



سیاست متعالیه، سیاستی جامع

آیه الله عبدالله جوادی آملی

نجف لک زایی: در آغاز لازم می دانم که از جانب خود و همه دوستان پژوهش گر از

الطاف و عنایت های حضرت عالی برای تشکیل این نشست ها تشکر و قدردانی کنم. از آن جا که پرسش هایی که در گذشته تنظیم شده بود و به محضرتان تقدیم کرده بودیم، نیازمند بررسی های بیشتر بود، این ارزیابی صورت گرفت؛ بدین ترتیب سؤال هایی که حضرت عالی در جلسات گذشته مستقیماً به آنها پاسخ دادید یا این که مطالب شما، پاسخ آنها - ولو به طور اجمال - فهمیده می شد، حذف گردید و تنها پرسش هایی که همچنان به دقت و توجه بیشتری نیاز داشت، باقی ماند. برخی از این سؤال ها نیز که با هم مشابهت داشتند، ادغام شدند و با ارزیابی مجدد این پرسش ها به حضور حضرت عالی تقدیم شد. اکنون آماده ایم از مباحث شیوا و ارزش مند حضرت عالی مستفیض شویم.

آیه الله جوادی آملی: بسم الله الرحمن الرحیم، بنده هم متقابلاً مقدم شما را گرامی می دارم و از ذات اقدس اله مسئلت می کنم که ان شاء الله سعی شما مشکور باشد. شما که به خواست خدا برآیند که «سیاست متعالیه را از منظر حکمت متعالیه» تبیین کنید، باید توجه کنید که صدر المتألهین^۱ در بسیاری از نوشته هایشان به این مباحث پرداخته اند، اما غالب مباحث ایشان را در این خصوص می توان در کتاب های *مبدأ و معاد* و *الشواهد الربوبیه*

مشاهده کرد؛ یعنی در مبدأ و معاد در حدود سی صفحه و در *الشواهد الربوبیه* در حدود پنجاه صفحه و جمعاً در حدود هشتاد صفحه، ناظر به این مطالب است. البته این دو کتاب مکمل یکدیگرند؛ به گونه‌ای که برخی از مباحث در هر دو کتاب آمده و بعضی نیز تنها در یکی از آنها آمده است. ان شاء الله چنانچه این هشتاد صفحه با دقت مطالعه شود، غالب این پرسش‌ها یا نقدها پاسخ خود را می‌یابند.

انتظار ما از عالمان هر دوره

نکته بعدی این است که ما نباید از فقها، حکما و عالمانی که در چهار قرن قبل زندگی می‌کردند، همان توقعی را داشته باشیم که از علمای معاصر داریم؛ چه این که نباید توقع ما از عالمان چهار قرن قبل، مانند عالمان چهارده قرن پیش باشد. بعضی یک سطر، برخی یک صفحه، عده‌ای یک رساله و برخی نیز یک کتاب نوشته‌اند؛ مثلاً شیخ مفید^L دربارهٔ فقه، یک جلد کتاب نوشته است، در حالی که در دوره‌های بعد، صاحب جواهر دربارهٔ آن چهل جلد کتاب به رشته تحریر در آورده است. بنابراین توقعی که ما در تبیین سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه داریم باید با شرایط و اوضاع عالمان آن عصر، متناسب باشد.



سیاست بلیغانه

مطلب دیگر اینکه کسی دارای بلوغ سیاسی است که از سیاست بلیغانه برخوردار باشد. سیاست بلیغانه مانند کلام بلیغانه است؛ به گونه‌ای که انسان خوب، بجا و به موقع سخن بگوید؛ در عین حال که حرف خوب می‌زند. ما سیاست بلیغی از وجود مبارک حضرت امیر H و سیاست بلیغی نیز از وجود مبارک حضرت سید الشهداء H داریم؛ در حالی که هر دو بزرگوار دارای بلوغ سیاسی بودند. ذکر این نمونه‌ها برای آن است که نشان دهیم که چرا تلاش‌های صدرالمآلهین^L در چهارصد سال قبل، در حد کوشش‌های امام خمینی - رضوان الله علیه - و دیگران، به موفقیت نینجامید؛ چه اینکه بلوغ فکری امام خمینی - رضوان الله علیه - در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی را نمی‌توان در دهه‌های قبل از آن مشاهده کرد.

واکنش علما در قضیه شهادت نواب صفوی

یک نمونه بارز برای روشن شدن مطلب، مسئله شهادت نواب صفوی و یارانش - رضوان الله علیهم - می‌باشد. ما در آن هنگام در مدرسه مروی تهران درس می‌خواندیم. یک روز به

ما گفتند که محاکمه آن عزیزان شروع شده است. و اگر طلبه‌ها در جلسه محاکمه حضور پیدا کنند، باعث قوت قلب آنان خواهد بود. ما با عده‌ای از طلاب مدرسه مروی در جلسه محاکمه یاران نواب شرکت کردیم. در آنجا می‌دیدیم کسانی که دادگاه نظامی را تشکیل داده بودند، در کمال بی‌اعتنایی و در حالیکه آدامس می‌جویدند، این برنامه‌ها و سؤال و جواب‌ها را دنبال می‌کردند. و آن عزیزان متهم نیز در کمال شهامت در صف اول دادگاه نشسته بودند و بدون این که کمترین رعبی به خود راه دهند، مطالب خود را بیان می‌کردند. طولی نکشید که حکومت طاغوت اینها را اعدام کرد. پس از این واقعه ناگوار که در سال ۱۳۳۴ اتفاق افتاد، هیچ یک از علما، حتی امام در اثر شدت خفقان برای آنان مجلس ترحیم ساده‌ای برگزار نکردند، ولی ما به صورت مخفیانه در یکی از حجره‌های مدرسه حجتیه مجلس ترحیمی برپا کردیم.

بلوغ سیاسی امام - رضوان الله علیه -

اما در مرحله‌ای دیگر مشاهده می‌کنیم که امام خمینی L در سخنرانی خویش اظهار می‌کند که «من توی دهن این دولت می‌زنم» یا این که «آمریکا هیچ غلطی نمی‌تواند بکند»؛ این نشانه بلوغ سیاسی امام است؛ زیرا اگر ایشان در آن زمان قیام می‌کردند، در همان حد شهید نواب صفوی هر چند در سطحی بالاتر، به مثابه یکی از اساتید حوزه علمیه قم، دستگیر و اعدام می‌شدند و مسئله مبارزه از ریشه منتفی می‌شد. بلوغ سیاسی آن است که انسان بلیغ باشد. به بیان روشن‌تر، همان طور که کلام بلیغ، به مقتضای حال سخن گفتن است، سیاست بلیغ به مقتضای حال قیام کردن است. هر دوی اینها از وجود حضرت امیرمؤمنان H و حضرت سیدالشهداء H الگو گرفته‌اند.

کلام کاشف الغطاء درباره حضرت امیرمؤمنان H و امام حسین H

کاشف الغطاء L و اوایل کتاب *کشف الغطاء* بحث امامت را مطرح کرده است. ایشان در این اثر ابتدا به اصول دین، سپس به اصول فقه و آن‌گاه به فقه پرداخته است. از این رو این *کشف الغطاء* معروف، مجموعه‌ای از *جواهر* است؛ تا آن جا که مرحوم صاحب جواهر گفته است من فقیه‌ی به حدت ذهن مرحوم کاشف الغطاء ندیده‌ام، با این که ایشان خود جزء فحول علماست و در معهد و مرکز فحول بنام حوزه نجف زندگی کرده است. کاشف الغطاء در بحث امامت از کتاب خویش معتقد است که وجود مبارک حضرت امیرمؤمنان H اشجع از حسین

بن علی H می‌باشد؛ زیرا وجود مبارک سیدالشهدا در میدان مبارزه دست به شمشیر برد و عده‌ای از دشمنان را کشت و سرانجام خود به شهادت رسید. اما در واقعه لیلۃ المبیت، وجود مبارک حضرت امیر مؤمنان H شبانه در بستر حضرت پیغمبر G خوابید و آماده بود که چهل شمشیردار بر سر او بریزند و او را قطعه قطعه کنند. آن حضرت از دیدگاه این فقیه نامی، شجاع‌تر از حسین بن علی H بود.

