

در جستجوی ریشه‌ها

(پیشینه بحث انتظار از دین در اندیشه اسلامی)

محمد امین احمدی

مقدمه

۱- از دین چه انتظاری باید داشت؟ آیا همه علوم و روشهای زندگی را در معیشت و سیاست از وحی طلب کنیم؟ آیا علوم تجربی اسلامی و غیراسلامی داریم؟ آیا علوم انسانی و تحقیقات به عمل آمده در آن محتاج به تأیید وحی است؟ آیا متون دینی و منابع وحیانی تنها اهداف را معین می‌کند و فرد و جمع را به تقرب الی الله فرا می‌خواند، اما اتخاذ روشهای مناسب

برای زندگی بر عهده عقل و علم است؟ شرع با کل زندگی انسان چه نسبتی دارد؟ آیا دین تمامی وجوه زندگی آدمی را مستقیماً از منبع وحی صورت می‌بخشد، یا اینکه در این باب حوزه‌های خاص و معینی را به وحی سپرده است و حوزه‌هایی را بر عهده عقل انسان گذاشته است؟ روش یا روشهای تعیین قلمرو دین و حدود انتظار از متون دینی چه هستند؟

اولین مسأله‌ای که در این بحث باید روشن شود، این است که این انتظار لزوماً حالت روانی ساده نیست، بلکه می‌تواند مبنای نظری منقح و معقولی داشته باشد. اینجاست که مسأله روش تعیین انتظار از دین و تنقیح مبانی آن به میان می‌آید و می‌توان پرسید آیا لزوماً انتظار انسان با روش و مبانی فلسفی و علمی تعیین گردد و یا اینکه در این باب روش درون دینی نیز وجود دارد؟ اصولاً آیا از خود دین و متون دینی باید پرسیده شود که از آن چه انتظاری باید داشت؟ آیا جمع این هر دو روش ممکن و مطلوب است؟ آیا موجه نیست که خود این مسأله را از دین انتظار داشته باشیم و از او پرسسیم (البته با اتخاذ نظریه قبلی در باب زبان، معناداری و قواعد دلالت) که انتظار خود را از متون دینی چگونه تعیین کنیم؟

باری بحث و گفتگو درباره این پرسشها، که به «انتظار از دین» مشهور گردیده، از مباحث مهم کلام جدید به حساب می‌آید که جدیداً بر قلم و زبان دانشوران این دیار جاری گردیده است. لذا در آثار فرزنانگان پیشین اسلام بحثی مستقیماً تحت این عنوان دیده نمی‌شود. لکن این بدان معنا نیست که ذهن آنان بکلی از این بحث تهی بوده است، بلکه می‌توان گفت که فرزنانگان اسلام در فلسفه، کلام، اصول فقه، فقه، عرفان و تفسیر مسائلی را در باب نیاز انسان به دین، فواید دین، کارکرد و منزلت فقه (فقه‌شناسی)، خاتمیت نبوت، کمال دین و توصیف و تبیین آن، فطری بودن دین، زبان دین، رابطه عقل و دین، اهداف شریعت، ثابت و متغیر، برائت اصلی و منطقه الفراغ و اینکه آیا حسن و قبح و ارزشهای اخلاقی مقدم بر دین و مستقل از آن قابل درک است یا نه، مطرح کرده‌اند.

آرا و نتایج در این بحثها بدون شک انتظارات آنان را از دین و متون دینی سامان داده‌اند و بعضاً هم ناشی از حدود انتظاری بوده است که از دین داشته‌اند. مثلاً این نظریه که انسان در زندگی اجتماعی خود ناگزیر از قانون است و قانون هم در صورتی اطاعت همگانی را موجب می‌شود که از مبدأ قدسی (رجل مطاع و مؤید الهی) ناشی شده باشد، این انتظار را از دین سامان داده است که قانون زندگی اجتماعی را به بشر تعلیم کند. همچنین تفسیرهایی که از ختم نبوت (خاتمیت) شده

است انتظارات خاصی را از دین به دنبال داشته است. مثلاً اقبال در تفسیر این پدیده می‌گوید ظهور دین اسلام در حد فاصل دنیای قدیم و دنیای جدید (به تعبیر او عصر ظهور خرد نقاد) بوده است؛ به همین دلیل این دین تجربه معنوی و عقلانی را در آدمی بارور ساخته و پیام و رسالت خویش را بر این دو اساس استوار کرده و نتایج حاصل از آنها را پذیرفته است. بر این اساس جمع میان دو مقوله اصول ابدی و تغییرناپذیر وحی را با تغییرپذیری و تأسیس نهادهای جدید بر مبنای عقل و سنجش نقادانه از سود و زیان ممکن دانسته است. و یا مثلاً مرحوم مطهری و شیخ محمد عبده هر دو بر این نکته توافق دارند که سرخاتمیت دین بلوغ عقلی بشر بوده است. از این سخن، فرزانه نخست به این نتیجه رسیده است که بشر عاقل بر حفظ و تفسیر دینش قادر است و جزئیات امور معیشتی خویش را نیز می‌تواند چاره‌جویی کند؛ در حالی که امتهای پیشین در این سه امر محتاج به مراقبت، هدایت و دستگیری مستقیم خداوند از طریق تجدید نبوت بودند. فرزانه دوم بر اساس همین دیدگاه می‌گوید احکام معاملاتی اسلام اندک است و دلیل آن این است که بشر به بلوغ عقلی رسیده و رشید می‌تواند سود و زیان و مصالح و مفاسد معیشت خویش را تشخیص دهد. روشن است کسی که بشر را از نظر عقلی، عاطفی و اخلاقی در اموری خود سامان و مستغنی می‌داند، از نظر کلامی البته لازم نمی‌بیند که آن امور از طریق

وحی به بشر تعلیم داده شود. هرچند ممکن است این

خود سامانی و استغنا را ملاک عدم لزوم مراجعه (فحص) به متون دینی در امور مذکور قرار ندهد و بل به نحو عقلایی احتمال بدهد (نظر به تفضل خداوند و فوایدی که بر بیان شرعی مترتب است. و لذا این احتمال خود ناشی از مبادی کلامی است) که در شرع چنین اموری بیان شده است و بر اساس آن، درباره امور یاد شده در متون دینی فحص کند. اما نتیجه روشن آن در آنجا ظاهر می‌شود که کسی بخواهد در استدلال به متون دینی و استظهار از آنها نیاز انسان به دین و کمال آن را رکن عقلی استدلال خود قرار دهد. بر آگاهان در اندیشه سیاسی مسلمین پوشیده نیست که این نوع از استدلال در اثبات و ارائه روش خاصی برای حکومت، سیاست و اقتصاد از نظر اسلام به کار گرفته شده است. استحکام و قوت این دست از استدلالها بر اثبات قبلی نیاز انسان به دین در سیاست، اقتصاد و حکومت توقف دارد.

بنابراین مسأله انتظار از دین در سنت فکری اسلامی از ریشه‌های عمیق و استواری بهره‌مند است. لذا برای فهم عمیق از این بحث و جاری ساختن آن بر مبنای نظری و اصطلاحات و

روشهای فنی و صناعی لازم است علاوه بر ابزارها و روشهایی که تفکر جدید (از قبیل هرمنوتیک دینی، انسانشناسی جدید، مباحث زبانشناسی و...) در اختیار پژوهنده این بحث قرار می دهد، در بستر این سنت فکری جاری گردد.

۲- جستجو از ریشه های تاریخی این بحث به چندین شیوه و روش قابل تحقیق و بررسی است. اما در این مقال به ترتیب تاریخی (بجز دو استثنا، یکی ابن خلدون که بر شاطبی به جهت تغییر در موضوع بحث مقدم شده است و دیگر نظریه وحید بهبهانی به تناسب در مطلب و دلایل ناگفته دیگر در ذیل شرح و بیان دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی آمده است) تعدادی متفکر بزرگ اسلامی که تأثیر شگرفی در حیات عقلی اسلام و اندیشه اسلامی داشته اند گزینش شده است که از فارابی شروع می شود و به ابواسحاق شاطبی و وحید بهبهانی ختم می گردد و متفکرینی چون فارابی، ابن سینا، غزالی، خواجه طوسی، ابن رشد، ابن خلدون، ابواسحاق شاطبی و وحید بهبهانی را دربر می گیرد. بنابراین، این ریشه یابی شامل مقطع مهم نواندیشی معاصر در اندیشه اسلامی نمی گردد که خود یک موضوع بسیار گسترده است.

ابونصر فارابی (۲۵۹ق/ ۸۷۲م - ۳۳۹ق/ ۹۵۰م)

نقش عقل و وحی در مدینه فاضله

از نظر فارابی کمال آدمی در مدینه حاصل می شود؛ یعنی زندگی اجتماعی مقدمه ضروری عمل انسان است. مدینه به اعتبار هدف و غایت، ریاست و قانون حاکم بر آن، به فاضله و ضد آن تقسیم می شود. مدینه فاضله از نظر او دو شرط و رکن اساسی دارد: اول اینکه اهل آن سعادت و کمال عقلی را - که موجب جاودانگی آدمی می گردد - مقصود و غایت اصلیشان قرار داده باشند و در ضمن کوشش کنند که از خیرات دنیا بهره مند گردند. اما مدینه های غیر فاضله - با تفاوتی که در اهداف دارند - همه در این جهت مشترکند که یا از سعادت حقیقی - که همان کسب جاودانگی عقلی است - خبر ندارند و اگر دارند، به دلایلی اهل عمل و جدّ و جهد نیستند که در کسب آن تلاش کنند. او مدینه ای را که در آن کوشش می شود که تنها به اهداف و غایات معیشتی، از قبیل فراهم کردن نظم، امنیت و رفاه مادی با تدبیر و چاره جویی عقلی، دست بیابد، غیر فاضله می نامد.

دوم به حکم اینکه اجتماع، مانند ترکیب بدن آدمی، نظم و ترتیب طبیعی و انداموار دارد و

مانند بدن، کاملترین عضو آن رئیس مدینه و اجتماع است. کاملترین عضو آن کسی است که عقل بالفعل شده باشد؛ یعنی جمیع معقولات را تعقل کرده باشد.

