

بررسی برهان ابن سینا بر ضرورت نبوت با توجه به معضله عرفی کردن دین

مهدی بهشتی^۱

چکیده

ابن سینا در اواخر الاهیات شفا برهانی بر ضرورت وجود نبی اقامه می‌کند که مبتنی بر نیاز انسان‌ها به قانون در زندگی اجتماعی شان است. حال با توجه به مقدمه این برهان ممکن است این اشکال مطرح گردد که او با ابتناء آن بر نیاز انسان‌ها در حیات دنیوی به قانون و در نتیجه قانون گذار، به شائبه سکولاریزه یا عرفی کردن دین دامن زده است. برای پاسخ به این مسئله، ابتدا با بیان مقدماتی به شرح دقیق معنا و مفهوم عرفی کردن دین می‌پردازیم و سپس با بیان لوازم آن که تغییر یا تعطیل احکام شرع در جهت هماهنگی با دنیای مدرن است، نشان می‌دهیم که نه تنها در این برهان بلکه در موارد مشابهی همچون حضور عرف در فقه یا بنیان دنیوی براهین جهان شناختی اثبات وجود خدا نیز عناصر ضروری سکولاریزاسیون دین حضور ندارد.

واژگان کلیدی: ابن سینا، برهان ضرورت نبوت، عرفی کردن

۱. دانشجوی دکتری فلسفه غرب - دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران mbeheshti92@yahoo.com

مقدمه

یکی از مهمترین اصول ادیان ابراهیمی، نبوت و رسالت انبیاء الهی است. از این رو متکلمان و فیلسوفان جهان اسلام نیز همواره بخشی از آثار خود را به این مسئله مهم اختصاص داده‌اند. مباحث نبوت را می‌توان ذیل دو عنوان نبوت عامه و نبوت خاصه دسته بندی کرد. معمولاً در نبوت عامه از مسایل کلی مانند حقیقت نبوت، حقیقت وحی، امکان نبوت و اثبات ضرورت آن، راه تشخیص صدق مدعی نبوت، معجزه و دلالت آن بر صدق مدعی نبوت بحث می‌شود. از سوی دیگر، در نبوت خاصه ادعای پیامبری فردی خاص مورد بررسی قرار می‌گیرد. فیلسوفان اسلامی، نبوت خاصه را از مباحث حکمی خارج دانسته و درباره آن بحث نکرده‌اند.

فیلسوفان و متکلمان در گستره تاریخ اندیشه اسلامی، در بحث از ضرورت بعثت، ذیل دو گروه جای می‌گیرند. گروه نخست اشاعره هستند که از اساس منکر چنین ضرورتی شده‌اند. در نظر آنان، عقل آدمی به هیچ وجه نمی‌تواند به وجوب و ضرورت صدور فعلی از جانب خداوند حکم کند؛ زیرا چنین کاری مستلزم آنست که خداوند در انجام آن فعل، فاعل موجب (غیر مختار) باشد، حال آن که حق تعالی، «فَعَالٌ مَا يَشَاءُ» است. به این ترتیب متکلمان اشعری بحث ضرورت بعثت انبیاء را از اساس مردود می‌شمارند و تنها به ذکر حسن آن اکتفا می‌کنند. به اعتقاد آنان، بر انگیخته شدن پیامبران، برکات غیر قابل انکاری برای مردم دارد و مصداقی از رحمت و لطف الهی است. (سعیدی مهر، ج ۲، ۱۵ - ۱۴) به عنوان نمونه، تفتازانی در شرح المقاصد می‌نویسد: «بعثت انبیاء با توجه به مصالح بی شماری که در بر دارد، لطف و رحمت الهی است که به هر یک از

بندگانش که مشیتش اقتضا کند، عطا می‌نماید بدون این که این کار - چنان که معتزله می‌گویند - بر او واجب باشد یا آن طور که حکما و برخی متکلمین می‌گویند از جانب او واجب باشد.^۱ (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۵)

گروه دوم فیلسوفان و متکلمان امامیه و معتزله هستند که علاوه بر تأکید بر نیکویی و حسن بعثت، بر ضرورت آن نیز استدلال می‌کنند. خواجه نصیر الدین طوسی، فیلسوف و متکلم بزرگ اسلامی، به نه مورد از محاسن بعثت اشاره کرده است:

بعثت، نیکو است چرا که مشتمل بر فواید و محاسنی است همچون: همراهی عقل در آن چه بدان راه دارد و بیان حکم در آن چه بدان راه ندارد و از بین بردن ترس و بیان نیکویی‌ها و منفعت‌ها و زیان‌ها و حفظ نوع انسان و به کمال رساندن انسان‌ها به حسب استعدادهای گوناگون ایشان و تعلیم صنایع خفی و آموزش اخلاق و سیاست‌ها و خبر دادن از ثواب و عقاب اعمال که حاصل آن لطف به مکلف است.» (حلی، ۱۳۷۹: ۴۸۱)^۲

