



نظریه «اندیشه مدون در اسلام»

(Systematic Thought in Islam)

همراه با آخرین دیدگاه‌های صاحب نظریه

آیت الله هادوی تهرانی

مهر ۱۳۹۰

مؤسسه رواق حکمت - اداره تنظیم آثار

تمامی حقوق ناشی از چاپ و تکثیر برای مؤسسه رواق حکمت محفوظ است.

فهرست مطالب

۲	ثبات و تغییر در دین
۳	۱. مفهوم شناسی دین
۴	۱.۱. دین نفس الامری
۵	۱.۲. دین مُرسَل
۸	۱.۳. دین مکشوف
۹	۱.۴. دین نهادی
۱۱	۱.۵. کاربردهای گوناگون لفظ دین در یک نگاه
۱۱	۱.۶. دین خاتم
۱۷	۲. نظریه اندیشه مدون در اسلام
۱۷	۲.۱. تاریخچه
۱۹	۲.۲. ساختار کلی نظریه اندیشه مدون
۲۰	۲.۳. ارتباط بین عناصر نظریه
۲۲	۲.۴. شرح تفصیلی عناصر نظریه
۳۹	۲.۵. مسئولان تحقق نظام و سازوکار
۴۰	۲.۶. نظریه اندیشه مدون در اسلام و سایر اندیشه‌ها

ثبات و تغییر در دین

از زمان ظهور دین اسلام، مسأله‌ی ثبات و تغییر به شکلی از اشکال مطرح بوده و به خصوص در دوران متأخر به صورتی جدی‌تر و به شکلی فنی و سامان یافته، مورد توجه قرار گرفته است. سؤال این است که آیا احکام اسلامی برای همیشه، همه جا و همه کس صادر شده‌اند یا فقط دستوراتی هستند برای بعضی موارد، بعضی اشخاص و بعضی حالات. تلقی ما در مورد عناصر دینی، در توقعات ما نسبت به آن عناصر و نحوه‌ی جست‌وجوی ما در کشف آنها، می‌تواند تأثیر بگذارد.

تلقی اکثر متخصصان دینی بر این بوده و هست که دین اسلام مجموعه‌ای از اعتقادات، شریعت و اخلاق است و اکثر فقها دین را در حوزه‌ی شریعت، در احکام و قوانین منحصر کرده‌اند. همین طور باور عمومی بر این است که هیچ یک از احکام شرعی اسلام اختصاص به زمان یا مکان خاصی ندارند و در تمام شرایط به یک شکل اجرا می‌شوند؛ یعنی به اصطلاح شهید مطهری همه‌ی احکام، ثابت هستند و به اصطلاحی که ما بیشتر بر آن تأکید داریم، تمامی احکام، جهان شمول هستند که در همه‌ی شرایط و موقعیت‌ها به نحو یکسان تطبیق می‌شوند.

همان گونه که در مبادی تصویری بیان کردیم،^۱ اصل طبقه بندی دین به سه بخش عقاید، احکام و اخلاق، طبقه بندی جامعی نیست و همه‌ی موضوعاتی را که در دین وارد شده، در بر نمی‌گیرد. مطالبی در زمینه‌های مختلف مانند پزشکی، بهداشت، خواص برخی مواد و کیهان شناسی در قرآن و روایات وارد شده که نه در حوزه‌ی عقاید جای می‌گیرد و نه در حوزه‌ی احکام و نه در حوزه‌ی اخلاق. اما این نکته در بحث مورد نظر ما چندان اهمیتی ندارد؛ زیرا علم اصول با آن بخشی از دین در ارتباط است که علم فقه به آن می‌پردازد. اکثریت بر این تصور هستند که این بخش را احکام شرعی تشکیل می‌دهند و به زمان و مکان خاصی اختصاص ندارند.

اگر این تلقی را بپذیریم، طبعاً در بحث اصولی که در صدد یافتن حجت برای استنباط هستیم، به حجتی توجه خواهیم کرد که ما را در کشف احکام یاری کند و هنگام کشف بر این باوریم که احکام در تمام شرایط - یا به تعبیر امام خمینی در هر زمان و مکانی - به نحو یکسان تطبیق می‌شوند.

اما اگر این دیدگاه را نپذیریم و در آن تجدید نظر کنیم و معتقد باشیم:

اولاً: عناصر فقهی اختصاص به احکام ندارند. شریعت و رای احکام شرعی، از عناصر دیگری هم برخوردار است که فقهی هستند و نوعی اعتبار شرعی به حساب می‌آیند؛ اما از سنخ حکم به معنای خاص کلمه - به آن معنایی که به صورت سنتی در علم فقه به آن پرداخته می‌شود - نیستند. این عناصر به معنای خاص کلمه، نه حکم تکلیفی‌اند و نه حکم وضعی؛ هر چند از آثار تکلیفی یا وضعی برخوردارند.

ثانیاً: افزون بر عناصر ثابت یا جهان شمول، عناصر متغیر یا موقعیتی نیز وجود دارد که مخصوص حالات و شرایط خاص است.

آنگاه در مقام استنباط:

اولاً: اضافه بر جست‌وجو از احکام شرعی، در پی عناصر دیگر شریعت نیز خواهیم بود که حکم محسوب نمی‌شوند، ولی نوعی اعتبار شرعی به حساب می‌آیند.

ثانیاً: در پی هر حکم استنباط شده در شریعت، یا استنباط هر مطلبی غیر از حکم در حوزه‌ی شریعت، در جست‌وجوی جواب این پرسش نیز خواهیم بود که آیا حکم یا عنصر استنباط شده، ثابت و جهان شمول است یا متغیر و موقعیتی؟ آیا برای همه شرایط می‌باشد یا فقط در شرایط خاصی مطرح می‌گردد؟

با این وصف در این دیدگاه بر خلاف دیدگاه متعارف با دو پرسش مواجه هستیم: ۱. آیا عنصر مورد جست‌وجو از سنخ حکم به معنای سنتی کلمه است که آن را حقوق می‌نامیم یا خیر؟ ۲. آیا عنصر به دست آمده اختصاص به شرایط خاص دارد یا در هر شرایطی تحقق دارد؟

فقیهی که می‌پذیرد دایره‌ی فقه گسترده‌تر از حقوق به معنای خاص کلمه است و می‌پذیرد عناصر فقهی در شریعت، هم می‌توانند عناصر جهان شمول باشند و هم عناصر موقعیتی، با پرسش‌های جدیدی مواجه است که برای پاسخ به

۱. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، تأملات در علم اصول فقه، کتاب اول، دفتر دوم، مبحث «عناصر دین».

آنها به بحث‌هایی نیاز پیدا می‌کند که فقیه متعارف به آنها نیازی ندارد. همان طور که در گذشته بیان کردیم،^۲ در حوزه‌ی فقه و رای احکام یا حقوق، عناصر مکتب و نظام نیز وجود دارد. فقیه همان طور که به استنباط عناصر حقوقی می‌پردازد، باید در پی استنباط عناصر نظام یا عناصر مکتب نیز باشد و علم اصول همان طور که حجت در استنباط احکام را تأمین می‌کند، باید حجت در استنباط نظام و استنباط مکتب را نیز تأمین نماید. در انتهای این فراز از سخن، جا دارد به این نکته نیز اشاره کنیم که در دایره‌ی اندیشمندانی که در فرهنگ اسلامی بحث کرده‌اند، کمتر کسی به این نوع نگاه پرداخته است؛ اما می‌توان ادعا کرد که هیچ کس قایل به متغیر بودن تمامی عناصر دینی نیست. قبل از انقلاب اسلامی در ایران، بحثی تحت عنوان دینامیزم دینی - یا به تعبیر فارسی تحول در دین - مطرح شد که گاهی این معنا را در ذهن ایجاد می‌کرد که مدعیان این نظریه تمامی عناصر دینی را متغیر می‌دانند. اما با مراجعه به آثار پیروان این نظریه، مثل آثار دکتر شریعتی که این اصطلاح را مطرح نمود، در می‌یابیم که مقصود آنها تغییراتی است که در برخی مفاهیم دینی به تبع زمان و مکان و موقعیت پیدا می‌شود. بنابراین بحث اصلی در دامنه‌ی مفاهیمی است که گرفتار تغییر می‌شوند.

۱. مفهوم شناسی دین

دیدگاه ما در بحث عناصر ثابت و عناصر متغیر در دین به تفسیر ما از دین^۳ بستگی دارد. یعنی این مطلب که آیا عناصر دینی فقط ثابتند یا احیاناً فقط متغیرند یا هر دو عنصر ثابت و متغیر در دین وجود دارد، با تفسیری که از دین ارایه می‌کنیم، در ارتباط است.

قبلاً در مبادی تصویری بحث‌هایی پیرامون مفهوم دین، دین نفس الامری و دین مرسل مطرح شد.^۴ آن بحث، مقدمه‌ی بحث فعلی ما نیز هست. از آنجا که فهم دو اصطلاح دین نفس الامری و دین مرسل، نقش کلیدی در بحث‌های آینده دارد، بار دیگر به طرح آنها می‌پردازیم.

اما اضافه بر این دو بحث کلیدی، دین به خصوص در مباحث دین شناسی معاصر، در دو معنای دیگر هم به کار می‌رود که ذکر آنها در اینجا موجب روشن‌تر شدن مفهوم دین مرسل می‌شود. ما از آن دو اصطلاح به دین مکشوف و دین نهاده یاد می‌کنیم. دین مرسل همان زلال دین است که توسط وحی برای مردم بیان می‌گردد. آن مقدار از آن که برای مردم قابل فهم است یا آن مقدار از آن که در جامعه نهادینه می‌شود، به ترتیب دین مکشوف و دین نهاده را تشکیل می‌دهد. بسیاری از آنها که دین را به کار می‌برند، یا به باور اشخاص نظر دارند (دین مکشوف) یا به باور عمومی (دین نهاده)؛ در حالی که ما در این مباحث، ناظر به حقیقت دین هستیم که از طریق وحی برای مردم بیان شده است.

بی توجهی به مراتب دین و کاربردهای لفظ آن، گاه کژتابی‌های غریبی را در تفهیم و تفهم به دنبال دارد و موجب گرفتار آمدن در مغالطات می‌شود. از این رو، تلاش خواهیم کرد با بررسی دقیق ویژگی‌های هر یک از مراتب دین نفس الامری و دین مرسل به صورت جداگانه و تفکیک معانی مختلف دین در استعمالات گوناگون، به تبیین این مبنای تصدیقی - ثبات و تغیر در دین - بپردازیم. همان گونه که بیان خواهیم نمود، نحوه‌ی پیدایش عناصر ثابت و متغیر در دین و علت آن، در نظریه اندیشه مدون در اسلام مطرح می‌شود.

اگرچه بحث ثبات و تغیر در تمامی ادیان الهی قابل طرح است؛ اما آنچه بیشتر در اینجا مد نظر داریم، طرح این بحث در دین اسلام به عنوان آخرین دین الهی است. آخرین دین الهی - آخرین دین مرسل - از ویژگی‌های خاصی برخوردار است که تحت عنوان دین خاتم به آن خواهیم پرداخت.

۲. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، تأملات در علم اصول فقه، کتاب اول، دفتر دوم، مبحث «محدوده‌ی حجت اصولی» و مبحث «فصل چهارم: استنباط».

۳. برای برخی بحث‌های دین شناسی ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، باورها و پرسش‌ها.

۴. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، تأملات در علم اصول فقه، کتاب اول، دفتر دوم، مبحث «مفهوم دین» و مبحث «أ. دین نفس الامری» و مبحث «ب. دین مرسل».

۱.۱. دین نفس الامری

در این بحث، عقل کاشف و هادی است و ما با یک روش عقلی به نتیجه دست می‌یابیم. بر اساس مباحث فلسفی و کلامی، عقل خداوند تبارک و تعالی را اثبات می‌کند، وجود او را می‌پذیرد و بر آن اقامه‌ی برهان می‌نماید. سپس به کشف صفات خداوند می‌پردازد و او را حکیم، قادر، عالم، خالق،... می‌یابد. عقل خداوند را تنها خالق انسان و همه‌ی موجودات می‌شناسد. وقتی عقل این مطالب را دریافت، به این نتیجه می‌رسد که خداوند در خلقت انسان هدفی داشته است. هدف او همچون هدفی که در افعال انسانی وجود دارد، نیست. فعل انسانی به هدف رفع نیاز فاعل (با به تعبیر دیگر نیاز علت) و جبران کمبود او است؛ در حالی که خداوند در جست‌وجوی چیزی نیست که نداشته باشد و با فعل خویش بخواهد به آن برسد. بنابراین هدف او از حیث مفهوم با هدف انسان یکی است؛ اما مصداقاً با آن فرق می‌کند. خداوند حکیم است، کار بدون علت و غایت نمی‌کند؛ اما غایت او چیزی و رای وجود خود او نیست. خود، غایت خویش است. اگر هم در فلسفه گفته می‌شود: خداوند در فعل خویش غایت ندارد، مقصود این است که غایتی و رای خویش ندارد. به عبارت دیگر فعل خداوند، فعل گزافی نیست. افعال گزافی هیچ مبدء و منشأ عقلانی ندارند. فعل خداوند، فعل حکیمانه و دارای منشأ عقلانی است. اگر عقل بتواند درک کند و بفهمد، حکم می‌کند که چنین کاری باید صورت می‌گرفت. پس این گونه نیست که خداوند موجودی را خلق کند بدون این که در خلق خویش هدفی داشته باشد. عقل با توجه به این مقدمه نتیجه می‌گیرد که وقتی اراده‌ی خداوند به خلق انسان تعلق گرفت، علم او اقتضا می‌کرد که بداند چه چیزی را می‌خواهد خلق کند و برای چه خلق می‌کند. او از روی جهل و غفلت به خلق انسان نپرداخته است، بلکه نسبت به خلق او علم و آگاهی داشته است. بنابراین اولاً می‌دانست به خلق چه چیزی می‌پردازد و مبدء وجودیش چیست و ثانیاً می‌دانست برای چه خلق می‌کند و منتهای وجود او کجا است. او همچنین می‌دانست این موجود برای رسیدن به آن منتهی به چه لوازمی نیازمند است.

صدر المتألهین در آنجا که به توضیح مفهوم ذهن و اثبات آن می‌پردازد، به استناد آیات قرآن مبدء و منتهای انسان را بیان می‌کند و ذهن را ابزاری لازم برای این مسیر می‌شمارد. به تعبیر وی آیه‌ی شریفه‌ی «و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شیئاً»^۵ [خدا شما را از شکم مادرانتان - در حالی که چیزی نمی‌دانستید - بیرون آورد] بیان مبدء انسان و آیه‌ی شریفه‌ی «و ما خلقت الإنس و الجن إلا ليعبدون»^۶ [و جن و انس را نیافریدم جز برای آن که مرا بپرستند] بیان منتهای انسان است. انسان به دنیا می‌آید در حالی که هیچ چیز نمی‌داند و در جهل مطلق به سر می‌برد و خداوند این موجود را خلق می‌کند تا عبادت نماید. در نظر صدر المتألهین انسان برای عبادت و رسیدن به مقام بندگی، به علم نیاز دارد؛ زیرا عبادت هر کس به اندازه‌ی دانش او نسبت به خدا است و هیچ کس بیش از دانشش، خدا را عبادت نمی‌کند. اگر انسان باید علم پیدا کند، باید ابزاری برای آن در وی وجود داشته باشد. ذهن آن قدرتی است که انسان می‌تواند با آن به علم دست یابد.^۷

علم خداوند تبارک و تعالی به این خصوصیات و ویژگی‌ها به هیچ فردی از افراد انسان اختصاص ندارد. او از همان ابتدا قبل از خلق انسان می‌دانست این موجود چه شرایطی دارد، به چه اموری نیازمند است و چه کارهایی باید انجام دهد تا از آنچه خلق می‌شود، یعنی مبدء، به آنچه برای آن خلق می‌شود، یعنی منتهی، برسد.

آنچه در علم الهی و در لوح محفوظ حتی قبل از خلقت انسان وجود داشته و بیانگر مسیری است که انسان از آن مسیر به مقصد و منتهای مطلوب دست می‌یابد، دین نفس الامری می‌نامیم. دین نفس الامری حقیقتی است ثابت، جهان شمول و یگانه که با حقیقت انسان و غایتی که برای خلقت این حقیقت وجود دارد، در ارتباط است. بنابراین تابع شرایط و موقعیت نیست و ورای خصوصیت‌های انسان در طول تاریخ و ورای موقعیت‌هایی است که انسان در آن قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر این دین بیانگر مجموعه رفتارها، اعتقادات، منش‌ها و اخلاق‌هایی است برای حقیقت انسان در نفس الامر و در مرحله‌ی علم ربوبی و در لوح واقع که در مرتبه‌ی قبل از خلقت انسان واقعیت یافته و از طریق آن

۵. نحل، ۷۸.

۶. ذاریات، ۵۶.

۷. صدر المتألهین، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۱۵.

انسان به آن مطلوبی می‌رسد که خداوند وی را برای آن خلق کرده است. خداوند با خلق انسان، بخشی از آنچه برای کمال نیاز داشت، در خود او به ودیعه گذاشت. انسان نیاز به عقل داشت تا درک کند و بفهمد، خداوند به او عقل عطا کرد. عقل - که در روایات به حجت باطنی از آن یاد شده است - این توانایی را به انسان می‌دهد که بخشی از حقایق عالم، از جمله حقایق مربوط به دین نفس الامری را کشف کند. انسان همچنین برای رسیدن به منتهای ارادی نیازمند اراده بود، خداوند به او اراده داد. به یک کشش درونی به سمت کمالات نیاز داشت، خداوند به او فطرت بخشید. فطرت، گرایشی است در جان آدمی که خداوند آن را به سمت کمالات انسانی قرار داده است.

از منظر انسان شناسی اسلامی، غیر از عقل که مُدرک است و گرایش خاصی ندارد، فطرت نیز در انسان نهاده شده است. عقل صرفاً درک می‌کند و اگر انسان درست عمل نماید و گرفتار خطا نشود، به درک آنچه در حوزه‌ی توانایی‌های عقل است، دست می‌یابد. اما عقل گرایش خاصی ندارد. فطرت گرایشی است در درون انسان به سوی کمالات و در همان راستایی که انسان برای آن خلق شده است. فطرت نوعی عامل محرک و موتور حرکت به سوی آن کمالات است. خداوند آن را در انسان قرار داده تا به کمک آن، مسیر را بیابد، به سوی آن کشش داشته باشد و با اراده‌ی خود آن را انتخاب کند. فطرت همانند خصلت‌های دیگر انسان هیچ گاه در حدی نیست که اراده‌ی انسان را از بین ببرد. انسان خود، راه را انتخاب می‌کند و فطرت قطب‌نمایی است که همواره جهت کمال را به انسان معرفی می‌کند.

به بیان دیگر اگرچه انسان از یک طرف به دلیل ارتباطش با عالم ماده، به تعبیر فلسفی، به طبیعت گرایش دارد و از طرف دیگر به دلیل برخورداری از روح که یک امر غیر مادی است، به معنویات گرایش دارد، اما این گونه نیست که میان این طبیعت و آن معنویت به صورت خنثی قرار گرفته باشد و کششی به هیچ سمتی نداشته نباشد. فطرتی که خداوند در انسان قرار داده، گرایش به معنویت را در انسان تقویت می‌کند و زمینه‌ی هدایت را در او فراهم می‌سازد. هر قدر انسان در طبیعت غرق شود تا وقتی فطرتش زنده است - که به راحتی هم از بین نمی‌رود - گرایش به معنویت وجود دارد و همین امر موجبات تحول را در فرد ایجاد می‌کند.

بنابراین عقل و فطرت یعنی ابزار ادراکی و کشش درونی، اموری هستند که در انسان تعبیه شده‌اند و بشر می‌تواند با آنها به بخشی از آنچه برای رسیدن به کمال نیاز دارد، دست یابد.

لازم به ذکر است که با اثبات وجود خداوند تبارک و تعالی و صفات او، وجود دین نفس الامری ثابت می‌شود و به چیز دیگری نیاز نیست؛ در حالی که برای اثبات دین مرسل که در بحث بعدی به آن می‌پردازیم، اثبات اصل نبوت نیز ضروری است. آنچه در دین مرسل بیان می‌شود، با فرض پذیرش اصل نبوت است. دین مرسل، بیان دین نفس الامری و کاشف از آن است. بنابراین دین مرسل با دین نفس الامری مطابقت دارد؛ اگرچه ممکن است کاملاً بر آن تطبیق نکند و فقط بیان بخشی از آن باشد.

۱.۲. دین مُرْسَل

همان طور که بیان شد، انسان با عقل خویش می‌تواند بخشی از دین نفس الامری را کشف کند و به دلیل فطرتش، به آن دین گرایش دارد. بنابراین عقل و فطرت می‌توانند به انسان کمک کنند تا وی راه را تا حدی پیدا نماید. اما خداوند به این دو اکتفا نکرده و با تفضل خویش، نعمت خاصی را نیز در اختیار انسان قرار داده است. آن نعمت وجود انبیا و پیامبران علیهم السلام است. خداوند در کنار آنچه در انسان نهاده، انبیا و پیامبران را نیز فرستاده و اضافه بر حجت باطنی، نعمت حجت ظاهری را نیز برای بشر قرار داده است.

انبیا علیهم السلام شخصیت‌های برجسته‌ای بودند که به تعبیر قرآن در عین بشر بودن و برخورداری از خصلت‌ها و ویژگی‌های عمومی بشری، به آنها وحی می‌شد. خداوند در مورد نبی خاتم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «قل إنما أنا بشر مثلكم یوحی الیّ»^۸ [بگو: «من هم مثل شما بشری هستم و الی] به من وحی می‌شود...»]. وحی باب خاصی از معرفت است که بر انسان‌های خاصی گشوده شده است. انبیا علیهم السلام به دلیل کمالاتشان این امکان را یافته‌اند که

از وحی برخوردار شوند. رسیدن به این موقعیت برای انسان‌های عادی میسر نیست. وحی الهی در واقع روزنه و دریچه‌ای به سوی دین نفس الامری است و برخی از انبیا برگزیده می‌شوند تا با اطلاع از این دین، آن را به بشر عرضه کنند و مطالبی را که بشر برای رسیدن به هدف نیاز دارد، بیان نمایند. آنها رسولان الهی هستند؛ اما آن عده که مأموریت ابلاغ ندارند، فقط نبی‌اند. آنچه رسولان الهی به ارمغان می‌آورند، دین مرسل است. بنابراین دین مرسل - دین فرستاده شده - عبارت است از همان عناصر دین نفس الامری که توسط یک پیامبر از طریق وحی کشف می‌شود و در اختیار مردم قرار می‌گیرد.

همان گونه که بیان شد، دین نفس الامری قبل از خلقت انسان در مرتبه‌ی علم الهی وجود داشته است. بنابراین فراتر از زمان و مکان است و تابع شرایطی نیست که انسان در آن قرار دارد. اما آنچه یک پیامبر از آن حقیقت دریافت می‌کند و مأمور ابلاغ آن به مردم روزگار خویش می‌شود، ضرورتاً از همان خصوصیت جهان شمولی برخوردار نیست که در دین نفس الامری دارد. درست است پیامبر عناصر جهان شمول را عرضه می‌کند که از طریق وحی برای او روشن شده است؛ ولی در کنار آن، به تطبیق آنها بر موقعیتی می‌پردازد که در آن قرار دارد. از این رو، شرایطی که حضرت موسی علیه السلام در آن قرار دارد با شرایط حضرت عیسی علیه السلام یا رسول خاتم صلی الله علیه و آله متفاوت است. آنها در بخش آموزه‌های جهان شمول مشترک هستند؛ اما هر کدام به تناسب موقعیتی که در آن قرار دارند، آموزه‌های خاصی مربوط به آن موقعیت هم دارند.

برای شناخت بیشتر دین مرسل و خصوصیات و ویژگی‌های آن، لازم است به نکات زیر توجه کنیم:

۱. یقیناً در میان عناصری که بشر برای رسیدن به هدف نیاز دارد، اموری است که اصلاً عقل بشر و ابزار ادراکی او نمی‌تواند به آنها دست پیدا کند. این امور حتماً باید از طریق انبیا بیان گردد؛ اما عناصر دین مرسل ضرورتاً منحصر در این امور نیست. چه بسا عناصری در دین مرسل وجود دارد که برای عقل نیز قابل درک است و خداوند برای تسهیل راه عقل، آنها را نیز توسط انبیا علیهم السلام بیان نموده است. توضیح آن که:

گاهی عقل برای دستیابی به یک مطلب نیازمند زمانی طولانی است. قرن‌ها باید بگذرد تا انسان به مطلب مورد نظر دست یابد. بدون گذر از این دوران طولانی و بدون رسیدن به یک رشد کافی، رسیدن به آن برای انسان میسر نبوده است. از سوی دیگر ممکن است زمینه‌ی خطای عقل در یک مورد زیاد باشد^۹ و موجب تشمت آرا و در نتیجه موجب گرفتاری انسان در حیرت گردد. برای این که انسان سریع‌تر به نتیجه برسد یا در رأی خود دچار سرگردانی و حیرت نگردد، خداوند مطالب قابل فهم برای عقل را نیز توسط انبیا علیهم السلام مطرح نموده است. پس در دین مرسل وجود عناصر غیر قابل درک برای عقل ضروری است؛ اما چه بسا در آن، عناصری وجود دارد که برای عقل قابل درک است.

۲. عناصر موجود در دین مرسل که برای عقل نیز قابل درکند، به چند گونه قابل تصورند: ممکن است در زمان خود نزول وحی قابل درک نبودند؛ اما بعدها قابل درک باشند. ممکن است در زمان نزول وحی قابل درک بودند؛ اما از مسایل مورد اختلاف شمرده می‌شدند که برای عقل احتمال خطای زیاد در آنها وجود داشته است. و ممکن است هیچ یک از این دو نباشد. یعنی نه در زمان نزول وحی غیر قابل درک بوده و نه از مسایل اختلافی به حساب می‌آمده است، بلکه حتی به یک معنایی مورد توافق هم بوده است؛ اما با این حال توسط انبیا علیهم السلام مطرح گشته است. دلیل طرح این گروه از عناصر دینی بیدار کردن فطرت انسان است. مثلاً توحید در دین مطرح می‌گردد؛ اما همان گونه که قرآن نیز اشاره می‌کند، اگر انسان به ذات خویش مراجعه کند، در برابر این سؤال که خالق این عالم کیست؟، موجود قادر مطلق را که الله می‌نامیم، خالق این عالم می‌داند. یعنی عقل سالم بشری، عالم را مخلوق یک قادر مطلق می‌شمارد و به آن اذعان دارد. جواب این سؤال در واقع برخاسته از فطرت او است که کششی به سمت آن موجود مطلق دارد.

۳. مراد از عناصر دینی در دین مرسل تمامی اموری است که از روزنه‌ی وحی یا شاخه‌های منشعب از آن - مثل علم

۹. البته همان طور که در فلسفه گفته شده است، عقل بما هو عقل هرگز اشتباه نمی‌کند. خطایی که برای عقل رخ می‌دهد به دلیل دخالت سایر قوای ادراکی در محدوده‌ی عقل است.

لدنی - به بشر رسیده است؛ چه این امور در مورد واقعیت‌های هستی باشد و چه در مورد اعتبارات شرعی. بنابراین عناصر دینی شامل همه‌ی مطالبی است که در قرآن و در لسان معصومان علیهم السلام به استناد دانش الهی آنها وارد شده است. مطالبی که در قرآن در مورد آسمان و زمین بیان شده، یک عنصر دینی است؛ زیرا امری است که آن را خداوند تبارک و تعالی از طریق وحی برای نبی خاتم صلی الله علیه و آله عرضه کرده و حضرت صلی الله علیه و آله آن را از طریق وحی به دست آورده است. همین طور مطالبی که معصوم علیه السلام به استناد علم الهی بیان می‌کند - حتی اگر بیان یک واقعیت تکوینی باشد و علم تجربی در آینده‌ای دور یا نزدیک بتواند به آن دست پیدا کند - یک عنصر دینی تلقی می‌شود؛ زیرا علم به آن مطلب از طریق صورت گرفته که طریق متعارف تجربی بشری نبوده است. البته اهل بیت علیهم السلام در حوزه‌ی مفاهیمی نیز که با علم عادی خودشان بیان می‌کنند، مبرای از خطا و اشتباه هستند؛ زیرا آنها در مطلق مطالبی که عرضه می‌نمایند - چه در حوزه‌ی مفاهیم دینی و چه در حوزه‌ی مفاهیم واقعی و حقایق عالم - از عصمت برخوردارند و خلاف واقع بیان نمی‌کنند.

