اسلام و مقتضیات زمان

جلد دوم

مؤلف: استاد شهید مرتضی مطهری (ره)

این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکة الامامین الحسنین علیهما‌السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

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

## مقدمه

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

مباحث این كتاب - خصوصا نیمه اول آن كه 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 حاكم شرعی یا ولی فقیه را آشكار میسازد، و جالب اینجاست كه 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 فكری مورد نیاز است.

بدیهی است چنانچه استاد حضور داشتند این مباحث را بازنگری نموده ضمن تقدیم و تاخیر برخی مطالب آن را تكمیل مینمودند و كتابی به مراتب جامع تر از كتاب حاضر عرضه میداشتند، ولی همین مختصر نیز - كه تنظیم شده آن بحثها در حد اصلاح اندك 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 متفكر و فیلسوف و فقیه عالی مقام حاوی نكات بدیع و حلال مشكلات فكری مربوطه است از خدای متعال توفیق بیشتر مسالت میكنیم.

ذی الحجه 1411

برابر با مرداد 1370

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

## طرح اشكال و پاسخ اجمالى

اشكال در مساله «اسلام و مقتضیات زمان» اشكال همزیستی و هماهنگی دو شی ء است كه در طبیعت خودشان بر ضد یكدیگرند، یكی از این دو در طبیعت خودش ثابت و لایتغیر است، و دیگری در طبیعت خودش متغیر و سیال و ناثابت است، اسلام به حكم این كه دینی است نسخ ناپذیر، تغییر ناپذیر و جاودانی است، و از طرف دیگر مقتضیات زمان به حكم این كه در زمان قرار گرفته است و هر چه كه در زمان قرار می گیرد - و از آن جمله مقتضیات و شرایط زندگی بشر - ناثابت و متغیر است و به یك حال باقی نمی ماند، [تغییر می پذیرد]، در این صورت دو چیز كه یكی خاصیت ذاتی اش ثبات است و دیگری خاصیت ذاتی اش تغییر و تحول است، چگونه می توانند با یكدیگر همزیستی و هماهنگی داشته باشند؟ و بالاتر [اینكه] آنكه ثابت است بخواهد هادی و راهنمای آن چیزی باشد كه متغیر است! در حالی كه این ثابت حتی نمی تواند پا به پای آن متحول باشد، چون حركتی ندارد، چگونه می تواند راهنما و هادی آن باشد؟ اینجاست كه طبعا این تضاد و تناقض در می گیرد، یا ثابت باید متغیر را همشكل خودش بكند، یعنی زمان را متوقف كند و مانع تغییرات و تحولات زندگی بشر بشود، و یا باید كه این متغیر آن ثابت را همرنگ و همشكل خودش بكند، یعنی دائما در آن، تغییرات و نسخها و اصلاحها و آرایشها و پیرایشهایی ایجاد كند، و هیچكدام از اینها واقعا هماهنگی و همزیستی نیست این [بود] اشكال.

[در جواب] به طور اجمال می گوییم نه اسلام - كه می گوییم ثابت است - به مفهوم مطلق ثابت است كه هیچگونه تغییری در قوانینش وجود ندارد، و نه شرایط و مقتضیات زمان به این شكل است كه غالبا تصور می شود كه لازمه زمان این است كه همه چیز تغییر كند، یعنی در اسلام عناصری ثابت و عناصری متغیر وجود دارد همچنانكه در زمان هم عناصری ثابت و عناصری متغیر [وجود دارد]، عناصری كه باید ثابت بماند و عناصری كه باید تغییر كند و آن تغییرها باید در كادر آن عناصر ثابت رخ دهد، و اگر تغییرهای زمانی در كادر آن عناصر ثابت رخ بدهد، تغییرات زمان، پیشروی و تكامل است و اگر خارج از آن كادر ثابت صورت بگیرد، تغییر هست ولی تكامل نیست، بلكه انحراف و سقوط است.

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

حتی ممكن است جامعه ای به طور نسبی ثابت باشد ما درباره خیلی از جامعه ها می گوییم فلان اجتماع اساسا نسبت به چهار قرن پیش تكان نخورده پس این جور هم نیست كه هر اجتماعی جبرا و لزوما محكوم به تغییر باشد، حال یا در جهت ترقی و یا در جهت انحطاط. همین مطلب نسبتا بدیهی، مطلب را برای ما به شكل دیگری طرح می كند كه تغییرات زمان یا در مسیر ترقی است، یا در مسیر انحطاط و تنزل، پس این سؤال طرح می شود كه آن مسیری كه مسیر ترقی است چیست، و آن مسیری كه مسیر تنزل است چیست؟

پس ما یك مسیر ترقی داریم، یك كادری داریم كه اگر اجتماع در آن كادر تغییر بكند، ترقی كرده است، جامعه یك مدار دارد كه اگر در آن مدار حركت كند ترقی است، ولی اگر در خارج آن مدار [حركت كند] تنزل است این همان معنایی است كه ما عرض می كنیم - و بعد هم شرح بیشتری خواهیم داد - كه زمان هم عناصری ثابت و عناصری متغیر دارد مقصود این است كه یك سلسله عناصر در زندگی بشر باید ثابت باشد تا اینكه امكان ترقی در زندگی باشد تغییر باید در یك مدار معین و مشخص و در یك جهت خاص صورت بگیرد تا ترقی باشد و الا ترقی نیست.

بنابراین از آن طرف اگر ما توانستیم ثابت كنیم كه اسلام اصولی دارد كه 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 كنیم، و البته] معنای اینكه در قانون اسلام تغییر رخ بدهد، منحصر به نسخ نیست، آنچه كه قطعا وجود ندارد، این است كه قانون اسلام نسخ بشود.

همان طور كه 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 كه ضرورت دین اسلام است كه این دین از طرف خدا منسوخ نخواهد شد. آن تغییری كه به هیچ وجه امكان ندارد رخ بدهد، نسخ است، ولی مگر همه تغییرات باید به صورت نسخ باشد؟ اسلام یك نوع رمزی و یك دستگاه متحركی در داخل خودش قرار داده كه خودش از ناحیه خودش تغییر می كند نه از ناحیه كسی دیگر كه مثلا علما بیایند تغییر بدهند، علما فقط می توانند آن تغییرات را كشف كنند نه اینكه تغییر بدهند.

عبارتی است از اقبال لاهوری كه عبارت بسیار خوبی است اقبال از جمله كسانی است كه توجه فوق العاده ای به مساله اسلام و مقتضیات زمان كرده، از هر دو جهت، یعنی هم متوجه بوده كه اصلا بشریت و تمدن به یك سلسله قوانین ثابت نیاز دارد و بدون آن، ترقی امكان پذیر نیست، و هم توجه داشته است كه برخلاف آنچه كه بعضی تصور می كنند، این طور نیست كه قوانین اسلام همیشه یكنواخت و یكجور است و در زمانها و مكانهای مختلف به یك شكل اجرا می شود.

در كتابی كه به نام احیای فكر دینی در اسلام از او منتشر و ترجمه شده است - كه كتاب عمیقی است - از اجتهاد به «نیروی محركه اسلام» تعبیر می كند در نظر او نیروی محركه اسلام، اجتهاد است. این، سخن جدیدی نیست، از هزار سال پیش، ما عباراتی به همین معنا و مضمون داریم كه علمای اسلام «اجتهاد» را به عنوان «نیروی محركه اسلام » معرفی كرده اند.

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

«بایستی كه برای تنظیم حیات اجتماعی خود، اصولی ابدی در اختیار داشته باشد، چه آنچه ابدی و دائمی است، در این جهان تغییر دائمی، جای پای محكمی برای ما می سازد ولی چون اصول ابدی به این معنا فهمیده شوند كه معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با آن چیزی هستند كه قرآن آن را یكی از بزرگترین» آیات «خدا می داند (كه همان تغییر باشد) آن وقت سبب می شوند كه چیزی را كه ذاتا متحرك است، از حركت باز دارند شكست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی، اصل اول را مجسم می سازد (یعنی این كه نمی خواهد به هیچ امر ابدی اعتراف كند) و بی حركتی اسلام در ظرف مدت پانصد سال اخیر، اصل دوم را» (2).

اصل طرح ما این است كه 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 كه جبرا همه چیز در آن تغییر می كند و باید هم تغییر كند! نه، بعضی چیزهاست كه تغییر نمی كند و یا لااقل باید تغییر نكند، یعنی ما باید جلوی تغییرش را بگیریم و آن را ثابت نگه داریم تا حركت در مدار آن قرار بگیرد.

ما اول قسمت مربوط به اسلام را عرض می كنیم تا ببینیم در اسلام چه خصوصیاتی هست كه با آنكه نسخ نمی پذیرد و تغییری كه نسخ باشد در اسلام وجود ندارد، مع ذلك خود اسلام راه را برای تغییر باز كرده است. یكی 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 خارجیه».

منطقیین اصطلاحی دارند [به نام] «قضیه» (3) می گویند: قضیه (قضایای كلی نه قضایای جزئی و شخصی) بر دو قسم است: خارجیه و حقیقیه قضیه «خارجیه» قضیه ای است كه در عین اینكه كلی است، ولی از اول یك مجموعه افراد محدود و معینی را در موضوع قضیه در نظر می گیرند و بعد حكم را برای آن مجموعه افراد در نظر گرفته شده بیان می كنند مثلا شما می گویید: «همه مردم ایران زمان حاضر مسلمانند» حال، این مردم مثلا 25 میلیون نفر جمعیت اند یك مجموعه افرادی را در نظر گرفته اید و حكم را روی این مجموعه افراد برده اید طبعا موضوع محدود می شود به همین 25 میلیون جمعیت یا مثلا می گویید: «همه افرادی كه در این جلسه نشسته اند بیدارند» حكم رفته روی مجموع محدودی از افراد كه حكم روی افراد است اینجا ما به جای اینكه یك یك حكم كنیم، بگوییم آقای الف، آقای ب و، همه را در یك لفظ جمع كردیم و گفتیم «همه افراد این جمعیت» این را می گویند «قضیه خارجیه».

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

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

ولی یك وقت شما می گویید «هر مثلثی چنین است»، وقتی می گویید «هر مثلث چنین است» مجموعی از مثلثها را در نظر نگرفته اید كه بخواهید حكم آنها را گفته باشید، می گویید «حكم، مال مثلث است» می گوییم «آیا مثلثهای اینجا را می گویید؟»، می گویید «اینجا و آنجا ندارد» مثلثهای این زمان را می گویید؟ این زمان و آن زمان ندارد، شامل مثلثهایی است كه 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 كه من فرض بكنم كه آن، مثلث است، در حالی كه آن را مثلث فرض كرده ام، این حكم هم با این فرض روی آن هست می گویند حتی شامل افراد فرضی خودش هم می شود چون این حكم خاصیتی است كه از «مثلث بودن» پیدا می شود، اما حكم مثال اول از «ایرانی بودن» پیدا نشده بود، ممكن است ایرانی باشد و مسلمان نباشد، یا حكم مثال دوم از «اینجا بودن» پیدا نشده بود، ممكن است افراد دیگری دو ساعت دیگر اینجا باشند و بیدار نباشند اینجا حكم، از مثلث بودن است مثلث، این حكم را به دنبال خودش دارد، اینجا و آنجا و این فرد و آن فرد، دیگر در آن نیست حتی مثلث فرضی هم این حكم را به همان فرض داراست اینها را می گویند «قضایای حقیقیه».

می گویند قضایایی كه در علوم مورد استفاده قرار می گیرد، همه قضایای حقیقیه است، حتی علوم تجربی، با اینكه علوم تجربی از افراد شروع می كند، ولی یك مساله در باب علوم تجربی همین است كه از افراد شروع می كند اما بعد تعمیم می دهد و قضیه حقیقیه می سازد كه این خودش یك مشكلی است كه چطور می شود در حالی كه تجربه هیچوقت نمی تواند از افراد تجاوز كند، ولی عقل انسان محصول تجربه را به صورت یك قانون كلی حقیقی در می آورد كه شامل افراد گذشته و آینده و حاضر و حتی شامل افراد فرضی می شود، مثل اینكه اگر شما آهن را آزمایش كردید و [نتیجه را] به صورت یك قانون در آوردید، می گویید «هر آهنی در حرارت منبسط می شود»، نمی گویید «آهنهایی كه من آزمایش كردم»، نمی گویید «آهنهایی كه در زمان ما وجود دارد» بلكه قانون را به صورت كلی كشف می كنید، یعنی خاصیت را برای طبیعت آهن به دست می آورید، بعد می گویید طبیعت آهن چنین است.

علما معتقد هستند اسلام كه قانون وضع كرده، به شكل قضایای حقیقیه وضع كرده، یعنی طبیعت اشیاء را در نظر گرفته و روی طبیعت، حكمی برده، مثلا 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 كه گوسفند است حلال است، نه اینكه یك عده گوسفند را یك جا جمع كرده باشد، بگوید این گوسفندها حلال است اینها نتیجه اش فرق می كند. همچنین می گوید دزدی از آن جهت كه دزدی است و مال دزدی از آن جهت كه مال دزدی است حرام است خاصیت قضایای حقیقیه این است ممكن است یك شی ء از یك حیث حرام باشد و از یك حیث حلال چطور؟ یك شی ء ممكن است هم گوسفند باشد و هم دزدی [آیا در اینجا] اسلام تناقض گفته؟ از یك 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 گوییم اسلام حكم 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 كه یك گوسفند هم حلال باشد و هم حرام، اما چون حكم را روی «كلی» می برد، این گوسفند [امكان] این را دارد كه هم حلال باشد و هم حرام، یعنی این گوسفند از آن حیث كه گوسفند است حلال است و از آن حیث كه دزدی است حرام است دو حیثیت مختلف پیدا می كند: از یك حیثیت حلال است و از یك حیثیت حرام.

وقتی كه جعل احكام به این شكل شد، تكلیف مجتهد - یعنی طرز استنباط مجتهد - فرق می كند اگر به نحو قضایای خارجی و فردی و جزئی بود، این دو حكم 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 حكم را متعارض می دانستیم، ولی وقتی كه به صورت حكم حیثی و قضیه حقیقیه گفته است، می گوییم: نه، او گفته گوسفند از آن حیث كه گوسفند است حلال است و دزدی هم از آن حیث كه دزدی است حرام است این گوسفند الان هم حلال است هم حرام، بنابراین اگر كسی بیاید این گوسفند را تصرف كند، از آن جهت كه گوسفند است مرتكب امر حرام نشده ولی از آن جهت كه دزدی است مرتكب امر حرام شده است.

همچنین می گویند در جایی «تزاحم» پیدا می شود نه تعارض و نه تناقض، چطور؟ مثل اینكه گاهی یك شی ء در آن واحد هم واجب می شود هم حرام و این تناقض هم نیست، تزاحم است، یعنی از نظر واضع قانون تناقض نیست، از نظر آن كسی كه می خواهد عمل كند تزاحم است، یعنی امكان عمل از او گرفته می شود، تكلیف عمل باید روشن شود، مثل اینكه می گوید تصرف در مال غیر بدون اذن و رضای او حرام است و می گوید نجات یك انسان كه مشرف به هلاكت است واجب است، این دو حكم را به صورت كلی بیان می كند، یك جا شما در مقابل این دو قرار می گیرید: از یك طرف در مقابلتان تصرف در مال غیر بدون رضایت و اذن او واقع شده كه حرام است، و از طرف دیگر نجات دادن كسی كه نجات دادنش واجب است قرار گرفته كه واجب است و این واجب را فقط وقتی می توانید انجام دهید كه آن حرام را مرتكب بشوید، یعنی مثلا وارد زمین غصبی شوید تا غریق را نجات بدهید مثال دیگر: بدون شك لمس بدن نامحرم حرام است فرض كنید شما در كنار دریا قرار گرفته اید و می بینید زنی دارد غرق می شود در اینجا یكی از دو كار را می توانید انجام دهید: اگر بخواهید رعایت آن [اصل] را بكنید كه لمس كردن بدن زن نامحرم حرام است، نباید دست به بدن این زن بزنید، ولی اگر بخواهید او را نجات بدهید، باید بدن او را لمس كنید آیا اسلام دو قانون متناقض جعل كرده؟ هم گفته است لمس بدن زن نامحرم حرام است و هم گفته نجات دادن او واجب است؟ نه آیا حتما باید در متن اسلام استثنائی باشد؟ استثنا هم لازم نیست گفته آن واجب است و این حرام حال تكلیف من چیست؟ می گوید اینجا تو ببین از این دو كه یكی حرام است و یكی واجب، كدامیك مهمتر است؟

این را استنباط كن، اجتهاد كن، ببین كدامیك از اینها از نظر من مهمتر و بزرگتر است؟ مهمتر را بگیر و كم اهمیت تر را رها كن در اینجا اگر شما بگویید «چون لمس بدن نامحرم حرام است من دست نمی زنم»، می گوید خلاف شرع مرتكب شدی، اینجا بر تو واجب بوده كه این حرام را مرتكب بشوی، چون حرامی است كه در مسیر یك واجب مهمتر قرار گرفته است مساله باب تزاحم بسیاری از مشكلات را حل می كند، یعنی اسلام قوانین خودش را روی اصول و حیثیات و عناوین قرار داده نه روی افراد، و [گاهی] عناوین در یك جا با یكدیگر جمع می شوند و تزاحم پیدا می كنند، و بعد هم خودش این مطلب را گفته كه «اذا اجتمعت حرمتان طرحت الصغری للكبری» (4) یعنی وقتی كه دو حرمت (5) (دو احترام) جمع شد، باید كوچكتر به خاطر بزرگتر رها شود از اینجا معلوم می شود كه گاهی ممكن است تكلیف مردم در دو زمان فرق بكند، در یك زمان یك امر حرام باشد، یا در یك شرایط و در یك مكان یك امر حرام باشد، همان چیز در زمان دیگر و در شرایط دیگر حلال و گاهی واجب باشد، برای اینكه در آن زمان كه حرام بود، حكم اولی اش این بود كه حرام است، در زمان دیگر و در شرایط دیگر حلال یا واجب شد، برای این كه در این زمان با امور دیگری مواجه شده كه آن امور از نظر اسلام اهمیت بیشتری دارند مجتهد زمان پیش فتوا می داد كه فلان چیز حرام است، مجتهد زمان بعد همان چیز را با در نظر گرفتن شرایط جدید، فتوا می دهد كه واجب است.

از جمله موارد باب تزاحم، مواردی است كه مصلحت فرد - یعنی حكمی كه به خاطر مصلحت فرد است - با مصلحت اجتماع تزاحم و تعارض پیدا می كند (البته در همه موارد این طور نیست، ولی گاهی پیش می آید كه مصلحت فرد با مصلحت جمع تعارض پیدا می كند) خیلی واضح است: برای اسلام همه فردها علی السویه هستند، ولی وقتی كه پای مصلحت یك فرد در میان است یا مصلحت جمع، بدیهی است كه 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 كند.

در كتاب طاعون آلبر كامو مباحثه ای است میان كامو و سارتر كامو مدعی است در جنگها بی گناهان به هیچ وجه نباید كشته شوند و لو به این عنوان كه كشتن اینها مقدمه ای است برای خاموش كردن یك فتنه بزرگتر، و سارتر مدعی است كه نه، در جایی كه یك بی گناه، وسیله قرار گرفته در دست یك عده جنایتكار و ما اگر بخواهیم رعایت بی گناهی آنها را بكنیم، دست جنایتكاران را بازتر كرده ایم، اینجا رعایت آن بی گناه كمك به آن جنایتكار است و خودش نوعی جنایتكاری است.

این مساله در اسلام (در كتاب جهاد) به این شكل مطرح است كه اگر دشمنی مهاجم كه برای جامعه اسلامی خطر دارد، می خواهد حمله كند و آثار حمله اش هم پیش بینی می شود كه [اگر] بیاید چه آثار سوئی دارد، برای اینكه مانع دفاع و حمله ما بشود به عده ای از مسلمانهایی كه در دست او اسیرند - كه بدون شك بی گناه هستند - تترس (6) كرده باشد (همین كاری كه در قدیم هم معمول بوده) یعنی آنها را سپر قرار داده باشد و در پیشاپیش خودش حركت بدهد كه اگر دشمن بخواهد تیراندازی كند یا شمشیر بزند، مجبور است اول مسلمانها را بكشد تا بعد به آنها دست پیدا كند، اینجا مسلمانان در محظور قرار می گیرند، یا باید به خاطر این مسلمانهایی كه سپر قرار گرفته اند دست از دفاع بكشند و به دشمن این امكان را بدهند كه بیاید حمله كند و ده برابر این مسلمانها را بكشد و صد برابر اینها صدمه به عالم اسلام وارد كند و یا برای اینكه جلوی دشمن را بگیرند و او را از بین ببرند، حمله كنند و مقدمتا همان مسلمانهای بی گناهی را كه سپر قرار گرفته اند بكشند تا بتوانند به آنها دسترسی پیدا كنند.

اینجا تكلیف چیست؟ درست همان مساله ای كه میان كامو و سارتر مطرح است در كتاب جهاد مطرح است فقها در آنجا هیچ اختلافی ندارند (یعنی كامو در آنجا طرفدار ندارد، همه، نظریه سارتر را دارند)، گفته اند اگر خطری كه از دشمن پیش بینی می شود، مهمتر و عظیم تر است از ضرر كشتن این مسلمانها، باید این مسلمانها را كشت و آنها شهید در راه خدا هستند، جزو مجاهدین در راه خدا شمرده می شوند و شهیدی هستند كه به عمد به دست خود مسلمانها كشته شده اند اینجاست كه دو حرمت با یكدیگر تزاحم پیدا می كنند: حرمت كوچكتر و حرمت بزرگتر، و حرمت كوچكتر فدای حرمت بزرگتر می شود.

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

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

همه اینها مساله باب تزاحم است، و این خودش باب بسیار وسیعی است گو اینكه خوب عمل نمی شود، یعنی یك وظیفه بزرگ برای مجتهدین، آشنایی با موضوعات است، فقیه اگر با موضوعات آشنا نباشد، اهمیتها را درك نمی كند، وقتی كه اهمیتها را درك نكند، بسا هست كه پافشاری می كند روی موضوع كوچكتر، و موضوع بزرگتر را از دست می دهد ولی اسلام این راه را جلوی پای او گذاشته است.

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

[حال] مساله پزشكی نباشد، اگر كسی در شرایطی قرار گرفته كه دارد از تشنگی از میان می رود و باید مایعی - به هر شكلی كه می خواهد باشد - به او برسد و مایع منحصر هم كه جانش را نجات می دهد، در آنجا مشروب است، چه باید بكند، آیا مقدسی اش گل كند و بگوید: «من می میرم و مشروب نمی خورم»، یا باید بخورد؟ اگر مشروب نخورد و بمیرد، در قتل خودش كمك كرده است در این زمینه در موارد مختلف، مثال بسیار زیاد داریم این یكی از راههای انطباق اسلام با مقتضیات زمان.

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

ما می بینیم قرآن اشاره می كند به مصالح و مفاسدی كه در احكامش هست، و بعلاوه [این امر] جزو ضروریات اسلام است شیخ صدوق كتابی از احادیث تالیف كرده به نام علل الشرایع یعنی «فلسفه های احكام» و در آن، احادیثی را كه در آنها اشاره ای به فلسفه های احكام هست جمع كرده است نشان می دهد كه از صدر اسلام، خود پیغمبر و ائمه، فلسفه ها برای احكام بیان می كردند و جزو ضروریات شیعه و اكثریت اهل تسنن - و شاید باید گفت به اتفاق اهل تسنن - این است كه می گویند احكام 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 كه جعل احكامش بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری است، وسیله شده كه در اصل سیستم قانونگذاری راه برای عقل وجود داشته باشد آنگاه عقل می گوید خود اسلام گفته احكام من مافوق عقل نیست و عقلانی است، پس خودش این مطلب را قبول كرده است، بنابراین اگر در یك جا حكمی را به طور عام ذكر كرد بر مبنای فلسفه ای و ما آن فلسفه را كشف كردیم و بعد دیدیم مواردی هست كه آن فلسفه استثنا می خورد و لو اینكه در متن اسلام استثنایش نیامده است، عقل حق دارد خودش این استثنا را بیان كند، می گوید اگر هم در اسلام نیامده، به ما نرسیده، این استثنا در اسلام وجود داشته، در قرآن نیست، همه چیز كه در قرآن نیست، در سنت و حدیث هم نیست، همه چیز كه در سنت و حدیث نیست، ما آنقدر احادیث داشته ایم كه از میان رفته كه الی ماشاءالله عقل در موارد زیادی می تواند در احكام دخالت كند، به این معنا كه یك عامی را تخصیص بزند، یك مطلقی را مقید كند و حتی در جایی حكمی را وضع كند كه وضعش به معنی كشف است، یعنی ممكن است در یك مورد بالخصوص، اصلا از اسلام دستوری به ما نرسیده باشد، ولی عقل چون به سیستم قانونگذاری اسلام آشناست، می داند كه نظر اسلام در اینجا این است، فورا حكم را كشف می كند و مثلا می گوید «این حرام است» می گوییم «از كجا می گویی؟ آیا در قرآن آمده؟ » می گوید نه «در حدیث و سنت آمده؟ » نه «از كجا می گویی؟ » می گوید: «من می توانم نظر اسلام را در این مورد كشف كنم».

مثال عرض می كنم: 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 كشف كردند - چون ضرر تا ضرر هم فرق می كند، بعضی ضررها جزئی است، كه در سیستم قانونگذاری اسلام برای اینكه زیاد محدودیت ایجاد نكرده باشد، در موارد جزئی فورا تحریم نمی كند، مثلا می گوید مكروه است، اما بعضی ضررها كلی است - مثلا اگر كشف شود و علم ثابت كند كه استعمال دخانیات واقعا ضرر و زیان دارد، اساسا عمر آدم را كم می كند، یك ضایعه ایجاد می كند - چون می دانیم ضایعه ایجاد كردن را دیگر اسلام اجازه نمی دهد - مثلا در ریه واقعا ضایعه ایجاد می كند، تا چه رسد به اینكه ثابت بشود كه مثلا منشا سرطان هم هست، اگر این مفسده در اینجا كشف شود، مجتهد به حكم آشنایی ای كه با سیستم قانونگذاری اسلام دارد و می داند هر جا كه یك ضرر مهم، یك ضرر قابل توجه برای جسم وجود داشته باشد اسلام آن را اجازه نمی دهد، به حكم عقل فتوا می دهد «حرام است».

اینجاست كه می گویند: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» این كلام فقهاست فقها آنجا كه گفته اند: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» چنین

مواردی را گفته اند، یعنی هر جا كه عقل یك مصلحت ملزمی را كشف كند، ما می دانیم كه شرع هم حكم هماهنگ با آن دارد و هر جا كه عقل یك مفسده ملزمی را كشف كند ما می فهمیم كه شرع هم در اینجا هماهنگ است و لو اساسا در قرآن و حدیث و كلمات علما یك كلمه در این زمینه نیامده باشد، و به همین دلیل ممكن است عقل یك مصلحت ملزم یا یك مفسده ملزمی را در موردی كشف كند كه این مصلحت ملزم یا مفسده ملزم با حكمی كه اسلام بیان كرده تزاحم پیدا كند، یعنی حكمی كه اسلام بیان نكرده ولی عقل كشف كرده، با حكمی كه اسلام بیان كرده تزاحم پیدا كند و آنچه كه اسلام بیان نكرده مهمتر باشد از آنچه كه بیان كرده است، یعنی آنچه كه عقل از اسلام كشف كرده مهمتر باشد از آنچه كه اسلام بیان كرده است اینجا حكم عقل می آید آن حكم بیان شده شرع را محدود می كند، و اینجاست كه ای بسا كه یك مجتهد می تواند یك حلال منصوص شرعی را به خاطر مفسده ای كه عقلش كشف كرده تحریم كند، یا حتی یك واجب را تحریم كند یا یك حرام را به حكم مصلحت لازم تری كه فقط عقلش آن را كشف كرده واجب كند، و امثال اینها.

این هم باز چیزی نیست كه مجتهد از خودش اختراع كرده باشد، راهی است كه خود اسلام جلوی پای مجتهد گذاشته مجتهدین در عصر اسلام، كار انبیای امت را می كنند، یعنی باید بكنند، باید كار انبیای امت را در اعصار قبل از اسلام بكنند حتی انبیای قبل هم كه احكام را ناسخ و منسوخ می كردند، واقع ناسخ و منسوخ آنها هم از همین قبیل بوده ولی به این شكل نبوده، بلكه علما معتقدند همه ناسخ و منسوخ ها هم روحش به چنین چیزهایی بر می گردد، ولی اسم این دیگر «نسخ» نیست. بنابراین مبتنی بودن احكام اسلامی بر یك سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی (یعنی مربوط به انسان كه در دسترس كشف عقل و علم بشر است) از یك طرف، و سیستم قانونگذاری اسلام كه به نحو قضایای حقیقیه است (یعنی حكم را روی عناوین كلیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر، ایندو امكان زیادی به مجتهد می دهد كه به حكم خود اسلام در شرایط مختلف زمانی و مكانی، فتواهای مختلف بدهد و در واقع كشف كند كه چیزی در یك زمان حلال است، در یك زمان حرام، در یك زمان واجب است، در زمان دیگر مستحب، یك زمان چنین است، یك زمان چنان.

با این مطلب كه الان عرض كردم، ممكن است شما بفهمید كه چرا اخبار ما متعارض است مثالی عرض می كنم كه آن را از عالم بزرگ مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی - كه در مشهد بود - دارم و لذا ذكر خیری هم از این مرد بزرگ می كنم او خیلی شدید به این حرف معتقد بود.

مثلا شما می بینید كه از امام سؤال می كنند كه زیارت امام حسین چطور است ؟ می گوید «مستحب است» از یك امام دیگر یا از همان امام در زمان دیگر همین سؤال را كرده اند، یا گفته «واجب است» و یا به عبارتی گفته كه مفهوم وجوب داشته، [مثلا گفته است] «حتما باید چنین كنید، مبادا ترك كنید» باز ممكن است یك وقت دیگری سؤال كرده باشند، اساسا بی تفاوتی نشان داده باشد [و مثلا فرموده باشد] «حالا ضرورتی ندارد، می خواهی برو، می خواهی نرو».

یك آدم ساده می گوید: «جوابهای متناقض داده اند! یك جا حتی گفته اند رفتنش» واجب «است، یك جا گفته اند» مستحب مؤكد «است و یك جا مطلب را به صورت یك مستحب [غیر مؤكد] بیان كرده اند».

ولی نه، این تعارض نیست، اینها در شرایط مختلف بیان شده است گاهی در یك شرایط عادی بوده، بدیهی است كه خود زیارت قبر پیغمبر و امام و حتی همه اولیاء و انبیاء از باب این كه خاطره آنها را تجدید می كند، یك عامل تربیتی است و فی حد ذاته یك مستحب است، ولی همین «مستحب» یك وقت «حرام» می شود، یك وقت «واجب»، مثلا در شرایط زمان متوكل قرار می گیرید كه سختگیری، بسیار شدید است، توطئه است كه رسم زیارت امام حسین باید ور بیفتد، اینجا ائمه تشخیص می دهند كه باید با این طرز كار مبارزه كرد، و یك 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 تصوری از واقعیت» جملات پیشین خودش است كه می گوید: «چون خدا بنیان روحانی نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا، عملا وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است اجتماعی كه بر چنین تصوری].

2 - احیای فكر دینی در اسلام، ص. 169

3 - وقتی می گوییم «الف ب است» یا «هر الفی ب است» این را می گویند «قضیه».

4 - حدیثی است از پیغمبر اكرم.

5 - «حرمت» در اینجا یعنی احترام كه شامل واجب و حرام هر دو می شود.

6 - «تترس» از ماده «ترس» است و «ترس» یعنی سپر.

7 - مقصود علم است عقل كه می گویند، مقصود نه عقلی است كه مستقل از علم باشد، بلكه یعنی آنچه كه برای عقل انسان یقین آور باشد.

8 - [ظاهرا چند دقیقه آخر بیانات استاد روی نوار ضبط نشده است].

## مقام عقل در استنباط احكام اسلامی

بحث ما در جلسه پیش منتهی شد به اینجا كه 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 كه بحث ما در دو قسمت است: یكی راجع به قوانین اسلامی كه می گوییم لایتغیر است، و دیگر راجع به زمان كه گفته می شود متغیر است، و آیا آن كه می گویند لایتغیر است، یعنی به هیچ معنا تغییر پذیر نیست؟ و آن چیزی هم كه می گویند «متغیر است» آیا صد در صد متغیر است؟ یا نه، در آنچه كه می گوییم «متغیر نیست» عناصر متغیری وجود دارد و در آن چیزی هم كه می گوییم «متغیر است» عناصری لایتغیر وجود دارد و به همین دلیل است كه ایندو می توانند با یكدیگر هماهنگی داشته باشند.

بحث ما راجع به قوانین اسلام بود قدر مسلم آنچه كه در قوانین اسلام امكان ندارد، تغییر به معنی نسخ است، یعنی اسلام قانونی را وضع كند و بعد این قانون بلا مورد بماند، به این معنا كه وضع زمان آنچنان تغییر كند كه اجبارا این قانون باید نسخ بشود آنچه كه اسلام نمی پذیرد این است كه قانونش نسخ بشود ولی «تغییر» اعم از «نسخ» است، نوعی بلكه انواعی تغییر هست كه در متن خود قانون اسلام پیش بینی شده است، خودش دستور داده و به تعبیر دیگر به طور خودكار خود قانون متغیر می شود، نه اینكه نیازی داشته باشد كه 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 بلكه عناصری وجود دارد كه به موجب آنها خود قانون در داخل خودش تغییر می كند بدون اینكه نیازی به نسخ وجود داشته باشد، و در واقع خودش، خودش را عوض می كند و تغییر می دهد برای این موضوع روی چند مطلب تكیه كردیم كه تكرار نمی كنیم چون می خواهیم بحثی را كه آقای مهندس كتیرایی عنوان كردند مطرح كنیم ناچار اشاره ای به سخن گذشته می كنیم.

عرض كردیم یكی از جهات این است كه اسلام در اساس قانونگذاری، روی عقل تكیه كرده است، یعنی عقل را به عنوان یك اصل و به عنوان یك مبدا برای قانون به رسمیت شناخته است و لهذا شما می بینید فقهای ما این مطلب را به طور قطع قبول كرده اند، یعنی مساله ای است مورد اجماع و اتفاق:

وقتی كه پرسیده می شود مبادی استنباط احكام چیست؟ می گویند: «چهار چیز است: كتاب (قرآن)، سنت (قول و عمل پیغمبر و یا ائمه اطهار كه آن هم باز از سنت پیغمبر كشف می كند)، اجماع (اگر در جایی از كتاب و سنت چیزی نبود، ما به دلیل اجماع كشف می كنیم) و عقل» و این خیلی عجیب به نظر می رسد كه در دینی در مبادی استنباط، عقل را در ردیف كتاب آسمانی قرار بدهند، بگویند این مبادی چهار چیز است و یكی از آنها عقل است این اولا متضمن این مطلب است كه آن دین به تضادی میان عقل و كتاب آسمانی و سنت معتقد نیست، و اگر معتقد به این تضاد بود، محال بود كه آن را در عرض این قرار بدهد، بلكه آن طوری رفتار می كرد كه در بعضی ادیان دیگر هست كه می گویند: «دین فوق عقل است و عقل حق مداخله در مسائل دینی را ندارد»، از آنجا كه تضادی میان عقل و آنچه كه خود دارند احساس می كنند، ناچار می گویند عقل حق مداخله ندارد.

اینكه فقه اسلامی عقل را به عنوان یك مبدا برای استنباط می شناسد، چیزی است كه راه را باز كرده است چگونه راه را باز می كند؟ ریشه اش این است كه می گویند: «احكام اسلامی، احكامی است زمینی یعنی مربوط به مصالح بشریت» تعبیر فقها این است كه احكام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است، یعنی واجبها تابع مصلحتهای ملزمه برای بشر است و حرامها تابع مفسده های ملزمه، اگر اسلام چیزی را گفته «واجب است» به این دلیل است كه یك مصلحت ملزمه ای در كار بوده، و اگر چیزی را گفته «حرام است» به دلیل یك مفسده بسیار مهمی است فقها می گویند آن مصلحتها و مفسده ها به منزله علل احكامند.

حال اگر در جایی ما بدون آنكه در قرآن یا سنت چیزی داشته باشیم، به حكم عقل، مصلحت یا مفسده ای را كشف كنیم، به حكم آن آشنایی كه با روح اسلام داریم - كه اگر مصلحت مهمی باشد اسلام از آن صرف نظر نمی كند و اگر مفسده مهمی باشد اسلام اجازه نمی دهد - فورا به حكم عقل، حكم شرع را كشف می كنیم اسلام دینی است كه اعلام كرده: «ما از مصلحتها و مفسده های مهم نمی گذریم» امروز عقل ما (كه البته علم هم - یعنی علمی كه كشف می كند - عقل است، هر چه علم كشف می كند برای عقل انسان هم روشن می شود) مصلحت را كشف كرده، پس لزومی ندارد كه در قرآن و سنت دلیلی داشته باشیم، اینجا حتما شما باید بر اساسش فتوا بدهید عقل، این مفسده را كشف كرده، حتما باید بر این اساس فتوا بدهی پس چون احكام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری هستند و این مصالح و مفاسد هم غالبا در دسترس ادراك عقل بشر است، پس عقل بشر هم نمی تواند خودش قانون اسلام را كشف كند 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 كه گفته باشد وقتی كه همین قدر به ما گفته «عقل خودش یك حجت است»، «خداوند دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی، حجت ظاهری، پیغمبران اند كه عقل خارجی هستند و حجت باطنی، عقل است كه پیغمبر درونی است»، همین برای ما كافی است این همان چیزی است كه خود اسلام گفته است.

به دنبال این مطلب مساله دیگری پیدا می شود كه فقها آن را طرح كرده اند و آن این كه: «شما كه این قدر برای عقل شخصیت و استقلال قائل شدید، اگر در جایی كتاب و سنت به طور صریح و قاطع دستوری داد و عقل به طور صریح و قاطع ضد آن را گفت، چه می كنید؟ » جواب می دهند كه این فقط «اگر» است، شما نشان بدهید كجا چنین چیزی هست بله، یك وقت هست كه 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 حكم عقل، دلیل بر این است كه آن ظاهر مقصود نیست ما از ظاهر قرآن و سنت به حكم دلیل قاطع عقل، دست بر می داریم این، تعارض قرآن و عقل نیست.

