت‌ها و قانونگذاری‌ها باید بر پایه همین پایگاه فکری، یعنی «توحید»، استوار گردند. هر کس و هر مجموعه‌ای که به این پایگاه فکری نزدیک‌تر باشد، از ارزش بالاتری برخوردار می‌گردد و هر چه از آن دور شود، از ارج و شأن آن کاسته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰-۱۱۱).

بر اساس آنچه گفته شد، حق قانونگذاری تنها از آن خداوند است و پیامبران و امامان رسالتی ندارند جز ابلاغ احکام الهی و دعوت مردم به سوی فرمان خدا؛ زیرا خداوند مالک هستی و حق محض است و اگر چیزی را اعتبار و تأیید نمود، باید از آن اطاعت کرد.

۲. گستره فعالیت عقل در مورد آموزه‌های دینی

از آن جا که عقل، منبع اصلی اخلاق فرادینی است؛ رابطه عقل و دین و نسبت بین آن‌ها از دیرینه‌ترین، مشهورترین و عمیق‌ترین مباحث تاریخ فلسفه اخلاق محسوب می‌شود. لذا بحث از رابطه اخلاق و دین، در واقع بحث از رابطه عقل و دین است که منشأ پیدایش چالش‌ها و تضارب آرا شده است. از این عنوان، گاهی به «عقل و وحی»، گاهی به «عقل و نقل» و گاه به «عقل و دین» یاد می‌شود. در ادامه به یکی از مباحث رابطه میان عقل و دین؛ یعنی میزان فعالیت و دخالت عقل در اظهار نظر درباره آموزه‌های دینی، از جمله فقه اسلامی می‌پردازیم.

بحث علم و ادراک، یکی از موضوعات مهم در فلسفه است. فلاسفه در این باب، ضمن تعریف ادراک و بیان حقیقت، شرایط و ارزش آن، بحثی تحت عنوان «مراحل ادراک» مطرح و آن را به چهار مرحله «حسی»، «خیالی»، «وهمی» و «عقلی» تقسیم کرده‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۴۶ و سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵)، که برترین مرتبه آن، «ادراک عقلی» است.

سؤال این است که آیا همه معارف بشری به همین ابزارهای معرفتی محدود است،



یا این که به جهت محدودیت حیطه معرفتی عقل، اسباب و ابزارهای دیگری که از آن برتر باشد، در کنار عقل وجود دارند؟

در تفکر اسلامی، هرچند به عقل در حوزه‌های اخلاق، عقاید و احکام، اعتماد می‌شود و عقل، به عنوان یکی از ابزارهای شناخت، در کنار کتاب و سنت قرار دارد؛ اما نمی‌توان همه شناخت‌های بشری را به عقل محدود ساخت و بالاتر از آن معرفتی برای انسان قائل نشد. از این رو، غیر از معرفت عقلی، «معرفت دینی» وجود دارد که برترین ابزار بیرونی در حوزه شناخت انسان و دیگر اموری است که انسان برای هدایت و سعادت خود به آن‌ها نیاز دارد (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۹-۲۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۶۱-۲۷۱؛ ۲۹۷-۳۱۳ و ۳۳۸-۳۵۹).

به اعتبار همان میزان و کارکرد از شناخت و ادراک عقلی، مراتب عقل بر دو قسم است: «عقل نظری» و «عقل عملی». رسالت عقل نظری، جزم علمی است. عقل نظری، مطالب بدیهی و روشن را به دلیل بدهات آن‌ها و مطالب نظری و غیر بدیهی را با ارجاع به بدیهیات اولیه درک می‌کند. همواره بین مطالب نظری و بدیهی، راهی وجود دارد که آن راه معصوم است و از آن به «قواعد منطقی» یاد می‌شود. این راه هرگز اشتباه نمی‌کند؛ لیکن رونده راه، اگر درست در مسیر حرکت کرد و به مقصد رسید، «مُصِیب» و «مثاب» است؛ و گرنه «مُخْطی» و «معذور». در نظام علمی نیز بین بدیهی و نظری، راه معصومی وجود دارد که هیچ‌گاه اختلاف یا تخلف در آن راه ندارد؛ ولی متفکر، گاهی در مسیر صحیح حرکت می‌کند و به مقصد می‌رسد و گاهی اشتباه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶-۱۳۷).

نیروی عقل، با همه مراتب آن، تا وقتی که با جهل آمیخته نگردد، تسلیم محض حق تعالی است و از حق پیروی می‌کند و چیزی جز حق را نمی‌پذیرد. عقل ناب و خالص، درست را از نادرست تشخیص می‌دهد؛ اما از آن‌جا که اغلب، عقول بشر به اوهام و ناراستی‌ها مشوّش و آمیخته است، دین الهی که از سوی خداوند، خالق عقول



و آگاه به اقتضائات آن ارسال شده است؛ حقایق ناب و به دور از ناخالصی‌ها را در اختیار بشر قرار می‌دهد. پیامبر خدا ﷺ درباره حقیقت عقل می‌فرماید: «خداوند تبارک و تعالی، عقل را از نور ذخیره شده و پنهان در علم پیشین خود آفرید؛ دانشی که هیچ پیامبر مرسل و فرشته مقرب بر آن آگاهی نیافت» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۳۷).

عقل، تنها صورتی از واقعیت و حقیقت خارجی را به ذهن می‌سپارد؛ یعنی در ادراک عقلی، آنچه برای فرد حاصل می‌شود، در واقع، نوعی مفهوم است، نه درک و شهود خود شیء؛ چنان که ادراک حسی، چهره‌ها و برخی از ابعاد واقعیت اشیا را به انسان نشان می‌دهد، نه شناخت حقیقت و ماهیت اشیا را. بنابراین، عقل از یکسو در بخش عمده‌ای از ادراکات خود نیازمند ادراکات حسی و خیالی است، زیرا عمدتاً بر روی همان مفاهیم برگرفته از ادراکات حسی فعالیت می‌کند و از سوی دیگر، آن را به درک حضوری و شهودی حقایق عینی راهی نیست. از این‌رو، عقل در مقام تحقیق در دین و دینداری، کارکردها و کاربردهای بسیاری دارد که این کارکردها به اقسام مختلف و متنوعی قابل تقسیم است و نیز ادراک و اثبات پاره‌ای از گزاره‌های فرعی دین نیز از عهده عقل ساخته است، در عین حال، عقل از درک بسیاری از آموزه‌های جزئی و تشخیص مصادیق احکام و معارف دینی عاجز است (ارشاد، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۲۷، ص ۴۴۲ و جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲).

عقل به شکل کلی درک می‌کند که «ظلم، قبیح است» و «عدل، حسن است»؛ اما درک نمی‌کند که کدام رفتار، مستلزم ظلم یا عدل نسبت به دیگران است؛ مثلاً او نمی‌تواند به حرمت رباخواری و قمار، به ویژه به محدوده‌های آن پی ببرد. یا مثلاً ضرورت نکاح و انتخاب همسر را درک می‌کند؛ اما نمی‌داند چه زنی محرم است و چه زنی نامحرم. به همین دلیل، در این موارد درک می‌کند که به راهنمای غیبی و معصوم احتیاج دارد. لذا آدمی را به پابندی جوارحی و احیاناً جوانحی آموزه‌های دینی وا می‌دارد.

اگر دلیل عقلی قطعی با ظاهر حکمی شرعی ناسازگار باشد، اصل، آن است که دلیل عقلی قطعی مقدم می‌شود. مصداق بارز این‌گونه از تعارض عقل و نقل، آیاتی



است که در جسم بودن خدای متعال ظهور دارند که به دلیل تعارض آن‌ها با برهان‌های عقلی قطعی، مبنی بر عدم جسم بودن خداوند، از ظهور آن‌ها صرف نظر شده و این آیات به صورت مجاز تفسیر می‌شوند (مستقلات عقلیه). ولی اشکال، آن است که در مقوله مورد بحث (تعارض دلیل قطعی اخلاقی با دلیل ظنی دینی) شناسایی این تعارض چگونه میسر است تا این اصل جاری شود؛ در حالی که یک طرف تعارض، امری جزئی است و جزئیات در حیطه برهان عقلی قرار نمی‌گیرد. به بیان دیگر، جزئیات، اعم از علمی، عینی، حقیقی و ظنون اعتباری، در دسترس برهان عقلی نیست و چیزی که در دسترس عقل نباشد، تعلیل و توجیه عقلانی ندارد. لذا وقتی - بر فرض پذیرش تعارض - یک حکم به دست آمده از عقل بشری تحت هر علمی، مانند اخلاق فرادینی، با حکم به دست آمده از ظنون و امارات معتبر شرعی تعارض پیدا کند؛ قطعاً حکم حاصل از ظنون معتبر مقدم می‌شود و باید به آن عمل کرد؛ زیرا حجت بودن ظنون و امارات شرعی، با دلیل قطعی شرعی و از سوی شارع مقدس، به عنوان رئیس عقلا ثابت و حجت دانسته شده است و این حجیت، یک حقیقت جزئی فرعی است که عقل نمی‌تواند دخالت کند که چرا چنین چیزی حجت است؛ بلکه در این صورت، خود عقل، به اطاعت از دستور مولای حکیم حکم می‌کند و اگر مکلف مخالف با حجت رفتار کرد، در صورتی که حجت با حکم واقعی برابری داشته باشد، عقل به حُسن عقاب برای آن مکلف حکم می‌کند؛ زیرا یکی از لوازم حجت، منجزیت است. ولی اگر مکلف برابر حجت رفتار کرد؛ اعم از این که آن حجت با حکم واقعی برابری داشته باشد، یا نه؛ عقل حکم می‌کند به قُبْح عقاب چنین مکلفی، حکم می‌کند (معذرت). این از آشکارها و پذیرفته‌های علم اصول است و از آن جا که دلیل عقلی پشتوانه این امر روشن است، هیچ چون و چرایی به آن راه ندارد. بله، رأیی که فقط به ظن مستند باشد و به هیچ حجت ذاتی یا حجت قرار داده شده شرعی مستند نباشد؛ در مقام استنباط احکام شرعی جایگاهی ندارد.



۳. نقل معتبر؛ منبع شناخت مصداقی ارزش‌های اخلاقی

اصول و قواعد پایه‌ای فرا اخلاق، به دین و نقل و حیانی نیاز ندارد و از این جهت، اخلاق خودبنیاد است، ولی صرف آگاهی از اصول و ارزش‌های اخلاقی، دارای ضمانت کافی برای عمل به آن‌ها نیست. اجرای کامل ارزش‌های اخلاق در جوامع، به شناخت درست جزئیات و مصادیق نیازمند است. اساساً اگر قرار است اخلاق به‌طور کامل تحقق یابد، باید براساس دین و نقل و ظن معتبر باشد.

یکی از شواهد و دلایل مهم بر ناتوانی انسان در کشف همه احکام اخلاقی، به وجود آمدن مکاتب اخلاقی و اختلافات فراوان میان آن‌ها در مسائل اخلاقی است. با این‌که در اصول اخلاقی، بسیاری از مکاتب اخلاقی به هم نزدیک هستند؛ زمانی که مقام عمل و تطبیق بر مصادیق و فرا می‌رسد، اختلافات آشکار می‌شود؛ مثلاً در این‌که «قتل نفس بد است»، بیشتر مکاتب اخلاقی اختلاف دیدگاه ندارند؛ اما آیا کشتن کسی که دیگر انسان‌ها را به ناحق از بین می‌برد نیز بد است؟ آیا قتل کسی در مقام قصاص، مصداق قتل مذموم است؟ اینها از مواردی است که در آن اختلاف پیدا می‌شود. امروزه ملاحظه می‌شود کسانی به نام حقوق بشر از مجازات جنایتکاران جنگی هم انتقاد می‌کنند و آن را مخالف حقوق بشر می‌دانند!

چگونه می‌توان فهمید که مثلاً شهود اخلاقی به دست آمده، درباره منافات داشتن احکام جزائی اسلام با اخلاق فرادینی دریافتی، درست است؟ روشن است که عقل، بدون پرتوافکنی وحی، نمی‌تواند حسن و قبح و مصالح و مفاسد همه اموری را که لازم است، دریابد بنابراین باید گفت که ساختار معرفت اخلاقی بشر، فقط با داده‌های وحیانی سامان می‌گیرد. در واقع، قوانین تشریعی خداوند - چه قطعیات و چه ظنیات معتبر- قوای نفسانی انسان را برای رسیدن به غایت کمال‌بخش و وجودی خویش، یا همان سعادت ابدی رهنمون می‌شوند. از این‌رو، کلیه احکام تشریعی دین اسلام، با عقل موافق اند و امور قبیح شرعی نیز اموری مخالف عقل هستند؛ یعنی آنچه عقل به



طور اخلاقی بدان حکم می‌کند، همان حقیقتی است که بر شرع مقدس، مبتنی است و میان آن‌ها تفاوتی وجود ندارد. برای نمونه، یکی از ملاک‌های عقلی، داوری اخلاقی درباره یک عمل، غایت و نتیجه آن عمل است. داده‌های وحیانی که از علم مطلق الهی سرچشمه می‌گیرند، عقل را در شناسایی نتایج و حکمت اعمال، به‌ویژه پیامدهای آخروی آن‌ها، یاری داده و به عقل کمک می‌کند که داوری و نیز شهود اخلاقی درست و هماهنگ با وحی داشته باشد.

بنابراین، اخلاق فرادینی و شهود اخلاقی، صرفاً به پشتوانه حکم قطعی عقل، نمی‌تواند انسان‌ها را به عملی ملزم کند، و به دلیل تعارض با ظنون معتبر شرعی، بر این ظنون مقدم شود؛ زیرا عمل به مقتضای قواعد و حقایق محدود اخلاق فرادینی؛ مانند برپایی عدالتی که حسن است، یا دوری از ظلمی که قبیح است؛ بر شناخت درست مصادیق عدل و ظلم مبتنی می‌باشد؛ نه شناختی که تنها بر «عقل بشری» و یا «شهود اخلاقی» مبتنی باشد. از این‌رو، برای این که اصول و قواعد کلی اخلاق در مرحله عمل و اجرا، بر جزئیات و مصادیق درست تطبیق داده شوند؛ نیازمند منبعی هستند که آن منبع راهنمای جامع ارزشی و رفتاری برای شناساندن این مصادیق به انسان باشد. این منبع کامل، «وحی» است که در قالب مجموعه‌ای معارف و آموزه‌ها برای بشر به واسطه پیامبران فرستاده شده تا به مرحله کامل آن، یعنی دین خاتم رسیده است و طبیعتاً در این مجموعه، هم قطعیات وجود دارد و هم به جهت مصالحی (مانند دسترسی نداشتن به پیشوای معصوم) ظنونی، حجت قرار داده شده است و همان‌طور که قبلاً بیان شد، عقل در هر دو صورت، به دلیل پذیرفتن حکمت خداوند، اطاعت از دستورات خدای حکیم را لازم و واجب می‌داند و موافق و هماهنگ است با ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء: ۵۹).



رفع ابهام

ممکن است چنین ادعا شود: آنچه درباره نیازمندی اخلاق به دین، در تشخیص مصداق و بیان جزئیات بیان شده، در مقام اثبات، به نحو موجب جزئیة درست و قابل دفاع است؛ چرا که مدارک و ادله احکام به دلیل نبود پیشوایی معصوم، همواره قطعی و یقین‌آور نیست، بلکه ظنی می‌باشند؛ در حالی که احکام اخلاق فرادینی، قطعی و یقینی است. به همین جهت، حکم صادر شده بر اساس ظنون به کناری گذاشته می‌شود و به احکام اخلاقی که پشتوانه عقلانی دارد، عمل می‌شود.

در جواب باید گفت:

اولاً: اصل، عدم حجیت ظن است مطلقاً؛ ولی این، تا زمانی است که برهانی قطعی و دلیلی علمی بر حجیت ظن وجود نداشته باشد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰؛ کلباسی، ۱۳۱۷، ص ۹۴ و موسوی بهبهانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵) اما وقتی برهانی قطعی بر حجیت ظنی برای صدور حکمی وجود دارد و حجیتش ثابت شده است؛ ظن قوی، کافی است؛ زیرا خود دین، ظنونی را معتبر و حجت دانسته و تا وقتی دلیلی حجت است، احکام صادر شده از آن، مطابق واقع تلقی می‌شوند و باید طبق مفاد آن عمل کرد؛ زیرا دسته‌ای از ظنون به واسطه دلیل قطعی، معتبر شده‌اند و می‌توان گفت عمل به ادله قطعی دلایلی را هم شامل می‌شود که حجیت آن‌ها قطعی است.

به دیگر سخن، عنصر معرفتی که دین معرفی می‌کند، «باور» است که دارای مراتب می‌باشد و علاوه بر یقین، ظنی را شامل می‌شود که شارع مقدس و حکیم، آن را در مواقعی تأیید و اعتبار کرده است. پس اگر به صدق گزاره‌ای دینی «باور» پیدا کردیم و بدان باوری دینی پدید آمد، در این صورت، ادله این گزاره برای اخراج هر احتمال خلافی کافی خواهد بود؛ زیرا این باور دینی، از معرفت دینی برانگیخته است؛ چه این که این معرفت، با مراجعه عالم دینی و شریعت‌شناس به منابع دین؛ یعنی کتاب، سنت و عقل فراهم آمده و در اختیار انسان‌های مؤمن قرار گرفته است.

بنابراین، هر چند دلیل ظنی، ظنی است، اما حجیت آن از سوی شارع مقدس قطعی است و وقتی چنین بود، با توجه به مباحث معرفتی محدودیت درک عقل بشری نسبت به جزئیات و تشخیص مصادیق، آیا عقل این توان را دارد که بر حجت دینی و شرعی غلبه کند؟

ثانیاً: «شهود»، یعنی فهمیدن چیزی بدون استفاده از تصور یا تصدیق دیگر، و معرفت شهودی، یعنی معرفت بدیهی. برای نمونه، گزاره «هر کل از جزء خود بزرگ‌تر است» بدون استدلال، به طور بدیهی و به طور شهودی قابل درک است. پیروان نظریه شهودگرایی در اخلاق، معتقدند دست کم برخی از مفاهیم و احکام اخلاقی بدیهی و شهودی‌اند؛ نه همه آن‌ها. شهودگرایان درباره این که آیا همه مفاهیم اخلاقی مستقیماً و به طور شهودی درک می‌شوند یا برخی از آن‌ها چنین هستند و نیز در این باره که آیا همه احکام اخلاقی بدیهی و شهودی‌اند یا برخی از آن‌ها این گونه‌اند؛ اختلاف دیدگاه دارند (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۵۰-۱۵۱). از این‌رو، چگونه می‌تواند همه مفاهیم و احکام فقهی را درک کند و آن‌ها را با مقایسه با احکام اخلاقی، نادرست دانسته و یا در تعارض ببیند؟ از کجا می‌توان گفت حکمی که با شهود اخلاقی به دست آمده است، با حکم ظنی معتبر دینی تعارض دارد؟ آیا هر آنچه عقل بشری در این میدان فهمیده است، این قابلیت را دارد که با اصول و قواعد دینی - هرچند ظن معتبر - تعارض پیدا کند؟ آیا واقعیت معلوم و صورت عینی این شهود اخلاقی، نزد شهود کننده حاضر است و واقعیت معلوم را بدون واسطه شهود می‌کند تا خطاناپذیر باشد؟ قطعاً چنین نیست؛ زیرا میان عالم و معلوم واسطه‌ای مثل مفاهیم وجود دارد، نه صورت عینی و با علوم حصولی، اعم از تصویر، تحلیل و تفسیر همراه هست. از این‌رو، نمی‌توان چنین شهودی را از نوع علم حضوری دانست.

