

گزارش گفتگوی بین‌الادیان فرانکو‌امتو



در دی ماه سال ۱۳۷۴ آقای فرانکو‌امتو پروفیسور مسیحی (کاتولیک) از کشور ایتالیا در سفر به ایران به مدت دو هفته در مراکز تحقیقاتی و پژوهشی مختلف حوزه علمیه قم به گفتگو و بحثهای علمی نشست. در یکی از این مجالس که به دعوت فصلنامه حوزه و دانشگاه، در محل دفتر همکاری به عمل آمد، ایشان درباره‌ی الهیات ناظر به همه‌ی ادیان به سخنرانی پرداخت. «الهیات ناظر به همه‌ی ادیان» موضوع بحثی بود که در کتاب در یک مقاله از آقای ریچارد زگلین به طبع رسیده بود. در این گزارش خلاصه‌ای از این سخنرانی به نظر شما خوانندگان گرامی می‌رسد.

آقای امتو ابتدا از تعریف دین شروع کرد، او معتقد بود، دین عبارتست از مجموعه حقایق و احساسات و اعمالی که انسان را به خدا متصل می‌کند. از طرفی در دنیا می‌بینیم که ادیان مختلفی چنین ادعایی دارند و در بین پیروان هر یک از ادیان، کم و بیش تعصب خاصی بر انحصاری بودن طریق آنان وجود دارد؛ چه اینکه قبلاً نیز ادعا وجود داشته و تاریخ شاهد درگیریها و جنگهای خونین بین پیروان ادیان مختلف بوده است.

آقای امتو گفت: وقتی ما سراغ قرآن می‌رویم و قرآن را باز می‌کنیم، می‌بینیم که خدا فطرت را برای انسان قرار داده و او را با فطرت خلق کرده است، در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا اساساً دین برای وجود چنین انسانی لازم است؟ جواب آنست که خود قرآن، خدا را موجودی معرفی می‌کند که از رگ گردن به ما نزدیکتر است و در این صورت برای ارتباط با چنین خدایی آیا به دین نیازی نداریم؟ باید گفت دین وسیله‌ی ربط خدا و انسان است و به نظر من اگر هر یک از ما در دینداری خود رنگ دینی خود را حفظ کند، یعنی من مسیحی باشم و شما مسلمان شیعه و آن دیگری مسلمان سنی و... ولی همه‌ی ما در لوی نور خدا باشیم و به طرف او حرکت کنیم؛ دعوت دین و خدا را پذیرفته‌ایم. شما یک مخروط را در نظر بگیرید که در رأس آن خداست و در قاعده‌ی آن انسانهایی هستند که همه به وسیله‌ی راههای مختلفی می‌خواهند به خدا برسند، گرچه به او نمی‌توانند برسند، الی الله مرجعکم جمعاً. این انسانها هر چه بیشتر به خدا (رأس مخروط) نزدیک شوند، به یکدیگر نیز نزدیکتر می‌شوند ولی این نزدیکی در هدف است. اما اگر واقع بینانه بخواهم سخن بگویم، باید بگویم به نظر من ما نمی‌توانیم به یک الهیات واحد برسیم، برای اینکه افراد راضی نمی‌شوند از اصول و فرهنگ خود دست بردارند، البته می‌توانیم شباهت زیادی پیدا کنیم، چنانکه تحقیقاتی نیز در این زمینه شده است. مثلاً پیترز در کتاب سه جلدی خود موارد مشابه قرآن، انجیل و تورات را کنار هم گذاشته و تبیین کرده است. البته این باعث اتحاد نمی‌شود، اتحاد وقتی به وجود می‌آید که ما به خدا نزدیک شویم؛ در این صورت مردم را با ادیان و فرهنگهای مختلف، طور دیگری می‌بینیم. یکی از موانع مهم این نزدیک، شیوع فرهنگی سوءظن در بین مسیحیان و مسلمانان است؛ یعنی هر یک از ما در گفتار چیزی می‌گوییم ولی در دلمان چیزی دیگری می‌گذرد. در همین سفر وقتی می‌خواستیم به ایران بیایم به من می‌گفتند مواظب باش، نمی‌دانی چقدر اینها زرنگ هستند، اینها در ظاهر مهربانند ولی در دل می‌خواهند که همه‌ی مسیحی‌ها را بکشند!! بله متأسفانه این فرهنگ سوءظن وجود دارد و ما باید از درون خودمان آن را ریشه کن کنیم تا به قرب الی الله برسیم.

مطلب دیگر اینکه هدف دین پاسخگویی به مشکلات حیاتی انسان است که علم و فلسفه نمی‌تواند پاسخگوی آن باشد. مسائل و مشکلاتی از این دست که چرا باید زندگی کرد و به آن امیدوار بود؟ چرا یک فرد سرطانی هنوز باید معتقد به خدای مهربان باشد؟ و... دین متکفل پاسخ به چنین سؤالاتی است، حال اگر من در مسیحیت پاسخ این سؤالات را بهتر یافته‌ام مسیحی می‌شوم و اگر شما در اسلام یافتید مسلمان می‌شوید و دیگری نیازی به تعویض و تجدید دین نیست و اگر

ما همگی مبلغ دین هستیم، باید به این دلیل باشد که سؤالات حیاتی انسانها را پاسخ گوئیم و آنها را در مسیر قرب به خدا کمک کنیم، نه اینکه میدان مسابقه و رقابتی باشد که دین من طرفدار بیشتر یا مسابقه و رقابتی باشد که دین من طرفدار بیشتر یا مسابقه و رقابتی باشد که دین من طرفدار بیشتر یا کمتری پیدا کند. البته با مطالعه ادیان، ما از یکدیگر چیزهایی فراوانی می‌توانیم یاد بگیریم. مثلاً خود من با مطالعه اسلام به روزه علاقمند شدم و وقتی در ایتالیا توضیح المسائل آیه‌الله خمینی را به زبان ایتالیایی برای مردم مسیحی می‌خواندم، آنها نیز علاقمند شدند و مرا مورد بازخواست قرار می‌دادند که چرا کشیشهای کاتولیک روزه را از دین حذف کردند و بر پرهیزهای مختصری را جایگزین آن کردند، ما هم می‌خوانیم روزه بگیریم. یا مثلاً در دین مسیح، ایمان یک هدیه خداست برای تمام انسانها، این خداست که این آتش را روشن می‌کند، همین فطرت و میثاقی که در اسلام هم داریم، منتهی به نظر من آن ایمان مسیحی زیباتر آمده و من مسیحی شده‌ام و به نظر شما ایمان در اسلام به شما هدیه شده است و شما مسلمانید. این همان مفاد آیه ۴۸ سوره مائده است که فرموده لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا و لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً... إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْلَفُونَ. بنابراین اگر بخواهم یکی از اقوال این کتاب «الهیات ناظر به همه ادیان» را که به صورت خیلی منسجم و زیبا به صورت مقاله در مجله شما آمده است، بپذیریم، باید بگویم با فصل هفتم این کتاب موافقم. در این فصل می‌خوانیم «وجه اشتراک آراء و نظرات عده‌ای از فلاسفه دین، تأکید بر اهمیت گفتگوی بین‌الادیان است. به عقیده این گروه، به سود هیچ دین تاریخی خاصی دعاوی انحصارگرانه نباید داشت. باید در صدد بود که در مقام مطالعه و تحقیق در ادیان و مذاهب گونه‌گون بیش از هر چیز، نوعی شرح صدر و احساس همدلی پدید آید و نباید پنداشت که مؤمنان و پیروان هر دین و مذهب خاص، در نتیجه این قبیل گفت و گوها، خلوص عقیدتی خود را از دست خواهند داد، بلکه این گفت و گوها و شرح صدر و همدلی‌ای که مقتضای آنهاست، مؤمنان را تشویق و ترغیب می‌کند که از طریق تماس متقابل، از یکدیگر چیز بیاموزند و بر غنا و عمق فرهنگ دینی خود بیفزایند.