۴. دین مرسل یعنی دینی که توسط انبیا برای مردم فرستاده می‌شود، حاوی بخشی از دین نفس الامری است. علت این مطلب از دو جهت قابل بررسی است:

أ. بخشی از دین نفس الامری اصلاً نیازی به وحی ندارد و عقل خود می‌تواند به درک آن نایل گردد. بنابراین لازم نبوده است که خداوند آنها را توسط انبیا علیهم السلام مطرح نماید.

ب. همه‌ی ادیان ضرورتاً کامل نبودند و انبیا علیهم السلام همواره نمی‌توانستند تمامی آنچه را در دین نفس الامری است، برای مردم بیان نمایند. علت این امر، از یک سو به تفاوت مراتب انبیا علیهم السلام و از سوی دیگر به تفاوت ظرفیت مخاطبان آنها بر می‌گردد. توضیح جهت دوم آن است که:

انبیا علیهم السلام در مرتبه‌ی وجودی با هم تفاوت دارند و به همین دلیل، مراتب قرب و بعد آنها نیز نسبت به دین نفس الامری متفاوت است. مثل انبیا علیهم السلام نسبت به آن حقیقت، مثل افرادی است که در عالم ماده با یک شیء فاصله‌های متفاوتی دارند. افرادی که نزدیک‌ترند، آن شیء را با خصوصیات و جزئیات بیشتری درک می‌کنند. انبیا علیهم السلام همگی از روزه‌ی وحی به دین نفس الامری نظر می‌کنند و حقیقت دین نفس الامری را می‌بینند؛ اما به دلیل تفاوت مراتب قرب و بعد، از معرفت یکسانی برخوردار نیستند. برخی بر کلیاتی از آن حقیقت اطلاع پیدا می‌کنند و برخی آن حقیقت را با جزئیات مشاهده می‌کنند و آنها که خیلی نزدیک هستند، همه‌ی جزئیات را به صورت کامل می‌بینند. به اعتقاد ما نبی خاتم باید شخصیتی باشد که مرتبه‌ی وجودیش از همه‌ی انبیا بالاتر باشد و بتواند دین نفس الامری را با تمام خصوصیات و جزئیاتش از طریق وحی ببیند.

مخاطبان انبیا علیهم السلام نیز در دوره‌های مختلف تاریخی، به لحاظ ظرفیت عمومی درک با هم متفاوت بودند. ظرفیت درک انسان‌هایی که پنج یا دو هزار سال پیش زندگی می‌کردند، به مراتب پایین‌تر از ظرفیت انسان‌هایی بوده که امروز زندگی می‌کنند یا هزار سال پیش می‌زیستند. بدیهی است مراد ما ظرفیت درک شخص یا اشخاص خاصی در یک برهه‌ی زمانی نیست؛ چرا که ممکن است فردی فراتر از زمان خود بیندیشد، فهمی فوق فهم و درک مردم روزگار خود داشته باشد و ظرفیتش از ظرفیت عمومی جامعه بیشتر باشد.

ظرفیت عمومی درک، محدوده‌ی مسئولیت انبیا علیهم السلام را تعیین می‌کرد. برگزیدگان الهی از آن علمی که در اختیارشان بود و از آنچه از طریق وحی برای آنها مکشوف می‌شد، به تناسب آن ظرفیت در اختیار مردم قرار می‌دادند. یکی از مراتب این سخن نبی خاتم صلی الله علیه و آله که می‌فرماید: «إنا - معاشر الأنبياء - أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»^{۱۰} [به ما پیامبران امر شده است تا با مردم به قدر عقل‌هایشان سخن بگوییم] همین است که انبیا علیهم السلام مأمورند مطالب را در حدی برای مردم بیان کنند که ظرفیتش را دارند. بنابراین حتی اگر پیامبری خودش به لحاظ مرتبه‌ی وجودی، حقایقی را از دین نفس الامری درک می‌کرد که مردم روزگارش ظرفیت عمومی درک آن را نداشتند، نمی‌توانست آن را به مردم عرضه نماید.

۵. محدودیت موجود در ناحیه‌ی انبیا، از یک سو و محدودیت موجود در ناحیه‌ی مخاطبان، از سوی دیگر، باعث تعدد ادیان مرسل در طول تاریخ بشر نیز شده است. ظهور انبیا با ظرفیت‌های متفاوت در صحنه‌ی تاریخ و یکسان نبودن استعدادهای عمومی و ادراکی مردم در تمامی دوره‌های تاریخی، عرضه‌های متفاوتی از دین را توسط انبیا در پی داشته است.

البته همان طور که به لحاظ عمومی شاهد یک روند تکاملی در طول تاریخ بشری هستیم، شاهد تکامل ادیان نیز هستیم. ادیان الهی در طول تاریخ بشری یک مسیر خاصی را طی کرده‌اند. توضیح آن که:

همان گونه که یک شخص در زندگی خویش، به نوعی، از مراحل کمال گذر می‌کند، نوع بشر به لحاظ عموم نه به لحاظ افراد بشر، در طول تاریخ خویش، نوعی مراحل کمالی را پشت سرگذاشته و عقلانیت عمومی، رشدی تدریجی داشته است. بشر در گذر تاریخ با توجه به تعقل خویش و تجربیاتی که خودش به دست آورده و با توجه به دانشی که از طریق انبیا علیهم السلام در اختیارش قرار گرفته، کم کم به لحاظ عقلانی رشد کرده است. پا به پای رشد بشر در مسیر تفکر و تعقل و فهم، دین هم رشد نموده و ادیان مرسل تکامل پیدا کرده‌اند. بشر در هر دوره‌ای نسبت به دوره‌های قبل، بر اثر تلاش انبیا علیهم السلام و فعالیت دانشمندان و صلحای گذشته‌ی خویش، به یک سری قابلیت‌ها دست می‌یافته که این خود زمینه‌ی ظهور نبی بعدی را فراهم می‌کرده است. چه بسا یک نبی به ابلاغ مفاهیمی می‌پرداخته که نبی قبل از او نمی‌توانسته بیان کند و امکان و زمینه‌ی بیان آنها را نداشته است. همان طور که بیان خواهیم کرد،^{۱۱} داستان سیر تکاملی ادیان الهی و ظهور انبیا یکی پس از دیگری در مسیر خویش به دینی منتهی می‌شود که دیگر بعد از آن، مجالی برای دین دیگری نیست. آن دین را دین خاتم می‌نامیم.

۶. در هر دین مرسل، پیامبری که دین را دریافت می‌کند و به او وحی می‌شود، از عصمت برخوردار است و در ادراک خود خطا نمی‌کند.^{۱۲} وحی، - آن طریق خاص که وسیله و رابطه‌ای بین رسول و مرسل (خداوند تبارک و تعالی) است - نیز طریقی مصون از خطا است.^{۱۳} به عبارت دیگر و در یک بیان تمثیل گونه، در مورد هر پیامبر و پیامی که دریافت می‌کند (یعنی وحی)، فرستنده‌ای وجود دارد، یعنی خدا، و گیرنده‌ای هست، یعنی پیامبر. نه تنها این گیرنده سالم است و درست دریافت می‌کند و به اصطلاح معصوم است، آن پیامی هم که ارسال می‌شود، قابل دسترسی توسط دیگران نیست. این گونه نیست که کسی در میانه‌ی راه بتواند در آن دخالتی کند و خللی در آن ایجاد نماید. بنابراین آنچه از طریق وحی برای یک پیامبر حاصل می‌شود و آن مقدار از واقعیت دین نفس الامری که یک پیامبر از آن اطلاع پیدا می‌کند، کاملاً مطابق با واقع است و واقعیت همان گونه که هست، برای وی مکشوف می‌شود.

با این وصف آن مطلبی که بر اساس آن، کتاب آیات شیطانی نوشته شده،^{۱۴} صرفاً افسانه‌ای بیش نیست.^{۱۵} در آن افسانه ادعا شده که وقتی وحی بر پیامبر نازل می‌شد، شیطان در وحی تصرف می‌کرد و پیامبر وحی تصرف شده و تغییر یافته را دریافت می‌نمود. درست همانند یک پیام رادیویی که در حد فاصل فرستنده تا گیرنده، چیزی به آن اضافه یا از آن کم شده باشد. گیرنده در این فرض مشکلی ندارد، این پیام است که در مسیر دچار تغییر و تحول شده است. افسانه‌ی غرائب نیز که توسط اهل سنت نقل شده، بر همین اساس مبتنی است. حال آن که در جای خودش بیان کرده‌ایم که وحی خودش، طریقی مصون است. به عبارت دیگر در انتقال دین نفس الامری به یک پیامبر، در فرستنده یعنی خدا، در وسیله‌ای که انتقال با آن صورت می‌گیرد یعنی وحی و در گیرنده یعنی پیامبر هیچ نوع خطایی رخ نمی‌دهد.

۱.۳. دین مکشوف

۱۱. ر.ک: نوشتار حاضر، مبحث «دین خاتم».

۱۲. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، تأملات در علم اصول فقه، کتاب اول، دفتر چهارم، مبحث «عصمت دریافت کننده‌ی وحی در تلقی و ابلاغ».

۱۳. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، تأملات در علم اصول فقه، کتاب اول، دفتر چهارم، مبحث «وحی، راهی مصون از خطا».

۱۴. سلمان رشدی کتاب آیات شیطانی را در سال ۱۹۸۸ میلادی نوشت. انتشار این کتاب خشم مسلمانان را در سراسر دنیا برانگیخت.

۱۵. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، تأملات در علم اصول فقه، کتاب اول، دفتر چهارم، مبحث «اشاره به دو بحث دیگر».

آحاد مردمی که مخاطب دینند و پیام انبیا برای آنها ابلاغ می‌شود، مصون از خطا نیستند و در مورد آنها خطای در فهم ممکن است. از این رو در فهم دین یکسان نیستند. هر یک از آنها از دین، اطلاعاتی دارد که ممکن است با فهم دیگری متفاوت باشد. آن مقدار از دین که برای یک فرد عادی - غیر معصوم - کشف می‌شود و وی آن را می‌فهمد و ادراک می‌کند، دین مکشوف می‌نامیم. با این وصف در این اصطلاح از دین، نظر به آحاد مردم است.

ممکن است یک فرد، آن مقدار از دین را که می‌فهمد، از طریق عقل خویش و با تعقل کشف کند و ممکن است با مراجعه به انبیا علیهم السلام و آنچه آنها عرضه کرده‌اند، به دست آورد. همین طور ممکن است آنچه برای یک فرد کشف می‌شود و خودش آن را به عنوان دین برداشت می‌کند، مطابق با واقع باشد و ممکن است مخالف با واقع باشد؛ زیرا انسان‌های عادی معصوم نیستند. ممکن است عقلشان خطا کند یا در فهم وحی گرفتار اشتباه شوند. در نتیجه امری را که دینی نیست، به گمان این که جزو دین است، به عنوان امری دینی تلقی کنند.

بنابراین اگرچه خود وحی طریقی مصون از خطا است و انبیا که صاحبان وحیند، مصون از خطا هستند؛ اما انسان‌هایی که مخاطب وحی هستند و به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از وحی مطلع می‌شوند، ممکن است در فهم وحی خطا کنند. ممکن است آنچه از کلام انبیا برداشت می‌کنند، غیر آن مطلبی باشد که آنها بیان نموده‌اند یا بخشی از مطالب آنها را بفهمند و بخشی را نفهمند.

با این وصف مقصود ما از اصطلاح دین در اینجا غیر از اصطلاحی است که در مورد دین اسلام، به عنوان یک دین مرسل و یا در مورد دین نفس الامر (واقع و نفس الامر دین) به کار می‌بریم. دین مکشوف آن مقداری از دین است که برای یک فرد معلوم گشته و چه بسا وی در فهم آن دچار خطا شده است. در برخی موارد که اصطلاح دین به کار می‌رود، همین معنا - دین مکشوف - مورد نظر است.

جا دارد به این نکته نیز اشاره کنیم که دین یک شخص (دین مکشوف)، غیر از دین داری او است. دین یک شخص آن مقدار از دین است که شخص به آن علم دارد و دین داری یک شخص آن مقداری از دین است که شخص به عنوان دین به آن باور دارد و باور یا ایمان به یک امر غیر از علم به آن امر است. چه بسا شخص به امری علم دارد؛ اما به آن ایمان ندارد.

۱.۴. دین نهادی

بخشی از دین از حالت باور اشخاص و آحاد به یک باور عمومی تبدیل می‌شود و در هنجارها و نهادهای اجتماعی ظهور و بروز پیدا می‌کند. دینی که به صورت یک باور عمومی در می‌آید و نهادینه می‌شود، دین نهادی می‌نامیم. در دین نهادی چند نکته قابل توجه است:

۱. اگرچه دین نهادی با دین مکشوف در ارتباط است؛ اما دقیقاً با آن یکی نیست. درست است که هر فردی تحت تأثیر فرهنگ عمومی جامعه است و احیاناً ممکن است خودش بر فرهنگ عمومی جامعه تأثیر بگذارد؛ اما این بدان معنا نیست که دقیقاً باورهای وی به عنوان یک شخص، نسبت به دین - که دین مکشوف را تشکیل می‌دهد - با تلقی عمومی نسبت به دین یکی باشد. او ممکن است بخشی از تلقی عمومی را قبول داشته باشد و بخشی از آن را نپذیرد.

۲. دین نهادی نیز همانند دین مکشوف، مصون از خطا نیست. یک باور ممکن است به صورت یک باور عمومی در آید و در عین حال مطابق با واقع - دین مرسل - باشد و ممکن است به دلایلی مقبولیت عمومی پیدا کند و بعد از گذشت زمان به باور و هنجار عمومی تبدیل شود؛ ولی در عین حال هیچ مطابقتی با واقع نداشته باشد. ضرورتاً این گونه نیست که هر چه به عنوان باور عمومی پذیرفته می‌شود، حتماً مطابق با واقع باشد.

۳. دین نهادی به دلیل این که با باور عمومی در ارتباط است، تحت تأثیر فرهنگ‌ها قرار می‌گیرد. از این رو ممکن است مطابق دین مرسل باشد و ممکن است بر اثر خلط عناصر فرهنگی، قومی یا ملی در آن، مطابق دین مرسل نباشد.

این نکته را می‌توان با در نظر گرفتن یک دین مثل اسلام یا مسیحیت توضیح بیشتری داد. دین اسلام یا دین مسیحیت در بین اقوام مختلف رنگ‌های مختلفی پیدا کرده که آن رنگ‌ها در واقع تحت تأثیر فرهنگ‌های قومی بوده است؛ نه تحت تأثیر فرهنگ اسلامی یا فرهنگ مسیحی. خود دین اسلام یا دین مسیحیت، عربی، ایرانی، ترکی، انگلیسی و آمریکایی ندارد؛ ولی وقتی به دین نهادی - آنچه از اسلام یا مسیحیت در یک فرهنگ عمومی به صورت یک باور

عمومی در آمده - مراجعه می‌کنیم، ممکن است بین اسلام یک ملت با اسلام ملت دیگر یا مسیحیت یک ملت با مسیحیت ملت دیگر - فرضاً بین اسلام ایرانی و اسلام عربی یا بین اسلام شرقی و اسلام غربی و همین طور بین مسیحیت ایرانی و مسیحیت عربی یا بین مسیحیت شرقی و مسیحیت غربی - تفاوت‌هایی بیابیم که بخشی از آنها به تفاوت فرهنگ‌ها ارتباط دارد. تفاوت فرهنگی خودش را در یک باور عمومی نشان می‌دهد که این باور به صورت تفکیک شده جلوه نمی‌کند. باور عمومی، ترکیبی است از مجموعه باورهای موجود در سطح عمومی جامعه که با هم دیگر تأثیر و تأثر دارند. از این رو شاهد تأثیر فرهنگ اسلامی یا مسیحی بر آن باورها و احیاناً تأثیر آن باورها بر فرهنگ اسلامی یا مسیحی هستیم و نتیجه‌ای که به عنوان یک باور دینی به دست می‌آید، برآیند همه‌ی این تأثیر و تأثرات است. حال ممکن است آنچه به عنوان یک عنصر در فرهنگ اسلامی یا مسیحی یک قوم پیدا می‌شود، واقعاً برخاسته از اسلام یا مسیحیت باشد که رنگ و بوی خاص گرفته است و ممکن است واقعاً برخاسته از اسلام یا مسیحیت نباشد.

برای مورد اول - آنجا که دین نهادی با دین مرسل مطابق است - می‌توان به حجاب در دین اسلام مثال زد. مفهوم حجاب، از مفاهیمی است که از همان ابتدا در قرآن مطرح شده و از یک سری معیارهای عمومی برخوردار است. حجاب در زنان عبارت از این است که زن غیر از دو دست و صورت، تمام بدن خویش را بپوشاند به گونه‌ای که پوست بدن پیدا نباشد و برآمدگی‌ها قابل تشخیص نباشد. این پوشش در تحقق خارجی و احیاناً تابع فرهنگ‌ها به اشکال مختلفی بروز یافته است. در ایران، چادر ایرانی، در برخی کشورهای عربی، چادر عربی و در برخی کشورها، ترکیبی از لباس و مقنعه به عنوان پوشش انتخاب شده‌اند؛ اما همه‌ی آنها در اصل حجاب مشترکند. بنابراین اصل حجاب در عین حال که برخاسته از دین است و عنصری دینی به حساب می‌آید؛ ولی نوع تحققش در فرهنگ عمومی، تابع قومیت خاص شده است.

اما گاهی از اوقات آنچه در فرهنگ عمومی پیدا می‌شود و در زمره‌ی باورها و حتی باورهای دینی قرار می‌گیرد، اصلاً منشأ دینی ندارد. قسمت خطرناک دین نهادی نیز همین قسمت است که گاهی تشخیصش بسیار مشکل است؛ زیرا باورهای عمومی توسط فرهنگ عمومی به انسان تلقین می‌شود و ذهنیت انسانی که به صورت متعارف در جامعه زندگی می‌کند، تحت تأثیر آن باورهای عمومی شکل می‌گیرد.

برخی از باورهای عمومی که جزو دین می‌شماریم، از این سنخند. آنها ریشه در فرهنگ ملی یا قومی مردم داشته و اصلاً جزو دین مرسل نبوده‌اند، اما به مرور، بخشی از دین، یعنی باور عمومی مردم را تشکیل داده‌اند. به طور مثال گمان می‌شود از نظر شرعی خواستگاری یک زن از یک مرد اشکال دارد. حال آن که هیچ یک از فقها در طول تاریخ، خواستگاری زن از مرد را گناه نشمرده است. در زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله زنانی بودند که در جمع عمومی و مقابل پیامبر صلی الله علیه و آله که بر منبر نشسته بود، تقاضای همسر می‌کردند و حضرت صلی الله علیه و آله آنها را منع نمی‌نمود، بلکه تقاضای آنها را برای حاضران در مجلس مطرح و چه بسا همسرانی از بین جمع انتخاب می‌نمود. از آن جمله نقل شده است: زنی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و از او خواست که او را به عقد کسی در آورد. حضرت صلی الله علیه و آله رو به حاضران فرمود: چه کسی مایل به ازدواج است؟ مردی برخاست و تمایل خود را به ازدواج ابراز کرد. حضرت از او پرسید: چه چیزی به زن می‌دهی. او در جواب گفت: هیچ چیز ندارم. حضرت در پی این جواب فرمود: لا؛ یعنی تزویج صورت نمی‌گیرد. زن دوباره تقاضای خود را تکرار کرد و حضرت نیز دوباره تقاضای او را مطرح نمود. باز کسی جز همان مرد برنخواست و این عمل سه بار تکرار شد. در دفعه‌ی سوم حضرت رسول صلی الله علیه و آله از مرد پرسید: آیا چیزی از قرآن می‌دانی. او گفت: بله، پس حضرت فرمود: تو را در قبال یاد دادن قرآن به آن زن به عقد ازدواج وی در می‌آورم.^{۱۶}

در کشور ما اگر خانمی نه در جمع عمومی بلکه در خانواده‌ی خودش تقاضای همسر کند، همه او را مذمت می‌نمایند و گناهکار می‌شناسند. در حالی که قبح این امر در نزد عموم ربطی به اسلام ندارد. یک باور قومی و ایرانی است که جزو دین شمرده شده است. گاهی باورهای عمومی آنچنان با دین در می‌آمیزند که حتی برخی به توجیه و دفاع از آنها می‌پردازند و گمان می‌کنند اگر از آنها دفاع نکنند، به دین ضربه می‌خورد.

۱۶. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۴۲ (کتاب النکاح، ابواب المهور، باب ۲، ح ۱).

۱.۵. کاربردهای گوناگون لفظ دین در یک نگاه

توجه به حقیقت دین و آنچه در صحنه‌ی تاریخ اتفاق افتاده، به سادگی وجود مراتب زیر را آشکار می‌سازد: خداوند که آدمی را خلق کرد، و از آغاز و انجامش آگاه بود، برای سعادت و فلاح این موجود راهی روشن داشت (دین نفس الامری) که در هر زمان بخشی از آن نسخه‌ی الهی را برای آدمیان به وسیله‌ی رسولان فرو فرستاد (دین مرسل) و مردم به کمک آنچه پیامبران بیان می‌کردند (نقل) یا به کمک خرد و اندیشه خود (عقل) به عناصری از آن نسخه‌ی الهی پی می‌بردند (دین مکشوف) و بخشی از این دانسته‌ها عمومی و فراگیر می‌شد و به صورت یک نهاد و رفتار عمومی در می‌آمد و چهره‌ی یک آیین را پیدا می‌کرد (دین نهادی).

ما در کاربردهای مختلف لفظ «دین» نیز می‌توانیم این مراتب را باز یابیم: هنگامی که از دین یگانه‌ی الهی سخن می‌گوییم و آن را اسلام می‌دانیم (ان الدین عند الله الاسلام)^{۱۷} یا عقاید ناصحیح را از ساحت دین، خارج می‌شماریم، به دین نفس الامری توجه داریم. وقتی می‌گوییم: «دین حضرت ابراهیم علیه السلام توحیدی بود»، «در دین حضرت موسی علیه السلام احکام سختی وجود داشت»، «دین اسلام دین خاتم است، دین اسلام ناسخ ادیان گذشته است» در تمام این جملات مراد ما از دین، دین مرسل است. زمانی که دین اشخاص را مورد توجه قرار می‌دهیم و دین صدر المتألهین را با دین مجلسی مقایسه می‌کنیم، به دین مکشوف آنها نظر داریم. و بالاخره وقتی با پدیده‌ی دین مسیحی در روزگار خود سروکار داریم و این دین را فاقد شریعت می‌دانیم، یا اناجیل اربعه را منبع دین مسیحی معرفی می‌کنیم، یا از دین یهود و آیین موجود آنها سخن می‌گوییم، به دین نهادی توجه داریم.^{۱۸}

۱.۶. دین خاتم

در عین حال که دین نفس الامری واحد است و تعددی در آن وجود ندارد، دین مرسل متعدد است. علت تعدد در دین مرسل دو امر است:

أ. همان طور که در بیان ویژگی‌های دین مرسل بیان کردیم،^{۱۹} ممکن نبود از همان ابتدا تمامی آنچه را که باید وحی شود، از طریق پیامبران بیان گردد؛ زیرا از یک سو تمامی انبیا از مرتبه‌ی وجودی یکسانی برخوردار نبودند و از سوی دیگر بشر از همان ابتدا ظرفیت پذیرش آن همه مسئولیت و وظیفه را نداشت.

ب. اگر هم وحی تمامی آنها از همان ابتدا ممکن بود، بشر قدرت حفظ تمامی آن را نداشت. او نمی‌توانست از این گنجینه‌ای که به دستش آمده، حفاظت کند. در نتیجه دین دچار تغییر و تحریف می‌شد.

مقصود از تحریف، تغییری است که برای اصلاح و کشف حقیقت آن، راهی وجود نداشته باشد. مسلماً همواره اموری به دین اضافه یا از آن کم می‌شود و همواره مردم برخی باورهای عمومی خویش را جزو دین به حساب می‌آورند که جزو دین نیست و برخی امور را فراموش می‌کنند که از دین است. اما تا وقتی امکان دستیابی به حقیقت در آن دین وجود داشته باشد و یک انسان منصف محقق بتواند مفاهیم اصلی دین را در خود آن دین به دست آورد، نام این زیاده و نقصان را تحریف نمی‌گذاریم. در واقع در این صورت، آن دین هنوز تحریف نشده و ضرورتی برای ارسال پیامبری دیگر و عرضه‌ی دینی جدید نیست.

با این وصف هر پیامبری نسبت به پیامبر قبل از خود دو کارکرد دارد:

أ. کارکرد تکمیلی: پیامبر در این کارکرد به بیان برخی عناصر می‌پردازد که در دین قبلی بیان نشده است.

ب. کارکرد تصحیحی: پیامبر در این کارکرد به تصحیح عناصری اقدام می‌نماید که در فاصله‌ی آن دین تا این دین گرفتار تحریف شده و دیگر امکان فهم آن بر اساس منابع دین قبلی وجود ندارد.

تاریخ پیامبران گذشته نشان می‌دهد که آنها یا کارکرد تکمیلی داشتند یا کارکرد تصحیحی و معمولاً هر دو را با هم داشتند یعنی هم دین قبلی را تکمیل می‌کردند و هم آن را تصحیح می‌نمودند. این سلسله تکمیل‌ها و تصحیح‌ها با

۱۷. آل عمران، ۱۹.

۱۸. به نقل از: مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۳۸۵.

۱۹. رک: نوشتار حاضر، مبحث «ب. دین مرسل».

ظهور دینی به پایان می‌رسد که نه نیاز به تکمیل دارد و نه گرفتار تحریف می‌شود. این دین دین خاتم است و با ظهور آن زمینه‌ی ظهور دین دیگر وجود ندارد.

قطعاً خاتم پیامبران که کامل‌ترین دین را بر مردم عرضه می‌کند، به لحاظ مرتبه‌ی وجودی، افضل پیامبران است. او نزدیک‌ترین شخص به حقیقت دین - دین نفس الامری - است؛ به گونه‌ای که گویا فاصله‌ای بین او و حقیقت نهایی نیست. همان طور که قرآن نیز در مورد او می‌فرماید: «ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی»^{۲۰} (سپس نزدیک آمد و نزدیک‌تر شد تا [فاصله‌اش] به قدر [طول] دو [انتهای] کمان یا نزدیک‌تر شد). همین طور به لحاظ تاریخی در زمان دین خاتم، ظرفیت عمومی بشر در سطحی است که می‌تواند حافظ مفاهیم اساسی آن دین باشد و مخاطبان دین خاتم قطعاً ظرفیت پذیرش و صیانت از آن را دارند.

بنابراین، دین خاتم، دین مرسلی است که از دو خصلت و ویژگی برخوردار است:

۱. از حیث بیان آنچه باید از دین نفس الامری ارایه شود، کامل است و هر چه را که قرار است از طریق وحی به انسان برسد، عرضه می‌نماید. اگر عنصری در دین نفس الامری وجود دارد که در دین خاتم بیان نشده، باید ادراک آن از طریق عقل ممکن باشد؛ زیرا معنای وجود عناصری در دین نفس الامری که توسط عقل قابل ادراک نیستند و از طریق وحی نیز بیان نشده‌اند، این است که هنوز زمینه‌ی ظهور پیامبر دیگری هست و هنوز خاتمیت رخ نداده است.
۲. از حیث شرایطی که در آن شرایط نازل شده، در موقعیتی است که مصون از تحریف است و در خود آن دین امکان دستیابی به مفاهیم اصلی دین برای هر انسان منصف محقق‌ی برای همیشه وجود دارد. بنابراین اگر تغییراتی در آن رخ دهد و عناصر باطلی وارد آن شود یا عناصری از آن محجور واقع شود، راهی برای کشف حقیقت دین در خود آن وجود دارد.

با این بیان پذیرش قول تحریف قرآن، به معنای انکار خاتمیت دین اسلام است. توضیح این مطلب آن است که: آنها که قایل به تحریف قرآن هستند،^{۲۱} تحریف به نقصان را ذکر کرده‌اند و کسی قایل به تحریف به زیاده نیست. معنای تحریف به نقصان این است که عنصری در قرآن موجود بوده که از طریق وحی به پیامبر رسیده؛ ولی پس از مدتی از قرآن حذف شده است. مسلماً وحی آن عنصر ضرورت داشته است؛ زیرا اگر ضرورتی در وحی آن نبود، معنا نداشت بگوییم آن عنصر وجود داشته و حال حذف شده است. به عبارت دیگر اگر وحی آن عنصر ضرورت نداشت، بر پیامبر هم وحی نمی‌شد. پس اگر قول تحریف را بپذیریم، باید ضرورت وحی آن عنصر را نیز بپذیریم. از سوی دیگر پذیرش تحریف یعنی از دست رفتن قسمتی از وحی الهی که ما راهی برای کشف آن نداریم. پس ضرورتاً باید پیامبر دیگری بیاید تا آنچه حذف شده است، دوباره بازگو نماید.

