

## حق عقل در اجتهاد

در مقاله «اصل اجتهاد در اسلام» که در سومین نشریه سالانه مکتب تشیع منتشر شد بدو جریان فکری در میان مسلمین اشاره شد: یکی موضوع بحث در جواز وعدم جواز قیاس و اجتهاد رأی که در میان نحله‌های فقهی رخ داد و یکی دیگر غوغائی که بر سر اصل عدل و حسن و قبح عقلی در میان متکلمین پیدا شده و چنانکه در آن مقاله گفتیم این کشمکش‌ها و مبارزه‌ها در حقیقت بر سر «حق عقل» دور میزد.

نحله‌های فقهی طرفدار قیاس و بالاخص نحله حنفی برای عقل حق نظر قائل بودند و آن حق را بصورت قیاس و اجتهاد رأی توجیه می‌کردند و اما نحله‌های منکر قیاس بالاخص نحله ظاهری هیچگونه حقی برای عقل نه بصورت قیاس و نه بصورت دیگر قائل نبودند. از اینرو دسته اول هنگام بر شمردن منابع تشریح می‌گفتند ادله شرعیه چهار است: کتاب؛ سنت؛ و اجماع، و اجتهاد (قیاس) و اما دسته دوم از کتاب و سنت، حداکثر اجماع تجاوز نمی‌کردند. در میان متکلمین هم معتزله از مستقلات عقلیه دم می‌زدند و عدل و ظلم و حسن و قبح را بعنوان «حقایق» می‌شناختند و معتقد بودند که نظام تکوین، بر عدل بر پا است، نظام موجود نظام احسن است مسئله خیر و شر را در نظام تکوین توجیه می‌کردند، معتقد بودند که در جهان دیگر نیز پاداش و کیفرها بر مقیاس غیر قابل‌تخلف عدل خواهد بود و عقل است که این مقیاس‌ها را می‌شناسد. محال است بر خداوند که بر غیر این موازین قطعی عقلی اراده کند.

در نظام تشریح نیز قائل بودند که احکام الهی بر طبق میزان عدالت و یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی وضع شده بعقیده متعزله در هر فعلی از افعال الهی چه در تکوین و چه در تشریح غرض و هدفی نهفته است . اما اشاعره بهچیک از امور بالا معتقد نبودند ، نه عدل و ظلم و حسن و قبح را بعنوان حقایق میشناختند و نه معتقد بودند که جهان بر عدل برپاست و نظام موجود نظام احسن است و نه اینکه در جهان دیگر جریان کارها بر وفق مقیاس عدل است و نه اینکه نظام تشریح بر طبق یک رشته مصالح و مفاسد تنظیم شده است ، در افعال الهی هیچگونه هدف و غرضی قائل نبودند ، بعقیده اشاعره اعتقاد باصل عدل حسن و قبح عقلی و اعتقاد باینکه افعال الهی تابع غرض و هدف و مصلحت و مفاسد است باصل توحید و اطلاق و نامحدودی مشیت الهی منافی است هیچ قانون و ناموس نمیتواند مقیاس و میزان مشیت حق واقع شود و آن را در چهار چوب خود محدود کند ؛ اراده و مشیت حق تابع میزانی و خاضع در برابر قانونی نیست . همه موازین و قوانین تابع و خاضع اراده او هستند نمیتوان بحکم عقل اعتماد کرد و گفت مقتضای عدل چنین و چنان است ، مثلاً نمیتوان گفت مطیعان حتماً باید به بهشت بروند و عاصیان بجهنم ، فعل و اراده و مشیت خداوند را نمیتوان در چنین قاعده ای محصور و محدود کرد معنی آیه کریمه که میفرماید لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون اینست که چون و چرا در فعل حق صحیح نیست ، قاعده و میزانی برای فعل او در کار نیست که بتوان گفت چرا اینچنین کرد و آنچنان نکرد اشاعره رسماً باینمطلب که : **بالعدل قامت السموات** اعتراض کرده اند و گفتند چنین نیست ، موضوع دردها و بیماریها و خلقت شیطان

و شکافهای اجتماعی و فاصله‌های طبقاتی، مسلط کردن اشرار بر اخیار و امثال اینهارا پیش کشیدند و گفتند اگر قرار بود که نظام عالم بر طبق میزان عدل بود آنطور که عقلمایا میبند نظام عالم نباید اینچنین باشد که هست؛ و در باره احکام و دستورهای دینی هم رسماً اظهار داشتند که مبنی بر حکمت و مصلحتی نیست.