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

بنابراین اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد به طوری كه برای علم و عقل صد در صد ثابت شد كه مصلحت این طور تغییر كرده، [فقها] می گویند: معنایش این است كه زیر بنای حكم تغییر كرده وقتی زیر بنای حكم تغییر كرد، خود اسلام [تغییر حكم را] اجازه می دهد ما در اسلام نداریم كه گفته باشد یك چیزی برای ابد رو بناست یا برای ابد زیربناست و عقل بگوید اینجا زیربنا تغییر كرد اگر دارید، مثالش را ذكر كنید، ببینیم چه مشكلی است تا آن را حل كنیم پس عقل عاملی است كه مناطات احكام را - البته نه در همه جا بلكه در مواردی - كشف می كند، در مواردی به ملاكات احكام پی می برد و علل احكام را كشف می كند و آن علل گاهی تغییر پیدا می كنند، اینجا به این منشا و مبدا تشریع اجازه داده می شود كه كار خودش را انجام بدهد كه در واقع كار جدایی نكرده، روح اسلام را كشف می كند این هم كه گفته اند «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» - كه یك قاعده قدیمی است و مال امروز نیست كه بگوییم تازه این مساله مطرح شده - منظورشان همین است واقعا اگر در جایی به طور قاطع ملاكی كشف بشود، شرع هم هماهنگی دارد، یعنی از اینجا باید كشف كنید كه شرع هم همین است از آن طرف هم كه گفته اند «كل ما حكم به الشرع حكم به العقل» مقصودشان این است كه اگر در جایی شرع به طور قاطع حكمی كرد، از باب این كه می دانیم در اسلام سخنی به گزاف گفته نمی شود، عقل به طور اجمال می گوید:

اینجا یك ملاكی وجود دارد، گر چه من هنوز تشخیص نداده ام ولی وجود دارد، بی منطق نیست بعد از آشنایی عقل به اینكه اسلام بدون ملاك و مناط و منطق حرفی نمی زند، همین قدر كه شرع چیزی گفت، عقل هم اجمالا می گوید اینجا یك منطقی وجود دارد، حال اگر من هنوز كشف نكرده ام، باید تامل و دقت كنم.

این یكی از چیزهایی است كه [تكلیف] فقیه را با مقتضیات متغیر [مشخص می كند] و آنجا كه مصالح بشریت تغییر می كند و چیزی را ایجاب می نماید، دست فقیه را باز می كند.

در نوشته ای كه آقای مهندس كتیرایی فرستاده اند، چند مطلب آمده كه من در اطرافش توضیحاتی می دهم مطلبی را به عنوان مقدمه گفته اند - كه ما آن را به صورت كامل تری در جزوه های «اسلام و مقتضیات زمان» (1) طرح كرده 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 حاكم باشد، یا باید متغیر بوده و یا اقلا قابلیت انعطاف و تطابق با محیط و زمان داشته باشد».

اگر قوانین اسلامی را از این حیث تقسیم كنیم چهار دسته است: پاره ای از قوانین مربوط به رابطه انسان با خداست كه 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 كم در شكلش تاثیر دارد رابطه ای كه انسان با خدای خودش باید داشته باشد، رابطه ای یكسان است، یعنی این جور نیست كه ارتباطی كه مردم هزار سال پیش می بایست با خدا داشته باشند كه مثلا باید اخلاص داشته باشند (و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین) (2)، فقط خدا را پرستش كنند و غیر او را نپرستند، [امروز به گونه دیگری باید باشد] آیا مثلا در عصر اسب و شتر و الاغ، این حكم صحیح بود كه بشر تنها خداپرست باشد و به هیچ وجه مشرك نباشد و در خداپرستی اخلاص داشته باشد، اما در عصر هواپیما این حكم تغییر می كند و باید دستی در آن برد؟ نه البته شكل عبادت خود به خود عوض می شود خود اسلام هم برای شكلها تغییر قائل شده، [مثلا در مورد] نماز می گوید در مسافرت یك 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 كه تقوا در او نیرو بگیرد (به تعبیر قرآن (لعلكم تتقون) و امثال اینها.

دسته دوم دستورهایی است كه مربوط است به رابطه انسان با خودش، كه اصطلاحا «اخلاق» نامیده می شود، این كه 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 كند؟ آیا خوب است بر هوای نفسش مسلط باشد یا نه؟ [و خلاصه] آنچه كه قرآن آن را «تزكیه نفس» می نامد (قد افلح من زكیها 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، بلكه با خلق خدا، آن هم غیر از انسانهای دیگر، اینكه رابطه انسان با زمین، با گیاهها، با حیوانات چگونه و بر چه اساس باید باشد؟

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

بدون شك همین طور است و ما هم اجمالا قبول داریم كه قوانین مربوط به روابط انسانها با یكدیگر باید قابلیت انعطاف داشته

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

قوانین عبارت است از: «حقوق» و «تكالیف»، یعنی باید ها و وظایفی كه افراد نسبت به یكدیگر دارند آن تغییراتی كه در روابط انسانها با یكدیگر ایجاد می شود، یك سلسله تغییراتی است كه در آن مثلا [كیفیت] ارتباط انسانها با هم عوض می شود، ولی این ربطی به حقوق و تكالیف ندارد مثلا انسانها باید با یكدیگر در تماس باشند زمانی بود كه تلفن و تلگراف نبود، وقتی می خواستند حرفشان را به یكدیگر 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، بلكه از این مملكت به آن مملكت با یكدیگر ارتباط پیدا می كنند یا مثلا در گذشته اگر كسی از شهر خودش با یك ترسی می خواست به نجف برود، مجبور بود كه لااقل ده سالی آنجا بماند، چون اگر می خواست با آن زحمت به شهر خودش برگردد و دو مرتبه بیاید، كار بسیار فوق العاده ای بود، ولی حالا ممكن است كسی برود نجف درس بخواند، سالی شش مرتبه هم بیاید و به كارهای شخصی خودش رسیدگی كند.

شكی نیست كه [كیفیت] ارتباط انسانها با یكدیگر خیلی تغییر كرده، ولی آیا جوری تغییر كرده كه حقوق انسانها را نسبت به یكدیگر و وظایف و تكالیف را عوض بكند؟ ما این را باید بحث بكنیم، ما باید آن مواردی را كه روابط انسانها با یكدیگر به حكم پیشرفت علم و تمدن جبرا عوض شده و [فرضا] آن پیشرفت در ارتباطات سبب شد كه حقوق و وظایف تغییر كند در اینجا طرح بكنیم، چون اسلام نیامده كه راجع به مطلق ارتباطات انسانها با یكدیگر سخن بگوید، بلكه آمده حقوق و وظایف انسانها نسبت به یكدیگر را بیان كند شما بگویید آن تغییر ارتباطاتی كه منشا تغییر وظیفه و تغییر حقوق و تغییر قانون می شود، چیست؟ به این كلیت [كه مطرح كرده اند] قبول نداریم.

قبلا عرض كردم كه ما باید برویم دنبال مثالها و موارد مثلا آیا درست است كه كسی مطلب را به این صورت طرح كند، بگوید: «به حكم این كه روابط اجتماعی تغییر كرده است، حقوق خانوادگی هم طبعا تغییر می كند، و باید هم تغییر بكند، وظایف هم باید تغییر كند» 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 ممكن نبود، حكومت یا وجود نداشت، یا اگر وجود داشت تكامل پیدا نكرده بود، اینجا بود كه 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 كنند: وقتی اینها پیر شدند، اگر نداشته باشند، واجب النفقه فرزندان هستند و فرزندان باید آنها را اداره كنند این مطلب در زندگیهای قدیم درست بود ولی امروز كه زندگی تكامل پیدا كرده، 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 كه می گفتند پدر و مادر باید فرزند را بزرگ كنند تا وقتی كه به حد بلوغ و تزویج برسد [برای این بود كه] غیر از پدر و مادر، مقام دیگری نبود، ولی امروز با بسط و توسعه ای كه كارهای حكومتی پیدا كرده، اگر لازم باشد پدر و مادری باشند و خانواده ای تشكیل بشود و فرزندان اختصاصی وجود داشته باشند - فرضیه دیگری هست كه اساسا تشكیل خانواده لازم نیست - باید بچه را همینكه متولد شد، در اختیار مؤسسات علمی بگذارند و وقتشان را به بچه بزرگ كردن تلف نكنند، بگذارند دولت بزرگش كند وقتی كه دولت او را بزرگ كرد تمام حقوقی كه والدین به عهده دارند، می شود مال دولت، آن وقت قانون باید همان حرفهایی را كه قبلا می گفت بگوید [از قبیل این] كه اطاعت والدین واجب است (و قضی ربك الا تعبدوا الا ایاه و بالوالدین 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 كه در گذشته می گفتند اطاعت والدین واجب است وقتی هم [فرد] بزرگ شد، هیچ وظیفه ای نسبت به والدینش ندارد كه بخواهد نفقه آنها را بدهد، باز هم اگر وظیفه ای باشد به عهده دولت است «.

اگر چنین مثالهایی بیاورند، جای بحث است كه ما بگوییم آیا واقعا این طور است؟ یعنی آیا بعد از آن كه اجتماع تكامل پیدا كرد، این، كار صحیح و درستی است كه بچه ها از محیط خانواده خارج شوند و در اختیار دولت گذاشته شوند، یا این كه نه، این كار اساسا غلط است؟ كما این كه الان ما [این طور] معتقدیم، یعنی زندگی خانوادگی - كه یك زندگی طبیعی است - و پرورش

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

این بحثی كه آقای مهندس طرح كردند، بحث خوبی است ولی یك مقدار باید آن را بسط داد كه قوانین اسلام چهار دسته است: یك 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 كند «باید ببینیم چه تغییرات جبری و لازم و ضروری در جهان به وجود آمده است كه ایجاب می كند ما در ارتباطمان با خدا یا با خودمان یا با طبیعت و یا با انسانها تجدید نظر كنیم، [و گرنه] ما به این كلیت قبول نداریم قبلا هم گفتیم باید برویم دنبال موارد و مصادیق و جزئیات.

ما در جلسه پیش طرح كردیم كه به گفته فقها» وضع احكام اسلامی از نوع قضایای حقیقیه منطق است نه از نوع قضایای خارجیه «خلاصه مطلب این است كه اسلام به افراد كار ندارد، بلكه حكم را روی حیثیات و عناوین كلی می برد و این كار نوعی قابلیت انعطاف ایجاد می كند.

مساله دومی كه ایشان ذكر كرده اند این است كه می گویند: «آنچه مورد گفتگو و تردید است، مفاهیم كلمات و در نتیجه مفاهیم قضایاست كه به تناسب زمان در حركت و تحول است مفاهیم در تغیر و تحول است و در نتیجه شكل قضایا را نیز ثابت و لا یتغیر حفظ نمی كند».

می گویند شكل قضایا تغییر نمی كند، ولی مفهوم قضایا تغییر می كند وقتی كه مفهوم قضایا فرق كرد، شكل قضیه به تبع مفهوم تغییر می كند.

«فی المثل دزدی و تجاوز به مال غیر در هر حال نكوهیده و محكوم است».

این شكل قضیه دزدی نباید بشود می گوید این، تغییر نمی كند هیچوقت در هیچ جایی شكل قضیه عوض نمی شود، یعنی زمانی نخواهد آمد كه بگویند دزدی خوب است، ولی خود مفهوم تغییر می كند، یعنی اینكه» دزدی چیست؟ «تغییر می كند پس دو جور تغییر است: یك وقت ما می گوییم اسلام می گوید دزدی محكوم است و دست دزد باید بریده شود، زمانی نخواهد آمد كه بگویند دزدی خوب است، ولی اینكه» دزدی چیست؟ «تغییر می كند، در زمانی یك معنی می دهد و در زمان دیگر معنی دیگر.

اما دزدی چیست، با پیشرفت زمان و تكامل انسان و بر حسب استنباطی كه فرهنگهای مولود رژیمهای سیاسی و اقتصادی مختلف از آن می كنند، مختلف است یكی از بزرگان مكتب اقتصادی متمایل به چپ و مرام اشتراكی می گوید «مالكیت یعنی دزدی»، در حالی كه در مكتب سرمایه داری، دزدی فرع بر شناختن اصل مالكیت است و بعد از قبول آن می تواند مفهوم پیدا كند.

شكل قضایا تغییر نمی كند ولی به اصطلاح مفهوم موضوع قضایا و مفهوم محمول قضایا تغییر می كند مثال هم به دزدی ذكر كرده اند آیا این حرف درست است ؟ به نظر ما این حرف - كه خیلی ها هم آن را گفته اند - یك حرف شاعرانه است، چون در زمان ما جزو چیزهایی كه خیلی مد است، مساله تغییر و تحول است، هر چه را كه بگوییم «متغیر و متحول است»، مثل این است كه حرف نویی گفته ایم، از جمله این كه بگوییم: «مفهوم قضایا تغییر می كند» ما در كتاب اصول فلسفه روی همین مطلب كه طرفداران منطق دیالكتیك می گویند: «حقیقت متغیر است» بحث كرده ایم دو مساله است: یكی این كه واقعیت - یعنی دنیای خارجی - متغیر است، دیگر این كه حقیقت متغیر است، یعنی قضایای منطقی - كه راست و درست هست - تغییر می كند این از آن حرفهایی است كه ما هنوز نتوانسته ایم بفهیم واقعیت متغیر است، اما حقیقت چگونه می تواند متغیر باشد؟ یعنی یك قضیه راستی كه بیان می كنیم، در طول زمان، خودش تغییر بكند! ما می گوییم حقایق، اگر حقایق اند، برای همیشه راست اند و اگر حقایق نیستند برای همیشه دروغ اند بله، ممكن است بشر چیزی را زمانی حقیقت بداند ولی بعد بفهمد حقیقت نبوده، مثلا در گذشته بشر خیال می كرد كه پیدایش شبانه روز از گردش خورشید به دور زمین است، این را حقیقت می دانست، بعد فهمید اشتباه كرده است، این معنایش آن نیست كه حقیقت متغیر است «متغیر» یعنی یك اصل ثابت هست و تغییر كرده آنچه كه در گذشته می گفتند، اصلا حقیقت نبود، اشتباه بود، نه این كه در قدیم حقیقت آن بود و امروز این معنای «حقیقت متغیر است» این است كه در گذشته، آن حقیقت بود، امروز این حقیقت است و همان حقیقت خودش تغییر كرده خیر، در گذشته هم حقیقت آن نبود، در گذشته هم آن، باطل بوده است.

در مثال دزدی، آیا واقعا مفهوم دزدی فرق می كند یا استنباطها فرق می كند؟ استنباطها كه فرق می كند، معنایش این نیست كه همه استنباطها درست است ولی «یك درست متغیری» است، نه، ممكن است ده استنباط راجع به یك مفهوم داشته باشیم و یكی از آنها درست باشد، نه تای دیگر غلط، همیشه غلط بوده و همیشه هم غلط خواهد بود، فقط یكی از آنها درست است ممكن است ما در یك زمان چیزی را دزدی بدانیم و در زمان دیگر ندانیم، ولی یا آنكه در آن زمان دزدی می دانیم درست است و اینكه امروز دزدی نمی دانیم غلط، و یا آن زمان كه دزدی می دانستیم غلط بود، این زمان كه دزدی نمی دانیم درست است، نه این كه هر دو درست است ولی این حقیقت است كه تغییر كرده، دزدی در گذشته آن بود، امروز این شده!

مفهوم دزدی یك چیز است دزدی یعنی «ربودن حق غیر» ربودن حق غیر، اصلی است كه هیچوقت تغییر نمی كند بله، ممكن است زمانی ما چیزی را حق غیر بدانیم و زمان دیگر ندانیم، ممكن است آن روز، غلط استنباط كرده بودیم و [استنباط] امروز درست باشد، یا برعكس، یا گاهی خود حق تغییر می كند، به این معنا كه منشا دزدی تغییر می كند، باز دزدی عوض نشده، آن محتوا و ماده هم عوض نشده است.

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

پس این جور نیست كه مفاهیم قضایا تغییر می كند، مثلا در یك روز چیزی دزدی است و در روز دیگر چیز دیگر حال گیرم كه تغییر كند، این بهترین دلیل بر این است كه قانون اسلام عوض نمی شود قانون اسلام گفته دزدی نباید بشود شما می گویید در فلان روز آن دزدی بود و امروز این بسیار خوب، ما كه می گوییم «وضع احكام اسلام به نحو قضایای حقیقیه است» همین جا نتیجه می دهد اسلام می گوید: «نباید حق غیر ربوده شود» بعد شما می گویید: «در هزار سال پیش، فلان چیز ربودن حق غیر بود ولی امروز تغییر كرده، چیز دیگر ربودن حق غیر است» بسیار خوب، پس موضوع حكم اسلام تغییر كرده، نه خود حكم اسلام این همان چیزی است كه ما می گوییم اگر چنین چیزی باشد نظر ما را تایید می كند و اشكالی برای ما به وجود نمی آورد می گویند: «مكتبهای مختلف با فرهنگهای مختلف، استنباطشان از دزدی مختلف است».

اگر مقصود این است كه دزدی مفهومهای مختلفی دارد و در هر ملتی یك مفهوم دارد، یعنی یك مفهوم نسبی است، پس دزدی منهای رژیمهای اجتماعی مفهوم مستقلی ندارد، ما این حرف را قبول نداریم كه در كشورهای سرمایه داری دزدی یك چیز است و در كشورهای غیر سرمایه داری چیز دیگر، یعنی واقعیت دزدی در آنجا یك چیز است و در اینجا چیز دیگر این، دو استنباط است از این دو استنباط یكی درست است و دیگری غلط یا آن استنباط درست است و این استنباط غلط و یا برعكس، نه این كه چون این دو استنباط فرق می كند پس برای آنها آن دزدی است و برای اینها این.

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

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

مثال دیگری ذكر كرده اند، باز به همین جهت كه مفاهیم و در واقع حقیقت تغییر می كند، یعنی حقیقت نسبی است، هم در طول زمان و هم در میان ملتها فرق می كند می گویند:

«مثلا شكل قضیه به طور كلی درست است غصب مال و تجاوز به حق دیگران در هر زمان محكوم است، ولی در یك زمان خراب نكردن خانه گلی و زشت بیوه زنی در مجاورت قصر سلطنتی، عدالت چشمگیر خوانده می شود، در حالی كه امروز تخریب چنین خانه های زشت و ناموزونی در مسیر یك 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 كار درست بود و غیر آن غلط و در زمان ما این كار درست است و آن یكی غلط؟ یا نه، یكی از ایندو درست است، اگر هم در آن زمان آن جور استنباط می كردند، اشتباه می كردند این، مساله حق فرد و حق اجتماع است یك وقت كسی می خواهد خانه گلی پیرزنی را خراب كند برای این كه بر شكوه باغ خودش بیفزاید، آن زمان هم كار غلطی بوده، این زمان هم كار غلطی است دلیل ندارد كه بنده بخواهم باغم را توسعه بدهم، به خاطر باغ من خانه گلی پیرزنی خراب بشود آن زمان هم خراب كردن آن ظلم بوده، این زمان هم ظلم است ولی یك وقت هست كه مصلحت، مصلحت اجتماع است فرض كنید می خواهند خیابانی بكشند كه مصلحت شهر اینچنین ایجاب می كند و گرنه تمام مردم در زحمت اند، عقل دائر است بین این كه حق مالكیت یك پیرزن یا پیرمرد - هر كه می خواهد باشد - محترم شمرده بشود یا مصلحت عموم، به این معنا كه خانه را خراب بكنند و پولش را بدهند، او هم برود جای دیگر اینجا [عقل] می گوید مصلحت عموم مقدم است این چه ربطی دارد به این كه مفهوم قضایا تغییر می كند؟ هرگز تغییر نمی كند در یك شكلش آن زمان هم غلط بوده، در یك شكلش در این زمان هم درست است این طور نیست كه محتوای قضایا فرق می كند [تا بگوییم] در آن زمان جوری بوده، و در این زمان جور دیگری باید باشد.

مثال دیگری ذكر می كنند: امیركبیر خیلی خوبیها داشته ولی در عین حال معروف است كه خیلی آدم قسی القلبی بوده است در شرح حال او نوشته اند: (5) روزی از خیابانهای تهران عبور می كرد، دید یك آلو فروش و یك سرباز با همدیگر كلنجار می روند، آمد جلو پرسید: «چه شده؟» آلو فروش گفت: «این سرباز از من مقداری آلو گرفته، حالا كه خورده پولش را نمی دهد» امیر بدون این كه استنطاق و محاكمه ای كند، ببیند كه او شاهدی دارد یا نه، یا به فرض این كه ثابت شد شاهد دارد، مجازات او چیست، تا این حرف را شنید گفت: «شكم این سرباز را پاره كنید، ببینیم این آلوها توی شكمش هست یا نه؟»، شكمش را پاره كردند.

ایشان می گویند: «زمانی این كار، عدالت بود ولی امروز وحشیگری است» در همان زمان هم این كار وحشیگری بود عجب حرفی است! این چه استنباطی است؟! واقعا مردم آن زمان، پدران ما در آن زمان، این كار را عدالت می دانستند؟! می گفتند امیركبیر به عدالت رفتار كرده؟! اگر در آن زمان این كار را عدالت می دانستند، پس تمام مردم دوره قاجار قوانین اسلام را كه می گوید مدعی تا شاهد نیاورده، حق ثابت نمی شود، باید شاهد بیاورد و منكر مثلا باید قسم بخورد، بعد قضیه چه جور حل می شود، و به فرض این كه ثابت شد، آن وقت باید ببینیم آنچه كه دزدی كرده یا مال غیری كه خورده چقدر است؟ اگر مثلا دزدی باشد، به یك حد نصاب معین كه برسد دستش را ببرند و گرنه دستش را نبرند، آری، اگر در آن زمان این كار را عدالت می دانستند پس مردم دوره قاجار همه اینها را ظالمانه می دانستند و می گفتند: «حكم عدالت، همان حكم امیركبیر است، تمام آنهایی كه اسلام گفته ظالمانه است»! چنین نیست كار امیركبیر وحشیانه بوده، آن زمان ظلم و وحشیگری بوده، زمان ما هم ظلم و وحشیگری است هرگز مفهوم قضایا تغییر نمی كند در اینجا كه حتی استنباط هم تغییر نكرده، عمل یك فرد بوده است، اگر هم كسی تحسینش می كرده به اعتبار یك سیاستمدار بوده (6).

مطلب دیگری ذكر كرده اند، می گویند:

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

نه، در همان زمان هم این كار وحشیانه بود.

مطلب دیگر:

«این كه گفته شد قوانین اسلام قوانینی آسمانی است ولی بیگانه از شرایط و محیط زندگی وضع نشده است بلكه 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 احكام منصوص العلة اگر درست باشد، درباره احكام مستنبط العلة درست نیست، زیرا علت اصلی وضع احكام مستنبط العلة به درستی روشن و قابل اطمینان نیست و به فقیه حق و اجازه نمی دهد كه با استنباط خود آن را به تناسب زمان تغییر دهد فی المثل نوشیدن هر مسكری حرام است اما خوردن هر گوشت خوكی بدون ذكر علت آن، ممنوع اعلام شده و اگر فقیهی بخواهد با استنباط شخصی خودش در میزان و خصوصیات حرمت آن به تناسب زمان دخالت كند، راه خطا رفته است».

تفسیری كرده اند، می گویند: بعضی احكام منصوص العلة هستند و بعضی مستنبط العلة البته همه احكام این جور نیست می گویند احكامی كه علتش را كشف بكنیم بعضی منصوص العلة است، یعنی علت و فلسفه اش را خود اسلام ذكر كرده، و بعضی دیگر مستنبط العلة است، اسلام [دلیلش را] ذكر نكرده، خود ما استنباط می كنیم كه دلیلش این باید باشد گفته اند در جایی كه دستوری منصوص العلة است فقها هم از آن علت پیروی می كنند، ولی در جایی كه مستنبط العلة است، فقها چون اطمینان ندارند كه علت چیست، احتیاط می كنند دو مثال ذكر كرده اند: مسكر و گوشت خوك گفته اند: چون اسلام گفته «شراب به دلیل اسكارش حرام است» فقها هر چه را كه مسكر باشد می گویند حرام است و هر چه را هم كه مسكر نباشد می گویند حلال است اما در باب گوشت خوك چون اسلام دلیلش را ذكر نكرده، اگر ما دلیلش را هم به دست بیاوریم [و در رفعش بكوشیم، باز حكم حرمت به جای خود باقی است] ایشان قبلا در بحثشان گفتند كه «امروز معلوم شده منشا حرمت گوشت خوك تریشین است كه امروز آن را از بین می برند ولی در عین حال شما از هر فقیهی بپرسید گوشت خوك اصلاح شده، حلال است یا نه؟ باز جرات نمی كند بگوید حلال است».

خودشان جواب خودشان را داده اند و ما عرض كردیم فرق است میان كشف قاطع عقل و علم و كشف احتمالی نه تنها از فقیه، از خود آقای مهندس كتیرایی هم اگر بپرسیم آیا شما یقین دارید كه تنها علت حرمت گوشت خوك 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 كه علت منحصر حرمت همین است، قطعا فتوا به حلیتش می دهد اگر می بینید كه فقیه فتوا نمی دهد، چون او هم مثل شما، اگر از او بپرسند، می گوید» به گمانم همین طور باشد ولی یقین ندارم، چه می دانیم شاید صد سال دیگر علم آمد یك چیز دیگر هم كشف كرد، ما نمی توانیم یقین پیدا كنیم «پس منشاش این است كه عقل هنوز در كار خودش مردد است و نتوانسته كشف كند كه علت منحصر این است.

ما نمی توانیم به فقهای امروز عیب بگیریم كه شما می گویید «عقل یك دلیل استنباط است» پس چرا با كشفی كه امروز شده، به حلیت گوشت خوك فتوا نمی دهید؟ او هم می گوید: ما از خود عقل می پرسیم كه جناب عقل! جناب علم! آیا تو دلیل قاطع داری كه غیر از این چیز دیگری وجود ندارد و در آینده هم كشف نخواهد شد؟ یا می گویید ما این را فعلا كشف كرده ایم، شاید چیز دیگری هم باشد؟ بنابراین این جور چیزها نقضی بر بیانی كه ما عرض كردم نیست.

«ظاهرا چنین چیزی در اسلام نیست كه پدر بدون كسب موافقت دخترش او را به ازدواج كسی در بیاورد می گویند دختری به حضرت پیغمبر شكایت كرد كه پدرم بدون موافقت من می خواهد مرا به كسی بدهد، پیغمبر فرمود: تو راضی هستی؟ گفت: نه، فرمود: برو، او بیخود می گوید».

دو مساله است: یكی این كه آیا پدر بر دختر كبیر ولایت دارد یا نه؟ بدون شك ولایت ندارد، یعنی اختیار با خود دختر است اما این بحث، هم در احادیث و هم در فتواها مورد اختلاف است كه در مورد دختر با كره (7) آیا اجازه پدر هم شرط است یا نه؟ یعنی گذشته از این كه 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 كه پدر مستقلا نمی تواند تصمیم بگیرد، بحثی نیست.

آقا مهندس كتیرایی سؤالشان در مورد موضوع دیگری بود و آن این كه 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 كه هیچ شكی نیست بچه حق ندارد در بانك پول بگذارد، ولی اش باید بگذارد، وقتی هم می خواهد بگیرد، باز خودش حق ندارد بگیرد، ولی اش می گیرد این ولی، وكیل شرعی اوست، وكیلی كه خدا قرار داده، نه این كه خودش وكیل كرده باشد آنگاه این بحث مطرح است كه آیا ولی كه 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 كند كه در نتیجه وقتی بالغ شد، زن این پسر یا شوهر این دختر خواهد بود؟ اینجا فقها می گویند بله حق دارد، می تواند این كار را بكند.

ایراد آقای مهندس این بود كه در مورد پسر مشكل چندانی نیست چون طلاق با اوست، وقتی كه بالغ شد اگر دلش خواست آن زن را نگهداری می كند، نخواست طلاقش می دهد، اشكال درباره دختر است كه اگر پدر با ولایت خودش برای او شوهر انتخاب كند، وقتی كه بالغ شد، اجبارا باید شوهری را كه خودش انتخاب نكرده، قبول كند و حق طلاق هم با او نیست و این یك حكم ظالمانه است.

عرض كنم ولایتی كه پدر دارد ولایت مطلق نیست در مال هم همین جور است، یعنی پدر كه ولی فرزند هست، مثل وكیل است وكیل باید بر طبق مصالح موكلش عمل كند، ولی هم باید بر طبق مصالح فرزندانش عمل كند فرض كنید مصلحت خاصی پیدا شده كه پدر می بیند الان مصلحت این پسر صغیر ایجاب می كند كه این زن را برایش عقد كند یا مصلحت این دختر صغیر ایجاب می كند كه او را شوهر بدهد، ولی برای رعایت مصلحت می تواند [چنین كند] نه دلبخواهی بعد این مساله پیش می آید كه بسیار خوب، ولی بر اساس مصلحتی كه خودش فكر می كند، این كار را كرد، اما دختر وقتی كه بزرگ شد، می بیند این [ازدواج] مطابق مصلحتش نیست تازه می شود مثل خیلی ازدواجهایی كه خود دخترها تصمیم می گیرند، بعد هم پشیمان می شوند این اشكالی است كه در تمام طلاقها وجود دارد حال اگر دختری مثل هزاران دختر دیگر یك دل نه صد دل عاشق كسی شد و علیرغم همه توصیه ها ازدواج كرد، بعد فهمید صد در صد اشتباه كرده، تكلیف چیست؟

ما این [موضوع] را در مقالاتی كه زمانی در» زن روز «می نوشتیم بحث كرده و گفته ایم درست است كه اسلام حق طلاق را به زن نداده است - كه روی یك اساس منطقی خیلی عجیبی هم هست ولی مواردی هم داریم كه به آنها» طلاق قضایی «گفته می شود، یعنی اگر در جایی ازدواج به شكلی در آمد كه دیگر مصلحت خانواده این نیست كه [پیمان زناشویی باقی] بماند، و مرد هم لجاجت می كند و زن را طلاق نمی دهد، حاكم شرعی می تواند زن را طلاق بدهد، دیگر فرق نمی كند كه این زن با اختیار خودش همسر این مرد شده یا پدرش روی مصلحتی كه 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 كه راه صد در صد بسته شده باشد البته من اقرار و اعتراف می كنم كه فقها در مورد طلاق قضایی همیشه حرفش را می زنند ولی عملا در می روند خیلی كم اتفاق افتاده مواردی كه یك فقیه به آن ولایت فقیهانه ای كه دارد عمل كرده باشد خود فقیه در موارد خاصی نوعی ولایت دارد بسیاری - حتی از معاصرین ما - این فتوا را صریح گفته اند، ولی در عمل كم اتفاق افتاده این قضیه را مرحوم آقا میرزا سید علی كاشی كه اهل كاشان بود از پدرش، كه شاگرد مرحوم میرزای شیرازی بوده، در همین تهران نقل كرد كه در زمان میرزای شیرازی زن و شوهری بودند - ظاهرا شوهر روحانی و اهل علم بوده كه كار ازدواجشان به شقاقی كشیده شده بوف و هر چه می كردند، اصلاح نمی شد، دائما هم می آمدند نزد مرحوم میرزا شكایت می كردند مرحوم میرزا افراد زیادی را مامور كرده بود كه بروید كاری كنید كه آنها اصلاح كنند ولی آخرش نشد بر میرزا محرز شد كه این [اختلاف] دیگر قابل اصلاح نیست روزی در حالی كه میرزا آماده درس بود و شاگردها همه جمع بودند، یكمرتبه این زن آمد داد و فریاد كرد، معلوم شد باز جنگی بینشان شروع شده مرحوم میرزا همان جا به مرحوم آقای صدر - كه اغلب به او می گفته بروید این كار را اصلاح كنید - گفت» آقا برو طلاقش را بده «مرحوم آقای صدر خیال كرد ایشان می خواهد بگوید برو شوهرش را راضی كن گفت: «آقا من هر كاری می كنم 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 كه پدر به حكم ولایتی كه دارد هر جور دلش خواست یك كاری انجام می دهد، بعد ازدواج به هر صورتی كه در آمد، باید برای ابد باقی بماند و این كار ضد عقل و ضد منطق است نه، ما [چیزی] به این صورت نداریم.

- قرار شد آقای كتیرایی مصادیق را بگویند كه نگفتند سؤال: مالیات اسلامی زكات است و مواردش هم مشخص است كه به قول یكی از رفقا: » فقها اتل را ول كردند، شتر را گرفتند «آیا با توجه به پیشرفت زمان و علم و تكنیك و اقتصاد، درست است كه زكات به همین صورت باقی بماند و تغییری در آن ایجاد نشود؟

من چندین سال است كه روی این موضوع فكر و كار كرده ام، متاسفانه یادداشتهایم الان در مشهد است.

شما هر چه كه می توانید مثال پیدا كنید، این بحثهای كلی به جایی نمی رسد، عمده، مثالهاست این مثالی كه جنابعالی گفتید مثال تازه ای نیست اینجا از نظر عقلی كمی نارسایی وجود دارد شما می گویید «مالیات اسلام، زكات است» اسلام گفته «زكات» كجای اسلام گفته «زكات مالیات است»؟ شما چه می دانید كه اسلام زكات را به عنوان مالیات وضع كرده است؟ بعد می گویید چون آن را به عنوان مالیات وضع كرده، چرا بر نه چیز وضع كرده و مثلا بر اتومبیل وضع نكرده است؟

زكات مالیات نیست زكات در مورد چیزهایی وضع شده كه انسان آنها را با كمك طبیعت به وجود می آورد، آن هم طبیعت سهل و ساده، یعنی انسان بالنسبه كار كمی انجام می دهد و طبیعت كار بیشتر را انجام می دهد و [محصول را] مفت و رایگان در اختیار انسان می گذارد مثل گندم كه انسان به وجود می آورد، در قسمت كمی فكر و عمل او دخالت دارد، قسمت بیشتر فعالیت طبیعت است لذا [اسلام] به انسان می گوید اینجا كه از سخاوت طبیعت استفاده می كنی، مقداری از آن را باید در راههای دیگری بدهی.

اینجا اگر چیزی با زكات قابل قیاس باشد، موارد دیگری مثال برنج است:

چرا گندم باید زكات داشته باشد و برنج نداشته باشد؟ این [مساله] در سابق هم مطرح بوده [در جواب] گفته اند آن سادگی كه در [موراد] زكات هست، در برنج نیست، یعنی به آن سادگی كه گندم به دست می آید برنج [به دست نمی آید]، برنج كار زیادی می برد، و زكات در واقع به این علت است كه یك مقدار [از چیزی] را كه طبیعت رایگان در اختیارت می گذارد، به دیگران بدهی.

مساله مالیات موضوع دیگری است آن، امر ثابتی نیست، امری متغیر و از اختیارات حكومتی است اسلام كه نگفته فقط به عنوان زكات بگیرید و به غیر از عنوان زكات حق ندارید [چیزی] از مردم بگیرید وضع مالیات از اختیارات حاكم شرعی است او در هر زمانی می تواند برای هر چیزی - اتومبیل، غیر اتومبیل، هر چه باشد - بر طبق مصلحتی كه ایجاب می كند، مالیات وضع كند این ربطی به زكات ندارد.

بنابراین ایندو را نباید با همدیگر مقایسه كرد كه زكات، مالیات اسلام است و در غیر این موارد هم زكاتی نیست، پس در غیر این موارد مالیاتی نیست، پس اسلام چگونه می تواند با این زكاتها كشور را اداره كند؟

تازه در مورد زكات هم این مساله مطرح است كه آیا حكومت اسلامی می تواند چیز دیگری را - و لو به نام زكات - وضع كند یا نه؟ بله می تواند امیرالمؤمنین در زمان حكومتشان برای اسب زكات وضع كردند، و این از مسلمات است فقهای بعد دو جور استنباط كردند: بعضی گفتند زكات اسب مطلقا مستحب است و امیرالمؤمنین آن را [به طور] مستحب گرفته اند ولی دیگران جور دیگر استنباط كردند، گفتند: وضعیت اسب و اسب داری جوری بود كه امیرالمؤمنین به حسب مصلحت آن زمان از اختیاراتی كه به عنوان یك ولی امر شرعی داشتند، استفاده كردند و زكات اسب را وضع كردند، ممكن است زمان دیگری مشابه زمان ایشان باشد كه باز زكات اسب واجب می شود، و ممكن است تغییر كند و زكات اسب واجب نباشد.

پس حتی حاكم شرعی می تواند در موارد مخصوصی [چیزهای دیگری را هم مشمول زكات كند] اگر ما آن نه چیز را به عنوان اصول ثابت قبول بكنیم - كه بعضی ها در همانش هم تردید دارند - معنایش این است كه آن نه چیز به هر حال در همه زمانها زكات دارد و حاكم اسلامی نمی تواند آن را كم و زیاد كند، آن ثابت است و غیر آن در اختیار حاكم اسلامی یعنی در اختیار مصالح اسلامی است، اگر مصلحت ایجاب كرد برای اتومبیل هم به قول شما زكات وضع می كند، در صورتی كه اتومبیل از آن نوع نیست، یا برای محصول دیگری مثلا چغندر قند، ولی آن در اختیار حاكم اسلامی است و ما بعد خواهیم گفت كه یكی از عواملی كه كار انطباق اسلام با مقتضیات (9) [زمان و به عبارت بهتر] با نیازمندیهای زمان را آسان می كند، اختیارات بسیار وسیعی است كه خود اسلام به حاكم شرعی داده (10) دلیلش خود كارهای پیغمبر است پیغمبر. پس موضوع اختیارات وسیع حاكم، راهی است كه اسلام در بطن خودش قرار داده برای آسان بودن انطباق با نیازهای واقعی، نه با پسندها كه همیشه ایندو با هم اشتباه می شوند و ما [به غلط] پسند زمان را مقیاس می گیریم دینی كه با پسند مردم بخواهد انطباق پیدا كند دین نیست، همان (لو اتبع الحق اهوائهم) (11) است دین آمده كه پسندها را بر اساس نیازها [با دستورات خود] تطبیق دهد ولی خودش هم باید با نیازهای واقعی و فطری هماهنگ باشد.

«برای جلوگیری از این نوع تصادفها و تضادها چه فكری در اسلام شده است؟» این راهش روشن است وقتی كه ما می گوییم «عقل»، معنایش این نیست كه هر كسی بنشیند با خودش خیالی بكند و بعد بگوید: «عقل من این جور حكم می كند»، همان طور كه در سایر مسائل می بینید یك چیزی متد علمی دارد، روی متد علمی باید عمل بشود و گرنه اشكالاتی به وجود می آید من دستور آن راهی را كه در اسلام وجود دارد عرض می كنم و به راهی كه عمل می شود - و ناقص هم هست - كاری ندارم.

