

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رحیم پور (ازغدی)، حسن، ۱۳۴۲  
عُرف قُدسی / حسن رحیم پور (ازغدی) - تهران: «طرح فردا»، ۱۳۸۸  
۹۶ ص. - (مجموعه گفتارهای «طرحی برای فردا»، حلقه نقد، جامعه‌شناسی ققه؛ ۷)  
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا  
کتابنامه به صورت زیرنویس  
رده‌بندی کنگره ۱۳۸۸ ع ۳ ۱۳۸۸/۲ ر ۲ BL3737/ رده‌بندی دیویی: ۳۱۱/۶  
چاپ دوم (چاپ پنجم مکرر): بهار ۱۳۸۸  
شماره شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۲۴۹-۱۰-۱  
ش ک: ۱۶۳۵۳  
ISBN 978-600-5249-10-1

## عُرف قُدسی

حسن رحیم پور (ازغدی)

نوبت چاپ: چاپ هفتم

شمارگان: ۲۰۰۰ جلد

قیمت: ۲۷۰۰۰ ریال

ناشر: طرح فردا - تهران

نشانی: تهران / میدان فاطمی / خیابان زرتشت / پلاک ۱۰۶ / طبقه پنجم

شماره تماس: ۰۹۱۵ ۵۵۷۱۹۸۲ و ۸۱۹۵۵۶۷۴ - ۰۲۱

تلفاکس: ۸۱۹۵۵۶۷۴ - ۰۲۱



عُرفِ قُدسی

حسن رحیم پور (آزغدی)

محمد



## ◆ کلمه‌ی اوّل ◆

آن چه در دست دارید (مجموعه گفتار «طرحی برای فردا») دیدگاه‌های استاد حسن رحیم‌پور ازغدی را بازتاب می‌دهد. این مجموعه، که غالباً برگرفته از سخنرانی‌های ایشان و یا تقریرات دانشجویی برخی شاگردان می‌باشد، محصول نشست‌های آزاد یا آموزشی، همایش‌ها و مصاحبه‌ها و حلقه‌های نقد و بررسی از سال ۶۳ تا امروز است.

بخش اندکی از این جلسات پیش‌تر در شماری از رسانه‌های دیداری و شنیداری یا نوشتاری، منتشر شده و بخش عمده‌تر آن به تدریج و برای نخستین بار انتشار می‌یابد. این سلسله مباحث، چنان که ملاحظه خواهید فرمود، از تنوع بسیاری برخوردار است که ظرف دو تا سه دهه، به لحاظ موضوع در عرصه‌ی وسیعی از ملتقای مفاهیم علوم انسانی (سیاست، اقتصاد، حقوق، تعلیم و تربیت، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ، هنر و ادبیات) و فلسفه‌های مُضاف- به مفهوم جدید کلمه- با معارف اسلامی و علوم حوزوی (فقه، اصول، کلام، فلسفه، تفسیر و حدیث) ارائه گشته و بدین علت است که برای تفکیک آسان‌تر مباحث و احترام به حقّ انتخاب خواننده، گرایش اصلی موضوع هر مجلد، بر روی جلد آن ثبت شده است.

مجموعه مباحث «طرحی برای فردا» شامل چند گروه می‌باشد:

۱- غالب مجلدات، محصول سخنرانی‌ها و همایش‌هایی است که در جمع اساتید و دانشجویان دانشگاه‌ها و فضایی حوزه‌های علمیه در موضوعات متنوع معرفتی و با محوریت اندیشه‌ی اسلامی ایراد شده است.

۲- بخشی نیز محصول همایش‌های خارج از کشور است که عمدتاً در دانشگاه‌های گوناگون برگزار شده است.

