

اسلام و مقتضیات زمان

جلد دوم

مؤلف: استاد شهید مرتضی مطهری (ره)

این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکه الامامین الحسنین علیهم السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایی احتمالی، روی این کتاب انجام نگردیده است.

کتاب حاضر که جلد دوم و آخرین جلد از مجموعه «اسلام و مقتضیات زمان» می باشد مشتمل است بر مباحثی که در سال 1351 هجری شمسی در «انجمن اسلامی پزشکان» در موضوع مذکور ایراد شده و از آنجا که حالت مباحثه داشته است، گاهی حضار مجلس نیز اظهار نظر کرده اند که خلاصه های این اظهار نظرها و پاسخهای استاد درج گردیده است.

مباحث این کتاب - خصوصا نیمه اول آن که در چگونگی انطباق قوانین اسلام با شرایط مختلف زمانی میباشد - تا حد زیادی دید فقهی استاد شهید را در این خصوص و به ویژه هماهنگی آن با نظرات حضرت امام خمینی (رضوان الله علیه) در باب اختیارات وسیع حاکم شرعی یا ولی فقیه را آشکار میسازد، و جالب اینجاست که این بحثها سالها قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایراد شده و این نشان دهنده دقت نظر استاد و دید صائب اجتماعی شهید فرزانه در طرح مسائل فکری مورد نیاز است.

بدیهی است چنانچه استاد حضور داشتند این مباحث را بازنگری نموده ضمن تقدیم و تاخیر برخی مطالب آن را تکمیل مینمودند و کتابی به مراتب جامع تر از کتاب حاضر عرضه میداشتند، ولی همین مختصر نیز - که تنظیم شده آن بحثها در حد اصلاح اندک عبارات و بدون هر گونه تقدیم و تاخیر و حذف و اضافه است و جز این نیز حقی برای ما نیست - راهگشای همه شیفتگان حقیقت و علاقه مندان موضوعات مرتبط با اسلام بوده و همچون دیگر آثار آن متفکر و فیلسوف و فقیه عالی مقام حاوی نکات بدیع و حلال مشکلات فکری مربوطه است از خدای متعال توفیق بیشتر مسالت میکنیم.

ذی الحجه 1411

برابر با مرداد 1370

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

طرح اشکال و پاسخ اجمالی

اشکال در مساله «اسلام و مقتضیات زمان» اشکال همزیستی و هماهنگی دو شیء است که در طبیعت خودشان بر ضد یکدیگرند، یکی از این دو در طبیعت خودش ثابت و لایتغیر است، و دیگری در طبیعت خودش متغیر و سیال و ناثابت است، اسلام به حکم این که دینی است نسخ ناپذیر، تغییر ناپذیر و جاودانی است، و از طرف دیگر مقتضیات زمان به حکم این که در زمان قرار گرفته است و هر چه که در زمان قرار می گیرد - و از آن جمله مقتضیات و شرایط زندگی بشر - ناثابت و متغیر است و به یک حال باقی نمی ماند، [تغییر می پذیرد]، در این صورت دو چیز که یکی خاصیت ذاتی اش ثبات است و دیگری خاصیت ذاتی اش تغییر و تحول است، چگونه می توانند با یکدیگر همزیستی و هماهنگی داشته باشند؟ و بالاتر [اینکه] آنکه ثابت است بخواهد هادی و راهنمای آن چیزی باشد که متغیر است! در حالی که این ثابت حتی نمی تواند پا به پای آن متحول باشد، چون حرکتی ندارد، چگونه می تواند راهنما و هادی آن باشد؟ اینجاست که طبعاً این تضاد و تناقض در می گیرد، یا ثابت باید متغیر را همشکل خودش بکند، یعنی زمان را متوقف کند و مانع تغییرات و تحولات زندگی بشر بشود، و یا باید که این متغیر آن ثابت را هم رنگ و همشکل خودش بکند، یعنی دائماً در آن، تغییرات و نسخها و اصلاحها و آرایشها و پیرایشهایی ایجاد کند، و هیچکدام از اینها واقعا هماهنگی و همزیستی نیست این [بود] اشکال.

[در جواب] به طور اجمال می گوئیم نه اسلام - که می گوئیم ثابت است - به مفهوم مطلق ثابت است که هیچگونه تغییری در قوانینش وجود ندارد، و نه شرایط و مقتضیات زمان به این شکل است که غالباً تصور می شود که لازمه

زمان این است که همه چیز تغییر کند، یعنی در اسلام عناصری ثابت و عناصری متغیر وجود دارد همچنانکه در زمان هم عناصری ثابت و عناصری متغیر [وجود دارد]، عناصری که باید ثابت بماند و عناصری که باید تغییر کند و آن تغییرها باید در کادر آن عناصر ثابت رخ دهد، و اگر تغییرهای زمانی در کادر آن عناصر ثابت رخ بدهد، تغییرات زمان، پیشروی و تکامل است و اگر خارج از آن کادر ثابت صورت بگیرد، تغییر هست ولی تکامل نیست، بلکه انحراف و سقوط است.

ما - و هیچکس - زمان را معصوم نمی دانیم و تغییرات اجتماعی را دارای عصمت تلقی نمی کنیم، این جور نیست که هر جامعه ای خود به خود و به طور خودکار همیشه رو به پیشرفت و ترقی باشد، ما همیشه می گوییم «ترقی اجتماعها» و «انحطاط اجتماعها»، همین طور که ترقی اجتماعها در زمان صورت می گیرد، انحطاط اجتماعها هم در زمان صورت می گیرد، آن هم تغییری است که در متن زمان صورت می گیرد پس معلوم می شود که زمان و جامعه در زمان، دو گونه ممکن است تغییر بپذیرد: تغییرهایی که باید آنها را «ترقی» نامید و تغییرهایی که «انحطاط» و «سقوط» است.

حتی ممکن است جامعه ای به طور نسبی ثابت باشد ما درباره خیلی از جامعه ها می گوییم فلان اجتماع اساساً نسبت به چهار قرن پیش تکان نخورده پس این جور هم نیست که هر اجتماعی جبراً و لزوماً محکوم به تغییر باشد، حال یا در جهت ترقی و یا در جهت انحطاط. همین مطلب نسبتاً بدیهی، مطلب را برای ما به شکل دیگری طرح می کند که تغییرات زمان یا در مسیر ترقی است، یا در مسیر انحطاط و تنزل، پس این سؤال طرح می شود که آن مسیری که مسیر ترقی است چیست، و آن مسیری که مسیر تنزل است چیست؟

پس ما یک مسیر ترقی داریم، یک کادری داریم که اگر اجتماع در آن کادر تغییر بکند، ترقی کرده است، جامعه یک مدار دارد که اگر در آن مدار حرکت کند ترقی است، ولی اگر در خارج آن مدار [حرکت کند] تنزل است این همان معنایی است که ما عرض می کنیم - و بعد هم شرح بیشتری خواهیم داد - که زمان هم عناصری ثابت و عناصری متغیر دارد مقصود این است که یک سلسله عناصر در زندگی بشر باید ثابت باشد تا اینکه امکان ترقی در زندگی باشد تغییر باید در یک مدار معین و مشخص و در یک جهت خاص صورت بگیرد تا ترقی باشد و الا ترقی نیست.

بنابراین از آن طرف اگر ما توانستیم ثابت کنیم که اسلام اصولی دارد که آن اصول ثابت است و تغییر پذیر نیست ولی در اسلام جای تغییر هم وجود دارد [توانسته ایم مساله «اسلام و مقتضیات زمان» را حل کنیم، و البته] معنای اینکه در قانون اسلام تغییر رخ بدهد، منحصر به نسخ نیست، آنچه که قطعاً وجود ندارد، این است که قانون اسلام نسخ بشود.

همان طور که وضع قانون اسلام به وسیله ما نبوده است - الهی است - نسخش هم به وسیله بشر نمی تواند باشد از جنبه الهی هم فرض این است که ضرورت دین اسلام است که این دین از طرف خدا منسوخ نخواهد شد. آن تغییری که به هیچ وجه امکان ندارد رخ بدهد، نسخ است، ولی مگر همه تغییرات باید به صورت نسخ باشد؟ اسلام یک نوع رمزی و یک دستگاه متحرکی در داخل خودش قرار داده که خودش از ناحیه خودش تغییر می کند نه از ناحیه کسی دیگر که مثلاً علما بیایند تغییر بدهند، علما فقط می توانند آن تغییرات را کشف کنند نه اینکه تغییر بدهند.

عبارتی است از اقبال لاهوری که عبارت بسیار خوبی است اقبال از جمله کسانی است که توجه فوق العاده ای به مساله اسلام و مقتضیات زمان کرده، از هر دو جهت، یعنی هم متوجه بوده که اصلا بشریت و تمدن به یک سلسله قوانین ثابت نیاز دارد و بدون آن، ترقی امکان پذیر نیست، و هم توجه داشته است که برخلاف آنچه که بعضی تصور می کنند، این طور نیست که قوانین اسلام همیشه یکنواخت و یکجور است و در زمانها و مکانهای مختلف به یک شکل اجرا می شود.

در کتابی که به نام احیای فکر دینی در اسلام از او منتشر و ترجمه شده است - که کتاب عمیقی است - از اجتهاد به «نیروی محرکه اسلام» تعبیر می کند در نظر او نیروی محرکه اسلام، اجتهاد است. این، سخن جدیدی نیست، از هزار سال پیش، ما عباراتی به همین معنا و مضمون داریم که علمای اسلام «اجتهاد» را به عنوان «نیروی محرکه اسلام» معرفی کرده اند.

می گوید: «اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد⁽¹⁾، باید در زندگی خود مقوله های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند». [مقصودش این است که] در جامعه باید این دو خصوصیت باشد: از یک جنبه ابدیت و ثبات، و از جنبه دیگر تغییر، از یک وجه ثابت و از وجه دیگر متغیر او معتقد نیست به جامعه ای که از هر وجه ای باید ثابت باشد و هم معتقد نیست به جامعه ای که آنچه بر آن حکومت می کند فقط تغییر باشد و هیچ وجه ثابت نداشته باشد.

«بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود، اصولی ابدی در اختیار داشته باشد، چه آنچه ابدی و دائمی است، در این جهان تغییر دائمی، جای پای محکمی برای ما می سازد ولی چون اصول ابدی به این معنا فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با آن چیزی هستند که قرآن آن را یکی از

بزرگترین» آیات «خدا می داند (که همان تغییر باشد) آن وقت سبب می شوند که چیزی را که ذاتا متحرک است، از حرکت باز دارند شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی، اصل اول را مجسم می سازد (یعنی این که نمی خواهد به هیچ امر ابدی اعتراف کند) و بی حرکتی اسلام در ظرف مدت پانصد سال اخیر، اصل دوم را»⁽²⁾.

اصل طرح ما این است که نه اسلام در ذات خودش به طور مطلق نامتغیر است (یعنی هیچ جنبه تغییر در آن وجود ندارد) و نه زمان و شرایط زمان این طور است که جبرا همه چیز در آن تغییر می کند و باید هم تغییر کند! نه، بعضی چیزهاست که تغییر نمی کند و یا لاقلا باید تغییر نکند، یعنی ما باید جلوی تغییرش را بگیریم و آن را ثابت نگه داریم تا حرکت در مدار آن قرار بگیرد.

ما اول قسمت مربوط به اسلام را عرض می کنیم تا ببینیم در اسلام چه خصوصیات هست که با آنکه نسخ نمی پذیرد و تغییری که نسخ باشد در اسلام وجود ندارد، مع ذلک خود اسلام راه را برای تغییر باز کرده است. یکی از مسائل این است: علمای اسلام (علمای «اصول» اصلی دارند، می گویند وضع و تقنین و جعل قوانین اسلامی از نوع «قضایای حقیقیه» در منطق است، نه از نوع «قضایای خارجی».

منطقین اصطلاحی دارند [به نام] «قضیه»⁽³⁾ می گویند: قضیه (قضایای کلی نه قضایای جزئی و شخصی) بر دو قسم است: خارجی و حقیقیه قضیه «خارجیه» قضیه ای است که در عین اینکه کلی است، ولی از اول یک مجموعه افراد محدود و معینی را در موضوع قضیه در نظر می گیرند و بعد حکم را برای آن مجموعه افراد در نظر گرفته شده بیان می کنند مثلا شما می گویند: «همه مردم ایران زمان حاضر مسلمانند» حال، این مردم مثلا 25 میلیون نفر جمعیت

اند یک مجموعه افرادی را در نظر گرفته اید و حکم را روی این مجموعه افراد برده اید طبعاً موضوع محدود می شود به همین 25 میلیون جمعیت یا مثلاً می گویند: «همه افرادی که در این جلسه نشسته اند بیدارند» حکم رفته روی مجموع محدودی از افراد که حکم روی افراد است اینجا ما به جای اینکه یک یک حکم کنیم، بگوییم آقای الف، آقای ب و، همه را در یک لفظ جمع کردیم و گفتیم «همه افراد این جمعیت» این را می گویند «قضیه خارجی».

منطقیین برای قضایای خارجی ارزش زیادی قائل نیستند، می گویند قضایایی که در علوم مورد استفاده است قضایای خارجی نیست.

نوع دوم، قضایای حقیقیه است در قضایای «حقیقیه» حکم روی افراد نمی رود، روی یک عنوان کلی می رود چون شما خاصیت را از این عنوان به دست آورده اید، می گویند «هر چه که تحت این عنوان قرار بگیرد، الا و لابد دارای این خاصیت است» اگر بگوییم: «آیا مقصود، همه افرادی است که در زمان ما موجود است؟» می گویند: «نه، در گذشته همه هر چه بوده، مشمول این هست در آینده چطور؟ در آینده هم همین طور آنگاه شما می گویند هر چه که در عالم، وجود پیدا کند، همین که مصداق این «کلی» شد، باید این حکم را داشته باشد و نمی تواند نداشته باشد، غیر از آن قضیه اول است که گفتیم «افرادی که در اینجا جمعند، همه بیدارند» که درباره همین افراد محدود درست است، دو ساعت دیگر ممکن است افراد دیگری اینجا باشند، نصفشان بیدار باشند، نصفشان خواب این حکم فقط برای اینها صادق بود یا می گوئیم «همه مردم ایران امروز مسلمانند» این قضیه، امروز ممکن است صادق باشد ولی دو هزار سال پیش صادق نبود، ممکن است دو هزار سال بعد هم صادق نباشد.

ولی یک وقت شما می گویند «هر مثلثی چنین است»، وقتی می گویند «هر مثلث چنین است» مجموعی از مثلثها را در نظر نگرفته اید که بخواهید حکم آنها را گفته باشید، می گویند «حکم، مال مثلث است» می گویند «آیا مثلثهای اینجا را می گویند؟»، می گویند «اینجا و آنجا ندارد» مثلثهای این زمان را می گویند؟ این زمان و آن زمان ندارد، شامل مثلثهایی است که در گذشته بوده یا در حال حاضر است و یا در آینده خواهد بود، و حتی شامل مثلثهای فرضی هم هست، یعنی هر چه را که من فرض بکنم که آن، مثلث است، در حالی که آن را مثلث فرض کرده ام، این حکم هم با این فرض روی آن هست می گویند حتی شامل افراد فرضی خودش هم می شود چون این حکم خاصیتی است که از «مثلث بودن» پیدا می شود، اما حکم مثال اول از «ایرانی بودن» پیدا نشده بود، ممکن است ایرانی باشد و مسلمان نباشد، یا حکم مثال دوم از «اینجا بودن» پیدا نشده بود، ممکن است افراد دیگری دو ساعت دیگر اینجا باشند و بیدار نباشند اینجا حکم، از مثلث بودن است مثلث، این حکم را به دنبال خودش دارد، اینجا و آنجا و این فرد و آن فرد، دیگر در آن نیست حتی مثلث فرضی هم این حکم را به همان فرض داراست اینها را می گویند «قضایای حقیقیه».

می گویند قضایایی که در علوم مورد استفاده قرار می گیرد، همه قضایای حقیقیه است، حتی علوم تجربی، با اینکه علوم تجربی از افراد شروع می کند، ولی یک مساله در باب علوم تجربی همین است که از افراد شروع می کند اما بعد تعمیم می دهد و قضیه حقیقیه می سازد که این خودش یک مشکلی است که چطور می شود در حالی که تجربه هیچوقت نمی تواند از افراد تجاوز کند، ولی عقل انسان محصول تجربه را به صورت یک قانون کلی حقیقی در می آورد که شامل افراد گذشته و آینده و حاضر و حتی شامل افراد فرضی می شود، مثل

اینکه اگر شما آهن را آزمایش کردید و [نتیجه را] به صورت یک قانون در آوردید، می گوید «هر آهنی در حرارت منبسط می شود»، نمی گوید «آهنهایی که من آزمایش کردم»، نمی گوید «آهنهایی که در زمان ما وجود دارد» بلکه قانون را به صورت کلی کشف می کنید، یعنی خاصیت را برای طبیعت آهن به دست می آورید، بعد می گوید طبیعت آهن چنین است.

علما معتقد هستند اسلام که قانون وضع کرده، به شکل قضایای حقیقیه وضع کرده، یعنی طبیعت اشیاء را در نظر گرفته و روی طبیعت، حکمی برده، مثلاً گفته است خمر حرام است یا «گوشت گوسفند حلال است» و یا «غصب حرام است».

وقتی می گوید «گوسفند» فقط گوسفند را در نظر می گیرد، می گوید گوسفند از آن جهت که گوسفند است حلال است، نه اینکه یک عده گوسفند را یک جا جمع کرده باشد، بگوید این گوسفندها حلال است اینها نتیجه اش فرق می کند. همچنین می گوید دزدی از آن جهت که دزدی است و مال دزدی از آن جهت که مال دزدی است حرام است خاصیت قضایای حقیقیه این است ممکن است یک شیء از یک حیث حرام باشد و از یک حیث حلال چطور؟ یک شیء ممکن است هم گوسفند باشد و هم دزدی [آیا در اینجا] اسلام تناقض گفته؟ از یک طرف گفته «گوسفند حلال است» و این گوسفند است، و از طرف دیگر گفته «دزدی حرام است» و این گوسفند دزدی است، پس این باید هم حلال باشد و هم حرام؟ می گوئیم اسلام حکم را روی افراد نبرده، اگر روی افراد می برد و می گفت «این گوسفند» حلال [است و] «این گوسفند» حرام، در این صورت نمی شد که یک گوسفند هم حلال باشد و هم حرام، اما چون حکم را روی «کلی» می برد، این گوسفند [امکان] این را دارد که هم حلال باشد و هم

حرام، یعنی این گوسفند از آن حیث که گوسفند است حلال است و از آن حیث که دزدی است حرام است و دو حیثیت مختلف پیدا می کند: از یک حیثیت حلال است و از یک حیثیت حرام.

وقتی که جعل احکام به این شکل شد، تکلیف مجتهد - یعنی طرز استنباط مجتهد - فرق می کند اگر به نحو قضایای خارجی و فردی و جزئی بود، این دو حکم برایش متعارض بود، [یعنی] اگر روی گوسفندهای بالخصوص دست گذاشته و گفته بود «این گوسفند» خوردنش حلال است و بعد می گفت «این گوسفند» حرام است، ما این دو حکم را متعارض می دانستیم، ولی وقتی که به صورت حکم حیثی و قضیه حقیقه گفته است، می گوئیم: نه، او گفته گوسفند از آن حیث که گوسفند است حلال است و دزدی هم از آن حیث که دزدی است حرام است این گوسفند الان هم حلال است هم حرام، بنابراین اگر کسی بیاید این گوسفند را تصرف کند، از آن جهت که گوسفند است مرتکب امر حرام نشده ولی از آن جهت که دزدی است مرتکب امر حرام شده است.

همچنین می گویند در جایی «تزام» پیدا می شود نه تعارض و نه تناقض، چطور؟ مثل اینکه گاهی یک شیء در آن واحد هم واجب می شود هم حرام و این تناقض هم نیست، التزام است، یعنی از نظر واضع قانون تناقض نیست، از نظر آن کسی که می خواهد عمل کند التزام است، یعنی امکان عمل از او گرفته می شود، تکلیف عمل باید روشن شود، مثل اینکه می گوید تصرف در مال غیر بدون اذن و رضای او حرام است و می گوید نجات یک انسان که مشرف به هلاکت است واجب است، این دو حکم را به صورت کلی بیان می کند، یک جا شما در مقابل این دو قرار می گیرید: از یک طرف در مقابلتان تصرف در مال غیر بدون رضایت و اذن او واقع شده که حرام است، و از طرف دیگر نجات

دادن کسی که نجات دادنش واجب است قرار گرفته که واجب است و این واجب را فقط وقتی می‌توانید انجام دهید که آن حرام را مرتکب بشوید، یعنی مثلاً وارد زمین غصبی شوید تا غریق را نجات بدهید مثال دیگر: بدون شک لمس بدن نامحرم حرام است فرض کنید شما در کنار دریا قرار گرفته‌اید و می‌بینید زنی دارد غرق می‌شود در اینجا یکی از دو کار را می‌توانید انجام دهید: اگر بخواهید رعایت آن [اصل] را بکنید که لمس کردن بدن زن نامحرم حرام است، نباید دست به بدن این زن بزنید، ولی اگر بخواهید او را نجات بدهید، باید بدن او را لمس کنید آیا اسلام دو قانون متناقض جعل کرده؟ هم گفته است لمس بدن زن نامحرم حرام است و هم گفته نجات دادن او واجب است؟ نه آیا حتماً باید در متن اسلام استثنائی باشد؟ استثنا هم لازم نیست گفته آن واجب است و این حرام حال تکلیف من چیست؟ می‌گوید اینجا تو بین از این دو که یکی حرام است و یکی واجب، کدامیک مهمتر است؟

این را استنباط کن، اجتهاد کن، بین کدامیک از اینها از نظر من مهمتر و بزرگتر است؟ مهمتر را بگیر و کم‌اهمیت‌تر را رها کن در اینجا اگر شما بگویید «چون لمس بدن نامحرم حرام است من دست نمی‌زنم»، می‌گوید خلاف شرع مرتکب شدی، اینجا بر تو واجب بوده که این حرام را مرتکب بشوی، چون حرامی است که در مسیر یک واجب مهمتر قرار گرفته است مساله باب تزاحم بسیاری از مشکلات را حل می‌کند، یعنی اسلام قوانین خودش را روی اصول و حیثیات و عناوین قرار داده نه روی افراد، و [گاهی] عناوین در یک جا با یکدیگر جمع می‌شوند و تزاحم پیدا می‌کنند، و بعد هم خودش این مطلب را گفته که «إذا اجتمعت حرمتان طرحت الصغرى للكبرى»⁽⁴⁾ یعنی وقتی که دو حرمت⁽⁵⁾ (دو احترام) جمع شد، باید کوچکتر به خاطر بزرگتر رها شود از اینجا

معلوم می شود که گاهی ممکن است تکلیف مردم در دو زمان فرق بکند، در یک زمان یک امر حرام باشد، یا در یک شرایط و در یک مکان یک امر حرام باشد، همان چیز در زمان دیگر و در شرایط دیگر حلال و گاهی واجب باشد، برای اینکه در آن زمان که حرام بود، حکم اولی اش این بود که حرام است، در زمان دیگر و در شرایط دیگر حلال یا واجب شد، برای این که در این زمان با امور دیگری مواجه شده که آن امور از نظر اسلام اهمیت بیشتری دارند مجتهد زمان پیش فتوا می داد که فلان چیز حرام است، مجتهد زمان بعد همان چیز را با در نظر گرفتن شرایط جدید، فتوا می دهد که واجب است.

از جمله موارد باب تزاحم، مواردی است که مصلحت فرد - یعنی حکمی که به خاطر مصلحت فرد است - با مصلحت اجتماع تزاحم و تعارض پیدا می کند (البته در همه موارد این طور نیست، ولی گاهی پیش می آید که مصلحت فرد با مصلحت جمع تعارض پیدا می کند) خیلی واضح است: برای اسلام همه فردها علی السویه هستند، ولی وقتی که پای مصلحت یک فرد در میان است یا مصلحت جمع، بدیهی است که آن جمع، همین فرد است به علاوه هزارها یا میلیونها نفر افراد دیگر، یعنی مصلحت فرد در آنجا هزارها یا میلیونها برابر شده است [در اینجا] فرد را فدای جمع می کند.

در کتاب طاعون آلبر کامو مباحثه ای است میان کامو و سارتر کامو مدعی است در جنگها بی گناهان به هیچ وجه نباید کشته شوند و لو به این عنوان که کشتن اینها مقدمه ای است برای خاموش کردن یک فتنه بزرگتر، و سارتر مدعی است که نه، در جایی که یک بی گناه، وسیله قرار گرفته در دست یک عده جنایتکار و ما اگر بخواهیم رعایت بی گناهی آنها را بکنیم، دست جنایتکاران را

بازتر کرده ایم، اینجا رعایت آن بی گناه کمک به آن جنایتکار است و خودش نوعی جنایتکاری است.

این مساله در اسلام (در کتاب جهاد) به این شکل مطرح است که اگر دشمنی مهاجم که برای جامعه اسلامی خطر دارد، می خواهد حمله کند و آثار حمله اش هم پیش بینی می شود که [اگر] بیاید چه آثار سوئی دارد، برای اینکه مانع دفاع و حمله ما بشود به عده ای از مسلمانهایی که در دست او اسیرند - که بدون شک بی گناه هستند - تترس⁽⁶⁾ کرده باشد (همین کاری که در قدیم هم معمول بوده) یعنی آنها را سپر قرار داده باشد و در پیشاپیش خودش حرکت بدهد که اگر دشمن بخواهد تیراندازی کند یا شمشیر بزند، مجبور است اول مسلمانها را بکشد تا بعد به آنها دست پیدا کند، اینجا مسلمانان در محذور قرار می گیرند، یا باید به خاطر این مسلمانهایی که سپر قرار گرفته اند دست از دفاع بکشند و به دشمن این امکان را بدهند که بیاید حمله کند و ده برابر این مسلمانها را بکشد و صد برابر اینها صدمه به عالم اسلام وارد کند و یا برای اینکه جلوی دشمن را بگیرند و او را از بین ببرند، حمله کنند و مقدمات همان مسلمانهای بی گناهی را که سپر قرار گرفته اند بکشند تا بتوانند به آنها دسترسی پیدا کنند.

اینجا تکلیف چیست؟ درست همان مساله ای که میان کامو و سارتر مطرح است در کتاب جهاد مطرح است فقها در آنجا هیچ اختلافی ندارند (یعنی کامو در آنجا طرفدار ندارد، همه، نظریه سارتر را دارند)، گفته اند اگر خطری که از دشمن پیش بینی می شود، مهمتر و عظیم تر است از ضرر کشتن این مسلمانها، باید این مسلمانها را کشت و آنها شهید در راه خدا هستند، جزو مجاهدین در راه خدا شمرده می شوند و شهیدی هستند که به عمد به دست خود مسلمانها

کشته شده اند اینجاست که دو حرمت با یکدیگر تراحم پیدا می کنند: حرمت کوچکتز و حرمت بزرگتر، و حرمت کوچکتز فدای حرمت بزرگتر می شود.

مساله دیگری که امروز مطرح است و خیلی هم سؤال می کنند و فقها هم جواب مثبت به آن می دهند [این است که] می گویند: «آیا تشریح میت مسلمان جایز است یا جایز نیست؟» مساله به این صورت مطرح است: از یک طرف ما می دانیم که اسلام برای بدن میت مسلمان احترام قائل است و می گوید هیچ چیزی که بی احترامی به آن باشد، نباید واقع شود و تسریع در تجهیزش هم واجب است و هر چه زودتر باید دفنش بکنند، ولی از طرف دیگر تشریح برای تحقیق علمی و درس برای دانشجو جزو ضروریات شناخته می شود و این هم امری است که از نظر اسلام لازم و واجب است، اینجا چه باید کرد؟ آیا به خاطر احترام میت مسلمان، باید تشریح بدن مسلمان را تحریم کرد یا به خاطر ضرورت تشریح در طب، باید تشریح میت مسلمان را - که همیشه فقها گفته اند حرام است - تجویز کرد؟

جوابی که [فقها] داده اند، خیلی روشن است گفته اند در صورتی که امکان تشریح بدن غیر مسلمانی باشد و نیازی به تشریح بدن مسلمان نباشد و این نیاز به آن شکل رفع می شود، البته بدن غیر مسلمان را تشریح کنند و اگر آن نیاز رفع نمی شود، باید بدن مسلمان را تشریح کنند باز می گویند مسلمان «مجهول الهویه» را بر مسلمان «معلوم الهویه» مقدم بدانند، از مجهول الهویه ها انتخاب کنند چون اگر اهانتی هم هست، به یک مجهول الهویه هم نداریم، حتما از معلوم الهویه ها باید استفاده کنیم باز می گویند: افرادی که شخصیتشان در میان دیگران یک شخصیت اسلامی است - مثل علما و مراجع تقلید - بدن غیر او را بر او مقدم بدانند.

همه اینها مساله باب تزاحم است، و این خودش باب بسیار وسیعی است گو اینکه خوب عمل نمی شود، یعنی یک وظیفه بزرگ برای مجتهدین، آشنایی با موضوعات است، فقیه اگر با موضوعات آشنا نباشد، اهمیتها را درک نمی کند، وقتی که اهمیتها را درک نکند، بسا هست که پافشاری می کند روی موضوع کوچکتر، و موضوع بزرگتر را از دست می دهد ولی اسلام این راه را جلوی پای او گذاشته است.

اینجا آن جایی است که واقعا بر فقها و مجتهدین واجب می شود که شرایط زمان خودشان را بشناسند، یعنی اهم و مهم ها را در زمانهای مختلف بشناسند اگر بشناسند، بسیاری از مشکلاتی که امروز طرح می شود و واقعا به صورت یک موضوع مشکل و یک بن بست وجود دارد از میان می رود این، یک راه است در انطباق اسلام با مقتضیات زمان: تغییر قانون اسلامی، اما تغییری که نسخ نیست، تغییری که خود اسلام اجازه داده است، خودش وضع قوانین خودش را به گونه ای قرار داده است بالنتیجه در شرایط مختلف، زمانهای مختلف، مکانهای مختلف، فرق می کند حتی خوردن شراب، چقدر در اسلام روی این حرام تاکید شده، این دیگر قابل بحث نیست، ولی واقعا اگر در جایی حفظ جانی موقوف به آن باشد - که تشخیص آن هم با پزشکان است وبا فقها نیست - و پزشکی گفت حفظ این جان محترم و این مسلمان (غیر مسلمان را که اسلام می گوید او به شریعت و قانون خودش عمل می کند) منحصرا موقوف به این است که مشروب بخورد، [فقها] می گویند بخورد، چرا؟ چون از نظر اسلام، حفظ جان او از نخوردن مشروب مهمتر است.

[حال] مساله پزشکی نباشد، اگر کسی در شرایطی قرار گرفته که دارد از تشنگی از میان می رود و باید مایعی - به هر شکلی که می خواهد باشد - به

او برسد و مایع منحصر هم که جاننش را نجات می دهد، در آنجا مشروب است، چه باید بکند، آیا مقدسی اش گل کند و بگوید: «من می میرم و مشروب نمی خورم»، یا باید بخورد؟ اگر مشروب نخورد و بمیرد، در قتل خودش کمک کرده است در این زمینه در موارد مختلف، مثال بسیار زیاد داریم این یکی از راههای انطباق اسلام با مقتضیات زمان.

این مطلب یکی ریشه دیگری دارد که وقتی آن ریشه را بدانیم، دستمان بازتر می شود و آن این است که قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین اینکه آسمانی است، زمینی است، یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است، به این معنا که جنبه مرموز و صد در صد مخفی و رمزی ندارد که بگوید «حکم خد به این حرفها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است» نه، اسلام اساسا خودش بیان می کند که هر چه قانون من وضع کرده ام، بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما، به اخلاق شما، به روابط اجتماعی شما، به همین مسائل مربوط است، یعنی یک امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد نیست.

ما می بینیم قرآن اشاره می کند به مصالح و مفاسدی که در احکامش هست، و بعلاوه [این امر] جزو ضروریات اسلام است شیخ صدوق کتابی از احادیث تالیف کرده به نام *علل الشرایع* یعنی «فلسفه های احکام» و در آن، احادیثی را که در آنها اشاره ای به فلسفه های احکام هست جمع کرده است نشان می دهد که از صدر اسلام، خود پیغمبر و ائمه، فلسفه ها برای احکام بیان می کردند و جزو ضروریات شیعه و اکثریت اهل تسنن - و شاید باید گفت به اتفاق اهل تسنن - این است که می گویند احکام بر مبنای مصالح و مفاسد «نفس الامریه»

است [یعنی] بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی است، و به همین دلیل در سیستم قانونگذاری اسلام راهی برای عقل باز شده است، یعنی همین که جعل احکامش بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری است، وسیله شده که در اصل سیستم قانونگذاری راه برای عقل وجود داشته باشد آنگاه عقل می گوید خود اسلام گفته احکام من مافوق عقل نیست و عقلانی است، پس خودش این مطلب را قبول کرده است، بنابراین اگر در یک جا حکمی را به طور عام ذکر کرد بر مبنای فلسفه ای و ما آن فلسفه را کشف کردیم و بعد دیدیم مواردی هست که آن فلسفه استثنا می خورد و لو اینکه در متن اسلام استثنایش نیامده است، عقل حق دارد خودش این استثنا را بیان کند، می گوید اگر هم در اسلام نیامده، به ما نرسیده، این استثنا در اسلام وجود داشته، در قرآن نیست، همه چیز که در قرآن نیست، در سنت و حدیث هم نیست، همه چیز که در سنت و حدیث نیست، ما آنقدر احادیث داشته ایم که از میان رفته که الی ماشاءالله عقل در موارد زیادی می تواند در احکام دخالت کند، به این معنا که یک عامی را تخصیص بزند، یک مطلق را مقید کند و حتی در جایی حکمی را وضع کند که وضعش به معنی کشف است، یعنی ممکن است در یک مورد بالخصوص، اصلاً از اسلام دستوری به ما نرسیده باشد، ولی عقل چون به سیستم قانونگذاری اسلام آشناست، می داند که نظر اسلام در اینجا این است، فوراً حکم را کشف می کند و مثلاً می گوید «این حرام است» می گوییم «از کجا می گویی؟ آیا در قرآن آمده؟» می گوید نه «در حدیث و سنت آمده؟» نه «از کجا می گویی؟» می گوید: «من می توانم نظر اسلام را در این مورد کشف کنم».

مثال عرض می کنم: ما در اسلام دستوری برای استعمال دخانیات نداریم، نه دستور مثبت و نه دستور منفی، نه به ما گفته اند: استعمال دخانیات حلال است

و نه گفته اند حرام است اصلا آنوقت دخانیاتی نبوده در اینجا اگر عقل⁽⁷⁾ و علم برای استعمال دخانیات ضررهای مهمی کشف کردند - چون ضرر تا ضرر هم فرق می کند، بعضی ضررها جزئی است، که در سیستم قانونگذاری اسلام برای اینکه زیاد محدودیت ایجاد نکرده باشد، در موارد جزئی فورا تحریم نمی کند، مثلا می گوید مکروه است، اما بعضی ضررها کلی است - مثلا اگر کشف شود و علم ثابت کند که استعمال دخانیات واقعا ضرر و زیان دارد، اساسا عمر آدم را کم می کند، یک ضایعه ایجاد می کند - چون می دانیم ضایعه ایجاد کردن را دیگر اسلام اجازه نمی دهد - مثلا در ریه واقعا ضایعه ایجاد می کند، تا چه رسد به اینکه ثابت بشود که مثلا منشا سرطان هم هست، اگر این مفسده در اینجا کشف شود، مجتهد به حکم آشنایی ای که با سیستم قانونگذاری اسلام دارد و می داند هر جا که یک ضرر مهم، یک ضرر قابل توجه برای جسم وجود داشته باشد اسلام آن را اجازه نمی دهد، به حکم عقل فتوا می دهد «حرام است».

اینجاست که می گویند: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» این کلام فقهاست فقها آنجا که گفته اند: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» چنین مواردی را گفته اند، یعنی هر جا که عقل یک مصلحت ملزمی را کشف کند، ما می دانیم که شرع هم حکم هماهنگ با آن دارد و هر جا که عقل یک مفسده ملزمی را کشف کند ما می فهمیم که شرع هم در اینجا هماهنگ است و لو اساسا در قرآن و حدیث و کلمات علما یک کلمه در این زمینه نیامده باشد، و به همین دلیل ممکن است عقل یک مصلحت ملزم یا یک مفسده ملزمی را در موردی کشف کند که این مصلحت ملزم یا مفسده ملزم با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند، یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده ولی عقل کشف کرده، با

حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند و آنچه که اسلام بیان نکرده مهمتر باشد از آنچه که بیان کرده است، یعنی آنچه که عقل از اسلام کشف کرده مهمتر باشد از آنچه که اسلام بیان کرده است اینجا حکم عقل می آید آن حکم بیان شده شرع را محدود می کند، و اینجاست که ای بسا که یک مجتهد می تواند یک حلال منصوص شرعی را به خاطر مفسده ای که عقلش کشف کرده تحریم کند، یا حتی یک واجب را تحریم کند یا یک حرام را به حکم مصلحت لازم تری که فقط عقلش آن را کشف کرده واجب کند، و امثال اینها.

این هم باز چیزی نیست که مجتهد از خودش اختراع کرده باشد، راهی است که خود اسلام جلوی پای مجتهد گذاشته مجتهدین در عصر اسلام، کار انبیای امت را می کنند، یعنی باید بکنند، باید کار انبیای امت را در اعصار قبل از اسلام بکنند حتی انبیای قبل هم که احکام را ناسخ و منسوخ می کردند، واقع ناسخ و منسوخ آنها هم از همین قبیل بوده ولی به این شکل نبوده، بلکه علما معتقدند همه ناسخ و منسوخ ها هم روحش به چنین چیزهایی بر می گردد، ولی اسم این دیگر «نسخ» نیست. بنابراین مبتنی بودن احکام اسلامی بر یک سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی (یعنی مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم بشر است) از یک طرف، و سیستم قانونگذاری اسلام که به نحو قضایای حقیقه است (یعنی حکم را روی عناوین کلیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر، ایندو امکان زیادی به مجتهد می دهد که به حکم خود اسلام در شرایط مختلف زمانی و مکانی، فتواهای مختلف بدهد و در واقع کشف کند که چیزی در یک زمان حلال است، در یک زمان حرام، در یک زمان واجب است، در زمان دیگر مستحب، یک زمان چنین است، یک زمان چنان.

با این مطلب که الان عرض کردم، ممکن است شما بفهمید که چرا اخبار ما متعارض است مثالی عرض می‌کنم که آن را از عالم بزرگ مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی - که در مشهد بود - دارم و لذا ذکر خیری هم از این مرد بزرگ می‌کنم او خیلی شدید به این حرف معتقد بود.

مثلا شما می‌بینید که از امام سؤال می‌کنند که زیارت امام حسین چطور است؟ می‌گوید «مستحب است» از یک امام دیگر یا از همان امام در زمان دیگر همین سؤال را کرده‌اند، یا گفته «واجب است» و یا به عبارتی گفته که مفهوم وجوب داشته، [مثلا گفته است] «حتما باید چنین کنید، مبدا ترک کنید» باز ممکن است یک وقت دیگری سؤال کرده باشند، اساسا بی تفاوتی نشان داده باشد [و مثلا فرموده باشد] «حالا ضرورتی ندارد، می‌خواهی برو، می‌خواهی نرو».

یک آدم ساده می‌گوید: «جوابهای متناقض داده‌اند! یک جا حتی گفته‌اند رفتنش «واجب است»، یک جا گفته‌اند «مستحب مؤکد است» و یک جا مطلب را به صورت یک مستحب [غیر مؤکد] بیان کرده‌اند».

ولی نه، این تعارض نیست، اینها در شرایط مختلف بیان شده است گاهی در یک شرایط عادی بوده، بدیهی است که خود زیارت قبر پیغمبر و امام و حتی همه اولیاء و انبیاء از باب این که خاطره آنها را تجدید می‌کند، یک عامل تربیتی است و فی حد ذاته یک مستحب است، ولی همین «مستحب» یک وقت «حرام» می‌شود، یک وقت «واجب»، مثلا در شرایط زمان متوکل قرار می‌گیرد که سختگیری، بسیار شدید است، توطئه است که رسم زیارت امام حسین باید ور بیفتد، اینجا ائمه تشخیص می‌دهند که باید با این طرز کار مبارزه کرد، و

یک مساله جدید پیش می آید: مبارزه با طرح خلیفه وقت در اینجا دستور می دهند: «واجب است»، واقعا هم واجب بوده...⁽⁸⁾.

پی نوشت ها :

- 1 - [منظور اقبال از «چنین تصویری از واقعیت» جملات پیشین خودش است که می گوید: «چون خدا بنیان روحانی نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا، عملاً وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است اجتماعی که بر چنین تصویری].
- 2 - احیای فکر دینی در اسلام، ص. 169
- 3 - وقتی می گوئیم «الف ب است» یا «هر الفی ب است» این را می گویند «قضیه».
- 4 - حدیثی است از پیغمبر اکرم.
- 5 - «حرمت» در اینجا یعنی احترام که شامل واجب و حرام هر دو می شود.
- 6 - «تترس» از ماده «ترس» است و «ترس» یعنی سپر.
- 7 - مقصود علم است عقل که می گویند، مقصود نه عقلی است که مستقل از علم باشد، بلکه یعنی آنچه که برای عقل انسان یقین آور باشد.
- 8 - [ظاهراً چند دقیقه آخر بیانات استاد روی نوار ضبط نشده است].

مقام عقل در استنباط احکام اسلامی

بحث ما در جلسه پیش منتهی شد به اینجا که قوانین اسلامی با تغییرات و تحولات زمان چگونه می تواند هماهنگی داشته باشد، تا چه رسد به مساله راهنمایی [زمان]؟ قانون اسلامی، طبق خصلت ذاتی خودش، ثابت و لایتغیر است و زمان و مقتضیات زمان، متغیر و متحول، چگونه می تواند این امر ثابت و لایتغیر با آن امر متغیر و متحول هماهنگی و انطباق داشته باشد؟

گفتیم که بحث ما در دو قسمت است: یکی راجع به قوانین اسلامی که می گوئیم لایتغیر است، و دیگر راجع به زمان که گفته می شود متغیر است، و آیا آن که می گویند لایتغیر است، یعنی به هیچ معنا تغییر پذیر نیست؟ و آن چیزی هم که می گویند «متغیر است» آیا صد در صد متغیر است؟ یا نه، در آنچه که می گوئیم «متغیر نیست» عناصر متغیری وجود دارد و در آن چیزی هم که می گوئیم «متغیر است» عناصری لایتغیر وجود دارد و به همین دلیل است که ایندو می توانند با یکدیگر هماهنگی داشته باشند.

بحث ما راجع به قوانین اسلام بود قدر مسلم آنچه که در قوانین اسلام امکان ندارد، تغییر به معنی نسخ است، یعنی اسلام قانونی را وضع کند و بعد این قانون بلا مورد بماند، به این معنا که وضع زمان آنچنان تغییر کند که اجباراً این قانون باید نسخ بشود آنچه که اسلام نمی پذیرد این است که قانونش نسخ بشود ولی «تغییر» اعم از «نسخ» است، نوعی بلکه انواعی تغییر هست که در متن خود قانون اسلام پیش بینی شده است، خودش دستور داده و به تعبیر دیگر به طور خودکار خود قانون متغیر می شود، نه اینکه نیازی داشته باشد که قانون دیگری بیاید جای آن را بگیرد این [مطلب] غیر از مساله نسخ است و در سیستم قانونگذاری اسلام چنین چیزی هست، چنین عنصر و بلکه عناصری وجود دارد

که به موجب آنها خود قانون در داخل خودش تغییر می کند بدون اینکه نیازی به نسخ وجود داشته باشد، و در واقع خودش، خودش را عوض می کند و تغییر می دهد برای این موضوع روی چند مطلب تکیه کردیم که تکرار نمی کنیم چون می خواهیم بحثی را که آقای مهندس کتیرایی عنوان کردند مطرح کنیم ناچار اشاره ای به سخن گذشته می کنیم.

عرض کردیم یکی از جهات این است که اسلام در اساس قانونگذاری، روی عقل تکیه کرده است، یعنی عقل را به عنوان یک اصل و به عنوان یک مبدا برای قانون به رسمیت شناخته است و لهذا شما می بینید فقهای ما این مطلب را به طور قطع قبول کرده اند، یعنی مساله ای است مورد اجماع و اتفاق:

وقتی که پرسیده می شود مبادی استنباط احکام چیست؟ می گویند: «چهار چیز است: کتاب (قرآن)، سنت (قول و عمل پیغمبر و یا ائمه اطهار که آن هم باز از سنت پیغمبر کشف می کند)، اجماع (اگر در جایی از کتاب و سنت چیزی نبود، ما به دلیل اجماع کشف می کنیم) و عقل» و این خیلی عجیب به نظر می رسد که در دینی در مبادی استنباط، عقل را در ردیف کتاب آسمانی قرار بدهند، بگویند این مبادی چهار چیز است و یکی از آنها عقل است این اولاً متضمن این مطلب است که آن دین به تضادی میان عقل و کتاب آسمانی و سنت معتقد نیست، و اگر معتقد به این تضاد بود، محال بود که آن را در عرض این قرار بدهد، بلکه آن طوری رفتار می کرد که در بعضی ادیان دیگر هست که می گویند: «دین فوق عقل است و عقل حق مداخله در مسائل دینی را ندارد»، از آنجا که تضادی میان عقل و آنچه که خود دارند احساس می کنند، ناچار می گویند عقل حق مداخله ندارد.

اینکه فقه اسلامی عقل را به عنوان یک مبدا برای استنباط می شناسد، چیزی است که راه را باز کرده است چگونه راه را باز می کند؟ ریشه اش این است که می گویند: «احکام اسلامی، احکامی است زمینی یعنی مربوط به مصالح بشریت» تعبیر فقها این است که احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است، یعنی واجبه تابع مصلحتهای ملزمه برای بشر است و حرامها تابع مفسده های ملزمه، اگر اسلام چیزی را گفته «واجب است» به این دلیل است که یک مصلحت ملزمه ای در کار بوده، و اگر چیزی را گفته «حرام است» به دلیل یک مفسده بسیار مهمی است فقها می گویند آن مصلحتها و مفسده ها به منزله علل احکامند.

حال اگر در جایی ما بدون آنکه در قرآن یا سنت چیزی داشته باشیم، به حکم عقل، مصلحت یا مفسده ای را کشف کنیم، به حکم آن آشنایی که با روح اسلام داریم - که اگر مصلحت مهمی باشد اسلام از آن صرف نظر نمی کند و اگر مفسده مهمی باشد اسلام اجازه نمی دهد - فوراً به حکم عقل، حکم شرع را کشف می کنیم اسلام دینی است که اعلام کرده: «ما از مصلحتها و مفسده های مهم نمی گذریم» امروز عقل ما (که البته علم هم - یعنی علمی که کشف می کند - عقل است، هر چه علم کشف می کند برای عقل انسان هم روشن می شود) مصلحت را کشف کرده، پس لزومی ندارد که در قرآن و سنت دلیلی داشته باشیم، اینجا حتماً شما باید بر اساس فتوا بدهید عقل، این مفسده را کشف کرده، حتماً باید بر این اساس فتوا بدهی پس چون احکام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری هستند و این مصالح و مفاسد هم غالباً در دسترس ادراک عقل بشر است، پس عقل بشر هم نمی تواند خودش قانون اسلام را کشف کند اگر بگویید: «چنانچه اسلام چنین چیزی می خواست، خودش می گفت»، می گوییم: چه می

دانی؟ شاید گفته و به ما نرسیده و لزومی هم ندارد که گفته باشد وقتی که همین قدر به ما گفته «عقل خودش یک حجت است»، «خداوند دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی، حجت ظاهری، پیغمبران اند که عقل خارجی هستند و حجت باطنی، عقل است که پیغمبر درونی است»، همین برای ما کافی است این همان چیزی است که خود اسلام گفته است.

به دنبال این مطلب مساله دیگری پیدا می شود که فقها آن را طرح کرده اند و آن این که: «شما که این قدر برای عقل شخصیت و استقلال قائل شدید، اگر در جایی کتاب و سنت به طور صریح و قاطع دستوری داد و عقل به طور صریح و قاطع ضد آن را گفت، چه می کنید؟» جواب می دهند که این فقط «اگر» است، شما نشان بدهید کجا چنین چیزی هست بله، یک وقت هست که ظاهر قرآن و سنت - نه نص قاطع آنها - مطلبی را می گوید و عقل به طور قاطع بر ضدش می گوید ولی ظاهر قرآن غیر از نص قرآن است خود حکم عقل، دلیل بر این است که آن ظاهر مقصود نیست ما از ظاهر قرآن و سنت به حکم دلیل قاطع عقل، دست بر می داریم این، تعارض قرآن و عقل نیست.

