

پیشینه

از حول و حوش مشروطه تا امروز، هرچه کالای فرهنگی و نظری، که جدید و "انتقادی"، جلوه کرده، ترجمه بدون "رفرنس" (ذکر مأخذ) بوده است.

ترجمه، اگر شناسنامه نداشته و نسبت خود را با فلسفه ای که پشت متن اصلی خوابیده، معلوم ندارد، ترجمه نیست، "چیز دیگری" است و امروز، کوهی از چنین "چیزهای دیگر!!" بالا آمده و جلوی آفتاب را گرفته است. لطمه اول، لگدی است که چنین مترجمانی (که گاه بسا به متفکران، شباهت می‌رسانند) به زحمات متفکران غربی - اعم از متأله و ملحد - می‌زنند. لطمه دوم که مهم‌تر است، تلاش در جهت "اختلاط افکار متناقض" و به عبارت شناخته‌تر، "التقاط" کردن میان فکری دینی با "آنتیسم" است، و به عبارتی یک "آنتیسم شرمگین!!".

ایجاد محمل دینی برای مفروضات غیردینی، نوعی مکر در حق جامعه دینی و نادیده گرفتن شعور دینی است. شاید "فلسفه تحلیلی" که عمده مفاهیم متعالی معرفتی را تا حد گره‌های زبانی کاهش داد و باب دستبرد زدن به "معنا" در عبارات دینی را بازکرد، یکی از مهم‌ترین رفتارهای ذهنی بود که روح "الحاد" را در کالبد "دیانت"، حلول می‌داد و در همه اعصاری که بر معارف دینی گذشته، پیچیده‌ترین تکنولوژی "التقاط" در بخشی از مباحث هرمنوتیک دینی که ملهم از رابطه "ذهن و زبان" در نظریه "تحصّلی" است، بمنصّه ظهور آمده است. این محمل سازی دینی برای امر "غیردینی"، در تلاش برای شرعی نمودن "سکولاریزم"، نمایش ویژه‌تری یافته، بی‌آنکه تصریح کند برای عادی کردن این ادعا (که سکولاریزه کردن اسلام، نوعی معارضه با اسلام نیست)، با چه حجمی از ضروریات و متواترات اسلامی باید درافتاد. سکولاریزم، حاصل یک بحران در تئولوژی مسیحی قرون میانه و حاصل تلاقی این الاهیّات بحران زده با ادبار اجتماعی اروپا از خشونت و فساد کلیسا، بود و بنابراین نخستین نزاع به ترتیب منطقی، بر سر خدای "کلام" درمی‌گیرد اما ثمره جدّی‌تر آن، در مسئله خدای "فقه"، آشکار می‌شود. بعبارت دیگر آقایان، با خدا "بماهو خالق"، مسئله‌چندانی ندارند، مشروط به آنکه در حدّ یک اذعانِ شخصی و حداکثر "مناسکی"، محدودبماند اما اگر این خدا و التزام به این خدا گسترش یابد و پای خدا "بما هو شارع" بمیان آید، اینان عذاب می‌کشند و هرگونه سؤال و دعوتی از جانب متشرّعان در این مقوله را تجاوز به حق خود بلکه حقوق بشر می‌خوانند. خدا اگر می‌خواهد باشد، باشد، بشرط آنکه گوشه‌ای بنشیند و در کار بندگان، در نحوه مناسبات و معیشت و تربیت و حقوق و حاکمیت و فرهنگ آنان، دخالت نکند و با واجب و حرام خود، مزاحم "عقلانیت معطوف به سود" و "یوتی لیتاریانیزم" کمپانی‌های سرمایه‌داری نشود و رفتارسازی و فرهنگسازی را به کلیشه‌های ایدئولوژی لیبرال، محوّل کند و هنجارسازی را نیز به "اخلاق سرمایه‌داری" تفویض نماید. اینست خدایی که سکولاریستها تحمل می‌کنند و نه بیش!!

چندی پیش در شماره 24 مجله کیان، از جمله نشریاتی که پیشفرضهای کلامی سکولاریزم را ترجمه و نشر می‌کند، مقاله‌ای تحت عنوان "فرآیند عرفی شدن فقه شیعه" از شخصی بنام آقای جهانگیر صالح پور بچاپ رسید که

بخش نخست آن، بازخوانی نظریات دورکیم و... در جامعه شناسی ادیان و تطبیق آن بر اسلام و بخش دوم، شامل ذکر مواردی (حدود 15 مورد) در اصول و فقه شیعی و سنی بود که به نظر وی، همگی راهکارهایی دینی جهت غیردینی کردن دستگاه حقوقی اسلام است. سپس با اشاره به "ولایت مطلقه فقیه"، مدعی می شد که "مصلحت نظام" و نظر حضرت امام (رض) در این باره، بلندترین گام در جهت سکولارکردن حکومت اسلامی و فقه شیعی بوده است.

"کیان" وانمود کرده بود که هرگاه و به هر میزان که پای "مصلحت"، "عقلانیت" و "عرف"، بمیان آید، به همان میزان، متارکه با "دیانت" و وحی و "شریعت"، اتفاق افتاده است. آری نکته همینجاست. همینجا که پیشنهاد "سکولاریزم" و خصوصی کردن دین و نفی مبانی نظری حکومت اسلامی، همانا تضادافکنی میان "دیانت" با "عقلانیت" و میان "شریعت" با "مصلحت" است. (1) (همانچه در طریقه موسوم به "اهل ایمان" در ربوبیات مسیحی، اعم از کاتولیک و پروتستانی، کمابیش تلقی بقبول شده و از براهین اثبات ذات و اصول موضوعه معرفت دینی بلکه اصل "معرفت" تا فقه و نظام سازی مسیحی را فراگرفته و حال نوبت به اسلام رسیده است!!) در همان تاریخ، پاسخی از سر رنج تهیه کرده و به کیان رساندم که در بخش اول، به نقد پیشفرضهای کیان در جامعه شناسی ادیان و در قاموس دوم به نقد 15 مورد فقهی و اصولی و کلامی و تقریر صحیح ولایت مطلقه و مصلحت نظام، می پرداخت. سردبیر کیان نامه ای به بنده نوشت ولی عاقبت پس از چندی وعده و شرط، علیرغم آنکه چند فرمول برای ادامه این بحث و حتی کشاندن آن به جاهای باریک (نظری) پیشنهاد کردم، آقایان از دیالوگ علمی و تضارب آراء، تا اطلاع ثانوی صرفنظر کردند و من با خود تصوّر کردم اگر منادیان سکولاریزم همچون پیش از انقلاب بر ما حاکم شده و ما در وضعیت اپوزیسیون بودیم، این دیالوگ، چقدر از این هم که هست، لطیف تر می شد!!

بهرروی، این نوشته که باید در تابستان 74 منتشر می گشت، اینک در معرض مطالعه شماست.

قاموس نخست: "مصلحت" یا "یوتی لیتی"؟!

در تعریفی که آقایان به تصریح و یا ضمن تثبیت مدعای «عرفی شدن فقه» می پذیرند، دین با چنان تعمیمی که شامل همه ادیان باشد، دستکم دارای چنین ویژگیهایی خواهد بود.

1. خود بخود عقلانی نیست.

2. لزوماً «ناظر به مصلحت مردم نیست».

3. تکلیف ما لا یطاق کرده و انسانی نمی باشد.

4. احکام اجتماعی آن نیز نمی تواند شامل، همگانی و ابدی باشد.

5. فی نفسه واقع بین و متناسب با تحولات تاریخی و اجتماعی نیست.

6. و....

قید «خودبخود» یا «لزوماً» را بدان جهت آوردم که صاحبان این طرز فکر، قاعدتاً «قابلیت دین» بعنوان یک نهاد اجتماعی را برای عقلانی و واقع بین گشتن، عطف به عنصر مصلحت و نیز انسانی شدن نه تنها منکر نیستند بلکه سر نوشت محتوم دین نیز می دانند و این همان است که تعبیر به «تمایل تاریخی» (2) حاکم بر دستگاه حقوقی دین» کرده و آنرا در جهت عرفی شدن (3) می دانند.

زبانی که برای ایراد چنین مدعایی بکار رفته، نه چندان معقد است که تلاش مهمی برای اثبات آنچه اکنون بدان

نسبت دادیم، بطلبد و نه هیچ نوع تخصیصی خورده تا محملی برای توجیه «اسلام» باقیمانده باشد بلکه به صراحت به قلمروی اسلام و تشیع، تعمیم داده شده، بنابراین می توان با اطمینان خاطر نتیجه گرفت که «اسلام» نیز از دریچه نظریه های «جامعه شناسی ادیان» در مغرب زمین، مورد تحلیل قرار گرفته است. مروری هر چند گذرا بر چنین اظهارنظرهایی، خود به چنین محتوایی شهادت می دهد.

و این، چیزی است که ما را مجاب می کند پیش از هر چیز، بر خاستگاههای نظری این نظریه را مورد کنکاش قرار دهیم و کاری است که به اجمال خواهیم کرد.

نکته دیگر در این طرز تفکر، باز خوانی نظریه قدیمی است که برای بقاء مذبوحانه!! ادیان در تاریخ جدید و در ذیل «تجدد غربی»، در سده های اخیر، همواره تکرار شده است، دین برای آنکه بماند، خود را با فشار سیلاب مدرنیسم فراگیرنده و در حال اتساع، و با مقتضیات نظری و ملزومات عملی آن، عَن گُره، تطبیق می دهد. مظهر عقلانیت و مصلحت، آن زندگی است که در ظل «مدرنیسم» با همه عواقب آن پدید آید و از سوی دیگر، زندگی دینی، پیش از «افسون زدایی» (4)، نمی تواند یک معیشت عقلانی (5) و قابل دفاع باشد زیرا غالب ارزشها، احکام و دگم های دینی (ایضا «اسلامی!!») با «مصلحت انسان مدرن» مانع الجمع است.

آنگاه چه اتفاقی خواهد افتاد؟! دین تن به «اصلاح» (6) در جهت دنیوی شدن داده و تحلیل می رود. خروج از «حریم قدسی» (7) به «عرصه عرفی» (8) فرسایش و استهلاک ارزشهای مقدس و آب رفتن فقه دینی، بوروکراتیزه شدن (9)، اسطوره زدایی (10)، طلسم شکنی (11) حذف افسون، رهایی از غایات اخلاقی، منقبض شدن قلمروی احکام دینی و بر چیدن دامن آن از ساحت مناسبات اجتماعی و حکومتی و حقوقی (12)، وداع با مابعدالطبیعه دینی (13) و اخلاق دینی و بنابراین متارکه با فقه جامع دینی نیز از جمله تقدیراتی است که جزء سرنوشت محتوم «دین در گذر تحولات اجتماعی» و ناشی از باصطلاح تعارض میان «تصلب ارزشها و احکام دین» با روز مرگی ها و تاریخی بودن زندگی جمعی انسان، دانسته می شود.

پرسش بعدی آن است که فرماسیون اسلامی در چه جهتی رخ داده و خواهد داد؟!

و پاسخ آقایان این است : در جهت «خصوصی شدن امر دین» که تعبیر مؤدبانه ای برای حذف دین از عرصه حاکمیت و شئون آن (حقوق، اقتصاد، فلسفه سیاسی و بطور عمده «سپهر عمومی» (14) است.

پس از این آنچه بر ذمه آقایان می ماند، نشان دادن محملهای دینی برای غیردینی کردن ابعاد سپهر اجتماعی و به عبارتی راهکارهای «تفکیک دین از حکومت» می باشد که بزعم ایشان در خود دین، تعبیه شده و 15 مورد را در اصول و فقه شیعه و سنی نام برده اند. (15) سپس نوبت به هسته اصلی مدّعی می رسد که بررسی شانزدهمین و مهمترین مکانیزم عرفی کننده فقه شیعه و دستگاه حقوقی و سیاسی اسلام است. ادّعا شده است که دکترین «ولایت مطلقه فقیه»، اختراع دلسوزانه و واقع بینانه حضرت امام (رض) در جهت سکولارکردن حکومت اسلامی و شئون حقوقی، سیاسی، آموزشی و اقتصادی آن بوده و این دقیقا همان بهائی است که دین برای دخالت در حکومت و سیاست باید بپردازد و به عبارتی، ورود دین به عرصه حکومت، همان و دست شستن از بسیاری مدعیات و احکام دینی، همان!! و هیچیک از 15 مورد پیشگفته از جنبه بنیادین، جدی و صریح بودن و سرعت عمل در جهت غیردینی کردن حکومت، بیای نظریه «مصلحت نظام» و «اطلاق ولایت فقیه» نمی رسند (16) و به ارائه تعریفی از : «ولایت مطلقه فقیه» می پردازند. که اینجانب برای نخستین بار است با چنین تفسیری از نظریه امام (رض) برمی خورم.

و اما را قم این سطور، خواهد کوشید :

اولاً: این نوع «دین شناسی» را که نسخه برداری از نظریات جامعه شناسانی چون دورکیم، (17) ماکس وبر (18) و پارسونز می باشد به فراخور ظرفیت، مورد نقد قرار دهد و به همین مناسبت، خواننده محترم را به چند سر فصل عمده فرهنگ سکولار و نگاه «غرب متأخر به دین (19)، عقلانیت (20)، ارزش (21) و حقوق سیاسی و «اقتدار مدنی» (22) فی الجمله و از باب یاد آوری دعوت به مذاقه کند و وی را به پیشفرضهای آقایان متوجه سازد.

ثانیاً: اندکی در باب مصلحت (23)، سود، «یوتیلیتی» (Utility)، پراگماتیسم (24) و ابزارانگاری (25) و نیز تفکیک «مصلحت با معیارهای اسلامی» از «مصلحت با معیارهای صرفاً دنیوی و سکولاریستی» و دیالکتیک مفروض میان «مقدس مفید» گفتگو کند.

ثالثاً: هر 15 مورد که در فقه شیعه و سنی، بمنزله بمبهای تعبیه شده در فقه دینی در جهت «غیردینی کردن فقه» ذکر شده و ممري برای زدودن قدسیات و ارزشها و اخلاق وحیانی از اجتماعات دین بشمار آمده و تمهیداتی در جهت را سیونالیزه کردن دستورات دینی و در جهت علمانیت و افتراق ساخت سیاسی از نهاد دین (26) دانسته شده اند، مورد نقد جزءبجزء قرار دهد و مآلاً: تقریر درستی از نظریه «ولایت مطلقه فقیه» حضرت امام (رض) ارائه دهد تا راه را بر هر سوءتعبیری در این مقوله بربندد، بعون الله و مَنّه.

* * *

1. «دین»

11 نوشته مورد بحث را می توان دو نوشته غیر منوط به هم دانست که از پهلوی به یکدیگر سنجاق شده اند و برای دانستن منظور دقیق مقاله نویس در بحث از دکتربین «ولایت مطلقه فقیه»، باید تا پایان، نگاهی به نوع دین شناسی و تئولوژی آن داشت. تقریراتی که از شاخصهای دو وجهی «قدسی سکولار» ارائه شده، در واقع، پیشنهاد نوعی «مبادی تصدیقیه» برای تفسیری است که از «مصلحت». عرضه می شود و عملاً صرف باز نویسی نظریه هایی در جامعه شناسی ادیان در باب گوهر و کارکرد «دین» و ادامه تعریف واسع و غیردقیقی از «دین» است که شامل همه گونه توجیهات مابعدالطبیعی، اعم از مستدل یا خرافی، و از اسلام ابراهیمی گرفته تا توتم پرستی و بت پرستی و جادو (27)، یا متکی بر آنچه «تبعیض غریزی بدوی میان مقدس و نامقدس» (28) و بی بهره از پشتوانه عقلانی دانسته شده، می باشد.

بنابه فرض، پیچیدگی هایی که در ساختار مناسبات اجتماعی بمثابة «عامل تجدد»، عمل می کنند، دینا میزم های عرفی کننده ای هستند که دین را (و از جمله «اسلام» را بویژه پس از تلفیق دین و دولت در ایران) قدسیت زدایی و دنیوی کرده و خواهند کرد. در این نگره، امر قدسی، چیزی هموزن جادو و افسون و اسطوره و کارکرد روانی فردی «دین»، حد اکثر، ایجاد خلصه («اغماء عقلي» که چه بسا منجر به فوائد خصوصی دانسته شود) و کارکرد اجتماعی آن نیز نوعی آئین سازی جزمی (29)، اخلاق سازی و تغذیه پیوندهای اجتماعی و بنای هویت متمایز برای جامعه و... است که بنوبه خود، چیزی است که می تواند از جنبه اثباتی دین حکایت کند. ایضاً «در این چشم انداز، علی العمده و فی نفسه، دین دارای گوهری غیرعقلانی، منشائی کاریزماتیک (30) و یا موروثی، ناظر به اهدافی آزمون ناپذیر و دغدغه هایی فاقد التفات به «سود ناسوتی بشر» (31) و مجموعه ای از پیشفرضهای کلامی اثبات نشده بلکه اثبات ناپذیر (32)، دانسته می شود، ترکیبی از دگم ها و مناسکی که صرفاً ترتیب دهنده نمادهای مقدس می باشند و حدوث و بقاء آنها تابع اقتضائات زندگی اجتماعی است و این علائم نیز تحت فشار واقعیات اجتماعی

و تخصصی شدن نقشها (33) و «کار ویژگی» های جدید، عرفی و عرفی تر می شوند. در دیدگاه آقایان، از کارکردهای دین (مثبت یا منفی با معیارهای سکولار) که بگذریم، دعاوی «دین»، بخودی خود مسکوت مانده یا انکار و استهزاء می گردد.

با انبوه نقل قولهایی که راجع به «دین» می شود، نظریاتی در باب «فلسفه دین» به ذهن، متبادر می گردد که در سه ضلع دین (و از جمله اسلام) بدین ترتیب قابل تلخیص است :

1. در باب عقائد : قضایای دینی بویژه گزاره های مابعدالطبیعی آن، نباید جدی و نوعی «حکایت از واقع» (34) تلقی گردد، بلکه بسته به کارکردی که برای «دین» قائلیم و انتظاری که از دین داریم، ذهن ما این گزاره ها را باردار و معنی دار می کند (35) و دراین باره به ملاکهای پوزیتیویستی و شاخه های جدیدتر آن در باب «معنی داری قضایا» (The Meaning Fulness) ارجاع باید داد و عملاً نه فقط به تاویل بی وجه، بلکه به تحریف و انکار دعاوی مابعدالطبیعی ادیان الهی از قبیل وحی، اعجاز، معاد و... می انجامد و کار کردی که خود دین، مدعی آن است و آن را به تأکید تمام در فلسفه خود، مأخوذ می گیرد (مانند آگاهاندن بشر به واقعیت و ملکوت هستی و تربیت بشر جهت «ایصال الی الکمال»)، مطلقاً جدی گرفته نمی شود.

در باب آنچه بر سر شناخت عقلانی و متافیزیک (اعم از دینی و فلسفی) در مغرب زمین آمد، علیحده باید سخن گفت. (36) 2. «اخلاقیات» : نسبت میان اخلاق گزاره های دینی با واقعیهایی انسانی، بگونه ای دستخوش قرار می گیرد که اساساً ارزشها (ی دینی)، مجعول، در معرض قرارداد و دستکاری عرفی و قابل تولید (37) و مرگ دانسته شده و نظریه هیومی در باب «is» و «Ought» بر نظام ارزشی دین هم سایه انداخته و گسلی را که در غرب میان «واقعیت» و «وظیفه» تصور شد، امضاء می کند و عملاً هر حلقه وصل جدی میان «دانش ما به متافیزیک» با «ارزشمداری» های ما را منتفی می گرداند.

نگاهی فونکسیونالیستی و نیز پوزیتیویستی به «اسلام»، از دو بعد گوناگون، ارزشها و اخلاق اسلامی را بی ریشه کرده و مورد چنین تعرضاتی قرار می دهد و این نیز موضوع بحث مستقل دیگری می تواند باشد.

3. در باب رفتار دینی و احکام عملی : فشار اصلی جهتگیری سکولاریستی، معطوف به همین است که اساساً از شریعت و فقه، تلقی «احکام الله» نباید داشت بلکه جزء دستاوردها و لوازم حقوقی ناشی از کارکرد اجتماعی «دین» بشمار می آید. «دین منهای فقه» و «اسلام بدون احکام» (و بیشتر، احکام اجتماعی که بنوعی با مقوله «حکومت» در تنیده اند) یکی از ثمرات این تلقی اند. (39) وقتی «عقاید دینی» و «اخلاق دینی» آماج نظریه هایی از این قبیل قرار گرفتند پیداست که «احکام دینی» منتظر چه تحلیلهایی باید بنشینند ولی نکته مهم همین است که در گیر شدن با خدای «بما هو خالق»، دیگر چندان نمی صرفد و ضرورتی هم ندارد!! آنچه در غرب، عمدتاً مورد توجه قرار گرفت مبارزه با خدای «بما هو شارع» بوده و هست، زیرا این خداست که واقعیات اجتماعی را معطوف به «عقائد و اخلاق» خواسته و در جهت ارزشی کردن و انسانی ساختن همه قلمروهای حیات اجتماعی دست به مداخله در نهادهای اجتماعی زده و از جمله مدعی حاکمیت می گردد.

"دین" می تواند بماند بشرط آنکه سکولاریزه شود اما حضور در منصب تشریع اجتماعی و دخالت در تنظیم مناسبات سپهر اجتماعی، چیزی است که با پیشفرضها (و احتمالاً منافع) کسانی سازگار نیست زیرا دین حاضر در صحنه و حکومت طلب، قاعدتاً دین درگیر و موضعگیر است.

ما بدون آنکه اعتقاد بخصوصی، به یکی یا هر سه مقوله فوق را به اشخاص بخصوصی نسبت دهیم، تنها می پرسیم که بذل اعتقاد و روخوانی نظریاتی در جامعه شناسی ادیان در غرب، فی الجمله یا بالجمله، آیا مسبوق به

چنین دیدگاههایی در حول و حوش «دین» نمی باشد؟!

ماجرای «دین در غرب و باقی قضایا» را نیز به فرصت دیگری باید موکول کرد.

21 جامعه شناسان مزبور (40)، صنعتی و بوروکراتیزه شدن جامعه را باعث تحول امر «قدسی» به «عرفی» و اضمحلال یا استحاله دین دانسته و دستگاه فقهی دین را که جزء زوائد حقوقی یک جامعه متدین در جهت حفظ پرنسب فرقه ای و صیانت از شاکله قدسی جامعه ولی فاقد متدلوژی «علمی و قراردادی» می دانند، تحت تأثیر روند مدرنیزاسیون (41) و شهری شدن جامعه رو به زوال یا تبدل می شمارند. ما با برداشت خاصی مواجهیم و این برداشت از «حکم شرعی» است که به تفویض اختیارات دین و تفکیک قلمروی آن از نهادهای جامعه مدرن!! فتوی می دهد.