۳- بحث‌های تخصصی‌تری نیز در «حلقه‌های نقد و بررسی» و جمع‌های محدودتری از اساتید و پژوهش‌گران یا گروه‌های پژوهش دانشجویی و یا کلاس‌های درس جریان داشته و بخشی از آن‌ها، که حاوی نقد اندیشه یا مکتبی و گاه نقد مقاله یا کتاب خاصی بوده، اینک به تدریج منتشر می‌گردد. در این سلسله از انتشارات البته سعی می‌شود نام آن افراد یا کتاب‌های خاص- حتی الامکان- حذف شده و الغای

خصوصیت شود تا بحث‌ها جنبه شخصی یا موردی نیابد و کفّه معرفتی و عمومی آن بر جنبه شخصی‌اش بچربد.

۴- موارد اندکی، پیاده شده سخنرانی‌هایی در محافل عمومی‌تر و مناسبت‌های انقلابی و اسلامی و یا متن مصاحبه‌های منتشر شده و یا نشده است.

۵- نمونه‌هایی نیز که در مقدمه‌ی آن‌ها تصریح خواهد شد، محصول کار قلمی و نوشتاری است.

۶- نمونه‌های متفاوت‌تری وجود دارند که مستقیماً اثر شفاهی یا کتبی ایشان نیست بلکه در واقع، یادداشت‌ها و تقریرات دانشجویی برخی شاگردان و یا محصول جمع‌بندی‌شده‌ی جلسات پرسش و پاسخ و گفت‌وگو با ایشان است و آن‌ها را می‌توان غیرمستقیم، مرتبط با دیدگاه‌ها و از سنخ نظریات ایشان دانست که اینک زمینه انتشار آن‌ها نیز فراهم شده است.

پیش‌تر در برخی از پایگاه‌های مجازی، کتاب‌ها و مجلات گوناگون و غالباً بدون هیچ ویراستاری یا حتی هماهنگی، ده‌ها سخنرانی از ایشان منتشر شده است! این بار با اطلاع مولف محترم، مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا» اقدام به انتشار مکتوب آن‌ها می‌کند البته با این توضیح از جانب ایشان برای خوانندگان محترم که این مباحث، غالباً از سنخ کتاب‌های تألیف شده، که در آن به ذکر منبع پرداخته می‌شود و ویراستاری ویژه و نظم و نسقی مناسب کار مکتوب دارد، نبوده است؛ بلکه غالباً متن سخنرانی‌هایی است که پیاده شده و با ویراستاری بسیار مختصری توسط نمونه‌خوانان، در حدّ تبدیل ساختار جملات شفاهی به عبارات کتبی و جابه‌جایی برخی فعل و فاعل‌ها، منتشر می‌شود؛ بنابراین، منطقی است که مطالبه‌ی خواننده‌ی محترم نیز باید در این حدّ باشد.

طبیعی است که بازنگری مفصّل و دقیق این مباحث و ارتقای آن‌ها به سطح مقالات رسمی، کاری زمان‌بر خواهد بود که ایشان آن را به دلیل ضیق وقت نپذیرفته و به انتشار همین مجموعه نیز با کراهت، تن داده است. امید آن که در آینده، چنین مجالی برای بازنگری و ویراستاری دقیق‌تر و تکمیلی این مباحث پیش آید.

مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا»، ضمن تشکر از ایشان و خوانندگان محترم، تمایل و آمادگی خود را برای دریافت پیشنهادهای و نقدهای اعلام می‌دارد و امیدوار است که گامی کوچک در جهت گسترش مفاهیم نظری اسلام و گرم کردن شعله‌های تفکر و ارتقای افکار عمومی برداشته باشد.

گرامی باد همیاری شما

مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا»