مثالی عرض می كنم می خواهم بگویم نقصی است كه در دستگاه ما - هم روحانیت و هم غیر روحانیت ما - وجود دارد مرحوم آقای بروجردی فتوایی داشت در آنچه كه معروف است به «لباس مشكوك» مقصود این است كه چیزهایی هست كه نمی شود در نماز همراه انسان باشد، یعنی نمی شود چیزی كه از اجزای حیوان حرام گوشت است، در نماز با انسان باشد، مثلا اگر در بدن انسان موی گربه باشد، نماز درست نیست مساله دیگر اینكه اگر چیزی را ما نمی دانیم از چه ساخته شده، حیوانی است یا غیر حیوانی، و اگر حیوانی است آیا از حیوان حرام گوشت است یا حلال گوشت، اینجا تكلیف چیست؟ اغلب علما فتوایشان این است كه وقتی نمی دانیم، مانعی ندارد آقای بروجردی فتوایشان بر احتیاط بود، می گفتند اگر نمی دانیم باید احتیاط كرد، خودش هم احتیاط می كرد ایشان داندان عاریه داشت وقت نماز كه می شد آن را بر می داشت پرسیدند: «آقا چرا دندان را بر می دارید؟ » معلوم شد بر مبنای همین [فتوا عمل می كنند]، گفتند: «من نمی دانم دندان را از چه می سازند، ماده ای كه این دندان را می سازند چیست؟ » از یك پزشك پرسیده بود كه حیوانی است یا غیر حیوانی؟ او گفته بود داخلش حیوانی قاطی دارد بعد، از كسانی دیگر پرسیدند، بالاخره گفتند: «اینهمه كه ما از افراد پرسیدیم آخرش نفهمیدیم كه این حیوانی است یا غیر حیوانی».

مطلب، خیلی معمایی نیست كه باید مثلا در آمریكا آن را حل كرده باشند همه دندانپزشكها و دندانسازها می دانند كه اینها را از چه می سازند حال یا تحقیق آقای بروجردی كافی نبوده و یا افرادی كه ایشان به آنها مراجعه كرده اند معلومات كافی نداشته اند، به هر حال ایراد به سیستم اسلامی نیست. اساسا وظیفه مجتهد هم نیست كه فتوا بدهد نماز خواندن با دندان مصنوعی جایز است یا جایز نیست مجتهد باید فتوا بدهد كه «نماز با اجزای حیوان غیر ماكول اللحم جایز نیست» بعد اگر از همان مجتهد سؤال كنند كه «آقا نماز خواندن با دندان مصنوعی چطور است؟ » باید بگوید «برو از متخصصین بپرس كه آیا در این، از اجزای حیوان غیر ماكول الحم 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 یك روز بگوید كه جایز است، از متخصصهایی تقلید كرده كه گفته اند «در آن چنین چیزی نیست».

مساله الكل صنعتی هم همین است اصلا این مساله به مجتهدین مربوط نیست حكم اسلام این است كه خوردن هر مایع مست كننده ای حرام است و اكثر معتقدند كه نجس هم هست حال فلان مجتهد فتوا می دهد كه «هر مایع مست كننده ای خوردنش حرام است و نجس هم هست» آیا الكل صنعتی، مایع قابل شرب و مست كننده هست یا نیست؟ تشخیص این با فقیه نیست، با دیگران است اینجا اگر می بینید فتواها مختلف است، در واقع مختلف نیست، مجتهدی كه گزارشهای رسیده به او این است كه الكل صنعتی با الكل غیر صنعتی هیچ فرق نمی كند، خصوصیاتش همان است و عین هم اند، گفته:

«نجس و حرام است»، آن دیگری كه به او گزارش رسیده كه «این یك چیز دیگر و موضوع دیگری است، قابل شرب و مست كننده و نیست» چیز دیگری گفته به هر حال اینها به مجتهد مربوط نیست، وظیفه متخصصین است در هر صورت اگر نقصی باشد، نقص در كار اسلام نیست، در كار مجتهدین است و الا كار بسیار ساده ای است، عده ای باشند كه [مجتهدین در این گونه موارد] از آن عده تحقیق كنند.

## پی نوشت ها :

1 - [این جزوه ها به صورت جلد اول این كتاب منتشر شده است].

2 - بینه /. 5

3 - شمس /. 9

4 - اسراء /. 23

5 - ایشان این [حكایت] را به نادرشاه نسبت می دهند.

6 - آن وقتها كسی سیاستمدار بود كه بهتر از دیگران خودش را تحمیل می كرد 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 كلمه «مقتضیات» خیلی خوشم نمی آید، باید بگوییم «نیازهای زمان» چون مقتضیات ممكن 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 كند، ولی طرفدار انطباق اسلام با نیازمندیهای واقعی زمان هستیم، یعنی خود اسلام طرفدار این مطلب است.

10 - این را مرحوم آقای نائینی در كتاب تنبیه الامة و آقای طباطبایی در مقاله «حكومت و ولایت» بیان كرده اند، دیگران هم ذكر كرده اند. اكرم بسیاری از كارها را به حكم اختیاراتی كه به او - به عنوان صاحب مسلمین - داده شده، انجام می داد و لهذا خیلی چیزها را در فواصل مختلف نهی می كرد، امر می كرد، باز نهی می كرد و باز امر می كرد، اختیار داشت، هیچكس هم نمی گفت كه این «نسخ» است مثل مساله متعه به اتفاق شیعه و سنی پیغمبر در زمان خودش متعه را یك جا اجازه داد، یك جا منع كرد، باز یك جا اجازه داد، یك جا منع كرد سنی ها هم این را قبول دارند دلیلش این است كه اصل این كار جایز است ولی حاكم یك جا می تواند اجازه بدهد كه انجام بدهید، یك جا هم بگوید انجام ندهید یك جا مورد احتیاج بوده، اجازه داده، جای دیگر احتیاج نبوده، صرف شهوترانی بوده، پیغمبر اجازه نداده است.

11 - مؤمنون /. 71

## آیا اجتهاد نسبی است؟

نكته ای را كه در جلسه قبل گفتیم، باز تكرار می كنیم چون در عصر و زمان ما خیلی تكرار می شود، و آن این است كه استنباطهای بشر در زمانهای مختلف درباره مسائل فرق می كند، و این مخصوص به زمانهای مختلف نیست، در زمان واحد هم استنباطها درباره بعضی مسائل فرق می كند، در زمانها و مكانهای مختلف، در زمان واحد و مكان مختلف، در مكتبها و تربیتهای مختلف [استنباطها متفاوت است]، ولی آیا این دلیل آن است كه یك واقعیت واحد وجود ندارد؟ وقتی كه استنباطها مختلف شد، واقعیت هم مختلف است؟ یا واقعیت، واقعیت است، استنباطها كه مختلف است، یا این است كه تمام آن استنباطها غلط است و واقعیت چیز دیگر، و یا از میان آن استنباطهای مختلف، یكی درست است و باقی غلط.

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

ولی مصوبه اجتهاد را به شكل دیگری تحلیل می كردند، می گفتند هر مجتهدی هر جور كه استنباط می كند، واقعیت همان است، یعنی واقعیت امری است نسبی، اگر من در این مساله اجتهاد می كنم كه فلان چیز حلال است، نسبت به من واقعا حلال است، برای من غیر از این چیزی نیست، و اگر دیگری استنباط می كند كه فلان چیز حرام است، برای او و نسبت به او واقعا حرام است، و یك واقعیتی سوای آنچه كه این یا او اجتهاد كرده وجود ندارد، و در زمانهای مختلف اگر اجتهادها تغییر كرد مثلا زمانی مجتهدین به شكلی اجماع و اتفاق كردند كه حكم این است، در آن زمان واقعا حكم همان بوده كه آنها اجتهاد كردند و در زمانهای دیگر كه اجتهادها تغییر می كند [و مجتهدین] جور دیگری استنباط می كنند، باز واقعیت همان است كه آنها اجتهاد كرده اند، حال علل تغییر اجتهاد هر چه می خواهد باشد، مثلا تغییر یا پیشرفت فرهنگها باشد اجتهاد و واقعیت، مساوی با یكدیگر است و مانعی ندارد كه اسلام در آن واحد راجع به یك موضوع، صد جور حكم داشته باشد از باب این كه ما صد جور اجتهاد داریم.

مخطئه می گفتند این حرفها یعنی چه؟! واقعیت یك چیز بیشتر نیست، اجتهادها مختلف است، از این اجتهادهای مختلف حداكثر یكی درست است و باقی همه اشتباه و غلط.

در مسائل علمی و مسائل فلسفی هم عین همین مطلب در یونان قدیم مطرح بوده سوفسطاییها می گفتند: مقیاس همه چیز، انسان است، حقیقت و واقعیت مطلقی وجود ندارد، واقعیت نسبت به هر كس همان جوری است كه او استنباط می كند این را در محسوسات هم می گفتند و اتفاقا در محسوسات شاید بهتر هم هست، اگر درست هم باشد، در محسوسات درست است می گفتند: مثلا ما می گوییم «گرمی» و «سردی» گرمی و سردی، واقعیتی نیست، نسبت به افراد است یك چیز برای فردی گرم است و برای فرد دیگر سرد سردی واقعی مطلق و گرمی واقعی مطلق نداریم كه بگوییم اگر كسی شیئی را گرم احساس می كند و دیگری سرد، واقعیت یك چیز است و حداكثر یكی از ایندو درست است، این جور نیست، و مثال می زدند كه اگر یكی 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، آنكه دستش در آب داغ بوده احساس سردی می كند و آن كه دستش در آب سرد بوده، احساس گرمی، دو احساس مختلف واقعیت چطور است؟ این آب نیمگرم برای یكی سرد است و برای دیگری گرم، خودش هم واقعیتی ندارد، و حتی اگر كسی یكی از دستانش را در آب داغ كرده باشد و دیگری را در آب سرد، بعد هر دو را در آب نیمگرم ببرد، با دو دستش دو جور احساس می كند. این بود كه اساسا می گفتند هیچ چیزی واقعیت مطلق ندارد از اینجا مساله تغیر علم به مفهوم واقعی آن - یعنی تغیر حقیقت، نه آن گونه كه ما می گوییم یعنی توسعه علم - مطرح شد تغیر علم یكی به مفهوم توسعه علم است، چون علم درباره مسائلی اظهار نظر می كند، هر اظهار نظر را اگر تجزیه كنیم، چند جزء می شود، ممكن است یك جزئش صحیح باشد، یك جزئش غلط، در عصر بعد تصحیح می شود، یعنی غلطهایش اصلاح می شود این تكامل علم است آنها می گفتند «علم متكامل است» به معنای این است كه اصلا حقیقت، متكامل است، یعنی در هر زمانی علم، حقیقت است و در زمان دیگر همان حقیقت، غیر حقیقت است، یعنی آنچه كه در قرن پیش حقیقت بوده، در این قرن حقیقت نیست، ولی در قرن پیش واقعا حقیقت بوده خود حقیقت متغیر است خود علم مطابق با واقع، همان جزئی كه می گویید «مطابق با واقع» دارد تغییر می كند نه اینكه یك جزء صحیح بوده یك جزء غلط و معنی «تكامل علم» این است كه غلطهایش اصلاح می شود، صحبت اصلاح شدن غلط نیست، صحیح در یك زمان غلط در زمان دیگر است.

این بیانی هم كه آقای مهندس كردند، اگر درست دقت كنیم بر می گردد به همان حرف مصوبه ما نسبت به احكام اسلامی، و به حرف قائلین به نسبی بودن علوم در زمان جدید یا سوفسطائیان قدیم كه اصلا منكر یك واقعیت بودند و می گفتند چون این علم مطابق با واقع غلط است، پس ملاك علم غیر از مطابقت با واقع چیز دیگری است، لذا مانعی ندارد كه حقیقت متغیر باشد.

ما عرض می كنیم این جور نیست كه واقعیت، به حسب استنباطها تغییر بكند. می گویند: «در زمانی می گفتند مالكیت درست است و در زمان دیگر استنباطها تغییر كرد و گفتند مالكیت دزدی است».

این را به حساب تغییر گذاشتند این جور نیست مالكیت 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 اینكه در آن زمان دزدی نبوده، حالا دزدی شده البته هیچكس نمی گوید مالكیت، مطلقا حق است باید بگوییم: شما مالكیت را تعریف كن اگر گفت هر كسی مالك چیزی است كه خودش تولید كرده، یا دیگری برای او تولید كرده، یا اگر كسی چیزی را تولید كرد و بعد به شخص دیگری منتقل كرد، آن شخص دیگر مالك 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 كه در یك زمان درست بوده و در زمان دیگر نادرست بله، چیزهای دیگری به نام مالكیت داریم كه اینها هم اگر نادرست است، از همان صد هزار سال پیش نادرست بوده است.

اگر مثلا گفتیم «اینكه یك آدم سرمایه اش و نیروی یك عده افراد دیگر را به كار بیندازد و با كمك این سرمایه و نیرو، ثروت جدیدی به دست بیاورد، آن سود اضافی به كار كارگر تعلق پیدا می كند نه به سرمایه ای كه در اینجا هست»، اگر این حرف درست است، از صد هزار سال پیش درست بوده، منتها امروز این حقیقت را كشف كرده اند، در گذشته نمی دانستند، خیال می كردند كه هم كار مولد سود است و هم سرمایه، همان طور كه قدیم خیال می كردند آب یك عنصر بسیط است، بعد كشف كردند كه خیر، آب یك عنصر مركب است، نه این كه در قدیم آب بسیط بود، امروز مركب شد آب در صد هزار سال پیش هم مركب بود ولی نمی دانستند و خیال می كردند بسیط است امروز كشف كردند كه از اول عالم آب مركب بوده.

اینجا هم عینا همین جور است خیال می كردند كه سرمایه و كار هر دو، می توانند مولد سود باشند كه اسلام هم مضاربه را بر همین اساس تاسیس كرده و می گوید: می شود یك نفر سرمایه بدهد و دیگری كارش را بگذارد، این كار و سرمایه با همدیگر تركیب بشوند، او عامل مضاربه بشود، بعد هر سودی كه به دست آوردند، طبق قرارداد میانشان تقسیم می شود البته اسلام تعیین نكرده كه چه مقدار از سود مال سرمایه است، چه مقدار مال كار، گفته تابع قرارداد است، ولی وقتی گفته «تابع قرارداد است» معلوم می شود اصل این مطلب را كه سرمایه هم در ایجاد سود تاثیر دارد، قبول كرده است.

این مطلب اگر درست است، از صد هزار سال پیش درست بوده، اگر هم غلط است و امروز كشف كرده اند، از اساس غلط بوده، نه اینكه در سابق درست بوده و امروز غلط شده است اگر ایرادی در این مسائل باشد نه از این نظر است كه متغیر شده، بلكه به این خاطر است كه آن حكم غلط بوده، در قدیم غلط بوده، امروز هم غلط است ما اگر جوابی به این حرف داشتیم، جواب می دهیم كه خیر، این حرف درست نیست كه «سود فقط مولود كار است» سرمایه هم می تواند مولد باشد، و اگر نتوانستیم جواب بدهیم، در مساله دیگری غیر از مساله تغیر زمان و مقتضیات زمان نتوانسته ایم جواب بدهیم.

از این مساله عجالتا می گذریم گو اینكه مساله فوق العاده مهمی است و بارها طرح شده و طرح خواهد شد و یك مساله مد روزی هم هست، چون تكامل علم را به این شكل به اصطلاح تفسیر می كند، قهرا تكامل حقوق را هم به این عنوان كه نفس واقعیت حقوق تغییر می كند، تفسیر می كند.

بحث اصلی ما درباره این بود كه آنچه در اسلام وجود ندارد، نسخ احكام و تغییر به صورت نسخ است كه بعد از پیغمبر، هیچ قدرتی - حتی امام - نمی تواند حكمی از احكام اسلام را نسخ كند، ولی تغییر، منحصر به نسخ نیست، تغییراتی هست كه 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 كه [اسلام] آن را به یك قانون ثابت وابسته كرده و آن قانون ثابت را به منزله روح این قانون متغیر قرار داده كه خود آن قانون ثابت این قانون متغیر را تغییر می دهد نه ما، تا بشود نسخ، در واقع خود اسلام است كه آن را عوض می كند.

مثالی عرض می كنم اصلی در اسلام است كه می گوید: (طلب العلم فریضة علی كل 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 كه آن علمی كه بر هر مسلمان واجب است چیست؟ غزالی - كه متعلق به حدود نهصد سال پیش است - در كتاب احیاء العلوم، و دیگران هم [این سؤال را] طرح كرده و گفته اند نمی توان این را به علم خاصی محدود كرد، مطلب را این جور بیان كرده اند - و درست هم بیان كرده اند - كه ما در اسلام دو نوع علم داریم: بعضی علمها هست كه نفس علم - خودش - مورد تكلیف است، یعنی چیزی است كه خودش را باید دانست مثل علم به خدا و به اصطلاح «اعتقادات» كه خودش لازم است چنین علمی خودش واجب است ولی علمهایی هم داریم كه به اصطلاح فقها واجب تهیئی است، تقریبا یعنی واجب مقدمی است، یعنی علم مقدمه عمل است، از آن جهت واجب است كه اگر مسلمانان بخواهند وظیفه شان را انجام بدهند، بدون [دانستن] آن علم ممكن نیست، واجب است، ولی نه واجب نفسی ذاتی، بلكه واجب نفسی تهیئی، برای آماده شدن.

در خود قرآن این جور است، مثلا می گوید: (هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون) (3) اینجا «الذین» صیغه مذكر است، ولی احدی نمی گوید «مردانی كه می دانند»، بلكه می گویند «كسانی كه می دانند» [یا می گوید:] (ام نجعل الذین امنوا و عملوا الصالحات كالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین كالفجار) (4) در هیچ مورد كسی نمی گوید كه (الذین امنوا و عملوا الصالحات) یعنی مردان مؤمن، بلكه یعنی كسان مؤمن فقها به طور كلی 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، مثلا پیغمبر فرمود: (المسلم من سلم المسلمون من یده و لسانه) مسلمان كسی است كه مسلمانان دیگر از دست و زبان او در امان و به سلامت باشند دیگر كسی نمی گوید مرد مسلمان چنین است و این سخن شامل زن مسلمان نمی شود

آنگاه [غزالی] اینجور می گوید: ما یك سلسله واجبات داریم كه بدون تحصیل یك علم، امكان انجامش نیست مثلا طبابت واجب كفایی است این از مسلمات است چون جامعه مسلمین نیاز به طبیب دارد، پس وجود طبیب به قدری كه مورد نیاز است واجب است (5) علم طب چطور؟ آدم همین طور یخ را بشكند و در آب فرو برود، بعد بیرون بیاید كه 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 كسی تحفه حكیم مؤمن یا قانون بوعلی را بخواند واجبش را انجام داده؟ این دیگر متغیر است این آن چیزی است كه متغیر است، یعنی اگر روزی روش معالجه بیماری سرطان كشف شد و معلوم گردید كه آن معلومات را به چه شكلی و در كجا باید به دست آورد، واجب است همه آنچه كه در انجام درست این وظیفه لازم است، تحصیل شود بنابراین خواندن علم جدیدی كه امروز پیدا شده، دیروز واجب نبود ولی امروز واجب است پس می بینیم كه چیزی در گذشته واجب نبود، امروز واجب است، چطور شده؟ زمان عوض شده است زمان كه عوض شده، حكم اسلام هم عوض شده؟ خیر، حكم اسلام این است: «طبابت واجب است و هر چه هم كه برای طبیب لازم است، واجب است»، در زمانهای مختلف آن «هر چه لازم است» تغییر می كند، وظیفه هم به همین اندازه تغییر می كند.

برویم سراغ مسائل دیگر نظیر اقتصاد وجود یك عده افرادی كه اقتصاد مسلمین را بچرخانند [ضروری است] مثلا بدون شك تجارت به طور كلی - یعنی وساطت برای نقل كالا از تولید كننده به مصرف كننده - حال به هر شكل می خواهد باشد، واجب است زمانی آن مقداری كه مورد نیاز مسلمین بود، با همان تجربیات عادی هم به دست می آمد یك روز دیگر آن نیازی كه مسلمین دارند، با این معلوماتی كه كسی پیش دست بابایش كار كرده 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 كفایی، مشروط به فرا گرفتن یك 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 امكان نیرو تهیه كنید زمانی بود كه چهار تا آهنگر می توانستند آن وسائل نیرو را با همان معلومات تجربی زمان خودشان تهیه كنند، ولی یك زمان دیگر انجام این وظیفه معلومات بسیاری می خواهد، علم ساختن بمب اتمی هم لازم است، پس برای آنكه آن وظیفه انجام داده شود واجب است كه این [مبحث] هم خوانده شود [شاید بگویید] مگر پیامبر گفت «ایها الناس! بروید اتم شناسی یاد بگیرید» تا ما امروز یاد بگیریم ؟ می گوییم پیغمبر چنین چیزی نگفته، لازم هم نبوده بگوید ولی پیغمبر چیزی گفته كه اگر بخواهیم به آن عمل كنیم، باید این مقدمه را هم انجام بدهیم، چون روح این حكم آن است.

آنگاه فتواها فرق می كند مجتهد وقتی كه می خواهد فتوا بدهد كه 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 كند بدون آنكه در آن دستوری كه روح اسلام است كوچكترین تغییری پیدا شده باشد، چون اینها - همان طوری كه قبلا عرض كردیم - به شكل اجرایی بر می گردد شرط اصلی در همه اینها، اجتهاد و استنباط صحیح یعنی دخالت صحیح عقل است علمای امت - كه در اسلام وظایف بسیار سنگینی به عهده شان گذاشته شده - هستند كه باید این پیچ و لولاها را گردش دهند و به حركت درآورند آنها هستند كه باید بفهمند واجب كفایی در چیست، و آنها هستند كه باید خصوصیات زمان خودشان را تشخیص دهند و بعد بگویند آن واجب كفایی 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 كرده است به نام باب «تزاحم»، ریشه اش هم این است كه احكام اسلام زمینی است، یعنی بر اساس یك سلسله مصالح است و حدود و درجه آن مصالح را یا خود اسلام بیان كرده كه این در چه درجه است، آن در چه درجه، یا اگر بیان نكرده ما به حكم دلیل عقل می توانیم بفهمیم كه این در چه درجه است، آن در چه درجه پیغمبر فرمود: (اذا اجتمعت الحرمتان طرحت الصغری للكبری) وقتی كه دو امر محترم - به صورت واجب باشد یا به صورت حرام - در یك جا جمع شد، كوچكتر را به خاطر بزرگتر باید رها كرد در مواردی كه حرمتها با یكدیگر می جنگند، تزاحم پیدا می كنند، یعنی امر دایر است میان دو حكمی كه اسلام دارد و ما عملا باید یكی از آن دو حكم را رها كنیم تا حكم دیگر را حفظ كنیم، اینجا وظیفه مجتهد است كه تشخیص صحیح داشته باشد تا مهمتر را بگیرد و مهم را رها كند اسمش را می گذارند «اهم و مهم»، میان مهم و اهم، اهم را بگیرد و مهم را رها كند.

خطر اجتهادهای سوء هم در همین جا پیدا می شود چه بسا مجتهدی كه مهم را از اهم تشخیص نمی دهد، اهم را رها كند، مهم را بگیرد، گاهی واجب را رها كند، مستحب را بگیرد، و گاهی حرامی را رها كند و مكروهی را بگیرد یكی از انحرافات بزرگی كه در جامعه مسلمین رخ می دهد و رخ داده همین است شعری از قدیم هست كه می گفتند: ...

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| از جانب شیر خدا آورده ایم |  | ترك واجب كرده ایم سنت بجا آورده ایم |

گاهی در جامعه - وقتی كه تربیتش غلط باشد - حساسیتهایی برای بعضی مستحبها به وجود می آید كه مردم واجبهایشان را ترك می كنند، به سنت می چسبند، و گاه حساسیتهایی نسبت به برخی مكروهها پیدا می شود كه مردم صدها حرام را فدای یك مكروه می كنند آنهایی كه متصدی تربیت صحیح جامعه هستند باید مراقب این امور باشند. فرض كنید ما می خواهیم یك زیارت مستحب سیدالشهدا برویم بگذرید از این مطلب - عقیده شخصی من هم این است - كه همان زیارت سیدالشهدا ممكن است در شرایط مخصوصی واجب هم بشود (و همین مثال را فقها ذكر كرده اند) به حسب این كه زمانی ارزش زیارت امام حسین، ارزش زنده كردن مكتب امام حسین آنقدر بزرگ می شود كه به حد وجوب می رسد، ولی زمانی هم در حد یك مستحب عادی است حال در وقتی كه در حد همان مستحب اصلی عادی است، ما می خواهیم برویم زیارت امام حسین بدون شك در اسلام دروغ گفتن حرام است (6)، می خواهیم خواهیم یك زیارت عادی كربلا برویم و برگردیم، خصوصا زیارتهای ما كه می دانید چقدر هم ارزش دارد! به خاطر یك زیارت، در گذرنامه گرفتن چند تا دروغ می گوییم! پولمان را بخواهیم تبدیل كنیم، چند تا دروغ دیگر می گوییم! برای اینكه این سنت را به جا بیاوریم، صد تا دروغ ممكن است بگوییم و بعد بگوییم چون دروغ در راه دین است، جایز گاهی حساسیت مردم نسبت به دروغ نگفتن كم می شود و كم می شود و نزدیك به صفر [می رسد] و حساسیتشان نسبت به زیارت رفتن آنقدر زیاد می شود و زیاد می شود كه به حد یك واجب درجه اول [می رسد] ولی اصل مطلب درست است، كلی مطلب درست است.

تشخیص این [موضوع] با كیست؟ باز با همان رهبران اجتماع است كه اینها را درجه بندی كنند 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 یك فقیه می تواند فتوا بدهد كه از یك حكم به خاطر حكم دیگر عملا دست بردارند، و این نسخ نیست.

زمانی [می خواستند] این خیابانی را كه در قم از كنار ابن بابویه می گذرد و تا پایین شهر و مسجد جمعه می رود [احداث كنند]، از مرحوم آقای بروجردی سؤال كردند كه این كار را بكنیم یا نكنیم؟ چون آن زمان بدون اجازه ایشان این جور كارها صورت نمی گرفت [ایشان] گفتند: «اگر مسجدی خراب نمی شود مانعی ندارد، این كار را انجام دهید پول مالكها را هم بدهید».

بدیهی است كه این تصرف است و حال آن كه اصل اسلام [می گوید] - و آقای بروجردی از هر كسی بهتر می دانست - كه وقتی كسی مالك خانه ای هست، بدون رضای او نمی شود [آن را تصرف كرد] و وقتی دولت یا غیر دولت به او گفتند خانه ات را به ما می فروشی یا نه، كه می خواهیم خرابش كنیم؟ و او گفت من نمی خواهم خانه پدریم را بفروشم، كسی حق ندارد به او [زور] بگوید و لو بخواهند صد برابر بخرند ولی وقتی كه مصلحت یك شهر ایجاب می كند كه خیابانی احداث شود [دیگر رضایت او شرط نیست]، گفتیم «مصلحت یك شهر» نه به خاطر این كه فقط شهر زیبا بشود، به خاطر چیزهای دیگر، مثلا در این كوچه ها و پس كوچه ها - كه با شرایط قدیم جور شده - احیانا مریضی پیدا می شود یا می خواهند زنی را كه می خواهد وضع حمل كند به بیمارستان ببرند، اگر خیابانی كشیده شده باشد، می توانند با تاكسی در ظرف مدت سه دقیقه به بیمارستان برسانند، ولی در آن كوچه پس كوچه ها اگر بخواهند با گاری و الاغ و ببرند یك ساعت طول می كشد و احیانا ممكن است [بیمار] از بین برود مسلم اینجا مصلحت اقتضا می كند كه این وسائل برای رفاه او فراهم بشود در زمان قدیم چنین مصلحتی وجود نداشت، یعنی خراب كردن خیابان چنین منافع اساس حكم می كند كه مصلحتهای كوچكتر را باید فدای مصلحتهای بزگتر كرد بزرگی را برای مسلمین در برنداشت، ولی امروز كه خراب كردن خانه ها برای ایجاد خیابان چنین مصلحت بزرگی دارد، فقیه است كه بر این اساس حكم می كند كه مصلحتهای كوچكتر را باید فدای مصلحتهای بزرگتر كرد.

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 واقعا نیازهای عمومی اقتضا می كند كه باید مالیات تصاعدی وضع كرد و حتی [اگر] ضرورت تعدیل ثروت اجتماعی ایجاب می كند كه مالیات به شكلی وضع شود كه از مجموع در آمد، مثلا فقط صدی پنج آن به دست مالك اصلی برسد و صدی نود و پنج گرفته شود، باید چنین كرد، و حتی اگر مصلحت جامعه اسلامی اقتضا می كند كه از یك مالك به طور كلی سلب مالكیت شود، [حاكم شرعی] تشخیص داد كه این مالكیت كه به این شكل در آمده، غده سرطانی است، به خاطر مصلحت بزرگتر می تواند چنین كاری را بكند.

این كبرای كلی خیال نكنید كه در این كبرای كلی كسی شك دارد هیچ فقیهی در این كبرای كلی شك ندارد كه به خاطر مصلحت بزرگتر اسلام باید از مصلحت كوچكتر دست برداشت و به خاطر مفسده بزرگتری كه اسلام دچارش می شود، باید مفسده های كوچكتر را متحمل شد در این [مطلب] احدی شك ندارد، اگر می بینید [به آن] عمل نمی شود، به اسلام مربوط نیست، یا به این [دلیل] است كه فقیه زمان مصالح را تشخیص نمی دهد، یا فقیه زمان خوب تشخیص می دهد ولی از مردم می ترسد، جرات نمی كند باز هم تقصیر اسلام نیست، فقیه شهامتی را كه باید داشته باشد ندارد ولی حكم اسلام این است اسلام چنین راه درستی را باز كرده است پس ببینید اینها تغیرهایی است در داخل قوانین اسلام به حكم خود اسلام، نه تغییری كه دیگری بخواهد بدهد، نسخ نیست، تغییر قانون است به حكم قانون.

راه دیگر - كه چیز عجیبی هم هست - [این است كه] در متن قوانین اسلام یك سلسله قوانین وضع شده كه كارشان كنترل قوانین دیگر است من خیال نمی كنم كه در هیچ سیستم قانونگذاری دیگری چنین تعبیه بسیار عالی در متن خودش شده باشد كه آن را قابل انعطاف كند در مقالاتی كه در مجله زن روز می نوشتم، سه مقاله تحت عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» نوشتم، آنجا تعبیر كردم كه اسلام برای این قوانین كنترل كننده، حق و تو قائل شده است.

فقها تعبیر بسیار زیبایی پیدا كرده اند كه از شیخ انصاری است از زمان ایشان در طرز استنباط تغییرات بسیاری پیدا شده است آنچه هم كه ایشان گفته، كشف است، چیزی از خودش جعل نكرده.

قبل از ایشان قوانینی را كه ناظر به یكدیگر بودند، فقط به دو سه شكل بیان می كردند، می گفتند اگر قانونی با قانون دیگر تصادم داشته باشد، یا به شكل نسخ است كه آن را نسخ می كند، یا به شكل تخصیص است [و یا به شكل تقیید].

تخصیص یعنی از عموم و كلیت آن [قانون] بعضی افراد استثنا می شوند مثالی كه خودشان ذكر می كنند - كه مثال شرعی نیست، مثال عرفی است - این است كه می گویند اگر [شارع] گفت «اكرم العلماء» علما را احترام كن، وقتی كه گفت عالم، این عموم دارد و هر عالمی را [در بر] می گیرد بعد می آید در میان عالمها یك عده را استثنا می كند، مثلا می گوید «الا موسیقی دانان» این استثناست این را می گویند تخصیص.

«تقیید» با «تخصیص» نزدیك است ولی عین آن نیست، می گفتند مثل این كه یك طبیعتی را ذكر می كند، می گوید اگر فلان عمل را مرتكب شدی، كفاره بده كفاره ات این است كه بنده آزاد كنی بعد در یك دلیل دیگر برای بنده یك صفت ذكر می كند، می گوید بنده مؤمن آزاد كن آنجا گفته «بنده آزاد كن»، مطلق گفته است، اینجا می گوید: «بنده مؤمن آزاد كن» یعنی صفت برایش ذكر كرده. این تقیید است دیگر بیش از این نمی گفتند.

شیخ انصاری گفت: نه، گاهی دلیلی بر دلیل دیگر حاكم است، نه ناسخ او، نه مخصص او و نه مقید اوست، حاكم بر اوست و بر او حكومت می كند حكومت، نوعی تفسیر است، به شكل دیگری است، روحش همان روح تخصیص و تقیید است، ولی زبانش با او فرق می كند مثلا می گوید «هر عالمی را اكرام كن»، بعد نمی آید استثنا كند بگوید «مگر علمای نحو را» بلكه این جور می گوید «نحوی كه عالم نیست» مثال بهترش این است كه می گوید: «اگر در نماز شك بین اقل و اكثر كردی، بنا را بر اقل بگذار، بعد هم چنین نماز احتیاطی انجام بده»، بعد می گوید: «ولی شك كثیر الشك كه شك نیست»، نمی گوید «الا كثیر الشك»، می گوید شك كثیر الشك كه شك نیست اصلا انكار می كند كه این شك باشد نمی خواهد بگوید واقعا شك نیست، زبانش زبان انكار است.

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

در قدیم هم قواعد كنترل كننده را كشف كرده بودند، ولی طرز تصرف قواعد كنترل كننده را كه به شكل حكومت است به این صورت بیان نمی كردند، به نحو دیگری می گفتند.

اسلام قاعده ای به نام «لاضرر» و قاعده ای به نام «لاحرج» وضع كرده است این قاعده بر تمام قواعد و قوانینی كه اسلام در عبادات، معاملات و در هر مورد [دیگر] وضع كرده، حاكم و ناظر است در یك جا می گوید: (اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ایدیكم الی المرافق) (7) خواستید نماز بخوانید، وضو بگیرید. این قانونی است در عبادت جای دیگر می گوید: (ما جعل علیكم فی الدین من حرج) (8) و یك 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 كنترل و محدود می كند آیه دیگر می گوید: (كتب علیكم الصیام كما كتب علی الذین من قبلكم) « لاضرر» می گوید «ولی نه ضرر» یعنی آن قانون را محدود می كند به آنجا كه روزه برای من ضرر نداشته باشد.

ممكن است بگویید نظر افراد در تشخیص ضرر فرق می كند «فرق می كند» غیر از این است كه واقعیت زمان متغیر باشد یك وقت است كه اطبا یا خود شخص درك نمی كنند كه روزه برای او ضرر دارد، یك روزی كس دیگری درك می كند یك دهاتی تا وقتی كه روزه او را بیهوش نكند و به تب چهل درجه گرفتار نشود، فكر نمی كند برایش ضرر دارد، اما یك نفر طبیب متخصص ممكن است بگوید آقا این روزه ای كه تو امروز می گیری و هیچ [دردی] هم احساس نمی كنی [برایت] ضرر دارد، من می دانم كه تو زخم معده داری، امروز كه روزه بگیری، دو ماه دیگر اثر ضرر روزه برایت پیدا می شود، پس این روزه برای تو ضرر دارد یك قدری تشخیصش عمیق تر و دقیق تر است، ولی به هر حال اسلام گفته اگر روزه ضرر داشته باشد [حرام است].

این قواعد كنترل كننده: قاعده حرج و قاعده ضرر و یك سلسله قواعد دیگر، قوانین را كنترل می كند و لذا در موارد مختلف تغییر می دهد در یك زمان، ممكن است دستوری به حكم قانون ضرر برداشته شود، به حكم قانون حرج برداشته شود، در یك مكان، در شرایط مختلف ممكن است [بعضی دستورات] برداشته شود.

این هم عاملی است كه نرمش و انعطافی در قانون اسلام ایجاد می كند و آن را با شرایط مختلف، قابل انطباق می كند [اسلام] سرسختی نشان نمی دهد [كه بگوید 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 حاكم شرعی است بلا تشبیه همین طور كه در قوانین بشری می بینید در اكثر كشورها قوانین را قوه مقننه وضع می كند و در اختیار قوه مجریه می گذارد ولی در مواردی مصلحت چنین اقتضا می كند كه برای همیشه یا به طور موقت، قوه مقننه اختیار را به قوه مجریه بدهد و بگوید این را در اختیارات خودت عمل كن (خیلی اوقات دیده ایم كه مجلس یا مجلسین، اختیاراتی به دولت می دهند، یعنی دیگر قانون وضع نمی كنند، می گویند تو اینجا با تشخیص خودت عمل كن اصل كار منطقی است، من به موردش كار ندارم) یا در بعضی از قوانین دنیا، در بعضی مسائل به طور كلی به یك مقام اختیارات می دهند، مثل اختیاراتی كه رئیس جمهور آمریكا به حسب قوانین دارد مگر اینكه بعد كنگره آن اختیارات را از او بگیرد، ابتدائا اختیارات را به او می دهند، [آری، بلا تشبیه همین طور كه در قوانین بشری چنین است]، در اسلام یك سلسله اختیارات به پیغمبر داده شده، وحی به پیغمبر اختیار داده نه اینكه در آنجا بالخصوص وحی نازل می شود در مسائل اداره جامعه اسلامی غالبا چنین است، پیغمبر طبق اختیارات خودش عمل می كند، و لهذا مجتهد باید تشخیص بدهد كدام كار پیغمبر به وحی بوده و كدام كار پیغمبر به موجب اختیار او، كه چون به موجب اختیار خود پیغمبر بوده تابع زمان خود پیغمبر است، زمان كه عوض شد ممكن است این جور نباشد.

مثال متعه را [قبلا] عرض كردم اهل تسنن این مطلب را قبول كرده اند و در صحیح مسلم و صحیح بخاری و مخصوصا در صحیح مسلم زیاد این روایات هست كه پیغمبر اكرم در كجا متعه را اجازه داد، در كجا منع كرد، دو مرتبه اجازه داد، دو مرتبه منع كرد این دلیل آن است كه اصل این كار جایز بوده و از نوع زنا نبوده، چون اگر از نوع زنا بود محال بود كه پیغمبر اجازه بدهد، چون اسلام زنا را حرام كرده است، پس معلوم می شود در ردیف زنا نبوده، امری بوده كه به حسب اصل شرع جایز بوده و در مورد یك امر جایز است كه پیغمبر می تواند تحلیل و تحریم كند، یعنی یك جا آن را منع كند و جای دیگر اجازه بدهد وقتی اجازه می دهد به طبع اولش اجازه داده، وقتی منع كرده، مصلحت اقتضا كرده كه آن را منع كند.

این اختیارات از پیغمبر به امام منتقل می شود و از امام به حاكم شرعی مسلمین بسیاری از تحریمها و تحلیلهایی كه فقها كرده اند - كه همه هم امروز قبول دارند - بر همین اساس بوده است میرزای شیرازی به چه مجوز شرعی تنباكو را تحریم كرد، آن هم تحریم موقت؟ اگر كشیدن تنباكو 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 كرد؟ این به موجب آن بود كه میرزای شیرازی می دانست كه حاكم شرعی، یك سلسله اختیارات دارد و به موقع می تواند از آن استفاده كند، به موقع می تواند امری را كه در اصل شرع حرام نشده، یا لااقل فقیه دلیلی بر حرمتش ندارد، در مورد بالخصوص تحریم كند (كه این غیر از آن است كه در موردی كه دلیل بر حرمتش دارد، به خاطر مصلحت مهمتر تحلیلش می كند، آن داخل باب تزاحم می شود) یك [امری] كه 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 كند، كه مرحوم آقای نائینی در رساله تنبیه الامة و تنزیه الملة روی این مساله [بحث كرده است] (12).

## پی نوشت ها :

1 - [حدیث نبوی].