ثالثاً: از منظر معرفت‌شناسی، باور صادق موجه، تنها در صورتی معرفت است که برآیند روش و ملاکی معتبر باشد؛ در حالی که با توجه به مباحث و دلایلی که بیان





شد، معیار قرار دادن شهود اخلاقی به عنوان روش حل تعارض، از راه معتبر یا ادله قطعی تحصیل نشده است.

به تعبیر دیگر، هرچند نظریه مورد بحث، معرفت نسبت به حقایق اخلاقی را از راه شهود و حس باطنی می‌داند؛ همان‌طور که شهودگرایان اصیل می‌گویند، تجربه و عقل - به عنوان دو منبع معرفتی - آفرینندگان چنین معرفتی نیستند و باید منبع دیگری برای معرفت به حقایق اخلاقی وجود داشته باشد (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰) و آن چیزی غیر از «دین» و «وحی» نیست.

۴. پابندی به روش‌شناسی استنباط در فقه

از مسائل مورد بررسی در فلسفه هر علمی، «متدولوژی» یا «روش‌شناسی» آن علم است؛ برای مثال، در فلسفه علم کلام، بررسی می‌شود که مسائل این علم با چه روش یا چه روش‌هایی اثبات می‌شوند و این روش یا روش‌ها چه محدودیت‌ها، پیش‌فرض‌ها و ویژگی‌هایی دارند. گرچه علم فقه چندیروشی است، نه تک‌روشی؛ در مواردی از استنباط حکم شرعی، بر اساس پیش‌فرض‌هایی که وجود دارد و آن پیش‌فرض‌ها را شارع مقدس دلیل و حجت قرار داده است؛ بر روش عقلی مقدم می‌شود.

باید دانست کار فقیه چیست؛ اجتهاد و فقاهاست امری ذوقی و سلیقه‌ای نیست، بلکه فقاهاست دارای روالی قاعده‌مند است که با حفظ و رعایت آن قواعد، فهم فقیه به حجیت می‌رسد. البته باید پذیرفت هر چند روش فقاهاست دقیق باشد، نه اختلاف دیدگاه به صفر می‌رسد و نه باب اجتهاد در فقه (حتی روش فقاهاست) بسته می‌شود. مهم، حفظ و ارتقای معیارهای اصولی است که در روش اجتهاد و فقاهاست وجود دارد. تکیه‌گاه اصلی فقها در استنباط احکام الهی، کلمات وحی (قرآن مجید) و سنت (قول، فعل و تقریر معصوم) می‌باشد. هیچ امر دیگری با این مواد ارزشمند قابل مقایسه نیست. ارزش و عظمت کار فقیه، آن است که در پی فهم صحیح کلمات وحی بوده، از آن‌ها به مثابه اصلی‌ترین مأخذ و مرجع سود جوید و همه تلاش خود را صرف این امر



می‌کند که جز بر اساس کلام وحی نگویید و از تحمیل هر گونه شهود و دیدگاه شخصی بپرهیزد. فقیه با تکیه بر کلمات نورانی و هدایتگر قرآن و معصومین علیهم‌السلام و طبق روش خاص اجتهادی به استنباط می‌پردازد. پس، در فقاہت، اگر مطلبی به قرآن یا معصوم نسبت داده شد و رابطه آن مطلب با آن مأخذ تمام گردید، آنگاه به منظور بیان حدود الهی حجیت شرعی پیدا می‌کند و ارزشمند است؛ وگرنه اگر هزار توجیه به ظاهر عقلی و علمی در خصوص صحت مطلبی ارائه گردد؛ اما نسبتش با کتاب خدا یا سنت تمام نشود و روشن نباشد که غرض و مقصود از کلمات وحی همان است؛ به هیچ وجه در باب نسبت دادن حکمی به خداوند قابلیت ندارد.

آنچه گفته شد، لزوماً به معنای کامل و پاسخگو دانستن روش فقاہت موجود نیست، بلکه به معنای ارج نهادن به تلاش چند صدساله صالح‌ترین بندگان خداست که بر محور سه اصل، تلاش خود را استمرار داده‌اند: ۱. تعبد به کلمات وحی؛ ۲. قاعده‌مند کردن انتساب فهم به کلام شارع مقدس، چه ادله قطعی و چه ادله ظنی معتبر؛ ۳. به تفاهم گذاردن قواعد فهم با اهل خبره.

نتیجه‌گیری

«عقل»، خوبی و بدی را فی‌الجمله درک می‌کند؛ اما بشر با اتکای انحصاری به عقل خودبنیاد، نمی‌تواند تمام جزئیات اخلاقی و فقهی را درک و مسیر زندگی خویش را ترسیم کند؛ بلکه برای این درک، نیازمند دین است. دین و اخلاق در مقام «ثبوت» و «وجودشناختی»، از هم مستقل‌اند و اخلاق امری ذاتی و فطری در انسان است؛ ولی به لحاظ «اثباتی» و «معرفت‌شناختی»، نظام اخلاقی مبتنی بر عقل به تنهایی به ادراک حقیقت و رساندن انسان به سعادت حقیقی و کمال وجودی قادر نیست. دین در مقام هدایتگر، دارای قوانینی است که اخلاق ناگزیر باید از آن‌ها تبعیت کند. لذا اگر مراد از تقدم در نظریه مطرح شده این باشد که عقل توان حکم کردن در همه جزئیات را دارد، قطعاً سخنی باطل است و با لزوم دین و وحی مخالف می‌باشد.

از این رو، هنگام بروز تعارض، بایستی با منظومه معرفتی منسجم، با تحقیق و جست‌وجو در احکام اخلاق فرادینی و نسبت‌سنجی میان آن با احکام ظنی معتبر دینی؛ به توازن و هم‌گرایی همت گماشت. برای رسیدن به این توازن و هم‌گرایی لازم است ابتدا مبادی و مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به دست آمده از خود دین را دریافت تا مشخص شود که منشأ تعارض چیست؛ زیرا آنچه به عنوان تعارض پنداشته می‌شود، در واقع تعارض نیست و به اشتباه، عقل، یا شهود و حس باطنی متکی بر تجربه، تعارض تلقی می‌شود. منشأ علمی این اشتباه و تعارض از دو حال خارج نیست: عدم وضوح مفهوم و نیز خطا در تطبیق و تشخیص مصداق.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۲. ابن میثم بحرانی، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ ق.
۳. اسماعیلی فر، سمیه، *بررسی رابطه اخلاق با دین از دیدگاه علامه طباطبائی*، فصلنامه پژوهشی پژوهش نامه اخلاق، شماره ۱۱، بهار ۱۳۹۰ ش.
۴. اصفهانی، محمدحسین، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، قم: سید الشهداء، ۱۳۷۴ ق.
۵. بهمنیار بن المرزبان، *التحصیل*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۶. پیروزمند، علیرضا، *قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش ها، رفتارها و نمادها*، تهران: عابد، ۱۳۸۹ ش.
۷. جمعی از نویسندگان، *فلسفه اخلاق*، قم: نشر معارف، ۱۳۸۶ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *دین شناسی*، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۹. _____، *فلسفه حقوق بشر*، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. _____، *معرفت شناسی در قرآن*، چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. خدري، غلامحسین، *رابطه اخلاق و دین در اخلاق فضیلت* با تکیه بر نظرات علامه طباطبائی، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
۱۲. خرازی، سید محسن، *بدایة المعارف الإلهیة فی شرح عقائد الإمامیة*، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. رشاد، علی اکبر، *گستره کارکرد و کاربرد عقل در تفهیم و تحقق دین*، مجله فقه و حقوق، شماره ۸، بهار ۱۳۸۵.





۱۴. دانش، جواد، **دین و اخلاق** (بررسی گونه‌های وابستگی اخلاق به دین)، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر، **اصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. _____، **الأسماء الثلاث**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، [بی‌تا].
۱۷. _____، **الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل**، چاپ سوم، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامية، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. سجادی، سیدجعفر، **فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. سیدرضی، محمدبن حسین، **نهج البلاغة**، محقق: صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، **الميزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. عالمی، سیدمحمد، **رابطه دین و اخلاق** (بررسی دیدگاه‌ها در مناسبات دین و اخلاق)، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۲۲. فاضل مقداد، **ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين**، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. فعالی، محمدتقی، **درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر**، چاپ دوم، قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. فیاض لاهیجی، **سرمایه ایمان در اصول اعتقادات**، چاپ سوم، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۲۵. _____، **گوهر مراد**، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳ ش.
۲۶. کلباسی، محمد بن محمدابراهیم، **رسالة فی حجية الظن**، [بی‌تا]، ۱۳۱۷ ق.

۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، چاپ سوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ش.
۲۸. مصباح، مجتبی، *بنیاد اخلاق*، چاپ دهم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ش.
۲۹. معلمی، حسن، *معرفت شناسی*، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۳۰. موسوی بهبهانی، علی، *بدائع الأصول*، اهواز: نشر خوزستان، ۱۳۸۱ش.
۳۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اساس الاقتباس*، چاپ سوم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش.



از خودبیگانگی زبان دین، وهم یا واقعیت؟

قاسم ترخان*

چکیده

موضوع از خود بیگانگی «alienation»، به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناختی در رشته‌های گوناگون علوم انسانی از جمله جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه و حتی روان‌پزشکی مورد توجه می‌باشد. جناب آقای محمد مجتهد شبستری بر اساس مبانی پنج‌گانه خود در مباحث هرمنوتیکی، به هشت عامل از خودبیگانگی زبان دینی، اشاره کرده است. نوشتار حاضر ضمن اینکه فی‌الجمله سخن ایشان را در مورد عوامل هشت‌گانه می‌پذیرد، اما مبانی و نتایج مطرح شده را با ابهام و چالش‌های جدی مواجه می‌داند. از جمله مهم‌ترین چالش‌هایی که در این مقاله بدان پرداخته شده است عبارت‌اند از: الف. خلاصه کردن دین در معنویت و نفی شریعت؛ ب. نگرش تاریخی به دین و برقراری تلازم بین نزول در شرایط خاص و نفی احکام فراتاریخی؛ ج. گرفتار آمدن در دام هرمنوتیک فلسفی و نسبیتی که رهاورد آن است علی‌رغم تأکید بر معنای مرکزی متن؛ د. عدم توجه به ظرفیت‌های سیستم اجتهاد برای پاسخ‌گویی به ابعاد ثابت و متغیر انسان‌ها و جوامع؛ ه. عدم راهیابی به سرّ عدم حصول نتیجه از احکام اجتماعی.

کلیدواژگان: از خودبیگانگی، فراتاریخی، تجربه دینی، هرمنوتیک فلسفی، سیستم اجتهاد

مقدمه

موضوع «ازخودبیگانگی» به عنوان یکی از مهم ترین مسائل انسان شناختی در رشته های گوناگون علوم انسانی از جمله جامعه شناسی، روان شناسی، فلسفه و حتی روان پزشکی مورد توجه می باشد.^[۱]

محمد مجتهد شبستری در یکی از سخنرانی های خود با محور قرار دادن موضوع زبان دینی و معنویت، ادعا کرده است که زبان به صورت عام و زبان دین و معنویت به عنوان یکی از زبان های انسان، در صورتی که معنای جدید تولید نکند از خودبیگانگی خواهد شد و همانند خود انسان که از خودبیگانگی می شود، اصالت خود را از دست خواهد داد.

ایشان در پاسخ به این سؤال که «چگونه می توان میان تجارب اصیل معنوی با باورها و رفتارهای مشابهی که با عناوین دینی و معنوی ابراز می شوند، اما از اصالت و حقیقت برخوردار نیستند تفاوت گذاشت؟»^[۲] به پنج مبنا و هشت عامل «ازخودبیگانگی زبان دینی» اشاره کرده و سلامت اجتماعی را در گرو دوری جستن از این عوامل ارزیابی می کند.

(<http://mohammad mojtahed shabestari.com/articles.php?id=381>)

مبانی پنج گانه وی که از مباحث فلسفه جدید زبان و هرمنوتیک وام گرفته به شرح ذیل است:

۱. شکل گفتاری، نسخه اصیل زبان انسانی است و این شکل گفتاری به صورت نوشتاری تبدیل شده است.
۲. گفتار شفاهی، فعالیت و حرکت انسانی است که می خواهد معنایی را پدید آورد نه نشانه هایی که بر معانی موجود دلالت کند.
۳. سخن گفتن، ماهیت دیالوگی و گفتگویی دارد و معنا در صورتی ساخته و پرداخته می شود که شنونده با گوینده همراهی کند.
۴. معنای تولیدشده در هر سخن، با معناهای تولید شده در گذشته و آینده ارتباط دارد.





۵. سخنران، در بیان همه معانی و شنونده، در فهم همه معانی، محدودیت دارند. نتیجه منطقی مبانی پنج‌گانه فوق آن است که زبان اصیل، معنای جدیدی تولید می‌کند.

بر این اساس، شبستری معتقد است زبان دینی با توجه به عواملی که در ادامه مورد اشاره قرار می‌گیرد، اصالت خود را از دست داده و از خودبیگانگی می‌شود. عواملی که موجب از خودبیگانگی زبان دین می‌شوند عبارت‌اند از :

۱. تک‌گویی، در نظر نگرفتن دیگران و قطع ارتباط زبان دین با علم، فلسفه و هنر
۲. تقلیل زبان دین و معنویت به شکل و فرم
۳. تقلیل زبان دین و معنویت به زیبایی‌های ظاهری
۴. تقلیل زبان دین و معنویت به مقدسات
۵. تقلیل زبان دین به باورها
۶. تولید محصولات دینی به صورت کالاهای مصرفی
۷. غفلت از خواص و پاسخگویی به توقعات عامه دین‌داران
۸. قطع ارتباط از گذشته و آینده

بررسی دیدگاه شبستری

بی‌گمان تقلیل دین به اموری مانند شکل و ظاهر و... از آسیب‌های بزرگ دین‌شناسی و دین‌ورزی به شمار می‌آید و در این مسئله جای هیچ‌گونه مناقشه‌ای نیست، اما سخن شبستری به‌عنوان مبانی و نتایج آن با ابهاماتی مواجه است و اساساً این پرسش‌ها وجود دارد که آیا مبانی مطرح شده در این سخنرانی قابل دفاع است؟ مراد آقای شبستری از عوامل هشت‌گانه چیست؟ آیا ابتدای بناها بر مبانی پیش‌گفته به‌لوازم باطلی منتج نمی‌شود؟

نوشتار حاضر با محور قرار دادن عوامل هشت‌گانه فوق، در صدد بررسی و نقد دیدگاه ارائه شده توسط شبستری و نشان دادن ابهامات آن است.

تک‌گویی و در نظر نگرفتن دیگران

نخستین عامل از خودبیگانگی زبان دینی، از نظر شبستری، تک‌گویی و در نظر نگرفتن دیگران به خصوص اهل علم، هنر و فلسفه حتی غیرمؤمنان است. ایشان مغفول



گذاشتن انتظارات و پرسش‌های خواص را از مصادیق از خود بیگانگی زبان دین (عامل هفتم از خودبیگانگی زبان دینی) می‌داند و می‌گوید: «در این صورت زبان دین دچار این خطر می‌شود که خود را تا سطح افکار و گاهی توهمات عامه مردم تنزل دهد و با آن همراهی کند».

وی در توضیح گفتار خود، بیان می‌کند که زبان دین و علم اگرچه تابع همدیگر نیستند، اما با همدیگر تعامل و دیالوگ دارند.

مبنای ایشان در این مطلب آن است که سخن گفتن، ماهیت دیالوگی و گفتگویی دارد و بر ساختگی معنا، وابسته به همراهی شنونده می‌باشد. او بیان می‌کند که دیالوگ شنونده را به تأمل، تفکر و پاسخ‌وami دارد و گفتگو را دامن می‌زند، در نتیجه سازنده است و معنای جدید تولید می‌کند. زبان اصیل در قلمرو دین، تک صدا و تک‌گو نیست. (همان)

نقد و بررسی:

۱. بر اساس مبنای یاد شده (ماهیت دیالوگی زبان، دیدن دیگران و ملاحظه حال آن‌ها) و از آن جهت که خطاب متون دینی به همه است، پس همه مخاطبان متون دینی، نقشی در معنا آفرینی دارند و تولید معنا در گرو ایجاد دیالوگ با آن‌ها است. از این جهت اظهار نظر در امر دین نباید اختصاص به علمای دین داشته باشد و هر کسی مجاز است که در این وادی نظر دهد و معنای جدیدی بیافریند. این امر به دلیل دیگری^[۲] نیز در کلام شبستری مورد اذعان قرار گرفته است.

وی باید به این پرسش پاسخ دهد که چگونه از سویی تفسیر متون دینی را به هوش و استعداد ویژه و تلاش تفسیری سترگ منوط می‌کند^[۴] و از سویی دیگر تعامل با دیگران حتی مخاطبانی که از چنین ویژگی‌ای برخوردار نیستند را در تولید معنا دخیل می‌داند؟ وجه جمع این سخنان چیست؟ البته ایشان می‌تواند اختلاف سطوح یا مخاطبان را به عنوان وجه جمع بیان کند و کثرت معنای تولید شده را مورد پذیرش قرار دهد و لزوم توجه به خواص را از باب مبانی دیگر مانند ضرورت ایجاد ارتباط متن با آینده و گذشته بداند که از خواص ساخته است؛ در این صورت دین اگرچه برای عموم مردم نازل شده است، اما از سطوح و مراتبی برخوردار است و در برخی از سطوح



به خواص توجه کرده و معارفی را در سطح آنان مطرح نموده است، اما شبستری تولید معنا در چه سطحی را نیازمند دیالوگ و تعامل با علوم و نخبگان می‌داند؟ فارغ از بحثی که در آینده راجع به کثرت معنایی و مراد شبستری از آن ارائه خواهیم داد، یقیناً عوام به برخی از مراتب و سطوح دین دسترسی ندارند؛ مانند اینکه شناخت تفصیلی مقاصد قرآنی، در گرو آشنایی با زبان و لغت عربی برای دریافت معانی واژگان قرآنی و علاوه بر آن آشنایی با روش و قواعد تفسیر و کسب معرفت‌ها و مهارت‌های ویژه است.

