

درآمد / برآمد-۶

موقعیت‌مندی ایرانی – روسی



حاتم قادری

■ **درآمد / برآمد حاضر در پی آن است که گزاره‌هایی در پیوند اندیشه‌پردازی و پژوهش امر سیاسی با توجه به موقعیت‌مندی‌های تمدنی – تاریخی و میراثی که از آن بر جای داریم از یک‌سو و مواجهه کنونی با غرب و مدرنیته از دیگر سو به دست دهد.**

■■■

بر خلاف موقعیت‌مندی‌های طرح شده در بندهای پیشین، وقتی حرف روسیه و موقعیت‌مندی تمدنی – تاریخی آن به میان می‌آید تاریخ چندانی پشت سر نداریم. تعامل موقعیت‌مندانه ایران با روسیه تزاری به فروپاشی صفویان و مناسبات بیشتر خصمانه نادرشاه و به‌خصوص کمی بعدتر آغامحمدخان قاجار باامپراتوری در حال گسترش روس‌های تزاری برمی‌گردد. روسیه تزاری به هنگام تهدید و تهاجم به بخش‌های شمالی ایران، امپراتوری‌ای در حال گسترش بود ولی کمتر از توش و توان قدرت‌های اروپایی برخوردار داشت و بیشتر شبیه امپراتوری‌های کلاسیک شرقی بود. روسیه تزاری از یک‌سو در حال بالیدن به سبک و سبایی خود بود و از دیگرسو نسبت به کشورهای اروپایی درگیر انقلاب صنعتی و گسترش‌های فرهنگی و سیاسی و برتری‌های روزافزون نظامی، کمبودهای بسیاری داشت که منجر به حیاتی‌س دوگانه میان نخبگان روسی شد. از یک‌سو میل به پشت کردن و تحقیر غرب و از دیگرسو اشتیاق تماس و یادگیری و اروپایی شدن. همین حسیات دوگانه است که در خوناش از «هگل» و گنزار معروف «واقعی، عقلانی است و عقلانی، واقعی» خود را نشان داد. گروهی بر این تفسیر رفقتند که واقعیات روسیه تزاری عقلانی است و مدافعان روس‌گرا و ارتدوکس مسیحی شدند و برخی نیز، عقلانی پاره دوم گزاره را برجسته کردند یعنی «عقلانی، واقعی است» و چون در روسیه عقلانیت مناسبی در اداره امور و سامان اجتماعی در کار نیست، پس باید واقعیات را متناسب با عقلانیت مورد نظر کرد (پلاتنی، بونژور، ۱۳۷۹). اما هر چیزی که در روسیه جریان داشت، واقعیت این بود که برای ایران، چهره‌ای ترسناک و زورگو و بالنده را پیدا کرده بود. سامان سیاسی، اجتماعی، اقتصادی روسیه نسبت به اروپا بی‌سامانی بود ولی نسبت به ایران سامان برتر و از همین‌رو در جنگ گسترده ایران و روسیه، تکرانه ماندگاری برای هیات حاکمه و نخبگان فرهنگی – فکری ایران به جای نهاد. از همین دوران بود که به زدن اندیشه بهره‌گیری از امکانات غربی، به‌ویژه در زمینه نظامی‌گری، شدت گرفت و دیگر «هیچ‌گاه» از ذهن سیاستمداران ایرانی بیرون نرفت. پیمان‌های روسیه و انگلستان علیه ایران با مستمسک قرار دادن ایران در نزاع‌های خود، ذهنیت ایرانیان را ترس‌خورده و تسلیم‌پذیر کرد. این وضعیت ذهنی در کنار انفعال نسبت به قدرت‌های قبیله‌ای مهاجم به شهرها که پیش‌تر چندبار از آن سخن به میان آمد، تماماً توش و توان ایرانیان را برای تمرکز بر خود و تعامل مناسب با غرب از بین برد و ما را وارد دورانی طولانی کرد که ترس از بیگانه و بعضاً هیجان‌های شتاب‌آلود در واکنش به آن خصصه‌های پایدار جدایی‌ناپذیر اندیشه بر امر سیاسی و تعامل با آن شدند. این وضعیت با فروپاشی روسیه تزاری و شکل‌گیری دولت سوسیالیستی شوروی، دستخوش تغییر بنیادی نشدو تنها شکل‌بندی آن متفاوت شد. با پدیداری بلشویسم در شوروی و به‌ویژه چهره استالینیستی آن، ایران از یک‌سو نگران خشونت‌های این نوع سوسیالیسم شد که از دیگرسو جذابیت‌هایی برای بخش گسترده‌ای از نخبگان ایرانی فراهم کرد که به نظرشان شوروی، سرزمین و نظام موعود می‌آمد. سالیان بسیار و تعداد افزونی از نخبگان ایرانی درگیر «چپ» متاثر و ملهم از شوروی شدند.

