

سال ۱۳۸۴ (۱۸)

سال ۱۳۸۳ (۲۱)

سال ۱۳۸۲ (۲۸)

سال ۱۳۸۱ (۲۲)

## چکیده

## متن

نظام هستی را از دو زاویه می توان ارزیابی کرد: نخست، ساحت تکوینی آن است که خداوند متعال در قرآن کریم از آن به «نظام احسن» یاد کرده و خود، علاوه بر خلقتش، شخصاً آن را ربوبیت میکند و دوم، ساحت تشریعی آن است که حسب آموزه های دینی در تعامل و تجانس با حیث تکوینی است.

ساحت تشریعی نظام هستی را باید از دو سو فهم کرد: نخست، قوس صعودی آن است که مربوط به شارع مقدس می شود و ساحت آن، ساحت «امر و نهی» است و دوم، قوس نزولی آن است که مربوط به مخلوقات مکلف (انس و جن) می شود و ساحت آن، ساحت «اطاعت و امتثال» است.

خداوند متعال در قرآن کریم، از دین مبین اسلام به عنوان دین قیم یاد کرده است. قیم بودن دین اسلام حسب برخی تفاسیر به هماهنگی نظام تشریع آن با نظام تکوین است. نمونه هایی از این هماهنگی در احکام روزمره مسلمانان مشهود است. به عنوان مثال؛ میتوان به قصر شدن نماز مسافر، به تأخیر افتادن وجوب روزه انسان مسافر و مریض، نگاه میسور به انسان ذیعیسر و... که در آنها احکام دینی، مناسب با شرایط تکوینی فعلی ای که انسان مکلف دارد، جعل شده است اشاره کرد.

بهترین شرایط برای هماهنگ کردن نظام تکوین و تشریع آنگاه صورت میگیرد که مدیریت ساحت تشریع در قوس نزول یعنی مدیریت ساحت اجتماع بشری در دست کسی باشد که به رموز تکوین و تشریع بیشترین آگاهی را داشته باشد: یعنی انسان کامل. از همین روست که خداوند متعال برای این منظور، در هر عصری، کامل ترین انسان آن عصر را به عنوان راهنمای اجتماع انسانی برگزیده تا با در دست گرفتن مدیریت اجتماع بشری، بهترین زیستگاه (دنیا) را برای آنها فراهم کند. فراهم شدن بهترین زیستگاه، البته خود به معنی مهیا شدن بهترین آخرت نیز میباشد؛ چرا که «دنیا مزرعه آخرت است» و بیشک، کشتگاه آباد، خرمنی بابرکت را نتیجه می دهد.

فلسفه ارسال رسل و انزال شرایع توسط خداوند متعال، پیوند شایسته نظام تکوین و تشریع بوده است. گو اینکه انسان بدون مدد از رسولان الهی و بدون تمسک به قوانین شرایع آسمانی خود قادر به این پیوند نبوده است. خداوند متعال، از دو سو، امکان این پیوند را فراهم کرده است: از یک سو، انسان را مجهز به منبع معرفتی به نام عقل کرده تا قادر به درک کلیت دو نظام تکوین و تشریع باشد و از سوی دیگر، به او قوانین شریعت را عطا کرده تا پیوند میان دو نظام مذکور را در جزئیترین لایههایش مقدور سازد. رابطه عقل و شریعت از مهمترین دغدغههای انسانی در طول تاریخ بوده است. تجربه تاریخی بشر گواه است که هرگاه این دو منبع معرفت در کنار یکدیگر و در تعامل با هم به مدیریت اجتماع بشری پرداخته اند، تاریخی بانشاط و پویا رقم زده و هرگاه در تعارض و تضاد با یک دیگر قرار گرفته اند، هم جوامع انسانی و هم خود را تباه کرده اند.

از منظر معرفت دینی، بهترین پیوند میان عقل و شریعت در ساختاری به نام حکومت دینی رقم میخورد که در آن، وحی، آشنا به زبان عقل بوده و عقل، آشنا به زبان به وحی و این دو، پشتیبان یک دیگرند. در حکومت دینی، تکامل عقل و عقلاء باید به تقویت دین بینجامد و دین و نهادهای دینی نباید در برابر عقل قرار گیرد. البته این باید و نباید، اعتباری نیست، بلکه وجودی است؛ بدین معنی که عقل اگر عقل باشد، نمیتواند با دین قیّم تضاد داشته باشد، چه اینکه دین هم اگر به راستی قیّم باشد، نمیتواند با عقل سر ستیز داشته باشد. پس با این حساب، حکومت دینی به لحاظ نظری هیچ خطری برای عقل نمیتواند داشته باشد و بالعکس.