این تصویر از «دیانت» و «اخلاق» است که به فرسودگی متدرج ارزشها و انقباض دین در حوزه «امر خصوصی» و در حدود ضیق مناسک و عبادیات منجر می گردد. و جالب است که «فهم دین» در این قاموس، بجای آنکه «فهم دین» باشد، تغییر مفاد دین است و هر فهمی مقارن با تغییری در دین و در جهت دنیوی کردن دین است و اگر «باز فهمی» (فهم عصری) را به «باز تولیدی» دین، عطف، و همردیف می کنند ناشی از همین دیدگاه است که بعقیده حقیر پیش از آنکه مربوط به متولوژی و معرفت شناسی باشد مربوط به نوعی خداشناسی و دینداری مدرن!! است که علی الدوام به عقب نشاندن امر قدسی! از ساحات اجتماعی و واقعیت زندگی متدینان و تفکیک دین از حکومت می اندیشد. با احتساب اینکه «کارکردهای اجتماعی دین»، دوره ای و متغیری تابع «وضعیت طبقات و ساختارها»، «روابط ملی و بین الملل»، «سازوکار بازار و مبادله "نیز" فونکسیون نهادهای گوناگون جامعه» و «ارتباطات» و.... دانسته می شود. (42) و بتدریج آنچه «قراردادهای عقلانی» خوانده شده، جایگزین (43) غایات «ارزشی» و «اخلاق» و «دیانت» شده و عملاً سهم قیصر به قیصر و سهم خدا به خدا!! (44) واگذار می گردد و اندیشه «دولت مدرن»، مُحَقِّق ترین آلترناتیو «دکترین و حیانی در تولید و توزیع ارزشهای اجتماعی!! خوانده می شود، روشن است که چرا دین باید سازمان اجتماعی (بویژه ساختار حقوقی آن را) ترک گفته و واگذار کند.

31 کشش و انفعالی که آقایان در دین می بینند و آن را ظرفیت «انطباق با هر واقعیتی» می نامند از نظر ما چیزی غیر از وجه اجتهادی و مفتوح بودن این باب است بلکه در واقع اشاره به همان عرفی شدن دین و یک نهاد اجتماعی همچون سایر نهادها دیدن «دین» است که نوعی زهرخند به دعاوی مابعدالطبیعی «دین» محسوب می گردد. در واقع صاحبان این فکر، به همین تسامح و تغیر اشاره دارند وقتی که می گویند بتدریج خود «دین» (و متولیان و متدینان) در می یابند که بهای «ماندن» و ادامه حیات را چگونه بپردازد و راهی جز تطبیق با محدودیتهای روز افزون و استعفاء از مدعیات پیشین و دست شستن از اختیارات دامنه داری که در جوامع تشعب نا یافته و بدوی و روستایی از آن برخوردار بودند در پیش ندارد. «استحاله یا حذف»!، این بن بستی است که قاعدتاً پیش روی اسلام نیز هست!

اظهار نظر آقایان راجع به فقه شیعه و سنی، عنصر «مصلحت» و ولایت مطلقه، قاعدتاً «مستظهر به چنین دینداری و این تفسیر از دین (که ظاهراً عصری هم هست) می باشد و باید تامل کرد که با اعتقاد به چنین شناسنامه ای برای «دین»، دیندار ماندن و دغدغه «حقوق دینی» داشتن، بسی مایه حیرت و سؤال است. اساساً تأکید بر افول پیش بینی شده! نقش دین در قانون زندگی جمعی، به همین نوع جدید دینداری اشاره دارد که با خرافه و گرافه دانستن دین و در ردیف جادو و توهّم و افسانه دانستن «اسلام» هم سازگار است و از خود می

پرسم که براستی اینهمه دغدغه «منطقی کردن دین»!! چگونه عاقبت به یک دینداری غیرمنطقی و سراسر افسون و افسانه انجامیده است؟ احصیه نخست نوشته، اقتباس نیمه تمامی از متون غربی آن است و مآلاً شمه ای از تفکر متاخر مغرب زمین در «فلسفه دین»، «فلسفه سیاست» و علم المعرفه است و از همان پیشفرضهای معرفتی رنج می برد بنابر این طبیعی است اگر «حکومت اسلامی» را نوعی سیستم «پاپ سزاریسم» و تلفیق حاکمیت سزار و پاپ (45) بداند که تحت فشار مدرنیسم میان آن دو (یا دین و دولت) تقسیم شده و عملاً از اول آداب «اجتهاد و تقلید» تا اول باب «رؤیت هلال» را تحت تکفل نهاد دین باقی گذارده. و الباقی را دولتی و عرفی بخواهد.

در این نگاه، «سزار»، نماد عقلانیت و «پاپ» نماینده عالم «قدس» بشمار آمده است.

41 با منطق سکولار؛ «دستگاه حقوق دینی»، از بُن، مسئله دار است و اصولاً دین چنین وظیفه ای بر ذمه و چنین توانی در چننه ندارد، گرچه در جوامع بدوی، گاه چنین کار کردی را نیز واجد بوده باشد!! در این نگره، حل و فصل حقوقی معضلات اجتماعی، در عین حال به اقتضائات عرفی و هم به قرار داد و تبانی عقلا، و برخی محاسبات عقلانی یا عقلانی منوط است که بنا به دیدگاه سکولار به نهادهایی جدا از «دین» مرتبطند. عبارت دیگر، نظام حقوقی دین (اعم از جزایی، سیاسی، اقتصادی و حکومتی)، از ابتدا و نه فقط در استدامه غیر قابل توجیه است و این نکته ای است که در مقاله کیان مورد تصریح قرار نگرفته اما جزء ملزومات نظریه هست. والبتّه برای بررسی آنکه چه مقدار از ارتباط «توتم» با یک «دستگاه حقوقی»، قابل تصور است و آیا اساساً قابل تصور هست؟، باید ضمن نقد آراء خود «دورکیم» در بحثی علیحده بدان پاسخ داد و بدین لحاظ که عمده زیر بنای معرفتی نظریه پیشگفته، راجع به دین و کارکرد آن، مبتنی بر مفاد رساله «اشکال بنیادین زندگی دینی» (46)، سومین و جدی ترین اثر دورکیم می باشد، آشنایی بیشتر با زیر ساخت این طرز فکر مبتنی بر مراجعه به نظریه های دور کیم است که شانی و فرصتی دیگر می طلبد.

51 اما اجمالاً باید بخاطر سپرد که «امیل دورکیم» در ردیف اگوست کنت، جان استوارت میل و اسپنسر، در رده جامعه شناسان پوزیتویست قرار می گیرد و این نحله، علیرغم قرائات گوناگونی که از آن شده و علیرغم ابهام و تناقضی که گریبان «پوزیتویسم» را چسبیده، بر جامعه شناسی معاصر غربی سیطره یافته و در «جامعه شناسی دین» نیز مایه های اصلی خود را بروز می دهد، «مکتب تحصّلی» و «فلسفه تحلیلی» در فنون گوناگونی از مباحث «شناخت» و فلسفه ذهن تا فلسفه زبان «لینگویستیک» واز روانشناسی تا علوم سیاسی و نیز علم الادیان در قلمروی دیدگاههای انگلوساکسون تاثیر عمیقی در دوره اخیر گذارده که به این زودی از معارف عقلی و دینی مغرب زمین زدودنی نیست و خود به نوعی جزم بسیار سطحی بدل شده است. ادعای گزافه انحصار متدلوژی شناخت در «تجربه حسی»، گرچه نوعی عکس العمل در برابر زبان و ذهن هگل و هگلیستها بود اما عملاً به پشت پا زدن به «تعقل» ما وراء تجربی منجر شد حال آنکه عقلگرایی آلمانی و فرانسوی، صورت منحصر بفرد «عقلانیت» نبودند که برای علاج آنها نیازی به انکار معارف «ما تقدم» (ما قبل تجربه) و منحصر کردن معرفت در قوطی های کوچک مغازه «مکتب تحصّلی» و پائین آوردن معرفت تا حد محکهای ارزان «آزمون پذیری تجربی» باشد.

جامعه شناسان پوزیتویست، البته خود نیز به پیشنهاد خود وفادار نماندند و این از ابتدا قابل پیش بینی بود. حتی خود اگوست کنت (47) که سرحلقه جامعه شناسی جدید و پوزیتویزم بشمار آمده، علیرغم اصرارهای مکتوب خویش، تلاش کسانی همچون «آدولف کتله» را در مبتنی کردن تحقیقات جامعه شناسی بر مشاهده و روشهای مقایسه ای و تجربی صرف، تقبیح و متهم به ابتذال نمود. کار کرد تجربه و مشاهده در جامعه شناسی و

در هیچ علم و فن دیگری قابل انکار نیست اما افراط در اصالت دادن به شناخت حسی است که موضوع شناخت را آزار می دهد و البته از سهم پوزیتویسم منطقی (از «هیوم» به بعد که منحصر در «حلقه وین» هم نماند) در «جامعه شناسی ادیان» نباید غفلت کرد. «دین» در منظر جامعه شناسان پوزیتویست، چگونه معنی می شود؟ ابتدا «اگوست کنت» در تقسیم ادوار سه گانه تاریخ، دوران «رئانی» را بدوی ترین حالت و مترادف با «بت انگاری» (48) و مخصوص طفولیت بشر می داند و فاز دوم (دوران مابعدالطبیعه) را نیز همچنان متعلق به دوران ما قبل رشد دانسته است و دوره پوزیتویسم و نفی غایات و تبیین های دینی و فلسفی را ورود به فاز تکامل انسانی شمرده است.

دورکیم نیز تلاش وسیعی در جهت فیزیکی کردن «جامعه شناسی» مبذول نمود و نخستین قاعده ای که برای مطالعات جامعه شناختی (و از جمله جامعه شناسی ادیان) پیشنهاد کرد، «شیئی» (49) دیدن واقعیت های اجتماعی (از قبیل دینداری) بود و این خود، سنگ بنای انحراف در شناخت ذات دین است و به هیچ وجه تکافوی درک ابعاد و اعماق دین را نمی کند. در ادیان ابراهیمی دستکم با قلمروهایی در شناخت مواجهیم که اوسع از حدود فاهمه «تجربی مسلکان» و فراتر از نوک بینی حسیون می باشد. بسیاری پدیده های ناشی از دینداری، اعم از آنکه موضوع مطالعات روانشناختی یا جامعه شناختی باشند، و نیز بسیاری معتقدات دینی، علی الاصول در منطقه ما وراء تجربه ظاهری می گذرد.

توجهی که اسلام علیرغم تأکید بر فعال سازی حس و تجربه و استقرار (اما تنها در قلمروی محسوس و تجربه شدنی)، نسبت به نشئه فراتر می دهد نشان می دهد که گستره معرفت دینی بسا وسیع تر از معرفت صرفاً علمی و تجربی است، گستره ای که با چشم بسته و گوش ناشنوا و لامسه از کار افتاده و بدون شامه هم می توان آن را تعقل کرد و نیاز به یک حس عقلانی و شهودی معطوف به «کمال عینیت» دارد که دست بر قضاء، از صوت و رائحه و تصویر و کمیّت هم عاری است. (50) تنها می ماند مسئله «کارکردهای اجتماعی» دین که در واقع از جای دیگری خلل بر می دارد، این همان است که برخی از آن، به «عمل به مثابه پاره ای از نظریه» تعبیر کرده اند، بدین معنی که با قطع نظر از مدعیّات و هویت تعالیم دین، کلیه اتفاقاتی که در یک جامعه منتسب به دین می افتد، حتی آنچه بر خلاف توصیه های صریح آن، صورت گرفته و مشمول محرّمات و منهیّات اند، مورد یک استقرار باصطلاح غیر جانبدارانه قرارگیرد و از این مجری راجع به کل دین داوری گردد. آقایان وقتی از کارکردهای اجتماعی دین سخن می گویند عملاً نسبت خود را با نظریه پراگماتیستها (که : عقیده در صحنه عمل، آزمون پس می دهد) نیز توضیح داده اند. این نظریه که تنها در برابر «عقاید راهنمای عمل» و برخی احکام عملی و اخلاقی، آنهم با توجه به اهداف و وعده هایی که خود دین داده (و نه آنچه ما به هر علتی از دین انتظار داریم) صدق می کند، به کلیه معارف، حتی آموزه های مابعدالطبیعی و... سرایت می دهد.

حال آنکه یک عقیده جامع که در صدد ارائه تبیینی از جهان و توصیه هایی مبتنی بر این تبیین است، پیش از آنکه نوبت به «عمل» برسد بایستی در ذات خود نیز قابل برآورد، مستدل و صحیح باشد ولی می دانیم که «جامعه شناسی ادیان» با ذات دین و منطوق دکترین دینی کاری ندارد و اساساً مَساس جامعه شناسی با دین در ابرازهای اجتماعی دیندارانه است.

از منظر دورکیم به «دین» نگریستن تحت عنوان نگاه جامعه شناسی و برون دینی عملاً مبلغ کلانی به حقیقت بلکه واقعیت دین صدمه می زند و روشن شد که اگر دورکیم لا ادري مشرب (واگنوستیک) از «دین» می گوید با چه پیشفرضهایی می گوید و او که اساساً جامعه را ماشین خداسازی (51) بلکه خدای واقعی می داند و دین را

چونان بسیاری نهادهای دیگر، تجلی خواهشهای اجتماع، و جامعه را «بُت پنهان» افراد و ادیان می شمارد و چنانچه فوئر باخ، خدا را همان ترکیبی از اوصاف کمالیه انسان و انسانیت، و دین را تجسم از خودبیگانگی و محصول یک شبهه مصداقیه (عوضی گرفتن خدا بجای انسان) می داند، وی نیز «جامعه» را خدای راستین می پندارد.

بعلاوه اساساً در نظریه دورکیم که دین، همواره همان کار کرد اجتماعی دین است و بدون لحاظ این فونکسیون، فاقد ما بازاء خارجی است و جز تجلی خواهشهای اجتماع و اجتماعی چیزی نیست، سکولار شدن و تفکیک دین از نهادهای اجتماعی تا حدود زیادی هم بی معنی است. همچنین یکبار و برای همیشه باید معلوم شود که تبیین گوهر و کارکرد دین از نگاه «برون دینی» تبیین واقع بینانه و بیطرف نیست بلکه نوعی قضاوت خاموش و مفروغ عنه گرفتن بطلان دعاوی دین است.

تعریف دورکیم از «دین» که نقطه عزیمت مدعیات بعدی است، از ابتدا تا انتها قابل بحث است. و اصولاً آن دین شناسی که محک آن، قبیله «آروناتا» در استرالیای قرن 18 باشد و نیز توتم پرستی چه ارتباطی با ادیان ابراهیمی بویژه «اسلام» دارند که با تفکیک ابتدایی و بی معیار «مقدس نامقدس» بتوان از پس توجیه «دین» علی الاطلاق بر آمد؟!

یک یهودی در جامعه ای کاتولیک، بی دین می شود و آداب بدوی قبیله ای وحشی در استرالیا را ملاک ارزیابی «دین» قرار می دهد و آقایان از این منظر به اسلام و تشیع نگریسته و از سکولار شدن فقه سخن می گویند. حَبْذا به این روحیه علمی!!

اینست که عرض می کنیم پیش از هر بحثی بر سر حقوق و احکام اسلامی (که فرعی و مربوط به فروع می باشد) بایستی با آقایان بر سر، هویت و ریشه دین وارد بحث شد و مشکل، ریشه در اصول دارد. ما بعدالطبیعه دین را فاقد ما بازاء واقعی دانستن، اخلاق و احکام و حقوق دینی را سر تا سر اقتضائات زندگی اجتماعی و مصنوع جامعه (و نه از جانب خدا و عالم غیب) دانستن و کارکرد اصلی اسلام را هم نماد سازی و مبتنی بر گزینه تفکیک اشیاء مقدس از نا مقدس دیدن و مرادفه قرآن کریم و وحی با جادو و افسون و اسطوره و مواردی از این قبیل، جزء ملزومات نگرش به اسلام از «عینک دورکیمی» است.

61 «ماکس وبر» و نظریاتش در باب دین و کارکرد اقتصادی آموزه های دینی، «افسون زدایی» و «عقلانیت»، بایستی مورد مذاقه جدی متفکرین مسلمان قرار گیرد زیرا فروع مهمی بر آن متفرع شده است.

علیرغم آنکه جامعه شناسی دین، قاعداً باید معطوف به بررسی رفتارهای دینی (و نه مطالعه جوهر دین) باشد اما عملاً این فاصله رعایت نمی شود و چنانچه گفتیم معمولاً جامعه شناسان به تصویب و تخطئه نیز پرداخته اند.

گر چه «وبر»، رفتار دینی (بخصوص در ادیان صاحب شریعت) را نسبتاً عقلانی (52) دانسته اما در بررسی تأثیر و تأثر متقابل میان «رفتار دینی» و اقتصاد و اخلاق و سیاست و آموزش و... به ضربیهایی متعددی در عقلانیت اشاره می کند.

این عقلانیت و تعریف کم ثمری که از آن بدست داده شده، خواه نا خواه به مفهوم «سود» گره می خورد، و این همان چیزی است که با «مصلحت»، عوضی گرفته اند. مفهوم «اصالت سود» و عطف به «یوتیلیتی» (Utility) را پوزیتیویستها با معیار آزمون پذیری کمی و تجربی وارد جامعه شناسی کردند و بویژه دورکیم این مفهوم را توسعه داد. فونکسیون لیستها که پرچم خود را در جامعه شناسی و مردم شناسی غرب، بالا بردند با این مفهوم کنار آمده

بلکه آنرا در هسته اندیشه خود قرار دادند. اساساً تعبیر «کارکرد» (Function)، همان «سودمحوری» را معیارکردن برای مطالعه نهادهای اجتماعی (از جمله «دین») بود و «ماکس وبر»، گرچه متعلق به جامعه شناسی آلمانی (که با «سودمند گرایی» جدل می کرد و بنوعی تحت تأثیر رمانتیسیسم قرار داشت) بود و فونکسیونالیسم را هم مورد انتقاد قرار می داد و تأثیر عقائد و اخلاق دینی در رفتار و پدیده های اجتماعی را، نه تنها از حیث کارکرد و سود اجتماعی، بلکه از حیث تلاش صادقانه ای که یک متدین برای دینی زیستن می کند، بررسی نمود و بعنوان نمونه، پیدایش سرمایه داری را محصول محتوم اما پیش بینی نشده «اخلاق پروتستانی» (53) می دانست. (بعکس «مارکس» که ایدئولوژی و اخلاق را رو بنا و معلول تحول در ابزار تولید می داند) ولی معذک با تعریفی که از «عقلانیت» در رفتار اجتماعی ارائه داد، عملاً شیب نظریه خود را رو به همان اصالت سود و «یوتیلیتاریانیزم» قرار داد. ما متوجه هستیم که هم «دورکیم» و هم «وبر»، انتقاداتی متوجه «مکتب سومندی» کرده اند اما این، انتقادی است که پدري از فرزند خودش بکند.

دورکیم می ترسید با نظریه ای که در باب دین، اخلاق و ارزشها داده، عملاً مردم را تبدیل به حیواناتی غیر قابل ارضاء و حد ناشناس کند و صنعتی شدن را منجر به آوارشی و تشنج «آتومی» و باعث به مخاطره افتادن نظم اجتماعی (54) می دید. «ماکس وبر» نیز معتقد بود «دیوانسالاری» که از مظاهر عمده عقلانیت اوست، مآلاً انسان و شخصیت انسانی را له می کند و بوروکراتیزه شدن (55) باعث انهدام پویایی و ابتکار و انگیزه های متعالی و سرکوبگر اصل «تنوع» می گردد و آدمها را ماشینی بلکه ماشین می کند و گرچه او به اخلاق و ارزشها و دین، با نگاه «دورکیمی» یا «سن سیمونی» نمی نگرد اما عواقب یک نظریه جزئی از هویت آن نظریه است و التزام به نظریه، التزام به لوازم آن است. و مگر «عقلانیت» ماکس وبر، (56) چیست؟ او رفتار اجتماعی (و از جمله، «عمل دینی») را مبتنی بر «معنی داشتن» (تصویر ذهنی که متدین از رفتار خود می تواند داشته باشد) می داند و خود را بعنوان یک جامعه شناس از قضاوت در حول درستی و نادرستی آن «معنی» کنار می کشد. و باصطلاح مدعی یک نگاه برون دینی و معرفت درجه دومی است. سپس رفتار عقلانی (Rasional) را طرح می کند و منظورش برنامه ریزی شدن رفتار برای وصول به "هدف" (که عقلانی بودن آن، دیگر مورد توجه نیست) می باشد. عقلانیت «ماکس وبر» که مدام به آن ارجاع می دهند، همان عقلانیت صرفاً «ابزاری و مادی» است، عقلی که صرفاً معطوف به «فنون» و بسیار اخص و اخس و محدودتر از سعه و اهمیتی است که ما مسلمانان برای «عقل» قائلیم.

در مغرب زمین نیز، اعتراضات بنیادین به مفهوم «راسیونال» (با قرائت «ماکس وبر») و سایر قرائات قدیمیتر صورت گرفت و اگر تنها بر مکتب «فرانکفورت» (57) هم انگشت نهیم، پرسش قدیمی آنان همچنان بلا جواب مانده که از چگونگی عقلانیت «هدف»، در ترازوی ماکس وبر می پرسیدند زیرا خردورزی «وبری» در «تنظیم وسایل با اهداف»، خلاصه می شود یعنی گزینش وسایل، چنانچه به اهداف (هر چه هستند) برسیم!! اما خود «هدف»، چه؟! عقلانیت "هدف" چگونه دانسته و ارزیابی شود؟ هیچ. «هدف» بیرون از تعریف «عقلانیت» قرار می گیرد. باید پیشاپیش هدفی (گرچه خرافی و گرچه خلاف مصالح حقیقی انسان) باشد تا با روش و ابزار عقلانی بتوان بدان رسید. این است که امثال مارکوزه و هابرماس نظریه «ابزار عقلانی در راه نیل به اهداف غیر عقلانی» را از ابتکارات مضحک این طرز فکر می شمارند. تعیین هدف، کار علم نیست چون خود «ماکس وبر» و اسلاف او، «ارزشها» را از حوزه «خرد و عقلانیت» بدور دیده (58) و معتقدند با تعقل نمی توان بدانها رسید. «ماکس وبر» برای بحث کردن از «ارزشها» و «اهداف انسانی» هیچ نظریه ندارد، تنها توصیه می کند که راه رسیدن به ارزشها را

(هر چه هست و به هر دلیل که مورد اعتقاد قرار گرفته) پیدا و عقلانی کنیم. نظم در تفکر و تنظیم روش با هدف، همین! تعریفی که اکنون از «عقلانیت» ماکس وبر در دست داریم بقدری دچار مضيقه است که به اعتراف بسياري، اهداف شريف و متعالي مهمل از حوزه «عقل» بيرون مي ماند زيرا جزء ابزارهاي چيرگي بر طبيعت و نيل به اقتدار مادي، ممکن است نباشند.