از نظر فارابی انسان در مرتبه ای از کمال می رسد که قوه ناطقه نظری او پذیرای اشراقات و فیضان حقایق و صور عقلی از عقل فعال می گردد و سپس در قوه خیال او با صورتهای مناسب صورتگری می شود. بنابراین، صورتهای تمثیل یافته در خیال چنین شخصی محاکات و مثالان آن صور و حقایق عقلی است. از اینجاست که فارابی تأویل عقلی متون دینی را معجاز می شمارد و معتقد است که با تأمل عقلی می توان از این مثالان به آن حقایق عقلی رسید. قوه ناطقه عملی چنین انسانی جزئیات و تفصیل حاضر و آینده را از عقل فعال دریافت می کند و سپس در خیال وی به صورتهای مناسب تمثیل می یابد. پدیده وحی و روایت ملک از این قبیل است که در آن نبی، حقایق معقول و جزئیات و تفصیل شریعت را - که موجب سعادت آدمی است - بر اثر اتحاد با عقل فعال و از طریق قوه ناطقه نظری و عملی خود دریافت می کند. یعنی دریافت وحی ملازم با این حقیقت است که نبی عقل مستفاد و عقل بالفعل شده باشد و تا به این مقام و مرتبت نرسد وحی ممکن نمی شود. از طرفی میان عقل مستفاد و عقل فعال واسطه ای نیست، بلکه حصول این مرتبت بر اثر اتحاد با عقل فعال فراهم می شود. بنابراین وحی و نبوت با کمال عقلی همراه است و نمی توان گفت که از نظر فارابی مقام فیلسوف برتر از مقام نبی است.

فارابی در طرح انواع گوناگون مدینه به این مسأله از نظر فلسفی عمیقاً نظر کرده است که راههای گوناگون برای استقرار نظم مدنی وجود دارد. مثلاً او از میان مدینه های غیر فاضله، یکی مدینه ضروری را نام می برد که اهالی آن بر اثر ضرورت های ناشی از زندگی در استقرار نظم مدنی از طریق عقل مدنی و امثال آن می کوشند. بنابراین او نیاز انسان را به وحی نه در استقرار نظم مدنی دنیوی، که در استقرار مدینه فاضله جستجو می کند.

مدینه فاضله فارابی بر دو رکن حکمت و شریعت استوار است. خصلتهایی که فارابی در رئیس مدینه فاضله می جوید، بیشتر خصلتهایی است که تدبیر عقلی امور مدینه را ممکن می سازد. نکته اساسی تری که در پشت این دیدگاه وجود دارد و فارابی به آن پرداخته، این است که او علم مدنی را جزئی از حکمت عملی می داند که در آن شیوه های مناسب رواج فضیلت و وظایف حکومت بحث می شود. اما حکمت در اندیشه فارابی با شریعت و نبوت آمیخته است و لذا می توان آن را حکمت نبوی گفت و بر همین اساس نکاتی در مدینه فاضله او آمده که آن را به

مدینه آرمانهای دینی تبدیل می‌کند و اهمیت نبوت را در تحقق آن نشان می‌دهد. مثلاً این سخن فارابی که مدینه فاضله مدینه ای است که اهالی آن در پی کسب خلود عقلی باشد، می‌تواند بیان فلسفی از معاد و آخرت‌گرایی باشد و در معاد نیز بر این نکته تکیه کرده است که جزئیات و تفصیلات آن در خیال نبی آشکار می‌گردد و نبی اهالی مدینه فاضله را به آنچه در پیش دارند انداز می‌کند. شرایطی که او برای رئیس مدینه فاضله بیان کرده است، اولاً وبالذات بر نبی - که واجد مقام فیلسوفی در حد کمال آن نیز هست - منطبق می‌آید و می‌توان گفت که مدینه فاضله در نهایی‌ترین شکل مطلوب خوب از نظر او تحت ریاست پیامبر الهی بر مبنای عقل و شریعت، که هر دو در او ظاهر می‌شوند، برقرار می‌گردد. در صورت نبود پیامبر الهی جانشینان او باید حافظ خصال عقلی، اخلاقی و شرعی وی باشند.

مشکل اساسی نظریه فارابی همان مشکلی است که مدینه فاضله افلاطون با آن مواجه است و آن اینکه مدینه فاضله او از نظر غایت‌گزینی اهالی مدینه بر این فرض متکی است که افراد چنین مدینه ای در حدی از کمال عقلی باشند که همگی کسب خلود عقلی را پیشه خود بگردانند. این فرض تفاوت افراد را از نظر غایت و آمادگی تعالی جویانه نادیده می‌گیرد و بالطبع نظریه ای که بر آن استوار است، در حد آرمان صرف ارتقا می‌یابد. اما شرایطی را که وی برای رئیس مدینه در نظر گرفته است، نظریه امامت را که در شیعه امامیه مطرح است، به ذهن می‌رساند. از این جهت نظریه او را بازخوانی نظریه امامت در شیعه خوانده‌اند.^۱

ابن سینا؛ ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰ق/ ۹۸۰ - ۴۲۸ق/ ۱۰۳۷)

ابن سینا در اثبات ضرورت عقلی نبوت برهانی اقامه کرده است که به برهان حکما بر ضرورت عقلی نبوت معروف شده است. در این برهان او کوشیده است سر نیاز انسان را به دین نشان دهد که ملخص آن از این قرار است: چون انسان مدنی بالطبع است و زندگی اجتماعی دارد، محتاج به قانون است؛ زیرا زندگی اجتماعی با داد و ستد و انواع معاشرتها و ارتباطها همراه است و برای عادلانه شدن این دادوستدها قانون لازم است و برای اینکه

قانون از ضمانت اجرایی لازم برخوردار باشد، قانونگذار باید مفروض الطاعه باشد. پس بناچار از سایرین به توسط معجزات ممتاز گردد و از طرف خداوند معجزه داشته باشد و متمرّد و مطیع در نزد خداوند کیفر و پاداش داشته باشند (معاد). شناخت و تذکر خداوند نیز به دلیل کیفر و پاداش ضرورت دارد و برای اینکه تذکر خداوند همواره در دلها زنده و پرفروغ باشد، عبادات فرض شده است. به تعبیر شهید مطهری: «شیخ ثواب و پاداش اخروی را در مورد مقررات اجتماعی معلول لزوم عدالت اجتماعی دانسته است، حتی عبادات را نیز مقدمه عدالت اجتماعی دانسته است.»^۲ در این استدلال، ابن سینا، اعتقاد به خدا، معاد و عبادات را برای به سامان آوردن معیشت دنیوی آدمی لازم دانسته است و این دیدگاه بی شباهت با نظر فیلسوف انگلیسی، بریث ویت، نیست که می گوید: گزاره های دینی، محتوای اخلاقی دارد و مقصود از آنها جاری ساختن نحوه ای از معیشت است، نه اینکه خود (فی المثل خداشناسی و عبادت خداوند) فی نفسه مطلوب باشد.^۳ لکن به جرات می توان گفت که تلقی ابن سینا از گزاره های دینی ابزار انگارانه محض نبوده، بلکه برای آنها واقعیاتی قائل است و به همین جهت است که می تواند مفید باشد و زندگی دنیوی عامه بشر را انتظام ببخشد.

براساس این دیدگاه که مقصود از شریعت جاری ساختن معیشت سالم در میان عامه است و اعتقاد به مبدأ و معاد در تحقق این هدف مؤثر است، ابن سینا در نحوه تعلیم این دو آموزه توصیه کرده است که برای عموم به زبان ساده و در قالب مثال و رمز باشد و از طرح مسائل مربوط به آنها به صورت و زبان فلسفی جداً پرهیز شود. چه در غیر این صورت منشأ آشفتگی فکری و روحی می گردد و در اذهان عموم شبهه ایجاد می کند، در حالی که مقصود از شریعت فراهم آوردن آرامش و زندگی آرام و بی دغدغه است. به همین جهت به نظر ابن سینا در متون دینی مسائل یادشده در قالب رمز و مثل تعلیم داده شده است.^۴

این سخن ابن سینا می تواند محل بحث و نزاع دیگر واقع شود که آیا دین برای عوام است و خواص را مخاطب خود قرار نداده است؟ اگر این دیدگاه را اختیار کنیم که دین برای سر و سامان دادن معیشت دنیوی بشر است و مسأله خدا و آخرت از آن جهت مطرح می شود تا اقتدار و مشروعیت قانون معیشت را که شریعت نامیده می شود برآورده کند، جواب این خواهد بود که دین از برای عوام است و از آن انتظار طرح دقایق حکمی و عرفانی را نباید داشت. اما این سخن ابن سینا که می گوید: خطاب خداوند دربرگیرنده رموز و اشاراتی است که اهلش را به تأمل عقلی

می خواند، اذعان به این مطلب است که دین به مسائل عمیقتر هم به اشاره و تمثیل پرداخته است و از همینجاست که او باب تأویل عقلی را در متون دینی می گشاید.

ابن سینا بتفصیل شریعت را از نظر فواید و اهداف مورد بحث قرار داده است و در یک تقسیم بندی کلی آن را به دو قسم عبادات و معاملات تقسیم کرده است. درباره عبادات گفته است که غرض از اینها این است که خدا و آخرت را در یادها زنده کند تا از این طریق تدبیر عظیمی که نبی تحت عنوان سنت و قانون زندگی از خود برجای گذاشته است، همچنان از اقتدار و مشروعیت لازم برخوردار بماند. علاوه بر این در تهذیب نفس - که اثر آن در حیات اخروی ظاهر می گردد - نیز مفید و مؤثر است. اما درباره معاملات نظر او این است که برای تأمین مصالح دنیوی و معیشتی آدمیان است و کلاً جنبه دنیوی دارد نه اخروی.^۵

به تعبیر مرحوم مطهری نکته اصلی استدلال ابن سینا، این است که آدمیان از نظر عقلی و عاطفی و ضرورتهای زندگی در مورد قانون مشترك - که حافظ منافع همگان باشد - به توافق نمی رسند و چنین قانون خودساخته ای نیز التزام عملی آنان را جلب نمی کند؛ مگر اینکه واضح قانون «رجل مطاع الهی» باشد تا با برجستگیهای ممتاز خود که به خداوند ختم می شود، انقیاد و خضوع و تسلیم همگان را به قانون موجب گردد. این استدلال از طرف خواجه نصیرالدین طوسی و ابن خلدون نظر به تجارب تاریخی بشر ناتمام دانسته شده است که در طی این مقاله تفصیلاً به آن خواهیم پرداخت. گذشته از این دو متفکر، برداشت ابن سینا و فارابی و پیروان ایشان از نبوت، عبادت، معاد، آن گونه که بیان شد، از دم شمشیر انتقاد غزالی نیز گذشته است. البته انتقاد او از نظریه حکما، یعنی ابن سینا و پیروان او، مبتنی بر تفسیری است که خود غزالی از نظریه آنها به دست داده است.