همچنین ممکن است خواص با وجود برخورداری از توان کافی در مراحل پیشین، به برخی از مراتب دیگر دین دسترسی نداشته باشند؛ به عنوان مثال راهیابی به بطون قرآن، در گرو طهارت روحی است (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴) و نصیب کسانی خواهد شد که از این ویژگی برخوردار باشند. در این صورت وجه توقف این مرحله بر تعامل با خواص در هاله‌ای از ابهام خواهد بود.

۲. شبستری در این قسمت با اشاره به بحث رابطه علم و دین می‌گوید: «انسان فقط با دین زندگی نمی‌کند. انسان با همه حوزه‌های علم، فلسفه، هنر و دین زندگی می‌کند و تاریخ چند هزارساله بشر این واقعیت را نشان می‌دهد. هیچ کدام از حوزه‌ها تابع دیگری نیست، اما می‌توان بین این‌ها دیالوگ و تعامل برقرار کرد.»

این سخن به چه معناست؟ آیا وی دیدگاه تمایز و جدایی قلمرو علم و دین را در مقابل دیدگاه شمول^[۵] و تداخل^[۶] مطرح می‌کند؟ در این صورت تعامل و دیالوگ به چه معناست؟

وی برای ادیان بزرگ سه سطح اعمال و شعائر (مثل نماز و روزه و انفاق مسلمانان) ایده‌ها و عقاید (مثل خداشناسی، نبی شناسی، آخرت گرایی و دین شناسی) و تجربه‌های دینی، که هسته اصلی دین است، تصور می‌کند و می‌گوید: اگر ما این سطح‌ها را به صورت دایره‌هایی که محیط بر یکدیگرند در نظر بگیریم، سطح تجربه‌ها، سومین دایره است که در درون دو دایره دیگر قرار دارد و با آن دو دایره احاطه شده است، بنابراین سطح درونی یا هسته اصلی دین، تجربه دینی است. سطح دوم، سطح شناخت است که در این سطح آن تجربه درونی تفسیر می‌شود. سطح سوم، اعمال و



شعائر است که به هسته اصلی متکی است. چراکه اگر این تجربه‌ها وجود نداشته باشد آن اعمال و شعائر جز یک سلسله عادات عرفی و اجتماعی و فرهنگی چیزی نخواهد بود» (ر.ک: مجتهد شبستری؛ ۱۳۷۶، ص ۱۱۸)

بر این اساس وی باید تعامل را در این سطوح سه‌گانه مطرح کند؛ تأثیرپذیری سطح اول از اموری مانند علم و هنر و... در صورتی معنا دارد که وی ذات‌گرایی را نپذیرد و ساختارگرا^[۷] باشد، آیا وی این مبنا را قابل دفاع می‌داند؟ البته در سطح دوم که سطح شناخت و تفسیر تجربه دینی است، و نیز سطح سوم، علم می‌تواند نقش داشته باشد، اما اینها از منظر وی چه اهمیتی در دین‌داری دارند؟ وی می‌گوید:

باید بدانیم مسلمانی به این احکام و رسوم، قائم نیست؛ به این قائم نیست که مثلاً ارث را چگونه تنظیم کنیم و قانون جزا چگونه باشد و سیستم سیاسی چگونه باشد و... اینها نیست؛ بلکه مسلمانی به ایمان خدا و هر چیزی که از مقتضیات ایمان به خداوند یکتاست، قائم است. (مجتهد شبستری؛ <https://3danet.ir>)

از سویی دیگر اینکه گفته است یکی تابع دیگری نیست به چه معناست؟ آیا وی دیدگاه تمایز را پذیرفته است که توسط برخی از متفکران غربی به عنوان راه برون رفت از تعارض بین دستاوردها و نظریات علوم تجربی و آموزه‌های کتاب مقدس، از سوی افرادی مانند «گاليله»، «اگزیستانسیالیست‌ها»، «فلاسفه تحلیل زبانی» و دسته‌ای از «نورتودکس‌ها» و «پوزیتیویست‌ها» و... ارائه شده است؛ مثلاً «شلایر ماکس» تجربه دینی را اصل و اساس دینداری دانست به خیال اینکه پایه و اساس مستحکمی برای دین قرار دهد. «استیس» زبان گزاره‌های دینی را استعاره‌ای و نمادین دانست و برخی دیگر با نگاهی کارکردگرایانه آن را ابزاری می‌دانستند که به احساس تنهایی ما پاسخ می‌دهد و ایجاد آرامش می‌کند، اما زبان علم را که به زعم آنان در مقابل زبان دین است، واقع‌نما و شناختاری تلقی می‌کردند (ر.ک: جان هیک؛ ۱۳۷۳؛ ص ۱۹۰). گروهی دیگر با اتخاذ رویکردی حداقلی به دین با اختصاص گوهر دین به عبادات و مسائل مربوط به مبدأ و معاد و عرضی و صدف دین شمردن آنچه مربوط به مسائل علمی و اجتماعی است و اساس قرار دادن علم به حل تعارض پرداختند. (ر.ک: ترخان، ۱۳۹۶، ص ۱۹۱-۲۱۵)



به نظر می‌رسد شبستری نیز در چنین فضایی و با پیروی از چنین افرادی، سخن ذکر شده را مطرح می‌کند غافل از آنکه از نظر اسلام، بین علم (کارکرد عقل در حوزه تجربی) و دین، تعارضی آن گونه که در مسیحیت وجود دارد، قابل تصور نیست؛ زیرا عقل از منابع دین است و از این جهت تعارضی بین عقل و دین وجود ندارد و اگر تعارضی به صورت بدوی مشاهده شود صرفاً بین عقل و نقل است که با ترجیح امر یقینی یا محفوظ به قرائن، آن تعارض بدوی حل خواهد شد و نیازی به پذیرش مبنای تفکیک قلمرو نیست که خود مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که قابل پذیرش نیست. بر این اساس وی باید به روشنی مقصود خود از تابع نبودن و تعامل را بیان کند که چه وجهی از تابع نبودن و چه سطحی از تعامل را قائل است. ما ضمن رد مبنای ایشان و پذیرش فی‌الجمله ارتباط بعضی دانسته‌ها، با برخی دیگر، ادعای کلیت این ارتباط را قابل دفاع نمی‌دانیم و بر این باوریم که نه تنها نمی‌توان دلیلی بر آن اقامه کرد، بلکه دلیل بر خلاف آن دلالت دارد. علاوه بر آن این ارتباط را یک طرفه نمی‌دانیم؛ یعنی این گونه نیست که همیشه معرفت دینی از معرفت بشری تغذیه کند، بلکه این تأثیر و تأثر به طور متقابل صورت می‌گیرد؛ یعنی هر یک از آن‌ها که یقینی باشد، در دیگری تأثیر می‌گذارد و اگر هر دو ظنی شدند، ممکن است هر یک در دیگری تأثیر بگذارند. (ر.ک: هادوی تهرانی؛ ۱۳۸۱؛ ص ۳۱۷-۳۸۰)

تأکید بر شکل، زیبایی ظاهری و مقدسات

شبستری تقلیل زبان دین و معنویت را به شکل، فصاحت، بلاغت، صوت خوب و... از مصادیق از خود بیگانگی زبان دین می‌داند. او می‌گوید: «وقتی می‌گویید فلان حکم شرعی چون در کتاب و سنت هست باید اجرا شود، باید توجه کنید که این یک شکل است و باید دید محتوی آن چیست؟ هدف آن چیست؟ ... اگر انسان تمام تلاش خود را برای فهم آنچه می‌گویند احکام خدا است به کار گرفت و در نهایت آن را درک نکرد و باز خداوند فرمود که چه آن را بفهمی و چه نفهمی باید اطاعت کنی، این سخن، زور گفتن است و آیا خدا زور می‌گوید؟».

همچنین وی راجع به تقلیل زبان دین و معنویت به مقدسات می‌گوید: «البته سمبل‌های مقدس در ادیان وجود دارند، اما باید توجه داشت که این سمبل‌ها تا آنجا



مقدس هستند که معنا می‌پراکنند. اگر نماد و سمبل دینی، خاصیت معنادهی و الهام دادن نداشته باشد، یک نماد بی‌روح از خود بیگانه شده است».

نقد و بررسی:

۱. شکی نیست که تزکیه (انسان‌سازی و ایجاد معنویت در انسان‌ها و به تبع آن در جوامع) از اهداف بعثت پیامبر عظیم‌الشأن اسلام بوده است^[۸] و پر واضح است که تأکید بر حفظ شکل اعمال، آداب و رسوم و... توجه ندادن مردم به محتوای دین و معنویت از آسیب‌های جدی است، اما باید دید که سخن مطرح شده از سوی شبستری بر اساس چه مبنایی ارائه شده و به چه معناست؟

از مکتوبات وی همانگونه که اشاره شد بر می‌آید که مراد از شکل و قالب، شریعت و مناسک اسلام است که بر ساخته از تجربه دینی است. از سویی چون حالات و تجربه‌های افراد، در دوره‌های مختلف متفاوت می‌باشند، پس بشر امروزی باید آن قالب گذشته را کنار گذاشته و متناسب با تجربی دینی جدید، قالب جدیدی را پیشنهاد نماید.

نتیجه منطقی این بیان آن است که به جهت متفاوت بودن تجربه‌های دینی متدینان در عصرهای متفاوت، عقاید، آموزه‌ها و مناسک و اعمال آنان نیز با هم فرق کند. (ر.ک: مجتهد شبستری؛ ۱۳۷۶، ص ۱۱۸-۱۳۸). این تفاوت نه تنها در الهیات امروز با الهیات پانصد سال پیش است، بلکه باید به کنار گذاشتن احکام حقوقی و اجتماعی اسلام از آن جهت که ناظر به مجتمع خاص است، حکم کرد (ر.ک: مجتهد شبستری؛ ۱۳۹۲) و حتی احکام عبادی و جوبی را نفی و آن را توصیه‌ای دانست.

[۹]

براین اساس؛ مراد شبستری از مبنای دوم (تقلیل زبان دین و معنویت به شکل و فرم) در عین توجه به تولید معنای جدید با حفظ معنای مرکزی، چیست؟ از منظر وی، پیام محوری و معنای مرکزی باید در گذر زمان همواره ثابت بماند و گزاره‌های دیگر متن که در خدمت آن معنا هستند توسط مفسر متن، متناسب با افق تاریخی وی، ترجمه فرهنگی و تفسیر شود؛ زیرا از سویی عدم توجه مفسر به معنای مرکزی متن، به تحمیل پیش‌فهم‌های وی بر متن، منجر خواهد شد و از سوی دیگر

عدم توجه به مقتضیات و شرایط فرهنگی جدید، و بازگو کردن پیام اصلی متن در قالب‌های فرهنگی و تاریخی مؤلف، به شکل‌گرایی می‌انجامد.

معنای مرکزی در متون دینی همان هدف و غایت نهایی معارف و احکام اسلامی یعنی توحید و یکتاپرستی است که فراتاریخی می‌باشد. البته وی برای هر یک از احکام عبادی و احکام معاملات و سیاسات اسلامی نیز غایت ویژه‌ای را در نظر می‌گیرد و ثبات و تحول آن‌ها را با توجه به آن غایت ویژه بررسی می‌کند. غایت ویژه عبادات اسلامی تصفیه و تزکیه نفس و غایت در باب معاملات و سیاسات، عدالت اسلامی می‌باشد. از این رو، وی همه گزاره‌ها و احکام دینی را از قبیل قضایای خارجی می‌داند نه قضایای حقیقه (قضایای فراتاریخی). در نتیجه هم متن دینی، تاریخی و زمانمند است و هم فهم آن به دلیل متفاوت بودن افق‌های تاریخی و تولید معانی جدید، نسبی و عصری می‌باشد. (ر.ک: مجتهدشبه‌ستری؛ ۱۳۷۵، ص ۲۶-۳۰؛ همو؛ ۱۳۷۹؛ ص ۱۶۷-۱۷۵ و ۳۷۴-۳۷۵؛ همو؛ ۱۳۸۳؛ ص ۵۶-۵۷ و ۷۳-۷۴ و ۸۹-۹۰ و ۱۶۶-۱۶۷ و ۱۷۷ و ۱۹۶).

این سخنان با مشکلات و چالش‌هایی مواجه است، اما قبل از آن تذکر این نکته لازم است که آنچه شبه‌ستری درباره تقلیل زبان دینی و معنویت به زیبایی ظاهری و مقدسات گفته است، بحث مستقلی را نمی‌طلبد چرا که بر اساس آنچه درباره تقلیل زبان دینی به شکل و قالب گفته خواهد شد، می‌توان این عامل را هم مورد تحلیل و بررسی قرار داد.

در نقد و بررسی تقریر پیش‌گفته باید گفت که:

اولاً شبه‌ستری دین را در معنویت خلاصه کرده و حفظ دین را وابسته به حفظ شکل آن نمی‌داند که این دیدگاه به معنای نفی شریعت و ترویج نوعی از تکثرگرایی است که در ادامه نقد خواهد شد.

ثانیاً وی به این مبنا توجه ندارد که دین ذومراتب و مقول به تشکیک است و اسلامیان، ایمانیان و ایقانیان از مراتب و درجات آن به شمار می‌آیند. از این رو باید



تنزیل در کنار تأویل دین و زبان عبارت در کنار زبان معنائی و اشارت دین، توأمان مورد توجه قرار گیرد.^[۱۰] توضیح این مطلب بحث دامنه‌داری است که در این اختصار نمی‌گنجد.^[۱۱]

ثالثاً این دیدگاه مبتنی بر نگرش تاریخی به دین است که دین را تاریخ‌مند تلقی می‌کند. در نقد این مبنا آثار ارزشمندی تولید شده است (ر.ک: محمد عرب‌صالحی؛ تاریخی‌نگری و دین) و در آینده ما نیز به گوشه‌ای از آن اشاره خواهیم کرد و آنچه در اینجا لازم است تذکر داده شود این است که اگرچه شرایط مکانی و زمانی در نزول و صدور معارف و احکام وحیانی دخالت دارند، اما دخالت آن‌ها در حد علل اعدادی و شرایط زمینه‌ساز است؛ یعنی زمان نزول، ظرف صدور احکام و معارف بوده و از این جهت و به تبع آن تأثیراتی را در مظهر غداشته است، اما غرض از آن‌ها فراتاریخی می‌باشد. به بیانی دیگر؛ احکام شرعی از قبیل قضایای حقیقه می‌باشند نه قضایای خارجی؛ به عنوان مثال موضوع حکم در قضایای مانند شراب‌خواری، حرام است، حقیقه ذات و ماهیت شراب‌خواری است نه وجود خارجی آن.^[۱۲] البته نظام تشریع اسلامی به گونه‌ای طراحی شده است که در عین ثابت بودن احکام آن، با بکارگیری روش اجتهاد، توانایی پاسخگویی به نیازهای بشر در شرایط مکانی و زمانی مختلف را دارد؛ بدیهی است که برخورداری اسلام از عناصر جهان‌شمول و موقعیتی و قابلیت پیاده‌سازی در تغییرات زمانه، ابدی نبودن احکام شرعی و ضروری نبودن شکل و ظاهر را نفی و طرد می‌کند. (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ص ۸۶-۹۰؛ هادوی تهرانی، ۱۳۸۱؛ ص ۳۸۱-۴۰۵).

رابعاً شبستری اگرچه در برخی موارد تلاش دارد که از دام هرمنوتیک فلسفی برهد اما همچنان در این فضا بوده و پیشنهاد وی برای نجات از تفسیر به رأی و نسبیتی که هرمنوتیک فلسفی بدان گرفتار است دردی را دوا نمی‌کند. نکته کلیدی وی برای رهایی از تحمیل رأی بر معنای متن، پذیرش معنای مرکزی متن است، اما با کمی تأمل روشن خواهد شد که صرف لحاظ مقاصد و معانی کلی

نمی‌تواند برای رهایی از تحمیل رأی بر معنای متن کافی باشد؛ زیرا در تفسیر متن آنگاه که از قصد مؤلف سخن رانده می‌شود، معنای مرکزی کلی مقصود نیست، بلکه هدف، معانی محدودتری می‌باشند که مؤلف با توجه به آن مبادی و اصول کلی به آن رسیده است و قصد دارد آن را به شنونده انتقال دهد. بر این اساس برای رهایی از تحمیل رأی بر معنای متن، باید معنای خاص مورد نظر مؤلف را در نظر گرفت و متن را با توجه به آن تفسیر کرد.

۲. اینکه شبستری گفته است در مواردی که امکان فهم محتوا وجود نداشت الزام به اجرای آن زورگویی از سوی خدا به شمار می‌آید، با ابهاماتی مواجه است.