نحوه تعامل عقل و وحی بسیار ظریف می باشد. توجه به ظرافتهای این تعامل باعث میشود تا بسیاری از شبهات لاحقۀ برای انسان به وجود نیاید. برخی از نکاتی که بیانگر این ظرافت هستند، عبارتند از:

1) نقل (وحی)، حجیت ابتدایی خود را به مدد عقل اثبات می کند؛ بدین معنی که اگر عقل در برابر نقل خاضع نشود و حجیت آن را نپذیرد، اساساً وجودی برای نقل نخواهد بود تا به ایفای نقش بپردازد. به عبارت دیگر؛ وحی معقول است که مورد دعوت و پذیرش قرار می گیرد.

2) عقل، آنگاه که به وحی رسید و در برابرش خاضع شد، در فرایند تکاملش از آن متأثر میشود. این تأثیر، عقل را از اصالتش نمی اندازد و به معنای اسارت عقل در دام وحی نیست، بلکه به این معنا است که عقل در جوشش درونی اش دریافتۀ که کمالش در هماهنگی و تجانس با وحی است: عقل وحیانی.

3) هم جهت شدن عقل و وحی نه فیلسوف را متکلم و نه عقل را اسیر وحی و نسبی میکند، بلکه نحوه ظهور تاریخی عقل را عوض میکند. «عقل در هر دورانی و حتی در هر قلمروی یک ظهوری دارد. مقصود این نیست که عقل تابع حوادث است و بر حسب روش و چرخ زمان رسمی دگرگون میشود. عقل مظهر زمان است و هر صورتیکه داشته باشد و به هر صورت که متحقق شود، حوادث به مقتضای آن امکان وقوع مییابد، پس نمی توانیم بگوییم که عقل نسبی است». اگر عقل در محیطی قرار گیرد که رنگ و بوی وحی دارد، ظهور تاریخی اش عوض می شود: ظهور تاریخی وحیانی عقل.

4) وقتی عقل، ظهور وحیانی مییابد، هم پرسشها و هم پاسخهایش متفاوت میشود. ارسطو و ابن سینا هر دو از یک چیز نمیپرسند (از همین روست که معاد جسمانی مساله و دغدغۀ ابن سینا و نه ارسطوست) و اگر هم از یک چیز بپرسند، یک پاسخ بدان نخواهند داد. علت این امر این است که «فلسفۀ حسب و نسب دارد». حسب و نسب فلسفۀ عقاید فیلسوف است که در جامعۀ مبتنی بر وحی، این عقاید، وحیانی است و فیلسوف در مقام تفلسف ورزیدن موظف است که از عقاید خود فاصله بگیرد. همچنان که ابن سینا، زکریای رازی و... چنین کرده اند و نهایتاً در برخی موارد به نتایجی رسیده اند که در کلام، آن نتایج را نپذیرفته اند.

5) اگر عقل، همواره ظهور تاریخی دارد، باید همواره نوعی عقلانیت بومی وجود داشته باشد که حجیتش از طریق سنجش آن با عقل آزاد از زمان (عقل بحث و صرف) به اثبات می رسد نه از طریق مقایسه آن با دیگر عقلانیت ها. در هر زمانی، یکی از عقلانیت های بومی یا به دلیل قوت و انسجام درونی آن و یا به دلایلی خارج از مناسبات درونی اش غلبه می یابد و همین غلبه باعث میشود که به غلط آن را معیار سنجش دیگر عقلانیت های بومی قرار دهند. در عصر ما، عقلانیت غربی که امتزاجی از سلطه سیاسی، نظامی و اقتصادی تاریخی، تبلیغات و نهایتاً کارآمدی درونی باعث غلبه آن بر دیگر عقلانیت های بومی شده است به غلط ملاک سنجش همه عقلانیت ها قرار گرفته است و بدتر اینکه حتی عیار سنجش عقل بحث نیز قرار گرفته است!

