

نقد و نظر/ سال دوم/ شماره سوم و چهارم، ۳۱۳

بررسی نظریه^۶

حقانیت دین

و تأثیر زمان و مکان

در معرفت دینی

سید محسن موسوی گرگانی

اشاره:

هدف اصلی این نوشتار، نقد مقاله «معرفت دینی در بستر زمان و مکان» است که در شماره ششم مجله نقد و نظر به چاپ رسید؛ اما پیش از آن، پاسخهای سؤال پنجم آن مجله که از طرف عده‌ای از اهل اندیشه تبیین شده، نقد شده است.

مواجهه انسان با دین و شریعت که یکی از پدیده‌های این عالم است، باید همانند برخورد وی با سایر واقعیت‌های جهان هستی باشد. بی شک، هیچ استثنایی در این زمینه نه وجود دارد و نه قابل پذیرش است؛ زیرا تخصیص در احکام عقلی مورد انکار عقل و عقلاست؛ پس ناگزیر باید ردّ یا پذیرش یک دین، طبق همین قاعده انجام گیرد، و در این راستا، میان اصول و فروع دین هیچ تفاوتی وجود ندارد، همان طور که هیچ فرقی میان مسائل تشریحی و تکوینی وجود ندارد. پذیرش هر چیز، بر شهود بدون واسطه یا با واسطه آن چیز توقف دارد و این یگانه ملاک و معیار واقعی ردّ و قبول اموری است که آدمی با آنها رو به روست. از همین جاست که پذیرش نامعقول چیزی - اگر احیاناً واقعیت پیدا کند - مورد سرزنش عقلا و تقبیح عقل قرار خواهد گرفت. این حقیقت، حکم بایستی و ضروری ردّ و قبول چیزهایی است که ما آدمیان به نوعی با آنها سر و کار داریم، و الا بسیارند کسانی که این قاعده را با همه بداهت و روشنی اش، زیر پا گذاشته و به آن

وقعی نمی‌نهند. اما سخن ما با کسانی است که با چراغ عقل سیر کرده و بداهت عقلانی را غیر قابل انکار می‌دانند. بی‌گمان، بحث علمی فقط در صورتی موجه و قابل قبول است که مسبوق به پیش فرض پذیرش واقعیت و امکان وصول به آن باشد؛ و بر این اساس، پیدا است که متعلق پذیرش یا باید امری بدیهی و خود به خود روشن باشد، و یا با وساطت مقدمات یقینی، روشن گردد. تحقق این معنا، گرچه به بیان برهانی و کشف عرفانی صورت پذیر است، اما آنچه فایده عمومی بر آن مترتب است و هم غیر قابل انکار، همان سلوک عقلانی و استدلال منطقی است. به بیان دیگر، چیزی که خود به خود بدیهی و روشن است، تردید بر دار نیست، و چیزی که این ویژگی را ندارد، فقط به وسیله برهان و مقدمات روشن، قابل اثبات است؛ گرچه این امکان نیز وجود دارد که از راه کشف و شهود پذیرفته شود، اما این امر، یک پدیده شخصی و رابطه درونی خاصی است که برای شخص مکاشف رخ می‌دهد و غیر قابل انتقال به دیگران است و افزون بر این، در همان محدوده نیز بدون تأیید برهان، پذیرش پدیده کشف، بسیار مشکل است.

در نتیجه، اگر دین که یک امر نظری است

و از مجموعه معینی از اصول و فروع تشکیل یافته، زیربنای استدلالی محکم و روشنی داشته باشد، لاجرم باید پذیرفته شود و مورد قبول قرار گیرد، و رد چنین مدلولی خارج از توان یک عاقل اندیشمند است، همان طور که هیچ فرزانه‌ای نمی‌تواند دینی را بپذیرد که پایه استدلالی محکم و روشنی ندارد، و بداهت این رد و پذیرش چنان روشن است که نیاز به استدلال و اثبات ندارد.

این پرسشها مطرح است که: حَقَّانیت یک دین به چیست؟ آیا حَقَّانیت یک دین، برای اینکه آن دین پذیرفته شود کفایت می‌کند؟ اگر نه، به چه شرط یا شروط دیگری هم نیاز است؟ و اساساً چگونه می‌توان حَقَّانیت دینی را احراز کرد؟ این پرسشها را مجله نقد و نظر^۱ زیر عنوان سؤال پنجم مطرح کرده و از عده‌ای خواسته است که نظر خود را در این باره ابراز دارند. پاسخهای متفاوتی ارائه شده است. برخی معتقدند که حَقَّانیت یک دین، به این است که مشرع آن دین، بر انسانها مولویت حقیقی داشته باشد و به همین دلیل، هیچ دینی جز آن دین که از طرف خداوند باشد قابل پذیرش نیست. حَقَّانیت دین برای پذیرفتنش کافی است، زیرا عقل حکم می‌کند که باید همیشه حق را پذیرفت. حَقَّانیت دین را از چند راه می‌توان

احراز کرد ... یکی از راه معجزاتی که پیامبر آن دین ارائه می‌کند. دوم، پی بردن به استحکام یک دین از نظر تکامل نظم و حکمت و حفظ مصالح مادی و معنوی در حدی که از توان ساختن بشر بیرون باشد، که در این صورت پی می‌بریم این دین، ساخته خداوند است نه ساخته بشر ...^۲

کاستیهای این پاسخ پوشیده نیست، زیرا نسبت به پاسخ اول می‌توان سؤال را اعاده کرد و گفت: آیا مولویت حقیقی داشتن مشرع یک دین به چیست؟ و ناگفته پیداست که پاسخ این سؤال، بسی مشکلتر از پاسخ سؤال اول است. و نقص پاسخ دوم در این است که مجرد حقیقت یک دین، برای پذیرفتن و عمل کردن به آن دین کافی نیست؛ بلکه پذیرفتن یک دین - که به معنای گرویدن به آن و عمل کردن به فرامین آن است - علاوه بر حقیقت آن متوقف بر این است که آن دین، نسخ نشده باشد، وگرنه باید همه ادیان الهی را پذیرفت؛ در حالی که قطعاً چنین نیست، مگر اینکه پذیرش را طوری معنی کنیم که با قبول کردن ادیان سابق در ظرف خودشان سازگار باشد.