بنابراين در امتداد «عقلانیت سرمایه داری صنعتی»! قرار نمی گیرد زیرا این فرهنگی است که «ایدئولوژی» را «فن ارزش سازی»! می نامد و اگر حرص آبجکتیویتی کردن «علم» را می زند دقیقاً به این منظور است. خود ماکس وبر که دعوت به پیراستگی «دانش» از «ارزش» (59) می کند و در رساله «دانشمند و سیاستمدار» بر تفکیک «واقعیت» (Fact) از ارزشها (Value) اصرار می ورزد و نیز اعتراض او به «جامعه شناسی ارزشی»، بر همین اساس است. و البته این نگرش، بی سابقه نیست. پیشتر هم خود آگوست کنت، جامعه شناسانی را که نمی توانستند ارتباط فلسفه را با انسان شناسی و جامعه شناسی نادیده گیرند، «فیلسوفهای مبل نشین» خوانده بود. این بحث را مجبوریم نا تمام بگذاریم و تنها انگشت تأکید بر مفهوم «عقلانی کردن دین» می نهیم که آقای مقاله نویس بر مبنای فرهنگ اصطلاحات ماکس وبر بدان می پردازد تا تمایل تاریخی (Trend) حاکم بر دستگاه حقوقی اسلام را توضیح دهد و یاد آوری می کنیم که آن اصطلاحات مسبوق به پیشفرضهائی در باب «دین»، «اخلاق»، «ارزش» و «تعقل» است که آقایان پیش از استعمال آن اصطلاحات باید فکری به حال آن فرضیات و این نوع تدبیر بکنند و نسبت خود را با آنها معین کنند.

2. «مصلحت» و (Utility)

آنچه آمد، اعتراض به ذهنیتهای دورکیمی و ماکس وبر نسبت به اسلام و فقه شیعه بود که مراد از «عقلانیت»، «انسانی بودن» و «مناسبت با تحولات اجتماعی و تاریخی» و... را تبیین می کند. اینک نگاهی به «یوتی لیتی» (Utility) :

بنده ترجمه «مصلحت» به «یوتی لیتی» را یک ترجمه ایدئولوژیک (نه یک ترجمه واقعی) می دانم که جریان سکولار در ایران عمداً یا سهواً مرتکب آن شده و با این ترجمه معنی دار، کوشیده است مصلحت سنجی ها را بالکل، معطوف به «سود قابل محاسبه کمی و تجربی و مادی، فقط»، نموده و بدین ترتیب «مصلحت» را عنصری غیردینی و ممّری برای بشری کردن تشریع و خلع دین از قانونگذاری و حاکمیت فرض کرده و، سعی بلیغ می ورزد که مایه اضمحلال یا استحاله «فقاہت بلکه «دیانت در صحنه» و «دستگاه حقوقی دین» را همانا «محاسبه عقلانی معطوف به مصلحت» بداند که بویژه توسط امام راحل (رض) درون این دستگاه تعبیه شده اما همچنان یک «شیئی خارجی» و یک «بدعت» می تواند بحساب آید. نظریه «سکولاریزاسیون توسط ولایت مطلقه»، فقدان توجه و تذکر به «مصلحت اجتماعی» در اصل دین را ادعا می کند و بنابراین «مصلحت» را «برون دینی» بلکه گاه «ضددینی» قلمداد می کند که حق وتوی عاقلانه احکام دین را دارد و این، خود، استخوان بندی اندیشه سکولار است بدون عذاب وجدان می توان نتیجه گرفت که ما با یک قلم سکولار مواجه هستیم و مفردات این «نظریه دینی»!، سرتاپا غیر دینی است.

معيارشدن «یوتی لیتی» و اصالت سود، در خمیره فرهنگ متاخر غرب، حضور دارد و باعث به قهقري رفتن ارزشها و اخلاق اجتماعی (که غير از آداب مدني است) در آن دیار، گشت.

گسترش طبقه بورژوا در قرن 18، ایدئولوژی «مفید بودن» را معیار مسلط در اروپا کرد و این طبقه که بخشی از

عوام (Commoners) و در قوانین عمومی، جزء هویت باصطلاح «باقیمانده» (60) بود خود را با فشار، وارد ساختار نظام فئودالی اروپا که براساس «رابطه با زمین» شکل می گرفت، کرد و با فرهنگ کلیسا نیز درگیر شد. آنچه روزگاری «طبقه سوم» نامیده می شد و «چیزی نبود و داشت چیزی می شد»، همان بود که مایه تکوین سرمایه داری صنعتی (نظام عقلانی! و ناظر به مصلحت مردم که جریان سکولار، سنگش را به سینه می زند) گشت.

این نگره از سویی با «اصالت نفع و لذت» فیلسوفان لیبرال کاملاً مرتبط است که «مصلحت» را به سود کمی و لذت قابل اندازه گیری، تأویل می کند و از دیگر سویی با انسترومنتالیزم (ابزار انگاری) در اخلاق و دیانت پیوند می یابد. «سودمندی» در «عمل» که قضایای کلی (ترم های نظری) را لزوماً مرتبط به «واقعیت» هم نمی داند و آنها را باصطلاح رئالیتیک نمی بیند و علم ابزاری، اخلاق ابزاری، دین ابزاری و عقل ابزاری، همه، جزء ملزومات «ایدئولوژی لیبرالیزم» در آمده و دارای خصلت آمپیریک، تحلیلی و پوزیتویستیک می باشند.

بورژواهای «اصالت سودی»، همان مصلحت اندیشهای عاقل و واقع بین بشمار آمدند که انگیزه های دینی و ارزشی را «غیرابزاری» و بنابراین، «غیر انسانی» خوانده و به دواعی علمی و تجربی و عقلانی!! و «مدرن» فرا می خواند. ترک «واژگان مذهبی» از قبیل «مشروعیت» و «حقانیت» به سوی «یوتی لیتی» و «سود کمی و شخصی و زود بازده و دنیوی»، «راسیونالیزاسیون» نام گرفت. در این ایدئولوژی، «مصلحت» از دریچه تنگ «اندویدوآلیزم» و امیال و غرائز «فرد»، تفسیر می شود و اگر بورژوازی را نخستین فرهنگ دموکراتیک خوانده اند (61) که در تاریخ بقدرت رسیده، بدان علت بود که «دمکراسی» تعادل قوا میان نیروهای متقابل را که همگی معطوف به «سود» و یوتی لیتی بودند، تامین می کرد. «فردیت» اندویدوآلیستی غیر از «شخصیت» و گاه مباین با آن است. زیرا در ایدئولوژی «سود»؛ شخصیت فرد مهم نیست. میزان سودمندی و سودآوری او مهم است. انسان، «شیئی» است. ارزشها و فرهنگ نیز جز این نیست. لذا جامعه را یک «بازار» (اگرنگوئیم «جنگل») می بینند که بجای تأکید بر اهداف و هویت عمل انسان و هماهنگی مقاصد فرد با قواعد مناسب و از قبل فکر شده فقط به برد و باخت و مقدار موفقیت مادی و سودمندی می اندیشد. (62) درست بودن، مشروع بودن و حتی معقول بودن هدف و ساختار «عمل»، ملاک نیست. واضح است که «مصلحت» در این قاموس از مفهوم ارزشی و اخلاقی و انسانی، کاملاً فاصله می گیرد و شرافتهای انسانی و روحی تحت این عنوان که دوران «مفهوم عیسوی اخلاق» بعنوان پدیده مقدس و ماوراء طبیعی گذشته و حال باید اخلاق و دین و ارزشها را عقلانی!! (بخوانید سود محورانه و پراگماتیستی) کرد، به سرد خانه تاریخ، تحویل می شود. این فرهنگ، همچنین به نسبی گرایی «جان لاک» نیز پیوند می خورد زیرا سود و سودمندی، نسبی و وابسته به شرائط و احساس و... است. معیارهای قاطع و فوقانی و معنوی را باید کنار گذارد و همه چیز بستگی دارد به چیزهای دیگری که آنها نیز خود به چیزهای بعدی بستگی دارند. از «ذات عمل» نباید سخن گفت بلکه از «سود عمل»، آنها در نطاق شخصی و مادی می توان گفت. هیوم نیز از این منظر، استنباط عقلی و ارزشی مقدم بر «تجربه» را منکر شده بود و فقط از راه «حرکت از جزء به کل»

(Inductively) و مشاهده سود و زیان محسوس و مادی در رفتار، قائل به ارزشگذاری بود و انکار ربط میان «واقعیت» و «اخلاق» و تقطیع احکام اعتباری از احکام حقیقی در دیدگاههای او بی ربط با این نظریه نبود چنانچه بعدها «کانت» نیز در مکتب انتقادی (Critical - School)، به تفکیک «نظر» از «عمل» می رسد. یوتیلیتاریانیزم، حوزه اخلاق را محدود نکرد بلکه ماهیت آن را واژگون نمود. همین کار را با «دین» و با «عقل» کرد و این چیزی است که حتی «کارل مارکس»، منادی نابودی بورژوازی نیز بدان معتقد بود و تمجید هم می کرد. مارکس معتقد

بود که بورژوازی و نظام سرمایه داری، نقش انقلابی در تاریخ ایفاء کرده است چون روابط روستایی را پایان داده و کلیه هیجانات (63) آن جهانی و اشتیاق دینی و هواخواهیهای دلیرانه آن و احساسات عقب مانده (64) را در آبهای سرد محاسبه های خودپرستانه (65) غرق کرد و ارزش شخصی را در ارزش مبادله و بازاری خلاصه کرد. «برنارد دومندویل» (66) هم که حتی رفتارهای آشکارا ضد اخلاقی (طمع زیاد، حرص، جاه طلبی و...) را مبنای سعادت و نیک انجامی می دید و به بازسازی «اخلاق» و نیز «فهم جدید دین» براساس «سود» و اصالت بخشیدن به «سود» اندیشید و این فکر را تا حدی پیش برد که مرز میان «حسنات» و «سیئات» را برچید و «حسن و قبح» را تا حد «حب و بغض» کاهش داد، گامهایی بسوی تحویل بلکه تعریف «مصلحت» به «سود» بود و از این قبیل، پس از او زیاد اتفاق افتاد. کاری که اکنون جریان سکولار ما در کمال خونسردی پیشنهاد آن رابه فرهنگ اسلامی می دهد. فرهنگ «سود محوری» بورژوازی را حتی «دورکیم» هم برنتابید و بر آن بود که این فرهنگ، عملاً هم به «مصلحت»! نیست و «سود محوری» حتی به سود جامعه هم نیست زیرا گرایش بطرف «آنومی» و بی هنجاریهای اخلاقی را در سطح وسیع دامن می زند و مسئله، تنها این نیست که افراد، اصول دینی و اخلاقی خود را در چنین جامعه ای کنار می گذارند و «رقابت»، همه را وادی دارد که یکدیگر را ببلعند و تبدیل به تفاله کنند و به هر وسیله و فکر کاربردی!! برای موفقیت، چنگ اندازند، بلکه مسئله اساسی تر اینست که در کلیه زمینه های زندگی، توجه به «سود» باعث توجه اصلی و مقدم بر هر چیز، نسبت به نتیجه پراگماتیستی هر عمل می شود که به قول دورکیم، یک اخلاق جدید!! و به قول ما یک «ضد اخلاق»! تمام عیار را ترتیب می دهد.

گذشته از اینها معیار قضاوت در مورد «سود» و «زیان» چیست؟! در این منطق، هر فرد، خود بهترین قاضی منافع خویش است پس: «بگذارید هر کس دنبال خواسته های خودش برود» «Laissez - Faire, Laissez Seule» و با این منطق، هیچ معیار عقلانی و عمومی از ارزشها مهمتر از حق هر کس برای دنبال کردن منافع خودش نیست: «تعهد فقط در برابر خود و سودمندی های خود، به هر قیمتی!!».

قرار داد و قانون و دموکراسی، در این میانه، تنها نقش توزیع و سهمیه بندی «قدرت و سود»، را بر عهده دارد. عدالت، دین، اخلاق و کلیه ارزشها، تنها موضوعاتی «خصوصی»!! هستند. و عجیب است که همین فیلسوفان که «سود بالفعل» شخصی و مادی را معیار دانسته اند و عملاً به نوعی نسبی گرایی و ابزارانگاری در حقوق و ارزشها تن داده اند و حتی «دانش» را ناشی از مفاهیم ابزاری (67) می دانند، از سوی دیگر بر نظریه «حقوق طبیعی» و «حس مشترک» (68) تأکید کرده و جمود نشان داده اند، اما آیا برآستی حقوق لایتغیر و ذاتی چگونه در کنار «یوتی لیتاریانیسم» تعبیه شده است؟! حدسهایی البته می شود زد. اقرار به «حقوق طبیعی» هم می توانست یک اقرار پراگماتیستی به حساب آید. هدف «حق مالکیت» بود که قائمه بورژوازی و رگ حیات نظام سرمایه داری بود و باید تثبیت می شد پس دست کم «حق مالکیت»، باید حقی ثابت، مقدس، مطلق، کلی، ابدی و ضروری و طبیعی (و) خلاصه با هر صفت جدی دیگری!! دانسته شد!!

بررسی فلسفه سیاسی ویژه ای که از مبداء عزیمت «Utility» بر آمد و یکی از نخستین نمونه های آن افکار سیاسی آقای «ماکیاولی» بود و بتون ریزی «لویاتان» هابز و اندیشه «دولت مدرن»!! که همواره مبتنی بر انسان شناسی و حتی تئولوژی ویژه ای بود، فرصت دیگری می طلبد ولی آقایان نباید از یاد ببرند که «سیاست قیصری» اگر حکمران در سپهر عمومی (Public Sphere) باشد در واقع چه بر سر انسانیت و دیانت خواهد آمد و چه مایه تفاوت است میان «مصلحت در قاموس اسلام» با «مصلحت در فرهنگ قیصری و قانون سرمایه داری»!! و حلقه زدن برگرد «یوتی لیتی»، فاجعه را چقدر غلیظ تر می کند. اصرار بر چنین مصلحتی علیرغم همه واقعیات کنونی مغرب زمین،

مایه تعجب است. گویی ایشان اخیراً از کرات دیگری به زمین آمده و نمی دانند این طرز فکر به چه عواقبی انجامیده است. حال آنکه در دهه های اخیر حتی در مغرب زمین، یک مقاومت بین الملل در فلسفه، جامعه شناسی و علوم سیاسی بر ضدّ همین «تمرکز در حول سود مادی و شخصی» در گرفته که گاه به افراط نیز کشیده شده است.

جنبش رمانتیک که در قرن 19 با منزلت «پول» در جامعه غربی در گیر شد و حتی به نفي اساس جامعه صنعتی، تفوّه کرد و نیز جنبش چپ، هیپی ها، انزواطلبان، عرفان بودایی و سر خپوستی و... عاقبت نهضت «پست مدرنیست»، عملاً شکست کامل «دولت رفاه» و مصلحت مدرن بورژوازی «در تامین» جامعه مدنی موعود را جار زده است. در پایان جهت دفع دخل مقدر، باید تصریح کنیم که نقد «یوتی لیتاریانیزم» به معنی نادیده گرفتن نیازها و منافع و حتی «سود» انسان در «شریعت» نیست بلکه میان «مصلحت با معیار اسلامی» و «مصلحت با معیار پراگماتیستی»، «عموم و خصوص من وجه» است چه گاه «یوتی لیتی»، مساوق و متصادق با «مصلحت» است و گاه، خیر. بسیاری اتفاق ها، گذشت ها و خطر کردن ها که مصداق «یوتی لیتی» نیست و تنها با افزودن «آخرت»، در دستگاه «هزینه فایده» (69)، عقلانی خواهد نمود، مصداق جدی «مصلحت» با معیار اسلامی هست و بسا «سود» ها که ممکن است از طریق ستم، خیانت و فسق، حاصل آید و بصراحت «ضد مصلحت اسلامی» است.

و البته در مورد «منافع» مادی حلال که اغلب تمتعات را می تواند شامل گردد، به هر دو معنی، «مصلحت» صدق می کند زیرا هم «سود» و هم مصلحت مشروع است.

برجستگی «فقه اسلام» در همین است که ملتقای «ارزشها» با «واقعیت زندگی» است و هم ضامن منافع و تامین نیازهای بشری و هم ظرف اعمال ارزشهای انسانی و اخلاقی است و اینست که می گوئیم «فقه»، دنیا و آخرت را گره می زند و «معیشت و فضیلت» راهمخانه می کند و «عرفان و اخلاق» را تا عمق «بازار و دولت»، نفوذ می دهد. اساساً حلال و حرام و شریعت، راهکارهای آن «زندگی شرعی» است که «هم زندگی» و هم «شرعی و انسانی» باشد و معیار دینی مصلحت، ناشی از انسان شناسی دینی است. وقتی صحبت از «مصلحت» به میان می آید باید پرسید: مصلحت کدام انسان؟! انسان اسلام یا انسان شما؟! انسان در تعریف اسلام، مصالح و مفاسدی (اعم از مادی و معنوی) دارد که لزوماً و همواره با سود و زیان «انسان در تعریف سکولار» یکسان نیست بلکه گاه مباین نیز هست. «فقه اسلام»، بر آیند مصالح و مفاسد و سود و زیانهای انسان را پس از کسر و انکسار آنها لحاظ کرده و سپس حکم به وجوب و حرمت فرموده است. این برداشتی است که ما از «فقه» داریم.

«پایان بخش نخست»

قاموس دوّم : ولایت مطلقه، اجتهاد و مدیریت

3. «بررسی و نقد 15 رخنه اصولی، کلامی و فقهی»

اینک به آنچه مکانیزم های عرفی کننده درون دینی نامیده اند می پردازیم. تقریباً در همه این 15 مورد ما شاهد تعریفهایی غلط یا ناقص از عناوین اصولیه و مفاهیم فقهی یا کلامی هستیم. ادعا آنست که این عناوین، عواملی جهت خروج از قلمروی دین و شریعت بسوی قلمروی عقل عرفی و سکولاریزم هستند و پاسخ می دهیم که عمده این موارد، اگر درست فهمیده شوند، اتفاقاً حکایت عملیات اجتهادی هستند که مبداء، مقصد و روش آن، کاملاً

شرعی و دینی و از قضاء، متدی برای دینی کردن قلمروهای عرفی!! می باشند و دقیقاً، در جهت خلاف مدعی وی عمل می کنند. ما با مقوله ای بنام «عقل دینی» مواجهیم که با «عقل سکولار»، تغایرهای اصولی در پیش فرضهای کلامی و فلسفی و... در روش و در آمال و اهداف دارد و از مبدا عزیمت و منتهی الآمال بخصوصی برخوردار است و نسبت به خداوند و احکام او نه بی مبالات و اهل استخفاف و تجرّی است و نه این احکام را دگم و نمادهای بی پشتوانه و تحکم های بی ملاک و از سنخ «تابو» و «جادو» می پندارد بلکه «شریعت» را «راه درست زیستن»، بلکه «راحت تر و عقلانی تر زیستن» نیز می داند و احکام خدا را کاملاً ناظر به واقعیت و ظرفیت و امیال و استعدادها و نیازهای طبیعی و عقلی انسان و در عین حال، بستری جهت رشد و تصعید روح انسانی بسوی کمالات و رستگاری می شناسد و آن را فشاری خلاف مصلحت جمعی و غیرانسانی و یا امری خصوصی و اعتباری یا تکلیف ما لا یتطاق و دستوراتی که بی حساب و کتاب از بالا!! صادر شده باشد، نمی پندارد.

اینک نقد یکایک مستمسکهای درون دینی!! جهت غیردینی کردن دستگاه حقوقی اسلام :

13 آقایان تقسیم احکام به امضایی و تأسیسی و صحّه گذاری اسلام به بسیاری عرفهای بشری را مدخلی برای عرفی کردن دانسته اند. و تأسیس را تنها در فقه العبادة منحصر دیده و نتیجه می گیرند که اگر پیامبر (ص) اینک ظهور می کرد بسیاری عرفهای امروز و قوانین عصری را که پیشرفته تر و انسانی تر از «فقه الجاهلیه»!! می باشند صحّه می گذارد (70).

ج) این سخن، اگر تمام هم می بود باز بحال شما مفید نمی افتاد.

اولاً احکام عبادی اسلام نیز کاملاً تأسیسی نیست بلکه عمده شریعت اسلام، فاقد تفاوت اصولی با شرایع پیشین می باشد. حج، صلو، صوم و... که اصل «عبادات» اند، همگی پیش از اسلام، تشریع شده بودند پس در عبادات هم، اسلام مؤسس علی الاطلاق نیست (71).

ثانیاً با تعریفی که از «دین»، پذیرفته اید و مسبوق به تفاسیر پوزیتیویستی است من بعید می دانم که احکام تأسیسی دین را هم بتوان جدی گرفت!

ثالثاً چه در عبادات و چه معاملات، نبی اکرم (ص) برخی از عرف موجود را مشروع دانسته و امضاء و ابقاء فرمودند (از قبیل برخی از حدود و دیّات (72) و شقوق نکاح و طلاق و حج (73) و صلو و صوم). از سویی برخی از عبادات (از قبیل بت پرستی، ریاضتهای نامشروع و نیایشهای مشرکانه) و برخی از معاملات و عقود (نظیر «ربا» و نکاح شغار (74) و...) را تحریم کردند. از سوی دیگر، چه در عبادات (اجزاء و شروط حج و صلو و...) و چه در معاملات (انواعی از معامله که قبلاً در جزیره العرب، سابقه یا شیوع نداشته)، مواردی را که در جهت اهداف دین مفید تشخیص می دادند، تشریع و تأسیس فرمودند. آن بخش از عرفهای جاهلیت (به تعبیر شما فقه الجاهلیه!!) امضاء شد که مشروع بود و منافات با اهداف تربیتی و اجتماعی اسلام نداشت و عمدتاً هم در شرایع ابراهیمی پیشین سابقه داشته یا مشروع شناخته شده ولی به مرور زمان مبالغی تحریف و بدعت و حرام، ضمیمه و آلوده گشته بود که پس از حذف زوائد و مفاصد و اصلاح ساختاری، اعم از آنکه عبادت یا معامله باشد توسط اسلام، تأیید می گشت. در مواردی نیز تغییراتی که در اصل مصلحت عمل (مناط حکم)، دخالت جزئی داشت یا به اقتضاء تغییر شرائط و زمانه، ضروری بود، صورت می گرفت. در مصادیق تأسیس نیز، نوع نسبتی که آن معامله یا عبادت با واجب و حرام و اهداف شریعت اسلام می یافت، مدنظر شارع مقدس بوده است.