اما در اثبات ضرورت نبوت، متکلمین و فلاسفه مسلمان از دو راه متفاوت ورود کرده‌اند. متکلمان عموماً برای اثبات ضرورت نبوت از قاعده لطف بهره برده‌اند. چنان که خواجه در تجرید الاعتقاد می‌فرماید: «و هی واجبۃ لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیة» (همان، ۴۸۵) بنابر این قاعده، ابلاغ تکالیف شرعی به بندگان، لطفی است که آنان را به انجام تکالیف عقلی نزدیک می‌کند (مقدمه اول) و از آن جا که لطف، بر خداوند واجب است (مقدمه دوم)، پس ابلاغ تکالیف شرعی به بندگان، بر خداوند واجب است (نتیجه). (شیخ مفید، ص ۶۸، نقل از: غروی نائینی، میراحمدی، ۱۳۹۰: ۶۴)

در سوی دیگر، استدلال حکما در اثبات ضرورت نبوت، بر نیاز انسان‌ها به زندگی اجتماعی و در نتیجه به قانون استوار است. به عنوان مثال، فارابی در باب ۲۶

کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، ابن سینا در نمط دهم اشارات و الاهیات شفا، محقق طوسی در تلخیص المحصل، ابن کمونه در الجدید فی الحکمة، شهرزوری در رسائل الشجرة الالهية، استرآبادی در شرح فصوص و صدرالمتألهین در الشواهد الربوبية از این راه به اثبات ضرورت نبوت پرداخته‌اند. (ایزدی تبار، ۱۳۹۰: ۱۷ و ۱۸)

البته برهان صدرالمتألهین که بر روش فوق‌الذکر در اثبات ضرورت نبوت، سلوک کرده است، تفاوت مهمی با برهان ابن سینا دارد که شایسته است در نوشتار دیگری بدان پرداخته شود اما در اشاره ای موجز می‌توان گفت که وی نیازمندی بشر به قوانین شریعت و وحی را محدود به دنیا ندانسته، بلکه آن را به امور معنوی و کمالات اخروی نیز تعمیم داده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۵۹ و ۳۶۰)

در برابر اندیشمندان جهان اسلام که به حسن نبوت و یا فراتر از آن به ضرورت بعثت اذعان دارند، گاهی از گروهی به نام براهمه یاد می‌شود که از اساس منکر حسن و ضرورت نبوت شده و آن را امری قبیح شمرده‌اند. چنان که خواجه نیز پیش از پرداختن به ضرورت بعثت به تفکر ایشان اشاره می‌کند: «و شُبُهَةُ الْبَرَاهِمَةِ بَاطِلَةٌ بِمَا تَقَدَّمَ» (حلی، ۱۳۷۹: ۴۸۵) البته وجود چنین تفکری در آراء هندوان مورد تردید جدی قرار گرفته است چنان که بیرونی در تحقیق مالهند که حاصل سفر وی به هندوستان است، بر این مطلب تأکید می‌کند.^۳

(بیرونی، ۱۴۰۳ق: ۱۵)

طرح مسأله

آن چه نوشتار حاضر دنبال می‌کند، پاسخ به این معضله است که آیا می‌توان برهان ابن سینا بر ضرورت نبوت را که مبتنی بر نیاز انسان‌ها در زندگی اجتماعی شان به قانون است، از لحاظ عرفی کردن و اصطلاحاً سکولاریزه کردن دین، برهانی

ضعیف دانست؟ و اساساً چنین شبهه ای درباره این برهان قابل طرح است؟ اگر برهان مذکور را به ساده ترین صورت خود مطرح کنیم مبتنی بر دو مقدمه خواهد بود. نخست آنکه انسان - که مدنی بالطبع است - به قانون نیاز دارد. و قانون محتاج قانون گذار است. نتیجه آن که: انسان به قانون گذار احتیاج دارد. شبهه از آن جا سر بر می آورد که ابن سینا، مناط نیاز به قانون را در بستر داد و ستدها و معاملات زندگی روزمره انسانها مطرح کرده است، بنابراین حد وسط در برهان مذکور که واسطه در اثبات ضرورت وجود نبی است، پا در دنیا و نیازهای مدنی و اجتماعی انسانها دارد.

در بررسی این معضله، ابتدا اصل برهان را مطرح می کنیم و سپس با بیان مقدماتی در تبیین مفهوم عرفی کردن دین، نشان می دهیم که پایه و اساس آن، تبدیل، تغییر و یا تعطیل احکام شرع در راستای سازگار شدن با زندگی مدرن بشری است؛ حال آن که با بررسی دو شاهد مثال دیگر - یکی حضور جدی عرف در فقه و دیگری در براهین جهان شناختی بر وجود خدا - ملاحظه خواهیم کرد که حضور عرف به هیچ عنوان به معنای فوق الذکر نیست.

برهان ابن سینا بر ضرورت وجود نبی

فرق انسان با سایر حیوانات در این است که اگر به تنهایی تدبیر کارهای خویش را بر عهده بگیرد و از دیگران در برآوردن نیازهای ضروری اش یاری نخواهد، زندگی خوبی نخواهد داشت؛ مثلاً یکی برای دیگران نانواپی کند، دیگری خیاطی کند و... تا در مجموع امورشان بچرخد. به همین خاطر، انسانها ناچار شدند شهرها و جامعه هایی تأسیس کنند. حال که این امر بدیهی است، انسان ناچار است که در وجود و بقاء خود با دیگران مشارکت داشته باشد و

مشارکت جز با داد و ستد تحقق نمی‌یابد، و در معامله نیز ناچار از سنت و عدالت است و این هم نیازمند قانون‌گذار و عدالت‌گستر است. این فرد باید بتواند با مردم سخن بگوید و آن‌ها را به قانون خویش ملزم کند بنابراین به ناچار باید انسان باشد. پس نباید، مردم را به آراء خودشان وا گذاشت تا با هم اختلاف پیدا کنند و هر یک آن چه را به نفع خود است عدل و آن چه را به ضرر خود است، ظلم بیندازد.