اشکال دیگر پاسخ در این است که صغرای راه اول غالباً برای نسلهای نوظهور قابل تحقق نیست، و راه دوم نیز بسهولت

قابل انکار است.

پاسخی که دیگری ارائه کرده این است که کسی که دین را می‌پذیرد، آن را حق می‌داند و کسی که آن را حق نداند به آن نمی‌گردد. حقیقت دین چیزی است که دل دیندار به آن معترف است و گواهی می‌دهد. اگر کسی بگوید دین باید مستدل باشد و بتوان حقیقت آن را با استدلال ثابت کرد، سخن خوبی گفته است، اما گرچه ایمان و اعتقاد به کمک استدلال وسعت می‌یابد، اما پدید نمی‌آید و با استدلال از میان نمی‌رود؛ آنکه اعتقاد ندارد به استدلال گوش نمی‌کند و آنکه اعتقاد دارد به استدلال موافق دین نیازی ندارد، و به استدلال مخالفان وقعی نمی‌گذارد. در مقابل کسانی که به صورت عقلی و منطقی دیانت می‌اندیشند گروهی نیز استدلال کردن دین را کوششی در تحریف آن می‌دانند. به نظر آنها ایمان از سنخ احکام فاهمه نیست، یعنی اولاً احکام دینی با ایمان یکی نیست. ثانیاً فهم اقوال و کلمات دینی را نمی‌توان عین ایمان دانست، گرچه صاحب ایمان هم باید اقوال و کلمات دینی را درک کند و دریابد وگرنه کسی که درک و عقل ندارد، چگونه ایمان داشته باشد؟ این نکته‌ای است که اگر درست درک نشود، مسأله، درست طرح نمی‌شود. حقیقت یک دین بیشتر با عمل

پیروان آن و مددی که به کمال وجود آدمی می‌رساند موجه می‌شود. اما احراز این حقیقت صرفاً در قلوب مؤمنان متحقق می‌شود.^۳

جای شگفت است که این پاسخگوی محترم، به هیچیک از سؤالهای نقد و نظر، پاسخ مناسب و مرتبط با سؤالهای یاد شده نداده است؛ زیرا اولاً، عبارت «آنکه دین را می‌پذیرد آن را حق می‌داند و کسی که آن را حق نداند به آن نمی‌گردد» کمترین ربطی به آنچه که در سؤالها آمده است ندارد. و ثانیاً، عبارت «حقیقت دین چیزی است که دل دیندار به آن معترف است و گواهی می‌دهد» پاسخ ناصوابی است که پذیرفتنی نیست، و اگر مباحثات شود، باید گفت که این جواب، مجمل است و در واقع امر این است که این، به ماهیت و حقیقت دین اشاره دارد نه حقیقت آن؛ زیرا حق بودن هر چیز، مطابقت آن با واقع است، و حقیقت یک دین به این است که مطابق واقع و نفس الامر باشد. و ثالثاً شگفت‌انگیز است که پاسخگو، استدلال را - که متقن‌ترین وسیله باور است - مورد انکار قرار داده و چنین پنداشته است که ایمان به وسیله استدلال نه پدید می‌آید و نه از میان می‌رود؛ در حالی که استدلال صحیحی که با مقدمات بدیهی انجام گرفته باشد،

نتیجه اش امر بدیهی و غیر قابل انکار است و این، تنها راه اثبات حقیقت دین حق است. وانگهی، موارد زیادی برای نقض آن وجود دارد که برای رد این سخن، کافی است؛ مثلاً در بسیاری از موارد دیده می‌شود که فرد غیر مؤمن، به وسیله یک استدلال صحیح و کامل، مؤمن می‌شود. بنابراین چگونه استدلال، توانایی این را ندارد که موجب پدید آمدن ایمان گردد؟!

رابعاً اگر مطلب، چنان باشد که این جواب دهنده گفته است، ملاک واحدی برای حقیقت دین حق وجود نخواهد داشت و قهراً تبلیغ اهل آن دین برای به راه آوردن دیگران که به ادیان دیگر ایمان دارند، کاری بی‌هوده خواهد بود؛ زیرا همه - یا بیشتر - آن مردمان در برابر تبلیغ دین حقیقی چون اسلام، خواهند گفت: دل ما گواهی می‌دهد که دین ما بر حق است. آیا این معنی قابل التزام است که نور هدایت و چراغ پرفروغ عقل را که یگانه مرجع و ملجأ ما آدمیان است کنار گذاشته و از راهنمایی‌های آن بهره نبریم؟! و آیا این معنی نوعی شکاکیت نیست؟

خامساً، اگر بی‌ایمان نادان، به استدلال اهل ایمان و ارشادات پیامبران واقعی نهنده و گوش جان نسپارد، بدیهی است که کمترین صدمه‌ای به حقیقت استدلال وارد نمی‌شود. زیرا

«شب پرّه گر وصل آفتاب نخواهد / رونق بازار آفتاب نکاهد». و پیداست که ایمان مؤمن وقتی ارزشمند است که زیربنای آن، استدلال صحیح و برهان روشن و قوی باشد.