گفتند بناءً شریعت بر جمع متفرقات و تفرقه متشابهات است، بسیاری از امور در عین اختلاف و تباین یک حکم دارند و بسیاری از امور در عین تساوی و همانندی، احکام مختلف دارند و مثالهایی ذکر کردند که اکنون مجال ذکر آنها نیست. بهر حال بعقیده اشاعره خلقت تابع عدل نیست، عدل تابع خلقت است، و همچنین احکام شرع تابع مصلحت و مفسده واقعی نیست، مصالح و مفاسد و خوب و بد تابع احکام شرعی میباشد، یعنی اگر باید از عدل و ظلم و حسن و قبح و مصلحت و مفسده دم زد باین معنی است که آنچه خدا میکند عدل و نیک و مصلحت است نه آنچه تقاضای عدل و مصلحت و نیکی است خدا میکند.

این جریان فکری در میان مسلمین بی شباهت نیست بجریان فکری که در دوهزار و پانصدسال پیش میان فلاسفه و سوفسطائیان در یونان باستان در باره «حقیقت» و ارزش واقعی افکار و اندیشه‌های بشری رخ داد، که آیا حقیقتی در واقع و نفس الامر هست و ذهن ما در اندیشه‌های خود باید تابع واقع و نفس الامر باشد، یا اینطور نیست بلکه حقیقت تابع ذهن ما است.

مثلاً هنگامی که در اندیشه‌های علمی و فلسفی خود میگوئیم فلان مطلب چنین است یا چنان، آیا در واقع و نفس الامر آن مطلب حقیقتی

است، چه ما آن را درک نکنیم و چه درک نکنیم و چون ذهن ما آن مطلب را آن طور که هست درک میکند ادراک ما ادراک حقیقی است، یا آنکه امر بعکس است و حقیقت تابع ذهن ما است و هر طور که ما درک میکنیم آن حقیقت است و چون اشخاص مختلف ممکن است یک مطلب را بناحیاء مختلف درک کنند حقیقت نسبت بهر کدام از آنها غیر آن چیزی است که برای دیگری است پس حقیقت نسبی است.

آنچه گروهی از متکلمین اسلامی دربارهٔ همین نسبت بحق و خیر و مصلحت و عدالت گفتند، پیش از آنها سوفسطائیان یونان دربارهٔ ذهن نسبت به حقیقت گفته بودند، دلایلی که سوفسطائیان برای اثبات مدعای خود ذکر کرده اند شبیه است بدلائل این عده از متکلمین اسلامی که خوب است اینهارا سوفسطائیان اسلامی بخوانیم.

متکلمین ما بخیال خود؛ تناقضها و جمع مختلفات و تفرقه متشابهاتی در دستورهای اسلامی پیدا کردند و گفتند بدلیل این تناقضها ممکن نیست صلاح و فساد واقعی، مقیاس دستورهای دینی باشد، پس دستورهای دینی، مقیاس خوبی و بدی و صلاح و فساد است سوفسطائیان نیز تناقضها و خطاهای عقل و حس را پیش کشیدند و گفتند بدلیل این تناقضها ممکن نیست که حقیقتی ماوراء ذهن باشد و ذهن پیرو آن باشد بلکه حقیقت تابع درک ذهن است.

جوابی هم که فلاسفه بشکاگان یونانی و غیر یونانی داده اند شبیه است بجوابی که عدلیه با آن گروه از متکلمین داده اند و فعلا از بحث تفصیلی در این مطلب خودداری میکنیم.

نظریهٔ تصویب در میان این گروه از متکلمین شباهت تامی دارد

بنظریه حقیقت نسبی، در نظریه حقیقت نسبی هر کسی هر چه ادراک میکند نسبت بخود او حقیقت است گویانکه نسبت بدیگری خطا است، در نظریه تصویب هم از دیده این گروه هر مجتهد، هر چه استنباط میکند نسبت بخود او عین صواب است هر چند نسبت بدیگری اینطور نیست.