گزارش

کنفرانس حوزه و دانشگاه با موضوع فلسفه علوم اجتماعی

تهیه کننده: محمد علی حاجی ده آبادی

کنفرانس سالانه حوه و دانشگاه، آذرماه ۷۴ توسط دفتر همکاری حوزه و دانشگاه با همکاری دانشگاههای امام صادق (ع)، تهران، علامه طباطبائی و نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها در دو محور مباحث نظری وحدت حوزه و دانشگاه و فلسفه علوم اجتماعی برگزار گردید.

مباحث فلسفه علوم اجتماعی در قم توسط دفتر همکاری و مباحث نظری وحدت حوزه و دانشگاه در دانشگاه امام صادق (ع) در تهران برگزار گردید. در این گزارش توجه شما را به چکیده مقالاتی که در کنفرانس قم ارائه گردید، جلب می‌کنیم.

نکته شایان توجه آنست که پیچیدگی و تازه بودن مباحث فلسفه علوم اجتماعی باعث شده بود بسیاری از مقالات ارسالی و نیز برخی از مقالات و سخنرانیهای ارائه شده در محدوده این موضوع نباشند، بگذریم از کسانی هم که فلسفه علوم اجتماعی را با جامعه‌شناسی مرادف تلقی کرده بودند، فلسفه علوم اجتماعی امروزه در مباحث فلسفه‌های مضاف، مرادف با فلسفه علوم انسانی است.

□ خلاصه مقاله «کاوشی در فهم انگاره حاکم بر علوم اجتماعی در باب اختیار انسان»

■ علی ربّانی از دانشگاه اصفهان

انگاره تصویری بنیادین از موضوع یک علم و وجه تمایز علوم مختلف است که سرمشقها، نظریه‌ها، روشها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته بندی، تعریف و مرتبط می‌کند. انگاره‌های بنیادی تری نیز وجود دارد که در واقع مبادی اصلی

علوم اجتماعی جدید را شکل می‌دهد؛ «گلدنر» از آنها تحت عنوان «فرضیات کلی» یاد می‌کند که شامل اعتقاداتی بسیار کلی در مورد جهان است که در همه موارد قابلیت کاربرد دارند. نویسنده، فرضیات کلی‌ای را که کاربرد محدودتری در مورد جامعه انسان دارند «فرضیات زمینه‌ای» می‌نامد که از جمله آنها می‌توان فرضیه‌های هستی‌شناختی؛ جهان بینی و انسان‌شناختی، و روش‌شناختی را نام برد. علوم جدید، انسان را با بینش تجربی می‌نگرد و چشم خود را به جنبه‌های غیر قابل‌شهود و تجربی ناشدنی می‌بندد که این در واقع همان «انگاره علم‌گرایی و دل‌بستگی به یافته‌های تجربی است».

اندیشمند جدید برای فهم روابط اجتماعی، دیگر از مقولاتی چون ماهیت و عقل و جوهر و عرض و فطرت استفاده نمی‌کند، بلکه جامعه را در ضمن مقولاتی چون کارکرد و مبادله و تضاد اجتماعی جستجو می‌کند.

همین طرز تفکر است که انسان را از صدرات کائنات به زیر کشاند و او را ساخته و مقهور فرهنگ و جامعه معرفی کرد. یکی از مبانی انسان‌شناسانه علوم جدید بی‌مهری و نادیده‌انگاشتن اختیار آدمی است؛ انسانی که هر چند قدرت اختیار و انتخاب دارد، لکن بیش از آنکه به مقتضای طبع خود دست به انتخاب بزند به مقتضای عوامل بیرونی عمل می‌کند. به همین سبب علم امروز «قسر زده و بیرون‌گر است» در حالی که علم دیروز طبع زده و درون‌گرا بود. این نگرش جدید هر چند منجر به دستاوردهای بزرگی در شناسایی عناصر عینی حیات فردی و اجتماعی گردید که آزادی و انتخاب اجتماعی نوین دو نمونه از آنهاست، لکن چون طبع و درون انسان را نادیده گرفت آزادی شخصیت و اختیار ذاتی او را ذبح کرد و زنجیرهای اسارت دیگری بر وجود او نهاد.

□ خلاصه مقاله

«نظریه همگرایی حوزه‌های معرفت»

■ محمد حسین قدوسی عضو دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

تمدن بشری، از آغاز تا کنون با شناخت‌های مختلف، پیچیده و متنوعی همراه بوده است. این شناخت‌ها از طرق مختلفی انجام شده و با یکدیگر تفاوت‌های ریشه‌ای دارند که منشأ آنها را می‌توان عوامل متعددی، همچون عوامل جغرافیایی و تاریخی و تفاوت منابع و اسلوب‌های تحقیق و... دانست. این تفاوت‌ها معارف بشری را به حوزه‌ها و بخش‌هایی تقسیم کرد. تقابل و تبادل این حوزه‌های معرفتی از مسائل مهمی است که از دیرباز تا کنون وجود داشته است و پیوسته عامل رشد و تعالی یا منازعه و خشونت بوده است. از آنجا که این حوزه‌ها آبشخورها و ریشه‌ها و بسترهای رشد و پرورش متفاوتی داشته‌اند، این تبادل به سهولت انجام نمی‌گیرد بلکه چه بسا مسائل و مشکلات فراوانی ایجاد می‌کند. این فرآیند می‌تواند حتی بین جریان‌های فکری برخاسته از یک مکتب و تمدن باشد؛ نظیر نزاع عالمان دینی در سده‌های نخست در باب حجیت و میزان استفاده از دو منبع «عقل» و «سیره عقلا» در مقابل دو گوهر مقدس «کتاب» و «سنت» یا نظیر تعارض علم و دین، حتی آنچه در جامعه امروز ما تحت عنوان تقابل علوم انسانی جدید با انسان‌شناسی اسلام مطرح است.

البته تواضع و فروتنی عالمان و اندیشمندان نسبت به اندیشه خود و سعه صدر در مقابل اندیشه‌های دیگران میدان مناسبی را برای بحث و تبادل فکری و لااقل دور نگاه داشتن [پرهیز] از منازعات و جدلهای تند و تکفیر و قتل و غارت می‌کند. اما آیا جریان‌های مختلف معرفت بشری در اثر تکامل و رشد خود به یکدیگر نزدیک می‌شوند و یا اینکه از هم فاصله گرفته و یا لااقل دو فاصله مساوی را حفظ می‌کنند؟

در این مورد دو نظر کلی وجود دارد: ۱- نظریه واگرایی حوزه‌های معرفت بشری، با اقسام و شعب [نظرگاه‌های] مختلفی که دارد؛ حق دانستن یک حوزه و باطل دانستن حوزه‌ای دیگر؛ معتبرتر دانستن یک حوزه نسبت به حوزه‌های دیگر، قائلین به اصالت تفکیک و... ۲- نظریه همگرایی حوزه‌های معرفت بشری که معتقد است تفاوت‌ها و اختلافات اندیشه را می‌توان در بستر مناسبی از حرکت کیفی و واقعی قرارداد تا عناصر شبیه به هم بیشتر از تفاوت‌ها نمود پیدا کنند. در این نظریه اعتقاد بر این است که هر جریان فکری، ناشی از یک اسلوب تحقیق و تفکر خاص خود است که با دیگری تفاوت

دارد و همین تفاوت سبب می‌شود هر اندیشمندی به بخشها و ابعاد و زوایای مختلفی از جهان واقعی دست یازد که با یافته دیگری متفاوت است ولی در عین حال، با وجود همه تفاوتها، همه اجزا و ابعاد، یک جهان به هم پیوسته و منظم‌اند. سهیم بودن هر طریقت فکری در فهم جهان، هیچگونه منافاتی با حق یا باطل بودن جزئی از آنها ندارد (باطل صرفاً در بیان غیر مطابق با واقع خلاصه نمی‌شود بلکه سکوت نسبت به واقع را هم دربر می‌گیرد).