حجت الاسلام ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ق/۱۰۵۹م - ۵۰۵ق/۱۱۱۱م)

طعن بر تفسیر کارکردگرایانه ابن سینا از دین «اینان نبوت را منحصرأ به لحاظ مصلحت و افاده اش توجیه می نمایند و از آن برای خود حکمت علمی استخراج می کنند و براساس آن نتیجه می گیرند قواعدی را که پیغمبر آورده به مردم عادی اختصاص دارد تا از قتل و غارت دست کشند و بر

هیجان‌ات سوء خود غالب آیند و حکمت حقیقی را رهایی از شرع (تکلیف) و نجات از تقلید عامه مردم می‌دانند... اینان نماز می‌گزارند، ولی نه به خاطر آن که شرع آن را مقرر داشته، بلکه بدان جهت که انجام آن برای بدن مفید است...»^۶

هرچند که ابن سینا دین را برای معیشت لازم دیده است و برای ارکان گوناگون آن فواید دنیوی جستجو کرده است، لکن در معارف دینی سطح دیگری از معرفت را سراغ دارد که به کار حکیمان و فرزندانگانی می‌آید. او به سعادت عقلی و مراتب کمالات روحانی و معنوی قائل است. لذا می‌بینیم که در نمط نهم اشارات (مقامات العارفین) به بیان خصوصیات شرح حال و مقامات زاهد، عابد و عارف پرداخته است. در این بحث او به این نکته اذعان کرده است که عارف زهد عبادات آمیخته به تفکر، ریاضت و تلطیف سر را در جهت نیل به مقصود حقیقی، یعنی حضرت حق، به کار می‌گیرد.^۷ گذشته از این، تلقی خود غزالی نیز از فقه تلقی کارکردگرایانه است. البته محمل صحیح آن، همان گونه که خواهیم دید، این است که او هدف اصلی دین را در اخلاق و تفقد از احوال قلب جستجو می‌کند.

تقسیم علوم به شرعی و غیر شرعی

غزالی در یک تقسیم‌بندی کلی علوم و معارف را به دو قسم شرعی و غیر شرعی تقسیم کرده است. مراد او از علوم غیر شرعی علمی است که در مقدمه فهم متون دینی به کار نمی‌آید و جزو متون آن نیست و محصول فهم اجتهادی و عقلی از آن متون هم نیست. و بر منابعی چون عقل، تجربه و سماع از بشر تکیه دارد. این دسته از علوم به نظر او گستره وسیعی دارد که شامل طب، طبیعیات، ریاضیات، فنون و صنایع می‌گردد. از نظر غزالی در مورد این علوم می‌توان از نظر دینی داوری ارزشی کرد. علمی که به درد معاش می‌خورد پسندیده است و علمی که چنین اثری بر آنها مترتب نیست و به درد معاد و علوم شرعی هم علی‌الغرض نمی‌خورد، مذموم است. او الهیات فلسفی و طبیعیات را از این قبیل می‌داند. غزالی در داوری خود راجع به الهیات فلسفی و کلام به تفکیک دست زده است و آن اینکه برخی از مسائل این دو فن مستقیماً به دین مربوط می‌شود و در منابع وحیانی آمده است؛ پس نیازی به این دو فن نیست، مگر آنقدر که به روش مجادله جواب معاندین داده شود. اما بقیه که در دین نیست و چنین اثری هم ندارد ترهات است. اما طبیعیات قسمتهایی از آن به طب مربوط می‌شود و چیزی مستقل نیست و برخی از مطالب آن مخالف نصوص دینی است و لذا دور انداختنی است و بقیه هم زوائدی است که به درد دین و دنیا

نمی خورد.

اما مراد از علوم شرعی، علمی است که از تعلیمات استفاده می شود و بشر از طریق تجربه، عقل و سماع به آن راه نداشته باشد. بنابراین اختلاف اساسی بین علوم شرعی و علوم غیرشرعی در منبع آنهاست. منبع معرفت در علوم شرعی تعلیمات انبیاست و توسعاً بر علمی که در مقدمه و یا مؤخره فهم تعلیم انبیا به کار می آید، اطلاق شرعیت می شود. اما در غیر شرعی منبع معرفت، عقل و تجربه و سماع از بشر است.

غزالی غرض از فقه را تنظیم امور معیشتی و مدنی بشر می داند، لکن در تکمیل آن باید به این نکته توجه شود که غزالی علاوه بر تحلیل جامعه شناختی ای که از منزلت فقه و کارکرد آن به عمل آورده است به یک اصل کلامی نیز توجه داشته است و آن این است که از نظر او مطابق دیدگاه اشعری مقدم بر حکم خداوند حسن و قبح عقلی ای وجود نداشته و قهرأ حکمی وجود ندارد.

دستور و حکم، حتی اباحه، از شریعت ناشی می شود. اینجاست که اساس نظام شرعی او پی ریزی می گردد. چون بر این مبنا هر گونه حکمی از چهار منبع اصلی شریعت، یعنی قرآن، سنت، اجماع و عقل استصحابی (استصحاب حکم قبلی شریعت) به دست می آید و اینها یگانه منبع حقوق و تکالیف شرعی هستند. بنابراین نمی توان بر مبنای استحسان و مصلحت نگری ای که برخلاف نص باشد حکمی به دست داد؛ مگر در صورتی که استصلاح بر مبنای اهداف اصلی شریعت، یعنی حفظ جان، مال، عقل، ناموس و دین، باشد و نصی نیز برخلاف آن نباشد. قبول این نوع استصلاح مصلحت سنجی عقلی را در نظام شرعی او ممکن می کند. اما تکیه او بر تکلیف شرعی و رفع براءت و اینکه مباح نیز جزو شرع منزل است، موجب می شود که صلاحیت شرع به عنوان یگانه منبع حقوق، تکلیف و قانون در جمیع بخشهای فعالیت انسانی تعمیم داده شود.^۸ (نظر غزالی در نظام شرعی ای که ارائه داده است در نقطه مقابل نظریه وحید بهبهانی است که بعداً شرح آن خواهد آمد و مقایسه این دو نظریه جالب توجه است.)

هدف اصلی دین

باری از نظر غزالی فقه نمی تواند هدف و غایت اصلی دین باشد. نهایت انتظاری که او از فقه دارد این است که اسباب امنیت و آسایش خاطر عامه مردم را فراهم کند و نیاز حکومت و سلطان را به قانون برآورده کند تا بدین وسیله برای اهل طریقت، زمینه سیر و سلوک قلبی، تفقد احوال قلب، علاج امراض نفسانی، پیمودن طریق آخرت و

خشنودی خداوند فراهم گردد. بنابراین به نظر غزالی هدف اصلی دین پیمودن طریق آخرت، خشنودی خداوند، تفقد احوال قلب، اعمال جوارح، شناسایی آفات و مهلکات نفس و مبارزه با رذایل و راه علاج آنهاست.

آداب طریقت و سیر و سلوک دینی، حداقلی است نه حداکثری غزالی در این خصوص معتقد است که دین به مقدار حداقل بسنده کرده است. آفات نفس را بتفصیل بیان نکرده و روش علاج این آفات را نیز به کمال و تمام معرفی نکرده است، بلکه می توان گفت که در تکمیل برنامه خود بر نیروی تدبیر و خرد آدمی تکیه کرده است. لذا به نظر او اشخاص می توانند برای خودشان برنامه ریاضت بریزند و بعضاً اعمالی را که هرچند با برخی از ظواهر شرعی ناسازگار باشد، جهت مبارزه با نفس مرتکب شوند.^۹ این رویکرد، با شریعت گرایي کل گرایانه او (که در نظام شرعی خویش ارائه داده) ظاهراً ناسازگار می نماید.

تاکید غزالی بر این مطلب که هدف اصلی دین تفقد احوال قلب و تهذیب باطن است و اهمیت فقه نسبت به آن اندک است، این امر مورد قبول بسیاری از فقیهان عارف از جمله فیض کاشانی است. اما اینان علی الأغلب نسبت فقه را به حقیقت چون قشر به مغز می دانند و آن را از باب ورود خوبی به طریقت تعبد دانسته و عمل به فروعات فقهی را بالاترین ریاضت شرعی به حساب می آورند. اما کسی که پیش از همه با این سخن غزالی که فقه علم دنیوی است و حتی عبادات فقهی نیز اسباب سعادت اخروی و تهذیب نفس را فراهم نمی کنند، همدلی نشان داده، علامه بزرگوار ابوالحسن شعرانی است. اما از این مقدار همدلی که گفتیم بگذریم، هر سه نظر غزالی در باب فقه و نسبت آن به طریقت و ارشاد و برنامه ریزی مرشدان بشری مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۱- بسیاری از فقهای عارف شیعه، از جمله فیض کاشانی، فقه را مقدمه ورود به طریقت دانسته و عمل بدان را ریاضت شرعی به حساب آورده است. گذشته از این لازم دانسته اند که هر گونه ریاضتی در محدوده احکام شرع صورت پذیرد و نباید ریاضت خلاف شرع باشد. بنابراین برای فقه اثر و هدف اخروی قائل شده اند و آن را علم دنیوی محض ندانسته اند.^{۱۰}

۲- برخی، از جمله مرحوم علامه محمد حسین طباطبایی، صاحب تفسیر المیزان، روش دین را در تهذیب نفس و کمال یابی معنوی کامل دانسته و به برنامه های ریاضت کشانه تحت ارشاد مرشدین غیر معصوم نیاز ندیده است و این مدعا را به کمال دین مستند کرده و گفته است که روش تهذیب نفس علاوه بر فقه در دستورات و رهنمودهای اخلاقی و عرفانی پیشوایان معصوم بیان شده

است. مهمتر از همه، ولای آنان را کیمیای سعادت دانسته است که مس وجود آدم راه افتاده را زر می‌کند. بنابراین، ولا و ولایت روحی و معنوی پیشوایان معصوم است که ارائه طریق آخرت و تهذیب نفس و وصول بدین مطلوب را به فرجام می‌برد و نقطه پایان در اکمال و اتمام دین است.^{۱۱} برخی بر فقه‌شناسی غزالی و نقش آن در تأمین نظم معیشتی از این جهت باب انتقاد را گشوده‌اند که این نظریه محصول بررسی جامعه‌شناسانه از جوامع بسیط قدیمی است که در آن روابط اجتماعی به پیچیدگی دنیای جدید گرفتار نشده بود و معضلات آن به فرمان حاکم و سلطان قابل حل می‌نمود و تنها قانونی نیاز بود که معیار و مبنای فرمان و حکم حاکم گردد. اما امروزه روابط اجتماعی پیچیده شده و جامعه‌شناسی جدید و علوم انسانی جدید مکانیسم عمل و فرایند پدیده‌های اجتماعی را - که برآیند غیراختیاری مجموع اعمال اختیاری آدمیان است - بررسی می‌کند و باز می‌شناسد. مشکلات و معضلات ناشی از چنین رویدادهایی، (که خود مشکل نیز پدیدار اجتماعی است)، نه به فرمان بلکه نیازمند آن است که به شیوه علمی که علوم انسانی جدید فراوری ما می‌گذارد، حل شود.