گاهی اوقات نص قرآن یا نص سنت است و یک دلیل ظنی عقلی، یک تخمین عقلی، یک حدس عقلی، شما آن را معارض قرار می دهید می گویند تخمین و ظن و گمان، نه، آنجایی که حکم عقل به مرحله قطعی رسیده باشد اما این که بگویید جایی را پیدا کنیم که قرآن یا سنت به طور قاطع - که هیچگونه هم تاویل پذیر نیست - چیزی را گفته است و عقل به طور قاطع بر ضدش می گوید، این فقط یک «اگر» است که وقوع ندارد شما بیاید مثالش را به ما نشان بدهید این مساله هم به همین شکلی که عرض می کنم در کتب فقها مطرح شده است و فقها تا این حد پیشروی کرده و جلو رفته اند.

بنابراین اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد به طوری که برای علم و عقل صد در صد ثابت شد که مصلحت این طور تغییر کرده، [فقها] می گویند: معنایش این است که زیر بنای حکم تغییر کرده وقتی زیر بنای حکم تغییر کرد، خود اسلام [تغییر حکم را] اجازه می دهد ما در اسلام نداریم که گفته باشد یک چیزی برای ابد رو بناست یا برای ابد زیربناست و عقل بگوید اینجا زیربنا تغییر کرد اگر دارید، مثالش را ذکر کنید، ببینیم چه مشکلی است تا آن را حل کنیم پس عقل عاملی است که مناطات احکام را - البته نه در همه جا بلکه در مواردی - کشف می کند، در مواردی به ملاکات احکام پی می برد و علل احکام را کشف می کند و آن علل گاهی تغییر پیدا می کنند، اینجا به این منشا و مبدا تشریح اجازه داده می شود که کار خودش را انجام بدهد که در واقع کار جدایی نکرده، روح اسلام را کشف می کند این هم که گفته اند «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» - که یک قاعده قدیمی است و مال امروز نیست که بگوییم تازه این مساله مطرح شده - منظورشان همین است واقعا اگر در جایی به طور قاطع ملاکی کشف بشود، شرع هم هماهنگی دارد، یعنی از اینجا باید کشف کنید که شرع هم همین است از آن طرف هم که گفته اند «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» مقصودشان این است که اگر در جایی شرع به طور قاطع حکمی کرد، از باب این که می دانیم در اسلام سخنی به گزاف گفته نمی شود، عقل به طور اجمال می گوید:

اینجا یک ملاکی وجود دارد، گر چه من هنوز تشخیص نداده ام ولی وجود دارد، بی منطق نیست بعد از آشنایی عقل به اینکه اسلام بدون ملاک و مناط و منطق حرفی نمی زند، همین قدر که شرع چیزی گفت، عقل هم اجمالا می گوید

اینجا یک منطقی وجود دارد، حال اگر من هنوز کشف نکرده ام، باید تامل و دقت کنم.

این یکی از چیزهایی است که [تکلیف] فقیه را با مقتضیات متغیر [مشخص می کند] و آنجا که مصالح بشریت تغییر می کند و چیزی را ایجاب می نماید، دست فقیه را باز می کند.

در نوشته ای که آقای مهندس کتیرایی فرستاده اند، چند مطلب آمده که من در اطرافش توضیحاتی می دهم مطلبی را به عنوان مقدمه گفته اند - که ما آن را به صورت کامل تری در جزوه های «اسلام و مقتضیات زمان»⁽¹⁾ طرح کرده ایم - ایشان می گویند: «رابطه انسان با طبیعت و رابطه انسان با انسان، به شدت در حال تغییر است و اگر قوانین بخواهد در بین مردم حاکم باشد، یا باید متغیر بوده و یا اقلاً قابلیت انعطاف و تطابق با محیط و زمان داشته باشد».

اگر قوانین اسلامی را از این حیث تقسیم کنیم چهار دسته است: پاره ای از قوانین مربوط به رابطه انسان با خداست که اسمش عبادت است رابطه انسان با خدا، شاید ساده ترین روابط باشد، یعنی تغییرات زمان و مقتضیات متحول زمان در هر ناحیه تاثیر دارد باشد، در این ناحیه یا تاثیر ندارد یا خیلی کم در شکلش تاثیر دارد رابطه ای که انسان با خدای خودش باید داشته باشد، رابطه ای یکسان است، یعنی این جور نیست که ارتباطی که مردم هزار سال پیش می بایست با خدا داشته باشند که مثلاً باید اخلاص داشته باشند (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين)⁽²⁾، فقط خدا را پرستش کنند و غیر او را نپرستند، [امروز به گونه دیگری باید باشد] آیا مثلاً در عصر اسب و شتر و الاغ، این حکم صحیح بود که بشر تنها خداپرست باشد و به هیچ وجه مشرک نباشد و در خداپرستی اخلاص داشته باشد، اما در عصر هواپیما این حکم تغییر می کند و

باید دستی در آن برد؟ نه البته شکل عبادت خود به خود عوض می شود خود اسلام هم برای شکلها تغییر قائل شده، [مثلا در مورد] نماز می گوید در مسافرت یک جور [خوانده شود] و در حضر جور دیگر. [مثال دیگر برای این دسته از قوانین اسلامی (عبادات)] روزه است انسان روزه می گیرد برای این که تقوا در او نیرو بگیرد (به تعبیر قرآن **لعلکم تتقون**) و امثال اینها.

دسته دوم دستورهایی است که مربوط است به رابطه انسان با خودش، که اصطلاحاً «اخلاق» نامیده می شود، این که انسان خودش برای خودش چگونه باید باشد؟ اخلاق شخصی و فردی انسان چگونه [باید باشد]؟ انسان خودش را چگونه باید بسازد؟ و به عبارت دیگر غرایزش را چگونه باید تنظیم کند؟ آیا خوب است بر هوای نفسش مسلط باشد یا نه؟ [و خلاصه] آنچه که قرآن آن را «تزکیه نفس» می نامد (**قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها**)⁽³⁾.

نوع سوم مربوط است به ارتباط انسان با طبیعت، یعنی ارتباط انسان نه با خودش و نه با خدا، بلکه با خلق خدا، آن هم غیر از انسانهای دیگر، اینکه رابطه انسان با زمین، با گیاهها، با حیوانات چگونه و بر چه اساس باید باشد؟

قسم چهارم که از همه مهمتر و بیشتر مورد توجه و دستخوش تغییر و تحول است، رابطه انسان با انسان، یعنی قوانینی که مربوط است به روابط انسانها با یکدیگر، که خیلی تغییر می کند چون جامعه متغیر و متحول است این است که می گویند «رابطه انسان با انسان متغیر است، پس قوانین هم باید متغیر باشد».

بدون شک همین طور است و ما هم اجمالا قبول داریم که قوانین مربوط به روابط انسانها با یکدیگر باید قابلیت انعطاف داشته

باشد، ولی نه به این سادگی که «چون رابطه انسان با انسان متغیر است، قانون هم باید متغیر باشد»، به این کلیت درست نیست.

قوانین عبارت است از: «حقوق» و «تکالیف»، یعنی باید ها و وظایفی که افراد نسبت به یکدیگر دارند آن تغییراتی که در روابط انسانها با یکدیگر ایجاد می شود، یک سلسله تغییراتی است که در آن مثلا [کیفیت] ارتباط انسانها با هم عوض می شود، ولی این ربطی به حقوق و تکالیف ندارد مثلا انسانها باید با یکدیگر در تماس باشند زمانی بود که تلفن و تلگراف نبود، وقتی می خواستند حرفشان را به یکدیگر برسانند چه زحمتی باید متحمل می شدند! حالا با چه سرعتی مردم از این گوشه شهر به آن گوشه شهر، از این شهر به آن شهر، بلکه از این مملکت به آن مملکت با یکدیگر ارتباط پیدا می کنند یا مثلا در گذشته اگر کسی از شهر خودش با یک ترسی می خواست به نجف برود، مجبور بود که لااقل ده سالی آنجا بماند، چون اگر می خواست با آن زحمت به شهر خودش برگردد و دو مرتبه بیاید، کار بسیار فوق العاده ای بود، ولی حالا ممکن است کسی برود نجف درس بخواند، سالی شش مرتبه هم بیاید و به کارهای شخصی خودش رسیدگی کند.

شکی نیست که [کیفیت] ارتباط انسانها با یکدیگر خیلی تغییر کرده، ولی آیا جوری تغییر کرده که حقوق انسانها را نسبت به یکدیگر و وظایف و تکالیف را عوض بکند؟ ما این را باید بحث بکنیم، ما باید آن مواردی را که روابط انسانها با یکدیگر به حکم پیشرفت علم و تمدن جبرا عوض شده و [فرضا] آن پیشرفت در ارتباطات سبب شد که حقوق و وظایف تغییر کند در اینجا طرح بکنیم، چون اسلام نیامده که راجع به مطلق ارتباطات انسانها با یکدیگر سخن بگوید، بلکه آمده حقوق و وظایف انسانها نسبت به یکدیگر را بیان کند شما بگویند آن تغییر ارتباطاتی که منشا تغییر وظیفه و تغییر حقوق و تغییر قانون می شود، چیست؟ به این کلیت [که مطرح کرده اند] قبول نداریم.

قبلا عرض کردم که ما باید برویم دنبال مثالها و موارد مثلا آیا درست است که کسی مطلب را به این صورت طرح کند، بگوید: «به حکم این که روابط اجتماعی تغییر کرده است، حقوق خانوادگی هم طبعا تغییر می کند، و باید هم تغییر بکند، وظایف هم باید تغییر کند» چطور؟ بگوید: مثلا در زندگیهای قدیم برای والدین حق زیادی بر عهده فرزندان گذاشته بودند و متقابلا وظایف زیادی بر عهده والدین نسبت به فرزندان این حقوق و وظایف در جامعه دیروز لازم و درست بود، زیرا ادامه و پرورش نسل جز در محیط خانوادگی ممکن نبود، حکومت یا وجود نداشت، یا اگر وجود داشت تکامل پیدا نکرده بود، اینجا بود که می آمدند تمام حقوق فرزند را به عهده پدر و مادر می گذاشتند، شیر دادن به عهده مادر و نفقه دادن به عهده پدر، اگر [والدین از هم] جدا شدند، چنانچه بچه دختر باشد، تا سنین هفت سالگی در حضانت مادر است و بعد باید در اختیار پدر [قرار بگیرد]، و چه حقوق زیادی پدر و مادر به عهده فرزندان پیدا می کنند: وقتی اینها پیر شدند، اگر نداشته باشند، واجب النفقه فرزندان هستند و فرزندان باید آنها را اداره کنند این مطلب در زندگیهای قدیم درست بود ولی امروز که زندگی تکامل پیدا کرده، این حقوق و وظایف از محیط خانوادگی به اجتماع بزرگ منتقل می شود، دولت جانشین پدر و مادر می شود و بهتر از پدر و مادر هم انجام می دهد در قدیم که می گفتند پدر و مادر باید فرزند را بزرگ کنند تا وقتی که به حد بلوغ و تزویج برسد [برای این بود که] غیر از پدر و مادر، مقام دیگری نبود، ولی امروز با بسط و توسعه ای که کارهای حکومتی پیدا کرده، اگر لازم باشد پدر و مادری باشند و خانواده ای تشکیل بشود و فرزندان اختصاصی وجود داشته باشند - فرضیه دیگری هست که اساسا تشکیل خانواده لازم نیست - باید بچه را همینکه متولد شد، در اختیار مؤسسات علمی بگذارند و

وقتشان را به بچه بزرگ کردن تلف نکنند، بگذارند دولت بزرگش کند وقتی که دولت او را بزرگ کرد تمام حقوقی که والدین به عهده دارند، می شود مال دولت، آن وقت قانون باید همان حرفهایی را که قبلا می گفت بگوید [از قبیل این] که اطاعت والدین واجب است (وقضی-ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا فلا تقل لهما اف) (4) اما همه اینها باید به مربی امروزش (دولت) گفته شود:

دولت به گردن تو حق دارد، در مقابل دولت نباید «اف» بگویی، اطاعت او واجب است، همان طور که در گذشته می گفتند اطاعت والدین واجب است وقتی هم [فرد] بزرگ شد، هیچ وظیفه ای نسبت به والدینش ندارد که بخواهد نفقه آنها را بدهد، باز هم اگر وظیفه ای باشد به عهده دولت است.»

اگر چنین مثالهایی بیاورند، جای بحث است که ما بگوییم آیا واقعا این طور است؟ یعنی آیا بعد از آن که اجتماع تکامل پیدا کرد، این، کار صحیح و درستی است که بچه ها از محیط خانواده خارج شوند و در اختیار دولت گذاشته شوند، یا این که نه، این کار اساسا غلط است؟ کما این که الان ما [این طور] معتقدیم، یعنی زندگی خانوادگی - که یک زندگی طبیعی است - و پرورش

فرزند در دامن والدین، اصلی است که باید برای همیشه باقی بماند اما اگر به حکم عقل و علم صد در صد بر ما ثابت شود که مصلحت بشریت ایجاب می کند که فعلا آن جور نباشد، هیچ مانعی هم ندارد که همان حرفها را بزنییم در آن صورت حقوق والدین کمتر می شود، اسلام هم که گفته، در آن شرایط گفته است، شرایط که تغییر کرد، [تغییر قوانین] مانعی ندارد ولی ما این مطلب را باید از اساس مطالعه کنیم که آیا حرف درستی است یا نه؟

این بحثی که آقای مهندس طرح کردند، بحث خوبی است ولی یک مقدار باید آن را بسط داد که قوانین اسلام چهار دسته است: یک دسته به روابط انسان با خدا مربوط است، دسته دیگر به روابط انسان با خود، دسته سوم به روابط انسان با طبیعت، و دسته چهارم به روابط انسان با انسان، و همین جور علی الامیال نگوییم» چون دنیا متغیر است، همه چیز تغییر می کند «باید بینیم چه تغییرات جبری و لازم و ضروری در جهان به وجود آمده است که ایجاب می کند ما در ارتباطمان با خدا یا با خودمان یا با طبیعت و یا با انسانها تجدید نظر کنیم، [و گرنه] ما به این کلیت قبول نداریم قبلا هم گفتیم باید برویم دنبال موارد و مصادیق و جزئیات.

ما در جلسه پیش طرح کردیم که به گفته فقها «وضع احکام اسلامی از نوع قضایای حقیقیه منطقی است نه از نوع قضایای خارجی» خلاصه مطلب این است که اسلام به افراد کار ندارد، بلکه حکم را روی حیثیات و عناوین کلی می برد و این کار نوعی قابلیت انعطاف ایجاد می کند.

مساله دومی که ایشان ذکر کرده اند این است که می گویند: «آنچه مورد گفتگو و تردید است، مفاهیم کلمات و در نتیجه مفاهیم قضایاست که به تناسب زمان در حرکت و تحول است مفاهیم در تغیر و تحول است و در نتیجه شکل قضایا را نیز ثابت و لا یتغیر حفظ نمی کند».

می گویند شکل قضایا تغییر نمی کند، ولی مفهوم قضایا تغییر می کند وقتی که مفهوم قضایا فرق کرد، شکل قضیه به تبع مفهوم تغییر می کند.

«فی المثل دزدی و تجاوز به مال غیر در هر حال نکوهیده و محکوم است».

این شکل قضیه دزدی نباید بشود می گوید این، تغییر نمی کند هیچوقت در هیچ جایی شکل قضیه عوض نمی شود، یعنی زمانی نخواهد آمد که بگویند

دزدی خوب است، ولی خود مفهوم تغییر می کند، یعنی اینکه «دزدی چیست؟»
«تغییر می کند پس دو جور تغییر است: یک وقت ما می گوئیم اسلام می گوید
دزدی محکوم است و دست دزد باید بریده شود، زمانی نخواهد آمد که بگویند
دزدی خوب است، ولی اینکه «دزدی چیست؟» تغییر می کند، در زمانی یک
معنی می دهد و در زمان دیگر معنی دیگر.

اما دزدی چیست، با پیشرفت زمان و تکامل انسان و بر حسب استنباطی که
فرهنگهای مولود رژیمهای سیاسی و اقتصادی مختلف از آن می کنند، مختلف
است یکی از بزرگان مکتب اقتصادی متمایل به چپ و مرام اشتراکی می گوید
«مالکیت یعنی دزدی»، در حالی که در مکتب سرمایه داری، دزدی فرع بر
شناختن اصل مالکیت است و بعد از قبول آن می تواند مفهوم پیدا کند.

شکل قضایا تغییر نمی کند ولی به اصطلاح مفهوم موضوع قضایا و مفهوم
محمول قضایا تغییر می کند مثال هم به دزدی ذکر کرده اند آیا این حرف درست
است؟ به نظر ما این حرف - که خیلی ها هم آن را گفته اند - یک حرف
شاعرانه است، چون در زمان ما جزو چیزهایی که خیلی مد است، مساله تغییر و
تحول است، هر چه را که بگوئیم «متغیر و متحول است»، مثل این است که
حرف نویی گفته ایم، از جمله این که بگوئیم: «مفهوم قضایا تغییر می کند» ما در
کتاب اصول فلسفه روی همین مطلب که طرفداران منطق دیالکتیک می گویند:
«حقیقت متغیر است» بحث کرده ایم دو مساله است: یکی این که واقعیت -
یعنی دنیای خارجی - متغیر است، دیگر این که حقیقت متغیر است، یعنی
قضایای منطقی - که راست و درست هست - تغییر می کند این از آن حرفهایی
است که ما هنوز نتوانسته ایم بفهمیم واقعیت متغیر است، اما حقیقت چگونه می
تواند متغیر باشد؟ یعنی یک قضیه راستی که بیان می کنیم، در طول زمان،

خودش تغییر بکند! ما می‌گوییم حقایق، اگر حقایق اند، برای همیشه راست اند و اگر حقایق نیستند برای همیشه دروغ اند بله، ممکن است بشر چیزی را زمانی حقیقت بداند ولی بعد بفهمد حقیقت نبوده، مثلا در گذشته بشر خیال می‌کرد که پیدایش شبانه روز از گردش خورشید به دور زمین است، این را حقیقت می‌دانست، بعد فهمید اشتباه کرده است، این معنایش آن نیست که حقیقت متغیر است «متغیر» یعنی یک اصل ثابت هست و تغییر کرده آنچه که در گذشته می‌گفتند، اصلا حقیقت نبود، اشتباه بود، نه این که در قدیم حقیقت آن بود و امروز این معنای «حقیقت متغیر است» این است که در گذشته، آن حقیقت بود، امروز این حقیقت است و همان حقیقت خودش تغییر کرده خیر، در گذشته هم حقیقت آن نبود، در گذشته هم آن، باطل بوده است.

در مثال دزدی، آیا واقعا مفهوم دزدی فرق می‌کند یا استنباطها فرق می‌کند؟ استنباطها که فرق می‌کند، معنایش این نیست که همه استنباطها درست است ولی «یک درست متغیری» است، نه، ممکن است ده استنباط راجع به یک مفهوم داشته باشیم و یکی از آنها درست باشد، نه تای دیگر غلط، همیشه غلط بوده و همیشه هم غلط خواهد بود، فقط یکی از آنها درست است ممکن است ما در یک زمان چیزی را دزدی بدانیم و در زمان دیگر ندانیم، ولی یا آنکه در آن زمان دزدی می‌دانیم درست است و اینکه امروز دزدی نمی‌دانیم غلط، و یا آن زمان که دزدی می‌دانستیم غلط بود، این زمان که دزدی نمی‌دانیم درست است، نه این که هر دو درست است ولی این حقیقت است که تغییر کرده، دزدی در گذشته آن بود، امروز این شده!

مفهوم دزدی یک چیز است دزدی یعنی «ربودن حق غیر» ربودن حق غیر، اصلی است که هیچوقت تغییر نمی‌کند بله، ممکن است زمانی ما چیزی را حق

غیر بدانیم و زمان دیگر ندانیم، ممکن است آن روز، غلط استنباط کرده بودیم و [استنباط] امروز درست باشد، یا برعکس، یا گاهی خود حق تغییر می کند، به این معنا که منشا دزدی تغییر می کند، باز دزدی عوض نشده، آن محتوا و ماده هم عوض نشده است.

ایشان می گویند یکی از طرفداران مکتب چپ روها گفته است «مالکیت دزدی است» من می گویم اصلا چیزی که هیچوقت نمی تواند مفهوم داشته باشد همین حرف است ممکن است مالکیت غلط باشد، اما نمی تواند دزدی باشد، چون دزدی یعنی ربودن حق غیر این فرع بر مالکیت است ممکن است بگوییم مالکیت، ظلم یا منشا ظلم است و اصلا بی اساس و دروغ است، ولی نمی توانید بگویید مالکیت دزدی است، چون دزدی یعنی سلب حقی که به غیر تعلق دارد، یعنی غیر، مالک آن است اگر مالکیت اساسا در هیچ موردی معنی نداشته باشد - نه فردی و نه اشتراکی - و اساسا هیچکس مالک هیچ چیزی نباشد، قطعا دزدی معنی ندارد.

پس این جور نیست که مفاهیم قضایا تغییر می کند، مثلا در یک روز چیزی دزدی است و در روز دیگر چیز دیگر حال گیرم که تغییر کند، این بهترین دلیل بر این است که قانون اسلام عوض نمی شود قانون اسلام گفته دزدی نباید بشود شما می گویند در فلان روز آن دزدی بود و امروز این بسیار خوب، ما که می گوییم «وضع احکام اسلام به نحو قضایای حقیقیه است» همین جا نتیجه می دهد اسلام می گوید: «نباید حق غیر ربوده شود» بعد شما می گویند: «در هزار سال پیش، فلان چیز ربودن حق غیر بود ولی امروز تغییر کرده، چیز دیگر ربودن حق غیر است» بسیار خوب، پس موضوع حکم اسلام تغییر کرده، نه خود حکم اسلام این همان چیزی است که ما می گوییم اگر چنین چیزی باشد

نظر ما را تایید می کند و اشکالی برای ما به وجود نمی آورد می گویند:
«مکتبهای مختلف با فرهنگهای مختلف، استنباطشان از دزدی مختلف است».

اگر مقصود این است که دزدی مفهومیهای مختلفی دارد و در هر ملتی یک مفهوم دارد، یعنی یک مفهوم نسبی است، پس دزدی منهای رژیمهای اجتماعی مفهوم مستقلی ندارد، ما این حرف را قبول نداریم که در کشورهای سرمایه داری دزدی یک چیز است و در کشورهای غیر سرمایه داری چیز دیگر، یعنی واقعیت دزدی در آنجا یک چیز است و در اینجا چیز دیگر این، دو استنباط است از این دو استنباط یکی درست است و دیگری غلط یا آن استنباط درست است و این استنباط غلط و یا برعکس، نه این که چون این دو استنباط فرق می کند پس برای آنها آن دزدی است و برای اینها این.

واقعیت مطلب این است که یا آن حرف درست است که «ارزش، صد در صد مولود کار است و غیر از کار هیچ چیز دیگر ایجاد ارزش نمی کند و سودی که سرمایه دار می برد در واقع محصول کار کارگر است، چون معادل آنچه که باید به او بدهد، نمی دهد، کمتر می دهد» و یا درست نیست اگر این حرف درست است، پس سرمایه داری به هر شکلی که باشد واقعا دزدی است، حال استنباطش هر چه باشد غلط است، نه این که برای آنها دزدی نیست، برای اینها دزدی است، اصلا آن غلط است و اگر این حرف صد در صد درست نیست که «ارزش را فقط و فقط کار ایجاد می کند و غیر از کار هیچ چیز دیگری ارزش ایجاد نمی کند» پس این که اینها گفته اند: «سرمایه داری دزدی است» غلط است، لاقلاً نوعی از سرمایه داری - البته نه هر سرمایه داری - ممکن است دزدی نباشد.

پس به این معنا ما نمی توانیم این حرف را قبول کنیم که «چون استنباط ملتها مختلف است پس دزدی در میان ملتها مختلف است» دزدی واقعیتش مختلف نیست، یکی از آن استنباطها درست است و یکی غلط.

مثال دیگری ذکر کرده اند، باز به همین جهت که مفاهیم و در واقع حقیقت تغییر می کند، یعنی حقیقت نسبی است، هم در طول زمان و هم در میان ملتها فرق می کند می گویند:

«مثلا شکل قضیه به طور کلی درست است غصب مال و تجاوز به حق دیگران در هر زمان محکوم است، ولی در یک زمان خراب نکردن خانه گلی و زشت بیوه زنی در مجاورت قصر سلطنتی، عدالت چشمگیر خوانده می شود، در حالی که امروز تخریب چنین خانه های زشت و ناموزونی در مسیر یک عمران و یا زیبایی شهر، غصب مال و تجاوز به غیر تلقی نشده و با وضع مقررات ساده و شرایط خاصی مجاز شمرده می شود...».

یعنی چه؟ یعنی شما می خواهید بگویید در آن زمان، آن کار درست بود و غیر آن غلط و در زمان ما این کار درست است و آن یکی غلط؟ یا نه، یکی از این دو درست است، اگر هم در آن زمان آن جور استنباط می کردند، اشتباه می کردند این، مساله حق فرد و حق اجتماع است یک وقت کسی می خواهد خانه گلی پیرزنی را خراب کند برای این که بر شکوه باغ خودش بیفزاید، آن زمان هم کار غلطی بوده، این زمان هم کار غلطی است دلیل ندارد که بنده بخواهم باغم را توسعه بدهم، به خاطر باغ من خانه گلی پیرزنی خراب بشود آن زمان هم خراب کردن آن ظلم بوده، این زمان هم ظلم است ولی یک وقت هست که مصلحت، مصلحت اجتماع است فرض کنید می خواهند خیابانی بکشند که مصلحت شهر اینچنین ایجاب می کند و گرنه تمام مردم در زحمت اند، عقل دائر

است بین این که حق مالکیت یک پیرزن یا پیرمرد - هر که می خواهد باشد - محترم شمرده بشود یا مصلحت عموم، به این معنا که خانه را خراب بکنند و پولش را بدهند، او هم برود جای دیگر اینجا [عقل] می گوید مصلحت عموم مقدم است این چه ربطی دارد به این که مفهوم قضایا تغییر می کند؟ هرگز تغییر نمی کند در یک شکلش آن زمان هم غلط بوده، در یک شکلش در این زمان هم درست است این طور نیست که محتوای قضایا فرق می کند [تا بگوییم] در آن زمان جوری بوده، و در این زمان جور دیگری باید باشد.

مثال دیگری ذکر می کنند: امیرکبیر خیلی خوبیها داشته ولی در عین حال معروف است که خیلی آدم قسی القلبی بوده است در شرح حال او نوشته اند: (5) روزی از خیابانهای تهران عبور می کرد، دید یک آلو فروش و یک سرباز با همدیگر کلنجار می روند، آمد جلو پرسید: «چه شده؟» آلو فروش گفت: «این سرباز از من مقداری آلو گرفته، حالا که خورده پولش را نمی دهد» امیر بدون این که استنطاق و محاکمه ای کند، ببیند که او شاهی دارد یا نه، یا به فرض این که ثابت شد شاهد دارد، مجازات او چیست، تا این حرف را شنید گفت: «شکم این سرباز را پاره کنید، ببینیم این آلوها توی شکمش هست یا نه؟»، شکمش را پاره کردند.

ایشان می گویند: «زمانی این کار، عدالت بود ولی امروز وحشیگری است» در همان زمان هم این کار وحشیگری بود عجب حرفی است! این چه استنباطی است؟! واقعا مردم آن زمان، پدران ما در آن زمان، این کار را عدالت می دانستند؟! می گفتند امیرکبیر به عدالت رفتار کرده؟! اگر در آن زمان این کار را عدالت می دانستند، پس تمام مردم دوره قاجار قوانین اسلام را که می گوید مدعی تا شاهد نیاورده، حق ثابت نمی شود، باید شاهد بیاورد و منکر مثلا باید

قسم بخورد، بعد قضیه چه جور حل می شود، و به فرض این که ثابت شد، آن وقت باید ببینیم آنچه که دزدی کرده یا مال غیری که خورده چقدر است؟ اگر مثلا دزدی باشد، به یک حد نصاب معین که برسد دستش را ببرند و گرنه دستش را نبرند، آری، اگر در آن زمان این کار را عدالت می دانستند پس مردم دوره قاجار همه اینها را ظالمانه می دانستند و می گفتند: «حکم عدالت، همان حکم امیرکبیر است، تمام آنهایی که اسلام گفته ظالمانه است!» چنین نیست کار امیرکبیر وحشیانه بوده، آن زمان ظلم و وحشیگری بوده، زمان ما هم ظلم و وحشیگری است هرگز مفهوم قضایا تغییر نمی کند در اینجا که حتی استنباط هم تغییر نکرده، عمل یک فرد بوده است، اگر هم کسی تحسینش می کرده به اعتبار یک سیاستمدار بوده (6).

مطلب دیگری ذکر کرده اند، می گویند:

«در زمان نادرشاه افشار، سربازی ماست یک زن روستایی را خورد و پولش را نپرداخت زن شکایت نزد نادر برد نادر فرمان داد شکم سرباز را پاره کنند تا اگر پر از ماست بود که هیچ، به سزای خویش رسیده است و اگر نبود و پیرزن دروغ گفته بود، مثلا سر پیرزن را جدا کنند این فرمان یک شاهکار عدالت و رسیدگی به تظلمات رعایا محسوب می شد، اما امروز این اعمال را وحشیانه می دانند».

نه، در همان زمان هم این کار وحشیانه بود.

مطلب دیگر:

«این که گفته شد قوانین اسلام قوانینی آسمانی است ولی بیگانه از شرایط و محیط زندگی وضع نشده است بلکه بر اساس احتیاجات و مقتضیات و به تناسب مصالح و مفاسد همین زندگی روزمره مردم و موافق با عقل و منطق

تنظیم شده است و نمی تواند بی ارتباط به صلاح و فساد حیات مردم و جامعه باشد، این مطلب در مورد احکام منصوص العلة اگر درست باشد، درباره احکام مستنبط العلة درست نیست، زیرا علت اصلی وضع احکام مستنبط العلة به درستی روشن و قابل اطمینان نیست و به فقیه حق و اجازه نمی دهد که با استنباط خود آن را به تناسب زمان تغییر دهد فی المثل نوشیدن هر مسکری حرام است اما خوردن هر گوشت خوکی بدون ذکر علت آن، ممنوع اعلام شده و اگر فقیهی بخواهد با استنباط شخصی خودش در میزان و خصوصیات حرمت آن به تناسب زمان دخالت کند، راه خطا رفته است».

تفسیری کرده اند، می گویند: بعضی احکام منصوص العلة هستند و بعضی مستنبط العلة البته همه احکام این جور نیست می گویند احکامی که علتش را کشف بکنیم بعضی منصوص العلة است، یعنی علت و فلسفه اش را خود اسلام ذکر کرده، و بعضی دیگر مستنبط العلة است، اسلام [دلیلش را] ذکر نکرده، خود ما استنباط می کنیم که دلیلش این باید باشد گفته اند در جایی که دستوری منصوص العلة است فقها هم از آن علت پیروی می کنند، ولی در جایی که مستنبط العلة است، فقها چون اطمینان ندارند که علت چیست، احتیاط می کنند دو مثال ذکر کرده اند: مسکر و گوشت خوک گفته اند: چون اسلام گفته «شراب به دلیل اسکارش حرام است» فقها هر چه را که مسکر باشد می گویند حرام است و هر چه را هم که مسکر نباشد می گویند حلال است اما در باب گوشت خوک چون اسلام دلیلش را ذکر نکرده، اگر ما دلیلش را هم به دست بیاوریم [و در رفعش بکوشیم، باز حکم حرمت به جای خود باقی است] ایشان قبلاً در بحثشان گفتند که «امروز معلوم شده منشا حرمت گوشت خوک تریشین است که امروز آن را از بین می برند ولی در عین حال شما از هر فقیهی پرسید

گوشت خوک اصلاح شده، حلال است یا نه؟ باز جرات نمی کند بگوید حلال است.»

خودشان جواب خودشان را داده اند و ما عرض کردیم فرق است میان کشف قاطع عقل و علم و کشف احتمالی نه تنها از فقیه، از خود آقای مهندس کتیرایی هم اگر پرسیم آیا شما یقین دارید که تنها علت حرمت گوشت خوک همین است و هیچ علت دیگری ندارد یا نه؟ خواهند گفت یقین نداریم ولی حدس می زنیم همین باشد فقیه هم مثل ماست اگر برای فقیه از هر راهی صد در صد محرز بشود که علت منحصر حرمت همین است، قطعاً فتوا به حلیتش می دهد اگر می بینید که فقیه فتوا نمی دهد، چون او هم مثل شما، اگر از او پرسند، می گوید «به گمانم همین طور باشد ولی یقین ندارم، چه می دانیم شاید صد سال دیگر علم آمد یک چیز دیگر هم کشف کرد، ما نمی توانیم یقین پیدا کنیم» پس منشاش این است که عقل هنوز در کار خودش مردد است و نتوانسته کشف کند که علت منحصر این است.

ما نمی توانیم به فقهای امروز عیب بگیریم که شما می گوید «عقل یک دلیل استنباط است» پس چرا با کشفی که امروز شده، به حلیت گوشت خوک فتوا نمی دهید؟ او هم می گوید: ما از خود عقل می پرسیم که جناب عقل! جناب علم! آیا تو دلیل قاطع داری که غیر از این چیز دیگری وجود ندارد و در آینده هم کشف نخواهد شد؟ یا می گوید ما این را فعلاً کشف کرده ایم، شاید چیز دیگری هم باشد؟ بنابراین این جور چیزها نقضی بر بیانی که ما عرض کردم نیست.

«ظاهراً چنین چیزی در اسلام نیست که پدر بدون کسب موافقت دخترش او را به ازدواج کسی در بیاورد می گویند دختری به حضرت پیغمبر شکایت کرد

که پدرم بدون موافقت من می خواهد مرا به کسی بدهد، پیغمبر فرمود: تو راضی هستی؟ گفت: نه، فرمود: برو، او بیخود می گوید».

دو مساله است: یکی این که آیا پدر بر دختر کبیر ولایت دارد یا نه؟ بدون شک ولایت ندارد، یعنی اختیار با خود دختر است اما این بحث، هم در احادیث و هم در فتواها مورد اختلاف است که در مورد دختر با کره (7) آیا اجازه پدر هم شرط است یا نه؟ یعنی گذشته از این که خودش باید [راضی] باشد آیا اجازه پدر هم شرط است یا نه؟ بعضی می گویند شرط است، بعضی می گویند شرط نیست، ولی در این که پدر مستقلا نمی تواند تصمیم بگیرد، بحثی نیست.

آقا مهندس کتیرایی سؤالشان در مورد موضوع دیگری بود و آن این که می گویند پدر بر فرزند - چه پسر و چه دختر - اگر صغیر باشد، ولایت دارد پدر ولی فرزندانش است امروز هم تقریبا در همه مسائل ولایت پدر قبول شده است در مال فرزند که هیچ شکی نیست بچه حق ندارد در بانک پول بگذارد، ولی اش باید بگذارد، وقتی هم می خواهد بگیرد، باز خودش حق ندارد بگیرد، ولی اش می گیرد این ولی، وکیل شرعی اوست، وکیلی که خدا قرار داده، نه این که خودش وکیل کرده باشد آنگاه این بحث مطرح است که آیا ولی که در مال و دیگر شؤون فرزند ولایت دارد، در ازدواجش هم ولایت دارد یا نه؟ یعنی آیا می تواند برای بچه صغیر خودش زن عقد کند که در نتیجه وقتی بالغ شد، زن این پسر یا شوهر این دختر خواهد بود؟ اینجا فقها می گویند بله حق دارد، می تواند این کار را بکند.

ایراد آقای مهندس این بود که در مورد پسر مشکل چندانی نیست چون طلاق با اوست، وقتی که بالغ شد اگر دلش خواست آن زن را نگهداری می کند، نخواست طلاقش می دهد، اشکال درباره دختر است که اگر پدر با ولایت

خودش برای او شوهر انتخاب کند، وقتی که بالغ شد، اجباراً باید شوهری را که خودش انتخاب نکرده، قبول کند و حق طلاق هم با او نیست و این یک حکم ظالمانه است.

عرض کنم ولایتی که پدر دارد ولایت مطلق نیست در مال هم همین جور است، یعنی پدر که ولی فرزند هست، مثل وکیل است وکیل باید بر طبق مصالح موکلش عمل کند، ولی هم باید بر طبق مصالح فرزندانش عمل کند فرض کنید مصلحت خاصی پیدا شده که پدر می بیند الان مصلحت این پسر صغیر ایجاب می کند که این زن را برایش عقد کند یا مصلحت این دختر صغیر ایجاب می کند که او را شوهر بدهد، ولی برای رعایت مصلحت می تواند [چنین کند] نه دلبخواهی بعد این مساله پیش می آید که بسیار خوب، ولی بر اساس مصلحتی که خودش فکر می کند، این کار را کرد، اما دختر وقتی که بزرگ شد، می بیند این [ازدواج] مطابق مصلحتش نیست تازه می شود مثل خیلی ازدواجهایی که خود دخترها تصمیم می گیرند، بعد هم پشیمان می شوند این اشکالی است که در تمام طلاقها وجود دارد حال اگر دختری مثل هزاران دختر دیگر یک دل نه صد دل عاشق کسی شد و علیرغم همه توصیه ها ازدواج کرد، بعد فهمید صد در صد اشتباه کرده، تکلیف چیست؟

ما این [موضوع] را در مقالاتی که زمانی در «زن روز» می نوشتیم بحث کرده و گفته ایم درست است که اسلام حق طلاق را به زن نداده است - که روی یک اساس منطقی خیلی عجیبی هم هست ولی مواردی هم داریم که به آنها «طلاق قضایی» گفته می شود، یعنی اگر در جایی ازدواج به شکلی در آمد که دیگر مصلحت خانواده این نیست که [پیمان زناشویی باقی] بماند، و مرد هم لجاجت می کند و زن را طلاق نمی دهد، حاکم شرعی می تواند زن را طلاق

بدهد، دیگر فرق نمی کند که این زن با اختیار خودش همسر این مرد شده یا پدرش روی مصلحتی که واقعا تشخیص می داده (8) او را به عقد وی در آورده است.

پس تازه مطلب منتهی می شود به طلاق قضایی این جور نیست که راه صد در صد بسته شده باشد البته من اقرار و اعتراف می کنم که فقها در مورد طلاق قضایی همیشه حرفش را می زنند ولی عملا در می روند خیلی کم اتفاق افتاده مواردی که یک فقیه به آن ولایت فقیهانه ای که دارد عمل کرده باشد خود فقیه در موارد خاصی نوعی ولایت دارد بسیاری - حتی از معاصرین ما - این فتوا را صریح گفته اند، ولی در عمل کم اتفاق افتاده این قضیه را مرحوم آقا میرزا سید علی کاشی که اهل کاشان بود از پدرش، که شاگرد مرحوم میرزای شیرازی بوده، در همین تهران نقل کرد که در زمان میرزای شیرازی زن و شوهری بودند - ظاهرا شوهر روحانی و اهل علم بوده که کار ازدواجشان به شقاق کشیده شده بوف و هر چه می کردند، اصلاح نمی شد، دائما هم می آمدند نزد مرحوم میرزا شکایت می کردند مرحوم میرزا افراد زیادی را مامور کرده بود که بروید کاری کنید که آنها اصلاح کنند ولی آخرش نشد بر میرزا محرز شد که این [اختلاف] دیگر قابل اصلاح نیست روزی در حالی که میرزا آماده درس بود و شاگردها همه جمع بودند، یکمرتبه این زن آمد داد و فریاد کرد، معلوم شد باز جنگی بینشان شروع شده مرحوم میرزا همان جا به مرحوم آقای صدر - که اغلب به او می گفته بروید این کار را اصلاح کنید - گفت «آقا برو طلاقش را بده» مرحوم آقای صدر خیال کرد ایشان می خواهد بگوید برو شوهرش را راضی کن گفت: «آقا من هر کاری می کنم راضی نمی شود» گفت: «نمی خواهد، لزومی ندارد، برو من می گویم». رفت و طلاقش داد.

بنابراین تازه مساله منتهی می شود به طلاق قضایی ایشان بر این اساس ایراد گرفته اند که پدر به حکم ولایتی که دارد هر جور دلش خواست یک کاری انجام می دهد، بعد ازدواج به هر صورتی که در آمد، باید برای ابد باقی بماند و این کار ضد عقل و ضد منطق است نه، ما [چیزی] به این صورت نداریم.

- قرار شد آقای کتیرایی مصادیق را بگویند که نگفتند سؤال: مالیات اسلامی زکات است و مواردش هم مشخص است که به قول یکی از رفقا: « فقها اتل را ول کردند، شتر را گرفتند » آیا با توجه به پیشرفت زمان و علم و تکنیک و اقتصاد، درست است که زکات به همین صورت باقی بماند و تغییری در آن ایجاد نشود؟

من چندین سال است که روی این موضوع فکر و کار کرده ام، متاسفانه یادداشت‌هایم الان در مشهد است.

شما هر چه که می توانید مثال پیدا کنید، این بحث‌های کلی به جایی نمی رسد، عمده، مثالهاست این مثالی که جنابعالی گفتید مثال تازه ای نیست اینجا از نظر عقلی کمی نارسایی وجود دارد شما می گوید «مالیات اسلام، زکات است» اسلام گفته «زکات» کجای اسلام گفته «زکات مالیات است»؟ شما چه می دانید که اسلام زکات را به عنوان مالیات وضع کرده است؟ بعد می گوید چون آن را به عنوان مالیات وضع کرده، چرا بر نه چیز وضع کرده و مثلا بر اتومبیل وضع نکرده است؟

زکات مالیات نیست زکات در مورد چیزهایی وضع شده که انسان آنها را با کمک طبیعت به وجود می آورد، آن هم طبیعت سهل و ساده، یعنی انسان بالنسبه کار کمی انجام می دهد و طبیعت کار بیشتر را انجام می دهد و [محصول را] مفت و رایگان در اختیار انسان می گذارد مثل گندم که انسان به وجود می

آورد، در قسمت کمی فکر و عمل او دخالت دارد، قسمت بیشتر فعالیت طبیعت است لذا [اسلام] به انسان می گوید اینجا که از سخاوت طبیعت استفاده می کنی، مقداری از آن را باید در راههای دیگری بدهی.

اینجا اگر چیزی با زکات قابل قیاس باشد، موارد دیگری مثال برنج است: چرا گندم باید زکات داشته باشد و برنج نداشته باشد؟ این [مساله] در سابق هم مطرح بوده [در جواب] گفته اند آن سادگی که در [موارد] زکات هست، در برنج نیست، یعنی به آن سادگی که گندم به دست می آید برنج [به دست نمی آید]، برنج کار زیادی می برد، و زکات در واقع به این علت است که یک مقدار [از چیزی] را که طبیعت رایگان در اختیار می گذارد، به دیگران بدهی.

مساله مالیات موضوع دیگری است آن، امر ثابتی نیست، امری متغیر و از اختیارات حکومتی است اسلام که نگفته فقط به عنوان زکات بگیرد و به غیر از عنوان زکات حق ندارد [چیزی] از مردم بگیرد وضع مالیات از اختیارات حاکم شرعی است او در هر زمانی می تواند برای هر چیزی - اتومبیل، غیر اتومبیل، هر چه باشد - بر طبق مصلحتی که ایجاب می کند، مالیات وضع کند این ربطی به زکات ندارد.

بنابراین ایندو را نباید با همدیگر مقایسه کرد که زکات، مالیات اسلام است و در غیر این موارد هم زکاتی نیست، پس در غیر این موارد مالیاتی نیست، پس اسلام چگونه می تواند با این زکاتها کشور را اداره کند؟

تازه در مورد زکات هم این مساله مطرح است که آیا حکومت اسلامی می تواند چیز دیگری را - و لو به نام زکات - وضع کند یا نه؟ بله می تواند امیرالمؤمنین در زمان حکومتشان برای اسب زکات وضع کردند، و این از مسلمات است فقهای بعد دو جور استنباط کردند: بعضی گفتند زکات اسب مطلقاً

مستحب است و امیرالمؤمنین آن را [به طور] مستحب گرفته اند ولی دیگران جور دیگر استنباط کردند، گفتند: وضعیت اسب و اسب داری جوری بود که امیرالمؤمنین به حسب مصلحت آن زمان از اختیاراتی که به عنوان یک ولی امر شرعی داشتند، استفاده کردند و زکات اسب را وضع کردند، ممکن است زمان دیگری مشابه زمان ایشان باشد که باز زکات اسب واجب می شود، و ممکن است تغییر کند و زکات اسب واجب نباشد.

پس حتی حاکم شرعی می تواند در موارد مخصوصی [چیزهای دیگری را هم مشمول زکات کند] اگر ما آن نه چیز را به عنوان اصول ثابت قبول نکنیم - که بعضی ها در همانش هم تردید دارند - معنایش این است که آن نه چیز به هر حال در همه زمانها زکات دارد و حاکم اسلامی نمی تواند آن را کم و زیاد کند، آن ثابت است و غیر آن در اختیار حاکم اسلامی یعنی در اختیار مصالح اسلامی است، اگر مصلحت ایجاب کرد برای اتومبیل هم به قول شما زکات وضع می کند، در صورتی که اتومبیل از آن نوع نیست، یا برای محصول دیگری مثلا چغندر قند، ولی آن در اختیار حاکم اسلامی است و ما بعد خواهیم گفت که یکی از عواملی که کار انطباق اسلام با مقتضیات⁽⁹⁾ [زمان و به عبارت بهتر] با نیازمندیهای زمان را آسان می کند، اختیارات بسیار وسیعی است که خود اسلام به حاکم شرعی داده⁽¹⁰⁾ دلیلش خود کارهای پیغمبر است پیغمبر. پس موضوع اختیارات وسیع حاکم، راهی است که اسلام در بطن خودش قرار داده برای آسان بودن انطباق با نیازهای واقعی، نه با پسندها که همیشه ایندو با هم اشتباه می شوند و ما [به غلط] پسند زمان را مقیاس می گیریم دینی که با پسند مردم بخواهد انطباق پیدا کند دین نیست، همان (لواتبع الحق اهوائهم)⁽¹¹⁾ است دین

آمده که پسندها را بر اساس نیازها [یا دستورات خود] تطبیق دهد ولی خودش هم باید با نیازهای واقعی و فطری هماهنگ باشد.

«برای جلوگیری از این نوع تصادفها و تضادها چه فکری در اسلام شده است؟» این راهش روشن است وقتی که ما می‌گوییم «عقل»، معنایش این نیست که هر کسی بنشیند با خودش خیالی بکند و بعد بگوید: «عقل من این جور حکم می‌کند»، همان طور که در سایر مسائل می‌بینید یک چیزی متد علمی دارد، روی متد علمی باید عمل بشود و گرنه اشکالاتی به وجود می‌آید من دستور آن راهی را که در اسلام وجود دارد عرض می‌کنم و به راهی که عمل می‌شود - و ناقص هم هست - کاری ندارم.

مثالی عرض می‌کنم می‌خواهم بگویم نقصی است که در دستگاه ما - هم روحانیت و هم غیر روحانیت ما - وجود دارد مرحوم آقای بروجردی فتوایی داشت در آنچه که معروف است به «لباس مشکوک» مقصود این است که چیزهایی هست که نمی‌شود در نماز همراه انسان باشد، یعنی نمی‌شود چیزی که از اجزای حیوان حرام گوشت است، در نماز با انسان باشد، مثلا اگر در بدن انسان موی گربه باشد، نماز درست نیست مساله دیگر اینکه اگر چیزی را ما نمی‌دانیم از چه ساخته شده، حیوانی است یا غیر حیوانی، و اگر حیوانی است آیا از حیوان حرام گوشت است یا حلال گوشت، اینجا تکلیف چیست؟ اغلب علما فتوایشان این است که وقتی نمی‌دانیم، مانعی ندارد آقای بروجردی فتوایشان بر احتیاط بود، می‌گفتند اگر نمی‌دانیم باید احتیاط کرد، خودش هم احتیاط می‌کرد ایشان داندان عاریه داشت وقت نماز که می‌شد آن را بر می‌داشت پرسیدند: «آقا چرا دندان را بر می‌دارید؟» معلوم شد بر مبنای همین [فتوا عمل می‌کنند]، گفتند: «من نمی‌دانم دندان را از چه می‌سازند، ماده‌ای که

این دندان را می سازند چیست؟» از یک پزشک پرسیده بود که حیوانی است یا غیر حیوانی؟ او گفته بود داخلش حیوانی قاطی دارد بعد، از کسانی دیگر پرسیدند، بالاخره گفتند: «اینهمه که ما از افراد پرسیدیم آخرش نفهمیدیم که این حیوانی است یا غیر حیوانی».