معنای همگرایی حوزه‌های مختلف بشری آن نیست که آنها بزودی به نتیجه و نقطه واحدی می‌رسند و نزاعها فیصله می‌یابد، بلکه منظور گرایش آنها بسوی یکدیگر در دراز مدت است که البته بحرآنها و موانع فراوانی در پیش روی دارند. باید توجه داشت که همگرایی نه به معنای التقاط است و نه به معنای سلطه فرهنگی و تحمیل یک عقیده بر دیگری، بلکه رسیدن به نتایج مشترک خاصیت ذاتی و محتوایی آن است. برای نیل به این مهم - که در واقع قله اندیشه و تمدن اسلامی در هر عصری است باید: اولاً اندیشمندان و مدرسه‌های فکری را آزاد گذاشت تا بهتر اندیشه کنند و ثانیاً آنها را تقویت کرد تا از موانع فهم و ادراک به خوبی گذر کنند. در این صورت فطرت طلبی انسان قضاوت خود را به خوبی انجام خواهد داد.

نویسنده سپس نمونه‌هایی از تفکرات همگرا و واگر در جامعه و تمدن اسلامی را ارائه می‌کند و در پایان با توجه به وضعیت امروز جامعه ما می‌نویسد:

حل بحران فکری جامعه ما بدون ترک اندیشه واگرایی امکان‌پذیر نیست. نخست باید بپذیریم که هر طریقت فکری هر چند صحیح و سازنده و ضروری باشد بخشی از حقیقت را داراست، سپس در فضایی سالم و آزاد به تمییز صحیح از سقیم بنشینیم که دین خود نیازمند تواضع صاحب نظران و نیز سعه صدر و داشتن صبر و طاقت وافر است.

□

□ خلاصه مقاله

«علوم اجتماعی، بحران متدولوژی و تئوریستهای جمهوری اسلامی ایران»

■ مصطفی مصلح زاده از دانشکده روابط بین‌الملل تهران

نویسنده این مقاله با گذری اجمالی بر متدهای مختلفی که بشر از آغاز تا کنون در تبیین پدیده‌ها اتخاذ کرده است به بحرانی که از دهه هفتاد قرن بیستم به بعد در پارادیمهای علوم ظاهر شود، اشاره می‌کند و علت آن را در عدم توانایی علما و اندیشمندان در توجیه آنرا با Abnormality و نیز عدم تبیین هماهنگ پدیده‌ها در نظریه‌های مختلف می‌داند و سپس نتیجه می‌گیرد که: بنابراین بایستی بدنبال جهان‌نگری جدیدی بود تا با متدولوژی و معرفت‌شناسی نوینی، تئوریهای جدید که تبیین هماهنگی از پدیده‌ها و مسائل را دارد، ارائه کرد. جمهوری اسلامی ایران در چنین موقعیتی پا به عرصه حیات گذاشت و خود یک جهان‌نگری جدید را در سطح بین‌المللی اعلام کرد. متدولوژی این نظریه، نوید راه حل این بحران معرفتی معاصر را نشان می‌دهد، اما به علت عدم تبیین آکادمیک آن، این نظریه ناشناخته مانده است. اکثر نوشته‌های تئوریسین‌های ما با نیازهای آکادمیک و موقعیت علمی زمان، تطابق لازم را ندارند و تنها شبهاتی را که سالها قبل مطرح بوده‌اند پاسخ می‌گویند؛ اما در مقابل شبهات جدید به صرف شعار بسنده می‌کند. وی روش تحقیق این نظریه را در این مراحل می‌داند: یافتن مناسبترین مطلب از میان مطالب متنوع نوشته شده در یک موضوع و احیاناً ایجاد هماهنگی میان آنها، مقایسه این نظریه با نظریه‌های دیگر و تعیین مکان آن در جدول انواع نظریات، ایجاد هماهنگی میان بخشهای مختلف آن؛ فی‌المثل انسان‌شناسی و علوم سیاسی، کشف متدولوژی نظریه از مجموعه آن و بالاخره بازنگری و تطابق و هماهنگی مجدد (در صورت لزوم).

وی در بیان نوع متدولوژی این نظریه، با بیان انواع متدولوژیهای مختلف مونیستی [۱- اثبات‌گرایی، ایده‌آلیستی و...] دو آلیستی [هرمنوتیک دیلتای و فلسفه‌های ثنوی] و دیالکتیک [نئوفانکسیونالیسم] و بیان مشخصه آنها می‌نویسد:

متدلوژی تئوريسنه‌ای جمهوری اسلامی با متدلوژی دیاکیتی همسانی فراوان دارد که اگر بخواهیم آن را در مدلی بیولوژیکی نشان دهیم می‌توانیم به رابطه متقابل جسم و فکر اشاره کنیم. این مدل خود را در بحثهای مطرح شده از سوی تئوريسن‌های ما نشان می‌دهد، فی‌المثل در بحث ثبات یا حرکت پدیده‌ها، تئوريسنه‌ای مانه دیدگاه مونیستی [تک حالتی، تک عاملی] دارند که به کلی منکر یکی از دو شوند، نه دیدگاه دو آلیستی که یک بخش را ثابت [جوهر] و بخش دیگر [عرض] را متحرک بدانند، بلکه معتقدند جوهر در بستر جوهر حرکت می‌کند و در عین حال هویت همچنان باقی است (نظریه صدرایی)، نیز در بحث اصالت فرد و جامعه معتقد به نوعی رابطه دیالکتیک بین این دو هستند، در بحث روانشناسی اجتماعی هم به فطرت انسان توجه دارند و هم به جامعه پذیری او، در مبحث انسان و تاریخ نیز هم برای اراده انسان ارزش قائلند و هم به جبر جامعه و طبیعت معتقدند. در بحثهای ایدئولوژیک نیز همین متدولوژی حاکم است. نویسنده سپس در یک متدولوژی درون تحقیقی و برون منطقی با مراجعه به نوشته‌های تئوريسن‌های جمهوری اسلامی محصول جهان بینی را در ابعاد مختلف برداشت می‌کند.

□ خلاصه مقاله

«فلسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت»

■ حمید پارسانیا از حوزه علمیه قم

علم جامعه‌شناسی موضوع و شیوه‌های خاص خود دارد؛ موضوع آن اجتماع و پدیده‌های مربوط به آن است. نظریه‌های جامعه‌شناسی به عنوان جزئی از جامعه‌شناسی و بلکه بخش اصلی آن، شکل دهنده قلمروهای مختلف این علمند که از جمله آنها «جامعه‌شناسی معرفت» است. مشخصه اصلی جامعه‌شناسی معرفت آن است که نظر می‌کند به روابط بیروین این علم که چهره اجتماعی دارد و با زمینه اجتماعی معرفت پیوند می‌خورد. جامعه‌شناسی در صورتی که علم جامعه‌شناسی را موضوع خود قرار دهد، بخش جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی را شکل می‌دهد. فلسفه هر علم به مسائل داخلی نظر نمی‌کند بلکه ناظر به روابط خارجی آن علم است، وجه اشتراک فلسفه جامعه‌شناسی با جامعه‌شناسی معرفت در همین است، اما از جوه تمایز این دو آن است که فلسفه جامعه‌شناسی به روابط منطقی و نه اجتماعی که جامعه‌شناسی به روابط منطقی و نه اجتماعی که جامعه‌شناسی با بیرون از خود دارد نگاه می‌کند: فلسفه هر علم نقش بنیادین و محوری نسبت به آن علم دارد و به همین سبب عهده دار مشکلات کلان آن علم می‌باشد مشکلاتی که از سیستم و ساختار معرفتی هر علم ناشی می‌شود و جز با تغییر بنیادین و ساختاری آن علم حل نمی‌شود.