صاحب این نظریه می‌گوید اساساً فقه «در پی اراییه روشی برای حل مشکلات معیشتی نبوده و نیست، بلکه تنها کارکرد آن این است که حدود نهایی هرگونه برنامه‌ریزی علمی و عقلی را معین می‌کند و از مکلف می‌خواهد که پا را از آن حدود فراتر نگذارد.»^{۱۲}

ابوالولید محمد بن رشد (۵۲۰ق/ ۱۱۲۶م - ۵۹۵ق/ ۱۱۹۸م) گفته شده است که ابن رشد در باب حقیقت عقل و وحی قائل به تمایز در قلمروست و هرکدام را واجد مرتبه‌ای از حقیقت می‌داند که آدمی را به یقین می‌رساند. گزاره‌های وحیانی با عقل فلسفی قابل درک و دریافت نیست و بالعکس موضوعات فلسفی - که به تأمل عقلی درک می‌شود - وحی به آنها نظر ندارد. از این نظریه به حقیقت مضاعف یا «دوگانه» تعبیر کرده‌اند و این نظریه اساس مکتب لاتینی ابن رشد را در سده‌های میانه تشکیل می‌داد و مورد پذیرش و اقبال نومالیست‌ها نیز واقع شد و در نهضت جدید فلسفی، علمی، ادبی و صنعتی اروپا رواج تام یافت.^{۱۳}

در برابر این تلقی از ابن رشد، قرائت دیگری را از نظریه او می‌توان ارایه داد و آن اینکه نامبرده در پی اثبات یگانگی عقل و وحی بوده است. به عبارت دیگر، از نظر ابن رشد عقل و وحی از نظر قلمرو به امور واقع مشترك نظر دارند و هیچکدام بر ضد دیگری نیست؛ چون حق با حق

تضادی ندارد.^{۱۴} مطالعه و پژوهش جدید برخی از متفکران در آثار ابن رشد نظریه دوم را تقویت کرده و او را فیلسوف توفیق نامیده است که کوشیده است بین دین و فلسفه سازگاری به وجود آورد.^{۱۵}

به نظر می آید که ابن رشد بین فلسفه و دین یا به عبارتی بین عقل و وحی به وجود قلمرو مشترك قائل بوده است. این مطلب از آنجا به دست می آید که او اذعان می کند فلسفه درباره تمامی آموزه های وحیانی تأمل عقلی می کند و موضوع فلسفه را توحید و حکمت وجود دانسته است که بدون شک موضوع وحی نیز هست. این یگانگی انگاری وحی و عقل در این آموزه ابن رشد آشکارتر از همه است که می گوید: «حقیقت حکمت، علم و شرع یکی است در عبارت فرق می کنند نه در جوهر.»

مطلب دومی که مورد تأکید ابن رشد است، این است که او کوشیده از نظر شرع حجیت منطق، قیاس عقلی و تأمل عقلی را اثبات کند و اذعان داشته است که شرع نظر عقلی را که مؤدی به معرفت خداوند می گردد واجب دانسته است و او روی هم رفته حجیت عقل و وحی را مفروض و مسلم گرفته است. بنابراین روش عقلی به نظر او می تواند کاشف از حقیقت باشد و شرع نیز این روش را امضا و تصدیق کرده است.

مطلب سومی که ابن رشد مفروض گرفته، این است که شریعت ظاهر و باطن دارد و کوشیده است این مطلب را به سلف و مسلمین اولیه نیز نسبت دهد که آنان نیز چنین تلقی ای از شریعت داشتند.

او با توجه به این مقدمات مسأله مهم تعارض عقل و وحی را مطرح می کند. روشن است تعارض عقل و وحی بدون وحدت در قلمرو و موضوع قابل تصور نیست و گفتیم که ابن رشد روش عقلی را هم به دلایل روش شناختی و معرفت شناختی و هم از نظر شرعی معتبر می دانست. بنابراین تعارض آن دو قابل تصور است و بنابر اینکه هر دو طریق حجت است، و راه حل طلب می کند.

او نتایج حاصله از عقل و ظاهر نصوص دینی را از سه صورت بیرون نمی داند: یا نتایج موافق و همسو هستند که در این صورت درجه کامل از معرفت به دست می آید و یا اینکه عقل از درك آنچه وحی گفته عاجز می آید و در این صورت باید عقل را از درك آن قاصر دانسته و مورد را از حوزه اختصاصی وحی باید دانست و یا اینکه نتیجه تأمل عقلی با ظاهر شرع و وحی مخالف

می آید. در این صورت چون شرع و روش عقلی هر دو حق هستند و حق با حق تضادی ندارد باید گفت که ظاهر شرع عقلاً تأویل گردد.

به نظر ابن رشد شریعت باطنی دارد و هر نبی حکیم هم هست و برهان خود وحی الهی است و با تأویل عقلی می توان به باطن شریعت راه یافت و حکما در حقیقت، راسخین در علم هستند که با برهان به باطن شریعت سروکار دارند. اما غیر از حکما، عامه مردم سهمی از تأویل و باطن شریعت ندارند و می بایست از چنین تأویلاتی دور نگهداشته شوند و به ظاهر شریعت ارجاع داده شوند.^{۱۷}

بعضی از نظریه تأویل ابن رشد این نتیجه را گرفته اند که او در اساس، عقل و روش عقلی را بر وحی مقدم داشته است و آن را تابع دین نکرده است. بنابراین در واقع او عقلگرایی متصلب بوده و عقلانیت انعطاف ناپذیری را سامان داده است که نمونه آن را در راسیونالیسم عصر جدید می بینیم.

نتایج توفیق و تفکیک

اگر تلقی مکتب لاتینی ابن رشد را از وی بپذیریم، نتیجه آشکار این است که عقل و وحی یا به عبارتی فلسفه و دین در قلمرو، روش و غایت از هم جدا می شوند و حقانیت خود را از یکدیگر کسب نمی کنند و لذا به توسط یکدیگر قابل اثبات و ابطال نیستند. لذا نمی توان از آموزه های دینی بحث عقلی کرد و آن را به روش عقلی اثبات کرد؛ فی المثل حدوث مخلوقات - که آموزه دینی است - آموزه عقلی نیست و مفهوماً با آنچه در فلسفه تحت عنوان قدم و حدوث عالم مطرح می شود، تفاوت می کند. پیامد تفکیک عقل از دین این است که دین بیشتر بر تجربه شخصی تکیه کند (جریانی که در غرب رخ داد) و یا بر ظاهرگرایی افراطی و نص گرایی شدید، که ظاهر به بدان گرفتار شدند، کشیده شود و یا به تعطیلی اندیشه در باب دین. رویکرد اولی دین را از اینکه بتواند به آرمان مشترك و جمعی تبدیل شود و چارچوبی برای زندگی اجتماعی گردد، ضعیف می کند. اما دومی مفاهیم و اصول دین را به آموزه های غیر قابل انعطاف تبدیل کرده و براساس آن نهادهای ثابت و غیر قابل نقدی بر خواهد افراشت. هر چند که وارثان این جریان امروزه در میان اهل سنت توانسته اند با احیای پیدایش و بازآموزی و بازخوانی، آن را مبنای حرکت های فراگیر و جمعگرایی سیاسی - دینی قرار دهند، لکن در این بازخوانی کوشیده اند آن را پیش از پیش با نوعی عقلگرایی ملایم به سبک و سیاق غزالی و ابن خلدون بیارایند.

مهمتر اینکه جدایی قلمرو عقل و دین و به عبارتی حقیقت مضاعف که با قبول حقانیت و

مرجعیت عقل همراه باشد به این معنا خواهد بود که عقل بجز در عبادات و امور غیبی و اخروی بتواند مرجع نهایی باشد. بنابراین قرائت، نظریه ابن رشد با راسیونالیسم و عقلانیت جدید (که مرجعی جز عقل نمی پذیرد، وحی می خواهد بشر اهداف، ارزشها، علوم و روش زندگی خود را براساس آن به سامان آورد) قرب و وثیق می یابد و لذا حقیقت مضاعف (دوگانه) در نهضت علمی- فلسفی عصر جدید رواج تام یافت.