کلام حضرت امیر H در نهج‌البلاغه

آن حضرت در *نهج‌البلاغه* - نه تاریخ بیهقی، *ناسخ‌التواریخ* و... می‌فرماید: بعد از مسئله سقیفه فکر کردم که اگر حالا قیام کنم، اینها که مرا یاری نمی‌کنند؛ من ماندم با بچه‌هایم. «فَضَيْنَتْ بِهَمِّ عَنِ الْمَوْتِ»؛ «ضینت ورزیدم و حاضر نشدم که بچه‌هایم کشته شوند؛ یعنی اگر قیام می‌کردم همان جا من و بچه‌هایم را می‌کشتند و در مدینه دفن می‌کردند، مردم همه جامه مشکی می‌پوشیدند و مجلس عزایی برپا می‌شد و مسئله احیای حق پایان می‌یافت؛ چرا که جان خود و فرزندانم را به رایگان فدا کنم؟ اما وجود مبارک حضرت سید الشهدا هنگامی که موقعیت را مناسب دانست، به سوی کربلا حرکت کرد و با نهضت عظیم خویش همه خاورمیانه را متحول کرد. خاورمیانه که امروز در حدود چندین کشور را شامل می‌شود، در آن دوران یک کشور بود که در اختیار حکومت مرکزی شام قرار داشت. امام حسین H در این حرکت عظیم، با پیام، نامه، مصاحبه، مناظره و سخن‌رانی‌های خویش، بخش وسیعی از حجاز را در سفر مکه روشن کردند و از حجاز تا کوفه که سی صد فرسخ بود، آگاه نمودند. بعد از شهادت امام حسین H نیز فرزندان و همراهان ایشان، در سفر به شام، مردم آن دیار را بیدار کردند. این بلاغت سیاسی و سیاست بلیغ است.



توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی دوره ملاصدرا

هنگامی که صدرالمآلهین L به سبب بیان چند مطلب اعتقادی مجبور شد که از هم‌صنفانش دوری گزیند و در یکی از روستاهای قم بنام کهک ساکن شود، نباید توقع داشت که ایشان قیام کند و وارد مسائل سیاسی شود. کسی که نتواند کار حوزوی‌اش را انجام دهد چگونه می‌تواند کار یک مملکت را برعهده گیرد؟ این فرد باید بلیغانه منتظر فرصت مناسب باشد و طرح بدهد تا دیگران از راهنمایی‌های او بهره‌مند شوند.

ورود ملاصدرا L به سیاست از منظر بالا

مطلب دیگر این است که صدرالمتهلین - رضوان الله علیه - از منظر بالا وارد مسئله سیاست شد تا کمبودهای همه قوانین را ترسیم و ترمیم کند. همانطور که مستحضرید، از فارابی به بعد، سرفصل مسئله نبوت و تبلیغ سیاست‌های اسلامی عبارت است از این که انسان مدنی بالطبع می‌باشد. اگر یک مبرهن در گام اول بگوید که انسان مدنی بالطبع است او دو مقطع قبلی را با بالاترین پشت سر گذاشته و از مقطع سوم شروع کرده است. صدرالمتهلین L نه تنها در مقطع سوم سخن نگفته، در مقطع دوم هم سخن نگفته است، مباحث او دربارهٔ مقطع اول می‌باشد که طلیعهٔ آن در جلسه نخست مطرح گردید. ایشان مدنی بالطبع بودن انسان را به دلیل اجتماعی بودن او ندانست؛ یعنی از آغاز وارد عرصه جامعه و مجتمع نشد؛ زیرا قبل از مسئله جامعه، خانواده قرار دارد و قبل از خانواده، خود فرد مطرح می‌شود. ایشان با توجه به تقسیم تربیتی که حکمای مشاء و اشراق آن را پذیرفته‌اند و حکمت متعالیه آن را تبیین کرده است و براساس آن، الوجود اما ناقص، اما مکتف، اما تام و اما فوق-التمام، این طور می‌فرماید: انسان ناقص است؛ او مکتفی، تام و فوق‌التمام نیست. درباب اخلاق اگر این انسان خود به تنهایی باشد، یا پیغمبر است و یا پیغمبر دارد؛ یا سیاست‌مدار است و یا ساینس دارد؛ زیرا او ناقص است؛ ما نباید از آغاز قدم به مرحله سوم بگذاریم و بگوییم جامعه به پیغمبر نیاز دارد.

خلاصه آن که: ۱. وجود انسان مقطع اول؛ ۲. وجود خانواده مقطع دوم؛ ۳. وجود جامعه مقطع سوم. آن چه نزد دیگران سرفصل اثبات نبوت، شریعت، سیاست و مانند آن است همانا مدنی بالطبع بودن انسان یعنی اجتماعی بودن آن است که این مطلب مقطع سوم حیات انسان است. حکمت متعالیه جریان نیاز بشر به امور یاد شده را از مقطع نخست آغاز می‌کند.

انسان یا پیغمبر است یا پیغمبری دارد

لازم است عنایت شود که این سؤال مطرح می‌شود که اگر تنها یک نفر در عالم بود، آیا به سیاست نیاز داشت یا نه؟ مگر نه این است که همهٔ بحث‌هایی که دربارهٔ نیاز به وحی و نبوت مطرح می‌شود، در خصوص این فرد نیز مطرح است؟ اگر پاسخ مثبت است، آن یک نفر یا پیغمبر است یا پیغمبر دارد. اگر کسی بخواهد زندگی انسانی داشته باشد؛ نه حیوانی یعنی، آن طور که در این آیه آمده است که: «ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِيهِمُ الْأَمَلُ»،^۲ بلکه به گونه‌ای که «بیشتر له دفائن قلبه و عقله»، این فرد یا پیغمبر است و یا پیغمبر دارد؛ به بیان روشن‌تر، یا خدا و فرشته‌ها مستقیماً مدبر او هستند که در این صورت، او پیغمبر است و یا

انسان کامل معصوم که پیغمبر است، سایس او می‌شود. بنابراین، نیاز بشر به وحی و نبوت و مسئله سیاست مربوط به خصوص جامعه نیست؛ هم چنان که مربوط به خصوص خانواده و منزل هم نیست، بلکه این نیاز در قدم اول مطرح می‌شود. انسان - هر چند تنها باشد - یا پیغمبر است و یا برای او پیغمبری قرار داده شده است.

تبیین سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه

این شاهکار حکمت متعالیه است که نقطه شروع را به خوبی شناخته است؛ یعنی سیاست وقتی متعالیه است که از منظر حکمت متعالیه تبیین گردد. هنگامی هم که سیاست از این منظر تبیین می‌شود، سرفصل آن، ناقص بودن بشر و نه مدنی بالطبع بودن اوست.

آثار تبیین سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه

۱. اگر سیاست را این طور تبیین کنیم، آثاری در پی خواهد داشت، که عبارتند از:
 ۱. سیاست اخلاق را سامان می‌بخشد؛
 ۲. احکام و قوانین مربوط به خانواده را تنظیم می‌کند؛
 ۳. سیاست به جامعه نظام می‌دهد؛
 ۴. در بحث «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^۳ این مسئله را نیز سامان می‌دهد.