مطلب، خیلی معمایی نیست که باید مثلا در آمریکا آن را حل کرده باشند همه دندانپزشکها و دندانسازها می دانند که اینها را از چه می سازند حال یا تحقیق آقای بروجردی کافی نبوده و یا افرادی که ایشان به آنها مراجعه کرده اند معلومات کافی نداشته اند، به هر حال ایراد به سیستم اسلامی نیست. اساسا وظیفه مجتهد هم نیست که فتوا بدهد نماز خواندن با دندان مصنوعی جایز است یا جایز نیست مجتهد باید فتوا بدهد که «نماز با اجزای حیوان غیر ماکول اللحم جایز نیست» بعد اگر از همان مجتهد سؤال کنند که «آقا نماز خواندن با دندان مصنوعی چطور است؟» باید بگوید «برو از متخصصین پیرس که آیا در این، از اجزای حیوان غیر ماکول اللحم وجود دارد یا نه؟ اگر گفتند وجود دارد، نخوان، اگر گفتند وجود ندارد، بخوان» این دیگر وظیفه مجتهد نیست اگر هم مجتهد فتوا بدهد، در این جهت مقلد متخصص است اگر مجتهد یک روز بگوید که جایز است، از متخصصهایی تقلید کرده که گفته اند «در آن چنین چیزی نیست».

مساله الكل صنعتی هم همین است اصلا این مساله به مجتهدین مربوط نیست حکم اسلام این است که خوردن هر مایع مست کننده ای حرام است و اکثر معتقدند که نجس هم هست حال فلان مجتهد فتوا می دهد که «هر مایع مست کننده ای خوردنش حرام است و نجس هم هست» آیا الكل صنعتی، مایع قابل شرب و مست کننده هست یا نیست؟ تشخیص این با فقیه نیست، با دیگران است اینجا اگر می بینید فتواها مختلف است، در واقع مختلف نیست، مجتهدی

که گزارشهای رسیده به او این است که الکل صنعتی با الکل غیر صنعتی هیچ
فرق نمی‌کند، خصوصیاتش همان است و عین هم‌اند، گفته:
«نجس و حرام است»، آن دیگری که به او گزارش رسیده که «این یک چیز
دیگر و موضوع دیگری است، قابل شرب و مست‌کننده و نیست» چیز دیگری
گفته به هر حال اینها به مجتهد مربوط نیست، وظیفه متخصصین است در هر
صورت اگر نقصی باشد، نقص در کار اسلام نیست، در کار مجتهدین است و الا
کار بسیار ساده‌ای است، عده‌ای باشند که [مجتهدین در این گونه موارد] از آن
عده تحقیق کنند.

پی نوشت ها :

- 1 - [این جزوه ها به صورت جلد اول این کتاب منتشر شده است].
- 2 - بینه ./ 5
- 3 - شمس ./ 9
- 4 - اسراء ./ 23
- 5 - ایشان این [حکایت] را به نادرشاه نسبت می دهند.
- 6 - آن وقتها کسی سیاستمدار بود که بهتر از دیگران خودش را تحمیل می کرد و از مردم زهر چشم می گرفت.
- 7 - درباره زن بیوه این بحث هم نیست.
- 8 - نه از روی هواهای نفسانی، اگر از روی هوا باشد از اساس غلط است.
- 9 - من از این کلمه «مقتضیات» خیلی خوشم نمی آید، باید بگوییم «نیازهای زمان» چون مقتضیات ممکن است با هواهای نفسانی یا با پسند زمان اشتباه شود ما طرفدار انطباق اسلام با پسند زمان نیستیم، پسند زمان باید خودش را با اسلام منطبق کند، ولی طرفدار انطباق اسلام با نیازمندیهای واقعی زمان هستیم، یعنی خود اسلام طرفدار این مطلب است.
- 10 - این را مرحوم آقای نائینی در کتاب تنبیه الامه و آقای طباطبایی در مقاله «حکومت و ولایت» بیان کرده اند، دیگران هم ذکر کرده اند. اکرم بسیاری از کارها را به حکم اختیاراتی که به او - به عنوان صاحب مسلمین - داده شده، انجام می داد و لهذا خیلی چیزها را در فواصل مختلف نهی می کرد، امر می کرد، باز نهی می کرد و باز امر می کرد، اختیار داشت، هیچکس هم نمی گفت که این «نسخ» است مثل مساله متعه به اتفاق شیعه و سنی پیغمبر در زمان خودش متعه را یک جا اجازه داد، یک جا منع کرد، باز یک جا اجازه داد، یک جا منع کرد سنی ها هم این را قبول دارند دلیلش این است که اصل این کار جایز است ولی حاکم یک جا می تواند اجازه بدهد که انجام بدهید، یک جا هم بگوید انجام ندهید یک جا مورد احتیاج بوده، اجازه داده، جای دیگر احتیاج نبوده، صرف شهوترانی بوده، پیغمبر اجازه نداده است.
- 11 - مؤنون ./ 71

آیا اجتهاد نسبی است؟

نکته ای را که در جلسه قبل گفتیم، باز تکرار می کنیم چون در عصر و زمان ما خیلی تکرار می شود، و آن این است که استنباطهای بشر در زمانهای مختلف درباره مسائل فرق می کند، و این مخصوص به زمانهای مختلف نیست، در زمان واحد هم استنباطها درباره بعضی مسائل فرق می کند، در زمانها و مکانهای مختلف، در زمان واحد و مکان مختلف، در مکتبها و تربیتهای مختلف [استنباطها متفاوت است]، ولی آیا این دلیل آن است که یک واقعیت واحد وجود ندارد؟ وقتی که استنباطها مختلف شد، واقعیت هم مختلف است؟ یا واقعیت، واقعیت است، استنباطها که مختلف است، یا این است که تمام آن استنباطها غلط است و واقعیت چیز دیگر، و یا از میان آن استنباطهای مختلف، یکی درست است و باقی غلط.

این، مساله ای است که در میان متکلمین اسلامی به یک شکل طرح شده است و در میان فلاسفه قدیم و جدید به شکل دیگر بعضی متکلمین خودشان را «مخطئه» می نامند و بعضی دیگر «مصوبه» متکلمین شیعه می گویند ما «مخطئه» هستیم بعضی از متکلمین اهل تسنن - نه همه - معتقد به تصویب بودند این تصویب و تخطئه معنایش این است: مخطئه معتقد بودند که متن واقعی اسلام (حکم الله واقعی) یک چیز بیشتر نیست، ما که استنباط می کنیم، ممکن است استنباط ما صحیح و مطابق با واقع باشد، و ممکن است خطا و اشتباه باشد، اجتهاد مجتهد ممکن است صحیح باشد، ممکن است غلط باشد می گفتند پیغمبر هم فرموده است «للمصیب اجران و للمخطی اجر واحد».

ولی مصوبه اجتهاد را به شکل دیگری تحلیل می کردند، می گفتند هر مجتهدی هر جور که استنباط می کند، واقعیت همان است، یعنی واقعیت امری

است نسبی، اگر من در این مساله اجتهاد می‌کنم که فلان چیز حلال است، نسبت به من واقعا حلال است، برای من غیر از این چیزی نیست، و اگر دیگری استنباط می‌کند که فلان چیز حرام است، برای او و نسبت به او واقعا حرام است، و یک واقعیتی سوای آنچه که این یا او اجتهاد کرده وجود ندارد، و در زمانهای مختلف اگر اجتهادها تغییر کرد مثلا زمانی مجتهدین به شکلی اجماع و اتفاق کردند که حکم این است، در آن زمان واقعا حکم همان بوده که آنها اجتهاد کردند و در زمانهای دیگر که اجتهادها تغییر می‌کند [و مجتهدین] جور دیگری استنباط می‌کنند، باز واقعیت همان است که آنها اجتهاد کرده اند، حال علل تغییر اجتهاد هر چه می‌خواهد باشد، مثلا تغییر یا پیشرفت فرهنگها باشد اجتهاد و واقعیت، مساوی با یکدیگر است و مانعی ندارد که اسلام در آن واحد راجع به یک موضوع، صد جور حکم داشته باشد از باب این که ما صد جور اجتهاد داریم.

مخطئه می‌گفتند این حرفها یعنی چه؟! واقعیت یک چیز بیشتر نیست، اجتهادها مختلف است، از این اجتهادهای مختلف حداکثر یکی درست است و باقی همه اشتباه و غلط.

در مسائل علمی و مسائل فلسفی هم عین همین مطلب در یونان قدیم مطرح بوده سوفسطاییها می‌گفتند: مقیاس همه چیز، انسان است، حقیقت و واقعیت مطلق وجود ندارد، واقعیت نسبت به هر کس همان جوری است که او استنباط می‌کند این را در محسوسات هم می‌گفتند و اتفاقا در محسوسات شاید بهتر هم هست، اگر درست هم باشد، در محسوسات درست است می‌گفتند: مثلا ما می‌گوییم «گرمی» و «سردی» گرمی و سردی، واقعیتی نیست، نسبت به افراد است یک چیز برای فردی گرم است و برای فرد دیگر سرد سردی واقعی مطلق و

گرمی واقعی مطلق نداریم که بگوییم اگر کسی شیئی را گرم احساس می کند و دیگری سرد، واقعیت یک چیز است و حداکثر یکی از این دو درست است، این جور نیست، و مثال می زدند که اگر یکی دستش را در آب داغ فرو ببرد و دیگری در آب سرد، بعد آب نیم گرمی بیاوریم و هر دو دستشان را در آن آب فرو ببرند، آنکه دستش در آب داغ بوده احساس سردی می کند و آن که دستش در آب سرد بوده، احساس گرمی، دو احساس مختلف واقعیت چطور است؟ این آب نیمگرم برای یکی سرد است و برای دیگری گرم، خودش هم واقعیتی ندارد، و حتی اگر کسی یکی از دستانش را در آب داغ کرده باشد و دیگری را در آب سرد، بعد هر دو را در آب نیمگرم ببرد، با دو دستش دو جور احساس می کند. این بود که اساساً می گفتند هیچ چیزی واقعیت مطلق ندارد از اینجا مساله تغییر علم به مفهوم واقعی آن - یعنی تغییر حقیقت، نه آن گونه که ما می گوییم یعنی توسعه علم - مطرح شد تغییر علم یکی به مفهوم توسعه علم است، چون علم درباره مسائلی اظهار نظر می کند، هر اظهار نظر را اگر تجزیه کنیم، چند جزء می شود، ممکن است یک جزئش صحیح باشد، یک جزئش غلط، در عصر بعد تصحیح می شود، یعنی غلطهایش اصلاح می شود این تکامل علم است آنها می گفتند «علم متکامل است» به معنای این است که اصلاً حقیقت، متکامل است، یعنی در هر زمانی علم، حقیقت است و در زمان دیگر همان حقیقت، غیر حقیقت است، یعنی آنچه که در قرن پیش حقیقت بوده، در این قرن حقیقت نیست، ولی در قرن پیش واقعاً حقیقت بوده خود حقیقت متغیر است خود علم مطابق با واقع، همان جزئی که می گوئید «مطابق با واقع» دارد تغییر می کند نه اینکه یک جزء صحیح بوده یک جزء غلط و معنی «تکامل علم» این است که

غلطهایش اصلاح می شود، صحبت اصلاح شدن غلط نیست، صحیح در یک زمان غلط در زمان دیگر است.

این بیانی هم که آقای مهندس کردند، اگر درست دقت کنیم بر می گردد به همان حرف مصوبه ما نسبت به احکام اسلامی، و به حرف قائلین به نسبی بودن علوم در زمان جدید یا سوفسطائیان قدیم که اصلا منکر یک واقعیت بودند و می گفتند چون این علم مطابق با واقع غلط است، پس ملاک علم غیر از مطابقت با واقع چیز دیگری است، لذا مانعی ندارد که حقیقت متغیر باشد.

ما عرض می کنیم این جور نیست که واقعیت، به حسب استنباطها تغییر بکند. می گویند: «در زمانی می گفتند مالکیت درست است و در زمان دیگر استنباطها تغییر کرد و گفتند مالکیت دزدی است».

این را به حساب تغییر گذاشتند این جور نیست مالکیت یا حق است و در همه زمانها حق است - و آنچه حق است در همه زمانها حق است - و آنچه حق است در همه زمانها حق است - یا دزدی است و از همان قدیم الایام دزدی بوده، نه اینکه در آن زمان دزدی نبوده، حالا دزدی شده البته هیچکس نمی گوید مالکیت، مطلقا حق است باید بگوییم: شما مالکیت را تعریف کن اگر گفت هر کسی مالک چیزی است که خودش تولید کرده، یا دیگری برای او تولید کرده، یا اگر کسی چیزی را تولید کرد و بعد به شخص دیگری منتقل کرد، آن شخص دیگر مالک می شود، این [تعریف] یا درست است یا نادرست اگر درست است، از همان صد هزار سال پیش درست بوده و اگر هم نادرست است، از همان صد هزار سال پیش نادرست بوده نه این که در یک زمان درست بوده و در زمان دیگر نادرست بله، چیزهای دیگری به نام مالکیت داریم که اینها هم اگر نادرست است، از همان صد هزار سال پیش نادرست بوده است.

اگر مثلاً گفتیم «اینکه یک آدم سرمایه اش و نیروی یک عده افراد دیگر را به کار بیندازد و با کمک این سرمایه و نیرو، ثروت جدیدی به دست بیاورد، آن سود اضافی به کار کارگر تعلق پیدا می کند نه به سرمایه ای که در اینجا هست»، اگر این حرف درست است، از صد هزار سال پیش درست بوده، منتها امروز این حقیقت را کشف کرده اند، در گذشته نمی دانستند، خیال می کردند که هم کار مولد سود است و هم سرمایه، همان طور که قدیم خیال می کردند آب یک عنصر بسیط است، بعد کشف کردند که خیر، آب یک عنصر مرکب است، نه این که در قدیم آب بسیط بود، امروز مرکب شد آب در صد هزار سال پیش هم مرکب بود ولی نمی دانستند و خیال می کردند بسیط است امروز کشف کردند که از اول عالم آب مرکب بوده.

اینجا هم عیناً همین جور است خیال می کردند که سرمایه و کار هر دو، می توانند مولد سود باشند که اسلام هم مضاربه را بر همین اساس تاسیس کرده و می گوید: می شود یک نفر سرمایه بدهد و دیگری کارش را بگذارد، این کار و سرمایه با همدیگر ترکیب بشوند، او عامل مضاربه بشود، بعد هر سودی که به دست آوردند، طبق قرارداد میانشان تقسیم می شود البته اسلام تعیین نکرده که چه مقدار از سود مال سرمایه است، چه مقدار مال کار، گفته تابع قرارداد است، ولی وقتی گفته «تابع قرارداد است» معلوم می شود اصل این مطلب را که سرمایه هم در ایجاد سود تاثیر دارد، قبول کرده است.

این مطلب اگر درست است، از صد هزار سال پیش درست بوده، اگر هم غلط است و امروز کشف کرده اند، از اساس غلط بوده، نه اینکه در سابق درست بوده و امروز غلط شده است اگر ایرادی در این مسائل باشد نه از این نظر است که متغیر شده، بلکه به این خاطر است که آن حکم غلط بوده، در قدیم غلط بوده،

امروز هم غلط است ما اگر جوابی به این حرف داشتیم، جواب می دهیم که خیر، این حرف درست نیست که «سود فقط مولود کار است» سرمایه هم می تواند مولد باشد، و اگر نتوانستیم جواب بدهیم، در مساله دیگری غیر از مساله تغییر زمان و مقتضیات زمان نتوانسته ایم جواب بدهیم.

از این مساله عجالتا می گذریم گو اینکه مساله فوق العاده مهمی است و بارها طرح شده و طرح خواهد شد و یک مساله مد روزی هم هست، چون تکامل علم را به این شکل به اصطلاح تفسیر می کند، قهرا تکامل حقوق را هم به این عنوان که نفس واقعیت حقوق تغییر می کند، تفسیر می کند.

بحث اصلی ما درباره این بود که آنچه در اسلام وجود ندارد، نسخ احکام و تغییر به صورت نسخ است که بعد از پیغمبر، هیچ قدرتی - حتی امام - نمی تواند حکمی از احکام اسلام را نسخ کند، ولی تغییر، منحصر به نسخ نیست، تغییراتی هست که خود اسلام اجازه داده است.

نیازهای بشر دو گونه است: ثابت و متغیر در سیستم قانونگذاری اسلام برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر، ولی قانون متغیر، قانونی است که [اسلام] آن را به یک قانون ثابت وابسته کرده و آن قانون ثابت را به منزله روح این قانون متغیر قرار داده که خود آن قانون ثابت این قانون متغیر را تغییر می دهد نه ما، تا بشود نسخ، در واقع خود اسلام است که آن را عوض می کند.

مثالی عرض می کنم اصلی در اسلام است که می گوید: (طلب العلم فریضة علی کل مسلم) ⁽¹⁾ حال می خواهد «مسلمة» دنبالش باشد یا نباشد، چون این «مسلم»، معنایش مرد مسلم نیست، مسلم یعنی «مسلمان» ⁽²⁾ در اینجا سؤالی طرح می شود که آن علمی که بر هر مسلمان واجب است چیست؟ غزالی - که

متعلق به حدود نهصد سال پیش است - در کتاب احیاء العلوم، و دیگران هم [این سؤال را] طرح کرده و گفته اند نمی توان این را به علم خاصی محدود کرد، مطلب را این جور بیان کرده اند - و درست هم بیان کرده اند - که ما در اسلام دو نوع علم داریم: بعضی علمها هست که نفس علم - خودش - مورد تکلیف است، یعنی چیزی است که خودش را باید دانست مثل علم به خدا و به اصطلاح «اعتقادات» که خودش لازم است چنین علمی خودش واجب است ولی علمهایی هم داریم که به اصطلاح فقها واجب تهیئی است، تقریباً یعنی واجب مقدمی است، یعنی علم مقدمه عمل است، از آن جهت واجب است که اگر مسلمانان بخواهند وظیفه شان را انجام بدهند، بدون [دانستن] آن علم ممکن نیست، واجب است، ولی نه واجب نفسی ذاتی، بلکه واجب نفسی تهیئی، برای آماده شدن.

در خود قرآن این جور است، مثلاً می گوید: (هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون) ⁽³⁾ اینجا «الذین» صیغه مذکر است، ولی احدی نمی گوید «مردانی که می دانند»، بلکه می گویند «کسانی که می دانند» [یا می گوید: (ام نجعل الذین امنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار) ⁽⁴⁾ در هیچ مورد کسی نمی گوید که (الذین امنوا و عملوا الصالحات) یعنی مردان مؤمن، بلکه یعنی کسان مؤمن فقها به طور کلی این جور تعبیرات را هرگز به مرد اختصاص نمی دهند، این تعبیرات را برای اعم از زن و مرد می دانند «مسلم» یعنی جنس مسلمان، مثلاً پیغمبر فرمود: (المسلم من سلم المسلمون من یده و لسانه) مسلمان کسی است که مسلمانان دیگر از دست و زبان او در امان و به سلامت باشند دیگر کسی نمی گوید مرد مسلمان چنین است و این سخن شامل زن مسلمان نمی شود

آنگاه [غزالی] اینجور می گوید: ما یک سلسله واجبات داریم که بدون تحصیل یک علم، امکان انجامش نیست مثلاً طبابت واجب کفایی است این از مسلمات است چون جامعه مسلمین نیاز به طبیب دارد، پس وجود طبیب به قدری که مورد نیاز است واجب است⁽⁵⁾ علم طب چطور؟ آدم همین طور یخ را بشکند و در آب فرو برود، بعد بیرون بیاید که طبیب نمی شود! اگر بخواهد طبیب بشود باید درس طب بخواند پس خواندن درس طب هم واجب است، چون تا درس طب نخواند طبیب نمی شود حال درس طب چه مقدار واجب است؟ آیا اگر کسی تحفه حکیم مؤمن یا قانون بوعلی را بخواند واجبش را انجام داده؟ این دیگر متغیر است این آن چیزی است که متغیر است، یعنی اگر روزی روش معالجه بیماری سرطان کشف شد و معلوم گردید که آن معلومات را به چه شکلی و در کجا باید به دست آورد، واجب است همه آنچه که در انجام درست این وظیفه لازم است، تحصیل شود بنابراین خواندن علم جدیدی که امروز پیدا شده، دیروز واجب نبود ولی امروز واجب است پس می بینیم که چیزی در گذشته واجب نبود، امروز واجب است، چطور شده؟ زمان عوض شده است زمان که عوض شده، حکم اسلام هم عوض شده؟ خیر، حکم اسلام این است: «طبابت واجب است و هر چه هم که برای طبیب لازم است، واجب است»، در زمانهای مختلف آن «هر چه لازم است» تغییر می کند، وظیفه هم به همین اندازه تغییر می کند.

برویم سراغ مسائل دیگر نظیر اقتصاد وجود یک عده افرادی که اقتصاد مسلمین را بچرخانند [ضروری است] مثلاً بدون شک تجارت به طور کلی - یعنی وساطت برای نقل کالا از تولید کننده به مصرف کننده - حال به هر شکل می خواهد باشد، واجب است زمانی آن مقداری که مورد نیاز مسلمین بود، با

همان تجربیات عادی هم به دست می آمد یک روز دیگر آن نیازی که مسلمین دارند، با این معلوماتی که کسی پیش دست بابایش کار کرده باشد، به دست نمی آید، حتی باید معلومات ریاضی به دست آورد تا بشود در دنیای امروز، اقتصادی را چرخاند، بنابراین امروز انجام دادن آن واجب کفایی، مشروط به فرا گرفتن یک سلسله معلومات بسیار زیادی است، پس باید آن معلومات را به دست آورد.

مثال دیگر: قرآن می گوید: «اعدوا لهم ما استطعتم من قوش و من رباط الخیل» در مقابل دشمن تا آخرین حد امکان نیرو تهیه کنید زمانی بود که چهار تا آهنگر می توانستند آن وسائل نیرو را با همان معلومات تجربی زمان خودشان تهیه کنند، ولی یک زمان دیگر انجام این وظیفه معلومات بسیاری می خواهد، علم ساختن بمب اتمی هم لازم است، پس برای آنکه آن وظیفه انجام داده شود واجب است که این [مبحث] هم خوانده شود [شاید بگویید] مگر پیامبر گفت «ایها الناس! بروید اتم شناسی یاد بگیرید» تا ما امروز یاد بگیریم؟ می گوئیم پیغمبر چنین چیزی نگفته، لازم هم نبوده بگوید ولی پیغمبر چیزی گفته که اگر بخواهیم به آن عمل کنیم، باید این مقدمه را هم انجام بدهیم، چون روح این حکم آن است.

آنگاه فتواها فرق می کند مجتهد وقتی که می خواهد فتوا بدهد که فلان علم واجب است، باید [در مورد] علم زمان خودش فتوا بدهد و مجتهد دیگر هم [درباره] علم زمان خودش از این نظر فتوای مجتهدها در هر زمانی تغییر می کند بدون آنکه در آن دستوری که روح اسلام است کوچکترین تغییری پیدا شده باشد، چون اینها - همان طوری که قبلا عرض کردیم - به شکل اجرایی بر می گردد شرط اصلی در همه اینها، اجتهاد و استنباط صحیح یعنی دخالت صحیح

عقل است علمای امت - که در اسلام وظایف بسیار سنگینی به عهده شان گذاشته شده - هستند که باید این پیچ و لولاها را گردش دهند و به حرکت درآورند آنها هستند که باید بفهمند واجب کفایی در چیست، و آنها هستند که باید خصوصیات زمان خودشان را تشخیص دهند و بعد بگویند آن واجب کفایی اسلام، در این زمان با این وسائل انجام می شود و در زمان دیگر با وسائل دیگر، اینها را به حسب زمانها تشخیص بدهند پس معلوم می شود اجتهاد و عقل نقشی بسیار اساسی در این مسائل دارد.

مثال دیگر: اسلام راهی باز کرده است به نام باب «تراحم»، ریشه اش هم این است که احکام اسلام زمینی است، یعنی بر اساس یک سلسله مصالح است و حدود و درجه آن مصالح را یا خود اسلام بیان کرده که این در چه درجه است، آن در چه درجه، یا اگر بیان نکرده ما به حکم دلیل عقل می توانیم بفهمیم که این در چه درجه است، آن در چه درجه پیغمبر فرمود: **(اذا اجتمعت الحرمتان طرحت الصغرى للكبرى)** وقتی که دو امر محترم - به صورت واجب باشد یا به صورت حرام - در یک جا جمع شد، کوچکتر را به خاطر بزرگتر باید رها کرد در مواردی که حرمتها با یکدیگر می جنگند، تراحم پیدا می کنند، یعنی امر دایر است میان دو حکمی که اسلام دارد و ما عملاً باید یکی از آن دو حکم را رها کنیم تا حکم دیگر را حفظ کنیم، اینجا وظیفه مجتهد است که تشخیص صحیح داشته باشد تا مهمتر را بگیرد و مهم را رها کند اسمش را می گذارند «اهم و مهم»، میان مهم و اهم، اهم را بگیرد و مهم را رها کند.

خطر اجتهادهای سوء هم در همین جا پیدا می شود چه بسا مجتهدی که مهم را از اهم تشخیص نمی دهد، اهم را رها کند، مهم را بگیرد، گاهی واجب را رها کند، مستحب را بگیرد، و گاهی حرامی را رها کند و مکروهی را بگیرد یکی از

انحرافات بزرگی که در جامعه مسلمین رخ می دهد و رخ داده همین است
شعری از قدیم هست که می گفتند: ...
از جانب شیر خدا آورده ایم ترک واجب کرده ایم سنت بجا آورده ایم
گاهی در جامعه - وقتی که تربیتش غلط باشد - حساسیتهایی برای بعضی
مستحبها به وجود می آید که مردم واجبهایشان را ترک می کنند، به سنت می
چسبند، و گاه حساسیتهایی نسبت به برخی مکروهها پیدا می شود که مردم
صدها حرام را فدای یک مکروه می کنند آنهایی که متصدی تربیت صحیح
جامعه هستند باید مراقب این امور باشند. فرض کنید ما می خواهیم یک زیارت
مستحب سیدالشهدا برویم بگذرید از این مطلب - عقیده شخصی من هم این
است - که همان زیارت سیدالشهدا ممکن است در شرایط مخصوصی واجب هم
بشود (و همین مثال را فقها ذکر کرده اند) به حسب این که زمانی ارزش زیارت
امام حسین، ارزش زنده کردن مکتب امام حسین آنقدر بزرگ می شود که به حد
وجوب می رسد، ولی زمانی هم در حد یک مستحب عادی است حال در وقتی
که در حد همان مستحب اصلی عادی است، ما می خواهیم برویم زیارت امام
حسین بدون شک در اسلام دروغ گفتن حرام است⁽⁶⁾، می خواهیم خواهیم یک
زیارت عادی کربلا برویم و برگردیم، خصوصا زیارتهای ما که می دانید چقدر
هم ارزش دارد! به خاطر یک زیارت، در گذرنامه گرفتن چند تا دروغ می
گوییم! پولمان را بخواهیم تبدیل کنیم، چند تا دروغ دیگر می گوییم! برای اینکه
این سنت را به جا بیاوریم، صد تا دروغ ممکن است بگوییم و بعد بگوییم چون
دروغ در راه دین است، جایز گاهی حساسیت مردم نسبت به دروغ نگفتن کم
می شود و کم می شود و نزدیک به صفر [می رسد] و حساسیتشان نسبت به
زیارت رفتن آنقدر زیاد می شود و زیاد می شود که به حد یک واجب درجه
اول [می رسد] ولی اصل مطلب درست است، کلی مطلب درست است.

تشخیص این [موضوع] با کیست؟ باز با همان رهبران اجتماع است که اینها را درجه بندی کنند و در اختیار مردم بگذارند و بگویند دروغ را به خاطر هر چیزی نمی شود گفت مگر به خاطر فلان چیز و فلان چیز و... به هر حال باب تزاحم یعنی باب جنگ مصلحتهای جامعه در اینجا یک فقیه می تواند فتوا بدهد که از یک حکم به خاطر حکم دیگر عملاً دست بردارند، و این نسخ نیست.

زمانی [می خواستند] این خیابانی را که در قم از کنار ابن بابویه می گذرد و تا پایین شهر و مسجد جمعه می رود [احداث کنند]، از مرحوم آقای بروجردی سؤال کردند که این کار را بکنیم یا نکنیم؟ چون آن زمان بدون اجازه ایشان این جور کارها صورت نمی گرفت [ایشان] گفتند: «اگر مسجدی خراب نمی شود مانعی ندارد، این کار را انجام دهید پول مالکها را هم بدهید».

بدیهی است که این تصرف است و حال آن که اصل اسلام [می گوید] - و آقای بروجردی از هر کسی بهتر می دانست - که وقتی کسی مالک خانه ای هست، بدون رضای او نمی شود [آن را تصرف کرد] و وقتی دولت یا غیر دولت به او گفتند خانه ات را به ما می فروشی یا نه، که می خواهیم خرابش کنیم؟ و او گفت من نمی خواهم خانه پدریم را بفروشم، کسی حق ندارد به او [زور] بگوید و لو بخواهند صد برابر بخرند ولی وقتی که مصلحت یک شهر ایجاب می کند که خیابانی احداث شود [دیگر رضایت او شرط نیست]، گفتیم «مصلحت یک شهر» نه به خاطر این که فقط شهر زیبا بشود، به خاطر چیزهای دیگر، مثلاً در این کوچه ها و پس کوچه ها - که با شرایط قدیم جور شده - احیاناً مریضی پیدا می شود یا می خواهند زنی را که می خواهد وضع حمل کند به بیمارستان ببرند، اگر خیابانی کشیده شده باشد، می توانند با تاکسی در ظرف مدت سه دقیقه به بیمارستان برسانند، ولی در آن کوچه پس کوچه ها اگر

بخواهند با گاری و الاغ و ببرند یک ساعت طول می کشد و احياناً ممکن است [بیمار] از بین برود مسلم اینجا مصلحت اقتضا می کند که این وسائل برای رفاه او فراهم بشود در زمان قدیم چنین مصلحتی وجود نداشت، یعنی خراب کردن خیابان چنین منافع اساس حکم می کند که مصلحتهای کوچکتر را باید فدای مصلحتهای بزرگتر کرد بزرگی را برای مسلمین در بر نداشت، ولی امروز که خراب کردن خانه ها برای ایجاد خیابان چنین مصلحت بزرگی دارد، فقیه است که بر این اساس حکم می کند که مصلحتهای کوچکتر را باید فدای مصلحتهای بزرگتر کرد.

وضع مالیات هم از این قبیل است وضع مالیات یعنی «به خاطر مصالح عمومی، قسمتی از اموال خصوصی را جزو اموال عمومی قرار دادن» اگر واقعاً نیازهای عمومی اقتضا می کند که باید مالیات تصاعدی وضع کرد و حتی [اگر] ضرورت تعدیل ثروت اجتماعی ایجاب می کند که مالیات به شکلی وضع شود که از مجموع در آمد، مثلاً فقط صدی پنج آن به دست مالک اصلی برسد و صدی نود و پنج گرفته شود، باید چنین کرد، و حتی اگر مصلحت جامعه اسلامی اقتضا می کند که از یک مالک به طور کلی سلب مالکیت شود، [حاکم شرعی] تشخیص داد که این مالکیت که به این شکل در آمده، غده سرطانی است، به خاطر مصلحت بزرگتر می تواند چنین کاری را بکند.

این کبرای کلی خیال نکنید که در این کبرای کلی کسی شک دارد هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به خاطر مصلحت بزرگتر اسلام باید از مصلحت کوچکتر دست برداشت و به خاطر مفسده بزرگتری که اسلام دچارش می شود، باید مفسده های کوچکتر را متحمل شد در این [مطلب] احدی شک ندارد، اگر می بینید [به آن] عمل نمی شود، به اسلام مربوط نیست، یا به این

[دلیل] است که فقیه زمان مصالح را تشخیص نمی دهد، یا فقیه زمان خوب تشخیص می دهد ولی از مردم می ترسد، جرات نمی کند باز هم تقصیر اسلام نیست، فقیه شهادتی را که باید داشته باشد ندارد ولی حکم اسلام این است که چنین راه درستی را باز کرده است پس ببینید اینها تغییرهایی است در داخل قوانین اسلام به حکم خود اسلام، نه تغییری که دیگری بخواهد بدهد، نسخ نیست، تغییر قانون است به حکم قانون.

راه دیگر - که چیز عجیبی هم هست - [این است که] در متن قوانین اسلام یک سلسله قوانین وضع شده که کارشان کنترل قوانین دیگر است من خیال نمی کنم که در هیچ سیستم قانونگذاری دیگری چنین تعبیه بسیار عالی در متن خودش شده باشد که آن را قابل انعطاف کند در مقالاتی که در مجله زن روز می نوشتم، سه مقاله تحت عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» نوشتم، آنجا تعبیر کردم که اسلام برای این قوانین کنترل کننده، حق و تو قائل شده است.

فقها تعبیر بسیار زیبایی پیدا کرده اند که از شیخ انصاری است از زمان ایشان در طرز استنباط تغییرات بسیاری پیدا شده است آنچه هم که ایشان گفته، کشف است، چیزی از خودش جعل نکرده.

قبل از ایشان قوانینی را که ناظر به یکدیگر بودند، فقط به دو سه شکل بیان می کردند، می گفتند اگر قانونی با قانون دیگر تصادم داشته باشد، یا به شکل نسخ است که آن را نسخ می کند، یا به شکل تخصیص است [و یا به شکل تقييد].

تخصیص یعنی از عموم و کلیت آن [قانون] بعضی افراد استثنا می شوند مثالی که خودشان ذکر می کنند - که مثال شرعی نیست، مثال عرفی است - این است که می گویند اگر [شارع] گفت «اکرم العلماء» علما را احترام کن، وقتی که گفت

عالم، این عموم دارد و هر عالمی را [در بر] می گیرد بعد می آید در میان عالمها یک عده را استثنا می کند، مثلا می گوید «الا موسیقی دانان» این استثناست این را می گویند تخصیص.

«تقیید» با «تخصیص» نزدیک است ولی عین آن نیست، می گفتند مثل این که یک طبیعتی را ذکر می کند، می گوید اگر فلان عمل را مرتکب شدی، کفاره بده کفاره ات این است که بنده آزاد کنی بعد در یک دلیل دیگر برای بنده یک صفت ذکر می کند، می گوید بنده مؤمن آزاد کن آنجا گفته «بنده آزاد کن»، مطلق گفته است، اینجا می گوید: «بنده مؤمن آزاد کن» یعنی صفت برایش ذکر کرده. این تقیید است دیگر بیش از این نمی گفتند.

شیخ انصاری گفت: نه، گاهی دلیلی بر دلیل دیگر حاکم است، نه ناسخ او، نه مخصص او و نه مقید اوست، حاکم بر اوست و بر او حکومت می کند حکومت، نوعی تفسیر است، به شکل دیگری است، روحش همان روح تخصیص و تقیید است، ولی زبانش با او فرق می کند مثلا می گوید «هر عالمی را اکرام کن»، بعد نمی آید استثنا کند بگوید «مگر علمای نحو را» بلکه این جور می گوید «نحوی که عالم نیست» مثال بهترش این است که می گوید: «اگر در نماز شک بین اقل و اکثر کردی، بنا را بر اقل بگذار، بعد هم چنین نماز احتیاطی انجام بده»، بعد می گوید: «ولی شک کثیر الشک که شک نیست»، نمی گوید «الا کثیر الشک»، می گوید شک کثیر الشک که شک نیست اصلا انکار می کند که این شک باشد نمی خواهد بگوید واقعا شک نیست، زبانش زبان انکار است.

بعد [شیخ انصاری] گفت: ما بسیاری از چیزها در لسان اسلام داریم که زبانش، زبان تفسیر است، حال در زبان تفسیر، گاهی فردی را موضوعا خارج می کند و گاهی فردی را موضوعا داخل می کند.

در قدیم هم قواعد کنترل کننده را کشف کرده بودند، ولی طرز تصرف قواعد کنترل کننده را که به شکل حکومت است به این صورت بیان نمی کردند، به نحو دیگری می گفتند.

اسلام قاعده ای به نام «لاضرر» و قاعده ای به نام «لاضرر» وضع کرده است این قاعده بر تمام قواعد و قوانینی که اسلام در عبادات، معاملات و در هر مورد [دیگر] وضع کرده، حاکم و ناظر است در یک جا می گوید: (اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق) ⁽⁷⁾ خواستید نماز بخوانید، وضو بگیرید. این قانونی است در عبادت جای دیگر می گوید: (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) ⁽⁸⁾ و یک جا می گوید: (لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام) ⁽⁹⁾ در اسلام ضرر و ضرار نیست گفته ما وضو بگیریم، من اگر بخواهم آب به دستم بزنم برایم ضرر دارد «لاضرر» می گوید «وضو نگیر»، یعنی اینجا قانون وضو را کنترل و محدود می کند آیه دیگر می گوید: (کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم) «لاضرر» می گوید «ولی نه ضرر» یعنی آن قانون را محدود می کند به آنجا که روزه برای من ضرر نداشته باشد.

ممکن است بگویید نظر افراد در تشخیص ضرر فرق می کند «فرق می کند» غیر از این است که واقعیت زمان متغیر باشد یک وقت است که اطبا یا خود شخص درک نمی کنند که روزه برای او ضرر دارد، یک روزی کس دیگری درک می کند یک دهاتی تا وقتی که روزه او را بیهوش نکند و به تب چهل درجه گرفتار نشود، فکر نمی کند برایش ضرر دارد، اما یک نفر طبیب متخصص ممکن است بگوید آقا این روزه ای که تو امروز می گیری و هیچ [دردی] هم احساس نمی کنی [برایت] ضرر دارد، من می دانم که تو زخم معده داری، امروز که روزه بگیری، دو ماه دیگر اثر ضرر روزه برایت پیدا می شود، پس این روزه

برای تو ضرر دارد یک قدری تشخیص عمیق تر و دقیق تر است، ولی به هر حال اسلام گفته اگر روزه ضرر داشته باشد [حرام است].

این قواعد کنترل کننده: قاعده حرج و قاعده ضرر و یک سلسله قواعد دیگر، قوانین را کنترل می کند و لذا در موارد مختلف تغییر می دهد در یک زمان، ممکن است دستوری به حکم قانون ضرر برداشته شود، به حکم قانون حرج برداشته شود، در یک مکان، در شرایط مختلف ممکن است [بعضی دستورات] برداشته شود.

این هم عاملی است که نرمش و انعطافی در قانون اسلام ایجاد می کند و آن را با شرایط مختلف، قابل انطباق می کند [اسلام] سرسختی نشان نمی دهد [که بگویند وقتی] گفتم وضو، بمیر و بدم باید وضو را بگیری، روزه، بمیر و بدم روزه را بگیر، نماز، بمیر و بدم نماز بخوان نه، این جور نیست.

عامل دیگر، اختیارات حاکم شرعی است بلا تشبیه همین طور که در قوانین بشری می بینید در اکثر کشورها قوانین را قوه مقننه وضع می کند و در اختیار قوه مجریه می گذارد ولی در مواردی مصلحت چنین اقتضا می کند که برای همیشه یا به طور موقت، قوه مقننه اختیار را به قوه مجریه بدهد و بگوید این را در اختیارات خودت عمل کن (خیلی اوقات دیده ایم که مجلس یا مجلسین، اختیاراتی به دولت می دهند، یعنی دیگر قانون وضع نمی کنند، می گویند تو اینجا با تشخیص خودت عمل کن اصل کار منطقی است، من به موردش کار ندارم) یا در بعضی از قوانین دنیا، در بعضی مسائل به طور کلی به یک مقام اختیارات می دهند، مثل اختیاراتی که رئیس جمهور آمریکا به حسب قوانین دارد مگر اینکه بعد کنگره آن اختیارات را از او بگیرد، ابتدائاً اختیارات را به او می دهند، [آری، بلا تشبیه همین طور که در قوانین بشری چنین است]، در اسلام

یک سلسله اختیارات به پیغمبر داده شده، وحی به پیغمبر اختیار داده نه اینکه در آنجا بالخصوص وحی نازل می شود در مسائل اداره جامعه اسلامی غالباً چنین است، پیغمبر طبق اختیارات خودش عمل می کند، و لهذا مجتهد باید تشخیص بدهد کدام کار پیغمبر به وحی بوده و کدام کار پیغمبر به موجب اختیار او، که چون به موجب اختیار خود پیغمبر بوده تابع زمان خود پیغمبر است، زمان که عوض شد ممکن است این جور نباشد.

مثال متعه را [قبلاً] عرض کردم اهل تسنن این مطلب را قبول کرده اند و در صحیح مسلم و صحیح بخاری و مخصوصاً در صحیح مسلم زیاد این روایات هست که پیغمبر اکرم در کجا متعه را اجازه داد، در کجا منع کرد، دو مرتبه اجازه داد، دو مرتبه منع کرد این دلیل آن است که اصل این کار جایز بوده و از نوع زنا نبوده، چون اگر از نوع زنا بود محال بود که پیغمبر اجازه بدهد، چون اسلام زنا را حرام کرده است، پس معلوم می شود در ردیف زنا نبوده، امری بوده که به حسب اصل شرع جایز بوده و در مورد یک امر جایز است که پیغمبر می تواند تحلیل و تحریم کند، یعنی یک جا آن را منع کند و جای دیگر اجازه بدهد وقتی اجازه می دهد به طبع اولش اجازه داده، وقتی منع کرده، مصلحت اقتضا کرده که آن را منع کند.

این اختیارات از پیغمبر به امام منتقل می شود و از امام به حاکم شرعی مسلمین بسیاری از تحریمها و تحلیلهایی که فقها کرده اند - که همه هم امروز قبول دارند - بر همین اساس بوده است میرزای شیرازی به چه مجوز شرعی تنباکو را تحریم کرد، آن هم تحریم موقت؟ اگر کشیدن تنباکو حرام بود، همیشه حرام است، چرا می گوید «الیوم حرام است»؟ «الیوم»⁽¹⁰⁾ ندارد، «المس»⁽¹¹⁾ هم همین جور بوده، و چرا بعد از مدتی خودش تحلیل کرد؟ این به موجب آن

بود که میرزای شیرازی می دانست که حاکم شرعی، یک سلسله اختیارات دارد و به موقع می تواند از آن استفاده کند، به موقع می تواند امری را که در اصل شرع حرام نشده، یا لااقل فقیه دلیلی بر حرمتش ندارد، در مورد بالخصوص تحریم کند (که این غیر از آن است که در موردی که دلیل بر حرمتش دارد، به خاطر مصلحت مهمتر تحلیلش می کند، آن داخل باب تزاحم می شود) یک [امری] که در اصل شرع هیچ دلیلی بر حرمت یا وجوبش نیست، نه حرام است نه واجب، امر مباحی است، فقیه به موجب اختیارات خودش می تواند آن را تحریم کند، که مرحوم آقای نائینی در رساله تنبیه الامة و تنزیه الملة روی این مساله [بحث کرده است] ⁽¹²⁾.

پی نوشت ها :

1 - [حدیث نبوی].

2 - در زبان عربی صیغه مؤنث به زن اختصاص دارد و صیغه مذکر وقتی که کنار صیغه مؤنث قرار بگیرد به مرد اختصاص پیدا می کند و گرنه مفهومی اعم است .

3 - : زمر / 9

4 - : ص / 28

5 - اینکه فقها اشکال می کردند که آیا جایز است طبیب در معالجه پول بگیرد یا نه، روی این حساب بود که می گفتند اخذ اجرت بر واجبات جایز است یا نه؟ عده ای می گفتند جایز نیست، مثل این که آدم بخواهد پول بگیرد که نماز واجبش را بخواند طبابت واجب است، پس طبیب چون وظیفه واجبش را انجام می دهد، حق ندارد پول بگیرد آنگاه می گفتند بر طبیب فقط طبابت واجب است، یعنی اگر مریضی مراجعه کرد، واجب است برایش طبابت کند، اما آیا بر طبیب واجب است که به بالین مریض برود؟ نه

پس حق القدم می گیرد این بود که اسمش را می گذاشتند «حق القدم» البته نمی خواهم بگویم که هر چه که واجب است، اخذ اجرت بر آن جایز نیست، و حق این است که در واجبات کفایی ای که قصد قربت در آنها شرط نیست، اخذ اجرت مانعی ندارد.

6 - دروغی که در اسلام حرام است گاهی به خاطر مصلحتی بزرگتر از دروغ نگفتن، نه به خاطر منفعت، [واجب می شود] مصلحت یعنی آنچه که مورد نظر اسلام است، منفعت یعنی آنچه که مورد نظر من است دروغ را به خاطر مصلحت بزرگ اجتماعی نباید گفت و اساسا جامعه با دروغ اداره نمی شود ولی گاهی به خاطر مصلحت باید دروغ گفت، مثلا ستمگری از شما در مورد مظلومی - که به هیچ وجه ریختن خویش جایز نیست، بلکه هر جور هست باید او را حفظ کرد - می پرسد که از او اطلاعی داری یا نه؟ شما هم اطلاع دارید اگر گفتی اطلاع دارم و راست گفتی، می گوید: حال که اطلاع داری، می دانی الان او کجاست؟ حال اینجا باید راست گفت یا دروغ؟ یعنی از این دو حرمت، جان یک بی گناه و مخصوصا یک مجاهد بسیار عظیم و پر ارزش را حفظ کنیم یا راستی را؟ [اسلام] می گوید جان او را حفظ کنید. است. نه، خود دروغ هم، جزو دین است که نباید گفت ما باید ببینیم که الان از نظر اسلام ارزش این مستحب و سنتی که می خواهیم انجام

بدهیم، چقدر است؟ آیا واقعا این زیارت رفتن از نظر اسلام آنقدر ارزش دارد که ما صد تا دروغ

بگوییم یا نه؟

7 - مائده ./ 6

8 - حج ./ 78

9 - [حدیث نبوی].

10 - امروز.

11 - دیروز.

12 - [کمی از آخر این جلسه روی نوار ضبط نشده است].

جبر تاریخ از دو دیدگاه

همان طور که عرض کرده ایم بحث ما درباره اسلام و مقتضیات زمان در دو بخش بیان می شود، چون اشکالی که در این بحث هست، اشکال هماهنگی یک امر ثابت در ذات خود (یعنی اسلام) و یک امر متغیر در ذات خود (یعنی مقتضیات زمان) است همه اشکالها از اینجا پیدا می شود.

بحثی درباره اسلام باید بشود که آیا اینچنین است؟ آیا اسلام - که مسلم یک دین جاویدان و ثابت به معنی غیر قابل نسخ است - وضع داخلی آن به گونه ای هست که بدون آنکه نسخی در کار باشد، به طور خودکار - و به اصطلاح دینامیک - خودش در درون خودش تغییراتی بپذیرد و خود به خود تغییراتی بدهد که با تکامل زمان جور در بیاید؟ آیا اسلام دارای چنین وضعی هست یا نیست؟ این بخش اول بحث ما بود که بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که هر تغییری، مستلزم نسخ نیست و می تواند قانونی در درون خودش تحت یک سلسله اصول ثابت، وضع متغیری را پیش بینی کند. بخش دوم بحث ما راجع به اصل دوم یعنی زمان است در اشکال چنین فرض شده بود که مقتضیات زمان صد در صد متغیر است و نمی تواند ثابت باشد و زمان، هیچ چیزی را جاوید نگه نمی دارد و نمی گذارد جاوید بماند تنها اصلی که در جهان جاوید است، این است که هیچ چیز جاوید نیست.

راجع به آن اصل ثابت بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که این جور نیست که اسلام مقرراتش ثابت باشد، به معنی اینکه در درون خودش تغییر نپذیرد پس، از آن طرف قابلیت انعطافی ثابت شد.

در مورد زمان چطور؟ آیا ما باید این اصل را به همین کلیت و عمومیت بپذیریم که زمان همه چیز را کهنه می کند؟ یعنی این اصل تولد و بعد رشد و بعد

کهنگی و پیری و بعد مردن و فنا و از بین رفتن، اصلی است که در این جهان بر همه چیز حاکم است؟ یا این که اینجور نیست، فقط درباره پدیده ها (یعنی ترکیبات مادی جهان) این طور است، ما هیچ پدیده ای از پدیده های جهان به معنی یک پدیده طبیعی و مادی نداریم که چنین نباشد ولی سخن ما درباره یک پدیده نیست، درباره قانون است.

قبلا عرض کردم که یک وقت سخن ما مثلا در این باره است که آیا پیغمبر برای همیشه در جهان باقی است یا نه؟ بدیهی است که نه، پیغمبر هم موجودی است از موجودات این جهان، دیر یا زود می میرد: (انک میت و انهم میتون) ⁽¹⁾، اما یک وقت سخن درباره نفس اسلام است به عنوان یک قانون، یعنی به عنوان یک دستگاه فکری که دارای یک سلسله معارف و جهان بینی ها و یک سلسله مقررات عملی - تربیتی است، و به اصطلاح به عنوان یک ایدئولوژی آیا یک ایدئولوژی هم حتما باید سرنوشت پدیده های جهان را داشته باشد؟

این [مطلب] را باز باید در دو قسمت بحث کنیم: یکی آن نظریات کلی ای که می گویند: «ایدئولوژی هم نمی تواند برای همیشه باقی بماند»، یعنی همه ایدئولوژیها هم همان سرنوشتی را دارند که پدیده ها دارند البته اینجا بحث خیلی جنبه کلی پیدا می کند ما باید ببینیم این اصل کلی درست است یا درست نیست قسمت دوم این بحث، بحث جزئی است، یعنی انگشت گذاشتن روی مسائلی مشخص است که این مهمتر و عمده تر است، و آن این است که ما نه روی این اصل کلی که «هر ایدئولوژی ای محکوم به زوال و فنا و نیستی است» بحث می کنیم، بلکه روی این بحث می کنیم که فلان مقرر از مقررات اسلام متناسب با شرایط و اوضاع خاصی از زندگی بشر است، آن شرایط تغییر کرده، پس آن مقرر دیگر نمی تواند وجود داشته باشد این بود که روز اول هم عرض

کردیم که باید رفت دنبال مثالها و مصداقها و مسائل باید به طور جداگانه مطرح بشود.