به نظر می‌رسد که منظور ایشان از محتوا همان فلسفه احکام باشد؛ یعنی وی بر این باور است که این احکام برای جامعه صدر اسلام به منظور تحقق مصالحی صادر شده است که قابل فهم است و اکنون برای تحقق آن‌ها باید به دنبال شکل جدیدی بود که با شرایط و روزگار امروز تناسب دارد و تأمین‌کننده آن مصالح است. در این صورت با فرض پذیرش تقریر وی چه تلازمی بین نفهمیدن فلسفه احکام و زورگویی خداوند برقرار است؟

اگرچه غایت ویژه عبادات تصفیه است، اما آیا حتی مخاطبان صدر اولیه اسلام، می‌فهمیدند که تنها راه نائل شدن به آن غایت در شرایط زمانی گفته شده خواندن نمازهای پنج‌گانه با شکل و هیئت و ویژگی‌های معهود است؟ و آیا اکنون نیز قابل فهم است که چرا این محتوا و معنای مرکزی با اشکال دیگری قابل تحقق نبوده است؟ و بر این اساس آیا باید الزام آنان به شکل خاصی از عبادت را زورگویی خداوند تلقی کرد؟ و آیا شبستری معتقد است که برای آن مردم هم ضرورتی به اجرای آن احکام وجود نداشته است؟

بر این اساس؛ آیا نمی‌توان از این دیدگاه دفاع کرد که احکام عبادی و اجتماعی اسلام بر اساس اعتماد به خداوندی که عالم، حکیم و غنی است، انجام می‌پذیرد و دقیقاً همانند عمل به نسخه طبیبی است که اگرچه من آشنایی دقیقی از فلسفه و کارکردهای داروی تجویز شده از سوی وی ندارم، اما از آنجایی که او را دانشمندی حاذق می‌دانم، دستور وی را انجام خواهم داد. یقیناً هر گونه الزامی از سوی چنین





طبیعی، زورگویی به شمار نمی‌آید. مبنای این سخن آن است که مرجعیت و اقتدار سنت، امری عقلانی به شمار می‌آید. (ر.ک: عرب‌صالحی؛ ۱۳۸۹؛ ص ۱۸۰-۱۸۱ و ۲۷۳)

گادامر در تبیین چرایی مرجعیت سنت، می‌گوید «مرجعیت و اقتدار سنت به معنای برتری یک قدرت که فرمانبری جاهلانه را تشویق و تفکر را ممنوع می‌کند نیست، اسّ و اساس مرجعیت سنت بر این ادعا مبتنی است که یک امر معقول است. عین مطلوب عقل است که فرض کنیم وقتی بصیرت و بینایی کسی بر بصیرت من برتری دارد، حکم داوری او هم برتر از داوری من است... من خودم بیاد دارم که چگونه با یک استاد مجرب در مورد مسئله‌ای که فکر می‌کردم به نحو یقینی می‌دانم به مشاجره می‌پرداختم و او با تأنی اشتباه مرا گوشزد می‌کرد و وقتی با لحنی تلخ از او می‌پرسیدم که این را از کجا می‌گوید و چگونه فهمیده است؟ پاسخ او این بود که وقتی به عمر و تجربه من بررسی، تو هم این را خواهی فهمید. در این گونه موارد بدون استثنا معلم بر حق است و شاگرد در اشتباه.» (Brice R. Wachterhauser, 1994, pp. 27-29.)

شکی نیست که بخشی از آیات و روایات به بیان مصالح و مفاسد احکام، اختصاص یافته است که از آن به علل شرایع و احکام تعبیر می‌شود، اما آیا می‌توان از این سخن دفاع کرد که خداوند برای اینکه زورگو نباشد در همه وقت مصالح دنیوی عمل را بیان و برای ما قابل فهم کرده است؟ آیا این سخن غیرعقلانی است که در برخی موارد برای سنجش میزان تعبد و اعتمادی که مکلف به خداوند دارد و ارتقای حسن فاعلی عمل (اشراب اخلاص در انگیزه فاعل) لازم است از مصالح آن سخنی به میان نیاید؟ فرض کنید ماده‌ای سمی در دسترس دو نفر بوده است اما هیچ یک از آن دو نفر از آن ماده نخورده‌اند نفر اول، نخورده است چون می‌داند ماده‌ای مهلک و کشنده است اما نفر دوم، نخورده است چون پدرش او را از خوردن این ماده نهی کرده است؛ او بدون اینکه از سمی بودن ماده آگاهی داشته باشد فقط چون به پدرش عشق می‌ورزد و او را خیرخواه خود و حکیم می‌داند، از این ماده میل نکرده است. در داوری عقل آیا



الزام به انجام عملی که برای تحقق مصالح اجتماعی و معنوی جعل شده، اما بیان آن مصالح را به خاطر مصالح دیگر مانند تقویت جهات عشق ورزی و... از ما دریغ کرده‌اند، یک الزام جاهلانه و غیرمعقول و زورگویانه به شمار می‌آید؟.

البته باید توجه داشت که آنچه گفته شد بر همه مردم صادق نیست چرا که افراد محدود و انگشت‌شماری هستند که از آثار عمل، آگاهی دارند و همین آگاهی عاملی برای انجام خیرات و ترک گناهان می‌باشد (چنانکه در باره خاستگاه عصمت اینگونه گفته می‌شود)، اما آنان انجام یا ترک کارها را، نه برای نائل شدن به آثار آن، بلکه از آن جهت که معشوقشان گفته است بجای می‌آورند، و همان‌گونه که گفته شد این افراد بسیار اندک‌اند.

از خودبیگانگی و تأکید بر باورها

وی این سخن را که اگر فلان باورها را داشته باشی، اهل نجات هستی و اگر نداشته باشی، اهل هلاکت، از مصادیق از خودبیگانگی می‌داند.

نقد و بررسی:

۱. همان‌گونه که اشاره شد این سخن ریشه در مبنایی دارد که هسته اصلی دین را تجربه دینی می‌داند و باور دارد که باورها و مناسک بر آن تکیه زده است. بی‌گمان با این مبنا جای تعجب ندارد که وی به تغییر یا تفاوت باورها به جهت تغییر یا متفاوت بودن تجربه‌ها اعتقاد داشته باشد و تأکید بر باور خاصی را از خودبیگانگی تلقی کند. فارغ از اینکه این مبنا اختصاص به ایشان ندارد و بسیاری از نواندیشان پیش از وی آن را مطرح کرده‌اند؛ مثلاً وقتی از ابوزید سؤال می‌شود که با تحلیل شما از وحی، قرآن بیان زبانی و شخصی پیامبر از تجربه نبوی خود است، او پاسخ می‌دهد: بله من هم همین اعتقاد را دارم (ابوزید، نصر حامد؛ ۱۳۸۰؛ ص ۵۲۱). تهافتی در سخنان ایشان مشاهده می‌شود؛ زیرا با این مبنا، نه تنها تأکید بر شکل و باور و اعمال خاصی از خودبیگانگی است بلکه معنای ثابت و مرکزی هم متغیر خواهد شد، علاوه بر این، تفکیک بین احکام اجتماعی و غیر آن وجهی نخواهد داشت که در مقالات بسیاری بر آن تأکید کرده و اظهار داشته است که امروزه باید از احکام حقوقی و اجتماعی مطرح



شده در قرآن دست برداشت و پیروی از حقوق بشر را مبنای زندگی قرار داد.

۲. باید توجه داشت که پلورالیسم، معانی متعددی دارد: گاهی مقصود از آن پلورالیسم معرفتی درون دینی و نظریه تعدد قرائت‌ها است و گاهی پلورالیسم میان ادیان (پلورالیسم برون دینی). صورت اخیر ممکن است مراد از آن پلورالیسم حقانیت، یا رستگاری یا رفتاری باشد. بر اساس پلورالیسم حقانیت همه ادیان مطابق با حقیقت و واقع‌اند و نمی‌توان هیچ یک را تخطئه کرد. در پلورالیسم رستگاری همه پیروان ادیان گوناگون، اهل نجات و رستگاری دانسته می‌شوند و نجات اختصاصی به پیروان دین خاصی ندارد. پلورالیسم رفتاری نیز به معنای آن است که پیروان همه ادیان در پرتو یک رشته مشترکات می‌توانند در کنار یکدیگر زندگی کنند و یکدیگر را تحمل نمایند. از این اقسام تنها قسمی که مورد پذیرش عقل و متون دینی می‌باشد، پلورالیسم رفتاری است؛ به عنوان نمونه آیه ۶۴ سوره آل عمران بر این نوع از پلورالیسم دلالت دارد: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران، ۶۴).

دلایل فراوانی در نقد پلورالیسم درون دینی وجود دارد و بالتبع با نقد این نوع پلورالیسم، وجهی برای قول به پلورالیسم میان ادیان باقی نمی‌ماند؛ علاوه بر آن، تعالیم اسلام، رستگاری انسان را در گرو عقیده صحیح و عمل صالح می‌داند و پلورالیسم حقانیت و نجات نمی‌تواند به این پرسش پاسخ گوید که چگونه دو عقیده متضاد یا عمل به دو حکم مخالف می‌تواند ضامن رستگاری انسان باشد؟ و چگونه عقیده به توحید و نیز اعتقاد به تثلیث، همچنین پرهیز از شراب، ربا، میگساری و رباخواری مایه نجات انسان در دو جهان می‌گردند؟ (ر.ک: جعفر سبحانی؛ ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۲۰)

مراد شبستری از سخن مذکور چیست؟ به نظر نمی‌رسد که مقصود وی پلورالیسم

معرفتی درون‌دینی باشد، بلکه وی در این سخن به پلورالیسم حقانیت یا رستگاری نظر دارد، حتی پلورالیسم رفتاری نیز مراد وی نیست. در این صورت چه دلیل عقلی و نقلی از این ادعای وی حمایت می‌کند؟ در ادامه توضیح داده خواهد شد که با بطلان پلورالیسم معرفتی درون‌دینی، دلیلی از پلورالیسم حقانیت یا رستگاری، پشتیبانی نخواهد کرد.

۳. در تقریری که شبستری از هرمنوتیک مدرن ارائه داده است، تعدد معنای متن مورد پذیرش قرار گرفته است و این یعنی نظریه تعدد قرائت‌ها از دین و پلورالیسم معرفتی^[۱۳] تلقی به قبول شده است. در این باره به چند نکته باید اشاره کرد:

اولاً: کثرت در معنای متن، گاهی عرضی (موازی و ناسازگار) و گاهی طولی می‌باشد. کثرت طولی معانی انواعی دارد: الف. به لحاظ جنبه‌های گوناگون ادبی، اخلاقی، فقهی و...؛ ب. به لحاظ مدلول مطابقی و التزامی و...؛ ج. به لحاظ مراتب و درجات حقیقت.

دلالت لفظ بر معانی مختلف، به مطابقت است اما اذهان عمومی، سطح نخستین آن را درک می‌کنند و اذهان دقیق‌تر سطوح بالاتر را. این گونه‌ها مورد قبول است، اما کثرت عرضی مردود است نه به دلیل مبنای ارسطو که در بیان شبستری به آن اشاره شد، بلکه منشأ نادرستی آن قبل از هر چیز قصد و نیت مؤلف است؛ یعنی منشأ نادرستی این گونه کثرات پیش از آنکه رئالیستی‌نگری (واقع‌نگری) در باب معنا باشد، مؤلف محوری در تفسیر متن است؛ زیرا معنادارای دو گونه وجود عینی و ذهنی است؛ وجود ذهنی معنا با قصد و نیت مؤلف متن، تعیین می‌گردد نه با واقعیت خارجی و لذا ممکن است آنچه محکی عنه لفظ است با واقعیت عینی مطابقت داشته باشد ولی مؤلف آن را قصد نکرده باشد چنانکه بالعکس نیز ممکن است.

در هر حال؛ بر مبنای محوریت قصد و نیت مؤلف در تفسیر متن، نمی‌توان معنای عرضی و ناسازگار را به متن نسبت داد؛ زیرا لازمه آن این است که مؤلف متن، دو معنای ناسازگار را قصد کرده باشد و این با اصل حکیم بودن مؤلف سازگاری ندارد. البته بر اساس نظریه هرمنوتیک فلسفی، معنا چیزی نیست که مؤلف آن را قصد کرده باشد بلکه پدیده‌ای تاریخی است که از ادغام دو افق متن و مفسر پدید می‌آید. از





این منظر، معانی، متعدد می‌شوند و بر اساس آن تکثر قرائت‌ها پدید می‌آید اما این مبنا مورد پذیرش نیست و با نقدهای جدی روبرو است.

البته در صورتی که مقصود از تکثر قرائت‌ها، پدید آمدن آرای تفسیری متعدد به لحاظ اختلاف مبانی، پیش‌فرض‌ها و .. با پذیرش وحدت معنایی باشد که مؤلف آن را قصد کرده است، این سخن مورد پذیرش است، اما این حرف، سخن جدیدی نیست چراکه اختلاف در مواردی که دلالت متن بر معنا و مقصود مؤلف، صریح نیست، مورد پذیرش بوده است. (ر.ک: ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۲، ص ۹۸-۱۲۳).

در هر حال هرمنوتیک کلاسیک معنای ثابت و واحد را می‌پذیرد و هرمنوتیک فلسفی و مدرن از تعدد معانی سخن می‌گوید و ایشان اگر تعدد معانی را پذیرفته است باید لوازم و اشکالات هرمنوتیک فلسفی را نیز بپذیرد.

ثانیاً: پلورالیسم دینی، به دو شکل درون‌دینی و برون‌دینی مطرح می‌شود. پلورالیسم معرفتی درون‌دینی به معنای صحت همه فهم‌ها از نصوص دینی است. بر این اساس سخن از نص مقدس و متعالی و غیرقابل خدشه، امری غیرقابل قبول دانسته می‌شود. به بیانی دیگر؛ نتیجه طبیعی دیدگاه یاد شده آن است که از جنبه نظری و معرفتی نمی‌توان میان دیدگاه‌های مختلف و بلکه متعارضی که درباره معارف و احکام دینی مطرح می‌شود، یکی را به عنوان دیدگاه درست برگزید در حالی که بر اساس مبانی منطق فهم دین در اسلام، فهم متن دین دارای روش خاصی است که با به کارگیری آن روش می‌توان به آن نائل شد؛ بنابراین پیش‌فرض‌های دخیل در فهم مفسر، قابل تصحیح است و با تصحیح آن‌ها می‌توان به فهم درست از متن دست یافت. (ر.ک: نصری، ۱۳۹۰؛ ص ۳۷۱-۳۸۷).

علاوه بر این متن دینی برای هدایت انسان‌ها نازل شده است حال اگر نتوان به مقصود واقعی از آن دست یافت، نتیجه‌ای جز انحراف از واقعیت و غلتیدن در وادی ضلالت نخواهد داشت. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که مؤمنان را به اندیشیدن در

آیات قرآنی دعوت می‌کند ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ۲۹). تا از این طریق به مفاهیم عالی آن راه یابند؛ اکنون این پرسش مطرح می‌شود که به راستی اگر فهم نهایی از دین وجود نداشته باشد، آیا اساساً نزول کتاب آسمانی لغو نخواهد بود.

اگر همه فهم‌ها و قرائت‌ها از دین را باید صحیح تلقی کرد؛ چرا در روایات اسلامی به دسته‌ای از احادیث برمی‌خوریم که تفسیر به رأی درباره قرآن کریم را به شدت مذمت نموده است. (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۹۰. عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷، ح ۴). به راستی اگر هر کسی با هر پیش‌فرض و انتظاری که از دین دارد به تفسیر آیات قرآن کریم بپردازد و همه این قرائت‌ها و برداشت‌ها نیز صحیح باشند، از دین الهی چیزی بر جای خواهد ماند؟ (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۲-۱۳۴. سوزنچی، ۱۳۸۷؛ ص ۱۶۱-۱۶۲). علاوه بر این اگر معرفت یقینی دست نیافتنی باشد این همه تلاش برای فهم‌ها و قرائت‌های مختلف از دین برای چیست؟ و اصلاً چرا باید به قرائت شبستری تن در دهیم آنگاه که یقینی نیست؟!

در هر حال، به لحاظ فلسفی و معرفت‌شناختی، درک صحیح حقیقت، ممکن است و بر اساس همان مبنا درک صحیح یک متن نیز ممکن است، البته طبیعی است که عده‌ای در درک صحیح حقیقت یا در درک صحیح متن، دچار اختلاف شوند؛ ولی اختلاف آن‌ها منطقاً دلالت نمی‌کند که درک صحیح آن حقیقت یا آن متن، ممکن نیست. اختلاف قرائت‌ها هم تا وقتی که در طول هم باشند قابل پذیرش است و محل دینی‌بودن معرفت نیست.

تجاری‌سازی محصولات دینی

شبستری در سخنان خود، فروکاهش زبان دین در حد محصولات فرهنگی و تولید محصولات دینی به صورت کالای تجاری را عامل از خودبیگانگی زبان دینی دانسته است. وی بر این باور است که اگر نوع نگاه اینگونه باشد که مردم به این محصولات نیاز دارند و آن نیازها را باید برطرف کرد و کتاب‌های دینی، سخنرانی‌های دینی و... کالاهایی تلقی شوند که خریدار دارند، در این صورت زبان دینی و معنوی وسیله





تجارت و کاسبکاری می‌شود که تابع قانون عرضه و تقاضا است! و به از خودبیگانگی زبان دینی می‌انجامد.

نقد و بررسی:

بی‌گمان یکی از آسیب‌های زبان دین در شرایط کنونی جامعه ما، قرار گرفتن فراورده‌های زبان دینی در شمار نیازهای معمولی روزمره و دست بکار شدن اشخاص و مراکزی برای تولید انبوه محصولات دینی (اعم از نوارهای مداحی و سخنرانی و انواع کتاب‌های ختم و نذر و داستان و غیره) است که زمینه ورود خرافات و مطالب سست و کم‌مایه را فراهم و زبان دینی را از جایگاه تحول‌آفرینی و انسان‌سازی دور کرده است، اما ایشان در سخنان خود به روشنی توضیح نداده است که چگونه تجاری‌سازی محصولات فرهنگی به عنوان یکی از عوامل از خودبیگانگی مبتنی بر مبانی پنج‌گانه پیشین است؟

به نظر می‌رسد که ایشان تجاری‌سازی را با تولید معنا در تضاد می‌بیند و از این جهت آن را فاقد عنصری می‌داند که معنویت را ایجاد کند. این سخن از جهاتی اشکال دارد؛ زیرا اقتصاد و تجارت، مانعة‌الجمع با معنویت نیست و می‌توان کالای تجاری را تولید و از آن هدف معنوی را نیز قصد کرد و با سازوکارهایی از آسیب‌های پیش‌گفته جلوگیری نمود و گرنه در صورت اذعان به تنافی باید گفت که انجام اعمال عبادی نیز به قصد رسیدن به بهشت یا دوری از جهنم هم نمی‌تواند تولید معنا و معنویت کند. آیا وی به راستی معتقد است که اگر انسان اعمال عبادی خود را به قصد تجارت با خدا [۱۴] و دریافت بهشت انجام دهد از معنویت و باطن دین بهره‌ای نبرده است؟

اگرچه عشق به خدا، گذشتن از خود (ندیدن خود) و حتی پاداش الهی، مقامی است که نصیب افراد محدودی از مردم (آنانی که با خدا معامله می‌کنند و تنها از او رضایتش را می‌خواهند) [۱۵] می‌شود و از این جهت باید آن را غایت قصوای اعمال دینی به شما آورد، اما این نافی مراحل پایین‌تر نیست.