ایسن وضعیت به تنش و واکنش‌های بسیاری در سئوه‌های سیاسی، دینی، اجتماعی و فرهنگی انجامید و اخلاق چپ، نگاه چپ و راه‌حل‌های چپ و واکنش‌های مذهبی‌ها و ملیون و نظام پهلوی به آن، بخش زیادی از حیات اجتماعی ایران و امر سیاسی را در گیر خود کرد. آشنایی ایران با چپ به سالیانی پیش از قدرت‌یابی بلشویک‌ها برمی‌گردد. گرایش‌ها و افکار متمایل به چپ، پیش‌تر از واقعه مشروطه رخ نمود و سپس در دوران مشروطه و عصر پهلوی اول در قالب ۵۳ نفر، ادامه یافت ولی نکته مهم برای این بخش، وجود متاثر از شوروی و استالینیسم است که یادآور تغییر سارتر از سوسیالیسمی است که از سردسیر آمد. بحث ایران با روسیه تزاری و سپس روسیه شوروی، حتی اکنون که در مرزهای شمالی ایران، بقایایی از امپراتوری شوروی در قالب جمهوری‌های چندگانه برجای مانده، پایان نیافته است. فهم حضور چپ و کیفیت و ویژگی‌های آن راهگشای ذهن ایرانی در وضعیت کنونی و در جدال – تعامل سنت و مدرنیته است. مولفه‌های متاثر از چپ همچنان در قلمرو امر سیاسی و فرهنگی ایران حضور جدی دارد. از ندایم این حضور نباید به این اندیشه فرو رفت که باید به گونه امنیتی آنها را «یافت» و اخراج و سرکوب کرد که اندیشه چپ در ایران همانند دیگر اندیشه‌ها نیازمند واکاوی و تعلل آگاهانه و مناسب با آن است. باید از عناصر مثبت آن هر چند خام، ارزیابی مثبت داشت و رهموشه آینده ساخت و نکات ویرانگر آن را هم اصلاح کرد. این احتیاط‌های ذکر شده، برای ممانعت از چپ‌ستیزی کلی، آن هم در فضای جهانی شدن امروزین است.



داوود فیروچی

۱. فقه و فقه سیاسی

فقه سیاسی بخشی از دانش عمومی فقه در جهان اسلام است که به رغم اهمیت و تلاش‌های گسترده معاصر، کمتر توسعه یافته است. فقه در لغت به معنی «فهم» و «آگاهی» است.^(۱) فقه در اصطلاح امروز عبارت است از «علم به حکم شرعی»^(۲) فقیهان متقدم تعریفی گسترده از فقه داشتند و آن را «فهم جمیع احکام دین، اعم از ایمان و عقیده و عمل» می‌دانستند.^(۳) گفته می‌شود فقه در لسان ائمه معصوم(ع) شامل همه احکام عقل عملی، از جمله اخلاقی و غیر آن بود. اما به تدریج و در کاربردهای متاخر به «احکام شرعی ظاهری» تخصیص یافته است. حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی است و منظور فقیهان شیعه از واژه «ظاهری»، البته تأکید بر ماهیت «ظنی» و غیرقطعی احکام شرعی است.^(۴) درست به همین دلیل است که اجتهاد رانهایت تلاش برای تحصیل ظن به حکم شرعی^(۵) تعریف می‌کنند.

به هر حال فقه در تعریف مشهور، استنباط احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی^(۶) کتاب، سنت، اجماع و عقل است.^(۷) فقه راهنمای عمل انسان مسلمان در فرهنگ اسلامی است و زندگی شخصی و اجتماعی او را فرامی‌گیرد. بدین‌سان، «افعال مکلفین» موضوع عمومی فقه است و احکام پنج‌گانه: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه و نیز صحت و بطلان مسایل این علم را تشکیل می‌دهند.^(۸) به همین دلیل احکام زندگی سیاسی نیز، همانند دیگر حوزه‌های زندگی انسان مسلمان، در قلمرو کاوش‌ها و احکام فقه قرار دارد.

درباره اینکه فقه بنیاد سیاسی دارد یا سیاست بخشی از فقه است، وحدت نظری وجود ندارد. شاید هرگز نتوان هیچ یک از وجوه زندگی انسان را خالی از الازامات سیاست تصور کرد. اما همانند هر دانش انسانی دیگری، فقه نیز به ابواب و شاخه‌های متفاوت تقسیم شده است.