پس مشخصه اصلی فلسفه جامعه‌شناسی در این است که جنبه تعاطی منطقی جامعه‌شناسی را با مبادی و اصول خارج از آن علم، مورد کاوش قرار می‌دهد و همین وجه تمایز آن با جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی است. بی‌توجهی و غفلت از این مهم موجب شده است که جامعه‌شناسان معاصر در مواجهه با تنگناها و یا مشکلات ساختاری [کلان] معرفتی جامعه‌شناسی معاصر، به جای اینکه رویکردی فلسفی به مبادی و اصول جامعه‌شناسی داشته باشند به جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی روی آرند، و این بی‌دقتی خود، غیبت حقیقت را بدنبال دارد که با مرگ عقلانیت و زوال دیانت قرین است و ثمره آن حاکمیت سفسطه که خصلت اساسی آن نفی و انکار هویت معرفتی علم است، می‌باشد. فلسفه علم و از جمله فلسفه علوم اجتماعی هنگامی که از جایگاه خود به دامن جامعه‌شناسی رانده می‌شود، جامعه‌شناس خصلتی دیالکتیکی و علم صورتی تأویلی [هرمنوتیک] به خود می‌گیرد و خصلت شهودی و حضوری را واجد نیست و نیز نظری به صحت و سقم گزاره‌های پیشین که در معرض تأییل قرار گرفته، ندارد. این نگرش دو حکم اساسی مهم را بر علم تحمیل می‌کند که عبارتند از: ۱- تخریب مرز بین ایدئولوژی و علم؛ ۲- نسبیّت علم. برخی از فیلسوفان علم همچون پوپر کوشیده‌اند در برابر این سفسطه و شکایت مقاومت کنند. پوپر مدعی است که نقض حدسها و نظریه‌های ابطال‌پذیر علمی که با آزمون حاصل می‌شود، در قالب شیوه منطقی علمی که هویتی مستقل از عالم و گرایشهای او دارد، انجام می‌شود ولی این سخن

صحیحی نیست زیرا اولاً «واقع محض» را نمی‌توان ادراک کرد و چیزی بنام «مشاهده محض» نیز وجود ندارد، بلکه مشاهده و واقع همواره در بستر نظریه‌ها و حدسهای قبلی است، لذا نظریه‌های علمی به این لحاظ نظریه‌هایی بسته‌اند و یافتن مورد نقض ممکن نیست، ثانیاً در دیدگاه فوق ساختار منطقی علم مهمل و بی‌معناست، به دلیل آنکه با علم منطقی می‌توان به نقض نشست و علم منطقی نیز بدلیل آنکه بر مدار معقولات ثانیه منطقی سامان می‌یابد هرگز آزمون‌پذیر نمی‌تواند باشد. پوپر در پاسخ، به اجماع عقلی پناه می‌برد ولی اولاً این فاقد ارزش نفسی است زیرا مبنایی علمی ندارد ثانیاً این پاسخ او را به همان موضعی باز می‌گرداند که در رویارویی با حریفان فرانکفورتی از آن می‌گریخت. از جمله نتایجی که نتیجه بازگشت فلسفه علم به جامعه‌شناسی معرفت و فلسفه علوم اجتماعی به جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی است، یکی در هم شکستن قالب رسمی اسارت نسبت به سلطه حاکم است و دیگری نسبت مطلق معرفت و علم است.

□

□ خلاصه مقاله

«قانونمندی جامعه از دیدگاه قرآن»

■ محمود رجبی عضو دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

قانونمندی جامعه از مسائل بنیادین و اصلی بررسی پدیده‌های اجتماعی است که در کلیه مراحل تحقیق درباره پدیده‌های اجتماعی نقش اساسی دارد. قانون در بعد صوری آن همواره قطعی و استثناپذیر است ولی در بعد محتواگاه به استثنای پذیر بودن آن اشاره می‌شود، پس مراد از قانونمندی استثنای پذیر نیست بلکه ضابطمند بودن جامعه و پدیده‌های اجتماعی مورد نظر است. مراد از جامعه، زندگی اجتماعی به صورت یک کل [اعم از صورت و محتوا] با ابعاد ساکن و متحول آن است. بحث از قانونمندی جامعه فواید و پیامدهایی بس مهم را به دنبال دارد از آن جمله است:

۱- اثبات قابل پیش بینی بودن سرنوشت جوامع چگونگی رخداد و پدیده‌های اجتماعی

۲- قدرت تحلیل صحیح و دقیق جوامع گذشته

۳- پیش‌بینی حوادث غیر منتظره و آمادگی برای مواجهه با حوادث مورد انتظار

۴- برنامه ریزی برای بهبود وضع موجود و رشد و تعالی و پاسداری از ارزشهای مثبت.

بررسی قانونمندی جامعه از قرآن را به طرق مختلفی می‌توان انجام داد؛ طریقی که در این مقاله اتخاذ شده است جستجو و یافتن آیاتی است که مستقیماً از قانونمندی جامعه سخن به میان آورده است؛ این آیات را در هشت دسته می‌توان قرار داد و در بین آنها، آیات دال بر سنه‌الله، بیش از سایر دسته‌ها صراحت و دلالت دارد. در اکثر آیات مراد از «سنت» روابط عینی و تکوینی بین پدیده‌های اجتماعی است. ویژگی سنتهای اجتماعی در قرآن عبارتست از: ۱- استناد به خدا در عین پذیرش روابط حاکم. ۲- تحویل و تبدیل ناپذیری ۳- عدم منافات؛ اختیار و آزادی انسان، ۴- پیوند سنتهای اجتماعی با زندگی اجتماعی و رفتار گروهی، ۵- اختصاص سنتهای اجتماعی مورد نظر به زندگی انسان در دنیا.

دسته دیگر آیاتی است که پدیده‌های اجتماعی را مصداقی از کلمه‌الله می‌داند.

دسته سوم آیاتی است که بر سیر و نظر در سرنوشت امم گذشته دلالت دارند.

دسته چهارم آیاتی است که به عبرت و موعظه بودن قصص امم گذشته دلالت دارد و با پنج تعبیر عبرت، نکال، مثالت، موعظه و آیه بیان شده است.

دسته پنجم آیاتی است که بر تعقل و تأمل بر سرنوشت امم گذشته تأکید و تشویق می‌کند و یا بر ترک آن مذمت و تحذیر می‌نماید.

دسته ششم آیاتی است که سرنوشت امتهای پیشین را برای امت اسلام بازگو کرده و آن را «ذکری» و «تذکره» می‌داند.

دسته هفتم آیاتی است که امت اسلام را به عذاب و عقوبتی همانند عقوبت مجازات امتهای پیشین تهدید می‌کند.

با دو طریقه دیگر نیز می توان این بحث را پی گرفت. ۱- بررسی آیاتی که به بیان مصادیق و موارد قانونمندی جامعه می پردازد و قوانین خاص حاکم بر پدیده های اجتماعی و جوامع را بیان می کند.

۲- آیاتی که هرچند قانون ویژه ای را بیان نمی کند و از اصل قانونمندی سخن نمی گوید ولی مطلبی که در آیه بیان شده است جز با پذیرش جامعه و قانونمندی پدیده های اجتماعی نمی تواند صادق باشد. در پایان این مقاله دو نمونه از اینگونه آیات بررسی شده است.

□

□ دین و جایگاه ارزشها در علوم اجتماعی (روان شناسی)

■ محمد حسن جلالی تهرانی از دانشگاه فردوسی مشهد

این مقاله زبان انگلیسی تهیه شده است که خلاصه ای از برگردان آن تقدیم می گردد.

از خلال نگرشی دقیق به نظریات روانشناسی، بویژه روانشناسی شخصیت سالم، نقش محوری مهم ارزشها بعنوان عاملی در بهداشت روانی و نقش کلیدی ای که دین می تواند ایفا کند، مسلم و محرز شده است. از این کند و کاو می توان نتیجه گرفت که دین صرفاً یک دیدگاه منفصل و مجزا که صرفاً بیانگر باورهای درباره موضوعاتی چند باشد، نیست، بلکه دین عامل مشخص کننده ای در بهداشت روانی است. انحطاط بهداشت روانی، افزایش رفتارهای مجرمانه، فروپاشی خانواده ها همه نتیجه از دست رفتن ارزشها در نیمه دوم قرن بیستم است. اگر علوم اجتماعی و بویژه روانشناسی بخواهند نقش خود را در شناسایی و اصلاح رفتارهای انسانی حفظ کنند، در این صورت می یابد به آنچه دین برای گفتن دارد، گوش فرا دهند.

