

## زندگی اصیل و مطالبه دلیل

در ابتدای سخن دو سه نکته مفدماتی را از آن جهت که لازمه ورود به بحث است ذکر می‌کنم، بدون اینکه برای آنها دلیلی اقامه کنم؛ چرا که دلیل هر کدام از آنها بسیار بسیار مفصلتر از آن است که در این سخنرانی بیاید.

### مقدمه اول: جمع عقلانیت و معنویت

به گمان بنده اگر حیات طیبه (زندگی پاک) مصداقی داشته باشد، مصداقش حیاتی است که در آن میان «عقلانیت» و «معنویت» جمع و تلفیق شده. بنابراین در هر اوضاع و احوال و زمان و مکانی که باشیم به زندگی‌ای نیاز داریم که در آن عقلانیت و معنویت، هر دو با هم، حضور داشته باشند نه ذره‌ای عقلانیت فدای معنویت شود و نه ذره‌ای معنویت فدای عقلانیت.

### مقدمه دوم: مؤلفه‌های ذومراتب معنویت

معنویت دارای مؤلفه‌های هشتگانه‌ای است که وقتی همه آنها با هم جمع شوند، از آن به زندگی معنوی تعبیر می‌کنیم. این مؤلفه‌ها اموری ذومراتب هستند، ولی در عین حال حضور همه آنها برای معنوی شدن زندگی ضرورت دارد و اگر هر کدام از آنها مفقود شود نمی‌توان زندگی را زندگی معنوی تلقی کرد. پس از آنجا که این مؤلفه‌ها ذومراتبند، امکان دارد شما همه آنها را در رتبه‌ای داشته باشید، من در رتبه دیگری، و شخص ثالث هم در رتبه سومی و ...

به تعبیر دیگر، امر مؤلفه‌ها دایره بین همه یا هیچ نیست، که یا آنها را داشته باشیم یا نه؛ بلکه اموری ذومراتبند. اگر قرار باشد زندگی‌ای معنوی باشد باید همه این مؤلفه‌ها، ولسو با مراتب مختلف، وجود داشته باشد و در آن صورت طبعاً انسانهایی معنوی‌اند، انسانهایی معنوی‌ترند، انسانهایی باز هم معنوی‌ترند و ...

### مقدمه سوم: مؤلفه اول معنویت

نخستین و مهمترین مؤلفه زندگی معنوی این است که «چه باید بکنم؟» یا «چه کنم؟». در کتابهای فلسفه و الهیات گفته می‌شود مسائل بنیادین و اساسی‌ای که بشر با آنها مواجه است، عبارتند از اینکه مثلاً: آیا خدا وجود دارد یا نه؟ ما قبل از زندگی این جهانی جایی بوده‌ایم یا نه؟ پس از زندگی این جهانی به جایی خواهیم رفت یا نه؟ حقیقت دنیا چیست؟ آیا جهان هستی هدفدار است یا نه؟ آیا زندگی معنا دارد یا نه؟ آیا عالم طبیعت متناهی است یا نه؟ و امثالهم. همچنین با وجود اینکه فهرست آنها در کتب مختلف متفاوت است ولی تقریباً همه، این چند مسأله‌ای را که گفتم جزء مسائل بنیادین به حساب می‌آورند.

اما انسان معنوی کسی است که هیچ کدام از این امور برایش مسأله اصلی نیست بلکه مسأله اصلی او «چه باید بکنم؟» یا «چه بکنم؟» است؛ و اهمیت هر مسأله دیگری بسته به این است که پاسخ آن مسأله تا چه اندازه در حل «چه بکنم؟» یار و یاور او باشد. یعنی وقتی مسأله من این است که «چه باید بکنم؟» چه بسا هنگام پاسخگویی به آن چاره‌ای جز پاسخگویی به چندین و چند مسأله دیگر نداشته باشم، و بر این اساس است که اگر مسائل دیگر اهمیتی پیدا می‌کنند بدین جهت است که مقدمه حل این مسأله‌اند و جواب گفتن به آنها، مقدمه پاسخ این مسأله است. به تعبیر سوم، بنیادین بودن یا نبودن، مهم بودن یا نبودن، اساسی بودن یا نبودن هر مسأله دیگری دقیقاً با میزان تأثیر جواب آن مسأله در جواب مسأله اصلی «چه بکنم؟» متناسب است.

بنابراین اگر اینکه «خدا وجود دارد یا نه؟» مهم است، اهمیت آن تنها به اندازه‌ای است که در مسأله «چه باید بکنم؟» مؤثر است و اگر به فرض محال «خدا وجود دارد یا نه؟» هیچ

تأثیری در مسأله اصلی من نداشته باشد پاسخ به آن همان مقدار بی‌اهمیت خواهد بود که «تعداد قندهای این قندان چندان است؟» بی‌اهمیت است. تا اینجا خواستم دو نکته را عرض کنم: (۱) برخلاف آنچه گفته شده هیچ‌کدام از آن مسائل، مسائل بنیادین بشر نیستند؛ بلکه مسأله بنیادین بشر معنوی این است که «چه باید بکنم؟».

(۲) مسائلی که در کتابها به عنوان مسائل بنیادین آمده است می‌توانند مسائل اساسی باشند، ولی اساسی بودنشان به میزان تأثیر پاسخ گفتن به آنها در پاسخگویی به مسأله اصلی است و معنایش این است که اهمیت این مسائل ناشی از اهمیت مسأله اصلی «چه باید بکنم؟» است. بنابراین — اگر سخن من درست باشد — هر کدام از شما اگر بخواهید بدانید معنوی هستید یا نه، باید ببینید که در زندگی‌تان چقدر به این «چه باید کرد؟» بها می‌دهید. این اولین مؤلفه معنویت بود که البته امروز مورد بحث من نیست و وارد مقدمه بعدی می‌شوم که موضوع سخن امروز من است.

#### مقدمه چهارم: مؤلفه دوم معنویت

مؤلفه دوم معنویت این است که انسان «زندگی اصیل» داشته باشد؛ یعنی ما — فقط و فقط — به میزانی که زندگی اصیل داریم معنوی هستیم و به هر میزان که زندگی اصیل نداریم از معنویت دوریم.

پس مؤلفه دوم معنویت، اصیل بودن زندگی شخص است که در غیر این صورت از آن به «زندگی عاریتی» تعبیر می‌شود. حال من می‌خواهم وارد همین بحث شوم که «زندگی اصیل» چیست؟

شاید به ذهنتان خطور کند که چرا از میان مؤلفه‌های هشتگانه معنویت، این مؤلفه را موضوع بحث قرار دادم. در پاسخ می‌گویم چون معرفتشناسی — به عنوان یکی از شاخه‌های فلسفه — ربط وثیق و محکم با این مؤلفه معنویت دارد و موضوع بحث ما «ارتباط زندگی اصیل و معرفتشناسی» است، در نتیجه بنده فقط در مورد این موضوع بحث می‌کنم و به مؤلفه‌های دیگر نمی‌پردازم؛ اما از این نکته که بگذریم، به نظر بنده توجه دادن به «زندگی اصیل» بسیار

بسیار مهم است و اگر بگویم نخستین چیزی که باید به دیگران پیاموزیم این است که زندگی اصیل سپری کنند، هیچ مبالغه نکرده‌ام.

درباره «زندگی اصیل» و اینکه «زندگی اصیل چیست؟» افراد مختلفی در طول تاریخ بحث و گفتگو کرده‌اند، از جمله:

(۱) بنیانگذاران ادیان و مذاهب که معمولاً بحثهایی - ولو به صورت پراکنده و پریشان - در این باب داشته‌اند.

(۲) عارفان - در همه فرهنگها و ادیان و مذاهب - که غالباً به آن بسیار توجه کرده‌اند تا هم خودشان زندگی اصیل داشته باشند و هم دیگران را به زندگی اصیل دعوت کنند.

(۳) تعداد کثیری از فیلسوفان که امروزه از آنان به فیلسوفان اگزیستانسیالیست تعبیر می‌شود. کسانی مثل کی‌یرکگور دانمارکی، داستایوفسکی روسی، نیچه و هایدرگر آلمانی، کابریل مارسل و سیمون وی فرانسوی که یکی از درونمایه‌های اصلی بحثشان زندگی اصیل است.

(۴) روانشناسان نهضت سوم روانشناسی، یعنی روانشناسان انسان‌گرا.

تاکنون در طول تاریخ پیدایش روانشناسی، سه نهضت عمده ظهور کرده است:

(الف) روانشناسی روانکاوانه که مؤسس آن، به یک معنا، فروید است.

(ب) روانشناسی رفتارگرا که بنیانگذاران آن واتسون و اسکینر هستند.

(ج) روانشناسی انسان‌گرا که معمولاً فیلسوف هم هستند و آنان عبارتند از: آبراهام مزلو، کارل راجرز، اریش فروم، خانم کارن هورنای - همه در امریکا - و یونگ - سوئیس با تبار امریکایی -

اکنون فرصت آن نیست که سخنان همه این افراد - که حدوداً ۲۹ شخصیت هستند - را خدمت دوستان عرض کنم، اما چند نمونه از این افراد را ذکر می‌کنم. ذکر این مثالها بدین جهت است که در نگرش هر کدام از آنان جنبه خاصی از زندگی اصیل بیشتر محل توجه قرار گرفته و شما آهسته آهسته از مجموعه مثالها و کنار هم نهادن الگوهای ارائه شده این دانشمندان، از نظر ذهنی، به اینکه زندگی اصیل چگونه زندگی‌ای است نزدیک می‌شوید. برای

اینکه ارزش داوری هم نکرده باشم، مثالها را به ترتیب تاریخی ذکر می‌کنم تا گمان نشود لزوماً برای اولی اهمیت بیشتری قائل هستم.

نمونه اول، به لحاظ تاریخی، سقراط است. سقراط — فیلسوف بزرگوار و بسیار شاخص یونان قدیم — می‌گفت که کل فلسفه من مبتنی بر دو شعار است: شعار اول اینکه «خود را بشناس» و شعار دوم اینکه «زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد». من در اینجا تنها به شعار دوم می‌پردازم تا ببینیم این شعار یعنی چه؟

سقراط می‌گفت: اگر در احوال خودمان دقت کنیم می‌بینیم از ابتدای زندگی و وقتی که به دنیا می‌آییم آمده‌ایم از اطرافیان خود — از اعضای خانواده گرفته تا معلمان، مربیان و مردمی که در محیط زندگی با آنها سر و کار داریم — یک سلسله باورها و عقاید دریافت می‌کنیم که بعدها بر اساس همین عقاید و باورهای تلقینی و القا شده، زندگی خود را سامان می‌دهیم.

بدین ترتیب همه تصمیم‌گیرها — جنگها، صلحها، دوستیها، دشمنیها، سکوتها، سخنها و... — ابتدای کامل بر باورهای دریافتی ما از دیگران دارد و ما هیچ وقت سراغ آزمودن و محک زدن این باورها نرفته‌ایم که ببینیم آیا واقعاً درست هستند یا نادرست، صادقند یا کاذب، حَقّند یا باطل. در واقع، کل زندگی خودمان را بر باورهایی مبتنی کرده‌ایم که هیچ کدام در بوته آزمایش شخصی ما نهاده نشده‌اند.

نکته مهمتر آنکه هرچه از باورهای غیر مهم به طرف باورهای مهم می‌رویم، این نیازمودگی بیشتر می‌شود. مثلاً اگر کسی به من بگوید این جنس لیوان یا کفش بادوامتر است ممکن است آن را بیازمایم و بعد قبول کنم. اما در باب اینکه «خدا وجود دارد یا نه؟» ممکن است بدون آزمایش قبول کنم که خدا وجود دارد! با وجود اینکه مسلماً اهمیت باور دوم در زندگی بسیار بیشتر از اولی است. گویی ما با خودمان عهد بسته‌ایم که هر چه عقیده‌ای مهمتر است بی‌دلیل‌تر قبول کنیم.

سقراط می‌گفت: این نوع زندگی که در آن عقایدی را بدون اینکه محک شخصی زده یا آزمایش کرده باشیم — پذیرفته‌ایم زندگی نیازموده است و ارزش زیستن ندارد. زندگی‌ای

ارزش زیستن دارد که خودمان نسبت به باورهای مؤثر در تصمیم‌گیریهایی عملی مذاقه ورزیده باشیم، و در این زندگی است که اگر دیدیم عقیده‌ای درست است آن را مبنای تصمیم‌گیری قرار می‌دهیم ولو همه عالم بگویند نادرست است و بالعکس. وی می‌گفت: من وظیفه‌ای که برای خودم در نظر گرفته‌ام این است که به سراغ تک تک عقاید آشنا بروم و نشان دهم که آنها آزموده نشده‌اند؛ و بدین لحاظ خرمگسی هستم و بر کرده همه شما خواهم نشست، که البته آزاردهنده است چون به عقاید شما نیش می‌زند و به افراد جامعه می‌فهماند که خیلی بی‌عقلند. اگر کسی به شما بگوید که «تو بی‌عقلی» شما را خواهد آزد. بی‌عقلی جز این نیست که سخن بدون دلیل را قبول کنیم و مبنای آن را تصمیم‌گیری جمعی قرار دهیم.

پس به نظر سقراط زندگی نیازموده، عاریتی<sup>۱</sup> است و اصیل<sup>۲</sup> نیست؛ چون در آن عقاید را از دیگران به عاریه گرفته‌ام.

نمونه دوم، از ملائی رومی، مولانا، است که در مثنوی فراوان به ما توصیه می‌کند که زندگی اصیل بورزیم. ایشان در دفتر دوم مثنوی می‌گوید: صوفی‌ای وارد شهری شد و چون در آنجا غریب بود سراغ خانقاه صوفیان را گرفت تا بتواند چند روزی در آن شهر به سربرد و مسند و خوراک و ... داشته باشد. بالاخره خانقاه صوفیان را پیدا کرد و الاغ خودش را به دست دربان داد تا یکی دو روز در آنجا بماند. اتفاقاً اهل خانقاه مدتی بود که وجوه امرار معاششان به تأخیر افتاده بود و طبعاً بسیار گرسنه بودند. گروهی وقتی که این الاغ را دیدند گفتند: خوب است آن را بفروشیم و با پولش غذایی فراهم آوریم تا از گرسنگی نجات یابیم. لذا به دربان گفتند: الاغ را ببر و در بازار بفروش و خوراکی تهیه کن. بعد هم آمدند و شروع کردند به رقص و سماع و دم گرفتند که «خر برفت و خر برفت و خر برفت».

این صوفی تازه وارد هم برای اینکه ... به تعبیر امروز — از افکار عمومی تبعیت کرده باشد دست افشان و پای کوبان شروع کرد به گفتن «خر برفت و خر برفت و خر برفت». دربان که

1. vicarious

2. authentic

مأمور فروش الاغ شده بود، به آنها گفت: این خر نزد من امانت است، چگونه آن را بفروشم؟ این کار خلاف اخلاق است. آنها گفتند: بیا برو از خودش بپرس.

دربان وارد مجلس شد و دید که آن شخص از همه — به تعبیر مولانا — با نشاط تر داد می‌زند «خر برفت و خر برفت و خر برفت» و از همه شادتر و خوشحالت‌تر است. دربان پیش خود گفت: خوب پس لابد موافقت بلکه رضایت یا حتی رغبت دارد؛ لذا نگفته خر را فروخت و غذایی فراهم کردند و خوردند. بعد که صوفیان از هم پاشیدند، این مسافر رفت که خرش را تحویل بگیرد. دربان گفت: خری نیست، گفت: پس خر من کو؟ گفت: فروختیم و غذا میل کردیم. گفت: مگر می‌شود خر مرا بفروشید؟! گفت: بله، نه فقط می‌شود، بلکه شد. گفت: آخر اجازه من؟

دربان گفت: من آمدم، دیدم تو فوق اجازه می‌دهی و با این «خر برفت و خر برفت و خر برفت» رقص و سماع می‌کنی. گفت: من نمی‌فهمیدم که چه می‌گویم! من دیدم همه از این سخن خوشحالند، من هم خوشم آمد و آن را تکرار کردم.

مر مرا تقلیدشان بر باد داد      ای دو صد لعنت بر این تقلید باد

بنابراین، احتمال دارد که کسی برای هم‌رنگی با جماعت در جهت زیان خود قدم بردارد. در هم‌رنگی با جماعت دو شاخصه وجود دارد: یکی اینکه شخص معنای باور، گزاره و جمله را نمی‌فهمد و اصلاً نمی‌داند «خر برفت» یعنی چه. نمی‌فهمد که «خر برفت» یعنی خر تو بفروش رفت، ولی با این وجود آن را تکرار می‌کند. دوم اینکه اگر معنای جمله را می‌فهمد با آن موافقت نداشت. حالا که جمله‌ای را می‌گویند، عقیده خودش را می‌گویند یا عقیده دیگران را؟

در این نمونه دیدیم که در واقع عقیده دیگران را بیان می‌کند. بنابراین عقیده‌اش عاریتی است؛ بالطبع تصمیم او در نتیجه زندگی او عاریتی است.

دلیل اینکه در اینجاها تعبیر vicarious به معنای عاریتی به کار می‌رود این است که هر چیزی از درون انسان برنخیزد و از بیرون به او برسد، عاریتی است. در این حالت، انسان دقیقاً مثل یک پرده سینمایی است که دستگاه سینماتوگراف و فیلم پراکن آن همیشه روشن

است و به همین دلیل هر نور و رنگی که بر این پرده دیده می‌شود، نور و رنگ خود پرده نیست. تنها وقتی معلوم می‌شود خود پرده سینما چه رنگی داشته که دستگاه را خاموش کنند.