سؤال دوم نقد و نظر این است که آیا حقّانیت یک دین برای اینکه آن دین پذیرفته شود کفایت می کند یا نه؟ جمله ای که از این پاسخ دهنده در پایان سخنش آمده چنین است: «حقّانیت یک دین بیشتر با عمل پیروان آن و مددی که به کمال وجود آدمی می رساند موجه می شود.»

در قبال این سخن باید گفت که، هرگز نمی توان حقّانیت یک دین را به عمل اهل آن دین باز شناخت. چه بسا اهل دینی که اعمال و رفتارشان با آنچه که حقیقتاً در آن دین آمده، سازگار نیست. همانطور که قبلاً اشاره شد، احراز حقّانیت یک دین، تنها به وسیله برهان و استدلال، ممکن و میسر است و شهود عرفانی نیز باید مبتنی بر استدلال و برهانی باشد که مقدمات روشن و بدیهی دارد، وگرنه هر صاحب دلی خواهد گفت: «دین من حق است، زیرا دل من به آن گواهی می دهد.» شکی نیست که چنین گفتاری، در نظر اهل عقل و اندیشه، ناکافی است.

پاسخگوی دیگری در مقام جواب به پرسشهای مذکور، دین را به دو بخش

اعتقادات و احکام تقسیم کرده و گفته است: «حقّانیت دین در بخش اعتقادات، چندان مسأله ای ندارد... و اما در مورد احکام و فرامین و توصیه ها، تطبیق این معنی از حقّانیت، خالی از اشکال نیست. زیرا مضمون احکام و توصیه ها غالباً انشائی است، و در باب انشائیات، تطبیق محتوا با عالم واقع تصوّر نمی شود... ولی در عین حال توجه به نکته ای اساسی در باب احکام و توصیه های دینی - بلکه هر حکم و توصیه دیگر - ما را به مفهوم حقّانیت در باب انشائیات رهنمون می شود. احکام و توصیه ها گرچه خود نوعی انشاء هستند ولی ناگزیر برخاسته از دواعی و مصالح و مفاسدی هستند که در متعلّق آنها وجود دارد. می توان گفت: حکمی حق است که مطابق مصلحت و برانگیخته از آن باشد... و پذیرش دین در ناحیه احکام و توصیه های آن به خاطر این است که آن را منبعث از مصالح و مفاسد می دانیم...»^۴

انصاف این است که منطقی ترین پاسخی که برای آن پرسشها می توان ذکر کرد، همین جواب است؛ ولی مناقشات زیادی متوجه آن است که به بعضی از آنها اشاره می شود: یکی اینکه معنای صدق، مطابقت با واقع و نفس الامر است و توصیه های شارع گرچه

انشائی‌اند، لکن مطابق بودن آنها با واقع به این است که، از شارع صادر شده‌اند و چون صدور آنها، مطابق با واقع است، پس حقند، و این نسبت، نسبت حقیقی است، بخلاف اینکه حَقَّانیت آنها را ناشی از رعایت مصالح و مفاسد بدانیم. زیرا در این صورت، مرتکب نوعی مجاز شده‌ایم. اشکال دیگر این است که اثبات حَقَّانیت برای احکام، نباید «علی‌المبنی» باشد؛ زیرا ممکن است کسی آن مبنا را مردود بداند. حال آنکه در پاسخ مذکور، حَقَّانیت احکام «علی‌المبنی» و به طور مجاز اثبات شده است که هر یک از آنها برای بطلان این سخن، کافی است. اشکال دیگری که ذکر آن خالی از فایده نیست این است که مشار‌الیه، مسائل تاریخی را در برابر مسائل نظری قرار داده و مدعی شده است که قسمتی از احکام دین، از آن جهت که نظری است نیاز به نظر و استدلال دارد، ولی پاره‌ای از محتویات دینی نظری نیستند؛ مانند پاره‌ای از حقایق تاریخی دین که نیازمند فحص تاریخی است. بدیهی است که این بخش نیز، اگر بدیهی نباشد نیاز به استدلال و نظر دارد، گرچه در استدلال، از مقدمات تاریخی استفاده می‌شود؛ و اگر بدیهی باشد، نیاز به فحص تاریخی هم ندارد. گویا این شخص استدلال و نظر را در معنای خاصی به کار گرفته است،

و یا منظورش این است که برخی از احکام دین، بدیهی است و فقط به مُنبهات تاریخی نیاز دارد. البته این معنا، خلاف ظاهر کلام اوست. آخرین سخن اینکه اشتباه قبلی‌ای که در خصوص حَقَّانیت احکام برای این شخص پیش آمده، موجب شده است که در پاسخ از چگونگی احراز نیز دچار لغزش شود و بگوید: «در مورد احکام و توصیه‌های دینی راه احراز حَقَّانیت عمدتاً از طریق بحثهای نظری و کلامی است نه احراز مستقیم؛ چون احراز مصالح و مفاسد احکام، امری نیست که مستقیماً قابل احراز باشد.»
 ناتمامی سخن قبلی که بدان اشاره شد، ناصوابی این گفته را روشن می‌کند و نیاز به تکرار ندارد.