حکومت اسلامی؛ حکومت مبتنی بر عقل و وحی

عقلانیت دینی، عقلانیتی برآمده از مثلث «وحی، عقل آزاد و تاریخ خاص» است. در هر زمان و مکانی که عقلانیت دینی حاکم بوده، عقل آزاد در سیر تحولش به وحی رسیده و پس از خضوع و خشوع در برابر آن، هر دو، مناسب با اقتضائات زمانی مکانی ظهور تاریخی یافته اند. هم داده های عقل آزاد و هم قوانین وحی، آزاد از زمان و مکان هستند، اما آنگاه که برای مردم گرفتار زمان و مکان نازل میشوند و مبنای فکر و رفتار آنها میخواهند قرار بگیرند، ناگزیرند که رنگ و بوی زمان و مکان را بگیرند.

عقلانیت اسلامی، همان عقلانیت دینی است که وحی و تاریخ آن خاص شده است. منظور از وحی خاص اسلامی،

محتوای وحی ای هست که بر پیامبر اسلام (ص) نازل شده است. این وحی، اگرچه به لحاظ ماهیت، همان وحی ای است که دیگر پیامبران با آن مواجه میشدند، اما به لحاظ محتوا و قالب، متفاوت از آنهاست، هرچند این تفاوت، از جنس تضاد نیست، بلکه از جنس کمال است. محتوای وحی اسلامی و نیز قالبی که محمل آن هست، هر دو مناسب با انسانهای عصر پایان نبوت اند؛ انسانهایی که حسب فرض هم خود و هم زمانهشان باید از ظرفیت ادراکی بیشتر و مناسب تری برای دریافت وحی و شریعت الهی برخوردار باشند.

عقل در عقلانیت دینی، تنها نیست، بلکه یار و معاضدی چون وحی دارد. این در حالی است که عقل در عقلانیت مدرن تنهاست. روشنفکران اسلامی که خود در ذیل عقلانیت مدرن قرار دارند، به غلط پنداشته اند که اگر عقل در معاضدت وحی قرار بگیرد، قدرت جولان خود را از دست می دهد و بلکه از عقل بودن هم می افتد، در اندیشه اسلامی، آنگاه که عقل به وحی می رسد، چشمش به منظر فراتر از حد وجودی اش باز میشود. وحی به عقل، مسأله و پرسش و بلکه منظر و مرئی می دهد. اگر وحی نباشد، عقل به خودی خود با مفاهیمی مثل فرشته، جن، معاد و... نمی تواند آشنا شود. وحی، بستر تلاش عقل را افزایش می دهد. عقل بدون آشنایی با وحی، نحیف و لاغر است و قلمروی فعالیت آن ساحت متافیزیک محدودی را شامل میشود و چون به تنهایی نمی تواند به همه جوانب امور آشنایی پیدا کند، در استنتاجات و کشفیات خود به انحراف می رود و نتیجه تلاش آن چیزی جز سیالیت و نسبیت نخواهد بود و نهایتاً هم به بنبست می رسد. عقل وحیانی نه به نسبیت و نه به بنبست می رسد؛ چون در آنچه که خود ادراک میکند، مستقل است و میتواند در آنها به طور قطع حکم کند و در آنچه که خود ادراک نمی کند از قطعیت وحی کمک می گیرد. به عبارت دیگر؛ عقل وحیانی، عقل قطعی و عقل مدرن، عقل نسبی است.

روشنفکران اسلامی آنگاه که به تحلیل ساختارهای فکری، سیاسی و اجتماعی می پردازند، چنین میپندارند که امور به دو گونه عقلانی و غیرعقلانی تقسیم میشوند و ناخواسته امور دینی را در زمره امور غیرعقلانی قرار می دهند. آنان به غلط می پندارند که عقل در برابر دین است، این در حالی است که عقل در برابر نقل (وحی) است و دین هم قابل تقلیل به ساحت وحیانی صرف نیست، بلکه دین مقسم نقل و عقل است. به عبارت دیگر؛ دین دایره ای است که یک نیمکره آن وحی و نیمکره دیگر آن عقل فطری است. دین همان اعتباری را که برای وحی باز کرده برای عقل فطری نیز باز نموده است و از همین روست که حسب اندیشه اسلامی دو نوع حجت داریم، حجت بیرون که همان رسولان الهی (نبی و امام) هستند و حجت درون که همان عقل است و نیز از همین روست که پذیرفته ایم «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل».