ما در زندگیمان همین‌طور هستیم. من هر چه به شما نگاه می‌کنم افکار دیگران را می‌بینم نه افکار خودتان را. شما مانند پرده سینما هر نوری را — بدون اینکه رد و قبولی نشان دهید — فرا می‌افکنید بدون اینکه بگویید فلان رنگ را می‌خواهم و بهمان نور را نمی‌خواهم. فلان رنگ را که تابانده‌اید، بردارید و آن رنگی را که تابانده‌اید، بتابانید.

بعد مولانا شروع می‌کند به توصیه کردن که «تقلید نکن و فقط تحقیق کن». من همیشه این جمله مولانا را که می‌بینم به یاد حدیثی از حضرت علی<sup>(ع)</sup> می‌افتم که می‌فرمایند: «لاسنة افضل من التحقیق» (هیچ راه و روشی در زندگی بهتر از تحقیق نیست). تحقیق یعنی خودت حق بودن مطلب را دریاب. تحقیق بدین معنا دقیقاً در مقابل تقلید و زندگی عاریتی قرار می‌گیرد و معنایش این است که من باورهای نامفهوم و نامقبول را از دیگران می‌پذیریم.

نمونه سوم، هایدگر، فیلسوف اگزیستانسیالیست معروف آلمانی، است. او در کتاب معروف خود، هستی و زمان، که شاهکار اوست، بحثی را در باب وضع زندگی اکثر قریب به اتفاق ما آدمیان پیش کشیده است و قصد دارد با ترسیم این وضع نشان دهد اکثر ما آدمیان زندگی عاریتی داریم. هایدگر می‌گوید: هر کدام از شما در زندگی خود تأمل کنید و ببینید آیا این سه خصیصه‌ای که من می‌گویم در زندگیتان هست یا نه. اگر هست صادقانه پیش خودتان مقرر باشید که زندگی عاریتی می‌کنید، نه زندگی اصیل. بعد می‌گوید: همه ما آدمیان کمابیش این سه خصیصه را داریم:

خصیصه اول: ما به راجتی و یاوه‌گویی<sup>۱</sup> مبتلا شده‌ایم. و راجتی چه نوع سخنی است؟ سخنی است که در آن خود سخن گفتن مهم است نه محتوای سخن. اینکه می‌گویند در شب‌نشینی‌ها و راجتی می‌کنیم، یعنی چه؟ یعنی اصلاً مهم نیست چه می‌گوییم، مهم این است که

1. gossip



داریم چیزی می‌گوییم. به تعبیری، خود حرف زدن موضوعیت پیدا کرده با اینکه باید طریقت داشته باشد و از طریق سخن گفتن چیزی انتقال یابد. در واقع، ما دائماً در زندگی خودمان جمله‌ها، گزاره‌ها و باورهایی را از دسته‌ای می‌گیریم و به دسته دیگری انتقال می‌دهیم (انتقال اطلاعات ناآزموده از دیگران به من و از من به دیگران).<sup>۱</sup> در این صورت یاوه‌گویی همه زندگی من و شما را تشکیل داده است.

در حقیقت ما از پدران، مادران، مربیان، افکار عمومی، رادیو، تلویزیون، مطبوعات و رسانه‌های جمعی چیزهایی را شنیده‌ایم؛ بعد هم همین‌طوری که شنیده‌ایم به دیگری انتقال می‌دهیم، بدون اینکه قبل از این انتقال، بررسی کنیم و ببینیم آیا این مطالب درستند یا نادرست. گویی ما فقط و فقط دستگامی هستیم که از سویی گیرنده چیزهایی است که شما به من می‌دهید و از سوی دیگر فرستنده همان چیزها به دیگری است و من تنها در این وضعیت گیرندگی و فرستندگی به سر می‌برم. ایشان ادامه می‌دهد: درواقع، ما هم در گرفتن و هم در فرستادن لذت خاصی احساس می‌کنیم و همین لذت باعث شده که کل زندگی ما دچار این حالت شود. (حالا تأمل کنید که آیا شما اینگونه نیستید؟)

شما از دوران کودکی تا الان چیزهایی از پدران، مادران، معلمان و مربیان و... فرا گرفته‌اید. امروز و فردا هم که معلم و پدر و مادر و... می‌شوید همان چیزها را به فرزندانتان و متعلمان و مربیان خود انتقال می‌دهید. آیا این وسط معلوم شد که اینهایی که گرفته بودید کدامش حق بود کدام باطل یا نه، فقط گرفتید و لذتی بردید و بعد بدون تأمل و مذاقه به دیگران می‌دهید و لذتی دیگر خواهید برد.

خصیصه دوم: ما از مرحله یاوه‌گویی و راجتی به مرحله سرک کشیدن، بوالفضولی و ناخنگ زدن می‌رسیم. بوالفضولی یعنی به محض اینکه چیزی را شنیدم و وارد ذهنم شد چون بنا بر این نبود که آن را بیازمایم — فوراً می‌گویم چه چیز دیگری دارید؟ یعنی با وجود اینکه هنوز مطلب اول را دریافت نکرده‌ام و وارد هاضمه و فهم من نشده باز دنبال چیز جدید

۱. هایدگر تحت تأثیر سقراط تعبیر ناآزموده را به کار می‌گیرد.

می‌گردم. از این نظر است که همه ما به زبان حال و قال می‌گوییم: «تازه چه خبر؟» و یکی نیست به ما بگوید با کهنه‌هایش چه کرده‌اید که دنبال تازه می‌گردید؛ مگر کهنه‌ها چه هنری برای شما داشتند که حالا باز هم طالب تازه‌ها هستید؟ پس سرک کشیدن یعنی عاشق نو بودن. مثلاً، شما کتابی نوشته‌اید و من با خواندن آن باورهای شما را به خود انتقال می‌دهم، اصلاً هم دقت نمی‌کنم آیا درست است یا نه اما تا به شما می‌رسم می‌گویم: آقا اخیراً کتاب جدیدی منتشر نکرده‌اید؟ یکی نیست بگوید: خوب، کتابهای قبلی را که خواندی کدامش حق بود و کدامش باطل؟!

بنابراین نوجویی خصلت انسانهایی است که زندگی عاریتی دارند؛ و به لحاظ همین خصلت است که از این متفکر به آن متفکر، از این مکتب به آن مکتب می‌لغزیم؛ و اصلاً مکث نمی‌کنیم این مکتبی را که تا الان قبول داشته‌ایم آیا درست است یا نادرست.

از این لحاظ هم هست که اگر شما از من بپرسید: «خدا وجود دارد یا نه؟» من با کمال مباحثات و افتخار می‌گویم که در این باب نه قول وجود دارد؛ یعنی من نمی‌دانم خدا هست یا نه، ولی نه قول در این باره شنیده‌ام. در حالی که بحث بر سر این نبود که چند تا قول وجود دارد، بلکه شما می‌خواستید بدانید در عالم واقع خدایی هست یا نه. می‌دانید چرا چنین پاسخ می‌دهم؟ چون من به جای اینکه وقتی یکی از اقوال را شنیدم حسابش را به لحاظ شخصی با خودم تسویه کنم — که بالاخره درست است یا نادرست — فوری گفتم: حالا کاری نداریم که درست است یا نادرست، بالاخره این یک قول بود، قول دوم چیست؟ و همین‌طور تا قول نهم بدون هیچ مذاقه و تأملی بر روی آنها پیش رفتیم.

خصیصه سوم: سردرگمی<sup>۱</sup> و گیجی است یعنی نمی‌دانم در چه جهانی به سر می‌برم. مثلاً نمی‌دانم آیا جهان هدفدار است یا بی‌هدف؛ نمی‌دانم در جهان با خدا به سر می‌برم یا بی‌خدا؛ نمی‌دانم جنگ بهتر است یا صلح؛ اما در عین حال می‌دانم که درباره هر یک از این پرسشها اقوال زیادی هست و می‌توانم همه را برای شما توضیح دهم. در واقع، ما از نظر فکری تلوتلو

1. ambiguity

می‌خوریم. چرا؟ چون در مورد هیچ چیز خودمان تصمیم نگرفته‌ایم و تنها وسیله‌ای برای انتقال نظریات بوده‌ایم. به تعبیر دیگر، باورها همین‌طور به ما می‌رسند و از ما به دیگران انتقال می‌یابند و چون ما شهوت شنیدن و گفتن داریم، در اثر اعمال این شهوت به گنجی فرورفته‌ایم؛ یعنی هیچ رأی شخصی قابل دفاعی نداریم.

مثال دیگری بزنم: من به کسی می‌گویم: فلانی! می‌خواهم در باب فلان موضوع تحقیق کنم. می‌گوید: بیا برویم پای اینترنت. می‌رویم و می‌بینیم که ۸۰۰ کتاب، ۹۰۰۰ مقاله و هزاران هزار پرونده وجود دارد. می‌گوید: بفرما و افتخار هم می‌کند که مرا در جریان اینها قرار داده است. در حالی که من در میان این تلبزار کتاب، رساله و مقاله نمی‌خواستم ببینیم چه نوشته‌هایی در باب اینکه «الف ب است یا نه؟» وجود دارد، بلکه می‌خواستیم بدانم «الف ب است یا نه؟». در واقع، به جای اینکه سخن ما دربارهٔ واقعیتها باشد، دربارهٔ سخنانی است که دربارهٔ واقعیتها گفته شده و اصلاً از این سخنان به خود واقعیت انتقال نیافته‌ایم.

این تلوتلو خوردن فکری که هایدگر از آن به سرگیجه، گمگشتگی و گنجی تعبیر می‌کند؛ وقتی برای انسان حاصل می‌آید که به جای اینکه خودش با واقعیتها سر و کار پیدا کند، فقط با باورهای دیگران درباره واقعیت سر و کار دارد.

حال اگر دقت فرموده باشید می‌بینید این سه مرحله در همه ساحت‌های زندگی وجود دارد، حتی در زندگی روزمره. مثلاً، اگر به شما بگویم: به چه دلیل باید با فاشق و چنگال غذا خورد؟ می‌گویید: خوب گفته‌اند باید اینطوری غذا بخورید. اگر بپرسم به چه دلیل پسران باید خواستگاری دخترها بروند؟ می‌گویید: خوب دیگه، این جور گفته‌اند! چرا آدم باید در مجلس ترحیم شرکت کند یا اصلاً چرا باید سر جنازه رفت؟ خوب باید رفت دیگه! مردم از جشن و شادی خوششان می‌آید، شما هم خوشتان می‌آید؟ خوشم نمی‌آید، ولی چون زشت است پیش مردم بگویم از جشن خوشم نمی‌آید طوری زندگی می‌کنم که گویی از جشن و شادی لذت می‌برم!

بنابراین خودتان نمی‌دانید چرا باید فلان کار را بکنید چون برای شما چیزی روشن نیست و هنوز در آن سه فرآیند به سر می‌برید و طبیعتاً به راحتی می‌توان شما را از این سو به آن سو

کشاند؛ و چون تا الان چیزی را که به شما گفته‌اند، بدون دلیل قبول کرده‌اید طبعاً فردا که چیز دیگری بگویند آن را هم بدون دلیل قبول می‌کنید ولو خلاف چیز قبلی باشد.

نمونه چهارم، از یکی از روانشناسان نهضت سوم روانشناسی کارل راجرز امریکایی است که شاید بتوان گفت بعد از آبراهام مزلو هیچ شخصیتی بالاتر از ایشان در روانشناسی انسان‌گرا ظهور نکرده است.

راجرز در باب اتخاذ موضعها و ارزش داوریهای ما در زندگی سه مرحله را از یکدیگر تمییز داده که مرحله اول و دوم در همه آدمیان هست و نادرند افرادی که به مرحله سوم برسند. ایشان می‌گوید: وقتی طفل به دنیا می‌آید بر اساس حاجت واقعی ارگانسیم خود، رد و قبول و پذیرش و واژنش دارد. مثلاً فلان خوراکی را که می‌خورد به جهت سود رساندن به ارگانسیم بدنش است و اگر خوراکی دیگری را نمی‌خورد به دلیل زیانی است که به ارگانسیم او وارد می‌کند.

البته نه به این معنا که خودش دلیلش را می‌داند، بلکه در این سنین اول ارگانسیم به او القا می‌کند و راه را به او نشان می‌دهد. پس اگر هنگام گرسنگی گریه می‌کند، به دلیل زیانی است که گرسنگی بر او وارد می‌کند که می‌خواهد آن را دفع کند و از این لحاظ است که بچه کم‌خوری یا پرخوری ندارد و تنها به اندازه نیاز خود غذا می‌خورد. بدین ترتیب ارگانسیم بچه به صورت غریزی به او می‌گوید که این کار را بکن که به سود من ارگانسیم است و این کار را نکن که به ضرر من ارگانسیم است. این جریان کاملاً طبیعی است و همه گزینشها بر اساس حاجات واقعی ارگانسیم است. اما آهسته آهسته از دو سال و نیم به بعد نیاز دیگری در بچه پدید می‌آید که همان نیاز به محبوب واقع شدن است؛ یعنی این نیاز در بچه پدید می‌آید که من چنان باشم که مادر، پدر، خواهران و برادران و خلاصه اطرافیانم دوستم بدارند.

به محض جوانه زدن این نیاز، بچه بر سر دو راهی قرار می‌گیرد: از طرفی ارگانسیم بدن به او می‌گوید که این را بخور چرا که به سود من است، از طرف دیگر اگر بخورد مثلاً مادرش ناراحت می‌شود؛ یعنی رضایت مادر به قیمت زبان رساندن به ارگانسیم است و سود ارگانسیم به قیمت خشمگین کردن مادر.

حال آیا نمی‌شود هم سود ارگانسیم و هم رضایت مادر را به دست آورد و بین محبوبیت و برآمدن حاجات واقعی جمع کرد؟ پاسخ این است که نه. چرا؟ چون بچه دیر یا زود می‌فهمد که دیگران روح مثله نشده و عریان او را دوست ندارند و از این لحاظ است که بچه بین دوراهی قرار می‌گیرد که اگر غذا را بنخورم با وجود کمک به بدن، مادر خشمگین می‌شود و اگر نخورم رضایت مادر را جلب کرده و محبوب او شده‌ام اما به ضرر خود عمل کردم. از آنجا که انسان محبوب واقع شدن را بر حاجات واقعی خود مقدم می‌دارد. آهسته آهسته سانسور خود را شروع می‌کند و مثلاً به زبان حال می‌گوید: «ای آب تو برای بدن من خوبی، ولی اگر دست دراز کنم پدر اخم می‌کند، مادر خشمگین می‌شود، خواهرم قهر می‌کند و ... پس تو را نمی‌خورم».

تمام خودسانسورهای برای این است که محبوب واقع شویم؛ چرا که می‌خواهیم دل همه را به دست آوریم و طبیعاً به ازای هر یک دلی که می‌خواهیم به دست آورم باید تکه‌ای از روح خود را بکنم. چرا؟ چون تجربه نشان داده که دیگران روح تکه تکه نشده مرا دوست ندارند. لذا من هیچ وقت روح مثله نشده عریان خود را در معرض دید شما نمی‌گذارم. مثلاً، مرا به یک فیلم سینمایی دعوت می‌کنید، بعد می‌پرسید: فیلم چطور بود؟ من با وجود آنکه خیلی از فیلم بدم آمده، چون اگر بگویم فیلم مزخرفی بود دوستی خود را با شما از دست خواهم داد می‌گویم؛ بسیار جالب بود! دل و نیاز درونی‌ام می‌گوید: بگو از این فیلم خوشم نیامد و بسیار مزخرف بود، اما محبوبیت طلبی‌ام می‌گوید: توجه داشته باش که اگر این را گفتم دوستی شما متزلزل یا نابود می‌شود و به همین دلیل از فیلم تعریف کاذب می‌کنم.

بنابراین فاز اول فاز ارزش داوری «خود» طفل در مورد خودش است، اما فاز دوم فاز ارزش داوری از نگاه «دیگران» است. در فاز دوم برای محبوب واقع شدن — از طریق مثله کردن یا پنهان ساختن خود<sup>۱</sup> — خود را سانسور می‌کنم.

۱. مثله کردن وقتی رخ می‌دهد که باوری را که شما از من می‌خواهید داشته باشم جایگزین باوری می‌کنم که خودم می‌خواستم داشته باشم. پنهان ساختن وقتی رخ می‌دهد که من روح بیکارچه خود را حفظ می‌کنم اما نمی‌گذارم شما از باور واقعی من باخبر شوید.

به نظر راجرز اغلب ما آدمیان تا آخر عمر در همین نیاز می‌مانیم و برای خوشایند دیگران خود را مثله می‌کنیم. در مناجات معروف عارف آلمانی آمده: «خدایا مرا از من می‌ربایند.» چون این رفیق می‌گوید: این نکته‌ات بد است. می‌گویم: خوب اگر تو می‌گویی بد است آن کار را می‌کنم. رفیق دیگر می‌گوید: آن نکته هم بد است، آن را هم نمی‌کنم و همین‌طور باور و حس و عاطفه و تمام چیزهای مرا از من می‌ربایند. این است که باورها، احساسات و عواطف من همان باورها و احساسات و عواطفی است که شما می‌خواهید و قس علیهذا.