پیامبر اکرم (ص)، در زمانه ما نیز اگر مبعوث می شدند باز عرف موجود را به مشروع و نامشروع، تفکیک فرموده و بسیاری از عرفهای کنونی جهان (از شرق و غرب) را هم ابقاء می فرمودند. عرف مشروع، آنست که مستقیم یا مع

الواسطه، منصوص یا مستحدث، به «محرمات» دامن زده و به ترک واجبات نینجامد و چه بهتر که بعکس باشد یعنی دامنه محرمات را برچیند و در جهت واجبات مؤثر و مفید افتد. در ابعاد گوناگون اجتماعی می توان مثالهایی زد که مواردی چون پارلمان یا جمهوریت و... که همگی فرم (نه محتوی) می باشند، از جمله آنهاست. علی ای حال، ملاک، قواعد کلی شرع است، چنانچه بخشی از سیره جاریه در جامعه و دولت اسلامی ما نیز عاریه از شرق و غرب عالم است و این مزاحم مشروع بودن آنها، لزوما نخواهد بود.

رباعاً هر چه از غیرمسلمین صادر شود، لزوماً غیراسلامی و حرام و مضرّ نیست. بسیاری از آنچه «عرف پیشرفته تر» می نامند، ناشی از تجربه و تعقل مشترک انسانی و عمدتاً هم از سنخ «روش ها» ست و اگر در راستای اهداف و نتایج مشروع و مباح قرار گیرد، بی تردید، مشروع و گاه واجب است. بار دیگر تأکید می کنیم : ملاک مشروعیت و عدم مشروعیت تأثیری است که یک عرف (فکر یا اخلاق یا رفتار)، اعم از تأسیسی یا امضائی در تأمین یا عدم تأمین اهداف اسلامی دارد. هر عرف که در مسیر تشدید زنا و دروغ و خیانت و ربا و ظلم و... واقع گردد، چه قدیمی چه جدید و چه سنتی چه مدرن!، حرام است و بالعکس. تنها به همین اکتفاء می کنیم که میان اهداف دین «با احکام دین»، تناسب بسیار ظریفی است که از حیث اهمیت قابل قیاس یا بحث هسته و پوسته دین (به تعبیر مرحوم مطهری) می باشد و یک وجه عمده آنکه عده ای از فقهای کنونی ما نیز بی آنکه بدانند در دام نوعی اخباری گری جدید افتاده و عده ای از دردمندان در چاله بدعت در می غلتند، ناشی از فقدان ذائقه دقیق تفکیک هسته از پوسته است.

23 همچنین، گسترش دادن «منطقة الفراغ» را راه مهم دیگری برای جایگزینی عقل عرفی بجای شریعت دانسته اند و حوزه مباحات را مجال «عرف» خوانده و پس از توصیه به توسعه این حوزه، تَفَال!! می زنند که قلمروی واجب و حرام شرعی پس از این، فقط اندکی از حقوق خصوصی را شامل شود و عمدتاً به مناسک عبادی بین انسان و خدا، محدود گردد. (75) ج اولاً مگر «منطقة الفراغ» شرعی، قابل گسترش است؟! آقایان از جمله در اینجا بند را آب می دهند، نا غافل از اینکه گسترش دادن حوزه «مباحات»، همان اباحی گری است. زیرا جز از طریق کاستن از واجبات و محرمات، چنین توسعه ای، متصور نیست و شرع، اسم این کار را «بدعت» گذارده است. مباح کردن چیزی که مباح نیست (و به تعبیر آنان، گسترش منطقه الفراغ) جز کنار گذاردن احکام الزامیه شرع، آیا معنی دیگری دارد؟!

ثانیاً «منطقة الفراغ» هم از مواردی است که مشمول لحاظ شرعی است. واقعاً یا ظاهراً، با ادله فقهاتی یا ادله اجتهادی، اصول لفظی یا اصول عملی، وقتی حکم به «اباحه» شد، حوزه مباحات، همچنان حوزه شرعی است و اباحه شرعی، خروج از قلمروی شرع نیست و مسلمان، در مباحات هم مسلمان و متشرع است و توجه او به اصول اعتقادی و اخلاقیات و احکام، کما کان باقی است، دغدغه دین و حق و «درستکاری» و «قیامت» و «شریعت» را دارد و مصلحت اندیشی های او بر اساس معیارهای دینی و قرآنی است.

ثالثاً بحث اصلی ما با شما در غیر «منطقة الفراغ» است. آیا اشتغال ذمه در احکام منصوص شرعی و التزام فکری به اصول عقائد دینی را می پذیرید یا آنها را دگم و سحر و جادو و افسون و مناسکی صرفاً جهت حفظ پیوندهای اجتماعی (چنانکه دورکیم و دیگران می گویند) می شناسید؟! عرف شما، آیا در غیرمنطقه الفراغ، تسلیم شرع هست؟!

آیا اساساً متشرع و در صدد اطاعت و تقرب به خدا و معترف به مبدء و معاد دینی هست؟ علاقات و اعتقادات آن از چه سنخی است؟! آیا این عقل، رو به کدام سو و با چه قصد چه پیشفرضهایی تعقل می کند؟! آیا اساساً

تعقل می کند یا محاسبات حیوانی و غریزی صرف؟! آیا تعهدی به حق و اخلاق دارد؟! اگر دارد و اگر لاقید نیست پس علاوه بر آنکه حریم محرّمات را رعایت می کند، در منطقه الفراغ هم چنین جهتگیری و علائقی دارد و اگر سکولار و اباحی مذهب است و از «مباح بودن»، تلقی بی حساب و کتاب بودن دارد، منتظر «مباح شدن» چیزی نمی ماند بلکه حرام هم نزد وی مباح است!! عرف «خود بنیاد» و نفسانی، دغدغه «منطقه الفراغ» ندارد. رابعاً حوزه عرف متشرّع و «عقل متدین»، تنها منحصر به مباهات و منطقه فراغ نمی باشد بلکه در حوزه واجبات و محرّمات نیز دست در کار است. در فهم احکام، در فهم فلسفه احکام (بعضاً) و در تشخیص موضوع یا شناخت شرایط یا تأمین ابزار اجرایی یا... علی ای حال، «عقل» در حوزه شریعت، بیکار و بیگانه نیست و چنانچه عقل ما متشرّع است، شرع ما نیز در اساس، عقلانی و برهانی است اساساً نکته مهم در اصول فقه شیعه در بحث «حجّیت»، همواره استناد به قطع و یقین است.

و لذا جز «ظنون خاصّه» (که آن نیز بدان سبب که منتهی به «حجّة قطعیّه» میشود و دلیل خاص قطع آور به نفع خود دارد، حجّت است) «ظنّ و وهم و شک»، هیچیک قابل پیروی و حجت نمی باشد و شرع ما به تنها چیزی که رضا میدهد، یقین و قطع عقلانی است، مستقیم یا مع الواسطه.

خامساً: «مباح»، بعنوان اوّلی شرعی، مباح است اما قلمروی مباهات، به عناوین دیگر و در موارد گوناگون، ملحق به حوزه واجب یا حرام میگردد. کوران زندگی اجتماعی، در واقع تلاقی مصالح و مفاسد تو در تو و زمینه تراحم ملاکهاست و بنا به اهمّ یا مهمّ بودن ملاکها، مرحله «تنجّز حکم» تابع «مناط اقوی» پس از کسر و انکسار آن مصالح و مفاسد است.

منطقه الفراغ، مربوط به اعمالی است که به عنوان اوّلی (لو خُلی و طبعه)، فارغ از احکام الزامیه اند اما بسته به شرائط و بسته به وضعیت و نیت عامل، معنای ثانوی و مقطعی یافته و ذیل عناوین الزامیه ایجابیه یا تحریمیه و یا استحباب و کراهت قرار میگیرد. راه رفتن، سخن گفتن و نوشتن، ممکن است بالذات، مباح باشند (بر خلاف «صلوة» که واجب است و «قمار» و «زنا» که حرام است) اما همین اعمال وقتی ذیل عنوان حرام یا واجب قرار میگیرند جهت ویژه ای می یابند یعنی بسته به مقصد، نیت، طرز عمل، نتیجه، آثار جانبی و زمان و مکان، مباح ما، واجب یا حرام میگردد.

بدین معنی است که گفته اند هیچ عمل ارادی نیست که حکم شرعی نداشته باشد. زیرا هیچ عمل اختیاری و آگاهانه نیست که رویهمرفته هیچ تأثیری در سعادت و شقاوت آدمی نداشته باشد.

سادساً: پذیرفته اید که همه احکام شرعی بجز مناسک و عبادات و بخشی از حقوق خصوصی، عرفی شوند. می پرسیم: چرا؟! شما که آمادگی برای کنار گذاردن عمده احکام اسلام (احکام حکومتی و اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی دینی) دارید، چرا به تنّمه احکام (فردی و عبادی) ابقاء میکنید؟! آیا حتی این مقدار را لازم الرعایه می دانید یا علت ترحمّ آن است که این حصّه از احکام را چندان مزاحم امر حکومت نمی دانید؟! حال آنکه با این نگاه، حتی عبادات فردی، واجب نمی شود. حد اکثر می تواند جائز باشد و مخیر میان هر نوع عبادت و مناسکی است و لذاست که منطقاً هیچ تمایزی میان عبادات اسلامی و مسیحی و بودائی و بت پرستی و... نمی توانید قائل باشید و نیستید.

و این در حالی است که از قضاء، آنچه مخالفان را علیه اسلام می شوراند، عمدتاً احکام و مواضع اجتماعی دین در ساحات سیاسی و حقوقی و حکومتی است. والاّ روشن است که تضییق یا توسعه حوزه واجب و حرام یا گسترش منطقه الفراغ، کار من و شما نیست.

این رسالتی است که منحصراً به عهده خود شارع مقدس است و در کتاب و سنت، اعمال گشته و متأسفانه! یا خوشبختانه از دست من و شما خارج است.

سابعاً: بار دیگر بپرسیم چرا «شرع» و «عقل» را با چنین وسواس و تأکید عجیبی، مانعة الجمع می بینید؟! شما گمان کرده اید «شرع» آمده بود تا جای «عقل» را بگیرد و حال هر کجا شرع، به عقل، تفویض «مجال» میکند، آن را به پا پس کشیدن و اضمحلال «شریعت»، تعبیر می کنید! زیرا اقتدار «عقل» را ضعف «شرع» (و بالعکس) می فهمید! حال آنکه شرع، عقل بیرونی و عقل، شرع درون است (76) و هر دو حجت الاهی اند (77) و هر دو در اصول، یک چیز می گویند. وهم و ظن و نفسانیت را با «عقل و عقلانیت»، نباید عوضی گرفت. خود شرع مقدس است که امر به تعقل می کند (78)، پس چگونه تعقل را نوعی «هل من مبارز» علیه شرع تلقی می کنید؟ هیچ برهان عقلی مسلم «علیه هیچ حکم شرعی مسلم» نداریم. مواردی اگر هست، یا برهان، برهان نیست یا نقل، فاقد شرائط نقل معتبر است. اما البته مواردی بسیار داریم که عقل، متواضعانه خواهد گفت: «متوجه بعضی خصوصیات نمی شوم». و همان عقل، ادامه می دهد: (اما از آنجا که «اصول» را و اغلب «احکام» را درست و موجه و معقول می یابیم باز برهاناً آن موارد اندک را نیز (که قطع به خلاف هم ندارم) تمکین میکنم زیرا من که «عقل» باشم، حدود و قیودی دارم و از خودم فراتر نمی توانم بروم)، اینست تعقل و عقلانیت.

33 راه حل دیگر برای کنار گذاردن شرع را «بلاموضوع کردن احکام شرعی» دانسته اند و دامنه این عملیات را بقدری وسیع می پندارند که معتقدند فقه تقریباً در همه مقولات مدرن، ساکت است و سپس می کوشند کل اقتصاد سرمایه داری مدرن!! و تنظیم جامعه صنعتی و حتی «انسان معاصر» را بکلی دور از دسترس «فقه»، معرفی کنند (79).

ج - اولاً: آیا ما احکام را بلا موضوع می کنیم یا احکام، خود بخود و احتمالاً، بلا موضوع میشوند؟ آقایان بقدری برای باز کردن دست خود در تشریع و ایجاد امکان برای حذف شریعت، عجولند که حتی صیوروت تاریخی و تدریج زمانی و قانونمندی عالم تکوین را هم یکسره حذف میکنند. «بلا موضوع شدن»، تعبیر درستی است اما «بلا موضوع کردن»، حتی معقول هم نیست. فرق این دو عبارت را آیا می فهمید؟ فرق «موضوع» با «متعلق» را چه؟! اساساً بی موضوع کردن «حکم شرعی یعنی چه؟! آیا از طریق مخالفت با حکم شرع یا از راه اتیان «مامور» به و اسقاط تکلیف؟! هر کدام که باشد، خود، حکم علیحده ای دارد. اگر توجه می داشتند، معلوم بود که «انتفاء موضوع»، تابع واقعیت خارجی و عوض شدن صحنه است و نمی تواند مستمسکی برای حذف شرع باشد. ثانیاً: با تغییر ماهیت یک موضوع (آنهم اگر اثبات شود)، موضوع ما حکم عوض میکند نه آنکه بی حکم شود. به عبارت دیگر. تبدیل به موضوع حکم دیگری میگردد. بطور نمونه، «ربا»، اگر همچنان «ربا» مانده پس همچنان حرام است و بحث ضرورت یا «مصلحت ملزومه نظام و...» بحث علیحده ای است، و اگر دیگر «ربا» نیست پس از این حیث، دیگر حرام نیست، ولی مگر حلیت و اباحه، حکم شرعی نیست؟! ذمه مکلف، اگر در موردی برئ است، این برائت ذمه، خود، ترخیص از ناحیه «شارع مقدس» و نه خروج از حوزه شرع به حوزه عرف!! است و اگر موضوعی تبدیل یافت و دیگر، حکم منصوص شرعی متوجه عنوان جدید نباشد، به سایر مباحات شرعی ملحق میشود که تکلیفشان روشن است و گفتیم در صحنه واقعیت اجتماع و حاکمیت هیچ مباحی، مباح (بمعنی الاخص یعنی حلال مساوی الطرفین) نمی ماند و بسته به آثار و علل و عواقب و ملازمات و حتی مقارنات، جنبه مصلحت یا مفسدت آن که در شرع مقدس، علی الخصوص یا علی العموم، مذکور و منصوصند چربیده و ذی الحکم (محکوم به حکم منجز و بالفعل) میگردند.

اما اگر موردی را خدای متعال، خود، بصراحت «مباح» فرموده، در واقع، یعنی که آلترناتیوهای گوناگون و متعدد برای تصمیم اولیه شما، در حدّ همان تصمیم بعنوان اوّلی، میتوانند مشروع و صحیح باشند ولی عقل، موظف است (شرعاً و عقلاً) که آن تصمیم را سبک و سنگین نموده و عاقبت یک جانب را ترجیح دهد، اگر این فعالیت عقلانی، در ساحت التزام به شرع مقدس، صورت گرفت، نتیجه هر چه باشد (گرچه خطا)، مشروع و مجزی است. بدین معنی که شما معذور هستید و بدین جهت هم بود که اصولیین ما همچون مرحوم آخوند صاحب کفایه (ره) از «حجّت»، تعبیر به «مُنَجِّز و مُعَدِّر» کرده اند (80) زیرا این خطا، حد اکثر، از محدودیتهای قهری انسانی حکایت میکند. و بحث مجتهد «مصبیب و مُخطئ» (81)، اشاره به همین مطلب است.

ثالثاً: فتوایی که مجتهد در مستحدثات میدهد حکم شرعی و اظهار نظر از موضع «دین» است. امور مستحدثه، مجال «عرف منهای شرع» نیست و اساساً اجتهاد و تفریع الفروع، جز این نیست که سایه شرع را بر موضوعات جدید بگستراند، عملیاتی عقلانی است که در چهار چوب اهداف و اصول دین و با توجه و التزام کامل به احکام دینی صورت میگیرد و عملیاتی «درون دینی» است نه خروج از «دین» و بر «دین»!!

رابعاً: دامنه بلا موضوع کردن شرع، نه تنها وسیع یا قابل توسعه نیست بلکه اصلاً وجود خارجی ندارد. اگر موضوعی تحقق نیابد، طبیعی است که حکم آن موضوع نیز تنجز ندارد و این هرگز به معنی کنارگذاشتن شرع نیست زیرا احکام، مشروط به تحقق موضوع خودند و مُحَقِّق «موضوع خود» نیستند.

خامساً: با کدام برهان، چنین قاطع قضاوت میکنید که «کلیت اقتصاد معاصر و انسان مدرن از حوزه دسترسی فقه بدور است»؟! آیا چنین سکوت و بی نظری را در ادله شرع یافته اید یا بدخواه نسبت میدهید یا باب اجتهاد را مسدود اعلام میکنید؟! و به چه حق؟! آنچه گفته اید، ادعایی است که باید اثبات گردد و با شعار و سخنرانی و جوسازی نمی شود. اگر تعمیق افزون تر در استدلال و استنباط و نیز جولان دقیقتر در موضوع شناسی (شناخت سرمایه داری صنعتی و...) را به فقهای ما پیشنهاد می کردید، باز قابل قبول و حتی جای تشکر بود اما دعوی آنکه کلیه روابط اقتصادی امروز، از اساس، جوهر تازه ای است، به مزاح، شبیه تر است. این عادت لسانی غرب در یکی دو قرن اخیر است که اتفاقات انسانی و علمی متأخر مغرب زمین را چیزی «مطلقاً دیگر» و مابین با کلیه سابقه «تمدن انسانی» میدانند و از آن خنده آورتر این ادعاست که «انسان امروز» بطور کلی غیر از «انسان شناخته شده» است و انسان، تغییر ماهیت داده است. دوستان عزیز! این غلوهای شاعرانه برای رمان، خوب است نه بحث استدلالی! هزاران عمل فردی و جمعی در انسان کنونی میتوان سراغ داد که عیناً یا شبیهاً در انسان گذشته (حتی انسان غارنشین) هم بوده است. شما ضریب تحوّل و نقاط تحول پذیر انسان را بدرستی نمی شناسید و این از اشتباهات (عمدی!!) جدید و مهلک است و مخصوص شما هم نیست و تعبیر دیگری از همان شبهه کهنه است که: «اسلام متعلق به 1400 سال پیش است»!! و عصرآن سپری شده است.

43 گسترش دادن فضای «مالا نص فیه»!!، راه حل دیگر آقایان برای رهایی از قید احکام شرع و عرفی کردن همه چیز است. بنده برآستی حیرانم که ایشان مفاهیم و تعبیری را که بکار میبرند، بدرستی فهمیده و عمد دارند یا بدون اطلاعی از علم «اصول»، اصطلاحات را طيّّ تورقی از کتب اصولی جمع آوری و در مقاله خود گنجانده است؟! اولاً: فضای «مالا نص فیه»، چگونه ممکن است که قابل گسترش یا کاهش باشد؟! گسترش موارد «بی نصّ» یعنی چه؟ هیچ احتمالی جز نادیده گرفتن بخشی از «نصوص موجود» ندارد و ظاهراً منظور همین است. از رده خارج کردن برخی نصوص! و این، اسمش تکذیب و مخالفت با (بعضی) نصوص است نه استفاده از فضای «مالا نص فیه». گسترش «مالا نص فیه» به معنی کاهش «موارد منصوص» است پس مشکل شما، مشکل موارد

«داراي نصّ» است نه موارد «فاقد نصّ»!

ثانياً : فقدان دسترسي به نصّ يا حتي فقدان نصّ در موردی خاص، مفّرّي از ديانت و عهد ديني و اقبال به سکولاريزم نبايد تلقي گردد، پس فقدان نصّ هم دردي دوا نمي کند!! زيرا در مورد فقدان نصّ، اگر اصل جواز و اباحه هم جاري شود، باز حکمي شرعي است و شخص متشرّع، چنانچه پيشتر گفتيم، حتي در موارد غير منصوص، متشرع مي ماند و رويکرد ديني و عبوديت او بجاي خود باقي است. سکوت شرع، عقب نشيني در برابر سکولاريزم و تفويض اختيارات به «عرف بيديني» نيست و اگر زمام اختيار و ترجيح را به خود ما هم داده باشد باز ترخيص شرعي است و رفتار يک مومن، در موارد مسکوت، عمل «عليرغم شرع» نيست و اساساً قواعد اصولي از جمله «مالا نص فيه» براي کساني است که باصطلاح چاکر نصّ و نوکر لسان دليل شرعي و در موارد بي نصّ، حتي اهل احتياط و دستکم غير متجرّي و باصطلاح «حفيظ» و «حضور» ند. (نه راهکاري براي سکولاريزاسيون!!)

اگر «عبد» از «مولي» در مورد ويژه اي دستور ويژه اي دريافت نکرده باشد، چنين نيست که دأب و سيره مولي را بکلي نادیده گرفته و قصد مخالفت با ممشاي عمومي مولي و زير پاگذاردن و تجرّي نسبت به مصالح و مفاسد مذکور (علي الاطلاق والکليه) در شرع، داشته باشد. مشرب شارع و اهداف کلي شرع و مصلحت «انسان ديني»، بقدري واضح است که مجالي به معيارهاي غير ديني و سکولاريسيستي حتي در موارد فاقد نصّ نمي دهد.

ثالثاً : موارد غير منصوص، در جريان امور، معروض عناوين بسياري مي افتد که از حيثيات گوناگون، واجد حکم شرعي ميشود زيرا شرع مقدس نسبت به مصلحت و مفسدت و سعادت و شقاوت انسان، هرگز بي مبالات و بيطرف نيست و هر رفتاري که در رشد يا سقوط انسان، دخالت دارد، موضوع تکليفي است، گرچه بالتأمّل. و اين همان تأملي است که شارع از مجتهدين و فقها انتظار دارد و البته قبول دارم که حوزه هاي ما در اين مورد کوتاهيهاي بسيار کرده اند.

رابعاً : اينکه (82) فقها و رجاليوني هستند که بخش عمده اي از روايات را بدلائل و قدحهاي گوناگون «سندي» و «دلالتي» و «مقامي» (83) از دايره اعتبار و مرجعيت، کنار مي گذارند، پس دامنه دين بر چيده مي شود، نمي تواند نوعي تسهيلات موجّه جهت ترک منابع احکام شرعي از قبيل سنّت معصوم و پيشرفت سکولاريزاسيون بشمار آيد،

چون اين فقها و رجاليون، مطمئن باشيد که از نقطه عزيمت حضرات عالي چنين نظري اظهار نکرده اند و بر خلاف مواضع سکولاريسيستي، آنان دغدغه شريعت و تقربّ به شارع و التزام به احکام و روايات را داشته اند و اگر روايت يا رواياتي (آنها نه 90% روايات!!) را سنداً يا دلالةً يا مقاماً معتبر نمي دانند، بدان معني است که مفاد آن «ماثور» را حکايت از «شرع مقدس» نمي دانند نه آنکه آن را عين شرع بدانند و معذک نادیده بگيرند. پس براي اين عمل، حجت شرعي مي خواهند و دارند (گرچه مخطئ باشند).