مشکل قوانین بشری

مشکلی که اکنون بشر با آن روبه‌رو است این است که قوانین بشری، منقطع الطرفین هستند. یعنی قوانینی که در غرب عالم یا در شرق عالم نیز مطرح است از دو طرف گسسته است این قوانین تنها برای انسانی که به خیال آنان مدنی بالطبع است، تنظیم یافته است؛ از این رو، درباره منزل و محیط خانواده قانونی وجود ندارد، مگر به حسب سلیقه‌های شخصی؛ در باب مباحث اخلاق که احکام فردی را به همراه دارد، قانونی نیست، مگر به حسب سلیقه‌های شخصی؛ در نتیجه بشر باید در محیط جامعه قانون را رعایت کند، اما در بحث اخلاق یا در محیط خانواده آزاد است. این سخن بدین معناست که بین اخلاق و قانون هیچ پیوندی نیست؛ در حالی که اخلاق ضامن اجرای قانون و مکمل آن است؛ یعنی در هر جا که قانون ناقص بود، اخلاق آن را ترمیم می‌کند و هر جا هم که نقص نداشت، اخلاق ضامن اجرای آن است. البته خطوط کلی این سه امر، یعنی اخلاق، منزل و سیاست که از آنها به

تهذیب نفس، تدبیر منزل و سیاست مدن، تعبیر شده، یکی است، ولی خطوط جزئی آنها فرق می‌کند.

نیاز موجود ناقص به مدیر و مدبر

پس خلاصه کلام این است که طلیعه بحث ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه* براساس، «مدنی بالطبع بودن انسان» نیست، بلکه سرفصلش این است که در میان اقسام چهارگانه، انسان موجودی ناقص می‌باشد و به مکتفی نرسیده است، چه رسد به بالاتر، بنابراین، اگر او ناقص است، هم در بحث اخلاق به مربی نیاز دارد و هم در جریان تدبیر منزل و هم در اداره جامعه، به مدبر نیازمند است.

صدرالمتألهین^۱ هم در کتاب *مبدأ و معاد* و هم در *الشواهد الربوبیه* به این بحث‌ها پرداخته است؛ مثلاً این که تدبیر منزل چگونه باید باشد؟ باید از فحشا جلوگیری شود؛ زیرا عواقب ناگواری در پی دارد؛ از جمله:

۱. محرمیت را از بین می‌برد؛
۲. حرمت نکاح را که دویاب و دو مسئله از مسائل فقهی است، از بین می‌برد؛
۳. مسئله میراث را از بین می‌برد؛
۴. مسئله انساب را دچار مشکل می‌کند؛
۵. مسئولیت تعلیم و تربیت را از اولیاء می‌گیرد.

البته صدرالمتألهین^۱ چه در *الشواهد الربوبیه* و چه در *مبدأ و معاد*، از سخنان جناب غزالی در *احیاء العلوم*، بهره گرفته است. ایشان در *الشواهد الربوبیه* تصریح می‌کنند که این بحث‌ها خلاصه‌ای از مباحثی است که بعضی از علما آن را تبیین کرده‌اند و ما آن را تکمیل کرده‌ایم. ظاهراً به نظر می‌رسد که این مباحث سخنان غزالی است که در جلد دوم *احیاء العلوم*، کتاب التوبه، صفحه‌های شانزده تا بیست و یکم از چاپ قدیم ذکر شده است. البته کتاب التوبه معیارهای خاصی دارد. در آن جا این بحث مطرح شده که باید اخلاق را با تدبیر منزل گره زد و آن گاه این اخلاق و تدبیر منزل گره خورده را به سیاست گره زد تا جامعه اصلاح شود.

جامعه مانند فرد به مدبر نیاز دارد

نکته دیگر این است که ملاصدرا^۱ هم در *مبدأ و معاد* و هم در *الشواهد الربوبیه* به



این مطلب اصرار می‌ورزند که جامعه مانند فرد است و به مدبر نیاز دارد؛ جامعه مثل جهان است که خلیفه می‌طلبد. آیا جامعه هیچ وجودی ندارد و صرفاً تشبیه است؟ آیا این تشبیه یک امر اعتباری به امری حقیقی است که در مهم‌ترین کتاب فلسفی ایشان و در مقام ارائه برهان ذکر شده یا اینکه باید آن را تنظیر، تمثیل و نمونه‌برداری دانست؟

آن حکیم متأله می‌فرماید: عالم بدون خلیفه خدا ممکن نیست. تدبیر بدن به وسیله نفس است؛ خلیفه‌ای می‌خواهد که به اذن الله مدبر جهان باشد. خدایی که ساینس نفس است، هم چنان که ساینس کل نظام است. البته من این بیان که ذات اقدس اله جهان را با سیاست اداره می‌کند، در جلد دوم *مبدأ و معاد* یا *الشواهد الربوبیه*، مشاهده نکردم، ولی در صفحه ۳۰۴ از جلد اول *مبدأ و معاد* - که انتشارات بنیاد حکمت صدرالمتألهین آن را تجدید چاپ کرده - بیان شده است. ملاصدرا در آن جا می‌فرماید: ذات اقدس اله ساختار جهان را طوری تنظیم کرده است که «به یتیم امر سیاسته هذا النظام الکلی»، معلوم می‌شود که کل عالم با سیاست است و اولین ساینس، ذات اقدس اله است. سیاست به معنای تدبیر می‌باشد.

اگر در زیارت جامعه به ذوات قدسی اهل بیت وحی H خطاب می‌کنیم: «انتم ساسه العباد». ساس یشوس، یعنی دبر یدبر. ایشان در جلد اول *مبدأ و معاد* فرمود: سیاست کلی نظام به وسیله تدبیر الهی است.

آن حکیم بزرگوار هم چنین در کتاب‌های *الشواهد الربوبیه* و *مبدأ و معاد* از یک سو اصرار دارد که جامعه را به عالم و از سوی دیگر به فرد انسانی تشبیه کند. فرد انسانی یک ساینس تکوینی دارد حقیقتاً، کل عالم هم یک خلیفه تکوینی دارد حقیقتاً، عالم هم وجود تکوینی دارد حقیقتاً، فرد هم وجود تکوینی دارد حقیقتاً. همان طوری که در آن جا وجود و سیاست حقیقی است، این جا هم وجود و سیاست حقیقی است؛ این طور نیست که جامعه یک وجود اعتباری محض داشته باشد که فقط در اذهان باشد و در فلسفه از ضرورت وجود نبی برای این وجود اعتباری بحث شود که هیچ وجودی در تکوین ندارد. برهان اقامه می‌شود بالضرورة. ما برای تدبیر جامعه، سیاست می‌خواهیم. جامعه هم که وجود ندارد. در این جا صدر و ساقی برهان با هم هماهنگ نیست. تنها این نکته باقی می‌ماند که اگر جامعه وجود دارد، با مبنای حکمت متعالیه که وجود و وحدت را مساوق می‌داند سازگار نیست؛ همان طور که با مبانی حکمت‌های دیگر هم هماهنگ نیست.

چالش مطرح شده درباره وجود جامعه

علت این ناسازگاری و چالش این است که حکمت متعالیه پذیرفته که وجود با وحدت مساوق است. کل موجود واحد و کل واحد موجود؛ کل ما صدق علیه‌انه موجود صدق علیه‌انه واحد و کل ما صدق علیه‌انه واحد، صدق علیه‌انه موجود. عکس نقیض آن هم این است که ما لا یصدق علیه‌انه واحد، لایصدق علیه‌انه موجود و چون جامعه لایصدق علیه‌انه واحد، پس لایصدق علیه‌انه موجود. جامعه نمی‌تواند وجود داشته باشد، چون وجود با وحدت مساوق است و چگونه چیزی که وحدت ندارد می‌تواند وجود داشته باشد؟

حکمت متعالیه و حل این چالش

حکمت متعالیه به خوبی در صدد حل این مشکل برآمده است؛ بدین ترتیب، چنانچه قبلاً بیان شد، که در این جا مغالطه‌ای وجود دارد که منشأ آن اشتراک لفظی است. مغالطه از این قرار است که ما از دو وحدت و دو واحد سخن می‌گوییم، اما مواظب نیستیم که آیا اینها یکی هستند یا دوتا؟ اگر این دو وحدت، یکی بود، این چالش درست بود؛ اما باید بگوییم که این دو وحدت، دوتا است.