اول آن بحث کلی را عرض می‌کنیم نظریه ای که بیش از هر نظریه دیگری لازمه اش این است که هیچ ایدئولوژی ای ثابت و دائم و جاوید نباشد، نظریه مارکسیستها و به طور کلی نظریه ماتریالیستهاست درباره انسان، از دو نظر: یکی از نظر خواسته های انسان و به عبارت دیگر غرایز اصلی انسان، و آن این که انسان - که بدون شک تاریخ را انسان به وجود می‌آورد - تحت چه نیرویی است؟ یعنی نیروهای اصلی حاکم بر غرایز انسان چیست؟ و دیگر از نظر فکر انسان که آیا نفس فکر، یک پدیده مادی و تابع قوانین مادی عالم است که با تغییر شرایط مادی جبرا فکر هم باید تغییر کند؟ و به اصطلاح عقل به هیچ عنوان اصالت ندارد؟ از ماده و شرایط مادی استقلال ندارد که با تغییر شرایط مادی، عقل و فکر یا اصول عقلانی و اصول فکری ثابت باشند؟

می‌دانیم که مارکسیستها [قائل به «جبر تاریخ» هستند] بر اساس نظریه ماتریالیستی خودشان از دو نظر، هم از این نظر که انسان را یک موجود صد در صد مادی می‌دانند و هم از این نظر که انسان را از نظر خواسته ها مادی می‌دانند، یعنی خواسته و هدف اصلی انسان در جهان و زندگی همان منافع است، انسان بالضروره و به حکم سرشت خودش منفعت جو و منفعت پرست آفریده شده البته منفعت را می‌توانیم به یک معنایی تعمیم بدهیم، یعنی «خیر»، ولی مقصود آن خیری که حکما می‌گویند، نیست که آن را حتی به امور غیر مادی تعمیم می‌دهند، [بلکه مقصودشان] همان اموری [است] که قابل تبدیل و مبادله است، یعنی امور مادی، اموری که بشود با پول خرید و فروخت و تبدیل کرد و خلاصه امور اقتصادی هر چیز دیگر که شما فکر کنید از قبیل فرهنگ، اخلاق،

دین، هنر، هیچیک از اینها برای انسان اصالت ندارد، بلکه اینها طفیلیهایی هستند برای مسائل اقتصادی بشر زیر بنا، مسائل اقتصادی است و اینها رو بناست، در واقع تجلیاتی است از آن خواسته ها و از آن زیر بنا و از آن تشکیلاتی که بر زندگی مادی بشر حکمفرماست، و چون شرایط مادی زندگی تغییر می کند [یعنی] زیر بنا تغییر می کند، همه چیز تغییر می کند، فکر تغییر می کند، اصول فکری - و حتی اصول اولیه فکری - عوض می شود، اصول اولیه فکر انسان - که آنها را بدیهیات اولیه می شمارد - اصالتی ندارد، آن زیر بنا که تغییر کرد، اصول اولیه و ثانویه فکر و قوانین و مقررات، خود به خود و جبراً - نه به طور اختیاری - عوض می شود، نمی تواند ثابت بماند، وجدان انسان، چه وجدان فلسفی اش، چه وجدان اخلاقی اش، چه وجدان هنری اش و هر وجدانی که برای انسان در نظر بگیرد، با تغییر شرایط اقتصادی تغییر می کند، و طبعاً مقرراتی که انسان در هر زمینه وضع بکند، از جمله در زمینه خود اقتصاد، شرایط که عوض می شود، مقرراتی که متناسب با شرایط قبلی است باید عوض شود، و سایر چیزها هم خود به خود تغییر می کند این همان چیزی است که اینها امروز از آن به «جبر تاریخ» تعبیر می کنند.

راجع به جبر تاریخ، کلمه ای عرض می کنم جبر تاریخ یعنی: «ضرورتی که لازمه شرایط تاریخی است» این همان پیاده شدن قانون علیت در تاریخ و سرگذشت بشر است مثلاً یک وقت هست که شما می خواهید قانون علیت را در مسائل جوی پیاده کنید، این جبر در مسائل جوی است قانون علیت یعنی هر معلولی، تابع شرایط خاص و علل معین است که با پیدایش آن علل، پیدایش آن معلول قطعی و ضروری و حتمی و لایتخلف است و با نبودن آن علل، پیدایش آن معلول محال و ممتنع است این معنی جبر و قانون علیت.

یک وقت ما قانون علیت را در مسائل جوی پیاده می‌کنیم، یک وقت در معادن پیاده می‌کنیم، یک وقت در گیاهان و یک وقت در حیوانات یک وقت هم هست که آن را در زندگی انسان پیاده می‌کنیم در این صورت اگر آن را به مفهوم مطلق در نظر بگیریم حرفی است غیر قابل انکار، یعنی تاریخ انسان از قانون علیت خارج و مستثنی نیست. این که قرآن مجید در مورد سنتها [تاکید دارد] و بالخصوص که سنتها را در تاریخ بشر پیاده می‌کند و می‌گوید: (فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا) ⁽²⁾ این تعبیر دیگری است از همان جبر تاریخ، یعنی «سنن لا يتغير در زندگی بشر» این که قرآن می‌گوید: (ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم) ⁽³⁾ که سرنوشت بشر را به وضع روحی و فکری و اخلاقی خود بشر مربوط می‌کند و [می‌گوید] تا این تغییر نکند، محال است آن تغییر بکند، تعبیر دیگری است از جبر تاریخ.

این مطلب به صورت کلی مورد قبول است، ولی تلقی افراد از جبر تاریخ از دو نظر مختلف است: یکی از این نظر که علل حاکم بر تاریخ چیست؟ آن کسی که علت حاکم بر تاریخ را فقط مادیات می‌داند، جبر تاریخ را هم فقط جبر مادی می‌داند، ولی اگر ما معتقد شدیم که عوامل حاکم بر تاریخ، منحصر به جنبه های مادی و بالخصوص اقتصادی زندگی بشر نیست و جنبه های معنوی - معنوی در مقابل این مادی ⁽⁴⁾ - و عوامل دیگری هم در گردش تاریخ نقش دارند، باز هم قائل به جبر تاریخ هستیم ولی [این جبر] منحصر به جبر مادی نیست بنابراین ما جبر تاریخ را نفی و انکار نمی‌کنیم، ولی اگر «جبر تاریخ» به مفهوم جبر مادی اقتصادی تاریخ و خلاصه «جبر اقتصادی» باشد، قابل مناقشه است.

دیگر این که معنای جبر تاریخ این است که تا علل تاریخی هستند، معلولات تاریخی هم جبرا وجود دارند، آن علل تاریخی که از میان رفت، معلولات تاریخی هم جبرا از میان می روند ولی خود علل تاریخی چه وضعی دارد؟ آیا علل تاریخی همیشه متغیر است یا علل تاریخی ثابت هم داریم؟

اگر ما یک سلسله علل تاریخی ثابت - ناشی از سرشت انسان - داشته باشیم، قائل به سرشت برای انسان بشویم و این سرشت را ثابت بدانیم و طبعا این سرشت ثابت، تاثیری در سرنوشت انسان داشته باشد، در این صورت جبر تاریخ ثبات را ایجاب می کند نه تغییر را، یعنی این که باز ما خیال کنیم لازمه جبر تاریخ حتما تغییر است چنین نیست، معنای جبر تاریخ همان قانون علیت است معلول تا علتش باقی است، باقی است، علتش که معدوم شد، قطعا معدوم می شود.

حال ما ببینیم علل تاریخی چه وضعی دارند بدون شک بعضی از علل تاریخی متغیر و بعضی از علل تاریخی ممکن است ثابت باشند از کلمه تاریخ نباید حتما مفهوم تغیر را فهمید علل تاریخ یعنی علل حاکم بر زندگی بشر در تاریخ به نظر می رسد که نظریه مارکسیستها یعنی جبر تاریخ - آن هم جبر مادی تاریخ و جبر مادی اقتصادی - به هیچ وجه قابل قبول نباشد این را دیگران هم که حتی مادی فکر می کردند، قبول نکرده اند، از جمله راسل راسل آدمی است که مسلم مادی فکر می کند ولی به این نظریه انتقاد می کند و می گوید نظریه درستی نیست او می گوید سه عامل هستند که از نظر حکومت بر زندگی بشر اصیلند و طبعا هر سه صلاحیت دارند که زیر بنای مسائل زندگی بشر قرار گیرند یکی از آنها همین منافع اقتصادی بشر است و یکی دیگر مساله جنسی است (مساله جنسی، مسلم در مارکسیسم مطرح نبوده است) می گوید

عامل جنسی (یا بگوئیم غریزه جنسی) یک غریزه اصیل در بشر است و در بسیاری از موارد تقدم و حکومت پیدا می کند، یعنی عامل اقتصادی را از میدان بیرون می برد، و بسیاری از پدیده ها، حوادث و جریانهای تاریخی معلول این غریزه بشر است عامل دیگر برتری طلبی است، عامل قدرت طلبی و به مفهوم اخلاقی خودمان جاه طلبی جاه طلبی یک عامل اصیل در بشر است، یعنی این جور نیست که بشر مقام و قدرت را برای تامین منافع اقتصادی می خواهد، خیر، انسان مقام و قدرت را به خاطر خود قدرت و به خاطر خود جاه می خواهد بسیاری از حوادث جهان معلول این خواهش بشر است ما نمی توانیم حمله اسکندر به ایران و مصر و فتوحاتش را تنها معلول عوامل اقتصادی آن روز یونان بدانیم عامل جاه طلبی اسکندر اگر نقش اول را در این حوادث نداشته است، مسلم بی تاثیر هم نبوده، نمی شود تاریخ را «یک شاخه ای» توجیه کرد یعنی تنها یک ریشه و یک شاخه اساسی داشته باشد و شاخه های دیگر همه فرع آن یک شاخه باشند این جور نیست، این ساده گرفتن قضایاست. این دو عامل دیگر را راسل هم قبول دارد غیر از اینها باز عوامل دیگری هست که ما از نظر علمی نمی توانیم آنها را ندیده بگیریم بوعلی در نمط هشتم اشارات بحثی دارد که البته درباره عوامل تاریخی و محرک تاریخ نیست، بلکه تحت عنوان دیگری است ولی این نتیجه را می دهد لذتهای بشر را تقسیم بندی و درجه بندی می کند، می گوید: نمی شود لذتهای بشر را به مطعوم و منکوح و ملبوس و امثال اینها محدود کرد، چیزهای دیگری وجود دارد که ارزش آنها برای بشر کمتر از اینها نیست و در بسیاری از موارد، انسان این است) می گوید عامل جنسی (یا بگوئیم غریزه جنسی) یک غریزه اصیل در بشر است و در بسیاری از موارد تقدم و حکومت پیدا می کند، یعنی عامل اقتصادی را از میدان

بیرون می برد، و بسیاری از پدیده ها، حوادث و جریانهای تاریخی معلول این گزینه بشر است عامل دیگر برتری طلبی است، عامل قدرت طلبی و به مفهوم اخلاقی خودمان جاه طلبی جاه طلبی یک عامل اصیل در بشر است، یعنی این جور نیست که بشر مقام و قدرت را برای تامین منافع اقتصادی می خواهد، خیر، انسان مقام و قدرت را به خاطر خود قدرت و به خاطر خود جاه می خواهد بسیاری از حوادث جهان معلول این خواهش بشر است ما نمی توانیم حمله اسکندر به ایران و مصر و فتوحاتش را تنها معلول عوامل اقتصادی آن روز یونان بدانیم عامل جاه طلبی اسکندر اگر نقش اول را در این حوادث نداشته است، مسلم بی تاثیر هم نبوده، نمی شود تاریخ را «یک شاخه ای» توجیه کرد یعنی تنها یک ریشه و یک شاخه اساسی داشته باشد و شاخه های دیگر همه فرع آن یک شاخه باشند این جور نیست، این ساده گرفتن قضایاست. این دو عامل دیگر را راسل هم قبول دارد غیر از اینها باز عوامل دیگری هست که ما از نظر علمی نمی توانیم آنها را ندیده بگیریم بوعلی در نمط هشتم اشارات بحثی دارد که البته درباره عوامل تاریخی و محرک تاریخ نیست، بلکه تحت عنوان دیگری است ولی این نتیجه را می دهد لذتهای بشر را تقسیم بندی و درجه بندی می کند، می گوید: نمی شود لذتهای بشر را به مطعوم و منکوح و ملبوس و امثال اینها محدود کرد، چیزهای دیگری وجود دارد که ارزش آنها برای بشر کمتر از اینها نیست و در بسیاری از موارد، انسان این چیزها را فدای آنها می کند، از جمله شرافت و عزت و آزادگی. این خودش یک ارزشی برای بشر و عاملی در زندگی اوست چه بسا انسان، منفعتی مادی، پول و ثروت و این جور چیزها برایش پیش بیاید [ولی] چون حس و عاطفه شرافت طلبی و آزادگی طلبی اش جریحه دار می شود، از آن صرف نظر می کند، آن را فدای

این می کند یا عواطف اخلاقی و نוע دوستی، این که انسان در زندگی ایثار بکند یعنی دیگری را بر خودش مقدم بدارد همان چیزی که قرآن درباره انصار می فرماید: (و یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة) ⁽⁵⁾ یا درباره امیرالمؤمنین [و حضرت زهرا و حسنین علیهم السلام می فرماید]: (و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیمیا و اسیرا) ⁽⁶⁾ ایثار، فداکاری، خود را به نحوی از انحاء فدای نوع کردن و به عبارت دیگر، نوع دوستی، برای بشر یک ارزشی است که انسان منافع مادیش را فدای اینها می کند علائق و عواطف خانوادگی به معنی فرزند دوستی، پدر دوستی، مادر دوستی، خواهر دوستی یا برادر دوستی، خودش مساله ای است آیا واقعا انسان بچه اش را به خاطر منافع اقتصادی دوست دارد؟ یا برادر و خواهرش را؟ و چقدر از جریانهای تاریخی را همین عوامل به وجود آورده، یعنی مسیر تاریخ عوض شده به خاطر این که یک صاحب قدرت می خواسته بچه اش را به نوایی برساند.

معاویه بن ابی سفیان در عین علم و شناسایی کامل پسرش که می داند او همان لیاقت خودش را هم ندارد، تحت تاثیر این عاطفه او را جانشین خودش می کند خود این بچه دوستی مساله ای است در زندگی بشر. همین طور است عواطف دینی نه بخواهیم روی منطق دینی [این حرف را] بگوییم، تاریخ را مطالعه کنید! آیا خود عواطف دینی - مستقل از منافع اقتصادی و جنسی و جاه طلبی ها و این جور چیزها - بر زندگی بشر حکومتی نداشته است؟ خود تاریخ حکایت می کند که بسیاری از اوقات جریانهای دینی علیرغم منافع اقتصادی پیش می روند خود همین [مساله ای است] که انسان موجودی ایدئولوژیست است یعنی یک موجود عقیده ای است، تا آنجا که می گوید: «ان الحیاش عقیدش و جهاد» ⁽⁷⁾ اصلا زندگی انسانی این است که انسان عقیده ای داشته

باشد و در راهش جهاد کند، و این را که انسان در خدمت عقیده اش نباشد و فقط در خدمت منافعش باشد دون شان انسانیت تلقی می کنند بنابراین ما جبر تاریخ را به صورت جبر مادی اقتصادی که اس اساس، مسائل و شرایط اقتصادی است و چون شرایط اقتصادی جبرا تغییر می کند پس همه چیز باید تغییر بکند، هنوز نتوانسته ایم بپذیریم البته شکی نیست که عوامل اقتصادی از اساسی ترین عوامل زندگی بشر است، یعنی بشر نمی تواند بی اعتنا به این مسائل زندگی کند این شاید با مفاهیمی که ما خیلی اغراق آمیز می گوئیم، جور در نیاید، ولی می بینیم همین اسلام که به عوامل معنوی، به ایمان و این جور مسائل و افرادی که در راه ایمان و فی سبیل الله جهاد می کنند، اینهمه اهمیت می دهد و واقعا جهادهایی را جهاد فی سبیل الله - نه فی سبیل شکم، نه در سبیل منافع اقتصادی - تعبیر می کند، در عین حال درباره این که معاش و زندگی از ضرورت های زندگی بشر است و انسان نمی تواند برای همیشه از آن شرایط سرپیچی کند، [تاکید می کند] همه افراد بشر برای همیشه نمی توانند از این شرایط سرپیچی کنند، اگر هم یک فرد سرپیچی کند، همه افراد این جور نیستند اگر هم جامعه ای موقتا سرپیچی کند، برای همیشه نمی تواند «من لا معاش له لا معاد له» یک اصل بسیار اساسی است در کافی این حدیث هست که پیغمبر اکرم می فرمود: (اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي الْخَبْزِ) خدایا نان را بر ما مبارک بگردان (لولا الخبز ما صلبنا و ما تصدقنا و لا صمنا) اگر ما نان نداشتیم، نمی توانستیم نماز بخوانیم، نمی توانستیم روزه بگیریم، نمی توانستیم تصدق بدهیم مولوی عارف قلندر هم می گوید:

«آدمی اول اسیر نان بود» اولی که او می گوید یعنی انسان قبل از هر چیز این نیاز را احساس می کند. پس ما نمی خواهیم حکومت عامل اقتصادی را

نفی کنیم، ما می خواهیم «حصر» این عامل را نفی کنیم و این اصالت مطلق را که همه عوامل دیگر بر روی این عامل بنا شده اند و به خاطر این به وجود آمده اند و کوچکترین تکانی که این عامل بخورد، همه آنها تکان می خورند، این جور نیست، ممکن است شرایط اقتصادی تکان بخورد و شرایطی که روی اساسهای دیگری بنا شده تکان نخورد، چون آن اساسهای دیگر ثابت است ممکن است شرایط اقتصادی به خاطر ارتباط و پیوستگی، علت تغییر سایر شرایط بشود، ممکن هم هست آن شرایط، علت تغییر این شرایط بشود، هر دوی اینها هست، مثلا ممکن است عقیده و ایمان، شرایط اقتصادی را تابع خودش قرار بدهد. اینجا ما عبارتهایی از کتاب بعثت، ایدئولوژی آقای مهندس بازرگان نقل می کنیم نویسنده مطلبی راجع به ایدئولوژیهای محدود بشر می گوید که حرف درستی است سخن ایشان بر این اساس است که ایدئولوژیها بر دو قسم است (و این مطلبی است که ما هم قبول داریم) بعضی از ایدئولوژیها یا طرحها اصلا مربوط به شرایط خاص زندگی است، نظیر این که الان تهران دچار مشکل ترافیک است⁽⁸⁾، کسی طرحی برای حل آن تهیه می کند، البته او هیچوقت نمی تواند ادعا کند که طرح من طرحی است که برای همه زمانها و مکانها درست است، در بمبئی هم همین طرح [صحیح است]، شما بروید اجرا کنید، صد سال دیگر هم همین طرح را اجرا کنید نه، این درست نیست، این طرحی است مربوط به این شرایط زمانی و مکانی خاص، این شرایط که تغییر کرد طرح هم تغییر می کند.

ولی طرحهایی هست که اصلا به این مشکلات مربوط نیست، به مشکلاتی در سطح کلی تری از زندگی بشر مربوط است که آنها ثابت است و تغییر نمی کند، آنها خطوط اصلی زندگی بشر است، نظیر این که «آیا زندگی بشر باید بر اساس

تساوی افراد باشد یا تبعیض؟»، «آیا باید حقوق افراد بشر بر اساس نژادها یا زبانها یا منطقه‌ها متفاوت باشد یا نه؟» باید جواب بدهیم، یا بگوییم «بله» یا بگوییم «نه» حال اگر کسی گفت «نه»، می‌گوییم این جوابی است برای همه زمانها و همه مکانها، این را نمی‌شود با طرحی که برای حل مشکل ترافیک به وجود آمده مقایسه کرد که ممکن است فقط ده سال درست باشد، بعد از آن درست نباشد. راجع به ایدئولوژیهای بشر می‌گویند:

«اینها در عین آنکه با هم اختلاف فاحش و گاهی مخالفت دارند، ولی هر کدام در ظرف مکانی و زمانی خود و در چارچوبی که آنها را به وجود آورده است - که بسیاری از طرحها معلول شرایط خاص زمانی و مکانی هم هست - اگر نگوئیم صد در صد درست و مفید بوده، ولی از جهات زیادی قابل دفاع بوده است، اما خارج از آن چارچوب یعنی در شرایط دیگر، ارزش و اثر خود را از دست داده اند».

بعد وارد حرف کارل مارکس می‌شوند که گویا خودشان هم قبول ندارند، او این سخن را به صورت یک اصل کلی ذکر می‌کند، می‌گوید:

«هیچ نوع نظم اجتماعی پیش از آنکه تمام نیروهای تولیدی مربوط به آن (چون پایه و اساس، نیروهای تولیدی است) به درجه تکامل برسند از میان نمی‌رود، و هیچگاه قبل از آنکه شرایط وجودی روابط در رحم جامعه سابق پخته و رسیده شود، روابط تولیدی جدید و عالی تر به ظهور نخواهد رسید». خود روابط تولیدی، یک جریان علت و معلولی را طی می‌کند، همین طور که اینها دوره‌ها را از نظر اقتصادی تقسیم بندی کرده اند به دوره اشتراک اولیه، بعد دوره مالکیت و بردگی و فئودالیسم، بعد دوره بورژوازی، دوره کاپیتالیسم و بعد هم دوره سوسیالیسم، که آن روابط تولیدی که جبری و مادی و - لازمه حرفشان

است اگر چه قبول نمی کنند - صد در صد خارج از اختیار بشر تغییر می کند جریان خودش را طی می کند. این است که می گویند لازمه حرف مارکسیسم، جبر مطلق به معنی نفی اختیار است، جبری که حتی نقش بشر را به طور کلی به صفر می رساند، یعنی نقش آزادی فرد را به کلی به صفر می رساند.

«لذا بشریت همیشه تنها مسائلی را تحت نظر می گیرد که قادر به حل آن است، و یک مساله تنها هنگامی به وجود می آید که شرایط مادی لازم برای حل آن نیز وجود پیدا کرده یا لااقل در شرف تشکیل و ایجاد است.»

کلی اینها درست، ولی عمده مطلب این است که می خواهد بگوید آن شرایط مادی لازم، همیشه به زمان خاص و مکان خاص محدود است.

«یک روش تازه تولید محصول که در یک محیط ایدئولوژیک خصمانه به وجود آید، پایدار نبوده، پیش از آنکه نمو کند، از میان می رود، اما فشار ایدئولوژی شایسته سیستم قدیم بر دوش مردم روز به روز افزون می گردد تا به نقطه غیر قابل تحمل نزدیک شده و وقت درهم شکستن آن فرا می رسد.»

عجیب این است که این آقایان که درباره همه ایدئولوژیها و نظامها قائل به تغییر و عدم ثبات و جاودانگی هستند، راجع به ایدئولوژی خودشان چنین حرفی نمی زنند، در صورتی که این یک استثناست می گویند - شاید درست هم هست، یعنی ما که می گوییم درست است، از حرف دیگران می گوئیم درست است بشر یک دوره های تاریخی را از نظر شرایط مادی زندگی طی کرده است: دوره صیادی به عقیده اینها دوره اشتراک اولیه بوده بعد دوره کشاورزی پیدا شد در دوره کشاورزی که مساله زمین به وجود آمد و موضوع «اختصاص» پیدا شد، مالکیت به وجود آمد مالکیت که به وجود آمد، به دنبال خود بردگی و اختلاف طبقاتی را به وجود آورد بعد در شرایط دیگری

بورژوازی [به وجود آمد و] الی آخر تا می رسد به دوره سوسیالیسم ولی چنین وانمود می شود که سوسیالیزم دیگر آخرین دوره بشر و نظام خاتم است نمی گویند بعد از سوسیالیزم دوره دیگری هم وجود دارد، نه، به اینجا که رسید، به پایان رسیده است به چه دلیل؟ همان طور که اشتراک اولیه - به حکم ضرورت - به مالکیت تبدیل شد، از کجا که این اشتراک ثانوی - که در سطح بالاتری است - باز به یک نوع مالکیتی در سطح بالاتری منتهی نشود؟

بعضی می گفتند «حرکت تاریخ، حرکتی حلزونی است»⁽⁹⁾ یعنی حرکتی دایره ای است که در عین حال رو به بالاست، یعنی این شیء که حرکت می کند، به نقطه اول می رسد، ولی نه به عین نقطه اول، بلکه به محاذی نقطه اول در سطح بالاتر، باز همین جور می آید در سطح بالاتر [تاریخ مسیرش را] این گونه طی می کند.

از کجا که اشتراک [ثانوی] دو مرتبه به مالکیت فردی - ولی در سطح بالاتر و در شکل [کاملتری] - برنگردد؟ درباره هر فکری می گویند این فکر قابل کهنه شدن است الا مارکسیسم باز هم اینجا نقل کرده اند که:

«در نظر لنین، فلسفه و تئوری مارکسیسم به منزله عقیده و مذهب است (یعنی همین طور که مذهب مذهب را امری جاویدان و غیر قابل تغییر و نسخ می دانند، او هم مارکسیسم را چنین می داند) در کتاب مادیت و انتقاد تجربی، لنین درباره مارکسیسم این جور گفته:

شما نمی توانید حتی یکی از فرضیات اساسی یا یک جزء ذاتی از فلسفه مارکسیسم را حذف کنید بدون آنکه ترک حقیقت واقعی کرده باشید و بدون آنکه در آغوش دروغهای ارتجاعیون بورژوا قرار گرفته باشید فلسفه مارکسن مانند یک قطعه محکم پولاد است».

پس، از نظر این آقایان، مارکسیسم لااقل در اجزاء ذاتی اش [لایتغیر است] باز در همین کتاب نقل کرده اند که لنین بدون آنکه بگوید که من دارم تغییراتی در مارکسیسم می دهم، زیرکانه تغییرات زیادی در آن داده است، ولی در عین حال باز این مطلب را قبول می کند که اصول مارکسیسم، تغییر ناپذیر است، مثل پولاد محکم است و تغییر نمی کند.

این استثنا از کجاست؟! اگر همه چیز تغییر می کند، پس مارکسیسم هم باید تابع شرایط تاریخی خودش باشد شرایط تاریخی به عقیده شما نمی تواند ثابت بماند، پس مارکسیسم هم نمی تواند ثابت بماند باز عبارت دیگری در این زمینه گفته اند:

«لنین گفته است بهترین قسمت فلسفه اجتماعی مارکس، این فرضیه است که سیستم تولید اقتصادی، دستگاهی است که کلیه مؤسسات ایدئولوژیک و اجتماعی جامعه بر آن بنا شده است به عقیده مارکس تصورات یا افکار و ایده ها در یک جامعه، معرف عین حقیقت نیست، بلکه صور مبهم و معمایی از آن را جلوه می دهد، در حالی که محرکات ایده آلی، اسباب و علل اصیلی نبوده، نیروی جبری منافع و روابط طبقات، محرک واقعی است و ایدئولوژی، مخلوق شرایط اقتصادی می باشد ضمناً عقاید و افکار هر فرد، انعکاس افکاری است که از طرف طبقه ای که این فرد متعلق به آن می باشد، به وجود آمده است».

عین این حرف درباره مارکس هست، مارکس در یک شرایط خاصی از اجتماع زندگی می کرده و آن شرایط اجتماعی که مثلاً بر مردم آلمان حکومت می کرده - در مدتی که مارکس آنجا بوده - طبعاً باید بر او هم حکومت می کرده، و شرایطی که بر مردم انگلستان حکومت می کرده در وقتی که مارکس آنجا بوده بر او هم حکومت می کرده بر این اساس مارکس نمی توانسته بر ضد

آنچه که شرایط اقتصادی زمانش ایجاب می کرده، فکر کند، پس ناچار این جور فکر کرده است آیا امروز شرایط اقتصادی آلمان همان شرایط است؟ یا شرایط امروز دنیا همان شرایط آن روز آلمان یا انگلستان است؟ آنها که تغییر کرده، پس مارکسیسم هم باید به نوبه خود از میان رفته باشد.

این مطلبی را که اینها گفته اند، حتی غیر مارکسیستها هم به عنوان این که حرف شیرینی است، در کلمات خودشان نقل کرده اند و آن این که «هر چیزی تابع شرایط تاریخی و فضای اجتماعی خودش است و وقتی که فضای اجتماعی و شرایط تاریخی تغییر کرد، آن چیز از بین می رود یا لااقل از حرکت باز می ماند و می خواهد جامعه را در وضع خودش ثابت و پابرجا نگه دارد».

آقا مهندس مثلی ذکر می کنند که خلاصه آن این است که وقتی بخواهند شهری را بسازند، این شهر یک طرح کلی دارد که از طرف مهندسين شهرداری تعیین می شود و مردم در آن دخالتی ندارند، در داخل این طرح مردم آزادی دارند که خانه های خودشان را به هر شکل و کیفیتی که دلشان خواست بسازند آن طرح کلی، ثابت است و آنچه که قابل تغییر است و شهرداری هم اجازه تغییر می دهد، [شکل و کیفیت خانه هاست]، اینجا را می خواهیم این جور بکنیم، آنجا را می خواهیم آن جور بکنیم، [می گوید مجازید] فرض کنید خانه های خودمان را با چوب ساخته بودیم، بعد تیر آهن پیدا شد، آن را خراب می کنیم دو مرتبه با تیر آهن می سازیم، [شهرداری هم مانع نمی شود] زندگی بشر هم یک جنبه های ثابت دارد و یک جنبه های متغیر در داخل جنبه های ثابت.

حال بحث ما درباره اسلام این خواهد بود: اگر این اصل کلی ثابت شد که واقعا زندگی بشر این جور است: یک جنبه های ثابت کلی دارد که حکم مدار حرکت را دارد و یک جنبه های متغیر که حکم مراحل حرکت را دارد همان

طور که هر ستاره ای هم متحرک است هم ثابت، «متحرک است» یعنی در دو لحظه در یک نقطه نیست، و «ثابت است» یعنی مدارش (مسیرش) ثابت است، از مدار خودش یک میلیمتر هم تخلف نمی کند و در مدار خودش حرکت می کند - آن شرایطی که مدار را در زندگی بشر تعیین می کند یعنی مسیر حرکت را تعیین می کند باید ثابت بماند، اما اگر شرایطی است مربوط به مرحله زندگی، باید تغییر کند ما راجع به اسلام باید ببینیم که آیا توجه اسلام به مسیر و مدار زندگی بشر و به کادر زندگی و کادر حرکت است یا به مرحله ها؟

می بینیم یک سلسله از قوانین معمولی ما قوانین مداری است نه قوانین مرحله ای گفتیم که مقررات اسلام یا به روابط انسان با خدا مربوط است، یا به روابط انسان با خودش، یا به روابط انسان با طبیعت و یا به روابط انسان با افراد اجتماع.

در روابط انسان با خدا از آن جهت که مربوط به خدا می شود هیچ گونه تغییری پیدا نمی شود، و در آنچه هم که مربوط به انسان است آنچه که روح این مطلب را تشکیل می دهد باز تغییر نمی کند، بلکه در شکلش تغییراتی پیدا می شود که تابع شرایط است و ما می بینیم خود اسلام هم این تغییرات را قائل شده است، مثل نماز، می گوید نماز بخوانید، ولی بعد می گوید نماز ایستاده بخوانید، اگر نمی توانید، نشسته بخوانید، نمی توانید، به پهلو راست بخوانید، نمی توانید، به پهلو چپ بخوانید، نمی توانید، مستلقیا بخوانید، [آن را هم نتوانستید] با اشاره بخوانید هر چه که شرایط تغییر می کند، هیکل نماز هم تغییر می کند.

فقها معتقدند نماز «غرقا» واقعا نماز است نه چیزی به جای نماز، یعنی آدمی که در حال غرق شدن است و تلاش می کند خودش را نجات بدهد و نمازش فقط صورت اشاره دارد نه رکوع دارد، نه سجود، نه قرائت و نه چیز دیگر

نمازش واقعا نماز است اصلا نماز یک ماهیتی است که افرادش اینقدر تغییر پیدا می کند، شکل فردش اینقدر عوض می شود، یعنی رکوع و سجود و غیره شکل نماز است نه روح نماز، نماز دو رکعتی واقعا نماز است نه جانشین نماز چهار رکعتی، چنانکه نماز چهار رکعتی واقعا نماز است، یعنی برای یک کسی نماز چهار رکعت است، برای یک کسی دو رکعت، برای یک کسی نماز، ایستاده است، برای یک کسی نشسته، برای یک کسی نماز، وضوست، برای یک کسی نماز، تیمم است.

فقها مساله ای دارند به نام «اجزاء» و آن این است که آیا نمازی که ما به صورت اضطرار می خوانیم، جانشین نمازی که به صورت اختیار باید بخوانیم، هست یا نه؟ اگر خواندیم، بار دیگر باید اعاده کنیم یا نه؟ می گویند نه، چرا اعاده کنیم؟ این نمازی که تو با تیمم به جای آن نماز می خوانی، این جور نیست که نماز نباشد و عجالتا چیز دیگری است بدل آن و خود نماز به گردنت مانده اصلا نماز آن آدم نماز با وضوست، نماز این آدم نماز با تیمم، این اگر با وضو باشد، برایش نماز نیست، و هر چه شرایط تغییر کند چنانکه گفتیم بعضی قسمتها که مربوط به بشر است، [در روابط انسان با خدا] تغییر می کند که یک مثال عرض کردیم.

مثال دیگر سفر است در قدیم می گفتند: «سفر چهار فرسخی سفر است» ولی امروز که شرایط تغییر کرده، این شبهه پیش می آید که چرا سفر چهار فرسخ باشد؟ البته این یک مساله صد در صد قطعی نیست که مسافتی که سفر انسان را به حدی می رساند که روزه را باید افطار کرد و نماز را باید [شکسته خواند] حتما چهار فرسخ است، این یک مساله اجتهادی است و در فقه شیعه (احادیث

شیعه) به سه عنوان بیان شده است⁽¹⁰⁾: پرسیده اند: انسان چه مقدار مسافرت کند نمازش شکسته می شود؟ گاهی جواب داده اند:

«مسیر یک برید»⁽¹¹⁾ مسافتی که یک برید در یک روز می رود، که همین قدر بوده است، در بعضی روایات دیگر گفته اند: «مسیرش یوم» مسافرتی که یک روز وقت را اشغال می کند.

[فقها] گفته اند یکی از این سه تا ملاک است: یا چهار فرسخ ملاک است، یا مسیر یک برید و یا مسیرش یوم احتمال برید خیلی ضعیف است، یا یک روز مسافرت ملاک است یا هشت فرسخ رفت و آمد، و هشت فرسخ مساوی بوده با مسیر یک روز.

حال اگر تغییر رخ داد، یعنی مسیر یک روز، دیگر هشت فرسخ نیست، صد فرسخ است، دویست فرسخ است، این احتمال هست که آنچه که در سفر ملاک اصلی است، «مسیرش یوم» باشد، در آن روز که گفته اند «هشت فرسخ» به این جهت بوده که هشت فرسخ مصداق «مسیرش یوم» بوده است، پس اگر وسائل مسافرت تغییر کرد و «مسیرش یوم» از هشت فرسخ به هشتاد فرسخ و هشتصد فرسخ و هشت هزار فرسخ رسید، ما باید تابع مسیرش یوم باشیم اگر کسی چنین حرفی بزند، این حرف ضد اسلام نیست، یک حرف اجتهادی است.

بله، یک مطلب اینجا هست که فقها رویش اصرار زیادی نمی کنند و آن این است که در مسائلی که اسلام بنایش بر تسهیل و سهولت و گذشت است، این احتمال در کار می آید که چیزی که ولو برای عده ای از مردم در یک زمانی ملاک بوده، این تسهیل را برای همه مردم در همه زمانها تعمیم بدهند، چون بنا بر سختگیری نیست، اگر بنا بر سختگیری می بود، می گفتیم برویم دنبالش، ولی وقتی که بنا بر تسهیل است، این احتمال هست که نظر اسلام به این باشد که همان

[مسافتی] که برای مردمی که با پای پیاده مسافرت می کنند مسیرش یوم است، ملاک قرار بگیرد برای مردمی که با جمازه حرکت می کردند و روزی پنج‌جاه فرسخ طی می کردند، یا با کشتی حرکت می کردند و مسلم بیش از پیاده روی طی می کردند، یا گاهی با اسبهای تندرو که مبادله می کردند⁽¹²⁾ [راه می پیمودند] و باز مسافت طی شده بیش از این حرفها بوده است، یا مردمی که امروز با هواپیما و اتومبیل مسافرت می کنند.

قسمت دیگر مربوط می شود به روابط انسان با طبیعت که آن هم چندان تغییر [نمی کند]، گاهی تغییر می کند، گاهی نمی کند. بخش دیگر [قوانین اسلام] مربوط است به روابط انسان با انسان که این از همه مهمتر است مسائلی که اسلام در روابط انسان با انسان در نظر گرفته است، مسائل «مسیری» است نه «مرحله ای» فرض کنید شرایطی در باب بیع ذکر کرده است، مثلاً گفته: «لا یحل مال امرء الا عن طیب نفس» معامله باید با رضایت انجام بگیرد، این دیگر فرق نمی کند که مرحله زندگی بشر چه باشد.

گفته: نباید در بیع «غرر» باشد، یعنی به اصطلاح امروز نباید معامله ای چکی صورت بگیرد، یعنی مقدار، وزن و دیگر مشخصات مبیع که در قیمت اثر می گذارد، باید مشخص باشد این هم باز شرایط مرحله ای نیست، شرایط کلی است.

یا گفته است که در معامله نباید «ربا» باشد ربا چیزی است که اگر درست نیست، در هیچ زمان درست نیست و اگر درست است، در همه زمانها درست است شرایط مرحله ای در سرنوشت ربا تاثیر نمی گذارد و آن را تغییر نمی دهد.

یا در باب «ضمان» اگر گفته: «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» هر که مال دیگری را تلف کند ضامن است، این با تغییر مراحل فرق نمی کند، باز مربوط به مسیر است.

یا گفته: «ید امین ید مستامنه است» یعنی اگر کسی امین مال کسی شد - مثل این که مالی را به ودیعه نزد کسی گذاشتند، یا یک کسی مستاجر کسی شد، چون ید مستاجر هم ید استیمانی است - آدم امین اگر مال در دستش تلف شد، دو جور است: یا مقصر است یا مقصر نیست، اگر مقصر است ضامن است، اگر مقصر نیست ضامن نیست.

اگر شما مستاجر خانه ای هستید و خسارتی به آن وارد می شود، یک وقت هست که شما در آنچه که وظیفه یک مستاجر است تقصیر کرده اید، مثلاً شیر آب را باید ببندید، نبستید و آنقدر آب آمد که زیر زمین را گرفت و خانه را خراب کرد، اینجا ضامنید، یک وقت سیلی می آید که از اختیار شما بیرون است، در اینجا ضامن نیستید این مربوط به عصر الاغ و این حرفها نیست، در همه زمانها همین جور است حتی مساله ارث هم همین طور است. قدر مسلم این است که بیشترین مسائل اسلام - چه فقهی، چه اخلاقی، چه اعتقادی، چه اجتماعی - مسائل مسیری است، یعنی مثل علامتهایی است که جاده را مشخص می کند، می گوید تو که حرکتی می کنی، در این جاده حرکت کن این با تغییر زندگی، [متغیر] نیست.

البته ممکن است در روابط انسان با خدا یا با خودش یا با اجتماع و یا با طبیعت، مسائلی پیدا کنید که بگویید اینها مسائل مداری نیست، مرحله ای است، که این، بخش دوم بحث ماست.

پی نوشت ها :

- 1 - زمر ./ 30
- 2 - فاطر ./ 43
- 3 - رعد ./ 11
- 4 - [مقصود جنبه های معنوی در مقابل جنبه های اقتصادی است].
- 5 - حشر ./ 9
- 6 - دهر ./ 8
- 7 - [استاد شهید در کتاب انسان کامل در اینکه این جمله حدیثی از امام حسین (ع) باشد اظهار تردید کرده اند].
- 8 - این [مثال] را ایدئولوژی نمی شود گفت، طرح می شود گفت.
- 9 - [ویکو مورخ ایتالیایی].
- 10 - در [فقه] اهل تسنن چهار فرسخ نمی گویند، جور دیگر می گویند.
- 11 - نامه رسان.
- 12 - [اشاره به زمانی است که برای ارسال نامه، در فواصل معین اسبهای تندروی آماده بود و پیغام رسان با کمترین اتلاف وقت به مقصد می رسید].

نیروی محرک تاریخ چیست؟

در آخر جلسه گذشته مطلبی را طرح کردیم و زود هم از آن گذشتیم ولی تقاضا داشتیم که دوستان بیشتر در اطرافش بحث کنند، چون خودم به این بحث علاقه مند و در واقع می توانم عرض کنم که برای خودم این یک معمایی است، از طرفی می بینم که این مطلب در دنیای امروز به اصطلاح خیلی مد شده و از طرف دیگر هر چه فکر می کنم چیز قانع کننده ای در این موضوع پیدا نمی کنم حال چگونه است؟ آیا مطلب از اساس خیلی سست و بی اساس است، یا چیزی در کار است که ما آگاه نیستیم؟

آن مطلب راجع به این بود که عرض کردیم یکی از دلایل کسانی که می گویند «هیچ قانونی نمی تواند ابدی و جاویدان باشد و زمان جبراً آن را تغییر می دهد» نظریه جبر تاریخی در تعبیر بالخصوص مارکسیستهاست که معتقدند همه تاسیسات اجتماعی، اعم از فرهنگی، قضایی، دینی، اخلاقی، مادی، معنوی، همه چیز حکم روبنایی را بر دوش روابط اقتصادی افراد بشر و چگونگی تولید و توزیع ثروت دارد، اساس و ریشه آنجاست، هرگونه تغییری که در آنجا پیدا بشود - که جبراً تغییر پیدا می شود و به یک حال نمی ماند و تغییر شکل می دهد همچنانکه تاکنون داده است و ادوار مختلف پیدا شده - خواه ناخواه هر شان دیگر از شؤون اجتماع جبراً و ضرورتاً تغییر می کند.

اگر این مطلب درست باشد، ما باید قبول کنیم که هیچ قانونی در جهان نمی تواند جاویدان بماند، چون خود قانون، جلوه ای از جلوات روابط اقتصادی است وقتی که زیر بنای قانون عوض شد، خودش اصلاً نمی تواند برای همیشه باقی بماند.

بدون شک انسان یک موجود اجتماعی است معنای این که انسان موجود اجتماعی است، مسلم صرف این نیست که انسانها باید با یکدیگر در یک مکان - مثلا در شهر یا ده - زندگی کنند و زندگیهایشان نمی تواند مثل بعضی از حیوانات صحرا که انفرادی زندگی می کنند (مانند شیر و پلنگ) به طور منفرد باشد، صرف این نیست که فقط با هم گله وار زندگی می کنند، بلکه زندگی افراد بشر بر اساس یک سلسله روابط است و در واقع یک نوع ترکیب میان افراد صورت می گیرد و این ترکیبی است منحصر به نوع خود، این جور ترکیب، خارج از جهان انسان وجود ندارد.

مثلا یک وقت ما به تعدادی درخت نگاه می کنیم که در باغی به زندگی خودشان ادامه می دهند هر درختی از درخت دیگر صد در صد جداست سرنوشت هیچ درختی به سرنوشت درخت دیگر بستگی ندارد و هیچ درختی مکمل درخت دیگر نیست، یعنی اگر ده تا درخت سیب در یک باغ هست، این درخت سیب، خودش هست و زمینی که در آن زمین ریشه دوانیده و هوا و آبی که از آن استفاده می کند، حداکثر این است که آن درختها رویش سایه می اندازند که مساله مهمی نیست، یعنی یک درخت با وجود درختهای دیگر در باغ، همان مقدار امکان رشد دارد که هیچ درختی نباشد، اگر تمام درختهای این باغ را قطع کنند، به این درخت صدمه ای نمی خورد و بلکه کمی هم آزادتر می شود، و اگر میلیونها درخت دیگر هم اینجا وجود داشته باشد، این درخت در زندگی خودش نیازی به همکاری و ترکیب شدن با آن درختهای دیگر ندارد. این یک جور زندگی است که در عین اینکه اجتماعی است - یعنی در یک جا جمع شده اند - هیچگونه اجتماعی نیست آیا زندگی افراد انسان مثل زندگی درختهایی است که در یک باغند؟ قطعاً این جور نیست.

نوع دیگری [از اجتماع وجود دارد که] در نقطه مقابل این [نوع اجتماع] است، مثل ترکیبهای مادی، عنصرهایی که در یک جا جمع می شوند و طبیعت یا دست انسان از آنها یک مرکب به وجود می آورد، مثل آب که از دو عنصر گاز ترکیب شده است در اینجا بر عکس و درست در نقطه مقابل درختها، شخصیت اجزاء اصلا باقی نیست، اجزاء در این کل محو شده اند، آنچه که الان وجود دارد آب است با خاصیت خودش، آن اکسیژن یا هیدروژن، آن گازها با خاصیت خودشان وجود ندارند همین قدر هست که علم می شناسد که این آب از این دو جزء به وجود آمده، ولی حسابی که الان در کار نیست، روی عناصر تشکیل دهنده است، حساب فقط روی کل است و بس.

جامعه انسانی چطور؟ آیا جامعه انسانی اینچنین است؟ یعنی افراد آنقدر با یکدیگر ترکیب شده اند که هیچ اصلتی ندارند و اصالت مال کل است؟ این جور نیست، [جامعه بشری] نه مثل درختها یا گوسفندهایی است که در یک جا جمعند که اصالت، صد در صد مال افراد و اجزاء است و نه مثل یک مرکب طبیعی یا شیمیایی است که اصالت، صد در صد مال کل است افراد انسان هم محو در کل و تابع کل هستند، و هم از نوعی استقلال در مقابل کل برخوردار و بهره مندند لهذا این «جزء» می تواند «کل» خودش را تغییر دهد انسان قادر است محیط خودش را تغییر بدهد در عین اینکه تحت تاثیر و محکوم محیط خودش است انسان، هم تحت تاثیر و ساخته محیط خودش هست و رنگ محیط خودش را دارد، و هم از نوعی آزادی و اختیار و استقلال در مقابل محیط خودش برخوردار است و حتی قدرت تغییر دادن آن را دارد.

اینکه نیروی گرداننده تاریخ - و به قول آقایان زیر بنای تاریخ - چیست، به این دو شان انسان مربوط است: یکی این که هر انسانی را از نظر سرشت انسانی

اش باید در نظر بگیریم، یعنی غرایز حاکم بر وجود انسان، آن غرایز اصلی که انسان منهای هر تربیت و عادتی دارد، چیست؟ [و دیگر اینکه نقش فرد انسان را در جامعه در نظر بگیریم].

در انسان غریزه ادامه حیات، غریزه رفع گرسنگی و عشق و تمایل به مواد خوراکی و لذتبخش از این جهت، هست بدون شک غریزه اصلی هم هست غریزه جنسی در انسان هست، غریزه اصلی است غریزه برتری طلبی در انسان هست، غریزه اصلی است حتی غریزه هنر و زیبایی در انسان هست و غریزه اصلی است، یعنی انسان زیبایی را به خاطر خود زیبایی می خواهد نه به خاطر چیز دیگر در انسان غریزه حقیقت جویی و علم خواهی هست علم تنها به خاطر این که به انسان قدرت می دهد و مشکلات را حل می کند، مطلوب نیست، بلکه خود علم مطلوبیت ذاتی دارد، یعنی این که انسان بداند واقعیت چیست، حقیقت چیست، و لو حقیقتی باشد مربوط به آن طرف کهکشانی و کوچکترین ارتباطی به زندگی نداشته باشد، باز خود «دانستن» برای انسان مطلوبیت دارد.

اگر ما این مطلب را که «زیر بنای هر چیزی اقتصاد است» بخواهیم بر این جهت مبتنی کنیم که «یگانه غریزه اصیل انسان، غریزه اقتصادی است و سایر غرایز اصیل نیستند» این، حرف بسیار بی اساسی است علمای امروز و حتی ماتریالیستهای امروز هم این را قبول نمی کنند تاریخ هم این را نمی پذیرد مشاهدات عینی درباره انسانها هم این را نمی پذیرد که انسان همه چیز را به خاطر منافع اقتصادی می خواهد! زندگی خانوادگی و تمایل مرد به انتخاب همسر و تمایل زن به انتخاب همسر فقط و فقط بر اساس تامین منافع اقتصادی است! چنین چیزی نیست تاریخ و جریانهای تاریخی این را نشان نمی دهد.