پس برای بقای نوع انسان و تحصیل وجودی او، نیاز به چنین انسانی بیش از نیاز به روییدن مو بر روی مژه‌ها و ابروها، و گودی کف پا و چیزهای نافع دیگری است که وجود آن‌ها برای بقاء آدمی ضروری نیست، بلکه حداکثر این است که در بقاء آدمی نافع هستند؛ از سوی دیگر وجود انسانی صالح که سنت بیاورد و عدالت بگسترده، امر ممکن است.

عنایت الهی نمی‌تواند اقتضای این منفعت‌ها را داشته باشد ولی اقتضای آن را که اساسی‌ترین منفعت‌ها است، نداشته باشد. حال نمی‌شود مبدأ اول و ملائکه بعد او به آن منافع آگاه باشند و به این منفعت آگاهی نداشته باشند. آنچه را او به عنوان مقدمه برای وجود نظام خیری که ممکن الوجود است، ضروری الحصول می‌داند نمی‌تواند به وجود نیاید، بلکه چگونه می‌تواند به وجود نیاید و حال آن که آن چه متعلق به وجود آن است و مبتنی بر وجود آن است، موجود است؟

بنابراین واجب است که نبی وجود داشته باشد و او باید انسان باشد، و باید دارای خصوصیتی باشد که سایر مردم دارای آن نیستند تا این که مردم در او چیزی را دریابند که خود دارای آن نیستند، و لذا با این خصوصیت از آن‌ها متمایز باشد، و لذا دارای معجزاتی باشد که برایمان از آن‌ها خبر داده‌اند، و این انسان هنگامی که موجود شد باید به اجازه و امر و وحی خدای تعالی و نازل

کردن روح القدس بر او، برای امور مردم قوانینی را وضع بکند. (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۵ - ۳۴۴)

مشابه همین برهان را ابن سینا در نمط دهم اشارات نیز بیان کرده است.

سیر تاریخی برهان

پیش از ابن سینا، فارابی نیز به مباحث مرتبط با نبوت پرداخته بود. او در باب ۲۶ کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» مشابه این استدلال را که مبتنی بر نیاز انسان به اجتماع است، مطرح می‌کند.

همچنین در کتاب السیاسة المدنیة در باب ششم که درباره مدینه فاضله بحث می‌کند، استدلال دیگری را که مبتنی بر نیاز انسان‌ها به دست یابی به سعادت است، مطرح می‌کند. البته او در این براهین به طور صریح به ضرورت نبوت اشاره نمی‌کند بلکه از نیاز اجتماع به رئیسی سخن می‌گوید که باید هم در علوم و معارف و هم در وادی عمل برتر از دیگران و در ارتباط مستقیم با عقل فعال باشد. او در این باره در پایان استدلالش می‌نویسد: «کسی دارای چنین رتبه ای است که به عقل فعال پیوسته باشد، که قدما چنین شخصی را ملک می‌نامیدند و چنین کسی سزاوار است که موحی الیه نامیده شود، زیرا کسی که به این مرحله برسد به او وحی می‌شود و در حقیقت میان عقل فعال و چنین انسانی واسطه ای نیست.» (السیاسة المدنیة، ص ۸۹) با توجه به این که به مسئله وحی اشاره نموده است، می‌توان رییس جامعه را همان نبی دانست.

همچنین فارابی در کتاب فصوص، خصائص نبی را - که قوه قدسیه و معجزه باشد - مطرح می‌کند اما از ضرورت وجود نبی سخنی به میان نمی‌آورد.

برهان مورد نظر را فیلسوفان بعدی و حتی برخی متکلمان نیز به پیروی از

فارابی و ابن سینا در آثار خود آورده‌اند. برای نمونه محقق طوسی در تلخیص المحصل، ابن کمونه در الجدید فی الحکمہ، شهرزوری در رسائل الشجرۃ الالهیة و استرآبادی در شرح فصوص این استدلال را به تفصیل طرح کرده‌اند. (ایزدی تبار، ۱۳۹۰: ۱۷)

صدرالمآلهین ابن برهان را در کتاب *الشواهد الربوبیه* آورده است که البته با کلام ابن سینا دو تفاوت دارد: ۱. آشکارا نیازمندی بشر به اجتماع را امر لازمی دانسته که بدون آن زندگی و بقای نوع انسان ممکن نیست؛ ۲. نیازمندی بشر به قوانین شریعت و وحی را محدود به دنیا ندانسته، بلکه آن را به امور معنوی و کمالات اخروی نیز تعمیم داده است. (همان، ۲۴)

معنا و مفهوم عرفی شدن دین (secularization)