2 - در زبان عربی صیغه مؤنث به زن اختصاص دارد و صیغه مذكر وقتی كه كنار صیغه مؤنث قرار بگیرد به مرد اختصاص پیدا می كند و گرنه مفهومش اعم است .

3 -: زمر /. 9

4 -: ص /. 28

5 - اینكه فقها اشكال می كردند كه آیا جایز است طبیب در معالجه پول بگیرد یا نه، روی این حساب بود كه می گفتند اخذ اجرت بر واجبات جایز است یا نه؟ عده ای می گفتند جایز نیست، مثل این كه آدم بخواهد پول بگیرد كه 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 كرد، واجب است برایش طبابت كند، اما آیا بر طبیب واجب است كه به بالین مریض برود؟ نه

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

6 - دروغی كه در اسلام حرام است گاهی به خاطر مصلحتی بزرگتر از دروغ نگفتن، نه به خاطر منفعت، [واجب می شود] مصلحت یعنی آنچه كه مورد نظر اسلام است، منفعت یعنی آنچه كه 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 - كه به هیچ وجه ریختن خونش جایز نیست، بلكه هر جور هست باید او را حفظ كرد - می پرسد كه از او اطلاعی داری یا نه؟ شما هم اطلاع دارید اگر گفتی اطلاع دارم و راست گفتی، می گوید: حال كه اطلاع داری، می دانی الان او كجاست؟ حال اینجا باید راست گفت یا دروغ؟ یعنی از این دو حرمت، جان یك بی گناه و مخصوصا یك مجاهد بسیار عظیم و پر ارزش را حفظ كنیم یا راستی را؟ [اسلام] می گوید جان او را حفظ كنید. است. نه، خود دروغ هم، جزو دین است كه نباید گفت ما باید ببینیم كه الان از نظر اسلام ارزش این مستحب و سنتی كه می خواهیم انجام بدهیم، چقدر است؟ آیا واقعا این زیارت رفتن از نظر اسلام آنقدر ارزش دارد كه ما صد تا دروغ بگوییم یا نه؟

7 - مائده /. 6

8 - حج /. 78

9 - [حدیث نبوی].

10 - امروز.

11 - دیروز.

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

## جبر تاریخ از دو دیدگاه

همان طور كه عرض كرده ایم بحث ما درباره اسلام و مقتضیات زمان در دو بخش بیان می شود، چون اشكالی كه در این بحث هست، اشكال هماهنگی یك امر ثابت در ذات خود (یعنی اسلام) و یك امر متغیر در ذات خود (یعنی مقتضیات زمان) است همه اشكالها از اینجا پیدا می شود.

بحثی درباره اسلام باید بشود كه آیا اینچنین است؟ آیا اسلام - كه مسلم یك دین جاویدان و ثابت به معنی غیر قابل نسخ است - وضع داخلی آن به گونه ای هست كه بدون آنكه نسخی در كار باشد، به طور خودكار - و به اصطلاح دینامیك - خودش در درون خودش تغییراتی بپذیرد و خود به خود تغییراتی بدهد كه با تكامل زمان جور در بیاید؟ آیا اسلام دارای چنین وضعی هست یا نیست؟ این بخش اول بحث ما بود كه بحث كردیم و نتیجه گرفتیم كه هر تغییری، مستلزم نسخ نیست و می تواند قانونی در درون خودش تحت یك سلسله اصول ثابت، وضع متغیری را پیش بینی كند. بخش دوم بحث ما راجع به اصل دوم یعنی زمان است در اشكال چنین فرض شده بود كه 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 كه در جهان جاوید است، این است كه هیچ چیز جاوید نیست.

راجع به آن اصل ثابت بحث كردیم و نتیجه گرفتیم كه این جور نیست كه اسلام مقرراتش ثابت باشد، به معنی اینكه 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 كلیت و عمومیت بپذیریم كه زمان همه چیز را كهنه می كند؟ یعنی این اصل تولد و بعد رشد و بعد كهنگی و پیری و بعد مردن و فنا و از بین رفتن، اصلی است كه در این جهان بر همه چیز حاكم است؟ یا این كه اینجور نیست، فقط درباره پدیده ها (یعنی تركیبات مادی جهان) این طور است، ما هیچ پدیده ای از پدیده های جهان به معنی یك پدیده طبیعی و مادی نداریم كه چنین نباشد ولی سخن ما درباره یك پدیده نیست، درباره قانون است.

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

این [مطلب] را باز باید در دو قسمت بحث كنیم: یكی آن نظریات كلی ای كه می گویند: «ایدئولوژی هم نمی تواند برای همیشه باقی بماند»، یعنی همه ایدئولوژیها هم همان سرنوشتی را دارند كه پدیده ها دارند البته اینجا بحث خیلی جنبه كلی پیدا می كند ما باید ببینیم این اصل كلی درست است یا درست نیست قسمت دوم این بحث، بحث جزئی است، یعنی انگشت گذاشتن روی مسائلی مشخص است كه این مهمتر و عمده تر است، و آن این است كه ما نه روی این اصل كلی كه «هر ایدئولوژی ای محكوم به زوال و فنا و نیستی است» بحث می كنیم، بلكه روی این بحث می كنیم كه فلان مقرره از مقررات اسلام متناسب با شرایط و اوضاع خاصی از زندگی بشر است، آن شرایط تغییر كرده، پس آن مقرره دیگر نمی تواند وجود داشته باشد این بود كه روز اول هم عرض كردیم كه باید رفت دنبال مثالها و مصداقها و مسائل باید به طور جداگانه مطرح بشود.

اول آن بحث كلی را عرض می كنیم نظریه ای كه بیش از هر نظریه دیگری لازمه اش این است كه هیچ ایدئولوژی ای ثابت و دائم و جاوید نباشد، نظریه ماركسیستها و به طور كلی نظریه ماتریالیستهاست درباره انسان، از دو نظر: یكی از نظر خواسته های انسان و به عبارت دیگر غرایز اصلی انسان، و آن این كه انسان - كه بدون شك تاریخ را انسان به وجود می آورد - تحت چه نیرویی است؟ یعنی نیروهای اصلی حاكم بر غرایز انسان چیست؟ و دیگر از نظر فكر انسان كه آیا نفس فكر، یك پدیده مادی و تابع قوانین مادی عالم است كه با تغییر شرایط مادی جبرا فكر هم باید تغییر كند؟ و به اصطلاح عقل به هیچ عنوان اصالت ندارد؟ از ماده و شرایط مادی استقلال ندارد كه با تغییر شرایط مادی، عقل و فكر یا اصول عقلانی و اصول فكری ثابت باشند؟

می دانیم كه ماركسیستها [قائل به «جبر تاریخ» هستند] بر اساس نظریه ماتریالیستی خودشان از دو نظر، هم از این نظر كه انسان را یك موجود صد در صد مادی می دانند و هم از این نظر كه انسان را از نظر خواسته ها مادی می دانند، یعنی خواسته و هدف اصلی انسان در جهان و زندگی همان منافع است، انسان بالضروره و به حكم سرشت خودش منفعت جو و منفعت پرست آفریده شده البته منفعت را می توانیم به یك معنایی تعمیم بدهیم، یعنی «خیر»، ولی مقصود آن خیری كه حكما می گویند، نیست كه آن را حتی به امور غیر مادی تعمیم می دهند، [بلكه مقصودشان] همان اموری [است] كه قابل تبدیل و مبادله است، یعنی امور مادی، اموری كه بشود با پول خرید و فروخت و تبدیل كرد و خلاصه امور اقتصادی هر چیز دیگر كه شما فكر كنید از قبیل فرهنگ، اخلاق، دین، هنر، هیچیك از اینها برای انسان اصالت ندارد، بلكه 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 تشكیلاتی كه بر زندگی مادی بشر حكمفرماست، و چون شرایط مادی زندگی تغییر می كند [یعنی] زیر بنا تغییر می كند، همه چیز تغییر می كند، فكر تغییر می كند، اصول فكری - و حتی اصول اولیه فكری - عوض می شود، اصول اولیه فكر انسان - كه آنها را بدیهیات اولیه می شمارد - اصالتی ندارد، آن زیر بنا كه تغییر كرد، اصول اولیه و ثانویه فكر و قوانین و مقررات، خود به خود و جبرا - 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 كه برای انسان در نظر بگیرید، با تغییر شرایط اقتصادی تغییر می كند، و طبعا مقرراتی كه انسان در هر زمینه وضع بكند، از جمله در زمینه خود اقتصاد، شرایط كه عوض می شود، مقرراتی كه متناسب با شرایط قبلی است باید عوض شود، و سایر چیزها هم خود به خود تغییر می كند این همان چیزی است كه اینها امروز از آن به «جبر تاریخ» تعبیر می كنند.

راجع به جبر تاریخ، كلمه ای عرض می كنم جبر تاریخ یعنی: «ضرورتی كه لازمه شرایط تاریخی است» این همان پیاده شدن قانون علیت در تاریخ و سرگذشت بشر است مثلا یك وقت هست كه شما می خواهید قانون علیت را در مسائل جوی پیاده كنید، این جبر در مسائل جوی است قانون علیت یعنی هر معلولی، تابع شرایط خاص و علل معین است كه 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.

یك وقت ما قانون علیت را در مسائل جوی پیاده می كنیم، یك وقت در معادن پیاده می كنیم، یك وقت در گیاهان و یك وقت در حیوانات یك وقت هم هست كه آن را در زندگی انسان پیاده می كنیم در این صورت اگر آن را به مفهوم مطلق در نظر بگیریم حرفی است غیر قابل انكار، یعنی تاریخ انسان از قانون علیت خارج و مستثنی نیست. این كه قرآن مجید در مورد سنتها [تاكید دارد] و بالخصوص كه سنتها را در تاریخ بشر پیاده می كند و می گوید: (فلن تجد لسنة الله تبدیلا و لن تجد لسنة الله تحویلا) (2) این تعبیر دیگری است از همان جبر تاریخ، یعنی«سنن لایتغیر در زندگی بشر» این كه قرآن می گوید: (ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم) (3) كه سرنوشت بشر را به وضع روحی و فكری و اخلاقی خود بشر مربوط می كند و [می گوید] تا این تغییر نكند، محال است آن تغییر بكند، تعبیر دیگری است از جبر تاریخ.

این مطلب به صورت كلی مورد قبول است، ولی تلقی افراد از جبر تاریخ از دو نظر مختلف است: یكی از این نظر كه علل حاكم بر تاریخ چیست؟ آن كسی كه علت حاكم بر تاریخ را فقط مادیات می داند، جبر تاریخ را هم فقط جبر مادی می داند، ولی اگر ما معتقد شدیم كه عوامل حاكم 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 انكار نمی كنیم، ولی اگر«جبر تاریخ» به مفهوم جبر مادی اقتصادی تاریخ و خلاصه «جبر اقتصادی» باشد، قابل مناقشه است.

دیگر این كه معنای جبر تاریخ این است كه تا علل تاریخی هستند، معلولات تاریخی هم جبرا وجود دارند، آن علل تاریخی كه 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 یك 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 كند نه تغییر را، یعنی این كه باز ما خیال كنیم لازمه جبر تاریخ حتما تغییر است چنین نیست، معنای جبر تاریخ همان قانون علیت است معلول تا علتش باقی است، باقی است، علتش كه معدوم شد، قطعا معدوم می شود.

حال ما ببینیم علل تاریخی چه وضعی دارند بدون شك بعضی از علل تاریخی متغیر و بعضی از علل تاریخی ممكن است ثابت باشند از كلمه تاریخ نباید حتما مفهوم تغیر را فهمید علل تاریخ یعنی علل حاكم بر زندگی بشر در تاریخ به نظر می رسد كه نظریه ماركسیستها یعنی جبر تاریخ - آن هم جبر مادی تاریخ و جبر مادی اقتصادی - به هیچ وجه قابل قبول نباشد این را دیگران هم كه حتی مادی فكر می كردند، قبول نكرده اند، از جمله راسل راسل آدمی است كه مسلم مادی فكر می كند ولی به این نظریه انتقاد می كند و می گوید نظریه درستی نیست او می گوید سه عامل هستند كه از نظر حكومت بر زندگی بشر اصیلند و طبعا هر سه صلاحیت دارند كه زیر بنای مسائل زندگی بشر قرار گیرند یكی از آنها همین منافع اقتصادی بشر است و یكی دیگر مساله جنسی است (مساله جنسی، مسلم در ماركسیسم مطرح نبوده است) می گوید عامل جنسی (یا بگوییم غریزه جنسی) یك غریزه اصیل در بشر است و در بسیاری از موارد تقدم و حكومت پیدا می كند، 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 یك عامل اصیل در بشر است، یعنی این جور نیست كه 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 اسكندر به ایران و مصر و فتوحاتش را تنها معلول عوامل اقتصادی آن روز یونان بدانیم عامل جاه طلبی اسكندر اگر نقش اول را در این حوادث نداشته است، مسلم بی تاثیر هم نبوده، نمی شود تاریخ را» یك شاخه ای «توجیه كرد یعنی تنها یك ریشه و یك شاخه اساسی داشته باشد و شاخه های دیگر همه فرع آن یك 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 كه ما از نظر علمی نمی توانیم آنها را ندیده بگیریم بوعلی در نمط هشتم اشارات بحثی دارد كه البته درباره عوامل تاریخی و محرك تاریخ نیست، بلكه تحت عنوان دیگری است ولی این نتیجه را می دهد لذتهای بشر را تقسیم بندی و درجه بندی می كند، می گوید: نمی شود لذتهای بشر را به مطعوم و منكوح و ملبوس و امثال اینها محدود كرد، چیزهای دیگری وجود دارد كه ارزش آنها برای بشر كمتر از اینها نیست و در بسیاری از موارد، انسان این است) می گوید عامل جنسی (یا بگوییم غریزه جنسی) یك غریزه اصیل در بشر است و در بسیاری از موارد تقدم و حكومت پیدا می كند، 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 یك عامل اصیل در بشر است، یعنی این جور نیست كه 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 اسكندر به ایران و مصر و فتوحاتش را تنها معلول عوامل اقتصادی آن روز یونان بدانیم عامل جاه طلبی اسكندر اگر نقش اول را در این حوادث نداشته است، مسلم بی تاثیر هم نبوده، نمی شود تاریخ را» یك شاخه ای «توجیه كرد یعنی تنها یك ریشه و یك شاخه اساسی داشته باشد و شاخه های دیگر همه فرع آن یك 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 كه ما از نظر علمی نمی توانیم آنها را ندیده بگیریم بوعلی در نمط هشتم اشارات بحثی دارد كه البته درباره عوامل تاریخی و محرك تاریخ نیست، بلكه تحت عنوان دیگری است ولی این نتیجه را می دهد لذتهای بشر را تقسیم بندی و درجه بندی می كند، می گوید: نمی شود لذتهای بشر را به مطعوم و منكوح و ملبوس و امثال اینها محدود كرد، چیزهای دیگری وجود دارد كه ارزش آنها برای بشر كمتر از اینها نیست و در بسیاری از موارد، انسان این چیزها را فدای آنها می كند، از جمله شرافت و عزت و آزادگی. این خودش یك 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 كند، آن را فدای این می كند یا عواطف اخلاقی و نوعدوستی، این كه انسان در زندگی ایثار بكند یعنی دیگری را بر خودش مقدم بدارد همان چیزی كه قرآن درباره انصار می فرماید: (و یؤثرون علی انفسهم و لو كان بهم خصاصة) (5) یا درباره امیرالمؤمنین [و حضرت زهرا و حسنین عليهم‌السلام می فرماید]: (و یطعمون الطعام علی حبه مسكینا و یتیما و اسیرا) (6) ایثار، فداكاری، خود را به نحوی از انحاء فدای نوع كردن و به عبارت دیگر، نوع دوستی، برای بشر یك ارزشی است كه انسان منافع مادیش را فدای اینها می كند 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 كه یك صاحب قدرت می خواسته بچه اش را به نوایی برساند.

معاویه بن ابی سفیان در عین علم و شناسایی كامل پسرش كه می داند او همان لیاقت خودش را هم ندارد، تحت تاثیر این عاطفه او را جانشین خودش می كند 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 كنید! آیا خود عواطف دینی - مستقل از منافع اقتصادی و جنسی و جاه طلبی ها و این جور چیزها - بر زندگی بشر حكومتی نداشته است؟ خود تاریخ حكایت می كند كه بسیاری از اوقات جریانهای دینی علیرغم منافع اقتصادی پیش می روند خود همین [مساله ای است] كه انسان موجودی ایدئولوژیست است یعنی یك موجود عقیده ای است، تا آنجا كه می گوید: «ان الحیاش عقیدش و جهاد» (7) اصلا زندگی انسانی این است كه انسان عقیده ای داشته باشد و در راهش جهاد كند، و این را كه انسان در خدمت عقیده اش نباشد و فقط در خدمت منافعش باشد دون شان انسانیت تلقی می كنند بنابراین ما جبر تاریخ را به صورت جبر مادی اقتصادی كه اس اساس، مسائل و شرایط اقتصادی است و چون شرایط اقتصادی جبرا تغییر می كند پس همه چیز باید تغییر بكند، هنوز نتوانسته ایم بپذیریم البته شكی نیست كه عوامل اقتصادی از اساسی ترین عوامل زندگی بشر است، یعنی بشر نمی تواند بی اعتنا به این مسائل زندگی كند این شاید با مفاهیمی كه ما خیلی اغراق آمیز می گوییم، جور در نیاید، ولی می بینیم همین اسلام كه به عوامل معنوی، به ایمان و این جور مسائل و افرادی كه در راه ایمان و فی سبیل الله جهاد می كنند، اینهمه اهمیت می دهد و واقعا جهادهایی را جهاد فی سبیل الله - نه فی سبیل شكم، نه در سبیل منافع اقتصادی - تعبیر می كند، در عین حال درباره این كه معاش و زندگی از ضرورتهای زندگی بشر است و انسان نمی تواند برای همیشه از آن شرایط سرپیچی كند، [تاكید می كند] همه افراد بشر برای همیشه نمی توانند از این شرایط سرپیچی كنند، اگر هم یك فرد سرپیچی كند، همه افراد این جور نیستند اگر هم جامعه ای موقتا سرپیچی كند، برای همیشه نمی تواند «من لا معاش له لا معاد له» یك اصل بسیار اساسی است در كافی این حدیث هست كه پیغمبر اكرم می فرمود: (اللهم بارك لنا فی الخبز) خدایا نان را بر ما مبارك بگردان (لولا الخبز ما صلینا 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 كه او می گوید یعنی انسان قبل از هر چیز این نیاز را احساس می كند. پس ما نمی خواهیم حكومت عامل اقتصادی را نفی كنیم، ما می خواهیم «حصر» این عامل را نفی كنیم و این اصالت مطلق را كه همه عوامل دیگر بر روی این عامل بنا شده اند و به خاطر این به وجود آمده اند و كوچكترین تكانی كه این عامل بخورد، همه آنها تكان می خورند، این جور نیست، ممكن است شرایط اقتصادی تكان بخورد و شرایطی كه روی اساسهای دیگری بنا شده تكان نخورد، چون آن اساسهای دیگر ثابت است ممكن است شرایط اقتصادی به خاطر ارتباط و پیوستگی، علت تغییر سایر شرایط بشود، ممكن هم هست آن شرایط، علت تغییر این شرایط بشود، هر دوی اینها هست، مثلا ممكن است عقیده و ایمان، شرایط اقتصادی را تابع خودش قرار بدهد. اینجا ما عبارتهایی از كتاب بعثت، ایدئولوژی آقای مهندس بازرگان نقل می كنیم نویسنده مطلبی راجع به ایدئولوژیهای محدود بشر می گوید كه حرف درستی است سخن ایشان بر این اساس است كه ایدئولوژیها بر دو قسم است (و این مطلبی است كه ما هم قبول داریم) بعضی از ایدئولوژیها یا طرحها اصلا مربوط به شرایط خاص زندگی است، نظیر این كه الان تهران دچار مشكل ترافیك است (8)، كسی طرحی برای حل آن تهیه می كند، البته او هیچوقت نمی تواند ادعا كند كه طرح من طرحی است كه برای همه زمانها و مكانها درست است، در بمبئی هم همین طرح [صحیح است]، شما بروید اجرا كنید، صد سال دیگر هم همین طرح را اجرا كنید نه، این درست نیست، این طرحی است مربوط به این شرایط زمانی و مكانی خاص، این شرایط كه تغییر كرد طرح هم تغییر می كند.

ولی طرحهایی هست كه اصلا به این مشكلات مربوط نیست، به مشكلاتی در سطح كلی تری از زندگی بشر مربوط است كه آنها ثابت است و تغییر نمی كند، آنها خطوط اصلی زندگی بشر است، نظیر این كه «آیا زندگی بشر باید بر اساس تساوی افراد باشد یا تبعیض؟ »، «آیا باید حقوق افراد بشر بر اساس نژادها یا زبانها یا منطقه ها متفاوت باشد یا نه؟ » باید جواب بدهیم، یا بگوییم «بله» یا بگوییم «نه» حال اگر كسی گفت «نه »، می گوییم این جوابی است برای همه زمانها و همه مكانها، این را نمی شود با طرحی كه برای حل مشكل ترافیك به وجود آمده مقایسه كرد كه ممكن است فقط ده سال درست باشد، بعد از آن درست نباشد. راجع به ایدئولوژیهای بشر می گویند:

«اینها در عین آنكه با هم اختلاف فاحش و گاهی مخالفت دارند، ولی هر كدام در ظرف مكانی و زمانی خود و در چارچوبی كه آنها را به وجود آورده است - كه بسیاری از طرحها معلول شرایط خاص زمانی و مكانی هم هست - اگر نگوییم 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 كارل ماركس می شوند كه گویا خودشان هم قبول ندارند، او این سخن را به صورت یك اصل كلی ذكر می كند، می گوید:

«هیچ نوع نظم اجتماعی پیش از آنكه تمام نیروهای تولیدی مربوط به آن (چون پایه و اساس، نیروهای تولیدی است) به درجه تكامل برسند از میان نمی رود، و هیچگاه قبل از آنكه شرایط وجودی روابط در رحم جامعه سابق پخته و رسیده شود، روابط تولیدی جدید و عالی تر به ظهور نخواهد رسید». خود روابط تولیدی، یك جریان علت و معلولی را طی می كند، همین طور كه اینها دوره ها را از نظر اقتصادی تقسیم بندی كرده اند به دوره اشتراك اولیه، بعد دوره مالكیت و بردگی و فئودالیسم، بعد دوره بورژوازی، دوره كاپیتالیسم و بعد هم دوره سوسیالیزم، كه آن روابط تولیدی كه جبری و مادی و - لازمه حرفشان است اگر چه قبول نمی كنند - صد در صد خارج از اختیار بشر تغییر می كند جریان خودش را طی می كند. این است كه می گویند لازمه حرف ماركسیسم، جبر مطلق به معنی نفی اختیار است، جبری كه حتی نقش بشر را به طور كلی به صفر می رساند، یعنی نقش آزادی فرد را به كلی به صفر می رساند.

«لهذا بشریت همیشه تنها مسائلی را تحت نظر می گیرد كه قادر به حل آن است، و یك مساله تنها هنگامی به وجود می آید كه شرایط مادی لازم برای حل آن نیز وجود پیدا كرده یا لااقل در شرف تشكیل و ایجاد است».

كلی اینها درست، ولی عمده مطلب این است كه می خواهد بگوید آن شرایط مادی لازم، همیشه به زمان خاص و مكان خاص محدود است.

«یك روش تازه تولید محصول كه در یك محیط ایدئولوژیك خصمانه به وجود آید، پایدار نبوده، پیش از آنكه نمو كند، 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 نزدیك شده و وقت درهم شكستن آن فرا می رسد».

عجیب این است كه این آقایان كه درباره همه ایدئولوژیها و نظامها قائل به تغییر و عدم ثبات و جاودانگی هستند، راجع به ایدئولوژی خودشان چنین حرفی نمی زنند، در صورتی كه این یك استثناست می گویند - شاید درست هم هست، یعنی ما كه می گوییم درست است، از حرف دیگران می گوییم درست است بشر یك دوره های تاریخی را از نظر شرایط مادی زندگی طی كرده است: دوره صیادی به عقیده اینها دوره اشتراك اولیه بوده بعد دوره كشاورزی پیدا شد در دوره كشاورزی كه مساله زمین به وجود آمد و موضوع «اختصاص» پیدا شد، مالكیت به وجود آمد مالكیت كه 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 كه سوسیالیزم دیگر آخرین دوره بشر و نظام خاتم است نمی گویند بعد از سوسیالیزم دوره دیگری هم وجود دارد، نه، به اینجا كه رسید، به پایان رسیده است به چه دلیل؟ همان طور كه اشتراك اولیه - به حكم ضرورت - به مالكیت تبدیل شد، از كجا كه این اشتراك ثانوی - كه در سطح بالاتری است - باز به یك نوع مالكیتی در سطح بالاتری منتهی نشود؟

بعضی می گفتند «حركت تاریخ، حركتی حلزونی است» (9) یعنی حركتی دایره ای است كه در عین حال رو به بالاست، یعنی این شی ء كه حركت می كند، به نقطه اول می رسد، ولی نه به عین نقطه اول، بلكه به محاذی نقطه اول در سطح بالاتر، باز همین جور می آید در سطح بالاتر [تاریخ مسیرش را] این گونه طی می كند.

از كجا كه اشتراك [ثانوی] دو مرتبه به مالكیت فردی - ولی در سطح بالاتر و در شكل [كاملتری] - بر نگردد؟ درباره هر فكری می گویند این فكر قابل كهنه شدن است الا ماركسیسم باز هم اینجا نقل كرده اند كه:

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

شما نمی توانید حتی یكی از فرضیات اساسی یا یك جزء ذاتی از فلسفه ماركسیسم را حذف كنید بدونه آنكه ترك حقیقت واقعی كرده باشید و بدون آنكه در آغوش دروغهای ارتجاعیون بورژوا قرار گرفته باشید فلسفه ماركسن مانند یك قطعه محكم پولاد است».

پس، از نظر این آقایان، ماركسیسم لااقل در اجزاء ذاتی اش [لایتغیر است] باز در همین كتاب نقل كرده اند كه لنین بدون آنكه بگوید كه من دارم تغییراتی در ماركسیسم می دهم، زیركانه تغییرات زیادی در آن داده است، ولی در عین حال باز این مطلب را قبول می كند كه اصول ماركسیسم، تغییر ناپذیر است، مثل پولاد محكم است و تغییر نمی كند.

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

«لنین گفته است بهترین قسمت فلسفه اجتماعی ماركس، این فرضیه است كه سیستم تولید اقتصادی، دستگاهی است كه كلیه مؤسسات ایدئولوژیك و اجتماعی جامعه بر آن بنا شده است به عقیده ماركس تصورات یا افكار و ایده ها در یك جامعه، معرف عین حقیقت نیست، بلكه صور مبهم و معمایی از آن را جلوه می دهد، در حالی كه محركات ایده آلی، اسباب و علل اصیلی نبوده، نیروی جبری منافع و روابط طبقات، محرك واقعی است و ایدئولوژی، مخلوق شرایط اقتصادی می باشد ضمنا عقاید و افكار هر فرد، انعكاس افكاری است كه از طرف طبقه ای كه این فرد متعلق به آن می باشد، به وجود آمده است».

عین این حرف درباره ماركس هست، ماركس در یك شرایط خاصی از اجتماع زندگی می كرده و آن شرایط اجتماعی كه مثلا بر مردم آلمان حكومت می كرده - در مدتی كه ماركس آنجا بوده - طبعا باید بر او هم حكومت می كرده، و شرایطی كه بر مردم انگلستان حكومت می كرده در وقتی كه ماركس آنجا بوده بر او هم حكومت می كرده بر این اساس ماركس نمی توانسته بر ضد آنچه كه شرایط اقتصادی زمانش ایجاب می كرده، فكر كند، پس ناچار این جور فكر كرده است آیا امروز شرایط اقتصادی آلمان همان شرایط است؟ یا شرایط امروز دنیا همان شرایط آن روز آلمان یا انگلستان است؟ آنها كه تغییر كرده، پس ماركسیسم هم باید به نوبه خود از میان رفته باشد.

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

آقا مهندس مثلی ذكر می كنند كه خلاصه آن این است كه وقتی بخواهند شهری را بسازند، این شهر یك طرح كلی دارد كه از طرف مهندسین شهرداری تعیین می شود و مردم در آن دخالتی ندارند، در داخل این طرح مردم آزادی دارند كه خانه های خودشان را به هر شكل و كیفیتی كه دلشان خواست بسازند آن طرح كلی، ثابت است و آنچه كه قابل تغییر است و شهرداری هم اجازه تغییر می دهد، [شكل و كیفیت خانه هاست]، اینجا را می خواهیم این جور بكنیم، آنجا را می خواهیم آن جور بكنیم، [می گوید مجازید] فرض كنید خانه های خودمان را با چوب ساخته بودیم، بعد تیر آهن پیدا شد، آن را خراب می كنیم دو مرتبه با تیر آهن می سازیم، [شهرداری هم مانع نمی شود] زندگی بشر هم یك جنبه های ثابت دارد و یك جنبه های متغیر در داخل جنبه های ثابت.

حال بحث ما درباره اسلام این خواهد بود: اگر این اصل كلی ثابت شد كه واقعا زندگی بشر این جور است: یك جنبه های ثابت كلی دارد كه حكم مدار حركت را دارد و یك جنبه های متغیر كه حكم مراحل حركت را دارد همان طور كه هر ستاره ای هم متحرك است هم ثابت، «متحرك است» یعنی در دو لحظه در یك نقطه نیست، و «ثابت است» یعنی مدارش (مسیرش) ثابت است، از مدار خودش یك میلیمتر هم تخلف نمی كند و در مدار خودش حركت می كند - آن شرایطی كه مدار را در زندگی بشر تعیین می كند یعنی مسیر حركت را تعیین می كند باید ثابت بماند، اما اگر شرایطی است مربوط به مرحله زندگی، باید تغییر كند ما راجع به اسلام باید ببینیم كه آیا توجه اسلام به مسیر و مدار زندگی بشر و به كادر زندگی و كادر حركت است یا به مرحله ها؟

می بینیم یك سلسله از قوانین معمولی ما قوانین مداری است نه قوانین مرحله ای گفتیم كه 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 كه مربوط به خدا می شود هیچ گونه تغییری پیدا نمی شود، و در آنچه هم كه مربوط به انسان است آنچه كه روح این مطلب را تشكیل می دهد باز تغییر نمی كند، بله در شكلش تغییراتی پیدا می شود كه 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 پهلوی راست بخوانید، نمی توانید، به پهلوی چپ بخوانید، نمی توانید، مستلقیا بخوانید، [آن را هم نتوانستید] با اشاره بخوانید هر چه كه شرایط تغییر می كند، هیكل نماز هم تغییر می كند.

فقها معتقدند نماز «غرقا» واقعا نماز است نه چیزی به جای نماز، یعنی آدمی كه در حال غرق شدن است و تلاش می كند خودش را نجات بدهد و نمازش فقط صورت اشاره دارد نه ركوع دارد، نه سجود، نه قرائت و نه چیز دیگر نمازش واقعا نماز است اصلا نماز یك ماهیتی است كه افرادش اینقدر تغییر پیدا می كند، شكل فردش اینقدر عوض می شود، یعنی ركوع و سجود و غیره شكل نماز است نه روح نماز، نماز دو ركعتی واقعا نماز است نه جانشین نماز چهار ركعتی، چنانكه نماز چهار ركعتی واقعا نماز است، یعنی برای یك كسی نماز چهار ركعت است، برای یك كسی دو ركعت، برای یك كسی نماز، ایستاده است، برای یك كسی نشسته، برای یك كسی نماز، وضوست، برای یك كسی نماز، تیمم است.

فقها مساله ای دارند به نام «اجزاء» و آن این است كه آیا نمازی كه ما به صورت اضطرار می خوانیم، جانشین نمازی كه به صورت اختیار باید بخوانیم، هست یا نه؟ اگر خواندیم، بار دیگر باید اعاده كنیم یا نه؟ می گویند نه، چرا اعاده كنیم؟ این نمازی كه تو با تیمم به جای آن نماز می خوانی، این جور نیست كه 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 كند چنانكه گفتیم بعضی قسمتها كه مربوط به بشر است، [در روابط انسان با خدا] تغییر می كند كه یك مثال عرض كردیم.

مثال دیگر سفر است در قدیم می گفتند: «سفر چهار فرسخی سفر است» ولی امروز كه شرایط تغییر كرده، این شبهه پیش می آید كه چرا سفر چهار فرسخ باشد؟ البته این یك مساله صد در صد قطعی نیست كه مسافتی كه سفر انسان را به حدی می رساند كه روزه را باید افطار كرد و نماز را باید [شكسته خواند] حتما چهار فرسخ است، این یك مساله اجتهادی است و در فقه شیعه (احادیث شیعه) به سه عنوان بیان شده است (10): پرسیده اند: انسان چه مقدار مسافرت كند نمازش شكسته می شود؟ گاهی جواب داده اند:

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

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

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

بله، یك مطلب اینجا هست كه فقها رویش اصرار زیادی نمی كنند و آن این است كه در مسائلی كه اسلام بنایش بر تسهیل و سهولت و گذشت است، این احتمال در كار می آید كه چیزی كه ولو برای عده ای از مردم در یك زمانی ملاك بوده، این تسهیل را برای همه مردم در همه زمانها تعمیم بدهند، چون بنابر سختگیری نیست، اگر بنابر سختگیری می بود، می گفتیم برویم دنبالش، ولی وقتی كه بنابر تسهیل است، این احتمال هست كه نظر اسلام به این باشد كه همان [مسافتی] كه برای مردمی كه با پای پیاده مسافرت می كنند مسیرش یوم است، ملاك قرار بگیرد برای مردمی كه با جمازه حركت می كردند و روزی پنجاه فرسخ طی می كردند، یا با كشتی حركت می كردند و مسلم بیش از پیاده روی طی می كردند، یا گاهی با اسبهای تندرو كه مبادله می كردند (12) [راه می پیمودند] و باز مسافت طی شده بیش از این حرفها بوده است، یا مردمی كه امروز با هواپیما و اتومبیل مسافرت می كنند.

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

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

یا گفته است كه در معامله نباید «ربا» باشد ربا چیزی است كه 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 الغیر فهو له ضامن » هر كه مال دیگری را تلف كند ضامن است، این با تغییر مراحل فرق نمی كند، باز مربوط به مسیر است.

یا گفته: «ید امین ید مستامنه است» یعنی اگر كسی امین مال كسی شد - مثل این كه مالی را به ودیعه نزد كسی گذاشتند، یا یك كسی مستاجر كسی 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 هستند و خسارتی به آن وارد می شود، یك وقت هست كه شما در آنچه كه وظیفه یك مستاجر است تقصیر كرده اید، مثلا شیر آب را باید ببندید، نبستید و آنقدر آب آمد كه زیر زمین را گرفت و خانه را خراب كرد، اینجا ضامنید، یك وقت سیلی می آید كه 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 كه بیشترین مسائل اسلام - چه فقهی، چه اخلاقی، چه اعتقادی، چه اجتماعی - مسائل مسیری است، یعنی مثل علامتهایی است كه جاده را مشخص می كند، می گوید تو كه حركتی می كنی، در این جاده حركت كن این با تغییر زندگی، [متغیر] نیست.

البته ممكن است در روابط انسان با خدا یا با خودش یا با اجتماع و یا با طبیعت، مسائلی پیدا كنید كه بگویید اینها مسائل مداری نیست، مرحله ای است، كه 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 كتاب انسان كامل در اینكه این جمله حدیثی از امام

حسین (ع) باشد اظهار تردید كرده اند].

8 - این [مثال] را ایدئولوژی نمی شود گفت، طرح می شود گفت.

9 - [ویكو مورخ ایتالیایی].

10 - در [فقه] اهل تسنن چهار فرسخ نمی گویند، جور دیگر می گویند.

11 - نامه رسان.

12 - [اشاره به زمانی است كه برای ارسال نامه، در فواصل معین اسبهای تندروی آماده بود و پیغام رسان با كمترین اتلاف وقت به مقصد می رسید].

## نیروی محرك تاریخ چیست؟

در آخر جلسه گذشته مطلبی را طرح كردیم و زود هم از آن گذشتیم ولی تقاضا داشتیم كه دوستان بیشتر در اطرافش بحث كنند، چون خودم به این بحث علاقه مندم و در واقع می توانم عرض كنم كه برای خودم این یك معمایی است، از طرفی می بینم كه این مطلب در دنیای امروز به اصطلاح خیلی مد شده و از طرف دیگر هر چه فكر می كنم چیز قانع كننده ای در این موضوع پیدا نمی كنم حال چگونه است؟ آیا مطلب از اساس خیلی سست و بی اساس است، یا چیزی در كار است كه ما آگاه نیستیم؟

آن مطلب راجع به این بود كه عرض كردیم یكی از دلایل كسانی كه می گویند «هیچ قانونی نمی تواند ابدی و جاویدان باشد و زمان جبرا آن را تغییر می دهد» نظریه جبر تاریخی در تعبیر بالخصوص ماركسیستهاست كه معتقدند همه تاسیسات اجتماعی، اعم از فرهنگی، قضایی، دینی، اخلاقی، مادی، معنوی، همه چیز حكم روبنایی را بر دوش روابط اقتصادی افراد بشر و چگونگی تولید و توزیع ثروت دارد، اساس و ریشه آنجاست، هرگونه تغییری كه در آنجا پیدا بشود - كه جبرا تغییر پیدا می شود و به یك حال نمی ماند و تغییر شكل می دهد همچنانكه تاكنون داده است و ادوار مختلف پیدا شده - خواه ناخواه هر شان دیگر از شؤون اجتماع جبرا و ضرورتا تغییر می كند.

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

بدون شك انسان یك موجود اجتماعی است معنای این كه انسان موجود اجتماعی است، مسلم صرف این نیست كه انسانها باید با یكدیگر در یك مكان - مثلا در شهر یا ده - زندگی كنند و زندگیهایشان نمی تواند مثل بعضی از حیوانات صحرا كه انفرادی زندگی می كنند (مانند شیر و پلنگ) به طور منفرد باشد، صرف این نیست كه فقط با هم گله وار زندگی می كنند، بلكه زندگی افراد بشر بر اساس یك سلسله روابط است و در واقع یك نوع تركیب میان افراد صورت می گیرد و این تركیبی است منحصر به نوع خود، این جور تركیب، خارج از جهان انسان وجود ندارد.

مثلا یك وقت ما به تعدادی درخت نگاه می كنیم كه 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 مكمل درخت دیگر نیست، یعنی اگر ده تا درخت سیب در یك باغ هست، این درخت سیب، خودش هست و زمینی كه در آن زمین ریشه دوانیده و هوا و آبی كه از آن استفاده می كند، حداكثر این است كه آن درختها رویش سایه می اندازند كه مساله مهمی نیست، یعنی یك درخت با وجود درختهای دیگر در باغ، همان مقدار امكان رشد دارد كه هیچ درختی نباشد، اگر تمام درختهای این باغ را قطع كنند، به این درخت صدمه ای نمی خورد و بلكه كمی هم آزادتر می شود، و اگر میلیونها درخت دیگر هم اینجا وجود داشته باشد، این درخت در زندگی خودش نیازی به همكاری و تركیب شدن با آن درختهای دیگر ندارد. این یك جور زندگی است كه در عین اینكه اجتماعی است - یعنی در یك جا جمع شده اند - هیچگونه اجتماعی نیست آیا زندگی افراد انسان مثل زندگی درختهایی است كه در یك باغند؟ قطعا این جور نیست.