آیا معرفت دین

و شریعت متحوّل است؟

آنچه در سطور گذشته بیان شد، گرچه ظاهراً نقد پاسخی بود که از طرف عده‌ای از عالمان دلسوز دینی مطرح شده است، اما در واقع، مقدمه‌ای است برای آنچه اکنون در صدد تحقیق آن هستیم، و آن اینکه: آیا مجموعه باورها و توصیه‌های حقیقی که به نام «دین» شناخته شده است، پیوسته در تغییر و تحوّل است؟ و آیا تحوّل علوم و معارف

گوناگون سبب تحوّل و تغییر دین - بویژه در بخش فروع - می شود؟ یا آنکه محتوای دین حقّ، ثابت و غیر متغیّر است؟

بدیهی است که مخاطب این سؤال، دین باوران هستند؛ وگرنه، چهره سؤال بکلی تغییر می کند. به دیگر بیان، ما مسلمانان که معتقد به حقانیت دین مقدّس اسلام هستیم، در جمع خود می خواهیم ببینیم آیا قسمت اوّل سؤال درست است یا قسمت دوم آن و یا باید تفصیل داد؟ پیداست که هیچ دین باوری نمی تواند قسمت اوّل سؤال را به طور مطلق بپذیرد؛ زیرا معنای معقولی برای آن تصوّر نمی شود، بلکه سر از نسبیت واقعیّات اصلی و فرعی دین برمی آورد که جز «شکاکیت» چیز دیگری نخواهد بود.

برخی معتقدند که فقیه، همان طور که باید حکم الهی را بشناسد، لازم است موضوعات احکام را نیز بشناسد و چنانچه فقیهی موضوع شناس نباشد، اجتهادش ناقص و غیر قابل پذیرش است. پس در واقع، فقیه کسی است که به تمام علوم و فنون آگاهی تامّ و کامل داشته باشد، تا به وسیله این علوم که نوعاً دانشگاهی و غیر حوزوی هستند، موضوعات احکام را بدقت شناسایی کند و پس از آن، وارد کتاب و

سنت شود و به حکم شناسی بپردازد. همچنین گفته اند که، تغییر و تحوّل علوم گوناگون در بستر زمان، موجب می شود که فقیه آگاه به زمان و مکان، فهم جدید و درست تری از کتاب و سنت پیدا کند، بلکه آن کس که چنین نباشد نام فقیه بر او نهادن، مجازی بیش نیست. این قابل اغماض نیست که چنین نظریه غیر معقولی را که از آن دفاع می کنند، به شخصیتی نظیر آیت الله العظمی امام خمینی (ره) نسبت می دهند و می گویند: «اختلاف حضرت امام با دیگران در نظر نبود، و از مبانی اصولی، رجالی و ادبی (علوم و اطلاعات حوزوی)، نشأت نمی گرفت، زیرا اختلاف در این مبانی چندان چشمگیر و اساسی نبوده و نیست ... این اختلاف، اختلاف منظر و چشم انداز است ... تفاوت مهم حضرت امام با دیگران در طرز تلقی و شیوه نگرش به دین و در انتظاری است که از دین عموماً و از فقه خصوصاً داشتند و این طرز تلقی به نوبه خود، زاینده آگاهیها و اطلاعات فراحوزوی و شناختهای برون دینی و ناشی از قرار گرفتن در موقعیتی جدید و نظر کردن به کل فقه و کل دین از منظرها و چشم اندازهای جدید است، بنا بر این، اختلاف در مبادی عام فهم شریعت است ... بدیهی است که اگر فقیهی

انتظارش از شریعت این باشد که فلسفه عملی حکومت را در اختیار او قرار دهد با فقهی که انتظارش از شریعت، مجموعه ای از احکام پراکنده فردی و شخصی است. وقتی با این دو انتظار متفاوت به متون دینی رجوع می کنند، دو برداشت سرپا متفاوت از متن واحد خواهند داشت...»^۵

ما در مقاله ای که در شماره ششم همین مجله به چاپ رسیده است، مفصلاً استدلال کرده ایم که اولاً، موضوعات غیر مستنبطه، هیچ ربطی به فقیه و حکم شناسی ندارند؛ و ثانیاً، حکم شناسی از آن جهت که حکم شناسی است، به شناخت هیچ موضوعی حتی موضوع مستنبط نیز ربط و پیوند ندارد. بنابراین، اساساً این سخن که اطلاعات علمی غیر حوزوی نقش اساسی را در تحوّل فهم شریعت بازی می کند، غیر منطقی است، و از این غیر منطقی تر این گفته است که فهم مطالب و مسائل فقهی در گرو انتظار فقیه از دین و متون فقهی است، به طوری که اگر دو فقیه با دو انتظار به نصّ یا ظاهر یک متن رجوع کنند، دو معنای متفاوت می فهمند. وجه غیر منطقی بودن این سخن آشکار است، زیرا معنای این گفته آن است که ما به غرض متکلم کاری نداریم و هیچ برنامه ای هم در میان عقلا وجود ندارد

که براساس آن، سخنان همدیگر را تفاهم کنند؛ بلکه هر کسی به حسب انتظار خودش کلام دیگران را فهم می کند. بدیهی و وجدانی است که این سخن، قابل پذیرش نیست، زیرا اولاً آنچه در واقع، مشاهده می شود، خلاف این مدعاست و ثانیاً، لازمه آن سخن این است که اگر بدون انتظار به متنی رجوع کنیم چیزی از آن نفهمیم، در حالی که بالبداهه این سخن مردود و غیر قابل قبول است، زیرا نوعاً فقها بدون انتظار حکم خاصی به روایات رجوع می کنند و در بسیاری از موارد برداشتشان یکسان و مانند هم است بلکه چه بسا اگر هم با انتظارات متفاوت به کتاب و سنت رجوع کنند، فهم همه یا بیشترشان مانند هم است. مثلاً بسیاری از فقها می خواهند راهی برای جواز ازدواج دائم با اهل کتاب پیدا کنند، ولی وقتی به متن دینی رجوع می کنند خلاف این را می فهمند. نمونه های زیادی از این باب وجود دارد که به لحاظ وضوح مسأله، ذکرشان را لازم و ضروری نمی دانیم.