### ردوراهی یا نتیجه نزع

بسیاری از مسائل هستکه از لحاظ نظری بسیار عمیق است اما از جنبه عملی اثر زیادی ندارد و بسیاری از مسائل از جنبه نظری اینقدرها اهمیت ندارد اما از جنبه عملی فوق العاده اهمیت دارد مثلاً مدار الهیات بمسائلی در باره شئون و صفات خداوند بر میخوریم که از جنبه تحقیق و نظر، اهمیت فراوان دارد، اما از جنبه عملی اثری ندارد، مثل اینکه تحقیق و جستجو در باره اینکه آیا صفات خداوند عین ذات او است یا نه از جنبه نظری عمیق و قابل توجه است اما از جنبه عملی اهمیت ندارد یعنی انتخاب یکی از دو عقیده در عمل و حیات جامعه اسلامی تاثیری ندارد، اما مسئله جبر و تفویض همانطوری که از جنبه نظری عمیق است از جنبه عملی نیز پر ارزش است، زیرا اعتقاد بمقدرات جبری و نفی هر گونه اختیار از بشر؛ روح عمل و فعالیت را میمیراند.

مسئله عدل و حسن و قبح عقلی از لحاظ آثاریکه در افکار مسلمین و علوم مسلمین و اعدال مسلمین بجا گذاشت در درجه اول اهمیت قرار دارد، در حقیقت آنجا که در این مسئله بحث و کاوش می کردند بر سر یک دو راهی قرار گرفته بودند که یا برای دستورهای دینی مبانی واقعی و عقلانی قائل شوند کوشش کنند تا آنجا

که میسر و میسر است با آن اصول و مبانی آشنا گردند ، برای دین هدف و روح و معنی بشناسند و جهد کنند بهدفعها و منظور های دین آشنا گردند ، عقل را بعنوان يك « حجت باطنی و پیغمبر داخلی » بشناسند مسلمات عقل را از طرف شارع امضا شده بدانند .

و یا اینکه بناء کار را بر گزاف و تعبد محض خالی از هدف بگذارند ، در تحقیق و جستجوی عالمانه را بکلی ببندند .

چقدر فرق است بین اینکه طرز تفکر مادر باره مسائل دینی این باشد که هر چه هست همین شکل و قیافه و فورم و صورت است و با تغییر شکل و فورم و صورت ، ماهیت قضایا تغییر میکند و بین اینکه شکل و صورت را قالب يك روح بدانیم و احياناً آن روح را در هر شکل و هر فورم و قیافه دیدیم باز بشناسیم ؟ !

چقدر فرق است بین اینکه مثلاً دستورهای وسیع اسلام را در مسائل اخلاقی و اجتماعی که در همه شئون زندگی بشر گسترش یافته مبتنی بر يك سلسله واقعیات از نظر بهداشت و سلامت روح و از نظر حقوق واقعی افراد بشر بدانیم و بین اینکه واقعیتی برای این امور قائل نگردیم و فکر کنیم که مثلاً دروغ و حسد و سوءظن چون شارع نهی کرده بدشده و امانت و صداقت و خیر خواهی چون شارع اسلام امر کرده خوب شده و اگر نه در واقع و نفس الامر هیچگونه فرقی بین اینها نیست ، و همچنین حقوقی که بحسب دستورهای دین برای افراد معین شده ، چون اسلام اینطور بیان کرده حق شده و اگر برخلاف این نحو معین کرده بود چیز دیگر حق بود ؛ عدالت و ظلم نیز بدنبال دستورهای دین پیدا شده اند و اگر طور دیگر دستور رسیده بود ؛ عدالت و ظلم چیز دیگر بود .

## موقعیت شیعه

دو جریان فکری بالا فقط از نظر فقه، و کلام اهل سنت و جماعت مورد مطالعه قرار گرفت، اکنون لازم است از نظر شیعه نیز مورد توجه قرار گیرد؛ منطق شیعه در صدر اول در این دو جریان، بسیار حساس و جالب است، در جریان اول یعنی در مسئله جواز و عدم جواز قیاس شیعه بحسب نصوص مسلمی که از پیشوایان خود داشت سخت با اعمال قیاس مخالفت کرده و همانطوریکه در مقاله « اصل اجتهاد » گفتیم مخالفت شیعه با قیاس از دو جهت بود:

یکی اینکه راهی که دیگران برای احتیاج بقیاس ذکر می کردند از این قرار: که وقایع و مسائل مورد ابتلا نامحدود و ادله شرعی محدود است، پس ناچار باید راه دیگری علاوه کرد صحیح نیست، زیرا لزومی ندارد که همه وقایع دستور خصوصی داشته باشند، کلیات همه قضایا در دین وارد شده فقط تحقیق و تدبیر و اجتهاد صحیح لازم است که جزئیات را از کلیات استخراج کند، لهذا احادیث زیادی از ائمه اهل بیت رسیده و در جوامع حدیث، مثل کافی و غیره ضبط شده مبنی بر همین مدعا.