نوع دیگری [از اجتماع وجود دارد كه] در نقطه مقابل این [نوع اجتماع] است، مثل تركیبهای مادی، عنصرهایی كه در یك جا جمع می شوند و طبیعت یا دست انسان از آنها یك مركب به وجود می آورد، مثل آب كه از دو عنصر گاز تركیب شده است در اینجا بر عكس و درست در نقطه مقابل درختها، شخصیت اجزاء اصلا باقی نیست، اجزاء در این كل محو شده اند، آنچه كه الان وجود دارد آب است با خاصیت خودش، آن اكسیژن یا هیدروژن، آن گازها با خاصیت خودشان وجود ندارند همین قدر هست كه علم می شناسد كه این آب از این دو جزء به وجود آمده، ولی حسابی كه الان در كار نیست، روی عناصر تشكیل دهنده است، حساب فقط روی كل است و بس.

جامعه انسانی چطور؟ آیا جامعه انسانی اینچنین است؟ یعنی افراد آنقدر با یكدیگر تركیب شده اند كه هیچ اصالتی ندارند و اصالت مال كل است؟ این جور نیست، [جامعه بشری] نه مثل درختها یا گوسفندهایی است كه در یك جا جمعند كه اصالت، صد در صد مال افراد و اجزاء است و نه مثل یك مركب طبیعی یا شیمیایی است كه اصالت، صد در صد مال كل است افراد انسان هم محو در كل و تابع كل هستند، و هم از نوعی استقلال در مقابل كل برخوردار و بهره مندند لهذا این «جزء» می تواند «كل» خودش را تغییر دهد انسان قادر است محیط خودش را تغییر بدهد در عین اینكه تحت تاثیر و محكوم 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 بر خوردار است و حتی قدرت تغییر دادن آن را دارد.

اینكه نیروی گرداننده تاریخ - و به قول آقایان زیر بنای تاریخ - چیست، به این دو شان انسان مربوط است: یكی این كه هر انسانی را از نظر سرشت انسانی اش باید در نظر بگیریم، یعنی غرایز حاكم بر وجود انسان، آن غرایز اصلی كه انسان منهای هر تربیت و عادتی دارد، چیست؟ [و دیگر اینكه نقش فرد انسان را در جامعه در نظر بگیریم].

در انسان غریزه ادامه حیات، غریزه رفع گرسنگی و عشق و تمایل به مواد خوراكی و لذتبخش از این جهت، هست بدون شك غریزه اصیلی هم هست غریزه جنسی در انسان هست، غریزه اصیلی است غریزه برتری طلبی در انسان هست، غریزه اصیلی است حتی غریزه هنر و زیبایی در انسان هست و غریزه اصیلی 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 كه به انسان قدرت می دهد و مشكلات را حل می كند، مطلوب نیست، بلكه خود علم مطلوبیت ذاتی دارد، یعنی این كه انسان بداند واقعیت چیست، حقیقت چیست، و لو حقیقتی باشد مربوط به آن طرف كهكشانها و كوچكترین ارتباطی به زندگیش نداشته باشد، باز خود «دانستن» برای انسان مطلوبیت دارد.

اگر ما این مطلب را كه «زیر بنای هر چیزی اقتصاد است» بخواهیم بر این جهت مبتنی كنیم كه «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 كنند تاریخ هم این را نمی پذیرد مشاهدات عینی درباره انسانها هم این را نمی پذیرد كه 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 ممكن است كسی بگوید: نظریه «اصالت اقتصاد در تاریخ» مبتنی بر نظریه «وحدت غریزه در انسان» نیست تا یگانه غریزه اصیل انسان غریزه اقتصادی باشد، بلكه مبتنی بر اصل دیگری است كه می گوید: میان غریزه اقتصادی انسان و سایر غرایز، یك تفاوت اصیل هست (كه تا اندازه ای هم حرف درستی است)، درست است كه انسان، برتری طلب و جاه طلب آفریده شده و غریزه قدرت، اصیل است، درست است كه عامل جنسی در انسان یك عامل اصیل است، و همین طور سایر عوامل، اما فرق این است كه خواسته های اقتصادی انسان، شرط ادامه حیات است، یعنی بدون آنها زندگی امكان ندارد، ولی سایر خواسته ها با این كه اصالت دارد - یعنی انسان آنها را به عنوان مقدمه خواسته های اقتصادی نمی خواهد - در درجه دوم [اهمیت] است، یعنی انسان فكر می كند باید زنده بماند تا بعد بتواند عشقش را تامین كند، تا بعد بتواند تفنن و زیبایی خودش را تامین كند، تا بعد بتواند دنبال علم برود، اساس این است كه آدم زنده بماند بدون رفع نیازهای اقتصادی، اصلا انسان زنده نمی ماند به قول مولوی «آدمی اول اسیر نان بود» اول باید شكم سیر باشد، بعد انسان دنبال ایمانش می رود این كه می گویند «شكم گرسنه ایمان ندارد» یك حرفی است، یعنی اول باید شكم سیر بشود تا بعد انسان بتواند دنبال غریزه ایمان برود بگویید «ایمان خودش غریزه است»، غریزه باشد، ولی اساس این است كه اول باید شكم سیر بشود جاه و قدرت و پست و مقام و همه اینها بعد از این است كه شكم سیر باشد آدم وقتی كه شكمش گرسنه است، جاه می خواهد برای چه؟ مقام می خواهد برای چه؟ پست می خواهد برای چه؟ برتری یعنی چه ؟ اول شكمش باید سیر شود حتی عامل جنسی هم همین طور است انسان بعد از سیری شكم، به دنبال این عواطف می رود اگر شكم گرسنه باشد، ممكن است یك كسی تا آخر عمرش هم همسر انتخاب نكند، چون در درجه اول باید دنبال نان برود.

می گفتند جوانی عاشق شده بود، زندگیش را پدرش تامین می كرد و هنوز گرم و سرد دنیا را نچشیده بود، پدرش را می دید كه راجع به این مسائل خیلی بی تفاوت است، فكر می كرد كه عقل پدرش نمی رسد و اصلا پدرش درك ندارد، می گفت: «چرا پدرم عشق را نمی فهمد؟ عاشقی را نمی فهمد؟ » روزی پدرش را به ملامت كشید 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 |
| ننشسته ای به‌گوشه ای ازدرد عاشقی |  | آن دم ز در رسیدن جانان ندیده ای |

خیال می كرد 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 |
| ننشسته ای به گوشه ای از درد قرض خوار |  | آنگه ز در رسیدن مهمان ندیده ای |

اگر اینها را ببینی عاشقی را فراموش می كنی.

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

پس ممكن است كسی بگوید: این مساله ارتباطی به این مطلب ندارد كه ما بخواهیم از نظر روانشناسی ثابت كنیم كه «یگانه غریزه اصیل حاكم بر بشر، غریزه اقتصادی است و سایر غرایز اصالت ندارد» تا شما بگویید كه روانشناسی این مطلب را تكذیب می كند و برای انسان غرایز دیگر هم قائل است خیر، از این جهت نمی گویم، بلكه از این نظر خاص می گویم كه در میان تاسیسات اجتماعی، تاسیسات اقتصادی و تاسیسات دیگر وجود دارد، اما بشر همیشه این جور می بیند كه اگر تاسیسات اقتصادی نباشد زندگی نیست، ولی اگر آنها نباشند می شود زندگی كرد، گر چه اگر باشند خیلی خوب و لازم است این است كه اینها كه تغییر می كند همه چیز تغییر می كند.

ممكن است كسی این حرف را به این شكل بیان كند البته خود ماركسیستها این جور نمی گویند، ماركسیستها واقعا معتقدند كه سایر تاسیسات، طفیلی است و در واقع انعكاسی و جلوه ای و به یك معنا مقدمه ای است بر تاسیسات اقتصادی، نه این كه برای خودشان استقلال دارند ولی برای بشر این مهمتر است، خیر، هر گونه استقلالی را نفی می كنند.

حتی اگر این جور هم بخواهیم بگوییم، باز مطلب درست نیست، چون معنایش این است كه هر وقت امر بشر دایر باشد میان گرسنگی و هر یك 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 كه می رسیده تاریخ را عوض كرده؟ این جور نیست.

اصلا معنای این حرف این است كه «وقتی انسان سیر باشد، غرایز دیگر انسان فعالیت می كند»، 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 كه حكومت غریزه اقتصادی بر همه افراد بشر از تمام غرایز دیگر قوی تر باشد انسان در تاریخ فداكاری می كند، چه فداكاریهایی كه منجر به دادن جان خودش باشد و چه فداكاریهایی كه مبنی بر نوعی سختگیری باشد، مثل دادن فرزند و مال و ثروت به خاطر عقیده یا عصبیت آنجا كه تاریخ را عصبیت به گردش می آورد [چه می گویید؟].

ابن خلدون كه پایه گذار جامعه شناسی محسوب می شود، از كسانی است كه روی عصبیت خیلی تكیه كرده است و شاید اصالت را برای عصبیت - یعنی همبستگیهای روحی و نژادی و امثال اینها - می داند.

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

[زمانی كه لشكر معاویه آب را بر سپاه علی عليه‌السلام بسته بود،] امیراالمؤمنین اصحابش را با این جمله ها چنان به هیجان آورد كه در اندك مدتی لشگر معاویه را از شریعه فرات دور راندند ببینید چگونه حس شرافت بشر را تهییج كرد: «الا و ان معاویة قاد لمة من الغواش» معاویه عده ای را جمع كرده، و خلاصه فرمود: اینها شریعه را گرفته اند كه تشنه بمانید و از این راه شما را مستاصل كنند «رووا» «السیوف من الدماء ترووا من الماء»«می خواهید سیراب بشوید؟ شمشیرهای خودتان را از خون این ناكسان سیراب كنید «فالموت فی حیاتكم مقهورین و الحیاش فی موتكم قاهرین» زندگی و مردگی این نیست كه آدم نفس بكشد یا نكشد، آدم بمیرد و پیروز، زنده است، بماند و محكوم، مرده است.

این یك غیرتی است در بشر، یك 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 |  | كه سالار باشم كنم بندگی |

واقعا چنین حسی همیشه در بشر بوده است، همیشه بشر همه چیز را با مقیاس شكم و سیری و گرسنگی و مسائل اقتصادی و امور قابل مبادله، مقایسه نمی كرده است.

مشكان طبسی معروف كه اوایل عمر ما می زیسته و مرد خیلی فاضلی بوده است، شعری از عنصری را كه خیلی معروف و عالی است، تضمین كرده است، می گوید:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عمر عزیز است، صرف غم نتوان كرد |  | آری بر خویشتن، ستم نتوان كرد |
| سیف و قلم گر چه هردو كار گشایند |  | آنچه كند سیف، با قلم نتوان كرد |
| بیتی از عنصری بیارم كز او |  | خوبتر و نغزتر رقم نتوان كرد |
| دانش و آزادگی و دین مروت |  | اینهمه را بنده درم نتوان كرد |

واقعا هستند افرادی الان هم هستند بچه هایی كه ما با چشم خودمان می بینیم كه این گونه هستند در زندگی همه ما لااقل چیزكی از این قضیه هست، یعنی هر كسی در خودش احساس می كند كه 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 اولا مطلب این جور نیست كه همیشه پای گرسنگی در میان باشد و هر جا كه گرسنگی آمد، سایر عوامل كنار برود، همه جا كه پای گرسنگی در میان نیست، بشر اغلب كارها را از روی سیری می كند.

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

آقایان می گویند نیروی محرك تاریخ تنها عوامل اقتصادی است خیر، این جور نیست، نیروهایی هست كه تاریخ را به حركت در می آرود و ما هیچ نمی توانیم بگوییم تمام این نیروها از یك منبع و از یك مركز نیرو منبعث می شود، مثل ساعتی كه فنر دارد و وقتی كه كوك می كنیم، این فنر را در حال فشار قرار می دهیم، بعد تدریجا كه باز می شود، همان قوه ارتجاع فنر است كه فشار می آورد و همه چرخها و خارها و همه چیز را حركت می دهد، یا مثل كارخانه ای كه یك موتور دارد و همه چرخها را همان موتور به حركت در می آورد.

جامعه بشری را نمی شود این جور توجیه كرد كه یك موتور دارد و آن هم» عالم اقتصادی «است موتور دارد، ولی هر یك از غرایز بشر در جای خودش یك موتور است این تضادها، كشمكشها و عدم یكنواختیها هم از همین جا پیدا می شود كه یك موتور در كار نیست اصلا اگر اجتماع بشر ماشین یك موتوره بود - آن طور كه این آقایان می گویند - اینهمه كشمكش و تضاد در جامعه بشری رخ نمی داد كشمكشها و تضادها كه رخ می دهد، یك علت اساسی اش این است كه غرایز بشر با یكدیگر در حال جنگند.

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

این طور نیست تضادهایی غیر از تضاد طبقاتی و غیر از تضادی كه ریشه اقتصادی دارد در جامعه وجود دارد و این تضادها منشا یك سلسله اختلاف و كشمكش در جامعه بشری است.

این است كه ما هر چه فكر می كنیم، هنوز نتوانسته ایم این مطلب را درست توجیه كنیم، [و اساسا برای صحت این نظر] چه شاهدی از تاریخ می توان آورد؟ اگر احیانا در جاهای معینی عامل اقتصادی - حال گرسنگی یا حرص - عامل اصلی بوده (ما حرص را هم جزو عوامل اقتصادی می آوریم، در صورتی كه حرص، افزون طلبی است و یك 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 كه هم مورخ است و هم رمان نویس، از كسانی است كه - قبل از این كه نظریه فروید پیدا شود - طرز تفكرش این است كه در هر حادثه مهم تاریخی، پای یك زن را به میان می آورد، یعنی یك عامل جنسی را به میان می آورد و گاهی این عامل را عامل اصلی معرفی می كند مسلم این نظر مبالغه است، ولی در اغلب حوادث تاریخی، ثابت كرده اند كه پای یكچنین عاملی در كار بوده است.

آقای دكتر صاحب الزمانی كتابی نوشته است به نام دیباچه ای بر رهبری كه البته از نظر مذهب شیعه انتقادهایی - مخصوصا در قسمتهای اول - دارد، ولی كتابی است كه در موضوع خودش بسیار خوب است، مخصوصا در مسائل مربوط به اسلام و ایران كه در اواخر كار كتاب خدمات متقابل اسلام و ایران این كتاب به دستم رسید و مطالعه كردم و در قسمتهای اخیر كتاب خدمات متقابل توانستم از آن استفاده كنم.

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

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

حكومتی عربی در حیره كه مركزش نزدیك كوفه فعلی بود، در قسمتی از عراق فعلی كه مجاور با ایران قدیم بود وجود داشت. البته مدائن كه الان جزو عراق است، آن وقت جزو ایران بود، ولی این قسمتهای نجف و كربلا و یك قسمتهای دیگر، مملكت كوچكی بود به نام» حیره «، مملكتی بود عربی و تحت الحمایه ایران، و در واقع سپری بود كه ایرانیها درست كرده بودند برای این كه به این وسیله با اعراب بادیه نشین مبارزه كنند می گفتند آهن را با آهن باید جواب داد آنها به یك معنا مرزدار ایران از ناحیه اعراب بدوی بودند.

اختلافی بین» نعمان بن منذر «و ظاهرا 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 اینكه جریانی پیش می آید.

در ناسخ التواریخ می نویسد كه جد نعمان (منذر ماء السماء) یك» پیشكشی «برای انوشیروان فرستاد و آن یك كنیز بسیار زیبا بود (در ناسخ این جور می نویسد ولی در این كتاب این جهتش را جور دیگر نوشته، گویا حرف ناسخ درست است چون عین عبارت را نوشته است) در آن نامه اوصاف و زیباییهای این كنیز را تقریبا در یك ورق تشریح كرد كه خود این شاهكاری است از قلم آدم تعجب می كند كه چطور می توانستند این جور توصیف كنند، چشمش چنین، ابرویش چنین، قد و بالایش چنین، خلقش چنین، خویش چنین و كنیز شاید این جور نبود ولی منذر چنان او را به عنوان یك زن و معشوقه ایده آل توصیف كرد كه وقتی به دربار رسید، انوشیروان گفت این را نگه دارید و بعد روی این مدل بروید اطراف مملكت را بگردید، هر كس را پیدا كردید كه این جور بود، برای ما بیاورید.

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

روزی خسرو پرویز به زید بن عدی گفت: «آیا تو دختری با این اوصاف كه منذر توصیف كرده 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: «كی؟»، گفت: «دختر نعمان».

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

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

پرویز به این قناعت نكرد كه خود نعمان را كشت، 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 كسی را كه در پناه و جوار ماست تسلیم نمی كنیم» لذا میان ایرانیها و اعراب جنگ معروف «ذیقار» در گرفت این جنگ در همین عراق صورت گرفته است برای اولین بار اعراب شكست فاحشی به ایرانیها دادند هرگز در تاریخ سابقه نداشت كه ایرانیها از اعراب شكست بخورند اعراب خودشان را كوچكتر از این می دانستند كه با ایرانیها بجنگند وقتی كه شكست دادند، فهمیدند كه می شود با اینها جنگید و شكستشان داد.

نوشته اند یك عامل اساسی كه سبب شد اعراب بعد از آنكه مسلمان شدند، به ایران حمله كنند و از حمله به ایران بیم نداشته باشند، جنگ ذیقار بود، و این جنگ را یك عامل جنسی ایجاد كرده بود اگر این جنگ رخ نمی داد، به عقیده این مورخین اعراب این جرات را به خود نمی دادند كه به ایران حمله كنند.

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

[آذرمیدخت] آجودان مخصوصی داشت كه وقتی [فرخزاد] در نیمه شب آمد، متوجه شد و او را كشت بعضی می گویند روی حسادت این كار را كرد و گفت : «اگر بنا باشد ملكه در اختیار كسی باشد، چرا در اختیار خودم كه آجودانش هستم نباشد؟ تو از خراسان راه افتاده ای آمده ای اینجا؟!» بعضی ها كه خواسته اند این را توجیه كنند، گفته اند نه، به امر خود ملكه كشت، وقتی كه كشته شد، ملكه برای این كه از خودش دفاع كرده باشد كه او قصد سوء به من داشت و فردا نگویند كه او عاشقش را بی جهت كشته، دستور داد كه جنازه او را دم دروازه به دار كردند برای این كه به مردم بگویند این قصد سوء داشت كه كشته شد، و مردم نگویند كه با همدیگر قرار محرمانه ای داشتند.

رستم فرخزاد از خراسان به قصد حمله به دربار ساسانی و كشتن سرداری كه پدرش را كشته بود حركت كرد در همین گیرودارها بود كه حمله اعراب مسلمان شروع شد تازه رستم فرخزاد پدر كشته ای كه پدر كشتگی اش هم به واسطه یك عامل جنسی بوده، مامور شد برود از این سلطنت دفاع كند.

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

ما نظیر این قضایا را در تاریخ زیاد می توانیم پیدا كنیم وقتی كه ما قائل به این موضوع نشدیم كه همه چیز را عامل اقتصادی می چرخاند، و شكل اقتصادی اجتماع كه تغییر بكند همه چیز تغییر می كند، این [مشكل كه این گونه قضایا را چگونه می توان توجیه كرد] از میان می رود، و [همین طور است] وقتی كه ما برای عقیده و ایمان اصالت قائل شدیم، یعنی گفتیم بشر در عین حال یك موجود عقیده ای و یك موجود ایده ای است و به خاطر عقیده و ایمانش، در همه شؤون اجتماعی خود تصرف می كند، پا روی جاه می گذارد، پا روی مال و ثروت می گذارد كه قرآن نقل می كند: (و یؤثرون علی انفسهم و لو كان بهم خصاصة) (2).

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

مساله مهمتر این است كه عده ای از نویسندگان عرب و مخصوصا دكتر علی الوردی (3) در كتابهایش - ظاهرا بیشتر در كتاب مهزلة العقل البشری - اصرار فراوان دارند كه از نظر منطق اسلام و قرآن، زیر بنای اجتماع، اقتصاد است و بس او به پاره ای از آیات قرآن هم استدلال می كند كه قرآن می گوید هر جا تغییراتی در جامعه ای پیدا شد، ریشه اش را باید در روابط اقتصادی افراد بشر نسبت به یكدیگر جستجو كرد. ان شاء الله ما در جلسه ای آن آیاتی را كه او ذكر كرده، می آوریم تا ببینیم آیا این استنباطی كه اینها از اسلام كرده اند درست است یا نه، یكجانبه چند تا آیه را گرفته اند و آیات دیگر را مورد غفلت قرار داده اند؟ و [ببینیم كه] به طور كلی اسلام در گردش تاریخ برای چه عاملهایی اصالت قائل است؟ - «ماركس می گوید: زیر بنای یك جامعه، اقتصاد آن جامعه است و تمام مظاهر اجتماع - از قبیل فرهنگ، هنر، مذهب، سنن، شكل و قوانین حكومت - رو بنای آن هستند مقصود او از اقتصاد، پول و خوردن و پوشیدن نیست». خیر، می گوید: «منافع مادی انسان، محرك انسان است» منافع، منحصر به خوردن و پوشیدن نیست، جلب لذایذ شهوانی، تامین منافع خودخواهی و برتری طلبی هم جزو منافع مادی است و كل منافع مادی مطرح است.

این كه ایشان توجیه می كنند كه آنها گفته اند «منافع مادی»، نه، این یك توجیهی است كه شما دارید می كنید.

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

ولی مشخص مكتب ماركس این نیست كه تاریخ را مادی می داند، بلكه این است كه تصریح می كند به «اقتصاد» یعنی «خواسته هایی كه قابل مبادله است» (من تنها خوراك و پوشاك را نگفتم، خوراك و پوشاك و مركب و مسكن و برق و تلفن و هر چه كه شما بخواهید در نظر بگیرید)، چیزهایی را زیر بنا قرار می دهد كه در قلمرو مالكیت و دارایی شخص قرار می گیرد، آنچه كه در قلمرو مالكیت قرار می گیرد و آنچه كه دارای ارزش اقتصادی است مشخص مكتب ماركس این جهت است، نه فقط مادی بودن تاریخ مادی بودن تاریخ را غیر از ماركس، دیگران هم گفته بودند.

اگر شما از گفته های خود ماركس چیزی آوردید كه [نشان بدهد] مقصود او از ماتریالیسم تاریخی فقط اقتصاد نیست [سخن شما قابل قبول است] من عرض كردم اقتصاد، كی گفتم تنها خوراك و پوشاك؟ مقصودم این است: «آنچه كه موضوع مالكیت و دارایی واقع می شود» زن و فرزند از مسائلی است كه جزو دارایی قرار نمی گیرد مسائلی جزو دارایی است كه مطلوبیتشان برای بشر «مطلوبیت نوعی» باشد، یعنی انسان مثل این چیز را می خواهد نه شخص آن را چطور؟ فرض كنید كه انسان یك انگشتر طلا می خواهد و خیلی دوست دارد [كه آن را دارا باشد]، ولی هیچوقت عشق آدمی به شخص این انگشتر تعلق نمی گیرد، اگر یك انگشتر دیگری صد در صد مثل این پیدا بشود، برایش تفاوت نمی كند كه این یكی [را داشته] باشد یا آن یكی را، و اگر انگشتری بهتر از این پیدا بشود، قطعا این را می دهد و آن را می گیرد یا پارچه و لباس و اتومبیلی كه می خواهد عشقی كه انسان به اینها دارد، به نوعشان است [نه به شخصشان]، و در واقع به فایده و اثرشان است.

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

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 كه خیلی از بچه او ترگل تر و رگل تر، با هوش تر و با نمك 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 كه وقتی بهترش را آوردند، عوض كند.

در موضوع عشق هم همین طور است انسان همیشه یك غریزه كلی نسبت به همسر دارد مردی كه در جستجوی زن است، عاشق كلی است، و همین طور زنی كه در جستجوی شوهر است ما خودمان همیشه در باب عشق به این حرف می خندیم كه بگویند كسی عاشق كلی طبیعی است، زیرا آدم نمی تواند عاشق كلی طبیعی باشد انسان می تواند طالب كلی طبیعی مال باشد، طالب كلی طبیعی اتومبیل باشد، ولی نمی تواند عاشق كلی طبیعی زن باشد داستان آن غلامی می شود كه اربابش دید خیلی ناراحت است و مدتی است كه 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 كرد به گریه كردن گفت: «دردت را بگو» هی گریه می كرد آخرش گفت: «عاشق شده ام» گفت: «عاشق كی؟»، گفت: «هر كه شما مصلحت بدانید».

انسان نمی تواند عاشق كسی باشد كه دیگری مصلحت بداند اصلا عشق به «شخص» تعلق می گیرد، یعنی حكم یك پیوند مادی را دارد كه باید شخصش موجود باشد و میان این شخص و آن شخص، پیوند برقرار بشود به همین دلیل است كه نه زن جزء دارایی مرد است و نه مرد جزء دارایی زن پیوند شخصی است یك مرد حاضر نیست همه زنهای دنیا را به او بدهند با زن خودش مبادله كند، و آن زن هم اگر همه شوهرهای دنیا را بیاورند و به او بگویند هر كدام را می خواهی انتخاب كن شوهر خودت را بده، حاضر نیست مبادله كند، یعنی یك علاقه شخصی میان این زن و این مرد برقرار می شود، همین طور كه میان پدر و فرزند علاقه شخصی ایجاد می شود هیچكس پدرش را با پدرهای دیگر مردم مبادله نمی كند، بچه اش را هم با بچه های دیگر مبادله نمی كند 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 كه زن جزء مسائل اقتصادی است.

اگر بگویید ماركس نگفته است «مسائل اقتصادی»، می گوییم او تمام گفته هایش پر است از «اقتصاد»، نمی گوید «مادیات»، و اگر می گویید زن شوهر و پدر و مادر و اینها هم جزء مسائل اقتصادی است، قطعا این طور نیست، آن وقتی كه زن و شوهر جزء مسائل اقتصادی قرار بگیرند، دیگر روح خانوادگی وجود ندارد، یعنی آن وقتی كه مرد زنش را به حساب پول در خانه نگه دارد، یا زن شوهرش را به حساب پول نگهداری كند، آن وقت است كه این خانواده بر اساس روح خانوادگی تشكیل نشده، بر اساس روح دیگری تشكیل شده است.

جاه و مقام چطور؟ آیا ما می توانیم جاه و مقام را جزو مسائل اقتصادی بشماریم؟ در صورتی كه انسان برای جاه و مقام از همه منافع اقتصادی خودش می گذرد، یعنی یك عمر زاهدانه زندگی می كند كه مقامش را حفظ كند چقدر از این افراد ریاكار و جاه طلب در دنیا بوده اند كه برای این كه آسیبی به شخصیت اجتماعی شان وارد نیاید، برای این كه كوچكترین تنزلی در مقامی كه در اجتماع دارند نكنند، یك عمر لباس ژنده می پوشند، برای خودشان از همه نعمتهای دنیا محرومیت ایجاد می كنند، پیاده می روند، نان جو و سركه می خورند برای این كه جاه و مقام و عزت و احترامی كه در دلها دارند، حفظ بشود آیا شما این را جزو مسائل اقتصادی می آورید؟ بله، به یك معنا مادی هست، در مقابل معنویات یعنی امور خدایی و آخرتی، اینها خدایی و آخرتی نیست ولی ماركس كه نمی گوید امور مادی، می گوید امور اقتصادی و اینها قطعا جزو مسائل اقتصادی نیست نه تنها ما، دیگران - امثال راسل - هم كه به ماركس ایراد می گیرند، به همین جور چیزها ایراد می گیرند مفهوم آنها هم از حرف ماركس این نبوده كه گفته «منافع مادی»، والا خود راسل هم بشر را موجودی مادی می داند، با این كه خودش هم بشر را مادی می داند، ولی در عین حال نظریه ماركس را قبول ندارد چون او تكیه اش فقط روی مسائل اقتصادی است، مسائلی كه جزو دارایی قرار می گیرد، مسائلی كه قابل مبادله با جنس و كالای دیگر است، مسائلی كه می شود با پول آنها را تهیه كرد ولی محبوبیت و مراد بودن را نمی توان با پول تهیه كرد، اینها دیگر جزو مسائل اقتصادی نیست، یعنی اینها را نمی شود با پول مبادله كرد ممكن است انسان مقامی را با پول به دست بیاورد، ولی مبادله نمی شود كرد، قابل خرید و فروش نیست.

شك نیست كه اقتصادیا امور مادی و اینكه بشر اول می خواهد زنده باشد، سر لوحه تمام مطالب دیگر است و باز شكی نیست كه تنها ماده، محرك بشر نیست اكثریت بشر در درجه اول به دنبال مادیات می رود و موضوع «دانش و آزادگی و دین و مروت - این همه را بنده درم نتوان كرد» برای عده بسیار معدودی مطرح شده است افرادی مثل علی عليه‌السلام چند تا بیشتر نبوده اند، ولی هدف ادیان این است كه به مردم نشان بدهند كه اگر فقط مادیات سرلوحه و محرك در زندگی باشد، نتیجه اش این نكبت و كشتار موجود است، اگر سعادت می خواهید راهش این است.

بیان آقای مهندس البته بیان خوبی است ولی جای یك» اما «در آن هست و آن این كه اگر نیروی اصلی گرداننده بشر و تاریخ بشر - حتی در اكثریت - امور مادی باشد، به عقیده اینها بشر به حكم جبر كشیده می شود، و لهذا اینها در این مسائل، جبری هم هستند گو اینكه كوشش می كنند كه اختیار بشر را حفظ كنند، ولی منطقشان به گونه ای است كه به جبر كشیده می شود.

ادیان در مقابل این جبر چه می توانند بگویند و چگونه می توانند مؤثر واقع شوند؟ این مثل این است كه ادیان به بشر بگویند: «ای بشر! هر چه به سرت می آید، از این شكم و از این گرسنگی است، گرسنه نباش، راحت می شوی» آیا آدم می تواند گرسنه نباشد؟ به حكم جبر طبیعت، آدم گرسنه می شود، وقتی هم گرسنه شد، به حكم جبر دنبال نان می رود، برای این كه دنبال نان برود، تنازع بقا هم در می گیرد این یك جبر است.

اگر در وجود انسان غرایز دیگری نباشد كه ادیان بخواهند با گفته های خود انگشت روی آنها بگذارند، آن غرایز را زنده و كنترل كنند، گفته ادیان بی اثر و بی فایده است ادیان هم كه نقش اساسی خودشان را اجرا كرده و به قول شما گفته اند: «دانش و آزادگی و دین و مروت - این همه را بنده درم نتوان كرد» و عواقبش را هم به بشر نشان داده اند، برای این بوده كه بر خلاف اعتقاد كسانی كه می گفتند بشر تابع منافع آنی اش است و در مقابل منافع آنی كاری نمی شود كرد حسی هم در بشر وجود دارد كه می گوید: » راست می گوید، آیا انسان همه چیز را باید فدای پول كند؟ یك چنین حسی هم در بشر هست كه انبیا می خواهند آن را زنده كنند، نه این كه 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 كنند در این صورت به اصطلاح مشت به سندان زدن و آب در غربال كردن است و فایده ندارد.

انبیاء می آیند آن نیرویی را كه تحت الشعاع غرایز مادی قرار گرفته زنده كنند.

درست است، قبول دارم، آن شك ندارد انبیا آمده اند كه به تعبیر قرآن نقاط خاموش شده فطرت انسان را زنده كنند، و به تعبیر امیرالمؤمنین: (فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه لیستادوهم میثاق فطرته) (4) وفای به آن پیمانهایی را كه 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 كه از شعر احساس می كند نبود، آیا امكان داشت كه چند نفر مثل سعدی و مولوی و حافظ و این قدر بر جامعه حكومت كنند؟ علیرغم همه تكفیرها، تفسیقها، با انبر گرفتن مثنوی و این حرفها، باز مثنوی شخصیت خودش را حفظ كرده و باقی مانده، چرا؟ برای این كه یك 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 كه در مقابل اندیشه های عالی، اندیشه های نغز، اندیشه های زیبا دارد همان خضوع فكری سبب می شود كه این مثنوی هر سال چاپ شود و دائما شرح بر آن بنویسند.

دین هم همین طور است پیغمبر اسلام یك یتیم بیشتر نبود، یتیمی كه خویشاوندان خودش هم در درجه اول با او مخالف بودند عوامل زمان پیغمبر را هر چه توجیه بكنید، این عوامل در ظرف چند سال به كلی 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 كرده، یعنی این كشتی در وسط اینهمه جزر و مدهای بزرگ، خودش را نگه داشته [زیرا] اصالت دارد، یك پیوند خاصی با روح بشر دارد معنای (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون) (1) این نیست كه ما [قرآن را] به زور جبرئیل می آوریم و به زور نگهش می داریم، هی جامعه می خواهد آن را طرد كند، ما به زور تامینش می كنیم، [بلكه معنایش این است كه] ما قرآن را حفظ می كنیم چون سنت ما او را حفظ می كند، سنت ما این است كه هر چیزی كه با نیاز و فطرت بشر سر و كار داشته باشد، خود فطرت و نیاز درونی بشر، ضامن حفظ و بقای آن است، و لهذا اینهمه جزر و مدها و اینهمه كهنه و نوهایی كه در تاریخ پیدا شده، این كتاب خودش را حفظ كرده و جوانه های نوزده شما می بینید در فلان گوشه اروپا یا افریقا باز فلان متفكر پیدا شد، راجع به قرآن چنین گفت، مسلمان شد، چنین شد، چنان شد این نشان می دهد كه یك جاذبه خاصی میان قرآن و روح بشر وجود دارد تدریجا هم هی صید می كند، اگر یك عده به علل خاصی رابطه شان با آن قطع می شود، باز یك عده دیگر از جای دیگر كشیده 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 كجا هستند آنهایی كه می گویید «زاهد بودند و اعتقادی نداشتند و ریا كردند و همه عمر را به ناراحتی گذراندند»؟ خیلی كم می بینید كه كسی هیچ اعتقادی نداشته باشد، بعد برای مقامی كه هیچ چیز ندارد فعالیت كند اگر بداند كه از پستی كه به او می دهند، هیچ استفاده ای نمی تواند بكند، مسلم، دنبالش نمی رود اگر افرادی مثل گاندی را می بینید، نمی توانید بگویید كه معنویت و اعتقادی ندارند شما پیدا كنید كسی را كه هیچ اعتقادی نداشت و بعد دنبال مقام رفت و هیچ سوء استفاده هم نكرد.

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

یكی از این دو امر در كار است: یا واقعا نهرو آدمی بود صلح خواه و انسان دوست و به خاطر یك عاطفه انسانی فعالیت می كرد - كه خودش دلیل دیگری است بر رد نظریه ماركسیستها، 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 نهرو یكی از این دو توجیه را باید كرد: یا عامل محرك او فقط نیروی عاطفه انسانی اش بود، عصبیت بود، واقعا آدمی بود كه هند را می پرستید، هندیها را دوست داشت و به سرنوشت مردم هند علاقه مند بود، كه خودش امری است غیر اقتصادی، و یا آدمی بود فردی و جاه و مقام را می خواست، والا در دنیا كدام كار را اگر نهرو می گرفت، پولش بیشتر از این نبود؟ یك كار پر زحمت و پر درد و رنجی كه قطعا او را از تنعمهای مادی دنیا (به آن معنی اقتصادی) محروم می كرد و از دنیا به این راضی بود كه اسمش این باشد كه در راس یك مملكت 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 كه ایران بودند، صحبت او را كه كردیم گفت خاندانش اصلا شیعه است ولی در عین حال كمونیست است، یك كمونیست مسلمان! یعنی واقعا هم به اسلام اعتقاد دارد هم به كمونیزم، و در كتابش كوشش می كند میان ماركسیسم و اسلام یك نوع سازگاری برقرار كند كتابهایش خیلی شیرین است.

كتاب بسیار شیرینی نوشته به نام وعاظ السلاطین كه ترجمه هم شده است و یك كتاب اجتماعی است درباره روحانیتی كه از صدر اسلام پیدا شده كه به عقیده او اینها روحانیت اسلام نیستند، روحانیت زورمندان و برای توجیه حكومت زورمندان هستند.

كتاب دیگری نوشته است راجع به نسبیت عقل، روح مطلب این است كه می خواهد عقل و فكر انسان را تابع مسائل اقتصادی بداند، اسمش را گذاشته است «مهزلة العقل البشری» «مهزلة» یك اصطلاح سینمایی است، همین است كه امروز به آن می گویند كمدی: «كمدی عقل بشر» چند كتاب دیگر هم نوشته این دو كتابش را من از اول تا آخر خوانده ام كتاب دیگری هم نوشته به نام الخوارق اللاشعور كه من قسمتی از آن را خوانده ام همه كتابهایش شیرین است. هر چه كه قابل مبادله باشد.

4 - نهج البلاغه، خطبه 1.

## نظریه جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن

دلایل كسانی را بررسی می كردیم كه می گفتند: « قوانین جبرا تغییر می كند و محكوم به تغییر است» فرضیه ماركسیستها را طرح كردیم و آقای مهندس كتیرایی یك مقدار ایراد به بیان من داشتند كه صحبت كردند و ما از ایشان خواهش كردیم كه در جلسه ای در این زمینه مفصل بحث كنند ایشان گفتند كه كتابهای لازم را به دست نیاوردم و بنابراین آمادگی ندارم، ناچار من بحث خودم را در همین زمینه قرار می دهم ولی با استناد به یكی از كتبی كه در ایران - و ظاهرا در غیر ایران هم - از این نظر معتبر شناخته شده است، یعنی كتاب معروف اصول مقدماتی فلسفه ژرژپولیت سر.

ژرژ پولیت سر استاد دانشكده كارگری در پاریس بوده است كه از قراری كه خود همین كتاب نوشته است، بعدها به نام» دانشكده نوین «معروف شد این دانشكده بیشتر به وسیله استادهای ماركسیست اداره می شده است و این كتاب هم كه در حدود 25 - 30 سال پیش - دوره اوج توده گری در ایران - ترجمه شد، از كتابهایی بود كه لااقل حزب توده ایران آن را به رسمیت می شناخت و ظاهرا همه ماركسیستها به رسمیت می شناسند.

فصل اول این كتاب (1) تحت عنوان «قوای محركه تاریخ» بحث می كند ما قسمتهایی از آن را كه لازم می دانیم، نقل می كنیم 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 لااقل بی دلیلی است بحثش از اینجا شروع می شود كه می گوید:

اگر از ما بپرسند افكار انسان زاده چیست؟ ناگزیر می شویم در مطالعات خود زیاد دور برویم ما نباید آن اشتباهی كه ماتریالیستهای قرن هجدهم می كردند و می گفتند: «فكر از مغز می تراود چنانكه صفرا از جگر» و صرفا فكر و شكل فكر را ناشی از خصوصیات مادی مغز افراد بدانیم (2).