در کلام معصومان علیهم‌السلام نیز اگرچه عبادت به عبادت «تاجر گونه»، «برده‌گونه» و «آزاد» تقسیم شده، اما عبادت بودن دو قسم اول نفی نشده و فقط عبادت چون فرد

«آزاد» افضل عبادات دانسته شده است. امام علی (علیه السلام) فرمود: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَ إِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَ إِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ، وَ هِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵؛ ص ۱۱۷، ح ۵؛ نهج البلاغة، ص ۵۱۰، حکمت ۲۳۷) و این نشان می‌دهد که دینداری دینداران براساس مرتبه معرفت دینی یا درک و درد دینی آنان متفاوت می‌باشد، اما متهافت نیست؛ زیرا در طول هم هستند.

قطع ارتباط با گذشته

شبستری معتقد است خطرناک‌ترین نوع از خود بیگانگی، قطع ارتباط زبان دینی از گذشته و آینده خودش می‌باشد. وی در سخنرانی یاد شده، درک نکردن متن دینی را در ارتباط با نظام معنایی گذشته، قطع ارتباط با گذشته زبان و در نتیجه خودداری از تفسیر، تلقی کرده و می‌گوید: «متنی که در اختیار ما است در هزار سال قبل در شرایطی خاص گفته شده و گویندگان آن معنایی را از طریق گفتار خود تولید کرده‌اند و آن معنا در خلأ تولید نشده و در ارتباط با فرهنگ آن زمان و معناهای دیگر آن زمان تولید شده است. وظیفه من این است که بینم فرهنگ آن زمان و محتویات فرهنگ آن زمان و معناها و اعتقادات آن زمان و شرایط دیگر آن کدام بوده است».

وی بر این باور است که عدم توجه به عواقب اجرای حکمی که در متون دینی آمده است و گفتن اینکه وظیفه ما فقط اجرای حکم است، به قطع ارتباط زبان دینی با آینده می‌انجامد.^[۱۶]

شبستری در ادامه، گرفتاری‌های موجود در جامعه را تا آنجا که به تئوری مربوط است از قطع ارتباط زبان دینی به گذشته و آینده آن می‌داند و کار علمای اصول و فقه در حوزه‌های علمیه را در راستای قطع ارتباط زبان دینی آیات و احادیث با گذشته و آینده آن‌ها ارزیابی می‌کند و در واقع به نفی اجتهاد مصطلح می‌پردازد و این روش را از اعتبار ساقط می‌نماید. او در پایان چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اگر در جامعه‌ای زبان دین و معنویت به صورت‌های گوناگون از خود بیگانه شود که خطرناک‌ترین آن‌ها قطع ارتباط آن با گذشته و آینده است، چنین زبانی «معطوف به قدرت» می‌شود و زبان





معطوف به قدرت، به خشونت مشروعیت می‌بخشد و آن را نهادینه می‌کند. پیداست چنان زبانی سلامت اجتماعی را تهدید می‌کند!

نقد و بررسی:

شکی نیست که تعالیم و احکام اسلام و رهنمودهای پیامبر، ناظر به شرایط اجتماعی جزیره العرب بوده است و از این جهت نباید در تفسیر قرآن آن شرایط، نادیده گرفته شود. به بیانی دیگر اصل این مطلب که قطع ارتباط با گذشته به از خودبیگانگی زبان دینی می‌انجامد، مورد پذیرش است، اما همان‌گونه که اشاره شد شبستری از این سخن نتیجه می‌گیرد که این تعالیم و احکام به آن شرایط خاص اختصاص دارد و از آن جهت که اجتهاد مصطلح این احکام را برای امروز هم معتبر می‌داند از نقص روشی رنج می‌برد و کارآمد نیست. وی در سخنان و مقالات خود، فقیهان را مورد عتاب قرار داده و خشونت برآمده از داعش را ناشی از همین اجتهاد مصطلح می‌داند. وی این مبنای فقها را غلط می‌داند که احکام اجتماعی قرآن، ناظر به عصر امروز است، لذا تن دادن به عقلانیت و حقوق بشر را تنها راه رهایی از خشونت، ارزیابی می‌کند.^[۱۷]

این دیدگاه نیز از جهات متعدد، مورد نقد است که بدان اشاره می‌شود:

۱. بر اساس ادله متقن، هدایتگری پیامبر صلی الله علیه و آله از سه جهت عمومیت داشته است؛ نه محدود به زندگی بشر در جزیره العرب بوده (فرامکانی)، نه اختصاص به عصر آن حضرت داشته (فرازمانی) و نه به لحاظ گستره موضوعی محدود به دایره اصلاح رابطه انسان با خدا بوده بلکه مسائل اجتماعی (اصلاح روابط انسان‌ها با یکدیگر) را نیز شامل می‌شده است (جامعیت موضوعی). البته این هدایت‌گری در زمان و مکان و شرایط اجتماعی خاصی، اتفاق افتاده است و محدودیت این ظرف تأثیراتی را نیز در مظلوف گذاشته است، اما ملازمه‌ای بین تاریخی بودن پیامبر و عصری بودن احکام وی وجود ندارد.

ملاک در تاریخی و فراتاریخی بودن کلام، محتوا و مضمون آن است. هر گاه مضمون از قضایای خارجیه باشد کلام تاریخی خواهد بود و هرگاه محتوا از قضایای حقیقه باشد کلام فراتاریخی است. احکام شرعی به دلایل و قرائن بی‌شمار عقلی و

نقلی جنبه فراتاریخی دارند. مخاطب در آن‌ها ناس، مؤمنان، اولوالالباب و.. می‌باشند، نه افراد عصر رسالت. عبارت «من بلغ» در آیه ﴿أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (انعام، ۱۹) صراحت در نکته گفته شده دارد.

گفتنی است که از انسانی بودن زبان^[۱۸] نیز نمی‌توان نتیجه گرفت که مضامین یک زبان انسانی نمی‌تواند فراتاریخی باشد و باید بر اساس حوادث و زمان جدید بازخوانی شود بدین معنا که کلیات آن اخذ و قالب‌ها و ... امروزی شود. دیدگاه‌های زبان‌شناختی و فلسفه‌های زبانی نسبت به این ادعا که گوینده حرف خودش را از جانب کسی نقل می‌کند یا دارد حرف و تفسیر خودش را می‌گوید، ساکت است و بلکه برعکس بر این دلالت دارد که گوینده می‌تواند افعال گفتاری متفاوتی را داشته باشد و همچنین می‌تواند افعال گفتاری کسی دیگر را انتقال دهد.

۲. وجه تأکید شبستری بر حقوق بشر و ادعای تساوی حقوق زن و مرد از آنجا ناشی می‌شود که وی لازمه ارتباط با گذشته را عصری و تاریخی دانستن احکام اجتماعی و حتی اصولی مانند عدالت می‌داند. وی اگرچه عدالت را معنای مرکزی احکام اجتماعی می‌داند اما معتقد است که باید بازتعریف شود و از این جهت تفاوت حقوقی زن و مرد را برای جوامع امروزی ناعادلانه می‌داند. مبنای این باور آن است که وی در طبیعی بودن تفاوت‌های دو جنس زن و مرد، تشکیک کرده است و می‌گوید دلیل محکمی وجود ندارد که در این جهان یک سلسله نظام‌های طبیعی (اعم از نظام سیاسی، نظام اقتصادی، و نظام خانواده) متناسب با نقشه آفرینش وجود دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸). و بر این اساس آن را مقتضای فرهنگ و جامعه عصر رسالت می‌داند و التزام به برابری حقوق زن و مرد را پیشنهاد می‌دهد.

دلایل بی‌شمار عقلی و نقلی ادعای فوق را رد می‌کند:

اولاً: قرآن از آفرینش انسان به صورت گوناگون خبر می‌دهد: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾ (نوح، ۱۴). این گوناگونی، می‌تواند به لحاظ مذکر و مؤنث بودن، و از نظر رنگ، قیافه، نیرومندی، ضعف و مانند آن باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۲). قرآن زن را به عنوان موجودی متمایل به زیور و زینت و غیرتوانا در مجادله توصیف





می‌کند: ﴿أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ (زخرف، ۱۸) علامه طباطبایی اینگونه توضیح می‌دهد که زن دارای عاطفه و شفقت بیشتری نسبت به مرد است. از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن، علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد؛ همین خصیصه می‌تواند قدرت تعقل او را تحت تأثیر قرار دهد و وی را از تقریر حجت و دلیل که اساسش قوه عاقله است ناتوان ساخته یا ضعیف کند^[۱۹] بنابراین قابل مناقشه نیست که قرآن برای آدمیان در برخی امور مثل نر و مادگی، زبان و رنگ، استعدادها و علایق تفاوت قائل است.

ثانیاً: قرآن کریم راز تفاوت انسان‌ها در آفرینش را این‌گونه بیان می‌کند: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (زخرف، ۳۲). روشن است که بخش نخست آیه بر طبیعی بودن تفاوت‌ها و بخش دوم آن بر هدف‌داری آن تفاوت‌ها دلالت دارد. خداوند متعال ابتدا با تعبیر «نحن قسمنا» تفاوت‌ها را به خود نسبت داده است؛ بنابراین نظریه تاریخی بودن تفاوت‌های انسان‌ها از نظر قرآن کریم باطل است سپس با تعبیر «لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ...» هدف تفاوت‌ها را بیان کرده است؛ بنابراین تفاوت‌های آدمیان نه یک تصادف، بلکه تدبیر آفریدگار است.^[۲۰] نتیجه اینکه نمی‌توان ادعا کرد که دلالت آیات قرآن بر تفاوت‌های جنس زن و مرد، قابل قبول است ولی آیات قرآن بر طبیعی و هدف‌داری تفاوت‌ها دلالتی ندارد، بلکه صرفاً بیان وضعیت موجود انسان‌های عصر نزول است، البته از این مباحث نتیجه گرفته نمی‌شود که تمامی تفاوت‌های موجود میان دو جنس زن و مرد، طبیعی و تدبیر آفرینش است، زیرا بی‌شک بعضی تفاوت‌ها معلول شرایط محیطی و فرهنگی و مانند آن است. سخن در این است که نمی‌توان همه تفاوت‌های موجود را تاریخی شمرد و قطعاً بعضی از آن‌ها تدبیر نظام آفرینش است که بر مبنای هدف معینی صورت گرفته است. (ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۵۳ - ۵۴).

ثالثاً: اگر بنا بود پیامبر تابع شرایط جامعه عصر خود باشد دگرگونی‌های عظیمی که بر خلاف عقاید و رسوم آن جامعه بود را پدید نمی‌آورد و از این جهت می‌توانست ارث

زن و مرد را مساوی قرار دهد. درست است که این تغییر باید به تدریج انجام گیرد اما سرانجام هدف نهایی اعلام می‌شد و در مثال ما از آن جهت که این حکم به همین کیفیت اعلام شده است، باید گفت که منشأ تفاوت، مصلحت زندگی بشر بوده است، نه مقتضای فرهنگ و جامعه عصر رسالت به این معنا که جامعه عصر رسالت چنین اقتضایی را داشت و ظرفیت عدالتی بیش از این را نداشت.

۳. شکی نیست که قطع ارتباط با آینده یکی از عوامل از خودبیگانگی زبان دینی است، اما نه به آن معنایی که شبستری قبول دارد. باورمندی به حسن و قبح ذاتی و عقلی در کلام شیعه و تابعیت احکام از مصالح و مفاسد در فقه شیعه، اذعان می‌دارد که جعل احکام از طرف شارع به منظور حصول مصالح و عدم تحقق مفاسدی است که در پس این احکام نهفته است، لذا باید پرسید که چرا با اجرای احکام اجتماعی اسلام، همچنان به مصالح مدنظر اسلام، دست نیافته‌ایم؟ آیا چون اجرای این احکام به عصر رسالت اختصاص داشته، برای جامعه الان ما که تغییراتی در آن پدید آمده و با آن جامعه متفاوت است مصالحی را به دنبال ندارد؟ و از این جهت باید آن احکام تعطیل شوند و مسلمانان باید به دنبال اجرای حقوق بشر باشند؟! یا آنکه عدم دستیابی به مصالح مورد نظر اسلام، بدان دلیل است که آن احکام با تمام اجزا و شرایطش اجرا نشده است؟ به عنوان نمونه اگر نماز موجب دوری آحاد جامعه از فحشاء نشده است آیا بدان جهت است که نماز اختصاص به زمان گذشته دارد و الان باید حکم دیگری جایگزین آن شود یا بدان جهت است که نماز با همه اجزاء و شرایط ظاهری و باطنی‌اش بجا آورده نشد. تعطیلی حدود و احکام، مورد پذیرش فقهاء است اما این به جهات عارضی یا آماده نبودن شرایط اجرای آن حکم می‌باشد؛ مثلاً می‌شود حج واجب تعطیل شود، یا برای جلوگیری از تبلیغات مسموم دشمن، حدود الهی اجرا نشود اما این به معنای آن نیست که این احکام صرفاً برای ۱۴۰۰ سال پیش است و مصلحت امروز جامعه ما را تأمین نمی‌کند. نماز برای همیشه تاریخ، ذکر خدا است و به صورت





تشکیکی به حسب درجات نمازگزاران تأمین کننده این مصحلت است. همچنین قصاص، مایه حیات جامعه است و این قالب مفید آن مصحلت است، اگر چه ممکن است قالب اجرایی و مقام تحققش در زمان‌های متفاوت فرق کند. در هر حال سخن شبستری ناظر به قطع ارتباط با آینده در همان مبنایی ریشه دارد که توضیح آن گذشت و همه آن اشکالات به این سخن هم وارد است.

۴. به نظر می‌رسد که اشکالات شبستری ناشی از عدم توجه ایشان به ظرفیت‌های سیستم اجتهاد برای پاسخ‌گویی به ابعاد ثابت و متغیر انسان می‌باشد. توضیح اینکه افراد بشر در کنار تفاوت‌های جسمی و روحی، دارای نیازها، قابلیت‌ها و توانمندی‌های مشترکی می‌باشند که در گذر زمان دچار تحول و تغییر نمی‌شوند. خداوند به عنوان کسی که احکام اسلام را برای هدایت انسان‌ها جعل کرده است، به هر دو بعد وجودی انسان آگاه است و برای نیازهای ثابت و متغیر انسان برنامه دارد و اساساً سرّ پویایی اجتهاد و لزوم تبعیت از مرجع تقلید زنده در همین نکته نهفته است که مجتهد، با درک عنصر زمان و مکان و متعلقات این دو عنصر، بتواند عناصر ثابت و متغیر را تشخیص داده و با موضوع‌شناسی دقیق، بهترین تبیین دینی را درباره مسائل جدید (مستحدثه) و مسائل قدیمی که در ظرف متفاوتی قرار گرفته است، ارائه دهد.

اسلام با حجیت بخشی به عقل در موارد خاص^[۲۱] تشریع اجتهاد، اختیارات حاکم اسلامی^[۲۲] احکام تحدیدکننده^[۲۳] مکانیزمی را طراحی کرده است که در کنار پاسخ‌گویی به نیاز ثابت انسانی با گزاره‌های ثابت و فرازمانی و فرامکانی، بتواند به نیازهای متغیر انسانی نیز پاسخ گوید.

این بحث اگرچه نیاز به تفصیل بیشتری دارد، اما به جهت اختصار به همین مقدار بسنده می‌سود و خوانندگان گرامی به کتب و مقالات تخصصی ارجاع داده می‌شوند.^[۲۴]

جمع بندی

باتوجه به آنچه آقای محمد مجتهد شبستری در سخنرانی خود بیان داشته‌اند ایشان بر اساس پنج مبنای

۱. شکل گفتاری نسخه اصیل زبان انسانی است؛
۲. گفتار شفاهی فعالیت انسانی است که می‌خواهد معنایی را پدید آورد؛
۳. سخن گفتن ماهیت دیالوگی و گفتگویی دارد؛
۴. معنای تولیدشده در هر سخن با معناهای تولید شده در گذشته و آینده ارتباط دارد؛

۵. سخنران در بیان همه معانی و شنونده در فهم همه معانی محدودیت دارند، نتیجه گرفته است که هشت عامل تک‌گویی و در نظر نگرفتن دیگران و قطع ارتباط زبان دینی با علم، فلسفه و هنر؛ تقلیل زبان دین و معنویت به شکل و فرم؛ تقلیل زبان دین و معنویت به زیبایی‌های ظاهری؛ تقلیل زبان دین و معنویت به مقدسات؛ تقلیل زبان دینی به باورها؛ تولید محصولات دینی به صورت کالاهای مصرفی؛ غفلت از خواص و پاسخگویی به توقعات عامه دینداران؛ قطع ارتباط از گذشته و آینده، به از «خودبینی‌گانی زبان دینی» منتج می‌شود.

اگرچه فی‌الجمله سخن ایشان مورد پذیرش است، اما مبانی و نتایج مطرح شده در این سخنرانی با ابهامات و چالش‌هایی مواجه است:

۱. تک‌گویی و در نظر نگرفتن دیگران، با دو ابهام روبرو است اولاً اگر تولید معنا در گرو ایجاد دیالوگ و دیدن همه است، چگونه تفسیر متون دینی به هوش و استعداد ویژه و تلاش تفسیری سترگ منوط دانسته شده است و اگر این ابهام با مراتب و سطوح دین، حل شود یقیناً عوام به برخی از آن سطوح دسترسی ندارند و ممکن است خواص نیز به برخی از مراتب دسترسی نداشته باشند. در این صورت وجه توقف آن بر تعامل با خواص در هاله‌ای از ابهام خواهد بود؛ ثانیاً در بحث رابطه علم و دین مقصود وی از تابع نبودن و تعامل، در هاله‌ای از ابهام است؛ یعنی روشن نیست که چه وجهی از تابع نبودن و چه سطحی از تعامل را قائل است.





۲. شکی نیست که تأکید بر حفظ شکل اعمال، آداب و رسوم و... توجه ندادن مردم به محتوای دین و معنویت از آسیب‌های جدی است، اما مراد شبستری از شکل و قالب، شریعت و مناسک اسلام است که بر ساخته از تجربه دینی است. برای بشر امروز باید شکل و قالب جدید پیشنهاد شود از آن جهت که حالات و تجربه‌های افراد در دوره‌های مختلف متفاوت می‌باشند. این سخن با چالش‌هایی مواجه است:

اولاً شبستری دین را در معنویت خلاصه کرده و حفظ آن را وابسته به حفظ شکل آن نمی‌داند و این یعنی نفی شریعت و ترویج نوعی از تکثرگرایی که قابل دفاع نیست. ثانیاً دین ذومراتب و مقول به تشکیک است و باید زبان عبارت را در کنار زبان معنایی و اشارت دین توامان مورد لحاظ قرار گیرد.