اختلاف نظر در تبویب و تقسیم دانش، پدیده‌ای رایج در تاریخ علوم است. ادبیات و تاریخ فقه نیز از این قاعده مستثنی نیست. چنین نمی‌آید که ریشه اختلاف در تبویب فقه، را شاید بتوان در دو امر اساسی جست‌وجو کرد: (۱)دیدگاه نظری فقه به‌پردازان علم فقه و (۲)تاریخ توسعه و تحول دانش فقه.

روشن است که فقه شیعه، از دیدگاه تاریخ تحول دایابی در جهان اسلام، در مسیری متفاوت از فقه سنتی توسعه یافته است. بنابراین، بخش فردی آن به مراتب بیش از بخش سیاسی و به اصطلاح قدما، احکام سلطانی‌اش توسعه یافته و فره شده است. با این حال، بنیاد تبویب فقه در دو مذهب شیعه و سنی تفاوتی ندارد.

یکی از مهم‌ترین مباحثا برای تبویب فقهه در هر دو مذهب، تفکیک احکام فقهی به اعتبار آخرت و دنیاست. مواف المجله در تعریف و تقسیم فقه می‌نویسد:

فقه آگاهی به مسایل شرعی عملی است و مسایل فقهی یا متعلق به امر آخرت است و آن عبادات می‌باشد یا متعلق به امر دنیاست که به مناکحات، معاملات و مقویات تقسیم می‌شود.^(۹)

در فقه شیعه، ظاهر، سالار (۴۴۸ق) در المراسم، نخستین بار به تبویب فقه اقدام کرده است. وی «رسوم شرعیه» را به دو قسم عبادات و معاملات تقسیم و آنگاه معاملات را به عقود (قراردادها) و احکام تفکیک می‌کند.^(۱۰) علامه حلی (۷۲۶ق) در تذکره الفقههاء ابواب چهارگانه‌اش را برای فقه تعریف کرده است که بیشتر فقیهان بعد از او نیز این تقسیم را پذیرفته‌اند:

- «عبادات» آن اعمالی است که در آن قصد قربت شرط شده است.
- «قراردادها (عقود)»: اعمالی که مشروط به قصد قربت نیست و نیازمند صیغه و توافق طرفین است.
- «یقاعات»: اعمالی که مشروط به قصد قربت نیست و تحقش نیازمند صیغه و طرف واحد است.
- «احکام»: اعمالی است که نه صیغه خاصی دارد و نه مشروط به قصد قربت است، بلکه فقط رعایت موازین شرعی در آنها واجب است.^(۱۱) روشن است که این تقسیم اولاً، بسط و بخشا را در نظر دارد و تقسیم دومی پیش از آن تأیید، ثانیاً، حوزه سیاسی را بیشتر در زیرمجموعه بخش چهارم (احکام) قرار می‌دهد. یعنی زیرمجموعه «عملای که صیغه خاصی ندارد و مشروط به قصد قربت هم نیست، اما واجب است که در آنها موازین شرعی لحاظ و رعایت شود» و به تعبیر علمای حقوق اساسی امروز، «مغایر شرع» نباشد. شهید اول (۸۴۸ق) نیز در القواعد الفوائد تأکید می‌کند که احکام شرعی «منحصر» در اقسام چهارگانه عبادات، عقود، یقاعات و احکام است.^(۱۲) تلاش‌های جدیدتر، در تقسیم ابواب فقه، اشارات صریح‌تری به فقه سیاسی دارند.^(۱۳) اما ادبیات فقهی معاصر عموماً به تقسیم دویخشی مشهور، عبادات و معاملات، تحفظ کرده و احکام فقه سیاسی را ذیل باب معاملات بسط داده است.^(۱۴) تقسیمات جدید هنوز مبنای استواری پیدا نکرده‌اند. بنابراین، تا زمانی که تقسیم استواری وجود ندارد مطالعات فقه سیاسی در درون تبویب کلاسیک دو و چهاربخشی، که که ظاهراً فاصله غیرقابل جمعی هم بین‌شان وجود ندارد، توسعه می‌یابد.

شهید اول از جمله فقیهانی است که کوشش کرده است تقسیم دویخشی و چهاربخشی فقه را جمع کند و آنگاه بین این تقسیمات و نظریه عمومی «مقاصد الشریعه» نسبتی برقرار کند.^(۱۵) وی با اشاره به یک مبنای کلاری رایج، توضیح می‌دهد:

- الف) افعال و تکالیف خداوند البته معطوف به اغراض و مقاصد است.
- ب) رجوع اغراض الهی به خداوند قبیح است و محال است که غرض شارع قبیح باشد.
- ت) پس، ناگزیر باید غرض از احکام شرعی به مکلف، بازگردد.
- ث) ایسن غرض یا معطوف به جلب نفع مکلف است یا دفع ضرر از مکلف.
- ج) هر یک از نفع و ضرر یا منسوب به دنیاست یا منسوب به آخرت.