حال باید به این نکته پرداخت که آیا نظر امام خمینی (ره) هم، آن طور که بعضی پنداشته اند، همین است که اینها می گویند و احیاناً به بعضی از کلمات ایشان در سخنرانیها و پیامهایشان تمسک می جویند؟!

ما هیچ تردیدی نداریم که نسبت دادن این نظریه به امام خمینی (ره) جز افترا چیزی نیست؛ زیرا اولاً، صریح کلمات ایشان همان طور که در آن مقاله نشان دادیم^۶ این است که اجتهاد مطلق، بر همان علوم متعارف در حوزه های علمیّه متوقف است و تفصیل این را باید از رساله اجتهاد و تقلید ایشان (صفحه ۹۶ به بعد) اتخاذ کرد، و آنچه در این جا اضافه می کنیم این است که عین همین معنا در پیامها و سخنان ایشان نیز آمده است:

«اجتهاد به همان سبک (سنتی) صحیح است ولی این بدان معنی نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند، مسأله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر، همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند بدان معنی که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می طلبد.»^۷

همان طور که مشهود و غیرقابل انکار است، امام (ره) در این سخنش - که اساسی ترین مدرک این آقایان است - در دو مورد تصریح به رد آنان دارد: یکی اینکه در آغاز سخنش به این معنی تصریح می کند که «اجتهاد به همان سبک قدیم صحیح است» و دیگر اینکه ایشان تغییر حکم به لحاظ زمان و مکان را به جهت تغییر موضوع می داند. آیا نصی بالاتر و صریح تر از این دو سخن برای رد آن نظریه می توان بیان کرد؟ و آیا اگر قرار بود امام (ره) این نظریه را رد کند، به ردی قاطع تر از این کلام نیاز داشت؟

قراین و شواهد بسیاری در کلمات ایشان وجود دارد که نه تنها آن نظریه را تأیید نمی کند، بلکه این حقیقت را کشف می کند که امام (ره) چیز دیگری را در نظر داشته است. مثلاً در یک سخن گفته است:

مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد. بر مردم و جوانان و حتی عوام قابل قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید من در مسائل سیاسی اظهار نظر نمی کنم.^۸

در این جا ممکن است کسی از آغاز سخن امام (ره) چیزی را بفهمد که شبیه آن سخنانی است که امروزه مطرح می کنند، ولی پر روشن است که منظور امام (ره) از

آغاز این سخن این است که مجتهد باید به مسائل سیاسی جامعه خود نیز وقوف داشته باشد؛ زیرا پایان کلامش بوضوح بر این معنی دلالت دارد، و آن اجمالی که در آغاز سخن وجود دارد، با این قرینه برطرف می شود.

بنابراین، باید مبهمات و مجملاتی که در بعضی از کلمات - در بدو نظر - وجود دارد با کلمات روشن و صریحی که در آغاز یا انجام آن گفته ها و یا در کلام دیگر به طور صریح بیان شده است، تفسیر شود؛ نه آنکه انسان موارد متشابه را بر آنچه در دل دارد و انتظار استخراجش را از کلام امام (ره) می کشد، حمل کند. امام (ره) در جای دیگر فرموده است:

مهم، شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن، نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه ریزی کند که وحدت رویه و عمل ضروری است، و همین جاست که اجتهاد مصطلح در حوزه ها کافی نیست.^۹

شاید این عبارت برای دستاویز قرار گرفتن صاحبان آن نظریه، مناسبترین عبارت باشد، ولی بدیهی است که نظر امام (ره) از این جمله اخیر آن است که نباید این طور باشد که هر کس و هر مجتهد در خانه بنشیند و

برای جامعه مسلمانان فتوا صادر کند، بلکه باید با مشورت کردن و ایجاد یک رویه برای اجرا در نظام اسلامی، روح تازه ای به اجتهاد خود ببخشند.

علاوه بر این، اگر نظر امام (ره) آن بود که باید مجتهد علوم فراحوزوی را تحصیل کند تا اجتهادش تمام شود، لازم بود در این مدت طولانی که پس از پیروزی انقلاب، در رأس تمام امور بودند و از نفوذ کلمه خاصی بویژه در میان حوزویان برخوردار بودند، و همه به سخنانش ارجح می نهادند، این مطلب را بارها به آنان گوشزد نماید که سکوت در جهت وظیفه ای آنچنان تحویل بخش و سازنده، قابل توجیه نیست؛ بخصوص نسبت به امام که در اوج قدرت مادی و معنوی قرار گرفته بودند، ولی ایشان نه تنها این کار را نکرد، بلکه پایبندی خود را نسبت به آنچه در حوزه های علمیه متداول بوده و اکنون نیز مورد عمل است، با صراحت هرچه بیشتر اعلان کرد، و گفت: اجتهاد به همان سبک (سنتی) صحیح است. و باید فقه جواهری در حوزه های علمیه، سرمشق طلاب و علما باشد. حال باید پرسید چرا امام (ره) این سخنان و مشابه اینها را گفته است؟! آیا برای این نبوده است که خط قرمزی بر این گونه نظریات غیر منطقی بکشد؟ آیا این گونه