ولی ممکن است کسی بگوید: نظریه «اصالت اقتصاد در تاریخ» مبتنی بر نظریه «وحدت غریزه در انسان» نیست تا یگانه غریزه اصیل انسان غریزه اقتصادی باشد، بلکه مبتنی بر اصل دیگری است که می گوید: میان غریزه اقتصادی انسان و سایر غرایز، یک تفاوت اصیل هست (که تا اندازه ای هم حرف درستی است)، درست است که انسان، برتری طلب و جاه طلب آفریده شده و غریزه قدرت، اصیل است، درست است که عامل جنسی در انسان یک عامل اصیل است، و همین طور سایر عوامل، اما فرق این است که خواسته های اقتصادی انسان، شرط ادامه حیات است، یعنی بدون آنها زندگی امکان ندارد، ولی سایر خواسته ها با این که اصالت دارد - یعنی انسان آنها را به عنوان مقدمه خواسته های اقتصادی نمی خواهد - در درجه دوم [اهمیت] است، یعنی انسان فکر می کند باید زنده بماند تا بعد بتواند عشقش را تامین کند، تا بعد بتواند تفنن و زیبایی خودش را تامین کند، تا بعد بتواند دنبال علم برود، اساس این است که آدم زنده بماند بدون رفع نیازهای اقتصادی، اصلا انسان زنده نمی ماند به قول مولوی «آدمی اول اسیر نان بود» اول باید شکم سیر باشد، بعد انسان دنبال ایمانش می رود این که می گویند «شکم گرسنه ایمان ندارد» یک حرفی است، یعنی اول باید شکم سیر بشود تا بعد انسان بتواند دنبال غریزه ایمان برود بگویید «ایمان خودش غریزه است»، غریزه باشد، ولی اساس این است که اول باید شکم سیر بشود جاه و قدرت و پست و مقام و همه اینها بعد از این است که شکم سیر باشد آدم وقتی که شکمش گرسنه است، جاه می خواهد برای چه؟ مقام می خواهد برای چه؟ پست می خواهد برای چه؟ برتری یعنی چه؟ اول شکمش باید سیر شود حتی عامل جنسی هم همین طور است انسان بعد از سیری شکم، به دنبال این عواطف می رود اگر شکم گرسنه باشد، ممکن است

یک کسی تا آخر عمرش هم همسر انتخاب نکند، چون در درجه اول باید دنبال نان برود.

می گفتند جوانی عاشق شده بود، زندگیش را پدرش تامین می کرد و هنوز گرم و سرد دنیا را نچشیده بود، پدرش را می دید که راجع به این مسائل خیلی بی تفاوت است، فکر می کرد که عقل پدرش نمی رسد و اصلا پدرش درک ندارد، می گفت: «چرا پدرم عشق را نمی فهمد؟ عاشقی را نمی فهمد؟» روزی پدرش را به ملامت کشید و از آن عوالم عشق خودش چیزی با او در میان گذاشت، گفت:

جان پدر؟ تو جلوه خوبان ندیده ای روی چو ماه وزلف پریشان ندیده ای
نشسته ای به گوشه ای از درد عاشقی آن دم ز در رسیدن جانان ندیده ای
خیال می کرد پدرش این چیزها را نمی فهمد و ندیده پدرش گفت:

جان پسر تو سفره بی نان ندیده ای جنگ عیال و گریه طفلان ندیده ای
نشسته ای به گوشه ای از درد قرض خوار آنکه ز در رسیدن مهمان ندیده ای
اگر اینها را ببینی عاشقی را فراموش می کنی.

گرسنگی مساله ای است که اگر پیدا شد، آدم همه چیز را فراموش می کند، عشق را، ایمان را، علم را، هنر و زیبایی را فراموش می کند پس انسان در درجه اول نگاهش به مسائل اقتصادی است آنجا که عقبه مسائل مربوط به شکم تغییر کرد، خواه ناخواه - چون این شرط اولی حیات است - همه چیز باید از آن تبعیت کند. پیغمبر هم که فرمود: «من لا معاش له لا معاد له» معنایش این است که اگر معاش نباشد، معاد نمی تواند وجود داشته باشد.

پس ممکن است کسی بگوید: این مساله ارتباطی به این مطلب ندارد که ما بخواهیم از نظر روانشناسی ثابت کنیم که «یگانه غریزه اصیل حاکم بر بشر، غریزه اقتصادی است و سایر غرایز اصالت ندارد» تا شما بگویید که روانشناسی

این مطلب را تکذیب می کند و برای انسان غرایز دیگر هم قائل است خیر، از این جهت نمی گویم، بلکه از این نظر خاص می گویم که در میان تاسیسات اجتماعی، تاسیسات اقتصادی و تاسیسات دیگر وجود دارد، اما بشر همیشه این جور می بیند که اگر تاسیسات اقتصادی نباشد زندگی نیست، ولی اگر آنها نباشند می شود زندگی کرد، گر چه اگر باشند خیلی خوب و لازم است این است که اینها که تغییر می کند همه چیز تغییر می کند.

ممکن است کسی این حرف را به این شکل بیان کند البته خود مارکسیستها این جور نمی گویند، مارکسیستها واقعا معتقدند که سایر تاسیسات، طفیلی است و در واقع انعکاسی و جلوه ای و به یک معنا مقدمه ای است بر تاسیسات اقتصادی، نه این که برای خودشان استقلال دارند ولی برای بشر این مهمتر است، خیر، هر گونه استقلالی را نفی می کنند.

حتی اگر این جور هم بخواهیم بگوییم، باز مطلب درست نیست، چون معنایش این است که هر وقت امر بشر دایر باشد میان گرسنگی و هر یک از اینها، عامل گرسنگی تقدم دارد بسیار خوب، ولی مگر جریان تاریخ همیشه در گرو این جور قضایا بوده؟ مگر همیشه بشر سر پیچ گرسنگی که می رسیده تاریخ را عوض کرده؟ این جور نیست.

اصلا معنای این حرف این است که «وقتی انسان سیر باشد، غرایز دیگر انسان فعالیت می کند»، پس در آن وقت چرخ گرداننده تاریخ، آنها هم هستند و آنها هم در گردش تاریخ سهم بسزایی دارند.

بعلاوه ما تا این حد قبول نداریم که حکومت غریزه اقتصادی بر همه افراد بشر از تمام غرایز دیگر قوی تر باشد انسان در تاریخ فداکاری می کند، چه فداکاریهایی که منجر به دادن جان خودش باشد و چه فداکاریهایی که مبنی بر

نوعی سختگیری باشد، مثل دادن فرزند و مال و ثروت به خاطر عقیده یا عصبیت آنجا که تاریخ را عصبیت به گردش می آورد [چه می گوید؟].
این خلدون که پایه گذار جامعه شناسی محسوب می شود، از کسانی است که روی عصبیت خیلی تکیه کرده است و شاید اصالت را برای عصبیت - یعنی همبستگیهای روحی و نژادی و امثال اینها - می داند.

انسان گاهی به خاطر تعصبی که در زمینه نژاد و وطن و خون و عقیده اش دارد، خود را فدا می کند این که دیگر مافوق گرسنگی است گرسنگی تا آن وقت حاکم بر انسان است که انسان شرط اولش این باشد که بخواهد به هر شکل که هست زنده بماند، بگوید حال که می خواهم زنده بمانم، بدون نان که نمی شود، پس اصل نان است ولی تاریخ بشر این جور نیست، تاریخ بشر - لاقال نیمی از آن - می گوید: اول من آقا باشم، آزاد باشم، استقلال داشته باشم، شرف داشته باشم، بعد زندگی کنم، من زندگی ای که در آن آزادی و استقلال و شرافت نباشد، زندگی ای که در آن عقیده و ایمانم در هم کوبیده شود، نمی خواهم این همیشه در بشر بوده، امروز هم هست.

[زمانی که لشکر معاویه آب را بر سپاه علی علیه السلام بسته بود،] امیرالمؤمنین اصحابش را با این جمله ها چنان به هیجان آورد که در اندک مدتی لشکر معاویه را از شریعه فرات دور راندند ببینید چگونه حس شرافت بشر را تهییج کرد: «الا و ان معاویة قادمة من الغواش» معاویه عده ای را جمع کرده، و خلاصه فرمود: اینها شریعه را گرفته اند که تشنه بمانید و از این راه شما را مستاصل کنند «رووا» «السیوف من الدماء ترووا من الماء» «می خواهید سیراب بشوید؟ شمشیرهای خودتان را از خون این ناکسان سیراب کنید» «فالموت فی حیاتکم مقهورین و الحیاش فی موتکم قاهرین» زندگی و مردگی این نیست که

آدم نفس بکشد یا نکشد، آدم بمیرد و پیروز، زنده است، بماند و محکوم، مرده است.

این یک غیرتی است در بشر، یک حسی است در بشر شعری هم از فردوسی در این زمینه است، می گوید:

تن مرده و گریه دوستان به از زنده و طعنه دشمنان
مرا عار آید از این زندگی که سالار باشم کنم بندگی
واقعا چنین حسی همیشه در بشر بوده است، همیشه بشر همه چیز را با
مقیاس شکم و سیری و گرسنگی و مسائل اقتصادی و امور قابل مبادله، مقایسه
نمی کرده است.

مشکان طبسی معروف که اوایل عمر ما می زیسته و مرد خیلی فاضلی بوده
است، شعری از عنصری را که خیلی معروف و عالی است، تضمین کرده است،
می گوید:

عمر عزیز است، صرف غم نتوان کرد آری بر خویشتن، ستم نتوان کرد
سیف و قلم گر چه هر دو کار گشایند آنچه کند سیف، با قلم نتوان کرد
بیتی از عنصری بیارم کز او خوبتر و نغزتر رقم نتوان کرد
دانش و آزادگی و دین مروت اینهمه را بنده درم نتوان کرد
واقعا هستند افرادی الان هم هستند بچه هایی که ما با چشم خودمان می
بینیم که این گونه هستند در زندگی همه ما لااقل چیزیکی از این قضیه هست،
یعنی هر کسی در خودش احساس می کند که پا روی مقدار زیادی از منافع
مادی زندگی می گذارد و از آن می گذرد، از مقامها و پستهایش، از حقوقهای
گزاف، ویلاها و تنعمهای بزرگ می گذرد چون با شرافتش جور در نمی آید، با
آزادی و استقلالش جور در نمی آید.

بنابراین اولاً مطلب این جور نیست که همیشه پای گرسنگی در میان باشد و هر جا که گرسنگی آمد، سایر عوامل کنار برود، همه جا که پای گرسنگی در میان نیست، بشر اغلب کارها را از روی سیری می کند.

ثانیاً حتی اگر پای گرسنگی هم در میان بیاید، مطلب از این قبیل نیست که هر جا گرسنگی آمده ایمان می رود دنبال کارش، عشق و هنر و اخلاق می رود دنبال کارش این مبالغه است این است که تاریخ را به این سادگی نمی شود توجیه کرد.

آقایان می گویند نیروی محرک تاریخ تنها عوامل اقتصادی است خیر، این جور نیست، نیروهایی هست که تاریخ را به حرکت در می آورد و ما هیچ نمی توانیم بگوییم تمام این نیروها از یک منبع و از یک مرکز نیرو منبعت می شود، مثل ساعتی که فنر دارد و وقتی که کوک می کنیم، این فنر را در حال فشار قرار می دهیم، بعد تدریجاً که باز می شود، همان قوه ارتجاع فنر است که فشار می آورد و همه چرخها و خارها و همه چیز را حرکت می دهد، یا مثل کارخانه ای که یک موتور دارد و همه چرخها را همان موتور به حرکت در می آورد.

جامعه بشری را نمی شود این جور توجیه کرد که یک موتور دارد و آن هم «عالم اقتصادی» است موتور دارد، ولی هر یک از غرایز بشر در جای خودش یک موتور است این تضادها، کشمکشها و عدم یکنواختیها هم از همین جا پیدا می شود که یک موتور در کار نیست اصلاً اگر اجتماع بشر ماشین یک موتوره بود - آن طور که این آقایان می گویند - اینهمه کشمکش و تضاد در جامعه بشری رخ نمی داد کشمکشها و تضادها که رخ می دهد، یک علت اساسی اش این است که غرایز بشر با یکدیگر در حال جنگند.

این آقایان می گویند فقط گزینه اقتصادی وجود دارد که تنازع طبقاتی به وجود می آورد، و تنازعی نیست جز تنازع طبقاتی که ریشه اش «طبقات» است و ریشه طبقات هم «مالکیت» است.

این طور نیست تضادهایی غیر از تضاد طبقاتی و غیر از تضادی که ریشه اقتصادی دارد در جامعه وجود دارد و این تضادها منشا یک سلسله اختلاف و کشمکش در جامعه بشری است.

این است که ما هر چه فکر می کنیم، هنوز نتوانسته ایم این مطلب را درست توجیه کنیم، [و اساسا برای صحت این نظر] چه شاهی از تاریخ می توان آورد؟ اگر اعیانا در جاهای معینی عامل اقتصادی - حال گرسنگی یا حرص - عامل اصلی بوده (ما حرص را هم جزو عوامل اقتصادی می آوریم، در صورتی که حرص، افزون طلبی است و یک امر معنوی است)، اگر پاره ای از حوادث تاریخی و جریانهای اجتماعی، مولود گرسنگی یا حرص باشد، مسلم قسمت بیشترش مولود چیزهای دیگر است.

جرجی زیدان که هم مورخ است و هم رمان نویس، از کسانی است که - قبل از این که نظریه فروید پیدا شود - طرز تفکرش این است که در هر حادثه مهم تاریخی، پای یک زن را به میان می آورد، یعنی یک عامل جنسی را به میان می آورد و گاهی این عامل را عامل اصلی معرفی می کند مسلم این نظر مبالغه است، ولی در اغلب حوادث تاریخی، ثابت کرده اند که پای یکچنین عاملی در کار بوده است.

آقای دکتر صاحب الزمانی کتابی نوشته است به نام دیباچه ای بر رهبری که البته از نظر مذهب شیعه انتقادهایی - مخصوصا در قسمتهای اول - دارد، ولی کتابی است که در موضوع خودش بسیار خوب است، مخصوصا در مسائل

مربوط به اسلام و ایران که در اواخر کار کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران این کتاب به دستم رسید و مطالعه کردم و در قسمتهای اخیر کتاب خدمات متقابل توانستم از آن استفاده کنم.

تعبیری در این کتاب دارد، می گوید: بعضی ها دچار گزافه گویی و بیماری تک سبب بینی هستند، یعنی همیشه توجهشان به یک سبب است، در صورتی که اجتماع را با یک عله العلل اجتماعی نمی توان شناخت بعد ایشان همین عامل جنسی را طرح می کند، می گوید در بسیاری از حوادث تاریخی، این عامل تاثیر داشته است، از جمله در فتح ایران به دست اعراب.

مقصودش این است که دو جریان تاریخی در داخل ایران پیش آمد که صد در صد جنبه جنسی داشته و همانها تاثیر فراوانی در انحطاط ایران و شکست ایرانیها داشت، یکی همان داستان معروف خسرو پرویز و نعمان بن منذر است، که ما قبلا در ناسخ التواریخ و خوانده بودیم.

حکومتی عربی در حیره که مرکزش نزدیک کوفه فعلی بود، در قسمتی از عراق فعلی که مجاور با ایران قدیم بود وجود داشت. البته مدائن که الان جزو عراق است، آن وقت جزو ایران بود، ولی این قسمتهای نجف و کربلا و یک قسمتهای دیگر، مملکت کوچکی بود به نام «حیره»، مملکتی بود عربی و تحت الحمایه ایران، و در واقع سپری بود که ایرانیها درست کرده بودند برای این که به این وسیله با اعراب بادیه نشین مبارزه کنند می گفتند آهن را با آهن باید جواب داد آنها به یک معنا مرزدار ایران از ناحیه اعراب بدوی بودند.

اختلافی بین «نعمان بن منذر» و «ظاهر پسر عمویش» زید بن عدی «رخ می دهد و شاید ظلمی، اجحافی به زید بن عدی می شود زید به دربار خسرو پرویز

می آید و مدتها آنجا ملتجی می شود ولی نتیجه نمی گیرد تا اینکه جریانی پیش می آید.

در ناسخ التواریخ می نویسد که جد نعمان (منذر ماء السماء) یک «پیشکشی برای انوشیروان فرستاد و آن یک کنیز بسیار زیبا بود (در ناسخ این جور می نویسد ولی در این کتاب این جهتش را جور دیگر نوشته، گویا حرف ناسخ درست است چون عین عبارت را نوشته است) در آن نامه اوصاف و زیباییهای این کنیز را تقریباً در یک ورق تشریح کرد که خود این شاهکاری است از قلم آدم تعجب می کند که چطور می توانستند این جور توصیف کنند، چشمش چنین، ابرویش چنین، قد و بالایش چنین، خلقش چنین، خویش چنین و کنیز شاید این جور نبود ولی منذر چنان او را به عنوان یک زن و معشوقه ایده آل توصیف کرد که وقتی به دربار رسید، انوشیروان گفت این را نگه دارید و بعد روی این مدل بروید اطراف مملکت را بگردید، هر کس را پیدا کردید که این جور بود، برای ما بیاورید.

هر سال این را نمونه و مدل می گرفتند، و به همه والیها و حکام در همه جای ایران بخشنامه کردند که هر دختری را با این صفت پیدا کردید، با هر شرایطی و در هر جا که بود، نزد انوشیروان بفرستید این [نامه] در خزانه ایران ماند.

روزی خسرو پرویز به زید بن عدی گفت: «آیا تو دختری با این اوصاف که منذر توصیف کرده سراغ داری؟» (حالا سه هزار زن در حرمش بود، باز دنبال زن دیگری می گشت) زید فرصت را مغتنم شمرد، گفت: «بله سراغ دارم» گفت: «کی؟»، گفت: «دختر نعمان».

نقشه کشید، با خود گفت وقتی من این را بگویم، خسرو از او خواهد خواست، نعمان هم قطعا دخترش را نمی فرستد، یکی به این دلیل که عربها از قدیم دختر به عجم نمی دادند، و دیگر این که با خودش فکر کرد که خسرو این را به طمع آن دختر ایده آل می خواهد، اگر نعمان دخترش را بفرستد، وقتی ببیند که آن جور نیست، حتما خواهد گفت یک کس دیگر را فرستاده ای. [نعمان در جواب خسرو] نامه ای فرستاد و در آن جمله ای نوشت که مفادش این بود: «پادشاه با گاو چشمان ایرانی که در اختیار دارد، دیگر نیازی به این سیاهان عربی ندارد» یعنی اینها قابل نیستند نامه را خود زید ترجمه کرد در اینجا تقلب کرد، گفت نعمان نوشته: «آن ماده گاوان ایرانی دیگر شاه را کافی نیست که دخترهای زیبای عرب را می خواهد؟» شاه گفت: حمله کنید، دستور حمله دادند که چهار هزار نفر بروند و چنین و چنان بکنند.

نعمان بیچاره وقتی که قضیه را فهمید، برای این که مطلب را حل و رفع سوء تفاهم کند، خودش آمد، ولی جناب پرویز آنقدر عصبانی بود که مجال دفاع به او نداد، گفت: «او را ببندازید زیر پای فیل»، او را زیر پای فیل انداختند و کشتند. نعمان چون از قبل این خطر را احساس می کرد، زن و بچه و کسان خودش را به قبیله بنی شیبان - که قبیله قوی بود - سپرد و در حمایت آنها قرار داد، از این حس عربی که «مستجیر» را پناه می دهند، استفاده کرد.

پرویز به این قناعت نکرد که خود نعمان را کشت، دستور داد بروند و تمام اموال و ثروتش را بیاورند، زن و بچه اش را هم به اسارت بیاورند، مخصوصا آن دختر ایده آل را هم بیاورند.

ولی آن دختر در قبیله بنی شیبان بود قبیله بنی شیبان گفتند: «هرگز کسی را که در پناه و جوار ماست تسلیم نمی کنیم» لذا میان ایرانیها و اعراب جنگ

معروف «ذیقار» در گرفت این جنگ در همین عراق صورت گرفته است برای اولین بار اعراب شکست فاحشی به ایرانیها دادند هرگز در تاریخ سابقه نداشت که ایرانیها از اعراب شکست بخورند اعراب خودشان را کوچکتر از این می دانستند که با ایرانیها بجنگند وقتی که شکست دادند، فهمیدند که می شود با اینها جنگید و شکستشان داد.

نوشته اند یک عامل اساسی که سبب شد اعراب بعد از آنکه مسلمان شدند، به ایران حمله کنند و از حمله به ایران بیم نداشته باشند، جنگ ذیقار بود، و این جنگ را یک عامل جنسی ایجاد کرده بود اگر این جنگ رخ نمی داد، به عقیده این مورخین اعراب این جرات را به خود نمی دادند که به ایران حمله کنند.

جریان دیگر، ماجرای معروف آذرمدخت است آذرمدخت یکی از دو دختر خسرو پرویز است که پادشاه ایران شد و بسیار زیبا بود پدر رستم فرخزاد از او خواستگاری کرد. اینجا تاریخ دو جور می گوید، یعنی مجهول است، بعضی می گویند [آذرمدخت] گفت که «من زن تو نمی شوم ولی اگر محرمانه بیایی حاضرم که عاشق و معشوق یکدیگر باشیم»، اما بعضی می گویند اصلا به او برخورد، مخصوصا [فرخزاد را] آورد که می خواست به دامش بیندازد.

[آذرمدخت] آجودان مخصوصی داشت که وقتی [فرخزاد] در نیمه شب آمد، متوجه شد و او را کشت بعضی می گویند روی حسادت این کار را کرد و گفت: «اگر بنا باشد ملکه در اختیار کسی باشد، چرا در اختیار خودم که آجودانش هستم نباشد؟ تو از خراسان راه افتاده ای آمده ای اینجا؟!» بعضی ها که خواسته اند این را توجیه کنند، گفته اند نه، به امر خود ملکه کشت، وقتی که کشته شد، ملکه برای این که از خودش دفاع کرده باشد که او قصد سوء به من داشت و فردا نگویند که او عاشقش را بی جهت کشته، دستور داد که جنازه او را دم

دروازه به دار کردند برای این که به مردم بگویند این قصد سوء داشت که کشته شد، و مردم نگویند که با همدیگر قرار محرمانه ای داشتند.

رستم فرخزاد از خراسان به قصد حمله به دربار ساسانی و کشتن سرداری که پدرش را کشته بود حرکت کرد در همین گیرودارها بود که حمله اعراب مسلمان شروع شد تازه رستم فرخزاد پدر کشته ای که پدر کشتگی اش هم به واسطه یک عامل جنسی بوده، مامور شد برود از این سلطنت دفاع کند.

خود اینها نوشته اند که اول آمد به مداین و عده زیادی را کشت، [بعد به جنگ اعراب رفت] و نوشته اند اگر لشگر مداین با همین رستم که از خراسان حرکت کرده بود همفکر و هم عقیده بود و با همدیگر به جنگ اعراب می رفتند، شاید جلوی اعراب را می گرفتند، ولی یک جریان عشقی سبب شد که باز ایرانیها از نظر نیروی نظامی ضعیف تر بشوند.

ما نظیر این قضایا را در تاریخ زیاد می توانیم پیدا کنیم وقتی که ما قائل به این موضوع نشدیم که همه چیز را عامل اقتصادی می چرخاند، و شکل اقتصادی اجتماع که تغییر بکند همه چیز تغییر می کند، این [مشکل که این گونه قضایا را چگونه می توان توجیه کرد] از میان می رود، و [همین طور است] وقتی که ما برای عقیده و ایمان اصالت قائل شدیم، یعنی گفتیم بشر در عین حال یک موجود عقیده ای و یک موجود ایده ای است و به خاطر عقیده و ایمانش، در همه شوون اجتماعی خود تصرف می کند، پا روی جاه می گذارد، پا روی مال و ثروت می گذارد که قرآن نقل می کند: (و یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة) (2).

بنابراین نمی شود به این استدلال قانع شد که چون زیر بنای اجتماع، روابط اقتصادی است و روابط اقتصادی جبرا متغیر است و جبرا همه چیز باید تغییر کند، پس همه چیز حتما تغییر می کند.

مساله مهمتر این است که عده ای از نویسندگان عرب و مخصوصا دکتر علی الوردی⁽³⁾ در کتابهایش - ظاهرا بیشتر در کتاب مهزلة العقل البشري - اصرار فراوان دارند که از نظر منطق اسلام و قرآن، زیر بنای اجتماع، اقتصاد است و بس او به پاره ای از آیات قرآن هم استدلال می کند که قرآن می گوید هر جا تغییراتی در جامعه ای پیدا شد، ریشه اش را باید در روابط اقتصادی افراد بشر نسبت به یکدیگر جستجو کرد. ان شاء الله ما در جلسه ای آن آیاتی را که او ذکر کرده، می آوریم تا ببینیم آیا این استنباطی که اینها از اسلام کرده اند درست است یا نه، یکجانبه چند تا آیه را گرفته اند و آیات دیگر را مورد غفلت قرار داده اند؟ و [ببینیم که] به طور کلی اسلام در گردش تاریخ برای چه عاملهایی اصالت قائل است؟ - «مارکس می گوید: زیر بنای یک جامعه، اقتصاد آن جامعه است و تمام مظاهر اجتماع - از قبیل فرهنگ، هنر، مذهب، سنن، شکل و قوانین حکومت - رو بنای آن هستند مقصود او از اقتصاد، پول و خوردن و پوشیدن نیست». خیر، می گوید: «منافع مادی انسان، محرک انسان است» منافع، منحصر به خوردن و پوشیدن نیست، جلب لذایذ شهوانی، تامین منافع خودخواهی و برتری طلبی هم جزو منافع مادی است و کل منافع مادی مطرح است.

این که ایشان توجیه می کنند که آنها گفته اند «منافع مادی»، نه، این یک توجیهی است که شما دارید می کنید.

دو مساله است: یک وقت هست که آنها مثل همه مادیین عالم می گویند [اصالت با مادیات است، و یک وقت هست که چنین نیست] اصلا مشخص مکتب مارکس در میان سایر مادیون جهان همین است می دانیم که درباره انسان که آیا انسان موجودی است معنوی یا مادی یا هم معنوی و هم مادی، یک عده - که مادی هستند - انسان را موجودی مادی می دانند و برای معنویات انسان اصالتی قائل نیستند این اشخاص می گویند آنچه که خواسته اصلی و هدف انسان است و انسان به دنبال آنها می رود، مادیات زندگی است، که آنجا مادیات برمی گردد به بدنیا، هر چه که سبب لذتی از لذات بدن بشود به این معنا غریزه جنسی هم یک غریزه مادی است.

ولی مشخص مکتب مارکس این نیست که تاریخ را مادی می داند، بلکه این است که تصریح می کند به «اقتصاد» یعنی «خواسته هایی که قابل مبادله است» (من تنها خوراک و پوشاک را نگفتم، خوراک و پوشاک و مرکب و مسکن و برق و تلفن و هر چه که شما بخواهید در نظر بگیرید)، چیزهایی را زیر بنا قرار می دهد که در قلمرو مالکیت و دارایی شخص قرار می گیرد، آنچه که در قلمرو مالکیت قرار می گیرد و آنچه که دارای ارزش اقتصادی است مشخص مکتب مارکس این جهت است، نه فقط مادی بودن تاریخ مادی بودن تاریخ را غیر از مارکس، دیگران هم گفته بودند.

اگر شما از گفته های خود مارکس چیزی آوردید که [نشان بدهد] مقصود او از ماتریالیسم تاریخی فقط اقتصاد نیست [سخن شما قابل قبول است] من عرض کردم اقتصاد، کی گفتم تنها خوراک و پوشاک؟ مقصودم این است: «آنچه که موضوع مالکیت و دارایی واقع می شود» زن و فرزند از مسائلی است که جزو دارایی قرار نمی گیرد مسائلی جزو دارایی است که مطلوبیتشان برای بشر

«مطلوبیت نوعی» باشد، یعنی انسان مثل این چیز را می خواهد نه شخص آن را چگونه؟ فرض کنید که انسان یک انگشتر طلا می خواهد و خیلی دوست دارد [که آن را دارا باشد]، ولی هیچوقت عشق آدمی به شخص این انگشتر تعلق نمی گیرد، اگر یک انگشتر دیگری صد در صد مثل این پیدا بشود، برایش تفاوت نمی کند که این یکی [را داشته] باشد یا آن یکی را، و اگر انگشتری بهتر از این پیدا بشود، قطعاً این را می دهد و آن را می گیرد یا پارچه و لباس و اتومبیلی که می خواهد عشقی که انسان به اینها دارد، به نوعشان است [نه به شخصشان]، و در واقع به فایده و اثرشان است.

قهرها همه افراد بشر در اینها علی السویه خواهند بود و اینهاست که قابل مبادله خواهد بود: من این انگشتر را می دهم [به] انگشتر دیگری مثل این، یا به چیز دیگری که ارزشی معادل این داشته باشد و بعد بتوانم با آن، یکی دیگر تهیه کنم.

اما هیچوقت آدمی بچه خودش را روی این حساب دوست ندارد، یعنی انسان فقط همان شخص بچه خودش را دوست دارد، هیچ چیزی جانشین او نمی شود اگر بروند بچه دیگری را بیاورند که خیلی از بچه او ترگل تر و رگل تر، با هوش تر و با نمک تر هم باشد و بگویند: «این بچه را بگیر، بچه خودت را به ما بده» می گوید: «من بچه خودم را می خواهم» این اسب یا اتومبیل نیست که وقتی بهترش را آوردند، عوض کند.

در موضوع عشق هم همین طور است انسان همیشه یک گزینه کلی نسبت به همسر دارد مردی که در جستجوی زن است، عاشق کلی است، و همین طور زنی که در جستجوی شوهر است ما خودمان همیشه در باب عشق به این حرف می خندیم که بگویند کسی عاشق کلی طبیعی است، زیرا آدم نمی تواند عاشق

کلی طبیعی باشد انسان می تواند طالب کلی طبیعی مال باشد، طالب کلی طبیعی اتومبیل باشد، ولی نمی تواند عاشق کلی طبیعی زن باشد داستان آن غلامی می شود که اربابش دید خیلی ناراحت است و مدتی است که روز به روز لاغرتر و رنگش زردتر می شود به او گفتند: «آقا به درد این برس» گفت: «چه شده؟» گفتند: «عاشق شده» او را خواست، گفت: «قضیه چیست؟» شروع کرد به گریه کردن گفت: «دردت را بگو» هی گریه می کرد آخرش گفت: «عاشق شده ام» گفت: «عاشق کی؟»، گفت: «هر که شما مصلحت بدانید».

انسان نمی تواند عاشق کسی باشد که دیگری مصلحت بداند اصلا عشق به «شخص» تعلق می گیرد، یعنی حکم یک پیوند مادی را دارد که باید شخصش موجود باشد و میان این شخص و آن شخص، پیوند برقرار بشود به همین دلیل است که نه زن جزء دارایی مرد است و نه مرد جزء دارایی زن پیوند شخصی است یک مرد حاضر نیست همه زنهای دنیا را به او بدهند با زن خودش مبادله کند، و آن زن هم اگر همه شوهرهای دنیا را بیاورند و به او بگویند هر کدام را می خواهی انتخاب کن شوهر خودت را بده، حاضر نیست مبادله کند، یعنی یک علاقه شخصی میان این زن و این مرد برقرار می شود، همین طور که میان پدر و فرزند علاقه شخصی ایجاد می شود هیچکس پدرش را با پدرهای دیگر مردم مبادله نمی کند، بچه اش را هم با بچه های دیگر مبادله نمی کند و چون اینها جنبه شخصی و فردی دارد، جزء مسائل اقتصادی قرار نمی گیرد، یعنی با سایر اشیاء معاوضه نمی شود پس غلط است اگر ما بگوییم که زن جزء مسائل اقتصادی است.

اگر بگویید مارکس نگفته است «مسائل اقتصادی»، می گوییم او تمام گفته هایش بر است از «اقتصاد»، نمی گوید «مادیات»، و اگر می گوید زن شوهر و

پدر و مادر و اینها هم جزء مسائل اقتصادی است، قطعاً این طور نیست، آن وقتی که زن و شوهر جزء مسائل اقتصادی قرار بگیرند، دیگر روح خانوادگی وجود ندارد، یعنی آن وقتی که مرد زنش را به حساب پول در خانه نگه دارد، یا زن شوهرش را به حساب پول نگهداری کند، آن وقت است که این خانواده بر اساس روح خانوادگی تشکیل نشده، بر اساس روح دیگری تشکیل شده است.

جاه و مقام چطور؟ آیا ما می توانیم جاه و مقام را جزو مسائل اقتصادی بشماریم؟ در صورتی که انسان برای جاه و مقام از همه منافع اقتصادی خودش می گذرد، یعنی یک عمر زاهدانه زندگی می کند که مقامش را حفظ کند چقدر از این افراد ریاکار و جاه طلب در دنیا بوده اند که برای این که آسیبی به شخصیت اجتماعی شان وارد نیاید، برای این که کوچکترین تنزلی در مقامی که در اجتماع دارند نکنند، یک عمر لباس ژنده می پوشند، برای خودشان از همه نعمتهای دنیا محرومیت ایجاد می کنند، پیاده می روند، نان جو و سرکه می خورند برای این که جاه و مقام و عزت و احترامی که در دلها دارند، حفظ بشود آیا شما این را جزو مسائل اقتصادی می آورید؟ بله، به یک معنا مادی هست، در مقابل معنویات یعنی امور خدایی و آخرتی، اینها خدایی و آخرتی نیست ولی مارکس که نمی گوید امور مادی، می گوید امور اقتصادی و اینها قطعاً جزو مسائل اقتصادی نیست نه تنها ما، دیگران - امثال راسل - هم که به مارکس ایراد می گیرند، به همین جور چیزها ایراد می گیرند مفهوم آنها هم از حرف مارکس این نبوده که گفته «منافع مادی»، والا خود راسل هم بشر را موجودی مادی می داند، با این که خودش هم بشر را مادی می داند، ولی در عین حال نظریه مارکس را قبول ندارد چون او تکیه اش فقط روی مسائل اقتصادی است، مسائلی که جزو دارایی قرار می گیرد، مسائلی که قابل مبادله با جنس و کالای

دیگر است، مسائلی که می شود با پول آنها را تهیه کرد ولی محبوبیت و مراد بودن را نمی توان با پول تهیه کرد، اینها دیگر جزو مسائل اقتصادی نیست، یعنی اینها را نمی شود با پول مبادله کرد ممکن است انسان مقامی را با پول به دست بیاورد، ولی مبادله نمی شود کرد، قابل خرید و فروش نیست.

شک نیست که اقتصادیا امور مادی و اینکه بشر اول می خواهد زنده باشد، سر لوحه تمام مطالب دیگر است و باز شکی نیست که تنها ماده، محرک بشر نیست اکثریت بشر در درجه اول به دنبال مادیات می رود و موضوع «دانش و آزادگی و دین و مروت - این همه را بنده درم نتوان کرد» برای عده بسیار معدودی مطرح شده است افرادی مثل علی علیه السلام چند تا بیشتر نبوده اند، ولی هدف ادیان این است که به مردم نشان بدهند که اگر فقط مادیات سرلوحه و محرک در زندگی باشد، نتیجه اش این نکبت و کشتار موجود است، اگر سعادت می خواهید راهش این است.

بیان آقای مهندس البته بیان خوبی است ولی جای یک» اما «در آن هست و آن این که اگر نیروی اصلی گرداننده بشر و تاریخ بشر - حتی در اکثریت - امور مادی باشد، به عقیده اینها بشر به حکم جبر کشیده می شود، و لهذا اینها در این مسائل، جبری هم هستند گو اینکه کوشش می کنند که اختیار بشر را حفظ کنند، ولی منطقتشان به گونه ای است که به جبر کشیده می شود.

ادیان در مقابل این جبر چه می توانند بگویند و چگونه می توانند مؤثر واقع شوند؟ این مثل این است که ادیان به بشر بگویند: «ای بشر! هر چه به سرت می آید، از این شکم و از این گرسنگی است، گرسنه نباش، راحت می شوی» آیا آدم می تواند گرسنه نباشد؟ به حکم جبر طبیعت، آدم گرسنه می شود، وقتی هم

گرسنه شد، به حکم جبر دنبال نان می رود، برای این که دنبال نان برود، تنازع بقا هم در می گیرد این یک جبر است.

اگر در وجود انسان غرایز دیگری نباشد که ادیان بخواهند با گفته های خود انگشت روی آنها بگذارند، آن غرایز را زنده و کنترل کنند، گفته ادیان بی اثر و بی فایده است ادیان هم که نقش اساسی خودشان را اجرا کرده و به قول شما گفته اند: «دانش و آزادگی و دین و مروت - این همه را بنده درم نتوان کرد» و عواقبش را هم به بشر نشان داده اند، برای این بوده که بر خلاف اعتقاد کسانی که می گفتند بشر تابع منافع آنی اش است و در مقابل منافع آنی کاری نمی شود کرد حسی هم در بشر وجود دارد که می گوید: « راست می گوید، آیا انسان همه چیز را باید فدای پول کند؟ یک چنین حسی هم در بشر هست که انبیا می خواهند آن را زنده کنند، نه این که این حس وجود ندارد الا در چند نفری مثل علی بن ابیطالب، و انبیا می خواهند از همان غرایز مادی بشر به نفع دانش و آزادگی و دین و مروت «استفاده کنند در این صورت به اصطلاح مشت به سندان زدن و آب در غربال کردن است و فایده ندارد.

انبیاء می آیند آن نیرویی را که تحت الشعاع غرایز مادی قرار گرفته زنده کنند.

درست است، قبول دارم، آن شک ندارد انبیا آمده اند که به تعبیر قرآن نقاط خاموش شده فطرت انسان را زنده کنند، و به تعبیر امیرالمؤمنین: (فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه لیستادوهم میثاق فطرته) ⁽⁴⁾ وفای به آن پیمانهای را که در فطرت بشر هست، بخواهند پس در وجود بشر باید چنین نیرویی باشد، و واقعا هم همین طور است.

مثلا اگر در انسان غریزه شعر و زیبایی ای که از شعر احساس می کند نبود، آیا امکان داشت که چند نفر مثل سعدی و مولوی و حافظ و این قدر بر جامعه حکومت کنند؟ علیرغم همه تکفیرها، تفسیقها، با انبر گرفتن مثنوی و این حرفها، باز مثنوی شخصیت خودش را حفظ کرده و باقی مانده، چرا؟ برای این که یک پیوندی با روح بشر دارد، زیباست، نغز است و بشر نمی تواند در مقابل نغز و زیبا و اندیشه عالی بی تفاوت باشد مثنوی را انسان به خاطر منافع اقتصادی نمی خواهد، به خاطر همان حس می خواهد، به خاطر خضوعی که در مقابل اندیشه های عالی، اندیشه های نغز، اندیشه های زیبا دارد همان خضوع فکری سبب می شود که این مثنوی هر سال چاپ شود و دائما شرح بر آن بنویسند.

دین هم همین طور است پیغمبر اسلام یک یتیم بیشتر نبود، یتیمی که خویشاوندان خودش هم در درجه اول با او مخالف بودند عوامل زمان پیغمبر را هر چه توجیه بکنید، این عوامل در ظرف چند سال به کلی دگرگون شد، اوضاع زمان خلفای صدر اول دگرگون شد، اوضاع زمان بنی امیه دگرگون شد، اوضاع زمان بنی العباس دگرگون شد، هزاران جریان دیگر پیدا شد، عصبیتها از بین رفت، طبقه ای رفت، طبقه ای رو آمد، ملتی رو بود زیر رفت، ملتی زیر بود رو آمد، ملت سومی آمد، ولی در تمام این جریانها قرآن و اسلام خودش را حفظ کرده، یعنی این کشتی در وسط اینهمه جزر و مدهای بزرگ، خودش را نگه داشته [زیرا] اصالت دارد، یک پیوند خاصی با روح بشر دارد معنای (انانحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون) ⁽¹⁾ این نیست که ما [قرآن را] به زور جبرئیل می آوریم و به زور نگهش می داریم، هی جامعه می خواهد آن را طرد کند، ما به زور تaminش می کنیم، [بلکه معنایش این است که] ما قرآن را حفظ می کنیم چون سنت ما او را حفظ می کند، سنت ما این است که هر چیزی که با نیاز و

فطرت بشر سر و کار داشته باشد، خود فطرت و نیاز درونی بشر، ضامن حفظ و بقای آن است، و لهذا اینهمه جزر و مدها و اینهمه کهنه و نوهایی که در تاریخ پیدا شده، این کتاب خودش را حفظ کرده و جوانه های نوزده شما می بینید در فلان گوشه اروپا یا افریقا باز فلان متفکر پیدا شد، راجع به قرآن چنین گفت، مسلمان شد، چنین شد، چنان شد این نشان می دهد که یک جاذبه خاصی میان قرآن و روح بشر وجود دارد تدریجا هم هی صید می کند، اگر یک عده به علل خاصی رابطه شان با آن قطع می شود، باز یک عده دیگر از جای دیگر کشیده می شوند.

فرمودید «انسان جاه طلبی را برای خود جاه طلبی می خواهد» اتفاقا انسان جاه طلبی و مقام را برای مزایا و عوارضش می خواهد کجا هستند آنهایی که می گویند «زاهد بودند و اعتقادی نداشتند و ریا کردند و همه عمر را به ناراحتی گذراندند»؟ خیلی کم می بینید که کسی هیچ اعتقادی نداشته باشد، بعد برای مقامی که هیچ چیز ندارد فعالیت کند اگر بداند که از پستی که به او می دهند، هیچ استفاده ای نمی تواند بکند، مسلم، دنبالش نمی رود اگر افرادی مثل گاندی را می بینید، نمی توانید بگویند که معنویت و اعتقادی ندارند شما پیدا کنید کسی را که هیچ اعتقادی نداشت و بعد دنبال مقام رفت و هیچ سوء استفاده هم نکرد.

نهر و چگونه است؟ من گاندی را نمی گویم، نهر و را می گویم آقای نهر و اگر دنبال کار دیگری می رفت بیشتر پول در می آورد یا [وقتی که] این پست را داشت؟ او مسلم این پست را می خواست، به خاطر همین پست هم می خواست، چون به خدا که اعتقاد نداشت و برای آخرت کار نمی کرد.

یکی از این دو امر در کار است: یا واقعا نهر و آدمی بود صلح خواه و انسان دوست و به خاطر یک عاطفه انسانی فعالیت می کرد - که خودش دلیل دیگری

است بر رد نظریه مارکسیستها، ما معتقدیم وجدان انسانی و عواطف عالی انسانی گاهی منهای جاه طلبی، منهای عامل جنسی، منهای اقتصاد، فعالیت دارد - [و یا خواهان جاه و مقام بود، به عبارت دیگر] برای نهر و یکی از این دو توجیه را باید کرد: یا عامل محرک او فقط نیروی عاطفه انسانی اش بود، عصیت بود، واقعا آدمی بود که هند را می پرستید، هندیها را دوست داشت و به سرنوشت مردم هند علاقه مند بود، که خودش امری است غیر اقتصادی، و یا آدمی بود فردی و جاه و مقام را می خواست، والا در دنیا کدام کار را اگر نهر و می گرفت، پولش بیشتر از این نبود؟ یک کار پر زحمت و پر درد و رنجی که قطعاً او را از تنعمهای مادی دنیا (به آن معنی اقتصادی) محروم می کرد و از دنیا به این راضی بود که اسمش این باشد که در راس یک مملکت چهارصد میلیونی مثل هند قرار گرفته و نامش برای همیشه در تاریخ باقی می ماند، و امثال این در تاریخ زیاد است.

پی نوشت ها :

1. نهج البلاغه، خطبه. 51

2 - حشر / 9

3 - نویسنده بسیار شیرین نویس عراقی و از خانواده های شیعه عراق است مرحوم آقای امینی چند سال پیش که ایران بودند، صحبت او را که کردیم گفت خاندانش اصلا شیعه است ولی در عین حال کمونیست است، یک کمونیست مسلمان! یعنی واقعا هم به اسلام اعتقاد دارد هم به کمونیزم، و در کتابش کوشش می کند میان مارکسیسم و اسلام یک نوع سازگاری برقرار کند کتابهایش خیلی شیرین است.

کتاب بسیار شیرینی نوشته به نام وعاظ السلاطین که ترجمه هم شده است و یک کتاب اجتماعی است درباره روحانیتی که از صدر اسلام پیدا شده که به عقیده او اینها روحانیت اسلام نیستند، روحانیت زورمندان و برای توجیه حکومت زورمندان هستند.

کتاب دیگری نوشته است راجع به نسبیت عقل، روح مطلب این است که می خواهد عقل و فکر انسان را تابع مسائل اقتصادی بداند، اسمش را گذاشته است «مهزلة العقل البشري» «مهزلة» یک اصطلاح سینمایی است، همین است که امروز به آن می گویند کمدی: «کمدی عقل بشر» چند کتاب دیگر هم نوشته این دو کتابش را من از اول تا آخر خوانده ام کتاب دیگری هم نوشته به نام الخوارق اللاشعور که من قسمتی از آن را خوانده ام همه کتابهایش شیرین است. هر چه که قابل مبادله باشد.

4 - نهج البلاغه، خطبه 1.

نظریه جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن

دلایل کسانی را بررسی می کردیم که می گفتند: «قوانین جبرا تغییر می کند و محکوم به تغییر است» فرضیه مارکسیستها را طرح کردیم و آقای مهندس کتیرایی یک مقدار ایراد به بیان من داشتند که صحبت کردند و ما از ایشان خواهش کردیم که در جلسه ای در این زمینه مفصل بحث کنند ایشان گفتند که کتابهای لازم را به دست نیاوردم و بنابراین آمادگی ندارم، ناچار من بحث خودم را در همین زمینه قرار می دهم ولی با استناد به یکی از کتبی که در ایران - و ظاهرا در غیر ایران هم - از این نظر معتبر شناخته شده است، یعنی کتاب معروف اصول مقدماتی فلسفه ژرژ پولیت سر.

ژرژ پولیت سر استاد دانشکده کارگری در پاریس بوده است که از قراری که خود همین کتاب نوشته است، بعدها به نام «دانشکده نوین» معروف شد این دانشکده بیشتر به وسیله استاد‌های مارکسیست اداره می شده است و این کتاب هم که در حدود 25 - 30 سال پیش - دوره اوج توده گری در ایران - ترجمه شد، از کتابهایی بود که لاقلا حزب توده ایران آن را به رسمیت می شناخت و ظاهرا همه مارکسیستها به رسمیت می شناسند.

فصل اول این کتاب ⁽¹⁾ تحت عنوان «قوای محرکه تاریخ» بحث می کند ما قسمتهایی از آن را که لازم می دانیم، نقل می کنیم و بعد تجزیه و تحلیلی روی این گفته ها به عمل می آوریم تا ببینیم آیا ما حرفهای اینها را نمی فهمیم، یا این حرفها خیلی حرفهای بی پر و پایه و لاقلا بی دلیلی است بحثش از اینجا شروع می شود که می گوید:

اگر از ما بپرسند افکار انسان زاده چیست؟ ناگزیر می شویم در مطالعات خود زیاد دور برویم ما نباید آن اشتباهی که ماتریالیستهای قرن هجدهم می

کردند و می گفتند: «فکر از مغز می تراود چنانکه صفا از جگر» و صرفا فکر و شکل فکر را ناشی از خصوصیات مادی مغز افراد بدانیم⁽²⁾.

مقصودش این است که درست است که مغز، علت مادی افکار است، ولی شکل افکار، بیشتر به شرایط اجتماعی زندگی هر کس بستگی دارد. می گوید: این حرف درست نیست که بگوییم تاریخ ساخته عمل افرادی است که به نیروی میل خود کار می کنند و چون این عملیات ناشی از افکار آنهاست، پس تاریخ محصول دماغ این افراد است⁽³⁾.

این توجیه که افکار، حاصل مغز است، به صورت ظاهر یک تعریف مادی است وقتی از مغز دیبرو⁽⁴⁾ صحبت می شود، در حقیقت منظور همان افکاری است که از مغز او تراوش می کند نه خود او این، تئوری مادی مخلوط و ناصوابی است که تمایلات ایده آلیستی را در پرده افکار می گنجانند⁽⁵⁾.

بعد این جمله را از فویر باخ - که یک مادی معروف است - نقل می کند که: هر آنچه انسان را بر انگیزد، ناچار بایستی به مغز رسیده باشد (معلوم است، انسان کارش اختیاری است و کار اختیاری یعنی تابع اندیشه و اراده) منتها شکلی که آن امر در مغز پیدا می کند، بیش از هر چیز بسته به شرایط زندگی است⁽⁶⁾.

فصلی تحت عنوان «موجود اجتماعی و وجدان» باز کرده است و در آن، سخن معروف مارکس را نقل می کند که:

وجدان افراد، وجود اجتماعی آنها را نمی سازد، وجود اجتماعی افراد است که وجدان آنها را می سازد.⁽⁷⁾

می گوید: «می دانیم که افکار ما انعکاس امور و موجودات است (راست هم هست، فکر ما عبارت است از انعکاس اشیاء در مغز)، مقاصد هم که در نهاد افکار ما وجود دارد، انعکاس همان امور است»⁽⁸⁾.