فقه سیاسی؛ سیاست فقها

فهم و آگاهی به‌مثابه شریعت

ح) پس، احکام شرعی خالی از حداقل یکی از مقاصد و اغراض چهارگانه فوق نمی‌باشد.

شهید اول اضافه می‌کند:

۱) هر حکم شرعی که غرض اهم آن آخرت است، اعم از جلب منفعت یا دفع ضرر اخروی، عبادت (یا کفارات) خوانده می‌شود.

۲) هر حکم شرعی که غرض اهم از آن، جلب نفع و دفع ضرر دنیاست، معاملات می‌نامند. جلب نفع و دفع ضرر، یا بالاصاله است یا تبعی (وسائل جلب نفع و دفع ضرر) است. مقصود شهید از نفع و ضرر دنیوی حفظ مقاصد پنج‌گانه‌ای است که شریعت جز برای تحقق آنها وضع نشده است، این مقصد خمس(ضروریات خمس) عبارت‌اند از: نفس (جان)، دین، عقل، نفع و مال. شهید اول، نظامات سیاسی را از جمله «وسایلی» تلقی می‌کند که مصالحی «تبعی» دارند و احکام آنها تابعی از حفظ مصالح خمس(ه است. وی برای هر یک از این مقاصد، وسایل و احکامی را ذکر می‌کند که اشاره به آن خالی از فایده نیست و شاید بتواند هندسه‌ای از احکام فقهی را ترسیم کند که موقعیت فقه سیاسی که بخش بسیار مهم این دانش است بهتر دیده شود. وی در باب وسایل حفظ مقاصد ضروریات خمس(ه می‌نویسد:

- حفظ نفس به وسیله قصاص یا دیه یا دفاع
- حفظ دین با جهاد و قتل مرتد
- حفظ عقل با تحریم مسکرات و حد آنها
- حفظ نسب با تحریم زنا و دیگر احکام مربوط به حفظ خانواده
- حفظ مال با تحریم غصب و سرقت و خیانت و راهزنی و…

شهید در ادامه مصالح خمس(ه، هر آنچه را که به نوعی «وسیله» جلب مصلحت و دفع مفسده در آنها واجب است.^(۱۶) روشن است که این تقسیم اولاً، بسط و بخشا را در نظر دارد و تقسیم دومی پیش از آن تأیید، ثانیاً، حوزه سیاسی را بیشتر در زیرمجموعه بخش چهارم (احکام) قرار می‌دهد. یعنی زیرمجموعه «عملای که صیغه خاصی ندارد و مشروط به قصد قربت هم نیست، اما واجب است که در آنها موازین شرعی لحاظ و رعایت شود» و به تعبیر علمای حقوق اساسی امروز، «مغایر شرع» نباشد. شهید اول (۸۴۸ق) نیز در القواعد الفوائد تأکید می‌کند که احکام شرعی «منحصر» در اقسام چهارگانه عبادات، عقود، یقاعات و احکام است.^(۱۷) تلاش‌های جدیدتر، در تقسیم ابواب فقه، اشارات صریح‌تری به فقه سیاسی دارند.^(۱۸) اما ادبیات فقهی معاصر عموماً به تقسیم دویخشی مشهور، عبادات و معاملات، تحفظ کرده و احکام فقه سیاسی را ذیل باب معاملات بسط داده است.^(۱۹) تقسیمات جدید هنوز مبنای استواری پیدا نکرده‌اند. بنابراین، تا زمانی که تقسیم استواری وجود ندارد مطالعات فقه سیاسی در درون تبویب کلاسیک دو و چهاربخشی، که که ظاهراً فاصله غیرقابل جمعی هم بین‌شان وجود ندارد، توسعه می‌یابد.

شهید اول از جمله فقیهانی است که کوشش کرده است تقسیم دویخشی و چهاربخشی فقه را جمع کند و آنگاه بین این تقسیمات و نظریه عمومی «مقاصد الشریعه» نسبتی برقرار کند.^(۲۰) وی با اشاره به یک مبنای کلاری رایج، توضیح می‌دهد:

- الف) افعال و تکالیف خداوند البته معطوف به اغراض و مقاصد است.
- ب) رجوع اغراض الهی به خداوند قبیح است و محال است که غرض شارع قبیح باشد.
- ت) پس، ناگزیر باید غرض از احکام شرعی به مکلف، بازگردد.
- ث) ایسن غرض یا معطوف به جلب نفع مکلف است یا دفع ضرر از مکلف.
- ج) هر یک از نفع و ضرر یا منسوب به دنیاست یا منسوب به آخرت.