بنابراین، ما همیشه طفل درونمان را تنها در درون زندگی نگه می‌داریم و هیچ‌وقت از او مشاوره نمی‌خواهیم بلکه از دیگران مشاوره می‌خواهیم. در واقع همیشه زبان حال ما به یکدیگر این است که می‌گوییم: فلانی! تو که خوبی، یعنی آنطوری هستی که من تو را می‌خواهم، من چطورم؟ در حالی که زبان قال ما در احوالپرسیها عکس این است. به تعبیر دیگر در احوالپرسی من حال خود را از شما می‌پرسم و شما حال خود را از من و همه ما برای خوشایند دیگران خود را بزک می‌کنیم، در حالی که طفل درون هر کدامان می‌گوید: این کار را نکن.

مثال دیگری عرض کنم: اگر شما برای بنده غذایی را سرو کنید، من هیچ وقت نمی‌گویم که آن غذا را دوست ندارم و با اینکه طفل درونم می‌گوید: تو که این غذا را دوست نداری و اگر در خانه خودت بودی، غذا را با بشقابش از پنجره به بیرون پرتاب می‌کردی! می‌گویم: درست است، اما اگر این کار را بکنم محبوبیت از دست می‌رود.

اغلب ما آدمیان در این مرحله دوم، یعنی ارزش داوری دیگران که منجر به مثله شدن روح خودمان می‌شود، می‌مانیم. اما راجرز می‌گفت: کسانی هستند که در این مرحله از خود می‌پرسند من چه کسی را فدا می‌کنم؟ در واقع، من دارم خودم را فدای دیگران می‌کنم و آیا هیچ عاقلی خود را فدای دیگران می‌کند؟

بدین ترتیب افرادی به مرحله سوم، یعنی ارزش داوری از نگاه خود می‌رسند و می‌گویند: ما این هستیم، هر که دوستان دارد، بدارد؛ و هر که دوستان ندارد، التماس دعا.

چارلی چاپلین، هنرپیشه معروف، جمله بسیار حکیمانه‌ای به دخترش می‌گوید - گرچه این جمله در مسائل اخلاقی - خانوادگی است، اما در همه جنبه‌ها قابل اجراست. او می‌گوید: «دخترم بدن خودت را بر کسی عریان کن که روح عریان تو را دوست بدارد».

ما در واقع باید چنین خصلتی را بپذیریم و بگوییم روح عریان ما این است، هر که می‌پسندد، پسندد؛ و هر که نمی‌پسندد، نپسندد. این می‌شود زندگی اصیل.

زندگی اصیل، یعنی بر اساس اعتماد به چشم دیدن، نه کور کردن چشم خود و دیدن با چشم دیگران؛ یعنی دیدن زندگی را از پشت عینک خود، نه لگد مال کردن عینک خود و بر چشم زدن عینک دیگری یعنی زندگی‌ام را بر اساس صرافت طبعهای شخصی خودم بسازم نه تعطیل کردن اقتضانات درون برای کسب رضایت دیگری. راجرز می‌گفت: اگر کسانی به این مرحله سوم برسند، در واقع به طفل دوران کودکی بازگشته‌اند، اما طفلی بسیار پخته؛ چرا که در دوران کودکی، طفل بر اساس غریزه به حاجات واقعی خود عمل می‌کرد، اما در این مرحله سوم بر اساس عقل می‌فهمد که حاجات واقعی او چیست. در حقیقت، آن نوعی تشخیص ناآگاهانه حاجات بود و اینجا تشخیص آگاهانه حاجت است.

متأسفانه چون ما آدمیان به ندرت به این مرحله سوم می‌رسیم، به نظر راجرز تا آخر زندگی عاریتیمان را ادامه می‌دهیم. مثلاً اگر وقتی از کسی می‌پرسند چرا آواز می‌خوانی، بگوید: برای اینکه دلتنگی‌ام کم می‌شود، یا چون از صدای خودم خوشم می‌آید، این زندگی اصیل است؛ اما اگر بگوید: چون می‌گویند خوش آوازی، این زندگی عاریتی است.

نکته دیگر اینکه در واقع وضع دیگران همانند ماست؛ یعنی من از شما حرف‌شنوی دارم، شما از دیگران، آن دیگران هم از دیگران و ... خوب، در این مآل ما در نهایت از چه کسی حرف‌شنوی داریم و تابع چه کسی هستیم؟ (چون فرض این است که دیگران هم به صرافت طبع خود عمل نمی‌کنند). اینجا است که باید نمونه دیگری ذکر کنم.

نمونه پنجم، یک فیلسوف و عارف و روانشناس اروپای شرقی به نام آقای جاروس است، که فعلاً استادی در کانادا و استاد فلسفه در دانشگاه‌های امریکاست. ایشان معتقد است که

زندگی عاریتی سخن‌شنوی از فرد نامرئی است، کسی که او را نمی‌بینیم و اصلاً نمی‌توان او را دید.

آزمایشهای روانشناسی نشان داده است که اگر شخصی تنها، در یک اتاق ساختمانی مشغول کار باشد و ببیند که از زیر در دودی به درون اتاق می‌آید، به محض رؤیت دود، به طرف در می‌رود تا علت آن را کشف کند یا از دیگر افراد ساختمان بپرسد. اما اگر سه نفر در یک اتاق باشند و همین دود را ببینند، خیلی که زود دست به کار شوند ۶ دقیقه بعد از ورود دود است، و گاهی تا رؤیتشان از آنها گرفته نشود هیچ تکان نمی‌خورند. چرا؟ چون نفر اول می‌گوید: اگر این دود چیز خطرناکی بود، آن دو نفر واکنش نشان می‌دادند و چون آن دو نشسته‌اند لابد چیز خطرناکی نیست، غافل از اینکه آن دو نفر هم به دوتای دیگر نگاه می‌کنند و همین توجیه را می‌آورند. یعنی من به دلیل چیزی که در آن دو می‌بینم تشخیص خودم را تعطیل می‌کنم. غافل از اینکه دوتای دیگر هم همین فکر را می‌کنند. خوب، در این فرآیند ما از چه کسی تبعیت می‌کنیم؟ من از شما دو تا، دومی از ما دو تا، و سومی هم از دو تای اول، پس در واقع داریم از «هیچ کس» تبعیت می‌کنیم!

نمونه ششم، ویلیام جیمز، فیلسوف و روانشناس معروف امریکایی است که اصلی به نام «اصل برهان اجتماعی»<sup>۱</sup> دارد. اصل برهان اجتماعی، یعنی اعتقاد به اینکه هر چیزی که دیگران می‌گویند، لابد برهانی پشت آن است؛ و چون من همه شما غیر از خودم را در نظر می‌گیرم و شما هم همه را، غیر از خودتان، در نظر می‌گیرید و دیگران هم به همین ترتیب، در واقع ما از هیچ کس تبعیت می‌کنیم. مثلاً همه ما که اینجا نشسته‌ایم می‌گوییم: خدا وجود دارد، اما اگر از تک تک ما بپرسند: چرا؟ می‌گوییم در محلّ خودش ثابت شده و در این پاسخ، افراد دیگر جامعه را پشتوانه سخن خود قرار می‌دهیم که آنان هم به این باور معتقدند. طبعاً با این وصف اگر در محیطی بودیم که همه می‌گفتند خدا وجود ندارد، ما هم می‌گفتیم خدا وجود ندارد!

1. principle of social proof



در حقیقت عقیده همه ما دوری است، چون عقیده من به دیگری منتقل می‌شود، از دیگری هم به دیگری و ... نهایتاً هم به خود من بازمی‌گردد. چنین زندگی‌ای عاریتی است، یعنی زندگی‌ای است که من مسئول کارهای خودم نیستم. چون من شما را به این باورها، احساسات و عواطف و ... وارد کرده‌ام و شما مرا. وقتی اینطور باشد حاصل مجموع این زندگیها هم‌رنگی با جماعت است؛ یعنی هم‌رنگی با هیچ کس؛ یعنی در واقع من با جماعتی که هیچ کسند هم‌رنگی می‌کنم تا محبوب جماعتی که همه منهای من هستند، بشوم. در نتیجه من پیش همه محبوب می‌شوم اما پیش خود مقبوضم! چرا؟ چون آن عامل درونی من هر بار مرا به چیزی امر می‌کند، اما من به خاطر جلب وضایت شما از اطاعت او سرباز می‌زنم.

این حالت که همه دوستان می‌دارند، اما خودمان، خودمان را دوست نداریم «با خود در کشاکش بودن»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. همه زندگیهای عاریتی به این کشاکش درون کشیده می‌شود، چون دائماً برخلاف تشخیصهای خود شخص عمل می‌شود.

بدین ترتیب، شاخصه‌های اصلی زندگی عاریتی چنین هستند: تقلید می‌کنیم، تبعید می‌ورزیم، بی‌دلیل سخن می‌گوییم، سخنان دیگران را بی‌دلیل می‌پذیریم و دیگران هم سخنان ما را بی‌دلیل می‌پذیرند و بر سر هیچ هیاهو می‌کنیم، با همه وفاداریم جز با خود، با همه صداقت داریم جز با خود، با همه یکرنگ هستیم جز با خود.

در حالی که شاخصه‌های اصلی زندگی اصیل عبارتند از: به خود وفادار بودن نه به هیچ کس دیگر، با خود صداقت داشتن نه با هیچ کس دیگر، با خود یکرنگ بودن نه با هیچ کس دیگر.

زندگی اصیل یعنی زندگی‌ای که در آن انسان تنها به خودش وفادار است، و مسأوی است با «در التزام خود حرکت کردن» و «در معیت خود زیستن»، و بنابراین هرگاه وفاداری به خود فدای وفاداری به دیگر یا دیگرانی شود، زندگی من عاریتی خواهد بود.

---

1. selfchallenging

وفاداری به خود یعنی چه؟ معنای واضحتر وفاداری به خود، فقط بر اساس فهم خود عمل کردن و فهم خود را مبنای تصمیم‌گیریهای عملی قرار دادن است. پس هر کس که فقط بر اساس فهم خود در زندگی‌اش تصمیم‌گیری کند، فهم خود را تعطیل نکرده و زندگی اصیل دارد.

چه وقت فهم خود را تعطیل می‌کنیم؟ آنگاه که اساس زندگی ما اینها می‌شود: مستهای نیازموده، تعبد، تقلید افکار عمومی، هم‌رنگی با جماعت، کسب محبوبیت به هر قیمتی، کسب رضای مردم و ... بنابراین کسانی زندگی اصیل دارند که در واقع هیچ باور نیازموده‌ای را مبنا قرار نمی‌دهند، تقلید نمی‌کنند، تعبد نمی‌ورزند، هم‌رنگی با جماعت ندارند، افکار عمومی در آنها مؤثر نیست و در پی این نیستند که محبوبیتشان را به هر قیمتی حفظ کنند؛ بلکه می‌گویند: من بر مبنای آنچه خود فهم می‌کنم، عمل می‌کنم. حال اگر با این «بر مبنای فهم خود عمل کردن» محبوبیت حفظ شد، که شد و اگر نشد، هیچ مهم نیست. یعنی من در واقع به هر قیمتی نمی‌خواهم در دل شما جا باز کنم من می‌خواهم در دل خود جا باز کنم؛ می‌خواهم خودم از خودم بدم نیاید، نه اینکه شما از من بدتان نیاید؛ چرا که خوشایند خودم بر خوشایند شما تقدم دارد و زندگی اصیل در واقع یعنی همین. یعنی زندگی‌ای که در آن، من به خاطر اینکه در دل شما جا باز کنم یا برای اینکه رضای شما را به دست آورم، از فهم و استنباط خودم از واقعیات دست بردارم.

در آخر، مواردی از قرآن کریم ذکر می‌کنم که بنا بر آنها گویی نظر قرآن کریم هم بر زندگی اصیل است. البته نمی‌خواهم بگویم نظر قرآن فلان است، بلکه می‌خواهم بگویم در قرآن هم آیات و شواهدی نزدیک به دیدگاههای ذکر شده وجود دارد، چه آیات خلاف هم باشد و چه نباشد. این آیات عبارتند از:

(۱) آیه‌ای در مورد یهودیان و مسیحیان که می‌گوید: «اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» [توبه: ۳۱]؛ می‌فرماید: اینان — یعنی مسیحیان و یهودیان — علمای دینی خود را، غیر از خدا یا علاوه بر خدا، می‌پرستیدند.

شخصی از امام باقر<sup>(ع)</sup> یا امام صادق<sup>(ع)</sup> می‌پرسد: آیا واقعاً اینها از مردم می‌خواستند که «ما را بپرستید؟» امام می‌فرماید: نه، هیچ وقت آنها چنین دعوتی نمی‌کردند. حتی اگر چنین دعوتی هم می‌کردند، کسی پاسخ مثبت نمی‌داد. صحابی می‌پرسد: پس مقصود قرآن چیست؟ حضرت می‌فرماید: اینها همان معامله‌ای را با علمای خود می‌کردند که تنها باید با خدا کرد. آن معامله این است که انسان فقط باید سخن خدا را بی‌چون و چرا قبول کند و از هر کس دیگری برای سخنش دلیل بخواهد. چون اینها سخنان علمای خود را بی‌چون و چرا می‌پذیرفتند، در نتیجه، خداوند می‌فرماید که اینها علمای خود را می‌پرستیدند: یک روز می‌گفتند یک ششم اموالتان را به عنوان وجوه شرعیه بپردازید، آنها هم می‌پرداختند. بعد از مدتی می‌گفتند: نه، باید یک هشتم بپردازید، آنها هم می‌گفتند: بفرما. نمی‌گفتند اگر الان یک هشتم راست است، پس یک ششم قبلی دروغ بوده و اگر یک ششم قبلی راست بوده پس الان دروغ می‌گویید. بدین ترتیب اینها فقط مقلد و متعبد بودند.

(۲) آیه دیگر درباره اهل جهنم است که وقتی مورد خطاب قرار می‌گیرند یا خودشان مخاطبه می‌کنند و بر سر این موضوع بحث می‌کنند که چه چیزی ما را به اینجا کشانید، همه می‌گویند: «أَنَا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُفِّرْنَا فَاضَلُّونَا السَّبِيلَ» [احزاب: ۶۷]، یعنی ما از اکابر خودمان حرف شنوی داشتیم و آنها ما را به این راهها کشانیدند. این یعنی زندگی عاریتی و حرف‌شنوی از کسی، با اینکه از درون ما چیز دیگری برمی‌خیزد.

(۳) قرآن در مواردی، وقتی می‌خواهد از طرف مقابل حرف‌شنوی داشته باشد می‌گوید: از شما حرف‌شنوی می‌توانیم داشته باشیم، ولی دلیلتان را بیاورید. «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» [بقره: ۱۱۱].

۱. بسته به اینکه «من دون» را به معنای «غیر» بگیریم یا به معنای «علاوه بر»؛ چون در زبان عربی به هر دو معنا آمده است.

۴) در مورد پیامبر ما و برخی پیامبران دیگر آمده است که وقتی مردم را دعوت می‌کردند، مردم می‌گفتند: ما حرف شمای پیامبر را قبول نمی‌کنیم. چون روش پدران ما به گونه دیگری بوده است و ما هم همان روش را در پیش می‌گیریم: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ» [زخرف: ۲۲].

«اثر» یعنی ردپا، یعنی ما پیامان را همان جایی که ردپای پدرانمان است می‌گذاریم و درست همان راه را می‌روییم. قرآن می‌فرماید: حتی اگر پدرانشان بی‌شعور هم بودند و فهم نداشتند، اینها باید تبعیت کنند؟ «أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا» [بقره: ۱۷۰].

۵) نمونه دیگری که باز هم در مورد پیامبر (ص) ما و انبیای سلف مشترک است، این است که معمولاً آنها در مقابل افکار عمومی جامعه خودشان می‌ایستادند. در قصص انبیا دائماً این هست که پیامبران چیزهایی می‌گفتند که مردم قبول نداشتند، ولی آنان ایستادگی می‌کردند و نمی‌گفتند که خوب ما هم مثل افکار عمومی بگوییم.

من در جایی در مورد این آیه بحث می‌کردم، کسی گفت: خوب، بله شما پیامبر بشوید، بعد هم در مقابل افکار عمومی بایستد. به او گفتم: پیامبری پیامبر را دیگران قبول داشتند یا فقط خودش قبول داشت؟ طبعاً دیگران که قبول نداشتند اما برای خودش مطلب واضحی بود. حالا اگر عقیده دیگری هم نزد من واضح باشد، به همین دلیل، حق دارم در مقابل شما بایستم. یعنی اگر مطلبی مانند آفتاب برای بنده وضوح داشت، چه شما موافق بنده باشید و چه نه، من از شما تبعیت نمی‌کنم. شکار سایه نمی‌کنم، خودم را رها نمی‌کنم تا به دنبال شما بروم. پیامبری پیامبر هم برای او وضوح داشت، لذا می‌گفت: اگر در دست راستم خورشید و در دست چپم ماه را بگذارید من از عقیده خود بر نمی‌گردم.

۶) مورد دیگری که می‌خواهم از قرآن نقل کنم شامل همه آیاتی می‌شود که با عباراتی چون «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» و «أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» می‌آید که باز هم به نظر می‌رسد برای نفی زندگی عاریتی است. «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» یعنی نگو اکثریت این را می‌گویند و من هم می‌پذیرم،

چون اکثریت لایعقلون و لایفقهون هستند. اگر اینطوری بگویی، در واقع یعنی تو هم یک بی‌شعوری و از بی‌شعورهای دیگر تبعیت می‌کنی و این دقیقاً زندگی عاریتی است. بنابراین به نظر می‌آید در قرآن شواهد زیادی در باب زندگی اصیل وجود دارد که می‌گوید: اگر چیزی را خودت یافتی تبعیت کن و به آن عمل کن، ولو اینکه همه مخالف باشند. پس تبعیت از قواعد و هنجارهای اجتماعی تنها زمانی قابل دفاع منطقی است که خودم به حقانیت آنها و قوف داشته باشم؛ وگرنه تبعیت از آنها مساوی تبعیت از جهل عمومی و ندانسته‌های همه خواهد بود.