مقاصد و هدفها و ایده های ما هم انعکاس همان امور است این مطلبی است که ما باید روی آن توجه کنیم که آیا مقاصد و هدفهای بشر هم انعکاس همین امور است یا چیز دیگری است، مقاصد بشر از ساختمان داخلی و سرشت و نهاد بشر سرچشمه می گیرد، آیا این جور است یا مقاصد را هم اجتماع به ما می دهد؟ این سؤالی است که برای ما باقی می ماند که بعدها باید جواب بدهیم و مطلب مهمی است باز تکرار می کنم: آیا مقاصد و هدفهای بشر هم تابع شرایط اقتصادی است، تابع شرایط اجتماعی است و یا این که نه، انسان به هر حال یک سلسله مقاصد - لااقل یک سلسله مقاصد اصلی - دارد که ناشی از ساختمان بشر است؟

می گوید: «برای جوابگویی این سؤال باید دید انسان در کجاست و افکارش در کجا بروز می کند؟ امروز مشاهده می شود که انسان در شرایط اجتماعی سرمایه داری زیست می کند و افکار انسانی ناشی از همین جامعه است»⁽⁹⁾.
بعد این جمله را از مارکس نقل می کند:

این وجدان افراد نیست که شاخص وجود آنهاست، بلکه وجود اجتماعی آنهاست که موجد وجدان ایشان است.

مساله مهم همین خواهد بود وجدان انسان عبارت است از: «افکار، ادراکات، تمایلات و خواسته های درونی انسان» آیا اینها شاخص وجود انسان است و انسان را اینها می سازد یا وجود اجتماعی - یعنی «موجودیت اجتماعی»،

وابستگی‌های او به اجتماع - و وابستگی طبقاتی اوست که وجدان او را می‌سازد؟ می‌گوید:

در این تعریف منظور مارکس از وجود، همان انسان است منظور ما هستیم وجدان عبارت است از چیزی که ما فکر می‌کنیم، چیزی که ما می‌خواهیم معمولاً گفته می‌شود ما برای آن آرزویی که در دل و جانمان نهفته است، مبارزه می‌کنیم و چنین نتیجه می‌گیرند که وجدان ما باعث وجود ماست و چون فکر می‌کنیم، بنابراین عمل و اقدام می‌کنیم و عملی می‌کنیم که متناسب با خواست ما باشد.

این نوع استدلال کاملاً اشتباه است، زیرا در حقیقت وجود اجتماعی است که موجد وجدان ماست یک وجود پرولتاریایی دارای تفکر کارگری است و یک وجود بورژوا دارای تفکر بورژوازی.

ولی چون بعضی موارد استثنائی دیده اند، می‌گویند: «بعد خواهیم دید که چرا این قانون عمومیت ندارد».

چون بعدها انگلس - نه مارکس - به این مطلب رسیده است که گاهی چنین تخلفی هم هست، یعنی ممکن است افرادی جزء طبقه کارگر باشند و وجدان کارگری نداشته باشند، و بر عکس ممکن است کسی جزو طبقه بورژوا باشد و افکار بورژوایی نداشته باشد البته این قسمت دوم را زیاد بحث نمی‌کند، قسمت اول را که ممکن است یک فرد جزو طبقه کارگر باشد و وجدان کارگری نداشته باشد، اعتراف می‌کنند ولی اسمش را می‌گذارند «وجدان کاذب» بعد این جمله معروف را از فویرباخ نقل می‌کند: «تفکر در یک کاخ و در یک کلبه تفاوت پیدا می‌کند».

بدیهی است که وقتی وجدان، طرز تفکر و نوع خواسته های انسان، به طبقه انسان وابستگی داشته باشد، اگر طبقه تغییر کند، فکر هم عوض می شود، وجدان و خواسته ها هم عوض می شود، جهان بینی و معیارهای اولیه ای هم که در دست انسان است و روی آنها قضاوت می کند، عوض می شود، مثلا انسانی که جزو طبقه محکوم، جزو طبقه کارگر، جزو طبقه زحمتکش است، طرز فکرش واقعا این است که یگانه راه صحیح و عادلانه این است که حکومت، حکومت کارگری باشد، مالکیت الغاء بشود و اصلا این وجدان این جور حکم می کند، می گوید یگانه راه صحیح و درست همین است و غیر از این نیست.

حال اگر این شخص را یکدفعه از آن طبقه برداریم و در طبقه حاکمه قرار بدهیم، اصلا وجدان و فکرش عوض می شود، نه این که آن وقت می فهمد که راه صحیح همان راه اول است ولی منفعت من این جور اقتضا می کند، اصلا این جور فکر می کند که صحیح همین است انسان در هر طبقه ای که هست، هر طور که منفعتش اقتضا می کند، فکر می کند که صحیح همین است و جور دیگر نمی تواند فکر کند.

داستانی بین طلبه ها معروف است در سالهای اولی که ما قم بودیم، سه نفر از آقایان بودند که شهریه می دادند: مرحوم آقای حجت، مرحوم آقای خوانساری و مرحوم آقای صدر یک ماه ممکن بود شهریه این آقا بیشتر باشد، یک ماه شهریه آن آقا قهرا راجع به این موضوع بحث بود که آیا آقای حجت اعلم است و باید مرجع تقلید باشد، به نماز ایشان باید رفت، یا آقای خوانساری و یا آقای صدر؟ طلبه ها وقتی می خواستند مضمون بگویند و شوخی بکنند، هر ماه که این آقا بیشتر شهریه می داد، می گفتند این ماه ایشان اعلم و اتقی و اعدل

هستند، ماه دیگر آن آقای دیگر بیشتر شهریه می داد، می گفتند این ماه ایشان اعلم و عادل هستند.

یا نقل می کردند که در مشهد طلبه ای این جور می گفته که هر کس به من پول بدهد، من او را عادل می دانم و می روم پشت سرش نماز می خوانم و نمازم هم اشکال ندارد، چون وقتی که پول می دهد، واقعا فکرم درباره اش عوض می شود که عادل است شارع بیش از این از من نخواسته که پشت سر امامی که معتقدم عادل است نماز بخوانم، و من این جور هستم: هر کسی که به من پول می دهد، به دنبال پول دادن واقعا اعتقاد پیدا می کنم که او عادل است، بنابراین هیچ مانعی ندارد که هر کسی که به من پول می دهد، به خاطر پول دادن هم که باشد، پشت سرش نماز بخوانم!

ولی این حرفها واقعا شوخی است آیا واقعا وجدان انسان این اندازه بازیچه منافع است که هر کس به آدم پول بدهد، اعتقاد انسان این بشود که او اعلم است، او عادل است، او عادل است؟ از هر جا و هر راه که منافعش تامین شد، حق و عدالت و درستی را واقعا در همان جا تشخیص می دهد؟

من از این حرفهای آقایان این جور می فهمم که اینها واقعا انسانیت را به مسخره گرفته اند و وجدان انسان را آنچنان بی اساس و بی ریشه می دانند که فقط تابع شکم است سعدی می گوید:

مایه عیش آدمی شکم است تا به تدریج می رود چه غم است بنابراین حساب، نه تنها مایه عیش آدمی شکم است، مایه همه چیز آدمی

شکم است، مایه وجدان آدمی هم شکم است، مایه فکر آدمی هم شکم است!

دلیل بر این که وجدان انسانی یک چنین ساختمانی دارد، این است که برای ظالم ترین ظالم ها هم لااقل لحظاتی پیش می آید که در آن لحظات وقتی که

خودش می نشیند و فکر می کند، انصاف می دهد که ظلم می کند، یعنی می فهمد، درک می کند و لهذا ناراحت می شود، عذاب وجدان می کشد ممکن است از روش خودش دست بردارد، ولی عذاب وجدان را دارد.

یکی از آثار این فکر این است که دیگر «مجازات» به عنوان یک عمل عادلانه غلط می شود، چرا؟ برای این که اگر بنا بشود وجدان انسان تا این حد بازیچه منافعش باشد و به قول شوخی آن طلبه وقتی که به او پول می دهند، وجدانش آنرا تغییر می کند، پس هر کاری که بر اساس منافعش می کند، آن وقت صد در صد معتقد است که درست می کند، پس هیچگاه مقصر نیست، و اصلا در دنیا مقصر وجود ندارد بشر کسی را مقصر و مستحق مجازات می داند که کاری بکند که به اعتراف وجدانش نباید کرد ولی منافعش آن طور اقتضاء می کند، یعنی منافعش بر ضد وجدانش است، اما آدمی که وجدانش صد در صد همان طور است که کارش را انجام داده، کارش وجدانی است و وجدانش یک ذره بر خلاف آن نمی گفته است، چطور ما می توانیم او را مجازات کنیم؟

امام حسین از هر کسی سؤال می کرد که مردم کوفه در چه وضعی هستند، می گفتند: «قلوبهم معک و سیوفهم علیک» شمشیرهایشان علیه توست در عین این که دلشان با توست، وجدانشان با توست اما منافعشان در جهت دیگری است «اما رؤساءهم فقد ملئت غرائبهم» رؤسایشان به دلیل این که جوالهایشان از رشوه پر شده است و غیر رؤسایشان هم به خاطر آن تعصب احمقانه عربی که از رئیس قبیله پیروی می کنند، ولی در عین حال رئیس و مرئوس همه وجدانشان با توست، دلشان با توست، و این حرف درستی هم هست.

بعد می گوید:

ایده آلیستها می گویند اگر یکی پرولتر می شود و دیگری بورژوا، علتش آن است که سنخ تفکر آنها پیرو یکی از ایندو می باشد (من نمی دانم چنین حرفی به این شکل را چه کسی گفته است؟!) ما بر عکس معتقدیم که اگر این دو نفر دارای افکار متفاوت هستند، از این جهت است که هر یک به طبقه خاصی بستگی دارند پرولتر برای این وجدان طبقاتی دارد که او پرولتر است چیزی که باید توجه داشت این است که این تئوری ایده آلیستی متضمن یک نتیجه عملی است می گویند چون فلان شخص دارای تفکر بورژوازی است، بنابراین بورژوا شده است و چنین نتیجه می گیرند که می توان این سبک تفکر را رها کرد و پرولتر شد آن وقت دیگر سود کشی بورژوازی ور خواهد افتاد و هر کس با رضامندی و اعتماد برای صاحب کار زحمت می کشد این تئوری همان است که از طرف سوسیالیستهای مسیحی و بنیان سوسیالیسم تخیلی دفاع شده است (دیگران اگر گفته اند، من نمی دانم، مخصوصا که ناقلش اینها هستند که مطابق میل خودشان حرفهای آنها را نقل می کنند.

شکی نیست که انسان با یک درصد بالخصوص تابع منافع خودش است و دنبال آن می رود و یک سلسله افکار خود را با معیارهایی که منفعتش را تامین می کند می سنجد ولی این به معنی آن نیست که منافع انسان صد در صد افکار انسان را می سازد انسان واقعا دارای یک وجدان عالی انسانی است که می توان بدون آن که قبلا پایه های منافع انسانها تغییر کند، وجدان را در خدمت گرفت به طوری که خود وجدان روی روابط اقتصادی و منافع و توزیع ثروت و امثال اینها تاثیر بگذارد.

تفاوتی که میان نهضتهایی که پیغمبران به وجود آورده اند و نهضتهایی که این رهبران از قبیل مارکسیستها، یا خود مارکس، به وجود آورده اند در همین است

که این رهبران انگشت روی منافع بشر گذاشته اند، البته روی نقطه حساسی هم انگشت گذاشته اند، روی عناصر خودخواهی بشر انگشت گذاشته اند: «ای انسان! ای طبقه کارگر! ای طبقه رنجبر! تو مورد بهره کشی یک طبقه دیگر قرار گرفته ای، حقت را دیگران ربودند، حقت را از دیگران بگیر، آن کسی که تو را پایمال کرده است دهانش را با مشت خرد کن، چنین کن، چنان کن «و توانستند با این وسیله طبقه ای را علیه طبقه دیگر برانگیزند.

در نهضت انبیاء بدون شک این عنصر وجود دارد مخصوصا اگر ما به قرآن و منطق قرآن تکیه کنیم، [می بینیم] در قرآن این عنصر - یعنی عنصر احقاق حق، عنصر برانگیختن طبقه محروم و مظلوم و پایمال شده علیه طبقه ظالم، متصرف و حق پایمال کن - وجود دارد، و قرآن با یک لحن و آهنگ شعارآمیزی هم این مطالب را بیان می کند که واقعا احساسات طبقه مستضعف را برمی انگیزد:

(و نرید ان نم ن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثین و نمکن لهم فی الارض و نری فرعون و هامان و جنودهما منهم ما کانوا یحذرون) ⁽¹⁰⁾

پس در این مطلب که در این حدود انبیاء هم از این عنصر استفاده کرده اند، جای بحث نیست، ولی تفاوتی که در روش انبیاء با این رهبران هست و در نتیجه کاری که آنها یا پیروان مکتب آنها کرده اند کس دیگری نکرده، این است که انسان را علیه نفس خودش هم برانگیخته اند، و فرد را علیه خودش برانگیخته اند، و این ریشه اش، وجدان انسانی است که مستقل از منافع طبقاتی است اگر انسان دارای چنین وجدان مستقل نمی بود، چنین موفقیتی برای انبیاء محال بود واقعا این موفقیتی بوده، تاریخ نشان می دهد که چنین بوده، الان هم نشان می دهد، مثلا می گویند: «ای بشر! تو چنین ثروتی را از راه درست به دست نیاوردی، از راه ظلم به دست آوردی، حق دیگران را پایمال کردی، «به گونه ای که وجدان او را تحریک می کنند که خودش علیه خودش قیام کند، و

چقدر افرادی مال و ثروت و هستی و منافع خودشان را به پای انبیا ریختند و به دست خودشان تحویل طبقه مظلوم دادند.

این داستان معروف است که شخصی از متمکنین و ثروتمندان در محضر حضرت رسول نشسته بود، فقیر ژنده پوشی وارد مجلس شد، جای خالی می خواست، اتفاقاً جای خالی پهلوی همان آدم متعین به اصطلاح اشرافی بود، رفت پهلوی او نشست او طبق عادت که داشت، خود به خود خودش را جمع کرد و کنار کشید حضرت رسول توجه کردند، فرمودند: «ترسیدی که چیزی از فقر او به تو بچسبد؟» گفت: «نه یا رسول الله» «ترسیدی که جامه هایت کتیف و آلوده شود؟»، «نه یا رسول الله» فرمود: «پس چرا این کار را کردی؟» جوابی نداشت «عادت غلطی بود یا رسول الله! من حاضرم نیمی از ثروتم را به این برادر مسلمانم بدهم» ولی او گفت: «من نمی پذیرم» گفتند: «چرا نمی پذیری؟» گفت: «می ترسم اگر بپذیرم، من هم یک روز مثل او بشوم، فقیری بیاید خودم را کنار بکشم»⁽¹¹⁾.

این، عمل وجدان است که از یک طرف وجدان او برانگیخته می شود که نیمی از ثروتش را در اختیار وی قرار بدهد، و از طرف دیگر آن دیگری برای وجدانش آنقدر اصالت قائل است که برای اینکه مبادا یک وقت این وجدان پاکش مخدوش بشود، می گوید من چنین ثروتی را نمی خواهم.

اگر ما تاریخ را بررسی کنیم به این حقیقت می رسیم که در نهضت‌های مذهبی و دینی - در نهضت‌های انبیا - چنین چیزی بوده است که انبیا فرد را علیه خودش برانگیزند اصلاً «توبه» همین است توبه که واقعا یک حالت عالی انسانی است، عبارت است از «قیام انسان علیه خودش»، یک قیام اصلاحی من مخصوصاً یک وقت تعبیرات قرآن در مورد توبه را جمع کردم، دیدم تعبیرات

خیلی عالی و عجیبی از آب در می آید قرآن مکرر می گوید: «تاب و اصلح» یک قیام اصلاحی از درون انسان، قیام وجدان انسان علیه خودش، علیه اسراف کاریها و افراط کاریهای خودش اگر چنین حالتی در انسان هست - که هست - دلیل بر این است که واقعا انسان یک وجدان مستقل از منافع دارد ما نمی گوئیم منافع روی وجدان انسان اثر نمی گذارد، ولی تمام عناصر وجدان را منافع نمی سازد.

ژرژ پولیت سر در بخش دیگری تحت عنوان «وجود اجتماعی و شرایط زندگی» بحث می کند و می گوید:

مارکس از «وجود اجتماعی» برای ما صحبت می کند باید دید مقصودش از این اصطلاح چیست؟ «وجود اجتماعی» به وسیله شرایط زندگانی که در اجتماع انسانی وجود دارد، مشخص و شناخته می شود وجدان افراد، سازنده شرایط مادی نمی باشد، بلکه این شرایط است که وجدان افراد را به وجود می آورد⁽¹²⁾.

حال آن که هر دو هست، هم شرایط مادی روی وجدان اثر می گذارد و هم وجدان روی شرایط مادی، تاثیر متقابل دارند بدون این که یکی از ایندو را علت و دیگری را معلول، یکی را اصل و دیگری را تابع بدانیم، دو عنصر هستند از عناصر این عالم و دو عامل هستند از عوامل این عالم، مثل همه عوامل عالم که گاهی این روی آن اثر می گذارد و گاهی آن روی این اثر می گذارد، اینها هم روی همدیگر اثر می گذارند، شرایط زندگی روی وجدان اثر می گذارد، وجدان هم روی شرایط مادی اثر می گذارد.

منظور از شرایط مادی زندگانی کدام است؟ در اجتماع، غنی و فقیر وجود دارد شیوه اندیشه این دو گروه متفاوت است حتی درباره یک مساله واحد، یکسان نمی اندیشند (چون او در شرایط فقر زندگی می کند، این در شرایط غنا. بعد می گوید حتی فقر و غنا (یعنی میزان درآمد) هم ملاک نیست، طبقه اساس است، ممکن است کسی جزو طبقه ای باشد که در آمدش از آنکه در طبقه دیگر است بیشتر است، مثلاً یکی از طبقه کارگر باشد و درآمدش از کسی که در طبقه بورژواست بیشتر باشد، ولی معذک وجدانش وجدان طبقاتی باشد نه درآمدی این را بعد به این شکل اصلاح کرده است:

فقر و بینوایی عبارت است از: «شرایط زندگی» اینک باید دید چرا در دنیا غنی و فقیر وجود دارد که در نتیجه شرایط زندگی بشر مختلف باشد؟ گروهی از مردم که دارای شرایط مادی مشترک باشند، تشکیل طبقه می دهند، ولی مفهوم طبقه به فقر و غنا اطلاق نمی شود پرولتری که بیش از یک نفر بورژوا درآمد دارد، باز هم پرولتر است و اگر در خدمت ارباب باشد و در زندگی هم تامین و استقلال داشته باشد، باز هم جنبه پرولتاریایی او کم یا زیاد نمی شود شرایط مادی زندگی منوط به پول درآوردن نیست، بلکه به کار و حرفه اجتماعی مربوط است.

اینجاست که می بینیم انسان موجد تاریخ است عمل انسان بر حسب میل او صورت می گیرد این میل ناشی از افکار آنهاست، افکار افراد هم زاده شرایط مادی زندگی است، یعنی شرایطی که به طبقه معین اختصاص دارد.

به این شکل حوادث تاریخی توجیه می شود پس تاریخ را افراد به وجود می آورند مقصود از افراد، عمل افراد است عمل افراد تابع میل افراد است، میل هم

تابع افکار افراد است، افکار افراد هم تابع شرایط مادی زندگی و شرایط طبقاتی است، پس تمام تاریخ را وضع خاص طبقاتی به وجود می آورد.

در فصل دیگر مساله مبارزات طبقاتی را عنوان می کند که نتیجه اش این می شود که تاریخ را - بعد از دوره کمونیزم اولیه، چون کمونیزم اولیه را نباید» تاریخ «بنامیم - فقط مبارزات طبقاتی و تضاد طبقاتی به وجود آورده است.

اینجا برای من یک مجهولی باقی است که [آیا به نظر] این آقایان در دوره قبل از پیدایش طبقات - که معتقدند دوره اشتراکی بوده است اصلا بشر تاریخ نداشته؟ حوادث رخ نمی داده؟ بالاتر، بعد که به اشتراک ثانوی منتهی می شود و در آنجا طبقات به کلی از میان می رود، دیگر موتور تاریخ بی حرکت می ماند؟ در چین و شوروی دیگر این موتور محرک تاریخ کار نمی کند؟ در آنجا که دیگر طبقات وجود ندارد من واقعا نمی دانم اینها در اینجا چه می گویند؟ در فصل «مبارزات طبقاتی محرک تاریخ است» می گوید:

«عمل و رفتار افراد، متناسب با افکار آنهاست این افکار محصول زندگی مادی ایشان است و به طبقه معینی مربوط می شود از این بیان نباید تصور کرد که تنها دو طبقه در اجتماع وجود دارد، طبقات مختلفی هست که تنها دو قسمت آنها با یکدیگر در ستیزه و جدال هستند: بورژوازی و پرولتاریا»⁽¹³⁾.

این هم که دیگر بیشتر روغن داغ می کند، می گوید طبقات دیگر وجود دارند ولی آنها در این موتور تاریخ تاثیر ندارند و تنها این دو طبقه در عصر ما تاثیر دارند.

پس باید نتیجه گرفت که افکار، نمایش طبقات است جامعه به طبقاتی تقسیم می شود که با هم مبارزه دارند به این ترتیب اگر به افکاری که مردم در جامعه دارند توجه شود، ملاحظه خواهد شد که این افکار با هم تصادم و اختلاف دارند

و در پرده این افکار، طبقاتی دیده می شود که آنها هم در مبارزه و معارضه هستند.

آیا واقعا همه جنگهای فکری و عقیدتی که در دنیا وجود دارد جنگهای طبقاتی است و ریشه طبقاتی دارد؟ آیا این جنگی که الان بین مساجد جنوب شهر و حسینیه ارشاد رخ داده، از نظر تحلیل دیالکتیکی به ریشه طبقاتی برمی گردد؟ کسی می تواند این جور تحلیل کند؟ یکی از حاضران: طبقات فکلی و معمم.

نه، طبقه ای که این آقایان می گویند طبقه فکلی و معمم که دو طبقه نمی شود. - فکلی بورژواست، معمم پرولتر.

اینها که اسم گذاری است ممکن است شما عکسش را بگویید اگر اینها بگویند، عکس این را می گویند، می گویند: «معمم وابسته به طبقه بورژواست و فکلی ها نه» به هر حال چگونه می شود اینها را تحلیل کرد؟ یک وقت دیگر هم من همین حرف را به یک نفر که می خواست قضایا را روی این حسابها توجیه کند گفتم که حسینیه ارشاد را تو چگونه توجیه می کنی؟ یک نفر سرمایه دار (آقای همایون) بانی و مؤسس اینجاست و افکاری که در اینجا پخش می شود و طبقه ای که از اینجا تغذیه فکری می کنند، افرادی هستند که افکار ضد سرمایه داری دارند اینجا خودش را سمبل افکار سوسیالیستی و ضد سرمایه داری و امثال اینها می داند یک مؤسسه مجلل چند میلیونی پایگاه چنین افکاری شده است این را از نظر تفکر مارکسیستی چگونه می شود توجیه کرد؟ از نظر ما قابل توجیه است ما برای آن شخص مؤسس در عین این که وابسته به طبقه سرمایه دار است، یک وجدان اسلامی قائل هستیم که این وجدانش هیچ گونه بستگی به طبقه اش ندارد، یعنی چنین آدمی چون وجدانش وجدان اصیلی

است، می تواند کاری بر ضد طبقه خودش بکند، و هیچ مانعی ندارد اما اینهایی که قضایا را روی این حساب توجیه می کنند چه می گویند؟ مخصوصا اشخاصی که هم افکارشان چنین افکاری است و هم با سوءظن و بدبینی به این مؤسسه نگاه نمی کنند حال اگر افرادی با سوءظن و بدبینی نگاه کنند، مثلا بگویند: « این یک دام امپریالیستی است، یک دام کاپیتالیستی است »، بگویند: « این یک کانال انحرافی است که افکار را از مسیر اصلی خودش منحرف کند » باز یک حرفی است، افرادی که به چنین چیزی هم اعتقاد ندارند چگونه این امر را توجیه می کنند؟ به نظر ما جز با این که برای وجدان انسان مقداری استقلال [قائل شویم توجیه پذیر نیست]، و استقلال که می گوئیم، معنایش این نیست که وجدان انسان یک سد و دژی است که هیچ چیز در آن نفوذ ندارد، بلکه می گوئیم وجدان انسان یک عامل مستقل است مثل همه عوامل جهان که هم از عاملهای دیگر متاثر می شود و هم عاملهای دیگر را تحت تاثیر خودش قرار می دهد مقصود ما از استقلال، این است.

از این رو قوای محرکه تاریخ، یعنی چیزی که تاریخ را به وجود می آورد، جنگهای طبقاتی است انگلس می گوید: مسلم شده است که در تاریخ جدید (تاریخ جدید لابد استثنائی است از تاریخ قدیم) کلیه مبارزات سیاسی عبارت است از همان مبارزات طبقاتی، و تمام مبارزات استقلال جویانه طبقات با وجود شکل سیاسی که به خود می گیرد، سرانجام به استقلال اقتصادی منتج می گردد.

(14).

بعد دو مرتبه خود این آقای ژرژ پولیت سر می گوید: «نکته دیگری را باید به این مطالب افزود: رفتار، میل و افکار، نمایشی است از طبقات، و طبقات محصول اقتصاد جامعه است، پس می توان گفت که تاریخ را جنگهای طبقاتی

توجیه و مشخص می کند و این طبقات، محصول اقتصاد جامعه است ما هرگاه بخواهیم یک واقعه تاریخی را توجیه کنیم، باید بینیم افکار متضادی که در آن وجود داشته کدام است؟ از روی افکار به طبقات مدافع و مخالف آن پی ببریم و دست آخر حالت اقتصادی را که شاخص این طبقات است، کشف کنیم».

بعد یک قسمتی دارد که این قسمت زیاد بازگو می شود ولی این یک حدس و فرض بیشتر نیست ما هم نمی گوییم چنین چیزی نبوده، ولی خیال نمی کنم دلیل قاطعی وجود داشته باشد که چنین بوده است برای زندگی بشر ادواری ذکر می کنند: دوره اشتراک اولیه، دوره کشاورزی و دامپروری که به دنبال خودش به عقیده اینها بردگی را می آورد و مساله مالکیت به وجود می آید، بعد دوره تجارت و بازرگانی و بورژوازی و بعد هم دوره سرمایه داری در شکل اخیر می گوید:

«برای دانستن این که طبقات از کجا پیدا می شود، بایستی تاریخ جامعه را مطالعه کرد (این اتفاقا حرف خوبی است تاریخ را باید مطالعه کرد ولی بعد می گوید این حرفها تاریخی نیست، در تاریخ نوشته نشده است و دلیلی آن طور که مورخ می خواهد به دست بیاورد، نیست و فقط فرضیه و حرف است) آن وقت معلوم خواهد شد که طبقات همیشه یکسان نبوده اند در یونان باستان برده و صاحب، در قرون وسطی سرفها و سینیورها و خلاصه در دوره بعد بورژوا و پرولتاریا بوده است به این شکل می بینیم که طبقات متغیر هستند علت این تغییرات چیست؟ تغییر شرایط اقتصادی است که موجب این تغییرات می شود».

فصل دیگری دارد تحت عنوان «انطباق متد دیالکتیک با ایدئولوژیها» به نظر می رسد سخنانی که مارکس گفته است و بعدها مورد انتقاد و اعتراض قرار گرفته، قسمتی از آن را انگلس و قسمتهای دیگر را بعد لنین اصلاح کرده است

به اینها ایراد گرفته اند که این طور که مارکس وجدان را صد در صد تابع شرایط اجتماعی و طبقاتی می داند، از نظر او وجدان انعکاس جبری شرایط زندگی است، بنابراین دیگر برای ایدئولوژی نقش اصیل قائل نیست، برای فکر به هیچ وجه نقش اصیل قائل نیست، چون بنابراین شد که وجدان انسان بازیچه شرایط زندگی مادی اوست، وقتی که وضع زندگی مادی چنین است، خواه ناخواه وجدان انسان این جور است، پس دیگر تبلیغ چه نقشی می تواند داشته باشد؟ تبلیغ برای ساختن وجدان است یک شیء را از غیر راه علت خودش که نمی شود به وجود آورد اگر شما گفتید آب را فقط و فقط با فلان عنصر و فلان عنصر می شود ساخت، آیا با تبلیغ هم می شود آب ساخت؟ نه، چنین چیزی محال است یا اگر گفتید فلان بیماری که در بدن یا روان انسان [و یا] در اعصاب او پیدا می شود، به فلان علت است، با حرف و گفتار هم می شود آن بیماری را ایجاد یا رفع کرد؟ نه وقتی که افکار صد در صد تابع شرایط مادی زندگی است، بنابراین نقش تبلیغ را باید به کلی صفر بدانیم ولی چون دیدند چنین چیزی نیست و خودشان دستگاههای تبلیغاتی وسیعی دارند، آمدند این را توجیه کنند (حال این توجیه با آن حرفها چگونه جور در می آید، من نمی دانم) گفتند البته وقتی که ما افکار را تابع شرایط مادی دانستیم این جهت را انکار نمی کنیم که نقش افکار را به عنوان عامل دوم باید قبول کرد.

ولی مسلم اگر افکار صد در صد انعکاس شرایط زندگی است، عامل دیگری غیر از شرایط زندگی نمی تواند سازنده آن باشد هر کسی اگر در آن شرایط قرار گرفت، فکرش را هم پیدا می کند، کار می کند کسی که در آن شرایط نیست، اصلا تبلیغ نمی تواند رویش اثر بگذارد حالا اینها چه جور توجیه می کنند، من نمی دانم عبارتهایش را می خوانم:

«معمولا این طور گفته می شود که مارکسیسم عبارت از یک فلسفه مادی است که منکر نقش افکار در تاریخ می باشد، عین عامل ایدئولوژی را انکار می کند و تنها به تاثیرات اقتصادی نظر دارد»⁽¹⁵⁾.

البته کسی این حرف را نمی زند که مارکسیسم نقش افکار را به کلی منکر است، می گوید افکار صد در صد تابع شرایط زندگی است یعنی عامل دیگری در ساختن آن مؤثر نیست این را باید جواب بدهید.

این گفتار خطاست مارکسیسم از نقش مهمی که فکر، هنر و عقاید در زندگی بازی می کنند غافل نیست و بر عکس اهمیت و افری به انواع ایدئولوژیها می دهد (توضیح نمی دهد که به چه شکل است) عامل ایدئولوژی و شکل ایدئولوژی چیست؟ این قسمت از مارکسیسم که مورد مطالعه ماست، بیش از هر قسمتی بد فهمیده شده است دلیلش هم این است که تا مدتهای مدید، مارکسیسم را فقط از لحاظ اقتصادی می آموخته اند به این طریق نه تنها مارکسیسم را از شکل کلی خود جدا می کرده اند، بلکه اصول واقعی این فلسفه را نیز کنار می زده اند، زیرا چیزی که اجازه می دهد اقتصاد به صورت یک علم کامل در آید، ماتریالیسم تاریخی و انطباق آن با ماتریالیسم دیالکتیک است تعبیرات غلطی هم که از مارکسیسم شده است، به علت آن بوده که از نقش ایدئولوژیها در تاریخ و زندگی غفلت ورزیده اند جدا کردن ایدئولوژیها از مارکسیسم، به منزله تفکیک مارکسیسم از ماتریالیسم دیالکتیک است، یعنی تجزیه آن از اصول.

من درست نفهمیدم که چه می گوید ایرادی که به نظر ما می رسد این نیست که بنابر اصول مارکسیسم «ایدئولوژی» هیچ نقشی ندارد، هیچ عاملی نیست، نه، بالاخره فکر است، هیچ کس منکر نیست که «فکر» خودش یک عاملی است، ولی ما می گوییم بنابر اصول مارکسیسم افکار صد در صد تابع شرایط اقتصادی

است یعنی از کادر شرایط اقتصادی نمی تواند خارج باشد و نقش یک عامل صد در صد تابع را بازی می کند.

ایرادی که می خواهند بگیرند این خواهد بود که نقش ایدئولوژی، نقش یک عامل صد در صد تابع غیر قابل انحراف از اصول خودش خواهد بود، بنابراین امکان ندارد که یک نفر بیاید» وجدان کاذب «بسازد، امکان ندارد که یک کارگری که در چنین شرایطی قرار گرفته و شرایط اقتصادی ایجاب می کند که وجدانش این باشد، یک نفر بیاید یک وجدان کاذب به او بدهد اصلا وجدان کاذب معنی ندارد، وجدان همیشه یک جور است، صادق و کاذب ندارد این را شما جواب بدهید نه این که مغلطه کنید و بگویید: « شما گفته اید که از نظر مارکسیسم ایدئولوژی هیچ نقشی در تاریخ ندارد «خیر، نقش دارد، ما نگفتیم ایدئولوژی از نظر شما نقشی ندارد، ما می گوئیم نقشش فقط تابع بودن است شرایط اقتصادی - همین طور که خودتان می گوئید - فکر را به وجود می آورد، فکر، میل و اراده را به وجود می آورد میل و اراده، عمل را به وجود می آورد و عمل، تغییرات در وضع اجتماع را به وجود می آورد، ولی به این شکل است: هرگز از آن تخلف نمی کند بعد تحت این مغلطه که خیر، ایدئولوژی هم نقش دارد، می افتید در مساله وجدان کاذب وجدان کاذب دیگر معنی ندارد.

در فصلی تحت عنوان «ساختمان اقتصادی و ساختمان ایدئولوژی» می گوید: «در ضمن مطالعه ماتریالیسم تاریخی دیدیم که تاریخ اجتماعی به این ترتیب در می آید: انسان به وسیله عمل خود موجد تاریخ است (این درست) و این عمل هم ناشی از میل انسانی است (این هم درست)، میل نیز از افکار سر چشمه می گیرد (این هم درست) و دیدیم آن چیزی که افکار آدمی را مشخص می سازد - یعنی ایدئولوژی او را به وجود می آورد - محیط اجتماعی است و

طبقاتی که در آن جامعه دیده می شود (این هم درست مطابقت می کند)، این طبقات نیز به خودی خود محصول شرایط اقتصادی و به عبارت دیگر طرز تولید می باشد».

روی همین اصول، دیگر وجدان صادق و وجدان کاذب بی معنی است بعد می گوید:

همچنین دریافتیم که بین عامل ایدئولوژی و عامل اجتماعی، عامل سیاسی قرار دارد در مبارزه ایدئولوژیک که ناشی از مبارزه موجود در اجتماع است، عامل سیاسی بروز می کند پس اگر ساختمان جامعه را به نور ماتریالیسم تاریخی مشاهده کنیم، معلوم می شود که پایه اجتماع بر اساس اقتصاد قرار دارد و مافوق اجتماع، سازمان سیاسی و سازمان ایدئولوژیک گسترده شده است ملاحظه می کنیم که پیش ماتریالیستها ساختمان ایدئولوژیک به منزله قله و راس بنای اجتماع شناخته می شود و حال آن که ایده آلیستها قسمت ایدئولوژیک را پایه و بنای جامعه می انگارند.

تا اینجا حرفهای شما را [طبق اصول خودتان] قبول می کنیم. همینهاست که به عقیده ما آن بحث دومی که انگلس و دیگران طرح کرده اند - که بعضی وجدانها وجدان کاذب است، ممکن است انسان در طبقه ای باشد و در اثر عوامل تبلیغی بر ضد آن طبقه فکر کند - بی معنی است و نمی تواند معنی داشته باشد.

- انسان می تواند آینده نگری کند و محیط زندگیش را آنقدر توسعه بدهد که از ظرف زمان و مکان خارج شود در نتیجه ممکن است مصالح و منافع امروزش را به خاطر مصالح و منافع بزرگتری در آینده فدا کند آقا همایون چون به زندگی بعد از مرگ ایمان دارد و مصالح بزرگ آینده اش در گروی این

فداکاری است، این کار را انجام می دهد او حساب می کند که کسی بهشتی است که از مالش بگذرد و انفاق کند کسانی که در سطح بالاتری می اندیشند و تکامل و رستگاری در جهان آخرت را در گروی گذشتن از مرحله پست مادی می دانند، به خاطر منفعت بزرگتر در آینده، از منفعت آنی می گذرند.

این جواب به نظر من به هیچ وجه صحیح نیست، یعنی اولاً به قول طلبه ها «تفسیر بما لا یرضی صاحبه» است، بحث در این نبوده که آیا انسان به خاطر نفع به معنی عامی که به خودش عاید می شود کاری می کند، یا می تواند از دایره خیر خودش خارج بشود یعنی کاری را انجام دهد که خیر خودش را در آن کار در نظر نگرفته باشد هیچکس در دنیا پیدا نمی شود که مدعی شود انسان کاری را انجام می دهد بدون آنکه خیری را در نظر بگیرد.

ثانیاً طبق این مطلب خود مذهب هم می تواند زیر بنا واقع شود، چرا این طور نتیجه می گیرند که «مذهب رو بناست»؟ این که شما دارید این جور گسترش می دهید که ایمان هم شخصیت انسان را توسعه می دهد و آن کسی که به حیات جاویدان ایمان دارد، باز به خاطر منافی که در دنیای دیگر به او برسد این کار را می کند، پس باز به خاطر منفعت این کار را کرده است اگر شما اقتصاد را تا اینجا توسعه بدهید که شامل آنچه هم که در دنیای دیگر به انسان می رسد بشود، پس مذهب می آید جزو زیر بنا قرار می گیرد، پس این نتیجه ای که اینها می خواهند بگیرند که «مذهب به طور کلی رو بناست» چه نتیجه ای است؟

- اگر می بینیم کارگری مثل بورژوا فکر می کند و یا سرمایه اندیشه کارگری دارد، باید این جور توجیه کنیم که به خاطر توسعه ارتباطات، آنها می توانند با فرهنگ یکدیگر آشنا شوند موقعی که فرزند سرمایه دار توانست با ارزشهای

طبقه کارگر آشنا بشود و در اثر مطالعه، جهت تاریخ را دریابد و به آن ایمان بیاورد و فرض متوجه شود که در آینده طبقه کارگر پیروز می شود، نظام ارزشهای دیگر ارزشهای سرمایه داری نیست، محیط برای این وجدان، ارزشهای تازه ای می سازد و وجدانش می شود وجدان کارگری. اگر ما می گوئیم «فکر به نوبه خودش اثر می گذارد» اولاً باید با منطق دیالکتیکی فکر کرد که درست است که فکر ابتدائاً زائیده شرایط است، اما متقابلاً بر شرایط تاثیر می گذارد...

جنابعالی می فرمایید «منطق دیالکتیکی»، اگر مقصودتان «تاثیر متقابل فکر و شرایط مادی» است ⁽¹⁶⁾ پس منطق ما دیالکتیکی است نه شما، پس چرا شما اسم یکی را زیر بنا می گذارید؟ یکی را اصل و دیگری را فرع می دانید؟ شما که یکی را اصل و دیگری را فرع می دانید، منطقتان دیالکتیکی نیست.

یک وقت شما - همین طور که من عرض کردم - می گوئید: شرایط مادی زندگی، عامل مؤثری است روی وجدان، وجدان هم عامل مستقلاً است که متقابلاً روی شرایط مادی اثر می گذارد، هر دو روی یکدیگر اثر می گذارند بدون اینکه یکی را اصل و دیگری را طفیلی و تابع بدانیم.

اگر تاثیر متقابل است، این است که ما می گوئیم اگر شما یکی را تابع می دانید [و دیگری را متبوع، اینها چطور می توانند بر هم تاثیر متقابل بگذارند؟] ما نمی گوئیم تابع نقش ندارد، دارد، ولی نمی تواند از تابعیتش خارج شود تابع می تواند شرایط مادی را بر اساس آنچه که متبوعش او را می کشاند تغییر بدهد، ولی نمی تواند متبوع خودش یعنی ریشه خودش را دگرگون کند.

- بحث این است که آیا ابتدائاً فکر بوده یا شرایط مادی؟

ابتدا هیچکدام نبوده.

- انسان موقعی که به دنیا آمد، خواسته‌های فیزیکی بدنش او را به عمل واداشته خواسته غذا بخورد، رفته با طبیعت سر و کار داشته و این برایش فکر ایجاد کرده، پس اول شرایط مادی بوده که فکر را ایجاد کرده است.

اول «خواسته» بوده که دنبال اینها بوده است.

- بله کشش غریزی را که ما انکار نمی‌کنیم.

پس، از کشش غریزه شروع می‌شود.

- درست است، بسیار خوب، شرایط مادی را عامل نگیریم، مجموعه روابط متقابلی است بین خواسته‌های فیزیکی فرد و محیط، یعنی خواسته‌های انسان و شرایط مادی شرایط مادی فقط این صندلی نیست، آن روابطی است که انسان در طبیعت به وجود آورده است. این مقدار را تا این حدودی که شما می‌خواهید بگویید، تقریباً کسی انکار ندارد، ولی مساله تابع و متبوعی را که شما اینجا آوردید، برای ما توضیح دهید.

- بحثی مطرح است که در دوران اشتراکی یا دوره ای که طبقه ای وجود نداشته باشد، نیروی محرکه تاریخ چیست؟ باید گفت که قبل از اینکه بین انسانها نزاعی باشد، تضاد بین انسان و طبیعت، عامل حرکت تاریخ بوده و در آینده هم همین عامل نیروی محرکه تاریخ خواهد بود، یعنی ممکن است نزاع بین انسانها تبدیل شود به نزاع انسان با طبیعت.

بدون شک مساله جنگ انسان با طبیعت همیشه بوده، الان هم هست، ولی در آینده ای که تضاد طبقاتی از بین برود، شک ندارد که باز تاریخ انسان وجود خواهد داشت و پیش هم خواهد رفت، ولی آیا به این شکل است که انسان باید حتما در حال مبارزه با طبیعت باشد، یا اصلاً غریزه تسلط بر طبیعت - و لو بر دورترین نقاط آن - در انسان هست؟ بدیهی است که انسان به جایی می‌رسد

که بر طبیعت زمین مسلط می شود کما این که امروز هم بر قسمتهای زیادی مسلط شده است ولی باز هم از تکامل باز نمی ایستد، می خواهد بر کرات آسمانها مسلط شود ولی آیا این که انسان می خواهد بر کرات آسمانها مسلط بشود، در اثر جنگی است که کرات آسمانی با انسان دارند یا بر اساس یک غریزه ای است که در انسان هست که می خواهد بر همه چیز مسلط شود؟ چرا باز بیاییم به اصطلاح فرض یک جنگ و تضاد میان انسان و [طبیعت نماییم؟!].

- تضادش اینجاست: موجود زنده - از جمله انسان - به طور فطری میل به توسعه و تجاوز دارد هر موجودی مرتب می خواهد محیط زندگیش را توسعه بدهد و چون می خواهد توسعه دهد، با موانعی روبرو می شود، موانع در طبیعت. موانع غیر از تضاد است، اشتباه نشود.

- خود این میل با موانع موجود در طبیعت در تضاد است طبیعت که همیشه شرایط زندگی را آماده در اختیار فرد نمی گذارد فرض کنیم اینجا مانعی است، اینجا خشکی است، آنجا سرد یا گرم است و این موانع در برابر میل به تجاوز و توسعه زندگی است و بینشان تضاد است.

معذرت می خواهم که شما اینجا مفهوم تضاد را دارید مثلا من می خواهم از این در بیرون بروم، در بسته است و به صورت یک مانع در مقابل من هست، به این نمی گویند «تضاد»، نمی گویند تضاد میان من و در تضاد در جایی است که از دو عامل، این می خواهد آن را از بین ببرد، آن می خواهد این را از بین ببرد این تضاد است.

- می گوئیم «محدودیت محیط و شرایط زندگی در مقابل میل به توسعه».

بینید اینها هی دخل و تصرف کردن و به اصطلاح از گوشه و کنار زدن است اول یک مطلب می گویند، بعد به آن مطلب ایراد وارد می شود، یک چیزی بر

ضد آن می گویند، بر آن ایراد وارد. می شود، یک چیز دیگر می گویند مثل منطق مردنگی⁽¹⁷⁾ آقای مزینی است، می گفت: شخصی گفته بود: «چرا این مردنگی را که روی چراغ می گذارند، از جنس بلور گران قیمت درست می کنند؟ بیایند از مس بسازند که هیچوقت نشکند»، گفتند: «از مس باشد نور نمی دهد»، گفت: «سوراخ سوراخش کنند تا نور بیرون بیاید»، گفتند: «آخر سوراخ سوراخ کنند باز باد می آید خاموشش می کند»، گفت: «کاغذ بچسبانند».

به این شکل هی باید ما جلو برویم و این را توجیه کنیم این فکر روی این اساس به نظر من قابل توجیه نیست، یعنی این فکر - اگر روی نص مارکس بخواهیم بایستیم - که: «وجدان ما را وجود اجتماعی و طبقاتی ما می سازد»، این را علت گرفته و آن را معلول، این قابل توجیه نیست اگر می گفت محیط روی وجدان انسان اثر می گذارد، بسیار حرف خوبی بود، کما این که متقابلاً وجدان انسان هم روی محیط انسان اثر می گذارد.

- لازمه اش این است که ثابت کنید که قبل از این که محیطی وجود داشته باشد، وجدان اولیه ای وجود دارد که بعداً محیط رویش اثر می گذارد وجدان قبل از این که ما به وجود بیاییم چی هست؟

وجدان انسان خود انسان است خود انسان قبل از محیطش وجود دارد، به این معنا که خود انسان جوری ساخته شده که نوعی خواسته ها در سرشت او هست، می خواهد محیطش اقتضا بکند، می خواهد نکند، همان طور که خواسته های مادی را محیط به انسان نداده است (انسانی که برای زندگی طالب نان است، محیط طبقاتی این خواسته را به او داده یا ساختمان انسان؟) همین جور آن وجدانهای عالی هم که در انسان وجود دارد که انسان در عمق فطرتش خواهان عدالت و صلح و مهربانی و محبت است، اینها بالقوه در عمق وجدان

انسان قرار داده شده است البته هنوز کسی در دنیا نتوانسته هیچ غریزه از غرایزی را که مورد قبول است، تشریح کند که چیست، ولی لزومی ندارد، علم امروز هم نمی گوید من باید ماهیت هر چیزی را بفهمم، می گوید من وجود هر چیزی را در آثارش کشف می کنم، در انسان چنین چیزهایی وجود دارد، حالا این کجاست؟ ریشه این غریزه کجاست؟ مثلا غریزه دینی در کجای مغز ما وجود دارد؟ ما چه می دانیم کجا وجود دارد، غریزه هنر و زیبایی در بشر هست، حالا در کجای وجود بشر نهفته است؟ کسی نمی داند، ولی چنین چیزی هست.

بحث ما در دو جلسه گذشته درباره این نظریه بود که در زمینه تاریخ ابراز شده است که نیروی گرداننده جبری تاریخ، نیازهای اقتصادی بشر است، نیروهای تولیدی جبرا تکامل پیدا می کنند و روابط تولید و توزیع ثروت تغییر می کند و طبعا بر اساس اینها همه شؤون دیگر زندگی (از آن جمله قانون، فرهنگ، مذهب، اخلاق، هنر و) جبرا تغییر می کند و نمی تواند ثابت بماند.

این مساله را از آن نظر طرح کردیم که بحث ما درباره اسلام و مقتضیات زمان بود و این یکی از دلایلی است که افرادی می آورند برای این که هیچ قانونی نمی تواند ثابت و جاوید بماند.

ما می خواهیم دو مطلب را بررسی کنیم یکی این که این تشبیه که می گویند «اقتصاد زیر بناست» از نظر من اندکی مبهم است، یعنی دو جور می شود تفسیر کرد و از خود این تشبیه مقصود را فهمید. یکی این که منظور از «زیر بنا»، «طبقه زیرین سازمان اجتماع» است سازمانهای مختلف اجتماعی، در حکم ساختمانی است که دارای چندین طبقه است، یک طبقه، طبقه زیرین است و طبقات دیگر، طبقات رویین که بر روی این طبقه ساخته شده است طبقات

رویین به طبقه زیرین وابستگی دارند ولی طبقه زیرین، آن وابستگی را به طبقات رویین ندارد، یعنی اگر تغییر و حرکت و انهدامی در طبقه پایین رخ بدهد، جبرا در طبقات بالا هم اثر می گذراد، ولی اگر در طبقات بالا تغییر و انهدامی رخ بدهد، روی طبقه پایین اثر نمی گذارد.

آیا مقصود از این که «اقتصاد زیر بناست» این است که رابطه اقتصاد و سایر مسائل، از قبیل رابطه طبقه پایین ساختمان با طبقه بالای ساختمان است؟ اگر مقصود این باشد، این تشبیه بیش از این بیان نمی کند که با تغییر اقتصاد، سایر شؤون تغییر می کند این تشبیه فقط رابطه منفی را بیان می کند و رابطه مثبت مسائل اقتصادی را با سایر مسائل بیان نمی کند، یعنی این جهت را بیان نمی کند که همه سازمانهای اجتماعی، انعکاسی از روابط اقتصادی است و تمام کیفیات و خصوصیاتشان را از اقتصاد دارند، بلکه همین قدر می گوید که اگر سازمانی بنا شد، با تغییر اقتصاد، خود به خود محکوم به تغییر است، اما این را که اصل به وجود آمدنش هم تابع اقتصاد است یا نه، بیان نمی کند.