ثالثاً این دیدگاه مبتنی بر نگرش تاریخی به دین است که با چالش‌های متعددی روبرو است. زمان نزول، ظرف صدور احکام و معارف بوده و از این جهت و به تبع آن تأثیراتی را در مظهر گذشته است، اما غرض از آنها فراتاریخی می‌باشد.

رابعاً شبستری اگرچه در برخی موارد تلاش دارد که از دام هرمنوتیک فلسفی برهد اما همچنان در این دام گرفتار شده و پیشنهاد وی برای نجات از تفسیر به رأی و نسبیتی که هرمنوتیک فلسفی بدان گرفتار است دردی را دوا نمی‌کند.

۳. سخن وی در باره باورها نیز ریشه در مبنایی دارد که هسته اصلی دین را تجربه دینی می‌داند و باور دارد که باورها و مناسک بر آن تکیه زده است. با این مبنا نه تنها تأکید بر شکل و باور و اعمال خاصی از خودبیگانگی است بلکه معنای ثابت و مرکزی هم متغیر خواهد شد، علاوه بر این، تفکیک بین احکام اجتماعی و غیر آن وجهی نخواهد داشت که در مقالات بسیاری بر آن تأکید کرده است.

ثالثاً به نظر می‌رسد مقصود وی از این سخن، پلورالیسم معرفتی درون دینی نباشد، بلکه وی در این سخن به پلورالیسم حقانیت یا رستگاری نظر دارد، حتی پلورالیسم رفتاری نیز مراد وی نیست. در این صورت چه دلیل عقلی و نقلی از این ادعای وی حمایت می‌کند؟ در مقاله توضیح داده شده است پلورالیسم معرفتی درون دینی، باطل است. روشن است که با این مبنا دلیلی از پلورالیسم حقانیت یا رستگاری، پشتیبانی نمی‌کند.



رابعاً چگونه می‌توان از سویی معنای ثابت و واحد را پذیرفت (ادعایی که هرمنوتیک کلاسیک مطرح می‌کند) و از سوی دیگر از تعدد معانی سخن گفت (ادعایی که هرمنوتیک فلسفی و مدرن مطرح می‌کند). ایشان اگر تعدد معانی را پذیرفته است ناچار است به لوازمات و اشکالات هرمنوتیک فلسفی تن در دهد.

۴. بی‌گمان یکی از آسیب‌های زبان دین در شرایط کنونی جامعه ما، قرار گرفتن فرآورده‌های زبان دینی در شمار نیازهای معمولی روزمره و دست بکار شدن اشخاص و مراکزی برای تولید انبوه محصولات دینی (اعم از نوارهای مداحی و سخنرانی و انواع کتاب‌های ختم و نذر و داستان و غیره) است که زمینه ورود خرافات و مطالب سست و کم‌مایه را فراهم و زبان دینی را از جایگاه تحول‌آفرینی و انسان‌سازی دور کرده است، اما او در سخنان خود به روشنی توضیح نداده که چگونه تجاری‌سازی محصولات فرهنگی به عنوان یکی از عوامل از خودبیگانگی مبتنی بر مبانی پنج‌گانه پیشین است. به نظر می‌رسد که ایشان تجاری‌سازی را با تولید معنا در تضاد می‌بیند و از این جهت آن را فاقد عنصری می‌داند که معنویت را ایجاد کند. این سخن از جهاتی اشکال دارد. دینداری دینداران را باید براساس مرتبه معرفت دینی یا درک و درد دینی آنان دانست؛ این مراتب اگرچه متفاوت می‌باشند، اما متهافت نیستند و در طول هم می‌باشند.

۵. شکی نیست که تعالیم و احکام اسلام و پیامبر آن ناظر به شرایط اجتماعی جزیره‌العرب بوده است، اما این به معنای فراتاریخی نبودن احکام آن نیست. محدودیت ظرف، تأثیراتی را نیز در مظلوف گذاشته است، اما ملازمه‌ای بین تاریخی بودن پیامبر و عصری بودن احکام وی وجود ندارد. بر این اساس تأکید شبستری بر حقوق بشر و ادعای تساوی حقوق زن و مرد قابل دفاع نیست، علاوه بر این دلایل بی‌شمار عقلی و نقلی آن را رد می‌کند.

در مورد سخن ایشان نسبت به قطع ارتباط با آینده با جناب آقای شبستری همراهیم که باید بررسی کرد چرا با اجرای احکام اجتماعی اسلام باز به مصالح مدنظر اسلام نزدیک نشدیم، اما این به معنای اختصاص اجرای این احکام به عصر رسالت نیست، بلکه به معنای آن است که آن حکم با تمام اجزا و شرایطش اجرا نشده است.

به نظر می‌رسد که اشکالات شبستری ناشی از عدم توجه ایشان به ظرفیت‌های سیستم اجتهاد برای پاسخ‌گویی به ابعاد ثابت و متغیر انسان می‌باشد. اسلام با حجیت بخشی به عقل در موارد خاص، تشریع اجتهاد، اختیارات حاکم اسلامی، احکام تحدیدکننده مکانیزمی را طراحی کرده است که در کنار پاسخ‌گویی به نیاز ثابت انسانی با گزاره‌های ثابت و فرازمانی و فرامکانی، بتواند به نیازهای متغیر انسانی نیز پاسخ گوید.



پی‌نوشت‌ها

- [۱] alienation معادل لاتین از خودبیگانگی است؛ برای آگاهی از مفهوم و دیدگاه‌های اندیشمندان در باره خودبیگانگی و نقد و بررسی آنها، رجوع کنید به: بشیری، ابوالقاسم؛ از خودبیگانگی؛ معرفت، شماره ۹۱، تیر ۱۳۸۴.
- [۲] در ادامه سؤال آمده است: به نظر می‌رسد در این زمینه جامعه ما، دچار دو افراط شده است: یکی نفی هرگونه مشرب معنویت گرای متفاوت با گفتمان غالب ایدئولوژیک با برچسب‌هایی همچون کاذب و انحرافی و دیگری تمایل به انواع قشری‌گری، خرافه‌گرایی و گاه خشونت‌ورزی تحت نام دین و معنویت.
- [۳] وی درخواست دینداری معقول از سوی دین برای همه را دلیل آن می‌داند که آنان نیز می‌توانند درباره امور دینی اظهار نظر کنند (مجتهدشبه‌ستری، محمد؛ ۱۳۷۵؛ ص ۹۲-۹۴).
- [۴] وی ضمن مهم دانستن تنقیح پیش‌دانسته‌ها، سؤالات و علائق و انتظارات برای تفسیر درست متون دینی می‌گوید: متون دینی در باره معنای هستی و سرنوشت انسان سخن می‌گویند و تنقیح پیش‌دانسته‌ها و سؤالات و علائق و انتظارات مربوط به تفسیر این اسرار هزار تو و پیچیده، کاری بسیار صعب و طاقت‌فرساست و استعداد ویژه‌ای لازم دارد. مفسر متون دینی شدن مشکل‌تر از فیلسوف شدن و متاله‌شدن است؛ اکثر قریب به اتفاق مخاطبان متون دینی جز به وساطت مفسران آن متون - که انسان‌های بسیار زبده‌ای باید باشند - نمی‌توانند پیام این متون را بگیرند (ر.ک: مجتهدشبه‌ستری، محمد؛ ۱۳۷۵؛ ص ۲۳-۲۵).
- [۵] در دیدگاه شمول، دایره دین شامل علم می‌شود؛ از این رو بین علم و دین رابطه عام و خاص مطلق برقرار است.
- [۶] بر اساس دیدگاه تداخل رابطه بین علم و دین عموم و خصوص من وجه است و علم و دین در گزاره‌ها و محتوای مشترک تعارض یا توافق دارند.





[۷] ساختارگرایی در مقابل ذات‌گرایی، ذات ثابتی را برای انسان تصویر نمی‌کند و او را بر ساخته از عوامل متعددی مانند شرایط اجتماعی و... می‌داند.

[۸] قرآن می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (جمعه، ۲)

[۹] وی به صراحت می‌گوید: «من بر این باورم که در عبادات هم باید تجدید نظرهایی شود که فرصت تفصیل نیست فقط این نکته را عرض کنم، به نظر من در عبادات باید مفهوم وجوب را کنار گذاشت و به جای آن، مفهوم توصیه را باید قرار داد. مفهوم وجوب که واجب است ظهر چنین نماز بخوانید و واجب است که روزه بگیرید. این مفهوم به باور من اعتبار خود را از دست داده است. عبادت را به عنوان یک سلسله اعمال بدنی - روحی روانی که به منظور تعالی روحی مفیدند می‌توان توصیه کرد» (محمد مجتهد شبستری؛ در عبادات هم باید تجدید نظرهایی بشود؛ ۱۸ اسفند ۱۳۹۵).

[۱۰] امام حسین (ع) در روایتی فرموده است: كِتَابُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ: عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللَّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ، فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۲۰).

[۱۱] نگارنده خواننده گرامی را به منابع تخصصی که در این باره به نگارش در آمده است ارجاع می‌دهد. در این زمینه مطالعه کتاب‌های «رسالة الولاية» علامه طباطبایی فصل سوم و چهارم و همچنین «تفسير الميزان، ج ۳، بحث محکم و متشابه و تأویل» / «سر الصلاة» امام خمینی / «اسرار الصلوة» علامه جوادی آملی، سودمند است.

[۱۲] معنای این سخن آن است که حکم حتی در مواردی که موضوع آن منتفی شده است محدودیت زمانی ندارد، بلکه صرفاً موضوع آن وجود خارجی ندارد که اگر باز تحقق یابد همان حکم شرعی بر آن مترتب خواهد شد.

[۱۳] برای آگاهی بیشتر در باره پلورالیسم معرفتی، ر.ک: واعظی، احمد؛ ساحت‌های

معناپژوهی؛ ص ۳۵-۳۸؛ سعیدی روشن، محمداقرا؛ روزنی به روشنایی؛ ص ۴۴.

[۱۴] قرآن در آیه ۱۰ سوره «صف» می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ

تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾

[۱۵] قرآن با اشاره به عمل حضرت علی علیه السلام در لیلۃ المبیت می‌فرماید: ﴿وَمِنَ

النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (بقره، ۲۰۷) و از میان مردم کسی است که جان خود را برای طلب خشنودی خدا می‌فروشد، و خدا نسبت به [این] بندگان مهربان است.

[۱۶] وی در همین سخنرانی می‌گوید: «با این تلقی در واقع ارتباط زبان دینی را با

معناهایی که در آینده پدیدار می‌شوند، قطع می‌کنیم. آن معناها مثلاً چنین پرسش‌هایی‌اند: نتیجه اجرا حکم چه شد؟ آیا جلوگیری از شیوع جرم اتفاق افتاد؟ آیا عدالت محقق شد؟ آیا امنیت بیشتر بوجود آمد؟ یا اینکه فلان نتایج سوء پیش آمد؟. به عنوان نمونه، باید وضعیت اجتماعی مردمی که آیات و احادیث امر به معروف و نهی از منکر در حوزه عمومی، متوجه آنان است تحلیل شود. آنها مردمی بودند که حکومت به معنای امروزی آن در میان آنها شکل نگرفته بود، اما در جامعه امروزی ما در ایران که سیستم «دولت‌ملت» در قانون اساسی آن به رسمیت شناخته شده و حد و حدود مجاز و غیرمجاز در حوزه عمومی را قانون مصوب مجلس معین می‌کند، دخالت خودسرانه افراد در حوزه عمومی با عنوان امر به معروف و نهی از منکر چه معنا دارد جز به هم ریختن قانون اساسی؟!».

[۱۷] این سخنان نه تنها در این سخنرانی بلکه به کرات در نوشته‌ها و آثار دیگر

شبستری آمده است. برای نمونه، ر.ک: محمد مجتهد شبستری؛ اگر «داعش» از فقیهان بپرسد؛ ۲۵ تیر ۱۳۹۳؛ همو؛ مبناهای تئوریک داعش؛ ۳۰ تیر ۱۳۹۳.

[۱۸] شبستری بر این باور است که زبان دین بر اساس قواعد زبان شناختی انسانی است و مدعی است که فلسفه جدید زبان اقتضاء می‌کند که قرآن کلام یک انسان باشد و از جهت احکامش عصری باشد و به مجتمع خاصی اختصاص





- داشته باشد که آن انسان در آنجا زندگی می‌کند.
- [۱۹] وی می‌گوید: إنما ذكر هذين النعتين لأن المرأة بالطبع أقوى عاطفة و شفقة و أضعف تعقلا بالقياس إلى الرجل و هو بالعكس و من أوضح مظاهر قوة عواطفها تعلقها الشديد بالحلية و الزينة و ضعفها في تقرير الحجة المبنى على قوة العقل (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۹۰).
- [۲۰] این گونه از آیات دلیل روشنی هستند بر اینکه بدون دخالت دادن اصل علت غایی نمی‌توان پدیده‌های جهان را تفسیر کرد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۸۱).
- [۲۱] اسلام عقل انسانی را تعطیل نکرده، بلکه به آن به عنوان منبع حکم شرعی حجیت بخشیده است؛ مانند استقلال عقل به لزوم اجتناب از اطراف علم اجمالی در شبهات تحریمیه و لزوم موافقت قطعی در شبهات وجوبیه و
- [۲۲] به حاکم اسلامی اختیاراتی داده شده است که برخی از مشکلات جدید با این اختیارات حل می‌شود.
- [۲۳] در اسلام تشریعاتی وجود دارد که نقش تحدیدکنندگی را ایفا می‌کنند؛ مثلاً قرآن احکام را مقید به حد عدم حرج کرده است: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (حج، ۷۸). این می‌تواند برخی از مشکلات نوپدید را حل کند.
- [۲۴] در این باره ببینید: هادوی تهرانی، مهدی؛ ۱۳۸۱؛ ص ۳۸۱-۴۰۵؛ انصاری، علیرضا؛ نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۱، ص ۲۶۷.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابوزید، نصر حامد؛ *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۲. ترخان، قاسم؛ *درآمدی بر مبانی کلامی علم دینی*؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۳. جواد آملی، عبدالله؛ *تسریع در آیین معرفت*؛ چاپ دوم، قم: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۷۳.
۴. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ *وسائل الشیعه*؛ قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۹ق.
۵. ربانی گلپایگانی، علی؛ *نقد آرای هرمنوتیکی مجتهد شبستری*؛ تهران: کانون اندیشه، ۱۳۹۲.
۶. سبحانی، جعفر؛ *مدخل مسائل جدید در علم کلام*؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۹.
۷. سعیدی روشن، محمدباقر؛ *روزی به روئینایی*، قیسات؛ ش ۱۸، زمستان ۱۳۸۹.
۸. سوزنچی، حسین؛ *ارزش و علم*؛ درآمدی بر علوم انسانی اسلامی، ارزش و دانش، مقدمه ای بر دانشگاه اسلامی؛ تدوین اصغر افتخاری و همکاران؛ تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۷.
۹. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۷.
۱۰. عرب صالحی، محمد؛ *تاریخی نگری و دین*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۱۱. عرب صالحی، محمد؛ *مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۲. عرب صالحی، محمد؛ *فهم در دام تاریخی نگری*؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۳. عیاشی، محمدبن مسعود، *تفسیر العیاشی*؛ تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.





۱۴. مجتهد شبستری، محمد؛ *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۵. _____؛ *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
۱۶. _____؛ *ایمان و آزادی*، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۷. _____؛ *هرمنوتیک، کتاب و سنت*؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۱۸. _____؛ از خودبیگانی زبانی دینی: <http://mohammadmojtahedshabestari.com/articles.php?id=381>
۱۹. _____؛ اگر «داعش» از فقیهان پیرسد؛ ۲۵ تیر ۱۳۹۳: <http://mohammadmojtahedshabestari.com>
۲۰. _____؛ مباحثای تئوریک داعش؛ ۳۰ تیر ۱۳۹۳: <http://mohammadmojtahedshabestari.com>
۲۱. _____؛ تنقیح محل نزاع با فقیهان؛ ۲۱ بهمن ۱۳۹۲: <http://mohammadmojtahedshabestari.com>
۲۲. _____؛ در عبادات هم باید تجدیدنظری بشود؛ ۱۸ اسفند ۱۳۹۵: <http://www.ensafnews.com/54481>
۲۳. _____؛ آیا قوانین اجتماعی اسلام را باید قوانین الهی و واجب‌الاجرا دانست؛ اردیبهشت ۹۵: <https://3danet.ir>
۲۴. مجلسی، محمد باقر؛ *بحار الأنوار*، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۲۶. موسوی خمینی (ره)، *روح‌الله: قرآن، کتاب هدایت*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
۲۷. نصری، عبدالله؛ *راز متن؛ هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین*؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۹۰.
۲۸. هادوی تهرانی، مهدی؛ *مبانی کلامی اجتهاد*؛ چاپ سوم، قم: مؤسسه فرهنگی

خانه خرد، ۱۳۸۱.

۲۹. هدایت‌نیا، فرج‌الله؛ *مبانی نظریه عدالت استحقاقی در حقوق زنان*، حقوق اسلامی، سال یازدهم، شماره ۴۲، پاییز ۱۳۹۳.

۳۰. هیکه جان؛ *فلسفه دین*؛ ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۳.

۳۱. واعظی، احمد؛ *ساحت‌های معناپژوهی*، حوزه و دانشگاه؛ ش ۳۹، تابستان ۱۳۸۳.

43. Brice R. Wachterhauser, *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University, 1994.



تبیین و تحلیل فقهی حکم قصاص

سید مصطفی سجادی*

چکیده

برخی صاحب‌نظران، به ویژه روشنفکران، با تکیه بر تحلیل‌های عقلی-تجربی و از خاستگاه حقوق مدرن گفته‌اند که پیامبر اسلام ﷺ به عنوان یک حکمران باهوش با توجه به قوانین گذشته، قوانینی را وضع کرده که مطابق مصالح جامعه آن روز بوده است؛ مثلاً قانون قصاص و برخی از احکام حدود و دیات که اگر چه این قوانین دارای مبنای قرآنی است؛ شیوه اجرای آن مطابق اقتضائات اجتماعی آن روز بوده و توانسته است خشونت عصر خود را مهار کند؛ اما برای ضرورت بقای این احکام تا به امروز برای جوامع مختلف، دلیلی موجه ملاحظه نمی‌شود. بنابر این، هدف اصلی وضع چنین قوانینی، مهار خشونت است و این هدف، در زمان، مکان و اقتضائات فرهنگی و جامعه‌شناختی دیگری، ممکن است روش‌های دیگری ایجاب کند!