## فهرست

کلمه‌ی دوّم .....	۹
امر قُدسی و دینامیزم‌های عُرفی‌کننده .....	۱۷
«بی‌معنا» سازی گزاره‌های دینی .....	۱۹
تفکیک «است» و «باید»، بریدن ریشه‌های اخلاق .....	۱۹
خدای خالق، خدای شارع .....	۲۰
قیصری شدن نهاد «دولت» .....	۲۱
زهرخند به مابعدالطبیعه‌ی دینی .....	۲۳
دستگاه حقوقی، «تو تم» نیست .....	۲۴
سلطنت «حسن» بر ارزش‌های آنگلو ساکسون .....	۲۵
«پراگماتیزم» معرفت‌سوز .....	۲۷
نگرهٔ آگنوستیک و نگاه «برون دینی» .....	۲۸
واقع‌بینی، «پوزیتویسم» و حقیقت دینی .....	۳۰
حیوان «بوروکراتیزه» شده .....	۳۲
سؤال بی‌جواب مکتب «فرانکفورت» .....	۳۳
«مصلحت» و Utility .....	۳۵
آیا ترم‌های نظری، رئال‌تیک‌اند؟ .....	۳۶
فردیت یا شخصیت؟ .....	۳۷
اخلاق، علیه خوشبختی؟! .....	۳۹
نقد دیکتاتور «سود» .....	۴۱
محمل‌های فقهی به نفع سکولاریزم !! .....	۴۳

- ۴۴.....امضایی بودن یا سکولار بودن؟!.....
- ۴۷.....«منطقة الفراغ»، جزو شریعت است.....
- ۵۱.....ساکت سازی «فقه» در مقولات مدرن.....
- ۵۵.....فقدان نصّ و عُرفی گری.....
- ۵۸.....قیاس و تنقیح مناط.....
- ۶۲.....سیره‌ی عقلا، ربطی به سکولاریزم ندارد.....
- ۶۶.....هرمنوتیک و فروکاستن دین.....
- ۷۱.....«خاتمیت»، ختم رسالت یا ختم دیانت؟!.....
- ۷۶.....به روز بودن احکام، به کدام معنا؟.....
- ۷۷.....عناوین ثانوی، حکم شرعی یا لائیک؟.....
- ۷۸.....حکم حکومتی، ضامن شریعت.....
- ۷۹.....متدلوژی فقه.....
- ۸۰.....واصل شدن یا کافر شدن؟.....
- ۸۱.....کدام عُرف؟.....
- ۸۱.....طاقت نوعی بشر یا بی طاقتی شخصی ما؟.....
- ۸۲.....جبر تاریخی و سکولاریسم اضطراری!!.....
- ۸۳.....مصلحت نظام و عُرفی گری.....
- ۸۵.....باب «تزامم»، نه نسخ احکام.....
- ۸۷.....ولایت مطلقه فقیه، نه «حکومت مطلقه‌ی فردی».....
- ۸۸.....کسر و انکسار در مناطات احکام.....
- ۹۱.....حدود فاهمه و علل الشرایع.....
- ۹۲.....دین و دولت.....



## ◆ اشاره ◆

آنچه در دست دارید محصول سخنرانی در «حلقات نقد و بررسی» است که در سال ۱۳۷۴ در نقد پروژه‌ی «سکولاریزاسیون به نام مذهب» و ناظر به رساله‌ای در این باب، در جمعی دانشجویی شد.

از حول و حوش مشروطه تا امروز، شاید غالب کالاهای فرهنگی و نظری، که جدید و انتقادی جلوه کرده، حقیقتاً نه نوآوری و جوشش و نتیجه‌ی تولید فکر، بلکه ترجمه‌ی بدون «رفرنس» (ذکر مأخذ) بوده است. ترجمه، اگر شناسنامه نداشته و نسبت خود را با فلسفه‌ای 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. لطمه‌ی اول را چنین مترجمانی (که گاه بسا به متفکران، شباهت می‌رسانند) به زحمات متفکران غربی - اعم از متأله و ملحد - می‌زنند.

لطمه‌ی دوم که مهم‌تر است، تلاش در جهت «اختلاط افکار متناقض» و به عبارت شناخته‌تر، در آمیختن فکر دینی با «آتئیسم» است: «آتئیسم شرمگین»!!