نسبت میان عقل و وحی در حکومت اسلامی مانند نسبتی نیست که در دنیای غرب میان این دو برگزار شده است. در دنیای غرب، نتایج و برون دادهای علمی عقلی به اندازه ای در مخالفت و بلکه تضاد دادههای به اصطلاح وحیانی دین مسیحیت قرار داشت که امکان جمع میان آنها به هیچ نحو نبود. انسان مسیحی آنگاه که به دنبال راه حلی برای این معضل میگشت، ایده تفکیک قلمروی عقل و وحی و بهطور کلی علم و دین را طراحی کرد که بر اساس آن، قلمروی وحی و دین، ساحت ارزشها و آخرت و قلمروی عقل و علم، ساحت دانشها و دنیا قرار گرفت. هم دین پذیرفت که در قلمروی علم دخالت نکند و هم علم پذیرفت که احکام آخرتی صادر نکند. این در حالی است که در اندیشه اسلامی، هرگز تضادی میان عقل و نقل و نهایتاً علم و دین دیده نمیشود تا ناچار شویم به تفکیک میان قلمروهای آن دو روی آوریم. در این اندیشه، عقل و وحی، بُعد یکدیگرند؛ بدین معنا که وحی به همان قلمرویی که عقل نظر میکند، نظر می افکند و سخن عقل را به زبانی دیگر و شاید عمیقتر بیان می دارد. عقل نیز در همان سویی که وحی جهت گیری میکند، تعقل می کند، اگرچه ممکن است در برخی از امور، برد نگاه عقل با برد نگاه وحی برابری نکند، اما مهم، همسویی آن دو میباشد.

در عصر ما، انقلاب اسلامی، پرچم دار اندیشه حاکمیت اسلامی میباشد. این انقلاب، با ابتدای به منابع اساسی معرفت اسلامی یعنی قرآن، سنت، عقل و تاریخ در ساحت اجتهاد تکاملی شیعه به وجود آمده است. عقلانیت حاکم بر انقلاب و جمهوری اسلامی ایران، عقلانیت دینی است که ناشی از ترکیبی ویژه از منابع پیشگفته است. این عقلانیت، از عقلانیت تک ساحت نگر غربی به مراتب قوی تر و امیدبخش تر است. به همین میزان، ضریب اطمینان به ملزومات این عقلانیت هم بالاتر است. برای درک درست ملزومات عقلانیت اسلامی، توجه به چند نکته اساسی بایسته است:

1) حجیت عقلانیت اسلامی با مفهوم کلیدی «تعبد» زیر سوال نمی رود؛ چرا که اساساً خود این تعبد در درون آن قرار دارد و هیچ عقلانیتی حجیت خود را در درون منظومه اش اثبات نمی کند. همچنان که فلسفه هیچ علمی در درون آن علم اثبات نمیشود. البته هر منظومه ای لازم است، انسجام درونی اش را به اثبات برساند و عقلانیت اسلامی هم از این نظر مستثنا نمیباشد، از همین رو، در معارف اسلامی، درباره ماهیت خود تعبد و فلسفه و ضرورت آن بحث شده است. تعبد در اسلام یک حکم پیشینی نیست، بلکه قبل از آن، امور زیادی لازم است به اثبات برسد و سپس نوبت به تعبد می رسد. به عنوان مثال؛ قبل از تعبد، باید ثابت شود که امام یا نبی، معصوم، متصل به علم لدنی، فاقد هوا و هوس، شفیق تر از خود مردم به آنها و... است. بعد از احراز این همه صفات، آنگاه گفته میشود، حکم چنین معصومی باید مطاع باشد، چه مردم فلسفه آن حکم را بدانند و چه ندانند. به عبارت دیگر؛ عقلانیت تعبد مسبوق به احراز عقلانیت صفات فوق الذکر است. بهطور کلی، منظومه معرفت اسلامی آنگاه در کلیت خود درست فهم می شود که اجزای آن تنها در جایگاه خودشان مورد پرسش و فهم قرار گیرند و درست به همین علت، اگر کسی مقدم بر احراز صفات مذکور بخواهد عقلانیت تعبد را احراز کند، به نتیجه نمی رسد.