فقه سیاسی؛ سیاست فقها

فهم و آگاهی به‌مثابه شریعت

ح) پس، احکام شرعی خالی از حداقل یکی از مقاصد و اغراض چهارگانه فوق نمی‌باشد.

شهید اول اضافه می‌کند:

۱) هر حکم شرعی که غرض اهم آن آخرت است، اعم از جلب منفعت یا دفع ضرر اخروی، عبادت (یا کفارات) خوانده می‌شود.

۲) هر حکم شرعی که غرض اهم از آن، جلب نفع و دفع ضرر دنیاست، معاملات می‌نامند. جلب نفع و دفع ضرر، یا بالاصاله است یا تبعی (وسائل جلب نفع و دفع ضرر) است. مقصود شهید از نفع و ضرر دنیوی حفظ مقاصد پنج‌گانه‌ای است که شریعت جز برای تحقق آنها وضع نشده است، این مقصد خمس(ضروریات خمس) عبارت‌اند از: نفس (جان)، دین، عقل، نفع و مال. شهید اول، نظامات سیاسی را از جمله «وسایلی» تلقی می‌کند که مصالحی «تبعی» دارند و احکام آنها تابعی از حفظ مصالح خمس(ه است. وی برای هر یک از این مقاصد، وسایل و احکامی را ذکر می‌کند که اشاره به آن خالی از فایده نیست و شاید بتواند هندسه‌ای از احکام فقهی را ترسیم کند که موقعیت فقه سیاسی که بخش بسیار مهم این دانش است بهتر دیده شود. وی در باب وسایل حفظ مقاصد ضروریات خمس(ه می‌نویسد:

- حفظ نفس به وسیله قصاص یا دیه یا دفاع
- حفظ دین با جهاد و قتل مرتد
- حفظ عقل با تحریم مسکرات و حد آنها
- حفظ نسب با تحریم زنا و دیگر احکام مربوط به حفظ خانواده
- حفظ مال با تحریم غصب و سرقت و خیانت و راهزنی و…

شهید در ادامه مصالح خمس(ه، هر آنچه را که به نوعی «وسیله» جلب مصلحت و دفع مفسده در آنها واجب است.^(۱۶) روشن است که این تقسیم اولاً، بسط و بخشا را در نظر دارد و تقسیم دومی پیش از آن تأیید، ثانیاً، حوزه سیاسی را بیشتر در زیرمجموعه بخش چهارم (احکام) قرار می‌دهد. یعنی زیرمجموعه «عملای که صیغه خاصی ندارد و مشروط به قصد قربت هم نیست، اما واجب است که در آنها موازین شرعی لحاظ و رعایت شود» و به تعبیر علمای حقوق اساسی امروز، «مغایر شرع» نباشد. شهید اول (۸۴۸ق) نیز در القواعد الفوائد تأکید می‌کند که احکام شرعی «منحصر» در اقسام چهارگانه عبادات، عقود، یقاعات و احکام است.^(۱۷) تلاش‌های جدیدتر، در تقسیم ابواب فقه، اشارات صریح‌تری به فقه سیاسی دارند.^(۱۸) اما ادبیات فقهی معاصر عموماً به تقسیم دویخشی مشهور، عبادات و معاملات، تحفظ کرده و احکام فقه سیاسی را ذیل باب معاملات بسط داده است.^(۱۹) تقسیمات جدید هنوز مبنای استواری پیدا نکرده‌اند. بنابراین، تا زمانی که تقسیم استواری وجود ندارد مطالعات فقه سیاسی در درون تبویب کلاسیک دو و چهاربخشی، که که ظاهراً فاصله غیرقابل جمعی هم بین‌شان وجود ندارد، توسعه می‌یابد.

شهید اول از جمله فقیهانی است که کوشش کرده است تقسیم دویخشی و چهاربخشی فقه را جمع کند و آنگاه بین این تقسیمات و نظریه عمومی «مقاصد الشریعه» نسبتی برقرار کند.^(۲۰) وی با اشاره به یک مبنای کلاری رایج، توضیح می‌دهد:

- الف) افعال و تکالیف خداوند البته معطوف به اغراض و مقاصد است.
- ب) رجوع اغراض الهی به خداوند قبیح است و محال است که غرض شارع قبیح باشد.
- ت) پس، ناگزیر باید غرض از احکام شرعی به مکلف، بازگردد.
- ث) ایسن غرض یا معطوف به جلب نفع مکلف است یا دفع ضرر از مکلف.
- ج) هر یک از نفع و ضرر یا منسوب به دنیاست یا منسوب به آخرت.