به نظر ما ایجاد محمل دینی برای مفروضات غیردینی، نوعی مکر در حق جامعه‌ی دینی و نادیده گرفتن شعور دینی است. شاید «فلسفه‌ی تحلیلی» که عمده‌ی 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 همه‌ی اعصابی که بر معارف دینی گذشته، پیچیده‌ترین تکنولوژی «التقاط» در بخشی از مباحث هرمنوتیک دینی که مُلهم از رابطه‌ی «ذهن و زبان» در نظریه‌ی «تحصیلی» است، به منصفی ظهور آمده است. این محمل‌سازی دینی برای امر «غیردینی»، در تلاش برای شرعی نمودن «سکولاریزم»، نمایش ویژه‌تری یافته، بی‌آن که 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 تتولوژی مسیحی قرون میانه و حاصل تلاقی این الاهیات بحران‌زده با ادبار اجتماعی اروپا از خشونت و فساد کلیسا بود و بنابراین نخستین نزاع به ترتیب منطقی، بر سر خدای «کلام» درمی‌گیرد اما ثمره‌ی جدی‌تر آن، در مسئله‌ی خدای «فقه»، آشکار می‌شود. به عبارت دیگر آقایان، با خدا «بما هو خالق»، مسئله‌ی چندانی ندارند، مشروط به آن‌که در حد یک اذعان شخصی و حداکثر «مناسکی»، محدود بمانند؛ اما اگر این خدا و التزام به این خدا گسترش یابد و پای خدا «بما هو شارع» به

میان آید، اینان عذاب می‌کشند و هرگونه سؤال و دعوتی از جانب متشرعان در این مقوله را تجاوز به حق خود بلکه حقوق بشر می‌خوانند.

خدا اگر می‌خواهد باشد، باشد، به شرط آن که گوشه‌ای بنشیند و در کار بندگانش، در نحوه‌ی مناسبات و معیشت و تربیت و حقوق و حاکمیت و فرهنگ آنان، دخالت نکند و با واجب و حرام خود، مزاحم «عقلانیتِ معطوف به سود» و «یوتی لیتاریانیزم» کمپانی‌های سرمایه‌داری نشود و رفتارسازی و فرهنگ‌سازی را به کلیشه‌های ایدئولوژی لیبرال، محول کند و هنجارسازی را نیز به «اخلاق سرمایه‌داری» تفویض نماید. این است خدایی که سکولاریست‌ها تحمل می‌کنند و نه بیش!!

چندی پیش بعضی از نشریاتی که پیش‌فرض‌های کلامی سکولاریزم را ترجمه و نشر می‌کنند، این ایده را تعقیب می‌کردند که هرگاه و به هر میزان که پای «مصلحت»، «عقلانیت» و «عُرف» به میان آید، به همان میزان، متارکه با «دیانت» و وحی و «شریعت»، اتفاق افتاده است. نکته همین جا است. همین جا که پیش‌نیاز «سکولاریزم» و خصوصی کردن دین و نفی مبانی نظری حکومت اسلامی، همانا تضادافکنی میان «دیانت» با «عقلانیت» و میان «شریعت» با «مصلحت» است. (همان‌چه در طریقه‌ی موسوم به «اهل ایمان» در ربویات مسیحی، اعم از کاتولیک و پروتستانی، کمابیش تلقی به قبول شده و از براهین اثبات ذات و اصول موضوعه‌ی معرفت دینی بلکه اصل «معرفت» تا فقه و نظام‌سازی مسیحی را فراگرفته و حال نوبت به اسلام رسیده است!!)

ما در این نشست سعی می‌کنیم که پیش‌فرض‌های جامعه‌شناختی این تفکر و سپس محمل‌های فقهی-اصولی را که احیانا مورد بهره‌برداری این پروژه برای عادی‌سازی و مشروع‌سازی «سکولاریزم» ممکن است قرار

گیرد بررسی کنیم و بحث را به جاهای باریک نظری بکشانیم و لااقل تا اطلاع ثانوی این پروژه را به نوعی شفاف‌سازی کنیم. اجازه دهید بحث را از این‌جا سر بگیریم که این پروژه در تعریفی که ضمن تثبیت مدعای «عرفی شدن فقه» صورت‌بندی می‌کند، دین را با چنان تعمیمی که شامل همه‌ی ادیان باشد، دست کم دارای چنین ویژگی‌هایی تفسیر می‌کند.

۱- خود به خود عقلانی نیست.