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ق/ ۱۲۰۱م - ۶۷۳ق/ ۱۲۷۶م) خواجه نصیرالدین طوسی در باب نیاز انسان به دین و فلسفه بعثت انبیا در فلسفه و کلام به دو گونه متمایز از هم بحث کرده است. رویکرد فلسفی او در نقد و بررسی برهان ابن سینا بر ضرورت عقلی شریعت و نبوت به ظهور نشست است. او این مفروض ابن سینا را که نظام اجتماعی بدون ناشی شدن قانون از یک منبع و مقام منبع قدسی (رجل مطاع الهی) استقرار نمی یابد و اقتدار و مشروعیت لازم به وجود نمی آید، به انکار گرفته و اذعان داشته است که امکان استقرار نظم اجتماعی، سیاسی و معیشتی از طرق دیگر ممکن است. رویکرد کلامی او در این موضوع از آنجا آغاز می شود که مقدم بر دین از طریق عقل، حسن و قبح عقلی افعال را قابل درک می داند. با توجه به همین اصل (حسن و قبح عقلی) به وجوب عقلی نبوت نظر به فواید و حسنهایی که دارد اذعان می کند. اهمیت هر سه موضوع در مسأله انتظار از دین و قلمرو آن اساسی است. چون در مسأله اول به امکان برقراری و استقرار نظام اجتماعی از طریق اقتدار ناشی از عوامل و مکانیسمهای غیردینی اذعان کرده است و البته در اندیشه بر این سخن تأکید شده است از آنجایی که دنیا مقدمه آخرت است نمی توان از دین در امور دنیا نیز بی نیاز بود. براساس مسأله دوم امکان پرسش و گفتگوی عقلی درباره دین، حقانیت، فایده و کارکرد آن فراهم می آید. در مسأله سوم مستقیماً به فواید و کارکردهای دین پرداخته می شود و فرق آن با برهان ابن سینا در ضمن آن بحث روشن خواهد شد.

برقراری نظم اجتماعی از طریق غیر دین

استدلال ابن سینا در اشارات و شفا بر این نکته تکیه دارد که بدون شریعت و قانون الهی که مطاع مطلق باشد و انقیاد و تسلیم همگان را به خود جلب کند (و این اثر به نظر او تنها از شریعت و قانون الهی برآمدنی است نه چیز دیگر) نمی توان اجتماعی دنیوی داشت. خواجه نصیرالدین

طوسی به پیروی از فارابی به انواعی از سیاستهای بشری نظر داشته است. به عبارت دیگر اگر بخواهیم سخن او را به زبان معاصران مطرح کنیم، می‌توانیم بگوییم که او (مانند فارابی) انواع اقتدارات و حاکمیت‌های عقلانی، عرفی و سیاسی ناشی از عوامل مکانیسم‌هایی چون تغلب و زور، سنت‌های عرفی آمیخته با ریشه‌های عاطفی و اسطوره‌ای و تدبیر عقلانی سیاسی را مورد توجه و نظر قرار داده و برخلاف ابن سینا برقراری نظم اجتماعی را از این طریق ممکن دانسته است.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی برای بشر این توانایی عقلی، اخلاقی و عاطفی را قائل است که بتواند زندگی اجتماعی خود را قوام ببخشد و به الزامات ناشی از ضرورت زندگی اجتماعی تن در دهد. نکته مهم این است که او به مفهوم انواع اقتدار و مشروعیت توجه کرده است؛ چیزی که ابن سینا آن را تنها از طریق اتصال به مبدأ قدسی (رجل مطاع الهی) قابل حصول می‌داند. خواجه نصیر در اثبات ادعای خود به تجربه تاریخی بشر نیز تمسک کرده و خاطر نشان ساخته است که مدنیتهایی در معموره زمین، بدون اینکه اهالی آنها متدین باشند از طریق «سیاسیات ضروری» سامان یافته است. این استدلال به توسط ابن خلدون شرح و بسط بیشتر یافته است.^{۱۷}

نکته اساسی تری که خواجه طوسی در اخلاق ناصری بدان پرداخته، این است که او حکمت را به جمیع اقسام آن، که شامل حکمت عملی (تدبیر منزل، سیاست مدن و اخلاق) نیز می‌شود به لحاظ موضوع و روش از امور وضعی و اعتباری متمایز می‌داند. او در کتاب نامبرده این تقسیم را اعمال کرده است که حکمت از نظر موضوع به امور طبیعی و واقعی می‌پردازد. از جمله امور واقعی و طبیعی ساز و کاری است که در منزل و مدینه (زندگی خانوادگی و اجتماعی) جاری است. تدبیر منزل و سیاست مدن، که موضوع حکمت عملی است، آگاهی فیلسوفانه از این ساز و کار واقعی و طبیعی و تشخیص ساز و کار مناسب و مثمر مییابد. بنابراین سیاست مدن، که تدبیر امور جامعه شهر و کشور است، از موضوعات حکمت عملی بوده، با روش عقلی بررسی و تحقیق می‌شوند. او در این تقسیم، در برابر حکمت که به امور واقعی می‌پردازد و تابع روش خویش است، اموری را مطرح می‌کند که قوام آنها به وضع و اعتبار واضح است. از جمله امور وضعی به گفته او شریعت است که از آن به ناموس (عرف قدما) و وضع الهی یاد می‌شود.^{۱۸}

خواجه طوسی در این بحث وضع الهی (شریعت) را از آن جهت مفید و لازم دانسته است که می‌تواند به جهت مبدأ قدسی خود منشأ اطاعت و انقیاد بشر گردد و در مورد رئیس مدینه به این

نکته اذعان کرده است که باید واجد خصال ممتاز، از جمله حکمت باشد تا بدین وسیله بتواند امور نوعی را تدبیر کند و نسبت به وضع و ناموس الهی (شریعت) نیز خبیر باشد. سخن او در نیاز جامعه به وضع الهی تکرار سخن ابن سیناست که با سخن خود او تفاوت دارد. نکته دیگری که باید افزود این است که خواجه طوس در علم کلام، احکام شرعی را الطاف عقلی دانسته است این نظریه، یعنی الطاف عقلی دانستن احکام شرعی، فاصله ای را که در این بحث میان حکمت مدنی و شریعت تصویر کرده است، برمی دارد.^{۱۹}

نتیجه بحث تا اینجا این شد که خواجه طوسی نیاز انسان به دین را در تدبیر معیشت و امور شهر و کشور و ... جستجو نمی کند، اما نقش سازنده و مفید آن را در این امور منکر نیست. البته اگر نظریه نهایی خواجه طوسی را به دست دهیم باید از سخن دیگر او غافل نمایم و آن این است که او دنیا را مقدمه آخرت می داند.

به نظر خواجه طوسی مدینه هایی که هدف آنها صرفاً تأمین رفاه مادی، ماکول، مشروب و ملبوس و نظم و انتظام امور مدنی و اجتماعی دنیا از طریق کوشش عقلی و عرفی باشد، جامعه مطلوب نیست و صلاح حال عموم را در معاش و معاد نمی تواند تأمین کند. صلاح حال عموم در معاش و معاد تنها از طریق شریعت برآورده می گردد. این سخن خواجه طوسی دربرگیرنده دو ادعاست: یکی اینکه صلاح حال عموم در دنیا و معیشت دنیوی در سایه دین تأمین می گردد، هر چند که زندگی اجتماعی به قدر ضرورت از طریق نوعی تدبیر و سیاست عقلی و عرفی حاصل می شود؛ مثلاً می توان گفت که تأمین صلاح حال عموم به نحو عادلانه (با تکیه بر عدالت) و مصلحت همه جانبه فرد و جمع که آدمی را از خطرهای ناآزموده دور نگهدارد، در گرو دین است.^{۲۰} و این مراد از آن چیزی است که در علم کلام گفته شده و مورد قبول خواجه و امثال اوست که احکام شرعی الطاف عقلی است و بشر را به آنچه بر حسب واقع عقلاً مطلوب و یا غیر مطلوب است نزدیک و دور می کند. در حالی که اگر احکام شرعی نمی بود، عقل بتهایی نمی توانست به درک آن مصالح و مفاسد راه یابد. دوم اینکه صلاح حال بشر در معاد با عمل در دنیا پیونده خورده است و دنیا مقدمه آخرت است. از طرف دیگر تشخیص اینکه در دنیا چگونه عمل کنیم تا صلاح حال آخرت فراهم آید، مطلبی نیست که با عقل و تجربه به دست آید. ناگزیر باید بپذیریم که در حدود و چگونگی عمل در دنیا محتاج به میزان و داوری دین هستیم و باید دین به ما بیاموزد که در دنیا چگونه عمل کنیم تا در آخرت سعادتمند باشیم و از خطرات آن مصون بمانیم.

بنابراین می‌توان نظر نهایی خواجه را در این سخن خلاصه کرد که او سامان‌یابی زندگی خانوادگی و مدنی را از طریق تدبیر عقلی و به تعبیر او حکمت عملی ممکن می‌داند؛ اما شریعت را نیز در یک ضلع از اضلاع این مرکب مؤثر می‌داند که نحوه تأثیر و فواید آن را در حسنات بعثت انبیا بیان کرده است و عمده‌ترین فایده بعثت مطابق مبنای او در زندگی دنیا دور نگهداشتن آدمی از مواضع خطر است.

باری، تلاش خواجه طوسی از منظر معرفت‌شناسی در تعیین جایگاه شریعت و تشخیص کارکردهای آن بیانگر یک نوع تأمل دین‌شناسانه و فقه‌شناسانه (فقه‌شناسی) با نگاه از بیرون است که از نظر سابقه تاریخی در ابن سینا و غزالی (البته با تفاوت‌هایی) دیدیم و ادامه این روند را در ابن خلدون خواهیم دید. اما به اشاره یادآوری می‌کنم که این رویکرد به صورت کوشش در تعیین شأن و منزلت فقه در انتظام امور مدنی از نظر فقها و اصولیین شیعه مخفی نبوده است و گاه از بزرگان فقه و اصول، مخصوصاً در مصاف با اخباریگری، نکاتی گفته‌اند که بیانگر حدود کارکرد فقه است. از آن جمله وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۶ق) در تأکید بر برائت اصلی به این نکته اذعان کرده است که زندگی بشر و از جمله زندگی معصومین (ع) بر اباحه و برائت اصلی می‌چرخد و تکلیف حالت ثانوی است. در ضمن به این نکته لطیف اشاره دارد که در دایره مباحات اصلی می‌توان از احکام غیر شرعی (احکام عادی، عقلی، ظنی و منطقی) سخن گفت که نه خودشان و نه موضوعاتشان اختراع شرعی باشند و شرعاً منعی وجود ندارد که کسی بر حسب عادت و یا تشخیص عقلی خود امری را نیکو شمرد و آن را وسیله نجات خود قرار دهد؛ تنها به این شرط که آن را جزو دین قرار ندهد. این همان چیزی است که شهید صدر از آن به منطقه الفراع تعبیر کرده است.