واژه سکولار (secular) برگرفته از اصطلاح لاتینی saeculum یا saecularum به معنای قرن و سده است و از آن تعبیر به زمان حاضر و اتفاقات این جهان در مقابل ابدیت و جهان دیگر شده است. در تعابیر عام‌تر از این مفهوم، به هر چیز متعلق به این جهان اشارت دارد. (شجاعی زند، ۱۳۸۰)

در زبان فارسی، در برابر واژه secularization اصطلاحاتی همچون دین زدایی، غیر دینی کردن، دنیوی کردن، دنیاگرایی، سکولار سازی، عرفی شدن و علمی کردن و معانی مترادفی از این دست قرار داده شده است. همچنین در برابر نهاد مفهومی با اوصافی همچون زوال دین، هم نوایی دین با دنیا، جدایی دین و جامعه، جایگزینی صورت‌های مذهبی به جای باورداشته‌ها و نهادهای مذهبی، سلب تقدس از دین و حرکت از جامعه مقدس به جامعه دنیوی (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۰ - ۲۸۹) توصیف شده است.

همچنین می‌توان افزود که دینی که در معرض عرفی شدن قرار گرفته، با سه رویکرد مواجه می‌گردد:

الف - احیا: این رویکرد به دنبال زدودن زنگارها از چهره دین است. در این دیدگاه، گوهر دین همچون گویی بوده است که از اوج قله ای رها شده و در گذر از دامنه اعصار و زمان ها، بسیاری زنگارها و قیود ناشی از عصر و زمانه خاص بر آن نشسته است و اکنون باید آنها را از چهره دین زدود.

ب - اصلاح: این رویکرد تلاش می‌کند ضمن حفظ نسبی جوهر اصیل دین، چهره ای امروزی و سازگار با جهان مدرن از دین ارائه دهد. از نظر ایشان، دین باید برای پاسخگویی به نیازها و مقتضیات امروز مؤمنان بازتعریف شده و مورد تغییرات ضروری قرار گیرد.

ج - ابطال: این رویکرد بی‌محابا به ابطال اصول و آموزه‌های دینی برمی‌خیزد تا باور جدیدی را مطابق با نیازها و آرمان‌های امروزی بشر خلق کند. (شجاعی زند، ۱۳۸۰) به عنوان نمونه می‌توان به تلاش برخی دگراندیشان حوزه دین در دهه اخیر برای اثبات استحباب حجاب سر و گردن برای بانوان و جواز مصافحه با زنان در کشورهای غیر مسلمان اشاره کرد.

عرف در فقه^۴

عرف در فقه جایگاه رفیع و بسیار با اهمیتی دارد. عرف هم از لحاظ حجیت و اعتبار آن در صدور احکام، هم از لحاظ جایگاه آن در موضوعات احکام و هم از جنبه اهمیت آن در فهم احکام مورد توجه خاص علمای اهل تسنن و شیعه قرار داشته است. هدف از طرح این بحث، اثبات این نکته مهم است که با وجود حضور بسیار پر رنگ و ریشه دار عرف در تاریخ فقه اسلام، هیچ گاه شائبه

عقل و دین، سال ششم، شماره دهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ►

دنیایی و عرفی شدن دین از این ناحیه مطرح نشده است و در نهایت از این بحث در دفاع از برهان اجتماعی ابن سینا بهره می‌بریم.

در اصطلاح فقها تعاریف مختلفی از عرف صورت پذیرفته است. شیخ انصاری عرف را چنین تعریف می‌کند: «العرف هو ماستقر فی النفوس من جهة شهادات العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول»^۵ برخی مانند جرجانی و ابن نجیم و نسفی تعاریفی مشابه همین تعریف بیان کرده‌اند. صاحب تفسیر المیزان در تعریف عرف چنین می‌گوید: «عرف پدیده‌ای است که عقلای جامعه آن را سنت‌ها و روش‌های نیکوی جاری در میان خویش می‌شناسند، برخلاف امور نادری که عقل اجتماعی آن را ناپسند می‌شمارد.»^۶ شهید صدر نیز در تعریف عرف چنین می‌گوید: «عرف میل و گرایش عمومی انسان (اعم از دین دار و بی دین) به امری است در مسیری معین که مخالف شرع نباشد و به تعبیر دیگر روش عمومی مردم است که از مصلحت اندیشی سرچشمه می‌گیرد و برای حفظ فرد و جامعه نظم و سامان یافته است، چه در محاورات و معاملات و چه در سایر روابط اجتماعی، مانند این که هر جاهلی برای فهمیدن به عالم رجوع می‌نماید.»^۷

حال در ادامه، به تبیین جایگاه بسیار با اهمیت عرف در فقه می‌پردازیم و آن را از سه زاویه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱ - حجیت عرف در فقه

در فقه اهل سنت، عرف حجت است و در میان فرق ایشان، حنفی‌ها برای عرف اهمیت زیادی قائل شده‌اند. یکی از مهمترین ادله روایی مورد استناد ایشان در حجیت عرف، موقوفه عبدالله بن مسعود است. این روایت که به پیامبر گرامی اسلام ﷺ نسبت داده شده است با این جمله به پایان می‌رسد: «فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن و ما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ»

(سیوطی، ۱۳۶۵ق: ۴۴ و ابن نجیم، ۱۹۶۸م: ۹۳) البته فقهای امامیه این روایت را هم از لحاظ سند و هم از لحاظ دلالت قابل خدشه دانسته‌اند.^۱