بنیان مسئله این است که در آغاز حکمت متعالیه گفته می‌شود وجود با وحدت مساوق است، وحدت نیز با وجود مساوق است. همان طور که مستحضربید، مساوق غیر از مساوی است.

معنای مساوات

مساوی آن جایی است که دو لفظ، دو مفهوم، دو حیثیت صدق و دو مصداق وجود دارد؛ مثلاً اگر فرض کنیم که هر عالمی عادل و هر عادل عالم است، این دو مفهوم با هم مساوی هستند و مرجع مساوات هم دو موجه کلیه است. اگر عالم و عادل را مساوی فرض کنیم و بگوییم که ما صدق علیه‌انه عادل یصدق علیه‌انه عالم و بالعکس، مرجع مساوات دو قضیه موجه کلیه است؛ اما در میان امور چهارگانه، یکی واحد است و سه تا مختلف می‌باشد؛ یعنی دو لفظ، دو مفهوم، دو حیثیت صدق و یک مصداق که مجمع‌العنوانین است. اگر هر عالمی عادل باشد، عالم و عادل، دو لفظ، دو مفهوم، دو حیثیت صدق هستند و تنها مصداق آنها یک نفر است، زیرا حیثیتی که به سبب آن زید را عالم می‌خوانیم، به اندیشه‌اش مربوط است و حیثیتی که به سبب آن زید را عادل می‌دانیم به انگیزه و عمل او باز می‌گردد. پس حیثیت صدق فرق می‌کند.

معنای مساوقت

اما مساوقه غیر از مساوات است. مساوقه آن است که لفظ دو تا، مفهوم دوتا، ولی حیثیت صدق و نیز مصداق، یکی است؛ یعنی این دو مفهوم در همان سپهر ذهن و پیش از این که در فرودگاه بیابند، یکی می‌شوند و آن‌گاه آنجا می‌نشینند. اگر بگوییم که الف مخلوق خدا، معلول خدا، معلوم خدا و مرزوق خداست؛ الف بسیط هم هست، چون هر کجا مرکب وجود دارد، یقیناً بسیط هم موجود است؛ در حقیقت تا بسیط نباشد، مرکب پدید نمی‌آید و باید گفت که بسایط، مرکب را تشکیل می‌دهند.

این الف، هم مخلوق خداست؛ هم معلول خداست، هم معلوم خداست؛ و هم مرزوق خداست. در میان این چند مفهوم که بر الف صادق است، آیا الف از یک حیثیت معلوم و از حیثیت دیگر مخلوق است، یعنی از آن حیثیتی که مخلوق است، معلوم نیست؟ آیا اینجا نظیر عالم و عادل بودن انسان است یا آنکه این چند مفهوم در همان سپهر ذهن و قبل از اینکه در فرودگاه پایین بیابند، یکی می‌شوند و بر یکجا می‌نشینند؟

الف از همان جهت که مخلوق خداست، معلول خداست و از همان جهت که مخلوق و معلول است، معلوم خداست و از همان جهت که مخلوق، معلول و معلوم است، مقدور خداست؛ هم چنان که اسماء الهی هم در آن جا عین هم هستند؛ یعنی الفاظ متعدد، مفاهیم متعدد؛ حیثیت صدق، واحد؛ و مصداق، واحد است؛ این معنای مساوقه است. اگر گفتیم که وجود با وحدت مساوق است و وحدت با وجود مساوق است، آیا به این معناست که این شیء از جهتی موجود است و از جهت دیگر واحد؟ بدین ترتیب که از آن حیثیت که واحد است، موجود نیست و از آن حیثیت که موجود است، واحد نیست؟ یا این که نه، این دو لفظ که دارای دو مفهوم هستند، مفهوم‌هایشان یکی می‌شوند و در یک مهبط هبوط می‌کنند. این وحدت، با وجود مساوق است و همان طور که در طلوعه بحث حکمت متعالیه مطرح می‌باشد، وجود با وحدت مساوق است.

محسن غرویان: حضرت عالی این مطلب را در **رحیق مختوم** بیان فرموده‌اید، ولی این سؤال مطرح است که هنگامی که اظهار می‌کنید که اینها در عین حال که دو مفهوم هستند، یک حیثیت دارند، اینها چطور با هم جمع می‌شوند؟

آیة الله جوادی آملی: این یک امر روشنی است. مثلاً در همان الف، مگر معلول با معلوم مرادف همدیگرند؟ علیت که غیر از علم است؛ دو لفظ و دو مفهوم است. ما به الف که بسیط است مثال زدیم. این الف هم معلول خدا و هم معلوم خداست؛ یعنی الف از حیثیتی معلوم است و معلول او نیست و از حیثیت دیگر معلول خدا است و معلوم او نیست.



محسن غرویان: از حیث علم، معلوم است و از حیث معلولیت، معلول است.

آیه جوادى آملی: آن حیث، حیث خارجی است دیگر، پس آن حیث خارجی که معلوم است، دیگر معلول نیست.

محسن غرویان: در تساوی هم همین‌طور است.

آیه جوادى آملی: در تساوی باید همین‌طور باشد اما در تساوی، حتماً نباید این‌طور باشد. ما که نمی‌گوییم اینها مساوی‌اند.

محسن غرویان: فرق تساوی و تساوی روشن نیست.

آیه جوادى آملی: در تساوی، مثل حیثیت علم و عدل، زید واقعاً عادل است و حیثیت عدلش کاملاً از حیثیت علم او جداست؛ بدین صورت که اگر زمانی پیش آمد که مطلبی را فراموش کرد و به آن عالم نبود، عدل او که در جای خود محفوظ است یا بالعکس، اگر یک وقت مرتکب گناه شد و عدل او از بین رفت، علمش که محفوظ است؛ یعنی حیثیت علم چیزی و حیثیت عدل چیز دیگری است. اما در آن امور چهارگانه فقط مصداق آنها واحد است، ولی حیثیت‌ها کاملاً فرق می‌کند؛ درباره الف که بسیط است، می‌گوییم: هم معلول خداست؛ هم معلوم خداست؛ هم مقدور خداست و هم مرزوق خداست. این چند لفظ در فضای لفظ کثیرند، هم چنین در فضای مفهوم کثیرند؛ اما آیا می‌توان گفت که در حیثیت صدق هم کثیرند؟

محسن غرویان: حیثیت صدق با حیثیت تمایز مفهومی چه فرقی می‌کند؟

آیه جوادى آملی: خیلی فرق می‌کند. مفهوم بما انه مفهوم ولو مصداق هم نداشته باشد. در فضای مفهومی، سرچایش محفوظ است. حال اگر منطبق شد، گفته می‌شود: ذلک المصداق عالم، ذلک المصداق عالم، ذلک الفرد عادل. اینها وقتی می‌خواهند مثل دو پرنده بنشینند، کجا می‌نشینند؟ دو نفرند، دو پرواز کننده‌اند، اگر دو پرواز کرده‌اند، دو فرودگاه می‌خواهند؛ همان‌طور که در مساوات این‌طور است. در آن جا، عالم و عادل دو پرنده‌اند؛ دو فرودگاه می‌خواهند؛ دو فرودگاه نیز دارند؛ علم کاملاً از عدل جداست؛ یکی می‌ماند و دیگری می‌رود؛ اما این جا ممکن نیست که یکی بماند و دیگری برود. ممکن نیست که معلولیت ممکن از بین برود و مرزوقیتش بماند و بالعکس. بنابراین در مساوقه، فضای لفظ و فضای مفهوم متعدد، ولی فضای صدق و فضای مصداق واحد می‌باشند.