بنابر آنچه گفته شد دومین مؤلفه معنویت انسان معنوی زندگی اصیل است. انسان اصیل فقط به یافته‌های خود اعتنا می‌کند و از چیزی تبعیت می‌کند که با مجموع نیروهای ادراکی خودش به وضوح یافته باشد؛ و از این لحاظ انسان اصیل و معنوی هیچ وقت بر اساس حدس و امثال آن سخن نمی‌گوید.

هایدگر در ادامه بحث خود در این باره می‌گوید: یکی از ویژگی‌های انسانهای عاریتی این است که چون هیچ چیزی در آنها ریشه ندارد، همه چیزشان بر اساس حدس و گمان است. من در اینجا به یاد این آیه قرآن می‌افتم که می‌فرماید: «إِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» [انعام: ۱۱۶] یعنی فقط حدس می‌زنند؛ یا در جایی دیگر می‌فرماید: «إِنَّ هُمْ إِلَّا يَنْظُنُونَ» [بقره: ۷۸]، «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» [یونس: ۳۶] یعنی اینها گمانی‌اند. (گمان آن است که از درون شما نجوشد).

پس ما تا این گام را بر نذاریم به معنویت راه نمی‌یابیم و هیچ چیز برای خود ما حیات و نشاط پیدا نمی‌کند، چون همیشه در حال دلقک‌بازی و فیلم بازی کردن هستیم؛ درست مانند کارگردانی که نقشی را بر عهده یک هنرپیشه می‌گذارد، چه آن هنرپیشه آن را دوست داشته باشد و چه نه. حال گویی کسانی — به زبان حال — به ما گفته‌اند: اگر می‌خواهی زندگی اجتماعی‌ات پا برجا بماند باید اینطوری زندگی کنی و ما هم قبول کرده‌ایم! غافل از اینکه به گفته حضرت علی بن ابیطالب<sup>(ع)</sup> «رضی الناس غایة لاندرك»، یعنی رضای مردم هدفی است که هیچ کس به آن نمی‌رسد.

بنابراین اگر دنبال این هستید که رضایت مردم را به دست آورید، قیمتش آن است که از خودتان بدتان خواهد آمد. علاوه بر این، با آن رضایت همه مردم هم به دست نمی آید، چون به هر حال هر کسی نظر خاصی دارد که با دیگری متفاوت است و طبعاً رفتاری که ما را خوش می آید، او را ناخوش می آید: «ضرب الله رجلاً فیه شرکاء متشاکسون». انسانی که نوکر چهار ارباب باشد، که خود این اربابها با هم دعوا دارند، چه باید بکنند؟ باز اگر همه آنها می گفتند «بنشین» خوب بود. اما یکی می گوید «بنشین»، دیگری می گوید «برو»، این نوکر بدبخت چه کند؟

پس مسلم است که رضایت خود را از دست می دهیم و تقریباً مسلم است که رضایت دیگران از خود را هم کسب نمی کنیم.

ولی عارفان اینگونه نبودند؛ لذاست که عارف معروف به شاگرد خود گفت: «حکایت نویس نباش، چنان باش که از تو حکایت بنویسند»، یعنی بین خودت چه می فهمی و مرتب نگو فلانی اینطور گفته، بهمانی آنطور گفته، فلان کس چنان می خواهد و ...

در اینجا دو مطلب را خدمتان عرض می کنم. یکی اینکه کسانی که به این معنا زندگی اصیل دارند، ممکن است خداحتاس باشند یا نباشند، و در هر دو حال به اصالت زندگی شان ضرر نمی رسد؛ چون خدا تنها موجودی است که ما را آنچنان که هستیم و بدون آرایش و پیرایش می خواهد و بنابراین نباید برای او فیلم بازی کنیم. اگر کسی هم به خدا قائل نباشد به طریق اولی ضرری به اصالت زندگی اش نمی خورد. به تعبیر دیگر، با خود صداقت داشتن و به خود وفادار بودن با وفاداری به خدا — اگر خدایی در جهان باشد — ناسازگار نیست. ز

دوم آنکه، شاید به نظر برسد که اگر زندگی عاریتی قبول کردن اقوال دیگران است، پس حتماً زندگی اصیل باید به معنای رد کردن همه اقوال باشد؛ اما اینطور نیست. زندگی اصیل وقتی به دست می آید که تابع دلیل قانع کننده بی برو برگرد باشیم؛ وگرنه پیرو صرف قول دیگران بودن نه دلیل بر بطلان آن است و نه دلیل بر صحت و حقایق آن. بدین ترتیب، آنچه زندگی را اصیل می کند عبارت است از: طرف دلیل را مراعات کردن، ابتناءالدلیل بودن، طرف برهان را دیدن و رعایت و پاسداشت برهان را کردن. به همین دلیل است که باید ببینیم چه

چیزهایی می‌توانند برهان به حساب آیند و چه چیزهایی نمی‌توانند. وظیفه اخلاقی ما ایجاب می‌کند یک شناخت معرفتشناختی جدی از چیزهایی که قابلیت دلیل بودن را دارند یا ندارند، حاصل کنیم.

اکنون می‌خواهم ربط زندگی اصیل را با مبحث معرفتشناسی عرض کنم. ابتدا، دو مقدمه ذکر می‌کنم و بعد بر اساس آن دو مقدمه به نکته‌ای می‌پردازم که ما را وارد بحث خودمان می‌کند.

### مقدمه اول: ذکر سه عامل

نمی‌توان ادعا کرد که سه عامل «جهل»، «خطا» و «سوء نیت» از تاریخ بشر ریشه‌کن شده است و هیچ کس دلیل یا برهانی اقامه نکرده که امروزه بشر دستخوش این سه بیماری و عیب و نقص نیست. انسان هنوز هم — کمافی السابق — دستخوش این سه عامل است و هنوز هم ما خود، همشهریان جامعه و همهٔ هموعانمان را اینگونه می‌یابیم.

معنای «سوء نیت» روشن است. «جهل» یعنی ندانستهای ما. «خطا» یعنی جهل مرکب و مضاعف. در واقع، «خطا» وقتی است که من واقعیت را نمی‌دانم ولی گمان می‌کنم که می‌دانم؛ اما اگر واقعیت را ندانم و بدانم که نمی‌دانم فقط دستخوش «جهل» هستم.

در واقع، این سه در زندگی بشر همچون مالاریایی‌اند که نمی‌توان گفت ریشه‌کن شده‌اند. خوب، اگر ما دستخوش این سه بیماری هستیم، من از کجا بدانم آنچه افکار عمومی می‌گویند ناشی از یک یا دو یا هر سه عامل نیست؟ از کجا بدانم آنچه از طریق سنت به من رسیده، یا آنچه مقلدها به ما مقلدین می‌گویند دستخوش این سه عامل نیست؟ از کجا بدانم کسانی که نسبت به آنها متعبد هستم وقتی چیزی به من می‌گویند دستخوش این سه عامل نیستند؟

پس تا وقتی یقین نکرده‌ایم این سه بیماری ریشه‌کن شده‌اند، همیشه باید این گمان را در خود زنده نگه داریم که شاید آنچه دیگری به ما می‌گوید ناشی از «سوء نیت»، «خطا» یا «جهل» او باشد.

## مقدمه دوم: بت‌های بیکن

به تعبیر فرانسویس بیکن، فیلسوف و اندیشمند انگلیسی، ما انسانها در زندگی به پرستش چهار «بت» دچاریم و چون عقاید ما متأثر از این بتهاست به کج‌اندیشی مبتلا می‌شویم و اندیشه‌های نادرست گریبانمان را می‌گیرد.

جالب است این نکته را بگویم که در زبانهای اروپایی (مثلاً انگلیسی) «بت» و «عقیده» از یک ریشه‌اند: آنان برای واژه «عقیده» از «idea» استفاده می‌کنند و برای واژه «بت» از «idol»، «dolatry» به معنای بت‌پرستی است. بسیاری از ریشه‌شناسان<sup>۱</sup> علت یکی بودن ریشه این دو لغت را این دانسته‌اند که بشر حس می‌کرده بزرگترین بتها عقاید خودش است.

پس ما چهار دسته بت داریم؛ یعنی چهار دسته عقاید هستند که با وجود آنکه حق نداریم آنها را بپرستیم ولی می‌پرستیم. این بتها عبارتند از:

۱) بت‌های قبیله یا طایفه‌ای: این بتها یک سلسله توهمات و باورهای نادرست و خطاست که همه انسانها — کمابیش — به آنها دچارند. از جمله مثالهایی که بیکن آورده این است که همه انسانها، آگاهانه یا ناآگاهانه و خواسته یا ناخواسته، دستخوش «قیاس به نفس»<sup>۲</sup> اند و بسیاری از باورها، حکمها و داوریهای انسان از این قیاس به نفس کردنها ناشی می‌شود.

بت دیگری که از همین قسم است و همه ما انسانها — کمابیش — به آن دچاریم، «دلیل‌تراشی» است. «دلیل‌تراشی»<sup>۳</sup> به معنای دقیق کلمه یعنی مؤیدهای عقاید خود را به حساب بیاوریم، اما به مضعفهای آن توجهی نکنیم. فرق «استدلال» و «دلیل‌تراشی» همین است که در دلیل‌تراشی من تنها به مؤیدات عنایت می‌کنم و مطلقاً به مضعفات عقیده خود التفات ندارم مثال ساده‌اش آن است که اگر در زندگی دو تا خواب صادق ببینیم به آن توجه می‌کنیم اما به میلیاردها خواب ناصدقی که در زندگی دیده‌ایم توجه نمی‌کنیم، و بعد بر این اساس احکامی صادر می‌کنیم.

1. Etymologists

2. rationalization



۲) بتهای غار: این بتها همگانی و عمومی نیستند، بلکه ناشی از خصایص روحی و فردی آدمی‌اند. ما آدمیان اختصاصاتی داریم که ممکن است باورهایی در ما ایجاد کند تا آنها را بپرستیم. مثلاً، بعضی از انسانها مزاجاً دیرباورند و طبعاً رویکرد شکاکانه به امور پیدا می‌کنند. برخی دیگر مزاجاً زودباور، خوش باور، یا ساده لوحند و طبعاً گرایش‌های جزم‌گرایانه<sup>۱</sup> دارند و می‌گویند: این است و جز این نیست که مثلاً «الف ب است» و هر کس بگوید «الف ب نیست» منکر بدیهیات شده است.

برخی انسانها به گونه‌ای هستند که وقتی به اموری توجه می‌کنند موارد تشابه آنها به چشمشان می‌آید و برخی دیگر اتفاقاً بیشتر متوجه موارد تخالف می‌شوند. و طبعاً اینها دو تیپ باور یا عقیده در زندگی پیدا می‌کنند.

۳) بتهای بازار: این بتها در اثر همنشینی با مردم - که خود ما هم یکی از همین مردم هستیم - پدید می‌آیند؛ یعنی بسیاری از اوقات، ما انسانها وقتی در جمع قرار می‌گیریم دستخوش توهم می‌شویم. مثال ساده آنکه بعد از فرانسیس بیکن، مخصوصاً در قرن بیستم، بسیار اهمیت پیدا کرد (هرچند در زمان بیکن بسیاری از افراد متوجه اهمیت آن نشدند) این است که چون زبان امری بازاری است؛ یعنی در اثر معاشرت و همنشینی آدمیان با یکدیگر پدید آمده است معمولاً «وضوح» ندارد و دستخوش «ابهام»، «ایهام» و «غموض» است. وجود این چهار عامل در زبان روزمره و طبیعی باعث می‌شود که ما عقاید خطا پیدا کنیم. به تعبیر دیگر، چون ما نمی‌توانیم زبانی با دقت ریاضی - منطقی داشته باشیم از زبانی استفاده می‌کنیم که ما را فریب می‌دهد و به عقاید نادرستی می‌کشاند. ویتگنشتاین در اوایل قرن ۲۰ می‌گفت: هنر کل فلسفه این است که فریب‌خورده‌گیهای ما را از زبان نشان دهد؛ یعنی فلسفه می‌تواند نشان دهد که چقدر ما فریفته (فریب‌خورده) زبانمان هستیم و با وجودی که آدمیان خودشان زبان را ساخته‌اند، چقدر گول آن را خورده‌اند!

---

1. dogmatic

۴) بتهای نمایشخانه یا تئاتر: این نوع بت به مجموعه خطاهایی اطلاق می‌شود که ما آدمیان به تبعیت از بزرگانمان دچار آنها می‌شویم. مجموعه خطاهایی که محصول تبعیت از هر کسی است که در جامعه ما بزرگ به حساب می‌آید و به همین دلیل مقتدا و مقلد ما شده، نسبت به او تعبد می‌ورزیم و به تعبیر زبانهای اروپایی یک نوع «Authority» یعنی اقتدار معنوی، فکری و فرهنگی نسبت به ما پیدا کرده است.

این بزرگان می‌توانند در لباس فیلسوف، حکیم، عارف، عالم اخلاق، رهبر سیاسی، مصلح اجتماعی یا هزار لباس دیگر باشند و حتی امروزه می‌توانند لباس هنرپیشه‌ها را بپوشند.

وقتی شما در باب جدیترین مسائل زندگی با یک ستاره سینما گفتگو می‌کنید، در واقع، شما فکر می‌کنید چون به جهتی ستاره سینما شده است، هر سخنی بگوید درست است و بنابراین این امکان هست که از کوچکترین تا بزرگترین سؤالات را از یک ستاره سینما یا یک فوتبالیست پرسید!

جالب این است که پریشب دیدم از یک فوتبالیست درباره شب قدر می‌پرسیدند! خوب وقتی فوتبالیستها دین‌شناس شمرده شوند و متدینها فوتبالیست، نه فوتبال فوتبال می‌شود و نه دین دین.

وقتی شما از یک فوتبالیست می‌پرسید: معنای شب قدر چیست، معنایش این است که اگر کسی پایش خوب حرکت می‌کند و ماهیچه‌های چست و چابک دارد، می‌تواند در باب شب قدر هم اظهار نظر کند. گویی باید از بزرگان حرف بشنویم و حرف آنان حتماً درست و صادق است و خطاپذیر و خطابر دار نیست.

البته این بزرگان در جامعه‌های مختلف متفاوتند: در جامعه‌هایی که سیطره دین بیشتر است طبعاً عالمان دینی و روحانیون این شأن را دارند. در جامعه‌ای مثل جامعه غرب امروز ممکن است ستاره‌های سینما، فوتبالیستها اینگونه باشند. در جامعه‌های دیگر ممکن است سیاستمداران یا عالمان علوم تجربی و ... اینطور باشند.

حتی وقتی از انیشتین هم در مورد معنای زندگی پرسید همین خطا را کرده‌اید. چون او فیزیکدان و ریاضیدان است و اگر چنین چیزی از او پرسید درست مثل این است که از لبنیاتی سر کوچه این سؤال را بکنید، چون هیچ کدام در حیطه کارشان اظهار نظر نکرده‌اند.

بیکن از این جهت به چنین بتهایی «بت نمایشخانه و تئاتر» می‌گوید که همه وقت مورد توجه ما هستند و همان‌طور که انسان در نمایش همیشه به صحنه نگاه می‌کند، گویسی بزرگان در صحنه جامعه قرار گرفته‌اند و چشمان ما به لب و دهان آنها دوخته شده است.

بر اساس این، دو مقدمه می‌گویم که نتیجه طبیعی پذیرش و باور این دو مقدمه این است که، به تعبیر دکارت، نوعی «شک دستوری» پیدا کنیم. شک دستوری یعنی اینکه ببینیم آیا می‌توانیم در همه این امور شک کنیم و بعد از این شک به یقین برسیم یا نه. چنین شک‌هایی «methodological» (دستوری) است. باید توجه داشت که شک دستوری غیر از شکهای دیگر همچون شک مزاجی، استدلالی و استفهامی است. شک دستوری یعنی اینکه چه اشکالی دارد من بنای خود را بر این بگذارم که تمام آنچه دیگران به من القا و تلقین کرده‌اند مورد تردید قرار دهم، حتی اگر آنها به حسب ظاهر کاخی باشکوه باشند. من می‌خواهم دانه دانه آجرهایی را که خانه باورهایم را تشکیل داده‌اند از نو بیازمایم و بدین ترتیب خانه جدیدی بسازم که حتی اگر کلبه‌ای هم باشد بر آن کاخ رجحان دارد. من نمی‌دانم زندگی در آن کاخ مرا به کجا می‌کشاند، اما از آنجا که این کلبه را بر اساس القائات و تلقینات دیگران که نسبت به آنها ظن به خطا و سوء نیت و جهل دارم، نساختم؛ بلکه بر پایه فهم خودم ساختم می‌دانم که زندگی در آن چه سرنوشتی دارد.