و اما درباره حجیت عرف در میان فقهای شیعه سه گرایش وجود دارد:

الف - ذاتی بودن حجیت عرف

محمدحسین اصفهانی در نه‌ایه‌الدرایه (۹۱/۲)، شریف‌العلماء مازندرانی در ضوابط الاصول (۳۹۹)، علامه طباطبائی در حاشیه‌الکفایه (۱۸۵/۲، ۲۰۵ و ۲۰۶) و محمدجواد مغنیه در کتاب علم اصول الفقه فی ثوبه‌الجدید (۲۲۲) به این دیدگاه گرایش دارند. در این دیدگاه، حجت و اعتبار عرف، ذاتی و بی‌نیاز از امضای شارع است.

ب - حجیت عرف بر اساس بنای عقلا

در این دیدگاه اعتبار عرف در عقل عقلا که بر پایه حسن و قبح حکم می‌کند، است. طرفداران این دیدگاه، عرف را مرتبه‌ای از مراتب عقل می‌دانند و بر این باورند که اختلافی بین حکم عقل و عرف وجود ندارد. از این رو، به وسیله قاعده ملازمه بر آن شده‌اند که شرعی بودن عرف را ثابت کنند و دلیل اعتبار عرف را در کاشف بودن آن از حکم عقل می‌بینند؛ به بیانی دیگر، عرف را زیر مجموعه مباحث مستقلات عقلیه و حداقل غیرمستقلات عقلیه میدانند.

آیه‌الله مؤمن قمی در تسدید الاصول (۶۹/۱)، شیخ انصاری در مطارح الأنظار (۱۵۱)، محمدحسن آشتیانی در بحرالفوائد (۱۷۱/۱؛ ۵۳/۳ - ۵۲)، آیه‌الله بروجردی در نه‌ایه‌الاصول (۴۷۱/۲) و آیه‌الله عمید زنجانی در فقه سیاسی (۲۱۸/۲) از معتقدان به این دیدگاه هستند.

ج - حجیت عرف بر اساس امضای شارع

طرفداران این دیدگاه، اعتبار و حجیت بودن عرف را موکول به موافقت و امضای شارع میدانند و بر این نظرند که تنها هنگامی عرف و بنای عقلا اعتبار دارد

و در خور استناد است که از سوی شارع امضا شده باشد. ایشان تأیید و امضای شارع را از سه طریق، قابل حصول دانسته‌اند: ۱ - عدم ردع (یعنی همین مقدار که ثابت شود شارع از کاری باز نداشته است، نشان از امضای شارع است). ۲ - ثابت نشدن ردع (ثابت نشدن بازداری شارع، کاشف از امضای اوست و برای حجت بودن و اعتبار عرف و بنای عقلا کافی است؛ چه این که شارع خود از عرف و عقلا بلکه رئیس آنان به شمار می‌رود). و ۳ - سکوت شارع (سکوت شارع برای کشف امضا، کافی و دلیل بر اعتبار و حجت بودن عرف و بنای عقلا می‌باشد).

امام خمینی، درباره حجیت عرف و بنای عقلا دیدگاه سوم را می‌پذیرد و بر این باور است که تنها هنگامی عرف و بنای عقلا اعتبار دارد که از سوی شارع امضا شده باشد و عرف و سیره های عقلایی که امضای آنها ثابت نشده است، بی اعتبارند. (تهذیب الاصول/۲/۲۰۱)

۲ - جایگاه عرف نسبت به موضوعات احکام

احکام شرعی، موضوعات و متعلقات خاص خود را دارند. قلمرو و معنای پاره ای از موضوعات مانند: نماز، روزه، خمس و ... را شارع روشن ساخته است و در موضوعاتی از این دست، نمی‌توان و نباید از چهار چوب مشخص شده شرع، پا فراتر گذاشت. ولی در مواردی، بویژه در داد و ستدها، به تشریح حکم بسنده شده و شارع تعریفی از موضوع و متعلق آن ارائه نداده است. در چنین مواردی، فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که شارع، تشخیص قلمرو حکم شرعی را به عرف واگذارده و نیازی به تبیین آن ندیده است. عرف، تنها مرجع شایسته شناخت این گونه دریافت‌ها است.

البته تغییر موضوعات احکام بدین معنا نیست که عرف نسبت به تصرف در احکام آزاد است چرا که «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی

یوم القیامه» (کافی/۵۸/۱ و بحار الانوار/۳۵/۲۶) بلکه دیدگاه عرف نسبت به موضوعات با تغییر مقتضیات تغییر پیدا می‌کند و به تبع آن، احکام نیز تغییر می‌یابد. مرحوم صاحب جواهر در این باره می‌نویسد: «تغییر زمان و مکان به تغییر احکام منجر نمی‌شود؛ بلکه به تغییر موضوعات و عناوینی که احکام بر آن‌ها بار شده، منجر می‌شود؛ چنان که این مطلب در همه عناوین و موضوعات وارد در شریعت به همین گونه است.»^۹ (جواهر الکلام/۴۲۷/۱۸)

در این راستا می‌توان به فتوای امام خمینی رحمته الله علیه درباره شطرنج در دوران معاصر اشاره کرد. حکم اسلام در این زمینه که وابسته به زمان و مکان نیست، حرمت قمار است که در دو مورد اسب سواری و تیراندازی استثناء شده است. اما مصادیق و موضوعات حکم می‌تواند در اعصار مختلف با توجه به عرف، تغییر کند و مبنای حکم فقهی ایشان نیز رجوع به عرف بود که

چنان چه بازی شطرنج در عرف اجتماع، قمار محسوب نگردد و برد و باختی هم در بین نباشد، اشکال ندارد.