ممکن است گمان شود امام زمان عجل الله تعالی فرجه با ظهور خویش، اموری را که در دین به فراموشی سپرده شده است، بازگو می‌نماید؛ اما این سخن، اضافه بر پذیرش تحریف قرآن، پذیرش نبوت امام زمان عجل الله تعالی فرجه را نیز در پی دارد. در واقع لازمه‌ی آن سخن، نبوت امام است نه امامت او. اگر امام زمان عجل الله تعالی فرجه آنچه را که قابل دسترسی نیست، بیان کند، باید پذیرفت که قسمتی از وحی را بیان می‌کند و در آن صورت او نبی است نه امام.

ما باید همواره به لوازم سخن خود توجه داشته باشیم. نباید برای بیان فضایل اهل بیت علیهم السلام و ذکر مرتبه‌ی امامت، فضیلت پیغمبر صلی الله علیه و آله را زیر سؤال ببریم و مرتبه‌ی نبوت را مخدوش سازیم. نبوت اصل است و امامت فرع. امامت شاخه‌ی نبوت و امتداد آن است. نمی‌توان با از بین بردن اصل، فرع را حفظ نمود. اگر امام را به گونه‌ای تفسیر کنیم که پیامبر شود، با خاتمیت پیامبر اسلام منافات دارد. او را باید با حفظ امامت، تفسیر نماییم.

بنابراین اگر اسلام دین خاتم است، حتماً مصون از تحریف است. یعنی همواره در طول تاریخ برای جست‌وجوگر منصف حقیقت دین، این امکان وجود دارد که با مراجعه به منابع دین و با بهره‌گیری از روشی قابل قبول در دین، عناصر اصلی دین را کشف کند و حقایق دین را از آنچه جزو دین نیست، متمایز سازد.

۲۰. نجم، ۸ - ۹.

۲۱. در بین شیعه، اخباری‌ها و بین اهل سنت، حشویه قایل به تحریف قرآن هستند.

۱.۶.۱. دین خاتم و عناصر جهان شمول و موقعیتی

اکنون پس از شناخت اصطلاح دین، به پرسش خود در این بحث باز می‌گردیم: آیا دینی که در دست ما است، یعنی دین پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله، دارای عناصری که وابسته به شرایط و موقعیت خاص باشند، هست، یا خیر؟ با توجه به آنچه بیان کردیم، مسلماً دین خاتم که بیان کامل دین نفس الامری است، همانند خود آن حقیقت، به موقعیت و شرایط خاصی وابسته نیست و برای هدایت بشر در هر زمان و مکانی آمده است. چنین دینی اقتضا می‌کند همه‌ی عناصر آن ثابت و جهان شمول بوده، به شرایط خاصی اختصاص نداشته باشد و در همه‌ی شرایط به یک شکل اجرا شود. علمای اسلامی در طول تاریخ اسلام به صورت ناپیدا این اصل - اصالت جهان شمول بودن عناصر دینی در مفاهیم اسلامی - را پذیرفته و به آن عمل کرده‌اند. بنابراین اصل اولی در اسلام این است که مفاهیم دینی جهان شمول بوده و اختصاص به زمان و مکان خاصی نداشته باشد.

اما علی‌رغم وجود این اصل در دین خاتم، امکان پیدایش عناصر موقعیتی و به تعبیر شهید مطهری، عناصر متغیر^{۲۲} وجود دارد و این گونه نیست که ضرورتاً تمامی عناصر در این دین، جهان شمول یا ثابت باشد. درست است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در بالاترین سطح از مراتب وجودی - «ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی»^{۲۳} - قرار گرفت و قرآن بر قلب مبارکش نازل شد و درست است که آنچه ایشان در آن مرتبه‌ی وجودی مشاهده نمود یا به تعبیری، به وی وحی شد، حقیقت دین نفس الامری است و آن حقیقت، ثابت و جهان شمول است؛ اما او خودش در یک موقعیت خاص تاریخی - در جزیره‌ی العرب - و در یک زمان خاص با شرایط فرهنگی اجتماعی اقتصادی سیاسی خاص زندگی می‌کرد. در چنین فضایی به ناچار برخی مفاهیم جهان شمول در هنگام تطبیق رنگ موقعیت به خود می‌گیرند. پیغمبر صلی الله علیه و آله نمی‌توانست از آن موقعیتی که در آن قرار داشت، چشم‌پوشد و فقط به مفاهیم جهان شمول اکتفا نماید. وی هم مفاهیم جهان شمول را بیان کرد و هم آنها را در شرایط و موقعیت تاریخی خودش تطبیق نمود. بنابراین آنچه در میراث اسلامی به دست آیندگان رسیده، از یک سو دربردارنده‌ی عناصر جهان شمول و از سوی دیگر حاوی تطبیقات این عناصر در موقعیت خاص است.

این داستان اختصاص به سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله ندارد. موقعیت در آخرین کتاب آسمانی - قرآن - هم به نحوی از انحا خودش را نشان داده است. همان گونه که می‌دانیم، قرآن به دو صورت انزال و تنزیل بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است. انزال قرآن به یکباره صورت گرفته و به تعبیری که در روایات هم وارد شده، کل قرآن بر قلب مبارک پیغمبر صلی الله علیه و آله در شب قدر نازل شده است؛ اما تنزیل قرآن در طول بیست و سه سال و به صورت تدریجی رخ داده است. به شهادت تاریخ در تنزیل قرآن بسیاری از آیات از شأن نزول برخوردارند. هر یک از این شأن نزول‌ها بیانگر یک موقعیت خاص و ظرف زمانی خاص در آن دوران هستند. آنچه در آیات قرآن مطرح شده، گاهی فارق از موقعیتی است که در آن نازل گردیده؛ اما گاهی ناظر به همان موقعیت است. البته در همان جایی که آیه نظر به موقعیت دارد و به تعبیر ما یک عنصر موقعیتی است، در متن و بطن خویش عنصر یا عناصر جهان شمولی را در بر دارد. در زمان نزول آیه موقعیت اقتضا می‌کرد که آن حقیقت یا حقایق جهان شمولی به آن صورت مطرح شود که در آیه ذکر شده است.

لازم به ذکر است که اگرچه وجود عناصر موقعیتی هم در قرآن و هم در سنت پیامبر صلی الله علیه و آله امکان دارد؛ اما امکان وجود عناصر موقعیتی در سنت بیشتر از امکان این عناصر در قرآن است؛ زیرا مسلماً پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه‌علیهم‌السلام که سنتشان در امتداد سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است، باید شرایطی را که در آن قرار دارند، مدیریت کنند و مردم را با توجه به همین شرایط هدایت نمایند. از این رو، سنتشان با موقعیت ارتباط بیشتری پیدا می‌کند.

بنابراین با توجه به مطالب فوق، هرچند عناصر دین نفس الامری ثابت و جهان شمول است؛ اما به دلیل ظهور دین مرسل در موقعیت تاریخی خاص، برخی عناصر موقعیتی نیز در آن راه پیدا می‌کند. تأثیر موقعیت حتی در کامل‌ترین

۲۲. رک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۹۱.

۲۳. نجم، ۸ - ۹.

دین مرسل - دین خاتم - نیز مورد توجه بوده و برخی عناصر این دین در موقعیت شکل گرفته است. اصل اندیشه‌ی وجود عناصر ثابت و متغیر در یک زمان، در فقه متعارف تحت عنوان قوانین الهی و قوانین ولایی تبیین شده است. مراد فقها از احکام و قوانین الهی، احکام ثابت و مقصودشان از احکام و قوانین ولایی، عناصر و احکام متغیر بوده است. آنها به نحوی از انحا در آثار خود به بحث ثابت و متغیر اشاره کرده‌اند؛ اما مصطلحات جدید با تعبیری که ما هم در نظریه اندیشه‌ی مدون به کار گرفتیم (یعنی ثابت و متغیر)، در بحث‌های متأخر توسط افرادی چون شهید مطهری، شهید صدر و امام خمینی دیده می‌شود و شاید بتوان گفت شهید مطهری اولین کسی است که بحث ثبات و تغیر در دین را در قالب یک نظریه مطرح نموده است.

بحث ثبات و تغیر در دین یک مبنای انسان شناختی نیز دارد که شهید مطهری به آن اشاره کرده^{۲۴} و نظریه اندیشه مدون در اسلام نیز بر آن استوار است. انسان یک بعد ثابت و یک بعد متغیر دارد. احکام ثابت ناظر به بعد ثابت انسان و احکام متغیر ناظر به بعد متغیر انسان است.

آنچه از بحث ثابت و متغیر در اینجا تحت عنوان مبادی مشترک تصدیقی بیان می‌کنیم، فقط برای اثبات وجود این دو عنصر در عناصر دینی و نحوه‌ی وجود آنها است. اما این که چگونه ثابت‌ها را از متغیرها تمییز می‌دهیم، نیاز به بحث دیگری دارد که در متدولوژی و روش شناسی به آن خواهیم پرداخت.

۱.۶.۲. نظریه ثبات و تغیر در دین راه حل برخی شبهات

بیان این مطلب خالی از لطف نیست که از رهگذر بحث ثبات و تغیر می‌توان به برخی سؤالاتی پاسخ داد که نسبت به دین خاتم و آخرین کتاب آسمانی - قرآن - مطرح می‌شود. در اینجا به برخی از این پرسش‌ها و پاسخ آنها اشاره می‌کنیم.

۱. چرا در قرآن از اموری مثل کوه، زمین، آسمان، آفتاب، ماه، شتر، انجیر و زیتون یاد شده که در زندگی آن روزگار مردم جزیره‌ی العرب مأنوس بوده است و اموری که در موقعیت‌های دیگر جغرافیایی وجود دارد، مثل شفق قطبی، یخچال‌های قطبی، میوه‌های مناطق دیگر (همانند نارگیل و موز) و حیوانات مناطق دیگر (همانند پنگوئن و کانگورو) در آن ذکر نشده است؟ آیا این امر نشان دهنده‌ی وابسته بودن قرآن به موقعیت نیست؟ آیا اگر موقعیت نزول قرآن تغییر می‌کرد، کل اسلام دچار تغییر و تحول نمی‌شد؟

مسلماً اگر قرآن در سرزمینی غیر عربستان نازل می‌شد، از اموری سخن می‌گفت که مأنوس مردم آن دیار بود؛ به عنوان مثال اگر قرآن در قطب نازل می‌شد، اسکیموها را خطاب قرار می‌داد و از فک‌ها، خرس‌های قطبی، شفق قطبی و یخچال‌های قطبی یاد می‌کرد. معنا نداشت پیامبر مبعوث در بین اسکیموها مأمور باشد موجودی مثل شتر را انتخاب کند که آنها اصلاً در عمرشان ندیده‌اند. پس این سخن که اگر قرآن در سرزمینی دیگر هم نازل می‌شد، باز به همین شکل بود که الآن در دسترس بشر است، نادرست است. خداوند قرآن را در هر سرزمینی که نازل می‌کرد، موقعیت را در آن نادیده نمی‌گرفت؛ اما همان طور که در نظریه اندیشه مدون توضیح می‌دهیم، معنای این بیان، وابسته بودن قرآن به موقعیت نیست.

البته باید توجه داشت که انتخاب عربستان به عنوان سرزمین وحی از روی شانس نبوده است. خداوند تبارک و تعالی همانند بشر نیست که بر آینده و حوادثی که در آن رخ می‌دهد، اشراف نداشته باشد و به ناچار در هر موقعیتی به شیوه‌ای متفاوت با موقعیت دیگر عمل نماید. خدا از گذشته و حال و آینده باخبر است. همه‌ی عالم از بدو خلقت تا انتهای آن در محضر او حاضر هستند. علم خدا کامل است و هیچ نقصی در آن راه ندارد. او به صورت اتفاقی بر جزیره‌ی العرب و شخص پیامبر صلی الله علیه و آله دست نگذاشته است. همین امر که خداوند با علم و اشراف به عالم، زمان خاصی را برای دین خاتم انتخاب کرده و جزیره‌ی العرب را برگزیده که زبان خاصی مثل زبان عربی، زبان متداول در آنجا است، نشان می‌دهد خداوند برای رسیدن به آن هدفی که در دین خاتم است، این زمان و این مکان و این موقعیت را بهترین موقعیت تشخیص داده است.

۲. ارزش‌های دنیای مدرن با ارزش‌ها و مفاهیم دنیای سنتی تفاوت دارد. آنچه در دنیای سنتی ارزشی مثبت به حساب می‌آمده، در دنیای مدرن یک ارزش منفی است و به عکس آنچه در دنیای سنتی به عنوان ارزشی منفی تلقی می‌شده، در دنیای مدرن یک ارزش مثبت است. بنابراین نمی‌توان بر اساس مفاهیم دنیای سنتی در مورد دنیای مدرن قضاوت نمود.

این ادعا مبتنی بر این اصل فلسفی است که هویت انسان در گذر تاریخ به کلی تغییر می‌یابد و تمام ارزش‌ها و مفاهیم حاکم بر انسان در گذر ایام تحول پیدا می‌کند. با پذیرش این مبنا، هیچ مفهوم جهان شمولی در فضای حیات انسانی وجود ندارد و با تغییر و تحولاتی که در انسان رخ می‌دهد، دایم مفاهیم و ارزش‌ها تغییر پیدا می‌کند.

اما این ادعا به لحاظ مبانی فلسفی‌اش مخدوش است. بر اساس مبانی فلسفی، هویت انسان، ثابت است و علی‌رغم تغییرات زیادی که در زندگی ظاهری انسان رخ داده و می‌دهد، انسان از هویتی یگانه برخوردار است که همچنان در طول تاریخ به همان شکلی که بوده، هست.

از سوی دیگر، آنچه ادعا شده با شواهد تاریخی منافات دارد. اگر آنچه ادعا کرده‌اند، درست باشد، نباید هیچ یک از مفاهیم دنیای گذشته برای انسان امروز معنادار باشد یا به همان شکلی که در گذشته بوده، پذیرفته شده باشد. در حالی که مدعیان این سخن خود به اشعار مولوی تمسک می‌کنند که بیش از هفتصد سال پیش در دنیایی کاملاً سنتی سروده شده که به ادعای آنها هیچ کدام از ارزش‌هایش با ارزش‌های دنیای امروز یکسان نیست؛ بلکه ارزش‌های آن امروز ضد ارزش است. اگر می‌توان به شعر مولوی یا حافظ تمسک کرد - که برای برخی اتقان‌ش از قرآن هم بیشتر است - به قرآن و روایت هم می‌توان تمسک نمود.

آنچه هم حقیقت تاریخی آن را تأیید می‌کند و هم وجدان به آن حکم می‌نماید، این است که همواره ظواهر و اعراض انسان تغییر می‌کند؛ اما تغییری در جوهر و باطن او رخ نمی‌دهد. مسلماً نحوه‌ی زندگی انسان در گذر زمان تغییر کرده است: انسان در گذشته خانه‌ی خود را از سنگ می‌ساخت و در غار زندگی می‌کرد، امروز در خانه‌هایی با فلان ماده‌ی کامپوزیت زندگی می‌کند؛ در گذشته فقط به صورت مستقیم می‌توانست با دیگران ارتباط برقرار کند، امروز از وسایل ارتباطی مثل تلفن و ایمیل و پیامک نیز بهره می‌گیرد؛ اما هیچ کدام از این تغییر و تحولات باعث نمی‌شود که نیازهای اساسی انسان امروز با نیازهای انسان گذشته فرق داشته باشد. اگر امروز از احکام و حقوق اینترنتی یا کامپیوتری و به اصطلاح مسیحی از اخلاق اینترنتی یا کامپیوتری^{۲۵} صحبت به میان می‌آید، معنایش این نیست که واقعاً انسان امروزی در ارزش‌های اصلی انسانی با انسانی که هزار سال پیش یا ده هزار سال پیش زندگی می‌کرد، تفاوت دارد. بدون شک شکل زندگی تغییر کرده و تفاوت شکل زندگی روابط جدیدی را بین انسان‌ها ایجاد نموده و روابط جدید با خودش فرهنگ‌ها و ارزش‌هایی را به همراه آورده است؛ اما همه‌ی اینها در بستر انسانی انسان شکل گرفته و متن همه‌ی این تغییرات همان هویت انسانی انسان است. به همین دلیل وقتی امروز از فداکاری انسان‌های گذشته اطلاع پیدا می‌کنیم، لذت می‌بریم و وقتی ظلمی را در حوادث تاریخی مشاهده می‌کنیم، رنج می‌کشیم. این طور نیست که رنج‌های گذشته به لذت‌ها و لذت‌های گذشته به رنج‌ها و به طور کلی ارزش‌ها به ضد ارزش و ضد ارزش‌ها به ارزش تبدیل شده باشد.

داستان سنت و مدرنیته، دروغی است که برخی در غرب برای توجیه رفتارهای غیر اخلاقی موجود در آنجا بافته‌اند. تلاش این توجیه‌گران آن است که فضای فرهنگی غرب را برای انسان معاصر غربی که آن را به دلیل فطرت انسانی‌اش نمی‌تواند تحمل کند، قابل تحمل سازد. فطرت انسانی از بعضی امور متنفر است. انسانی که در غرب زندگی می‌کند، در برخورد با فضای زندگی غربی تحت فشار قرار می‌گیرد و این فشارها است که هر روز در آنجا حادثه ایجاد می‌کند. برخی برای این که از این فشارها بکاهند، سعی می‌کنند برای اینها توجیهاتی بیابند. رسانه هم تلاش می‌کند این فضا را عادی جلوه دهد. اما این واقعیت انسانی نیست و حتی واقعیتی نیست که بر زندگی غربی حاکم است. به همین دلیل اگرچه دائماً رسانه‌های غربی و پایه‌پای آنها برخی شبه متفکران تلاش می‌کنند اموری مثل هم‌جنس‌گرایی یا روابط نامشروع بین افراد یک خانواده را امری طبیعی و عادی معرفی نمایند؛ فضای عمومی غرب افرادی را که به این امور

۲۵. همان طور که در قبل اشاره کردیم، عناصر دینی در فرهنگ مسیحی فقط شامل اخلاق و الهیات است و هر چه به شؤون عملی ارتباط دارد، تحت عنوان اخلاقی قرار می‌گیرد (ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، تأملات در علم اصول فقه، کتاب اول، دفتر دوم، مبحث «عناصر دین»).

می‌پردازند، انسان‌های منحرفی می‌داند. رسانه‌ی غرب، نماینده‌ی غرب نیست. این امری است که آنها از غرب نمایش می‌دهند تا یک امر غیر طبیعی را به تعبیر خود غربی‌ها طبیعی جلوه دهند.

از این رو، وقتی ذره‌ای از حقایق دین اسلام که دین فطرت است و با فطرت انسانی سازگار است، به صورتی صحیح، نه آن گونه که ساخته و پرداخته‌ی ذهن بشر است، عرضه می‌شود، بسیاری تحت تأثیر قرار می‌گیرند و گاهی افرادی که سال‌ها گرفتار انحراف هستند در برخورد با این مفاهیم ناگهان متحول می‌گردند.

ناگفته نماند که برخی به اصطلاح روشنفکران در جوامع شرقی نیز تحت تأثیر آموزش‌های غربی، بحث سنت و مدرنیته را بدون توجه به پیامدهای آن، در کشورهای خود مطرح می‌کنند و جوامع غربی را برای رسیدن به اهدافشان یاری می‌دهند. این روشنفکران گمان می‌کنند آنچه غرب به آنها القا کرده، مباحث بسیار جدید و پیشرفته‌ای است. ژان پل سارتر در مهم‌ترین اثر خویش - تهوع^{۲۶} - عباراتی در این زمینه دارد که حاصل آن چنین است: «ما متفکران کشورهای شرقی (کشورهای جهان سوم) را به غرب می‌آوریم و مطالبی را به زور در حلقوم آنها فرو می‌کنیم. سپس آنها در کشورهای خودشان این مطالب را بالا می‌آورند».

۱.۶.۳. دو نکته

حاصل آنچه بیان شد، این است که دین خاتم از یک سو به دلیل این که بیانگر دین نفس الامری است، دربردارنده‌ی عناصر جهان شمول می‌باشد؛ زیرا دین نفس الامری ناظر به حقیقت انسان است و حقیقت انسان در گذر تاریخ تغییری نمی‌کند و از سوی دیگر به دلیل این که در یک موقعیت خاص ظهور و بروز پیدا کرده و آن مفاهیم جهان شمول در یک موقعیت خاص تطبیق شده است، مشتمل بر عناصر موقعیتی است. بنابراین در دین خاتم با آمیزه‌ای از عناصر موقعیتی و جهان شمول مواجه هستیم. نحوه‌ی پیدایش این عناصر در دین و علت آن، امری است که در نظریه اندیشه بدون در اسلام توضیح می‌دهیم. اما قبل از آن به دو نکته اشاره می‌کنیم:

۱.۶.۳.۱. استفاده از دو اصطلاح جهان شمول و موقعیتی به جای ثابت و متغیر

همان گونه که بارها بیان کردیم، ما در این بحث ترجیح می‌دهیم به جای دو اصطلاح «ثابت» و «متغیر» که شهید مطهری به کار می‌برد و قبل از وی در آثار فقهی و کلامی نیز وجود داشته، به ترتیب از دو اصطلاح «جهان شمول» و «موقعیتی» بهره بگیریم. دلیل این امر آن است که دو لفظ ثابت و متغیر بار معنایی خاصی به دنبال خود دارند که در این بحث مورد نظر نیست. از لفظ «ثابت»، ایستایی و ثبات برداشت می‌شود؛ در حالی که آنچه مقصود شهید مطهری و دیگر علما است، جهان شمولی و قابل تطبیق بودن برخی عناصر در تمام موقعیت‌ها است. لفظ «متغیر» نیز اشاره‌ای به تبدل و تزلزل دارد، حال آن که آنچه مورد نظر است، اختصاص برخی عناصر دینی به موقعیت است.

۱.۶.۳.۲. بحث ثابت و متغیر، بحثی ثبوتی

بحث ثابت و متغیر، به تعبیر فنی یک بحث ثبوتی است؛ نه یک بحث اثباتی. بنابراین با عالم ثبوت در ارتباط است؛ نه با عالم اثبات. ما در اینجا نمی‌خواهیم به این بحث بپردازیم که آیا افراد بشر در فهم دین یکسان هستند یا با هم تفاوت دارند؟ این مقدار مسلم است که در عالم اثبات - در عالم فهم بشر - فهم‌های متفاوت از دین وجود دارد و در این مسأله جای هیچ بحثی نیست. آنچه اینجا درصدد بیان آن هستیم، شناخت کیفیت عناصر دینی با توجه به متن واقع است. یعنی می‌خواهیم بدانیم: واقعاً دین چه چیزی را به ارمغان آورده است؟ آیا در متن واقع، عناصر دینی همگی ثابتند یا بخشی از آنها را عناصر متغیر تشکیل می‌دهد؟ آیا در متن واقع و در متن دین، تغییر وجود دارد؟ آیا معنا دارد که در خود متن قرآن یا در متن مطالبی که در احکام پیغمبر صلی الله علیه و آله تجلی پیدا کرده - نه در برداشتی که یک شخص از قرآن یا روایات دارد - احکامی وجود داشته باشد که اختصاص به یک دوره‌ی خاص دارد؟

۲. نظریه اندیشه مدون در اسلام

۱.۲. تاریخچه

در زمان حیات آیت الله گلپایگانی اجلاس‌های پررونقی تحت عنوان «مفاهیم و دیدگاه‌های قرآن کریم» توسط مؤسسه دارالقرآن الکریم در مدرسه‌ای که به نام ایشان است، برگزار می‌شد. مقدمات آخرین اجلاس با عنوان کلی «قرآن و جامعه» در زمان حیات ایشان فراهم شد، ولی به دلیل رحلت آن بزرگوار، برگزاری آن به تأخیر افتاد. در این اجلاس، پنج کمیسیون به ریاست هر یک از اعضای شورای علمی اجلاس تشکیل شد و مسئولیت کمیسیون اقتصاد برعهده‌ی من قرار گرفت.

برای شروع کار می‌بایست دیدگاه‌های قرآن را در حوزه‌ی اقتصاد به دست می‌آوردیم. از این رو فهرستی از سؤالاتی که در حوزه‌ی اقتصاد وجود دارد، تهیه کردیم و از گروهی از فضلا خواستیم تا یک دوره قرآن را با توجه به این سؤالات مطالعه و آیاتی را که به جواب این سؤالات اشاره دارند، استخراج نمایند.

نتیجه‌ی کار این گروه، مجموعه‌ای از آیات پراکنده بود که به ساماندهی نیاز داشت. به همین دلیل مرحوم آقای کاشفی که از نویسندگان و محققان برجسته بود، مأمور شد تا آیات را بر اساس الگویی سامان دهد که شهید صدر در اقتصادنا ارائه کرده بود. وی با تلاش بسیار توانست گروهی از این آیات را در الگوی شهید صدر قرار بدهد؛ اما بخشی از آیات در این الگو قرار نمی‌گرفت. اینجا بود که در پی یافتن الگویی جدید برآمدم تا تمامی آیات مربوط به حوزه‌ی اقتصاد را در برگرد و بدین وسیله نظریه اندیشه مدون در اسلام متولد شد.

تولد نظریه اندیشه مدون مرهون سه دیدگاه بود:

۱. نظرات شهید صدر که در کتاب اقتصادنا مطرح شده است.

۲. دیدگاه شهید مطهری تحت عنوان ثابت و متغیر که به دلیل برخی ابهامات در تعبیر وی به درستی شناخته نشده است.

۳. نظر امام خمینی تحت عنوان نقش زمان و مکان در اجتهاد که از بحث‌هایی است که کاملاً ناشناخته باقی مانده است.

در واقع این نظریه از یک سو تبیین‌کننده‌ی این سه دیدگاه و از سوی دیگر تکمیل‌کننده‌ی آنها است.

سرانجام نظریه اندیشه مدون در اسلام حدوداً در سال ۱۳۶۸ هـ ش برای اولین بار در مقالات مربوط به پنجمین کنفرانس دارالقرآن در مدرسه‌ی حضرت آیت الله گلپایگانی مطرح و مورد بحث و انتقاد قرار گرفت. از آن زمان تا کنون، این نظریه بارها به مناسبت‌های گوناگون نیز منتشر شده است. ابتدا در مقاله‌ی زمان و مکان در اجتهاد از دیدگاه امام خمینی^{۲۷} با شکلی تغییر یافته دوباره مطرح و مورد بحث و بررسی قرار گرفت. سپس با تغییراتی جزئی در کتاب ولایت فقیه منتشر شد. در بعضی سمینارهای خارج کشور و در مجلات دیگر هم همان شکل از نظریه مطرح گردید که در سمینار امام خمینی ارائه شده بود. شکل نسبتاً کامل نظریه در بحث مبانی کلامی اجتهاد ذکر شد و با کمی اصلاح و تکمیل، در ابتدای کتاب مکتب و نظام اقتصادی اسلام^{۲۸} قرار گرفت.^{۲۹}

۲۷. این مقاله در جلد سوم از مجموعه مقالات سمینار زمان و مکان از دیدگاه امام خمینی، به چاپ رسید.

۲۸. بحث نظریه اندیشه مدون در اسلام و تطبیق آن در حوزه‌ی اقتصاد و استخراج دیدگاه‌های اقتصادی اسلام بر اساس این نظریه، در کتاب مکتب و نظام اقتصادی اسلام مطرح شده است.

۲۹. در زمینه‌ی نظریه اندیشه‌ی مدون در اسلام، تلاش‌های ابتدایی دیگری نیز صورت گرفته است. سید حسین میر معزی کتابی تحت عنوان مبانی فلسفه‌ی اقتصاد اسلامی دارد که در زمینه‌ی همین نظریه به نگارش در آمده است. وی رساله‌ی فوق لیسانس خویش را تحت عنوان دیدگاه‌های اقتصادی حضرت امام، بر اساس همین نظریه تنظیم نمود. استاد راهنمای این رساله دکتر نمازی، وزیر اقتصاد و دارایی پیشین، و من استاد مشاور بودم. در کتاب «مبانی فلسفه‌ی اقتصاد اسلامی»، شمایی از فلسفه‌ی اقتصادی اسلام نشان داده شده است.

از دیگر کسانی که در این زمینه کار کرده‌اند، آقای بخشی از مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی مؤسسه‌ی امام خمینی است. وی رساله‌ی خویش را در زمینه‌ی مدیریت که در باب انگیزش می‌باشد، با توجه به این نظریه نوشته است.