اما نکته اي که دانستن آن به حال شما مفيد خواهد بود اينست که دايره نصوص معتبر، تنگ نيست و همه زندگي بشري را فراميگيرد و اگر تنگ بود پس اينهمه جوش و جلا براي سکولار کردن و خصوصي کردن اسلام و بریدن دست دين از حکومتيات و اجتماعيات چه وجهي دارد؟!

خامساً : دايره نصوص معتبر، هر چه هم تنگ باشد باز مباني دور کيمي و مادي، به همان موارد اندک هم تن نمي دهند. مي پرسم : آيا همان چند حکم شرعي منصوص در قرآن که هيچ مشکل در سند و دلالت هم ندارد و هيچ فقيهي (شيعه و سني) در حجيت و الزام آوري آن ترديد نکرده است (همچون حد زنا و سرقت يا احکام ارث و...) را در عصر سرمايه داري مدرن!!، لازم الاطاعه ميدانيد و تن مي دهيد؟! با نوع دين شناسي که در بخش

نخست مقاله و در سرتاسر نشریه کیان ارائه میگردد، آیا همان منصوصات قطعی و متواتر در قلمروی احکام اجتماعی و حکومتی و حقوقی و سیاسی را میتوان قبول داشت (چه رسد به ما لائص فیه؟!). آیا مشکل این مبانی، معتبر بودن یا نبودن یک روایت است یا مشکل التزام به همان نصوص معتبر؟! از قضاء، سیره جاریه معترضین به اصولگرایان، تحقظ اصولگرایان بر اجرای حدود و احکام منصوص از قبیل حدود و دیات و احکام ارث و... در عصر سرمایه داری، مدرن است و نه «مالا نص فیه»!! و چرا گمان میکنید هر جا که نص معتبر نیست نوبت به عقل سکولار و جولان بیدینی میرسد، باید اکیداً تصریح کرد که «سکولاریزم» گرچه، «بی تفاوت به دین» و «منادی تفکیک قلمروها» معرفی میشود اما در واقع، مُکذَّب (لا اقل بخشی از) معارف و احکام دینی است.

53 «قیاس»: آقایان اصرار دارند که «قیاس» (هر نوع آن و به هر درجه)، مکانیزمی برای سکولاریزاسیون و غیر دینی کردن دستگاه فقهی است و شیعه نیز علیرغم مخالفت، عملاً مرتکب آن میشده و می شود و به «تنقیح مناط در احکام مستنبط العلة» اشاره می کنند که، با چند درجه تنقیح، به فلسفه احکام و قواعد کلی (مثل لا ضرر!) رسیده سپس با تخصیص مناط، احکام جدیدی مطابق تر با عرف، وضع می کرده اند. (84) ج اولاً: گرچه مواردی از قیاس، چنانکه می گوئید، خروج و تخلف از شرع هست و لذا در روایات ما باعث «محق دین» (همان عرفی شدن در اصطلاح شما)، دانسته و تحریم شده اما نکته اینجاست که حتی شدیدترین و قبیح ترین انواع قیاس هم بعنوان مکانیزمی برای سکولار کردن، مدّ نظر برادران اهل سنت نبوده است زیرا قائلین به قیاس، در واقع، آن را راهی عقلی بسوی حکم شرعی (و نه حکم عقل عرفی) میدانند و لذا قیاس را جزء منابع اجتهاد شرعی (85) و عملیاتی عقلانی برای نیل به «احکام الله» می شمارند نه گریز از شرع و ادبار از دین بسوی عرف سکولار!!

شما قیاس را هم بدرستی نشناخته اید. «قیاس» بدلیل عدم دسترسی به احادیث نبی اکرم (ص)، (به علت مبارزاتی که با نشر و حفظ حدیث بدلائل گوناگون در سده نخست اسلام شد) و بعّلت قطع رابطه فکری و معرفتی با اهل بیت پیامبر (ص) که سخنگویان، مفسران و تجسم اسلام و ادامه پیامبر (ص) بودند، در میان بخشی از فقهایی اهل سنت جهت وصول به احکام شرعی در موارد غیر منصوص، شایع شد و مطلقاً یک اقدام با اهداف سکولاریستی نبود بلکه یک تلاش غلط جهت کشف احکام دین و اعمال شریعت بود و پس از پیامبر اکرم (ص) حتی در سطح برخی از خلفاء و بزرگان مورد تمسک قرار گرفت و سپس کسانی چون «ابراهیم بن یزید نخعی» و «حماد بن سلیمان» و «أبو حنیفه»، آن را تئوریزه و شایع کردند. (86) در قیاس، موضوعی را به موضوع دیگری (که حکم شرعی آن معلوم است) تشبیه و مقایسه کرده و حکم آن را به موضوع مذکور نیز سرایت میدهند و آن را حکم شرعی (نه عرفی) برای موضوع مذکور میدانند لذا اهل سنت، خود شرط میکنند که «مقیس علیه»، حکم شرعی معتبری داشته باشد که منحصر به موضوع خاص نشده و علّت آن (وجه شبه و علت قیاس که جامع مشترک بین اصل و فرع است) نیز روشن و منضبط بوده و مدار حکم (اثباتاً و نفیاً) عام و غیرمخالف با سایر احکام شرعی باشد.

پیدا است که قائلین به قیاس هم گرچه دچار خطا در روش شده اند اما دغدغه و هدف آنان، کشف عقلی از حکم شرعی (نه حکم عرفی و سکولار) بوده است.

ثانیاً: همه انواع قیاس و همه درجات آن، مطلقاً کارکرد واحدی ندارند و تنها در نام، مشترکند لذا برخی مشروع و برخی نا مشروع اند. آنچه ما قبول نداریم، «قیاس تمثیلی» (87) است که به صرف تشبیه موضوعی به موضوعی، «حکم شرعی» را بخواهیم بفهمیم زیرا «تشبیه»، قطع عقلی به حکم شرعی نمی آورد و لذا حجت نیست. منجّر و معذّر نیست. اعم از آنکه قیاس «طرد» یا قیاس «عکس» باشد.

ولي قیاس منصوص العله (بعنوان نمونه)، در واقع، راه تشبیه مبتنی بر حدس و ظن و استحسان را نمی رود بلکه تبعیت از نص است زیرا احکام شرع، تابع علت و مناط (مصلحت نفس الامری) هستند و لذا اگر علت یک حکم، منصوص و مشخص است از باب تبعیت «معلول از علت» تسری می یابد.

«قیاس اولویت» نیز در مواردی که حکم «منطوق» و «مفهوم»، یکی باشد و ملاک حکم منطوق بطریق اولی (اولویت قطعی نه ظنی و خیالی) در «مفهوم» باشد، جریان می یابد که باز موجب قطع عقلی بر حکم شرعی است، در غیر اینصورت ما را به حکم شرعی و اصل نمی کند و حجت ندارد.

قیاس «مستنبط العله» هم در موردی است که مجتهد، به «علت» حکم، عقلاً و بدون نص شرعی پی ببرد. اینجا نیز اگر «قطع» باشد، حجت شرعی است ولی در مواردی که قطع نیست (اغلب موارد) نمی توان «علت» را استنباط شده فرض کرد و گمان و وهم، حجت نیستند. مهم، نوع و دقت «استنباط» است.

راجع به «تنقیح مناط» (88) هم ملاک آنست که «مناط» اگر مقطوع باشد، قابل تنقیح است و قیاس مناط واقعی را ما حجت می دانیم اما آنجا که «مناط»، مشکوک یا مظنون یا حتی موهوم باشد چگونه و با کدام عقلانیت، قابل اتکاء می باشد؟!

و اما «تخریج مناط» چیز دیگری است و قیاس از راه «تناسب»، میان حکم و موضوع است. در واقع تعیین علت است که بنوبه خود تابع چگونگی تخریج و «کشف مناسبت» می باشد.

«تخصیص مناط» را هم خود نویسنده باید معنی کند!!

ثالثاً: تنها شیعه نیست که با «قیاس تمثیلی» مخالفت کرده بلکه بسیاری فقهای اهل سنت نیز آن را حجت ندانسته و تأیید نمی کنند و توزّقی در متون اصولی فرق اهل سنت این را فاش می گوید. (89) رابعاً: راه دادن به عقل، لزوماً بکارگیری «قیاس» نیست تا مخالفت با قیاس، مخالفت با عقل، قلمداد گردد. مخالفت شیعه با نوع خاصی از قیاس (که مطلقاً قطع آور و برهانی و لذا عقلانی نیست)، بر خلاف زعم مقاله نویسنده محترم، از باب پرسنسیب سازی هم نیست بلکه تن دادن به وهم و گمان است و شیعه که «عقل» را (با خصوصیات و دقتهایی در تعریف «عقل») یکی از منابع احکام شرعی و نه تنها «مدرک» بلکه «مدرک» نیز می داند، کجا مخالف «عقل» است؟ مرحوم مطهری در «اسلام و مقتضیات زمان» و آثار دیگری به نقاط ضعف قیاس و تفاوت آن با اجتهاد عقلی صحیح در راه وصول به حکم شرعی، بحث مشبعی دارند.

خامساً: اگر بین علمای شیعه هم کسی «قیاس» کرده، خطا کرده است و ارتکاب عمل، از بطلان عمل، چیزی نمی کاهد.

سادساً: چنانچه گفتیم تنقیح مناط، اقسام دارد که برخی مقبول و برخی مردود می باشند ولی ما نیز قبول داریم که اگر (و اگر) مجتهدی «قطع» به «فلسفه حکم» یافت حقّ تسری دارد منتهی نکته این است که ظن و استحسان و گمان، ما را به مناط واقعی حکم نمی رساند و لذا شرعاً و عقلاً قابل اعتماد نیستند و آن قطع نیز همیشه در دسترس نیست.

سابعاً: آنچه هم محصول «قیاس صحیح» است، برخلاف خواست شما، وضع احکام جدید و بشری شدن «تشریع» در قبال شرع الهی نیست بلکه چنانچه از نامش پیداست، قیاس و تشبیه به «شرع» و مثلاً کاشف از «حکم شرعی» است، آنهم متناسب با حکم شرعی دیگری که همان «مقیس علیه» یا «مشبّه به» باشد (نه با عرف سکولار).

63 «عرف مسلمین و سیره عقلاء و اجماع»: صاحبان این طرز فکر این سه را در یک ردیف به یکدیگر عطف کرده

(90) و مجرای عرفی شدن و سکولاریزاسیون و در واقع، راههایی جهت خروج از قلمروی شرع می دانند و از چند حیث خطا کرده اند :

اولاً : این سه چیز، سه چیزند نه یک چیز! «عرف منتشره» غیر از «سیره عقلا»، و این هر دو، غیر از «اجماع» اند. ثانیاً : مفاد روایت شریفه که امت من بر باطل اجماع نمی کنند (91) این است که امت اسلام، همگی اجماع بر باطل نمی کنند و این اتفاقاً بد خبری برای کسانی است که دغدغه سکولارکردن «شریعت» اسلامی را داشته و منتظر اتفاق نظر مسلمین بر ترک احکام سیاسی اجتماعی و حکومتی اسلام می باشند. اینکه مسلمانان اجماع بر باطل نمی کنند، خبر از رشد یافتگی و التزام امت است که بر خلاف شرع، ائتلاف نخواهند کرد نه آنکه راه برای اباحی گری باز باشد. تکلیف «اجماع» مصطلح نیز روشن است که ملاک در حجّیت آن (اعم از محصل و منقول)، کاشفیت از حکم شرع و رضایت معصوم (ع) است. (92) ثالثاً : «عرف مسلمین» با تصریح بر «مضاف الیه» (مسلمین)، چه مشکلی از شما حل می کند؟! واضح است که چرا عرف مسلمین با عرف کفار و عرف سکولار از بن متفاوت است. قید «مسلمین»، نوع وجهت و مبنا و مقصد «عرف» را بیان و تعیین میکند. رابعاً : اساساً (عرف) چیست؟ مراد از «عرف» در اصول فقه ما «عرف نامشروع» یا عرف لا اُبالی و بی تفاوت نمی تواند باشد. «شرع» به «خلاف شرع» (نقیض خود) ارجاع نمی دهد.

عرف را اگر «سیره جاریه» و «عادت» بدانیم، چیزی است که در اثر تکرار در ذهنیت مردم رسوب کرده و در رفتار مردم، ماندگار شده و جزء فرهنگ عمومی در آمده است. ممکن است «عادت» را اعم از «عرف» یا حتی مغایر آن دانست و یا عرف را «عادت عقلانی» که مطبوع عقل سلیم باشد و با نص شرعی مخالف نباشد، تعریف کرد. عرفهای زیادی داریم که بر خلاف قطعی عقل و طبع سلیم و فطرت است اما بدلیل تربیت غلط و فساد فکری یا اخلاقی جامعه یا نظام، شایع و عادی و عرفی شده اند. عرفهای فاسد یا خرافی بسیاری امروزه بر رفتار ملل حاکم شده است. آیا همه این آداب و عادات، قابل امضاء است؟!

شرع به کنار، اگر همه عرفها عقلانی است پس این همه اختلاف و تضادّ و اینهمه تحوّل در عرفهای بشری از چیست؟ محال است که متناقضین، هر دو عقلانی باشند، پس عرف، فرهنگ و روشی است که مستمراً در جامعه ای، معمولی شده و اعم از صحیح و فاسد می باشد. عرفها برخی قابل ابقاء و برخی قابل اصلاح اند و گر نه عادت جمهور و هر چه در جامعه ای «مُتَلَقّی به قبول» شده و جاافتاده لزوماً معقول یا مشروع و به مصلحت نیست و از اینجاست که شیعه مطلقاً «عرف» را جزء منابع احکام شرع نمی داند.

خامساً : گروهی از برادران اهل سنت نیز که «عرف» یا «عرف مسلمین» یا «اجماع» را حجت گرفته اند، آنها را طریق کشف «حکم شرعی» دانسته اند و نه راهی برای گریز از ساحت «شرع مقدس». و این از شرایطی که برای حجّیت «عرف»، قائل شده اند، پیداست از جمله آنکه :

1. عرف، خلاف نص شرعی نباشد بلکه ما را به حکم شرع رهنمون کند و این فقط شامل عرفی است که از زمان پیامبر اکرم (ص) تا امروز بوده و توسط ایشان (تقریراً، قولاً یا فعلاً) تأیید شده و کاشف از رضایت شارع باشد. چنانچه در باب «سیره منتشره» و «بناء عقلاء» نیز همین شرط را معتبر میدانند.
2. مواردی که «موضوع»، عرفی است و مفهوم آن را باید از عرف پرسید و یا اساساً خود شارع، تعریف یا تحدید موضوع را به «عرف» وا گذارده و تشخیص با عرف است.

3. ملازمات عرفی : مواردی که عرف به دلالت التزامی می فهمد گرچه با لحاظ دقّی و عقلی چنین ملازمه ای

نباشد.

چنانچه ملاحظه می کنید هیچ جا سخن از رجوع به «عرف» در برابر «شرع» و به عبارتی «عرف سکولار» نبوده و همه جا سخن از عرف منصوص یا عرف مسکوت (ولی مباح) است.

سادساً : اساساً عرف، کار کرد عادی و بی ضابطه و تربیت نا شده است، قانون اعلام نشده و نامدون، است و در کشورها و جوامعی که از پشتوانه های متقن و غنی فرهنگی، شرعی و عقلی برای حقوق و اخلاق و قانونگذاری محرومند معمولاً «عرف»، جای همه این عناصر را گرفته و حتی بستر و زمینه برای حقوق و اخلاق و منشاء قانون میشود. چنانچه در آمریکا و انگلیس که به حقوق پوزیتیویستی و به («قرارداد» بجای همه چیز و در هر موردی) تکیه داده اند، عمده قوانین کنونی، همان عرف های سابق است.

در جزيرة العرب پیش از اسلام نیز همان عرفهای جاهلی، منشاء حقوق و اخلاق بود ولی در فرهنگ اسلامی که از شریعت و فقه غنی برخوردار است، «عرف»، سرنوشت ساز و تعیین کننده نیست مگر در مقام «اجراء قانون» یا «تفسیر قانون»!!

سابعاً : در دیدگاه برخی از اهل سنت، «عرف» با «سیره عملی متشرعه» در اینکه منبع کشف حکم شرعی هستند یکسان است ولی فقهای شیعه دومی را ملحق به اجماع (که اعم از اجماع فقها است) کرده و عرف را هم منبع مستقل نمی دانند بلکه اعم مشروع و نا مشروع می شمارند.

«عرف» را نخستین بار در قرن 2 هجری، ابوحنیفه و مالک، مستند حکم شرعی قرار دادند ولی در حدود اعتبار و حجیت آن میان خود اهل سنت نیز اختلاف است بعنوان نمونه، حنفی ها در حقوق و معاملات و تصرفات عمومی، «عرف» را مشروط بر عدم مخالفت با نصوص شرعی، معتبر میدانند و مهم همین است که قائلین به اعتبار «عرف» (در کشف حکم شرعی)، «مقبولیت» نزد عقل عمومی و «شیوع» و فقدان تعارض لا علاج با ادله شرعی را شرط می کنند که بکلی «عرف» را از حیث انتفاع برای سکولاریستها ساقط می کند.

73 دین حداقل و دین حداکثر : یکی دیگر از مستمسکات سکولاریزم، طرح نظریه «دین حداقل» است. بنده این تقسیم (به حداقل و حداکثر) را محصول عدم اعتناء به «متن دینی» (کتاب و سنت) و حدود مؤدای آن و جزء عوارض صامت و ساکت کردن شریعت و بریدن زبان دین و سپردن زمام قبض و بسط فقه به دست «عرف» غیردینی» و گاه ضدّ دینی می دانم و گرچه مرتبط با تأویل زبان دینی و مباحث علم التأویل و هرمنوتیک و از سویی هم به فلسفه ادیان و نیز مباحث اپیستمولوژیک است، که عمدتاً جدید، تلقی می شوند اما تجدید تعبیری از همان «تفسیر برای» و نیز «ایمان ببعض و کفر ببعض» است. این منطق، بجای «انتظارات دین از ما» راجع به «انتظار ما از دین» سخن میگوید و محصل این تز، آنست که قبض و بسط دادن به شریعت و دین، تابع انتظاری است که ما از دین داریم و این «انتظار» همان تفسیری است که سابق بر «ایمان»، نسبت به «دین» داریم و با این «تفسیر» است که آیات و روایات را به هسته و پوسته، جدّی و غیر جدّی، لازم الاتّباع و غیر لازم الاتّباع تقسیم می کنیم و در واقع دین در ذیل مشهورات و مقبولات عصری، تأویل و «اصلي فرعی» میگردد. ما نام این عملیات را تئوریزه کردن «تفسیر برای» و ایجاد امکان برای ترک بخش عمده ای از «شریعت» و عوض کردن جای «تابع» و «متبوع» میگذاریم. «دین» را صددرصد تابع «ذهن» متدین کردن است، حال آنکه «ذهن» باید در صدد درک «دین» و تابع دلالات «متن» (منطوقاً و مفهوماً) باشد.

براساس این نظریه، پیشفرض هر فرد، انتظار وی از دین را معلوم میکند و از خود «دین» نباید پرسید که «به چه کار می آید؟!» و حتی اگر بصراحت، رسالت و اهداف خود را با بشریت وا گوید نباید آن را جدی گرفت. اینک جای

بحث از آن «انتظار» و تفسیرها و دین‌شناسی‌ها و نقد آن قبض و بسط نیست و این بحث را موکول به بررسی سرنوشت مسیحیت در غرب و آنچه در قرون میانه توسط کلیسا و سپس توسط اومانیست‌ها، لیبرال‌ها، پروتستان‌ها و فرهنگ بورژوازی بر سر «دین» در هر 3 بعد آن (عقائد، اخلاق و احکام عملی) آمده، می‌کنیم.

و کاری علی‌حده است و حقیر امیدوار است در تحقیقی که در مبانی اپیستمولوژیک و نیز هرمنوتیک این نظریات در دست تهیه دارد بتواند ابعاد مسئله را روشن‌تر کند، زیرا یکی از دغدغه‌های مهم، تحریف بزرگی است که در این ناحیه صورت می‌گیرد و به «مغالطه در دین» شبیه‌تر است تا «انتظار از دین»!! در هر صورت این بند را می‌توان تعیین تکلیف برای «دین» و نادیده گرفتن یا بدلخواه معنی کردن متن دینی دانست و کسی که گوهر دین و امر قدسی را اساطیری، غیر عقلانی و در ردیف جادو و افسون و غیر ناظر به مصلحت و واقعیت میدانند و به آراء دورکیم و... تکیه داده، قابل پیش‌بینی است که چه گونه انتظاراتی از «دین» را مد نظر دارد؟!

آقایان اگر انتظاری هم از دین داشته باشند «حد اقل انتظار» را دارند. بنابراین آن را به «عبادیات» و «مناسک»، محصور می‌سازند و با پیش‌فرض‌های مزبور، از «دین» انتظار می‌رود که خود را از بخش اعظم زندگی کنار کشیده و سکولار گردد و محدود به قرقگاه‌های کوچک همچون جزیره «واتیکان» در دل اقیانوس «مغرب زمین» شود. (جالب است که بختیار و شاه، عین همین پیشنهاد را به امام راحل (رض) در مورد «قم و ایران» نمودند و پس از انقلاب نیز محافل روشنفکری غیر مذهبی به تعبیر دیگری این مفاد را تکرار می‌کردند).

عرض می‌کنم: بسیار خوب! ما کوتاه می‌آئیم و همان «دین حدّ اقل» یعنی حدّ اقل «انتظار از دین» را می‌چسبیم و می‌پرسیم:

همان «دین حدّ اقل» و قدر متیقّن‌های دین را آیا لازم‌الاطاعة می‌دانید؟! آیا حتی دین حد اقلّ با مبانی دورکیمی سازگار است؟

مگر اجرای احکام و حدودالاهی، مبارزه با کبائر اخلاقی، وجوب حجاب و زکات و نماز و خلاصه التزام نظری و عملی به واجبات و محرّمات فردی و اجتماعی، قدر متیقّن نیستند؟! اگر هست، ما نیز بیش از این چیزی نمی‌گوئیم و این حداقل، عین حداکثر است.

قدر متیقّن شرع (دین حدقل!)، دست کم شامل احکام مقطوع دینی که ناظر به بسیاری ابعاد سیاسی، قضایی، اقتصادی و آموزشی است و مبلغ کلانی از این احکام قدر متیقّن، بدون اهرم «حکومت اسلامی» ممکن نیست. پس حتی دین حدّ اقل هم با حکومت سکولار نمی‌سازد. زیرا دین حد اقل (قدر متیقّن احکام دینی) مستلزم بلکه عین دخالت در زوایای زندگی اجتماعی و قانون‌سازی است و مگر طرفداران دین حداکثر، چیزی بیش از این را قائلند؟! آنان نیز می‌گویند، «احکام متیقّن دین» باید در عصر غیبت نیز اعمال شود، همین.