۳ - جایگاه عرف در فهم احکام

فقهای شیعه علیرغم این که برخی از ایشان دارای دقت نظرهای ژرف فلسفی هستند، کاملاً به دلالت عرفی در فهم احکام پایبندند و به این مطلب ایمان دارند که باید احکام شرعی را از راههای متعارف استنباط کرد. بالاتر از آن، کتاب و سنت که مورد ارجاع ایشان است از لحاظ دلالت و فهم الفاظ به عرف زبانی اعراب سرزمین حجاز در عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله صادر گردیده‌اند چرا که اگر جز این بود، مردم در فهم کلام خدا و احکام و دستورات دینشان گمراه می‌شدند و مسلم است که اغراء به جهل و تکلیف مالایطاق جایی در حکمت الهی ندارند.

نتیجه نهایی در پایان مقدمه دوم این است که در حالی که عرف، در صدور،

فهم و تعیین موضوعات احکام در فقه، نقش کلیدی و بارزی دارد اما هیچ گاه موجب سکولاریزه، دنیایی و عرفی شدن دین به معنای اصطلاحی آن نمی‌گردد. چرا که سکولاریزه کردن دین در حوزه فقه بدین معناست که عرف را نیز همچون کتاب، سنت، عقل و اجماع از معیارهای صدور حکم شرعی به شمار بیاوریم، در حالی که جایگاه عرف در فقه فراتر از شناخت موضوع و متعلق حکم نیست و هم ردیف مراجع صدور احکام شرعی شمرده نمی‌شود. دیگر آن که شرط مهم در عرفی کردن دین به معنای مدرن آن، تعطیل یا تغییر احکامی از دین است که با لوازم مدرنیته همچون حقوق بشر مبتنی بر اومانیسم همخوانی ندارند اما در نگاه فقهی به عرف، اصل و ماهیت احکام ثابتند و تنها موضوعات و مصادیق بر مبنای عرف زمانه تحول و تغییر می‌پذیرند.

بنیان دنیوی براهین جهان شناختی اثبات وجود خدا

در برهان اجتماعی ابن سینا بر ضرورت وجود نبی، ملاحظه کردیم که مقدمه برهان، حیات اجتماعی انسان یا همان زندگی دنیوی او است. بدین معنا که برهان، از دنیا آغاز می‌گردد و در نهایت به ضرورت وجود نبی ختم می‌گردد. مشابه چنین براهانی، براهین جهان شناختی در اثبات وجود باری تعالی است. براهین جهان شناختی براهینی هستند که از راه حرکت یا حدوث یا نظم یا امکان یا ماهیت یا ترکیب جسم وجود خدا را ثابت می‌کنند. از میان این براهین، به طور مختصر به برهان نظم اشاره می‌کنیم.

برهان نظم بر دو مقدمه متکی است:

مقدمه اول، مطلبی تجربی است که همان وجود افعال هماهنگ در عالم طبیعت است، اعم از این که نظم به بخشی از آن یا کل آن مربوط باشد.

مقدمه دوم این است که هر نظم به ناظم نیاز دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴۲-۲۴۱) این برهان از نوع قیاس اقترانی حملی شکل اول است و نقص و خللی از لحاظ هیأت قیاس ندارد چرا که شرایط عمومی از لحاظ تکرار حد وسط و موجبه و کلیه بودن یکی از دو مقدمه را دارا است و همچنین، شرایط اختصاصی آن نیز به لحاظ موجبه بودن صغری و کلیه بودن کبری برقرار است. اما به لحاظ ماده، مقدمات برهان باید یقینی باشند و از این حیث، یقینی بودن مقدمه اول که مقدمه ای تجربی است، محل نزاع است.

همچنین مقدمه دوم که کبرای قیاس است، بدون اعتماد به قیاسی که از حرکت، حدوث یا امکان استفاده کرده باشد، نتیجه نمی‌دهد، مانند این که گفته شود، نظم واقعی حادث یا ممکن است و هر حادث یا ممکن به مبدئی محدث یا واجب نیازمند است، پس نظم نیز دارای مبدئی محدث یا واجب است؛ البته این مبدأ چون نظم از او صادر می‌شود، ناظم نیز نامیده خواهد شد، بنابراین، برهان نظم در هر محدوده ای که بخواهد نتیجه بدهد، به برهانی دیگر نیازمند بوده و هرگز نمی‌تواند یک برهان مستقل محسوب شود. (همان، ۲۴۲)

البته نقدهایی که به نفی ارزش برهانی قیاس مبتنی بر نظم منجر می‌گردند، مستلزم نفی ارزش جدلی آن نیستند و از همین رو است که قرآن کریم، خطاب به مشرکانی که در خالقیت خدا تردیدی ندارند ولیکن بت‌ها و اصنامی را واسطه بین خدا و مخلوقات به شمار می‌آورند، به جدال احسن می‌پردازد و با استناد به نظم و تدبیر موجود در عالم، بر وجود ناظمی مدبّر و حکیم تأکید می‌کند.^{۱۰} به هر ترتیب، براهین جهان‌شناختی از جمله برهان نظم در متن دین مورد توجه ویژه قرار گرفته‌اند و همچنین در بسیاری از آیات قرآن نیز به تأمل و تدبّر در نظم و تدبیر جهان آفرینش توصیه شده است.