احمد واعظی: درباره اوصاف خداوند، مانند حی، عالم، قادر و ...، در مدار مفهوم، این



حیثیت‌ها از هم متمایزند. در مظان و مدار واقع خارجی‌شان که بسیط حقیقت است. اینها عینیت دارند؛ حیث علم از حیث قدرت به لحاظ محیط واقع از هم متمایز نیست. اما در مدار مفهوم که اینها از هم منتزع می‌شوند، اینها کاملاً جدا هستند.

آیهٔ جوادی آملی: بله، این مفاهیم کاملاً از هم جدا هستند و مرادف نیستند. در این امور چهارگانه، الفاظ متعدد، مفاهیم متعدد و در غیر این مورد‌های گفته شده حیثیت صدق متعدد و فرودگاه‌ها واحد است.

احمد واعظی: اصلاً در تساوی و مترادف هم تا مرز مفهوم که می‌آییم با مساوقه یکی است. مرزی که از هم متمایز می‌شوند، مرز واقع خارجی است، چون ما از بسیط حقیقی سخن می‌گوییم.

آیهٔ جوادی آملی: نه، از آن جا که ما یک واقع خارجی داریم، دیگر در آنجا قضیه مطرح نیست، همچنان که در آنجا صحبت مفهوم هم نیست؛ آنجا واقعیت خارجی است. بنابراین هیچ یک از این موارد (مفهوم، تطبیق، صدق و قضیه) مطرح نیست. اما وقتی از تطبیق، صدق و قضیه سخن می‌گوییم، باید پاسخ‌گوی حیثیت صدق باشیم. هنگامی که می‌گوییم: الف مصداق للمعلول و المعلوم و المخلوق و المرزوق، علاوه بر این که الف بسیط است، چهار مفهوم نیز بر او صادق است، چون ما به شیوهٔ منطقی بحث می‌کنیم و با قضیه سروکار داریم. گاهی اوقات کسی دم فرو بسته و در گوشه‌ای نشسته است؛ او مفهوم و منطقی ندارد و خارج است، اما هنگامی که وارد بحث منطقی شدیم و با قضیه، موضوع و محمول، صدق و مصداق، و حیثیت صدق، سروکار داریم، در اینجا چهار لفظ و چهار مفهوم هستند که بر الف منطبق می‌باشند. آیا در اینجا حیثیت صدق آنها چهارتاست یا یکی؟ در خدا یکی و در الف بسیط نیز یکی است. در مساوقهٔ وجود و وحدت نیز همین‌طور است. از اینجا می‌توان دریافت که چرا تعبیر مساوقه به کار رفته است، نه مساوات.

مسئله وحدت و کثرت

بعد از این، مسائل دیگری مطرح می‌شود تا نوبت به مسئله وحدت و کثرت می‌رسد. در مسئله وحدت و کثرت گفته می‌شود الموجود، اما واحد و اما کثیر. این مسئله (الموجود اما واحد و اما کثیر) جزء مراحل پنجم *اسفار* است. اما پس از آنکه گفتیم الوجود مساوق للوحدۃ، چگونه می‌توانیم بگوییم الموجود اما واحد و اما کثیر؟

پاسخ به یک مغالطه

باید توجه کنیم که در اینجا مغالطه‌ای وجود دارد. در پاسخ کسانی که به الوحده مساوق للوجود اشکال می‌کنند و معتقدند که چیزی که وحدت ندارد، وجود ندارد، اینطور باید گفت که آن وحدتی که مساوق با وجود است، وحدت اولیه‌ای است که عدم در مقابل اوست، نه کثرت. اگر وحدت با وجود مساوق باشد، به این معنا نیست که یکجا وجود نیست و وحدت هست و یکجا وجود هست، اما وحدت نیست. اینطور نیست، بلکه در مقابل وجود، عدم و در مقابل وحدت هم عدم است؛ یعنی چیزی که واحد نیست، معدوم است. بنابراین آن وحدتی که با وجود مساوق است، وحدت سیال، عام و فراگیر است. هنگامی هم که به موقف پنجم می‌رسیم و می‌گوییم «الموجود اما واحد و اما کثیر» در مقابل این وحدت، کثرت است. این وحدت موجود است، چنان که این کثرت موجود است. پس اگر براساس الوحده مساوق للوجود، سخن گفته شود چیزی که وحدت ندارد وجود ندارد؛ اما اگر طبق الوحده مقابل للكثرة، چیزی که وحدت نداشت، ممکن است وجود داشته باشد، مانند جامعه در امور اعتباری و عدد در امور تکوینی.

علامه طباطبایی و شهید مطهری، و مسئله وجود جامعه

از همین رو، مرحوم علامه طباطبایی در موارد متعددی از *تفسیر المیزان* بر این مسئله اصرار می‌ورزد که جامعه وجود دارد. شهید مطهری - رحمه الله علیه - تلاش فراوانی انجام داد تا ثابت کند که جامعه وجود دارد، ولی این کوشش‌ها با موفقیت همراه نبود. در هیچ یک از نوشته‌های آن شهید بزرگوار، استدلال عقلی برای حل اشکال فلسفی درباره وجود جامعه مشاهده نمی‌شود، با اینکه ایشان از راه‌های گوناگون وارد شده و جامعه را به اموری، مانند: خانه، ماشین، واحد صنعتی و... تشبیه کرده است.

اینها از مباحث حکمت متعالیه است و همانطور که مشاهده می‌کنیم کثرت با وجود منافات ندارد. آن وحدت مقابل کثرت، ملازم و ضروری وجود نیست. آیا عدد صد، صد وجود است؟ یا یک وجود صدتاست؟ دیدگاه حکمت متعالیه در این خصوص چیست؟ البته ممکن است به دلیل اینکه اندیشه‌های ملاصدرا یا صاحبان و شارحان حکمت متعالیه، مقبول همگان نباشد و خصوصاً از آنجا که برخی از شاگردان ایشان، از جمله مرحوم فیض یا مرحوم فیاض، بعضی از نظریات ایشان را رد کرده‌اند، ممکن است برخی بگویند که عدد در خارج وجود ندارد، اما این مطلب که حکمت متعالیه پذیرفته که عدد در خارج موجود است، به چه



معناست؟ آیا اگر گفتیم که صد در خارج موجود است، یعنی صدتا موجود است؟ اینکه انکار وجود عدد است. بلکه صد از همان نظر که صد، است در خارج موجود است حقیقتاً و تکویناً.

احمد واعظی: درباره اینکه جامعه به نحو کثرت موجود است، می‌توان اینطور برهان اقامه کرد که وقتی می‌گوییم الموجود اما واحد و اما کثیر، جامعه مصداق موجود کثیر است، چون می‌گوییم عدد کثیر را باید تقسیم کنیم، پس هست. اما درباره نحوه این وجود، سؤالی که مطرح می‌گردد این است که آیا جامعه به کثرتش خواسته‌ای منهای خواسته افراد دارد؛ یعنی وجودی است که احکام و آثاری متفاوت با آثار آحاد دارد، چون شما می‌خواهید برای جامعه صفاتی، مانند احتیاج به سائیس و مدبر، اثبات کنید، همانطور که در کل عالم و فرد، این مطلب متوقف بر این است که ما اثبات کنیم که نحو وجود جامعه و اجتماع، وجودی است منهای وجود آحاد، که خواسته جدا و اوصاف و آثار مخصوصی جداگانه دارد.

آیه جوادی آملی: بحث کنونی و محوری ما درباره اجتماع و جامعه این نیست که بخواهیم بررسی کنیم که آیا جامعه وجود دارد یا نه؟ برای حل این مسئله باید نشست‌های دیگری برگزار کرد و آن را در بحث جامعه در قرآن پی‌گیری کرد. ما اکنون در صدد حل چالش دیگری هستیم و آن عبارت است از این که:

۱. وجود با وحدت مساوق است؛

۲. مالا وحدة له، لا وجود له، چیزی که وحدت ندارد، وجود ندارد؛

۳. جامعه لا وحدة له؛

۴. پس جامعه لا وجود له.