شهید اول از جمله فقیهانی است که کوشش کرده است تقسیم دویخشی و چهاربخشی فقه را جمع کند و آنگاه بین این تقسیمات و نظریه عمومی «مقاصد الشریعه» نسبتی برقرار کند.^(۲۱) وی با اشاره به یک مبنای کلاری رایج، توضیح می‌دهد:

- الف) افعال و تکالیف خداوند البته معطوف به اغراض و مقاصد است.
- ب) رجوع اغراض الهی به خداوند قبیح است و محال است که غرض شارع قبیح باشد.
- ت) پس، ناگزیر باید غرض از احکام شرعی به مکلف، بازگردد.
- ث) ایسن غرض یا معطوف به جلب نفع مکلف است یا دفع ضرر از مکلف.
- ج) هر یک از نفع و ضرر یا منسوب به دنیاست یا منسوب به آخرت.

سایر امور، به ماده و روابط زمانی و مکانی نیز ارتباط دارد، اما همه جابج را به خودش نسبت داده تا بفهماند تنها خداست که می‌تواند اختلاف بشر را حل کند.

… سه مقدمه یعنی: ۱. دعوت فطرت به تشکیل اجتماع مدنی ۲. و دعوت آن به اختلاف از یک طرف ۳. و عنایت خدای تعالی به هدایت بشر به سوی تمامیت خلقتش، از سوی دیگر، خود حجت و دلیلی است بر اصل مساله نبوت و به عبارت دیگر، نبوت عامه. نوع بشر به حسب طبع بهره‌کش است، و این بهره‌کشی و استخدام فطری او را به تشکیل اجتماع وامی‌دارد و در عین حال، کار او را به اختلاف و فساد هم می‌کشاند. در نتیجه، در همه شوون حیاشت که فطرت و آفرینش بر آوردن جوابج آن شوون را واجب می‌داند، دچار اختلاف می‌شوند و آن مواجج برآورده نمی‌شود مگر با قوانینی که حیات اجتماعی او را اصلاح کرده، اختلافاتش را برطرف کند.^(۱۲)

عبارت بالا هرچند طولانی است، اما تمام اندیشه متفکران مسلمان، درباره ضرورت فطری بودن دین و وجوب عقلی بعث انبیا: از باب «لطف و عنایت الهی» را نشان می‌دهد، زیرا شخص نبی، بنا به تعریف، معارفی را درک می‌کند که به وسیله آن، اختلاف‌ها و تناقض‌ها در حیات بشر برطرف می‌شود و ایسن ادراک و تلقی از غیب، همان است که در زبان قرآن «وحي» نامیده می‌شود و حالتی که انسان از وحی می‌گیرد، «نبوت» خوانده می‌شود.^(۱۳)

بنا به استدلال مسلمانان، نظم اجتماعی مطلوب برای انسان، با تکیه بر توانمندی‌های ذاتی انسان، بلکه از بیرون طبیعت او فقط از طریق عنایت الهی و تحقق زنجیره نظام نبوت‌ها ممکن است. تاریخ‌نگاری اسلامی چنین می‌نماید: تمامی امت‌ها که در قرون گذشته یکی پس از دیگری آمده و سپس منقرض شده‌اند، بدون استثنا تشکیل اجتماع داده‌اند و به دنبالش دچار اختلاف هم شده‌اند و هر اجتماعی که پیغمبری داشته به کمال و سعادت خود نایل گشته و از شر اختلاف نجات یافته است.^(۱۴)

این عبارات علامه را باید از نزدیک ملاحظه کرد زیرا معنای این است که به تعبیر خود وی، «گر در دنیا امید خبر و سعادتی در – عقاید و اعمال – بوده باشد، تنها باید از دین و تربیت دینی امید داشت.»^(۱۵) معنای دیگر جمله علامه این است که هر کجا جامعه یا اندیشمندی به درکی از نظم سیاسی – اجتماعی مطلوب رسیده لاجرم، مستقیم یا غیرمستقیم حقی، از نبوت و عنایت و مداف الهی داشته است. نتیجه این سخن، درعین‌ها، به معنای عارفی کردن عقل و تاریخ دثابی بشر به طور عموم است. اندیشه اسلامی با این استدلال، به نقطه‌ای می‌رسد که هویت مسلمانی را به عنوان برترین و زوال‌ناپذیرترین هویت در تاریخ عمومی بشر تلقی و تثبیت می‌کند. زیرا حیات و سعادت بشر، مستقیم یا غیرمستقیم، ناگزیر به آوین نبوت آویخته است.