2) بیشک، کارآمدی (نتیجه مطلوب) یکی از ملاکهای پسینی اثبات عقلانیت یک منظومه است؛ بدین معنا که اگر منظومه ای نتوانست کارآمدی خود را در مقام عمل به اثبات برساند، عقلانیتش مورد تردید و پرسش قرار میگیرد. البته باید توجه داشت که هرگاه پرسش از نسبت عقلانیت و کارآمدی میشود، باید سه مولفه دیگر نیز به میان آید.

الف) از هر عقلانیتی انتظار می رود در جهت مطلوب خودش کارآمدی داشته باشد. در واقع، کارآمدی در جهت است که ملاک ارزیابی عقلانیت ها قرار میگیرد. هر عقلانیتی جهت خود را ابتدا به شکل درونی انتخاب میکند و سپس برای اثبات بیرونی آن تلاش میکند. اکثر نزاعها در مورد اثبات عقلانیت ها مربوط ناشی از عدم اثبات بیرونی جهت آنهاست. به عنوان مثال؛ عقلانیت اسلامی به لحاظ درونی، طیفی از اهداف اسلامی که همه آنها ختم به خداوند متعال میشوند را به عنوان جهت خود برگزیده، اما اثبات این جهت در بیرون از منظومه اسلامی و برای منظومه های رقیب، کاری بس دشوار است. به رغم این، میتوان عقلانیت ها را یک بار به شکل درونی و از طریق کارآمدیشان در جهت مطلوبشان ارزیابی کرد. به عنوان مثال؛ عقلانیت غربی در جهت التذاذ و ابتهاج مادی شکل گرفته است. فارغ از این که آیا چنین جهتی می تواند جهت غایی انسان باشد یا خیر، میتوان کارآمدی عقلانیت غربی را در جهتی که خود بر آن پامی فشارد، ارزیابی کرد و این پرسش را مطرح نمود که آیا واقعاً تمدن غربی که ناشی از عقلانیت غربی است موفق به ارضای حس التذاذجوی بشر در جهت تمتع مادی شده است یا خیر؟ یا حتی میتوان پرسش را از سطح مصداقی آن هم عقبتر برد و پرسید که آیا عقلانیت غربی، منطقاً میتواند ختم به التذاذ و تمتع مادی بشر شود یا خیر؟ همین نوع سوالات را میتوان از عقلانیت اسلامی داشت که آیا عقلانیت اسلامی در جهت مطلوب مورد ادعای خود منطقاً میتواند یا مصداقاً توانسته است موفق باشد یا خیر؟

ب) برخی از عقلانیتهای از جمله عقلانیت اسلامی، ناظر به چند ساحت هستند، ارزیابی کارآمدی این عقلانیتهای باید با در نظر گرفتن همه آن ساحت صورت بگیرد: کارآمدی در ساحت. به عنوان مثال؛ ممکن است نتیجه امتثال و تحقق یک یا چند حکم اسلامی در نسبت با ساحت دنیا بیانگر فاقد کارآمدی آن احکام باشد، اما در نسبت با ساحت آخرت از کارآمدی مثبتی برخوردار باشد. مثلاً وقتی رابطه دعا و اجابت را میسنجیم، به وضوح میبینیم که برخی از دعاها به رغم اینکه در شرایط اجابت هستند، اجابت دنیوی نمی شوند و این در بادی امر یعنی فقدان کارآمدی، اما اگر توجه داشته باشیم که بر اساس آموزه های دینی، اجابت بر دو نوع است: اجابت دنیوی و اجابت اخروی، در این صورت، در فرض عدم اجابت دنیوی، نمی توانیم فقدان کارآمدی رابطه دعا و اجابت را استنتاج کنیم.

ج) وقتی یک عقلانیت با دو عنصر «زمان و مکان» سنجیده میشود، پای دو مولفه «مصلحت و ضرورت» که حامل یک بار معنایی هستند هم به میان کشیده میشود. در ارزیابی کارآمدی یک عقلانیت باید میان «شرایط مقدور» و «شرایط مطلوب» تمایز قائل شد. به دلیل اینکه شرایط مطلوب نوعاً حاصل نمیشود، این شرایط بیشتر در ارزیابی نظری یک عقلانیت به کار می آید، اما شرایط مقدور در ارزیابی عملی یک عقلانیت کارآیی دارد. شرایط مقدور به این دلیل که شرایط مطلوب نیست همواره متضمن نوعی بحران و ضرورت است و ارزیابی عقلانیت در این شرایط به قابلیتش برای فراتر رفتن