اگر حقیقتاً این علوم در صدد حل محظورات و تنگناهای انسان معاصر باشند، در اینصورت می بایست تعلیمات دین را در باب انسان بیاموزند. لازم است که علوم اجتماعی به دین به عنوان یک حقیقت و نیز منبع ارزشهایی که در دنیای امروز به حدّ زیادی، از دست رفته است، بنگرند. این دین است که قادر به تلفیق عواملی است که در بافت اجتماعی ما وجود دارد. این دین است که می تواند اذهان را تغییر دهد. وقت آن است که دیدگاههای دینی در مقابل دیدگاههای سکولار به خاطر تحقیر منابع دینی ناظر به بیماریهای روانی به منازعه برخیزند.

روانشناسی نیازمند آنست که زمینه و زبان مشترک خود را با دین بیابد تا بتوان بدین گونه گذشته است حدّ از آنها استفاده ای سوء در این جامعه که هم اکنون، به شدت در رنج است، بهترین نوع معرفت را بدست آورد؟ و به مرحله اجرا گذاشت. این وظیفه روانشناسان اسلامی و کسانی است که پیام هماهنگی و اتحاد را درک کرده اند؛ و به کمک دیگر روانشناسان و اندیشمندان علوم اجتماعی در کشف ذخائر دین بکوشند.

غناي قرآن

محمد مهدی فولادوند

مترجم قرآن و عضو انجمن نویسندگان و شعرای فرانسه

هر چند موضوع اصلی سخن اینجانب غنا و سرشاری واژه های قرآنی و ذو وجوه یا متعدد المعانی بودن کلمات آن است ولی بی فایده نیست، قبلاً به چند مطلب زیربنایی اشاره کرده باشم.. خدا منهای آفرینش مساوی است با خدای ناقص یا بالقوه، یا نجار بی چوب و ارّه و ابزار و کاتب بی قلم و دوات و نوازنده بی آلت نوازندگی؛

انسانی منهای خدا- یعنی مجموعه ارزشهای مثبت از قبیل ایمان، خیر، زیبایی، توانایی، دانائی، عدالت، آفرینندگی و غیره - مساوی است با پریشانگرد یا CHAOS. این که عده ای ایمان را نوعی فریاد یا به عبارتی شاعرانه تر، فریاد و ناله و عجز بشر توصیف کرده اند، این تعریف نیز چندان رسا نیست؛ زیرا ایمان به شخص است نه به شیء. واژه ایمان از ریشه عبری «آمان» می آید و به معنی اطمینان و آرامش است. ما به آنگاه ارزشهای مثبتی را ارائه می دهد که حداقل آن مردانگی و دهش

یا صلاحیت و کارائی و حد کمال آن، خداگونگی است.

گو اینکه انسان می تواند با اندیشه خود به حضور پروردگار پی برَد، با این همه یقین وی کلی و اجمالی نیست، چرا که عقل تنها چیزهایی را درک می کند که ذو اجزا و مکانی زمانی اند و حال آنکه خدا از این سه بیرون است. اگوستین قدیس در کنار دو حکم منکران و مؤمنان یعنی *Non credo quia absurdum* ایمان ندارم چرا که همه [بی ارتباط منطقی] پوچ است. و ایمان دارم گو اینکه پوچ است. *qua absurdum Gredo*، معتقد است [نخست] ایمان آورم تا [کم کم] بشناسم *Gredo ut intelligam* یعنی تدریجاً قادر به شناخت شوم و به عبارت دیگر ایمان من، مرا آماده می کند تا حقایق را بهتر بفهمم. در تعریف اگوستین قدیس این لطیفه نهفته است که من هنوز عقلم درست قد نمی دهد که بفهمم جهان آش در همجوشی است یا نه، پوچستان است یا جنگل مولا، ولی با ایمانی که به شخص آفریننده دارم کم کم می کوشم تا به آن مقام برسم که مثل حافظ پس از طی مراحل خیّامی (جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است) بگویم: «نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش» اکثر مردم در خدای دانشمند *Dieu Savant* تردیدی ندارند، بلکه دو دلی آنها درباره خدای عادل *Dieu juste* است. در قرآن هر چند واژه عادل^(۱) نیامده ولی به صراحت آمده است که انّ الله یأمر بالعدل و الاحسان و نیز به اجرای «قسط - عدالت اجتماعی و اقتصادی - ترغیب شده و خداوند خود را از ظلم مبرا دانسته است.

اما اگر عده ای از ایمان اکراه می ورزند، قطعاً انگیزه آنها رفاه طلبی و بی بند و باری و تمایل به لگام گسیختگی و آزادی بی حد و مرز در سیراب کردن خواسته های نفسانی و غرایز شهوانی است. سوء تفاهم دیگری نیز برای گروهی پیش آمده است که مذهب را نوعی خط مشی اتکالی پنداشته اند و حال آنکه انسان نماینده خدا گونه ای است بر روی زمین و مظهر تمام صفات و اسماء الهی و از جمله اسم الله المختار است.

اما اینکه برخی می گویند چرا پاره ای اشخاص یا اقوام به اشیاء ایمان دارند، در پاسخ گوئیم در حقیقت کسی به شیء ایمان ندارد، بلکه ممکن است از نظر «انتقال عاطفی» یا «جانبدار پنداری» نوعی دل بستگی نسبت به فلان شیء پیدا کند، نظیر بوئیدن و بوسیدن لباس و مایه تعلق معشوق از دست رفته یا سفر کرده یا تکریم آرامگاه فلان شاعر یا نابغه... بهر حال ایمان نیز - کم و بیش - فرع شناخت است و اگر تعبد گونه باشد بنیان و دوام استواری ندارد و چون مریدی است که به فوقی می آید و به سوتی می رود. نکته زیربنایی دیگری که گفتن آن در مورد پیامبر اسلام (ص) ضرور می نماید، رفع این شبهه است که برخی پیامبر (ص) را چون داستاویسکی مبتلا به بیماری صرع یا Epileasie دانسته اند، با اینکه بیماری صرع با فراموشی همراه است ولی پیغمبر هیچگاه در حین وحی دستخوش فراموشی نشده است و یاران او بسیار کنجکاو بوده اند تا پیامبر را در حال وحی مشاهده کنند. رسول گرامی در حین وحی ردا بر سر می کشیده و چهره اش عرق می کرده است و گویند گاه نافه ای که بر آن سوار بوده و به زانو در می آمده است! آنچه مسلم می نماید «وحی» نوعی حالت ثانوی *letal second* است و بعید نیست که «الهام» نوعی مرتبه نازل از وحی باشد. فرق نوع دوم با نخستین در آن است که در الهام اشتباه فراوان ولی وحی راستین است و چون از مصدر ربوی سرچشمه می گیرد خالی از اشتباه است.

در تأیید مطلب مزبور و موضوع بحث خاطر نشان می کنم که چون کتاب تورات در طی چند هزار سال بسیار دستکاری شده و تصرفات شخصی و فرقه ای در آن صورت گرفته، ملاحظه می کنیم که در آن اشتباهاتی رخ داده که در قرآن وجود ندارد. مثلاً در ماجرای یوسف مشاهده می کنیم که تورات همه جا می گوید *قال الفرعون ولی قرآن می فرماید قال الملک*. حال ببینیم کدامیک درست تر می گویند؟ طبق تحقیقات مصر شناسی معلوم می شود که در زمان یوسف فراعنه از کشور مصر رانده شده بودند و خاندان Hyksoss بر این مرز و بوم حکومت می کرده اند که عربها به ایشان رعاة و ما خانواده

۱ - عدل به معنی توازن میان دو کفه ترازو یا دو لنگه بار (عدل) بر روی مرکب است و ظلم در لغت به معنای نابجا کاری است (= وضع الشیء فی غیر موضعه)

شبانان می‌گوییم ولی در زمان موسی (ع) (معاصر رامسس دوم) باز فراعنه بر مصر مستولی شدند. در همین سوره دوازدهم از قرآن باز می‌بینیم که بر عکس تورات که می‌گوید برادران یوسف از کنعان (فلسطین و فینیقیه) با الاغ به مصر آمد و شد می‌کردند (و فراموش نکنیم که پایتخت مصر در آن روزگار تب بوده نه قاهره امروز) و این خود مسافتی طولانی بوده که در نور دیدن آن با الاغ مقدور نبوده و معقول همان است که طی مسافت مزبور به گفته قرآن با کاروان شتر صورت گیرد.