این تعبیر را جور دیگری هم می شود تقریر کرد و آن این که مقصود از «روبا» آن اصطلاح مخصوص «معماری» است ساختمان یک اسکلت دارد که عبارت است از پایه ها (که مثلا با آجر، آهن، سیمان بنا می شود)، سقف و این جور چیزها، و یک روبنا که بیشتر جنبه زینتی و تفننی دارد، مثل گچی که روی بنا می کشند، رنگ و روغنی که می زنند، نقاشی ای که می کنند، دکورها و امثال اینها.

اگر منظور این آقایان از روبنا و زیر بنا - که زیر بنا اقتصاد است و همه چیز دیگر رو بنا - این باشد، گذشته از آن جهت که در تشبیه اول محکوم بود (یعنی با خرابی طبقه پایین، طبقه بالا خراب می شود، اینجا هم با خرابی اسکلت،

زینت و همه این حرفها از بین می رود و به قول سعدی اگر خانه از پای بست
ویران بود، نقش ایوان دیگر فایده ندارد) یک مطلب دیگر هم فهمیده می شود و
آن این که غیر از اقتصاد، هر چیز دیگر جنبه تفننی و ذوقی و غیر ضروری دارد،
یعنی در میان مسائل زندگی بشر، یک سلسله مسائل است که جزو ضرورت‌های
زندگی است و آنها خودشان را جبرا بر بشر تحمیل می کنند و حاکم بر بشر
هستند و آن، مسائل اقتصادی است، سایر مسائل، جبری و ضروری و حتمی
نیست، تفننی و ذوقی است، آنها خودشان را بر بشر تحمیل نمی کنند و نمی
توانند جبرا بر بشر حکومت کنند، بشر بر آنها حاکم است پس مسائل اقتصادی،
مسائلی است که بر بشر حکومت می کند و او را می گرداند و بشر اجبار دارد
که از آن پیروی کند، و مسائلی غیر از آن از قبیل قانون، فرهنگ، هنر، اخلاق و
مذهب، مسائلی است که اگر همه نبود، نبود، اگر بشر یک وقتی از مسائل
ضروری خودش فارغ بشود، به این مسائل هم می پردازد، ولی وقتی از آن
مسائل فارغ نبود و ضرورتی پیش آمد، همیشه اینها را فدای آن می کند،
بنابراین غیر از اقتصاد، همه چیز را باید غیر ضروری تلقی کنیم.

درباره «هنر» این حرف، خیلی ساده است، می توان گفت که همین طور
است هنر امری است ذوقی و تفننی، بشر فراغتی داشته باشد به کارهای هنری
می پردازد، وقتی که ذهن و خیالش از همه جا فارغ شد، می رود سراغ این
جور مسائل، امام وقتی که پای ضرورت در میان باشد، همه اینها را طرد می کند
آیا فرهنگ هم از همین قبیل است؟ و خصوصا قانون، آیا قانون هم برای بشر
یک امر تفننی است یا ضروری؟

به هر حال این، تعبیر دیگری است از آن تشبیه اگر چه نسبت به تعبیر اول
در این تعبیر نکته اضافه ای فهمیده می شود، ولی آن نقضی که در تعبیر اول بود،

در این تعبیر هم هست نقص تعبیر اول این بود که صاحبان این نظریه می خواهند بگویند که سایر مسائل پرتو و انعکاسی از مسائل اقتصادی است، تنها از جنبه منفی نمی گویند که با از بین رفتن اینها، آنها از بین می روند، بلکه می خواهند بگویند اخلاق، هنر، مذهب و قانون در هر اجتماعی، انعکاسی است از روابط اقتصادی آن اجتماع، به طوری که اگر برای یک جامعه شناس بیان کنند که در فلان جامعه، این قانون حکومت می کند، مردمش چنین اخلاقی دارند، و مذهبش این جور است، او فوراً می تواند زیر بنا را نشان دهد، بگوید: هان، این جور اخلاق و هنر و فکر، نشان می دهد که نظام اقتصادی اینها چنین نظامی است، و متقابلاً اگر نظام اقتصادی جامعه ای را برای یک جامعه شناس بیان کنند، حدس می زند که جامعه ای که دارای چنین اقتصادی است، حتماً هنرش هم این است، اخلاقش هم این است، قانون و فرهنگش هم این است، یعنی تا این مقدار تبعیت و وابستگی قائلند، در حالی که این تعبیر از آن تشبیه، از این نظر مطلب را نمی رساند ولی لزومی ندارد که یک تشبیه که از طرف افرادی ابراز می شود، مبین تمام خصوصیات نظریاتشان باشد، نظریاتشان را در حرفهایشان گفته اند.

مطلب دیگر که باز باید روشن بشود این است - یعنی ما مطلب را می شکافیم، فقط به صورت شقوق ذکر می کنیم - که چرا چنین است؟ یعنی اگر ما این نظریه را قبول کردیم، باید پرسیم چرا این جور است؟ چرا اقتصاد اصل است و همه چیز دیگر فرع؟ ریشه این امر چیست؟

برای این امر دو نوع ریشه می شود بیان کرد: یک ریشه، ریشه روانی است، بگوییم این امر از یک خصلت ذاتی روانی بشر نشأت می گیرد ریشه دیگر

مربوط به خصلت ذاتی اقتصاد از یک طرف، و خصلت ذاتی سایر مسائل از طرف دیگر است، چگونه؟

اگر بگوییم منشأ خصلت روانی است، معنایش این است که از نظر این فلسفه، انسان موجودی است که فقط یک گزینه در وجودش اصالت دارد و هیچ گزینه دیگر اصالت ندارد، و گزینه ای که اصالت دارد «تلاش برای معاش» است، بشر این جور ساخته شده است، همان طور که گیاهان یک ساختمان مخصوص دارند، حیوانات هم یک ساختمان مخصوص دارند، ساختمان انسان هم این گونه است، آنچه که در وجود انسان اصیل است، تلاش برای معاش است و هر چیز دیگر با هر رنگ دیگر که انسان داشته باشد، روح و باطن و ریشه اش باز نوعی تلاش برای معاش است، یعنی ممکن است تجلیاتی در انسان وجود داشته باشد که آدمی در ابتدا نمی داند که این برای چیست، خیال می کند که امر مستقل و جداگانه ای است، ولی اگر آن را بشکافد، می بیند این هم از همان تلاش معاش ریشه می گیرد مثلاً انسان رفیقی پیدا می کند، در عالم دوستی و رفاقت این جور خیال می کند که ما با فلان کس دوست هستیم، چرا دوست هستیم؟ همدیگر را دوست داریم و به خاطر این که یکدیگر را دوست داریم معاشرت می کنیم، جلسات تشکیل می دهیم، به خانه یکدیگر می رویم ولی اگر روان بشر را بشکافند [معلوم می شود که] دوستی هم اصالت ندارد، انسان شخصی را دوست دارد که دوستی او برای معاشش مفید باشد، از همان لحظه ای که دوستی با یک دوست برای معاش انسان مفید نبود، تدریجاً این دوستی رو به خاموشی می رود و بعد از بین می رود، امور دیگر نیز از همین قبیل است.

اگر این حرف را بگویند، جوابش را کی باید بدهد؟ جواب این را [علم] روانشناسی باید بدهد که کارش تحقیق درباره غرایز بشر است قدر مسلم روانشناسی این نظریه را نمی پذیرد، علم امروز و روانشناسی امروز این نظریه را نمی پذیرد که در وجود بشر تنها یک غریزه اصیل وجود دارد و آن همان غریزه تلاش برای معاش است حتی افرادی هم که افکار مادی دارند، منکر این حرفند. راسل معتقد است که سه غریزه در وجود انسان اصالت دارد: یکی همین غریزه تلاش برای معاش، و دیگر غریزه جنسی و سوم غریزه برتری طلبی و قدرت طلبی.

دیگران برای حقیقت جویی در انسان اصالت قائلند، یعنی معقدند انسان به حسب سرشت و فطرت، حقیقت جو، کاوشگر و علم طلب آفریده شده است، بنابراین برای علم اصالت قائل هستند، برای هنر و زیبایی و اخلاق و مذهب اصالت قائل هستند، یا اگر نگوئیم که به طور کلی چنین نظریاتی هست، لااقل در علم امروز این مسائل مطرح است و هنوز اینها به یک مرحله قطعی نرسیده است که غرایز اصیل بشر چیست؟ دانشمندترین دانشمندان هم در این مسائل اختلاف نظر دارند، مثلاً بعضی می گویند مذهب یک غریزه اصیل در انسان است و بعضی می گویند نیست.

پس مطلب به این سادگی نیست که ما آن را به صورت یک فلسفه بیان کنیم و بعد بگوئیم: «لیش الا» و غیر از این هم چیزی نیست.

این مبتنی بر یک مساله علمی است این آقایان که خودشان بیش از دیگران سنگ علم را به سینه می زنند و فلسفه خودشان را یک فلسفه علمی و مبتنی بر علم می دانند، پس لااقل مبنای علمی نظریه شان را علم باید قبول کند، ولی

علم چنین چیزی را تایید نمی کند شاید هیچ روانشناسی در دنیا نباشد که برای انسان فقط یک گزینه قائل باشد، گزینه تلاش برای معاش.

ریشه دیگر روانی این مطلب، مساله فکر بشر، و به عبارت دیگر مساله وجدان ادراکی بشر و وجدان فکری بشر است در انسان نیروی استدلال هست، انسان در مسائل استدلال می کند، از مقدماتی به نتایجی می رسد رسیدن انسان به نتایج به دو چیز بستگی دارد: یکی این که آن مقدمات اولیه ای که آنها را به عنوان «اصل موضوع» انتخاب کرده (یا اصول متعارفه ای که آنها را به کار می برد) چه مقدماتی باشد؟ چون از مقدمات شروع می کند تا به نتایج می رسد.

دیگر این که کیفیت به کار بستن آن مقدمات به چه نحو باشد؟ «منطق صوری» برای قسمت دوم است، یعنی منطق صوری برای این است که اگر انسان مقدماتی داشته باشد، این مقدمات را به چه شکل بسازد تا به نتیجه درست برسد.

در همه علوم، حتی علوم صد در صد تجربی، استدلال وجود دارد، چون بالاخره انسان در علوم تجربی هم تجاربی انجام می دهد و بعد محصول تجاربتش را به صورت یک اصل کلی در می آورد، باز در آن استنباط وجود دارد.

حال آیا قوه فکر و ادراک بشر که در مسائل استدلال می کند، تابع چیزی است یا مستقل است؟ این خودش مساله مهمی است آیا قوه فکر بشر و ریشه های وجدان فکری بشر، یک نیروی مستقل است یا نه؟

از همه مسائلی که انسان در آنها استدلال می کند، ریاضیات روشن تر است پایه ریاضیات یک سلسله اصول متعارفه و اصول اولیه است آن اصول اولیه که در فکر بشر پیدا شده است، چه پایه ای دارد؟ پایه ای دارد یا ندارد؟ ممکن

است بگویید» پایه اش حس است، ریشه اش حواس بشر است که در نتیجه یک سلسله احساسهای مکرر، سلسله اصولی در فکر و عقل بشر پیدا شده است «(ما حالا به این قضیه کار نداریم که آیا همه اصول عقلی بشر از حواس گرفته می شود یا اصولی هم داریم که از حواس گرفته نشده اند؟) می گوییم آیا این اصول که در عقل و فکر ما در اثر احساسهای مکرر پیدا شده، ریشه اش همین است یا به نیازهای زندگی بشر و به عبارت دیگر به منافع و مصالح بشر هم بستگی دارد؟ مثلاً یک روز منفعت ما اقتضا می کند که 5 ضربدر 5 مساوی 25 باشد، ممکن است در یک جا منفعت ما اقتضا نکند که 5 ضربدر 5 مساوی با 25 باشد، در آنجا اگر 5 ضربدر 5 مساوی 24 باشد منفعت ما بهتر تامین می شود، یعنی واقعا اگر منافع ما تغییر کرد، فکر ما هم درباره این جور مسائل تغییر می کند؟ این وجدان فکری ما بستگی دارد به منافع ما؟ به اغراض و هدفهای ما؟ یا اینها به هر جا بستگی داشته باشند، به حوائج و نیازهای ما بستگی ندارند؟ یا فرض کنید در فلسفه می گویند:

«دور و تسلسل محال است»، محال است که پیدایش دو شیء متوقف بر یکدیگر باشد، یعنی پیدایش این، متوقف باشد به پیدایش آن و برعکس، یعنی این، وجودی وابسته به وجود آن و در واقع معلولش باشد و باز آن، عینا وابسته به وجود این و معلولش باشد، [و به عبارت دیگر] این دو فرد هر دو هم علت یکدیگر باشند، هم معلول یکدیگر، نه اینکه از جنبه ای یکی علت باشد و دیگری معلول، و از جنبه دیگر بر عکس، آن، دو جنبه می شود [و مانعی ندارد]. این، یک چیزی است در فکر بشر فکر بشر در این جور مسائل استقلال دارد، یعنی تابع خواستها و مصالح و رژیم زندگی و این چیزها نیست بهترین دلیلش همین است که می بینید در علوم (فیزیک، ریاضی، علوم فضایی)

دانشمندان شوروی و چین که در رژیم خاصی زندگی می کنند - رژیمشان اشتراکی است و نظام زندگیشان یک نوع نظام است - و دانشمندان آمریکایی که در رژیم دیگری درست مغایر با این رژیم و ضد این رژیم زندگی می کنند، در لابراتوارهایشان وقتی که می خواهند مسائل را مطالعه کنند، با دو عینک مختلف نمی بینند که چون در دو نظام زندگی می کنند، او با یک عینک می بیند و یک جور استنباط می کند، و این با عینک دیگری مطالعه می کند و جور دیگری استنباط می کند!

البته هیچ مانعی ندارد که متد علمی این با متد علمی آن مخالف باشد، کما این که مانعی ندارد در دو دانشگاه آمریکا دو متد علمی باشد، یا در چین یک متد علمی باشد، در شوری متد دیگری باشد، یا در خود شوروی دو متد علمی باشد، ولی آنچه که قطعی و مسلم است این است که افکار علمی و فلسفی بشر، ملعبه نظام زندگی بشر نیست که نظام زندگی وجدان فکری بشر را از اصول و ریشه عوض کند.

به هر حال این هم مساله ای است که به علم (علم النفس) مربوط است و در علم النفس (روانشناسی) چنین نظری تایید نشده که اصول فکری بشر با تغییر نظام زندگی بشر تغییر می کند.

چیزی که بیشتر منشا مغالطه می شود [خلط میان اندیشه های عملی و اندیشه های نظری است] قدمای فلاسفه متوجه یک نکته بسیار عالی شده بودند و آن این که بعضی مسائل، قراردادی است نه واقعی، مسائل قراردادی فکر بشر، متغیر است - و به آنها «اندیشه های عملی» می گفتند در مقابل «اندیشه های نظری» - و به عبارت دیگر می گفتند: فکر بشر درباره «جهان آنچنان که هست» تابع اغراض انسان نیست، ولی فکر بشر درباره «جهان آنچنان که باید»

تابع اغراض و اهداف انسان است این که دور محال است یا نه، فکری است درباره جهان آنچنان که هست این که فلان عدد ضربدر فلان عدد مساوی با فلان عدد است، فکری است درباره جهان آنچنان که هست ریاضیات و فلسفه و طبیعیات جزو علوم نظری هستند ولی علمی که درباره آنچه باید بحث می کنند مثل اخلاق، سیاست و تدبیر منزل - در تقسیماتی که قدمای می کردند - که از اینجا مساله حسن و قبح مطرح می شود: فلان چیز خوب است، فلان چیز بد، این زیباست، و آن زشت است، اینها تغییر می کنند.

یک اختلاف نظر میان متکلمین و فلاسفه در این بود که متکلمین، مسائل مربوط به حسن و قبح را در الهیات دخالت می دادند، می گفتند: «برای خداوند حسن است چنین کار، پس می کند و قبیح است چنین کار، پس نمی کند» و فلاسفه می گفتند: «حسن است و قبیح است، اینها مسائل مربوط به زندگی بشر است و از حدود اندیشه بشر هم خارج نیست».

اینکه عده ای از علمای امروز نظر داده اند که «فکر و وجدان فکری بشر ملعبه شرایط زندگی است» از اینجا بوده که در مطالعات خودشان در میان ملل و اقوام دیده اند که اصول افکار بشر درباره زشتی و زیبایی کارها - یعنی در بعد حسن و قبح عقلی - بسیار متفاوت است، یعنی تابع شرایط زمانی و مکانی است گفته اند وقتی ما به قبیله ای وارد می شویم، می بینیم فلان کار در حد اعلا زشت است و در قبیله دیگر که وارد می شویم، می بینیم همان کار در حد اعلا زیباست آنها به عقلشان استناد می کنند، اینها هم به عقلشان استناد می کنند.

یک امر بعد از این که در میان مردم عادت شد، همه می گویند خوب است، یکدفعه که عادت تغییر می کند، همه مردم می گویند بد است، مثل پوشیده بودن یا نبودن سر در حضور افراد محترم تا چند سال پیش اگر کسی در حضور یک

شخص محترم کلاه یا عمامه اش را - هر چه که بود - به سر نمی گذاشت و سر لخت وارد می شد، بی احترامی بود حالا مثل این که قضیه بر عکس است، وقتی که شخص وارد مجلس می شود کلاهش را دم در می گذارد و سر لخت می رود، یعنی ادب و احترام این جور اقتضا می کند یا مثل وضع پوشش زنها صرف نظر از اینکه مصلحت چه اقتضا می کند، در یک جامعه یک جور لباس پوشیدن زیباست، جور دیگر زشت است، در جامعه دیگر یا در زمان دیگر، اوضاع درست بر عکس می شود، آنچه را که سابق زشت می دانستند الان زیبا می دانند. مسائل زشتی و زیبایی که مربوط به «بایدها» است، یعنی باید این جور باشیم یا نباید این جور باشیم، از بحث ما خارج است ما این را می گوییم که کسی اینها را بر ما نقض نکند ما اینها را اندیشه های عملی و متغیر می دانیم ولی از این اندیشه ها که خارج بشویم و برویم سراغ اندیشه های نظری، فلسفه ها و علوم، [می بینیم متغیر نیستند].

علوم به هیچ وجه ملعبه و تابع خواستها، عادات، مقررات، عرفیات یا شرایط خاص زندگی، غنا و فقر نیست یک بچه فقیر صعلوک مسائل خاص فلسفی یا طبیعی یا ریاضی را همان طور تلقی می کند که یک بچه ثروتمند البته ممکن است از نظر ساختمان مغزی با همدیگر تفاوت داشته باشند، فقیر باهوش تر باشد، غنی کم هوش تر یا برعکس، ولی به هر حال به فقر و غنایشان مربوط نیست فقیر فقیر و غنی غنی هم قضاوتشان درباره مسائل نظری علمی یکسان است، یعنی فقر و غناشان تاثیری در این قضاوت ندارد.

بنابراین اگر ما بخواهیم مذهب، هنر و خصوصاً فرهنگ را تابع مسائل اقتصادی بدانیم، بستگی به این دارد که فکر را در مسائل نظری تابع بدانیم، این هم چیزی است که علم آن را نمی پذیرد.

ممکن است کسی چیز دیگری بگوید، بگوید این که ما می‌گوییم «اقتصاد زیر بناست» مربوط به خصلت روانی بشر نیست که شما ما را ببرید به ناحیه علم النفس و از آن ناحیه ما را محکوم کنید، ما منکر غرایز گوناگون بشر نیستیم، منکر اصالت فکر بشر هم نیستیم، ولی علت اصالت اقتصاد و تبعیت مسائل دیگر از آن، خصلت خاص اقتصاد و خصلتهای خاص آنها می‌باشد که مسائل غیر اقتصادی مجردند یعنی وابسته به امور خارجی نیستند، مثلاً می‌نشینیم قانونی را وضع می‌کنیم، این قانون دیگر به یک امری در خارج بستگی ندارد، مذهب یک امر وجدانی است و به خارج از وجود ما بستگی ندارد، هنر و اخلاق هم همین جور، ولی اقتصاد عیبش این است که وابسته به ماده و شرایط خارجی است، بستگی دارد به مواد زمین، به اموری که ما تولید می‌کنیم، به نیروهایی که مولدند، از این جهت اقتصاد یک امر خارج از اختیار بشر است، چون شرایط مادی و خارجی دارد و آن شرایط تغییر می‌کنند و طبعاً خودشان را بر بشر تحمیل می‌کنند و بشر در مقابل آنها چاره‌ای ندارد، کما این که واقعاً هم همین طور است، الان ما نمی‌توانیم خودمان را با شرایط مادی زندگی تطبیق ندهیم، اصلاً امکان ندارد.

ممکن است گوینده بگوید: ما منکر اصالت فرهنگ نیستیم، ما منکر این نیستیم که فرهنگ بشر از یک غریزه ذاتی در بشر سرچشمه می‌گیرد که همان حقیقت جویی باشد، مذهب را هم منکر نیستیم، ولی بالاخره بشر باید میان نیازهایش هماهنگی برقرار کند، نمی‌تواند نکند اقتصاد به دلیل این که به امور خارجی بستگی دارد و خارج از اختیار بشر است و خودش را بر بشر تحمیل می‌کند، بشر در مقابلش چاره‌ای ندارد، نمی‌تواند آن را با مذهب و اخلاق و غیره تطبیق بدهد، ولی اینها امور مجردی هستند در اختیار خودش، اگر قانون

است فوراً عوضش می‌کند، اگر مذهب است، فوراً شکلش را تغییر می‌دهد و به شکل دیگری در می‌آورد، و اگر فکر است باز بستگی به خودش دارد، وضعش را تغییر می‌دهد، علت اصالت اقتصاد و فرعیت آنها، خصلتهای روانی بشر نیست، علتش این جهت است. بشر در شرایط خاص اقتصادی قرار می‌گیرد، ولی نیازش به فرهنگ به جای خود هست، می‌بیند نمی‌تواند آن را تابع فرهنگ کند، فرهنگ را تابع آن می‌کند، چون فرهنگ مجرد و بی‌ریشه است، یعنی ریشه‌ای خارج از وجود خودش ندارد، ولی اقتصاد ریشه‌ای خارج از وجود خودش دارد می‌بیند به مذهب نیاز دارد و مذهب را نمی‌تواند رها کند، ولی می‌بیند اقتصاد را که نمی‌تواند با مذهب تطبیق بدهد، مذهب را با اقتصاد تطبیق می‌دهد می‌بیند به هنر هم نیاز دارد، ولی اقتصاد را که نمی‌تواند با هنر تطبیق بدهد، هنر را با اقتصاد تطبیق می‌دهد ریشه اصالت اقتصاد و عدم اصالت این امور، وابسته بودن اقتصاد به مواد خارجی و وابسته نبودن اینها به این مواد است.

این البته نظریه‌ای است، ولی این را هم نمی‌شود قبول کرد، چون درست است که آن امور دیگر ریشه‌ای در ماده خارجی ندارند ولی آنچه‌ها هم بی‌ریشه نیستند که در اختیار بشر باشند و هر جور دلش بخواهد تغییر می‌دهد مثلاً اخلاق بگوید: من به اخلاق نیاز دارم، تا امروز اخلاق متناسب با شرایط اقتصادی، این جور بود که وجدان اخلاقی حکم می‌کرد «راستی خوب است»، حالا که با اقتصاد امروز نمی‌شود اخلاق این باشد، خودمان را با وضع جدید تطبیق می‌دهیم، وجدان ما یکمرتبه تغییر می‌کند، می‌گوید از امروز دیگر بنا را گذاشتیم بر این که «دروغ خوب است» نه، اخلاق اینچنین هم مجرد و بی‌ریشه نیست که آدم بگوید حالا که نمی‌شود آن را با اخلاق تطبیق کرد، پس اخلاق را

تغییر می دهیم، یعنی به همین سهولت که لباسی را در می آوریم و لباس دیگری می پوشیم، فوراً وجدان اخلاقیمان را عوض کنیم تا امروز می گفتیم عدالت خوب است، ظلم بد است، باید با ظلم مبارزه کرد، باید از عدالت حمایت کرد، حالا می بینیم اوضاع جور دیگری اقتضا می کند، فوراً این وجدان را دور می اندازیم، یک وجدان دیگر می آوریم و می گوئیم ظلم خوب است، زور خوب است، ضعف بد است، ما بالاخره به یک وجدانی نیاز داریم، این وجدان را رها می کنیم، یک وجدان دیگر می گیریم یا تا امروز وجدان مذهبی این طور خوب بود، حالا که می بینیم نمی شود، فوراً این وجدان مذهبی را کنار می گذاریم، یک وجدان دیگر به خودمان می دهیم، و همین طور اصول فکری.

مسائل این طور هم بی ریشه نیستند هیچکدام اینها این جور نیست حق این است که همه اینها غرایزی اصیل در بشر هستند و بشر گاهی به حکم نیازهای اقتصادی خودش، تغییراتی در سایر نیازها می دهد و گاهی به حکم سایر غرایزش، روی این غریزه اش حکم می کند، یعنی همه اینها در یکدیگر تاثیر متقابل دارند و گاهی یکی بر دیگری حکومت می کند معنای حکومت کردن، نه این است که آن را به کلی از ریشه دگرگون می کند، بلکه معنای آن این است که حکم او را ساقط می کند، یعنی او را در حد بالقوه نگه می دارد، مثلاً وجدان مذهبی انسان یک چیز را حکم می کند و نیاز اقتصادی اش چیز دیگری را، در اینجا ممکن است که دنبال معاشش برود، نه این که وجدان مذهبی اش فوراً تغییر می کند! نه، این را در حد بالقوه می گذارد، این را مغفول عنه می گذارد، یعنی پا می گذارد روی وجدان مذهبی یا اخلاقی یا علمی خودش عکسش هم در دنیا مشاهده شده است، یعنی انسان به خاطر اخلاق، مذهب، علم، بر وضع اقتصادی خودش حکومت می کند، به خاطر اخلاق، نظام اقتصادی خودش را

تغییر می دهد، اخلاقش حکومت می کند بر اقتصادش، مذهبش حکومت می کند بر اقتصادش.

سؤال:

1. مادیون می گویند: «محرک انسان، جلب منافع و کسب لذت است» شهوت، پول و برتری طلبی هم جزو منافع است. انسان برای کسب لذت بیشتر، مغزش را به کار می اندازد، آن وقت وسائل تولید را کامل تر می کند، در نتیجه شرایط اقتصادی زمان تغییر می کند، در آن صورت رو بنا هم - که می گویند شامل هنر، فرهنگ، مذهب، آداب و رسوم، قوانین و است - عوض می شود.

2. آقای مطهری فرمودند «باید از علم سؤال کرد که آیا بر وجود بشر فقط گزینه منفعت طلبی حکومت می کند یا چیزهای دیگری هم هست؟» روانشناسی این را خیلی طرد نمی کند و تقریباً تایید می کند که انسان تمام کارهایش بر اساس منافع خودش است در کتاب آقای دکتر سیاسی در شرح حال بعضی بیمارها می گوید: «اینها فداکاری و ایثار می کنند، «ما می خندیدیم که اینها کارهای انسان کامل است، او می گوید بیمارند و آدم طبیعی را کسی می داند که منافعش را در راه مردم و اجتماع کنار نزنند...»

3. مسائل اجتماعی، مسائل آماری هستند و لذا نمی شود روی یک نفر حکم صادر کرد روانشناسان هم در مسائل روانی بر آمار تاکید می کنند آنها می گویند بیشتر مردم برنامه زندگیشان این طور است که دنبال منفعت می روند و اگر از رفتارشان چیز دیگری مشاهده می شود، فقط تظاهر است، یعنی اگر اظهار دوستی و اخلاص بی شائبه می کنند، زیر پرده خبر دیگری است که شاید خودشان هم ندانند.

4. مارکسیست‌ها نمی‌گویند غنی از تجربیات، یک چیز استنباط می‌کند و فقیر چیز دیگر آنها می‌گویند: «طرز تفکر جامعه جبرا تابع شرایط اقتصادی است»، مثلا در دوران بردگی، طرز تفکر و اخلاقیات بردگی حکومت می‌کرده و در دوره‌های بعد چیزهای دیگر در آن وقت می‌گفتند: انسان خوب (برده خوب) کسی است که به مولای خود وفادار باشد، امروز جور دیگری است آنها می‌گویند در رژیمی که یک طرز تولید مخصوص بر اقتصاد حکومت می‌کند، طرز تفکر مردم هم تابع آن است، لذا نمی‌گویند «اقتصاد» زیر بناست، بلکه می‌گویند «طرز تولید اقتصاد» زیر بناست، طرز تولید اقتصاد در دوران بورژوازی یک جور است، در دوره کمونیسم یک جور دیگر. من اول جواب مطلب آخر را عرض می‌کنم نه، این جور نیست که آقای مهندس فرمودند اولاً [از نظر اینها] ریشه اینکه با تغییر نظام اجتماعی، سایر مسائل تغییر می‌کند، این است که انسان تابع جو خودش است، ریشه اش این است و نتیجه اش هم جز این نمی‌تواند باشد که انسان در هر جو مادی که قرار بگیرد، همان طوری فکر می‌کند که آن جو مادی اقتضا می‌کند (یعنی منافعش در آن جو مادی حکم می‌کند)، و بنابراین جبرا فقر هم همین جور است گذشته از این، تصریحی که یکی از پیشروان مارکسیسم⁽¹⁸⁾ می‌کند و این جمله معروف از اوست که: «یک نفر در کاخ و در ویرانه دو جور فکر می‌کند⁽¹⁹⁾، همین مطلب است، یعنی مثلا همین آقای که امروز در یک نظام طبقاتی جزو طبقه کار فرماست، الان یک طرز تفکر دارد، اگر یکمرتبه در اثر یک بحران وضع اقتصادی ورشکست بشود و مجبور گردد کارگر بشود، یعنی یک ماه بعد به صورت یک کارگر در بیاید، آن وقت وجدانش فرق می‌کند، چون حالا کارگر است، یک وجدان دارد، سابقا

کارفرما بود، وجدان دیگری داشت بر عکس اگر کارگری از طبقه خودش خارج شود و بیاید در طبقه کارفرما، وجدانش آنا عوض می شود.

او در کمال صراحت این مطلب را می گوید، والا «شرایط طبقاتی» دیگر معنی نداشت چرا می گویند انسان در هر طبقه ای که باشد یک جور فکر می کند که در طبقه دیگر فکر نمی کند؟ دو طبقه که در یک زمان هستند و شرایط تولیدی و نیروهای تولیدی طبقه کارفرما و طبقه کارگر در یک زمان که یک جور است اینکه کارگر یک طرز تفکر دارد و کارفرما طرز تفکر دیگر، علتش این است که جو زندگی فردی و شخصی این با جو زندگی فردی و شخصی او فرق می کند، و همان جمله معروف «یک انسان در کاخ و در ویرانه دو جور فکر می کند» مؤید این مطلب است.

راجع به مسائل اول هم در آن جلسه عرض کردیم، بحث در این نیست که انسان برای منافع خودش کار می کند یا برای لذت؟ انسان برای لذت کار می کند این امری است که شاید احدی در دنیا منکرش نباشد تا انسان از کاری که می کند نوعی لذت نبرد، نمی کند این دیگر ساختمان انسان است همان کسی هم که ما می گوئیم از لذات مادی خودش می گذرد، نه این است که به بی لذتی پناه می برد، او در این گذشت، لذتی می بیند که برای او عالی تر و راقی تر است، یعنی از خوراندن بیشتر لذت می برد تا از خوردن، از پوشانیدن بیشتر لذت می برد تا از پوشیدن سعدی هم می گوید:

اگر لذت ترک لذت بدانی دگر لذت نفس، لذت نخوانی
هیچکس نگفته که بشر برای لذت کار نمی کند خود پیغمبران هم که مردم را دعوت به آخرت و خدا و عبادت کرده اند، گفته اند نمی دانید چه لذتها و بهجت‌هایی در اینجا هست! لذتی که امیرالمؤمنین از عبادتش می برد، هیچ عیاشی

از هیچ کاباره ای نمی برد کسی نمی گوید امیرالمؤمنین عبادت می کرد و یک ذره هم لذت نمی برد به یک مفهوم، منفعت است انسان هر منفعتی را به خاطر لذت می خواهد منتها بحث مادی و غیر مادی این است که مادی، لذت را منحصر می داند به آنچه که ناشی از مادیات زندگی است غیر این مادیین (یعنی ماتریالیست دیالکتیسیست ها)، « منافع مادی » را همین طوری که شما گفتید توجیه می کنند، یعنی اختصاص نمی دهند به منافع اقتصادی، شهوت جنسی را هم جزو آن می دانند، برتری طلبی را هم یک امر مادی می شمارند (آن را جزو معنویات نمی شود شمرد)، ولی در مکتب اینها (مارکسیسم) مطلب این جور نیست که منافع مادی را شامل امور جنسی هم بدانند، و لهذا - عرض کردم - امثال راسل این را رد می کنند دیگر نمی شود گفت که راسل هم حرف اینها را نمی فهمیده راسل مارکس را رد می کند و می گوید این نظر درست نیست به این دلیل که ما نمی توانیم گزینه جنسی را از اصالت بیندازیم.

اینها برای اموری اصالت قائلند که قابل مبادله باشد، به عبارت دیگر کلی اش مطلوب باشد نه شخصش، امری که بشود آن را داد، مثلش را گرفت به همین دلیل مساله عشق یا مساله فرزند، خارج از این بحث است چون مساله عشق و مساله فرزند جنبه شخصی دارند، یعنی انسان بچه خودش را که دوست دارد، روی یک ارزش کلی نیست، بچه خودش را دوست دارد و فقط هم همین را دوست دارد، یعنی اگر بروند بچه دیگری بیاورند که همه چیزش از او بهتر باشد، زیباتر باشد، خوش زبان تر باشد، باهوش تر و با نمک تر باشد، بگویند آقا تو بچه می خواهی دیگر، بهترش را به تو می دهیم، او را به ما بده، قبول نمی کند، برای این که گزینه به شخص این بچه تعلق گرفته می گوید: همین را می خواهم

همان بچه کور و کچل خودش را ترجیح می دهد به بچه های خیلی خوب مردم.

مساله عشق هم همین طور است هر کسی نه این است که به یک همسر به طور کلی علاقه مند می شود، یک کلی همسر! آن جلسه عرض کردم، [غلام عاشق به اربابش] گفت: «عاشق هر کسی هستم که شما مصلحت بدانید» نمی شود انسان عاشق کسی باشد که دیگری مصلحت بداند، مثل قالی نیست شما قالی ای را که در اتاقتان افتاده، فقط از آن جنبه های کلی اش می خواهید، مثلا قالی ای است کرمانی، خصوصیتش این جور، ارزشش اینقدر و اگر همین الان کسی یک قالی دیگر برای معاوضه بیاورد و شما ببینید از آن بهتر است آنا قالی را به او می دهید.

در این جور مسائل، علقه، علقه شخصی و فردی است یک زن همین خصوص شوهر خودش را می خواهد اگر زنی حاضر باشد شوهرش را معاوضه کند، می گویند شوهر دوست نیست، اصلا او را زن خانواده حساب نمی کنند، کما این که اگر مردی حاضر باشد زنش را با یک زن دیگر به اصطلاح «فنی» بزند و بگوید اگر زنی با این شرایط پیدا شود من فوراً معاوضه می کنم، او را شوهر حسابی تلقی نمی کنند هر کسی به زن خودش، به شخص همان زن علاقه مند است و هر زنی هم به شخص همان [شوهرش] علاقه مند است، و لهذا اینها جزو مسائل اقتصادی و تجاری نیست این تعمیمی که شما می دهید، برای توجیه حرف آنهاست اما چیزی نیست که با حرف آنها تطبیق کند.

این چیزهایی هم که حضرتعالی راجع به آمار فرمودید که در مسائل اجتماعی [بر اساس] اکثریت [حکم می کنند]، آن اکثریتی که شما می گویند، مضر به حرف ما نیست ما می گوئیم گزینه منحصر در بشر این نیست و لو

موارد کمی هم پیدا شود [که نشان بدهد غرایز دیگری نیز در بشر وجود دارد] همان نهرو هم اگر منحصر به خودش باشد [کفایت می کند] آن وقت می گوید «از نظر علم امروز نهرو یک آدمی بیمار تلقی می شود» امثال نهرو در دنیا بسیار زیاد هستند.

چقدر افراد بوده اند و هستند که یک عمر زندگی زاهدانه می کنند برای این که ریاستشان محفوظ باشد این قضیه دیگر در پیشوایان مذهبی غیر متقی و پیشوایان مذهبی دروغین هست بگذریم از دو پیشوای مذهبی که در اثر نعمت حماقت مریدهایشان از عالی ترین لذتهای مادی دنیا بهره مند بودند: یکی پیشوایان اسماعیلیها (آنها کراهی هستند که با هیچ چیزی نجس نمی شوند)، یکی هم پیشوایان بهاییها تا شوقی افندی زنده بود، حالا که به صورت هیات در آمده است، همه پیشوایان مذهبی دنیا اگر بخواهند مقام پیشوایشان را حفظ کنند، راهی ندارند جز محروم کردن خود از لذتها البته شکی نیست که میان اینها عده ای هم هستند که روی ایمان و اعتقاد و تقوا [آن طور زندگی می کنند]، آن به جای خود، ولی هیچ کس هم انکار ندارد که اقلاً نیمی از آنها اینهمه محرومیتها را در زندگی متحمل می شوند فقط به خاطر این که مقامشان محفوظ باشد. این امری است که خیال نمی کنم قابل انکار باشد امر خیلی محدودی هم نیست که بگوییم یک نفر بوده، دو نفر بوده، پنج نفر بوده، همیشه در دنیا هستند و زیاد هم هستند ممکن است یک نفر در این تهران باشد که اگر یک آدم عادی باشد، دل او ممکن است بترسد، آدم مثلاً به خدا اعتقاد نداشته باشد و کارش به خاطر خدا هم نباشد، آن وقت مثلاً نواحی بالای شهر تهران را در همه عمرش نمی بیند برای این که مبدا مریدها ناراحت بشوند چقدر باید غریزه جاه طلبی

در او قوی باشد که تا این حد برای خودش محرومیت ایجاد کند! این هست و خیال نمی‌کنم قابل انکار باشد.

پی نوشت ها :

- 1 - [فصل اول از قسمت پنجم].
- 2 - اصول مقدماتی فلسفه، ص 193 (نقل به معنا و خلاصه).
- 3 - همان ماخذ، ص. 194
- 4 - فیلسوف فرانسوی.
- 5 - همان ماخذ.
- 6 - همان ماخذ، ص. 195
- 7 - همان ماخذ.
- 8 - همان ماخذ.
- 9 - همان ماخذ.
- 10 - قصص / 5 و 6
- 11 - [این داستان در کتاب داستان راستان (داستان شماره 17) نقل شده است].
- 12 - اصول مقدماتی فلسفه، ص. 197
- 13 - همان ماخذ، ص. 198
- 14 - اصول مقدماتی فلسفه، ص. 199
- 15 - اصول مقدماتی فلسفه، ص. 212
- 16 - در اینجا سؤال کننده تایید می کند که مقصودش همان گفته استاد است.
- 17 - [سر پوش بزرگ بلورین که لامپ را زیر آن می گذارند تا از باد مصون بماند (لغتنامه دهخدا)].
- 18 - [فوترباخ].
- 19 - [اصل جمله چنین است: « تفکر در یک کاخ و در یک کلبه تفاوت پیدا می کند» (اصول مقدماتی فلسفه، ص 196)].

جامعه و تاریخ از نظر قرآن

در دنباله بحث چهار جلسه پیش راجع به ماهیت تاریخ از نظر قرآن [مطالبی عرض می‌کنیم] البته منظور این است که قرآن منطق خودش را در جریانهای تاریخ بر چه مبنایی گذاشته است؟ ما در آن جلسه مقداری بحث کردیم و چون به مطالعات جدیدی برخورد کردیم، ناچار آنها را اینجا ذکر می‌کنیم، اگر چه ممکن است بعضی از مطالب تکراری باشد.

اولین مساله در اینجا این است که اساسا آیا قرآن برای جامعه بشری، برای اجتماع انسانها شخصیت قائل است یا این که نه، برای اجتماع شخصیتی قائل نیست و اجتماع در منطق قرآن، چیزی نیست جز همان افراد، و قرآن طرف سخنش فقط افراد است و هدفش هم افراد هستند، و غیر از افراد، چیز دیگری را در نظر ندارد و نمی‌بیند؟

اگر به این دید نگاه کنید، هیچ فرقی میان جامعه انسان و یک باغ پر از درخت نیست باغ پر از درخت هر چه هست درخت است، مجموع درختهاست و هر درختی برای خودش یک دنیای جداگانه دارد، هر درختی ارتباط مستقیم با آب و هوا و خاک و نور و حرارت و غیره دارد و هیچ درختی در سرنوشت درخت دیگر تاثیر ندارد، یعنی مجموع درختها یک پیکر واقعی - نه قراردادی - به نام «جامعه درختان» نیستند.

آیا انسانها هم از همین قبیل اند که اگر در مورد انسانها بگوییم: «بنی آدم اعضای یک پیکرند» فقط یک تعبیر شاعرانه کرده ایم؟ یا نه، اصلا این یک واقعیت است، افراد انسان پیوندهایی واقعی با یکدیگر دارند که مردمی که با هم زندگی می‌کنند، طبعا و واقعا به صورت یک پیکر در می‌آیند و افراد اجتماع

واقعا تا حدود زیادی حکم اعضا را پیدا می کنند، یعنی استقلالشان تا حدودی محو می شود و تابع آن وحدت و روحی می شوند که بر جامعه حکمفرماست. اگر این دومی را گفتیم، آنگاه این سؤال پیش می آید که افراد که عضو جامعه هستند و جامعه خودش یک واقعیتی است - نه یک امر قراردادی - و افراد تا اندازه ای استقلالشان را از دست می دهند، تا چه حد از دست می دهند؟ صد در صد از دست می دهند یا یک درصدی دارد، مثلا بگوییم صدی پنجاه؟ البته درصدش را نمی شود معین کرد.

قرآن برای جامعه شخصیت قائل است، واقعا برای جامعه حقیقتی و واقعیتی قائل است و افراد را عضو آن واقعیت می داند افراد انسان در حکم درختان یک باغ نیستند، بلکه در حکم اعضای یک پیکرند، چون گذشته از این که مقررات اسلامی بر همین پایه گذاشته شده است (یعنی تنها جنبه فردی ندارد، نمی گوید فرد هیچ ارتباطی با افراد دیگر ندارد، بلکه برای اصلاح فرد که «جزء هست، اصلاح» کل «را لازم می شمارد و هر فردی به خاطر خودش هم که هست مسؤول آن کل و آن جمع است) گذشته از این جهت، اساسا در قرآن به همین صورت این منطق تایید شده است و قرآن برای اقوام و به تعبیر خودش «امم»⁽¹⁾ شخصیت قائل است، یعنی همان طور که برای فرد حیات و موت قائل است، واقعا برای جامعه حیاتی و موتی و کانه روحی قائل است، برای جامعه عمر قائل است، همین جور که عمر فرد زمانی به سر می رسد، گاهی طولانی است و گاهی کوتاه است، عمر یک جامعه هم گاهی طولانی است، گاهی کوتاه است و زمانی به سر می رسد، همان طور که هر فردی یک شعور خاص به خود دارد، جامعه هم یک شعور خاص به خود دارد و شاید به تعبیر بالاتر، همان طور که از نظر قرآن هر فردی یک کتاب دارد که ما اسمش را نامه عمل می گذاریم (و

کل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیامة کتابا یلقیه منشورا⁽²⁾، یک نامه عمل دارد که آن، نامه عمل فردی است، هر امت هم یک کتاب مستقل دارد.

این را باید عرض کنیم که ما این مطلب را بیشتر از تفسیر المیزان استفاده کرده ایم و لهذا خود آن تفسیر را آورده ام که بیشتر می خواهم عبارتهای آن را بخوانم.

ایشان (علامه طباطبائی) می گویند علت این که مورخین اسلامی قبل از هر مورخ دیگری به این فکر افتادند که بحثهای اجتماعی را مطرح کنند و برای هر قومی از آن جهت که یک قوم است، حساب مخصوصی باز کنند و برای هر قوم و ملتی روحی قائل شوند و افرادی مثل مسعودی - در هزار سال پیش بلکه بیشتر - و بعد ابن خلدون [در میان آنها ظهور کنند، تعالیم قرآن است]، اینها از همین قرآن الهام گرفته اند فرنگیها هم این مطلب را قبول دارند که جامعه شناسی به عنوان یک علم، ابتکار اولیه اش از اروپاییها نیست، مبتکر اولیه اش را ابن خلدون می دانند البته قبل از ابن خلدون هم خیلی افراد بوده اند ولی ابن خلدون به صورت کامل تری بیان کرده است، یعنی ابن خلدون بوده که در آن مقدمه خودش تصریح کرده به این مطلب که هیچ دلیلی نداریم که علوم عقلی منحصر باشد به آنچه که از قدیم به ما رسیده و یونانیان علوم را تقسیم کرده اند به نظری و عملی، و بعد علوم نظری را به شعبی تقسیم کرده اند و علوم عملی را به شعبی ممکن است علوم دیگری باشد که اصلا خود آن علم را بشر تاکنون نشناخته باشد و خود علم، جدید باشد، نه توسعه یک علم اصلا علم، علم جدیدی باشد و مدعی می شود که علم جامعه خودش یک علمی است و مثل

همه علوم دیگر، موضوع و هدف و مبادی و مسائلی دارد و با هیچ علمی فرق نمی کند.

کتابش ترجمه هم شده است و بسیار کتاب پر مغزی است او برای امتها و ملتها ارتقاءها و انحطاطها قائل است و به حسب تشخیص خودش علل ارتقاءها و انحطاطها و انقراضها را ذکر می کند او به فرد کار ندارد، حکم «امت» و به اصطلاح امروز «ملت» را بیان می کند درست جامعه را موضوع یک علم مستقل و جداگانه قرار می دهد.

ایشان (علامه طباطبائی) می گویند همه اینها از خود قرآن الهام گرفته اند، چون این قرآن است که برای اولین بار در تاریخ بشریت اینچنین برای اقوام، مستقل از افراد، شخصیت قائل شد.

در اوائل سوره مبارکه اعراف آیاتی هست خطاب به بنی آدم به طور کلی:
(یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباسا یواری سوءاتکم) ⁽³⁾ (یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنة) ⁽⁴⁾، تا می رسد به اینجا که: (قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغی بغیر الحق و ان تشرکوا بالله ما لم ینزل به سلطانا و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون) ⁽⁵⁾ خداوند کارهای زشت را - چه ظاهری و چه باطنی، چه آنچه که علنی است و چه آنچه که مخفی و مربوط به روان و باطن انسان است - و کارهای بد و طغیانها را و قیامهای بدون حق را و شرک را و نسبت دادن به خدا چیزی را که انسان نمی داند (بدعتها) همه را حرام کرده است بعد می گوید: (ولکل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا یتاخرون ساعة ولا یتقدمون) ⁽⁶⁾ برای هر امت و قومی پایانی است.

اصلا خود آن آیه فواحش را که ذکر می کند، معلوم است که می خواهد علل به پایان رسیدن را ذکر کند از آیات دیگر قرآن [نیز] این مطلب استفاده می شود

[که] هر امتی پایانی دارد و آن وقتی که پایانش برسد، یک ذره تخلف نمی کند، نه لحظه ای پیش می افتد، نه لحظه ای پس، اینچنین قطعی و ضروری است. در این تفسیر در ذیل آیه قبل از این آیات که خطاب به بنی آدم می گوید: «ای بنی آدم! شما در روی زمین زندگی می کنید و در روی زمین می میرید و بعد، از همین زمین هم مبعوث خواهید شد» می فرماید مفاد این آیه این است: (ان الامم و المجتمعات لها اعمار و آجال نظیر ما للافراد من الاعمار و الاجال) برای امتها و اقوام هم عمر و اجل است آنچنان که برای افراد هست.

آیه دیگر آیه 108 سوره انعام است گفتیم که می گویند هر قوم هم یک نوع شعور و یک نوع احساسی دارد غیر از احساس فرد و مختصات احساسی یک فرد شما می بینید که هر قوم و ملتی در اثر این که با یکدیگر زندگی کرده و تحت تاثیر یک گونه علل (علل طبیعی و جغرافیایی، علل اجتماعی و علل نژادی) قرار گرفته اند، طبعا همه مردم دارای یک روحیه خاص می شوند که امروز روی روحیه ملل تکیه می شود و حتی کتابهایی هم در همین زمینه ها به نام «روحیه ملل» نوشته می شود⁽⁷⁾، روحیه ملت آلمان، روحیه ملت فرانسه و غیره.