این را تأکید کنم که شک دستوری نتیجه باور به آن دو مقدمه است و اگر بخواهید زندگی اصیل داشته باشید باید ابتدا آن دو مقدمه را باور کرده، سپس شک کنید، که اگر اینطور نباشد شک شما هم غیر اصیل است. شما باید بر اساس فهم خودتان به این برسید که بت‌های چهارگانه بیکن زنده‌اند هنوز مالاریای جهل، خطا و سوء نیت ریشه‌کن نشده است تا نتیجه طبیعی اعتقاد به این دو مقدمه شک دستوری‌ای باشد که در آن بگویید: من بنا را بر نادرست بودن باورهایم می‌گذارم و به همین دلیل باید تک تک آنها را بیازمایم و ببینم که آیا «خدا

وجود دارد؟»، «زندگی پس از مرگ وجود دارد؟» «ارتباط خدا به وسیلهٔ رسالت و نبوت با بعضی از انسانها»، «سخن گفتن خدا با برخی افراد و پیام‌رسانی به همهٔ انسانها از طریق آنها»، «هدفمند بودن عالم خلقت»، «معنادار بودن زندگی»، «اخلاقی بودن نظام خلقت» درست است یا نه؟

پس انسان در باب همهٔ اینها می‌تواند از نو تأمل کند که حاصلش ممکن است مزید یا مضیف عقیده سابق باشد و هر کدامش باشد، خوب است، ولی اگر پس از تأملات به این نتیجه رسیدید که عقاید موروثی شما نادرست است، زندگی کردن بر اساس این عقاید جدید زندگی اصیل است نه بر اساس عقاید سابق.

می‌خواهم بگویم فرآیند درست این است که بر اساس فهم خویش زندگی کنیم و مهم نیست نتیجه و فرآورده این فرآیند چه عقایدی باشد بلکه ما باید از هر عقیده‌ای که بر اساس این فرآیند عاید ما می‌شود، استقبال کنیم.

بسیاری از انسانها وقتی زندگی اصیل در پیش گرفتند، دیدند عقاید سابقشان درست بوده؛ مثلاً غزالی وقتی شک کرد، پس از شکش تقریباً بیشتر عقایدش تأیید شد، پاسکال هم همین‌طور. اما اسپینوزا وقتی شک کرد، پس از شک تقریباً هیچ کدام از عقاید قبلی‌اش تأیید نشد.

پس اسپینوزا، پاسکال و غزالی زندگی اصیل داشته‌اند و من و شما هم ممکن است زندگی اصیل پیدا کنیم اما اینکه پس از طی فرآیند زندگی اصیل، به چه فرآورده‌ای برسیم از قبل تضمین شده نیست، ممکن است عقایدتان تأیید بشود یا نشود.

به هر حال لزومی ندارد که پس از در پیش گرفتن زندگی اصیل عقایدتان تأیید نشود بلکه ممکن است همهٔ آنها تأیید گردد. فقط فرق الان شما با قبل این است که قبلاً با این عقاید زندگی می‌کردید چون فلان کس گفته بود ولی الان بسا همان عقاید زندگی می‌کنید چون خودتان اینگونه یافته‌اید. مثلاً، ما تا سال دوم و سوم راهنمایی می‌گوییم: مجموعه زوایای مثلث ۱۸۰° است و اگر کسی از ما بپرسد، چرا؟ می‌گوییم: چون آقا معلم یا خانم معلم گفته است. بعدها نیز که بر این مطلب برهان می‌آورند باز هم همان را می‌گوییم اما اگر دلش را بپرسند

می‌گوییم چون برهانی بر من اقامه شد که در هیچ یک از مقدمات آن نتوانستم تشکیک کنم. این معنایش این است که اگر فردا همان خانم معلم، آقا معلم بگوید: حرف من که «مجموع زوایای مثلث  $۱۸۰^\circ$  است» اشتباه بود در جواب می‌گوییم: ما به آن جمله معتقدیم، ولو شما از حرف خود برگردید؛ چون بر این مطلب برهان اقامه شده و فهم من می‌گوید: مجموع زوایای مثلث  $۱۸۰^\circ$  است.

بنابراین تفاوت زندگی اصیل با زندگی غیر اصیل در فرآیند تحصیل عقاید است نه در نفس عقایدی که پدید می‌آیند و این عقایدی که پدید می‌آیند ممکن است عقاید سابق ما باشند یا نباشند. بدین ترتیب، به نظر می‌آید که شک دستوری، به معنای از نو تجدید کردن و مقلد نبودن، مؤلفه مهم زندگی اصیل است و اگر کسی اینگونه زندگی کند آرامش دارد و شاد و امیدوار است. پس این فرآیند به هر چه بینجامد باز هم شاد هستم؛ چون پیش خود حساب می‌کنم که اولاً، تلاش صادقانه کرده‌ام و قصد فریب خود یا دیگری را نداشته‌ام. ثانیاً، جداً تلاش کرده‌ام و با جدیت و صداقت به این عقیده رسیده‌ام و چون برایم واضح است بر آن اساس زندگی می‌کنم؛ و چون نباید باور واضح خود را فدای چیزهایی کنم که از دیگران به من ارث رسیده است و وضوحی ندارد، چنین عمل می‌کنم و هر چه پیش آید برنده‌ام نه بازنده.

من بارها گفته‌ام اگر شما با عقایدی که بر اساس یک زندگی اصیل عاید شده‌اند زندگی کنید، اگر خدا وجود داشته باشد ضرر نکرده‌اید، اگر هم معلوم شد خدا وجود ندارد باز هم ضرر نکرده‌اید. شما حالتی دارید که ویتگنشتاین آن را چنین توصیف می‌کرد: «انسان متدین کسی است که احساس امنیت می‌کند». اگر زندگی اصیل کنید، یک چنین امنیت خاطر پی‌دا می‌کنید. چون اگر خدایی وجود داشته باشد چگونه و با چه استدلالی می‌تواند با زندگی اصیل مخالفت کند؟

اگر خدایی و زندگی پس از مرگی وجود داشت شما می‌گویید: خدایا! من با کمال صداقت و جدیت به دنبال این رفتم که ببینم عقیده درست و نادرست چیست، مقلد و متعبد و همرنگ با جماعت و محبوبیت طلب نبودم و افکار عمومی برایم ارزش نداشت؛ خودم با کمال

صداقت و جدیت به دنبال واقعیت رفتم و رسیدم به اینکه «الف ب است» حال اگر این «الف ب است» مطابق با واقع نیست از من چه انتظاری می‌توان داشت؟ کوتاهی که نکرده‌ام! هیچ وقت نیست که من این بحث را پیش بکشم و جمله جالب برتراندراسل را به خاطر نیاورم، که اگر همین یک جمله را گفته بود می‌فهمیدم چقدر آدم حکیمی بوده است.

برتراندراسل در اواخر عمرش در ۹۹ سالگی، مصاحبه‌ای با روزنامه گاردین داشت: خیرنگار از او پرسید: جناب پروفیسور، شما ۹۹ سال است که می‌گویید خدا و زندگی پس از مرگ وجود ندارد و عن قریب هم از دنیا می‌روید؛ حال اگر از دنیا رفتید و دیدید که هم خدا هست و هم زندگی پس از مرگ، چه می‌کنید؟

برتراندراسل در جواب گفت: خانم خیرنگار، این خدایی که شما می‌گویید وجود دارد، و من می‌گویم وجود ندارد، بالاخره عادل است یا خیر؟ خانم خیرنگار گفت: البته که عادل است.

برتراندراسل گفت: اگر عادل باشد هیچ مشکلی نیست.

خانم خیرنگار: چرا؟!

برتراندراسل گفت: چون اگر عادل باشد به او می‌گوییم: خدایا! یا باید ادله فیلسوفانی را که وجود تو را اثبات می‌کردند، قانع‌کننده‌تر می‌ساختی، یا ذهن مرا ساده‌لوحتر و زودباورتر از این، من که نباید تاوان ضعف ادله آنها را بپردازم! اینکه ذهن من دیرباور است هم که دست من نیست، چون خودت ذهن مرا درست کرده‌ای، وگرنه اگر من آدم ساده لوح و زودباور مثل مردم کوچه و بازار بودم این ادله — ولو قانع‌کننده نیستند — برای من هم قانع‌کننده می‌شدند.

به نظر من این حرف بسیار درست است؛ چرا که خدا از هر کسی بیش از وسعش نمی‌تواند بنخواهد: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»، و نه فقط خدا، که هیچ عادل‌ی هم نمی‌تواند بنخواهد. این آیه یعنی «لَا يَكْلِفُ عَادِلٌ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا».

کسی که زندگی اصیل دارد، به خدا اینگونه می‌گوید: من با کمال صداقت و جدیت در زندگی عمل کردم. سراغ ادله رفتم و آنها را سنجیدم. فکر کردن هم جزء تجملات زندگی‌ام

نبود — چون برای اکثر ما فکر کردن جزء تجملات زندگی است یعنی وقتی خسته می‌شویم و هیچ کار دیگری نداریم فکر می‌کنیم — حال اگر حرف حسابی هست، من تابع برهان قویترم. بنابراین به نظرم می‌آید که اگر این نوع زندگی عاید شود، در واقع، زیان نکرده‌ایم؛ و عساید شدن این نوع زندگی به این است که «مطالبه دلیل» کنیم.

اینجا کانال نقب ما به معرفتشناسی، که اصل بحث است معلوم می‌شود؛ یعنی اینکه ما برای هر عقیده‌ای باید مطالبه دلیل کنیم.

البته شکی نیست حال که بنا دارید مطالبه دلیل کنید نباید از کوچکترین امر زندگی شروع کنید، بلکه اول سراغ عقاید درست و مهم زندگیتان بروید. مثلاً، دیواری کوتاه‌تر از همسران پیدا نکرده‌اید، همین که می‌گوید: این تلویزیون را آنجا بگذاریم، می‌گویید: دلیل بیاور! در حالی که مشکل شما این نیست؛ مشکل شما آن انسانهایی هستند که عقاید بزرگ و مهم را بر شما تحمیل کرده‌اند و شما هم بر آن اساس زندگی خود را تنظیم کرده‌اید.

آیا ما که برای خرید یک کیلو برنج، سراغ ده تا مغازه می‌رویم و مظنه قیمت می‌کنیم، نباید برای درشت‌ترین و خطرناک‌ترین مسائل زندگی جاهای دیگری برویم و مظنه قیمت کنیم؟ آیا واقعاً شده است که یک کیلو پنیر را به صرف اینکه فلان مغازه به شما نزدیکتر است، از آنجا بخرید یا سراغ چند تا لبنیاتی می‌روید که مبادا پنیر را گران بخرید. پس چگونه و با چه استدلالی بزرگترین عقایدتان را از دم دست‌ترین افراد گرفته‌اید؟! آیا به نظر شما مسخره نیست برای چیزی که بیشترین ضررش هزار تومان است، هزار جا می‌رویم و ناخنک می‌زنیم ولی عقاید اساسی زندگیمان را از دم دست‌ترین مغازه می‌گیریم و می‌گوییم: خوب دم دست ما اینها بودند!

بنابراین باید مطالبه دلیل کرد و مطالبه دلیل ما را به اینجا می‌کشاند که بررسی کنیم و ببینیم اصلاً چه چیزی دلیل به حساب می‌آید؟ چه سخنی دلیل است و چه سخنی دلیل نیست؟

مثلاً تکرار مدعا دلیل نیست. تکرار مدعا را کسانی دلیل می‌دانند که اهل تبلیغات<sup>۱</sup> هستند. مثلاً می‌گویند: فقط سیب مثل سیب است. می‌پرسیم: چرا؟ می‌گویند: به دلیل اینکه فقط سیب مثل سیب است. درحالی که اگر مدعا را صد بار هم تکرار کنند باز هم دلیلی نیآورده‌اند.

همچنین باید دقت کرد دلیل امری، دلیل امر دیگر نیست. این توتولوژی و واضح است؛ اما گویی ما آن را قبول نداریم و گاهی در زندگی، دلیل یک امر را به عنوان دلیل امر دیگر قبول می‌کنیم. فرض کنید شما به من می‌گویید: ثابت کن که «آب در صد درجه به جوش می‌آید». من به شما می‌گویم: من یک نگاه به ساعت می‌کنم و با نگاه من ساعت دیواری پودر می‌شود و پایین می‌ریزد. اگر این کار را کردم همه شما می‌گویید: اینکه فلانی می‌گفت «آب در صد درجه به جوش می‌آید» حرف درستی است چون آدمی که با یک نگاه می‌تواند ساعت دیواری را پودر کند حرفش نادرست نیست. اما آیا این واقعاً دلیل است؟ یا مثلاً شما به من می‌گویید: اثبات کن زندگی پس از مرگ وجود دارد. من می‌گویم: من الان کوه دماوند را که در شمال تهران است در جنوب قم می‌گذارم. اگر این کار را بکنم اکثر قریب به اتفاق مردم روی زمین می‌گویند: پس فلانی که می‌گفت زندگی پس از مرگ وجود دارد درست می‌گفت؛ غافل از اینکه او با این کار اثبات کرد که چشمش قدرتی فوق قدرت چشمهای دیگران دارد ولی اثبات نکرد که زندگی پس از مرگ وجود دارد.

همچنین اگر من به جای اینکه اثبات کنم این ماژیک خوب نمی‌نویسد، آن را تبدیل به خرگوش کنم هنوز اثبات نکرده‌ام که این ماژیک خوب نمی‌نویسد، چون «این ماژیک خوب نمی‌نویسد» دلیل دیگری می‌خواهد.

به عبارت دیگر، همان‌طور که در بحث وجودشناسی به سنخیت علت و معلول قائلیم، در بخش معرفتشناسی هم باید به سنخیت دلیل و مدلول قائل باشیم. دلیل باید با مدلول متناسب باشد، همان‌طور که در بحث وجودشناسی علت باید با معلولش سنخیت داشته باشد. همان‌طور که هر چیزی علت هر چیزی نمی‌شود، هر دلیلی هم دلیل هر مدعایی نمی‌شود.



بنابراین باید از هر کسی دلیل ادعایش را بخواهیم و اگر هر دلیل دیگری آورد بگوییم: همه اینها سر جای خودش محفوظ، دلیل مدعای اصلی‌ات چیست؟

مطلب دیگری که باید به آن توجه کرد این است که دلالت یک دلیل امری نسبی است و نمی‌شود بگویند که این دلیل صدرای شیرازی را قانع کرده است، تو با این عقل کله گنجشکی چه می‌گویی؟ نباید فکر کرد که اگر دلیلی این سینا را قانع کرد مرا هم باید قانع کند، و اگر مرا قانع نکرد حتماً ذهن من یک خللی دارد یا حتماً مغز من خوب کار نمی‌کند؛ بلکه ممکن است چیزی برای شما دلیل قانع‌کننده باشد، ولی برای من قانع‌کننده نباشد یا بالعکس. قانع‌کنندگی دلیل، کاملاً بسته به ذهن مخاطبی است که دلیل برایش اقامه می‌شود و نباید گفت، این دلیل را فلان فیلسوف هم نتوانسته رد کند، چرا که به من ربطی ندارد و به نظر من در یک، دو یا هشت تا از مقدمات آن می‌توان تشکیک کرد.

من بارها گفته‌ام — چون از حقایقی است که همیشه باید گفت، چرا که بعد از شنیدن این حقایق دوباره خوابمان می‌برد و باز هم باید کسی آن را متذکر شود — که هیچ‌گاه دکه خودتان را به خاطر سوپر مارکت دیگران تعطیل نکنید.

اگر این سینا انسان بزرگی بوده است و سوپر مارکت عظیم فکری — فرهنگی داشته است، خوب داشته باشد؛ ما هم زیر این راه پله‌ها یک دکه‌ای داریم، چهار تا قوطی بغل هم گذاشته‌ایم و مقداری هم نخود و لوبیا در آنها ریخته‌ایم. ما نباید در این دکه را ببندیم. البته نمی‌گوییم که این سینا سوپر مارکت خود را ببندد ولی شاید کسی جنس مورد نظر خود را در سوپر مارکت او پیدا نکرد و از ما خرید. البته انتظار نداریم که همه عالم و آدم سراغ دکه ما بیایند چرا که تا این سینا هست، کسی سراغ ما نمی‌آید، ولی بالاخره اگر کسی هم آمد دکه ما باز است.