۲- لزوماً «ناظر به مصلحت مردم نیست».

۳- تکلیف ما لا یطاق کرده و انسانی نمی‌باشد.

۴- احکام اجتماعی آن نیز نمی‌تواند شامل، همگانی و ابدی باشد.

۵- فی‌نفسه واقع‌بین و متناسب با تحولات تاریخی و اجتماعی نیست و ... قید «خود به خود» یا «لزوماً» را بدان جهت آوردم که صاحبان این طرز فکر، قاعدتاً «قابلیت دین» - به عنوان یک نهاد اجتماعی - را برای عقلانی و واقع‌بین گشتن، عطف به عنصر مصلحت و نیز انسانی شدن نه تنها منکر نیستند بلکه سرنوشت محتوم دین نیز می‌دانند و این همان است که تعبیر به «تمایل تاریخی<sup>۱</sup> حاکم بر دستگاه حقوقی دین» کرده و آن را در جهت عرفی شدن<sup>۲</sup> می‌دانند.

زبانی که برای ایراد چنین مدعایی به کار رفته، نه چندان معقد است که تلاش مهمی برای اثبات آن‌چه اکنون بدان نسبت دادیم، بطلد و نه هیچ نوع تخصیصی خورده تا محملی برای توجیه «اسلام» باقی مانده باشد؛ بلکه به صراحت به قلمروی اسلام و تشیع، تعمیم داده شده، بنابراین می‌توان با

<sup>۱</sup> - Trend

<sup>۲</sup> - Secularization

اطمینان خاطر نتیجه گرفت که «اسلام» نیز از دریچه‌ی نظریه‌های «جامعه‌شناسی ادیان» در مغرب زمین، مورد تحلیل قرار گرفته است. مروری هر چند گذرا بر چنین اظهار نظرهایی، خود به چنین محتوایی شهادت می‌دهد. و این، چیزی است که ما را مجاب می‌کند پیش از هر چیزی، بر خاستگاه‌های نظری این نظریه را مورد کنکاش قرار دهیم و کاری است که به اجمال خواهیم کرد.

نکته‌ی دیگر در این طرز تفکر، بازخوانی نظریه‌ی قدیمی است که برای بقای مذبحانه‌ی!! ادیان در تاریخ جدید و در ذیل «تجدد غربی»، در سده‌های اخیر، همواره تکرار شده است، دین برای آن که بماند، خود را با فشار سیلاب مدرنیسم فراگیرنده و در حال اتساع، و با مقتضیات نظری و ملزومات عملی آن، عن‌کُره، تطبیق می‌دهد. مظهر عقلانیت و مصلحت، آن زندگی است که در ظل «مدرنیسم» با همه‌ی عواقب آن پدید آید و از سوی دیگر، زندگی دینی، پیش از «افسون‌زدایی»<sup>۳</sup> می‌تواند یک معیشت عقلانی<sup>۴</sup> و قابل دفاع باشد زیرا غالب ارزش‌ها، احکام و دگم‌های دینی (ایضاً «اسلامی»!!) با «مصلحت انسان مدرن» مانع‌الجمع است.

آنگاه چه اتفاقی خواهد افتاد؟! دین تن به «اصلاح»<sup>۵</sup> در جهت دنیوی شدن داده و تحلیل می‌رود. خروج از «حریم قدسی»<sup>۶</sup> به «عرصه‌ی عرفی»<sup>۷</sup> فرسایش و استهلاک ارزش‌های مقدس و آب‌رفتن فقه دینی، بوروکراتیزه‌شدن<sup>۸</sup>، اسطوره‌زدایی<sup>۹</sup>، طلسم‌شکنی<sup>۱۰</sup>، حذف افسون، رهایی از

- 
- 3 - Disillusion
  - 4- Rational
  - 5- Reformation
  - 6- Secred realm
  - 7- Secular realm

8- اشاره به نظریه‌ی دیوان سالاری ماکس وبر است.