چنین تحلیل‌هایی و بیان این که «مهار خشونت» تنها حکمت تشریع حکم قصاص است؛ ناقص و فاقد پشتوانه نظری می‌باشد. احکام فقهی دین اسلام که توسط پیامبر گرامی ﷺ ابلاغ شده است؛ قوانینی جاودانه و بدون محدودیت هستند که جز دلیلی از خود قرآن و سنت نمی‌تواند شرط و حدی برای آن معین کند. مبنای قرارداد نگاره مهار خشونت، به عنوان علت تامه حکم قصاص، نمی‌تواند موجه باشد. ادله متعددی بر حکمت‌های گوناگون در این حکم اقامه شده است که برخی از آن‌ها جهان‌شمول و گویای فطری بودن قصاص است. از این‌رو، قصاص هم مانند بسیاری از احکام دیگر دین، حکمی جهان‌شمول و زمان‌شمول است؛ هر چند حکومت اسلامی برای تغییرهای موقت و مبتنی بر مصالح اهم، دست بسته نیست.

کلیدواژگان: قصاص، حیات، خشونت.



مقدمه

از آغاز نزول قرآن تا به امروز، آموزه‌ها و احکام دین همواره از سوی برخی در معرض تردید، انکار و استبعاد قرار گرفته است؛ هرچند خاستگاه‌ها، انگیزه‌ها و مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی گوناگونی در این میان میدان‌داری می‌کند و نمی‌توان در مورد همه مخالفان به یک نحو قضاوت کرد و همه را به دشمنی با اسلام متهم کرد! با استقرار فرهنگ مدرنیته در جوامع غربی و پس از آن راهیابی اندیشه‌های سکولار به جوامع اسلامی، برخی از روشن‌فکران مسلمان با پذیرش آموزه‌های جدید غربی و ملاحظه تفاوت‌ها، تضادها و تقابل‌هایی که احیاناً میان این آموزه‌ها و آموزه‌های اسلامی وجود دارد، کوشیدند تا به شیوه‌های گوناگون و با ارائه تفسیرها و تأویل‌های جدید از معارف و احکام دینی، آن را با نگره‌های غربی سازگار کرده و به زعم خود از نابودی دین جلوگیری کنند! نظام حقوقی اسلام و به خصوص حقوق کیفری، پاره‌ی مهمی از این تلاش‌های نافرجام را به خود اختصاص می‌دهد؛ به تصور این روشنفکران، بسیاری از مواد قانونی حقوق مدنی و جزایی اسلام با حقوق بشر و از منظر انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی مدرن، ناسازگار و حتی ضد انسانی است. به همین سبب باید احکام فقهی - حقوقی اسلام و خاستگاه‌های انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی آن به گونه‌ای تفسیر تازه شوند که این ناهمگونی به کلی بر طرف شده و یا دستکم از غلظت آن کاسته شود!

احکام قرآنی، جهان‌شمول و زمان‌شمول

قرآن کریم، چنان که خود تصریح می‌کند، کتابی است جهان‌شمول، جاودانه و در بردارنده برنامه برای تأمین نیازهای بشر در هر زمان و هر مکان. احکام و آموزه‌های قرآن کریم اختصاص به نژاد، گروه یا افراد خاصی ندارد: ﴿ذِكْرِي لِلْعَالَمِينَ﴾ (انعام: ۹۰)



﴿نَذِيرَ الْبَشَرِ﴾ (مدثر: ۳۶) خداوند متعال، محتوا و معارف قرآن را به گونه‌ای نازل کرده است تا همیشه تاریخ و در هر زمانی، همه مردم بتوانند از معارف زلال و ناب آن بهره‌مند شوند. تاریخ قرآن و تفسیر آن نیز بیانگر آن است که به برکت قرآن در هر زمان و هر جامعه، پنجره‌های تازه‌ای از معارف را فراروی ژرف‌اندیشان گشوده و میوه‌های شیرین و معرفت‌افزایش در هر عصری کام‌پریش‌گران را شیرین و نیازهای آنان را پاسخ داده و تشنگان معارف الهی را سیراب کرده است.

قرآن خود در این باره می‌فرماید: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (انعام: ۳۸) ما چیزی را (که انسان‌ها برای رسیدن به سعادت دنیا و آخرت نیاز دارند) در این کتاب فروگذار نکرده‌ایم.

آیه کریمه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (مائده: ۳) به روشنی دلالت دارد که دین اسلام با بلاغ حکم استمرار ولایت اهل بیت علیهم‌السلام کامل شده و همه آنچه می‌بایست گفته شود و احکام و مقرراتی که برای هدایت بشر باید جعل شود، تعیین شده است.

از امام صادق علیه‌السلام درباره تازگی و نو بودن معارف قرآن، سؤال شد، حضرت فرمودند: "تازگی قرآن برای آن است که خدای متعال آن را برای زمان خاص یا مردم خاصی نفرستاده و چون همیشگی و همگانی است، در هر زمان، تازه، و نزد هر مردمی تا روز قیامت شیرین و پرجذبه است. (علامه مجلسی، [بی‌تا]، ج ۸۹، ص ۱۵؛ العروسی حویزی، ۱۴۱۵ هـ ج ۳، ص ۷۴۰)

امام رضا علیه‌السلام فرمودند: «قرآن، ریسمان محکم خداوند و حلقه مستحکم و مسیر حق اوست که به بهشت می‌برد و از دوزخ نجات می‌بخشد. با گذر زمان، کهنه نشده و با زبان‌های مختلف، خراب نمی‌گردد؛ چرا که برای زمان خاصی قرار داده نشده، بلکه قرآن، دلیل و برهان و حجت بر هر انسانی است که باطل از هیچ سویی بر آن وارد نمی‌شود که از سوی خداند حکیم و حمید نازل گشته است.» (مجلسی، همان، ج ۱۵، ص ۹۲).



علاوه بر این‌ها شواهد تاریخی فراوانی وجود دارد که پیامبر گرامی اسلام ﷺ به یهودیان و سران کشورهای مختلفی چون روم، ایران، مصر، حبشه و یمن و نیز به رؤسای قبایل گوناگون عرب، نامه نوشته و آنان را به اسلام فراخوانده است. این اقدام پیامبر گویای آن است که اگر اسلام آیینی جهانی نبود، برای دعوت سران سایر اقوام به اسلام مبنای موجهی وجود نداشت (ر.ک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۵۲-۴۵۹).

خاتمیت پیامبر دلیل جامعیت دین

خاتمیت نیز دلیلی بر جامعیت و جاودانگی دین است؛ زیرا فلسفه بعثت پیامبران این بوده که خداوند از طریق وحی، مردم را هدایت کرده و با بیان عقاید و راهنمایی به احکام و مقررات آن‌ها را در مسیر سعادت، رشد و معنویت قرار دهد. از آن‌جا که زندگی انسان‌ها همواره در حال دگرگونی است، نیازمند دینی است که حاوی تمام نیازمندی‌های آن‌ها باشد؛ از این رو لازم است در آخرین دین خصوصیتی باشد که این دگرگونی مداوم و پایان‌ناپذیر را پاسخ دهد و برای مقتضیات منطقی نو به نو جامعه انسانی برنامه‌ای راهگشا داشته باشد. بر این اساس احکام الهی قرآن و سنت پیامبر جاودانه است و کاربرد آن محدود به زمان خاصی نیست؛ مگر دلیلی از خود قرآن و سنت بخواهد محدودیتی برای آن قائل شود. پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

"حلال من تا روز قیامت حلال، و حرام من تا روز قیامت حرام است!" (علامه مجلسی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۶۰، باب ۳۱، ح ۱۷)

امام صادق علیه السلام فرمود: "حلال محمد صلی الله علیه و آله، همیشه تا روز قیامت حلال، و حرام او همیشه تا قیامت حرام است؛ غیر آن نخواهد بود و غیر او نخواهد آمد!" (کلینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹).

گونه‌شناسی احکام فقهی اسلام

احکام اسلامی به اعتبار منشأ و خاستگاه، به چند دسته تقسیم می‌شوند:

احکامی که مربوط به سنن خاص جاهلی بوده و اسلام آن را تأیید کرده است؛ مانند نهی از جنگ در ماه‌های حرام؛ حال این دسته از احکام، اگر چه مربوط به عادات و سنن مردم آن زمان بوده، ولی از کارهای خوبی بوده که نه عقل و نه دین در انجام آن منعی نمی‌دیدند؛ از این رو هیچ اصراری بر تغییر نبوده و به همین جهت اسلام مانع آن نشده است.

برخی دیگر از احکام، مربوط به سنن غلط و خاص جاهلی بوده و اسلام به شدت آن را رد کرده است؛ مانند زنده به گور کردن دختران، بت‌پرستی، پاره‌ای از انواع ازدواج‌ها و... که اسلام به شدت با آن مبارزه کرده و آن را از بین برده است.

برخی دیگر از احکام اسلامی اگر چه از اموری است که مردم، قبل از اسلام بدان عمل می‌کردند، اما ریشه دینی داشته و مردم به پیروی از ادیان پیشین آن را انجام می‌داده‌اند. از این رو تأیید نوع احکام و رفتارهای شیاع میان مردم زمانه‌ی نزول، نه به معنای پذیرش فرهنگ خاص جاهلی است و نه بالاتر از آن، نشانه و حیانی نبودن آموزه‌های اسلامی است؛ بلکه تأیید برخی از اعمال و رفتارها و سنت‌هایی است که به سبب داشتن ریشه‌های و حیانی مورد تأیید قرآن قرار گرفته است. پذیرش تأثیر جبری قرآن از فرهنگ جاهلی زمانه کاملاً برخلاف آموزه‌های قرآن کریم، در نهی و نکوهش پیروی کور از سنت‌های گذشتگان است.^[۱] اساساً دین اسلام در امتداد دین پیامبران پیشین آمده و هرگز ادعای ابطال ادیان گذشته را نداشته است. اسلام آمده است تا پیرایه‌های خرافه، جهل، تحریف و تفسیرهای نادرست و منفعت‌طلبانه گذشتگان را از ساحت قدسی آموزه‌های پیامبران پیشین بزداید و گوهر ناب و تابناک توحید و آموزه‌های توحیدی را به فراخور نیاز بشر تا روز قیامت عرضه کند؛ از این رو اگر در میان سنت‌های جاری در باور و رفتار مردم، سنت‌ها و ارزش‌هایی ریشه‌دار در آموزه‌های انبیای گذشته وجود داشته باشد، آن را تأیید کرده و التزام مردم به آن را توصیه می‌کند. از این رو اعمالی مانند نماز، روزه، حج و همین طور قصاص، با بعثت پیامبر اسلام تأیید شد؛ هرچند از انحراف‌ها، تحریف‌هایی و کاستی‌هایی که در طول





زمان بر آن تحمیل شده بود پیراسته گشته و به کمال خود رسیده است. برخی از احکام اسلامی، احکامی است که بدون سابقه در ادیان پیشین و منحصرًا در دین اسلام معین شده است؛ مانند عید فطر و ... که به آن احکام تأسیسی گفته می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ ق، ص ۵۶۱).

مفهوم‌شناسی قصاص در لغت و اصطلاح

قصاص در لغت به معنای پیگیری کردن اثر چیزی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ ج ۱۱، ص ۱۹۰) و در اصطلاح فقهی و حقوقی عبارت است از «پیگیری کردن و دنبال کردن اثر جنایت، به گونه‌ای که قصاص‌کننده همان جنایتی که جانی بر او وارده ساخته، بر او وارد کند.» (نجفی، [بی‌تا]، ج ۴۲، ص ۷)

ریشه‌های تاریخی قصاص

در آیین یهود قصاص به دو صورت کلی انجام می‌گرفت: اعدام (سنگسار کردن، سوزاندن، به دار کشیدن، با تیر زدن و با شمشیر قطعه قطعه کردن) که به قتل عمد اختصاص داشت و دیگری پرداخت دیه بوده که چهار یا پنج برابر میزان ضرر وارد شده، مقرر می‌گردید و به قتل غیر عمد مربوط بود.

در کتاب تورات، حدود بسیاری از جرایم ذکر شده است: «اگر اذیتی دیگر حاصل شود، جان در برابر جان، چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان، دست در برابر دست، پا در برابر پا، داغ در برابر داغ، زخم در برابر زخم و لطمه در برابر لطمه و...» (تورات، سفر خروج، باب ۲۱، ص ۲۳).

در آیین مسیحیت نیز که به توجه به آخرت و پاداش و کیفر آن بیش‌تر اهمیت داده شده و توصیه فراوانی به عفو و گذشت دارد، «جرم»، به عنوان عملی تلقی شده که از نظر اخلاقی مذموم است و مجرم، چون اوامر خالق خود را اطاعت نکرده، مسئول است و خداوند او را در آن دنیا مجازات خواهد کرد. بنابر این، قصاص مجرم در دنیا با رفتار مجرمانه او متناسب نیست. در انجیل آمده است:

«شنیده‌ام که گفته شده است چشمی به چشم، دندانی به دندانی؛ ولیکن من به شما می‌گویم که با شریر مقاومت نکنیم بلکه هر که به رخساره راست تو سیلی زده



دیگری را نیز به سوی او بگردان و اگر کسی خواست با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عباى خود را نیز بدو واگذار و...» (انجیل متا، باب ۵، ص ۳۸).

در مورد تاریخچه حکم قصاص، در آموزه‌های اسلام، چنین گفته‌اند که «عادت عرب جاهلی بر این بود که اگر کسی از قبیله آن‌ها کشته می‌شد، تصمیم می‌گرفتند تا آنجا که قدرت دارند از قبیله قاتل بکشند. چنین فکری تا آنجا پیش رفته بود که حاضر بودند به سبب کشته‌شدن یک فرد، تمام طائفه قاتل را نابود کنند. این وضع به شکل فزاینده‌ای موجب درگیری‌های کینه‌ورزانه و طولانی می‌شد؛ آیه قصاص نازل شد و حکم عادلانه قصاص را بیان کرد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۰۳) اسلام به جای تجویز انتقام‌های کور و ظالمانه، قانون منصفانه قصاص تعیین کرد. در واقع اسلام از یک سو، آن را از الگوی رفتاری بی‌قید و بند و مهارناشده، به الگوی رفتاری مهارشده و حوزه قاضی و قضاوت کشاند و از سوی دیگر آن را از صورت انتقام کور خارج کرده و به قصاص عادلانه تبدیل کرد و به وضعیت حقوقی نابسامان و آشفته‌ای که جوامع آن زمان گرفتارش بودند، پایان داد. کشتن چند برابر از خویشان قاتل در برابر یک قتل، انتقام‌جویی سبعانه و کور بود که دامن افراد بی‌گناه فراوانی را می‌گرفت.

قرآن با بیانی روشن و قاطع فرمود: «و بر آن‌ها در آن (تورات) مقرر داشتیم که جان در مقابل جان و چشم در مقابل چشم و بینی در برابر بینی و گوش در مقابل گوش و دندان در برابر دندان باشد و هر زخمی قصاص دارد و اگر کسی آن را ببخشد، کفاره او محسوب می‌شود و هر کس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند ستمگر است.»^[۲] اگر شخصی از شما کشته شد، می‌بایست متقابلاً یک نفر که مجرم و مقصر در مورد آن بوده، قصاص شود و اگر خانواده مقتول رضایت دادند، تنها به گرفتن دیه یا حتی بخشش رضایت داده شود. این حکم قرآنی تبعاً محدود به زمان خاصی نبوده و برای آن در آیات دیگر قرآن و روایات، گستره ویژه‌ای تعریف نشده است؛ از این رو در همه وقت و همه جا لازم‌الاجراست.



حکمت‌های حکم قصاص

حکم قصاص صرفاً برای مهار خشونت نیست تا عملکردی محدود به جوامع بدوی و خشن داشته باشد؛ بلکه جنبه پیشگیری از خشونت را هم در خود دارد. روشن است که جنبه پیشگیرانه قصاص به مراتب مهم‌تر، فراگیرتر و مؤثرتر است. خشونت و پرخاشگری در ذات بشر نهفته است و بستر مناسبی را برای جرم و جنایت فراهم می‌کند. لازمه این امر ایجاد قوانینی است که مانع از بروز و ظهور این نیروی مفید در جهات نامناسب و شرارت‌انگیز شود و جامعه را به آرامش و سلامت مطلوبی برساند. از این رو خداوند حکیم قانون قصاص را جعل کرده تا بدون افراط و تفریط چنین نتیجه‌ای را به بار آورد.