بنابراین هر وقت که دکه خودتان را به خاطر اینکه کنار شما یک سوپر مارکت باز شده، بستید زندگی عارضیتی دارید نه زندگی اصیل. مگر همین فلاسفه بزرگ ما نیستند که یکی از ادله‌هایی که برای زندگی پس از مرگ آورده‌اند چنین است: بسیاری از افرادی که می‌میرند پس از مرگشان به خواب نزدیکانشان می‌آیند و گاهی چیزهایی مطابق با واقع هم می‌گویند و پرده

از اسراری برمی‌دارند. بعد می‌گویند: خوب، اینکه معلوم است بدنش پوسیده است. بنابراین مشخص می‌شود که روحی داشته که آن روح به خواب دیگری آمده است. می‌دانید مؤدای این دلیل چیست؟ این است که تصویری به خواب شخص X آمده است و از نظر شخص X این تصویر شبیه‌ترین تصویر به Y است پس با Y مساوی است. این استدلال را هیچ احدی نمی‌تواند قبول کند. این معادله که «تصویری به خواب X می‌آید و از نظر X شبیه‌ترین تصویر به تصویر Y است مساوی است با Y» مورد قبول هیچ ریاضیدانی نیست، ولی به هر حال این سینا آن را پذیرفته است. حالا آیا به دلیل اینکه اگر من تا آخر عمر هم جدّ و جهد کنم ممکن است یک صدم عظمت فکری ابن سینا را پیدا نکنم باید دگه‌ام را ببندم؟ و تازه این حرف ابن سیناست، چه برسد به فیلسوفان طراز ده و بیست و پنجاه. وقتی ما درباره ابن سینا چنین می‌گوییم شما چه انتظاری دارید که حرف فیلسوف طراز ده را قبول کنیم؟

گالیله جمله بسیار عالی‌ای دارد. او می‌گفت: کشیشان (نه روحانیون) از طرفی می‌گویند: بزرگترین نعمتی که خدا به شما داده، عقل است؛ و از طرف دیگر می‌گویند هر مسأله‌ای برای شما پیش آمد و خواستید در آن تصمیم‌گیری کنید بیایید و از ما کشیشان پرسیداً مثل این است که کسی با هزار منت ساعتی به شما هدیه بدهد، بعد بگوید: ولی هر وقت خواستی بدانی ساعت چند است باید از خودم بپرسی و به ساعت نگاه کنی. من به تو ساعت را می‌گویم و من می‌گویم: پس این ساعت تنها وزر و وبال من است. ساعتی که هیچ‌گاه نمی‌توانم به آن نگاه کنم و وقت را بفهمم به چه درد من می‌خورد؟

حالا شما هم می‌گویید: بزرگترین نعمتی که خدا به شما داده است عقل است ولی هر چیزی را بیایید از ما بپرسید! بنابراین این عقل تنها سنگینی‌اش با ماست. آیا این منطقی است و نعمت محسوب می‌شود؟»

بنابراین ما باید دگه خودمان را باز نگاه داریم و به هر کس بگوییم: دلیلت را بسگو تا ببینم می‌توانم حرفت را قبول کنم یا نه؟ در این صورت زندگی اصیل داریم؛ ولی به محض اینکه گفتیم: قبول می‌کنم چون تو از بزرگان، چون افکار عمومی این را می‌گوید، چون می‌خواهم

## اطلاع رسانی

- آشوری، محمد. (۱۳۶۸). آیین دادرسی کیفری. تهران: سمت.
- آل یاسین، جعفر. (۱۴۰۳). المنطق السینوی. بیروت: دار الافاق الجدیده.
- ابراهیم جالو محمد. (۱۴۲۱). المسائل الفقهیه التي لم یختلف فیها قول امام احمد بن حنبل. ریاض: مکتبه الرشد.
- ابراهیمی، محمد حسین. (۱۳۷۶). پول، بانک، صرافی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۷). مضاربه در اسلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۸). قرض الحسنه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). اقتصاد در قرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد. (۱۳۶۱). معانی الاخبار. به کوشش علی اکبر غفاری.
- ابن بطة عکبری، عیدالله. (۱۴۰۹ ق.). الابانة عن شریعة الفرق الناجية. به کوشش رضا بن نعلسان معطی. ریاض.
- ابن تیمیة، احمد. (۱۴۰۳). مجموعه الرسائل و المسائل. بیروت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۰ ق.). مجموعة فتاوی. قاهره.
- ابن حزم، علی. (۱۴۰۳ ق.). الفصل. به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الکبیر. به کوشش زاخا و دیگران.

- ابن قتیبه، عبدالله. (١٣٨٦ ق.). تأویل مختلف الحدیث. به کوشش محمد زهری نجار. بیروت.
- ابن ماجه، محمد. سنن. به کوشش محمد فزاد عبدالباقي. قاهره.
- ابن ندیم. الفهرست.
- ابو داود سجستانی، سلیمان. سنن. به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید. قاهره: داراحیاء السنة النبویه.
- ابو زهره، محمد. المذاهب الاسلامیه. قاهره: مکتبه الآداب.
- ابوعلی سینا. (١٣٧٦). الهیات من کتاب الشفاء. قم: اعلام اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (١٣٧٥). النفس: من کتاب الشفاء. قم: مکتبه اعلام اسلامی.
- ابویوسف، یعقوب. (١٣٩٩ ق.). الخراج. بیروت.
- ابی خطاب محفوظ بن احمد بن الحسن الطوزانی. (١٤٢١). التمهید فی اصول الفقه. بیروت، مکه: موسسه الریات المکتبه المکیه.
- اتاق بارزگانی بین المللی و آنکتاد- گات وابسته به سازمان ملل متحد. (١٣٦٨).
- جنبه های حقوقی تجارت جهانی. مترجم: منوچهر هوشنگ. تهران: کمیته ایرانی اتاق بارزگانی بین المللی. چاپ اول.
- احسانی، احمد. حیاة النفس. کرلا: مکتبه الحائری.
- \_\_\_\_\_ . مجموعه الرسائل الحکمیة. کرمان: چاپخانه سعادت.
- احمد بن علی بن حجر العسقلانی. (١٤١٩). بلوغ المرام من ادله الاحکام. بیروت: دار الفکر.
- احمد بن محمد خطیب التمریاشی. (١٤٢٠). الوصول الى قواعد الصول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- احمر السهوری، عبدالرزاق (١٩٩٨). الوسيط فی شرح القانون المدنی الجدید. بیروت: منشورات المجلس الحقویه.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۳). وکالت؛ به ضمیمه مجموعه مقررات پیرامون وکالت در حقوق ایران، مصر، فرائسه. مترجم: بهرام بهرامی. تهران: روزنامه رسمی کشور.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۸۸). نظریه العقد. بیروت: منشورات المجلسى الحقوقیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۸۸). مصادر الحق فى الفقه الاسلامی. بیروت: منشورات المجلس

الحقوقیه.

- \_\_\_\_\_ . اخلاقى، بهروز. (۱۳۷۸). حقوق تجارت بین الملل. تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ . ارفعی، عالیه و فریار ایلخانی و ترانه گیراندوست و محمود مسائلی. (۱۳۷۲). حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین المللی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت خارجه. چاپ اول.

- \_\_\_\_\_ . اسفرائینی، شاهنور. (۱۴۰۸ ق.). التبصیر فی الدین. به کوشش محمد زاهد کوثری. بیروت.

- \_\_\_\_\_ . اسکندری، محمد حسین و اسماعیل دارایکلایی. (۱۳۷۷). در آمدی بر حقوق اساسی. تهران: سمت.

- \_\_\_\_\_ . اسکینی، ربیعا. (۱۳۸۰). حقوق تجارت؛ کلیات، معاملات تجاری. تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۹). حقوق تجارت؛ برات، سفته. تهران: سمت.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). حقوق تجارت تطبیقی. تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد.
- \_\_\_\_\_ . اسماعیل بن قاسم القالی البغدادی. (۱۴۲۳). کتاب الامالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- \_\_\_\_\_ . اشعری، علی. (۱۹۸۰). مقالات الاسلامیین. به کوشش هلموت رتیر. ویسبادن.
- \_\_\_\_\_ . اصغری، محمد. (۱۳۷۷). بررسی فقهی و حقوقی در مسأله: رشوه و احتکار. نهران:

اطلاعات.

- \_\_\_\_\_ . افتخاری، جواد. (۱۳۷۹). اشخاص و تکالیف آنها. تهران: ققنوس.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۹). ورشکستگی و تصفیه امور ورشکستگی. تهران: ققنوس.

- \_\_\_\_\_ . البساعی، مصطفی. (۱۴۲۱). شرح قانون الاحوال الشخصیه. بیروت: المكتب الاسلامی.

- ابن قتیبه، عبدالله. (١٣٨٦ ق.). تأویل مختلف الحدیث. به کوشش محمد زهری نجار. بیروت.
- ابن ماجه، محمد. سنن. به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي. قاهره.
- ابن ندیم. الفهرست.
- ابو داوود سجستانی، سلیمان. سنن. به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید. قاهره: داراحیاء السنة النبویه.
- ابو زهره، محمد. المذاهب الاسلامیه. قاهره: مکتبه الآداب.
- ابوعلی سینا. (١٣٧٦). الهیات من کتاب الشفاء. قم: اعلام اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (١٣٧٥). النفس: من کتاب الشفاء. قم: مکتبه اعلام اسلامی.
- ابویوسف، یعقوب. (١٣٩٩ ق.). الخراج، بیروت.
- ابی خطاب محفوظ بن احمد بن الحسن الطوزانی. (١٤٢١). التمهید فی اصول الفقه. بیروت، مکه: موسسه الریات المکتبه المکیه.
- اتاق بارزگانی بین المللی و آنکساد گات وابسته به سازمان ملل متحد. (١٣٦٨).
- جنبه های حقوقی تجارت جهانی، مترجم: منوچهر هوشنگ. تهران: کمیته ایرانی اتاق بارزگانی بین المللی. چاپ اول.
- احسابی، احمد. حیاة النفس. کربلا: مکتبه الحائری.
- \_\_\_\_\_ . مجموعه الرسائل الحکمیة. کرمان: چاپخانه سعادت.
- احمد بن علی بن حجر العسقلانی. (١٤١٩). بلوغ المرام من ادله الاحکام. بیروت: دار الفکر.
- احمد بن محمد خطیب التمریاشی. (١٤٢٠). الوصول الی قواعد الصول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- احمر السنهوری، عبدالرزاق. (١٩٩٨). الوسیط فی شرح القانون المدني الجدید. بیروت: منشورات المجلس الحقویه.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۳). وکالت: به ضمیمه مجموعه مقررات پیرامون وکالت در حقوق ایران، مصر، فرانسه. مترجم: بهرام بهرامی. تهران: روزنامه رسمی کشور.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۸۸). نظریه العقد. بیروت: منشورات المجلسى الحقوقیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۸۸). مصادر الحق فی الفقه الاسلامی. بیروت: منشورات المجلس الحقوقیه.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۸). حقوق تجارت بین الملل. تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲). حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین المللی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت خارجه. چاپ اول.

- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۸ ق.). التبصیر فی الدین. به کوشش محمد زاهد کوشری. بیروت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۷). در آمدی بر حقوق اساسی. تهران: سمت.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰). حقوق تجارت: کلیات، معاملات تجاری. تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۹). حقوق تجارت: برات، سفته. تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). حقوق تجارت تطبیقی. تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۳). کتاب الامالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۸۰). مقالات الاسلامیین. به کوشش هلموت رتیر. ویسبادن.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۷). بررسی فقهی و حقوقی در مسأله: رشوه و احتکار. تهران: اطلاعات.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۹). اشخاص و تکالیف آنها. تهران: ققنوس.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۹). ورشکستگی و تصفیه امور ورشکستگی. تهران: ققنوس.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۱). شرح قانون الاحوال الشخصیه. بیروت: المکتب الاسلامی.

- \_\_\_\_\_ (١٤٢٢). السيرة النبوية: دروس و عبر. بيروت: دارالورق.
- \_\_\_\_\_ (١٤٢٢). المرأه بين الفقه و القانون. بيروت: دارالورق.
- التاوبا. (١٣٧٤). رواتشناسى قضايى. مترجم: مهدي كنى نيا. تهران: مجمع علمى فرهنگى  
مجد.
- الحسينى، سيد احمد. (١٤٢٢). تراجم الرجال. قم: دليل ما.
- الخضرى، محمد. (١٤٢١). اصول الفقه. بيروت: دارالفكر.
- الرفاعى، عبدالجبار. (١٤٢١). محاضرات فى اصول الفقه. قم: دار الكتاب اسلامى.
- \_\_\_\_\_ (١٩٨٩). الفضا الادارى بين الشريعة و القانون. دمشق: دارالفكر.
- الزندانى، عبدالمجيد. (١٤٢١). المداه و حقوقها. بيروت: مؤسسة الريات.
- الزين، حسن. (١٩٩٤). الامام على بن ابي طالب و تجربه الحكم. بيروت: دار الفكر  
الحديث.
- الشوكانى، محمد. (١٤٢١). ارشاد الفحول. بيروت: كتاب العربى.
- الصابونى، محمد على. تفسير آيات الحكم من القرآن. حلب: دار القلم العربى.
- العاملى، شيخ زين الدين على. (١٣٨٠). المصنقات الاربعة. قم: بوستان كتاب.
- الفضلى، عبدالهادى. اصول البحث. قم: دارالكتاب اسلامى.
- الفقه المقارن للأحوال الشخصيه. بيروت: دارالنهضة العربى.
- القروى، محمد العربى. (١٤٢٢). الخلاصه الفقيهه على مذهب الساده المالكيه. بيروت:  
مكتبه العصريه.
- المحبى، صاحبعلی. (١٣٧٦). النظار التفسيريہ للشيخ الانصارى. قم: مكتب اعلام  
الاسلامى.
- (٢٠٠١). المعتمد. بيروت: دار صادر.
- المقدسى، عبدالغنى. (١٤٢١). المعده فى الاحكام. عربستان: دارالمغنى.



- المودودی، ابو الاعلیٰ. الربا، دارالفکر.
- النمله، عبدالکریم بن علی بن محمد. (۱۴۲۱ق.). المذهب علم الاصول الفقه المقارن. الرياض: مکتبه الرشد.
- الهروی، عبدالقاسم بن سلام. (۱۴۱۸). الناسخ و المنسوخ فی القرآن العزیز. ریاض: مکتبه الرشد.
- الهی ظهیر، احسان. القادیانیه. لاهور: اداره ترجمان السنه.
- امام علی الهادی حنفی. شرح کتاب الفقه الاسلامی امام ابی الحنفیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- امام قرطبی. (۱۴۲۲). التذکره فی احوال الموتی و امور الاخره. بیروت: مکتبه العصریه.
- اندرسون، نورمن. (۱۳۷۶). تحولات حقوقی جهان اسلام. مترجم: فخرالدین اصغری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- انصاری، ولی الله. (۱۳۷۷). کلیات حقوق قراردادهای اداری. تهران: نشر حقوقدان.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰). حقوق تحقیقات جنایی. تهران: سمت.
- ایازی، محمد علی. (۱۳۸۰). فقه پژوهی قرآنی. قم: بوستان کتاب.
- بدران ابوالعینین بدران. تاریخ الفقه الاسلامی و نظریهالملکیه و العقود. بیروت: دار النهضه العربیه.
- برهان الدین ابراهیم محمد بن مصلح. (۱۴۲۱). المبدع فی شرح المقنع. بیروت: مکتب الاسلامی.
- بخاری، محمد. (۱۳۱۵). صحیح. استانبول.
- بلاذری، احمد. (۱۹۳۶). انساب الاشراف. به کوشش گوتیین. بیت المقدس.
- بوشهری، جعفر. (۱۳۷۶). مسائل حقوق اساسی به انضمام... تهران: دادگستر.
- بیهقی، احمد. (۱۳۴۴). السنن الکبری. حیدرآباد دکن.
- پژوهشکده حوزه و اندیشه. (۱۳۷۹). اسلام و حقوق بین الملل عمومی. تهران: سمت.

- بیمانی، ضیاء‌الدین. (۱۳۷۷). حقوق کیفری اختصاصی؛ جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی.....
- تامر، عارف. الامامة فی الاسلام. بیروت: دارالکاتب العربی.
- (۱۳۷۸). تحلیل مبانی حقوق جزا. مترجم: حسین میرمحمد صادقی. تهران: بی جا.
- تیموری تاجمیری، امیر. (۱۳۷۷). فرهنگ عبارات و اشارات حقوق عربی - فارسی، مشتمل بر: .... تهران: موسسه فرهنگی آفرینه.
- جامعه مدرسین حوزه علمیه قم (بخش فرهنگی). (۱۳۷۵). پول و نظامهای پولی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۸۰). فلسفه حقوق مدنی. تهران: کتابخانه گنج دانش.
- جمال‌الدین دبی فرج ابن جوزی. (۱۴۱۹). احکام النساء. بیروت: دار المعرفه.
- جمال‌الدین عوض، علی. (۱۹۹۳). عملیات النبوک من الوجهة القانونیه. طبعه مکبره.
- جمالیزاده، احمد. (۱۳۸۰). بررسی فقهی عقد بیعه. قم: بوستان کتاب.
- حبیبی، حسین. (۱۳۸۰). مرگ مغزی و پیوند اعضا از دیدگاه فقه و حقوق. قم: بوستان کتاب.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۰). الايقاظ من الهمجه. قم: دلیل ما.
- حسین بن عوده العشوايه. (۱۴۲۲). الموسوعه الفقهيہ الميسرة. جبل: دار الصديق.
- حسین محمد کامل. مقدمه برالهمه فی آداب اتباع الاثمه قاضی نعمان. قاهره: دارالفکر العربی.
- حسینی نژاد، حسینقلی. (۱۳۷۳). حقوق کیفری بین الملل. تهران: نشر میزان.
- حکیمی، محمد. (۱۳۷۶). معیارهای اقتصادی در تعالیم رضوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حلی. (۱۳۷۹). الاسرار الخفیه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- خوثینی، غفور. (۱۳۷۹). حقوق تعهدات؛ تحلیل فقهی - حقوقی. تهران: زهد.
- خوانساری، محمدباقر. (۱۳۹۰ ق.). روضات الجنات. قم.
- دبیرخانه اوپک. (۱۹۸۵). اوپک؛ اساسنامه سازمان کشورهای صادر کننده نفت. وین: انتشارات دبیرخانه اوپک.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. (۱۳۷۷). اسلام و حقوق بین الملل عمومی. تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۸). در آمدی بر حقوق اسلامی. تهران: سمت.
- دولتشاهی، طهماسب. (۱۳۷۱). اقتصاد بین الملل، تجارت بین الملل، مالیه بین الملل. تهران: خجسته. چاپ اول.
- دومیشل، آندره و پی‌ای‌ایر لالومی یر. ۱۳ (۶۷) گفتارهایی در حقوق عمومی. مترجم: ابوالفضل قاضی شریعت پناهی. تهران: نشر دادگستر.
- دویدار، هانی محمد. (۱۹۹۵). القانون التجاري اللبناني. بیروت: دارالنهضة العربیه.
- دیانی، عبدالرسول. (۱۳۷۹). حقوق خانواده؛ ازدواج و انحلال آن. تهران: امید دانش.
- رئیس، مصطفی. (۱۳۷۳). جماله در اقتصاد اسلامی و حقوق ایران. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- راشدی اشرفی، علیرضا. (۱۳۷۵). حقوق تجارت کاربردی. تهران: چاپ و نشر بازرگانی. چاپ اول.
- رسائی نیا، ناصر. (۱۳۷۶). حقوق مدنی؛ اشخاص، اموال، مالکیت. تهران: آوای نور.
- ره پیک، حسن. (۱۳۷۳). حقوق مدنی؛ الزامات بدون قرارداد، تفسیر قانون مدنی ایران. تهران: پیام آزادی.
- زراعت، عباس. (۱۳۸۰). شرح قانون مجازات اسلامی. تهران: ققنوس.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰). شرح قانون مجازات اسلامی. (بخش حدود). تهران: ققنوس.
- زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۴). الوجیز. بیروت.