جهان و جهان نص

به اعتقاد مسلمانان، محمد(ص) آخرین پیامبر خدا و «قرآن» تنها نص کامل آسمانی در اختیار بشر است که کاملاً با «وجود و هستی مساق» است.^(۱۶)

جهان هستی و جهان نص، قرآن، از حیث قواعد و منطق درونی که دارند، کاملاً با یکدیگر تطبیق دارند. در نتیجه، فهم قرآن راهی بر فهم جهان و قوانین و ارزش‌های حاکم بر آن است. در اندیشه اسلامی «کتاب مبین هستی دو وجه فراقی و قرآنی دارد و اگر وجه فراقی آن عالم کبیر با تمامی جلوه‌ها و تفصیالش باشد، وجه قرآنی آن شریعت و ولایت ختمیه الهیه است.» چون شریعت قرآنی، چنان‌که گذشت، اکمل و خاتم شرایع است، شرایع و اولیای سلف، نیز به اعتبار رتبه و کمال، لزوماً تابعی از اولیای محمد(ص) هستند.^(۱۷) زیرا در فرایند حرکت غایتمند تاریخ «هر شریعت لاحق، کامل‌تر از شریعت سابق است.»^(۱۸)

علامه طباطبایی در تبیین سخن بالا به آیاتی از قرآن استناد می‌کند و توضیح می‌دهد که قرآن، در حالی که از انبیا یا پیشین با عباراتی نظیر «و کتبنا» فی الاواح من کل شیء»^(۱۹) یاد می‌کند، درباره چندشاسی خود، می‌فرزاید: پس این حکم، یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی – حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد، چون اگر اضطراب نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کنند. این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند «الانسان مدنی بالطبع»^(۲۰) علامه، سپس، به ناتوانی فطرت انسانی در برقراری چنین نظام عادلانه و ضروری اجتماعی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

استمرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کنند. این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند «الانسان مدنی بالطبع»^(۲۱) علامه، سپس، به ناتوانی فطرت انسانی در برقراری چنین نظام عادلانه و ضروری اجتماعی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

استمرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کنند. این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند «الانسان مدنی بالطبع»^(۲۲) علامه، سپس، به ناتوانی فطرت انسانی در برقراری چنین نظام عادلانه و ضروری اجتماعی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می‌کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می‌کشاند، و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او میسر نمی‌شود، و لاجرم باید عاملی خارج از فطرت او عهده‌دار آن شود.^(۲۳)

ضرورت وحی

علامه و دیگر فیلسوفان مسلمان، با تکیه بر تحلیلی که از «قیصه ویژه» در فطرت بشر دارند، چنین می‌اندیشند: «انسان خوش نمی‌تواند این نقیصه خود را تکمیل کند، چون فطرت خود این نقیصه را پدید آورده، چگونه می‌تواند خودش را برطرف ساخته راه سعادت و کمال خود را در زندگی اجتماعی‌اش هموار کند؟»^(۲۴) علامه، از همین زاویه دید فلسفی، به ضرورت فلسفی وحی و نبوت پرداخته و می‌نویسد:

و وقتی طبیعت انسانیت این اختلاف را پدید می‌آورد و باعث می‌شود که انسان از رسیدن به آن کمال و سعادت‌ی لایق و مستعد رسیدن به آن است محروم شود و خودش نمی‌تواند آنچه که فاسد کرد اصلاح کند، لاجرم اصلاح (اگر فرضا اصلاحی ممکن باشد) باید از جهت دیگری غیرجهت طبیعت باشد و آن منحصرا جهتی الهی خواهد بود که همان نبوت است و وحی، و به همین جهت خدای سبحان از قیام انبیا به این اصلاح تعبیر کرد به «بعث» و در سراسر قرآن بعث را به خودش نسبت داده، فرموده اوست که در امت‌ها تنها مبعوث می‌کند، با اینکه مساله قیام انبیا مثل

ادامه در صفحه ۱۲

معنویت قدسی –۶

عقلانیت قدسی



ابوالقاسم فنایی

■ پیشتر عنوان کردم که در یک تعریف ساده و در عین حال گویا و مفید می‌توان گفت عقلانیت یعنی «سازگار بودن با حکم عقل»، یا «پیروی از حکم عقل»، یا «پیروی از شریعت عقل». به تعبیر دینی، عقل «پیامبر درونی» است. یکی از لوازم پیامبری هم داشتن شریعت است.

بنابراین:

(۱) باور عقلانی یعنی باوری که بپذیرفتن آن با حکم عقل سازگار است.

(۲) انتخاب/ تصمیم‌گیری عقلانی یعنی انتخاب/ تصمیم‌گیری‌ای که با حکم عقل سازگار است.

(۳) رفتار عقلانی یعنی رفتاری که با حکم عقل سازگار است.

(۴) گفتار عقلانی یعنی گفتاری که با حکم عقل سازگار است.