مثال بارز دیگری از ذو و جوه بودن واژه‌های قرآنی آیه ۹۳ از سوره یونس است: فاليوم نُنَجِّيكَ بِنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيةً: معنی آیه آن است که ما ترا با زره طلائی بسوی بلندی (زمین سر بالا و فلات) پرتاب می‌کنیم تا عبرت و نشانه‌ای برای آیندگان باشد. در این آیه بدن علاوه بر تن به معنی زره طلائی است و فعل «نُنَجِّي» از ریشه «نَجَوْه» به معنی فلات و سرزمین بلندست.

واژه غابرین در مورد همسر لوط مکرر در قرآن ذکر شده و آنرا بر جای ماندگان ترجمه کرده‌اند ولی مخفی نماند که در باران گوگردی یا احتمالاً انفجار اتمی دو شهر «سدوم» و «عاموره» احتمال قوی دارد که زن لوط که عقب مانده بود تبدیل به مواد معدنی و خاکستر شده باشد و در اینجا غابر از ریشه «غبراء» به معنی خاکستر است و سرشاری و غناء و دو پهلو بودن معنی واژه مزبور را می‌رساند.

گاهی واژه مورد گفتگو محتاج به دقت بیشتری است و باید ریشه آن را مورد توجه قرار داد مثلاً در آیه ۹۹ از سوره بقره: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بگوئید: «راعنا» و مگوئید «انظرنا»! در اینجا واژه راعنا - آنهم بگونه‌ای که یهودی‌ها آنرا در دهان خود می‌چرخانیده و به تلفظ در می‌آورده‌اند دشنام است و به معنی پلید و خبیث و بد می‌باشد و تا کنون مفسران عنایت کافی به معنای آن نکرده‌اند همچنین است، معنی شیطان از ریشه عبری به معنای دشمن (شایطان) که در یونان Satamos و در حبشی Satanas است و مؤسّعاً به معنی force centrifuge و وجه ادباری هر چیز و در احادیث به معنی منشأ فساد (= میکرب و منبع آلودگی) آمده است.

و نیز اگر کلمه سَبَح را بدون تشدید بخوانیم به معنای شنا کردن است، نظیر «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» یعنی هر ستاره در مدار ویژه خود شناور است و اگر بصورت مشدّد بکار رفته باشد به معنی تنزیه و تسبیح و نیایش و احیاناً هماوازی و پژواک صداست. (در مورد داوود)

واژه جنّ به منی موجود نامرئی و «پنهان زیستان» است و در سوره نمل و اشاره قرآن به اینکه برای سلیمان ظروف بزرگ از مس و مفرغ می‌ساخته‌اند از ریشه janana به معنی اندیشنده (در زبان سانسکریت) آمده و جماعتی مهندس بوده‌اند که از نظر دیانت مقید به مذهب حضرت سلیمان نبوده‌اند، ولی در کار خود تخصص داشته‌اند و فردوسی در شاهنامه گوید:

کسی کو ندارد زبزدان سپاس	تو مردیو را مردم بدشناس
ز دیوان شمر شمر از آدمی	هر آنکو گذشت از ره مردمی
به خشت از برش هندسی کار کرد	به سنگ و به گچ «دیو» دیوار کرد

گفتگو

ثابت و متغیر در دین

گفتگو با سید کاظم حائری استاد حوزه علمیه قم

● یکی از شاخه‌های مسأله ثابت و متغیر در دین، وجود یا عدم احکام امضایی (تأییدی) در دین است. اگر این تقسیم احکام به تأسیس و امضایی پذیرفته شود. اولین سؤالی که این بحث در پی خواهد داشت، این است که ملاک تأیید برخی از سیره‌های عرفی چیست؟ آیا عقلانیت سیره است؟ و در این صورت چنانچه این ملاک در روابط حقوقی و اجتماعی

عرف امروز نیز وجود داشته باشد، آیا می توان امضاء و تأیید شارع را به این موارد نیز سرایت داد؟ و اگر این تقسیم پذیرفته نشود چگونه می توان تأیید شارع (قانون گذار دین) را نسبت به برخی از عرفیات زمان نزول آیات قرآن و صدور روایات معصومین (ع) توجیه و تبیین کرد؟ در این گفتگو سؤالات حاضر را با استاد حوزه علمیه قم آیه الله سید کاظم حائری مطرح کرده ایم، ضمن تشکر از استاد که این فرصت را در اختیار ما گذاشتند، امید است که این بحث بسیار جدی و مورد نیاز جامعه امروز ما خوانندگان را سود افتد.

بسم الله الرحمن الرحيم

□ من فکر می کنم در این سؤال دو معنا خلط شده و این سؤال به صورت بدی در آمده است، در صورتی که اگر این دو معنا از هم جدا شود، مشکل حل می شود، ما به یک معنا می گوئیم همه احکام تأسیسی هستند. هیچ امضایی نداریم و آن به این معنا است که ما عبد خداوند هستیم؛ درست است که خداوند چیزی را که می خواهد گاهی مطابق می شود با خواسته عرف، ولی ما به این دستور به آن خاطر که مطابق با عرف در آمده عمل نمی کنیم، بلکه به این خاطر که خداوند خواسته و این معنا، همه احکام تأسیسی می شود.

مثلاً یکی از احکامی که خیلی امضایی بودن آن روشن است، اصل موافقت دین اسلام با خرید و فروش است، در اصل خرید و فروش احل الله البیع وارد شده است، حتی اینکه از روشن ترین احکام امضایی است، به معنای اول تأسیسی است، درست است که عقلاً از پیش صحت عقد بیع را می دانستند، اما اگر این نبود که خداوند جعل کرده، ما انجام نمی دادیم، مردم گفته اند که گفته باشند، ما که عبد مردم نیستیم؛ به این معنا همه چیز تأسیسی می شود. منتهی به یک معنای دیگری می توانیم احکام را دو قسم کنیم، تأسیسی و امضایی، آن معنای دیگر این است که همان احکامی که همه آن تأسیس است و همه آنها با جعل و قرارداد خداوندی تأسیس شده ولی جعل خداوندی یا مطابق می افتد با آن چیزی که از قبل پیش عقلاً هست و اگر خداوند هم نمی گفت عقلاً همان را می گفتند، به آن دسته امضایی می گوئیم و آن دسته ای که عقلاً و عرف نمی دانستند اسمش را می گذاریم تأسیسی، یعنی چیزهای جدیدی که قبلاً در دسترس عقلاً و عرف نبوده، به این معنا ما تأسیسی داریم و امضایی. پس در اصل، حقیقت و هویت حکم، همه جا یک چیز است و آن جعل و قراردادی است که خداوند قرار می دهد، دیگر دو قسم ندارد، این با یک دید. اینها را اگر از هم جدا کردیم، آن وقت تمام این مشکلاتی که به نظر می رسد حل می شود.

● به نظر شما مقیاس تأسیس و امضا چه چیزی است؟

□ مقیاس در تأسیس و امضا دو چیز است. ۱- گاه می شود عقلاً بنایی دارند و بر این بنا باعث می شود، لفظ شارع یک ظهور اطلاقی خاصی پیدا کند. مثلاً ممکن است کسی بگوید اگر نبود بنای عقلاً شاید اطلاق احل الله البیع پانمی گرفت. احل الله البیع در مقام تشریح است، در مقام تشریح، اطلاق در آن پانمی گیرد، ولی چون ضمناً حلیت بیع پیش از آنکه جعل و تأسیس شریعت باشد، یک بنای عقلایی است؛ این بنا و ارتکاز به دلیل لفظی ظهور می بخشد و لذا هر جایی که یک قرار عقلایی از پیش داشتیم ظهور لفظ منصرف می شود به آنچه مطابق همین قرار باشد و این ظهور حجت است، نه قرارهای متأخر عقلاً، روی این مبنا قرارهای فعلی به درد نمی خورد، چون متأخر از ظهور اولیه لفظ شارع است.