مغالطه‌ای که در اینجا مطرح شده این است که وحدت بر دو قسم است که یک قسم آن، وحدتی است که با وجود مساوق است. اگر چیزی فاقد آن وحدت بود وجود ندارد؛ اما اگر چیزی فاقد وحدتی بود که در مقابل کثرت است، آن شیء می‌تواند وجود داشته باشد؛ چون کثیر هم موجود است، مثل صد. اما این بحث که نحوه وجود عدد و معدود چگونه است، بحث جداگانه‌ای می‌طلبد.

لازم است به دو نکته عنایت شود: یکی آنکه وجود جامعه در خارج، محذور فلسفی ندارد؛ چنانچه اشاره شد؛ و اگر وجود چیزی در خارج محذور عقلی نداشت و مفاد و ظاهر بعضی از ادله معتبر نقلی وجود آن چیز در خارج بود، همان ظاهر بدون تأویل پذیرفته می‌شود؛ و دیگر آنکه وجود کثیر غیر از وجود مرکب است. در ترکیب حقیقی گفته شد اگر وجودی غیر از وجود اجزاء داشته باشد باید دارای اثری غیر از آثار اجزاء داشته باشد؛ چنانچه حکیم

سبزواری L، به آن اشاره فرمود:... کافر الیاقوت لاکالعسکری؛ و اگر در محل بحث عنوان کثیریه مرکب برگشت می‌توان برای جامعه اثری غیر از اثر فرد قائل شد و آن همان تعامل، تقابل، تمدن، جمعی و نیازمندی به قانون و سیاست است. بنابراین، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، که ایشان اصرار دارند که بگویند جامعه، مدینه، کشور، ملت و مملکت که مانند فرد هستند در یک مثال و مانند کل نظام هستند در مثالی دیگر و خلیفه و سایس می‌طلبند، با این مبنا قابل حل است.

اما این سؤال هم مطرح می‌باشد که روح جمعی کدام است؟ حضرت علامه طباطبایی L، در ذیل آیه «هَذَا كِتَابُنَا يَنْطَلِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ»^۴ که به امت خطاب شده است، بحث‌های زیادی طرح کرده‌اند که معلوم می‌شود امت کتاب دارد، جامعه کتاب دارد و... شهید بزرگوار مطهری نیز با تئزیهایی به ماشین، واحدهای صنعتی و... اصرار زیادی دارد بر اینکه جامعه وجود دارد؛ اما به هر حال آن اشکال فنی نفس‌گیر، بحث دیگری است و تحقیق نهایی درباره‌ی اینکه هر انسانی دارای حیثیت فردی و حیثیت جمعی است که روح جمعی جدا مطرح نشود یا آنکه جامعه واقعاً وجود جداگانه‌ای دارد و دارای روح جمعی مستقل از روح فردی است از رسالت رساله حاضر بیرون است.

خداوند متعال؛ مدیر و مدبر اول جامعه و فرد

مطلب دیگر این است که از دیدگاه صدرالمتألهین L، ذات اقدس اله، برای جامعه و نیز برای فرد، مدیر و مدبر اول است؛ هم چنانکه برای کل نظام این طور است. آنگاه خداوند مأموریت تدبیر را به وسیله فرشته‌ها ابلاغ می‌فرماید. سپس انبیاء - علیهم الصلوٰة و علیهم السلام - این مأموریت را ابلاغ می‌کنند. در مرحله بعد به وسیله ائمه H محفوظ می‌شود و سرانجام علما آن را نگهداری می‌کنند.

صدرالمتألهین در *مبدا و معاد* مطلبی ذکر کرده‌اند که با *الشواهد الربوبیه* متفاوت است. ایشان در کتاب *مبدا و معاد*، اوصاف ولی یا والی یا خلیفه و... را ذکر کرده و به بیان کمالات اولی و کمالات ثانوی او پرداخته‌اند. آن‌گاه در بخش کمالات ثانوی دوازده خصلت، مانند علم، مدیریت، مدبّریت و... را برشمرده‌اند.

ملاصدرا در ادامه می‌افزاید: وقتی فرشته واسط میان ذات اقدس اله و نبی است، نبی واسط میان فرشته و امام می‌باشد، امام واسطه میان نبی و عالمان دین است و عالمان دین هم واسطه میان امام و توده مردم می‌باشند. این بحث در حوزه ولایت حکیم مطرح است، نه

ولایت فقیه. حکیمی که این بزرگوار از آن سخن می‌گویند، همان حکیم قرآنی است، نه حکیم یونانی و مانند آن.

معنای حکمت در قرآن کریم

حکمت در اصطلاح قرآن کریم به معنای رایج آن، که به معنای فلسفه است، نمی‌باشد. بر این اساس، فقه، اخلاق، حقوق و مسائل نظری هم حکمت است و جامع اینها حکمت کامله است. مجموع فقه اصغر و فقه اکبر، حکمتین نام دارد و حکیم کامل کسی است که جامع این علوم باشد. آن حکیم کامل، که از او به مثابه رابط میان ائمه و توده مردم یاد می‌کنند، دارای ولایت است. ما نباید توقع داشته باشیم که به مسائل ولایت فقیه در فقه اصغر از منظر حکمت متعالیه پاسخ بگوییم، بلکه باید ولایت فقیه جامع بین‌الفقه الاکبر و الاصغر را از حکمت متعالیه انتظار داشته باشیم.



صدرالمتألهین L پس از بیان این مطلب می‌فرمایند: همان کاری که آن ذوات مقدس به مثابه رابط انجام می‌دهند، فقیه جامع بین‌الفقه الاصغر و الاکبر انجام می‌دهد و در جایگاه رابط قرار می‌گیرند. ایشان در جلد دوم *مبدأ و معاد*، در صفحات ۸۱۷ و ۸۱۸ می‌فرمایند: «فکما ان للجميع خليفة واسطة من قبل الله (این برای کل عالم است) فلا بد ان يكون للاجتماعات وسائط من ولاء و حُكَّام من قبل هذا الخليفة و هم الائمة و العلماء» آنگاه ادامه می‌دهند: «کما ان المَلَكَ واسطة بين الله و بين النبي G و النبي واسطة بين المَلَكَ و الاولياء الحکما من امته و هم الائمة H فَهْمُ ايضاً وسائط بين النبي و العلماء، و العلماء وسائط بنى الائمة و العوام فالعالم قريب من الولي والولي قريب من النبي و النبي من المَلَكَ و الملك من الله تعالى ثم تتفاوت درجات الملائكة و الاولياء و العلماء».

سال یازدهم / شماره چهل و سوم / پاییز ۸۷

همان طور که مستحضرید این بحث مربوط به خصوص بخش فرهنگی مانند «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ»^۵ نیست؛ چنانچه خصوص بخش تبلیغی «الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ...» هم نیست؛ بلکه درباب الذین یسوسون می‌باشد که ولایت فقیه همین است؛ یعنی بحث درباره این نیست که چه کسی تدریس می‌کند، چه کسی تألیف می‌کند و چه کسی تبلیغ می‌کند؛ بلکه مسئله این است که چه کسی می‌خواهد جامعه را اداره کند؟ این فرد دارای ولایت «حکیم» است. حکیمی که این بزرگواران می‌گویند همان حکیم قرآنی است که خداوند درباره او فرموده است: «مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^۶ بنابراین، فقیه هم

حکیم است؛ اخلاقی هم حکیم است؛ حقوقدان هم حکیم است؛ چنان که حکیم هم حکیم است؛ منتها جامع آنها منظور است.