تا کنون دیدگاه‌های بسیار زیادی در مورد این نظریه ارایه شده و سعی بر این بوده که نظریه با اساتید معروفی چون آقای مصباح، آقای امینی، آقای سبحانی مورد مطالعه قرار گیرد. به نظر من این نظریه به قدری واضح و روشن است که از قبیل قضایای فطری - قضایایی که قیاساتها معها است - می‌باشد. یعنی اگر کسی بتواند این نظریه را تصور کند، آن را تصدیق می‌نماید. پیکره‌ی اصلی نظریه بسیار واضح است و شاید همین وضوح موجب گشته که چندان مورد توجه قرار نگیرد.

بر اساس نظریه اندیشه مدون، عناصر جهان شمول در دین خاتم اولاً از یک سنخ و یک گونه نیستند؛ ثانیاً از یک سامان منطقی برخوردارند و بین آنها ارتباطی منطقی وجود دارد؛ ثالثاً با عناصر موقعیتی در ارتباطی منطقی هستند و هیچ گسیختگی‌ای بین آنها و بین عناصر موقعیتی وجود ندارد. بنابراین نظریه تلاش می‌کند از یک سو نظام حاکم بر مفاهیم جهان شمول را توضیح دهد، آنها را طبقه بندی کند و روابط بین آنها را بیان نماید و از سوی دیگر روابط بین عناصر جهان شمول و عناصر موقعیتی را تعریف کند.

ارتباط بین مفاهیم و عناصر دین خاتم، امری نیست که امروز مورد توجه قرار گرفته باشد. این امر به صورت اجمالی از گذشته مورد شناخت و توجه علمای دین بوده است. آنها هم بر این باور بودند که اسلام، اجزای پراکنده و بی‌ارتباط به هم نیست. سید مرتضی در ذریعه به ارتباط مسایل علوم در حوزه‌ی اسلامی با یکدیگر اشاره می‌کند و می‌گوید: اگر بخواهیم هر چه را که جنبه‌ی مقدمیت برای علم اصول دارد، در اصول ذکر کنیم، آن وقت باید همه چیز را در اصول بیاوریم.^{۳۰} این سخن سید مرتضی نشانگر ارتباط مسایل کلامی، فلسفی، اصولی با یکدیگر و تأثیر دیدگاه‌های هر یک از آنها بر دیگری است.

بنابراین مطالب مطرح در این نظریه، در اسلام تازگی ندارد؛ آنها همیشه در اسلام مطرح بوده و هست؛ ولی شاید آن قدر واضح بوده که طرح آنها از سوی علما لازم نبوده است و یا علما نیازی نمی‌دیدند که آنها را بیان کنند. علما بر اساس نیازهای زمان و مکان خود به طرح مباحث می‌پرداختند و در زمان آنها نیازی به طرح اسلام به صورت یک نظام سیستمی وجود نداشت؛ اما امروز این بحث مطرح است. حتی قبل از طرح نظریه اندیشه مدون، در همین دوران متأخر کسانی همانند شهید صدر و شهید مطهری، ارتباط بین مفاهیم اسلامی را مطرح کرده‌اند. آنها معتقد بودند اسلام، مجموعه‌ای مرتبط، سیستمی و صاحب نظام است.^{۳۱} امروزه با طرح دیدگاه سیستمی و نظام‌مند اسلام، نیاز به بحث‌های جدی در این زمینه احساس می‌شود.

با توجه به این که دین نفس الامری به همه‌ی شؤون زندگی بشر توجه دارد و دین خاتم نسخه‌ی کامل آن است، دین خاتم باید در تمام زمینه‌های زندگی بشر رهنمودهایی داشته باشد. نقطه‌ی کلیدی در نظریه اندیشه مدون همین است که اسلام در هر زمینه از زمینه‌های حیات بشر - اقتصاد، سیاست، تربیت، قضاوت و... - مجموعه‌ای مرتبط از مفاهیم را عرضه کرده است. این مفاهیم اختصاص به زمان و مکان خاصی ندارد و به تعبیر شهید مطهری، ثابت و به تعبیری که ما اینجا به کار می‌بریم، جهان شمول است. همان طور که در طول بحث‌های آینده معلوم می‌شود، ما این مجموعه را در پنج گروه طبقه بندی می‌کنیم. بنابراین در هر ساحت از حیات بشر با پنج گروه از عناصر جهان شمول: فلسفه، اخلاق، مکتب، نظام و حقوق مواجه هستیم که بین آنها ارتباط مستحکم و منطقی وجود دارد. حقوق دو قسم دارد: حقوق موقعیتی و حقوق جهان شمول. حقوق متغیر یا موقعیتی در ضمن مباحث مربوط به عناصر موقعیتی مورد بحث قرار می‌گیرد.

در طول این سال‌ها که از طرح نظریه می‌گذرد، نمونه‌هایی از این نظریه را در حوزه‌های گوناگون عرضه کرده‌ایم:

۱. در حوزه‌ی اقتصاد در قالب کتاب «مکتب و نظام اقتصادی اسلام» و کتاب «ساختار کلی اقتصاد اسلامی در قرآن» و در قالب چندین مقاله؛
۲. در حوزه‌ی سیاست در قالب کتاب «ولایت و دیانت» و کتاب «ولایت فقیه» و فهرستی منتشر نشده از مباحث

۳۰. ر.ک: سید مرتضی علم الهدی، الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۱، ص ۲.

۳۱. برای نمونه ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، صص ۳۲۶ و ۴۸۳؛ و سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، مباحث «مقدمه الطبعة الاولى» و «نماذج من الارتباط بین الاقتصاد الاسلامی و سائر العناصر الاسلامیه» و «الاطار العام للاقتصاد الاسلامی»، صص ۴۳ و ۳۴۰ - ۳۴۷.

سیاسی اسلام؛

۳. در حوزه‌ی تربیت در قالب طرح برنامه‌ی آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران که حدود سال ۶۹ هـ. ش تصویب شد؛ ولی به دلایلی به طور کامل در کشور اجرا نشد؛
۴. در حوزه‌ی قضاوت در قالب کتاب قضاوت در اسلام که تا کنون یک جلد آن منتشر شده است؛
۵. در حوزه‌ی مدیریت در قالب طرحی کلان در تطبیق نظریه بر مدیریت از منظر امام خمینی که حاصل آن پانزده جلد کتاب بسیار مفصل منتشر نشده است؛
۶. در حوزه‌ی هنر در قالب مقاله‌ای که حدود سال ۱۳۷۱ هـ. ش ارایه و در زمان خودش به عنوان مقاله برتر شناخته شد؛
۷. در حوزه‌ی اخلاق زیستی در قالب مقاله‌ای که در اجلاس بین المللی در تهران ارایه شد.

۲.۲. ساختار کلی نظریه اندیشه مدون

اسلام به عنوان دین خاتم، کامل‌ترین دین مُرسل و در بردارنده‌ی تمام آن چیزی است که باید از دین نفس الامری به وحی بیان گردد. از این رو، ما در هر حوزه از حیات انسان، خواه فردی و خواه اجتماعی، توقع داریم شاهد موضع‌گیری اسلام و ارایه‌ی رهنمود باشیم.

این رهنمودها که در واقع عناصر تشکیل دهنده‌ی دین می‌باشند، به دو دسته‌ی کلی تقسیم می‌شوند:

ا. عناصر جهان شمول که وابسته به موقعیت نیستند.

ب. عناصر موقعیتی که به شرایط زمان و مکان خاص وابسته‌اند.

عناصر جهان شمول به دو دسته قابل تقسیم هستند که این تقسیم به یک معنایی عقلی است:

۱. عناصری که بیانگر واقعیت عینی هستند و اموری را بیان می‌کنند که وجود دارند. این عناصر اصلاً تابع اعتبار نیستند. ما این قضایا را به لحاظ تأثیری در نظر می‌گیریم که در یک زمینه‌ی خاص از زندگی بشر دارند. از این دسته که قضایای توصیفی هستند، با عنوان «قضایای هست» یاد می‌کنیم. قضیه‌ی «خداوند تبارک و تعالی روزی دهنده است» از جمله‌ی این قضایا در حوزه‌ی اقتصاد است. این قضیه بیانگر واقعیتی در عالم تکوین است و به لحاظ تأثیری که در حوزه‌ی اقتصاد دارد، در این حوزه مطرح می‌شود.
- قضایای «هست» در دو بخش قابل طرح هستند:

۱.۱. عناصر دینی‌ای که نمود جهان بینی اسلام در یک حوزه‌ی خاص، مانند مدیریت، سیاست یا اقتصاد، می‌باشند و نسبت بین آنها و جهان بینی اسلامی، همان نسبت جزئی به کلی، یا صغری به کبری است. این عناصر در حوزه‌ی مفاهیم دینی، جزو عناصر عقیدتی به حساب می‌آیند و رنگ کلامی - فلسفی دارند. بحث از کیفیت داوری در روز جزا و تجسم اعمال در حوزه‌ی مدیریت، یا بررسی سلطه‌ی تکوینی خداوند در حوزه‌ی مباحث سیاسی، یا مطالعه‌ی رازقیت او در زمینه‌ی اقتصاد از جمله‌ی این عناصر هستند. ما از این عناصر به عنوان «فلسفه» یاد می‌کنیم. پس «فلسفه‌ی اقتصادی اسلام» مجموعه‌ی عناصری از اسلام در حوزه‌ی اقتصاد است که نمود جهان بینی و از جزئیات آن محسوب می‌شود.

بحث‌های فلسفه در سه زمینه‌ی خدا شناسی، انسان شناسی، جهان شناسی مطرح می‌شوند. در زمینه‌ی انسان شناسی هم بُعد فردی انسان مورد توجه قرار می‌گیرد و هم بعد اجتماعی انسان.

۲.۱. عناصری که نمود خلیات - فضایل و ردایل - انسان در یک حوزه‌ی خاص، مانند مدیریت، سیاست یا اقتصاد، هستند. این عناصر در حوزه‌ی مفاهیم دینی، جزو عناصر اخلاقی به حساب می‌آیند. بنابراین نسبت بین آنها و اخلاق، همان نسبت جزئی به کلی، یا صغری به کبری است. بحث از صفت زهد در حوزه‌ی اقتصاد از جمله‌ی این عناصر است. این عناصر را در این نظریه «اخلاق» می‌نامیم. پس «اخلاق اقتصادی اسلام» مجموعه‌ی عناصری از اسلام در حوزه‌ی اقتصاد است که نمود اخلاق و از جزئیات آن به حساب می‌آید.

۲. عناصری که بیان واقعیت نیستند؛ ولی به نحوی از انحا امری را بیان می‌کنند که باید وجود داشته باشد. به تعبیر دیگر نوعی اعتبار را در بطن خود دارند و در واقع برای رسیدن به نکته‌ای مطرح می‌شوند. این دسته را که قضایای

دستوری و یا به تعبیری ارزشی هستند، «قضایای باید» می‌نامیم.

این عناصر، نتایج قضایای «هست» - عناصر دسته‌ی اول - هستند و به نوبه‌ی خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. ۲. عناصری که جنبه‌ی زیر بنا برای بقیه دارند و به نحوی آنها را تبیین و تعیین می‌کنند. این عناصر یا به صورت اصول و امور مسلم در یک زمینه می‌باشند که از آن به «مبانی» یاد می‌کنیم و یا اغراض و مقاصد دین را در یک حوزه مشخص می‌نمایند که به آن «اهداف» می‌گوییم. مجموعه‌ی این مبانی و اهداف، «مکتب» را تشکیل می‌دهند. پس «مکتب مدیریتی اسلام» همان مجموعه مبانی و اهداف مدیریتی اسلام می‌باشد.

۲. ۲. بر اساس مبانی موجود در یک زمینه، برای رسیدن به اهداف همان زمینه، مجموعه عناصری در دین ارائه شده است که از آن به عنوان «نظام» یاد می‌شود و در واقع دستگاه نهادهای جهان شمول می‌باشد.

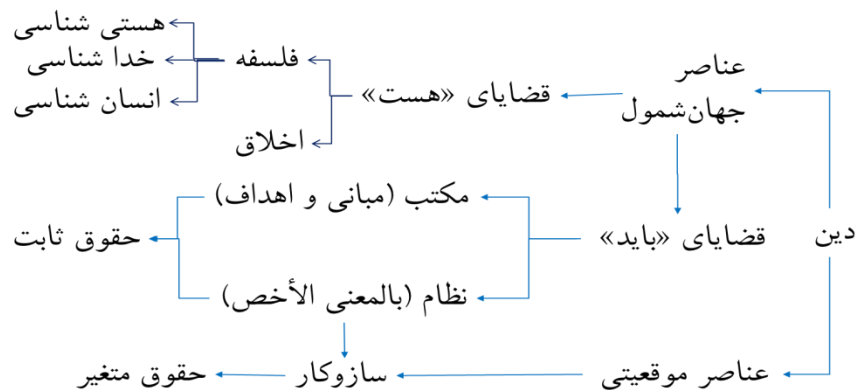
همچنین چهره‌ی قانونی عناصر جهان شمول در قالب حقوق و احکام ثابت ترسیم شده که در فقه متعارف تجلی کرده است.

تطبیق نظام را در یک موقعیت خاص، سازوکار می‌نامیم. سازوکار از جمله عناصر موقعیتی دین خاتم است و احکام و حقوق متغیر از آن برمی‌خیزد.

کل این مجموعه که در برگیرنده‌ی فلسفه، اخلاق، مکتب، نظام، سازوکار و حقوق است، خود از یک نظام و ساختار برخوردار است و عناصر آن با هم ارتباط منطقی - سیستمی دارند. فلسفه زیرساخت اخلاق و آن دو - فلسفه و اخلاق - زیر ساخت مکتب و آن سه - فلسفه، اخلاق و مکتب - زیر ساخت نظام هستند و سازوکار تحقق نظام در شرایط خاص است. همچنین حقوق ثابت از عناصر جهان شمول و حقوق متغیر از عناصر موقعیتی نشأت می‌گیرند. بنابراین می‌توانیم لفظ نظام را بر کل مجموعه اطلاق کنیم و ما به همین دلیل نام این نظریه را «اندیشه مدون در اسلام» گذاشتیم. کلمه‌ی مدون در اینجا به معنای نظام مند و منظوم است که در زبان عربی به کار می‌رود.

اگر از این اطلاق استفاده کنیم و به کل این ساختار نظام بگوییم، در این نظریه لفظ نظام در دو معنا به کار می‌رود: ۱. نظام به معنای اعم که شامل همه‌ی بخش‌های نظریه می‌شود ۲. نظام به معنای اخص که بخشی از عناصر جهان شمول نظریه را تشکیل می‌دهد.

همان طور که در قبل بیان کردیم،^{۳۲} فقیه اضافه بر استنباط احکام باید به استنباط مکاتب و نظام‌های اسلامی نیز بپردازد. با توسعه‌ی وظیفه‌ی فقیه، به تناسب بحث اصول نیز گسترش می‌یابد و یک اصولی اضافه بر جست‌وجو از حجت بر حکم، باید در پی حجت بر مکاتب و حجت بر نظام‌های اسلامی نیز باشد. نظامی که استنباط آن را از وظایف فقیه می‌شماریم و یافتن حجت بر آن را کار اصولی می‌دانیم، نظام به معنای اخص است.



۳. ۲. ارتباط بین عناصر نظریه

۲. ۳. ۱. ارتباط بین «هست»ها و «باید»ها

۳۲. رک: مهدی هادوی تهرانی، تأملات در علم اصول فقه، کتاب اول، دفتر دوم، مبحث «محدوده‌ی حجت اصولی».

بر اساس مبانی شیعه بین قضایای «هست» - آنچه در تکوین وجود دارد - و قضایای «باید» - آنچه در حوزه‌ی اعتبار پیدا می‌شود - ارتباط منطقی وجود دارد. عدم پذیرش این ارتباط به معنای نادیده گرفتن مبانی مسلم شیعه است که هیچ اختلافی هم در آن وجود ندارد؛ زیرا اعتقاد به این امر که احکام تابع مصالح و مفاسدند، عبارت اخراجی این است که «بایدها» تابع «هست‌ها» هستند.

در واقع الفاظ عوض می‌شوند؛ اما محتوا فرقی نمی‌کند. اعتبار همان فرضی است که صورت می‌گیرد و فرض غیر واقعیتی است که در خارج وجود دارد. احکام همان اعتبارات شرعی‌اند و اعتبارات شرعی همان است که امروز به آن، «قضایای باید» می‌گویند و مراد از تابعیت مصالح و مفاسد واقعی، تابعیت امری است که در تکوین وجود دارد که امروز به آن، «قضایای هست» می‌گویند. بنابراین وقتی می‌گوییم گزاره‌هایی وجود دارند که تابع مصالح یا مفاسد خارجی هستند، یعنی اعتباراتی وجود دارند که نشأت گرفته از واقعیات خارجی هستند.

با این وصف با توجه به این که در دین خاتم در هر زمینه از حیات بشر با مجموعه‌ای از مفاهیم جهان شمول - فلسفه، اخلاق، مکتب، نظام و حقوق - مواجهیم، بین آنچه فلسفه و اخلاق می‌نامیم (که مجموعه «قضایای هست» را تشکیل می‌دهد که در زمینه‌ای خاص از حیات بشر وارد شده است) و آنچه اسمش را مکتب و نظام می‌گذاریم (که اعتبارات شرعی را تشکیل می‌دهد)، ارتباطی منطقی وجود دارد.

۲.۳.۲. ارتباط بین عناصر جهان شمول و عناصر موقعیتی

همان طور که بیان کردیم، عناصر دین خاتم بر دو دسته‌اند: عناصر جهان شمول و عناصر موقعیتی. عناصر موقعیتی همه از سنخ اعتباری‌اند؛ در حالی که همه‌ی عناصر جهان شمول در زمره‌ی اعتباریات نیستند و به دو دسته‌ی بایدها و هست‌ها تقسیم می‌شوند. با توجه به این مطلب، قضایای اعتباری دو دسته هستند: ۱. قضایای اعتباری‌ای که منشأ اعتبار آنها حقایقی است که تابع زمان و مکان نیست و زمان و مکان در آن تأثیر ندارد. ۲. قضایای اعتباری‌ای که منشأ اعتبار آنها تابع زمان و مکان است. همان گونه که در عالم تکوین نیز دو دسته حقیقت داریم: ۱. حقایقی که همیشه وجود دارند و تابع زمان و مکان نیستند. ۲. حقایقی که در برخی زمان‌ها و مکان‌ها تحقق می‌یابند.

برای عینی‌تر شدن این بحث انسان را در نظر بگیرید. بخشی از هویت انسان ربطی به زمان و مکان ندارد. چه انسان امروز و چه انسان در صد سال قبل، چه انسان در ایران و چه انسان در امریکا، همه‌ی آنها در امور غریزی، امور فطری و امور عقلی با هم مشترکند. همه‌ی انسان‌ها به غذا نیاز دارند؛ تمامی آنها به عواطف دیگران محتاجند و همه‌ی آنها نیاز به مشارکت با دیگران دارند. اینها اموری نیست که مربوط به انسان امروز یا دیروز، این مکان یا آن مکان باشد.

بخش دیگر از حقیقت انسان تابع زمان و مکان است. نحوه‌ی تغذیه‌ی انسان امروز با نحوه‌ی تغذیه‌ی انسان در هزار سال قبل متفاوت است؛ زیرا امروز امکانات و وسایلی در اختیار انسان است که گذشتگان از آن بهره‌مند نبودند. روشی که انسان امروز با آن خود را از سرما و گرما حفظ می‌کند، با روش هزار سال قبل فرق دارد. وضعیت اقتصادی امروز با وضعیت اقتصادی هزار سال قبل متفاوت است. این امور ربطی به اعتبارات ندارد. اینها امور واقعی و عینی هستند.

همان طور که در زندگی انسان دو بعد وجود دارد: یک بخش ابعادی است که انسان در هر زمان و مکانی باشد، آن ابعاد را دارد و یک بخش اموری است که مرتبط به شرایطی است که انسان در آن قرار دارد، به همین شکل اعتبارات شرعی هم دو دسته هستند: یک دسته اعتباراتی که ناظر به آن بخش ثابت یا جهان شمول هویت انسان است و یک بخش اعتباراتی که ناظر به آن بخش متغیر یا موقعیتی هویت انسان است.

بین بخش ثابت یا جهان شمول وجود انسان و بخش متغیر یا موقعیتی وجود انسان ارتباط است. انسان دو تکه‌ی جدا از هم نیست که یکی از آنها جهان شمول و دیگری موقعیتی باشد. این تحلیل ذهن بشر است که آنها را به صورت جداگانه در نظر می‌گیرد؛ والا در واقعیت عینی در وجود انسان، آن بُعد جهان شمول و آن بُعد موقعیتی در هم تنیده تحقق پیدا می‌کند. در واقع آن هویت ثابت انسان در موقعیت‌ها و شرایط متفاوتی قرار می‌گیرد.

عین همین داستان در اعتبارات نیز اتفاق می‌افتد. اعتبارات شرعی به صورت تفکیک شده نیستند که یک دسته، اعتباری مربوط به هویت جهان شمول و ثابت انسان باشند و یک دسته، اعتباری مرتبط با هویت متغیر و موقعیتی انسان. این گونه نیست که فهرستی از احکام جهان شمول و فهرستی از احکام موقعیتی داشته باشیم که هیچ ارتباطی

به هم ندارند.

بر اساس نظریه اندیشه مدون در اسلام همان طور که در عالم تکوین آن امر موقعیتی بر یک بستر ثابت و جهان شمول تحقق پیدا می‌کند، یک حکم موقعیتی نیز بر بستر حکمی ثابت و جهان شمول شکل می‌گیرد. یک منشأ و عامل جهان شمولی بر یک موقعیت خاص چنین حکمی را اقتضا می‌کند.

برای ساده‌تر شدن بحث دوباره از مثال انسان در عالم تکوین کمک می‌گیریم. نیازهای فطری و غریزی و عاطفی انسان که به صورت جهان شمول هستند، در هر موقعیتی در تاریخ - در وضعیت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی - خودش را به شکلی نشان می‌دهد. به عنوان مثال در طول تاریخ تمامی انسان‌ها روابط خانوادگی داشته و دارند، همگی ازدواج کرده و می‌کنند، همواره برای تأمین معاش در تلاش بوده و هستند؛ اما همه‌ی این امور در هر دوره و هر منطقه‌ای خودش را به شکلی نشان داده است. این تفاوت‌ها که در واقع به آن عنصر موقعیتی مرتبط می‌شود، در بستر آن واقعیت جهان شمول و ثابت انسان شکل گرفته است. این گونه نیست که حقایق جدا جدا باشند و انسان موجودی دو پاره‌ای باشد که یک پاره‌اش ثابت است و هیچ ربطی به آن قسمت متغیر ندارد و یک پاره‌اش متغیر است و هیچ ربطی به قسمت ثابتش ندارد. در عالم تکوین این حقایق ثابت با آن حقایق متغیر همراه هم و در هم تنیده تحقق پیدا می‌کنند.

در عالم تشریح که با آن عالم تکوین ارتباط دارد، همین اتفاق می‌افتد. عناصر ثابت یا جهان شمول و عناصر متغیر یا موقعیتی با همدیگر و در هم تنیده‌اند. البته از آنجا که بر اساس مبانی شیعه، ریشه‌ی تشریح در تکوین قرار دارد، بین اعتبارات یعنی قضایای باید - چه اعتبارات جهان شمول و چه اعتبارات موقعیتی - و بین هست یعنی آن واقعیت‌های عینی یا به تعبیری آن مصالح و مفاسد واقعی ارتباط منطقی وجود دارد و آنها از هم گسیخته و جدا نیستند.

۴.۲. شرح تفصیلی عناصر نظریه

۴.۲.۱. فلسفه

وقتی سخن از «فلسفه» در این بحث به میان می‌آید، مراد متافیزیک و ماوراء الطبیعه نیست که در فلسفه اسلامی به آن توجه می‌شود؛ بلکه مقصود مفهومی نزدیک به فلسفه‌های مضاف، مانند فلسفه ریاضی و فلسفه هنر می‌باشد. همان طور که قبلاً بیان کردیم، در فلسفه‌های مضاف - فلسفه‌ی علم به طور کلی - از چهار امر بحث می‌شود:

ا. تاریخ تحول آرا

ب. مبادی

ج. روش‌ها

د. تعامل علم با سایر علوم

و در اینجا مراد ما از «فلسفه» فقط مبانی برخاسته از اسلام و جهان بینی آن است که در حوزه‌ی خاصی از زندگی بشر نمود و بروز پیدا می‌کند. با این وصف، به عنوان مثال «فلسفه‌ی علم اقتصاد» یا «فلسفه‌ی اقتصاد»^{۳۳} از تاریخ تحول آرا، مبادی، روش‌ها در این علم و تعامل علم اقتصاد با سایر علوم بحث می‌کند. در حالی که اگر ما در زمینه‌ی اقتصاد به دنبال «فلسفه‌ی اقتصادی اسلام» هستیم، در واقع اموری را جست‌وجو می‌کنیم که نمود اعتقادات اسلامی در حوزه‌ی اقتصاد محسوب می‌شود و به عنوان مبنایی برای «مکتب اقتصادی اسلام» تلقی می‌گردد. مطالبی مانند، مدبّریت و رزاقیت و مالکیت مطلقه‌ی خداوند متعال، محدودیت یا عدم محدودیت نیازهای انسان و منابع طبیعی موجود در این جهان، که به نوعی در مبانی و اهداف اقتصادی تأثیر می‌گذارند، در فلسفه‌ی اقتصادی اسلام مورد بحث قرار می‌گیرد.^{۳۴}

بنابراین در اینجا سه اصطلاح فلسفه وجود دارد:

۱. فلسفه‌ی اولی

۲. فلسفه‌ی علم

۳۳. Philosophy of Economics.

۳۴. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، صص ۳۰ - ۳۱.

۳. فلسفه به معنایی که در نظریه اندیشه مدون در اسلام مورد نظر است.

در فلسفه‌ی اولی یا متافیزیک، حقیقت عالم از منظر عقلی مورد بحث قرار می‌گیرد. در این بحث قرار نیست از عناصر دینی سخنی به میان آید. برخی عناصری که فلسفه‌ی اولی به آن منتهی می‌شود، با مفاهیمی که در دین مطرح شده، تطبیق می‌کند و برخی از آنها هم ممکن است در دین بیان نشده باشد و عقل آنها را کشف کند. البته صدر المتألهین به حق مدعی است اگر عقل در مسیر خویش درست حرکت کند، به همان جا می‌رسد که نقل و شهود آن را عرضه می‌کنند. بر اساس بیان صدر المتألهین برهان و قرآن و عرفان به یک جا منتهی می‌شوند.^{۳۵}

مراد از فلسفه در نظریه اندیشه مدون، بحث‌های مطرح در فلسفه اولی نیست. فلسفه‌ی اولی از حقیقت هستی، قبل از این که تلون به لون خاصی پیدا کند، سخن می‌گوید و مباحث آن فراتر از تلون‌ها و تحیزهای خارجی است؛ در حالی که بحث ما کاملاً نظر به لون خاص دارد. به عنوان مثال، در فلسفه‌ی اقتصادی اسلام مباحثی مطرح می‌شود که فقط در حوزه‌ی اقتصاد اثر دارد؛ نه در حوزه‌های دیگر.

تنها شباهتی که بین فلسفه‌ی اولی و فلسفه‌ی مورد نظر ما وجود دارد، روش شناسی آن دو است. شیوه‌ی دستیابی به عناصر فلسفه‌ی اقتصادی اسلام، همانند فلسفه‌ی اولی، شیوه‌ی عقلی است.

فلسفه‌ی علم نیز از مطالعه‌ی بیرونی علم به دست می‌آید و چهار بخش اساسی در آن مطرح می‌شود که در اول این فراز از بحث به آن اشاره کردیم. فلسفه‌ی علم، معرفت درجه دوم است؛ زیرا آنچه در آن، مورد مطالعه قرار می‌گیرد، خودش از سنخ معرفت است. در فلسفه‌ی یک علم، از بیرون آن علم، به مطالعه‌ی خود آن علم می‌پردازیم. خود آن علم، معرفت درجه اول است و تحلیل آن، فلسفه‌ی آن علم است که معرفت درجه دوم به حساب می‌آید.^{۳۶} در بخش مبادی فلسفه‌ی علم تمامی مبانی - چه آنها که برخاسته از متن دین باشند و چه آنها که از منابع دیگر خارج از دین، مثل منابع عقلی، به دست آمده باشند - مورد بحث قرار می‌گیرد.