یعنی مقیاس اسن می شود که هر قراری که در زمان نص بوده و این قرار اثری بر ظهور عرفی که از نص فهمیده می شود، گذاشت، چونکه ما به مبدأ حجیت ظهور ایمان داریم، این قرار حجت است، اما اگر قرار از نظر تاریخی بعد از نص بود یا قرار در زمان نص بود ولی نص خودش آمد و قرارداد را نفی کرد یا اصلاً قرار نبود، در این سه مورد حکم، تأسیسی خواهد بود. ۲- گاه می شود ما قرار و بنای عقلاً و ارتکاز عقلاً را از این راه نمی خواهیم بپذیریم که اثر روی ظهور لفظ گذاشته، بلکه از این راه می خواهیم بپذیریم که این قرار عقلایی در زمان شریعت بوده و شریعت آن را دیده و شکوت

اختیار کرده و رد نکرده است. این رد نکردن عرفاً دلیل بر امضا است، حال یا عقلاً دلیل بر امضا است که می‌گوییم اگر قبول نداشت، واجب بود بر او رد کند، یا عرفاً دلیل بر امضا است، نمی‌گوییم که واجب بود، ولی سکوت شریعت ظهور در موافقت دارد. و این را اسمش را می‌گذاریم امضا، گرچه به صورت معنای اول باز هم تأسیس است، بنابراین معنا، آیا بناهای جدید حجت می‌شود، یا نمی‌شود، این سؤال پیش می‌آید، خوب چه کنیم با بناهای عقلایی جدید که در آن زمان نبوده، آیا حجت می‌شوند یا نمی‌شوند، در اینجا بحث شعبه‌های متعدد پیدا می‌کند، آنچه که اول به ذهن می‌رسد این است که بناهای جدید ارزشی ندارد، چون حجیت آن بناها به خاطر سکوت شریعت بود، و این بناهای جدید چون آن وقت نبوده، سکوت شریعت نظر به آنها نداشته، لذا ارزشی ندارد. ولی این مطلب روی یک سری از مبانی شعبه‌های متعدد پیدا می‌کند که به اجمال می‌گوییم:

گاه می‌شود، بنا جدید است ولی هسته و نکته مرکزی آن قدیم است، فرض کنید بیمه یک عقد جدیدی است، ولی هسته مرکزی آن قدیم است. هسته مرکزی آن اصل قرارداد است، منتهی خود مصداق این قراردادها را مردم حالا انجام می‌دهند. آن وقت به آنها نرسیده بودند، یا احتیاجی به آن نداشتند، ولی کاملاً اینکه قرارداد باید به آن عمل شود، این یک ارتکاز قدیم است، در اینجا وارد آن بحثی می‌شویم که آقایان با هم اختلاف دارند که آیا هسته مرکزی یک بنایی اگر قدیم باشد، کافی است از برای اینکه بتوانیم بگوییم سکوت شریعت دلیل بر امضا است؟ حال در نظر آن کسانی که بگویند کافی است حجت می‌باشد و آنها که کافی نمی‌دانند، در نظر آنها حجت نمی‌شود، البته برای موردی که مثال زدیم چون او فوابعقود داریم، به مشکلی بر نمی‌خوریم، هر چند که قرار جدید است، ولی به هر حال عقد است. در جایی که فقط بخواهیم از سکوت شریعت استفاده کنیم، مبانی متعدد دیگری هم هست، یک نظر می‌گوید که سکوت شریعت دلالت آن، عقلی است و اشاره کردم که آیا عقلی است یا عرفی. یک نظر می‌گوید عقلی است، وقتی که عقلی شد، پس هیچ فرقی نمی‌کند، بین قراردادهای قدیم و قراردادهای جدید، قراردادهای جدید هم عقلاً مواجه بود با شریعت، اگر می‌دانست ما اشتباه می‌کنیم، واجب بود همان موقع بگوید: ایها الناس به چنین اشتباهی نیافتید. گرچه در آن روز بیمه نبود، ولیکن امر هدایت اختصاصی به گمراهانی که در زمان شریعت باشند، ندارد، ما آدمهایی هستیم وقتی ندانیم گمراه هستیم، شریعت لازم است که ما را هم هدایت کند پس سکوت او دال بر امضاء بناهای امروزه هست اما اگر گفتیم و دلالت سکوت شریعت تنها عرفی است، عقلی نیست، پس عرف امکان دارد نسبت به این چیزی که ریشه آن قدیم بوده و خود آن جدید است، استفاده امضا نکند. گاه می‌گویند که نخیر عرفی هم که باشد چون ریشه آن قدیمی بوده، همان ریشه را امضا کرده، اینها فروع است، و گاه می‌شود مطلب مرحوم کمپانی مورد قبول واقع گردد، او می‌گوید چون شارع خودش سیدالعقلا است، نمی‌شود چیزی را که عقلاً پسندیده‌اند، شارع نپسندد، روی این مسأله هم مشکلی پیش نمی‌آید، هر چند قرار جدید است، شارع هم سیدالعقلا است، این هم در هر زمانی همان قرار را خواهد داشت، اینها شکلها و شعبه‌هایی است که هر کام برای خودش بحثی دارد که کدام صحیح است و کدام نادرست.

● به نظر شما راه حل مرحوم کمپانی خیلی از مشکلات را حل نمی‌کند و راهگشا نیست؟

□ می‌تواند راهگشا باشد ولی مقبول نیست، زیرا سیدالعقلا گاهی با زیر دستانش مخالفت می‌کند، یعنی آنها جور می‌فهمند و آن سیدالعقلا بهتر می‌فهمد. یا طور دیگری القا می‌کند و تذکر می‌دهد.

● در مورد واجبات عقلی، مثل اموری که مورد نیاز جامعه است و هر عرفی می‌داند که باید انجام دهد، چرا باید به حکم شارع نیاز داشته باشیم؟

□ برای اینکه ما عبد شارع هستیم، یعنی شما خیال نکنید که ما تنها در عبادیات تابع شارع هستیم، بلکه باید بدانیم که بخش توصیلات هم جزء شریعت است. به دلیل اینکه ۱ - حداقل عقاب در مخالفت آن هست، اگر ثواب در موافقت نباشد.

۲- ثواب هم، در صورتی که همان توصلیات به نیت موافقت خاص با شریعت انجام شود، وجود دارد.

● دو مطلب در اینجا هست، یکی اینکه در زمان غیبت که ما دسترسی به حکم واقعی شارع نداریم، چگونه می‌توانیم بفهمیم که عقلا در حکمی اشتباه کرده‌اند یا خیر، و دیگر اینکه دلیل شما بر تابعیت از شارع خلاصه‌اش لزوم ثواب و عقاب است، و این یک مسأله کلامی است، و ما را از بحث اصلی دور می‌کند. نظرتان درباره این دو مطلب چیست؟

□ مراجعه بقاعده‌های فقهی و نصوص عامه و خاصه و قواعد اصولی از جانب فقیه آگاه مشکل را حل می‌کند، اما دلیل بر وجوب متابعت از شارع خلاصه می‌شود در دلیل مولویت خداوندگار عالم که آن دلیل کلامی است، زیرا اصول وجوب متابعت شارع مسأله کلامی است، اما ثواب و عقاب از توابع مولویت مولی و وجوب اطاعت اوست نه دلیل بر وجوب اطاعت و تابعیت.

● مسأله مهم آن است که با توجه با تاریخ اعراب صدر اسلام، بعضی احکام عبادی - اجتماعی مثل قصاص، که در یهودیت نیز بوده، به نوعی تأیید شده است، یا تأیید برخی احکام عرفی مثل: حرمت ماههای حرام، و تجویز انواع معاملات و روابط حقوقی مثل ضمانت عاقله، در مورد دیه قتل خطایی، و غیره به نظر شما ملاک این تأییدها چیست و آیا این عمل شارع دلیل بر اینکه در موارد احکام عقلاء نظر خاصی نداشته است، نمی‌شود؟

□ مواردی را هم داریم که پیامبر (ص) امضا نکرده، و نه تنها پیامبر که شریعت مستمر یعنی ائمه علیهم السلام نیز تأیید نکرده‌اند، مثل این که عقلا شرب خمر یا مقدار کم شرب خمر را جایز می‌دانستند، ولی شریعت همین مقدار کم را هم جایز نمی‌داند، یا مثل حرمت ربا یا موارد دیگر و امثال آن که، زیاد است. لذا ما نمی‌توانیم به دلیل اکتفا کنیم و بگوییم چون غالباً شریعت همان مطلب عقلایی را امضا کرده، امروز هم غالب احکام عقلایی مورد تأیید شارع است. این منطق غلط است. چون مخالف آن را هم داریم، و کم هم نیست، بنابر قاعده اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال و لذا دیگر نمی‌توانیم یقین بکنیم.