دیگر اینکه قیاس امری است مبتنی بر ظن و گمان، و تخمین و مشابهت‌های سطحی، و در حقیقت از نوع مداخله های عقل است در اموری که راهی برای درک آنها ندارد، يك وقت سخن در اینست که اگر عقل حقیقتی را بنحویقین و در کمال وضوح درک کرد باید چه کرد و یکوقت در اینست که در مواردی که عقل عاجز از درک است آیا جایز است از گمان و تخمین پیروی کنند یا نه؟ و البته فرق بین ایندو بسیار

است ، بطور مسلم اگر بنام دین بر رأی و قیاس و گمان و تخمین گذاشته شود منتهی بنا بودی دین می گردد . این موقعیت شیعه در جریان اول .  
**اماد در جریان دوم :** اگر منطق شیعه در انکار قیاس مانند سایر

منکرین بود ، یعنی از آنجهت قیاس را انکار می کرد که برای دستوره های دینی مبانی و واقعی و عقلانی قائل نبود ناچار در جریان کلامی عدل و حسن و قبح عقلی ، راه انکار را پیش می گرفت ولی چنانکه دیدیم منطق شیعه در انکار قیاس چیز دیگر بود و لهذا در عین اینکه قیاس را بشدت انکار کرد «حق عقل» را بر سمیت شناخت ، فقهاء و اصولیین شیعه ، رسماً عقل رایگی از ادله چهار گانه فقه شمرند ، متکلمین شیعه جداً طرفدار اصل عدل شدند تا آنجا که گفته شد : **العدل والتوحید علویان**

اینجا است که موقعیت حساس شیعه روشن می گردد ، از طرفی بحق عقل اعتراف کرده و از طرفی قیاس و رأیهای مبتنی بر ظن و گمان و تخمین را مردود شناختند ، در حقیقت با واقع بینی زیاد بمنطق واقعی قرآن پی برد ، قرآن با بیانی هر چه تمامتر دعوت بتعقل میکند و اما پیروی از ظن و گمان را باطل می شمارد .

شیعه در موقفی باریک میان چپ و راست قرار گرفت که اندک انحراف از خط وسط ، از یکسو خطر قیاس و از سوی دیگر خطر تعبد محض و کزاف و جمود بر ظاهر ، او را تهدید می کرد .

این موقف از یک روشن بینی دقیق و افتخار آمیزی حکایت می کند و اما اینکه در دوره های بعد که کفّه اشاعره چربید و تدریجاً حتی حنفیه که دورترین نحله فقهی سنی از مسلک اشعری بود بسوی مسلک اشعری تمایل پیدا کردند ، شیعه چقدر توانست راه



وسط را حفظ کند و پیش برود، نه افراط کند و دنبال قیاس برود و نه تفریط کند، جمود بخرج دهد و متوقف شود، مطلب دیگری است، که احتیاج به بحث ماعلمی تاریخی مفصلی دارد اما اجمالاً بدو نکته اشاره می‌کنیم: یکی اینکه در طول تاریخ علمی اسلامی، همه نحل‌ها و فرقه‌ها در یکدیگر اثر کردند، عدلیه تحت تأثیر افکار غیر عدلیه قرار گرفتند و غیر عدلیه تحت تأثیر افکار عدلیه قرار گرفتند، بسیاری از افکار اینها در آنها سرایت کرد و بالعکس، خواه ناخواه شیعه نیز از این نفوذ و سرایت، نمی‌توانست بکلی برکنار بماند.

دیگر این که وقتی که با آثار علمی موجود شیعه مینگریم می‌بینیم همان حساسیت اولی ضد قیاسی که در صدر اول موجود بود، تا آخر محفوظ مانده است و احدی از فقهاء شیعه دیده نمیشود که تمایل باعمال قیاس پیدا کرده باشد و اگر افراد بسیار معدودی این تمایل را داشته‌اند از قدما بوده‌اند نه از متأخرین، علی‌هذا از این انحراف افراطی اطمینان کامل حاصل است.