نتیجه

حال سخن بدین نکته رو می‌کند که آیا می‌توان در تأملات دینی، هر قیاس و برهانی که نقطه عزیمت خویش را دنیای مادی قرار می‌دهد، هم مسلک با جریان سکولار در جهان مدرن دانست؟ قدر مسلم، پاسخ منفی است چرا که عرفی کردن دین به معنای امروزی آن، لوازم و تبعاتی دارد که در موارد مذکور تحقق پیدا نکرده‌اند.

در توضیح لوازم و تبعات سکولاریزه کردن دین، به عنوان نمونه می‌توان به تساوی حقوق زن و مرد در جهان مدرن اشاره کرد.

در ماده شانزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) آمده است: «مرد و زن در ازدواج، در مدت زناشویی و در فسخ آن از حقوق مساوی برخوردارند». یا در ماده سوم میثاق بین المللی حقوق مدنی سیاسی مصوب ۱۹۶۶ آمده: «دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که تساوی حقوق زنان و مردان را در استفاده از حقوق مدنی و سیاسی پیش بینی شده در این میثاق تأمین کنند و در ماده بیست و سوم آن آمده: «دولت‌های طرف این میثاق تدابیر مقتضی به منظور تأمین تساوی حقوق و مسؤولیت‌های زوجین در مورد ازدواج در مدت زوجیت و هنگام انحلال آن اتخاذ خواهند کرد». همچنین در ماده اول اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن مصوب ۱۹۷۵ مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصریح شده است: «تبعیضاتی که متکی به جنسیت باشد و بالتیجه مانع برقراری حقوق متساوی برای زنان و مردان گردد و یا این تساوی را محدود کند، امری است غیر عادلانه و تجاوزی است که به حریم شأن و مقام انسانیت وارد می‌شود.» (کدیور: ۱۳۸۶: ۹۸ - ۹۷) در اسلام در عین اذعان به تساوی و برابری زن و مرد، با توجه به

تفاوت‌های روحی و جسمی آن‌ها، حقوق متفاوتی برای ایشان در نظر گرفته شده است و از این لحاظ میان احکام اسلام و موادی از اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر تعارض وجود دارد. یک متفکر سکولار در برخورد با چنین مسئله‌ای، آن دسته از احکام اسلام را که در تعارض با قوانین دنیای مدرن‌اند، متغیر و موقت و مربوط به زمان صدر اسلام تلقی می‌نماید و حکم به تعطیل یا اصلاح آن‌ها به منظور سازگاری با قواعد جامعه بین‌الملل می‌دهد. او معتقد است باید از اسلام سنتی و تاریخی عبور کرد و به اسلام معنوی قدم نهاد و لازمه این‌گذر، بازشناسی احکام ثابت از متغیر و در نتیجه، حذف یا تغییر احکام متغیر برای هم‌خوانی با دنیای مدرن است.^{۱۱}

در صورتی که نیک می‌دانیم نه رجوع به عرف و سیره عقلا در فقه چنین معنایی دارد و نه اتکاء مقدمات براهین جهان‌شناختی بر دنیا و عالم ممکنات. بنابراین باید اذعان کرد که بنای برهان اجتماعی ابن‌سینا بر حیات اجتماعی انسان‌ها و به بیان دیگر، وابستگی مقدمات برهان او به زندگی دنیایی انسان نیز، هیچ‌گونه شباهت و ربط معنی‌داری با جریان سکولاریزم و عرفی‌ساختن دین ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. وَ الْبِعْتَةُ لِتَضْمُنُهَا مَصَالِحَ لَا تَحْصِي لَطْفَ مِنَ اللَّهِ وَ رَحْمَةً تَخْتَصُّ بِهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ مِنْ غَيْرِ وَجُوبٍ عَلَيْهِ خِلَافًا لِلْمَعْتَزَلَةِ وَ لَا عَنْهُ خِلَافًا لِلْحُكْمَاءِ وَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ.
۲. الْبِعْتَةُ حَسَنَةٌ لِاشْتِمَالِهَا عَلَى فَوَائِدَ كَمُعَاذَةِ الْعَقْلِ فِيمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَ اسْتِفَادَةِ الْحُكْمِ فِيمَا لَا يَدُلُّ وَ إِزَالَةَ الْخَوْفِ وَ اسْتِفَادَةَ الْحُسْنِ وَ الْمَنَافِعِ وَ الْمَضَارِّ وَ حِفْظِ النَّوعِ الْإِنْسَانِيِّ وَ تَكْمِيلِ أَشْخَاصِهِ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادَاتِهِمْ الْمُخْتَلِفَةِ تَعْلِيمِهِمُ الصَّنَائِعَ الْخَفِيَّةَ وَ الْأَخْلَاقَ وَ السِّيَاسَاتِ وَ الْإِخْبَارَ بِالْعِقَابِ وَ النَّوَابِ فَيَحْصُلُ اللَّطْفُ لِلْمُكَلَّفِ.
۳. مجتبی زروانی در تحقیق مبسوطی که در این باره انجام داده است، ریشه‌های نخستین حضور براهمه و عقاید ایشان را در آثار اندیشمندان مسلمان بررسی کرده است. وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که فقدان اطلاعات و منابع کافی اندیشمندان مسلمان از عقاید هندوان سبب خطا در نسبت دادن چنین اعتقادی به ایشان شده