- زكريا بن محمد بن يحيى الكاند الهلبى. (۱۴۲۰). اوجز المسالك الى موطن مالک. بيروت: دارالكتب العلمية.
- زكريا يحيى بن شرف النووى. (۱۴۲۰). مختصر الرياض الصالحين. بيروت: مؤسسة الريات.
- زندفرده، فریدون. (۱۳۷۷). ایران و جامعة ملل. تهران: شیرازه. چاپ اول.
- زهدى كين. عقد البيع. بيروت: المكتبة العصرية.
- زينلى، محمدرضا. (۱۳۷۸). جرم سياسى و حقوق جزاى اسلامى؛ مطالعه تطبيقى. تهران: اميركبير.
- سبحانى، جعفر. (۱۴۱۸). نظام القضاء و الشهادة فى الشريعة الاسلامية. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- س.ف، يادفيلد. (۱۳۷۷). حقوق انگليس به زبان ساده. مترجم: صفر بيگ زاده آروق. تهران: نشر حقوقدان.
- سلقينى، ابراهيم محمد. الفقه الاسلامى؛ احكام العبادات. حلب: دار انصاريه.
- شاکر، محمدکاظم. (۱۳۷۶). روشهاى تأويل قرآن. قم: دفتر تبليغات اسلامى.
- شاملو احمد، محمدحسين. (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات و عناوين جزائى؛ ... اصفهان: داديار.
- شاو، ملکم. (۱۳۷۴). حقوق بين الملل. مترجم: محمد حسين وقار. تهران: اطلاعات. چاپ اول.
- شبلى، احمد. (۱۹۶۳). التاريخ الاسلامى و الحضارة الاسلامية. قاهره.
- شريعتى، محمد صادق. (۱۳۸۰). بررسى فقهى و حقوقى مجمع تشخيص مصلحت نظام. قم: بوستان كتاب.
- شقير، نعم. (۱۹۸۱). تاريخ السودان. به كوشش محمدابراهيم ابوسليم. بيروت.
- شكرى، محمدفواد. (۱۹۴۸). السنوسية، دين و دولة. دارالفكر العربى.

- شمس ناتری، محمدابراهیم. (۱۳۷۸). بررسی تطبیقی مجازات اعدام. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی پژوهشکده فقه و حقوق. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- شهید اول. (۱۴۱۴). غایب المراد فی شرح نکت الارشاد. قم: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه.

- شهید ثانی، زین الدین. (۱۳۷۸). الفوائد الملیه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- \_\_\_\_\_ . فوائد القواعد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- شهیدی، مهدی. (۱۳۸۱). سقوط تعهدات. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.

- شیخ الاسلامی، اسعد. (۱۳۷۴). حقوق قراردادها در فقه امامیه. تهران: سمت.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۴). احوال شخصیه در مذاهب چهارگانه اهل سنت. تهران:

سمت.

- شیری، عباس. (۱۳۷۳). سقوط مجازات در حقوق کیفری. تهران: انتشارات دانشگاه

شهید بهشتی.

- صالحی، علی پاشا. (۱۳۷۳). فرهنگنامه صالح. تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه

تهران.

- صالحی، فاضل. (۱۳۷۸). دیه یا مجازات مالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- صدر، جواد. (۱۳۷۶). حقوق دیپلماتیک و کنسولی. تهران: دانشگاه تهران.

- صغیری، اسماعیل. (۱۳۷۶). تئوری تعهدات در بوتۀ عمل. تبریز: فروزش.

- صفائی، سیدحسن. (۱۳۸۰). حقوق مدنی: اشخاص و محجورین. تهران: سمت.

- صفی‌الدین عبدالله الخزرچی. (۱۴۲۲). خلاصه تذهیب تهذیب الکمال فی اسماء

الرجال. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- ضرار، ضرار صالح. (۱۹۶۸). تاریخ السودان الحديث. بیروت.

- طلعتی، محمد هادی. (۱۳۷۸). مأخذ شناسی مسائل مستحدثه پزشکی. قم: دفتر تبلیغات

اسلامی.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰). مأخذشناسی بیمه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ظفری، محمدرضا؛ فخرالدین اصغری. (۱۳۷۴). مبستمهای حقوقی کشورهای اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- عابدی شاهرودی، علی و ناصر کاتوزیان. (۱۳۷۶). گفتگوی فلسفه فقه. قم: بوستان کتاب.
- عادل بن عبدالقادر بن محمد. (۱۴۱۵). العرف. مکه: مکتبه المکیه.
- عاشور، السيد علی. (۱۴۲۲). ولایت الفقیه: الدستور الالهی للمسلمین. بیروت: دارالهادی.
- عبادی، محمد علی. (۱۳۷۴). حقوق تجارت. تهران: گنج دانش. چاپ یازدهم.
- عباس زاده اهری، حسن. (۱۳۷۸). جرائم و مجازاتها در اسلام ( قوانین جزایی و قضایی اسلام). تبریز: آیدین.
- عبدالکریم بن علی بن محمد النهضه. (۱۴۲۰). المهدب علم اصول الفقه المقارن. الرياض: مکتبه الرشد.
- عبدالله بن عبدالرحمن البسام. (۱۴۱۷). توضیح احکام من بلوغ المرام. مکه: النهضه الحديثه. ۶ ج.
- عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب. (۱۴۰۶). الکلمات النافعة فی مکفرات الواقعة به کوشش محمود مطرجی. بیروت: دارالعلوم اسلامی.
- عبدالله مدعی بن محفوظ. (۱۴۲۲). نظام الوكالات التجاریه السعودی. جده: شرکه عبدالله و محفوظ بن محفوظ.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۲). نظام العلامات التجاریه السعودی. جده: شرکه عبدالله و محفوظ بن محفوظ.
- عبدالمنعم فرج الصره. اصول القانون. بیروت: دارالنهضه العربیه.
- عبدالهادی الفضلی. (۱۴۲۱). مبادئ اصول الفقه. بیروت: دارالمکتبه الهلال.

- عبدالودود محمد الریتی. تاریخ الفقه الاسلامی و نظریاتہ العامہ. بیروت: دارالنهضة العربیہ.
- عبید الدین بن عیسیٰ الدبوسی حنفی. (۱۴۲۱). تقویم الادلة فی اصول الفقه. بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- عرفانی، محمود. (۱۳۷۲). حقوق تجارت بین الملل. تهران: ماجد.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). حقوق تجارت به زبان ساده. قم: جهاد دانشگاهی. چاپ اول.
- عزیز العلیکی. (۲۰۰۲). شرح القانون التجاری (جزء الثانی) الاوراق التجاریہ. عمان: الدار العلمیہ الدولیہ نشر.
- عزیز بن عبدالسلام سلیمی. (۱۴۱۹). قواعد الاحکام فی مصالح الانام. بیروت: موسسه الریات.
- عظیمی شوشتری، عباسعلی. (۱۳۷۸). حقوق قراردادہای بین المللی در اسلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- علاءابدین بن محمد بن عباس. (۱۴۲۰). القواعد و الفوائد الاصولیہ. بیروت: المكتبة العصریہ.
- علامہ حلی، حسن. (۱۳۹۹ ق.). كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. بیروت.
- علی بن محمد الماوردی البصری. (۱۴۱۹). الحصادی الکبیر فی فقہ مذهب الامام الشافعی. بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- عنان، محمد عبدالله. (۱۳۷۹ ق.). الحاکم بامرالله و اسرار الدعوة الفاطمیة. قاہرہ.
- عنایت، حسین. (۱۳۷۲). حوالہ‌های بانکی و بین‌المللی قانون نمونہ یونیترال. تهران: وزارت امور خارجه.
- عودہ، عبدالقادر. (۱۳۷۲). حقوق جزای اسلامی. ترجمہ التشریح الجنائی الاسلامی. مترجم: ناصر قربانی و ... تهران: معاونت فرهنگی جهاد دانشگاهی دانشگاه شهید بهشتی.

- غالب، مصطفی. (۱۹۶۵). تاریخ الدعوة الاسلامیه. بیروت.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۲۲). الوسیط فی المذاهب. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فاضل هرندی، محی‌الدین (۱۳۷۷). ترجمه و شرح المکاسب. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فراهانی فرد، سعید. (۱۳۷۸). سیاست‌های پولی در بانکداری بدون ربا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فصیحی زاده، علیرضا. (۱۳۷۷). اذن و آثار حقوقی آن. قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- فیض، علیرضا. (۱۳۷۳). مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام. تهران: وزارت ارشاد.
- قائم مقام فراهانی، عبدالمجید. (۱۳۷۷). حقوق بین الملل سازمانهای بین المللی. تهران: نشر دادگستر.
- قائم مقام فراهانی، محمد حسین. (۱۳۷۵). ورشکستگی و تصفیه. تهران: دادگستر. چاپ اول.
- قاضی، ابوالفضل. (۱۳۷۵). بایسته‌های حقوق اساسی. تهران: دادگستر.
- قنوتی، جلیل. (۱۳۷۹). احوال شخصیه در مذاهب چهارگانه اهل سنت. تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ . (به اهتمام). (۱۳۷۷). نظام حقوقی اسلام. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- \_\_\_\_\_ و دیگران. (۱۳۷۹). حقوق قراردادها در فقه امامیه. زیر نظر محقق داماد. تهران: سمت.
- (۱۳۸۰). کتاب امه و اهل البیت فی حدیث ثقلین. قم: دلیل ما.



- کریس، ادیتور. (۱۹۹۹). موسوعة عالم التجارة و اداره الاعمال. جدول و نمودار، نیویورک: بی‌جا.

- کرمانی، محمدکریم. ارشاد العوام. کرمان: چاپخانه سعادت.

- کریمی، محمد باقر. (۱۳۷۷). مجموعه استفتائات فقهی و نظریات حقوقی مراجع به قتل و مسائل پیرامون آن. تهران: فردوسی.

- کریمی، اسدالله. (۱۳۷۳). فرهنگ لغات حقوقی؛ فارسی - انگلیسی: ... . تهران: نشر سیمغ.

- کشاورز، بهمن. (۱۳۶۹). سر قفلی و حق کسب و پیشه تجارت در حقوق ایران و اسلام. تهران: بی‌جا.

- کشف الغطاء، شیخ جعفر. (۱۳۸۰). کشف الغطاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- گاثری، آندره و ناتالینور و نرینی. (۱۳۷۴). جنگ ایران و عراق (۱۹۸۸ - ۱۹۸۰) و حقوق جنگ دریایی. مترجم: محمدرضا ملک محمدی نوری و سعید تائب و احمد سالاری.

تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه. چاپ اول.

- گسن، زیموند. (۱۳۷۴). جرم شناسی نظری. مترجم: مهدی کی‌نیا. تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد.

- مالک بن بنی. (۱۴۲۰). المسلم فی عالم الاقتصاد. دمشق: دارالفکر.

- ماجدعتر، محمد. (۱۴۲۱). المفصل فی الفقه الحنفی. حلب: مکتبه دارالمستقل.

- متین دفتری، احمد. (۱۳۸۱). آیین دادرسی مدنی و بازرگانی. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). دوره حقوق جزای عمومی. تهران: گنج دانش.

- محسنی، مرتضی. (۱۳۷۵). پدیده جنایی. تهران: گنج دانش.

- محفوظ بن احمد بن محسن، ابی الخطاب. (۱۴۲۱). التمهید فی اصول الفقه. بیروت:

الدار العلمیه.

- محمد بن ابی بکر انصاری. التذکار فی افضل الافکار. بیروت: دارالکتب العربی.
- محمد بن احمد بن جزیری الغرناطی. (۱۴۲۰). القوانین الفقهیه. بیروت: مکتبه العصریه.
- محمد بن ادريس الشافعی. ابطال الاستحسان. بیروت: دار القلم.
- محمد بن حارث الخشنی. (۱۴۲۰). اخبار الفقها و المحدثین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰). حقوق تجارت؛ شرکتهای تجاری. تهران: سمت.
- محمد بن عبدالوهاب. (۱۴۰۶). کشف الشبهات فی التوحید. به کوشش محمود مطرجی. بیروت.
- محمد حسن اسماعیل. (۱۴۲۰). الاحکام الفقهیه للامام الطبری. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- محمد صدیقی بن احمد البورنو. (۱۴۲۱). موسوعة القواعد الفقهیه. ریاض، بیروت: مکتبه التوبه.
- مختار، صلاح الدین. تاریخ المملكة العربیة السعودیة. بیروت: دار مکتبه الحیاة.
- مخلوف، محمد. (۱۳۴۹ ق.). شجرة النور الزکیة. بیروت.
- مرکز مطالعات پژوهشکده فقه و حقوق. (۱۳۷۸). مأخذ شناسی قواعد فقهی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
- مسائلی، محمود و عالیہ ارفعی. (۱۳۷۱). جنگ و صلح از دیدگاه حقوق در روابط بین الملل. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت خارجه. چاپ اول.
- مسعود بن محمد بن الفراء. (۱۴۱۸). التهذیب فی فقه الامام الشافعی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معوض، علی محمد. (۱۴۲۰). تاریخ التشريع الاسلامی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معین زاده، عباس. (۱۳۷۶). حقوق دیپلماتیک نوین. تهران: وزارت خارجه. چاپ دوم.
- مغینه، محمد جواد. (۱۴۲۲). الفقه علی المذاهب الخمسه. قم: دار کتاب الاسلامی.
- مقدسی، عبدالرحمن بن ابراهیم. (۱۴۲۱). العدد: شرح العمده. بیروت: دارالمعرفه.

- مکی العاملی، حسن محمد. (۱۴۱۷). الالهیات؛ علی هدی الکتاب و السنة و العقل. قم: مؤسسه امام صادق<sup>(ع)</sup>.

- مؤثق الدین محمد بن قدامه مقدسی. (۱۴۲۱). الکافی: فی الفقه علی مذهب الامام احمد بن حنبل. بیروت: دارالکتاب العربی.

- موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳۸۰). عقد ضمان. تهران: پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی.

- موسی زاده، رضا. (۱۳۷۵). حقوق سازمانهای بین المللی. تهران: پاشنگ.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۷). حقوق معاهدات بین المللی. تهران: دادگستر، میزان. چاپ اول.

- میراحمدی زاده، مصطفی. (۱۳۸۰). رابطه فقه و حقوق. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- میرزایی ینگجه، سعید. (۱۳۷۳). تحول مفهوم حاکمیت در سازمان ملل متحد. تهران: مؤسسه انتشارات وزارت خارجه. چاپ اول.

- میر محمد صادقی، حسین. (۱۳۷۶). واژه نامه حقوق اسلامی، فارسی - انگلیسی با ... . تهران: میزان.

- نبوی، سید علی اصغر. (۱۳۷۴). قانون صدور چک و مسائل پیرامون آن. تهران: ۱۳۷۴.

- نجفی ابرندآبادی، علی حسین و حمید هاشم بیگی. (۱۳۷۷). دانشنامه جرم شناسی (انگلیسی - فرانسه، فارسی). تهران: دانشگاه شهید بهشتی. گنج دانش.

- (۱۳۷۷). نظام حقوقی اسلام، به اهتمام جلیل قنوتی. قم: مرکز جهانی علوم انسانی.

- نظری تاج آبادی، حمید. (۱۳۶۹). بررسی جنبه های مختلف حقوقی مسأله پناهندگی.

تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت خارجه. چاپ اول.

- نقیب زاده شهر بابکی، احمد. (۱۳۷۰). تحولات روابط بین المللی. تهران: قومس. چاپ

دوم.