فلسفه‌ای که در اینجا مد نظر داریم، اولاً اصلاً معرفت ثانوی نیست و ثانیاً فقط مبانی‌ای مورد بحث قرار می‌گیرند که برخاسته از متن دین باشند. تنها شباهت بین فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی مورد نظر ما در این است که این فلسفه همانند فلسفه‌ی علم برای سایر بخش‌های نظریه جنبه‌ی مبانی دارد. یعنی همان طور که یک دانش بر بستری از مجموعه اطلاعات شکل می‌گیرد و آن مجموعه، مبانی آن علم را تشکیل می‌دهد؛ بحث‌هایی نیز که در بخش فلسفه‌ی نظریه اندیشه مدون در یک حوزه‌ی خاص مطرح می‌شود، مبانی برای سایر بخش‌های نظریه در آن حوزه است. به عنوان مثال در حوزه‌ی اقتصاد، فلسفه‌ی اقتصادی اسلام مبنای سایر مباحث اقتصادی است؛ در حوزه‌ی سیاست، فلسفه‌ی سیاسی اسلام مبنای سایر مباحث سیاسی است؛ در حوزه‌ی مدیریت، فلسفه‌ی مدیریتی اسلام مبنای سایر مباحث مدیریتی است و ...

بحث‌های فلسفه در نظریه اندیشه مدون در سه زمینه مطرح می‌شوند:

۱. خدا شناسی

۲. انسان شناسی

۳. جهان شناسی.

در زمینه‌ی انسان شناسی بُعد فردی و بعد اجتماعی انسان مورد توجه قرار می‌گیرد.

توضیحات ذیل ما را برای درک صحیح از اصطلاح فلسفه در این نظریه بیشتر یاری می‌دهد:

می‌دانیم اسلام دارای یک سری اعتقادات است که باور به آنها، در رسیدن انسان به هدف مطلوب (هدفی که برای آن خلق شده)، تأثیر دارد. بحث در امور اعتقادی از نوع بحث‌های فلسفی و کلامی است؛ یعنی آنها از حقایق هستند. این مفاهیم اعتقادی با مفاهیم دیگر بشری در زمینه‌های مختلف حیات، ارتباط دارند و در آنها نمود پیدا می‌کنند. یکی از آنها مفاهیم اقتصادی است که به دلیل آشنایی بیشتر با این مفاهیم ما مثال‌های خویش را از این حوزه انتخاب می‌کنیم.

۳۵. ر.ک: صدر المتألهین، الاسفار الأربعة، ج ۶، صص ۹ - ۱۰.

۳۶. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، تأملات در علم اصول فقه، کتاب اول، دفتر اول، مبحث «فلسفه علم، معرفت ثانوی».

اولین مثالی که برمی‌گزینیم، مربوط به بخش خدا شناسی است. در بحث‌های اعتقادی، صفات خداوند را به دو دسته تقسیم می‌کنیم: ا. صفات ذات. ب. صفات فعل. یکی از صفات فعل «رازق» است. خدا روزی دهنده‌ی مخلوقات خویش است. بحث در مورد صفات خداوند، صبغهی کلامی و اعتقادی دارد و به اصطلاح فلسفی در زمره‌ی «قضایای هست» قرار می‌گیرد؛ اما همین بحث اعتقادی با اقتصاد ارتباط پیدا می‌کند و در آن نمود می‌یابد. به همین دلیل می‌توانیم این قضایا را به عنوان عناصر فلسفه‌ی اقتصادی اسلام در نظر بگیریم. در واقع این قضایا بازتاب مباحث اعتقادی ما در زمینه‌ی اقتصاد هستند.

اقتصاد در یک تعریف ابتدایی، دانشی است که در مورد منابع کمیاب سخن می‌گوید. و مراد از منابع کمیاب، منابعی است که اگرچه همه‌ی ابنای بشر نمی‌توانند بی‌حد از آنها استفاده کنند؛ ولی به هر حال در حیات بشر دخالت دارند. این منابع در یک معنای وسیع در رزق قرار می‌گیرند؛ زیرا رزق فقط آب و غذا نیست؛ بلکه تمام اموری را در بر می‌گیرد که بشر در معیشت به آن نیازمند است. بنابراین مفهوم رازقیت خداوند که یک مفهوم اعتقادی است، در حوزه‌ی اقتصاد معنادار می‌شود و آنجا است که نسبت به بعضی مطالب اقتصادی، داوری‌ها و نتیجه‌گیری‌هایی آشکار می‌گردد. پذیرش این عنصر، دیدگاه‌های بدبینانه، همچون دیدگاه مالتوس را در زمینه‌ی علم اقتصاد مردود می‌سازد. مالتوس که دیدگاهش از جمله دیدگاه‌های مطرح در علم اقتصاد است، در مکتب اقتصادی خویش ادعا کرد که رشد منابع طبیعی با رشد جمعیت انسانی هماهنگی ندارد. رشد جمعیت انسانی، تصاعدی هندسی دارد؛ اما منابع طبیعی که در اختیار انسان است و بشر برای زندگی به آنها نیاز دارد، از رشد حسابی برخوردار است. همین امر موجب بیشتر شدن فاصله بین میزان جمعیت و میزان منابع طبیعی می‌شود. در نتیجه به مرور زمان، منابع طبیعی پاسخ‌گوی نیاز بشر نخواهد بود و بشر حتماً به نقطه‌ی قحطی می‌رسد.^{۳۷}

شهید صدر نظریه‌ی مالتوس را منافی آیات و روایاتی می‌داند که خداوند را رازق معرفی می‌کند.^{۳۸} ادعای اسلام این است که منابع طبیعی همیشه به اندازه‌ی نیاز انسان وجود دارد و خدا موجودی را بدون تأمین رزق و روزیش خلق نمی‌کند.

مثال دیگری که در حوزه‌ی اقتصاد به عنوان نمونه بیان می‌کنیم، مربوط به مباحث انسان شناسی فلسفه‌ی اقتصادی اسلام است که در اصطلاح به آن انسان اقتصادی نیز می‌گویند.^{۳۹} مراد از انسان اقتصادی، بررسی انسان از بعدی است که در علم اقتصاد مورد نظر است. پس این مطلب غیر از آن بحثی است که در انسان شناسی (آنتروپولوژی)^{۴۰} و یا در فلسفه به معنای متافیزیک در مورد انسان مطرح می‌شود.

در مورد انسان اقتصادی تفسیرهای مختلفی وجود دارد. در دیدگاه‌های غربی اولاً فقط بعد مادی انسان مورد توجه قرار گرفته و ثانیاً در بعد مادی بر جنبه‌های منفی هویت انسان بیشتر تأکید شده است. اقتصاد سرمایه داری به انسان به عنوان موجودی طماع و زیاده خواه می‌نگرد و با فرض این که طمع، عامل محرک انسان‌ها در اقتصاد است، اقتصاد را سامان می‌دهد. مبنای اقتصاد سرمایه داری طمع و زیاده خواهی است.

اسلام هم به بعد مادی و هم به بعد معنوی انسان توجه کرده و در بعد مادی اضافه بر جنبه‌های منفی هویت انسان، جنبه‌های مثبت را نیز در نظر گرفته است. در نظر اسلام، انسان فقط یک موجود طماع و زیاده خواه نیست. انسان از فطرت الهی هم برخوردار است که خلق و خوی معنوی، مثل فداکاری، از خود گذشتگی و ایثار را در او ایجاد می‌کند. از آن سو، آیین اسلام همانند آیین مسیحیت نیست که برای تأمین بعد معنوی، بعد مادی را نادیده گیرد و با انکار مادیت بخواهد به معنویت برسد. اسلام با پذیرش مادیت به معنویت می‌رسد. در آیین اسلام اقتصاد به گونه‌ای طراحی می‌شود

۳۷. سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، مباحث «مقدمه الطبعه الاولى» و «علاقات التوزیع منفصله عن شکل الانتاج»، صص ۳۸ و ۴۱ و ۳۷۵.

۳۸. سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، مبحث «ما هی المشكله الاقتصادية؟»، صص ۳۸۰ - ۳۸۱.

۳۹. آقای هادوی نیا رساله‌ی دکترای خویش را تحت عنوان «انسان اقتصادی از دیدگاه اسلام» زیر نظر اینجانب و بر اساس نظریه اندیشه مدون نوشت. این رساله که بسیار مفصل هم هست، ناظر به بخش انسان شناسی فلسفه‌ی اقتصادی اسلام است.

۴۰. انسان شناسی یا آنتروپولوژی عبارت است از: مطالعه‌ی علمی نوع بشر از نظر کلیه ویژگی‌های ساختاری و ظاهری، و تفاوت‌های فردی انسان‌ها.

که ابعاد مادی انسان تحت کنترل قرار گیرد و ابعاد معنوی انسان مسلط شود. هدف اقتصاد اسلامی شکوفایی بعد معنوی و کنترل بعد مادی است؛ اما بعد مادی را انکار نمی‌کند و لذت‌های مادی را از بشر نمی‌گیرد. زیرا اسلام از حقیقت انسان آگاه است و می‌داند نوع افراد بشر - البته به استثنای افراد خاصی که از ظرفیت بالایی برخوردار هستند - بدون لذت‌های مادی نمی‌توانند به زندگی ادامه دهند. اسلام این لذت‌ها را کنترل می‌کند و با این کنترل، آنها تقویت می‌شوند؛ نه تضعیف.

این نمونه‌ها، از جمله گزاره‌های مطرح در این زمینه هستند. اگر مجموعه‌ی عقاید خویش را جست‌وجو کنیم، مفاهیم متعددی در رابطه با اقتصاد می‌توانیم استخراج کنیم که همانند دیگر مفاهیم اعتقادی از مفاهیم تکوینی و ناظر به حقایق دینی هستند و دیدگاه اسلام را نسبت به جهان، نسبت به انسان و ارتباط انسان با جهان مطرح می‌کنند. ما نام این مجموعه از مفاهیم را که از حوزه‌ی عقاید دینی در زمینه‌ی اقتصاد به دست می‌آید و نمود اعتقادات اسلام در حوزه‌ی اقتصاد محسوب می‌شود، فلسفه‌ی اقتصادی اسلام می‌نامیم. در فلسفه‌ی اقتصادی اسلام از امور اعتباری صحبت نمی‌شود و تمامی بحث‌ها صبغه‌ی کلامی و فلسفی دارد..

۲.۴.۲. اخلاق

عناصری که نمود خلیات - فضایل و رذایل - انسان در یک حوزه از حیات بشر، مثل اقتصاد، سیاست و مدیریت هستند، «اخلاق» نامیده می‌شوند. این عناصر همانند عناصر «فلسفه» از قضایای «هست» به شمار می‌آیند و نسبت بین آنها و اخلاقی که از عناصر دین شمرده می‌شود، نسبت جزئی به کلی است.

همان طور که در گذشته بیان کردیم، عناصر دین در فقه متعارف و سنتی عبارتند از: ا. عقاید یا اعتقادات ب. فقه یا شریعت ج. اخلاق.^{۴۱} در مورد اخلاق تفاسیر گوناگونی ارائه شده است. تفسیر صحیح در نظر ما این است که اخلاق دانشی است که در مورد خلیات انسان صحبت می‌کند.

صفات انسانی بر دو دسته‌اند: ۱. فضایل ۲. رذایل. این صفات اگر به راحتی از بین بروند، به آنها «حال» و اگر در نفس انسان رسوخ پیدا کنند، به آنها «ملکه» گفته می‌شود. اخلاق از چگونگی تشکیل این ملکات در انسان یا چگونگی از بین رفتن آنها سخن می‌گوید. صفات و ملکات همانند خود نفس انسانی از واقعیات و حقایق عینی هستند. بنابراین قضایای اخلاقی ناظر به واقعیات و حقایقند و دستور العمل‌های آن، بیان نوعی تأثیر تکوینی است که برخی رفتارها یا منش‌های انسان بر پیدایش یا از بین رفتن ملکات دارند.^{۴۲} به همین دلیل مباحث اخلاقی با مباحث انسان‌شناسی که در فلسفه مطرح می‌شود - علم النفس - در ارتباطی منطقی هستند و اگر توجه کنیم اغلب کتاب‌های اخلاقی برگرفته از علم النفس فلسفی هستند و بر اساس آنها سامان یافته‌اند. از این رو، اگر تغییری در مبانی فلسفی رخ دهد، به تغییر مبانی اخلاقی منجر می‌شود.

بنابراین اگر احیاناً برخی گزاره‌های اخلاقی در قالب نوعی «باید» عرضه می‌شوند، این «باید» در واقع ترجمه‌ی «هست» است و سببیت عمل برای تحقق یک فضیلت یا رفع یک رذیلت را بیان می‌کند و به جای آن می‌توان یک گزاره‌ی شرطی قرار داد که اگر انسان فلان کار را انجام دهد و فلان رفتار را داشته باشد، از فلان فضیلت برخوردار می‌شود.

در شریعت مفاهیم اخلاقی و اعتقادات با هم در ارتباطند. مفاهیم اخلاقی، همچون زهد و توکل، بدون پذیرش برخی مفاهیم اعتقادی در انسان شکل نمی‌گیرد. انسان بدون اعتقاد به توحید، نمی‌تواند رفتاری متوکانه داشته باشد و بدون پذیرش برخی مفاهیم اعتقادی، نمی‌تواند رفتاری زاهدانه داشته باشد. البته به بیانی دقیق‌تر در واقع سه عنصر علم، باور و عمل در هم تأثیر و تأثر دارند. علم مقدمه‌ی باور است؛ نتیجه‌ی باور، عمل است و خود عمل، زمینه‌ی علم را فراهم می‌کند. آیه‌ی شریفه‌ی «و اتقوا الله و یعلمکم الله»^{۴۳} [و از خدا پروا کنید، و خدا (بدین گونه) به شما آموزش می‌دهد] بیانگر همین مطلب است. تقوای الهی، خودش زمینه‌ی علم است و علم زمینه‌ی ایمان را فراهم می‌سازد و ایمان، انسان

۴۱. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، تأملات در علم اصول فقه، کتاب اول، دفتر دوم، مبحث «عناصر دین».

۴۲. ملکات و افعال انسان ارتباطی دو سویه دارند. از یک سو ملکات منشأ رفتارها می‌شوند و از سوی دیگر رفتارها ایجاد ملکه می‌کنند.

۴۳. بقره، ۲۸۲.

را به عمل وادار می‌کند.

همچنین بین اخلاق و فقه نیز ارتباط وجود دارد. گاهی اخلاق در قالب احکام ظهور پیدا می‌کند. ممکن است شارع نسبت به برخی مفاهیم اخلاقی اعتباراتی داشته باشد که منشأ احکام شرعی باشد.

برای توضیح این مطلب مثال حسادت را که یک رذیله است، در نظر بگیرید. در اخلاق، حسادت یک حالت نفسانی است که با وجود آن انسان نمی‌تواند موفقیت دیگران را تحمل کند و از این رو تمایل دارد مانع موفقیت آنها شود.^{۴۴} در روایت وارد شده است: *فإن الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب اليابس*.^{۴۵} این بیان، یک واقعیت است که حسادت ایمان را می‌خورد، همچنان که آتش چوب‌های خشک را می‌خورد. ایمان، حسد و تأثیر حسد بر ایمان امور واقعی هستند. در اخلاق حسادت به عنوان یک رذیله معرفی می‌گردد و برای این که انسان این رذیله را از خود دور سازد، توصیه‌هایی بیان می‌شود. آن صفت و اثری که بر روح آدمی دارد و آن توصیه‌ها که موجب از بین رفتن آن صفت می‌شود، همه ناظر به واقعیت هستند. مثل دستور العمل‌های اخلاقی مثل دارویی است که برای دفع یک سم برای بیمار مسموم تجویز می‌شود. این یک واقعیت است که اگر بیمار از آن دارو استفاده کند، از وضعیت ناگوار مسمومیت خلاصی می‌یابد. در اینجا هیچ اعتباری وجود ندارد. هم سم اثر واقعی دارد و هم پادزهر. مسموم باید از پادزهر استفاده کند و این «باید» به این معنا است که وی برای رسیدن به سلامتی چاره‌ای جز این ندارد.

از نظر فقهی اگر در کسی حالت حسادت - به صورت حال یا ملکه - وجود داشته باشد، بر او حکمی مترتب نیست؛ اما اگر مرتکب عملی شود که منشأ آن حسادت باشد، آن عمل، حسدانه و حرام است؛ اگرچه ممکن است فی حد نفسه از افعال جایز باشد. این حرمت، حرمت تکلیفی است که با اعتبار شارع ایجاد شده است.^{۴۶}

با این وصف اگر فردی رفتاری حسدانه داشته باشد، دو اثر بر فعل او مترتب است: ۱. صفت زشت حسادت در فرد استحکام بیشتری می‌یابد؛ زیرا در نظر علمای علم اخلاق، انجام و تکرار فعلی که مستند به یک صفت است، موجب تثبیت بیشتر آن صفت در فرد می‌شود. ۲. فرد مستحق عقاب است. اثر اول، تکوینی و واقعی است و اخلاق، متکفل بحث از آن است و اثر دوم، تشریحی و اعتباری است و در فقه مورد بحث قرار می‌گیرد.

آنچه بیان کردیم، در مورد خود اخلاق به عنوان عنصری از عناصر دین و ارتباط آن با فقه و اعتقادات بود که عناصر دیگری از دین به حساب می‌آیند؛ اما آنچه از اخلاق در اینجا به عنوان اصطلاحی از نظریه اندیشه مدون در اسلام مورد نظر داریم، مفاهیم اخلاقی است که در حوزه‌ی خاصی از حیات بشر معنادار است. به عنوان مثال آن دسته از مفاهیم اخلاقی که در حوزه‌ی اقتصاد اسلامی نمود دارند، اخلاق اقتصادی اسلام و مفاهیمی که در حوزه‌ی سیاست اسلامی نمود دارند، اخلاق سیاسی اسلام و مفاهیمی که در حوزه‌ی مدیریت اسلامی نمود دارند، اخلاق مدیریتی اسلام نامیده می‌شوند.

زهد از جمله صفاتی است که می‌توان به عنوان نمونه‌ای از اخلاق اقتصادی اسلام ذکر کرد. معمولاً مفهوم زهد به عنوان یک مفهوم ضد اقتصادی مطرح است و گمان این است که با افراد زاهد، جامعه به لحاظ اقتصادی رشد نمی‌کند و فعالیت‌های اقتصادی کاهش می‌یابند. در حالی که اگر مفهوم زهد آن گونه که هست شناخته شود، یک فضیلت اخلاقی است که آثار اقتصادی دارد.

منشأ پیدایش فضیلت زهد در یک فرد، دیدگاه اعتقادی وی است که به حق در مورد خدا، هستی و انسان دارد. کسی که اعتقاد دارد: «دنیا محل گذر است و این روح انسان است که باقی می‌ماند و خدا انسان را برای کمالات معنوی آفریده است و باید برای کسب این کمالات تلاش نماید»، به دنیا دلبستگی نخواهد داشت و واقعاً به فضیلت زهد مزین می‌شود. چنین انسانی برخلاف تصور مشهور بیش از دیگران در حوزه‌ی اقتصاد فعالیت می‌کند؛ ولی نه به دلیل بهره

۴۴. برخلاف غبطه که فضیلت به حساب می‌آید. غبطه آن است که شخص با مشاهده‌ی موفقیت دیگران، سعی کند خودش هم موفقیت‌هایی مشابه آن داشته باشد. همین تمایل، عامل حرکت به سمت کمال است.

۴۵. حمیری، قرب الاسناد، ص ۲۹ (قرب الاسناد عن الامام الصادق علیه السلام، احادیث متفرقة، ح ۹۴).

۴۶. برخی از بزرگان همچون آیت الله مظاهری سعی کردند در رساله‌ی عملیه‌ی خویش، بخشی را به احکام اخلاقی اختصاص دهند. مباحث مطرح در این بخش، مباحث فقهی است که با اخلاق ارتباط دارد.

برداری بیشتر، چراکه از نظر استفاده، کمترین بهره‌مندی را دارا است؛ بلکه به دلیل به دست آوردن آن کمالات معنوی که از فعالیت اقتصادی نصیب می‌شود. برای چنین انسانی کمالات معنوی حاصل از نتیجه‌ی فعالیت اقتصادی - مثل ثواب ناشی از ایجاد رفاه برای مردم یا کمک به رونق اقتصادی - ارزشی به مراتب بیشتر از فواید مادی حاصل از خود آن فعالیت دارد. در واقع علامت انسان زاهد، تلاش حداکثری و برداشت حداقلی است. قهراً چنین انسانی ساده زندگی می‌کند و به تعبیر اقتصادی مصرف‌گرا نیست. تمامی این امور در حوزه‌ی اقتصاد از آثار مثبت به شمار می‌آید.

نمونه‌ی بارز این افراد، حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام است. وی بیش از همه تلاش اقتصادی می‌کرد و کمتر از همه از مواهب مادی آن بهره‌مند می‌شد. کار اقتصادی حضرت علیه السلام - حفر قنوات و چاه‌ها - از نظر مفاهیم اسلامی و واقعیت‌های عینی آن روزگار در جزیره‌ی العرب از ارزش بسیار بالایی برخوردار بود. آیین اسلام به کشاورزی و دامپروری که مستقیماً تولید ثروت می‌کنند، بهای فراوانی داده است؛ اما مهم‌تر از آنها آب است که منبع ثروت به حساب می‌آید. در آن روزگار در جزیره‌ی العرب، آب، گرانیقیمت‌ترین کالا شمرده می‌شد. همان گونه که امروز نیز همین طور است. بسیاری از بحران‌های سیاسی دنیا بر سر مسأله‌ی آب است و بر اساس پیش‌بینی برخی اقتصاددان‌ها، جنگ‌های آینده‌ی بشر بر سر آب خواهد بود. حضرت علیه السلام بعد از دست یافتن به این کالای با ارزش، آن را وقف می‌کرد و خودش به کمترین استفاده بسنده می‌نمود.

لازم است در انتهای بحث اخلاق به این نکته اشاره کنیم که تا کنون هر جا نظریه اندیشه مدون را به تصویر می‌کشیدیم، عناصر «اخلاق» را در دل بحث «فلسفه» جا می‌دادیم و «اخلاق» را مستقل از «فلسفه» مطرح نمی‌کردیم. بر اساس این تصاویر کل قضایای «هست» با عنوان «فلسفه» مطرح می‌شد و عناصر اخلاق در دل همان عنوان جا می‌گرفت. در تصویر فعلی از نظریه، با توجه به توضیحات ارائه شده در مورد دانش اخلاق، بر آن شدیم تا قضایای هست را به دو دسته تقسیم کنیم: ۱. فلسفه ۲. اخلاق. هر دو دسته در این بعد مشترکند که ناظر به واقع هستند و هیچ نوع اعتباری پشتوانه‌ی آنها نیست و بلکه منشأ نوعی اعتبار هستند؛ اما در این که به چه چیزی اختصاص دارند، با هم متفاوتند. عنوان فلسفه به عناصری اختصاص دارد که در حوزه‌ی خاص از حیات بشر به مباحث هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی ناظر است و عنوان اخلاق، مختص عناصری است که در همان حوزه‌ها نمود خلیات انسانی است. بدیهی است در نظریه اندیشه مدون در اسلام «فلسفه» زیربنای «اخلاق» به حساب می‌آید.

۲.۴.۳. مکتب

«مکتب» در یک زمینه مجموعه‌ی مبانی و اهداف در آن حوزه است.^{۴۷} «مبانی» همان امور مسلمی است که در یک حوزه از سوی دین ارایه و به عنوان بستر و زیر بنای نظام در آن زمینه تلقی شده است. «اهداف» غایاتی است که دین در هر زمینه برای انسان ترسیم کرده است. بنابراین، «مکتب اقتصادی اسلام» شامل «مبانی اقتصادی اسلام» و «اهداف اقتصادی اسلام» می‌باشد. اموری مانند مالیت و ارزش، آزادی فعالیت‌های اقتصادی و حدود آن، جایگاه دولت در اقتصاد و قواعد توزیع منابع طبیعی، ثروت و درآمد در زمره‌ی «مبانی اقتصادی اسلام» و عدالت اقتصادی، قدرت اقتصادی حکومت اسلامی، رشد، استقلال و خودکفایی، در عداد «اهداف اقتصادی اسلام» می‌باشند.

۲.۴.۳.۱. مبانی

مبانی، پیش فرض‌ها و امور مسلمی هستند که اسلام در یک زمینه‌ی خاص از حیات بشر عرضه کرده است. این پیش فرض‌ها همگی اعتباری‌اند؛ اما همانند عناصر فلسفه و اخلاق، جنبه‌ی مبنایی دارند. همان طور که واضح است اصطلاح مبانی را در مورد اموری به کار گرفته‌ایم که اعتباری هستند. از این رو اگرچه عناصر فلسفه و اخلاق نیز جنبه‌ی مبنایی دارند؛ اما به دلیل آن که در زمره‌ی قضایای تکوینی هستند، اصطلاح مبانی را در مورد آنها به کار نمی‌بریم.

اگر بخواهیم در زمینه‌ی اقتصاد برای مبانی مثالی برگزینیم، مالکیت، از مهم‌ترین پیش فرض‌های اقتصادی اسلام است. مکتب‌های مختلف اقتصادی، در بحث مالکیت با هم اختلاف دارند. برخی مکاتب اقتصادی منکر مالکیت هستند و حتی

۴۷. از آنجا که اصطلاحات مکتب، اهداف، مبانی و... تفاسیر مختلفی دارند، در انتخاب اسامی در این نظریه سعی شده نزدیک‌ترین مفهوم به مفاهیم شناخته شده‌ی این اصطلاحات در نظر گرفته شود.

برخی، مالکیت را نوعی دزدی می‌دانند^{۴۸} و آن را به عنوان امری ضد ارزش تلقی می‌کنند. بین آنها هم که اصل مالکیت را پذیرفته‌اند، در انواع آن اختلاف است. مکاتبی هستند که برخی از انواع مالکیت را نمی‌پذیرند. به عنوان مثال در اقتصاد کمونیستی، مالکیت خصوصی انکار می‌شود؛ همان طور که در اقتصاد سرمایه داری، مالکیت دولتی مورد انکار قرار می‌گیرد. البته این ادعاها بیشتر در مقام ایده و نظر است. بسیاری از این مکاتب به دلیل این که با واقعیات عینی ناسازگار هستند، نمی‌توانند در مقام عمل تحقق عینی پیدا کنند. در حقیقت هیچ الگوی خارجی که اصلاً مالکیت خصوصی در آن نباشد یا اصلاً مالکیت عمومی در آن نباشد، وجود ندارد. در همان موقع که در اتحاد جماهیر شوروی افراطی‌ترین شکل کمونیست تطبیق می‌شد، مالکیت خصوصی کاملاً از بین نرفت؛ زیرا لااقل هر کس لباس و کفش و وسایلی شخصی داشت که فقط از آن خود او بود. همچنان که در آمریکا که نمود سرمایه داری به حساب می‌آید و بسیاری از امور - مثل برق، خدمات، شرکت‌های اسلحه سازی - در دست افراد یا شرکت‌های خصوصی است، نمونه‌هایی از مالکیت دولتی - مالکیت عمومی - وجود دارد. خیابان‌ها، ارتش، سلاح‌ها و اموری که دولت برای حکومت خود به آنها نیاز دارد، از جمله اموری هستند که نمی‌توانند خصوصی باشند. بنابراین به لحاظ تحقق خارجی عملاً با دو نوع مالکیت - عمومی و خصوصی - مواجه هستیم؛ ولی در حد بحث‌های تئوری، مبنای اقتصاد کمونیستی، نفی مالکیت خصوصی و مبنای اقتصاد سرمایه داری، نفی مالکیت عمومی است.

اسلام در مکتب اقتصادی خویش اصل مالکیت را که یک امر اعتباری بین عقلا است و در بحث اعتباریات به آن اشاره کردیم،^{۴۹} پذیرفته است. پذیرش این مبنای اعتباری آثاری به دنبال خود دارد. در اصطلاح فقهی مالکیت یک حکم وضعی است که آثار تکلیفی بر آن مترتب است.

اسلام همچنین هر دو مالکیت - خصوصی و عمومی - را پذیرفته و مالکیت عمومی را به اقسامی طبقه بندی کرده است. در این آیین مالکیت خصوصی، مالکیت دولتی، مالکیت مسلمانان و مالکیت گروهی از مسلمانان به عنوان انواعی از مالکیت مطرح هستند.