حکمت‌های قرآن

گاهی ذات اقدس اله در یک بخش که قریب به بیست آیه است، این مباحث را بیان می‌کند که گاهی این بخش‌ها مصدر به عنوان حکمت است، یعنی می‌فرماید که ما به فلان شخص حکمت دادیم و بعد از آن در حدود یک صفحه آن را شرح می‌دهد؛ گاهی نیز مذیل به حکمت است؛ یعنی مثلاً یک صفحه مطلب بیان می‌کند و بعد می‌فرماید که اینها حکمت است. در یکی از این موارد، خداوند مجموع حکمتین، اعم از حکمت نظری و حکمت عملی را بیان کرده و در آنجا به بحث‌های اخلاقی، حقوقی و فقهی پرداخته است، آنگاه در جمع‌بندی مباحث اعلام می‌کند که اینها حکمت است هنگامی که خداوند مصداق حکمت را معین می‌کند، پس از آن می‌فرماید: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^۶ یعنی هر کس اینها را داشت، از خیر کثیر بهره‌مند شده است.

آیات مذیل به حکمت در سوره اسراء

قسمتی از آیات سوره مبارکه اسراء مذیل به حکمت است. در ابتدای این بخش که با آیه ۲۲ آغاز می‌شود، آمده است: «لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقَعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا»^۸ این توحید است. «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...»^۹ این توحید عبادی است. در ادامه می‌فرماید: «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...»^{۱۰} «وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ...»^{۱۱} «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ...»^{۱۲} «إِنَّ الْمُبْذَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ...»^{۱۳} «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ...»^{۱۴} «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ...»^{۱۵} «وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ...»^{۱۶} «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...»^{۱۷} «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ...»^{۱۸} بعد از این نواهی، اوامر شروع می‌شود «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ...»^{۱۹} «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ...»^{۲۰} بعد از آن آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...»^{۲۱} که مسئله‌ای معرفتی است. بعد از آن «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا...»^{۲۲} «كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ...»^{۲۳} در جمع‌بندی از این آیات می‌فرماید: «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ...»^{۲۴} یعنی ما گفتیم «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» حکمت عبارت است از: فلسفه، اخلاق، فقه و حقوق. توحید ذاتی و توحید

عبادی در فلسفه آمده است. مواردی مثل لا تقتلوا و... برعهده فقه می‌باشد و بعد از آن مسائل نظری و عملی ذکر می‌شود.

آیات مصدر به حکمت در سوره لقمان

بخش دیگری که تقریباً یک صفحه است، مصدر به حکمت می‌باشد و در ذیل آن، مباحث عملی و نظری ذکر شده است. این بخش با آیه ۱۲ از سوره لقمان آغاز می‌شود: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ»^{۲۵} حکمت چیست؟ از اینجا شروع می‌شود. «أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ...»^{۲۶} که مسئله توحید است. در آیه‌های بعد می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ...»^{۲۷} «وَصَيَّنَّا الْإِنْسَانَ بِالذِّمَّةِ...»^{۲۸} «وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...»^{۲۹} «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ...»^{۳۰} «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ...»^{۳۱} «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ...»^{۳۲} «وَالْقَصِيدُ فِي مَشِيكَ...»^{۳۳} که مطالب این صفحه مصدر به حکمت است.



صدرالمتألهین L می‌فرماید: حکمت یک ولی می‌طلبد و آن‌گاه سخنانی از غزالی نقل می‌کند. ایشان در کتاب *مبدأ و معاد* از غزالی نامی نبرده است، ولی در *الشواهد الربوبیه* اظهار می‌کند: این مطلبی است که بعضی از علما ذکر کرده‌اند و ما آنرا تبیین کرده‌ایم. در صفحه ۴۳۶ از *الشواهد الربوبیه*، طبق چاپ جدید بنیاد حکمت اسلامی صدر، این‌طور آمده است: «فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء في قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات والمعاصي»؛ یعنی کدام طاعت، طاعت کبیر و کدام معصیت، معصیت کبیر است؟ کدام طاعت، طاعت صغیر و کدام معصیت، معصیت صغیر است؟ «فاوردتها مع زيادة التنوير والتهديب». مراد از بعض العلماء در این جا غزالی است. غزالی در جلد چهارم از کتاب *احیاء العلوم* در بیان اقسام الذنوب بالاضافة الى صفات العبد (صفحات شانزده تا بیست و یکم) به این مباحث پرداخته است. همه اینها حکمت است. مسئله ولایت فقیه نیز در همین مباحث مطرح می‌گردد، زیرا کسیکه واسطه میان امام معصوم H و مردم است، به این علم، عالم می‌باشد. صدر و ساقی این بحث‌ها در حدود هشتاد صفحه است که پنجاه صفحه آن در *الشواهد الربوبیه* و سی صفحه آن در *مبدأ و معاد* آمده و مربوط به باب سیاست است، نه تعلیم و تبلیغ تا کسی بگوید که عالمان دین نایب امام معصوم H در تعلیم و تبلیغ احکام هستند؛ نه، این‌طور نیست؛ آنها نایب در سیاست مدینه هستند، منتها با در نظر داشتن اینکه منظور از فقیه، جامع بین الفقهین است (به اصطلاح قرآن).

جایگاه و نقش عالمان دین

مطلبی که در بخش پایانی این بحث عرض می‌کنم این است که عالمان دین، که مدیران و مدبران جامعه‌اند و مسئولیت امامت جمعه و جماعت و بخشی از کارهای اجرایی را پذیرفته‌اند، هم بلاواسطه و هم مع‌الواسطه، رهبری و راهنمایی جامعه را برعهده گرفته‌اند. البته به صورت مع‌الواسطه، همه کارهای اجرایی برعهده اینهاست. اینها سه سفر از اسفار چهارگانه را در این رهبری برعهده گرفته‌اند. روحانیون و عالمان دینی این‌طورند و اختصاص به آنها نیز ندارد، منتها جامعیت سیاسی از آن آنهاست. باید توجه کرد که عالم روحانی، اگر روحانی محض، به حمل شایع باشد، دو سفر از اسفار چهارگانه را با جامعه انجام می‌دهد؛ هنگامی که در جلو می‌ایستد و نماز جمعه یا نماز جماعت اقامه می‌کند، او در حال سفر من الخلق الی الحق است. هنگامی که برای مردم سخن می‌گوید، او از طرف خدا صحبت می‌کند؛ مردم همه ساکت‌اند و تنها او می‌گوید: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ».^{۳۴} اگر وارد شده است که «الصلوة معراج المومن»، این سفر اوست.

این روحانی، رهبر این قافله و مدیر این کاروان است و دیگران تنها باید به حرف او گوش دهند. در تفسیر آیه شریفه «وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا»^{۳۵} آمده است که وجوب استماع و انصاف مربوط به نماز جماعت است و گرنه در غیر نماز جماعت، اگر کسی قرآن بخواند و دیگران حرف بزنند که حرام نیست. آن چیزی که فقها مشکل دانسته و برخی به حرمت آن در بعضی نمازها فتوا داده‌اند، به نماز جماعت اختصاص دارد. یک روحانی هنگامی که برای مردم نماز جمعه یا جماعت می‌خواند، سخن‌گوی نمازگزاران است. موقعی که او برای مردم خطبه می‌خواند، سخن‌رانی می‌کند، تدریس می‌نماید سخن‌گوی پیامبر و امام بوده و در سفر من الخلق الی الخلق است و پیام «خدا» را به مردم ابلاغ می‌کند. اگر او حرف خودش را بزند که عالم دینی نیست!

روحانی با آن ویژگی، این دو سفر را انجام می‌دهد، منتها در مسئله تعلیم و نیز در مسئله موعظه و تبلیغ این جنبه مقطعی است، ولی در رهبری جامعه اگر او اجرائیات جامعه را نیز برعهده گرفته باشد او گذشته از دو سفر یاد شده در سفر من الخلق الی الخلق بالحق است. بخشی از این مباحث در کتاب *بنیان مرصوص* درباره ویژگی‌های امام راحل - رضوان الله علیه - آمده است.