قرآن در بعضی آیات خودش مطلب را به این تعبیر بیان می کند، خطاب می کند به یک مردمی که عملشان فحاشی است و فحش می دهند، قرآن نهی می کند حتی مسلمین را، می گوید به بتها و هر چیز دیگری که مورد احترام دیگران است، فحش ندهید، سب نکید، البته نه به آن ملاکی که امروز می گویند که هر چیزی که بشر برای آن احترام قائل شد، خود به خود احترام پیدا می کند، اگر بتی مورد احترام بشر شد، چون بشر به آن احترام می گزارد و بشر محترم است، پس او هم باید محترم باشد! نه، چنین اصلی از قرآن استنباط نمی شود، بلکه

برعکس استنباط می شود: به خاطر توجه دادن به عکس العملش، می گوید وقتی که شما به معبود و مقدسات آنها فحش بدهید، آنها هم به مقدسات شما فحش می دهند، اصلا فحش را کنار بگذارید.

در جنگ صفین - در نهج البلاغه است - امیرالمؤمنین دیدند که اصحابشان به معاویه و اصحاب معاویه و شاید به بالاترها فحش می دهند، فرمود: (انی اکره لکم ان تکونوا سباین) ⁽⁸⁾ من خوش ندارم که شما فحاش و سباب باشید، بلکه برعکس حرف خوب بزنید، سختتان دعا باشد، بگویید خدایا! میان ما و این دشمنانمان اصلاح کن، آنها را به را خیر هدایت کن. قرآن می فرماید: (ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغير علم)، بعد می گوید «کذلک» (مثل این که این را به عنوان یک روحیه کلی از این مردم تشخیص می دهد) (کذلک زینا لكل امة عملهم ثم الی ربهم مرجعهم فینبئهم بما کانوا یعملون) ⁽⁹⁾ «اینچنین برای هر امتی کارشان را در احساسشان زیبا قرار می دهیم» حال چرا این را به خدا نسبت داده یا نداده، داستان دیگری است، ولی اساس مطلب این است که هر امتی عمل خودش را زیبا احساس می کند، هر امتی اصلا احساس و درکشان درباره نوع کاری که آن را پسندیده اند، با احساس و درک یک امت دیگر فرق می کند، کاری را که اگر به یک امت دیگر عرضه بداری، آن را زشت می داند، این امت آن را زیبا می داند، این خودش دلیل بر آن است که گاهی یک امت دارای نوعی احساس و درک می شود که یک امت دیگر ندارد.

آیه دیگر که آن هم خیلی عجیب است، در سوره جاثیه است.

صریح آیه قرآن است که در قیامت به انسان کتابی عرضه می شود که در اصطلاح مذهبی شایع امروز ما «نامه اعمال» می گویند به طور کلی قرآن دائما این مطلب را تکرار می کند، و صرف این را نمی گوید که هر چه شما می کنید ما می دانیم، بلکه می گوید هر چه هر فرد بشر انجام می دهد، در کتابی ثبت می

شود و هیچ کار کوچک یا بزرگی نیست مگر این که در آن کتاب ثبت می شود و وقتی انسان در قیامت محشور می گردد و آن کتاب را به او عرضه می دارند، حیرت می کند و می گوید:

(ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرش ولا كبيرش الا احصياها) ⁽¹⁰⁾.

تا این مقدارش هیچ شک و تردیدی در آن نیست، حال آن کتاب چگونه کتابی است، آیا واقعا کتابی است از جنس کاغذ و افرادی هستند با کاغذ و قلم، و بعد آن را به دست اشخاص می دهند، بنابراین افراد باسواد می توانند بخوانند و افراد بی سواد نمی توانند، و به چه زبانی می نویسند؟ یا اینکه آن کتاب، بیرون از وجود خود انسان نیست و نوشتن اعمال انسان در کتاب، جز این نیست که صورت هر عمل به نحوی در وجود خود انسان باقی می ماند و وقتی که وجود انسان از این حالت اجمال و بساطت خارج و گویی باز می شود، تمام اعمال خودش را از اول تا آخر عمر در مقابل خودش و با خودش و توام با خودش مجسم می بیند در این دنیا وقتی نگاه می کند، خودش را روی خط زمان در زمان حال می بیند و گذشته و آینده از او پنهان است، ولی در قیامت یکمرتبه اوست با تمام آنچه که در همه زمانها انجام داده، خودش را با تمام زمانهای خودش و کارهایی که در زمانها کرده توام می بیند.

عده ای این جور استنباط می کنند، می گویند: (ونخرج له يوم القيامة) ⁽¹¹⁾ بیرون می آوریم «نشان می دهد که گویی چیزی در جایی مخفی است، آن را بیرون می آورند، و این جز آنکه از درون خود انسان بیرون کشیده می شود، چیز دیگری نیست.

ولی آیا فقط هر فرد از آن جهت که یک فرد است یک کتاب و نامه دارد؟ و یا یک امت هم از آن جهت که یک امت است نامه ای دارد؟ این آیه چنین می

گوید: (وتری کل امة جائیة) در روز قیامت در ابتدای کار، هر امتی را می بینی در حالی که روی زانوی خودشان تکیه کرده اند و این جور خلاصه به زانو در آمده اند و منتظرند که سرنوشتشان به دستشان داده شود، بعد می گوید: (کل امة تدعی الی کتابها الیوم تجزون ما کنتم تعملون)⁽¹²⁾ هر امتی به کتاب و نامه خودش خوانده می شود و به آن امت گفته می شود که به شما کیفر یا جزا داده می شود همانچه را که عمل کردید، یعنی جزای شما همان عمل شماست.

در این آیه هم باز ایشان تصریح می کنند که: (و یتفاد من ظاهر الایة ان لكل امة کتابا خاصا بها) از این آیه ظاهر می شود که هر امت یک کتاب مخصوص به خود دارد «کما ان لكل انسان کتابا خاصا به» [همان طور که هر انسانی کتابی مخصوص به خود دارد].

این طبعا لازمه آن حرف هم هست، یعنی اگر بنا شد که جامعه یک وحدت واقعی و یک شخصیت واقعی جدا از شخصیت فرد داشته باشد و خودش یک شخصیت باشد و جامعه صرف مجموع نباشد و غیر از روح فردی یک روح اجتماعی نیز بر انسانها حکومت کند، طبعا باید آن هم یک کتابی داشته باشد و نمی تواند نداشته باشد.

آیه دیگر در سوره یونس است که می فرماید: (ولكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون)⁽¹³⁾ برای هر امتی یک پیامبری هست (نه اینکه در میان هر امتی شخص رسولی هست، نه، هر امتی رسولی دارند که یا آن رسول خودش در میان آن امت بوده یا پیامش به آنها ابلاغ شده، مثل ما که رسولمان پیغمبر اکرم است با اینکه خودشان در میان ما نیستند، پیامشان به ما ابلاغ شده) (فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون) اینجا می گویند یک نوع حذف و اضماری هست، پیغمبرشان می آید آنها را هدایت می کند، بعد

بعضی مردم قبول می کنند و بعضی تکذیب می کنند، و بالاخره به حق در میان آنها حکم خواهد شد.

بعد می گوید: (و یقولون متی هذا الوعد ان کنتم صادقین) چون پیغمبر اکرم به کفار قریش می فرمود: من پیامبری هستم در میان شما و اگر تکذیب کنید، سنت الهی این است که هلاک بشوید، نه یک فرد، بلکه این جامعه ای که نمی پذیرد، هلاک شود، اینها به مسخره می گفتند: (متی هذا الوعد ان کنتم صادقین) حالا هلاک ما کی می خواهد عملی شود؟ (قل لا املك لنفسی ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله) بگو آنچه می گویم به دست من نیست، من نیستم که می خواهم شما را هلاک کنم، اراده فرد من نیست، من حتی مالک ضرر و نفع خودم جز این که خدا بخواهد، نیستم، یعنی همه چیز به دست خداست بعد سنت خدا را بیان می کند: «لکل امة اجل» ولی بدانید که مشیة الله چنین است که برای هر قومی پایانی هست، اجلی و عمری هست (اذا جاء اجلهم فلا یتاخرون ساعة ولا یتقدمون)⁽¹⁴⁾ آنگاه که پایان کارشان برسد، نه یک لحظه جلو می افتد، نه یک لحظه عقب.

در این تفسیر عین همین مطلب را اندکی مفصل می گوید که من مختصرش را ذکر می کنم.

می فرماید: وقتی که اینها گفتند: «تو که می گویی ما هلاک می شویم، پس کی؟ وقتش را تعیین کن»، جواب این سؤال دو گونه داده شده است: اول آنکه این غیب است و غیب را جز خدا نمی داند و این امری است که در دست خداست، و دوم آنکه در عین اینکه غیب است، یک امر ضروری الوقوع و به اصطلاح امروز اجتناب ناپذیر است «و اما الثانی اعنی ذکر ضرورش الوقوع فقد بین ذلك بالاشارsh الى حقيقة هی من النوامیس العامة الجاریة فی الكون»

خواسته به یک ناموسی که در هستی جریان دارد اشاره بفرماید که «تنحل بها العقدش» اشکال به آنجا حل می شود «هی ان لكل امة اجلا لا يتخطاهم و لا يتخطونه فهو اتيهم لا محالة»⁽¹⁵⁾ که آیه فرمود: (لكل امة اجل اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون).

آیات دیگری هم البته در قرآن هست ولی گویا دیگر تردیدی در این قضیه باقی نمی ماند که اسلام برای جامعه واقعا شخصیتی قائل است و عرض کردم که مقررات اسلامی هم در این زمینه بر همین مبناست که فرد را کاملا مستقل نمی داند، اصلا امر به معروف و نهی از منکر برای این است که محیط باید اصلاح بشود که تا محیط - یعنی جامعه و روح اجتماعی - اصلاح نشود، فرد توفیق صد در صد پیدا نمی کند.

مطلب دیگر اینکه حال که جامعه شخصیت دارد و فرد عضوی است در جامعه و لازمه عضویت این است که مقداری از استقلال - اگر نگوئیم تمام استقلال - از میان برود، چقدر از استقلال از میان می رود؟ آیا واقعا پیکر است و عضو و واقعا فرد هیچ استقلالی از خود ندارد، همین طور که یک انگشت در بدن هیچ استقلالی از خودش ندارد و صد در صد محکوم جریان کلی بدن است؟ آیا قرآن این اصل را می پذیرد که فرد صد در صد محکوم جریان کلی جامعه است و عضوی است که هیچ گونه استقلالی از خود ندارد (قهر می شود جبر اجتماعی در همه شؤون و جبر تاریخ در همه شؤون)؟ یا نه، بشر در جامعه حالت نیمه استقلال و نیمه آزاد را دارد، یعنی در عین اینکه عضو و محکوم جامعه است، می تواند حاکم بر جامعه خودش باشد، همه جامعه فرد را تغییر می دهد و بر او تاثیر می گذارد و هم این عضو چون صد در صد استقلالش از بین

نرفته است یک خصوصیت و حالتی دارد که می تواند کل خودش را تغییر بدهد و عوض کند.

مسلم اسلام به منطق دوم قائل است می بینید اسلام برای عقل به عنوان یک امری که در همه حال مناط تکلیف انسان است و برای وجدان انسانی استقلال قائل است، در هیچ شرطی از شرائط اجتماعی، وضع جامعه را به عنوان یک عذر نمی پذیرد، یعنی این حرفی که امروز شایع است که تا می گوئیم: «آقا چرا چنین می کنی؟» می گوید: «ای آقا! محیط اینجور اقتضا می کند، لازمه محیط است، کاری نمی شود کرد، محیط خراب است، محیط فاسد است!» از نظر اسلام پذیرفته نیست معنای این حرف آن است که وقتی که محیط خراب است، من نمی توانم خراب نباشم، جبر محیط است، جبر تاریخ است و چاره ای نیست قرآن این چاره ای نیست را در هر شرایطی از شرایط محیطی که انسان قرار گرفته باشد، نمی پذیرد و لهذا تکیه فراوانی روی عقل و تعقل یعنی فکر مستقل بشر دارد، نه اینکه عقل بشر صد در صد ملعبه محیط و تاریخ و شرایط جغرافیایی، سیاسی و اقتصادی است این مسلم با منطق قرآن جور در نمی آید.

از نظر اسلام به هیچ وجه نمی شود گفت که فکر انسان، وجدان انسان، اراده انسان و ایمان انسان صرفاً یک پرتو و یک مجلی و یک آئینه ای است که منعکس کننده وضع محیط است! چنین چیزی ابداع نیست به همین دلیل اسلام روی اخلاق، تربیت، دعوت، تبلیغ، اختیار و آزادی انسانها در اجتماع و امثال اینها تکیه فراوانی می کند و بلکه آن را اصل و اساس می داند، عزتها و ذلتها را تابع شرایط اختیاری انسانها می داند: یک ملت عزیز شد، چرا؟ خواست عزیز بشود، یک ملت ذلیل شد، چرا؟ نخواست عزیز بشود یا خواست ذلیل بشود این اصلاً منطق قرآن است این است که در آن آیات می فرماید: (ولوان اهل القرى

آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم برکات من السماء و الارض) (16) «اگر مردم آن قریه ها (آن مجامع) (17) ایمان می آوردند و راه تقوا را پیش می گرفتند، برکتهای معنوی و مادی از اطراف بر آنها می ریخت» معلوم می شود که در هر شرایطی که آنها قرار گرفته باشند، برای آنها این آزادی را قائل است که ایمان و تقوا پیدا کنند.

اینکه قرآن برای وجدان و عقل و اراده انسان، اصالت و استقلال و آزادی در مقابل محیط قائل است، در عین اینکه برای محیط یک شخصیت قائل است، طبعاً منطق قرآن را در مورد فرد و جامعه یک منطق خاصی قرار می دهد قبلاً حرف علی الوردی را نقل کردم، و عرض کردم که او اصرار زیادی دارد که بگوید توجیه قرآن از تاریخ، همان توجیه طبقاتی است، می گوید: «التاریخ فی القرآن صراع مریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی» اصلاً تاریخ در قرآن یک جنگ و کشتی گیری بسیار تلخ است میان فرعونها از یک طرف و موسی ها از طرف دیگر.

شک نیست که قرآن به جنگ موسی ها از یک طرف و فرعونها از طرف دیگر که جنگ طبقاتی است، عنایت خیلی زیادی دارد - که آیاتش را خواندیم - و این مطلب را خوب گفته اند و حرف درستی هم هست ولی قرآن تاریخ را صرفاً این جور بسیط توجیه نمی کند که تاریخ همین است و همین، یعنی جامعه را تقسیم کند به دو طبقه و بعد هم جنگ دو طبقه علیه یکدیگر، اینجور نیست این با منطق قرآن که برای وجدان و عقل، استقلال قائل است و بنابراین هر کسی در هر طبقه ای باشد، محکوم آن طبقه و مجبور از ناحیه آن طبقه نیست، جور در نمی آید، اصلاً با تکلیف، مسؤولیت، به اصطلاح امروز «تعهد» و اختیار جور در نمی آید، و لهذا قرآن در عین اینکه به آن جنبه تاریخ توجه زیادی دارد - که آیاتش را در جلسات پیش خواندیم - به جلوات دیگر تاریخ هم اشاره

می کند، مثلاً می گوید در میان آل فرعون، در همان کانون فرعونیت، زنی [مخالف فرعون] پیدا می شود یعنی همان متنعم ترین و برخوردارترین زنان جامعه مصری که اگر بنا بود وضع طبقاتی انسان حاکم بر وجدان انسان باشد، محال بود که او زن مؤمنی در بیاید و علیه فرعون طغیان کند می گوید: «زن فرعون، زن مؤمنی بود» و بعد زن فرعون در ردیف مقدسات زنان جهان از نظر قرآن از قبیل ساره و هاجر و مریم و حوا قرار گرفت، که الان می بینید در منطق مذهبی ما وقتی می خواهیم زنان مقدسه درجه اول را ذکر کنیم، می گوییم: «آسیه زن فرعون، مریم مادر عیسی،»، در این ردیف ذکر می کنیم.

یا قرآن از مرد مؤمنی از همان آل فرعون یاد می کند: (و قال رجل مؤمن من آل فرعون یکتُم ایمانه) ⁽¹⁸⁾ و یک سوره در قرآن به نام «مؤمن» است به دلیل اینکه حدود پانزده آیه آن راجع به همین مؤمن آل فرعون است اگر قرآن می خواست تاریخ را فقط روی آن اساس توجیه کند که فرعون و طبقه فرعونی همیشه در آن طرف بودند، دیگر معنی نداشت که بیاید از مؤمن آل فرعون هم به این شکل و به این ترتیب [یاد کند] که آیات خیلی زیبا و شیرینی است وقتی منطق فرعون و منطق مؤمن آل فرعون را نقل می کند که این چه گفت و او چه گفت، و داستانی شنیدنی است.

از اینها بالاتر قرآن از داوود، سلیمان و یوسف یاد می کند که اینها در حالی که عالی ترین مقام دنیوی را داشتند، از نظر قرآن بهترین وجدان انسانی را هم واجد بودند از یک طرف برای سلیمان ملکی ذکر می کند که: (لا یبغی لاحد من بعدی) ⁽¹⁹⁾ برای هیچ انسانی، چنین ملک و قدرتی میسر نشده که - از نظر قرآن - ملک جن و انس باشد و با قدرت خارق العاده ای حکومت کند، از آنهایی باشد که به قول معروف شیر مرغ و جان آدمیزاد برایش مهیا باشد، و از

طرف دیگر همان سلیمان را ذکر می کند که دارای یکی از بهترین و عالی ترین وجدانهای انسانی بود اگر قرآن می خواست بگوید هر کس در آن طبقه قرار گرفت، دیگر محال است [وجدانی انسانی داشته باشد] پس سلیمان چیست که قرآن نقل می کند؟!

قرآن از شخصی به نام یوسف یاد می کند، از آن دوره ای که این مرد جوان در بدترین شرایط زندگی قرار گرفته و یکی از سخت ترین مظلومیتها را گذرانده که به دست برادرانش به چاه می افتد و مشرف به هلاکت می شود، بعد یک تصادفی - به حسب ظاهر - او را از چاه بیرون می آورد، بعد او را به شکل یک برده در بازارهای مصر می فروشند، دست به دست می شود و بعد در خانه عزیز مصر قرار می گیرد، بعد کم کم به اصطلاح محبوب می شود، بعد به زندان می افتد، بعد از زندانش به مقام عزیزی مصر می رسد، ولی وجدانی که قرآن برای این آدم ذکر کرده است، از همان روی اولی که پیش پدرش بود، روز دومی که اسیر برادرانش شد و به چاه افتاد، و روزی که برده شد، و روزی که در خانه عزیز مصر بود، و روزی که در زندان بود، و روزی که دو مرتبه عزیز مصر شد، در همه این مراحل یک مسیر را طی کرده و یک وجدان بوده که تحت تاثیر این حالات و اوضاع مختلف مادی قرار نگرفته است شما ببینید از نظر قرآن منطق یوسف در همان اوج عزت و شوکتش چقدر متواضعانه و انسانی است!

بنابراین ما هرگز نمی توانیم حرف علی الوردی را اینچنین در بست قبول کنیم که توحیه تاریخ از نظر قرآن: (صراع مریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی) است و دیگر غیر از این نیست! آن «صراع مریر» در قرآن و در جامعه بشری هست، امروز هم می بینید هیچیک از این توجیهاتی که قدیم می کردند: یکی می گفت: عامل جغرافیایی عامل تحولات است، دیگری می گفت

عامل نبوغ شخصیتها، یکی می گفت عامل اقتصاد، یکی می گفت عامل اخلاقی و وجدانی و دیگر این حرفها را نمی پذیرند که یک عامل بسیط [در کار باشد]، همه این عوامل را مؤثر می دانند، حق هم همین است.

این برای آن است که قرآن برای عقل و وجدان انسان در برابر جبر محیط و جبر تاریخ و جبر اقتصادی و جبر سیاسی - و هر چه می خواهید بگویید - حریت و آزادی و استقلالی قائل است و معتقد است که آن فطرت الهی، آن وجدان الهی در انسان در هر شرایطی می تواند زنده باشد و خدا هم به موجب همان انسان را پاداش و کیفر می دهد، [این مضمون] چه زیبا در اولین حدیث کافی آمده است.

کافی ابواب مختلفی دارد اولین بابش «باب عقل و جهل» است و در آن باب هم اولین حدیثش این است، که مطلب به صورت یک تمثیل بیان شده: «لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: اقبل، فاقبل، ثم قال له: ادبر، فادبر، ثم قال: ... ما خلقت خلقا هو احب الی منک ایاک اعاقب و ایاک اثیب» خدا عقل را آفرید، به او گفت: «بیا» آمد، گفت: «پشت کن، برو از آن طرف» رفت. خداوند فرمود: من مخلوقی شریف تر و عالی تر و بهتر از تو نیافریدم، به موجب تو پاداش می دهم و به موجب تو کیفر می کنم.

این به تعبیر امروزیها یک نوع «اصالة الانسان» یا «اصالة الوجدان الانسانی» در قرآن است.

بدون شک آن مکتبهایی که انسان را در مقابل شرایط جغرافیایی یا سیاسی یا اقتصادی، اجتماعی و غیره به صورت یک موجود مجبور کت بسته ای که مثل خسی که روی سیل قرار گرفته بدون اختیار خودش این طرف و آن طرف می رود [می دانند]، شخصیت انسان را محو کرده اند، ولی قرآن برای انسان

شخصیتی مافوق همه این شرایط قائل است پس قرآن به جبر آنچنانی قائل نیست، در عین اینکه آن عوامل را به رسمیت می شناسد.

یک دلیل دیگر این است: زندگی انسان در منطق قرآن از آدم شروع شده،⁽²⁰⁾ از یک انسان، آن هم یک انسان معلم (و علم ادم الاسماء کلها)⁽²¹⁾ از یک انسان مکلف، از یک انسانی که صفی الله و برگزیده خداست که همان انسان عصیان می کند و همان انسان توبه می کند، یعنی یک موجودی که قبل از هر چیزی، قبل از اینکه جامعه ای به وجود بیاید، قبل از اینکه فرزندان پیدا کند، قبل از اینکه اصلا این حرفها در کار بیاید، در درون خودش دچار یک نوع تضاد است، یعنی دو دعوت در درون انسان هست: یکی او را به شهوات و مطامع و این امور دعوت می کند، و دیگری به ترک شهوت پرستی و خودپرستی و به سوی خدا دعوت می کند، همین انسان عصیان می کند و همین انسان تائب می شود و توبه می کند.

معلوم می شود که اصلا انسان قبل از اینکه وارد جامعه بشود و قبل از اینکه وضع طبقاتی پیدا کند و قبل از اینکه شرایط مختلف سیاسی، اقتصادی و غیره بر او حکومت کند، در درون خودش دو جنبه متضاد دارد و انسان آفریده شده است که از این دو امر متضاد، یکی را انتخاب کند، از یک طرف شیطان می آید و انسان را ترغیب و وسوسه می کند - که به تعبیر قرآن «تسویل» است، یعنی مرغوبات شهوانی انسان را زیبا جلوه می دهد - و از طرف دیگر از همان ساعت اول، نبوت و پیغمبری هست و انسان را به راه خیر و راه صلاح دعوت می کند، و به انسان گفته اند تو یک اراده آزاد و یک اختیار کاملی داری که از میان این دو ضد، یکی را انتخاب کنی.

در جواب اینها که می گویند: «التاریخ فی القرآن صراع مریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی» باید گفت ولی زندگی انسان از نظر قرآن «صراع مریر» [یعنی جنگ تلخی است] میان مشتتهیات نفسانی و الهامات وجدانی و عقلی و هدایت‌های انبیاء که به کمک آنها آمده اند (و نفس و ماسواها، فالهمها فجورها و تقویها) ⁽²²⁾.

وقتی که انسان ذاتا و در سرشت خودش این طور بود، این امر نمی تواند در تاریخ مؤثر نباشد، بگوییم این یک امر فردی است و امر فردی هم به تاریخ کار ندارد! چون تاریخ را همین انسان می سازد، همین انسان تاریخ ساز با این دو نیروی متضاد همیشه وارد تاریخ و جامعه می شود.

پی نوشت ها :

- 1 - تعبیر ملل در قرآن نیامده و تعبیر غلطی هم بوده که اخیرا شایع شده است.
- 2 - اسراء /. 13
- 3 - اعراف /. 26
- 4 - اعراف /. 27
- 5 - اعراف /. 33
- 6 - اعراف /. 34
- 7 - [مانند کتاب روح ملتها].
- 8 - نهج البلاغه، خطبه. 204
- 9 - انعام /. 108
- 10 - کهف /. 49
- 11 - [اشاره به آیه 13 سوره اسراء].
- 12 - جاثیه /. 28
- 13 - یونس /. 47
- 14 - یونس /. 49
- 15 - المیزان، ج 10، ص. 73
- 16 - اعراف /. 96
- 17 - «قریه ها» همیشه یعنی مجامع.
- 18 - مؤمن (غافر) /. 28
- 19 - ص /. 35
- 20 - ما کاری نداریم که داستان آدم از نظر خود قرآن واقعا یک داستان تاریخی است یا به قول امروز یک جریان سمبلیک است و همین جور قرآن خواسته بیان کند، هر کدام که باشد، برای ما درس است، از نظر درسی فرق نمی کند.
- 21 - بقره /. 16
- 22 - شمس / 7 و. 8

آیا «اخلاق» مطلق است یا نسبی؟

بحث اصلی ما درباره این بود که آیا قوانین و مقررات و همچنین اصول اخلاقی و اصول تربیتی لزوماً و ضرورتاً در طول تاریخ بشریت تغییر می‌کند و باید هم تغییر بکند و بنابراین هیچ قانونی و هیچ اصل اخلاقی و اصل تربیتی ثابت و جاوید نیست، بلکه جبراً همه قوانین نسخ می‌شود، و یا این طور نیست؟ که البته اگر گفتیم این طور نیست، معنایش این نیست که همه چیز ثابت می‌ماند، بلکه به این معنی است که یک سلسله اصول و قوانین و مقررات هست که باید ثابت بماند.

بحثی که ما راجع به تاریخ کردیم، برای همین مطلب بود و یک بحثی که در جلسات پیش هم به طور اشاره گفته ایم و اکنون می‌خواهیم مفصل تر روی آن بحث کنیم - چون بحثی است که امروز زیاد مطرح می‌شود و تا این بحث درست حل نشود، نمی‌توانیم ادعای خودمان را درباره اینکه «یک سلسله مقررات زندگی بشر جاوید است و باید جاوید بماند» تثبیت کنیم - بحث درباره مساله ای است به نام «نسبیت اخلاق» در مقابل مطلق بودن اخلاق، که علمای جدید طرح کرده و مدعی هستند که اخلاق و اصول تربیتی، مانند خیلی از چیزهای دیگر - اگر نگوییم همه چیز دیگر - مفاهیم مطلق نیستند که در همه مکانها و در همه زمانها یک جور صدق کند و یک جور درست باشد، بلکه یک سلسله امور و مفاهیم نسبی هستند که در مکانهای مختلف و زمانهای مختلف و زمانهای مختلف تغییر می‌کنند.

این مقدمه را هم باید عرض کنیم که در باب اخلاق بالخصوص، تکیه روی این مطلب است که اخلاق را بر پایه حسن و قبح که حکم عقل است مبتنی می‌کنند، می‌گویند: «خلق خوب آن است که عقلاً زیبا باشد و در نزد عقل نیک

شمرده شود، و خلق بد آن است که در نزد عقل زشت شمرده شود» و با دلایل و شواهد زیاد ثابت می کنند که این حکمهای عقل که «فلان خلق نیک است و فلان خلق زشت» یک حکم ثابت یکنواخت متساوی در همه جا نیست عادات و آداب ملل مختلف را که مورد مطالعه قرار داده اند، دیده اند در زمان واحد یک چیز در میان یک قوم و نزد عقول یک قول، زیبا و مستحسن و لازم الرعایه شمرده می شود و همان چیز عینا در میان قوم دیگری یک امر مستقبیح و زشت شمرده می شود، و یا در زمانی یک چیز در میان قومی مستحسن شمرده می شده است و در زمان دیگر مستقبیح.

بدیهی است که وقتی معیار اخلاق، حسن و قبح باشد، وقتی خود حسن و قبح - یعنی افکار و تشخیصها - از این نظر اختلاف دارد و تغییر می کند، طبعا باید بگوییم اخلاق هم تغییر می کند. اساسا در باب معیار فعل اخلاقی (این مطلب را باید بگوییم تا بحث نسبیت هم روشن شود) که ملاک اخلاقی بودن یک فعل چیست، اختلاف نظرهایی هست، یعنی نظریات مختلفی درباره این معیار بیان شده است.

بعضی ها معیار اخلاق را این قرار داده اند که: «هدف از فعل انسان، غیر خودش باشد» در مقابل فعل اخلاقی، فعل طبیعی است می گویند انسان یک فعل طبیعی دارد و یک فعل اخلاقی، کما اینکه حیوانات همه فعلهایشان طبیعی است هر فعلی و هر کاری که غایب و هدف آن خود انسان باشد، این یک فعل طبیعی است و اخلاقی نیست، چه اینکه انسان بخواهد با آن کار جلب نفعی برای خودش کرده باشد، و چه بخواهد دفع زیانی از خودش کرده باشد ولی اگر هدف فعل، غیر شد، این فعل می شود «اخلاقی»، من کاری بکنم که هدفم از آن، رسیدن نفع به یک نفر دیگر یا دفع زیان از یک نفر دیگر است.

این به ظاهر بیان خوبی به نظر می‌رسد، ولی مورد این اعتراض قرار گرفته است که ممکن است یک فعل، هدفش غیر باشد و در عین حال اخلاقی هم نباشد، طبیعی باشد، مثل افعال مادرانه که مادر - اعم از انسان یا غیر انسان - انجام می‌دهد بدون شک هدف مادر در مهربانی و زحمتهای مادرانه اش، غیر است - که فرزند خودش باشد - و در این جهت ما می‌بینیم حیوانات هم همین حالت را دارند، یعنی کارهای مادرانه را دارند، ولی کار مادرانه، یک کار طبیعی است، یعنی مادر به حکم یک غریزه طبیعی این خدمت را به غیر انجام می‌دهد و لهذا میان فرزند خودش و فرزند دیگر از زمین تا آسمان تفاوت قائل است، یعنی اساساً فرزند دیگری انگار چیزی نیست، برای فرزند خودش است که اینهمه فداکاری می‌کند. کار مادرانه از نظر عواطف خیلی با عظمت و با شکوه و عالی و رقیق است، همه این صفات به جای خود، ولی ما نمی‌توانیم آن را یک فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی بشماریم، فقط باید بگوییم که مادر به حکم طبیعت، احساساتی بسیار رقیق و عواطفی عالی دارد، نه اینکه این اخلاق مادر یک اخلاق خیلی عالی است، اگر اخلاق می‌بود، «فردی» نبود که فقط وقتی به این فرد می‌رسد خدمتگزار باشد و در مقابل فرد دیگر بی تفاوت. این است که بعضی آمده اند یک قید اضافه کرده و گفته اند: «فعل اخلاقی فعلی است که هدف از آن، غیر باشد و در عین حال ناشی از یک خلق طبیعی هم نباشد» یعنی یک امر اکتسابی باشد، یعنی انسان خودش را اینجور ساخته باشد که هدفش از عملش، نفع رساندن به غیر باشد وقتی انسان بخواهد خودش را بسازد و یک خلق در خودش ایجاد کند، قهراً دیگر فرقی نمی‌کند که آن غیر، مثلاً یکی از بستگان خودش باشد، پدر، مادر یا فرزندش باشد، یا کسی دیگر این یک معیار است که برای فعل اخلاقی بیان کرده اند.

بعضی دیگر گفته اند معیار فعل اخلاقی این است که از وجدان انسان الهام بگیرد این، نظریه معروف «کانت» است او معتقد است که در انسان یک وجدان اخلاقی بسیار عالی وجود دارد یک تکیه گاه او در فلسفه عملی اش وجدان است و می گویند جمله ای گفته است که همان را روی لوح قبرش حک کرده اند، حال یا خودش وصیت کرده و یا چون جمله خوبی بوده انتخاب کرده اند، گفته است: «دو چیز است که همواره اعجاب انسان را بر می انگیزد: یکی آسمان پر ستاره ای که بالای سر ما قرار گرفته و دیگر وجدانی که در درون ما قرار دارد» او به مساله وجدان و اصالت وجدان اهمیت زیادی می دهد، معتقد است که در عمق ضمیر انسان، قوه ای قرار داده شده که ذاتا الهام بخش به انسان است و او را به یک سلسله کارها که کار نیک است امر می کند و از کارهای زشت نهی می کند و انسان همیشه در مقابل وجدان خودش یک فرد مکلف است و در مقابل یک عامل درونی قرار گرفته است، و معیار تشخیصش هم خود انسان است، هر کاری را که وجدان انسان - آن وجدان انسانی انسان - به او گفت «بکن» آن کار اخلاقی است و هر کاری که گفت «نکن» ضد اخلاق است، هر کاری هم که اساسا امر و نهی در آنجا نداشت، اخلاقی نیست. او معتقد است که هر کاری که به خاطر انگیزه ای غیر از «انجام تکلیف» صورت بگیرد و لو آن انگیزه علاقه به غیر باشد، آن کار عالی و شریف و اخلاقی نیست، کار اخلاقی آن است که انسان صرفا به خاطر انجام تکلیف وجدانی انجام بدهد عینا نظیر آنچه که ما در مورد اخلاص در مورد خداوند می گوئیم که عبادت خالصانه و مخلصانه، عبادتی است که انسان امر الهی را اطاعت کند نه به خاطر طمع بهشت و نه به خاطر ترس از جهنم، بلکه به خاطر اینکه خدا امر کرده، یعنی اگر نه بهشتی وجود داشته باشد و نه جهنمی، علاقه ما به

خدا در حدی باشد و روابطمان با خداوند در مرحله ای باشد که او که امر بکند، چون او امر کرده، انجام دهیم می گوییم عبادت خالص و مخلصانه این است او هم درباره وجدان چنین چیزی می گوید، می گوید: عمل اخلاقی، عملی است که خالی از هر شائبه ای باشد جز انجام وظیفه و تکلیفی که وجدان بر عهده ما نهاده است.

البته این مساله مبتنی بر این است که آیا چنین وجدانی را که آقای کانت می گوید، علم قبول می کند؟ و ثانیاً آیا خود آن وجدان یک امر متغیری نیست⁽¹⁾؟ معیار سوم، معیار عقلانی است نه وجدانی این معیار می گوید: اینها همه حرف است «انسان غیر را غایت قرار بدهد!» مگر چنین چیزی می شود؟! انسان خودخواه آفریده شده است آن غریزه ای که در انسان هست، صیانت نفس و صیانت ذات است و به دنبال آن، کوشش برای بقا و به دنبال کوشش برای بقا، تنازع برای بقا و به دنبال تنازع بقا، تعاون بقا پیدا می شود، یعنی آنچه که انسان اصالتاً به دنبال آن هست، خودش است، به خاطر خودش کوشش می کند و به خاطر خودش هم وارد تنازع می شود، ولی همین تنازع بقا، منجر به تعاون می شود، یعنی وقتی که انسان در مقابل یک نیروی قوی تر از فرد خودش قرار گرفت، با افرادی که با او اشتراک منافع دارند اتحاد و تعاون تشکیل می دهد برای اینکه دشمن را از میان ببرند، یا برای اینکه بتوانند هدف مشترکی را که نفعش به همه آنها می رسد نائل شوند، مثل همه شرکتهای تجاری یا صنعتی و فنی که وجود دارد و بر اساس تعاون است این تعاونها را چه چیز به وجود آورده؟ نفع پرستی فردی، فردیت وقتی من و شما و چند نفر دیگر که دنبال منافع خودمان می رویم، تشخیص دادیم که برای اینکه منافع بیشتری ببریم، بهتر آن است که با یکدیگر همکاری و تعاون داشته باشیم و شرکتی بر

اساس اصولی تاسیس کنیم، این کار را انجام «بعضی از آداب، فقط رسم و عرف است و جزو اخلاق محسوب نمی شود (که حرف درستی هم هست، آداب با اخلاق دوتاست، ولی خودش مثالهایی که بعد برای اخلاق آورده، آداب را ذکر کرده است) مانند به کار بردن کارد و چنگال بر خوان بریدن سالاد بر سر میز با کارد، گناهی نیست گر چه بینندگان آن ممکن است از زنا اغماض کنند ولی بر آن نبخشایند اما بعضی از آداب برای مصالح عامه، امری حیاتی و ضروری به شمار می رود، مثل تعدد زوجات یا اکتفا بر یکی».

معتقد است در یک زمان تعدد زوجات جزو امور اخلاقی است و در یک زمان دیگر وحدت زوجه امر اخلاقی است، تا اینکه مصلحت زمان و مصلحت اجتماع چه حکم کند همین هم جوابش این است که مساله تعدد زوجات هم به اخلاق ارتباط ندارد، به سنن و قوانین عملی مربوط است، و معلوم است که یک قانون ممکن است در یک زمان مفید باشد، در زمان دیگر نباشد.

در خود اسلام هم - مکرر گفته ایم - فلسفه تعدد زوجات همین چیزی است که آقای ویل دورانت هم ذکر می کند، می گوید وقتی که در یک جامعه در اثر جنگهای زیاد یا به علل دیگر، مرد زیاد از بین می رود و زن بی سرپرست زیاد می ماند، اگر بنا شود که آن اصل اولی - که واقعا هم اصل اولی است - یعنی وحدت زوجه [حفظ شود و] یک مرد به یک زن اکتفا کند، طبعاً زنان زیادی در جامعه بی سرپرست می مانند، هم حق آنها از نظر حق تاهل ضایع شده، و هم منشا مفاسدی در اجتماع می شوند وقتی آن زنها بی سرپرست ماندند، دارای عقده های روحی می شوند، ناراحتی پیدا می کنند و بعد می آیند مردها را می فریبند و منشا فساد اخلاق می شوند پس در چنین مواردی به حکم ضرورت

اجتماعی باید تعدد زوجات را تجویز کرد به هر حال این مربوط به اخلاق نیست که او این مثال را ذکر کرده می گوید:

«اکنون چند مثال برای نسبت اخلاق بیاوریم: شرقیان به علامت احترام، کلاه بر سر می گذاشتند و غربیان آن را برای ادای احترام بر می دارند». این هم به اخلاق مربوط نیست، اینها آداب است.

«زن ژاپنی به لختی تن کارگر اهمیت نمی دهد، ولی در شرم و عفت ممکن است از مریم و آسیه برتر باشد».

«زن عرب نشان دادن صورت، و زن چینی نشان دادن پا را دور از عفت می داند».

بعد خودش به فلسفه اینها اشاره می کند:

«پوشاندن صورت و ساق پا، میل و قوه خیال را بر می انگیزد و در نتیجه ممکن است به مصلحت نوع تمام شود ساکنان ملانزی بیماران و پیران را زنده در خاک می کنند».

این هم به اخلاق مربوط نیست.

«در جزیره بریتانیای جدید گوشت انسان را در دکانها می فروشند همچنانکه قصابان ما گوشت خوک را، و برای مهمانیهای بزرگ آماده می سازند...».

من نفهمیدم این بریتانیای جدید که در آنجا گوشت انسان را می فروشند! کجاست؟ [یکی از حاضران به شوخی]: همان بریتانیای کبیر.

استاد: بله، یکوقت در روزنامه خواندم که یکی از سپاهان رفته بود انگلستان، با یکی از دیپلماتهای انگلیسی صحبت می کرد، آن دیپلمات به او گفته بود: «آیا استعمار بد کرد که آمد شما را آدم کرد؟ شما تا دیروز آدم می خوردید، حالا چه می گوئید؟» گفته بود: «فرق ما و شما این است که اگر ما آدم می خوردیم،

آدم را یکدفعه پاره می کردیم و می خوردیم، شما آدم را قشنگ می پزید، بعد پوستش را می کنید، گوشتش را جدا می کنید، بعد می آید سر سفره قاشق و چنگال می گذارید، بشقاب می گذارید، این طور آدمها را می خورید، ما آنجور کجاست می خوردیم، شما اینجور دارید می خورید».

می گوید: «می توان به آسانی صدها مثال دیگر برای نمایاندن اینکه امور زشت و ناپسند زمان و مکان ما در زمان و مکان دیگری خوب و پسندیده هستند، ذکر کرد یکی از صاحب نظران یونان باستان می گوید اگر آداب و رسوم مقدس سرزمینی را جمع کنید و بخواهید آن مقدار از آداب و رسوم را که در سرزمینی دیگر زشت و ناپسند شمرده می شود، از آن بر دارید، چیزی بر جای نخواهد ماند».

در مساله آداب و رسوم حرف درستی است، شاید هم همین جور باشد، ولی تو الان می گویی آداب غیر از اخلاق است، و واقعا هم غیر از اخلاق است مثال آداب، ربطی به مساله نسبیت اخلاق ندارد و مثال اخلاق همان مثالهایی است که ما عرض کردیم علمای اخلاق هم اینها را به عنوان اخلاق ذکر می کنند نه آداب عرفی که در جوامع مختلف فرق می کند. بنابراین ما نمی توانیم تحت عنوان «نسبیت اخلاق» که اینها ذکر کرده اند و نسبیت آداب را طرح کرده اند، نسبیت اخلاق را بپذیریم.

بعد یک چیزهایی ذکر می کند که در دوره صیادی اخلاق چگونه بود و چه اخلاقی خوب بود، بعد در دوره کشاورزی چه اخلاقی خوب شد، و بعد در دوره صنعتی چه شد، که مطلب مهمی ندارد.

سؤال:

1. اگر کسی را که تعادل رفتاری نداری (دارای افراط یا تفریط است) بیمار تلقی کنیم، می دانیم که بیمار بر تمام اعمال خود کنترل ندارد، در نتیجه مسؤولیت رفتارش تا حدود زیادی از او سلب می شود، چنانکه از نظر حقوقی و جرم شناسی بین فرد سالم و مریض تفاوت قائل هستند.

2. ملاک تعادل رفتار چیست؟ تعادل شاید امروزه این طور باشد که اگر کسی مثلا در صف اتوبوس نیم ساعت معطل شد، نباید اعتراضی کند و گرنه تعادلش را از دست داده و افراط کرده و از نظر دیگران عقده ای است! تعادل نسبی است و در فرهنگهای مختلف فرق می کند.

هر دو سؤالان خوب بود مخصوصا سؤال اول این مساله که اگر فساد اخلاق بیماری باشد، تکلیف مسؤولیت چیست؟ اولاً سؤالی نیست که جوابش را ما بخواهیم بدهیم، جوابش را همه باید بدهند، و روانشناسها باید جواب بدهند که فساد اخلاق ها را ناشی از یک نوع بیماریها می دانند، ولی جوابش واضح است: انسان از نظر روانی که بیمار می شود، در عین اینکه خودش بیمار است خودش طیب هم هست، نکته این است انسان به بیماری حسادت یا تکبر مبتلا می شود، ولی مطلبی که مخصوصا در متون دینی به آن توجه شده این است که هر کسی طیب خودش است در تحف العقول حدیثی از حضرت صادق علیه السلام هست که (انك جعلت طيب نفسك و دلت على الداء و بين لك الدواء).

اگر کسی بیمار شد، اگر درس خوانده باشد، ممکن است خودش طیب خودش باشد، ولی اگر درس نخوانده باشد، حتما طیب کس دیگری است حال اگر طیبی بیمار شد - که ریشه و دوی بیماری اش را می داند - آیا مسؤول هست یا مسؤول نیست؟ اگر خودش را معالجه نکند، مسلم مسؤول است، چون می گویند درست است که تو بیماری، ولی به حکم اینکه طیب هستی و می

دانی ریشه بیماریت چیست و هم می دانی راه معالجه چیست و می توانی خودت را معالجه کنی، چرا معالجه نکردی؟

در امور روحی و اخلاقی - چون مربوط به خود انسان و روان انسان است - همه افرادی که بیمار می شوند، می توانند طبیب معالج خودشان باشند آدم حسود می داند که حسود است، پس بیماری را خودش تشخیص می دهد، و می داند که راه معالجه اش چیست، یعنی با یک تعلیمات خیلی ساده ای می تواند خودش را معالجه کند اگر واقعا کسی باشد که از این تعلیمات ساده هم آگاه نباشد، او مسؤولیت هم ندارد.

بلکه یک تفاوت میان بیماریهای روانی و بیماریهای غیر روانی این است که بیماری روانی را فقط خود انسان باید تصمیم بگیرد، ولی بیماری غیر روانی را دیگری هم می تواند تصمیم بگیرد. بیمار غیر روانی ممکن است بیهوش هم افتاده باشد، طبیب می آید معالجه اش می کند، یا اگر نخواهد دوا بخورد، آن را به زور به حلقش می ریزند، آمپول را به زور به او می زنند و معالجه اش می کنند، ولی در بیماری روانی فقط و فقط باید خود بیمار تصمیم بگیرد، احدی نمی تواند از ناحیه او تصمیم بگیرد.

بنابراین مسؤولیت از اینجا پیدا می شود که بیمار روانی در عین اینکه بیمار است طبیب هم هست مسؤولیتش از آن نظر است که تو که طبیب خودت هستی چرا خودت را معالجه نمی کنی؟ از این نظر مانند پزشکی است که بیمار هم باشد.

در مورد سؤال دوم، من در ضمن عرایضم عرض کردم که تشخیص ملاک تعادل مشکل است، ولی معیار هم به دست دادیم عرض نکردیم ملاک تعادل، عرف اجتماع است مثال زدند که: «شما می بینید در جامعه هر کسی که بخواهد

برای احقاق حق خودش اعتراض کند، می گویند این عقده ای است» همین مثال جواب شماست آیا وقتی جامعه گفت این عقده ای است، از نظر روانشناسی هم این عقده ای می شود یا نزد طبیب روانی یک مقیاسی از نظر روانی هست که [نشان می دهد] عقده غیر از این است؟ یک کسی در صف اتوبوس ایستاده، دیگران حقش را پایمال می کنند و او اعتراض می کند هیچ عالمی که عقده را بشناسد و معنی آن را بفهمد، نمی گوید تو که به خاطر حقت اعتراض می کنی عقده ای هستی!

گفتیم ملاک این است که می گویند هر قوه ای که به انسان داده شده، برای یک غایت و هدفی است و آن هدف را می شود تشخیص داد وقتی آن هدف را تشخیص دادیم، آنوقت می توانیم تعادل را هم به دست آوریم، به عرف هم کار نداریم، می توانیم به دست بیاوریم که چه حدش افراط است، چه حدش تفریط مثلا قوه خشم - و به اصطلاح قوه غضبیه - برای این به انسان داده شده که از خودش در مقابل طبیعت و انسانهای دیگر دفاع کند حال آن آدمی که در صف اتوبوس ایستاده، آیا واقعا حقش پایمال شد یا نشد؟ اگر پایمال شد آیا می تواند اعتراض کند یا نمی تواند؟ اگر می تواند، حال که حقش پایمال شده، پس باید اعتراض کند، می خواهد جامعه آن را خوب بداند، می خواهد بد بداند. این دفاع از حق است.

اینکه گفته اند: (لا يعاب المرء باخذ حقه) یا (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم)⁽²⁾ و امثال اینها، در واقع یک امر طبیعی را به انسان گفته اند و اگر انسان چنین اقدامی بکند، این قوه و نیروی خشم خودش را در همان راهی اعمال کرده که برای آن راه [به وجود آمده است].

پس خیلی فرق است بین اینکه مشتی به سر انسان وارد شود و انسان آن مشتی را با مشتی جواب بدهد (در این صورت می گویند این قوه را برای همین به تو داده اند) و اینکه مشتی را انسان به سر یک ضعیف وارد کند (در این صورت می گویند این مشتی قوی را به تو نداده اند که آن را به سر این ضعیف وارد کنی).

بنابراین از راه شناختن غایات و خلاصه از راه شناختن انسان و شناختن غرائز و قوا و استعدادهای انسان، با تسلیم [به] این اصل که این قوا و غرائز به طور تصادفی در وجود انسان نیست و همین طور که هر عضوی در بدن انسان برای یک غایت و غرضی هست و حتی هر مویی یک غرضی بر آن مترتب است، هر قوه و هر استعدادی نیز برای غرضی است و غرضش را هم می شود تشخیص داد، آری از این راه و با معیار و ملاک آن غرض می توان حد افراط و تفریط را به دست آورد.

(و صلی الله علی محمد و آله)

پی نوشت ها :

1 - البته وجدانی که او می گوید، برای همه افراد ثابت است.

2 - نساء / 148.

فهرست مطالب

2	مقدمه
4	طرح اشکال و پاسخ اجمالی
24	پی نوشت ها :
25	مقام عقل در استنباط احکام اسلامی
54	پی نوشت ها :
55	آیا اجتهاد نسبی است؟
74	پی نوشت ها :
76	جبر تاریخ از دو دیدگاه
97	پی نوشت ها :
98	نیروی محرک تاریخ چیست؟
124	پی نوشت ها :
125	نظریه جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن
171	پی نوشت ها :
172	جامعه و تاریخ از نظر قرآن
189	پی نوشت ها :
190	آیا «اخلاق» مطلق است یا نسبی؟
202	پی نوشت ها :
203	فهرست مطالب