نکته دیگری که وحید بهبهانی مطرح کرده و می‌تواند نشان‌دهنده حدود قلمرو فقه باشد، این بحث است که احکام شرعی و عبادات مجعول شرعی هستند و از پیش خود واجد صورتی نیستند، اما موضوعات معاملات، از قبیل بیع و ... مجعول شرعی نبوده و غیر توقیفی هستند.^{۲۱} این تفکیک بیانگر این مطلب است که موضوعات خارجی که در ظرف اعتبار اجتماع برای رفع نیاز پدید می‌آیند، از فقه بر نمی‌خیزند، بلکه خود موضوع احکام فقه قرار می‌گیرند و این به معنای تقدم شکل زندگی و روابط اجتماعی بر حکم فقهی است.

درک حسن و قبح

بین اشاعره و معتزله بحث دامنه داری تحت عنوان حسن و قبح عقلی یا شرعی افعال مطرح بوده است. به دلیل پرهیز از اطاله کلام بر این نکته تکیه می‌کنم که خواجه طوسی مانند معتزله معتقد است که حسن و قبح پاره‌ای از افعال مقدم بر دین و مستقل از آن عقلاً قابل درک است. او و بسیاری از متکلمین شیعه بعد از او، مانند معتزله، معتقدند که فی‌المثل عوض در برابر الم، بعثت انبیا و... عقلاً و به حکم عقل بر خداوند واجب است. چون مصداق عدل و لطف بوده و حسن عقلی دارند و از طرف دیگر اموری چون تعذیب اولاد کفار، تعذیب مجبور و امثال آن عقلاً قبیح بوده و از خداوند صدور چنین اعمالی شایسته نیست. به دلیل همین مقامی که برای عقل قائل است و آن را در تشخیص حسن و قبح برخی از افعال، واقعی و غیر واقعی بودن بعضی از امور موفق می‌دانند حبط و تکفیر و اعتقاد به جبر را، آن‌گونه که برخی از متکلمین مطرح کرده‌اند، قبول ندارند و در این راه ظواهر شرعی را که فی‌المثل موهم نظریه جبر و یا حبط و تکفیر است، تأویل کرده است.^{۲۲}

عبدالرحمن بن خلدون (۷۳۲ق/۱۳۳۲م - ۸۰۸ق/۱۴۰۶م)

اختلاف اساسی ابن خلدون با حکمایی چون ابن سینا، متکلمین

شیعه امامیه و معتزله در این است که حکما و متکلمین شیعه امامیه و

معتزله قائلند که عقل ما مقدم بر دین و شریعت به لزوم نبوت و شریعت

حکم می‌کند. ابن سینا در استدلال خود بر این نکته تکیه کرد که شریعت

و نبوت به حکم عقل برای تنظیم معیشت دنیوی آدمی ضروری است و

دلیل آن هم این است اقتداری که مانع از تجاوز افراد بشر بر حقوق یکدیگر

گردد و اسباب تسلیم همگانی را فراهم کند، تنها در قانون خداوند است.

ابن خلدون اولاً مانند اشاعره مسأله نبوت را یک مسأله شرعی می‌داند، نه عقلی و معتقد است

که این مسأله چیزی نیست که ضرورتاً از طریق عقل به آن برسیم. در ثانی مفروض ابن سینا را

مبنی بر اینکه جز از طریق نبوت، اقتداری که حافظ نظم نوعی باشد به وجود نمی‌آید،

نمی‌پذیرد.

سیاست عقلی و سیاست شرعی

ابن خلدون سه نوع اقتدار و حاکمیت را بر می شمارد:

۱- اقتدار و حاکمیت مبتنی بر زور و غلبه که او از آن به «ملک طبیعی» تعبیر می کند و آن را

بدترین نوع ممکن از حکومت می داند.

۲- اقتدار و حاکمیتی که مبتنی بر سیاست و تدبیر عقلی است. قوانین و مقررات این نوع از حکومت و سیاست بر پایه چاره اندیشی عقلایی بزرگان دولت است و غرض از آن این است که عموم شهروندان را مطابق نظر و صلاحدید عقلی در جلب مصالح دنیوی وادار کند. یعنی هدف نهایی در این نوع از سیاست و حکومت این است که با روش و ابزار عقلی سود و منفعت را برای شهروندان خود جلب کند و ضرر را از دنیای آنها دفع کند.

۳- سیاست و اقتدار شرعی که از جانب خداوند و مبتنی بر مقررات اوست. این نوع از سیاست در دنیا و آخرت نافع است و غرض از آن جلب مصلحت واقعی و همیشگی انسان است. از آنجایی که زندگی انسان ادامه می یابد و مصلحت واقعی انسان در صورتی تأمین می شود که به سعادت اخروی او آسیب نرسد و از طرف دیگر اعمال انسان در دنیا، خواه فردی و خواه اجتماعی، بر سعادت اخروی او تأثیر می گذارد، می توان گفت که بشر در سعادت واقعی خود، که همان سعادت اخروی است، به سیاست شرعی محتاج است. و از آنجا که اعمال دنیوی بشر شامل نظم سیاسی و معیشتی ای که برقرار می کند نیز می شود، سیاست شرعی فراگیر بوده و شامل عبادات، معاملات و حتی ملک و دولت نیز می گردد. سیاست شرعی سعی دارد همه امور را بر وفق نظر شارع (قانونگذار الهی) جاری کند. از این جهت است که او خلافت را به نیابت از پیامبر در امور دین و دنیا تعریف کرده و غرض از آن را در این دیده است که می خواهد عموم مردم را بر وفق نظر شرعی در جلب مصالح اخروی و دنیوی ایشان وادار کند. مصالح دنیوی از نظر سیاست شرعی به گفته ابن خلدون به مصالح اخروی برمی گردد: «... اذ احوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة.» بنابراین به نظر او غرض اصلی از سیاست شرعی و اقتدار ناشی از آن رستگاری اخروی بشر است؛ اما رستگاری دنیوی نیز بالعرض منظور است. چون رستگاری اخروی و دنیوی دو رویکرد کاملاً متمایز از هم نیستند. قدرت ناشی از زور و تغلب و مبتنی بر آن مصداق بین ظلم و عدوان است و مطلوب شرع نیست و قدرت سیاسی مبتنی بر حکمت و سیاست عقلی نیز چون از شریعت نور نمی گیرد شرعاً مذموم است.

چکیده کلام ابن خلدون نظر به موفقیتی که از برای سیاست عقلی در تدبیر معیشت قائل است، این می شود که سیاست شرعی هر چند فراگیر و شامل امور دین و دنیا است، اما معنا و مضمون آن چیزی جز تعیین حدود برای هرگونه سیاست عقلی چیز دیگری نیست.

نسبت علم و دین

آنچه را امروز فلسفه و علم می نامند، ابن خلدون خارج از قلمرو دین به حساب آورده است و استدلال او هم این است که هدف از بعثت تعلیم علوم و فنون، از جمله علم طب و طبابت به عنوان یک فن که به درد امور عادی می خورد، نبوده است؛ بلکه هدف از آن تعلیم شریعت بوده است نه چیز دیگر. بر همین اساس او چیزی را که به نام طب النبوی (ص) معروف شده است جزو طب ساده و مبتنی بر تجربیات معمولی و غیر علمی می داند که بین اعراب رایج بوده است و پیامبر نیز به اقتضای معیشت و ضرورت زندگی گفته است و جزو آموزه و تعلیمات وحیانی نیست و خارج از وظیفه رسالت است. طب در صورت مطلوب خود علمی است مبتنی بر قوانین طبیعی ای که بر بدن و مزاج آدمی حاکم است. مفهوم این سخن ابن خلدون این می شود که علوم، از جمله طب، تابع روش و مبتنی بر آگاهی علمی از سازوکار موضوعات خویش است، نه آگاهی ای که از طریق وحی و یا از طریق تجارب ساده و غیر علمی به دست آید.

این مطلب که علوم را از قلمرو دین و رسالت انبیا بیرون دانسته است، با تقسیمی که در علوم به کار برده تأیید می شود. او علوم را به شرعی و عقلی تقسیم کرده است. میان علوم عقلی از یک طرف و عمران و نظم مدنی از طرف دیگر رابطه طرفینی قائل است و منشأ این علوم را نه در تعلیمات انبیا که عقل آدمی نشان داده است.

در خصوص مابعدالطبیعه ابن خلدون نظریه مخالفان فلسفه را اتخاذ کرده است، اما دلیل مخالفت او برخلاف غزالی که اساساً دینی بود، دیدگاه معرفت شناسانه است و آن اینکه موضوع آن را از حدود معرفت و توانایی عقلی بشر بیرون می داند. به همین جهت حل مسائل الهیات را به جای فلسفه از دین می طلبد و چون فلسفه را قبول ندارد و تأویل فلسفی متون دینی را نیز نمی پذیرد و از منکران تأویل است، نتیجه سخن این می شود که از نظر ابن خلدون دین از نظر هدف در پی تعلیم شریعت، رستگاری اخروی، تعلیم توحید و به سامان آوردن اخلاق و سیر و سلوک روحی و معنوی است. تعلیم علوم عقلی و تجربی از قلمرو آن بیرون بوده و بهروزی دنیوی نیز هدف اصلی او نیست. این رویکرد مبنای معرفتی هم دارد و آن اینکه به نظر ابن خلدون بشر از نظر عقلی بر

ادراك امور محسوس طبیعی، اجتماعی و... تواناست، اما امور غیبی که از نظر حس و تجربه حسی و شهودی پنهان است، مخصوصاً مسائلی که در الهیات مطرح می شود (از قبیل صفات خداوند، نحوه آفرینش و خلقت) از توان عقل آدمی بیرون است. ۲۳

ابواسحاق شاطبی (م ۷۹۰ق)

ابواسحاق شاطبی در قرن هشتم هجری با نوشتن کتابی به نام الموافقات فی اصول الشریعة، مشهور گردیده است. وی کوشید با به دست دادن اهداف شریعت رکن عقلی اجتهاد را بر بنیان مغبوط و وسیع قرار دهد. روشی که او در این کتاب در پیش گرفته است، می توانست تحول بنیادینی را در اصول فقه و شیوه استنباط احکام موجب گردد، ولی به دلایلی توجه چندانی به آن نشد تا اینکه در آغاز نواندیشی معاصر توجه شدید متفکرانی چون محمد عبده، محمد اقبال و رشید رضا را به خود جلب کرده و از طریق آن به اهمیت، گستره و توانایی عقلانی مفهوم اجتهاد در تفکر سنی پی بردند. باری، مقاصد و اهداف شریعت، آن گونه که در اندیشه شاطبی طرح و نظام یافته است، می تواند از مواردی به حساب آید که با بحث انتظار از دین و قلمرو آن ارتباط وثیق دارد. شاطبی در این بحث به این اصل اذعان کرده که شارع از وضع شریعت تأمین مصالح و دفع مفسدات از زندگی دنیوی و اخروی بشر را خواسته است که از آن می توان به اهداف و مقاصد شریعت تعبیر کرد. اما در اثبات این مطلب استدلال عدلیه را مبنی بر اینکه فعل خداوند بدون غرض و غایتی نیست و غرض از آن به حکم عقل جز جلب مصلحت و دفع مفسدات از بشر چیزی دیگر نتوان بود، پذیرفته و راهی را برگزیده است که بتواند مورد قبول اشاعره و معتزله باشد و آن اینکه با استقرار آیات، روایات و احکام شریعت و بازخوانی اینها به این نکته دست یافته است که شریعت اساساً مبتنی بر جلب مصلحت و دفع ضرر از بشر در دنیا و آخرت می باشد. بنابراین شریعت را از نظر هدف و مقصد در پی تأمین مصلحت دنیوی نیز می داند و دلیل آن را در دو نکته جستجو می کند: اول اینکه عقل را از درک تام و تمام مصالح دنیوی عاجز می داند؛ هر چند که فی الجمله آن را بر ادراك برخی از مصالح توانا می داند. دوم اینکه مصالح دنیوی در مقدمه مصالح اخروی قرار دارد.