● چه ضرورتی دارد که ما معتقد باشیم، شریعت در همه شئون بشر دخالت می‌کند.

□ به دلیل اینکه شریعت کامل معنایش اینست، باید همه جا را گام بگذارد، دین حالت عرفانی و اخلاقی را در ما ایجاد می‌کند، ولی نیامده تنها این حالت را به ما بدهد، بلکه قرب الی الله را به ما می‌دهد، مسائل دنیوی را هم می‌دهد، نظم به دنیا می‌دهد. هدف، سعادت دنیا و آخرت است. این هدف شریعت است. شریعت کبریات را می‌دهد، مثل لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة، و نظر مرحوم کمپانی که می‌گوید: شریعت سید العقلا است و باید با عقلاء موافق باشد، این غلط است، متقدمان و متأخران این نظر را رد کرده‌اند، اشتباه ایشان این است که بین عقل و عقلا خلط کرده است. چون عقلا احکامی که دارند، منشأ حکم آنها تنها عقل نیست، عقل یک منشأ حکم آنان است. عادات، یک منشأ دیگر حکم آنان است، عواطف نیز یک منشأ دیگر حکم آنان است. احکام عقلایی با احکام عقلی این فرق را دارد که احکام عقلی تنها منشأ آن عقل است، ولی احکام عقلایی مجموعه‌ای از رسومات است که همه اینها در آن اثر می‌گذارد.

● به نظر می‌رسد باید برای موارد تأیید شارع ملاکی پیدا کنیم و الا بحث با کمی شدن ملاک‌مند نمی‌شود، اینکه ما مواردی با وفاق پیدا کنیم و شما مواردی را بر خلاف عرف و عقلا مطرح کنید، مسأله‌ای را حل نمی‌کند، گذشته از اینکه تحصیل یقین در اکثر احکام متفی است، به نظر شما ملاک چه چیزی می‌تواند باشد.

□ به هر حال در اینجا چند قسم را گفتیم، قسم اول این بود که بناهای عقلا ظهور به الفاظ شریعت می‌دهد و طبق این نظر بناهای امروز ما را شامل نمی‌شود. قسم دوم این بود که بنای عقلا موجب می‌شود که سکوت شریعت دال بر امضا است. قسم سوم این است که گاه می‌شود بگوید بنای عقلا مصداقهایی برای کبریاتی که قبلاً شریعت داده، درست می‌کند، از قبیل اوفو بالعقود که کبری است و مصداقش بیمه است که عقلا آن را کشف کرده‌اند. این روشن است که هر چه قرارداد

جدید پیش بیاید، مادام که مصداق برای همان کبریات شریعت باشد حجت است و انجام می‌دهیم و در این قسمت فرق بین بناهای قدیمی و بناهای جدید نیست. قسم چهارم آن است که وضع مصالح و مفاسد زمانه و روز و مکان و خصوصیات آن اجتماع طوری است که قابل انطباق روی یک کبرای کلی نبوده لذا شریعت مجبور شده آنها را واگذارد به ولی امر کند، که ولی امر در هر زمان طبق تشخیص مصلحت دستوری دهد؛ این هم یک نوع از آن احکام است که بسیاری از مفاسد و مصالح این جور می‌شود. بر فرض آن زمان چون چاپ به این صورت نبوده، حق چاپ مفومی نداشته، و امروزه که هست اگر به فتوای امام که می‌فرماید دلیل بر صحت چنین حق در کتاب و سنت نداریم، طبق این فتوا به این نتیجه می‌رسیم که خوب ولی امر می‌تواند دخالت کند؛ چون حق چاپ امروزه یک چیز گسترده‌ای شده است و اگر راه را باز بگذاریم کتاب هر کس را بگیریم و چاپ کنیم مفاسد دنبال آن می‌آید که در اینجا ولی امر دست می‌دهد که حق چاپ و نشر حفظ شود یا احتکار، امکان دارد در زمان شریعت از احتکار بعضی از کالا جلوگیری شده باشد ولی امروز از احتکار همه یا اکثر کالا جلوگیری شود. یا مثلاً در مورد زکات، حق به نظر من آنست که در این موارد جا دارد ولی امر تغییراتی مطابق با روز بدهد (البته من در مقام فتوی دادن نیستم)، خلاصه قسم چهارم آن است که ما یک سری از مصالح و مفاسد را یا گاه بناهای عقلایی را اگر نتوانستیم به وجهی از وجوه سابق برگردانیم نظر یا یک بنایی زمان نصوص نبود که سکوت شارع دال بر امضا باشد یا مثلاً در ظهورات الفاظ نصوص دخالت کند؛ خوب در این صورت ولی امر داریم و جامعه بدون ولی امر نمی‌تواند زندگی حقیقی خود را بیابد. آن وقت ولی امر در این گونه جاها دخالت می‌کند دخالت آن هم به معنای جعل است نگوییم جعل برای خدا و پیغمبر است به این چه مربوط است، چون در مواردی هم حق برای اوست. یعنی شرع کبری را داده که اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم یعنی اطاعت کنیم خدا و رسول و ولی امر را بعد مصداق آن این است و یا امر می‌کند که زکات بدهید. حال مصداق زکات چه چیزی می‌تواند باشد و هر چه هست، از مصادیق اطاعت و عبادت می‌شود؛ همه اینها عبادت به معنای عام می‌شود چون که ما عبادت را معنای عام می‌کنیم. نقل است از مرحوم مقدس اردبیلی که ۴۰ سال از عمر او گذشت حتی یک مباح انجام نداده این کارهای ما یعنی خوردن و خرامیدن را انجام می‌داده ولی مباح انجام نمی‌داد چگونه؟ به این صورت که برای همه امور مباح نیت قرب می‌کرده می‌خوابیده تا آماده برای نماز شب شود. بهاین معنا عبادیات خیلی وسیع می‌شود و تا حدی که تا آن عارف بالله می‌تواند ادعا کند که اصلاً هیچ مباحی هم انجام نداده است.

● آیا احکام صادره از ولی امر احکام دین محسوب می‌شود یا از قبیل اعمال ولایت است؟ اگر از قبیل اعمال ولایت باشد که اینها را هم عقلای دنیا دارند و نیازی به این همه تفسیر نیست و اگر دین باشد به تعداد ولایت فقیهانی که در طول زمان پیدا می‌شوند، دین پیدا خواهیم کرد چون مصالح جامعه هر روز در حال تغییر است. نظر شما در این باره چیست؟

□ حکم دین اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم است که اطاعت ولی امر را واجب کرده و احکام صادره از ولی امر مصادیق این کبری هستند.

● اجازه بدهید یک بار دیگر سراغ سؤال اول خود برویم و ببینیم چگونه با دو معنای تأسیسی که حضرتعالی فرمودید، مشکل احکام امضایی حل می‌شود؟ آیا همه مواردی که شارع در زمان خود تأیید کرده است در حق ما هم جاری است؟ و از طرف دیگر با قرارهای عقلایی جدید چه باید کرد؟

□ همه چیزهایی را که شارع در زمان خود تأیید کرده در حق ما هم جاری است مگر آنچه را ولی امر با حکم ولایتی عوض کند یا بسبب تبدل مصداق، موضوع حکم عوض شود اما قرارهای عقلایی آنچه از آنها مصداق ظهورات آیات یا روایات را درست می‌کند مانند عقود جدید که مصداق اوفوا بالفقود می‌شوند، شرعی و ممضی خواهد بود و آنچه را که چنین نباشد ولی مصلحت در اجراء آن باشد، ولی امر امضاء خواهد کرد و در غیر این صورت اعتبار ندارد.