سخنان برای آن نبوده است که روش و سبک اجتهادی حوزه‌های علمیه را مورد قبول قرار دهد؟ ظاهراً نمی‌توان معنای دیگری برای این گونه سخنان ایشان پیدا کرد، و خوب است کسانی که هنوز هم تردیدی دارند و برآستی غرض خاصی را دنبال نمی‌کنند و آن قصد را ندارند که انتظارات خود را از متن سخنان امام(ره) بفهمند، به «صحیفه نور»، بویژه جلد ۲۱، مراجعه کنند، زیرا دقت در کلمات گوناگون ایشان، روشنگر این معنی است که ایشان به مبانی و مبادی اجتهاد در احکام شرعی که در حوزه‌های علمیه متداول بوده و هست پایبند و معتقد بوده‌اند، گرچه توصیه‌های مهمی برای فقها و طلاب دارند که باید نسبت به موضوعات جدید و تحول برخی از موضوعات و رابطه دین با سیاست و مانند اینها هوشیار باشند، ولی هویداست که این توصیه‌ها آنچه را که طرفداران نظریه نقش علوم فراحوزوی در اجتهاد، می‌گویند ثابت نمی‌کند، و کمترین دلالتی بر آن ندارد، و لا اقل، این است که دلالت آنها نسبت به این معنی، مجمل است و بدیهی است که باید طبق قاعده حمل مجمل بر مبین، این کلمات را با استمداد از نصوص و ظواهری که از امام(ره) به جای مانده، معنی کرد. حال بسیار به جاست که بگوییم:

امام(ره) در یک نص صریحی که از ایشان به جای مانده است نظریه مورد بحث را بروشنی مردود دانسته و فقها را که ممکن است به طور ناآگاهانه در آن فضا قرار گیرند و تحت تأثیر علمی که مبدئیت متداول برای فقه و اجتهاد ندارند، برحذر داشته است. او در آن سخنان تصریح کرده است که نباید فقها در مقام اجتهاد و استنباط احکام شرعی تحت تأثیر علوم دیگر مثل فلسفه و کلام قرار گیرند، بلکه فقهای که از آن علوم برخوردارند باید هنگام اجتهاد، ذهن خود را از مسائل آن علوم خالی کنند، تا از خطر انحراف از جاده مستقیم اجتهاد، مصون بمانند.^{۱۰}

حال سخن این است که آیا می‌توان اینگونه کلمات امام(ره) را که نتیجه دهها سال تحصیل و تدریس اوست نادیده گرفت و یا به توجیه پرداخت؟ هیچ متدین عاقلی نمی‌تواند در صراحت این نوشته‌ها شک کند؛ اما ممکن است کسانی این سخنان امام(ره) را منسوخ گفته‌هایی بدانند که ایشان در اواخر عمرش بیان داشته است! ولی این برداشت، بسیار دور از حقیقت است؛ زیرا اولاً گفتار ناسخ روشنی از ایشان در دست نیست، بلکه اگر چیزی باشد، کلماتی است که دارای احتمالات زیادی

است که قطعاً مانع ظهور آنها در معنای خاصی است که مخالف معنای کلمات روشن دیگر ایشان باشد. و ثانیاً حمل اینگونه کلمات بر معنایی که صاحبان نظریه نقش علوم فراحوزوی در اجتهاد، می‌گویند به معنای تخطئه کردن امام(ره) به وسیله خودشان است، بلکه داخل در قاعده «مایلم من وجوده علمه» می‌شود. به عبارت روشنتر، لازمه آن نظریه این است که آنان، اجتهاد امام(ره) را نیز قبول نداشته باشند و آن را نیز ناقص و غیرقابل قبول بدانند، زیرا ایشان نیز براساس همان روش متداول در حوزه‌های علمیّه و با مبادی و مبانی مرسوم در حوزه‌ها اجتهاد کرده است و تا آخر عمرش اجتهاد و استنباط احکام را بر همان اساس انجام داده است، بنابراین، لازمه کلام اینان، آن است که امام(ره) علی‌رغم توجه به این مطلب که اجتهاد به سبک مرسوم در حوزه‌ها ناقص و غیر کارساز است، در مقام عمل، این دیدگاهش را نادیده گرفته و با آن، مسائل فقهی را حلّ و فصل کرده است! آیا می‌توان چنین امری را به آن شخص بزرگوار نسبت داد؟

یگانه تفاوتی که امام(ره) با عدّه‌ای از فقها پیدا کرد، قرار گرفتنش در طرف پذیرش ولایت فقیه بود، و این گونه اختلاف و

تفاوت در فتوا یک امر طبیعی است. از سوی دیگر، لازمه این سخن که «این طرز تلقی، زائیده آگاهیها و اطلاعات فراحوزوی است» این است که امام(ره) نخست علوم فراحوزوی را تحصیل کرده و آنگاه به این تلقی و نگرش خاص رسیده است!!

پیشوایان دینی چه می‌گویند؟ همانطور که قبلاً اشاره شد، دین، مجموعه‌ای است از اعتقادات و احکام که از طرف خدا و توسط پیامبر(ص) برای مردم تبیین شده است. ظاهراً تردیدی در این نیست که همه مردم باید نسبت به اصول دین، به طور مستقیم و مستدلّ برخورد داشته باشند و با آگاهیهای اطمینان‌آوری آنها را بپذیرند؛ ولی در محدوده فروع و احکام دین، چنین نیست، بلکه راههای دیگری، هم وجود دارد، مثل اینکه انسان می‌تواند طریق احتیاط یا تقلید را انتخاب کند. حال سخن این است که آیا این متون دینی، پیام و توصیه‌ها و توصیفات برای مردم دارند، یا نه؟ و اگر جواب مثبت است آیا این توصیه‌ها و توصیفات به طور معمولی و در قالب الفاظ و عباراتی که دارای معانی خاصی هستند ادا شده است یا نه؟ بدیهی است که هیچ فرد متدینی نمی‌تواند بگوید: دین و متون دینی

دارای پیام خاصی نیست، پس دین برای مردم پیام و توصیه‌هایی آورده است، و این توصیه و توصیفها برای اینکه پیام را به آسانی به مردم برساند به زبان مردم و با همان الفاظ و عباراتی که آنان محاوره می‌کنند ادا شده است. این موضوع، علاوه بر اینکه عقلی است در قرآن نیز بدان تصریح شده است.