مقصودش این است كه درست است كه مغز، علت مادی افكار است، ولی شكل افكار، بیشتر به شرایط اجتماعی زندگی هر كس بستگی دارد. می گوید:

این حرف درست نیست كه بگوییم تاریخ ساخته عمل افرادی است كه به نیروی میل خود كار می كنند و چون این عملیات ناشی از افكار آنهاست، پس تاریخ محصول دماغ این افراد است (3).

این توجیه كه افكار، حاصل مغز است، به صورت ظاهر یك تعریف مادی است وقتی از مغز دیبرو (4) صحبت می شود، در حقیقت منظور همان افكاری است كه از مغز او تراوش می كند نه خود او این، تئوری مادی مخلوط و ناصوابی است كه تمایلات ایده آلیستی را در پرده افكار می گنجاند (5).

بعد این جمله را از فویر باخ - كه یك مادی معروف است - نقل می كند كه:

هر آنچه انسان را بر انگیزد، ناچار بایستی به مغز رسیده باشد (معلوم است، انسان كارش اختیاری است و كار اختیاری یعنی تابع اندیشه و اراده) منتها شكلی كه آن امر در مغز پیدا می كند، بیش از هر چیز بسته به شرایط زندگی است (6).

فصلی تحت عنوان «موجود اجتماعی و وجدان» باز كرده است و در آن، سخن معروف ماركس را نقل می كند كه:

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

می گوید: «می دانیم كه افكار ما انعكاس امور و موجودات است (راست هم هست، فكر ما عبارت است از انعكاس اشیاء در مغز)، مقاصدی هم كه در نهاد افكار ما وجود دارد، انعكاس همان امور است» (8).

مقاصد و هدفها و ایده های ما هم انعكاس همان امور است این مطلبی است كه ما باید روی آن توجه كنیم كه آیا مقاصد و هدفهای بشر هم انعكاس 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 كه برای ما باقی می ماند كه بعدها باید جواب بدهیم و مطلب مهمی است باز تكرار می كنم: آیا مقاصد و هدفهای بشر هم تابع شرایط اقتصادی است، تابع شرایط اجتماعی است و یا این كه نه، انسان به هر حال یك سلسله مقاصد - لااقل یك سلسله مقاصد اصلی - دارد كه ناشی از ساختمان بشر است؟

می گوید: «برای جوابگویی این سؤال باید دید انسان در كجاست و افكارش در كجا بروز می كند؟ امروز مشاهده می شود كه انسان در شرایط اجتماعی سرمایه داری زیست می كند و افكار انسانی ناشی از همین جامعه است» (9).

بعد این جمله را از ماركس نقل می كند:

این وجدان افراد نیست كه شاخص وجود آنهاست، بلكه وجود اجتماعی آنهاست كه موجد وجدان ایشان است.

مساله مهم همین خواهد بود وجدان انسان عبارت است از: «افكار، ادراكات، 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 كه وجدان او را می سازد؟ می گوید:

در این تعریف منظور ماركس از وجود، همان انسان است منظورش ما هستیم وجدان عبارت است از چیزی كه ما فكر می كنیم، چیزی كه ما می خواهیم معمولا گفته می شود ما برای آن آرزویی كه در دل و جانمان نهفته است، مبارزه می كنیم و چنین نتیجه می گیرند كه وجدان ما باعث وجود ماست و چون فكر می كنیم، بنابراین عمل و اقدام می كنیم و عملی می كنیم كه متناسب با خواست ما باشد.

این نوع استدلال كاملا اشتباه است، زیرا در حقیقت وجود اجتماعی است كه موجد وجدان ماست یك وجود پرولتاریایی دارای تفكر كارگری است و یك وجود بورژوا دارای تفكر بورژوازی.

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

چون بعدها انگلس - نه ماركس - به این مطلب رسیده است كه گاهی چنین تخلفی هم هست، یعنی ممكن است افرادی جزء طبقه كارگر باشند و وجدان كارگری نداشته باشند، و بر عكس ممكن است كسی جزو طبقه بورژوا باشد و افكار بورژوایی نداشته باشد البته این قسمت دوم را زیاد بحث نمی كند، قسمت اول را كه ممكن است یك فرد جزو طبقه كارگر باشد و وجدان كارگری نداشته باشد، اعتراف می كنند ولی اسمش را می گذارند «وجدان كاذب» بعد این جمله معروف را از فویر باخ نقل می كند: «تفكر در یك كاخ و در یك كلبه تفاوت پیدا می كند».

بدیهی است كه وقتی وجدان، طرز تفكر و نوع خواسته های انسان، به طبقه انسان وابستگی داشته باشد، اگر طبقه تغییر كند، فكر هم عوض می شود، وجدان و خواسته ها هم عوض می شود، جهان بینی و معیارهای اولیه ای هم كه در دست انسان است و روی آنها قضاوت می كند، عوض می شود، مثلا انسانی كه جزو طبقه محكوم، جزو طبقه كارگر، جزو طبقه زحمتكش است، طرز فكرش واقعا این است كه یگانه راه صحیح و عادلانه این است كه حكومت، حكومت كارگری باشد، مالكیت الغاء بشود و اصلا این وجدان این جور حكم می كند، می گوید یگانه راه صحیح و درست همین است و غیر از این نیست.

حال اگر این شخص را یكدفعه از آن طبقه برداریم و در طبقه حاكمه قرار بدهیم، اصلا وجدان و فكرش عوض می شود، نه این كه آن وقت می فهمد كه راه صحیح همان راه اول است ولی منفعت من این جور اقتضا می كند، اصلا این جور فكر می كند كه صحیح همین است انسان در هر طبقه ای كه هست، هر طور كه منفعتش اقتضا می كند، فكر می كند كه صحیح همین است و جور دیگر نمی تواند فكر كند.

داستانی بین طلبه ها معروف است در سالهای اولی كه ما قم بودیم، سه نفر از آقایان بودند كه شهریه می دادند: مرحوم آقای حجت، مرحوم آقای خوانساری و مرحوم آقای صدر یك ماه ممكن بود شهریه این آقا بیشتر باشد، یك ماه شهریه آن آقا قهرا راجع به این موضوع بحث بود كه 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 بكنند، هر ماه كه 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 اعدل هستند.

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

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

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

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مایه عیش آدمی شكم است |  | تا به تدریج می رود چه غم است |

بنابراین حساب، نه تنها مایه عیش آدمی شكم است، مایه همه چیز آدمی شكم است، مایه وجدان آدمی هم شكم است، مایه فكر آدمی هم شكم است!

دلیل بر این كه وجدان انسانی یك چنین ساختمانی دارد، این است كه برای ظالم ترین ظالم ها هم لااقل لحظاتی پیش می آید كه در آن لحظات وقتی كه خودش می نشیند و فكر می كند، انصاف می دهد كه ظلم می كند، یعنی می فهمد، درك می كند و لهذا ناراحت می شود، عذاب وجدان می كشد ممكن است از روش خودش دست بر ندارد، ولی عذاب وجدان را دارد.

یكی از آثار این فكر این است كه دیگر «مجازات» به عنوان یك عمل عادلانه غلط می شود، چرا؟ برای این كه اگر بنا بشود وجدان انسان تا این حد بازیچه منافعش باشد و به قول شوخی آن طلبه وقتی كه به او پول می دهند، وجدانش آنا تغییر می كند، پس هر كاری كه بر اساس منافعش می كند، آن وقت صد در صد معتقد است كه درست می كند، پس هیچگاه مقصر نیست، و اصلا در دنیا مقصر وجود ندارد بشر كسی را مقصر و مستحق مجازات می داند كه كاری بكند كه به اعتراف وجدانش نباید كرد ولی منافعش آن طور اقتضاء می كند، یعنی منافعش بر ضد وجدانش است، اما آدمی كه وجدانش صد در صد همان طور است كه كارش را انجام داده، كارش وجدانی است و وجدانش یك ذره بر خلاف آن نمی گفته است، چطور ما می توانیم او را مجازات كنیم؟

امام حسین از هر كسی سؤال می كرد كه مردم كوفه در چه وضعی هستند، می گفتند: «قلوبهم معك و سیوفهم علیك» شمشیرهایشان علیه توست در عین این كه دلشان با توست، وجدانشان با توست اما منافعشان در جهت دیگری است «اما رؤساءهم فقد ملئت غرائبهم» رؤسایشان به دلیل این كه جوالهایشان از رشوه پر شده است و غیر رؤسایشان هم به خاطر آن تعصب احمقانه عربی كه از رئیس قبیله پیروی می كنند، 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 یكی پرولتر می شود و دیگری بورژوا، علتش آن است كه سنخ تفكر آنها پیرو یكی از ایندو می باشد (من نمی دانم چنین حرفی به این شكل را چه كسی گفته است؟!) ما بر عكس معتقدیم كه اگر این دو نفر دارای افكار متفاوت هستند، از این جهت است كه هر یك به طبقه خاصی بستگی دارند پرولتر برای این وجدان طبقاتی دارد كه او پرولتر است چیزی كه باید توجه داشت این است كه این تئوری ایده آلیستی متضمن یك نتیجه عملی است می گویند چون فلان شخص دارای تفكر بورژوازی است، بنابراین بورژوا شده است و چنین نتیجه می گیرند كه می توان این سبك تفكر را رها كرد و پرولتر شد آن وقت دیگر سود كشی بورژوازی ور خواهد افتاد و هر كس با رضامندی و اعتماد برای صاحب كار زحمت می كشد این تئوری همان است كه از طرف سوسیالیستهای مسیحی و بانیان سوسیالیسم تخیلی دفاع شده است (دیگران اگر گفته اند، من نمی دانم، مخصوصا كه ناقلش اینها هستند كه مطابق میل خودشان حرفهای آنها را نقل می كنند.

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

تفاوتی كه میان نهضتهایی كه پیغمبران به وجود آورده اند و نهضتهایی كه این رهبران از قبیل ماركسیستها، یا خود ماركس، به وجود آورده اند در همین است كه 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 كارگر! ای طبقه رنجبر! تو مورد بهره كشی یك طبقه دیگر قرار گرفته ای، حقت را دیگران ربودند، حقت را از دیگران بگیر، آن كسی كه تو را پایمال كرده است دهانش را با مشت خرد كن، چنین كن، چنان كن «و توانستند با این وسیله طبقه ای را علیه طبقه دیگر برانگیزند.

در نهضت انبیاء بدون شك این عنصر وجود دارد مخصوصا اگر ما به قرآن و منطق قرآن تكیه كنیم، [می بینیم] در قرآن این عنصر - یعنی عنصر احقاق حق، عنصر برانگیختن طبقه محروم و مظلوم و پایمال شده علیه طبقه ظالم، مترف و حق پایمال كن - وجود دارد، و قرآن با یك لحن و آهنگ شعارآمیزی هم این مطالب را بیان می كند كه واقعا احساسات طبقه مستضعف را برمی انگیزد:

(و نرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثین و نمكن لهم فی الارض و نری فرعون و هامان و جنودهما منهم ما كانوا یحذرون) (10)

پس در این مطلب كه در این حدود انبیاء هم از این عنصر استفاده كرده اند، جای بحث نیست، ولی تفاوتی كه در روش انبیاء با این رهبران هست و در نتیجه كاری كه آنها یا پیروان مكتب آنها كرده اند كس دیگری نكرده، این است كه انسان را علیه نفس خودش هم برانگیخته اند، و فرد را علیه خودش برانگیخته اند، و این ریشه اش، وجدان انسانی است كه 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 كه 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 كردی، » به گونه ای كه وجدان او را تحریك می كنند كه خودش علیه خودش قیام كند، 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 كه شخصی از متمكنین و ثروتمندان در محضر حضرت رسول نشسته بود، فقیر ژنده پوشی وارد مجلس شد، جای خالی می خواست، اتفاقا جای خالی پهلوی همان آدم متعین به اصطلاح اشرافی بود، رفت پهلوی او نشست او طبق عادتی كه داشت، خود به خود خودش را جمع كرد و كنار كشید حضرت رسول توجه كردند، فرمودند: «ترسیدی كه چیزی از فقر او به تو بچسبد؟ » گفت: «نه یا رسول الله» «ترسیدی كه جامه هایت كثیف و آلوده شود؟ »، «نه یا رسول الله» فرمود: «پس چرا این كار را كردی؟ » 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 یك روز مثل او بشوم، فقیری بیاید خودم را كنار بكشم» (11).

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

اگر ما تاریخ را بررسی كنیم به این حقیقت می رسیم كه در نهضتهای مذهبی و دینی - در نهضتهای انبیاء - چنین چیزی بوده است كه انبیاء فرد را علیه خودش برانگیزند اصلا «توبه» همین است توبه كه واقعا یك حالت عالی انسانی است، عبارت است از «قیام انسان علیه خودش»، یك قیام اصلاحی من مخصوصا یك وقت تعبیرات قرآن در مورد توبه را جمع كردم، دیدم تعبیرات خیلی عالی و عجیبی از آب در می آید قرآن مكرر می گوید: «تاب و اصلح» یك قیام اصلاحی از درون انسان، قیام وجدان انسان علیه خودش، علیه اسراف كاریها و افراط كاریهای خودش اگر چنین حالتی در انسان هست - كه هست - دلیل بر این است كه واقعا انسان یك وجدان مستقل از منافع دارد ما نمی گوییم منافع روی وجدان انسان اثر نمی گذارد، ولی تمام عناصر وجدان را منافع نمی سازد.

ژرژپولیت سر در بخش دیگری تحت عنوان» وجود اجتماعی و شرایط زندگی «بحث می كند و می گوید:

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

حال آن كه هر دو هست، هم شرایط مادی روی وجدان اثر می گذارد و هم وجدان روی شرایط مادی، تاثیر متقابل دارند بدون این كه یكی از ایندو را علت و دیگری را معلول، یكی 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 كه 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 كدام است؟ در اجتماع، غنی و فقیر وجود دارد شیوه اندیشه این دو گروه متفاوت است حتی درباره یك مساله واحد، یكسان نمی اندیشند (چون او در شرایط فقر زندگی می كند، این در شرایط غنا.

بعد می گوید حتی فقر و غنا (یعنی میزان درآمد) هم ملاك نیست، طبقه اساس است، ممكن است كسی جزو طبقه ای باشد كه در آمدش از آنكه در طبقه دیگر است بیشتر است، مثلا یكی از طبقه كارگر باشد و درآمدش از كسی كه در طبقه بورژواست بیشتر باشد، ولی معذلك وجدانش وجدان طبقاتی باشد نه درآمدی این را بعد به این شكل اصلاح كرده است:

فقر و بینوایی عبارت است از: «شرایط زندگی» اینك باید دید چرا در دنیا غنی و فقیر وجود دارد كه در نتیجه شرایط زندگی بشر مختلف باشد؟

گروهی از مردم كه دارای شرایط مادی مشترك باشند، تشكیل طبقه می دهند، ولی مفهوم طبقه به فقر و غنا اطلاق نمی شود پرولتری كه بیش از یك 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 كم یا زیاد نمی شود شرایط مادی زندگی منوط به پول درآوردن نیست، بلكه به كار و حرفه اجتماعی مربوط است.

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

به این شكل 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 افكار افراد است، افكار 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 كند كه نتیجه اش این می شود كه تاریخ را - بعد از دوره كمونیزم اولیه، چون كمونیزم اولیه را نباید» تاریخ «بنامیم - فقط مبارزات طبقاتی و تضاد طبقاتی به وجود آورده است.

اینجا برای من یك مجهولی باقی است كه [آیا به نظر] این آقایان در دوره قبل از پیدایش طبقات - كه معتقدند دوره اشتراكی بوده است اصلا بشر تاریخ نداشته؟ حوادث رخ نمی داده؟ بالاتر، بعد كه به اشتراك ثانوی منتهی می شود و در آنجا طبقات به كلی از میان می رود، دیگر موتور تاریخ بی حركت می ماند؟ در چین و شوروی دیگر این موتور محرك تاریخ كار نمی كند؟ در آنجا كه دیگر طبقات وجود ندارد من واقعا نمی دانم اینها در اینجا چه می گویند؟ در فصل» مبارزات طبقاتی محرك تاریخ است «می گوید:

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

این هم كه دیگر بیشتر روغن داغ می كند، 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 كه افكار، نمایش طبقات است جامعه به طبقاتی تقسیم می شود كه با هم مبارزه دارند به این ترتیب اگر به افكاری كه مردم در جامعه دارند توجه شود، ملاحظه خواهد شد كه این افكار با هم تصادم و اختلاف دارند و در پرده این افكار، طبقاتی دیده می شود كه آنها هم در مبارزه و معارضه هستند.

آیا واقعا همه جنگهای فكری و عقیدتی كه در دنیا وجود دارد جنگهای طبقاتی است و ریشه طبقاتی دارد؟ آیا این جنگی كه الان بین مساجد جنوب شهر و حسینیه ارشاد رخ داده، از نظر تحلیل دیالكتیكی به ریشه طبقاتی برمی گردد؟ كسی می تواند این جور تحلیل كند؟

یكی از حاضران: طبقات فكلی و معمم.

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

اینها كه اسم گذاری است ممكن است شما عكسش را بگویید اگر اینها بگویند، عكس این را می گویند، می گویند: » معمم وابسته به طبقه بورژواست و فكلی ها نه «به هر حال چگونه می شود اینها را تحلیل كرد؟ یك وقت دیگر هم من همین حرف را به یك نفر كه می خواست قضایا را روی این حسابها توجیه كند گفتم كه حسینیه ارشاد را تو چگونه توجیه می كنی؟ یك نفر سرمایه دار (آقای همایون) بانی و مؤسس اینجاست و افكاری كه در اینجا پخش می شود و طبقه ای كه از اینجا تغذیه فكری می كنند، افرادی هستند كه افكار ضد سرمایه داری دارند اینجا خودش را سمبل افكار سوسیالیستی و ضد سرمایه داری و امثال اینها می داند یك مؤسسه مجلل چند میلیونی پایگاه چنین افكاری شده است این را از نظر تفكر ماركسیستی چگونه می شود توجیه كرد؟

از نظر ما قابل توجیه است ما برای آن شخص مؤسس در عین این كه وابسته به طبقه سرمایه دار است، یك وجدان اسلامی قائل هستیم كه این وجدانش هیچ گونه بستگی به طبقه اش ندارد، یعنی چنین آدمی چون وجدانش وجدان اصیلی است، می تواند كاری بر ضد طبقه خودش بكند، و هیچ مانعی ندارد اما اینهایی كه قضایا را روی این حساب توجیه می كنند چه می گویند؟ مخصوصا اشخاصی كه هم افكارشان چنین افكاری است و هم با سوءظن و بدبینی به این مؤسسه نگاه نمی كنند حال اگر افرادی با سوءظن و بدبینی نگاه كنند، مثلا بگویند: » این یك دام امپریالیستی است، یك دام كاپیتالیستی است «، بگویند: » این یك كانال انحرافی است كه افكار را از مسیر اصلی خودش منحرف كند «باز یك حرفی است، افرادی كه به چنین چیزی هم اعتقاد ندارند چگونه این امر را توجیه می كنند؟ به نظر ما جز با این كه برای وجدان انسان مقداری استقلال [قائل شویم توجیه پذیر نیست]، و استقلال كه می گوییم، معنایش این نیست كه وجدان انسان یك سد و دژی است كه هیچ چیز در آن نفوذ ندارد، بلكه می گوییم وجدان انسان یك عامل مستقل است مثل همه عوامل جهان كه 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 محركه تاریخ، یعنی چیزی كه تاریخ را به وجود می آورد، جنگهای طبقاتی است انگلس می گوید: مسلم شده است كه در تاریخ جدید (تاریخ جدید لابد استثنائی است از تاریخ قدیم) كلیه مبارزات سیاسی عبارت است از همان مبارزات طبقاتی، و تمام مبارزات استقلال جویانه طبقات با وجود شكل سیاسی كه به خود می گیرد، سرانجام به استقلال اقتصادی منتج می گردد. (14).

بعد دو مرتبه خود این آقای ژرژ پولیت سر می گوید: «نكته دیگری را باید به این مطالب افزود: رفتار، میل و افكار، نمایشی است از طبقات، و طبقات محصول اقتصاد جامعه است، پس می توان گفت كه تاریخ را جنگهای طبقاتی توجیه و مشخص می كند و این طبقات، محصول اقتصاد جامعه است ما هرگاه بخواهیم یك واقعه تاریخی را توجیه كنیم، باید ببینیم افكار متضادی كه در آن وجود داشته كدام است؟ از روی افكار به طبقات مدافع و مخالف آن پی ببریم و دست آخر حالت اقتصادی را كه شاخص این طبقات است، كشف كنیم».

بعد یك قسمتی دارد كه این قسمت زیاد بازگو می شود ولی این یك حدس و فرض بیشتر نیست ما هم نمی گوییم چنین چیزی نبوده، ولی خیال نمی كنم دلیل قاطعی وجود داشته باشد كه چنین بوده است برای زندگی بشر ادواری ذكر می كنند: دوره اشتراك اولیه، دوره كشاورزی و دامپروری كه به دنبال خودش به عقیده اینها بردگی را می آورد و مساله مالكیت به وجود می آید، بعد دوره تجارت و بازرگانی و بورژوازی و بعد هم دوره سرمایه داری در شكل اخیر می گوید:

«برای دانستن این كه طبقات از كجا پیدا می شود، بایستی تاریخ جامعه را مطالعه كرد (این اتفاقا حرف خوبی است تاریخ را باید مطالعه كرد ولی بعد می گوید این حرفها تاریخی نیست، در تاریخ نوشته نشده است و دلیلی آن طور كه مورخ می خواهد به دست بیاورد، نیست و فقط فرضیه و حرف است) آن وقت معلوم خواهد شد كه طبقات همیشه یكسان 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 شكل می بینیم كه طبقات متغیر هستند علت این تغییرات چیست؟ تغییر شرایط اقتصادی است كه موجب این تغییرات می شود».

فصل دیگری دارد تحت عنوان «انطباق متد دیالكتیك با ایدئولوژیها» به نظر می رسد سخنانی كه ماركس گفته است و بعدها مورد انتقاد و اعتراض قرار گرفته، قسمتی از آن را انگلس و قسمتهای دیگر را بعد لنین اصلاح كرده است به اینها ایراد گرفته اند كه این طور كه ماركس وجدان را صد در صد تابع شرایط اجتماعی و طبقاتی می داند، از نظر او وجدان انعكاس جبری شرایط زندگی است، بنابراین دیگر برای ایدئولوژی نقش اصیل قائل نیست، برای فكر به هیچ وجه نقش اصیل قائل نیست، چون بنابراین شد كه وجدان انسان بازیچه شرایط زندگی مادی اوست، وقتی كه 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 یك شی ء را از غیر راه علت خودش كه 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 كه 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 كرد؟ نه وقتی كه افكار صد در صد تابع شرایط مادی زندگی است، بنابراین نقش تبلیغ را باید به كلی صفر بدانیم ولی چون دیدند چنین چیزی نیست و خودشان دستگاههای تبلیغاتی وسیعی دارند، آمدند این را توجیه كنند (حال این توجیه با آن حرفها چگونه جور در می آید، من نمی دانم) گفتند البته وقتی كه ما افكار را تابع شرایط مادی دانستیم این جهت را انكار نمی كنیم كه نقش افكار را به عنوان عامل دوم باید قبول كرد.

ولی مسلم اگر افكار صد در صد انعكاس شرایط زندگی است، عامل دیگری غیر از شرایط زندگی نمی تواند سازنده آن باشد هر كسی اگر در آن شرایط قرار گرفت، فكرش را هم پیدا می كند، كار می كند كسی كه در آن شرایط نیست، اصلا تبلغ نمی تواند رویش اثر بگذارد حالا اینها چه جور توجیه می كنند، من نمی دانم عبارتهایش را می خوانم:

«معمولا این طور گفته می شود كه ماركسیسم عبارت از یك فسلفه مادی است كه منكر نقش افكار در تاریخ می باشد، عین عامل ایدئولوژی را انكار می كند و تنها به تاثیرات اقتصادی نظر دارد» (15).

البته كسی این حرف را نمی زند كه ماركسیسم نقش افكار را به كلی منكر است، می گوید افكار صد در صد تابع شرایط زندگی است یعنی عامل دیگری در ساختن آن مؤثر نیست این را باید جواب بدهید.

این گفتار خطاست ماركسیسم از نقش مهمی كه فكر، هنر و عقاید در زندگی بازی می كنند غافل نیست و بر عكس اهمیت و افری به انواع ایدئولوژیها می دهد (توضیح نمی دهد كه به چه شكل است) عامل ایدئولوژی و شكل ایدئولوژی چیست؟ این قسمت از ماركسیسم كه مورد مطالعه ماست، بیش از هر قسمتی بد فهمیده شده است دلیلش هم این است كه تا مدتهای مدید، ماركسیسم را فقط از لحاظ اقتصادی می آموخته اند به این طریق نه تنها ماركسیسم را از شكل كلی خود جدا می كرده اند، بلكه اصول واقعی این فلسفه را نیز كنار می زده اند، زیرا چیزی كه اجازه می دهد اقتصاد به صورت یك علم كامل در آید، ماتریالیسم تاریخی و انطباق آن با ماتریالیسم دیالكتیك است تعبیرات غلطی هم كه از ماركسیسم شده است، به علت آن بوده كه از نقش ایدئولوژیها در تاریخ و زندگی غفلت ورزیده اند جدا كردن ایدئولوژیها از ماركسیسم، به منزله تفكیك ماركسیسم از ماتریالیسم دیالكتیك است، یعنی تجزیه آن از اصول.

من درست نفهمیدم كه چه می گوید ایرادی كه به نظر ما می رسد این نیست كه بنابر اصول ماركسیسم «ایدئولوژی» هیچ نقشی ندارد، هیچ عاملی نیست، نه، بالاخره فكر است، هیچ كس منكر نیست كه «فكر» خودش یك عاملی است، ولی ما می گوییم بنابر اصول ماركسیسم افكار صد در صد تابع شرایط اقتصادی است یعنی از كادر شرایط اقتصادی نمی تواند خارج باشد و نقش یك عامل صد در صد تابع را بازی می كند.

ایرادی كه می خواهند بگیرند این خواهد بود كه نقش ایدئولوژی، نقش یك عامل صد در صد تابع غیر قابل انحراف از اصول خودش خواهد بود، بنابراین امكان ندارد كه یك نفر بیاید» وجدان كاذب «بسازد، امكان ندارد كه یك كارگری كه در چنین شرایطی قرار گرفته و شرایط اقتصادی ایجاب می كند كه وجدانش این باشد، یك نفر بیاید یك وجدان كاذب به او بدهد اصلا وجدان كاذب معنی ندارد، وجدان همیشه یك جور است، صادق و كاذب ندارد این را شما جواب بدهید نه این كه مغلطه كنید و بگویید: » شما گفته اید كه از نظر ماركسیسم ایدئولوژی هیچ نقشی در تاریخ ندارد «خیر، نقش دارد، ما نگفتیم ایدئولوژی از نظر شما نقشی ندارد، ما می گوییم نقشش فقط تابع بودن است شرایط اقتصادی - همین طور كه خودتان می گویید - فكر را به وجود می آورد، فكر، 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 شكل است: هرگز از آن تخلف نمی كند بعد تحت این مغلطه كه خیر، ایدئولوژی هم نقش دارد، می افتید در مساله وجدان كاذب وجدان كاذب دیگر معنی ندارد.

در فصلی تحت عنوان «ساختمان اقتصادی و ساختمان ایدئولوژی» می گوید: «در ضمن مطالعه ماتریالیسم تاریخی دیدیم كه 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 افكار سر چشمه می گیرد (این هم درست) و دیدیم آن چیزی كه افكار آدمی را مشخص می سازد - یعنی ایدئولوژی او را به وجود می آورد - محیط اجتماعی است و طبقاتی كه در آن جامعه دیده می شود (این هم درست مطابقت می كند)، 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 كاذب بی معنی است بعد می گوید:

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

تا اینجا حرفهای شما را [طبق اصول خودتان] قبول می كنیم. همینهاست كه به عقیده ما آن بحث دومی كه انگلس و دیگران طرح كرده اند - كه بعضی وجدانها وجدان كاذب است، ممكن است انسان در طبقه ای باشد و در اثر عوامل تبلیغی بر ضد آن طبقه فكر كند - بی معنی است و نمی تواند معنی داشته باشد.

- انسان می تواند آینده نگری كند و محیط زندگیش را آنقدر توسعه بدهد كه از ظرف زمان و مكان خارج شود در نتیجه ممكن است مصالح و منافع امروزش را به خاطر مصالح و منافع بزرگتری در آینده فدا كند آقا همایون چون به زندگی بعد از مرگ ایمان دارد و مصالح بزرگ آینده اش در گروی این فداكاری است، این كار را انجام می دهد او حساب می كند كه كسی بهشتی است كه از مالش بگذرد و انفاق كند كسانی كه در سطح بالاتری می اندیشند و تكامل 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 اولا به قول طلبه ها» تفسیر بما لا یرضی صاحبه «است، بحث در این نبوده كه آیا انسان به خاطر نفع به معنی عامی كه به خودش عاید می شود كاری می كند، یا می تواند از دایره خیر خودش خارج بشود یعنی كاری را انجام دهد كه خیر خودش را در آن كار در نظر نگرفته باشد هیچكس در دنیا پیدا نمی شود كه مدعی شود انسان كاری را انجام می دهد بدون آنكه خیری را در نظر بگیرد.

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

- اگر می بینیم كارگری مثل بورژوا فكر می كند و یا سرمایه اندیشه كارگری دارد، باید این جور توجیه كنیم كه به خاطر توسعه ارتباطات، آنها می توانند با فرهنگ یكدیگر آشنا شوند موقعی كه فرزند سرمایه دار توانست با ارزشهای طبقه كارگر آشنا بشود و در اثر مطالعه، جهت تاریخ را دریابد و به آن ایمان بیاورد و فرضا متوجه شود كه در آینده طبقه كارگر پیروز می شود، نظام ارزشهایش دیگر ارزشهای سرمایه داری نیست، محیط برای این وجدان، ارزشهای تازه ای می سازد و وجدانش می شود وجدان كارگری. اگر ما می گوییم «فكر به نوبه خودش اثر می گذارد» اولا باید با منطق دیالكتیكی فكر كرد كه درست است كه فكر ابتدائا زائیده شرایط است، اما متقابلا بر شرایط تاثیر می گذارد...

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

یك وقت شما - همین طور كه من عرض كردم - می گویید: شرایط مادی زندگی، عامل مؤثری است روی وجدان، وجدان هم عامل مستقلی است كه متقابلا روی شرایط مادی اثر می گذارد، هر دو روی یكدیگر اثر می گذارند بدون اینكه یكی را اصل و دیگری را طفیلی و تابع بدانیم.

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

- بحث این است كه آیا ابتدائا فكر بوده یا شرایط مادی؟

ابتدا هیچكدام نبوده.

- انسان موقعی كه به دنیا آمد، خواستهای فیزیكی بدنش او را به عمل واداشته خواسته غذا بخورد، رفته با طبیعت سر و كار داشته و این برایش فكر ایجاد كرده، پس اول شرایط مادی بوده كه فكر را ایجاد كرده است.

اول» خواسته «بوده كه دنبال اینها بوده است.

- بله كشش غریزی را كه ما انكار نمی كنیم.

پس، از كشش غریزه شروع می شود.

- درست است، بسیار خوب، شرایط مادی را عامل نگیریم، مجموعه روابط متقابلی است بین خواستهای فیزیكی فرد و محیط، یعنی خواستهای انسان و شرایط مادی شرایط مادی فقط این صندلی نیست، آن روابطی است كه انسان در طبیعت به وجود آورده است. این مقدار را تا این حدودی كه شما می خواهید بگویید، تقریبا كسی انكار ندارد، ولی مساله تابع و متبوعی را كه شما اینجا آوردید، برای ما توضیح دهید.

- بحثی مطرح است كه در دوران اشتراكی یا دوره ای كه طبقه ای وجود نداشته باشد، نیروی محركه تاریخ چیست؟ باید گفت كه قبل از اینكه بین انسانها نزاعی باشد، تضاد بین انسان و طبیعت، عامل حركت تاریخ بوده و در آینده هم همین عامل نیروی محركه تاریخ خواهد بود، یعنی ممكن است نزاع بین انسانها تبدیل شود به نزاع انسان با طبیعت.

بدون شك مساله جنگ انسان با طبیعت همیشه بوده، الان هم هست، ولی در آینده ای كه تضاد طبقاتی از بین برود، شك ندارد كه باز تاریخ انسان وجود خواهد داشت و پیش هم خواهد رفت، ولی آیا به این شكل است كه انسان باید حتما در حال مبارزه با طبیعت باشد، یا اصلا غریزه تسلط بر طبیعت - و لو بر دورترین نقاط آن - در انسان هست؟ بدیهی است كه انسان به جایی می رسد كه بر طبیعت زمین مسلط می شود كما این كه امروز هم بر قسمتهای زیادی مسلط شده است ولی باز هم از تكامل باز نمی ایستد، می خواهد بر كرات آسمانها مسلط شود ولی آیا این كه انسان می خواهد بر كرات آسمانها مسلط بشود، در اثر جنگی است كه كرات آسمانی با انسان دارند یا بر اساس یك غریزه ای است كه در انسان هست كه می خواهد بر همه چیز مسلط شود؟ چرا باز بیاییم به اصطلاح فرض یك 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 كه همیشه شرایط زندگی را آماده در اختیار فرد نمی گذارد فرض كنیم اینجا مانعی است، اینجا خشكی 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 كه شما اینجا مفهوم تضاد را دارید مثلا من می خواهم از این در بیرون بروم، در بسته است و به صورت یك مانع در مقابل من هست، به این نمی گویند «تضاد»، نمی گویند تضاد میان من و در تضاد در جایی است كه از دو عامل، این می خواهد آن را از بین ببرد، آن می خواهد این را از بین ببرد این تضاد است.

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

ببینید اینها هی دخل و تصرف كردن و به اصطلاح از گوشه و كنار زدن است اول یك مطلب می گویند، بعد به آن مطلب ایراد وارد می شود، یك چیزی بر ضد آن می گویند، بر آن ایراد وارد. می شود، یك چیز دیگر می گویند مثل منطق مردنگی (17) آقای مزینی است، می گفت: شخصی گفته بود: «چرا این مردنگی را كه روی چراغ می گذارند، از جنس بلور گران قیمت درست می كنند؟ بیایند از مس بسازند كه هیچوقت نشكند»، گفتند: «از مس باشد نور نمی دهد»، گفت: «سوراخ سوراخش كنند تا نور بیرون بیاید»، گفتند: «آخر سوراخ سوراخ كنند باز باد می آید خاموشش می كند»، گفت: «كاغذ بچسبانند».

به این شكل هی باید ما جلو برویم و این را توجیه كنیم این فكر روی این اساس به نظر من قابل توجیه نیست، یعنی این فكر - اگر روی نص ماركس بخواهیم بایستیم - كه: «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، كما این كه متقابلا وجدان انسان هم روی محیط انسان اثر می گذارد.

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

وجدان انسان خود انسان است خود انسان قبل از محیطش وجود دارد، به این معنا كه خود انسان جوری ساخته شده كه نوعی خواسته ها در سرشت او هست، می خواهد محیطش اقتضا بكند، می خواهد نكند، همان طور كه خواسته های مادی را محیط به انسان نداده است (انسانی كه برای زندگی طالب نان است، محیط طبقاتی این خواسته را به او داده یا ساختمان انسان؟ ) همین جور آن وجدانهای عالی هم كه در انسان وجود دارد كه 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 كسی در دنیا نتوانسته هیچ غریزه از غرایزی را كه مورد قبول است، تشریح كند كه 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 كشف می كنم، در انسان چنین چیزهایی وجود دارد، حالا این كجاست؟ ریشه این غریزه كجاست؟ مثلا غریزه دینی در كجای مغز ما وجود دارد؟ ما چه می دانیم كجا وجود دارد، غریزه هنر و زیبایی در بشر هست، حالا در كجای وجود بشر نهفته است؟ كسی نمی داند، ولی چنین چیزی هست.

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

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

ما می خواهیم دو مطلب را بررسی كنیم یكی این كه این تشبیه كه می گویند «اقتصاد زیر بناست» از نظر من اندكی مبهم است، یعنی دو جور می شود تفسیر كرد و از خود این تشبیه مقصود را فهمید. یكی این كه منظور از «زیر بنا»، «طبقه زیرین سازمان اجتماع» است سازمانهای مختلف اجتماعی، در حكم ساختمانی است كه دارای چندین طبقه است، یك طبقه، طبقه زیرین است و طبقات دیگر، طبقات رویین كه 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 حركت 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 كه «اقتصاد زیر بناست» این است كه 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 كند كه با تغییر اقتصاد، سایر شؤون تغییر می كند این تشبیه فقط رابطه منفی را بیان می كند و رابطه مثبت مسائل اقتصادی را با سایر مسائل بیان نمی كند، یعنی این جهت را بیان نمی كند كه همه سازمانهای اجتماعی، انعكاسی از روابط اقتصادی است و تمام كیفیات و خصوصیاتشان را از اقتصاد دارند، بلكه همین قدر می گوید كه اگر سازمانی بنا شد، با تغییر اقتصاد، خود به خود محكوم به تغییر است، اما این را كه اصل به وجود آمدنش هم تابع اقتصاد است یا نه، بیان نمی كند.

این تعبیر را جور دیگری هم می شود تقریر كرد و آن این كه مقصود از» روبنا «آن اصطلاح مخصوص «معماری» است ساختمان یك اسكلت دارد كه عبارت است از پایه ها (كه مثلا با آجر، آهن، سیمان بنا می شود)، سقف و این جور چیزها، و یك روبنا كه بیشتر جنبه زینتی و تفننی دارد، مثل گچی كه روی بنا می كشند، رنگ و روغنی كه می زنند، نقاشی ای كه می كنند، دكورها و امثال اینها.

اگر منظور این آقایان از روبنا و زیر بنا - كه زیر بنا اقتصاد است و همه چیز دیگر رو بنا - این باشد، گذشته از آن جهت كه در تشبیه اول محكوم بود (یعنی با خرابی طبقه پایین، طبقه بالا خراب می شود، اینجا هم با خرابی اسكلت، 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) یك مطلب دیگر هم فهمیده می شود و آن این كه غیر از اقتصاد، هر چیز دیگر جنبه تفننی و ذوقی و غیر ضروری دارد، یعنی در میان مسائل زندگی بشر، یك سلسله مسائل است كه جزو ضرورتهای زندگی است و آنها خودشان را جبرا بر بشر تحمیل می كنند و حاكم 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 كنند و نمی توانند جبرا بر بشر حكومت كنند، بشر بر آنها حاكم است پس مسائل اقتصادی، مسائلی است كه بر بشر حكومت می كند و او را می گرداند و بشر اجبار دارد كه از آن پیروی كند، و مسائلی غیر از آن از قبیل قانون، فرهنگ، هنر، اخلاق و مذهب، مسائلی است كه اگر همه نبود، نبود، اگر بشر یك 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 كند، بنابراین غیر از اقتصاد، همه چیز را باید غیر ضروری تلقی كنیم.