توصیه قرآن به عفو و بخشش اولیای دم، نشان‌دهنده این است که گرچه اسلام، قصاص را اصالتاً به عنوان حقی برای ولی دم قرار داده اما بر اجرای کامل این قانون برای همه افراد، به عنوان حکم شرعی، که حتماً باید تبعیت شود، اصراری ندارد. از این رو قانون قصاص، دارای انعطاف لازم حتی در جوامعی است که به سبب بالا بودن فرهنگ عمومی و بسترهای مناسب اجتماعی از خشونت و پرخاشگری کم‌تری رنج می‌برند. انسان‌ها به فطرت و غریزه انسانی هنگامی که با جنایتی علیه خود یا نزدیکانشان مواجه می‌شوند، احساس خشم کرده و حس انتقام از جانی در روانشان پدیدار می‌شود، اسلام علاوه بر حکمت پیشگیری از جرم و تنبیه مجرم، به این احساس انسانی و فطری هم ارج نهاده و خواهان آن است که این احساس به صورت منصفانه و مهارشده تخلیه شده و آرام گیرد. به تجربه و تحقیق ثابت شده است که در بسیاری از مواقع، احساس خشم و انتقام کسی یا کسانی که قربانی جنایت قرار گرفته‌اند، جز با قصاص جانی آرام نمی‌گیرد. مسلماً در موارد خاصی، بخشش بهتر از قصاص است؛ این بخشش باید در فرایندی طبیعی و به صورت خودجوش اتفاق بیفتد؛ اما اگر به قربانی و خانواده او تحمیل شود و آن‌ها را از حق انسانی مقابله به مثل

محروم کنیم، احساس خشم و انتقام از بین نرفته و علاوه بر آسیب‌رساندن به قربانی از لحاظ روان‌شناختی، ممکن است موجب جابه‌جا شدن آن بر موضوعات دیگر شده و خود به عاملی برای جرم و جنایت از سوی قربانی شود. (ر.ک: غلامی، زهرا، [بی‌تا]،

(<http://www.pajoohe.ir>)

قرآن در آیاتی از جمله آیه ۴۰ سوره شوری،^[۳] آیه ۲۲ سوره رعد^[۴] و ... به طور مطلق به عفو توصیه کرده و در آیات ۴۵ سوره مائده،^[۵] ۳۳ سوره اسراء^[۶] و ۱۷۸ سوره بقره^[۷] در کنار قصاص، به عفو و ترک اسراف در قتل امر می‌کند. حتی در آیه ۱۷۸ سوره بقره، بخشش و ادای دیه را تخفیفی برای مؤمنان معرفی می‌فرماید که دیدگاه قرآن را نسبت به اقامه قصاص نشان می‌دهد؛ اما نباید چنین پنداشت که اگر اولیاء دم مجرم را عفو کردند، هیچ اثری بر این عفو بار نمی‌شود؛ بلکه باید دانست عفو از طرف اولیاء دم قسمتی از فرآیند بازگردانی آن‌ها به شرایط عادی است؛ به این صورت که با آرام‌شدن حس انتقام‌جویی در آن‌ها، به مراتب، نسبت به شرایطی که چنین حقی به آن‌ها داده نشده، احساس بهتری خواهند داشت؛ هرچند ممکن است نتیجه اثبات حق قصاص هم عفو باشد، اما نفی این حق برای قربانی و خانواده او می‌تواند به احساسات آن‌ها لطمه بزند و از آنان هم مجرم بسازد! از طرفی حق قصاص موجب می‌شود تا مجرم در برزخی میان مرگ و زندگی گرفتار شود. این امر تنبیهی به مراتب دردناک‌تر از خود مرگ است و می‌تواند او را نسبت به جرمی که مرتکب شده بیش‌تر به فکر وادارد و قدرت بازدارندگی و اصلاح مؤثرتری را به وجود آورد. (مجتبی

منسوب بصیری، <http://www.bamdadeno.com>)

علاوه بر این، تاکنون هیچ جایگزین بهتری برای قصاص پیشنهاد نشده است؛ به گونه‌ای که از یک سو بتواند قربانی و خانواده او را بدون الزام‌ها و تحمیل‌های قانونی، راضی کند، و احساس انتقام را در آن‌ها فرونشاند و از سوی دیگر مجرم نیز به اندازه کافی مجازات شود و درس عبرتی هم برای او و دیگرانی که در معرض ارتکاب





جنایت‌اند، پدید آید. بسیار روشن است که تحمل چند سال حبس با شرایط مطلوب و استفاده از خدمات روان‌شناختی هرگز نمی‌تواند بازدارنده‌ی مطلوبی برای پیشگیری از جنایت در جامعه باشد!

حکم قصاص دقیقاً نشانه واقع‌بینی و جامع‌نگری نظام حقوقی و جزایی اسلام است؛ اسلام در این مسئله نه زیاده‌روی کرده و نه از عفو چشم‌پوشی کرده و تنها بر قصاص پای فشرده و نه حق قربانی و خانواده‌اش برای مقابله به مثل را نادیده گرفته است. اسلام قصاص را حق ستم‌دیدگان شمرده اما عفو را در مواردی که جای عفو است، بهتر و پسندیده‌تر معرفی کرده است.^[۸]

شاید بتوان مهم‌ترین دلیل وضع حکم قصاص را حفظ حیات جامعه یا همان پیشگیری از افسار گسیختگی خشونت نهفته در روان بشر دانست. خداوند درباره فلسفه قصاص می‌فرماید: «و برای شما در قصاص، زندگی است؛ ای صاحبان خرد! شاید شما تقوا پیشه کنید.» (سوره بقره، ۱۷۹) یعنی هدف از قصاص، اعدام جانی نیست؛ بلکه حیات فرد و جامعه، ترمیم جراحات وارد شده در اثر جنایت و بازگرداندن فرد و جامعه به وضعیت عادی است؛ هرچند این هدف گاهی با نابود کردن جانی محقق می‌شود! اگر کسی بدون دلیل حق و مستقل از سازمان قضایی جامعه به کشتن کسی اقدام کند، حیات اجتماعی به مخاطره می‌افتد؛ ولی قصاصی که در چهارچوب احکام قضایی انجام گیرد، حیات جسمی و روانی فرد و اجتماع را تضمین می‌کند.

حق قصاص، تعبد یا تعقل

ممکن است کسی بگوید قرار دادن حق قصاص از جانب شارع مقدس، حکمی منصوص العلة و برای تضمین حیات جامعه است و از این رو اگر در شرایط یا زمان دیگری حیات جامعه با قصاص تأمین نشود، بلکه بفهمیم که قصاص، قدرت بازدارندگی خود را از دست داده است، می‌توانیم این حکم را با حکم دیگری که حیات جامعه را بهتر تضمین می‌کند، جایگزین کنیم.



در پاسخ باید گفت: اولاً علت تامه بودن تضمین حیات جداً محل تأمل است. این غایت، علت ناقصه و یکی از حکمت‌های جعل حق قصاص است، حکمت‌های دیگری مثل تشفی خاطر قربانیان و فرونشاندن احساس انتقام آن‌ها، حق مقابله به مثل، بازدارندگی و عبرت‌آموزی، جلوگیری از ارتکاب مجدد، ... در جعل حق قصاص مؤثر بوده و هست. به عبارت دیگر اگرچه تأمین حیات فرد و جامعه علت اصلی حق قصاص است، اما دلیلی بر انحصار آن نیست؛ بلکه شواهد و دلایلی بر این که اهداف و علل فرعی دیگری هم در این حکم مؤثر است، وجود دارد. ثانیاً اگرچه معنای حیات اجمالاً مشخص است اما چگونه می‌خواهید تمام مقصود شارع از مفهوم قرآنی حیات را به دست آورید! زیرا تا مفهوم حیات و گستره آن دقیقاً مشخص نشود، نمی‌توان راهی مناسب برای رسیدن به آن یافت. فهمیدن دقیق معنی حیات جز با علم الهی که در اختیار ائمه و پیامبران علیهم‌السلام است ممکن نیست؛ (مجتبی منسوب بصیری، همان) البته می‌توانیم مسئله را اینگونه ترسیم کنیم که مقصود از حیات، همه عناصری است که به نوعی از آثار جعل حق قصاص در جامعه است. منظور از حیات، صرفاً پیشگیری از ارتکاب جنایت نیست! مثلاً تشفی خاطر قربانیان خود به سلامت روانی آن‌ها کمک کرده و حیات را برای‌شان تأمین می‌کند؛ در حالی که فرونهادن و سرکوب احساس خشم و انتقام آن‌ها را بیمار کرده و حیات مادی و معنوی آنان را در معرض خطر قرار می‌دهد. وانگهی اگر حق قصاص را نفی کنیم، حق بخشش هم دیگر معنا نخواهد داشت؛ زیرا بخشش وقتی معنا دارد که قربانی بتواند جانی را قصاص کند، اما با خرسندی و از روی حسی انسانی یا دیگر انگیزه‌های مثبت، از قصاص صرف‌نظر کرده و او را ببخشد!

قصاص، زندگی آفرین یا ترحم؟!

برخی می‌گویند قصاص موجب حیات نیست و باعث می‌شود نفر دیگری هم جان‌ش را از دست بدهد؛ حال آن که رأفت و رحمت بر انسانیت اقتضا می‌کند که جانی قصاص نشود!

در پاسخ باید گفت: «آری! قصاص مستقیماً جان دیگری را می‌گیرد ولی



غیرمستقیم جان‌هایی را از نابودی نجات می‌دهد! علاوه بر این مسلم است که هررأفت و رحمتی پسندیده و به صلاح نیست و هرترحمی فضیلت شمرده نمی‌شود؛ زیرا بکار بردن رأفت و رحمت در مورد جانی قسی القلبی که برای رسیدن به خواسته نامشروعی یا برای فرونشاندن خشمش، انسان بی‌گناهی را می‌کشد، همچنین ترحم بر قانون‌شکنی که به جان، مال و آبروی مردم تجاوز می‌کند، ستمکاری بر افراد صالح و سالم جامعه است. اگر بخواهیم بطور مطلق و بدون هیچ ملاحظه و قید و شرطی، رحمت را بکار ببریم، لازمه آن اختلال نظام جامعه و هرج و مرج خواهد بود و انسانیتی که برای آن دل می‌سوزانیم، در پرتگاه هلاک قرار گرفته، فضائل انسانی، تباه می‌شود.» (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۶۵)

کسانی که کشتن قاتل را فقدان فرد دیگر می‌دانند، نگاهی یک‌سویه به مسأله دارند؛ آن‌ها اگر مصالح فرد و جامعه را باهم در نظر بگیرند، حتماً در باور خود تجدید نظر می‌کنند. از بین بردن افراد خون‌ریز در جامعه، مانند از بین بردن عضو فاسد بدن یا علف‌های هرز مزرعه است و انسان‌های عاقل به آن اعتراض نمی‌کنند؛ هیچ فرد عاقلی به عمل پزشک جراحی که با جدیت مشغول بریدن استخوان سینه بیمار است تا بتواند قلبش را به درستی تحت عمل جراحی قرار دهد، برچسب خشونت نمی‌زند؛ بلکه عمل او را جز مهربانی در حق بیمار نمی‌داند و یا دستکم آن را خشونتی مطابق مصلحت بیمار تلقی می‌کند. استاد شهید مطهری در ذیل آیه و در باب پیشگیری قصاص از خشونت چنین می‌گوید: «کشتن اینچنین را، کشتن و اماته و میراندن تلقی نکنید؛ این را حیات تلقی کنید؛ ولی نه حیات این فرد، بلکه حیات جمع؛ یعنی با قصاص یک متجاوز، حیات جامعه و حیات افراد دیگر را حفظ کرده‌اید! شما اگر جلو قاتل را نگیرید، فردا او دیگری را خواهد کشت و فردا ده‌ها نفر دیگر پیدا می‌شوند و ده‌ها نفر دیگر را خواهند کشت! پس این را کم‌شدن افراد جامعه تلقی نکنید؛ حفظ بقای جامعه تلقی کنید؛ این را میراندن تلقی نکنید؛ زندگی تلقی کنید؛ یعنی قصاص

معنایش دشمنی کردن با انسان نیست؛ بلکه دوستی کردن با انسان است.» (مطهری، [بی‌تا]، ج ۲۲، ص ۷۴۹)

دقیقاً به سبب همین نگاه ظریف و حساس به مسئله قصاص است که آیه شریفه، با مخاطب قرار دادن مغز خردمندان و نه احساس و عواطف آن‌ها، می‌فرماید: «در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد!»

حیات سالم اجتماعی در گرو وجود امنیت، آرامش عمومی و رعایت حقوق و تکالیف متقابل است و آرامش عمومی، متوقف بر حفظ اصول و ارکان حیات اجتماعی است. با نگاهی استقرایی و بدون تأکید بر حصر، عناصر اصلی حیات اجتماعی عبارت است از: دین، جان، مال، احترام شخصیت انسان (ناموس یا نسل) و عقل انسان‌ها. این اصول که از زمان غزالی به این طرف مورد توجه علما و فقهای اسلامی قرار گرفته است، در واقع زیر بنای جامعه سالم را تشکیل می‌دهد و با اجزا و زیرمجموعه‌هایی که دارد می‌تواند همه مصالح معتبر و مهم جامعه را زیر پوشش خود قرار دهد. (خسروشاهی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸). در نتیجه پیامبر گرامی اسلام ﷺ را نمی‌توان تنها حکمرانی زیرک دانست که با نگاه به قوانین موجود و تغییر هوشمندانه آن، حکم صادر می‌کند؛ بلکه احکام اسلامی مانند قصاص، با چنان دقت و ظرافتی که گفته شد، منطبق بر فطرت و واقعیت جامعه انسانی است و از آغاز تاکنون ریشه‌ای جز الهام الهی و قانون‌ریزی تکوینی و تشریعی خالق انسان و جهان نمی‌توان برای آن یافت؛ هرچند انسان‌ها در برخی از شرایط آن را به انحراف کشاند و از آن سوء استفاده کرده‌اند! وجود ریشه‌های تاریخی برای بسیاری از احکام اسلامی به این معنا نیست که آن‌ها از اساس غلط و زاییده فرهنگ زمانه بوده یا اینکه نظام حقوقی اسلام در برابر شبکه‌ی حقوقی زمانه نزول، منفعل ولی هوشمندانه عمل کرده است؛ بلکه به این معناست که آنچه میان مردم جریان دارد و ریشه آن در ادیان گذشته یا عقلانیت انسانی است، محترم شمرده شده و با پیراستن آن از انحراف‌ها و کج‌رفتاری‌ها، آن را





به مسیر درست و فطری باز گردانده می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّيسَةَ وَيُهَدِّيكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (نسا: ۲۶) خداوند می‌خواهد (با این دستورها راه‌های خوشبختی و سعادت را) برای شما آشکار سازد و به سنت‌های (صحیح) پیشینیان رهبری‌تان کند و از گناه پاکتان سازد و خداوند دانا و حکیم است.

نگرش‌های کلان در موضوع قصاص

ادعای محدود بودن قانون قصاص به جوامع اولیه، در شکل‌ها و در قالب اصطلاحات دیگری هم در گذشته مطرح شده است. برخی از اندیشمندان به دو نگرش کلان ترمیمی و تنبیهی درباره مجازات‌ها اشاره کرده و آن دو را در مقابل هم قرار داده‌اند. این اندیشمندان می‌گویند جوامع سنتی از نگرشی تنبیهی و جوامع مدرن، از نگرش ترمیمی برای برخورد با بزهکاری سود می‌برند و قصاص هم یکی از نتایج نگرش تنبیهی است که امروزه اثر خود را از دست داده است.

در قبال این نظریه گفتنی است که اولاً نگرش تنبیهی و نگرش ترمیمی در مقابل هم نیستند و نگرش‌های جدیدی که امروزه ارائه می‌شود، ترکیبی از این دو نگرش است. هم اکنون نگرش ترکیبی بر نظام حقوقی و جزایی کشورهای همچون ایالات متحده آمریکا حاکم است. بنابراین نگرش تنبیهی تنها متعلق به جامعه‌های سنتی نیست و در جوامع مدرن نیز پذیرفته شده است. نکته دیگر اینکه نگاه این اندیشمندان به مسئله مجازات، که ترمیم را تنها در بازگرداندن مجرم به جامعه می‌دانند و در نتیجه قصاص را در تضاد با ترمیم معرفی می‌کنند، حتی اگر با نگرش ترمیمی هم سنجیده شود، باوری نادرست خواهد بود؛ زیرا در نگرش ترمیمی منظور از ترمیم، تنها ترمیم روان و رفتار مجرم نیست؛ بلکه در مورد جامعه و قربانی هم این صدق می‌کند و چه بسا ترمیم در مورد قربانی و خانواده او جز با قصاص مجرم ممکن نباشد؛ پس حق قصاص، از هردو جنبه‌ی ترمیمی و تنبیهی به صورت هم‌زمان برخوردار است. (مجتبی

منسوب بصیری - <http://www.bamdadeno.com>)

از این مباحث روشن می‌شود که ادعای تک محوری بودن قانون قصاص و محدود بودن آن به جوامع بدوی و خشنی که نیازمند مهار خشونت هستند، نه تنها هیچ شاهی ندارد بلکه ادله زیادی به مخالفت با چنین ادعایی برخاسته‌اند که برخی از آنها از نظر گذشت.

چکیده سخن

همه‌ی احکام و ارزش‌های اسلامی، احکام و ارزش‌هایی ابدی است و برای سامان دادن و تنظیم رفتارها و روابط میان انسان‌ها تا روز قیامت معین شده و ریشه الهی دارد. آری! در دو صورت می‌توان از اجرای حکمی، رفع حقی یا تغییر ارزشی که در قرآن و سنت به آن تصریح شده است، سخن گفت؛ صورت نخست این است که با دلیلی محکم اثبات کنیم فلان حکم شرعی، موقتی بوده و مخصوص شرایط خاص و زمانه‌ی خاصی است. صورت دوم اینکه حاکم مجتهد و عادل به این تشخیص برسد که برای تأمین مصالح اهم جامعه اسلامی، باید از حکم اولی چشم‌پوشی کرده و برای مدتی موقت (وجود مصلحت اهم)، حکمی ثانوی یا حکومتی را جایگزین آن کند. در غیر این دو صورت هرگز نمی‌توان از احکام مصرح در قرآن و سنت پیامبر و معصومان علیهم‌السلام دست برداشته و به احکام موضوعه بشری روی آورد. البته در این راستا مباحث پردامنه‌ای است که طالبان آن باید به کتاب‌های مبسوط فقهی مراجعه کنند.





پی‌نوشت‌ها

- [۱] ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ مائده: ۵۰
- [۲] ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾ مائده: ۴۵.
- [۳] ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ شوری: ۴۰
- [۴] ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ رعد: ۲۲
- [۵] ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ مائده: ۴۵
- [۶] ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ اسراء: ۳۳.
- [۷] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ بقره: ۱۷۸.
- [۸] به طور یقین عفو در همه جا پسندیده و عقلایی نیست؛ مثلاً مجرمی که بارها مرتکب جنایت شده و از عفو و گذشت بهره انسانی نبرده و رفتارهایش را تغییر نداده است، هرگز مستحق عفو نیست! ترحم بر پلنگ تیز دندان/ستم کاری بود بر گوسفندان!

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. انجیل متی، انتشارات نور جهان، تهران: [بی تا].
۲. تورات، تهران: انتشارات آگاه [بی تا].
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، الطبعة الثالثة، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ هـ.
۴. خسروشاهی، قدرت الله، *فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۵. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین، [بی تا].
۶. العروسی حویزی، عبدعلی بن جمعة، *نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ هـ.
۷. غلامی، زهرا، مقاله *مکانیسم های دفاعی*، دانشنامه پژوهه، پژوهشکده باقرالعلوم، [بی جا]، [بی تا].
۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران: [بی تا].
۹. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، دارالکتب الاسلامیه، تهران: [بی تا].
۱۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، انتشارات صدرا، تهران: [بی تا].
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر، *دائرة المعارف فقه مقارن*، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) قم ۱۴۲۷ ق.
۱۲. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران: ۱۳۷۲.
۱۳. منسوب بصیری، مجتبی (در پاسخ به مقاله *اعدام و قصاص* / عمادالدین باقی؛ روزنامه نشاط، سه شنبه ۷۸/۶/۲) - <http://www.bamdadeno.com>
۱۴. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، محقق، قوچانی، عباس، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۵. یوسفی اشکوری، حسن، اسلام و سنت های کهن احکام کیفری، (حدود و دیات و قضاوت) <http://www.zamaaneh.com>.