الفاظ و عبارات قرآن و احادیث، که متن دین مقدس ما هستند، هر یک برای معنای خاصی وضع شده است، و چنانچه در عرف عقلایی یا متن دین، یکی از آن الفاظ و ترکیبات در معنای دیگری استعمال شود، و اصطلاحاً معنای غیر موضوع له لفظ از آن اراده شود، باید به کمک قرینه خاصی که موجب صرف لفظ از معنای حقیقی اش می‌شود، انجام گیرد و گرنه قطعاً تقبیح عقلایی دارد، زیرا چگونه ممکن است عقلی لفظی را که دارای معنای خاصی است و در آن معنی ظهور دارد، اطلاق کند و بدون قرینه، معنای دیگری را اراده کند، و از مخاطبینش بخواهد که مراد او را برآورده کنند؟! چنین چیزی از حکیم عاقل سرزده و متصور نیست. بنابراین، الفاظ و عبارات قرآن (جز در موارد خاصی) و اخبار و احادیث، همان الفاظ و عبارات مردمی است که هر یک به لحاظ منشأ وضع، در معنای

خاصی ظهور دارد؛ به طوری که اگر لفظ به هیچ قرینه‌ای مقرون نباشد، معنایش این است که متکلم همان معنای متعارفش را که برای آن وضع شده و لذا در آن معنی ظهور دارد، اراده کرده، و اگر قرینه یا قرآینی در بین باشد، یا لفظ مجمل می‌شود و یا منظور و مراد متکلم به وسیله آن قرینه یا قرآین مشخص می‌گردد.

اکنون ما که قطعاً مکلف به وظایفی هستیم، می‌خواهیم به طور تفصیل به این احکام و وظایف آگاهی پیدا کنیم این اطلاعات جزئی و تفصیلی را از کجا و چگونه باید به دست آورد؟ شکی نیست که باید این اطلاعات را از متون دین مقدس که آیات الاحکام و روایات و احادیث است به دست آورد؛ یعنی همان متونی که از الفاظ و عبارات مردمی تشکیل شده و همان گونه که مردم با هم سخن می‌گویند و تفاهم می‌کنند، متون یاد شده هم با مردم سخن می‌گویند. پس هر که با زبان متون دینی آشناست، باید بدون همراه گرفتن قرینه یا قرآینی، به آن متون مراجعه کند و سؤالش را بر آن متون عرضه دارد و در حالی که ذهنش از هر نوع شائبه‌ای که ممکن است به ظهور آن متون صدمه وارد کند خالی است، پاسخش را از آنها دریافت دارد. بدیهی است

که متون حاوی معانی عرفی با کسی درست حرف می‌زنند که ذهنش آلوده به مطالب و خواسته‌هایی نباشد که احیاناً زبان متن را می‌بندد. مثلاً کسی که می‌خواهد بداند نکاح با زن مسیحی یا یهودی برای مرد مسلمان جایز است یا نه؟ وقتی می‌تواند در این رابطه حکم خدا را از متون دینی استنباط کند که ذهنش را از خواسته ویژه‌ای خالی کرده و بی‌طرفانه با آنها سخن بگوید نه آن‌طور که خود می‌خواهد؛ در آن صورت است که حکم خدا - ولو به حسب ظاهر - به دست می‌آید، نه در این صورت که متن را با خواسته خود تطبیق کند، چه در این صورت، آنچه به دست آمده است خواسته رجوع‌کننده است نه مراد متکلم، زیرا بازگشت این معنا به انکار اراده متکلم و مانند آن است. مثل اینکه گفته شود: هر معنایی را که مخاطب فهم کند، همان معنی، منظور و مراد متکلم است، و این، همان است که امروزه در کلمات بعضی دیده می‌شود: «سخن بنده این است که ما با یک تجربه باطنی تفسیر نشده رو به رو هستیم [اشاره به متون دینی بویژه قرآن کریم دارد] و لذا آن را مستمرآ تفسیر می‌کنیم و لذا مستمر بر ما وحی می‌بارد.»^{۱۱}

ناگفته پیداست که هریک از این دو معنی

آنچنان نامعقول است که قابل تصور نیست چه رسد به تصدیق. آیا بازگشت هریک از آن دو، به «تصویب باطل» و مانند آن نیست؟! بنابراین، شایسته مقام علمی و فکری یک دانشمند نیست که بگوید: فهم شریعت از اصول گرفته تا فروعش همه متوقف بر تحصیل علوم بشری و معارف غیرحوزوی است، و اجتهاد مجتهد، وقتی تام و پذیرفتنی است که مجتهد اول برود و تمام معارف و دانستنی‌ها را فراگیرد و آنگاه به کتاب و سنت رجوع کرده و به اجتهاد پردازد.

اما اگر منظور این است که وجود برخی از دانستنیها و پیش‌فرضها موجب آن می‌گردد که فهم حکم دینی عوض شود، یعنی دارنده این معلومات حکم دینی را طوری می‌فهمد که فاقد آن علوم نمی‌تواند بفهمد، اشکال این ادعا در این است که - اگر این حرف درست باشد که بعضی از معلومات فراحوزوی در تغییر ظواهر متون دینی مؤثر است - اگر فقیه چنین معلوماتی را تحصیل کرده، باید هنگام اجتهاد، تغافل کند، تا با ذهن خالی به معانی اصلی و وضعی واژه‌ها و ترکیبات متون دینی واقف گردد؛ و حکم اراده شده خدا را لااقل به حسب ظاهر تحصیل کند، نه حکم هوا و هوس خود را که این حکم فاقد ارزش و اعتبار است.