۶۴ □ بررسی برهان ابن سینا بر ضرورت نبوت با توجه به معضله عرفی کردن دین

- است. (مجله مطالعات اسلامی، شماره ۵۹، بهار ۸۲، براهمه در آثار متکلمان مسلمان)
۴. بخشی از مباحث این قسمت خلاصه ای است از مقاله «عرف و جایگاه آن در استنباط احکام شرعی». مجله مطالعات فقه و حقوق اسلامی. سال اول. شماره اول. زمستان ۸۸. صفحات ۶۴-۴۷.
۵. عرف پدیده ای است که نفسهای آدمیان به گواهی خردها، بر آن آرام گیرد و سرشتهای آدمیان آن را پذیرفتنی بینند. (مکاسب/۲/۲۹۱)
۶. المیزان/۸/۳۸۰.
۷. المعالم، ۱۶۹-۱۶۸.
۸. نگ: اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۳۷۵ و ۴۲۴.
۹. و لیس ذلك من اختلاف الاحکام الشرعیة نفسها، بل هو من اختلاف موضوعاتها و عنوانها التي تدور مداره كما هو الضابط في كل عنوان حکم و موضوعه اذا كان من هذا القبيل.
۱۰. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع کنید به: تبیین براهین اثبات خدا؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۲۵۱-۲۴۶.
۱۱. برای بحث تفصیلی در این مورد رجوع کنید به: حق الناس (اسلام و حقوق بشر)؛ محسن کدیور؛ ۱۳۸۶: صفحات ۳۴-۱۵.

کتابنامه

- قرآن.

۱. ابن سینا. (۱۳۹۰). *الهیات از کتاب شفا*. ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: انتشارات امیرکبیر
۲. ابن نجیم مصری حنفی، زین العابدین ابراهیم. (۱۹۶۸م). *الاشباه و النظائر علی مذهب ابن حنیفه النعمان*. قاهره
۳. آشتیانی، محمدحسن. (۱۴۰۳ق). *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*. ج ۱ و ۳. قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی
۴. اصفهانی، محمدحسین. (بی تا). *نهایة الدرایه*. ج ۲. چاپ سنگی. اصفهان
۵. انصاری، مرتضی. (۱۴۰۴ق). *مطرح الانظار*. حاشیه و تعلیق ابوالقاسم کلانتری. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام
۶. ایزدی فرد، علی اکبر؛ نعمت زاده، رجب علی؛ کاویار، حسین. (۱۳۸۸). «عرف و جایگاه آن در استنباط احکام شرعی». *نشریه مطالعات فقه و حقوق اسلامی*. شماره ۱. ص ۷۳-۴۵
۷. بروجردی، حسین. (۱۳۷۵ق). *نهایة الاصول*. ج ۲. به قلم حسینعلی منتظری. چاپ اول. نشر تفکر

۸. بیرونی، ابوریحان. (۱۴۰۳ق). تحقیق ماللهند. بیروت
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). تبیین براهین اثبات خدا. چاپ پنجم. قم: مرکز نشر اسراء
۱۰. سیوطی. (۱۳۶۵ق). درّالمنثور. ج ۳ (دوره ۶جلدی). بیروت: دار المعرفه
۱۱. شجاعی زند، علی رضا. (۱۳۸۰). دین، جامعه، عرفی شدن. تهران: نشر مرکز
۱۲. کدیور، محسن. (۱۳۸۶). حق الناس (اسلام و حقوق بشر). تهران: انتشارات کویر
۱۳. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۷). الکافی. ج ۱ (دوره ۸جلدی). تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۴. عمید زنجانی، عباس علی. (۱۳۶۷). فقه سیاسی. ج ۲. تهران: انتشارات امیرکبیر
۱۵. طباطبائی، محمدحسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۸ (دوره ۲۰جلدی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۱۶. _____ (). حاشیه الکفایه.
۱۷. مازندرانی، شریف العلماء. (بی تا). ضوابط الاصول. تحقیق محمد شریف. بی جا
۱۸. مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۹ق). تسدید الاصول. ج ۱ و ۲. قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۱۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. ج ۲۶ (دوره ۱۱۰جلدی). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الوفاء
۲۰. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۱۱ق). علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید. دار الکتب الاسلامی
۲۱. موسوی خمینی، روح الله. (۱۴۱۰ق). تهذیب الاصول. ج ۲ (دوره ۳جلدی). به قلم جعفر سبحانی. قم: انتشارات دارالفکر.