اسلام برخی امور را ملک امام می‌شمارد.^{۵۰} مراد از امام شخص او نیست؛ بلکه شخصیت او یعنی همان حاکم جامعه اسلامی است که در اصطلاح امروزی به آن دولت گفته می‌شود. برخی امور را نیز به عنوان ملک مسلمانان یا گروهی از آنان معرفی می‌کند^{۵۱} که اگرچه در این موارد هم دولت متصدی امر است؛ اما در نظر اسلام مالکیت دولتی و مالکیت مسلمانان مفاهیم جدا از هم هستند که آثار متفاوتی بر آنها حاکم است. مالکیت در صورت اول، جنبه‌ی حکومتی و در صورت دوم، جنبه‌ی ملی دارد.

نمونه‌ای دیگر از مبانی اقتصادی اسلام، آزادی اقتصادی است. انسان‌ها در نظر اسلام می‌توانند در زمینه‌های مختلف اقتصادی فعالیت کنند. و اگرچه مرز این آزادی‌ها در اسلام معین شده است؛ اما اصل آزادی امری مسلم و مورد پذیرش اسلام است.

۲.۳.۴.۲. اهداف

همان گونه که بیان کردیم، بخش دیگر مکتب، اهدافی است که دین در هر زمینه برای انسان ترسیم کرده است. اهداف نیز همچون مبانی از اعتباریات هستند.

به عنوان مثال اسلام در حوزه‌ی اقتصاد اهدافی دارد و خواهان تأمین برخی امور و تحقق برخی شاخص‌ها است. شهید صدر در کتاب ارزشمند اقتصادنا به صورت کامل، به توضیح تمامی اهدافی می‌پردازد که اسلام برای اقتصاد در یک حکومت اسلامی دنبال می‌کند. در نظر شهید صدر تمام مکاتب اقتصادی، چه اقتصاد سرمایه داری، چه اقتصاد سوسیالیست و کمونیست و چه اقتصاد اسلامی، همگی مدعی برقراری عدالت در جامعه هستند؛ ولی آنچه در واقع

۴۸. ر.ک: پیرزوزف پرودون، مالکیت چیست؟.

۴۹. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، تأملات در علم اصول فقه، کتاب اول، دفتر دوم، مبحث «۲.۱». اعتباریات بعد از اجتماع».

۵۰. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، ص ۱۳۲.

۵۱. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، صص ۱۳۶ - ۱۳۷.

اهمیت دارد، تفسیر این مکاتب از عدالت است.^{۵۲} اقتصاد سرمایه داری بر اساس مبانی فرد گرایی^{۵۳} در فلسفه و بر اساس مبانی لیبرالیسم، عدالت را عبارت از آزادی تمامی آحاد جامعه برای سلطه بر منابع اقتصادی می‌داند. هر فرد آزاد است تا هر قدر که می‌تواند با به کارگیری استعداد خویش بر منابع اقتصادی مسلط شود. آنها که در کار اقتصادی از استعداد زیادی برخوردارند، بخش زیادتری از مراکز و منابع اقتصادی را به دست می‌گیرند و آنها که توان کمتری دارند، قهرأً به منابع کمتری دست می‌یابند؛ اما همه این فرصت را دارند که توان خویش را تا حد امکان برای مالکیت منابع اقتصادی صرف کنند. بر اساس این مکتب، هیچ اشکالی ندارد که فرد یا افرادی به ثروت‌های کلان برسند و در مقابل افرادی در ساده‌ترین نیاز زندگی خود باز مانند. اگر عده‌ای نمی‌توانند از امکانات استفاده کنند، از بی‌عدالتی نیست؛ بلکه نتیجه‌ی ناتوانی آنها در جذب امکانات است.^{۵۴}

نقطه‌ی مقابل این تفسیر، تفسیر اقتصاد کمونیستی است که بر اساس مبانی فلسفی خویش، فرد گرایی را نفی و اصالت را به جامعه^{۵۵} می‌دهد و همه‌ی افراد را اجزای این کل - جامعه - می‌شناسد. عدالت بنا بر این تفسیر، توزیع تمام درآمدها بین آحاد جامعه به اندازه‌ی نیازشان است. تحصیل کرده و بی‌سواد، کارگر و رئیس جمهور به آن مقدار که احتیاج دارند، از منابع اقتصادی بهره‌مند می‌شوند. موقعیت اجتماعی آنها نقشی در بهره‌مندی بیشتر آنها از منابع ندارد. بنابراین اگر کارگری با افراد خانواده‌اش دوازده نفر هستند، باید چهار برابر خانواده‌ی سه نفره حقوق بگیرند؛ حتی اگر آن خانواده‌ی سه نفره متعلق به رئیس جمهور باشد. مالکیت در اقتصاد کمونیستی، دولتی و تمامی منابع از آن اجتماع است و دولت به هر کس به مقدار نیازش می‌دهد.^{۵۶}

البته همان طور که در قبل هم اشاره کردیم، در واقعیت عینی نه اقتصاد سرمایه داری قابل تحقق است و نه اقتصاد سوسیالیستی. هیچ وقت اتحاد جماهیر شوروی نمی‌توانست موقعیت فردی همچون رئیس جمهور را نادیده گیرد و حقوقی برابر دیگران به او بدهد؛ زیرا قدرت در دست رئیس جمهور بود و در چنین شرایطی او به صورت طبیعی به سمت فساد مالی سوق پیدا می‌کرد. ادعای اقتصاد سرمایه داری نیز مبنی بر این که همه از فرصت مساوی برای بهره برداری از امکانات اقتصادی برخوردارند، شعاری بیش نیست؛ زیرا سرمایه داری لیبرال به اصطلاح اقتصادی فقط در صفر زمان تحقق پیدا می‌کند. آنگاه که مسابقه شروع شود و توانمندان قدرت اقتصادی را در چنگ خویش بگیرند، انحصارات شکل می‌گیرد و همین انحصارات، فرصت مساوی را از بین می‌برد. در چنین شرایطی دیگر شرکت‌های کوچک نمی‌توانند با غول‌های اقتصادی به رقابت بپردازند. در نتیجه بخش زیادی از امکانات در اختیار تعداد کمی از افراد جامعه قرار می‌گیرد و بقیه از بخش کوچکی از آن برخوردار خواهند بود.

در مقابل این دو دیدگاه، عدالت از نظر اسلام با دو امر تحقق می‌یابد:^{۵۷}

۱. همه‌ی آحاد جامعه از حداقل امکانات لازم برای زندگی برخوردار باشند و به اصطلاح امروزی بالاتر از خط فقر^{۵۸} قرار گیرند.

۲. فاصله‌ی بین اقشار توانمند جامعه و اقشار ناتوان در حد قابل تحملی باشد.

اسلام تساوی را عدالت نمی‌داند؛ زیرا اعتقاد دارد که توانایی‌های افراد متفاوت است. بنابراین اصرار ندارد که سهم همه‌ی مردم از امکانات اقتصادی، مساوی باشد؛ اما در عین حال سعی کرده این تفاوت در حد قابل تحمل و معقولی باقی بماند. در نظر اسلام فاصله‌ی بیش از حد بین اقشار فقیر و غنی، موجب بروز پدیده‌ای بسیار خطرناک - احساس

۵۲. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، مبحث «مبدأ العدالة الاجتماعية»، صص ۳۳۰ - ۳۳۱.

۵۳. Individualism.

۵۴. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، صص ۹۱ - ۹۲.

۵۵. Socialism.

۵۶. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، ص ۱۰۰.

۵۷. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، مبحث «مبدأ العدالة الاجتماعية»، صص ۳۳۰ - ۳۳۱؛ مهدی هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، ص ۵۹.

۵۸. خط فقر، کف حداقل امکاناتی است که در یک زمان تعریف می‌شود. حداقل امکانات در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت است.

فقر - می‌شود. احساس فقر، بحران‌های اقتصادی، امنیتی و اخلاقی را در پی دارد.^{۵۹} جا دارد به این نکته اشاره کنیم که برخی ساده‌اندیشان گمان می‌کنند توجه به این دو امر (قطع فقر و تعدیل ثروت) به معنای غفلت از ابعاد معنوی است؛ در حالی که این گونه نیست. این اهداف بر اساس پذیرش حاکمیت الهی و مبانی اعتقادی سامان می‌یابند. تا فلسفه که برگرفته از مفاهیم اعتقادی است، منقح نشود، نوبت به مکتب که شامل مبانی و اهداف است، نمی‌رسد. خود این مبانی و اهداف اعتبارات شرعی هستند. اسلام در یک نظام مشخص و معین که به زودی به توضیح آن خواهیم پرداخت، سعی کرده تحقق این اهداف را عینیت بخشد. این نظام هم برگرفته از اسلام است. در نظر اسلام سامان دهی در جامعه‌ی اسلامی باید به گونه‌ای باشد که این اهداف در آن تأمین گردد. به عنوان مثال یکی از اموری که برای از بین بردن فاصله‌های طبقاتی غیر قابل تحمل و غیر معقول مطرح نموده، زکات است. آیه‌ی «کی لا یکون دولةٌ بین الأغنیاء منکم»^{۶۰} [تا میان توانگران شما دست به دست نگردد] که به عنوان نکته‌ی زکات بیان می‌شود، اشاره به همین مطلب دارد. بنابراین تمام این مفاهیم و از آن جمله اهداف و به خصوص اهداف اقتصادی اسلامی در متن دینی و در متن عبادی مطرح هستند.

به مجموعه‌ی مبانی اقتصادی اسلام و اهداف اقتصادی اسلام، مکتب اقتصادی اسلام می‌گوییم.^{۶۱} هم‌همی این مفاهیم از سنخ مفاهیم اعتباری‌اند. از این رو همان‌طور که قبلاً نیز گفتیم، استنباط مکاتب و از جمله مکتب اقتصادی اسلام، یکی از وظایف فقها است.

۲.۴.۴. نظام

نکته‌ی دیگری که در این نظریه مورد توجه قرار می‌گیرد، این است که اسلام چگونه بر اساس مبانی به اهداف خویش

۵۹. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، صص ۶۲ و ۷۴.

۶۰. حشر، ۷.

۶۱. کتاب اقتصادنا در واقع توضیح مکتب اقتصادی اسلام است. در این کتاب نه‌چندان به فلسفه‌ی اقتصادی اسلام پرداخته شده و نه چندان به بحث نظام که بعداً توضیح می‌دهیم.

کار شهید صدر در اقتصادنا اولین نمونه و شاید بزرگ‌ترین کار در زمینه‌ی شناسایی مکتب اقتصادی اسلام بود. شاید هنوز هم اثر او در زمینه‌ی اقتصاد اسلامی از بزرگ‌ترین آثار در این حوزه باشد. کتاب شهید صدر، تنها کتابی است که تمام محیط‌های سنی به عنوان کتاب بسیار مهم می‌شناسند. حتی در دانشگاه‌های عربستان این کتاب به عنوان کتاب درسی مورد استفاده قرار می‌گیرد. خیلی از اساتید برجسته‌ی آن دانشگاه‌ها که نگاه حاد سلفی و وهابی داشتند، درس گرفتن این کتاب و شاگردی آن را از افتخارات خود می‌دانند. آنها اقتصادنا را بهترین کتاب در زمینه‌ی علم اقتصاد معرفی می‌کنند.

همه‌ی کارهایی که بعد از ایشان در زمینه‌ی اقتصاد اسلامی انجام شد، عمدتاً ناظر به مکتب اقتصادی اسلام و ملهم از کتاب وی است. کتاب اقتصادنا، به عنوان مرجع اصلی اقتصاد اسلامی مطرح می‌باشد و مکتب اقتصادی اسلام به دلیل این کتاب مورد توجه قرار گرفته است.

کتاب اقتصادنا دو بخش دارد. شهید صدر در بخش اول به تحلیل اقتصاد سرمایه داری و سوسیالیستی پرداخته و بخش دوم را به آرایه‌ی اقتصاد اسلامی اختصاص داده است. اگرچه تحلیل وی از اقتصاد سرمایه داری و سوسیالیستی بسیار عمیق و دقیق است؛ اما بیشترین هم‌وی در این کتاب، کشف مکتب اقتصادی اسلام بوده و بحث‌های دیگر را به صورت استطرادی مطرح کرده است. او فقط می‌خواست الگویی نشان دهد تا معلوم گردد که مکتب اقتصادی اسلام معنا دارد. از این رو، فقط در صدد طرح دیدگاه خودش نبوده و از دیدگاه‌ها و فتاوی‌ی دیگران هم استفاده کرده است. آن گونه که خودش تصریح می‌کند برخی از موارد ذکر شده در کتاب مطالبی است که دیگران پذیرفته‌اند و نظر شخص او بر آنها تطبیق نمی‌کند (ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، مباحث «مقدمه‌ی الطبعه‌ی الاولى» و «ضروره‌ی الذاتیه‌ی احیاناً»، صص ۴۲ و ۴۶).

در واقع شهید صدر فکر می‌کرد کشف مکتب یک متد بیشتر ندارد و او مجبور است از همان روش استفاده کند؛ در حالی که روش‌های دیگری هم قابل طرح هستند (برای توضیحات بیشتر ر.ک: نوشتار حاضر، مبحث «نظام»، ششمین پاورقی). بنابراین ما از این جهت با محدودیت شهید صدر مواجه نیستیم و بالطبع در کتاب مکتب و نظام اقتصادی اسلام سعی کردیم نظر خودمان را ارائه نماییم.

شهید صدر در کتاب اقتصادنا به طرح نظام به آن معنایی که در نظریه «اندیشه مدون در اسلام» بیان شده، نپرداخته؛ ولی گاهی کلمه‌ی نظام و کلمه‌ی مذهب را در معنای مکتب (که در نظریه اندیشه مدون توضیح دادیم) به کار گرفته است. به همین دلیل آنچه در کتاب مکتب و نظام اقتصادی اسلام مطرح کردیم، امری فراتر از اقتصادنا‌ی شهید صدر است. البته در مورد اهداف و مبانی، اصل فکر از شهید صدر است و آنچه در این دو زمینه بیان کردیم، عمدتاً نظر وی می‌باشد و ما فقط یک نظم و نسقی به آنها داده، اجزایی را کم یا اضافه نمودیم. در واقع کتاب مکتب و نظام اقتصادی اسلام، تکمیل‌کننده‌ی کتاب اقتصادنا است.

کتاب مکتب و نظام اقتصادی نیز همانند اقتصادنا به بخش فلسفه نپرداخته است.

دست می‌یابد؟

اسلام در هر حوزه از حیات بشر فقط به معرفی اهداف و مبانی - چه مبانی فلسفی و اخلاقی که از قبیل قضایای هست محسوب می‌شوند و چه مبانی مکتب که از قبیل قضایای باید هستند - اکتفا نکرده و بین مبانی و اهداف عناصری جهان شمول قرار داده تا جامعه را بر اساس مبانی به اهداف مورد نظر برساند. این عناصر که آنها را نهاد می‌نامیم، با هم مرتبطند. این مجموعه‌ی مرتبط را، نظام^{۶۲} می‌نامیم و با توجه به آنچه در قبل بیان کردیم،^{۶۳} مراد از این نظام، نظام به معنای اخص است. بنابراین فرضاً نظام اقتصادی اسلام مجموعه‌ای از نهادها است که بر اساس مبانی اقتصادی اسلام، جامعه را به سوی اهداف اقتصادی اسلام سوق می‌دهد.

با این وصف ادعای ما این است که اسلام در هر حوزه از حیات بشر اضافه بر بیان مبانی و اهداف به تعریف نظام - نهادها و روابط بین آنها - نیز پرداخته و شناسایی آن را به دانش بشر محول ننموده است.

مقصود از نهاد در نظریه اندیشه مدون، سازمان و اداره به معنایی که امروزه به کار می‌رود، نیست. ما این کلمه را نزدیک به معنایی به کار می‌بریم که در جامعه شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد. مقصود از نهاد، یک رفتار تثبیت شده در جامعه است که می‌تواند در رفتارهای عمومی مردم بروز یابد، می‌تواند در قالب سازمان و اداره شکل گیرد و می‌تواند نتیجه‌ای مترتب بر مجموع کارکردهای عملی در یک حوزه باشد.

مثلاً در بحث اقتصاد، قرض الحسنه به عنوان نهاد کمک‌های معوض^{۶۴} مورد بحث قرار می‌گیرد. شکل حقوقی این نهاد، قرض الحسنه است؛ اما عینیت خارجی آن به شکل‌های گوناگون صورت می‌پذیرد. گاهی در قالب قرض یک شخص به شخص دیگر و گاهی به شکل قرض بانک - قرض یک شخص حقوقی - به شخصیت‌های حقیقی یا شخصیت‌های حقوقی دیگر بروز می‌یابد. پس بانک‌های امروزی که یکی از وظایف آنها قرض الحسنه است، نوعی عینیت نهاد کمک‌های معوض هستند و البته عینیت نهادهای دیگری هم هستند؛ چون تنها وظیفه‌ی آنها قرض الحسنه نیست.

در حوزه‌ی اقتصاد، نهادهای اقتصادی بر دو قسم هستند: ۱. نهادهای دولتی و ۲. نهادهای غیر دولتی. نهادهای دولتی در یک طبقه بندی به نهادهای اجرایی و غیر اجرایی تقسیم می‌شوند. نهاد سیاست گذاری اقتصادی، نهاد برنامه ریزی اقتصادی، نهاد قانون گذاری اقتصادی و نهاد نظارت اقتصادی، در زیر مجموعه‌ی نهاد دولتی غیر اجرایی قرار می‌گیرند. نهاد غیر دولتی هم به نوبه‌ی خود به نهاد بنگاه‌های منفرد اقتصادی و نهاد بنگاه‌های مشترک اقتصادی از یک سو و به نهاد تولیدی و نهاد غیر تولیدی از سوی دیگر طبقه بندی می‌شود. این اصطلاحات و نحوه‌ی ارتباط آنها با یکدیگر در جای خود شرح داده شده‌اند.^{۶۵}

مقصود از نهادهای غیر دولتی که آن را نهادهای خصوصی نیز می‌نامیم، نهادهایی است که تکفل دولت در آنها لازم نیست؛ اگرچه دولت هم می‌تواند متکفل امر آنها شود. نهاد کمک‌های معوض - قرض الحسنه - از این جمله است. هم دولت می‌تواند با تأسیس یک بانک به این مهم بپردازد، هم بخش خصوصی می‌تواند مؤسسه یا بانکی را به این امر اختصاص دهد و هم مردم می‌توانند بین خودشان سنت قرض الحسنه را ایجاد کنند. اما برخی نهادهای اقتصادی که اسلام معرفی می‌کند، صرفاً نهادهای دولتی هستند و اصلاً در حوزه‌ی عمل نهادهای خصوصی قرار نمی‌گیرند. نهاد اموال و درآمدهای دولتی که یکی از وظایفش جمع‌آوری مالیات‌های ثابت و متغیر است، از این دسته است.^{۶۶} خمس و

۶۲. لفظ نظام در این نظریه به همان معنای سیستم در اصطلاح غربی است. برای پرهیز از به کارگیری اصطلاح غربی، لفظ نظام را انتخاب کردیم که معادل عربی سیستم است.

۶۳. ر.ک: نوشتار حاضر، مبحث «ساختار کلی نظریه اندیشه مدون».

۶۴. در اقتصاد مراد از کمک‌های معوض، کمکی است که عوض آن از شخص کمک خواهنده گرفته می‌شود. در کنار نهاد کمک‌های معوض، نهاد کمک‌های غیر معوض قرار دارد که در آن عوض کمک‌ها گرفته نمی‌شود. تمام آنچه در حوزه‌ی تبرعات و صدقات واقع شده، کارکرد نهاد کمک‌های غیر معوض است. این نهاد می‌تواند در رفتار مردم بروز یابد - به این صورت که عادت مردم صدقه دادن باشد و به تعبیر قرآن در اموالشان برای سائل و محروم، حق معلومی باشد - و می‌تواند در قالب یک ارگان مثل کمیته امداد امام خمینی شکل گیرد که شکل سازمان یافته‌ای از همین تبرعات و صدقات است.

۶۵. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، صص ۱۸۵ - ۲۱۶.

۶۶. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، صص ۱۹۲ - ۱۹۳.

زکات در عداد مالیات‌های ثابت و مالیات‌هایی که دولت در شرایط مختلف برای همه یا گروه خاصی قرار می‌دهد، در عداد مالیات‌های متغیر قرار دارند. به همین دلیل مالیات‌های متغیر همانقدر شرعیت دارند که خمس و زکات دارند. اگر این مسأله درست تبیین گردد و دوگانگی‌ای که بین مثل خمس و زکات از یک سو و مالیات‌های متغیر از سوی دیگر در ذهن افراد وجود دارد، برطرف شود، مردم به همان مقدار که به پرداخت خمس و زکات اهتمام می‌ورزند، به پرداخت مالیات متغیر اقدام می‌کنند و به لطایف الحیل از پرداخت آن طفره نمی‌روند.

در مورد نظام مطالبی قابل طرح است که به نحوی از انحا ویژگی‌های آن را نیز بیان می‌کند:

۱. عناصر نظام همانند عناصر مکتب جهان شمول و از سنخ اعتباریات و مجعولات شرعی هستند. از این رو، استنباط مکتب و نظام، یک کار فقهی است؛ اما فلسفه که ناظر به امور تکوینی است، در زمره‌ی کارهای فلسفی و کلامی قرار می‌گیرد.

۲. ممکن است گمان شود در اسلام نظام وجود ندارد و نظام یک امر انتزاعی است. این مطلب را به دو صورت می‌توان تبیین کرد:

أ. شارع اصلاً نظامی ندارد و بشر خودش آن را می‌سازد و انتزاع می‌کند.

ب. شارع نظام دارد؛ ولی احياناً بعضی عناصر نظام به صورت صریح بیان نشده و در ضمن حقوق و احکام می‌توان به آنها دست یافت.

معنای اول مورد پذیرش نیست؛ اما معنای دوم مطلب قابل قبولی است. همان طور که در مباحث آینده بیان خواهیم کرد، نظام، زیر بنای برخی از حقوق جهان شمول است و برخی دیگر از آنها مستقیماً از مکتب نشأت می‌گیرند. بنابراین ادعای ما این است که حقوق مطرح در فقه متعارف، راهی برای کشف مکتب و نظام به شمار می‌رود و شارع مکتب و نظام را در قالب حقوق معرفی کرده است.^{۶۷} با این وصف نظام ایجاد نمی‌گردد؛ بلکه کشف می‌شود. نظام مثل مبانی، اهداف و احکام از اعتبارات شرعی است که فقیه درصدد استنباط آن و اصولی در پی حجت برای کشف آن است.

برای فهم بیشتر مطلب فوق، مثال قرض الحسنه را در زمینه‌ی اقتصاد در نظر بگیرید. قرض الحسنه از منظر حقوقی یک قرارداد است که در آن قرض دهنده، مالی را به قرض گیرنده تملیک می‌کند به ازای تملک مالی که معادل همین مال در ذمه‌ی قرض گیرنده است. پس اگر فرضاً قرض دهنده یک میلیون تومان به تملیک قرض گیرنده درآورد، قرض گیرنده متقابلاً در ذمه‌ی خویش یک میلیون تومان به قرض دهنده تملیک می‌کند. این تحلیل از قرض الحسنه که به صورت متعارف در فقه مورد بحث قرار می‌گیرد، تحلیل حقوقی قرض الحسنه است. فقیه با این عبارات به توضیح فرایند حقوقی عقد یا قرارداد قرض الحسنه می‌پردازد.

اما قرض الحسنه را می‌توان از منظر دیگری هم مورد بحث قرار داد و آن این که در موارد قرض الحسنه، قرض دهنده به قرض گیرنده کمک می‌کند و در مقابل این کمک از او عوض می‌گیرد. از این منظر قرض الحسنه در زمره‌ی نهاد کمک‌های معوض قرار می‌گیرد و این نهاد در کنار سایر نهادهای اقتصادی برای رسیدن به اهداف اقتصادی، نظام اقتصادی را تشکیل می‌دهد. این نهاد در تحقق خارجی ممکن است به اشکال مختلفی بروز یابد که کمی قبل به برخی از آنها اشاره کردیم. وجود این نهاد در جامعه امکان حضور صاحبان کار بی‌سرمایه یا کم سرمایه را در صحنه‌ی اقتصاد فراهم می‌آورد.

همان گونه که ملاحظه می‌شود، کشف این نهاد اقتصادی برگرفته از احکام حقوقی است که در این زمینه در آیات و روایات وارد شده است.

۳. در فقه متعارف، فقیه فقط به استنباط احکام و قوانین می‌پردازد؛ ولی با پذیرش مفاهیمی که در نظریه اندیشه مدون

۶۷. شهید صدر در کتاب اقتصادنا به این نکته توجه کرده که عناصر مکتب خودشان را در قالب حقوق نشان می‌دهند. در نظر وی مکتب زیر بنای حقوق است و ما می‌توانیم با استنباط حقوق، زیر بنا را کشف کنیم. از این رو در بخش دوم کتاب اقتصادنا که به کشف مکتب اقتصادی اسلام پرداخته، به همین روش عمل نموده و آن را تنها روش برای کشف دانسته است. ما بر این نکته تأکید داریم که نظام هم همانند مکتب زیربنای برخی از حقوق است و این مطلب می‌تواند در کشف مؤثر باشد؛ اما معتقدیم طریق کشف عناصر مکتب و نظام منحصر به این روش نیست و راه‌های دیگری نیز وجود دارد.

مطرح شد، معلوم می‌گردد که کار فقیه توسعه‌ی بیشتری دارد. در واقع پذیرش مکتب و نظام اسلامی، لوازمی دارد. اولین لازمه‌ی آن، این است که حوزه‌ی کار فقیه در کشف احکام منحصر نیست و کشف مکاتب و نظام‌های اسلامی نیز جزو وظایف فقها به شمار می‌آید. بنابراین همان طور که فقیه در فقه متعارف برای اثبات نجاست چیزی و یا وجوب امری باید حجت اقامه کند، برای تعیین مبانی و اهداف مکتب و یا اثبات وجود نهادها در اسلام نیز نیازمند حجت است و به تبع باید حجت‌هایی را که می‌تواند او را در این مسیر یاری دهد، مورد بررسی قرار دهد.

۴. در کشف نظام و مکتب، و به خصوص در نظام، اضافه بر منابع نقلی (قرآن و روایات)، ممکن است منابع عقلی هم وجود داشته باشد؛ زیرا اسلام عقل را به عنوان یک منبع برای کشف دین پذیرفته است. در آیین اسلام اگرچه این طور نیست که هر قضاوت عقلی، ولو ظنی و مشکوک، اعتبار و ارزش داشته باشد؛ ولی اینطور هم نیست که داورهای عقلی به طور کلی کنار گذارده شود. ما در کشف عناصر دینی، در حصار نقل (کتاب و سنت) محدود نیستیم. عقل به خصوص در تشیع همواره به عنوان منبع مهم و اصلی مطرح بوده است.

۵. عناصری که در نظام وجود دارند - نهادها - یا تأسیسی‌اند و یا امضایی، مثلاً در نظام اقتصادی اسلام ممکن است خود شارع در ابتدا عناصر نظام را ایجاد کند و ممکن است امری را که در اقتصاد و روابط اقتصادی وجود داشته، امضا نماید. مسلماً آنچه را که امضا نموده بر اساس همان مبانی پذیرفته شده‌اش می‌باشد و در آن مجموعه جایگاه مشخصی دارد. بنابراین عناصر امضایی و تأسیسی هر دو به یک اندازه شرعی هستند و فقط در مصدر و مبنای شرعی با هم متفاوت هستند؛ نه در اصل شرعیت. این گونه نیست که تأسیسیات، شرعی باشند و امضاءات، عرفی و عقلایی. وقتی شارع عناصری را امضا نماید، به عناصر شرعی تبدیل می‌شود.

۶. نظام بر مبانی مکتب استوار است. بنابراین باید مجموعه‌ی نهادهای نظام با مبانی کاملاً سازگار باشند. اگر بین عناصر آنها ناسازگاری وجود داشته باشد، یا در کشف مکتب خطایی صورت گرفته و یا در کشف نظام. از سوی دیگر نظام باید در جهت اهداف مکتب سامان یابد؛ یعنی تعامل نهادهای آن در کنار هم به گونه‌ای باشد که نتیجه‌ی عینی آن تأمین اهداف باشد.

در واقع آنچه در جامعه قابل مشاهده است و با آن می‌توان در مورد حرکت جامعه به سمت مفاهیم اسلامی، قضاوت نمود، اهداف مکتب است. سنجش میزان تحقق اهداف در یک زمینه، معیار اسلامی شدن امور در آن زمینه است. اگر فرضاً می‌خواهیم بدانیم اقتصاد یک جامعه، اسلامی است یا نه، باید میزان تحقق اهداف اقتصادی اسلام را در آن جامعه بسنجیم.