مگر نه آن است که اگر بدون هیچ انتظاری به متنی از متون مراجعه کنیم، و آن را تا پایان، مورد مطالعه قرار دهیم مطالب بسیاری را که نویسنده آن متن در نظر داشته به دست می آوریم؟ بلکه در بسیاری از موارد و برخلاف انتظارمان، مطالب غیر مترقبه ای را از یک متن مورد رجوع اتخاذ می کنیم، و بدیهی است که این مطلب-متون با ما سخن می گویند- در مورد متون دینی هم صادق است. اگر این رجوع بدون توقع و انتظار را در خودمان مورد آزمایش قرار دهیم، به همین نتیجه خواهیم رسید. برای مثال، ما همواره بدون التفات و انتظار کتاب می خوانیم، روزنامه مطالعه می کنیم و سخن می شنویم و مطالب و معانی ای را از این خواننده ها و شنیده ها دریافت می داریم. گاهی از آنچه به دست می آوریم در حزن و اندوه واقع می شویم و گاهی در نشاط و سرور قرار می گیریم، و گاهی برخلاف انتظار، از متنی به مطلبی می رسیم که مایه شگفتی و تعجبمان می گردد؛ این همه، شواهد بسیار روشنی است بر اینکه فهم متون دینی متوقف بر وجود پیش فرضها و اطلاعات عمومی یا تخصصی نیست، و این متون نه صامت و بی زبان است و نه مبهم و نیازمند به تفسیر و بیان ما. زهی گمان باطل

که خود را برای فهم قرآن، در ردیف پیامبر دانسته و برداشته ایمان را از آن کتاب آسمانی، همسان برداشتهای آن جناب بدانیم! وانگهی مگر آنچه در قرآن مجید برای تبیین احکام آمده است، چند در صد قرآن است و بیانگر چند درصد از احکام است؟! جای شگفتی است اگر همین معنا را نسبت به تمام متون دینی گسترش دهیم، و خود را در مقام فهم دین همسان پیامبر و علی و امام باقر و امام صادق-سلام الله علیهم- قرار دهیم، و گرنه چرا متنی که نصّ در معنای مراد است و یا ظاهر در آن، صامت و بی زبان باشد؟! بدیهی است که معنای ظهور لفظ، ظهور آن در معنایی است که در کلام متکلم پدید آمده است، چه به طور تعیین و چه به گونه تعیین، زیرا هر لفظی با ظهورش پیام آور متکلم برای مخاطب است؛ پس باید در زبان پیام دهنده، ظاهر یا نصّ در معنای مورد پیام باشد، ظهوری که بر اثر ذهنیات پیام گیرنده پدید می آید، حامل پیام نخواهد بود. از این رو، ارزش ظهوری که حامل پیام دهنده برای پیام گیرنده نباشد، مانند لفظ مهمل یا مجمل خواهد بود، و کمترین اثری بر آن مترتب نمی شود. بنابراین، منطقی نیست که گفته شود: «ظهور، از آگاهیهای غیر ادبی موجود در ذهن مخاطب رنگ می پذیرد و هر

چقدر آن آگاهیها وسیعتر و عمیقتر و دقیقتر و جامعتر باشد، فهم مخاطب از متون دینی نیز وسیعتر، عمیقتر و دقیقتر و جامعتر خواهد بود.^{۱۲}

مگر متون دینی پیام و معنی ندارند، و وابسته به فهم ما هستند؟ و این تفسیر ماست که به آنها معنی می دهد؟! اگر چنین نیست و هر متنی حامل پیامی است، پس باید دید در زبان متکلم در چه معنایی ظهور داشته و چه معنایی مورد نظر و پیام او بوده است، تا بدین وسیله به مقصود او نایل گردیم، نه اینکه با ذهنیات خود ظهوری بسازیم؛ زیرا این ظهور، ظهور در معنایی نیست که متکلم اراده کرده است، پس اگر متن مورد مراجعه، متن دینی است، نمی توان معنای ظاهری را که محصول ذهنیات ماست به دین نسبت داد. بنابراین، معنای ظهور-نه اصالة الظهور- این است که لفظ، ظاهر در معنای مراد استعمال کننده است و معنای حجیت «اصالة الظهور» این است که عقلا احتمال اراده خلاف آن را از جانب متکلم، نفی می کنند و می بینیم که تصور این معنی مساوی با تصدیق آن است که منظور از ظهور در محدوده صغرا، ظهور در معنای مراد متکلم است، و کبرای اصالت الظهور که یک امر عقلایی مسلم است، ناظر به آن گونه ظهور است؛ و

این بدان معناست که حجیت اصالة الظهور که مورد بنای عقلاست به ما می گوید که منشأ ظهور چیست و کدام ظهور حجّت است. شگفت آور است که معنایی بدین روشنی برای بعضی قابل فهم نیست و از همین رو، امری بدیهی را مورد انکار قرار می دهند.

پی نوشتها:

۱. نقد و نظر، سال دوم، شماره دوم، پیاپی: ۶، ص ۳۸.
۲. همان، ص ۳۸.
۳. همان، ص ۳۹.
۴. همان، ص ۴۱-۴۳.
۵. همان، ص ۲۹۹.
۶. همان، مقاله «تبیین اجتهاد و جایگاه موضوع شناسی در آن».
۷. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۴۷.
۸. پاسدار اسلام، سال ۱۳۷۱، ش .
۹. صحیفه نور، ج ۲۱.
۱۰. برای روشنتر شدن موضوع، ر.ك: رساله «اجتهاد و تقلید» از امام خمینی (ره)، شرایط مجتهد.
۱۱. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، ص ۷۷.
۱۲. نقد و نظر، پیشین، مقاله «معرفت دینی در بستر زمان و مکان»، ص ۳۱۶.