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

به هر حال این، تعبیر دیگری است از آن تشبیه اگر چه نسبت به تعبیر اول در این تغبیر نكته اضافه ای فهمیده می شود، ولی آن نقصی كه در تعبیر اول بود، در این تعبیر هم هست نقص تعبیر اول این بود كه صاحبان این نظریه می خواهند بگویند كه سایر مسائل پرتو و انعكاسی از مسائل اقتصادی است، تنها از جنبه منفی نمی گویند كه با از بین رفتن اینها، آنها از بین می روند، بلكه می خواهند بگویند اخلاق، هنر، مذهب و قانون در هر اجتماعی، انعكاسی است از روابط اقتصادی آن اجتماع، به طوری كه اگر برای یك جامعه شناس بیان كنند كه در فلان جامعه، این قانون حكومت می كند، مردمش چنین اخلاقی دارند، و مذهبش این جور است، او فورا می تواند زیر بنا را نشان دهد، بگوید: هان، این جور اخلاق و هنر و فكر، نشان می دهد كه نظام اقتصادی اینها چنین نظامی است، و متقابلا اگر نظام اقتصادی جامعه ای را برای یك جامعه شناس بیان كنند، حدس می زند كه جامعه ای كه دارای چنین اقتصادی است، حتما هنرش هم این است، اخلاقش هم این است، قانون و فرهنگش هم این است، یعنی تا این مقدار تبعیت و وابستگی قائلند، در حالی كه این تعبیر از آن تشبیه، از این نظر مطلب را نمی رساند ولی لزومی ندارد كه یك تشبیه كه از طرف افرادی ابراز می شود، مبین تمام خصوصیات نظریاتشان باشد، نظریاتشان را در حرفهایشان گفته اند.

مطلب دیگر كه باز باید روشن بشود این است - یعنی ما مطلب را می شكافیم، فقط به صورت شقوق ذكر می كنیم - كه چرا چنین است؟ یعنی اگر ما این نظریه را قبول كردیم، باید بپرسیم 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 كرد: یك ریشه، ریشه روانی است، بگوییم این امر از یك خصلت ذاتی روانی بشر نشات می گیرد ریشه دیگر مربوط به خصلت ذاتی اقتصاد از یك طرف، و خصلت ذاتی سایر مسائل از طرف دیگر است، چطور؟

اگر بگوییم منشاش خصلت روانی است، معنایش این است كه از نظر این فلسفه، انسان موجودی است كه فقط یك غریزه در وجودش اصالت دارد و هیچ غریزه دیگر اصالت ندارد، و غریزه ای كه اصالت دارد» تلاش برای معاش «است، بشر این جور ساخته شده است، همان طور كه گیاهان یك ساختمان مخصوص دارند، حیوانات هم یك ساختمان مخصوص دارند، ساختمان انسان هم این گونه است، آنچه كه در وجود انسان اصیل است، تلاش برای معاش است و هر چیز دیگر با هر رنگ دیگر كه انسان داشته باشد، روح و باطن و ریشه اش باز نوعی تلاش برای معاش است، یعنی ممكن است تجلیاتی در انسان وجود داشته باشد كه آدمی در ابتدا نمی داند كه این برای چیست، خیال می كند كه امر مستقل و جداگانه ای است، ولی اگر آن را بشكافد، می بیند این هم از همان تلاش معاش ریشه می گیرد مثلا انسان رفیقی پیدا می كند، در عالم دوستی و رفاقت این جور خیال می كند كه ما با فلان كس دوست هستیم، چرا دوست هستند؟ همدیگر را دوست داریم و به خاطر این كه یكدیگر را دوست داریم معاشرت می كنیم، جلسات تشكیل می دهیم، به خانه یكدیگر می رویم ولی اگر روان بشر را بشكافند [معلوم می شود كه] دوستی هم اصالت ندارد، انسان شخصی را دوست دارد كه دوستی او برای معاشش مفید باشد، از همان لحظه ای كه دوستی با یك دوست برای معاش انسان مفید نبود، تدریجا 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 كی باید بدهد؟ جواب این را [علم] روانشانسی باید بدهد كه كارش تحقیق درباره غرایز بشر است قدر مسلم روانشناسی این نظریه را نمی پذیرد، علم امروز و روانشناسی امروز این نظریه را نمی پذیرد كه در وجود بشر تنها یك غریزه اصیل وجود دارد و آن همان غریزه تلاش برای معاش است حتی افرادی هم كه افكار مادی دارند، منكر این حرفند.

راسل معتقد است كه سه غریزه در وجود انسان اصالت دارد: یكی 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، كاوشگر 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 نگوییم كه به طور كلی چنین نظریاتی هست، لااقل در علم امروز این مسائل مطرح است و هنوز اینها به یك مرحله قطعی نرسیده است كه غرایز اصیل بشر چیست؟ دانشمندترین دانشمندان هم در این مسائل اختلاف نظر دارند، مثلا بعضی می گویند مذهب یك غریزه اصیل در انسان است و بعضی می گویند نیست.

پس مطلب به این سادگی نیست كه ما آن را به صورت یك فلسفه بیان كنیم و بعد بگوییم: «لیش الا» و غیر از این هم چیزی نیست.

این مبتنی بر یك مساله علمی است این آقایان كه خودشان بیش از دیگران سنگ علم را به سینه می زنند و فلسفه خودشان را یك فلسفه علمی و مبتنی بر علم می دانند، پس لااقل مبنای علمی نظریه شان را علم باید قبول كند، ولی علم چنین چیزی را تایید نمی كند شاید هیچ روانشناسی در دنیا نباشد كه برای انسان فقط یك غریزه قائل باشد، غریزه تلاش برای معاش.

ریشه دیگر روانی این مطلب، مساله فكر بشر، و به عبارت دیگر مساله وجدان ادراكی بشر و وجدان فكری بشر است در انسان نیروی استدلال هست، انسان در مسائل استدلال می كند، از مقدماتی به نتایجی می رسد رسیدن انسان به نتایج به دو چیز بستگی دارد: یكی این كه آن مقدمات اولیه ای كه آنها را به عنوان «اصل موضوع» انتخاب كرده (یا اصول متعارفه ای كه آنها را به كار می برد) چه مقدماتی باشد؟ چون از مقدمات شروع می كند تا به نتایج می رسد.

دیگر این كه كیفیت به كار بستن آن مقدمات به چه نحو باشد؟ » منطق صوری «برای قسمت دوم است، یعنی منطق صوری برای این است كه اگر انسان مقدماتی داشته باشد، این مقدمات را به چه شكل 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 تجاربش را به صورت یك اصل كلی در می آورد، باز در آن استنباط وجود دارد.

حال آیا قوه فكر و ادراك بشر كه در مسائل استدلال می كند، تابع چیزی است یا مستقل است؟ این خودش مساله مهمی است آیا قوه فكر بشر و ریشه های وجدان فكری بشر، یك نیروی مستقل است یا نه؟

از همه مسائلی كه انسان در آنها استدلال می كند، ریاضیات روشن تر است پایه ریاضیات یك سلسله اصول متعارفه و اصول اولیه است آن اصول اولیه كه در فكر بشر پیدا شده است، چه پایه ای دارد؟ پایه ای دارد یا ندارد؟ ممكن است بگویید» پایه اش حس است، ریشه اش حواس بشر است كه در نتیجه یك سلسله احساسهای مكرر، سلسله اصولی در فكر و عقل بشر پیدا شده است «(ما حالا به این قضیه كار نداریم كه آیا همه اصول عقلی بشر از حواس گرفته می شود یا اصولی هم داریم كه از حواس گرفته نشده اند؟ ) می گوییم آیا این اصول كه در عقل و فكر ما در اثر احساسهای مكرر پیدا شده، ریشه اش همین است یا به نیازهای زندگی بشر و به عبارت دیگر به منافع و مصالح بشر هم بستگی دارد؟ مثلا یك روز منفعت ما اقتضا می كند كه 5 ضربدر 5 مساوی 25 باشد، ممكن است در یك جا منفعت ما اقتضا نكند كه 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 كرد، فكر ما هم درباره این جور مسائل تغییر می كند؟ این وجدان فكری 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 كنید در فلسفه می گویند:

«دور و تسلسل محال است»، محال است كه پیدایش دو شی ء متوقف بر یكدیگر باشد، یعنی پیدایش این، متوقف باشد به پیدایش آن و برعكس، 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 یكدیگر باشند، هم معلول یكدیگر، نه اینكه از جنبه ای یكی علت باشد و دیگری معلول، و از جنبه دیگر بر عكس، آن، دو جنبه می شود [و مانعی ندارد].

این، یك چیزی است در فكر بشر فكر بشر در این جور مسائل استقلال دارد، یعنی تابع خواستها و مصالح و رژیم زندگی و این چیزها نیست بهترین دلیلش همین است كه می بینید در علوم (فیزیك، ریاضی، علوم فضایی) دانشمندان شوروی و چین كه در رژیم خاصی زندگی می كنند - رژیمشان اشتراكی است و نظام زندگیشان یك نوع نظام است - و دانشمندان آمریكایی كه در رژیم دیگری درست مغایر با این رژیم و ضد این رژیم زندگی می كنند، در لابراتوارهایشان وقتی كه می خواهند مسائل را مطالعه كنند، با دو عینك مختلف نمی بینند كه چون در دو نظام زندگی می كنند، او با یك عینك می بیند و یك جور استنباط می كند، و این با عینك دیگری مطالعه می كند و جور دیگری استنباط می كند!

البته هیچ مانعی ندارد كه متد علمی این با متد علمی آن مخالف باشد، كما این كه مانعی ندارد در دو دانشگاه آمریكا دو متد علمی باشد، یا در چین یك متد علمی باشد، در شوری متد دیگری باشد، یا در خود شوروی دو متد علمی باشد، ولی آنچه كه قطعی و مسلم است این است كه افكار علمی و فلسفی بشر، ملعبه نظام زندگی بشر نیست كه نظام زندگی وجدان فكری بشر را از اصول و ریشه عوض كند.

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

چیزی كه بیشتر منشا مغالطه می شود [خلط میان اندیشه های عملی و اندیشه های نظری است] قدمای فلاسفه متوجه یك نكته بسیار عالی شده بودند و آن این كه بعضی مسائل، قراردادی است نه واقعی، مسائل قراردادی فكر بشر، متغیر است - و به آنها «اندیشه های عملی» می گفتند در مقابل «اندیشه های نظری»- و به عبارت دیگر می گفتند: فكر بشر درباره «جهان آنچنان كه هست» تابع اغراض انسان نیست، ولی فكر بشر درباره «جهان آنچنان كه باید » تابع اغراض و اهداف انسان است این كه دور محال است یا نه، فكری است درباره جهان آنچنان كه هست این كه فلان عدد ضربدر فلان عدد مساوی با فلان عدد است، فكری است درباره جهان آنچنان كه هست ریاضیات و فلسفه و طبیعیات جزو علوم نظری هستند ولی علومی كه درباره آنچه باید بحث می كنند مثل اخلاق، سیاست و تدبیر منزل - در تقسیماتی كه قدما می كردند - كه 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 كنند.

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

اینكه عده ای از علمای امروز نظر داده اند كه «فكر و وجدان فكری بشر ملعبه شرایط زندگی است» از اینجا بوده كه در مطالعات خودشان در میان ملل و اقوام دیده اند كه اصول افكار بشر درباره زشتی و زیبایی كارها - یعنی در بعد حسن و قبح عقلی - بسیار متفاوت است، یعنی تابع شرایط زمانی و مكانی است گفته اند وقتی ما به قبیله ای وارد می شویم، می بینیم فلان كار در حد اعلا زشت است و در قبیله دیگر كه وارد می شویم، می بینیم همان كار در حد اعلا زیباست آنها به عقلشان استناد می كنند، اینها هم به عقلشان استناد می كنند.

یك امر بعد از این كه در میان مردم عادت شد، همه می گویند خوب است، یكدفعه كه عادت تغییر می كند، همه مردم می گویند بد است، مثل پوشیده بودن یا نبودن سر در حضور افراد محترم تا چند سال پیش اگر كسی در حضور یك شخص محترم كلاه یا عمامه اش را - هر چه كه بود - به سر نمی گذاشت و سر لخت وارد می شد، بی احترامی بود حالا مثل این كه قضیه بر عكس است، وقتی كه شخص وارد مجلس می شود كلاهش را دم در می گذارد و سر لخت می رود، یعنی ادب و احترام این جور اقتضا می كند یا مثل وضع پوشش زنها صرف نظر از اینكه مصلحت چه اقتضا می كند، در یك جامعه یك جور لباس پوشیدن زیباست، جور دیگر زشت است، در جامعه دیگر یا در زمان دیگر، اوضاع درست بر عكس می شود، آنچه را كه سابق زشت می دانستند الان زیبا می دانند. مسائل زشتی و زیبایی كه مربوط به» بایدها «است، یعنی باید این جور باشیم یا نباید این جور باشیم، از بحث ما خارج است ما این را می گوییم كه كسی اینها را بر ما نقض نكند ما اینها را اندیشه های عملی و متغیر می دانیم ولی از این اندیشه ها كه 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 یك بچه فقیر صعلوك مسائل خاص فلسفی یا طبیعی یا ریاضی را همان طور تلقی می كند كه یك بچه ثروتمند البته ممكن است از نظر ساختمان مغزی با همدیگر تفاوت داشته باشند، فقیر باهوش تر باشد، غنی كم هوش تر یا برعكس، ولی به هر حال به فقر و غنایشان مربوط نیست فقیر فقیر و غنی غنی هم قضاوتشان درباره مسائل نظری علمی یكسان است، یعنی فقر و غناشان تاثیری در این قضاوت ندارد.

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

ممكن است كسی چیز دیگری بگوید، بگوید این كه ما می گوییم» اقتصاد زیر بناست «مربوط به خصلت روانی بشر نیست كه شما ما را ببرید به ناحیه علم النفس و از آن ناحیه ما را محكوم كنید، ما منكر غرایز گوناگون بشر نیستیم، منكر اصالت فكر بشر هم نیستیم، ولی علت اصالت اقتصاد و تبعیت مسائل دیگر از آن، خصلت خاص اقتصاد و خصلتهای خاص آنها می باشد كه مسائل غیر اقتصادی مجردند یعنی وابسته به امور خارجی نیستند، مثلا می نشینیم قانونی را وضع می كنیم، این قانون دیگر به یك امری در خارج بستگی ندارد، مذهب یك امر وجدانی است و به خارج از وجود ما بستگی ندارد، هنر و اخلاق هم همین جور، ولی اقتصاد عیبش این است كه وابسته به ماده و شرایط خارجی است، بستگی دارد به مواد زمین، به اموری كه ما تولید می كنیم، به نیروهایی كه مولدند، از این جهت اقتصاد یك امر خارج از اختیار بشر است، چون شرایط مادی و خارجی دارد و آن شرایط تغییر می كنند و طبعا خودشان را بر بشر تحمیل می كنند و بشر در مقابل آنها چاره ای ندارد، كما این كه واقعا هم همین طور است، الان ما نمی توانیم خودمان را با شرایط مادی زندگی تطبیق ندهیم، اصلا امكان ندارد.

ممكن است گوینده بگوید: ما منكر اصالت فرهنگ نیستیم، ما منكر این نیستیم كه فرهنگ بشر از یك غریزه ذاتی در بشر سرچشمه می گیرد كه همان حقیقت جویی باشد، مذهب را هم منكر نیستیم، ولی بالاخره بشر باید میان نیازهایش هماهنگی برقرار كند، نمی تواند نكند اقتصاد به دلیل این كه به امور خارجی بستگی دارد و خارج از اختیار بشر است و خودش را بر بشر تحمیل می كند، بشر در مقابلش چاره ای ندارد، نمی تواند آن را با مذهب و اخلاق و غیره تطبیق بدهد، ولی اینها امور مجردی هستند در اختیار خودش، اگر قانون است فورا عوضش می كند، اگر مذهب است، فورا شكلش را تغییر می دهد و به شكل دیگری در می آورد، و اگر فكر است باز بستگی به خودش دارد، وضعش را تغییر می دهد، علت اصالت اقتصاد و فرعیت آنها، خصلتهای روانی بشر نیست، علتش این جهت است. بشر در شرایط خاص اقتصادی قرار می گیرد، ولی نیازش به فرهنگ به جای خود هست، می بیند نمی تواند آن را تابع فرهنگ كند، فرهنگ را تابع آن می كند، چون فرهنگ مجرد و بی ریشه است، یعنی ریشه ای خارج از وجود خودش ندارد، ولی اقتصاد ریشه ای خارج از وجود خودش دارد می بیند به مذهب نیاز دارد و مذهب را نمی تواند رها كند، ولی می بیند اقتصاد را كه نمی تواند با مذهب تطبیق بدهد، مذهب را با اقتصاد تطبیق می دهد می بیند به هنر هم نیاز دارد، ولی اقتصاد را كه نمی تواند با هنر تطبیق بدهد، هنر را با اقتصاد تطبیق می دهد ریشه اصالت اقتصاد و عدم اصالت این امور، وابسته بودن اقتصاد به مواد خارجی و وابسته نبودن اینها به این مواد است.

این البته نظریه ای است، ولی این را هم نمی شود قبول كرد، چون درست است كه آن امور دیگر ریشه ای در ماده خارجی ندارند ولی آنچنان هم بی ریشه نیستند كه در اختیار بشر باشند و هر جور دلش بخواهد تغییر می دهد مثلا اخلاق بگوید: من به اخلاق نیاز دارم، تا امروز اخلاق متناسب با شرایط اقتصادی، این جور بود كه وجدان اخلاقی حكم می كرد» راستی خوب است «، حالا كه با اقتصاد امروز نمی شود اخلاق این باشد، خودمان را با وضع جدید تطبیق می دهیم، وجدان ما یكمرتبه تغییر می كند، می گوید از امروز دیگر بنا را گذاشتیم بر این كه «دروغ خوب است» نه، اخلاق اینچنین هم مجرد و بی ریشه نیست كه آدم بگوید حالا كه نمی شود آن را با اخلاق تطبیق كرد، پس اخلاق را تغییر می دهیم، یعنی به همین سهولت كه لباسی را در می آوریم و لباس دیگری می پوشیم، فورا وجدان اخلاقیمان را عوض كنیم تا امروز می گفتیم عدالت خوب است، ظلم بد است، باید با ظلم مبارزه كرد، باید از عدالت حمایت كرد، حالا می بینیم اوضاع جور دیگری اقتضا می كند، فورا این وجدان را دور می اندازیم، یك وجدان دیگر می آوریم و می گوییم ظلم خوب است، زور خوب است، ضعف بد است، ما بالاخره به یك وجدانی نیاز داریم، این وجدان را رها می كنیم، یك وجدان دیگر می گیریم یا تا امروز وجدان مذهبی این طور خوب بود، حالا كه می بینیم نمی شود، فورا این وجدان مذهبی را كنار می گذاریم، یك وجدان دیگر به خودمان می دهیم، و همین طور اصول فكری.

مسائل این طور هم بی ریشه نیستند هیچكدام اینها این جور نیست حق این است كه همه اینها غرایزی اصیل در بشر هستند و بشر گاهی به حكم نیازهای اقتصادی خودش، تغییراتی در سایر نیازها می دهد و گاهی به حكم سایر غرایزش، روی این غریزه اش حكم می كند، یعنی همه اینها در یكدیگر تاثیر متقابل دارند و گاهی یكی بر دیگری حكومت می كند معنای حكومت كردن، نه این است كه آن را به كلی از ریشه دگرگون می كند، بلكه معنای آن این است كه حكم او را ساقط می كند، یعنی او را در حد بالقوه نگه می دارد، مثلا وجدان مذهبی انسان یك چیز را حكم می كند و نیاز اقتصادی اش چیز دیگری را، در اینجا ممكن است كه دنبال معاشش برود، نه این كه وجدان مذهبی اش فورا تغییر می كند! 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 عكسش هم در دنیا مشاهده شده است، یعنی انسان به خاطر اخلاق، مذهب، علم، بر وضع اقتصادی خودش حكومت می كند، به خاطر اخلاق، نظام اقتصادی خودش را تغییر می دهد، اخلاقش حكومت می كند بر اقتصادش، مذهبش حكومت می كند بر اقتصادش.

سؤال:

1. مادیون می گویند: «محرك انسان، جلب منافع و كسب لذت است»

شهوت، پول و برتری طلبی هم جزو منافع. است. انسان برای كسب لذت بیشتر، مغزش را به كار می اندازد، آن وقت وسائل تولید را كامل تر می كند، در نتیجه شرایط اقتصادی زمان تغییر می كند، در آن صورت رو بنا هم - كه می گویند شامل هنر، فرهنگ، مذهب، آداب و رسوم، قوانین و است - عوض می شود.

2. آقای مطهری فرمودند «باید از علم سؤال كرد كه آیا بر وجود بشر فقط غریزه منفعت طلبی حكومت می كند یا چیزهای دیگری هم هست؟» روانشناسی این را خیلی طرد نمی كند و تقریبا تایید می كند كه انسان تمام كارهایش بر اساس منافع خودش است در كتاب آقای دكتر سیاسی در شرح حال بعضی بیمارها می گوید: » اینها فداكاری و ایثار می كنند، «ما می خندیدیم كه اینها كارهای انسان كامل است، او می گوید بیمارند و آدم طبیعی را كسی می داند كه منافعش را در راه مردم و اجتماع كنار نزند...

3. مسائل اجتماعی، مسائل آماری هستند و لذا نمی شود روی یك نفر حكم صادر كرد روانشناسان هم در مسائل روانی بر آمار تاكید می كنند آنها می گویند بیشتر مردم برنامه زندگیشان این طور است كه 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 كنند، زیر پرده خبر دیگری است كه شاید خودشان هم ندانند.

4. ماركسیستها نمی گویند غنی از تجربیات، یك چیز استنباط می كند و فقیر چیز دیگر آنها می گویند: «طرز تفكر جامعه جبرا تابع شرایط اقتصادی است»، مثلا در دوران بردگی، طرز تفكر و اخلاقیات بردگی حكومت می كرده و در دوره های بعد چیزهای دیگر در آن وقت می گفتند: انسان خوب (برده خوب) كسی است كه به مولای خود وفادار باشد، امروز جور دیگری است آنها می گویند در رژیمی كه یك طرز تولید مخصوص بر اقتصاد حكومت می كند، طرز تفكر مردم هم تابع آن است، لذا نمی گویند «اقتصاد» زیر بناست، بلكه می گویند «طرز تولید اقتصاد» زیر بناست، طرز تولید اقتصاد در دوران بورژوازی یك جور است، در دوره كمونیسم یك جور دیگر. من اول جواب مطلب آخر را عرض می كنم نه، این جور نیست كه آقای مهندس فرمودند اولا [از نظر اینها] ریشه اینكه با تغییر نظام اجتماعی، سایر مسائل تغییر می كند، این است كه انسان تابع جو خودش است، ریشه اش این است و نتیجه اش هم جز این نمی تواند باشد كه انسان در هر جو مادی كه قرار بگیرد، همان طوری فكر می كند كه آن جو مادی اقتضا می كند (یعنی منافعش در آن جو مادی حكم می كند)، و بنابراین جبرا فقر هم همین جور است گذشته از این، تصریحی كه یكی از پیشروان ماركسیسم (18) می كند و این جمله معروف از اوست كه: » یك نفر در كاخ و در ویرانه دو جور فكر می كند (19)، همین مطلب است، یعنی مثلا همین آقایی كه امروز در یك نظام طبقاتی جزو طبقه كار فرماست، الان یك طرز تفكر دارد، اگر یكمرتبه در اثر یك بحران وضع اقتصادی ورشكست بشود و مجبور گردد كارگر بشود، یعنی یك ماه بعد به صورت یك كارگر در بیاید، آن وقت وجدانش فرق می كند، چون حالا كارگر است، یك وجدان دارد، سابقا كارفرما بود، وجدان دیگری داشت بر عكس اگر كارگری از طبقه خودش خارج شود و بیاید در طبقه كارفرما، وجدانش آنا عوض می شود.

او در كمال صراحت این مطلب را می گوید، والا «شرایط طبقاتی» دیگر معنی نداشت چرا می گویند انسان در هر طبقه ای كه باشد یك جور فكر می كند كه در طبقه دیگر فكر نمی كند؟ دو طبقه كه در یك زمان هستند و شرایط تولیدی و نیروهای تولیدی طبقه كارفرما و طبقه كارگر در یك زمان كه یك جور است اینكه كارگر یك طرز تفكر دارد و كارفرما طزر تفكر دیگر، علتش این است كه جو زندگی فردی و شخصی این با جو زندگی فردی و شخصی او فرق می كند، و همان جمله معروف» یك انسان در كاخ و در ویرانه دو جور فكر می كند «مؤید این مطلب است.

راجع به مسائل اول هم در آن جلسه عرض كردیم، بحث در این نیست كه انسان برای منافع خودش كار می كند یا برای لذت؟ انسان برای لذت كار می كند این امری است كه شاید احدی در دنیا منكرش نباشد تا انسان از كاری كه می كند نوعی لذت نبرد، نمی كند این دیگر ساختمان انسان است همان كسی هم كه ما می گوییم از لذات مادی خودش می گذرد، نه این است كه به بی لذتی پناه می برد، او در این گذشت، لذتی می بیند كه برای او عالی تر و راقی تر است، یعنی از خورانیدن بیشتر لذت می برد تا از خوردن، از پوشانیدن بیشتر لذت می برد تا از پوشیدن سعدی هم می گوید:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اگر لذت ترك لذت بدانی |  | دگر لذت نفس، لذت نخوانی |

هیچكس نگفته كه بشر برای لذت كار نمی كند خود پیغمبران هم كه مردم را دعوت به آخرت و خدا و عبادت كرده اند، گفته اند نمی دانید چه لذتها و بهجتهایی در اینجا هست! لذتی كه امیرالمؤمنین از عبادتش می برد، هیچ عیاشی از هیچ كاباره ای نمی برد كسی نمی گوید امیرالمؤمنین عبادت می كرد و یك ذره هم لذت نمی برد به یك مفهوم، منفعت است انسان هر منفعتی را به خاطر لذت می خواهد منتها بحث مادی و غیر مادی این است كه مادی، لذت را منحصر می داند به آنچه كه ناشی از مادیات زندگی است غیر این مادیین (یعنی ماتریالیست دیالكتیسین ها)، » منافع مادی «را همین طوری كه شما گفتید توجیه می كنند، یعنی اختصاص نمی دهند به منافع اقتصادی، شهوت جنسی را هم جزو آن می دانند، برتری طلبی را هم یك امر مادی می شمارند (آن را جزو معنویات نمی شود شمرد)، ولی در مكتب اینها (ماركسیسم) مطلب این جور نیست كه منافع مادی را شامل امور جنسی هم بدانند، و لهذا - عرض كردم - امثال راسل این را رد می كنند دیگر نمی شود گفت كه راسل هم حرف اینها را نمی فهمیده راسل ماركس را رد می كند و می گوید این نظر درست نیست به این دلیل كه ما نمی توانیم غریزه جنسی را از اصالت بیندازیم.

اینها برای اموری اصالت قائلند كه قابل مبادله باشد، به عبارت دیگر كلی اش مطلوب باشد نه شخصش، امری كه 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 كه دوست دارد، روی یك ارزش كلی نیست، بچه خودش را دوست دارد و فقط هم همین را دوست دارد، یعنی اگر بروند بچه دیگری بیاورند كه همه چیزش از او بهتر باشد، زیباتر باشد، خوش زبان تر باشد، باهوش تر و با نمك تر باشد، بگویند آقا تو بچه می خواهی دیگر، بهترش را به تو می دهیم، او را به ما بده، قبول نمی كند، برای این كه غریزه به شخص این بچه تعلق گرفته می گوید: همین را می خواهم همان بچه كور و كچل خودش را ترجیح می دهد به بچه های خیلی خوب مردم.

مساله عشق هم همین طور است هر كسی نه این است كه به یك همسر به طور كلی علاقه مند می شود، یك كلی همسر! آن جلسه عرض كردم، [غلام عاشق به اربابش] گفت: «عاشق هر كسی هستم كه شما مصلحت بدانید» نمی شود انسان عاشق كسی باشد كه دیگری مصلحت بداند، مثل قالی نیست شما قالی ای را كه در اتاقتان افتاده، فقط از آن جنبه های كلی اش می خواهید، مثلا قالی ای است كرمانی، خصوصیتش این جور، ارزشش اینقدر و اگر همین الان كسی یك 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 یك زن همین خصوص شوهر خودش را می خواهد اگر زنی حاضر باشد شوهرش را معاوضه كند، می گویند شوهر دوست نیست، اصلا او را زن خانواده حساب نمی كنند، كما این كه اگر مردی حاضر باشد زنش را با یك زن دیگر به اصطلاح» فنی «بزند و بگوید اگر زنی با این شرایط پیدا شود من فورا معاوضه می كنم، او را شوهر حسابی تلقی نمی كنند هر كسی 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 كه شما می دهید، برای توجیه حرف آنهاست اما چیزی نیست كه با حرف آنها تطبیق كند.

این چیزهایی هم كه حضرتعالی راجع به آمار فرمودید كه در مسائل اجتماعی [بر اساس] اكثریت [حكم می كنند]، آن اكثریتی كه شما می گویید، مضر به حرف ما نیست ما می گوییم غریزه منحصر در بشر این نیست و لو موارد كمی هم پیدا شود [كه نشان بدهد غرایز دیگری نیز در بشر وجود دارد] همان نهرو هم اگر منحصر به خودش باشد [كفایت می كند] آن وقت می گویید» از نظر علم امروز نهرو یك آدمی بیمار تلقی می شود «امثال نهرو در دنیا بسیار زیاد هستند.

چقدر افراد بوده اند و هستند كه یك عمر زندگی زاهدانه می كنند برای این كه ریاستشان محفوظ باشد این قضیه دیگر در پیشوایان مذهبی غیر متقی و پیشوایان مذهبی دروغین هست بگذریم از دو پیشوای مذهبی كه در اثر نعمت حماقت مریدهایشان از عالی ترین لذتهای مادی دنیا بهره مند بودند: یكی پیشوایان اسماعیلیها (آنها كرهایی هستند كه با هیچ چیزی نجس نمی شوند)، یكی هم پیشوایان بهاییها تا شوقی افندی زنده بود، حالا كه به صورت هیات در آمده است، همه پیشوایان مذهبی دنیا اگر بخواهند مقام پیشواییشان را حفظ كنند، راهی ندارند جز محروم كردن خود از لذتها البته شكی نیست كه میان اینها عده ای هم هستند كه روی ایمان و اعتقاد و تقوا [آن طور زندگی می كنند]، آن به جای خود، ولی هیچ كس هم انكار ندارد كه اقلا نیمی از آنها اینهمه محرومیتها را در زندگی متحمل می شوند فقط به خاطر این كه مقامشان محفوظ باشد. این امری است كه خیال نمی كنم قابل انكار باشد امر خیلی محدودی هم نیست كه بگوییم یك نفر بوده، دو نفر بوده، پنج نفر بوده، همیشه در دنیا هستند و زیاد هم هستند ممكن است یك نفر در این تهران باشد كه اگر یك آدم عادی باشد، دل او ممكن است بتركد، آدم مثلا به خدا اعتقاد نداشته باشد و كارش به خاطر خدا هم نباشد، آن وقت مثلا نواحی بالای شهر تهران را در همه عمرش نمی بیند برای این كه مبادا مریدها ناراحت بشوند چقدر باید غریزه جاه طلبی در او قوی باشد كه تا این حد برای خودش محرومیت ایجاد كند! این هست و خیال نمی كنم قابل انكار 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 كتاب 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 كننده تایید می كند كه مقصودش همان گفته استاد است.

17 - [سر پوش بزرگ بلورین كه لامپ را زیر آن می گذارند تا از باد مصون بماند (لغتنامه دهخدا)].

18 - [فوئرباخ].

19 - [اصل جمله چنین است: « تفكر در یك كاخ و در یك كلبه تفاوت پیدا می كند» (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 می كنیم] البته منظور این است كه قرآن منطق خودش را در جریانهای تاریخ بر چه مبنایی گذاشته است؟ ما در آن جلسه مقداری بحث كردیم و چون به مطالعات جدیدی برخورد كردیم، ناچار آنها را اینجا ذكر می كنیم، اگر چه ممكن است بعضی از مطالب تكراری باشد.

اولین مساله در اینجا این است كه اساسا آیا قرآن برای جامعه بشری، برای اجتماع انسانها شخصیت قائل است یا این كه 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 نمی بیند؟

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

آیا انسانها هم از همین قبیل اند كه اگر در مورد انسانها بگوییم: «بنی آدم اعضای یك پیكرند» فقط یك تعبیر شاعرانه كرده ایم؟ یا نه، اصلا این یك واقعیت است، افراد انسان پیوندهایی واقعی با یكدیگر دارند كه مردمی كه با هم زندگی می كنند، طبعا و واقعا به صورت یك پیكر در می آیند و افراد اجتماع واقعا تا حدود زیادی حكم اعضا را پیدا می كنند، یعنی استقلالشان تا حدودی محو می شود و تابع آن وحدت و روحی می شوند كه بر جامعه حكمفرماست.

اگر این دومی را گفتیم، آنگاه این سؤال پیش می آید كه افراد كه عضو جامعه هستند و جامعه خودش یك واقعیتی است - نه یك 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 یك درصدی دارد، مثلا بگوییم صدی پنجاه؟ البته درصدش را نمی شود معین كرد.

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 حكم درختان یك باغ نیستند، بلكه در حكم اعضای یك پیكرند، چون گذشته از این كه مقررات اسلامی بر همین پایه گذاشته شده است (یعنی تنها جنبه فردی ندارد، نمی گوید فرد هیچ ارتباطی با افراد دیگر ندارد، بلكه برای اصلاح فرد كه» جزء «هست، اصلاح» كل «را لازم می شمارد و هر فردی به خاطر خودش هم كه هست مسؤول آن كل 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 كه برای فرد حیات و موت قائل است، واقعا برای جامعه حیاتی و موتی و كانه روحی قائل است، برای جامعه عمر قائل است، همین جور كه عمر فرد زمانی به سر می رسد، گاهی طولانی است و گاهی كوتاه است، عمر یك جامعه هم گاهی طولانی است، گاهی كوتاه است و زمانی به سر می رسد، همان طور كه هر فردی یك شعور خاص به خود دارد، جامعه هم یك شعور خاص به خود دارد و شاید به تعبیر بالاتر، همان طور كه از نظر قرآن هر فردی یك كتاب دارد كه ما اسمش را نامه عمل می گذاریم (و كل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیامة كتابا یلقیه منشورا) (2)، یك نامه عمل دارد كه آن، نامه عمل فردی است، هر امت هم یك كتاب مستقل دارد.

این را باید عرض كنیم كه ما این مطلب را بیشتر از تفسیر المیزان استفاده كرده ایم و لهذا خود آن تفسیر را آورده ام كه بیشتر می خواهم عبارتهای آن را بخوانم.

ایشان (علامه طباطبائی) می گویند علت این كه مورخین اسلامی قبل از هر مورخ دیگری به این فكر افتادند كه بحثهای اجتماعی را مطرح كنند و برای هر قومی از آن جهت كه یك قوم است، حساب مخصوصی باز كنند و برای هر قوم و ملتی روحی قائل شوند و افرادی مثل مسعودی - در هزار سال پیش بلكه بیشتر - و بعد ابن خلدون [در میان آنها ظهور كنند، تعالیم قرآن است]، اینها از همین قرآن الهام گرفته اند فرنگیها هم این مطلب را قبول دارند كه جامعه شناسی به عنوان یك علم، ابتكار اولیه اش از اروپاییها نیست، مبتكر اولیه اش را ابن خلدون می دانند البته قبل از ابن خلدون هم خیلی افراد بوده اند ولی ابن خلدون به صورت كامل تری بیان كرده است، یعنی ابن خلدون بوده كه در آن مقدمه خودش تصریح كرده به این مطلب كه هیچ دلیلی نداریم كه علوم عقلی منحصر باشد به آنچه كه از قدیم به ما رسیده و یونانیان علوم را تقسیم كرده اند به نظری و عملی، و بعد علوم نظری را به شعبی تقسیم كرده اند و علوم عملی را به شعبی ممكن است علوم دیگری باشد كه اصلا خود آن علم را بشر تاكنون نشناخته باشد و خود علم، جدید باشد، نه توسعه یك علم اصلا علم، علم جدیدی باشد و مدعی می شود كه علم جامعه خودش یك علمی است و مثل همه علوم دیگر، موضوع و هدف و مبادی و مسائلی دارد و با هیچ علمی فرق نمی كند.

كتابش ترجمه هم شده است و بسیار كتاب 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 ذكر می كند او به فرد كار ندارد، حكم «امت» و به اصطلاح امروز «ملت» را بیان می كند درست جامعه را موضوع یك علم مستقل و جداگانه قرار می دهد.

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

در اوائل سوره مباركه اعراف آیاتی هست خطاب به بنی آدم به طور كلی:

(یا بنی آدم قد انزلنا علیكم لباسا یواری سوءاتكم) (3) (یا بنی آدم لا یفتننكم الشیطان كما اخرج ابویكم من الجنة) (4)، تا می رسد به اینجا كه: (قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغی بغیر الحق و ان تشركوا بالله ما لم ینزل به سلطانا و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون) (5) خداوند كارهای زشت را - چه ظاهری و چه باطنی، چه آنچه كه علنی است و چه آنچه كه مخفی و مربوط به روان و باطن انسان است - و كارهای بد و طغیانها را و قیامهای بدون حق را و شرك را و نسبت دادن به خدا چیزی را كه انسان نمی داند (بدعتها) همه را حرام كرده است بعد می گوید: (و لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا یستاخرون ساعة و لا یستقدمون) (6) برای هر امت و قومی پایانی است.

اصلا خود آن آیه فواحش را كه ذكر می كند، معلوم است كه می خواهد علل به پایان رسیدن را ذكر كند از آیات دیگر قرآن [نیز] این مطلب استفاده می شود [كه] هر امتی پایانی دارد و آن وقتی كه پایانش برسد، یك ذره تخلف نمی كند، 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 كه خطاب به بنی آدم می گوید: «ای بنی آدم! شما در روی زمین زندگی می كنید 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 كه برای افراد هست.