خود اهداف، غایاتی هستند که جامعه باید به آن برسد و رسیدن به آنها به یک سیستم و یک نظام نیاز دارد. این نظام باید بر اصول و پایه‌هایی مبتنی باشد. آن اصول و پایه‌ها، مبانی مکتب و اصول و پایه‌های مبانی مکتب، مبانی فلسفه و اخلاق هستند.

بنابراین اگر جامعه‌ای، مبانی فلسفی، اخلاقی و مکتبی را بپذیرد و در سیستم قانون‌گذاری خویش بر اساس اخلاق و مبانی فلسفه و مبانی مکتب و بر اساس اهدافی که در مکتب تعیین شده است، قوانین را وضع کند و سپس نهادها را با روابطی ایجاد کند که در نظام تعریف شده‌اند، کارکرد آن نهادها در چنین جامعه‌ای، تأمین اهداف است. در مقابل اگر جامعه‌ای مبانی را بپذیرد؛ اما این پذیرش در مراحل قانون‌گذاری و در مقام عمل هیچ نشان و نمودی نداشته باشد و در نتیجه آن زیر ساخت‌های لازم ایجاد نشود، آن جامعه به سمت اهداف مورد نظر اسلام حرکت نمی‌کند.

به بیان دیگر پذیرش عملی که در تعبیر روایات به عنوان ایمان - اعتقاد همراه با عمل - از آن یاد شده است، سوق دهنده‌ی جامعه به سمت اهداف است. با این وصف اگر فرضاً نهادهای نظام اقتصادی به صورت صحیح طراحی شوند، نتیجه‌ی عملی آنها در جامعه از بین رفتن فقر و تعدیل ثروت است.

در بحث سازوکار، توضیحات بیشتری در خصوص این مطلب ارائه خواهیم نمود.

با توجه به مطالب بیان شده، ویژگی‌های نظام را در امور زیر می‌توان خلاصه نمود:

۱. عناصر نظام جهان شمول هستند.

۲. عناصر نظام فقهی‌اند و از قضایای باید به حساب می‌آیند.

۳. نظام مبتنی بر مبانی مکتب و در جهت اهداف است.

۴. نهاده‌ها، عناصر نظام را تشکیل می‌دهند.

۵. نظام زیر بنای برخی از حقوق جهان شمول است.

۶. نظام امری موجود و قابل کشف است.

۲.۴.۵. سازوکار

تا به حال سه اصطلاح فلسفه، مکتب و نظام را که همگی از عناصر جهان شمول بودند، بیان نمودیم. نظام با فلسفه و مکتب تفاوتی دارد که در بحث سازوکار این تفاوت اهمیت پیدا می‌کند. عناصر فلسفه و اخلاق از سنخ مفاهیم اعتقادی و تکوینی هستند و عناصر مکتب که از مبانی و اهداف تشکیل می‌شوند، یا پیش فرض‌هایی هستند که بر اساس آنها نظام شکل می‌گیرد (مبانی) و یا آمال و آرزوهایی هستند که جامعه باید به آنها برسد (اهداف). بنابراین فلسفه، اخلاق و مکتب که زیربنای نظام را تشکیل می‌دهند، از سنخ مفاهیم هستند؛ اما نظام امری است که باید در خارج محقق شود و در جامعه عینیت یابد تا اهداف تحقق پیدا کنند.

نظامی که اسلام معرفی می‌کند امری جهان شمول است و مربوط به زمان و مکان خاصی نیست. چه اقتصاد، اقتصاد پشم و شتر باشد، چه اقتصاد دیجیتال؛ چه اسلام سال پنجم هجری و در جزیره العرب باشد و چه اسلام سال ۱۴۲۰ در ایران، نظام در همه‌ی اینها یکی است؛ اما عینیت خارجی نظام در زمان‌های مختلف و شرایط گوناگون، ممکن است تفاوت داشته باشد. این عینیت خارجی را که بر اساس مشخصه‌های واقعی در یک شرایط خاص صورت می‌گیرد، سازوکار می‌نامیم. بنابراین نظام از یک سو بر فلسفه و اخلاق و مکتب استوار است و از سوی دیگر با سازوکار ارتباطی کاملاً منطقی دارد. سازوکار همان عناصر نظام است که در شرایط خاص پیاده شده است.

به عنوان مثال در زمینه‌ی اقتصاد، اگر فلسفه، اخلاق و مکتب را درست فهمیده و در کشف دین خطا نکرده باشیم، فلسفه، اخلاق و مکتب و نظام اقتصادی در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها یکی است؛ اما سازوکار اقتصادی ممکن است، در هر دوره‌ای با دوره‌ی دیگر فرق کند. در سازوکار مجموعه‌ی شرایط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... دخالت دارند. سازوکاری که در یک زمان با توجه به ابزار موجود در آن دوره و موقعیت‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی، قابل اجرا است، در زمان دیگر با موقعیت و ابزارهای دیگر، قابل اجرا نیست. اقتصادی که رسول اکرم صلی الله علیه و آله در مدینه، در سال پنجم هجری پیاده نمود با اقتصادی که ما در ایران در سال ۱۴۲۰ هـ ق پیاده می‌کنیم (البته اگر درست کشف کنیم و در کشف و استنباط خطا نکنیم)، باید در فلسفه و اخلاق و مکتب و نظام یکی باشند؛ اما در عینیت خارجی، ممکن است به دلیل تغییر شرایط زمانی متفاوت باشند.^{۶۸}

بسیاری خطاهایی که امروزه در بعضی مسایل پیدا می‌شود، ناشی از همین عدم تفکیک مفاهیم است. مثلاً زمانی در دادگاه‌ها، دادستانی را حذف کردند، چه گمان می‌شد با حذف دادستانی که در زمان صدر اسلام وجود نداشت، دادگاه اسلامی می‌شود؛ اما باید توجه کنیم که آیا دادستانی واقعاً مربوط به عناصر نظام قضایی اسلام است یا یکی از عناصر سازوکار است؟ شاید در آن زمان وجود چنین سازوکاری ضرورت نداشته؛ اما در شرایط فعلی، وجود آن لازم باشد. دستیابی به صحت و سقم چنین مواردی، نیازمند استخراج صحیح نظام و اهداف اسلام در تمامی زمینه‌ها است. در پی این جست‌وجو است که در می‌یابیم چه اموری باید باشد و چه اموری تابع شرایط است که ممکن است در شکل‌های مختلف تفاوت پیدا کند.

ما در واقع با توضیح مفاهیم فلسفه، اخلاق، مکتب، نظام و سازوکار در نظریه اندیشه مدون به جواب پرسش خود در زمینه‌ی عناصر ثابت و متغیر در دین دست می‌یابیم. دین خاتم اگرچه برای زمان و مکان خاصی نازل نشده و طبیعت عناصرش اقتضا می‌کند که ثابت و جهان شمول باشد؛ ولی چون در شرایط خاص تطبیق می‌شود و عینیت می‌یابد، بعضی عناصر موقعیتی در آن راه می‌یابند. و این هرگز به معنای عدم وجود عناصر ثابت و جهان شمول در همان دوره و

۶۸. سید کاظم صدر در کتاب اقتصاد صدر اسلام، سعی کرده اقتصادی را که پیامبر بنیان نهاده، ترسیم و شاخص‌های اقتصاد را بیان کند. کتاب ایشان در واقع بیانگر سازوکار اقتصادی صدر اسلام است. از این رو، ممکن است سازوکاری که در شرایط فعلی طراحی می‌شود، کاملاً بر آن منطبق نباشد. این کتاب با این که نشان دهنده‌ی زحمت فراوان مؤلف آن است؛ اما در بعضی قسمت‌ها از حیث منابع جای دقت دارد. پدر سید کاظم صدر از علما است؛ اما خود سید کاظم صدر چندان به تحصیل دروس طلبگی نپرداخته است.

شرایط خاص نیست.

به عبارت دیگر در هر زمان مجموعه‌ای از عناصر متغیر و ثابت وجود دارند. برخی عناصر در همه‌ی شرایط قابل تطبیقند، بدون این که شرایط خاصی در آنها تأثیر بگذارند و برخی دیگر خیر. مثلاً وجود یک معصوم یا فقیه (به نیابت از معصوم) در رأس حکومت اسلامی، یک اصل ثابت است؛ اما این که معصوم یا فقیهی که از سوی او نیابت دارد، به چه شکل حکومت خود را سامان می‌دهد، تابع شرایط و موقعیت خاص است.

به عنوان نمونه در حکومت حضرت علی علیه السلام شاهد تفکیک قوا نیستیم و قوای مقننه، مجریه و قضاییه در هم ادغام شده‌اند. چه بسا کسی که برای امارت جایی فرستاده می‌شد، به قانون گذاری، اجرای قانون و قضاوت می‌پرداخت و همه‌ی کارها را با هم انجام می‌داد. البته حضرت، قضاتی هم داشتند که فقط به کار قضاوت مشغول بودند؛ اما در ساختار حکومت حضرت علی علیه السلام تفکیک قوا به صورتی نبوده که در قانون اساسی ایران پیش بینی شده است. در واقع تفکیک قوا یک عنصر موقعیتی به حساب می‌آید.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز بخش‌هایی مربوط به عناصر ثابت دینی است که هیچ ارتباطی به شرایط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی ندارد و بخش‌هایی هم به شرایط خاص جمهوری اسلامی ایران یعنی زمان و مکان خاص ارتباط دارد. وجود یک فقیه در رأس امور از عناصر ثابت است؛ اما ساختار حکومتی که در شرایط فعلی برای ولی فقیه در نظر گرفته می‌شود، از عناصر متغیر می‌باشد. در قانون اساسی، رئیس جمهور با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود و حکمش توسط رهبر تأیید می‌گردد؛ اما رئیس قوه‌ی قضاییه با نصب مستقیم رهبر منصوب می‌شود. نحوه‌ی انتخاب این دو از عناصر ثابت دینی نیست. اگر خلاف آن پیش بینی می‌شد و قانون نصب رئیس جمهور را از وظایف خاص رهبر می‌شمرد و تعیین رئیس قوه‌ی قضاییه را به رأی مردم واگذار می‌کرد، به لحاظ شرعی فرق نمی‌کرد؛ اما به لحاظ مصالح فرق داشت. مصلحت اقتضا می‌کند که رئیس قوه‌ی مجریه توسط مردم انتخاب شود و رئیس قوه‌ی قضاییه توسط رهبر. در آن سو، حمایت مردم در اجرا نقش به‌سزایی ایفا می‌کند و رأی مستقیم آنها به رئیس جمهور برای احساس حضور بیشتر، یک امر مثبت و یک مصلحت تلقی می‌شود و در این سو، حفظ استقلال قوه‌ی قضاییه و این که انتخاب رهبر در حفظ استقلال مؤثرتر است، یک امر مثبت و یک مصلحت به حساب می‌آید. در انتخاب نمایندگان مجلس توسط مردم و انتخاب رئیس مجلس توسط نمایندگان نیز همین گونه است. همه و همه‌ی اینها به علت شرایط خاصی است که در آن زندگی می‌کنیم. ممکن است در شرایط دیگر، شکل مؤثرتر و کارآمدتری، ما را به اهدافمان نزدیک‌تر سازد.

همان طور که بیان کردیم، نظام امری جهان شمول است و در تمامی شرایط و موقعیت‌ها دچار تحول و دگرگونی نمی‌شود؛ اما سازوکار امری وابسته به موقعیت و شرایط است. بنابراین:

اولاً: در هر حوزه از حیات بشر یک نظام بیشتر وجود ندارد. پس اگر در یک حوزه مثل اقتصاد، فقیهی، نظامی کشف و استنباط کند و فقیهی دیگر نظامی دیگر، لاقلاً یکی از آنها در کشف خطا کرده است؛ اگرچه ممکن است هر دو در کشف نظام در آن حوزه‌ی خاص اشتباه کرده باشند.

اما در مورد سازوکار امر به این صورت نیست. در یک زمان و در یک موقعیت، این امکان وجود دارد که در یک حوزه، مثل اقتصاد، سازوکارهای متعددی طراحی شود که همگی تأمین‌کننده‌ی نظام و با آن سازگار باشند و به تعبیر دقیق‌تر بر مبنای استوار باشند و جامعه را به اهداف مورد نظر برسانند. در این صورت سازوکاری پذیرفته می‌شود که در آن موقعیت برای تحقق اهداف مکتب، کارآمدتر و راحت‌تر و سریع‌تر باشد.

با این وصف برای طراحی سازوکار - طراحی نظام در یک موقعیت خاص - دو عنصر با هم مد نظر قرار می‌گیرد: ۱. مدل انتخاب شده با نظام سازگار باشد ۲. از بین مدل‌های مطرح، مدلی انتخاب شود که در رسیدن به هدف، کارآمدتر و راحت‌تر و سریع‌تر است.

به عنوان مثال فرض کنید در حوزه‌ی سیاست برای انتخاب رئیس جمهور در عصر حاضر، هم انتخاب مستقیم مردم با نظام سیاسی اسلام سازگار است و هم انتخاب به شکل پارلمانی که مردم نمایندگان احزاب را انتخاب می‌کنند و حزبی که حایز اکثریت آرا می‌شود، رئیس جمهور را برمی‌گزیند. از این دو مدل سازوکار، مدلی انتخاب می‌شود که با شرایط فعلی روزگار ما تطبیق بیشتری دارد و در تحقق اهداف سیاسی اسلام کارآمدتر است.

ثانیاً: گزینش یک سازوکار از بین موارد متعدد در واقع بر اساس همان مصلحت سنجی صورت می‌گیرد که در اسلام برای ولی قرار داده شده است. در اسلام اعمال ولایت بر مصلحت مبتنی است و احکام ولی در این فرض احکام ولایی نامیده می‌شود. در نظریه «اندیشه مدون در اسلام» مصلحت معنایی سازمان یافته می‌یابد و از حالت امری سلیقه‌ای و شخصی و موردی که در ابتدای امر به نظر می‌رسد، خارج می‌گردد. ولی فقیه بر اساس اطلاعات و داده‌ها و با توان علمی که در تحلیل آنها دارد، اصلح را بر می‌گزیند.

ثالثاً: آنچه ثابت است و از خود اسلام به دست می‌آید، نظام است. فقیه، نظام را نمی‌سازد؛ بلکه آن را کشف می‌کند. اما سازوکار، تطبیق نظام در شرایط خاص است که دانش‌های بشری موجود در آن شرایط، در امر طراحی آن دخیل است. در هر حوزه از حیات بشر، مثل اقتصاد یا سیاست، مجموعه‌ی داده‌ها و اطلاعات موجود در دانش‌های خاص مرتبط به آن حوزه و مجموعه اطلاعاتی که از شرایط و موقعیت خاص در اختیار است، در طراحی سازوکار تأثیر می‌گذارند. سازوکار امری میدانی است که در آن، فقاقت - دانش دینی - و دانش روز کنار هم قرار می‌گیرند و با هم تعامل پیدا می‌کنند. فرضاً در شکل‌گیری سازوکار اقتصادی، دانش فقه در کنار دانش اقتصاد قرار می‌گیرد و در شکل‌گیری سازوکار سیاسی، دانش فقه کنار دانش سیاست قرار می‌گیرد و هر دو با هم به طراحی سازوکار می‌پردازند.

بحث وحدت حوزه و دانشگاه و تعبیری از این قبیل که بعد از انقلاب اسلامی ایران مطرح شد، در همین نقطه معنادار می‌شود و همین نقطه محدوده و شکل همکاری این دو بخش فرهیخته را تعیین می‌نماید. امر طراحی سازوکار، جایی است که دانش‌های بشری و دانش‌های دینی در آنجا به هم می‌رسند و محصولی واحد به دست می‌دهند. میزان تسلط بر دانش‌های دینی از یک سو و میزان تسلط بر دانش‌های بشری از سوی دیگر در کسب نتیجه تأثیر بسزایی می‌گذارد. برای دستیابی به یک نتیجه‌ی کارآمد در یک حوزه‌ی خاص، مثل اقتصاد، باید تمام توان دینی خود را با تمام توان علمی که در آن حوزه داریم، در یک تعامل جدی و واقعی قرار دهیم.

همان طور که بیان کردیم، ممکن است در یک حوزه‌ی خاص مثل اقتصاد، چند سازوکار طراحی شود که همگی مبتنی بر همان مبانی دینی هستند و همگی این قابلیت را دارند که جامعه را به اهداف مورد نظر در آن حوزه نزدیک سازند.^{۶۹} در اینجا نیز با استفاده از روش‌های علمی و با توجه به شناختی که از موقعیت وجود دارد، سازوکار مناسب انتخاب می‌شود. چراکه دانش‌های روز - دانش‌های بشری - دو بخش دارند: یک بخش به تحلیل عینیتی می‌پردازد که در خارج وجود دارد - مثل کای که دانش اقتصاد سنجی در زمینه‌ی اقتصاد انجام می‌دهد - و یک بخش تحلیل داده‌هایی را بر عهده می‌گیرد که از واقعیت‌های عینی به دست آمده است. بر اساس آن اطلاعاتی که از واقعیت‌های عینی حاصل از روش‌های علمی به دست می‌آید و بر اساس تحلیلی که از آن داده‌ها صورت می‌گیرد، یک سازوکار از میان سازوکارهای طراحی شده انتخاب می‌شود.

۲.۴.۶. حقوق

در کنار مجموعه‌ی ترسیم شده در نظریه اندیشه مدون در اسلام (فلسفه، اخلاق، مکتب، نظام و سازوکار) احکام و قوانین وجود دارند که تجلی عینی همین مفاهیم هستند. آنچه در جامعه می‌خواهد تحقق عینی یابد و جامعه‌ی عمل بیوشد، به حکم و قانون تبدیل می‌شود. این قانون است که مکتب و نظام و سازوکار را در جامعه عینیت می‌بخشد. قوانین اسلامی - واجب‌ها، حرام‌ها، مستحب‌ها و مکروه‌ها - لایه‌ی پیدای اسلام هستند که با آنها به صورت مستقیم برخورد داریم. بیشترین حجم مجموعه روایی ما را همین قوانین در بر می‌گیرد. عمده‌ی فقه مصطلح و متعارف، اگر نگوییم تمامی آن، بیان همین قوانین است. فلسفه، اخلاق، مکتب و نظام مفاهیمی هستند که برای اقتصاددانان، سیاست‌مداران، متخصصان و طراحان سازوکارها ارزش دارند. آنچه مورد ابتلای مردم است و در عملکردهای روزانه‌ی آنها مثل خرید و فروش نقش مؤثری ایفا می‌کند، قانون است. از این رو، بیشترین حجم سؤالات از اهل بیت علیهم

۶۹. به تعبیر اجرایی امروز تمامی سازوکارهای طراحی شده، مهر تأیید شورای نگهبان را مبنی بر سازگاری با قانون اساسی و شرع دارا هستند. همان طور که مشاهده می‌شود بر اساس نظریه اندیشه مدون در اسلام، از یک سو نوع کار شورای نگهبان معنادارتر می‌شود و از سوی دیگر مفهوم کلی سازگاری با اسلام به صورت شفاف‌تر و دقیق‌تری تبیین می‌گردد. مراد از سازگاری سازوکار با نظام این است که مبانی آن با مبانی این اهداف آن با اهداف این، نهادهایی که در آن تعریف می‌شوند با نهادهایی که در این وجود دارند، با هم سازگار باشند.

السلام نیز به همین قوانین اختصاص دارد.

این قوانین اگرچه دانه دانه جزئی‌اند و در یک نگاه ابتدایی، دانه‌هایی بی‌ارتباط به هم به نظر می‌آیند، ولی عناصری کاملاً مرتبط به هم هستند که شارع آنها را بر اساس یک مجموعه‌ی سازمان یافته، وضع نموده است. بر اساس همین ارتباط است که می‌توانیم اشتباهات موجود در نقل‌ها را به دست آوریم و ناهماهنگی‌های بین آنها را کشف کنیم. ما این قوانین و احکام را که بر اساس همان مجموعه از مفاهیم - فلسفه، اخلاق، مکتب، نظام و سازوکار - شکل گرفته‌اند، «حقوق» می‌نامیم.

با این وصف عناصر حقوق مناشیء گوناگونی دارند. برخی از آنها مستقیماً از عناصر مکتب نشأت می‌گیرند. زیرساخت برخی دیگر، عناصر نظام است. برخی نیز به تناسب شرایط و موقعیت پیدا می‌شوند و زیرساخت آنها عناصر سازوکار است. به عنوان مثال وقتی اسلام در حوزه‌ی اقتصاد، مالکیت را به رسمیت می‌شناسد و یا آزادی اقتصادی را می‌پذیرد، قوانین و احکامی برای صیانت از مالکیت و قوانینی برای تأمین آزادی اقتصادی پیدا می‌شود. این قوانین نتیجه‌ی آن اصولی است که در میانی مکتب اقتصادی اسلام پذیرفته شده است. همین طور وقتی اسلام خواهان فاصله‌ای معقول بین فقیر و غنی است، زکات، خمس و مالیات‌های مختلف، به عنوان یک حکم و قانون جلوه‌گر می‌شوند. این قوانین بر اساس اهداف اقتصادی اسلام سامان یافته‌اند. کل قراردادهایی که در کتاب‌های فقهی مثلاً در بیع شیخ انصاری طرح شده، بر اساس آزادی و اراده در حقوق است. این قراردادهای و آثار آنها در همان نظام اقتصادی اسلام شکل گرفته‌اند. قوانینی که مثلاً مجلس شورای اسلامی در ایران و در شرایطی خاص برای ممنوعیت صادرات کالایی وضع می‌کند، مستقیماً با سازوکاری در ارتباط است که برای آن موقعیت خاص طراحی شده است.

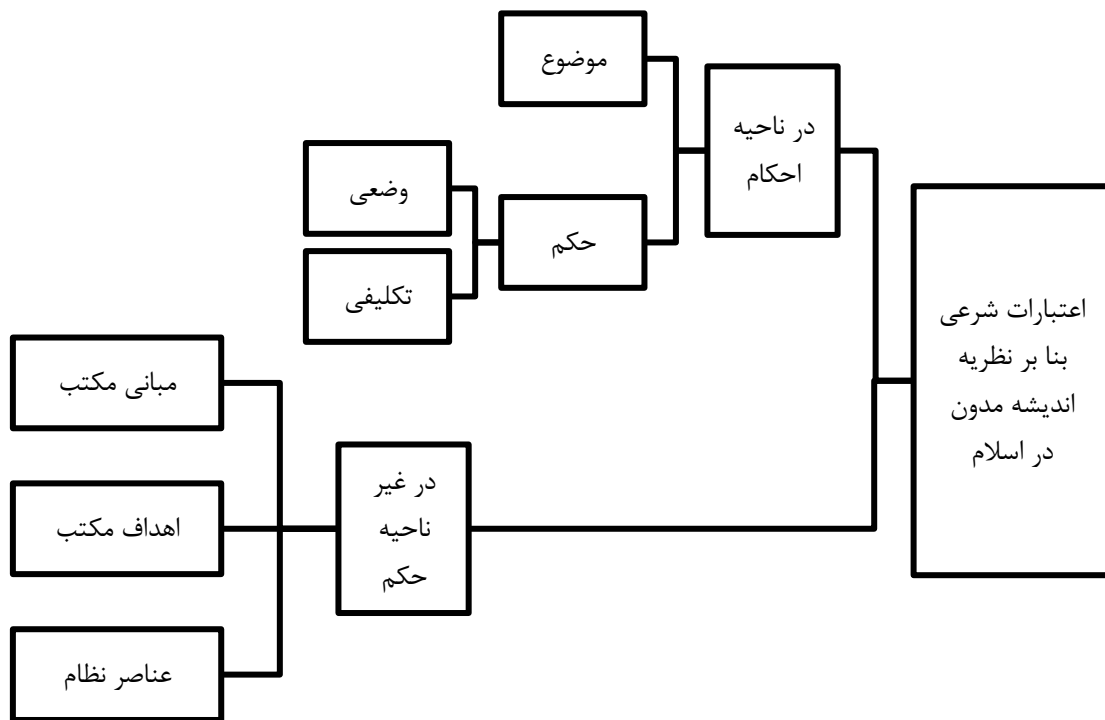
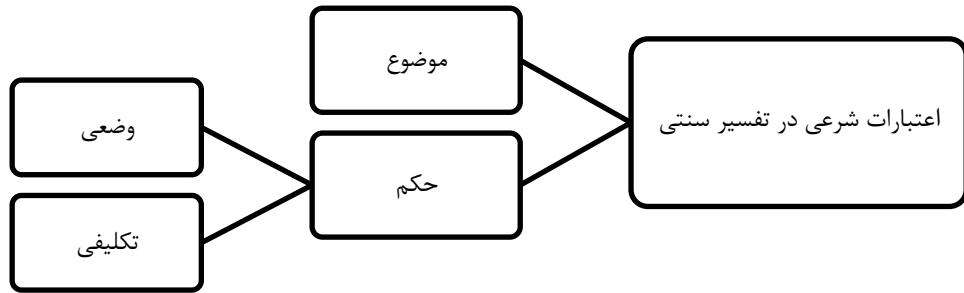
۲.۴.۱. حقوق ثابت و متغیر

حقوق بر دو دسته‌اند:

۱. حقوق ثابت یا جهان شمول: احکام و قوانینی که از عناصر مکتب یا عناصر نظام نشأت می‌گیرند، حقوق ثابت یا جهان شمول نامیده می‌شوند. این دسته از حقوق به شرایط یا موقعیت خاصی وابسته نیستند و از منابع مهم برای دستیابی به مکتب و نظام به حساب می‌آیند.

۲. حقوق متغیر یا موقعیتی: احکام و قوانینی که برخاسته از عناصر سازوکار هستند، حقوق متغیر یا موقعیتی را تشکیل می‌دهند. همان طور که در قبل بیان کردیم، سازوکار تطبیق عینی نظام در شرایط و موقعیت خاص است. بنابراین بخشی از آن وابسته به شرایط است. حقوق متغیر که مستقیماً از خصوصیت سازوکار نشأت می‌گیرند، همانند خود سازوکار تابع شرایط و موقعیت خاص هستند و با تغییر عناصر سازوکار، دستخوش تغییر و تحول می‌شوند. به عنوان مثال قوانین فعلی انتخاباتی در ایران، تابع سازوکار سیاسی خاصی است که برای این زمان طراحی شده است. اگر این سازوکار تغییر یابد و سیستم انتخابات پارلمانی جای سیستم انتخاب مستقیم مردم را بگیرد، قطعاً قوانین انتخاباتی نیز دستخوش تغییر می‌شوند. در سیستم انتخاب مستقیم، کاندیداها می‌توانند به صورت منفرد آمادگی خود را برای احراز این پست اعلام کنند؛ در حالی که در سیستم انتخابات پارلمانی، یکی از شرایط کاندیداها، عضویت در یک حزب است. در این سیستم کاندیداتوری منفرد مجالی پیدا نمی‌کند.

آنچه تا به حال فقهای ما با عنوان فقه به آن پرداخته‌اند، محدود به «حقوق ثابت» است که به آن، احکام (احکام الهی) هم گفته می‌شود. بر این اساس، حقوق متغیر که از آن با عنوان احکام ولایی یاد می‌شود، از دایره‌ی فقه متعارف خارج است و استنباط آن بر عهده‌ی فقیه نیست. در حالی که بر اساس نظریه اندیشه مدون، مکتب، نظام، سازوکار و حقوق - چه ثابت و چه متغیر - همه به نحوی با فقه و فرایند استنباط ارتباط دارند. فقیه اضافه بر استنباط حقوق ثابت باید به استنباط مکتب و نظام هم پردازد و در حوزه‌ی سازوکار و حقوق متغیر باید با متخصصان دانش‌های بشری در تعاملی جدی باشد.



البته اگرچه بر اساس نظریه اندیشه مدون، استنباط حقوق تنها وظیفه‌ی فقیه نیست؛ اما مباحث حقوقی یکی از منابع مهم برای دستیابی به مکتب و نظام به حساب می‌آیند. همان طور که بیان کردیم، دأب فقها در کتب فقهی بیان حقوق (احکام و قوانین) بوده است. در این کتب اثری از مکاتب و نظام‌های اسلامی نیست. اولین کسی که باب توسعه‌ی فقه را گشود، شهید صدر بود. وی در کتاب «اقتصادنا» به طرح مباحثی پرداخت که ما به آن در اصطلاح نظریه اندیشه مدون، مکتب اقتصادی اسلام می‌گوییم. ما در کتاب «مکتب و نظام اقتصادی اسلام» سعی نمودیم مطالب شهید صدر را تکمیل و بحث نظام اقتصادی اسلام را به آن بیفزاییم.