اما نسبت با انحراف تفریطی آن قدرها حساسیت مشهود نیست، کسانی که واردند میدانند که عنوان عدلیه و غیر عدلیه در زبان متأخرین کم و بیش جنبه تشریفاتی پیدا کرده است راهی که عدلیه در قدیم باز کردند اگر تعقیب شده بود منشأ پیدایش بسیاری از علوم اجتماعی در میان مسلمین می‌شد، همان علمومی که سرچشمه آنها را بعد از قریب هزار سال (که مسلمین پیدا کردند و بعد آن را کم کردند) اروپائیان تدریجاً پیدا کردند.

توجه بحق و عدالت بعنوان حقایقی تکوینی و واقعی، از طرف

اروپائیان، از یکسو فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ورشته‌های علمی حقوقی بوجود آورد و از طرف دیگر منشأ بیداری ملت‌ها گشت و آن‌ها را بارز حیات وز زندگی آشنا ساخت.

مسلمین نتوانستند راهی را که پیدا کرده بودند بروند و ادامه دهند، منابع حقوق را در فطرت و طبیعت بشناسند، مبانی اولی حقوق اسلامی و فلسفه اجتماعی اسلام را بشناسند و بشناسانند و از آن مبانی کلی در استنباط احکام استفاده کنند.

باقر ارم‌تخصصین فن، حقوق اسلامی یکی از بارزترین حقوق جهان است؛ در مشرق زمین توجه با خلاق بیش از حقوق بوده است، بر خلاف مغرب زمین که کار در آن جا بعکس بوده و لااقل توجه باین دو در آن جا مساوی بوده است. این افتخار از آن اسلام است که هم بحقوق توجه کرده و هم باخلاق، ولی مسلمین بعلم و عوامل مختلفی باخلاق اهمیت دادند و حقوق اسلامی را از یاد بردند.

ممکن است مقدمات گذشته که از حق عقل و اصل عدل آغاز شد این توهم را پیش آورد که مقصود ما اینست که چون احکام اسلامی بر مبنای حکمتها و مصلحت‌های فردی و اجتماعی وضع شده پس خوب است مانند بعضی از خام فکرها بفکر فلسفه تراشی و حکمت بافی برای احکام بیفتیم و جستجو کنیم ببینیم مثلاً برای تیمم یا غسل یا مضمضه یا استنشاق چه فلسفه‌ای میتوانیم پیدا کنیم و تا برای حکمی فلسفه و علتی پیدا نکرده ایم از اجراء آن خودداری کنیم.

اما صراحتاً باید بگویم مقصود این نیست؛ مقصود چیز دیگر است، مقصود اینست که مقررات و احکام اسلام چه در مسائل مربوط

بحقوق و حدود و روابط اجتماعی مردم و چه در مسائل دیگر بزرگ سلسله واقعیات استوار است. ما اگر با آن واقعیات طبق اصول و موازین علمی مخصوص خود آنها که خوشبختانه بسیاری از آنها در دنیا شناخته شده آشنا باشیم بهتر مفهوم و معنای دستورهای اسلامی را که از زبان وحی بمارسیده درک میکنیم و میفهمیم.

مثالی ذکر میکنم: در قرآن کریم و هم در زبان اولیاء بزرگوار دین حکمتها و دستورهای اخلاقی زیادی بمارسیده است، این حکمتها و دستورها همیشه در دسترس همه بوده و هست، اما آیا همه میتوانند و میتوانند این حکمتها را کاملاً از هم بشکافند و بروح و هدف آنها پی ببرند، بدون آنکه دچار انحراف بشوند؟

تا کسی با مبانی علمی اخلاقی و روانشناسی آشنائی کامل نداشته باشد نمیتواند بروح همین حکمتهای اخلاقی که در نظر اول ساده مینماید پی ببرد، بلکه ارزش واقعی و علو و بلندی این حکمت‌های آسمانی آنگاه بیشتر آشکار میگردد که آدمی سیستمهای مختلف اخلاقی که در جهان پدید آمده و احیاناً بعضی با بعضی دیگر از لحاظ هدف و از لحاظ اصول کاملاً مابین یکدیگر میباشند بشناسد.