امام بزرگوار این چنین بود و اسفار اربعه را به این صورت طی کرده بود؛ یعنی باور کرده بود که حال که برای مردم سخن‌رانی می‌کند، باید حرف خدا را بزند، و هنگامی که در جلو ایستاده و عده‌ای به دنبال او نماز می‌خوانند، حرف مردم را به خدا برساند. اگر حواس فردی



که در جلو ایستاده معطوف به مأمومین یا ... شود، مانند این است که این فرد در حال پشت به قبله نماز می خواند. به تعبیر جناب مصلح الدین:

زاهدان روی در مخلوق پشت بر قبله می کنند نماز

بنابراین، کسی که واقعاً خواسته مردم را به خدا می رساند، می گوید: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» ۳۶ او در سفر «من الخلق الى الحق» است. هنگامی هم که مشغول کارهای اجرایی است در سفر «من الخلق الى الخلق بالحق» است. این مسائل بخش مهمی از راز موفقیت امام راحل و بزرگوار به شمار می آمد.

محسن غرویان: نقش مردم در حکومت از دیدگاه حکمت متعالیه چگونه است؟

آیه جوادى آملی: در جلسات قبل درباره تفاوت های مشروعیت و مقبولیت بحث کردیم. در مردم سالاری محض، مردم هم در مشروعیت و هم در مقبولیت همه کاره اند، اما در مردم سالاری دینی، مشروعیت برعهده دین است و مقبولیت را مردم برعهده می گیرند.

محسن غرویان: اگر فرض کنیم که دو فقیه جامع الشرايط مطرح باشند و اکثر مردم به یکی از این دو رأی بدهند، در اینجا طبیعتاً از نظر شارع مقدس کسی مشروعیت دارد که رأی اکثریت با اوست. آیا در اینجا نمی توانیم برای رأی مردم، سهم کوچکی در مشروعیت قائل شویم؟

آیه جوادى آملی: نه، شارع مقدس باید مشروعیت را مشخص کند، مانند مرجعیت که مردم در خصوص انتخاب مرجع، سمت دادن به او و نیز مشروعیت بخشیدن به او، نقشی ندارند. حالا اگر دو عالم متساویه اقدام بودند؛ یعنی هر دو در علم و فضل یکسان بودند و مردم به یکی از آن دو گرایش پیدا کردند، این مقبولیت تنها مربوط به مقام اجراست.

محسن غرویان: در اینجا مقبولیت یکی بیشتر است و شارع نیز به این مقبولیت راضی

است. آیا نمی توان گفت که شارع درباره رأی اکثریت، رضایت بیشتری دارد؟

آیه جوادى آملی: نه، زیرا پذیرش اکثری موضوع حکم شارع است نه آن که خود شریعت جعل کند. در این مثال خداوند حکم می کند که طرف راجح را انتخاب کنید و ترجیح مرجوح بر راجح روا نیست. پس مقبولیت مردمی موضوع است و حکم خدا مشروعیت. نظیر آنکه رضایت صاحب مال موضوع حکم خدا به حلیت وجود از تصرف است؛ البته کاشف این حکم شرعی گاهی عقل است و زمانی نقل. پس ۱. رأی مردم تأمین کننده موضوع است؛ ۲. حکم خداوند تأمین کننده مشروعیت است؛ ۳. کاشف حکم خدا گاهی عقل است و زمانی

نقل؛ ۴. در مثال یاد شده عقل کاشف معتبر است و دلیل نقلی نیز می‌تواند مؤید آن باشد. محسن غرویان: منظور حکومت است.

آیه جوادى آملی: حکومت به معنای اداره امور جامعه بر مبنای اسلامی.

محسن غرویان: ولایت شارع در این شخص بیشتر از دیگری است.

آیه جوادى آملی: این مربوط به مقبولیت است، چون نصاب مشروعیت تمام شد.

محسن غرویان: یعنی مقبولیتی که رضایت بیشتر شارع را به دنبال دارد.

آیه جوادى آملی: نباید این مفاهیم و اوصاف با همدیگر خلط شود. شارع مقدس در اینجا انسان‌ها را مخیر کرده است. جایگاه تخییر باید ابتدا در مسائل فردی مشخص شود و سپس در مسائل سیاسی - اجتماعی بررسی گردد.

محسن غرویان: آیا شارع در فرض اقلیت و اکثریت، بنابر تخییر می‌گذارد؟

آیه جوادى آملی: بیان مسئله این است که شارع مقدس درباب خصال کفاره فرموده است که مکلفان مخیر هستند که از میان اطعام یا صوم یکی را انتخاب کنند. حال اگر کسی امکان بیشتری دارد و می‌خواهد روزه بگیرد، آیا روزه در اینجا مشروعیت بیشتری دارد؟ وقتی که می‌گوییم اقبال مردم هیچ نقشی در مشروعیت ندارد، یعنی در قلمرو موضوع کاملاً رأی مردم مؤثر است ولی در حوزه شریعت و قانون‌گذاری هیچ سهمی ندارد. محسن غرویان: حضرت عالی که درباره عقل بسیار تأکید می‌کنید.

آیه جوادى آملی: بله، مقبولیت، یعنی همین.

محسن غرویان: آیا عقلاً می‌توانیم بگوییم که در هنگامی که رأی اکثریت با یکی از آن دو می‌باشد، نظر شارع درباره هر دو علی‌السواء است؟

عبدالله جوادى آملی: همانطوری که قبلاً بیان شد، عقل، حکم شارع را کشف می‌کند که رأی اکثری راجح است و باید پذیرفته شود ولی: ۱. حکم شرعی از آن خداست؛ ۲. و عقل آن را کشف می‌کند؛ ۳. سهم مردم در ایجاد موضوع است. در این باره توضیحی لازم است که در فرصت دیگر ارائه می‌شود.

محسن غرویان: آیا مشروعیت این دو علی‌السواء است؟

عبدالله جوادى آملی: مشروعیت مال راجح است نه مرجوح ولی با حکم شارع.

محسن غرویان: پس مشروعیت اجرای یکی از آنها بیشتر است.
عبدالله جوادی آملی: این خلط مشروعیت و مقبولیت است. در حالی که مرزهای آنها
جداست.

محسن غرویان: کدام یک از این دو نفر احکام را اجرا کنند؟
عبدالله جوادی آملی: آن که مقبولیتش بیشتر است.



پی‌نوشت‌ها

۱. نهج‌البلاغه، خطبه ۲۶.
۲. حجر (۱۵) آیه ۳.
۳. ای انسان، حقا که تو به سوی پروردگار خود به سختی در تلاش و او را ملاقات خواهی کرد. انشقاق (۸۴) آیه ۶.
۴. جاثیه (۴۵) آیه ۲۹.
۵. آل عمران (۳) آیه ۱۶۴.
۶. بقره (۲) آیه ۲۶۹.
۷. همان.
۸. اسراء (۷) آیه ۲۲.
۹. همان، آیه ۲۳.
۱۰. همان.
۱۱. همان، آیه ۲۴.
۱۲. همان، آیه ۲۶.
۱۳. همان، آیه ۲۷.
۱۴. همان، آیه ۲۹.
۱۵. همان، آیه ۳۱.
۱۶. همان، آیه ۳۲.
۱۷. همان، آیه ۳۳.
۱۸. همان، آیه ۳۴.
۱۹. همان.
۲۰. همان، آیه ۳۵.
۲۱. همان، آیه ۳۶.
۲۲. همان، آیه ۳۷.

-
۲۳. همان، آیه ۳۸.
۲۴. همان، آیه ۳۹.
۲۵. لقمان (۳۱) آیه ۱۲.
۲۶. همان.
۲۷. همان، آیه ۱۳.
۲۸. همان، آیه ۱۴.
۲۹. همان، آیه ۱۵.
۳۰. همان، آیه ۱۶.
۳۱. همان، آیه ۱۷.
۳۲. همان، آیه ۱۸.
۳۳. همان، آیه ۱۹.
۳۴. حمد (۱) آیه ۵.
۳۵. اعراف (۷) آیه ۲۰۴.
۳۶. حمد (۱) آیه ۵.