شاطبی می گوید اولاً و اساساً هدف شارع از احکام و تکالیف شرعی - که غرض بالذات و مقصود اصلی از شریعت است - حفظ ضروریات پنجگانه است: دین، جان، عقل، نسل، مال. اگر این پنج امر حفظ نشود امور دنیا سامان نمی یابد و نجات اخروی از دست می رود. او این دسته

امور را «ضروریات» می‌نامد. در مرتبه بعد غرض شریعت را از احکام و تکالیفی که مقرر می‌دارد، ایجاد سعه و گشایش و رفع حرج و مضیقه از مردم است. او احکام معاملاتی را از این قبیل می‌داند و این امور را «حاجیات» می‌نامد. در مرتبه سوم غرض از احکام و تکالیف شرعی حفظ و استقرار اموری است که مکارم اخلاق و عادات نیک را در فرد و جماعت جاری می‌سازد و او از این امور به «تحسینات» یاد می‌کند. در مرتبه چهارم غرض از احکام و تکالیف شرعی تکمیل انواع سه‌گانه ضروری، حاجتی و تحسینی است، که «متممات» می‌نامد. ترتیب یاد شده بیانگر مراتب اهمیت و اولویت ضروریات، حاجیات، تحسینات و متممات است که در صورت تعارض، مرتبه ضروریات بر بقیه مقدم می‌شود.

روشن است براساس این دیدگاه شریعت در پی نظم و انتظام معاش نیز هست. اما معین نمی‌کند حد و حدود آن تا به کجاست و دلالت ندارد که عقل معاش و نظم مدنی مبتنی بر سیاست عقلی در آن کاربرد ندارد. شاطبی خود نیز به این نکته اذعان کرده است که شرع خطوط اصلی و مواقع خطر را معین می‌کند که عقل از درک آنها عاجز است. اما بعد از اینکه شرع اصول مصالح و مفاسد را وضع و مقرر کرد، نزاعی نیست در اینکه در چارچوب همان اصول از طریق تجربه و غیر آن می‌توان مصالح و مفاسد را تشخیص داد.

اما نکات مهم و اساسی تری که شاطبی در این بحث مطرح کرده، یکی بررسی طرق درک مقاصد شریعت است و دیگر تأثیری که ادراک مقاصد شریعت در اجتهاد و فهم جزئیات شریعت و متون و نصوص شرعی و دینی دارد. به عبارت دیگر یکی بحث از اینکه با اعمال چه روشی می‌توان به اهداف دین دست یافت و آیا روش عقلی و بیرون دینی برای تعیین اهداف دین وجود دارد؟ دیگر اینکه آیا فهمیدن اهداف شریعت می‌تواند چون پیشدانسته‌ای در فهم متون مؤثر افتد و در تعیین قلمرو دین به کار آید؟

مقاصد و اهداف شریعت چگونه شناخته می‌شود؟

شاطبی در این مسأله سه روش را مطرح می‌کند: ۱- از طریق عقل. او می‌گوید معتزله کشف اهداف شریعت را از طریق عقل میسر می‌دانند؛ چون معتقدند که عقل ما، مستقل از شریعت، بر درک مصالح و مفاسدی که ملاک احکام شرعی‌اند، تواناست. اما این روش را به این دلیل که عقول را در احکام شریعت حکومت تام می‌بخشد، نمی‌پذیرد.

۲- از طریق نصوص دینی و اجماع. او از اینکه اجماع قطعی و نص صریح و متواتر در تعیین

اهداف و مقاصد شریعت نیست، این دو روش را در این امر کافی نمی‌داند؛ چون اهداف شریعت جزو اصول شریعت است و باید به نحو قطعی و یقینی اثبات شود و چنین چیزی با اخبار واحد و اجماع غیر قطعی به دست نمی‌آید.

۳- روش استقرایی: او می‌گوید از طریق استقرا احکام شریعت و نظر در ادله احکام شرعی بتفصیل و استقرا در آن به این نتیجه رسیده است که دین در پی تحقق چه اهداف و مقاصد است. هر چند که اگر همان ادله و احکام شرعی جدا از هم و منفرداً بررسی گردد، نتایج یادشده به دست نمی‌آید و موجب قطع و یقین نمی‌گردد. این مسأله به مانند اثبات جود حاتم و شجاعت امام علی (ع) است که از مطالعه مجموعه‌ای وسیع از عمومات، مطلقات، مقیدات، جزئیات متعلق به اعیان و وقایع گوناگون در همه ابواب فقه می‌توان بر این نکته دست یافت که ادله و احکام شریعت بر محور قواعد و اهداف یاد شده می‌چرخد.

همان گونه که پیش از این گفتیم، مقصود شاطبی از اهداف شریعت و مقاصد آن اهداف و مقاصدی است که شارع و واضع آن از آن قصد کرده است. او می‌گوید که تلاش ما در جهت مراد واقعی و اهداف اصل صاحب شریعت است. ناگفته نماند که روشی که شاطبی برای کشف اهداف شریعت ارائه داده است، بی‌شبهت به روش شهید سید محمد باقر صدر نیست. او نیز می‌گوید می‌توانیم از مطالعه استقرایی احکام شریعت بر اساس آکسیومهای احتمالات اهداف، اصول و قواعد مشخص را از آنها استخراج کنیم.

شاطبی بتفصیل بر اساس روش پیش گفته، اصول، قواعد و مقاصد شریعت را به سامان آورده است و پاره‌ای از این اصول و قواعد، علاوه بر آنچه به عنوان مقاصد شریعت در ابتدای این بحث گفتیم، عبارتند از: ۱- شرایع برای مصالح آتی و آئی بندگان وضع شده است. ۲- اصل در عبادات -نسبت به مکلف- تعبد، بدون توجه به علت آن، است و اصل در معاملات توجه به علت است. و قواعد دیگر.

بر اساس این نظریه شاطبی شرط اجتهاد را «فهم کامل مقاصد شریعت» و دومین شرط آن را «توانایی استنباط بر اساس این فهم» می‌نامد و او توصیه می‌کند که به مقاصد احکام -نه به ظاهر آنها- توجه شود.

تأثیر این نحوه از اجتهاد یکی در سازگاری و انعطاف احکام جزئی و ثابت شریعت ظاهر می‌گردد و دیگر اینکه موجب می‌شود شکل‌گرایی در فقه و تصلب بر ظواهر جای خود را به آنچه

اساساً غایت شریعت و روح آن نامیده می شود بدهد. از این رهگذر امکان بازخوانی و بازفهمی شریعت و متون شرعی در پرتو درک و دریافت عقلانی از مصالح و مفاسد ممکن می شود. از این جهت بود که نظریه شاطبی به عنوان بستر واقعی برای اجتهاد از طرف اقبال و عبده پذیرفته شده و اقبال آن را نیروی محرك اسلام نامید که می تواند عقلانیت جدید را در عصر ظهور «خرد نقاد» در چارچوب و اصول کلی دین و ایمان دینی - که سرشار از تجربه معنوی و مبانی عقلانی است - فعال سازد.

سؤال اساسی دیگری که شاطبی مطرح کرده، این است که اصولاً شارع به عنوان متکلم شریعت، مقاصد واقعی خود را چگونه خواسته است آشکار کند؟ این مسأله از آنجا مهم می شود که می خواهیم غرض اصلی او را از متون دریابیم و چنین چیزی چگونه ممکن است و خود او چه را می سنجیده است؟ و بر اهمیت این سؤال افزوده خواهد شد که اگر این نظریه را به خاطر بیاوریم که بعضی فهم متون دینی را بر انتظاری که شخص از آن متن دارد، متوقف می داند.

مفروض اساسی شاطبی، با تکیه بر برخی از آیات قرآن کریم و اینکه به جهت ظرف ظهور اولیه اسلام طرف خطاب آن عرب امی بوده است، این است که متون اولیه و اساسی اسلام از نظر زبان، اخلاق، قوانین، احکام، علوم و معارف دینی ناظر به زبان، قوانین عرفیات، علوم، اخلاق و میزان دانش و بینش و درک عرب امی است. به عبارت دیگر از نظر شاطبی مخاطب قرآن و احادیث نبوی، عرب امی با میزانی از درک و فهم، قانون زندگی، علوم و معارف، محاوره و اسلوب بیان بوده است.