مثال دیگر: در قرآن کریم و هم در کلمات رسول اکرم و ائمه اطهار صلوات الله علیه و علیهم در باره توحید و اسماء و صفات خداوند بیانات زیادی است، کسانی که سالها عمر خویش را در علم توحید و معارف الهی صرف کرده اند میدانند که گاه بجمله‌هایی در قرآن یا نهج البلاغه و غیره بر میخورند که میبینند یک دریا مطلب در زیر این یک جمله موج میزند، و حال اینکه همین جمله‌ها و کلمات

گروهی از اهل حدیث و حنابله و ظاهر یون را بتشبیهِه و تجسیم و الحاد سوق داده است؛ چرا چنین است؟ چون کلید وحی علم است، آنچه در زبان وحی میرسد در عین سادگی و عموم فائده عصاره حقایقی است که فقط از راه علم میتوان بآن رسید.

رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حجة الوداع آنجا که مردم را ترغیب میکرد که آنچه از حضرتش میشنوند حفظ و نگهداری کنند و بنسلهای بعد برسانند فرمود: **رَبِّ حَامِلِ فِقْهٍ اِلَى مَنْ هُوَ اَفْقَهُ مِنْهُ بَسَا** کسانیکه حدیثی را برای دیگری نقل میکنند در حالیکه آن دیگری از خود او عالمتر است و قدرت فهم و تجزیه و تحلیل و درایت وی از خود او بیشتر است یعنی آن دیگری بهتر از خود او میتواند روح و مقصود و معنی و مفهوم را چمنند آن را بفهمد. چرا؟ چون عالمتر است؛ و دین را در روشنائی علم بهتر میتوان فهمید رمز عظمت و جنبه اعجاز آمیز دین مقدس اسلام در همین است که دامنه تعلیماتش توسعه دارد و هر قسمتی را که علم با چراغ خود روشن میکند نه فقط نمیتواند تعلیم اسلامی را نسخ کند بلکه جلوه و تلالو آن را روشن تر و آشکار تر میکند.

در معنویات مربوط بسیر و سلوک، کسانیکه بر موزبیانانی که در این زمینه وارد شده پی برده اند که خودشان فی الجمله بوئی از آن عوالم برده اند. ابن ابی الحدید می گوید عصاره آنچه ارباب سیر و سلوک گفته اند در چند جمله مولای متقیان علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ که با قداحی عَلَيْهِ السَّلَام آغاز میگردد جمع شده است.

بطور کلی علم کلید دین است، دامنه معارف و مقررات اسلامی بهمه شئون زندگی بشر کشیده شده است، و بطور مسلم در هر قسمتی از شئون زندگی بشر، اگر با اصول علمی مربوط بآن قسمت آشنا باشیم بهتر

میتوانیم از فیض الهامات دینی بهره‌مند گردیم؛ اگر تنها دانستن زبان عربی برای فهم معنی دین کافی بود میبایست که يك عربی زبان ساده از معارف دینی همان قدر استفاده کند که يك حکیم الهی استفاده می‌کند.

مبانی حقوقی بشر هم از این قانون مستثنی نیست، حقوق نیز مانند اخلاق و الهیات و غیره بر يك سلسله مبانی واقعی متکی است هر اندازه ما با آن اصول و مبادی بیشتر آشنا باشیم بهتر میتوانیم به هدف و مقصود دین پی ببریم اگر با آن اصول و مبادی آشنا بشویم شاید بسیاری از آیات و احادیثی که تا کنون نمی‌بنداشتیم جزء آیات و احادیث احکام است در ردیف آیات و احادیث احکام بشمار آوریم فعلا مجال آن نیست که بشرح این قسمت بپردازیم پس مقصود فلسفه بافی و حکمت تراشی نیست مقصود اینست که چون دامنه تعلیمات اسلام بهمه شئون زندگی بشر کشیده شده و از طرفی روی اصل معروف عدلیه میدانیم که این تعلیمات گزاف و علی-العمیاء نیست بلکه واقعیاتی در نظر گرفته شده و بر اساس آن واقعیات تنظیم شده است پس بطور قطع اگر ما آن واقعیات را که تدریجاً و بمرور قرن‌ها مطالعه بصورت علمی بدون در آمده بشناسیم و از نزدیک با آنها آشنا باشیم بهتر مفهوم و منظور و مقصود زبان وحی را درک میکنیم همانطوریکه نظیر این را در اخلاق و الهیات دیده ایم.