وجه مشترک همه این امور این است که اینها انواع و اقسام کارهای ارادی و اختیاری‌اند که از ما سر می‌زند. بنابراین، پیش‌فرض عقلانیت این است که هر کار ارادی و اختیاری که از ما سر می‌زند در معرض ارزش‌داوری و ارزیابی عقلانی قرار دارد و مشمول حکم عقل واقعی می‌شود. انسانی که باید از اینکه عاقل است، در هر کاری باید از حکم عقل خود پیروی کند. پیروی از حکم عقل مقتضای هویت انسانی است.

اما سازگاری با عقل دو نوع است: «حداقلی» و «حداکثری». بنابراین، عقلانیت نیز دو رتبه دارد:

یکی «عقلانیت حداقلی» و دیگری «عقلانیت حداکثری». سازگاری حداقلی با حکم عقل یعنی اینکه کاری که شخص در صدد انجام آن است هیچ حکمی از احکام عقل را نقض نکند (= مباحات عقلی). اما سازگاری حداکثری با حکم عقل یعنی اینکه کاری که شخص در صدد انجام آن است، از حکم عقل سرچشمه بگیرد (= مستحبات و واجبات عقلی).

مثلا وعده دادن و عهد و پیمان بستن با دیگران واجب نیست: هر فردی از نظر عقلی آزاد است که وعده بدهد یا ندهد و زیر قراردادی را امضا کند یا نکند و این یعنی «وعده دادن» و «عهد بستن» از نظر عقلی «صحیح» است، اما اگر کسی به دیگری وعده داد یا قراردادی را امضا کرد «فقای به وعده» و «ال التزام به مفاد آن قرارداد» به حکم عقل بر او «واجب» می‌شود.

به همین دلیل امام علی(ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «المسؤول حُرٌّ حَتَّى یُعَدَّ» (نهج‌البلاغه، کلمه قصار ۳۳۶). «فردی که دیگری از او درخواست می‌کند آزاد است که درخواست دیگری را اجابت کند یا نکند تا وقتی که وعده بدهد.»

انواع عقلانیت

در یک تقسیم کلی عقلانیت را به دو نوع «عقلانیت نظری» و «عقلانیت عملی» تقسیم می‌کنند. عقلانیت نظری یعنی عقلانیت در قلمرو نظر و عقلانیت عملی یعنی عقلانیت در قلمرو عمل. با در نظر گرفتن تعریف بالا از عقلانیت می‌توان گفت: عقلانیت نظری یعنی پیروی از دستورات عقل در مقام نظر و عقلانیت عملی یعنی پیروی از دستورات عقل در مقام عمل. در هر دو قلمرو ما با دو انتخاب اساسی روبه‌رو هستیم: یکی انتخاب «هدف» و دیگری انتخاب «وسیله». هر قلمرو عمل هدف دست‌یافتنی که عقل آن را تجویز می‌کند، «تقرب به حقیقت» است نه «وصول به حقیقت». «وصول به حقیقت» شأن اختصاصی خداوند است. وسیله مناسب برای تقرب به حقیقت «دلیل» است، به معنای اعم کلمه. به همین دلیل گاهی عقلانیت نظری را به «تلاش دلیل و استدلال» تعریف یک کنند، که تعریف جامعی نیست، زیرا فقط شامل عقلانیتی می‌شود که ناظر به انتخاب وسیله و ابزار در قلمرو نظر است و شامل انتخاب هدف نمی‌شود.

هدف دست‌یافتنی در قلمرو عمل دو چیز است: یکی «خیر» یا «یکی» یا «خوبی» و دیگری «سود» یا «مصلحت». به همین دلیل، عقلانیت عملی را به دو نوع «عقلانیت اخلاقی» و «عقلانیت اقتصادی» تقسیم می‌کنند.

عقلانیت عملی اخلاقی یعنی عقلانیتی که معیارش خیر و شر یا خوبی و بدی اخلاقی است و عقلانیت عملی اقتصادی یعنی عقلانیتی که معیارش سود و زیان است. گاهی به پرسش از رابطه معنویت و عقلانیت یک پرسش واحد نیست، بلکه مرکب از سه پرسش زیر است: (۱) رابطه معنویت با عقلانیت نظری چیست؟ (۲) رابطه معنویت با عقلانیت عملی اخلاقی چیست؟ (۳) رابطه معنویت با عقلانیت اقتصادی چیست؟

به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که «شریعت عقل» (= مجموعه احکام و دستورات عقل) سه بخش دارد: بخش اول شریعت عقل عبارت است از آن دسته از دستورات عقل که ناظر به انتخاب باورها، عقاید و پذیرش یا رد ادعاهاست.