ارزیابی و نتیجه گیری

۱- نیاز انسان به دین: استدلال ابن سینا بر ضرورت نبوت و نیاز انسان به دین با این اشکال مواجه شد که زندگی اجتماعی اساساً براساس سیاست عقلی و غیر آن ممکن می گردد و تجربه تاریخی نیز نشان داده است مدنیتهایی در معموره زمین از طریق غیر دین به وجود آمده است. بنابراین نمی توان گفت نیاز انسان به دین از این جهت است که بدون آن زندگی اجتماعی و مدنی او قوام نمی یابد. اما لزوماً همان گونه که منتقدین (خواجه نصیرالدین طوسی و ابن خلدون) نیز متوجه

بوده اند از این سخن این نتیجه را نمی توان گرفت که دین فاقد رسالت و کارکرد دنیوی است. این دو متفکر مشترکاً تأکید کرده اند از آنجا که دنیا مقدمه آخرت است و اعمال انسان در این دنیا بر سعادت و شقاوت اخروی او تأثیر می گذارد، ناگزیر در چگونگی اعمال خود، از آن جهت که به سعادت اخروی آسیب نرساند.

۲- حسنات و کارکردهای دین: مسأله اثبات نیاز انسان به دین غیر از مسأله فواید و کارکردهایی است که دین در حیات انسان می تواند داشته باشد. این کارکردها می تواند پشتوانه کارکردهای عقلانی، عاطفی و اخلاقی انسان باشد. بر همین اساس است که خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد و بسیاری دیگر از متکلمین فواید دین را شمرده اند و براساس آن به این نتیجه رسیده اند که پدیده دین عقلاً حسن است و می تواند مصداق لطف و عنایت الهی باشد و لذا عقلاً ضرورت دارد.

۳- قبول حسن و قبح عقلی که مقبول خواجه طوسی و عموم عدلیه است، می تواند مبنای این نظر قرار گیرد که حقانیت دین را علاوه بر طریق سنتی، یعنی اثبات وجود خداوند، اثبات نبوت عامه از طریق ضرورت عقلی نبوت و نبوت خاصه از طریق معجزات، می توان از طریق تطابق دین و آموزه های آن با آنچه عقلاً حسن و یا قبیح می شماریم و عدم تطابق آن بررسی کرد. بر این اساس اگر عقلاً چیزی به نام حق آدمی و امثال آن حسن شمرده شد و چیزی عقلاً قبیح، نباید در دین چیزی که با این حسن نسازد و یا قبیح باشد.

۴- اهداف و مقاصد دین: از تحلیل این سینا در ضرورت نبوت و فواید شریعت چنین برمی آید دین را برای دنیا می دیده است. اما در تحلیل خواجه طوسی و ابن خلدون کفنه آخرت گرایی سنگینی می کند و غزالی هدف اصلی دین را در پیمودن طریق آخرت می داند؛ هرچند که نظام شرعی شریعت را در تمامی جوانب زندگی گسترش می دهد. سرانجام شاطبی برای دین و احکام آن اهداف دنیوی و اخروی جستجو می کند و این اهداف را اساس استنباط قرار داده و اصول فقه را بر پایه آن استوار کرده است.

۵- فقه شناسی: فقه شناسی که نسبت به فقه معرفت درجه دوم است، از جمله به بیان این نکته می پردازد که منزلت فقه و کارکرد آن چیست و قلمرو آن تا به کجاست. غزالی با بررسی جامعه شناسانه و هم نظر به سازمان درونی فقه به این نتیجه رسید که فقه برای رفع خصومت و نظم معیشت است. نظام شرعی او مخصوصاً با تکیه بر اصل کلامی نفی حسن و قبح عقلی و اینکه

مقدم بر دین چیزی به نام اباحه ذاتی وجود ندارد و آنچه هست حتی اباحه نیز جزو مجعولات شرعی است، دامنه احکام شرعی را گسترش داد. اما وحید بهبهانی به نکات بسیار مهمی توجه داد: یکی اینکه اصل اولی برائت اصلیه است و زندگی بشر عموماً بر مدار آن می چرخد و در دایره آن مجال هر گونه تصمیم، از جمله جعل مقررات بر مبنای سنجش عقلی، ظنی و عرفی هست. نتیجه این سخن این است که فقه حدود نهایی این دایره وسیع را مشخص می کند، نه بیش از آن. دیگر اینکه موضوعات احکام در غیر عبادات مجعول شرعی نیستند. نتیجه این سخن این است که مقدم بر حکم در ظرف اجتماع برای رفع نیاز پدید می آیند و بنابراین روابط اجتماعی صورت خویش را از فقه نمی گیرد، بلکه با فقه سنجیده می شود.

۶- رابطه عقل و وحی: تعیین نسبت عقل و وحی از جمله مسائل و مبانی نظری است که در تعیین انتظار از دین مؤثر بوده است. در این مقال به چندین رهیافت در این موضوع از دیدگاه متفکرین اسلامی آشنایی حاصل شد.

حاصل کلام اینکه مبانی نظری ای که در این نتیجه گیری ذکر شد و برخی نیز از قلم افتاده است و با مراجعه مکرر در این مقال به دست خواهد آمد، در تعیین انتظار از دین یا به عبارتی متون دینی تأثیر داشته است. تأمل در این مسأله که آیا اینها می تواند مبانی و روشهای خوبی برای تعیین انتظارات ما از دین باشد بر عهده ارباب فضل و دانش است.

پی نوشت

۱. ابو نصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضله، با مقدمه و تعلیق دکتر البیر نصری نادر، بیروت دارالشرق، چاپ ششم، ص ۱۱۰-۱۳۶ و ۱۲۴-۱۲۶ و ر.ک: از همین مؤلف، کتاب السياسة المدنیة، تحقیق، مقدمه و تعلیق دکتر فوزی متری نجار، بیروت دارالشرق، ص ۹۰-۶۹ و ر.ک: از همین مؤلف، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۴، ص ۱۱۰ و ر.ک از همین مؤلف، فصول مدنی، ص ۱۶۱. نگارنده برخلاف آنچه بر سر بعضی از زبانها و قلمها جاری شده که فارابی مقام فیلسوف را از مقام نبی برتر می داند معتقد است که فارابی مقام نبوت را با مقام فیلسوفی در حد کمال آن همراه و ملازم می داند و کسی به این مقام صعود می کند که عقل مستفاد شده و با عقل متحد شود. ر.ک: آراء اهل المدينة الفاضله، ص ۱۲۶-۱۲۴ و کتاب السياسة المدنیة، ص ۷۹.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۱۱۸ و ر.ک: شرح الاشارات والتنبیها، جزء ۳، نمط نهم، ص ۳۷۲-۳۷۱ و ر.ک: الهیات شفا، طبع مصر، ص ۴۴۶-۴۴۱.

۳. جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین المللی هدی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۱.

- ۴ . الهیات شفا، ص ۴۴۳-۴۴۲ .
- ۵ . همان، ص ۴۵۱-۴۴۳ .
- ۶ . محمد غزالی، المنقذ من الضلال، به نقل از سیاست و غزالی، ج ۱، هانری لائوست، ترجمه مهدی مظفری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۴، ص ۱۹۶-۱۹۵ .
- ۷ . شرح الاشارات والتنبيهات، جزء ۳، ص ۳۷۰-۳۶۹ و ۳۷۵ و ۳۸۰ .
- ۸ . غزالی؛ المستصفي من علم الأصول، ج ۱، بيروت، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ۵۵-۷۵ . در طی این جلد بتفصیل درباره منابع چهارگانه استنباط تکلیف و حقوق شرعی و استحسان و استصلاح بحث کرده است .
- ۹ . غزالی، احياء علوم الدين، ج ۳، بيروت، دارالفكر، ص ۸۵-۸۰ .
- ۱۰ . محسن فيض كاشاني، المحجة البيضاء، ج ۵، كتاب رياضة النفس، ص ۱۴۰-۱۲۸ .
- ۱۱ . محمد حسين طباطبائي، رسالة الولاية، منشورات قسم الدراسات الاسلامية، ص ۴۱-۴۰ .
- ۱۲ . عبدالكريم سرروش، جامعة تهذيب برتن احيا، فرهنگ، كتاب چهارم و پنجم، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ص ۴۰-۳۸ .
- ۱۳ . شرف الدين خليلي، في سبيل موسوعة فلسفية، ج ۴، منشورات دار مكتبة الهلال، ص ۸۸-۸۷ و ر.ك: هانري كرين، تاريخ فلسفة اسلامي، ترجمه سيد جواد طباطبائي، ص ۳۴۷-۳۴۶ .
- ۱۴ . في سبيل موسوعة ج ۴، ص ۹۱-۸۸ و تاريخ فلسفة اسلامي، كرين، ص ۳۴۷-۳۴۶ .
- ۱۵ . همان .
- ۱۶ . ابوالوليد ابن رشد، فصل المقال و تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، دارالمشرق، بيروت، ص ۳۰-۲۷ و ۳۲-۳۰ و ۳۳-۳۴ و ۳۴-۳۸ و ۳۵-۴۵ و ۵۸-۵۷ و ر.ك: في سبيل الموسوعة الفلسفية ج ۴، ص ۸۷-۱۰۸ و ر.ك: تاريخ فلسفه اسلام (نوشته كرين).
- ۱۷ . نصير الدين الطوسي، شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۳۷۴ و ر.ك: از همين مؤلف، اخلاق ناصري، به تصحيح و تنقيح مجتبي ميني و عليرضا حيدري، شركت سهامی انتشارات خوارزمي ۱۳۶۴، ص ۲۴۷-۲۵۸ .
- ۱۸ . اخلاق ناصري، ص ۴۱-۳۷ و ۲۵۳ .
- ۱۹ . علامه حلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، با مقدمه، تصحيح و تعليق استاد حسن حسن زاده آملی، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ص ۳۴۸ .
- ۲۰ . شرح الاشارات والتنبيهات جزء ۳، ص ۳۷۴ .
- ۲۱ . وحيد بهبهاني، الفوائد الحائرية، مجمع الفكر الاسلامي ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۰-۹۵ و ۴۷۶-۴۷۵ .
- ۲۲ . كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. ص ۳۰۴-۳۰۲ و ۳۱۳-۳۰۸ و ۳۱۸ و ۴۱۴-۴۱۳ .
- ۲۳ . ابن خلدون، مقلمة، انتشارات استقلال، تهران، ص ۴۴-۴۱، ۱۵۲-۱۵۱، ۱۵۹-۱۵۷، ۱۹۳-۱۹۰، ۱۹۶، ۳۹۹-۴۰۰، ۴۲۸، ۴۲۹-۴۳۰، ۴۳۴-۴۳۵، ۴۷۸-۴۷۵، ۴۹۳، ۴۹۶-۴۹۵ و ۵۱۵-۵۱۴ .