در اسلام مقرراتی که خواه ناخواه مربوط باقتصاد یا اجتماع یا حکومت و سیاست است وجود دارد، اکنون معلوم شده که همه اینها يك سلسله مقررات مسلم و قواعد قطعی و تخلف‌ناپذیر دارند بنا براین چگونه کسی میتواند ادعا کند که بدون اطلاع از این اصول و قواعد میتواند منظور اسلام را در باره این امور کماهو حقه درک کند و

بجهان و جهانیان بعنوان عالیترین تعلیمات اجتماعی عرضه بدارد ، اگر يك نفر عامی بی خبر از حکمت الهی میتواند آیات و اخبار توحید و معارف ربوبی را آنطور که يك فیلسوف زحمت کشیده آشنا با اصول و مبانی عقلی درك میکند درك کند ، يك بی خبر دیگر هم میتواند نظر اسلام را در مسائل اجتماعی باندازه يك عالم اجتماعی درك کند و بفهمد .

### کتابخانه فیصیه م

اسلام بنص قرآن کریم دین فطرت است ، از طرفی هم میبینیم که گروهها از دانشمندان جهان ادعا کرده اند که پاره ای از حقوق بشر فطری و طبیعی است و بهمین دلیل ثابت و دائم است و هم کلی و عمومی و همه گانی است و این حقوق بر همه حقوق موضوعه مقدمند؛ آیا نباید در اینمسئله تحقیق کرد و فهمید که آیا واقعاً اینطور است اگر اینطور است پس مسلماً اسلام آنها را بر سمیت می شناسد . آیا راست است که آزادی فردی و مساوات ، و حق تملک و آزادی عقیده و آزادی بیان و امثال این امور ریشه اش در فطرت و طبیعت بشر نهاده شده ، قواعدی است که از طرف خود طبیعت بوجود آمده است و این امور شرائط مشترک حیات و تکامل تمام اجتماعات و همه روابط انسانی میباشد؟

آیا حقوقی که برای انسان هست در مرتبه قبل از اجتماع ، این حقوق بوی عطا شده است و انسان در حالت فردی قبل از زندگانی اجتماعی واجد آنها است و معنی زندگانی اجتماعی اینست که هر فردی با سرمایه حقوق اولی و ذاتی خود در اجتماع شرکت میکند و درحقیقت با سایر افراد شرکتی تأسیس می کند ، یا اینکه حقوق

اجتماعی هر کس در مرتبه بعد از اجتماع برایش ثابت است و زندگی اجتماعی منشأ این حقوق میباشد و یا اینکه اصلاً فرد بخودی حقی ندارد آنچه بفرد تعلق دارد فقط وظیفه و تکلیف است؛ حقوق متعلق به جامعه است چنانکه بعضی این نظریه را ابراز داشته اند .

تعیین کننده حقوق چیست؟ آیا مصالح فرد است یا مصالح اجتماع؟ رعایت حقوق افراد تا چه حدی لازم است و در کجا بمانع بر میخورد؟ آیا تنها مورد برخورد بمانع اینست که رعایت حق فردی مزاحم با حق فرد دیگر باشد یا آنکه احیاناً ممکن است برخورد بمصالح اجتماعی نیز بنوبه خود مانع لزوم رعایت حقوق افراد بشود؟ صدها سؤال از این قبیل هست و از قضا در همه این موارد دستورها و تعلیماتی از اسلام رسیده است، اگر آن دستورها جمع آوری و در صورت قالب علمی تنظیم شود هم ارزش عالی تعلیمات اسلامی روشن میگردد و هم بسیاری از بن بست های موجود از میان میرود .

پس منظور از حق عقل که عنوان مقاله است نه اعمال قیاس و رأی است که در قدیم ابداع شده و نه فلسفه تراشی و حکمت باقی است که در عصر ما معمول شده است، منظور آشنائی علمی با مسائلی است که دامنه تعلیمات اسلام بآنجا کشیده شده و خوشبختانه ثمرات شیرین و نجات بخش آن را در طول چهارده قرن مکرر چشمیده و آزمایش کرده ایم و این تنها جنبه اعجاز آمیز باقی دین حنیف اسلام است .