سکولاریزاسیون کجا و عمل به قدر متیقّن‌های شرع کجا؟!

اساساً یکی از موارد قدر متیقّن شریعت (که بر اساس دین حدّ اقل، افعال مکلف نباید با آنها مخالفت داشته باشد) آنست که «افعال مکلف باید مبتنی بر شرع باشد». و میان این دو عبارت، تفکیکی نیست و بنابراین از تأویل و «انتظار خود شما از دین» که بگذریم میان این دو مضمون، فاصله‌ای نیست که بخواهید (با عرف سکولار) پرکنید.

کمترین قدر متیقّن شرع (دین حد اقل)، ضرورت مطابقت با احکام الله و عدم مخالفت با واجبات و محرّمات الاهی است. اگر در متن دین، تنصیص بر وظیفه‌ای شده (چه حد اقل و چه حد اکثر)، باید اطاعت شود و اگر

تنصيص نشده باز تکليف آن روشن است و احتياجي به عرف سکولار نيست.

يکي ديگر از ملزومات نظريه آقايان اين است که : (دين، اساساً سلبی است نه ايجابی). يعنی دين عبارت است از یکسري منع و حصر که نقش سيم خاردار را ايفاء می کند و هيچ طرح و ایده ای برای جامعه سازی و تنظيم روابط سياسی، اقتصادي و حقوقي... ندارد و مقداري امر و نهي شخصي و عبادي است و از برنامه حکومت و عدالت و تربيت، هيچ خبری نيست، اين تفسير و انتظاري است که از دين دارند؟!

ثانياً : شما یکجا «عرف» را جزء منابع فقهی می پذيريد (بند 66) و اینجا آن را پر کننده خلاء فقه و احکام و در جهت سکولاريزه کردن فقه می دانيد؟! آیا اين آشفته گویی عمدي است؟!

ثالثاً : ادله دينی (متن کتاب و سنت)، خود، می گویند که چه انتظاري از دين بايد داشت. با کمترین آشنایی با قرآن و حديث، اگر شائبه انکار و تکذيب و تحريف در کار نباشد، روشن ميشود که دين، حداقل رسالت را بر عهده دارد يا حداکثر آن را؟!

مگر آنکه بخواهيم زبان دين را از حلقوم دين بيرون بکشيم و علیرغم تصريحات دينی، دين را از حکومت و سياست، تفکیک کنیم. اگر دين تنها به بيان مناسک عبادي و برخی احکام فردي يا حقوقي خصوصي اکتفاء کرده بود، طبيعي بود که انتظار بيشتري از دين نمی توان داشت. اما اگر متون دينی تقريباً متعرض عمده ابعاد زندگی فردي و جمعی، در حد کلیات و نیز در حد جزئیات (در مواردی که نمی شود به عقل و تشخيص بشري اکتفاء کرد و شرع آنرا از عهده خویش، زمین نمیگذارد)، شده است چگونه ميتوان سکوت در اين موارد (از جمله اجتماعيات و امر حکومت) را به دين نسبت داد؟! سکوت «شرع» چيزی است و «ساکت سازی شرع»، چيز ديگری! (و چه ارتباط جالبی میان اين توصیه ها با مباحث «زبان دين» در فلسفه لينگويستیک و فلسفه تحليلی انگلیسی است!!) رابعاً : آقايان، مدعی وضع قوانين عرفی و غير شرعی و فارغ از دين از سوي مجلس شده و به مرحوم شيخ فضل الله نوري، نظريه استنباط کلیه قوانين ريز و درشت از «نصوص» را نسبت داده و آن را غير ممکن دانسته است. در پاسخ بايد گفت : کلیه قوانين، قرار نيست که مستقيماً و عیناً و جزء، منصوص باشد و مفهوم شرعی و اسلامي بودن حکومت نیز اين نيست.

«مشروعيت»، اعم از «منصوصيت» است. آنچه شرط است اولاً عدم مخالفت با شرع است. از طرفی هيچ مورد مهم و مؤثر در هدايت و سعادت بشر (فردي و جمعی) نيست که به هيچ عنوان (کلاً و جزء) در لسان قرآن کریم و مفسران «راسخ في العلم»، مورد اشاره و بحث قرار نگرفته باشد. اين ادعای مرحوم شيخ شهيد است و بحث بر سر اين دکترین، بحث عليحده ای است و ما نیز بدان معتقدیم.

و اما منصوص نبودن، مترادف با نامشروع بودن و باصطلاح «عرفی (سکولارستي) بودن» نمی باشد. شريعت، خود، به حکومت اسلامي، حکومتی که با التزام به آرمانها، مباني و روشهاي اسلامي تأسيس و اداره شود، اختيارات وسيع داده است، از جمله حق قانونگذاری و برنامه ريزی اجرائی در راستای کلیات و اهداف شرع مقدس اعم از آنکه «منصوص علي الخصوص» يا در راستای عموميات و اطلاقات شرعی و در جهت تامين اهداف کلی دين، باشد و در اينصورت است که تمام برنامه ريزی ها و قوانين عقلي، شرعی نیز خواهندبود و حکم عقل در راستای شرع، همان حکم شرع است.

83 ختم نبوت : اين جريان فکري نظريه «خاتميت» و «غيبت کبری» را نیز زمینه ساز سکولاريزم و توجيه کننده خروج از حریم قدسي شرع به عرصه باصطلاح عقل عرفی دانسته است. در جواب بايد گفت : اولاً : فلسفه غيبت کبری، غير از «ختم نبوت» است و شيعه به هر دو جداگانه قائل است.

ثانیاً: «خاتمیت»، گرچه با «بلوغ بشر»، بی ارتباط نبوده اما این بلوغ، در فهم و حفظ و التزام به «شرع» (و نه بلوغ علیه شریعت و در عرض آن) است. مباحثی که مرحوم مطهری در کتابهای «خاتمیت» و «تکامل اجتماعی بشر»، «اسلام و مقتضیات زمان» و «کلیاتی در جهانبینی توحیدی» در حول و حوش این مسئله و بررسی نظریه مرحوم اقبال لاهوری و مرحوم دکتر شریعتی و برخی دیگر در باب خاتمیت دارند دقیقاً در ردّ استدلالی و دقیق چنین طرز فکری است. خاتمیت، ختم «دیانت و شریعت» نیست بلکه ختم «نبوت و تشریع» است ولی تحلیل آقایان در تداوم نظریات غلطی است که دوران «دین» را در عصر جدید خاتمه یافته دانسته اند و بیشتر، مراد آنان ختم دوران «حکومت اسلامی» است زیرا با اصل دینداری در حد عبادات، مسئله چندانی ندارد.

ثالثاً: بلوغ و رشیدن شدن تحت تعالیم پیامبران کجا به سکولاریزم می انجامد؟! عقل، اگر بنا باشد همان راه پیامبران را برود پس دیگر مجالی برای عقل عرفی شما نمی ماند و اگر با «سکولاریزاسیون» مواجهیم پس بلوغ تحت تعالیم پیامبران و طی مسیر آنان (شرع دینی) چه معنی خواهد داشت؟!

رابعاً: مؤید دیگر بنفع ضرورت سکولاریزاسیون، «انتفاء تدریجی بخشی از احکام»، دانسته شده است. بعنوان نمونه «فقه الطّباة» نامی است که بر دستور العملهای بهداشتی پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت پیامبر (ص) گذارده و اظهار امیدواری کرده اند که چنانچه این دستورالعملها بتدریج در جامعه دینی متروک شده، سایر دستورات و تعالیم ایشان در امور اجتماعی و حقوقی و سیاسی و... (به تعبیر وی، فقه التجاره، فقه السیاسه، فقه الارث و فقه القضاء) نیز در اثر پیشرفت حقوق و تجارت و... (نظیر علوم پزشکی) کنار گذارده شوند.

همانگونه که به علت فسخ مناسبات برده داری، بخشی از تراث فقهی ما فقه الاماء والعبید و احکام القنّ تعطیل شده، همگام با تکامل نوع بشر، سایر احکام نیز مندرس و متروک یا مطابق با عرف زمانه، بازسازی می شوند. بسیار خوب! پیداست که آقایان چه می گویند؟! و با چه نگاهی به پیامبر (ص) و اهل بیت عصمت (ع) و سخنان و تعالیم ایشان می نگرند. بنده ضرورتی در پاسخ گفتن به این بند نمی بینم و سکوت را اولی می دانم ولی از ذکر این نکته نمی توان گذشت که هیچیک از فرمایشات معصومین خلاف واقع و غلط نبوده است. عده ای بصراحت، نسبت «جهل» (حداقل) به معصومین (ع) داده اند و حساب خود را با اصول عقائد روشن (و بازسازی!!) کرده اند باید دانست که دستور العملهای بهداشتی ایشان، ارشادی اما مصیب و صادق است و امروز هم توصیه های ایشان، قابل اجرا و مفید است و البته آن توصیه های بهداشتی را واجب و راه حل منحصر ندانسته اند.

دستورالعملهای بهداشتی اسلام، شامل دو دسته ادله است. برخی توصیه های کلی و مهم که زمان نمی شناسند و برخی، مصداقی و مربوط به شرائط و موارد و افراد خاصی است و تفکیک این دو از یکدیگر، احتیاج به کارشناسی دارد. از طرفی بخش عمده ای از روایات طبی و بهداشتی از «اسناد» محکم و معتبر برخوردار نیستند (از جمله طب الرضا (ع)) و به ضرس قاطع نمی توان همه این روایات را به معصوم (ع) نسبت داد. ولی در مورد آن دسته از روایات طبی و بهداشتی که سند متقن داشته و قابل استناد به ایشان است، باید گفت: «قطعاً درست بوده اند».

منتهی نکته ای که مغفول می ماند. تناسب برخی از این دستورالعملها با امکانات طبی و دارویی و شرایط و خصوصیات مالی، جسمی و روحی مخاطب و زمانه است اما هرگز جاهلانه و نادرست نیست. معصوم (ع) به فراخور ظرفیت و امکانات مخاطب سخن می گویند اما غلط، دروغ و خطا نمی گویند.

اگر داروی امروزی در آن روزگار نبوده ولی توصیه امام قطعاً در جهت بهداشت و مداوا مؤثر و صحیح بوده است و البته توصیه های بهداشتی اسلام، سهم مهم ولی کوچکی را نسبت به سایر تعالیم آن تشکیل می دهد و از جمله دستورات بهداشتی و طبی اسلام، رجوع به متخصص و طبیب (با توجه به پیشرفت علوم) است و نه تنها راه

پیشرفت بسته نشده و همواره به داروها و راه‌های بهتر، اولویت داده شده بلکه اساساً «پزشکی» به سریع‌ترین پیشرفت‌ها در دامن تمدن اسلامی دست یافته است.

معدّل طبابت را با «قضاوت و سیاست» نباید مقایسه کرد، زیرا در این موارد اسلام هزار بار بیش از امور بهداشتی دستور العمل و حساسیت دارد و به رسالت مستقیم و اصلی‌تر دین، مربوط‌ترند زیرا روح‌نا سالم در بدن سالم، مشکلی را حل نمی‌کند.

نکته دیگر آنکه وجوب احکام فقه‌التجاره، فقه‌الارث و... بستن راه بر تعقل و راه‌های اسلامی دیگر نیست. به واجبات ارث و قضاء و... عمل کنید، اگر هزار و یک فکر دیگر هم دارید، جهت اصلاح امور و تأمین اهداف اسلامی و تأمین جامعه سالم بکنید و اختیاراتی هم که شارع به حکومت شرعی داده است دقیقاً در همین امتداد است. مزید بر اینها، اصرار شیعه بر انفتاح دائمی باب اجتهاد است که تقریباً هیچ بن‌بستی را حل نکرده نمی‌گذارد. تراث فقهی و به عبارتی احکام الله نیز هرگز تعطیل نمی‌گردد و «انقضاء حکم» به «انتفاء موضوع» به معنی مندرس شدن حکم نیست. آیا اگر بیمار در اثر استعمال دارو بهبود یافت و «بیماری» منتفی گشت، باید گفت که نسخه، مندرس و تعطیل و متروک شده یا آنکه مورد عمل قرار گرفته و نتیجه داده است؟!

اگر آن بخشی از نظام حقوقی اسلام که مربوط به مناسبات برده‌داری بود، کنار گذاشته شده، نه برای جواب ندادن آن «حقوق» بلکه بدلیل انجام رسالت خود بوده است. اسلام، مناسبات برده‌داری را با آن وضعی که در خارج از قلمروی اسلام جاری بود، حمایت نکرد بلکه بعنوان یک واقعیت حقوقی جامعه بشری (که در آن روزگار در شرق و غرب عالم جریان داشت و هنوز هم در همان شکل یا به اشکال جدید و مدرن جریان دارد)، در ازاء آن، وضع گرفت و بعنوان یک واقعیت مهم حقوقی در سطح بشریت، با آن برخورد مناسب حقوقی کرد و عدالت و رحمت را بر مناسبات موجود و حاکم برده‌داری مسلط فرمود و اساساً «عتق عبید» و آزادسازی بردگان و رعایت حقوق «عبید و اماء»، باب افتخار آمیزی بود که بنفع بردگان و اسیران در فقه اسلام گشوده شد و برخی از انواع برده‌داری را اساساً اسلام بر انداخت و اقسام متعددی از برده‌گیری و برده‌داری را اکیداً و بطور کلی منع فرمود و فقه‌بردگان، تماماً در جهت احقاق حقوق، اصلاح، مجازات، تربیت و امداد مادی و معنوی به آنان بود و حتی برده‌گیری جنگی که شامل اسرای کفار و محاربین می‌گشت، مطلقاً باعث ظلم به آنان نبوده بلکه نوعی «اسیر داری» و بازسازی اسرای جنگی بوده است که بجای جمع کردن اسیران در پادگان و اردوگاه، آنان را میان رزمندگان و خانواده‌های مسلمان تقسیم می‌کردند تا علاوه بر آنکه دوره کارآموزی و اصلاح در جامعه اسلامی را گذرانده و در پیشبرد امور جامعه کمک می‌کنند، اداره هم بشوند و از فشارهای جسمی و روانی حبس و اردوگاه، خلاص گردند. اگر مناسبات برده‌داری از جامعه بشری برافتاده (که حاضرم اثبات کنم بر نیفتاده است) طبیعی است که بخش حقوقی مربوط بدان نیز، دیگر مورد نیاز نباشد و این غیر از نسخ و اندراس و کهنگی است.

همچنین تعبیر «عدم مناسبت احکام با زمان و مکان» که در تعابیر گرایش سکولاریزه کردن اسلام، بکرات آمده و می‌آید، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ کبرای این قضیه، قبول، اما با کدام معیار، تعیین مصداق می‌کنید؟ شما باید از «زمان» و «مکان» و «مناسبت» تعریف عملیاتی بدهید. باید برهان آورد که حکمی مناسبت با زمان و مکان دارد یا ندارد. تراث فقهی ما شامل موارد ثابت و بی‌زمان و نیز احکام موردی و زمانمند است اما تفکیک این دو بر اساس متد جواهری و ضمن اعتراف به حقانیت و ضرورت اجرای احکام خدا و اصرار بر دینی کردن مناسبت اجتماعی، چیزی غیر از آنست که آقایان می‌گویند و می‌خواهند. از کسانی که صریحاً اظهار امیدواری می‌کنند احکام اسلام مندرس و متروک شده و یا با عرف زمانه (و سکولاریزم) تطبیق داده خواهد شد، می‌پرسیم با چه

معیار، با کدام هدف و کدام روش، احکام شرع را دستچین و حذف یا عرفی می کنید؟!

آیا هیچ منطق روشنی وجود دارد که اتفاقات بعدی را قابل پیش بینی کند؟!

پیداست که بغرنج های شما محدود در توصیه های بهداشتی اسلام نیست بلکه کلیه احکام اسلام را (و معلوم نیست که چرا مناسک و عبادت را استثناء می کنید؟ حتماً برای رعایت مقدسات!!) متروکه یا استحاله شده می طلبید و این را بصراحت گفته اید. باید گفت که ملاک، در «مناسبت» با انسان، به انسانشناسی ما بستگی دارد و به اصل نگاه شما به دین و انسان (که شمه ای از آن را در بخش نخست مقاله آورده اید) مربوط است. بحث ما، در این زمینه، پیش از آنکه بر سربخشی از احکام و فروع دین باشد بر سر «اصول دین» می باشد. فرض کنیم مواردی را که دیگر مناسبتی با زمان و مکان ندارد (و این فرض، اشکال شرعی هم ندارد بلکه اتفاق می افتد و طبیعی است که بیفتد)، بدین معنی که موضوع، منتفی شده یا عناوین ثانویه عارض گشته یا موضوع، تغییر یافته است، باز هم صورت مسئله جدید، راه حل شرعی جدید دارد و از آن نباید تعبیر به «متروک شدن دین» کرد بلکه حکم دینی دیگری است که از راه می رسد.

93 توسعه نطاق عناوین ثانویه : همچنین عناوین ثانویه را محملی بسوی غیردینی کردن مناسبات اجتماعی دانسته اند و نمی دانم چرا؟ عناوین ثانویه که اساساً مجعول از ناحیه شرع و جزء احکام شرع است و مستند دینی دارد و راه حلی دینی است چگونه مستمسکی برای سکولارکردن «حقوق» است؟! وضع این عناوین در شرع، اتفاقاً دلیل بارزی است بر آنکه شارع، هم در مقام تشریع و هم در مقام امتثال و عمل، مراعات مایطاق و مالایطاق و ظرفیت جامعه و مراعات عُسر و حرج مردم را فرموده است نه آنکه تنها عناوین اولیه، حکم شرعی باشند که با مکانیزم های برون دینی ترمیم گردند و اساساً «اولیه» و «ثانویه»، نامهایی است که بعدها فقها گذارده اند و چنین نامگذاری و تفکیکی در لسان شرع (کتاب و سنت) نداریم.

منتهی «عسر و حرج» و «ضرر» تعریف شرعی دارند و در عین حال مواردی تشخیص مصداق به خود فرد و در مواردی به قاضی یا حکومت و... به تفصیل دقیق، و در مواردی نیز به عرف مسلمین (نه عرف سکولار) یا به سیره عقلا تفویض شده که در هر حال، این یک تفویض شرعی و داخل در نطاق شریعت اسلامی است. عناوین ثانویه، قابل جعل توسط بنده و شما نبوده و زمام توسعه یا تضییق آن، رها نمی باشد و قابل توسعه نیست مگر با مدرک شرعی، و اگر توسعه یافت، دامنه شریعت، توسعه یافته است نه آنکه برچیده شده باشد.

103 فتح باب «احکام» مفوضه : احکام مفوضه، همان احکام سلطانی و یا حکم حکومتی است که موضوع اصلی بحث است. آقایان مدّعی اند این باب را اگر بگشائیم یک قدم مهم دینی بسوی سکولاریزم است. در جواب عرض می کنیم که این باب مسدود نبوده تا شما فتح کنید بلکه معنی و مقتضای حکومت شرعی، غیر این نیست که حاکم واجد شرایط شرعی (فقیه عادل که در صدد ساختن جامعه ای اسلامی و غیر سکولاراست)، اختیارات وسیع در تنظیم نظام جامعه و در وضع قوانین در راستای اهداف شریعت و نیز تصمیم گیری و برنامه ریزی در چگونگی اعمال عناوین اولی و علاج تراحم های جاری دارد. اگر شما از تفویض، چیز دیگری منظور کرده یا می فهمید، خود شما گردن بگیرید.

پس احکام مفوضه نیز در جهت عکس سکولاریزاسیون و در راستای حفظ و تمدید و توسعه قلمروی شریعت است نه تضییق و تهدید و قبض آن.

113 اجتهاد پویا و تغییر متدلوژی فقه : آقایان، توصیه به پویاکردن متد اجتهاد کرده و آن را نوعی تقریب به

سکولار تلقی می‌کنند. اجتهاد، همان پویایی است اما این پویایی اولاً : بدون «متد» نمی‌شود و ثانیاً : چهارچوب و مبنای منقح، جزء ملزومات آن است. اجتهاد با روش جواهری که روشی عقلانی اما ملتزم به کتاب و سنت است، گرچه پویاست اما یقیناً منظور شما (سکولار شدن فقه) را تأمین نمی‌کند و اگر متدلوژی جدیدی پیشنهاد می‌کنید، با شعار و عبارت پردازی نمی‌شود بلکه ابتدا منابع فقه و مبانی آن را بایستی فهمیده و پذیرفته باشید و سپس با التزام به اهداف «فقه» (که استنباط احکام شرع مقدس است و نه سکولارکردن فقه)، «متد» کذایی را مستدلاً به جامعه علمی حوزه و محافل تخصصی ارائه دهید. البته پیشنهاد می‌کنم به خودتان زحمت ندهید، بهتر است. متدلوژی کنونی فقهای شیعه، گرچه در مواردی بدرستی استعمال، نشده و مهمل مانده و از همه پتانسیل و امکانات آن در مسائل مستحدثه و احکام حکومتی، بهره گرفته نمی‌شود اما منطقی، قابل دفاع و مستند است و اصول جواهری، روش درست عقلی در بر خورد «ملتزم» با متن شرعی، جهت برداشت «حکم الله» در مباحث حقوقی، اقتصادی و سیاسی و... است ولی معذک راه اصلاحات متدیک و نظریات جدید در «اصول فقه» (بشرطی که منطقی باشد و به انکار یا تحریف مبانی و متون دینی یا ترک آنها نینجامد)، همچنان مفتوح است و علم اصول، همواره معرکه همین آراء و محل بحث‌هایی عقلی و ابتکاری در «متدلوژی فقه» است و همچنان بحثها ادامه دارد. راه برای گفتگوی علمی باز است ولی به شما اطمینان خاطر می‌دهم که متدلوژی فقه، هر چه باشد، هم و هدف آن، کشف و التزام به مدلول لسان شرع مقدس است و نه کنارگذاشتن شرع از صحنه «حکومت و قانون و جامعه».

«استفراغ وسع» در جهت استنباط شرع، چیزی است و تلاش در جهت براندازی یا محدودکردن شرع، چیزی دیگر است.

123 «اسقاط تکلیف عندالوصول» : نویسنده مقاله گویا هر عبارت عربی بی ربط یا با ربطی که یافته و آنرا مطنه فرار از شرع دانسته در مقاله تعبیه فرموده است.

اولاً : این عنوان، ربطی به اصول فقه ندارد و مبحثی است که برخی صوفیه بکار گرفته اند که با «حمل بر صحت»، مخصوص مراتب «محو» و «فنا» و بیخودی و بی ارادگی حاصل از سکرات شهود و اشراق است که مشاعر ارادی و حسی فرد از کار بیفتد و لذا مکلف نباشد. البته برخی لا ابالیان راحت طلب که خرقة تزویر و کشکول تحمیق برداشته اند برای فرار از تعهد و وظیفه و نفی التزام شرعی، بدان تفوه کرده اند حال آنکه عرفان حقیقی، بدون التزام عملی به «شرع»، امکان ندارد.