- نوری، مسعود و عبدالمطلب اصغرزاده. (۱۳۸۰). مآخذشناسی تاریخ و فلسفه فقه و حقوق. قم: بوستان کتاب.
- نوری همدانی، شیخ حسین. (۱۳۷۷). الخمس: فی ضوء مدرسه اهل البيت. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نیک فر، مهدی. (۱۳۷۴). قانون مدنی در آرای دیوان عالی کشور. تهران: کیهان.
- هدایت‌نیا، فرج الله و محمد هادی کاویانی. (۱۳۸۰). بررسی فقهی و حقوقی شورای نگهبان. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- یعقوب بن عبدالوهاب الباحین. (۱۴۲۰). القواعد الفقهیه. ریاض: مکتبه الرشد.
- یوسف بن عبدالله بن محمد. (۱۴۱۹). التمهید: فی الموطا من المعانی و المسانید. بیروت: دارالکتب العلمیه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

- (1997). *A Dictionary of Law*. edited by Elizabeth A Martin. Oxford: Oxford university.
- Armstrong, David. (1993). *Revolution and world order*. Oxford: Clarendon Press.
- Barendt, Eric. (1998). *An introduction to constitutional Law*. Oxford: Oxford university.
- Barker, David. (1996). *Law*. Tehran: Aryan.
- Bedjaoui, Mohammed. (1991). *International Law: Achievements and Prospects*. forword by: Fedrico mayor. Paris: Unesco.
- (1997). *The Blackwell Encyclopedic Dictionary of Human Resoure Management*. edited by Lawrence H. Peters, Charles R. Greer and Stuart A.youngblood. Combridge: Blackwell.
- Brown, W.J. (1998). *GCSE Law*. Tehran: Majma-e-Elmi va Farhanige-e Majd.
- Chesterman, Simon. (2001). *Just war or Just Peace? Humanitarian intervention and international Law*. Oxford: Oxford university press.
- Clarkson, Christopher M.V. (1995). *Unders Tanding Criminal Law*. Tehran: Jihad-e Daneshgahi.
- Dine, Janet. (2001). *Company Law*. Hampshire: Palgrave.
- Green, N. AA. Maryan. (1987). *International Law*. [S.1]: Pitman 150 years.
- Habermas, Jurgen. (1996). *Between Facts and norms: ...* .William Rehg - Cambridge: polity press.
- ----- (1996). *Between Facts and norms: ...* . Cambridge: polity press.
- Haque, Ziaul. (1985). *Islam & Feudalism: The Economics of RBA... [S.1]: vanguard.*
- Hart, Tina. (2000). *Intellectual Property Law*. editor by Marise Cremona. New York: Palgrave.
- Hassan, Farooq S. (1984). *The Islamic Republic: Politics, Law and Economy*. Lahore: Aziz Publishers.
- Hegel, George wilhelm Friedrich. (1996). *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by H.B. Nisbet. New York: Cambridge.
- ----- (1940). *Principes de la Philosophie du droit*. Gallimard: idees (nrf).
- Higginbtham, Aloyisus Leon. (1996). *Shades of freedom Racial Politics and Presumptions of The American legal Process*. New York: Oxford university.
- Hohenveldern, Ignaz Seidi. (1989). *International Economic Law*. Dordrecht: Martinus nijhoff.
- Irving, Ronald. (2001). *The Law in a Ass*. London: Duck backs.
- (1997). *Islamic Law Theory and Practice*. edited by R. Gleave and E. Kermeli. London: I.B. Tauris.
- (1971). *Justice and Equality*. edited by Hugo A. Bedau. Englewood: Prentice - Hall.
- Khomeini, Rouhollah. (1983). *The Practical Laws of Islam*. Tehran: sepehr.

- Lambton, Annk.S. (1991). *Landlord and Peasant in Persia: ...* . London: I.B. Tauris.
- (1980). *Latin Works & Phrases for Lawyers*. Editor-in- chief Ros. Vasan. Ontario: Datinder S. sodhi.
- Mapp, wayne Daniel. (1993). *The Iran-United Stated Claims Tribunal: ...* . Manchester: Manchete united press.
- Mckendrick, Ewan. (2000). *Contract Law*. NewYork: Palgrave.
- Mikhali, Hanna. (1995). *Politics and Revelation: Hawardi and after*. Edinburch: Edinburch university.
- Mutahari, Murteza. (1986). *Los Derechos, De la mujer En El Islam*. 2 nd ed. Tehran: organizcion de propagacion Islamica.
- Neuman, William Lawrence. (2000). *Social Research Methods: qualitative and quantitative Approaches*. Bosten: Allyn & Bacon.
- Neusner, Jacob. (1997). *The Intellectual Foundation of Christian and Jewish Discourse: ...* . London: Routledge.
- Ngantcha, Francis. (1990). *The Right of Innocent Passage and the Evolution of the International Law of the Sea: ...* . London: Pinter.
- Nye, Joseph S. (2000). *Understanding International Conflicts: ...* . 3 rd ed. NewYork: Longman.
- Perry, Michael J. (1997). *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perespectives*. Perry-Oxford: Oxford university.
- Peters, Julie. (1995). *Womens Rights Human Rights: ...* . NewYork: Routledge.
- Plato. (1988). *The Laws*. [S.1]: Pinguin Books.
- Publication, Yalda. (1993). *A miscellang of Law texts and other materials*. Tehran: Shahid Beheshti university.
- Rosen, Lawrence. (2000). *The Justice of Islamic Law and Society*. Oxford: Oxford university press.
- ----- . (2000). *The Justice of Islam: Comparative...* . Oxford: Oxford university perss.
- Sarwar, Sh. Muhammad. (1980). *Islamic Practical Laws*. NewYork: islamic seminary.
- Schacth, Joseph. (1975). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University press.
- Standley, Kate. (2001). *Family Law*. editor by Marise Gremona. New York: Palgvave.
- Tebbit, Mark. (2000). *Philosophy of Law: An Introduction*. London: Routledge.
- ----- . (2000). *Philosophy of Law: ...* . London: Routledge.
- Walsh, Lawrence E. (1997). *Firewall: The Iran-Contra Conspiracy and Cover-up*. NewYork: W.W.Norton & Company.

راجع به «انصاف» (Equite) و نقش آن در حقوق اسلام و اینکه آیا انصاف یک حقیقت واحد است یا به حسب زمانها و مکانها قابل تکثر می‌باشد و در راستای حقوق اسلام و امام راجل مبنی بر اینکه عنصر زمان و مکان در اجتهاد نقش مهمی دارد؛ بیانات مبسوطی را ایراد فرمودند.

## خبرنامه

آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی به دعوت دانشگاه سن ژوزف لبنان، دانشگاه سوربن، رئیس دیوان عالی کشور فرانسه، حقوقدانان و کانون وکلای فرانسه و جمعیت حقوقی العرب به عنوان اولین سخنران در تاریخ ۱۴/۷/۸۱ در سمیناری



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## Application of Barington Moore's Theory to the Islamic Revolution of Iran

Abbas Keshavarz Shokri

The present article is an attempt to apply Moore's theory of Revolution to the Iranian Revolution.

The main question of the article is: Is Moore's theory capable of explaining the Iranian Revolution?

In order to answer to this question, in the beginning the variables of Moore, that is, agriculture system, relations of government and classes, the revolutionary power of the peasants, and the power of bourgeoisie for modernization are studied with regard to the Islamic Revolution and then the possibilities of revolution from above, peasant revolution and bourgeoisie revolutions in the Iranian society are studied .

**Keywords:** revolution, capitalism, fascism, communism, bourgeoisie, peasant, feudal, government, social classes.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی



## Ta'wil in the Quran

Sediqeh Mir Shamsi

The word ta'wil has been repeated in the holy Quran in fifteen verses. The meanings of ta'wil in the Quran are: cause, objective, expression of original forms, result and consequence, interpretation of dream, meaning of the word contrary to its appearance, and exploration of obscurities and ambiguousness of the Quranic verses. On the basis of these verses and the cases of employment of the word ta'wil, one may conclude that the word ta'wil has various meanings, although they all finally refer to a single truth.

Among these cases, what is controversial is the ta'wil of ambiguous verses appearing in the verse 7 of the Al-e Imran Chapter. There are differences of opinion among the exegetes on the "waw" of "Warasikhun fil ilm" and as a result some consider knowledge of ta'wil of ambiguous verses an exclusive domain of God, while others argue that "the knowledgeable people" too are eligible to enter this domain.

**Keywords:** ta'wil, exegesis, clear, ambiguous

## Equity

Seyed Mohammad Moosvai Bojnourdi

The author considers equity synonymous with practical justice. Equity has an important position in the Islamic law, for the Islamic jurisprudence is based on social and ethical justice.

Referring to the viewpoint of Imam Khomeini that time and space play a significant role in individual reasoning (ijtihad), the author argues that such a viewpoint entails that equity has various examples in accordance to time and space and cannot have a single truth, but has various forms.

**Keyword:** justice, equity, time and space.

## Application of Barington Moore's Theory to the Islamic Revolution of Iran

Abbas Keshavarz Shokri

The present article is an attempt to apply Moore's theory of Revolution to the Iranian Revolution.

The main question of the article is: Is Moore's theory capable of explaining the Iranian Revolution?

In order to answer to this question, in the beginning the variables of Moore, that is, agriculture system, relations of government and classes, the revolutionary power of the peasants, and the power of bourgeoisie for modernization are studied with regard to the Islamic Revolution and then the possibilities of revolution from above, peasant revolution and bourgeoisie revolutions in the Iranian society are studied .

**Keywords:** revolution, capitalism, fascism, communism, bourgeoisie, peasant, feudal, government, social classes.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

## Dependence of Necessity and Permissibility of Condition on Contract

Seyed Hasan Ameli

The present article is an attempt to study the way of dependence of condition on the contract at the time of its conclusion, that is, whether necessity and permissibility of condition must follow the contract or it has an independent nature from that of the contract.

The author classifies the conditions into two categories: those enjoying independence from the contract (the condition of advocacy at the time of marriage contract) and those lacking independence from the contract (condition of attribute). He elaborates on various viewpoints about these two conditions.

He further classifies the conditions that are not capable of being independent at the time of the conclusion of the contract into two categories: the permissible conditions at the time of the contract and the necessary conditions at the time of the contract. He then discusses various viewpoints about them.

The author further divides the permissibility or necessity of the conditions of contract into the following groups:

1 – when contract and condition are both necessary; 2 – when contract and condition are both permissible; 3 – when contract is necessary but condition is permissible; and 4 – when contract is permissible and condition is essentially necessary.

**Keywords:** Dependence of condition on contract, conditions at the time of conclusion of contract, necessary conditions, permissible condition.

### **The Problem of Willing from the Mystical Viewpoint**

Fatemeh Tabatabai

The topic of Willing is one of the important and most attractive topics discussed in some branches of human sciences. Scholars and experts of each of these sciences have expounded it from their own viewpoints. In Islamic mysticism, too, it has a high-ranking status, so that it is discussed in relation to the Divine Realm.

In this paper, the writer, while explaining some of the mystics' views concerning the problem of willing, points out how we can reconcile these two seemingly inconsistent truths: on the one hand, the mystics and contemplatives counsel us to participate in willing and to be willing men; and, on the other hand, according to them, immortality and permanence after extinction is due to the negation of the willing. At the end, Imam Khomeini's theory is presented, namely the idea that at the beginning, the creator of the whole reality has sympathetically willed the creatures, so that man appreciates the spiritual journey to perfection is both the object of God's will and the object of man's power. This, of course, does not contradict the overpowered man's willing.

**Keywords:** will, aspiration, willing, object of the willing.

### **Factors Effecting Change of Decree**

Mir Hassan Abedian

The present article is an attempt to study the method of adjustment of Sharia decrees with the conditions of time and space, exigencies, and conditions prevailing man's life.

The elaboration of the said issues would ensure the performance of the real role of religion in various dimensions of man's life.

The objective of the present article is to study some aspects of the said issues and also to study the factors that can lead to the change of religious decrees.

Discussing the factors that may lead to change of the religious decrees, the author also discusses the way of change in these factors.

**Keywords:** subject, decree, commonsense.

## Family Planning or Birth Control

Seyed Hasan Khomeini

The present article is an attempt to study the issue of birth control from the viewpoint of primary decrees of Islam regardless of the secondary necessities, exigencies and changes in time and space.

In this regard it discusses four theories of population which are as follows:

1 - The theory of the advocates of increase of population; 2 - The theory of the opponents of the increase of population; 3 - The theory of the advocates of fixed population; 4 - The theory of advocates of proportionate population .

The article discusses the compatibility of one of the population theories with Islam. The author tries to find answer to two questions: first, if reproduction is not necessary, which contraceptive measures are religiously allowed? and second, what is the religious decree of propagation of birth control and compulsory prevention of reproduction by the government?

The author also discusses the issue of insemination, the way of formation of embryo, various ways of birth control, and while discussing the religious decrees on each issue, he discusses the jurisprudential decree on the employment of these methods.

**Keywords:** Family planning, birth control, population growth, proportionate population, reproduction.

## Mystical Ethic in Christianity

Scott Davis

Tr. by Masoud Sadeqi Ali-abadi

Even if religious experience did not belong to the category of mystic experience, mysticism, due its various dimensions is similar to religion. Besides, its ritual, convictional, and institutional dimensions, mysticism has

an ethical aspect as well. Also like religion, this dimension of mysticism, like its other dimensions, is different in various mysticisms. Accepting the existence of "Christian mysticism", the present article is a historical study of ethical dimensions of Christian mysticism and tries to enumerate various traditions sprouting from it.

**Keywords:** Christian mysticism, gnostic experience, history of mysticism, mystical ethic.



## English Abstracts od Essays

### Status of Commonsense in International Law and in Islamic Law

Seyed Mohammad Moosvai Bojnourdi

The present article is an attempt to study the place of commonsense in the International law and Islamic law, that is, commonsense and habit are the oldest legal phenomena and have been the only manifestation of law from ancient times to the recent past.

The author in the first place discusses the status of commonsense in international law of Rome, Anglo-Saxon law, and common law, and then discusses its place in the Islamic law. He also mentions some examples of commonsense

in the Islamic law and elaborates on the role of commonsense in the emergence of the systems of blood money in Islam.

He concludes that the system of blood money is not a positive Islamic decree, rather it is the one approved by Islam in whose emergence commonsense and habit have played a crucial role. He also concludes that the expiation of blood money by the next of kin follows the commonsense.

**Keywords:** commonsense, international law, Islamic law, next of kin, expiation

پرونده علوم انسانی و معارف اسلامی  
رتال جامع علوم انسانی

## Table of Contents

<b>Matin's</b>		1
<b>Editorial Note</b>		
<b>Round-Table</b>	Expanse of jurisprudence and explanation of its examples	5
<b>Essays</b>	Status of Commonsense in International Law and in Islamic Law	23
	Seyed Mohammad Moosavi Bojnourdi	
	Family Planning or Birth Control	49
	Seyed Hasan Khomeini	
	Mystical Ethic in Christianity	75
	Scott Davis	
	Tr. by Masoud Sadeqi Ali-abadi	
	The Problem of Willing from the Mystical Viewpoint	85
	Fatemeh Tabatabai	
	Factors Effecting Change of Decree	105
	Mir Hasan Abedian	
	Dependence of Necessity and Permissibility of Condition on Contract	139
	Seyed Hasan Amely	
	Application of Barington Moore's Theory to the Islamic Revolution of Iran	165
	Abbas Keshavarz Shokri	
	Ta'will in the Quran	197
	Sediqueh Mir Shamsi	
	Equity	223
	Seyed Mohammad Moosavi Bojnourdi	
<b>View</b>	Genuine life and demand for reason	229
	Mostafa Malekiyan	
<b>Comments</b>	A Select Bibliography of Jurisprudence - Islamic Law	265
<b>Abstracts</b>	English Abstract of Essays	285



همرنگ با جماعت باشم، چون محبوبیت من حفظ می‌شود، چون رضای مردم حفظ می‌شود، چون پدر و مادر من هستید و ... دیگر زندگی اصیل ندارید.

این را هم عرض کنم که هر کس گفته است باید از پدر و مادر اطاعت کرد، زندگی اصیل ندارد. البته شکی در درستی احترام به پدر و مادر نیست ولی احترام غیر از اطاعت است. اصلاً چرا باید از پدر و مادر اطاعت کرد؟ آیا به صرف اینکه دو نفر باعث شده‌اند من به دنیا بیایم باید از آنها اطاعت کنم؟ این دلیل است!

در قرآن از قول عده‌ای آمده که می‌گویند: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ» [زخرف: ۲۲] بعد قرآن می‌گوید: «أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً؟» [بقره: ۱۷۰] آن وقت چطور است که آبای آنها لایعقلون شینا بودند اما آبای ما اینگونه نیستند؟

ما از این آبا و اجداد زیاد داریم، که چون از بزرگان و ... هستند باید از آنها حرف شنوی داشته باشیم و لذا زندگی اصیل نداریم. اولین علامت اینکه زندگی اصیل نداریم این است که نه شادیم، نه امیدواریم و نه آرامش داریم. زندگی اصیل داشتن به دو جهتی که عرض می‌کنم ضرورت دارد:

(۱) اگر به درونتان توجه دارید و می‌خواهید یک درون آباد داشته باشید راهی جز این نیست. البته این را هم خودتان بیازمایید و به صرف اینکه من می‌گویم یا عرفا این نکته را فهمیده‌اند، نپذیرید.

(۲) اکثر قریب به اتفاق مشکلات اجتماعی ما به این دلیل است که بت پرستیم و عمله بی‌اجر و مزد آرا و افکار دیگران هستیم و آنها زندگی ما را سامان می‌دهند!

بدین ترتیب ما به نحو مضاعفی نیازمند زندگی اصیل هستیم، چرا که انسانهایی که دارای زندگی اصیل هستند هم خودشان متفع هستند و هم به میزانی که جامعه تحت تأثیر آنها قرار گیرد، از آنها متفع می‌شود.

خدایا چنان کن سرانجام کار  
تو خشنود باشی و ما رستگار