بنابراین قوانینی که در قرآن وارد شده یا پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه‌ی اطهار علیهم السلام وضع نموده‌اند، بیشترین سرمایه‌ی فقیه برای کشف دیگر عناصر دینی است. برخی از این قوانین، ثابت و جهان شمول و برخی، متغیر و موقعیتی هستند و تفکیک این دو دسته از هم، مطلبی است که باید مورد توجه قرار گیرد.

نکته‌ی دیگری که باید به آن اشاره کنیم، این است که برخلاف اصرار حقوق‌دانان مبنی بر این که «فقه، حقوق نیست»،

آنچه فقها با عنوان فقه مطرح کرده‌اند، همان حقوق است که از حیث جوهر با حقوق مصطلح تفاوتی ندارد؛ ولی از حیث دامنه گسترده‌تر از آن است. حقوق مصطلح، به روابط بین انسان‌ها می‌پردازد و اخیراً روابط بین انسان‌ها و طبیعت - حقوق محیط زیست - را هم در سلسله بحث‌های خود گنجانده است؛ اما حقوق اسلامی اضافه بر روابط بین انسان‌ها و روابط انسان‌ها با طبیعت به روابط انسان‌ها با خدا و روابط انسان با خودش نیز توجه کرده و احکام آنها را هم مطرح نموده است.

۵.۲. مسئولان تحقق نظام و سازوکار

تحقق نظام و سازوکار اسلامی در خارج، وظیفه‌ی آحاد جامعه‌ی اسلامی است. همه‌ی افراد موظفند در هر زمینه‌ای برای عینیت یافتن نظام در خارج تلاش کنند. پس اگر فرضاً در زمینه‌ای نیاز به کارشناس یا حمایت مالی مردم باشد، همه مسئولیت دارند برای تأمین آن اقدام نمایند.

اما از آنجا که این وظیفه، عمومی است و همه‌ی آحاد جامعه در قبال آن مسئولند، مدیریت آن بر عهده‌ی دولت اسلامی است. مراد از دولت در اینجا مجموعه ساختار مدیریتی جامعه اعم از مقننه، اجرائیه و قضائیه است. دولت مسئولیت دارد با رعایت مصلحت در جهت دادن مردم به گونه‌ای عمل کند که مکتب و نظام اسلامی در هر زمینه‌ای عینیت خارجی پیدا کند. اختیاراتی که در ولایت فقیه برای دولت اسلامی قایل می‌شویم، برای تأمین همین هدف - اعمال مدیریت کلان در سطح جامعه - است.

به عنوان مثال در حوزه‌ی اقتصاد، دولت موظف است بر اساس مکتب و نظام اقتصادی اسلام که فقها استنباط کرده‌اند، به وضع قوانین بپردازد و دیدگاه‌های استنباط شده را در اختیار کارشناسان اقتصاد اسلامی قرار دهد تا آنها بر اساس همین دیدگاه‌ها، نهادها را طراحی کنند و یا مثلاً موظف است اضافه بر انجام مسئولیت‌هایی که در بخش دولتی بر عهده دارد، خلأهایی را که احیاناً در بخش خصوصی به وجود می‌آید، برطرف نماید و در برخی موارد بنا بر مصالحی که تشخیص می‌دهد، خود عهده‌دار مسئولیت‌های بخش خصوصی شود. بیان چند نکته در اینجا خالی از لطف نیست:

۱. همان طور که از مکتب و نظام، حقوق ثابت - احکامی که اختصاص به موقعیت خاصی ندارند - نشأت می‌گیرد، از سازوکار، احکام متغیر بیرون می‌آید. احکام دولتی یا به تعبیر دیگر احکام ولایی که در فقه اسلامی، مفهوم شناخته شده‌ای است، در اصطلاح همان قوانین متغیری هستند که دولت برای عینیت بخشیدن به سازوکار در یک موقعیت خاص از آنها بهره می‌گیرد. این احکام در آن شرایط خاص لازم الاجراء هستند و آحاد جامعه حتماً باید بر طبق آن عمل کنند. قوانین متفرع بر قانون اساسی در نظام جمهوری اسلامی ایران مصادیق این احکام هستند. به عنوان مثال ممکن است علی‌رغم آزادی خرید و فروش در نظام اقتصادی اسلام، دولت در یک زمان خاص برای حمایت از تولید، از واردات برخی کالاها جلوگیری کند و در نتیجه آزادی اقتصادی را که از مبانی مکتب اقتصادی اسلام است، محدود نماید.

۲. مشروعیت احکام ولایی حکومت اسلامی وقتی حاصل می‌شود که حاکم اسلامی شرایط معتبر در حکومت اسلامی را داشته باشد و با رعایت مصلحت - در نظر گرفتن تمام جوانب در هنگام قانون گذاری که معنای دقیق و وسیعی است - اعمال ولایت کند. بحث ولایت فقیه بحث کلان نظام سیاسی اسلام است که در شرایط و موقعیت خاص در یک سازوکار خاص بروز می‌یابد. به عنوان مثال آنچه در جمهوری اسلامی ایران شکل گرفته که در آن قوه مقننه، قوه قضائیه و قوه مجریه جایگاه ویژه‌ای دارند، سازوکاری است که برای تحقق نظام سیاسی اسلام، در روزگار خودمان انتخاب کرده‌ایم. مجموعه این سازوکار حکومت ولایی را تشکیل می‌دهند. بنابراین هم خود ولی فقیه و هم جهاز و ابزارهایی که زیر دست او هستند، باید مصلحت را به معنای وسیع کلمه رعایت نمایند.

در رعایت مصلحت بین حوزه‌ی احکام غیر الزامی - احکامی که شریعت در آنها واجب یا حرامی ندارد - و حوزه‌ی احکام الزامی - احکامی که در شریعت واجب یا حرام هستند - تفاوتی وجود دارد:

در احکام غیر الزامی، حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس مصالحی که شرایط اقتضا می‌کند، تصرف نماید و امر مباحی را حرام یا واجب قرار دهد. به عنوان مثال وی می‌تواند در صورتی که مصلحت عمومی جامعه ایجاب کند، از صادرات یا واردات برخی کالاها جلوگیری نماید.

در حوزه‌ی احکام الزامی، حاکم اسلامی نمی‌تواند ابتداءً امر حرامی را جایز یا واجب، و امر واجبی را حرام کند. کار اصلی حکومت اسلامی آن است که زمینه‌ی تحقق این احکام و قوانین را فراهم نماید. از این رو زمانی می‌تواند این احکام را تغییر دهد که بین عمل به یک حکم الزامی و عمل به حکم الزامی دیگر تزاخم اجتماعی پیش بیاید. در شرایطی که جامعه نمی‌تواند به واجب عمل کند یا از حرام پرهیز نماید، حاکم اسلامی می‌تواند حکم وجوب یا حرمت را بردارد و حکم دیگری مناسب با موقعیت وضع کند.

به عنوان مثال فرض کنید از یک سو جامعه‌ی اسلامی گرفتار قحطی و کمبود مواد غذایی شده است و از سوی دیگر کشورهای دیگر می‌خواهند از حربه‌ی مواد غذایی برای سلطه بر این جامعه‌ی قحطی زده استفاده کنند و از سوی سوم منابع غذایی غیر حلال مثل ماهی‌های بدون فلس و حیوانات دریایی دیگر که حرام هستند به وفور یافت می‌شوند. در این شرایط حاکم اسلامی می‌تواند برای این که جامعه از یک سو زیر سلطه‌ی حکومت کافر قرار نگیرد و از سوی دیگر بر اثر گرسنگی دچار بحران و ناامنی نشود، حکم به جواز خوردن این حیوانات را صادر نماید.^{۷۰}

۳. قوانینی که حاکم اسلامی وضع می‌کند، چه خود او شخصاً به قانون گذاری بپردازد و چه جهاز و ابزارهای زیر دست او، ممکن است قوانینی درست و مطابق اهداف و مبانی اسلامی باشد و ممکن است خطا باشد.

سئوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا اگر کسی یقین به خطا بودن این قوانین دارد، می‌تواند با آنها مخالفت کند؟ برای پاسخ به این سؤال باید به تفاوت بین احکام ولایی فقیه و فتاوی فقیه توجه داشته باشیم. اگر فقیه در مسأله‌ای فتوی دهد، ممکن است فتوای او مطابق واقع باشد و ممکن است مخالف واقع باشد. کسی که یقین دارد فتوای فقیه مخالف با واقع است، نمی‌تواند به آن عمل کند؛ زیرا فتوای فقیه اماریت دارد و برای کسی که یقین به بطلان آن دارد، حجت نیست. اما مسأله در احکام ولایی این گونه نیست. حکم ولایی فقیه‌ی که شرایط را دارا است، حتی اگر خطا باشد، لازم الاجراء است. پس اگر کسی می‌داند که این حکم خطا است، حق مخالفت با او را ندارد.

مقصود از مخالفت در اینجا، مخالفت عملی است. هیچ یک از آحاد جامعه اسلامی نمی‌توانند عملاً با قانونی که به نظر آنها درست نیست، مخالفت کنند. واضح است اگر در همان زمینه‌ی قانونی کارشناس نباشند، اصلاً نظر و رأی آنها ارزشی ندارد؛ اما حتی اگر کارشناس هم باشند و در زمینه‌ی تخصصی آنها قانونی تصویب شود که به نظر آنها، قانون گذار فواید لازم برای قانون را تصور نکرده و چه بسا قانونی که وضع نموده برای جامعه مضر است، باز حق مخالفت با قانون را ندارند. بنابراین مخالفت عملی با قوانینی که حکومت اسلامی با رعایت مصلحت در شرایط خاص وضع می‌کند، شرعاً جایز نیست؛ حتی اگر در نظر کسی، قانون کاملاً باطل باشد.

علت این تفاوت آن است که در احکام ولایی اصلاً اماریت مطرح نیست. حجیت احکام ولایی به جهت کاشفیت نیست تا در صورت خطای در کشف، حجت نباشند. تبعیت از آنها به دلیل موضوعیت است. در دیدگاه قانون مدار اسلام، اگر جامعه بخواهد اداره شود، تنها راه اداره‌ی جامعه، ملزم بودن آحاد جامعه به عمل بر طبق قوانین است، حتی اگر در نظر عده‌ای از آنها، این قوانین درست نباشد. درست نبودن قانون در نظر شخص یا گروهی، مجوز مخالفت با آن نیست. یک کارشناس می‌تواند اطلاعات کارشناسی خویش را به قانون گذاران برساند و موارد خطای قانون و مضرات آن را توضیح دهد؛ اما در عمل باید به قانون ملتزم باشد.

۲.۶. نظریه اندیشه مدون در اسلام و سایر اندیشه‌ها

بعد از واضح شدن نظریه اندیشه مدون در اسلام، جا دارد به برخی آرا و اندیشه‌های ارایه شده در مورد دین اشاره کنیم و تفاوت آنها را با این نظریه مطرح نماییم.

أ. یکی از اندیشه‌های مطرح در دین، بحث دین حداقلی و دین حداکثری است. عده‌ای قایل به دین حداقلی هستند. مقصود این عده آن است که دین در هر زمینه‌ای یک سری توصیه‌های کلی را بیان کرده و بقیه کارها را بر عهده‌ی مردم گذارده است تا بر اساس عقل خودشان این کلیات را تحقق بخشند و کارهای خود را به گونه‌ای سامان دهند که با

۷۰. حکم به تعطیلی حج در اوایل انقلاب اسلامی در ایران، نمونه‌ای از همین احکام است. در دوره‌ای شرایط به گونه‌ای بود که شرکت در حج با حفظ شوکت و قدرت نظام اسلامی در تزاخم بود.

این توصیه‌ها سازگار باشد. معتقدان به دین حداقلی در محدوده‌ی این حداقل با هم اختلاف دارند. برخی این توصیه‌ها را به توصیه‌های اخلاقی تقلیل می‌دهند و آحاد جامعه را موظف به دنبال کردن همین اهداف می‌دانند؛ اما برخی دیگر معقدند دین اضافه بر آن در هر زمینه‌ای دستورات و توصیه‌های فقهی نیز دارد که لازم الاجراء هستند.

در مقابل این گروه که قایل به دین حداقلی هستند، برخی، دیدگاه دین حداکثری را پذیرفته‌اند. در این دیدگاه، عقیده بر این است که دین برای همه‌ی امور زندگی بشر - خرد و کلان، در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها - برنامه‌ی مشخصی دارد و به تعبیر منتقدان این دیدگاه، با وجود دستورات دینی، جایی برای فکر و تعقل بشر باقی نمی‌ماند و نیازی به علوم بشری نیست. در هر امری و در هر موضوعی، دین پاسخ‌گوی پرسش‌ها است.

البته اگر چه معتقدان به دین حداکثری همین مطالب را در لفظ بیان کرده‌اند، ولی به نظر می‌رسد چندان به آن پایبند نیستند. در هر حال این مطلبی است که بر عهده‌ی آنها گذاشته‌اند.

اما یکی از نماینده‌های افراطی این دیدگاه، جریان افراطی سلفی بود که در ابتدای پیدایش خویش در عربستان چنین ادعاهایی داشت. این جریان اگرچه در دوره‌ای بروز پیدا کرد، ولی از آنجا که دیدگاهش قابلیت تحقق عینی نداشت، نتوانست به حیات خویش ادامه دهد. سلفی‌های افراطی مدعی بودند اصلاً در هیچ زمینه‌ای نباید به دانش‌های بشری مراجعه کرد؛ زیرا دین در همه جا برای بشر راهنمایی‌هایی دارد. از این رو، نقل می‌کنند در اوایل پیدایش حکومت آل سعود کار ساخت و تکمیل یک ساختمان بزرگ متوقف شد فقط به این دلیل که فقهای عربستان، مراجعه به مهندسان را جایز نمی‌دانستند.

نظریه اندیشه مدون در اسلام با نظریه‌ای متفاوت و مستقل نسبت به آن دو دیدگاه، نه به آن معنا حداقلی است نه به این معنا حداکثری. ما معتقدیم دین در هر زمینه از زمینه‌های حیات بشری، مجموعه‌ای منسجم از مفاهیم - فلسفه، اخلاق، مکتب و نظام - را عرضه کرده است؛ اما هرگز عرضه‌ی آنها به معنای الغای تفکر و خرد بشری نیست. دین، عقل را هم در کشف عناصر دینی پذیرفته است و هم در تطبیق دین در شرایط مختلف. عقل به عنوان حجت باطنی در کنار حجت ظاهری، به عنوان یکی از عوامل کشف دین مطرح است و پس از کشف دین (کشف فلسفه، اخلاق، مکتب و نظام) به عنوان عامل عینیت بخشیدن به دین در خارج اعتبار دارد و داده‌های آن مورد احترام است.

البته واضح است عقل با محدودیت‌های خودش، معتبر است. در هر جا عقل، حکم خاص به خودش را دارد. در جایی می‌تواند بفهمد، در جایی یقین دارد و در جایی ظن دارد. اعتبار عقل در هر یک از اینها با یکدیگر متفاوت است. بنابراین در شریعت نه عقل مطلقاً مورد پذیرش است که همه‌ی احکام آن درست باشد و نه مطلقاً مردود است که تمامی احکامش به کناری گذارده شود.

برای توضیح بیشتر در زمینه‌ی عنایت اسلام به عقل بشری، می‌توان به مطالب ذیل اشاره کرد:

همان طور که در قبل بیان کردیم، فقیه، مکتب و نظام را استنباط می‌کند؛ اما سازوکار که عینیت عناصر نظام در جامعه است، با همکاری دو مجموعه با هم - فقیهان و متخصصان - طراحی می‌شود. بنابراین در امر طراحی عناصر سازوکار، دانش‌های دینی و دانش‌های بشری با هم تعامل دارند. تطبیق عناصر کشف شده در موقعیت خاص از طریق عقل بشر و دانش و اطلاعات علمی‌اش صورت می‌گیرد.

از آن سو فقیه در امر استنباط مکتب و نظام نیز باید با علوم مربوط به حوزه‌ی مورد استنباط، مثلاً اقتصاد، آشنا باشد تا بداند در جست‌وجوی چه چیزی است؟ یعنی اگر در صدد استنباط مکتب و نظام اقتصادی اسلام است، باید با علم اقتصاد آشنا باشد تا بتواند از میان مطالب فراوان موجود در منابع دینی، عناصری را استخراج کند که مربوط به حوزه‌ی اقتصاد هستند. این فقیه با کشف الگوی معیار مورد نظر اسلام در حوزه‌ی اقتصاد - نظام اقتصادی اسلام - می‌تواند در کنار یک اقتصاددان که علم اقتصاد او مبتنی بر مبانی اسلامی است، به یک سازوکار مناسب موقعیت خاص و سازگار با آن الگوی معیار دست یابد.

این که در مثال فوق علم اقتصاددان را مقید به استواری بر مبانی اسلامی می‌کنیم، به دلیل آن است که معتقدیم علوم انسانی که علم اقتصاد در زمره‌ی آنها است، بر پایه‌های اعتقادی - مبانی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی - استوار هستند و با تغییر آن مبانی، برخی عناصر این علوم نیز تغییر می‌کند. برخی از پایه‌های اعتقادی امروزی که نماد و نمودی در علم اقتصاد پیدا کرده‌اند، با مفاهیم اسلامی سازگار نیستند. آن علم اقتصادی می‌تواند در اینجا نقش ایفا کند که با

مبانی اسلامی سازگار باشد.

به دلیل همین استواری علم اقتصاد بر مبانی اعتقادی، ما قبول داریم که غیر از بحث فلسفه‌ی اقتصادی اسلام، مکتب اقتصادی اسلام، نظام اقتصادی اسلام که در نظریه اندیشه مدون مطرح است، امری به نام علم اقتصاد اسلامی هم داریم؛ یعنی ما می‌توانیم علم اقتصادی داشته باشیم که مبتنی بر مبانی اسلامی باشد. البته معنای این سخن آن نیست که تمام آنچه در علم اقتصاد مورد بحث قرار گرفته، به کناری نهاده می‌شود. علم اقتصاد امروزی یک دستاورد ارزشمند بشری است که مثل همه‌ی دستاوردهای بشری می‌تواند خطا داشته باشد. یکی از عوامل خطا در علم اقتصاد مبانی‌ای است که در این علم پذیرفته شده است.

شکی نیست که علم اقتصاد در یک بستر خاص فرهنگی شکل گرفته است. آن بستر خاص فرهنگی، از یک سو مسیحیت تاریخی - مسیحیت تحریف شده - و از سوی دیگر عناصری مثل سکولاریسم است که به تبع مسیحیت تاریخی وجود دارند.^{۷۱} سکولاریسم فرزند مشروع مسیحیت تاریخی است؛ زیرا نتیجه‌ی طبیعی دینی که این آیین عرضه می‌کند، جدایی دین از سیاست است. بنابراین مسیحیت تاریخی زادگاه سکولاریسم و لایسیسم است و آنها فرزندان مشروع آن به حساب می‌آیند. این در حالی است که سکولاریسم اصلاً برای اسلام فرزند مشروعی نیست؛ بلکه فرزند خوانده‌ای است که می‌خواهند به زور به اسلام و مسلمانان تحمیل کنند. در واقع مفاهیم اسلامی ضرورتاً با سکولاریسم ناسازگار است؛ در حالی که از متن مفاهیم مسیحی، سکولاریسم برمی‌خیزد. از این رو، هر کسی می‌خواهد در مباحث غربی تحقیق کند، باید توجه داشته باشد که بستر اندیشه‌ی غربی بستر مسیحیت تاریخی است که تفکر حاکم است. در آنجا یهودیت هم وجود دارد؛ اما یهودیت یک اقلیتی است که اندیشه‌ی آنها چندان نقشی ندارد؛ هر چند خود یهودیان نقش دارند و داستان نقش آنها در جوامع غربی بحث دیگری است.

با این وصف تفکر مسیحی و عناصر آن، خودش را در علوم انسانی از جمله علم اقتصاد نشان داده است. علم اقتصادی که امروز به عنوان علم شناخته شده مطرح است، علم اقتصاد سکولار مسیحی است. به ظاهر به نظر می‌رسد که این دانش، همانند علم فیزیک یا شیمی، یک علم است و به عقیده ارتباطی ندارد و قوانین آن با هر عقیده و کیش و مذهبی سازگار است؛ ولی واقعاً این گونه نیست.

اما علی‌رغم این که علم اقتصاد رنگ مسیحی و رنگ سکولار دارد؛ نمی‌توان گفت تمامی این علم و زحماتی که برای آن کشیده شده، همگی بی‌ارزش هستند. برخی از مسایل علم اقتصاد حتی بنا بر مبانی اسلامی قابل استفاده است. بنابراین تفکیک مسایل علم اقتصاد از نظر سازگاری با مبانی اسلامی، مطلبی است که باید مورد توجه متخصصان مسلمان قرار گیرد. بحث اسلامی شدن علوم انسانی نیز که یک اصلاح ریشه‌ای و مبنایی است، در همین راستا معنا دار می‌شود.

ب. یکی دیگر از اندیشه‌هایی که در فلسفه‌ی دین مطرح می‌شود، بحث گوهر و صدف دین است. اگر چه ایده‌ی مطرح در این نظریه در جریاناتی از تاریخ اندیشه‌ی اسلامی، مثل جریان اباحی‌گری و یا برخی جریانات صوفیه، به شکل سنتی وجود داشته و هنوز هم مریدان زیادی دارد؛ اما خود اصطلاح گوهر و صدف که یک اصطلاح جدید در دین‌شناسی نوین به حساب می‌آید و شکلی مدرن از همان ایده است، در ابتدا در خارج از فضای فرهنگ اسلامی شکل گرفت و عده‌ای تلاش نمودند آن را در فضای فرهنگ اسلامی هم مطرح کنند.

نظریه پردازان این اندیشه مدعی‌اند دین گوهری دارد که اصل است و صدفی دارد که پوسته و قالبی است برای حفظ آن گوهر و آنچه اهمیت دارد حفظ گوهر است؛ نه صدف. مقصود این مدعیان از گوهر، مفاهیمی بسیار بسیار کلی است که اهداف دین را تشکیل می‌دهد و مرادشان از صدف، تمامی بخش‌های عملی دین - فروع است. به عنوان مثال بر اساس این نظریه، عبودیت، گوهر دین است که اعمال عبادی مثل نماز و روزه و حج پوسته‌های آن هستند؛ ولی لازم نیست این گوهر حتماً در این اعمال عبادی تحقق یابد. اگر کسی به شکل دیگری می‌تواند به این گوهر دست یابد، لازم نیست از طریق این عبادات خاص دنبال تحقق این گوهر باشد. در واقع این اعمال، پوسته‌ای بیش نیستند، این گوهر است که اهمیت دارد. بدین ترتیب بحث گوهر و صدف، تمامی بحث‌های عملی دین را به سمت صدف (پوسته)

می‌کشاند و مسلماً در پی آن هم لوازمی پدیدار می‌شود.

در تطبیق این نظریه بر مطالبی که تا کنون مطرح کرده‌ایم، باید بگوییم: تمامی آنچه در نظریه اندیشه مدون جزو عناصر ثابت به حساب می‌آید، از دیدگاه قایلان گوهر و صدف دین، صدف خواهد بود. به عنوان مثال انضمام اقتصادی اسلام صدفی است که گوهرش رسیدن انسان به یک فضای امن معرفتی و معیشتی است. البته همان طور که گفتیم گوهر در نظر آنها یک سری مفاهیم بسیار بسیار کلی است. پس چه بسا همین را هم به عنوان گوهر قبول نداشته باشند.

اما خود نظریه اندیشه مدون در اسلام به هیچ وجه نظریه گوهر و صدف را قبول ندارد و با این نوع تفکر مخالف است. درست است دین اهدافی را دنبال می‌کند؛ اما این گونه نیست که انسان می‌تواند هر گونه که بخواهد راه رسیدن به این اهداف را تعیین نماید. دین در رسیدن انسان به آن اهداف دستور العمل‌هایی دارد که بدون التزام به آنها، اهداف محقق نمی‌شوند. بنابراین همه موظفند برای رسیدن به اهداف تعیین شده، دستور العمل‌های مشخصی را اجرا نمایند. البته دین در مواردی، اختیار تعیین مسیر را بر عهده‌ی خود انسان گذاشته است. در این موارد انسان می‌تواند با فکر و خرد خویش راهی را انتخاب کند که در نظرش صحیح است.

ج. نظریه‌ی خاص شهید صدر تحت عنوان منطقه‌ی الفراغ، یکی دیگر از نظریاتی است که در مقایسه با نظریه اندیشه مدون در اسلام مطرح می‌کنیم. شهید صدر معتقد است در تشریح و قانون گذاری، شارع تمام فضای تشریح - تمام فضای قانون گذاری - را با قوانین خودش پر نکرده است؛ بلکه بخشی از آن را خالی گذاشته و در آنجا قانونی وضع ننموده است. کلمه‌ی «منطقه‌ی الفراغ» در این اصطلاح یعنی جایی که خالی از قانون است. خداوند این منطقه را بر عهده‌ی ولی جامعه گذارده تا آن گونه که مصلحت می‌بیند در شرایط مختلف قانون گذاری نماید.^{۷۲}

شهید صدر در مورد چگونگی فرایند پر کردن این منطقه نیز مطالبی دارد که خلاصه‌ی آن چنین است: ولی جامعه در هر حوزه از حیات انسان، مثلاً اقتصاد، ابتدا قوانین منطقه‌ای را که شارع قانون گذاری کرده، استنباط می‌کند و ضوابط حاکم^{۷۳} بر آن را به دست می‌آورد. سپس با استفاده از آن ضوابط به قانون گذاری در آن بخشی می‌پردازد که شارع قانونی در آنجا وضع نکرده است.^{۷۴} در واقع به اعتقاد شهید صدر پر کردن آن بخش خالی از قانون بدون ضابطه صورت نمی‌گیرد. ولی جامعه باید با توجه به آن قسمت قانون گذاری شده به وضع قوانین در قسمت خالی از قانون بپردازد.

برای تقریب «منطقه‌ی الفراغ» به ذهن، آن را به بادکنکی تشبیه می‌کنیم که کاملاً از باد پر نشده است. چنین بادکنکی می‌تواند در قالب‌های مختلف قرار گیرد؛ در حالی که اگر کاملاً از باد پر شود، فقط در قالب خاصی جا می‌گیرد و در صورتی که در قالب نامناسبی قرار گیرد، می‌ترکد. در نظر شهید صدر، شارع از طریق خالی گذاشتن قسمتی از منطقه‌ی قانون گذاری، قابلیت تطبیق دین اسلام را در شرایط مختلف فراهم و بدین وسیله این دین را حفظ کرده است؛ والا اگر شرایط تغییر می‌کرد و اسلام قابلیت تغییر را نداشت، از هم می‌پاشید و از بین می‌رفت.

بر اساس نظریه اندیشه مدون، منطقه‌ای که شارع هیچ قانونی در آنجا نداشته باشد، وجود ندارد. در این دیدگاه خداوند تبارک و تعالی در همه‌ی زمینه‌ها قانون گذاری کرده است. این قوانین و تشریحات بر دو دسته هستند: ۱. تشریحات جهان شمول ۲. تشریحات موقعیتی. تشریحات موقعیتی برخاسته از تشریحات جهان شمول و در واقع نماد نمود آنها در یک ظرف خاصند. بنابراین ممکن است قوانین شرعی در تحقق عینی خودشان تحت تأثیر شرایط مختلف به اشکال گوناگون دربیایند؛ اما هیچ گاه از عنوان قانون بودن خارج نمی‌شوند. به عنوان نمونه، در دین اسلام مبادله و خرید و فروش فی حد نفسه جایز است. هر کسی می‌تواند از هر کشوری هر چیزی بخرد و در هر جایی که خواست بفروشد. اما در شرایط خاص در آن هنگام که کشور با مشکلاتی مواجه است، برای صادرات یا واردات محدودیت‌هایی قرار داده می‌شود. این محدودیت‌ها قوانینی است مربوط به شرایط خاص. این گونه نیست که خرید و فروش در اینجا

۷۲. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، مبحث «منطقه‌ی الفراغ فی التشریح الاقتصادي»، ص ۴۴۳.

۷۳. شهید صدر در تعابیر خویش از این ضوابط به مؤشرات تعبیر می‌کند (ر.ک: سید محمد باقر صدر، الاسلام یقود الحیاء، ص ۴۵؛ و سید محمد باقر صدر، المدرسة القرآنیة، ص ۱۸۶).

۷۴. ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، مباحث «عملیة الاجتهاد و الذاتیة» تا «ضرورة الذاتیة احياناً»، صص ۴۴۵ - ۴۶۷.

قانون نداشته باشد و تشریح الهی آنجا را شامل نشود.