عرفان ضد تکلیف، شبیه عرفان «ال اس دی» و مخدرات و عرفان سرخپوستی است که تنها مسمی به «عرفان» می‌باشد و بوئی از معرفت و عرفان ندارند و به مالیخولیا و خرافات، شبه اند و البته در دورانی که از «عرفان منهای خدا» و «منهای دین» هم می‌گویند، طبیعی است که عرفان سکولاریستی که از جمله پارادوکس‌های آخر الزماني است، باور نکردنی نمی‌نمایند.

ثانیاً : آیا درد شما درد عرفان است؟ آیا سکولاریستها از موضوع عرفا به «فقه» می‌نگرند یا از موضع لائیک؟ البته رسم شده که در پناه مولوی و حافظ که خود، فقیه و متشرع و اهل عرفان هم بوده اند، اختفاء جسته و به «شریعت» می‌تازند حال آنکه این تعبیر صرفاً مشترک لفظی است.

ثالثاً : صحبت از «وصول» است و اگر «وصول به مقصود مولی» احراز شد، ما هم از وسیله (عمل به احکام) صرف نظر می‌کنیم. اما کجا چنین احرازی صورت می‌گیرد؟

وقتی خدای متعال، خود، عمل به شرع را برای همه و اصل و غیر واصل واجب فرموده و تفصیل نداده آنوقت

عاشق واصل! به خداوند عرض می کند: «نه آقا، حضرتعالی متوجه نیستید؟! برادر، صحبت از «وصول» است نه عدول!

133 قبول «عرف امت مرحومه بعنوان مصدر تشریع»: این نیزماده جدیدی بنفع عرفی کردن جامعه نیست بلکه همان عرف مسلمین و متشرعه است که حسابش را رسیدیم و گفتیم مصدر مستقلاً برای تشریع و هر چه هم باشد «عرف امت مرحومه» غیر از عرف سکولار است.

143 «توسل به قاعده لطف برای رفع تکالیف ما لا یطاق نوعیه»: باز هم مونتاژ تعابیر نامربوط و استعمال اصطلاحات من عندی و در غیر جای خود مصرف کردن عناوین کلامی. «تکلیف مالایطاق نوعیه»، بدین معنی است که «احکام اولی شرعی» (کلاً یا بعضاً) بگونه ای است که نوع بشریت از انجام آن عاجزند. آیا عمل به احکام حقوقی و سیاسی اسلام، از طاقت بشری، بیرون است؟ شریعت سمحه و سهله که برای صلاح و فلاح انسان آمده و «وسع» انسان را همواره مدّ نظر دارد (لایکلف الله نفساً الاوسعها قرآن کریم) و مصلحت فردی و اجتماعی در رأس اهداف آن است، اینک غیر قابل تحمل برای جامعه انسانی خوانده می شود و این نیست مگر در راستای «انسانی ندیدن دین» و «دینی نخواستن انسان».

مشکل همین است که شما شرع و شارع را در اندازه هایی می بینید که می شود به انسان، ظلم کرده و غیرحکیمانه، تکلیف کنند که برای نوع انسان (نه اشخاص خاص و در شرائط خاص)، مالایطاق و غیرعملی باشد حال آنکه اگر «رفع عن امتی...» (حدیث رفع یا قاعده لطف یا...) داریم همگی در وضع احکام شرع، لحاظ شده، نه در رفع آنها!!

تشخیص «ما یطاق» از «مالا یطاق» را هم اگر به عهده حضرات عالی بگذاریم، اطمینان دارم که تقریباً هیچ حکم جدی اسلام (بویژه در اجتماعیات و حکومت و حقوق) را مستثنی نخواهید کرد.

153 اثبات شرایط اضطرار در عصر سرمایه داری صنعتی: ادعا می شود که عمل به احکام اسلام در عصر جدید باعث «اضطرار» می گردد. بسیار خوب! اگر اضطرار ثابت شود چه در عصر غارنشینی چه صنعتی، چه دوران فرامدرنیسم و چه آخرالزمان، به یک علت و یک اندازه و بقدر ضرورت (و مادام الضروره)، حکم شرعی مرتفع است، و این ترخیص، خود، امری شرعی است نه خروج از شرع.

اما اینکه «عمل به شرع» در عصر سرمایه داری، امکان ندارد و موجب اضطرار می گردد پس باید احکام را کنار گذارد، صرف ادعاست. اگر شرع را کهنه و متعلق به جوامع بدوی می دانند اثبات آن به عهده ایشانست. عصر سرمایه داری چه عصری است؟ و آیا نظام سرمایه داری یک نظام لازم التحمل و ایده آل یا قهری است؟ ثالثاً اگر هم اضطرار ثابت شود باز از دامن شرع به دامن شرع گریخته ایم و نه بسوی عرف غیر شرعی!!

4. ولایت مطلقه فقیه و مصلحت نظام

آنچه باید می گفتیم، گفتیم. گفتیم که «مصلحت» در نظام اسلامی، تعریفی بخصوص مبتنی بر معیارهای دینی دارد و به همان اندازه که تعریف انسان در معارف اسلامی با تعریف او در قاموس لیبرال و نگاه اومانیستها متفاوت است، «مصلحت انسان و نظام و جامعه» از منظر اسلامی با «مصلحت انسان در ایدئولوژی سکولاریزم» مغایر می باشد. بنابراین مقایسه ولایت مطلقه فقیه با اندیشه «دولت» (state) در غرب، مقایسه بی وجهی است. ابتدا از آنجهت که در نظام ولایت فقیه، مصلحت انسان را در دینی کردن مناسبات اجتماعی از طریق اجراء شریعت (حتی الامکان)، تأمین می کنند ولی در نظام سکولار یا قیصری، این «مصلحت» را در حذف شرع و دین از

حکومت و قوانین اجتماعی می بینند.

تلاش آقایان در جهت همراهی نشان دادن دکتربین «ولایت مطلقه» با «دولت غیر دینی» که انصافاً ابتکار جدیدی بود (و باید به ایشان تبریک گفت) تلاش جهت دار اما بیهوده ای است و دکتربین امام، بر خلاف این نظریه نه تسریعی در جهت غیردینی کردن و سکولارکردن نظام بلکه بسط ید حکومت دینی در اداره مشروع جامعه جدید و درواقع، دینی کردن حکومت و حادثه های اجتماعی و مستحدثات عصری است.

صاحبان این فکر، دو جنبه «یلی الربی» و «یلی الخلی» برای فقیه قائل می شوند و با تحریف پیچیده ای از جنبه نخست، وی را صاحب ولایت مطلقه، منتهی نسبت به «فقه و احکام» و در جهت کنار گذاردن کلیت شرع می دانند. و معتقدند که دست او برای عمل نکردن و برای ترک کل فقه باز است.

از جنبه دوم نیز، فقیه را وکیل مردم دانسته اند که تنها باید حافظ منافع و خواسته های ملی باشد، و این "وکالت"، وی را ملزم می کند که از ولایت مطلقه اش بهره جسته و دین را بنفع آنچه منافع ملی نامیده اند از صحنه حکومت جزء یا کلاً کنار بگذارد و لذا «ولایت مطلقه فقیه» مقتدرترین مکانیزم سکولار کننده است. کمترین مشکل این تحلیل، آنست که بنا به تعریفی که در ابتدای مقاله از «دین» ارائه داده، نمی تواند بپذیرد که «منافع ملی» بمعنی «مصلحت فردی و جمعی انسان»، در فقه، ملحوظ هست و مد نظر شارع در جعل احکام بوده است و آنچه بعهد حاکم می باشد، تشخیص مصلحت اهم بر مصلحت مهم، آنهم با ملاکها و معیارهای جامع و صریح دین (براساس اصول عقائد، اخلاقیات و شریعت عملی اسلام) است نه آنکه مصلحت جامعه را در رفض دین و ترک احکام خدا ببیند. اگر هم وکالتی (در قالب آراء عمومی و انتخابات و بیعت) در کار است، وکالت در اجرای احکام خداست نه وکالت «لا بشرط» (مطلق) یا «بشرط لا» که منجر به سکولاریزم و حذف بخش حکومتی و اجتماعی «دین خدا» گردد.

در غیر اینصورت میان جنبه «یلی الربی» و «یلی الخلی» تناقض می افتد زیرا از جنبه اول، حاکم، نماینده و منصوب از قبل معصوم (ع) است. در چه چیز؟! آیا جز در ابلاغ و اجرای احکام خدای متعال، می تواند باشد؟ اما از جانب دوم، وکیل مردم است. در چه چیز؟ می گویند: علی الاطلاق! و در هر چیز که مردم بخواهند، گرچه زیرپاگذاردن احکام خداوند باشد، ملاحظه می کنید که مراقب صدر و ذیل کلام خود نمی باشند. حاکم اسلامی، مطلق در احکام حکومتی، در مقام جعل و تشریع مصطلح نیست و قانونگذاری اجتماعی در مباحات (مثل قوانین راهنمایی یا اداری یا پولی و...) نوعی «تشریع» در اصطلاح فقهی محسوب نمی گردد.

و اما «ترک واجب» یا «اتیان محرم» به قید «اضطرار» یا «مصلحت» (که علیحده است) هم از باب واسع «تزاحم» و یا مواردی از قبیل عناوین ثانویه است و اینها هیچیک از مخترعات حضرت امام (رض) و بویژه در جهت عرفی کردن امور نیست بلکه این موارد (از قبیل ترجیح ملاک اهم)، خود، مفاد شریعت اسلام اند. وقتی میان «حفظ اصل نظام» (که مثلاً در گروی اجراء عدالت، حفظ نظم و... که همگی هم از عناوین اولیه و از ضروریات تعالیم اسلام می باشند) با اجرای یک قانون شرعی خاص، موقتاً و در موردی خاص، آنهم در مقام اجراء (نه جعل حکم)، «تزاحم» پیش آید، معلوم است که حاکم و ولی فقیه، شرعاً و عقلاً باید جانب مناط اهم (حفظ اسلام و نظام) را بگیرد و نباید اصل دین و نظام دینی را فدای یک حکم خاص کرد. چنانچه «عدالت» نباید فدای «قانون» گردد، «اسلام» هم نباید فدای جزئی از خود بگردد. هدف از وسیله مهمتر است اما وسیله را توجیه نمی کند.

«مصلحت اسلامی»، اینست و جز این نیست. اساساً «مصلحت» نیز در سلسله طولیه علل احکام شرع قرار می گیرد، گرچه غالباً مصلحت در اجرای تک تک احکام شرع است. همچنین تدریج در اجرای احکام و سازمان دادن

طولي و عرضي به قواعد شرعي و رعايت حکمت ديني در اعمال شرع، همه مد نظر شارع است و اختيارياتي که به حاکم تفويض فرموده از همين نقطه عزيمت است، چنانچه لحاظ «مصلحت» در تشريع احکام نيز بدین منظور است امام (رض) مي فرمايند : «حکومت اسلامي مي تواند هر امري را چه عبادي چه غير عبادي که جريان آن، مخالف «مصالحي اسلام» است، از آن، مادامي که چنين است، جلوگيري کند». صحيفه نور ج 20 / 170.

اولا : تفصيلي ميان عبادات و غير عبادات نداده اند و اين با نظريه نويسنده سازگار نيست

ثانياً : به دو قيد مذکور، توجه شود :

1. «مصالحي اسلام»، و نه «يوتيليتي» (utility).

2. «مادام که چنين است» : که مشخصاً به مقام اجراء و از قبيل تزامم، مربوط است و کجا سخن از جواز حذف دين از حاکميت و قوانين اجتماعي است؟! اين دکترين دقيقاً در جهت تقويت و توسعه حاکميت ديني بوده و تنها از تعطيل عملي و موقت يک حکم براي رعايت «مصلحت مهمتر اسلام» مي گويد. اين چه ربطي به «عرفي شدن» دارد؟

آيا براي شما روشن نبوده که «اسلام» از «نماز»، از حج و از روزه مهمتر است و کل را فدائي جزء نمي کنند و حکومتي که اصل اسلام را فدائي يکي از احکام کند اسلام حکيم نيست؟ بي شک کم پيش مي آيد (و بسيار کم) که چنين تزاممهايي از قبيل «يا اسلام يا نماز» اتفاق افتد و اگر بيفتد، موقت و بسته به شرائط خاص است. مواردی از قبيل مضاربه و مساقيات و... نيز که شان صدورنامه حضرت امام به آقاي صافي گلپايگاني بود، اساساً واجب شرعي نيستند بلکه حداکثر، جزء معاملات مشروع به رقم مي آيند، مادام که منافاتي با «مصلحت اسلامي جامعه» نداشته باشند.

بعلاوه، از اينکه فقيه «اختيارات معصوم (ع) را دارد»، استفاده نمي شود که حق تشريع و درهم ريختن «نظام واجب و حرام» را دارد بلکه همان اختيارات لازم براي حکومت را دارد تا بتواند رسالت يک «حکومت اسلامي» در عصر غيبت را در همه ابعاد بگزارد.

از اين گذشته، حتي معصوم (ع) هم حق ندارد بر خلاف حکم الهي، جعل حکم کند و نمي کند. بنابر اين انتظار سکولارکردن حکومت بدست فقيه و تحت عنوان «مصلحت»، همانقدر بيجااست که داشتن چنين انتظاري از معصوم (ع). و بنابر اين ولايت مطلقه فقيه، نه با «حکومت مطلقه استبدادي» مشابهتي دارد و نه نسخه بدل حکومت بي مبالاات و سکولار و آنچه شما «اندیشه دولت مدرن» مي خوانيد، مي باشد. مستند دانستن دکترين امام به مشرب عرفاني ايشان هم از آن حرفهاست! اين نظريه، کاملاً فقهي، اصولي و سابقه دار است و البته توسط آن بزرگمرد و بنده صالح خدا و احياءگر شرع مقدس، در قالب «دولت ديني»، احياء شده و حاکميت يافت. مصلحت سنجي يا واقع بيني حکومت اسلامي، در راه آرمان و اهداف ديني و پراگماتيستي است. اهتمام حاکم اسلامي (چه در اجراء حکم و چه ترک موقت يک حکم شرعي) متوجه اهداف و روح شريعت است. احکام، شرائطي دارند و فقيه است که مي داند کجا، وقت اجرا، چه حکم و به چه کيفيتي است و حاکم که معرفت و يقين و التزام به اهداف و احکام دين دارد (و سکولاريست نيست) ميداند چگونه بتدريج و حکيمانه، جامعه را بر اساس احکام ديني، سازماندهي کند تا نهادهاي دولتي و اجتماعي، بتدريج به اهداف ديني برسند و ديني شوند. او در روند اجراي اين احکام، دچار دگم قوانين و جزم «احکام انتزاعي» نمي گردد و از واقعيت ها دور نمي افتد. در مواردی نيز که شرع، ساکت است (چون ضرورتي به موضعگيري نبوده يا به ما نرسيده است)، ميدان عقل است. عقل متشرع (نه اباحي مسلک) و عقلي که از «مصلحت» تعريف ديني دارد، عقل «فقيه دين شناس دين

باور» نه هر عقلي! و هر محاسبه اي با هر هدفی!!

معیار این مصالح عقلي در شرع آمده و بنابراین از دكترین «مصلحت نظام»، مطلقاً نباید برداشت غیردینی و پراگماتیستی کرد و آن را معادل (هدف، وسیله را توجیه می کند و بنام «مصلحت» می توان همه احکام و حقایق و اصول را کنار گذارد) دانست. همچنین نباید «ولایت مطلقه» را به کاریزمای رهبری نسبت داد. چنین نیست که «ولي فقيه» نسبت به حق و باطل، مطلق و بی قید و باصطلاح، فراتر از «دین» باشد، بلکه مجری دین و شرع، منتهی با رعایت مراتب و مصالح و امکانات جامعه ای است که می خواهد آن را دینی بار بیاورد. حکومت اسلامی، بمعنی اجرای پراکنده و انتزاعی «تک حکم» های فرعی شرعی نیست بلکه برنامه ریزی در اجرای حساب شده و حکیمانه «احکام دین» در جهت نیل به «اهداف دین» است به نحوی که اهداف دین، قربانی حکمی از احکام دین نگردد.

«مصلحت حکومتی»، یا از «مستقلات عقلي» است (و قطع، حجت و معذور و منجز است و امضاء شارع را نیز به همراه دارد) و یا مدلول شرع است مستقیماً.

و این، حاکم اسلامی است که پس از کسر و انکسار مصالح و مفاسد، و شناخت جامعه و ظرفیت آن و مصلحت نظام، اجراء حکمی را اهمّ از حکم دیگر دیده و احیاناً برای تأمین اهداف مهمتر دینی، از اجراء یک حکم خاصّ عبادی یا غیر عبادی موقتاً صرفنظر می کند به عبارت دیگر دست به نوعی مهندسی احکام در جهت بنا کردن حکومت و جامعه اسلامی می زند پس روشن است که مصلحت نظام اسلامی با مصلحت نظام غیر اسلامی، نه تنها لزوماً یکی نیست بلکه گاه تباین جوهری دارد. آنچه مهم است اینکه حکومت اسلامی برای اجرای احکام نه ترک احکام آمده و مصلحت اندیشی حاکم در جهت اجراء ماندگارتر، کاملتر و عمیق تر احکام شرع است و درغیراینصورت، اگر می توان کل شریعت را بنام مصلحت کنار گذارد، پس تفاوت حکومت دینی با حکومت سکولار بلکه حکومت ضد دینی چیست؟ و تلاش انبیاء و اولیاء (ع) برای تشکیل حکومت چه بود و این مقدار مواضع و احکام سیاسی و جزایی و حکومتی برای چیست؟ و آن زندگی سرتاسر سیاسی معصومین (ع) چرا؟ و...؟

مجمع تشخیص مصلحت در ایران نیز بر خلاف نظر آقایان، شورای نگهبان را تکذیب نمی کند بلکه چیزی بر آن می افزاید و مصلحت اهمّ و اقوی (با ملاکهای دینی و عقلانی) را طرح نموده و در واقع، علاج «تزامم» می کند. بعبارت دیگر این دو (مجمع و شورای نگهبان)، رویهمرفته یک «عمل اجتهادی واحد» را سامان می دهند و لذا مجمع مصلحت، همان شورای نگهبان بضمیمه چند تن از مسئولین اجرایی کشور که از موانع یا زمینه های اهمّ و مهمّ کارشناسی، مُطَّلَع و دست اندرکارند.

ضمن آنکه در شورای نگهبان نیز، اختلاف اجتهادی در همان عناوین اوّلی، بطور طبیعی معمولاً وجود دارد پس تعبیر غلطی است اگر گفته شود که شورای نگهبان، حکم دین را می گوید و «مجمع مصلحت»، مصلحت جامعه را برکشیده و حکم دینی را وتو میکند. خیر. بلکه این دو دستگاه، در تبادل نظر و بررسی ابعاد گوناگون و متزاحم، نهایتاً حکم شرع در فلان مورد خاص پس از لحاظ همه جوانب را میطلبند. استعمال عقل در عمل به «شرع» نیز غیر از «ترک شرع» به بهانه «عقل» است. و این است که اختیارات حاکم اسلامی (حتی در ترک موقت برخی احکام)، منشاء و حجت شرعی دارد و ولایت مطلقه، همانقدر که با «پراگماتیسم مادی» فاصله دارد، از جزم گرایی و جمود حقوقی!! و سطحی نگری بدور است. ملاحظه می شود که سرتاسر دكترین شیعه (و حضرت امام) در باب «ولایت مطلقه» (که تنها تشابه اسمی و تضاد مضمونی با «حکومتهای مطلقه» در متون علوم سیاسی دارد)، تدارکی است برای ارائه انعطاف حکیمانه شرع مقدس که بناست در همه اعصار و همه جوامع، دارای توان و

شاکله سياسي و حکومتي باشد و ارتباطي با استبداد مطلقه و نه با سکولاریزاسيون ندارد بلکه توسعه مجال اجتهاد مشروع پيش روی وليّ فقيه در جهت جامعه پردازي و نظام سازي ديني و نوعي بن بست شکنی شرعي جهت حل مسائل و بحرانهاست و مطلقه بودن هم اشاره به دايره اختيارات مدیریتی دارد و نه بی هیچ قيد و شرط بودن و شخصي و بی ضابطه بودن تصمیماتي که از ناحیه حاکم اخذ می شود. به یک معنی باید گفت که حکومت مطلقه فقيه عادل، مشروط ترين و مقیدترین نوع حکومت نسبت به اصول و ضوابط و حقوق مردم است.

نکته مهم دیگری هست و آن حدود فاهمه و حجّیت «درک عقل» نسبت به «علل الشرايع» (علت یا مناط احکام) و اشراف بر مصالح و مفسدات واقعي و امکان احاطه عقلي مجتهد بر اهداف دين و لحاظات شارع مقدس می باشد. ما تا چه مقدار قادر به اطلاع از سلسله علل احکام شرع هستیم؟ گرچه ما معتقدیم که احکام شرع ناشی از واقعیت (مصالح و مفسدات واقعي) است و در اینجا از اشاعره و... جدا می شویم اما همچنین برآنیم که ما به همه «واقعیت» اشراف نداشته و بر همه مصالح و مفسدات واقعي، احاطه کامل نداریم و لذا نمی توان همواره با پیشداوري برای «شرع» (که از منشاء علم مطلق به واقعیت شده)، تعیین تکلیف کنیم، «فلسفه داشتن» احکام، غیر از معلوم بودن این فلسفه (همواره و از همه جهات و ابعاد) نزد ما می باشد. اینجاست که گروهی دچار جمود بر ظواهر ادله و اخباری گری در روایات و اشعری گری در کلام و گروه دیگر دچار «قیاس و استحسان» در فقه و یا تفویض و تصویب در کلام می گردند و البته راه خطیر و حساسی است و برخی فقهای شیعه نیز در یکی از این دو لغزشگاه لغزیده اند. برخی نیز معتقدند که اشاعره هم نه به نفی حکمت از فعل و جعل الهی بلکه به انسداد باب علم به علل و حکمت احکام قائلند که در اینصورت، معقول تر می نماید و به عدلیّه بسیار نزدیک می شوند. در هر صورت این مشکلي است که در باب تنقیح مناط و برخی اجتهادها در مقولات اجتماعی یا عبادی نیز پیش می آید. مرز دقیق «عقل» با «قیاس» و... حساس است و باید کوشید در بحث از مصالح مرسله، سد ذرایع و فتح ذرایع و استصلاح و استحسان و قیاس و تفاوت آنها با «عقل» و «قطع» مرزها را با قاطعیت، رسم نمود. فی الجمله دامنه و قلمروی شریعت محمدی (ص) بقدری وسیع است که هرگز به سکولاریزاسيون حکومت اسلامی نمی توان اندیشید و تنها به براندازی یا انحراف و استحاله آن میتوان فکر کرد. کمترین توجه به شأن صدور مقوله «مصلحت» در فقه و به موردی که منجر به فرمایشات امام گشت (بحث قانون کار و اختيارات دولت اسلامی جهت دخالت وسیع در امور ظاهراً خصوصی مردم) روشن میکند که این دکتري در جهت تامین چه هدفی بوده است؟! اجمالاً تأکید می شود که ولایت مطلقه، مفادی جز بازگذاشتن دست حاکم جهت اجتهادهای پیاپی و دادن میدان مانورهای مدیریتی جهت رعایت مصالح مردم و تطبیق متغیّرات ذیل ثابّات و ایجاد تعادل میان "شرع" و "شرائط" ندارد و قاعده ای بسیار مترقی و معقول و قابل فهم است.