آیه دیگر آیه 108 سوره انعام است گفتیم كه می گویند هر قوم هم یك نوع شعور و یك نوع احساسی دارد غیر از احساس فرد و مختصات احساسی یك فرد شما می بینید كه هر قوم و ملتی در اثر این كه با یكدیگر زندگی كرده و تحت تاثیر یك گونه علل (علل طبیعی و جغرافیایی، علل اجتماعی و علل نژادی) قرار گرفته اند، طبعا همه مردم دارای یك روحیه خاص می شوند كه امروز روی روحیه ملل تكیه می شود و حتی كتابهایی 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 كند، خطاب می كند به یك مردمی كه عملشان فحاشی است و فحش می دهند، قرآن نهی می كند حتی مسلمین را، می گوید به بتها و هر چیز دیگری كه مورد احترام دیگران است، فحش ندهید، سب نكید، البته نه به آن ملاكی كه امروز می گویند كه هر چیزی كه بشر برای آن احترام قائل شد، خود به خود احترام پیدا می كند، 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، بلكه برعكس استنباط می شود: به خاطر توجه دادن به عكس العملش، می گوید وقتی كه شما به معبود و مقدسات آنها فحش بدهید، آنها هم به مقدسات شما فحش می دهند، اصلا فحش را كنار بگذارید.

در جنگ صفین - در نهج البلاغه است - امیرالمؤمنین دیدند كه اصحابشان به معاویه و اصحاب معاویه و شاید به بالاترها فحش می دهند، فرمود: (انی اكره لكم ان تكونوا سبابین) (8) من خوش ندارم كه شما فحاش و سباب باشید، بلكه برعكس حرف خوب بزنید، سخنتان دعا باشد، بگویید خدایا! میان ما و این دشمنانمان اصلاح كن، آنها را به را خیر هدایت كن. قرآن می فرماید: (و لا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغیر علم)، بعد می گوید «كذلك» (مثل این كه این را به عنوان یك روحیه كلی از این مردم تشخیص می دهد) (كذلك زینا لكل امة عملهم ثم الی ربهم مرجعهم فینبئهم بما كانوا یعملون) (9) «اینچنین برای هر امتی كارشان 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 كه هر امتی عمل خودش را زیبا احساس می كند، هر امتی اصلا احساس و دركشان درباره نوع كاری كه آن را پسندیده اند، با احساس و درك یك امت دیگر فرق می كند، كاری را كه اگر به یك امت دیگر عرضه بداری، آن را زشت می داند، این امت آن را زیبا می داند، این خودش دلیل بر آن است كه گاهی یك امت دارای نوعی احساس و درك می شود كه یك امت دیگر ندارد.

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

صریح آیه قرآن است كه در قیامت به انسان كتابی عرضه می شود كه در اصطلاح مذهبی شایع امروز ما «نامه اعمال» می گویند به طور كلی قرآن دائما این مطلب را تكرار می كند، و صرف این را نمی گوید كه هر چه شما می كنید ما می دانیم، بلكه می گوید هر چه هر فرد بشر انجام می دهد، در كتابی ثبت می شود و هیچ كار كوچك یا بزرگی نیست مگر این كه در آن كتاب ثبت می شود و وقتی انسان در قیامت محشور می گردد و آن كتاب را به او عرضه می دارند، حیرت می كند و می گوید:

(ما لهذا الكتاب لا یغادر صغیرش و لا كبیرش الا احصیها) (10).

تا این مقدارش هیچ شك و تردیدی در آن نیست، حال آن كتاب چگونه كتابی است، آیا واقعا كتابی است از جنس كاغذ و افرادی هستند با كاغذ 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 اینكه آن كتاب، بیرون از وجود خود انسان نیست و نوشتن اعمال انسان در كتاب، جز این نیست كه صورت هر عمل به نحوی در وجود خود انسان باقی می ماند و وقتی كه 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 كند، خودش را روی خط زمان در زمان حال می بیند و گذشته و آینده از او پنهان است، ولی در قیامت یكمرتبه اوست با تمام آنچه كه در همه زمانها انجام داده، خودش را با تمام زمانهای خودش و كارهایی كه در زمانها كرده توام می بیند.

عده ای این جور استنباط می كنند، می گویند: (و نخرج له یوم القیامة) (11) بیرون می آوریم «نشان می دهد كه گویی چیزی در جایی مخفی است، آن را بیرون می آورند، و این جز آنكه از درون خود انسان بیرون كشیده می شود، چیز دیگری نیست.

ولی آیا فقط هر فرد از آن جهت كه یك فرد است یك كتاب و نامه دارد؟ و یا یك امت هم از آن جهت كه یك امت است نامه ای دارد؟ این آیه چنین می گوید: (و تری كل امة جاثیة) در روز قیامت در ابتدای كار، هر امتی را می بینی در حالی كه روی زانوی خودشان تكیه كرده اند و این جور خلاصه به زانو در آمده اند و منتظرند كه سرنوشتشان به دستشان داده شود، بعد می گوید: (كل امة تدعی الی كتابها الیوم تجزون ما كنتم تعملون) (12) هر امتی به كتاب و نامه خودش خوانده می شود و به آن امت گفته می شود كه به شما كیفر یا جزا داده می شود همانچه را كه عمل كردید، یعنی جزای شما همان عمل شماست.

در این آیه هم باز ایشان تصریح می كنند كه: (و یستفاد من ظاهر الایة ان لكل امة كتابا خاصا بها) از این آیه ظاهر می شود كه هر امت یك كتاب مخصوص به خود دارد «كما ان لكل انسان كتابا خاصا به» [همان طور كه هر انسانی كتابی مخصوص به خود دارد].

این طبعا لازمه آن حرف هم هست، یعنی اگر بنا شد كه جامعه یك وحدت واقعی و یك شخصیت واقعی جدا از شخصیت فرد داشته باشد و خودش یك شخصیت باشد و جامعه صرف مجموع نباشد و غیر از روح فردی یك روح اجتماعی نیز بر انسانها حكومت كند، طبعا باید آن هم یك كتابی داشته باشد و نمی تواند نداشته باشد.

آیه دیگر در سوره یونس است كه می فرماید: (و لكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون) (13) برای هر امتی یك پیامبری هست (نه اینكه در میان هر امتی شخص رسولی هست، نه، هر امتی رسولی دارند كه یا آن رسول خودش در میان آن امت بوده یا پیامش به آنها ابلاغ شده، مثل ما كه رسولمان پیغمبر اكرم است با اینكه خودشان در میان ما نیستند، پیامشان به ما ابلاغ شده) (فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون) اینجا می گویند یك نوع حذف و اضماری هست، پیغمبرشان می آید آنها را هدایت می كند، بعد بعضی مردم قبول می كنند و بعضی تكذیب می كنند، و بالاخره به حق در میان آنها حكم خواهد شد.

بعد می گوید: (و یقولون متی هذا الوعد ان كنتم صادقین) چون پیغمبر اكرم به كفار قریش می فرمود: من پیامبری هستم در میان شما و اگر تكذیبم كنید، سنت الهی این است كه هلاك بشوید، نه یك فرد، بلكه این جامعه ای كه نمی پذیرد، هلاك شود، اینها به مسخره می گفتند: (متی هذا الوعد ان كنتم صادقین) حالا هلاك ما كی می خواهد عملی شود؟ (قل لا املك لنفسی ضرا و لا نفعا الا ما شاء الله) بگو آنچه می گویم به دست من نیست، من نیستم كه می خواهم شما را هلاك كنم، اراده فرد من نیست، من حتی مالك ضرر و نفع خودم جز این كه خدا بخواهد، نیستم، یعنی همه چیز به دست خداست بعد سنت خدا را بیان می كند: «لكل امة اجل» ولی بدانید كه مشیة الله چنین است كه برای هر قومی پایانی هست، اجلی و عمری هست (اذا جاء اجلهم فلا یستاخرون ساعة و لا یستقدمون) (14) آنگاه كه پایان كارشان برسد، نه یك لحظه جلو می افتد، نه یك لحظه عقب.

در این تفسیر عین همین مطلب را اندكی مفصل می گوید كه من مختصرش را ذكر می كنم.

می فرماید: وقتی كه اینها گفتند: «تو كه می گویی ما هلاك می شویم، پس كی؟ وقتش را تعیین كن»، جواب این سؤال دو گونه داده شده است: اول آنكه این غیب است و غیب را جز خدا نمی داند و این امری است كه در دست خداست، و دوم آنكه در عین اینكه غیب است، یك امر ضروری الوقوع و به اصطلاح امروز اجتناب ناپذیر است «و اما الثانی اعنی ذكر ضرورش الوقوع فقد بین ذلك بالاشارش الی حقیقة هی من النوامیس العامة الجاریة فی الكون» خواسته به یك ناموسی كه در هستی جریان دارد اشاره بفرماید كه «تنحل بها العقدش» اشكال به آنجا حل می شود «هی ان لكل امة اجلا لا یتخطاهم و لا یتخطونه فهو اتیهم لا محالة» (15) كه آیه فرمود: (لكل امة اجل اذا جاء اجلهم فلا یستاخرون ساعة و لا یستقدمون).

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

مطلب دیگر اینكه حال كه جامعه شخصیت دارد و فرد عضوی است در جامعه و لازمه عضویت این است كه مقداری از استقلال - اگر نگوییم تمام استقلال - از میان برود، چقدر از استقلال از میان می رود؟ آیا واقعا پیكر است و عضو و واقعا فرد هیچ استقلالی از خود ندارد، همین طور كه یك انگشت در بدن هیچ استقلالی از خودش ندارد و صد در صد محكوم جریان كلی بدن است؟ آیا قرآن این اصل را می پذیرد كه فرد صد در صد محكوم جریان كلی جامعه است و عضوی است كه هیچ گونه استقلالی از خود ندارد (قهرا 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 اینكه عضو و محكوم جامعه است، می تواند حاكم 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 یك خصوصیت و حالتی دارد كه می تواند كل خودش را تغییر بدهد و عوض كند.

مسلم اسلام به منطق دوم قائل است می بینید اسلام برای عقل به عنوان یك امری كه در همه حال مناط تكلیف انسان است و برای وجدان انسانی استقلال قائل است، در هیچ شرطی از شرائط اجتماعی، وضع جامعه را به عنوان یك عذر نمی پذیرد، یعنی این حرفی كه امروز شایع است كه تا می گوییم: «آقا چرا چنین می كنی؟» می گوید: «ای آقا! محیط اینجور اقتضا می كند، لازمه محیط است، كاری نمی شود كرد، محیط خراب است، محیط فاسد است!» از نظر اسلام پذیرفته نیست معنای این حرف آن است كه وقتی كه 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 كه انسان قرار گرفته باشد، نمی پذیرد و لهذا تكیه فراوانی روی عقل و تعقل یعنی فكر مستقل بشر دارد، نه اینكه 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 كه فكر انسان، وجدان انسان، اراده انسان و ایمان انسان صرفا یك پرتو و یك مجلی و یك آئینه ای است كه منعكس كننده وضع محیط است! چنین چیزی ابدا نیست به همین دلیل اسلام روی اخلاق، تربیت، دعوت، تبلیغ، اختیار و آزادی انسانها در اجتماع و امثال اینها تكیه فراوانی می كند و بلكه آن را اصل و اساس می داند، عزتها و ذلتها را تابع شرایط اختیاری انسانها می داند: یك ملت عزیز شد، چرا؟ خواست عزیز بشود، یك ملت ذلیل شد، چرا؟ نخواست عزیز بشود یا خواست ذلیل بشود این اصلا منطق قرآن است این است كه در آن آیات می فرماید: (و لو ان اهل القری آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم بركات من السماء و الارض) (16) «اگر مردم آن قریه ها (آن مجامع) (17) ایمان می آوردند و راه تقوا را پیش می گرفتند، بركتهای معنوی و مادی از اطراف بر آنها می ریخت » معلوم می شود كه در هر شرایطی كه آنها قرار گرفته باشند، برای آنها این آزادی را قائل است كه ایمان و تقوا پیدا كنند.

اینكه قرآن برای وجدان و عقل و اراده انسان، اصالت و استقلال و آزادی در مقابل محیط قائل است، در عین اینكه برای محیط یك شخصیت قائل است، طبعا منطق قرآن را در مورد فرد و جامعه یك منطق خاصی قرار می دهد قبلا حرف علی الوردی را نقل كردم، و عرض كردم كه او اصرار زیادی دارد كه 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 » اصلا تاریخ در قرآن یك جنگ و كشتی گیری بسیار تلخ است میان فرعونها از یك طرف و موسی ها از طرف دیگر.

شك نیست كه قرآن به جنگ موسی ها از یك طرف و فرعونها از طرف دیگر كه جنگ طبقاتی است، عنایت خیلی زیادی دارد - كه آیاتش را خواندیم - و این مطلب را خوب گفته اند و حرف درستی هم هست ولی قرآن تاریخ را صرفا این جور بسیط توجیه نمی كند كه تاریخ همین است و همین، یعنی جامعه را تقسیم كند به دو طبقه و بعد هم جنگ دو طبقه علیه یكدیگر، اینجور نیست این با منطق قرآن كه برای وجدان و عقل، استقلال قائل است و بنابراین هر كسی در هر طبقه ای باشد، محكوم آن طبقه و مجبور از ناحیه آن طبقه نیست، جور در نمی آید، اصلا با تكلیف، مسؤلیت، به اصطلاح امروز «تعهد» و اختیار جور در نمی آید، و لهذا قرآن در عین اینكه به آن جنبه تاریخ توجه زیادی دارد - كه آیاتش را در جلسات پیش خواندیم - به جلوات دیگر تاریخ هم اشاره می كند، مثلا می گوید در میان آل فرعون، در همان كانون فرعونیت، زنی [مخالف فرعون] پیدا می شود یعنی همان متنعم ترین و برخوردارترین زنان جامعه مصری كه اگر بنا بود وضع طبقاتی انسان حاكم بر وجدان انسان باشد، محال بود كه او زن مؤمنی در بیاید و علیه فرعون طغیان كند 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، كه الان می بینید در منطق مذهبی ما وقتی می خواهیم زنان مقدسه درجه اول را ذكر كنیم، می گوییم: «آسیه زن فرعون، مریم مادر عیسی، »، در این ردیف ذكر می كنیم.

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

از اینها بالاتر قرآن از داوود، سلیمان و یوسف یاد می كند كه اینها در حالی كه عالی ترین مقام دنیوی را داشتند، از نظر قرآن بهترین وجدان انسانی را هم واجد بودند از یك طرف برای سلیمان ملكی ذكر می كند كه: (لا یبغی لاحد من بعدی) (19) برای هیچ انسانی، چنین ملك و قدرتی میسر نشده كه - از نظر قرآن - ملك جن و انس باشد و با قدرت خارق العاده ای حكومت كند، از آنهایی باشد كه به قول معروف شیر مرغ و جان آدمیزاد برایش مهیا باشد، و از طرف دیگر همان سلیمان را ذكر می كند كه دارای یكی از بهترین و عالی ترین وجدانهای انسانی بود اگر قرآن می خواست بگوید هر كس در آن طبقه قرار گرفت، دیگر محال است [وجدانی انسانی داشته باشد] پس سلیمان چیست كه قرآن نقل می كند؟!

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

بنابراین ما هرگز نمی توانیم حرف علی الوردی را اینچنین در بست قبول كنیم كه 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 هیچیك از این توجیهاتی كه قدیم می كردند: یكی می گفت: عامل جغرافیایی عامل تحولات است، دیگری می گفت عامل نبوغ شخصیتها، یكی می گفت عامل اقتصاد، یكی می گفت عامل اخلاقی و وجدانی و دیگر این حرفها را نمی پذیرند كه یك عامل بسیط [در كار باشد]، همه این عوامل را مؤثر می دانند، حق هم همین است.

این برای آن است كه 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 كه 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 كیفر می دهد، [این مضمون] چه زیبا در اولین حدیث كافی آمده است.

كافی ابواب مختلفی دارد اولین بابش «باب عقل و جهل» است و در آن باب هم اولین حدیثش این است، كه مطلب به صورت یك 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 منك ایاك اعاقب و ایاك اثیب» خدا عقل را آفرید، به او گفت: «بیا» آمد، گفت: «پشت كن، 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 كیفر می كنم.

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

بدون شك آن مكتبهایی كه انسان را در مقابل شرایط جغرافیایی یا سیاسی یا اقتصادی، اجتماعی و غیره به صورت یك موجود مجبور كت بسته ای كه مثل خسی كه روی سیل قرار گرفته بدون اختیار خودش این طرف و آن طرف می رود [می دانند]، شخصیت انسان را محو كرده اند، ولی قرآن برای انسان شخصیتی مافوق همه این شرایط قائل است پس قرآن به جبر آنچنانی قائل نیست، در عین اینكه آن عوامل را به رسمیت می شناسد.

یك دلیل دیگر این است: زندگی انسان در منطق قرآن از آدم شروع شده، (20) از یك انسان، آن هم یك انسان معلم (و علم ادم الاسماء كلها) (21) از یك انسان مكلف، از یك انسانی كه صفی الله و برگزیده خداست كه همان انسان عصیان می كند و همان انسان توبه می كند، یعنی یك موجودی كه قبل از هر چیزی، قبل از اینكه جامعه ای به وجود بیاید، قبل از اینكه فرزندانی پیدا كند، قبل از اینكه اصلا این حرفها در كار بیاید، در درون خودش دچار یك نوع تضاد است، یعنی دو دعوت در درون انسان هست: یكی او را به شهوات و مطامع و این امور دعوت می كند، و دیگری به ترك شهوت پرستی و خودپرستی و به سوی خدا دعوت می كند، همین انسان عصیان می كند و همین انسان تائب می شود و توبه می كند.

معلوم می شود كه اصلا انسان قبل از اینكه وارد جامعه بشود و قبل از اینكه وضع طبقاتی پیدا كند و قبل از اینكه شرایط مختلف سیاسی، اقتصادی و غیره بر او حكومت كند، در درون خودش دو جنبه متضاد دارد و انسان آفریده شده است كه از این دو امر متضاد، یكی را انتخاب كند، از یك طرف شیطان می آید و انسان را ترغیب و وسوسه می كند - كه 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 كند، و به انسان گفته اند تو یك اراده آزاد و یك اختیار كاملی داری كه از میان این دو ضد، یكی را انتخاب كنی.

در جواب اینها كه 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 مشتهیات نفسانی و الهامات وجدانی و عقلی و هدایتهای انبیاء كه به كمك آنها آمده اند (و نفس و ماسواها، فالهمها فجورها و تقویها) (22).

وقتی كه انسان ذاتا و در سرشت خودش این طور بود، این امر نمی تواند در تاریخ مؤثر نباشد، بگوییم این یك امر فردی است و امر فردی هم به تاریخ كار 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 كه اخیرا شایع شده است.

2 - اسراء /. 13

3 - اعراف /. 26

4 - اعراف /. 27

5 - اعراف /. 33

6 - اعراف /. 34

7 - [مانند كتاب روح ملتها].

8 - نهج البلاغه، خطبه. 204

9 - انعام /. 108

10 - كهف /. 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 كاری نداریم كه داستان آدم از نظر خود قرآن واقعا یك داستان تاریخی است یا به قول امروز یك جریان سمبلیك است و همین جور قرآن خواسته بیان كند، هر كدام كه باشد، برای ما درس است، از نظر درسی فرق نمی كند.

21 - بقره /. 16

22 - شمس / 7 و. 8

## آیا «اخلاق» مطلق است یا نسبى؟

بحث اصلی ما درباره این بود كه آیا قوانین و مقررات و همچنین اصول اخلاقی و اصول تربیتی لزوما و ضرورتا در طول تاریخ بشریت تغییر می كند و باید هم تغییر بكند و بنابراین هیچ قانونی و هیچ اصل اخلاقی و اصل تربیتی ثابت و جاوید نیست، بلكه جبرا همه قوانین نسخ می شود، و یا این طور نیست؟ كه البته اگر گفتیم این طور نیست، معنایش این نیست كه همه چیز ثابت می ماند، بلكه به این معنی است كه یك سلسله اصول و قوانین و مقرارت هست كه باید ثابت بماند.

بحثی كه ما راجع به تاریخ كردیم، برای همین مطلب بود و یك بحثی كه در جلسات پیش هم به طور اشاره گفته ایم و اكنون می خواهیم مفصل تر روی آن بحث كنیم - چون بحثی است كه امروز زیاد مطرح می شود و تا این بحث درست حل نشود، نمی توانیم ادعای خودمان را درباره اینكه «یك سلسله مقررات زندگی بشر جاوید است و باید جاوید بماند» تثبیت كنیم - بحث درباره مساله ای است به نام «نسبیت اخلاق» در مقابل مطلق بودن اخلاق، كه علمای جدید طرح كرده و مدعی هستند كه اخلاق و اصول تربیتی، مانند خیلی از چیزهای دیگر - اگر نگوییم همه چیز دیگر - مفاهیم مطلق نیستند كه در همه مكانها و در همه زمانها یك جور صدق كند و یك جور درست باشد، بلكه یك سلسله امور و مفاهیم نسبی هستند كه در مكانهای مختلف و زمانهای مختلف و زمانهای مختلف تغییر می كنند.

این مقدمه را هم باید عرض كنیم كه در باب اخلاق بالخصوص، تكیه روی این مطلب است كه اخلاق را بر پایه حسن و قبح كه حكم عقل است مبتنی می كنند، می گویند: «خلق خوب آن است كه عقلا زیبا باشد و در نزد عقل نیك شمرده شود، و خلق بد آن است كه در نزد عقل زشت شمرده شود» و با دلائل و شواهد زیاد ثابت می كنند كه این حكمهای عقل كه «فلان خلق نیك است و فلان خلق زشت» یك حكم ثابت یكنواخت متساوی در همه جا نیست عادات و آداب ملل مختلف را كه مورد مطالعه قرار داده اند، دیده اند در زمان واحد یك چیز در میان یك قوم و نزد عقول یك قول، زیبا و مستحسن و لازم الرعایه شمرده می شود و همان چیز عینا در میان قوم دیگری یك امر مستقبح و زشت شمرده می شود، و یا در زمانی یك چیز در میان قومی مستحسن شمرده می شده است و در زمان دیگر مستقبح.

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

بعضی ها معیار اخلاق را این قرار داده اند كه: «هدف از فعل انسان، غیر خودش باشد» در مقابل فعل اخلاقی، فعل طبیعی است می گویند انسان یك فعل طبیعی دارد و یك فعل اخلاقی، كما اینكه حیوانها همه فعلهایشان طبیعی است هر فعلی و هر كاری كه غایب و هدف آن خود انسان باشد، این یك فعل طبیعی است و اخلاقی نیست، چه اینكه انسان بخواهد با آن كار جلب نفعی برای خودش كرده باشد، و چه بخواهد دفع زیانی از خودش كرده باشد ولی اگر هدف فعل، غیر شد، این فعل می شود «اخلاقی»، من كاری بكنم كه هدفم از آن، رسیدن نفع به یك نفر دیگر یا دفع زیان از یك نفر دیگر است.

این به ظاهر بیان خوبی به نظر می رسد، ولی مورد این اعتراض قرار گرفته است كه ممكن است یك فعل، هدفش غیر باشد و در عین حال اخلاقی هم نباشد، طبیعی باشد، مثل افعال مادرانه كه مادر - اعم از انسان یا غیر انسان - انجام می دهد بدون شك هدف مادر در مهربانی و زحمتهای مادرانه اش، غیر است - كه فرزند خودش باشد - و در این جهت ما می بینیم حیوانات هم همین حالت را دارند، یعنی كارهای مادرانه را دارند، ولی كار مادرانه، یك كار طبیعی است، یعنی مادر به حكم یك غریزه طبیعی این خدمت را به غیر انجام می دهد و لهذا میان فرزند خودش و فرزند دیگر از زمین تا آسمان تفاوت قائل است، یعنی اساسا فرزند دیگری انگار چیزی نیست، برای فرزند خودش است كه اینهمه فداكاری می كند. كار مادرانه از نظر عواطف خیلی با عظمت و با شكوه و عالی و رقیق است، همه این صفات به جای خود، ولی ما نمی توانیم آن را یك فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی بشماریم، فقط باید بگوییم كه مادر به حكم طبیعت، احساساتی بسیار رقیق و عواطفی عالی دارد، نه اینكه این اخلاق مادر یك اخلاق خیلی عالی است، اگر اخلاق می بود، «فردی» نبود كه فقط وقتی به این فرد می رسد خدمتگزار باشد و در مقابل فرد دیگر بی تفاوت. این است كه بعضی آمده اند یك قید اضافه كرده و گفته اند: «فعل اخلاقی فعلی است كه هدف از آن، غیر باشد و در عین حال ناشی از یك خلق طبیعی هم نباشد» یعنی یك امر اكتسابی باشد، یعنی انسان خودش را اینجور ساخته باشد كه هدفش از عملش، نفع رساندن به غیر باشد وقتی انسان بخواهد خودش را بسازد و یك خلق در خودش ایجاد كند، قهرا دیگر فرقی نمی كند كه آن غیر، مثلا یكی از بستگان خودش باشد، پدر، مادر یا فرزندش باشد، یا كسی دیگر این یك معیار است كه برای فعل اخلاقی بیان كرده اند.

بعضی دیگر گفته اند معیار فعل اخلاقی این است كه از وجدان انسان الهام بگیرد این، نظریه معروف «كانت» است او معتقد است كه در انسان یك وجدان اخلاقی بسیار عالی وجود دارد یك تكیه گاه او در فلسفه عملی اش وجدان است و می گویند جمله ای گفته است كه همان را روی لوح قبرش حك كرده اند، حال یا خودش وصیت كرده و یا چون جمله خوبی بوده انتخاب كرده اند، گفته است: «دو چیز است كه همواره اعجاب انسان را بر می انگیزد: یكی آسمان پر ستاره ای كه بالای سر ما قرار گرفته و دیگر وجدانی كه در درون ما قرار دارد» او به مساله وجدان و اصالت وجدان اهمیت زیادی می دهد، معتقد است كه در عمق ضمیر انسان، قوه ای قرار داده شده كه ذاتا الهام بخش به انسان است و او را به یك سلسله كارها كه كار نیك است امر می كند و از كارهای زشت نهی می كند و انسان همیشه در مقابل وجدان خودش یك فرد مكلف است و در مقابل یك عامل درونی قرار گرفته است، و معیار تشخیصش هم خود انسان است، هر كاری را كه وجدان انسان - آن وجدان انسانی انسان - به او گفت «بكن» آن كار اخلاقی است و هر كاری كه گفت «نكن» ضد اخلاق است، هر كاری هم كه اساسا امر و نهی در آنجا نداشت، اخلاقی نیست.

او معتقد است كه هر كاری كه به خاطر انگیزه ای غیر از «انجام تكلیف » صورت بگیرد و لو آن انگیزه علاقه به غیر باشد، آن كار عالی و شریف و اخلاقی نیست، كار اخلاقی آن است كه انسان صرفا به خاطر انجام تكلیف وجدانی انجام بدهد عینا نظیر آنچه كه ما در مورد اخلاص در مورد خداوند می گوییم كه عبادت خالصانه و مخلصانه، عبادتی است كه انسان امر الهی را اطاعت كند نه به خاطر طمع بهشت و نه به خاطر ترس از جهنم، بلكه به خاطر اینكه خدا امر كرده، 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 كه او كه امر بكند، چون او امر كرده، انجام دهیم می گوییم عبادت خالص و مخلصانه این است او هم درباره وجدان چنین چیزی می گوید، می گوید: عمل اخلاقی، عملی است كه خالی از هر شائبه ای باشد جز انجام وظیفه و تكلیفی كه وجدان بر عهده ما نهاده است.

البته این مساله مبتنی بر این است كه آیا چنین وجدانی را كه آقای كانت می گوید، علم قبول می كند؟ و ثانیا آیا خود آن وجدان یك 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 كه در انسان هست، صیانت نفس و صیانت ذات است و به دنبال آن، كوشش برای بقا و به دنبال كوشش برای بقا، تنازع برای بقا و به دنبال تنازع بقا، تعاون بقا پیدا می شود، یعنی آنچه كه انسان اصالتا به دنبال آن هست، خودش است، به خاطر خودش كوشش می كند و به خاطر خودش هم وارد تنازع می شود، ولی همین تنازع بقا، منجر به تعاون می شود، یعنی وقتی كه انسان در مقابل یك نیروی قوی تر از فرد خودش قرار گرفت، با افرادی كه با او اشتراك منافع دارند اتحاد و تعاون تشكیل می دهد برای اینكه دشمن را از میان ببرند، یا برای اینكه بتوانند هدف مشتركی را كه نفعش به همه آنها می رسد نائل شوند، مثل همه شركتهای تجاری یا صنعتی و فنی كه 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 كه دنبال منافع خودمان می رویم، تشخیص دادیم كه برای اینكه منافع بیشتری ببریم، بهتر آن است كه با یكدیگر همكاری و تعاون داشته باشیم و شركتی بر اساس اصولی تاسیس كنیم، این كار را انجام «بعضی از آداب، فقط رسم و عرف است و جزو اخلاق محسوب نمی شود (كه حرف درستی هم هست، آداب با اخلاق دوتاست، ولی خودش مثالهایی كه بعد برای اخلاق آورده، آداب را ذكر كرده است) مانند به كار بردن كارد و چنگال بر خوان بریدن سالاد بر سر میز با كارد، گناهی نیست گر چه بینندگان آن ممكن است از زنا اغماض كنند ولی بر آن نبخشایند اما بعضی از آداب برای مصالح عامه، امری حیاتی و ضروری به شمار می رود، مثل تعدد زوجات یا اكتفا بر یكی».

معتقد است در یك زمان تعدد زوجات جزو امور اخلاقی است و در یك زمان دیگر وحدت زوجه امر اخلاقی است، تا اینكه مصلحت زمان و مصلحت اجتماع چه حكم كند همین هم جوابش این است كه مساله تعدد زوجات هم به اخلاق ارتباط ندارد، به سنن و قوانین عملی مربوط است، و معلوم است كه یك قانون ممكن است در یك زمان مفید باشد، در زمان دیگر نباشد.

در خود اسلام هم - مكرر گفته ایم - فلسفه تعدد زوجات همین چیزی است كه آقای ویل دورانت هم ذكر می كند، می گوید وقتی كه در یك 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 كه آن اصل اولی - كه واقعا هم اصل اولی است - یعنی وحدت زوجه [حفظ شود و] یك مرد به یك زن اكتفا كند، طبعا 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 كنند و بعد می آیند مردها را می فریبند و منشا فساد اخلاق می شوند پس در چنین مواردی به حكم ضرورت اجتماعی باید تعدد زوجات را تجویز كرد به هر حال این مربوط به اخلاق نیست كه او این مثال را ذكر كرده می گوید:

«اكنون چند مثال برای نسبیت اخلاق بیاوریم: شرقیان به علامت احترام، كلاه 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 كارگر اهمیت نمی دهد، ولی در شرم و عفت ممكن 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 كند:

«پوشاندن صورت و ساق پا، میل و قوه خیال را بر می انگیزد و در نتیجه ممكن است به مصلحت نوع تمام شود ساكنان ملانزی بیماران و پیران را زنده در خاك می كنند».

این هم به اخلاق مربوط نیست.

«در جزیره بریتانیای جدید گوشت انسان را در دكانها می فروشند همچنانكه قصابان ما گوشت خوك را، و برای مهمانیهای بزرگ آماده می سازند... ».

من نفهمیدم این بریتانیای جدید كه در آنجا گوشت انسان را می فروشند! كجاست؟ [یكی از حاضران به شوخی]: همان بریتانیای كبیر.

استاد: بله، یكوقت در روزنامه خواندم كه یكی از سیاهان رفته بود انگلستان، با یكی از دیپلماتهای انگلیسی صحبت می كرد، آن دیپلمات به او گفته بود: «آیا استعمار بد كرد كه آمد شما را آدم كرد؟ شما تا دیروز آدم می خوردید، حالا چه می گویید؟ » گفته بود: «فرق ما و شما این است كه اگر ما آدم می خوردیم، آدم را یكدفعه پاره می كردیم و می خوردیم، شما آدم را قشنگ می پزید، بعد پوستش را می كنید، گوشتش را جدا می كنید، بعد می آیید سر سفره قاشق و چنگال می گذارید، بشقاب می گذارید، این طور آدمها را می خورید، ما آنجور كجاست می خوردیم، شما اینجور دارید می خورید».

می گوید: «می توان به آسانی صدها مثال دیگر برای نمایاندن اینكه امور زشت و ناپسند زمان و مكان ما در زمان و مكان دیگری خوب و پسندیده هستند، ذكر كرد یكی از صاحبنظران یونان باستان می گوید اگر آداب و رسوم مقدس سرزمینی را جمع كنید و بخواهید آن مقدار از آداب و رسوم را كه 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 كه ما عرض كردیم علمای اخلاق هم اینها را به عنوان اخلاق ذكر می كنند نه آداب عرفی كه در جوامع مختلف فرق می كند. بنابراین ما نمی توانیم تحت عنوان «نسبیت اخلاق» كه اینها ذكر كرده اند و نسبیت آداب را طرح كرده اند، نسبیت اخلاق را بپذیریم.

بعد یك چیزهایی ذكر می كند كه در دوره صیادی اخلاق چگونه بود و چه اخلاقی خوب بود، بعد در دوره كشاورزی چه اخلاقی خوب شد، و بعد در دوره صنعتی چه شد، كه مطلب مهمی ندارد.

سؤال:

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

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

هر دو سؤالتان خوب بود مخصوصا سؤال اول این مساله كه اگر فساد اخلاق بیماری باشد، تكلیف مسؤولیت چیست؟ اولا سؤالی نیست كه جوابش را ما بخواهیم بدهیم، جوابش را همه باید بدهند، و روانشناسها باید جواب بدهند كه فساد اخلاق ها را ناشی از یك نوع بیماریها می دانند، ولی جوابش واضح است: انسان از نظر روانی كه بیمار می شود، در عین اینكه خودش بیمار است خودش طبیب هم هست، نكته این است انسان به بیماری حسادت یا تكبر مبتلا می شود، ولی مطلبی كه مخصوصا در متون دینی به آن توجه شده این است كه هر كسی طبیب خودش است در تحف العقول حدیثی از حضرت صادق عليه‌السلام هست كه (انك جعلت طبیب نفسك و دللت علی الداء و بین لك الدواء).

اگر كسی بیمار شد، اگر درس خوانده باشد، ممكن است خودش طبیب خودش باشد، ولی اگر درس نخوانده باشد، حتما طبیب كس دیگری است حال اگر طبیبی بیمار شد - كه ریشه و دوای بیماری اش را می داند - آیا مسؤول هست یا مسؤول نیست؟ اگر خودش را معالجه نكند، مسلم مسؤول است، چون می گویند درست است كه تو بیماری، ولی به حكم اینكه طبیب هستی و می دانی ریشه بیماریت چیست و هم می دانی راه معالجه چیست و می توانی خودت را معالجه كنی، چرا معالجه نكردی؟

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

بلكه یك تفاوت میان بیماریهای روانی و بیماریهای غیر روانی این است كه بیماری روانی را فقط خود انسان باید تصمیم بگیرد، ولی بیماری غیر روانی را دیگری هم می تواند تصمیم بگیرد. بیمار غیر روانی ممكن است بیهوش هم افتاده باشد، طبیب می آید معالجه اش می كند، 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 كنند، 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 كه بیمار روانی در عین اینكه بیمار است طبیب هم هست مسؤولیتش از آن نظر است كه تو كه طبیب خودت هستی چرا خودت را معالجه نمی كنی؟ از این نظر مانند پزشكی است كه بیمار هم باشد.

در مورد سؤال دوم، من در ضمن عرایضم عرض كردم كه تشخیص ملاك تعادل مشكل است، ولی معیار هم به دست دادیم عرض نكردیم ملاك تعادل، عرف اجتماع است مثال زدند كه: «شما می بینید در جامعه هر كسی كه بخواهد برای احقاق حق خودش اعتراض كند، 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 یك مقیاسی از نظر روانی هست كه [نشان می دهد] عقده غیر از این است؟ یك كسی در صف اتوبوس ایستاده، دیگران حقش را پایمال می كنند و او اعتراض می كند هیچ عالمی كه عقده را بشناسد و معنی آن را بفهمد، نمی گوید تو كه به خاطر حقت اعتراض می كنی عقده ای هستی!

گفتیم ملاك این است كه می گویند هر قوه ای كه به انسان داده شده، برای یك 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 كار نداریم، می توانیم به دست بیاوریم كه چه حدش افراط است، چه حدش تفریط مثلا قوه خشم - و به اصطلاح قوه غضبیه - برای این به انسان داده شده كه از خودش در مقابل طبیعت و انسانهای دیگر دفاع كند حال آن آدمی كه در صف اتوبوس ایستاده، آیا واقعا حقش پایمال شد یا نشد؟ اگر پایمال شد آیا می تواند اعتراض كند یا نمی تواند؟ اگر می تواند، حال كه حقش پایمال شده، پس باید اعتراض كند، می خواهد جامعه آن را خوب بداند، می خواهد بد بداند. این دفاع از حق است.

اینكه گفته اند: (لا یعاب المرء باخذ حقه) یا (لا یحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) (2) و امثال اینها، در واقع یك امر طبیعی را به انسان گفته اند و اگر انسان چنین اقدامی بكند، این قوه و نیروی خشم خودش را در همان راهی اعمال كرده كه برای آن راه [به وجود آمده است].

پس خیلی فرق است بین اینكه مشتی به سر انسان وارد شود و انسان آن مشت را با مشت جواب بدهد (در این صورت می گویند این قوه را برای همین به تو داده اند) و اینكه مشتی را انسان به سر یك ضعیف وارد كند (در این صورت می گویند این مشت قوی را به تو نداده اند كه آن را به سر این ضعیف وارد كنی).

بنابراین از راه شناختن غایات و خلاصه از راه شناختن انسان و شناختن غرائز و قوا و استعدادهای انسان، با تسلیم [به] این اصل كه این قوا و غرائز به طور تصادفی در وجود انسان نیست و همین طور كه هر عضوی در بدن انسان برای یك غایت و غرضی هست و حتی هر مویی یك 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 ملاك آن غرض می توان حد افراط و تفریط را به دست آورد.

(و صلّى الله على محمد و آله)

## پی نوشت ها :

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

2 - نساء / 148.

فهرست مطالب

[مقدمه 2](#_Toc397159769)

[طرح اشكال و پاسخ اجمالى 4](#_Toc397159770)

[پی نوشت ها : 24](#_Toc397159771)

[مقام عقل در استنباط احكام اسلامی 25](#_Toc397159772)

[پی نوشت ها : 54](#_Toc397159773)

[آیا اجتهاد نسبی است؟ 55](#_Toc397159774)

[پی نوشت ها : 74](#_Toc397159775)

[جبر تاریخ از دو دیدگاه 76](#_Toc397159776)

[پی نوشت ها : 97](#_Toc397159777)

[نیروی محرك تاریخ چیست؟ 98](#_Toc397159778)

[پی نوشت ها : 124](#_Toc397159779)

[نظریه جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن 125](#_Toc397159780)

[پی نوشت ها : 171](#_Toc397159781)

[جامعه و تاریخ از نظر قرآن 172](#_Toc397159782)

[پی نوشت ها : 189](#_Toc397159783)

[آیا «اخلاق» مطلق است یا نسبى؟ 190](#_Toc397159784)

[پی نوشت ها : 202](#_Toc397159785)

[فهرست مطالب 203](#_Toc397159786)