5. دين و دولت

15 عنصر «قرارداد»: که «وکالت» نیز، نمونه ای از آن است، قائمه اصلي دولت مدرن دانسته شده است. از سویی، این هر دو تحت عنوان «شرط» و «وکالت» در شریعت، مجاز و تحت عنوان «عقود» (لازمه و جایزه)، محترم دانسته شده اند اما نکته اینست که «شرط» «قرارداد»، «وکالت» یا...، همگی در نطاق شرع مقدس، لازم الوفاء گشته و هیچیک نمی توانند در جهت خلاف شرع، جعل یا استعمال گردند. در حدود التزام به واجبات و محرمات فردی و اجتماعی (اعم از سياسي، حقوقي و اقتصادي)، قرارداد و وکالت در

هر یک از قلمروهای مذکور، مورد اعتناء شارع مقدس و تخلف از قرارداد، جزء محرمات شرعی است، منتهی اگر منادیان «قرارداد اجتماعی» و «وکالت» در باب حکومت، تن به حدود و ثغور شریعت بدهند، در واقع، حیطه قرارداد را مجبورند ضابطه مند کرده و دامنه آن را با اهداف و احکام شریعت (با رعایت اهم و مهم)، همخوان و متناسب کنند و در این صورت، تفاوت چندانی با اصولگرایان و متشرعین، جزء در لفظ و تعبیر، نخواهند داشت. 25 دولت را نهادی صرفا ناشی از «قرارداد شهروندان» دانستن، ریشه در قول به مالکیت مشاعی «حکومت» برای شهروندان دارد و چنین مالکیتی با این اطلاق و بدون قید و تبصره مورد تردید بلکه انکار است. این بحث، تکراری است و فصل الخطاب آن همانست که : «شرع، تابع مردم نیست بلکه این مردمند که باید تابع شرع باشند». و این با «انسانی بودن دین» نیز کمترین منافاتی ندارد زیرا لحاظ مصالح و ظرفیت و نیازها و حقوق مردم در شرع، رعایت شده و این، غیر از تبعیت از اهواء و تمایلات غلط این و آن است.

در عین حال میتوان در طول شریعت، سخن از قرارداد و آراء عمومی و وکالت گفت و شاید در عصر غیبت پس از مضبوط کردن آراء عمومی، نوعی ارجاع به تشخیص و درک متشرعین، و نخبگان و خبرگان آنان، لابدی باشد و به یک معنی (نه علی الاطلاق) در مشروعیت حکومت هم دخیل باشد. اگر ملاک در وکالت، «مشروعیت» آن است پس «وکالت» و «ولایت» قابل جمعند و اگر به «وکالت بطور مطلق» و بی هیچ التزامی به احکام خداوند، تفوه میشود، که با اصل دیانت و تشرع، سازگار نمی افتد.

همچنین برای بنده عجیب است که کسانی از «ولایت تحمیلی» (اعتراض یا دفاعا) سخن بگویند، لابد صورت مسئله در جایی است که اغلب آحاد یک جامعه دست رد به سینه «مرد خدا و عدالت» و دین شناس صالح و کارشناس و مدیر و مدبر بزنند!!

اولاً آیا چنین فرضی، چقدر واقعی است؟ و ثانیاً اگر چنین اتفاقی بیفتد باید گفت سخن از مردمی است که تا این حد از حقیقت و از مصلحت خویش، غافل شده و بدور افتاده اند. در اینصورت به فقیه عادل، بشارت میدهیم که ذمه او از تکلیف «حکومت» و اجراء احکام و حدود در آن قلمرو، خلاص شده است و تکلیفی ندارد و می تواند مردم را به حال خود وابگذارد (دوران فترت).

35 در پایان باید گفت تاریخچه دکترین «ولایت مطلقه» با حضرت امام (رض)، آغاز نمی گردد گر چه اگر تاکید و تبیین های ایشان و سپس اعمال این نظریه از سوی حضرتش نبود، همچون گذشته تاریخ که شیعه، محکوم و تحت سلطه بود، این دکترین دینی نیز در محاق می ماند. همچنین تذکریهای ایشان بود که معلوم کرد «مصلحت نظام» مهمترین مصالح شرعی است. و البته مراد، مصلحت و حفظ نظامی است که دینی و ارزشی بوده و فاقد مشروعیت نباشد و مشروعیت یک نظام، در گرو التزام آن حکومت به «شریعت» و «عدالت» است و الا صرف بقاء نظام (اعم از مشروع و نامشروع)، مصلحت دینی نیست.

45 چند ایراد دیگر :

1) اصطحاکایی که در زمان طرح ولایت مطلقه و مصلحت نظام از سوی حضرت امام پیش آمد و از جمله منجر به استعفاء یکی از اعضای شورای نگهبان شد، نیز مورد سوء تفسیر قرار گرفته و علامت افتراق دین از دولت دانسته شده حال آنکه استعفاء آقای صافی را میتوان ناشی از اختلاف نظر ایشان و همفکرانشان با حضرت امام در تشخیص «اهم و مهم» از بین مصالح دانست و هیچ ضرورتی ندارد که آن را «افتراق نهاد دین و دولت»، تلقی کرد.

2) تعلیق «تصرف مراجع در وجوه شرعیه» به «اذن دولتی» فقیه نیز گامی در جهت سکولاریزه شدن فقه دانسته

شده در صورتی که اولاً) اکنون هم اجراء نمی شود و ثانیاً) ربطی به عرفی شدن ندارد بلکه در ذیل عناوین فقهی موجود و سنتی نیز به وضوح قابل فهم است.

3) ملاک نبودن فتاوی مراجع گوناگون در امور حکومتی نیز، اضمحلال نهاد حوزه در برابر «دولت» نمیباشد بلکه ضرورت وحدت نظام و انسجام امور، به عناوین متعدد شرعی و فقهی اثبات میگردد و احکام اولی برای اثبات آن، کفایت می کند، در غیر اینصورت، اساساً «حکومت» بی معنی خواهد بود.

4) این عریضه را با نقد بلکه اعتراض به آنچه نویسنده مقاله بر سر روایت سکونی از امام صادق (ع) (93) آورده ختم میکنم روایت، همکاری فقها با سلاطین جور را دنیاطلبی می خواند ولی او به پیامبراکرم (ص) نسبت داده است که ایشان، فقهاء را از هر گونه همکاری و مشارکت در حکومت (مطلقاً، گرچه حکومت اسلامی) باز داشته و آن را مایه اضمحلال دین و فقاقت دانسته اند. در برابر این تفسیر (برای)، جز سکوت و حیرت، چه عکس العملی میتوان داشت؟ پیامبری (ص) که رئیس الفقهاء است و خود، تشکیل حکومت داده و بر سر گسترش حکومت اسلامی طی ده سال، دهها بار جنگیده و نیز سرتاسر شریعت که دعوت به اصلاح ساختار حکومتی و اجتماعی (سیاسی، حقوقی، اقتصادی و...) است دستاورد اوست، متهم میشود که سلسله جنابان «تفکیک دین از حکومت و سیاست» میباشد!!

و از خود می پرسم : برآستی آقایان و همفکران ایشان، آیا ملتفت نیستند که هدایت و اصلاح اخلاق و تهذیب و تربیت مردم، بدون دخالت در حکومت و مناسبات اقتصادی و قضایی و آموزشی و مدیریت و قوانین اجتماعی، امکان ندارد؟ آیا تربیت یک عمل انتزاعی است یا نوعی دخالت در واقعیت است؟! و آیا انسان، جزیره ای جدا افتاده از جهان و قابل تفکیک خارجی به ماده و معنی است؟!

و با کدام سائقه دینی و چرا باید به انکار برخی ضروریات دینی و حتی برخی بدیهیات عقلی دست زد؟
فَاللَّهُمَّ لَا تَكِلْنَا إِلَى أَنْفُسِنَا طَرْفَةَ عَيْنٍ أَبَدًا

پی نوشت ها :

1. نبض ادعای نویسنده کیان در مترادف دیدن «مصلحت نظام» با Utility می زند و صریحترین و رساترین جوابیه نیز معطوف به همین جهت باید می بود.

2. Trend

3. Secularization

4. Disillusion

5. Rational

6. Reformation

7. Secred realm

8. Secular realm

9. دیوان سالاری Bendix, op.cit.p.421، ماکس وبر.

10. Demy thologization

11. Disenchantment

12. فلسفه سیاسی متأخر غرب از ماکیاوولی و هابز و روسو و لاک معطوف به سکولار کردن «حکومت» و اساساً مفهوم فعالیت سیاسی بوده و امروزه، یکی از اصول موضوعه مباحث آکادمیک سیاسی، قول به بی ربط بودن مفهوم «دولت» با دائرة المعارف اجتماعی «دین» است. بعنوان نمونه رک به :

1 خداوندان اندیشه سیاسی ج 1 و 2 / و.ت. جونز

2 اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو / برایان ردهد ترجمه کاخی و افسری

3 قدرت. برتراند راسل / نجف دریابندری، چاپ خوارزمی / صفحه 223

4 نظریه های دولت / اندرو وینسنت / بشیریه / صفحه 106 چاپ نشر نی

13. افسانه دولت / ارنست کاسیرر / نجف دریابندری / چاپ خوارزمی / بخش دوم، "تلاش بر ضد افسانه".

14. در تفکیک امر "عمومی خصوصی" توسط تئوریسین های سکولاریزم، تلاشهای بسیار و عمدتاً ناکامی صورت گرفته و چنانچه می دانیم یکی از بنیادهای نظری "تفکیک دین از دولت"، منوط به تقریر واضح و مستدلّی از تفکیک امر خصوصی از امر عمومی (Public Sphere) می باشد. رک به دائرة المعارف دین / میرچا الیاده / مقاله سکولاریزم ترجمه مرتضی اسعدي

15. کیان، شماره 24، صفحه 20.

16. همان مدرک، صفحه 21.

17. Emile Durkheim

18. Max.weber

19. Religion

20. Rasionalism

21. Value

22. The state قابل توجه است که تا این لحظه هیچ تعریف مشترک و علمی از مفهوم "دولت مدرن" در دست نیست و اتفاق نظر تنها در موارد سلبی (تا آنجا که به مخالفت با حضور دین در دولت گردد) آنها با ادله گوناگون موجود است. "لوباز" می گوید : نخستین چیزی که درباره دولت مدرن باید گفت این است که چنین دولتی وجود ندارد و وجود هم نداشته است!! «پیدایش دولت مدرن» (نظریه های دولت، صفحه 23).

23. در تعریف "مصلحت"، گذشته از کتاب و سنت، نظرات مدوّنی از فقهاء و اصولیین در دست است. از جمله رک. به : المستصفی 1/138 - ابوحامد غزّالی.

24. Pragmatism. کتابی به همین نام که مجموع هشت سخنرانی ویلیام جیمز است، تعریف مختصر و مفیدی از آن در مباحث مابعدالطبیعی، شناخت شناسی و دینی بدست می دهد. (ترجمه عبدالکریم رشیدیان - چاپ انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی).

25. instrumentalism. "نظریه"، بمثابة وسیله ای مفید گرچه غیرحاکمی از واقعیت، ابتدا در علوم پیشنهاد شد و سپس دامنه اش، اخلاق و دین را نیز فراگرفت و از محصولات فلسفه "تحلیل زبانی" در باب "زبان علم" بود. علم و دین / ایان باربور / بهاءالدین خرمشاهی چاپ مرکز نشر دانشگاهی / 199

26. church - statedifferentiation

27. Magic همچنین معمولاً در متون جامعه شناسی دین، در همین ردیف از "Taboo"، تابو نام می برند.

28. Church - State differentiation.

29. مراحل اساسي اندیشه در جامعه شناسي - (متن کامل) - ریمون آرون / باقرپرهام بخش مربوط به امیل دورکیم - صفحه 375 و صور بنياني حیات ديني - دورکیم. همان مدرک (بالا). ذیل "مناسک و شعائر" Rites Charismatique 30.، "کراماتي" در مقابل "عقلاني" در بحث ماکس وبر از انواع "اُتوريتي".
31. ProFane
32. در برابر "فايده اثبات شدني" demonstrable efficacy
33. رساله دکترای دورکیم، "تقسیم کار اجتماعي" که نخستین کتاب مهم اوست و تحت تاثیر اگوست کنت نوشته شده و رابطه "تخصصي شدن کارکردها" را با سرنوشت دين از دیدگاه او روشن کرده است.
34. به پاورقي 25 و فصلهاي 5 (علم و دين در قرن بیستم) و 6 (روشهاي علم)، بویژه بحث "ربط مفاهيم علمي با واقعيت صفحه 196 از کتاب ايان باربور رجوع شود.
35. فلسفه دين / جان هيک / بهرام راد و بهاء الدين خرمشاهي، چاپ انتشارات بين المللي هُدي، فصل هفتم، ص 169.
36. "علم و دين"، ايان باربور فيزيک و متافيزيک در قرن 7 (بخش 2)
37. اشاره به "قراردادي" دیدن ارزشها در معارف غرب (دانش و ارزش عبدالکریم سروش، مبحث اخلاق پوزيتويستي).
38. بحث "است" و "بايد" و نحوه ارتباط احکام حقيقي و احکام اعتباري که آثار مهمي در باب نظريه "ارزشها"، اخلاق و ايدئولوژي و نيز معرفت متافيزيک دارد. در اين باب، رجوع شود به "روش رئاليزم" مرحوم علامه طباطبائي و حواشي استاد شهيد مطهري در باب "ادراکات اعتباري".
39. نامبردگان در مقاله مجله کيان. شماره 24 صفحات 17 الي 19.
40. در باب نسبت "مدرنيته" و "افسون زدائي" با شهرنشيني، رجوع شود به "اندیشه سياسي از افلاطون تا ناتو" صفحه 321 (و "مدرنيته / بابک احمدي / باب عقلانيت و افسون زدائي").
41. کيان 24 / 19.
42. "عقلانيت" عليه "ارزشها"، تقريباً جزء اصول موضوعه دیدگاه پوزيتويستي است.
43. اشاره به آيه انجيل!!
44. اعتراف به اينکه آلترناتيو "پاپ"، سزار و قيصر است، نشانگر نوع نگاه به فلسفه سياسي و اصل حاکميت در اين اندیشه است.
45. The Elementary forms of Religious Life
46. مکتب "تحليل زباني" ریشه در پوزيتويسم منطقي «Logical positivism» و بنابر اين، "سنت" اصالت تجربه دارد و به مقدار زيادي مديون "هيوم" است که براي "صرفه جوئي در فکر"، بجاي "تحليل عقلاني مفاهيم" در تحليل زباني قضايای متمرکز گردد.
47. Gouldner A.W., Comingcrisis of western sociology, pp. 95 - 105 A.Gueteet
48. Fetishism
49. "Chose"
50. و لذاست که «عقلاً نيت ديني»، از حيث جامعيت و دقت، یک مدّعي تمام عيار عليه «راسيوناليتيه» است زیرا انسان را در راسيوناليزم، مُثله شده مي داند.

51. صور بنيادين حيات ديني، به نقل از زندگي و اندیشه بزرگان جامعه شناس/لویس کوزر محسن ثلاثي / صفحه 200.
52. «ماکس وبر»، دين مبتني بر کتاب را گامي در جهت منظم و عقلاني کردن رابطه انسان با خدا در جايگزيني روشهاي جادويي مي داند و فراگرد عقلاني شدن را در اخلاق پروتستاني، در اوج مي يابد، اخلاق پروتستاني / ماکس وبر/ ترجمه رشيديان و کاشاني / صفحه 81.
53. همان مدرک/در بررسي مفهوم "Beruf" از دیدگاه لوثر صفحه 79.
54. "Anomie" نابساماني در نظريه دورکيم پيرامون «خودکشي و اقسام آن» رجوع شود به مراحل اساسي اندیشه در جامعه شناسي اريمون آرون / باقر پرهام / 363.
55. نظريات ماکس وبر در باب ديوان سالاري و عقلانيت. / مدرک شماره 52 "Bureaucratie"
56. مدرک شماره 52 / صفحه 60، تبیین «وبري» از عقل محاسبه گر و «روح سرمايه داري».
57. "Frankfurter schule" به سردمداري ماکس هويهامر، هابر ماس و مارکوزه و ... فلسفه معاصر اروپايي بوفينسکي/ دکتر خراساني / ترجمه از آلماني / صفحه 277.
58. آنچه ماکس وبر و پس از او پوزيتويستها، «آزادي از ارزش» (Werfreiheit) ناميدند.
59. ماکس وبر در : "shils and finch, eds., op, cit., p.54"، به عنوان نمونه عبارتي دارد که به صراحت در باب انفصال «واقعيت» و «بايد و نبايد» سخن مي گوید.
60. residual.
61. «سزار اگرانا». به نقل از بحران در جامعه شناسي غرب / آلوين گولدنر / صفحه 221.
62. همان منبع / آلوين گولدنر / تحت عنوان «مکتب جديد» که اشاره به مکتب شود دارد.
63. ecstasy
64. Philistine
65. egotistical
66. افسانه زنبورها "Foble of the Bees"
67. instrumental - concepts
68. common sense
69. «انکار آخرت» و «ايمان به آخرت»، به دو دستگاه «هزينه فايده» منجز مي گردد و «عمل واحد» در مقیاس یک دستگاه، «عقلاني» و در مقیاس ديگري، همان عمل، ممکن است «غير عقلاني» به نظر رسد.
70. کيان / 24 / صفحه 20.
71. بحث «استصحاب شرايع سابقه» نیز دقيقا به همين علت وارد مباحث اصول فقه شيعه و سني گشته است. فرائد الاصول / شيخ اعظم / مبحث «استصحاب» .
72. به عنوان نمونه، پيش از اسلام، حضرت عبدالمطلب، نذري کرده بود که (در صورت داشتن اولاد ذکور) بر اساس آن بايد پدر پيامبر (ص)، جناب عبدالله را ذبح مي کرد ولي بجاي آن، صد چهارپا را فديه داد که پس از اسلام نیز به رسميت شناخته شد.
73. حجّ نیز ريشه در تاريخ خلقت دارد و از ابراهيم، بلکه آدم ابوالبشر، تشريع شده بود. نماز و روزه نیز به تصريح قرآن کریم در آيين يهود و نصاري و ... ، جزء عبادات بوده است. يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب

علي الذين ... من قبلکم (قرآن کریم) .

74. کتاب النکاح شرح لمعه / ج 2 / در باب عقود نامشروع و جاهلي نکاح.

75. کيان / 24 / صفحه 19.

76. الحيات ج 1 / باب المعرفة / و اصول کافي / باب العقل / .

77. همان.

78. آیات کریمه قرآن در این باب بسیار است و با تعابيري چون تعقل، تفکر، تفقه، اعتبار و ... متعرض این مفهوم گشته است.

79. کيان / همان / صفحه 20.

80. كفاية الاصول / مباحث حجّيه / تعريف «حجّت». مرحوم آخوند ره، همچنين در جزء اول جلد دوم كفاية الاصول در بحث «قطع» و «ظن»، نظريه «انطباق با واقع» در باب حجج را رد کرده و نظريه «مُنْجَزِيَّت و مُعْذَرِيَّت» را تقويت مي فرمايد. كفايه / ج 2 / جزء اول / بحث قطع.

81. لِلْمُصِيبِ أَجْرَانِ وَلِلْمُخْطِئِ أَجْرٌ وَاحِدٌ.

82. کيان / همان / صفحه 20.

83. سند، دلالت و مقام صدور، سه فاکتور مهمي است که رجالیون و اهل روایت ما در بررسی اتقان و حجّیت روایت بدانها التفات دارند.

84. کيان / همان.

85. 1 جمال الدين عثمان مالكي در «منتھي السؤول والآمال»

2 آمدی شافعي در «الاحكام في اصول الاحكام» 3 / 4

3 قاضي عبدالله بيضاوي شافعي در «منهاج الوصول الي علم الاصول»

4 مرحوم شيخ بهايي در «زبدة الاصول» و ...

86. حماد، که شاگرد ابراهيم و استاد ابو حنيفه بود. تاريخ الفلسفة الاسلامية / 205.

87. دست کم 6 نوع قياس در کتب اصولي اهل سنت ذکر شده و قياس تشبيهي که شقّ مشهور آن است در واقع، از سنخ تمثيل منطقي است.

88. «مناط»، ملاکي است که قاعدتا شارع، حکم شرعي را بدان منوط و معلق کرده است و در واقع حکم متوجه آن است.

89. مکتب فقهي «حجاز» به رهبري مالک بن انس و نیز احمد بن حنبل و همچنين پيروان داوود بن علي

اصفهاني و ... از مخالفان جدي «قياس» بودند.

90. کيان / همان / 21.

91. «لن يجتمع امتي علي خطاء، اين حديث را به سند شيعي نيافتيم و اگر مدرکي در روايات شيعه دارد، بر بنده مجهول است.

92. علاقمندان به بحث «اجماع» در اصول مظفر (جلد اول)، فرائد الاصول و كفاية الاصول مي توانند رجوع کنند.

93. قال رسول الله (ص) : الفقهاء امناء الرّسل مالم يدخلوا في الدّنيا. قيل : يا رسول الله (ص)، و ما دخولهم في الدّنيا؟! قال (ص) اتّباع السّلطان، فاذا فعلوا ذلك فاحذورهم علي دينكم. (اصول کافي - جلد اول - صفحه 46).
حديث را به سند شيعي نيافتيم و اگر مدرکي در روايات شيعه دارد، بر بنده مجهول است.

92. علاقمندان به بحث «اجماع» در اصول مظفر (جلد اول)، فرائد الاصول و كفاية الاصول مي توانند رجوع كنند.
93. قال رسول الله (ص) : الفقهاء امناء الرُّسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل : يا رسول الله (ص)، و ما دخولهم في الدنيا؟! قال (ص) اتّباع السِّلطان، فاذا فعلوا ذلك فاحذورهم علي دينكم. (اصول كافي - جلد اول - صفحه 46).