<sup>9</sup> - Demy thologization

<sup>10</sup> - Disenchantment

غایات اخلاقی، منقبض شدن قلمروی احکام دینی و برچیدن دامان آن از ساحت مناسبات اجتماعی و حکومتی و حقوقی<sup>۱۱</sup>، وداع با مابعدالطبیعی دینی<sup>۱۲</sup> 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 به اصطلاح تعارض میان «تصلب ارزش‌ها و احکام دین» با روزمرگی‌ها و تاریخی بودن زندگی جمعی انسان، دانسته می‌شود. پرسش بعدی آن است که رفرماسیون اسلامی در چه جهتی رخ داده و خواهد داد؟!<sup>۱۳</sup>

و پاسخ این جریان این است: در جهت «خصوصی شدن امر دین» که تعبیر مؤدبانه‌ای برای حذف دین از عرصه‌ی حاکمیت و شئون آن (حقوق، اقتصاد، فلسفه‌ی سیاسی و به طور عمده «سپهر عمومی»<sup>۱۳</sup>) است.

11- فلسفه‌ی سیاسی متأخر غرب از ماکیاوولی و هابز و روسو و لاک معطوف به سکولار کردن «حکومت» و مفهوم فعالیت سیاسی بوده و امروزه، یکی از اصول موضوعه‌ی مباحث آکادمیک سیاسی، قول به بی‌ربط بودن مفهوم «دولت» با دایره‌المعارف اجتماعی «دین» است. به عنوان نمونه ر.ک به:

۱- خداوندان اندیشه‌ی سیاسی، ج ۱ و ۲، و.ت. جونز

۲- اندیشه‌ی سیاسی از افلاطون تا ناتو، برایان ردهد، ترجمه‌ی کاخی و افسری

۳- قدرت. برتراند راسل، نجف دریابندری، چاپ خوارزمی، صفحه‌ی ۲۲۳

۴- نظریه‌های دولت، اندرو وینست، بشیریه، چاپ نشر نی، صفحه‌ی ۱۰۶

12- افسانه‌ی دولت، ارنست کاسیرر، نجف دریابندری، چاپ خوارزمی، بخش دوم، «تلاش بر ضد افسانه»

13- در تفکیک امر «عمومی - خصوصی» توسط تئوریسین‌های سکولاریزم، تلاش‌های بسیار و عمدتاً ناکامی صورت گرفته و چنانچه می‌دانیم یکی از بنیادهای نظری «تفکیک دین از دولت»، منوط به تقریر واضح و مستدلی از تفکیک امر خصوصی از امر عمومی (Public Sphere) می‌باشد. ر.ک به دایره‌المعارف دین، میرچا الیاده، مقاله‌ی سکولاریزم ترجمه‌ی مرتضی اسعدی.

پس از این، آنچه بر ذمه‌ی آقایان می‌ماند، نشان دادن محمل‌های دینی برای غیردینی کردن ابعاد سپهر اجتماعی و به عبارتی راه کارهای «تفکیک دین از حکومت» می‌باشد که به زعم ایشان در خود دین، تعییبه شده و مواردی را هم در اصول و فقه شیعه و سنی نام برده‌اند. سپس نوبت به هسته‌ی اصلی مدعی می‌رسد که بررسی مهم‌ترین مکانیزم عرفی‌کننده‌ی فقه شیعه و دستگاه حقوقی و سیاسی اسلام در نظر آن‌ها است. ادعا شده است که دکترین «ولایت مطلقه‌ی فقیه»، اختراع دلسوزانه و واقع‌بینانه‌ی حضرت امام(رض) در جهت سکولار کردن حکومت اسلامی و شئون حقوقی، سیاسی، آموزشی و اقتصادی آن بوده و این دقیقاً همان بهایی است که دین برای دخالت در حکومت و سیاست باید پردازد و به عبارتی، ورود دین به عرصه‌ی حکومت، همان و دست شستن از بسیاری مدعیات و احکام دینی، همان!! و هیچ‌یک از آن موارد از نظر اینان از جنبه‌ی بنیادین، جدی و صریح بودن و سرعت عمل در جهت غیردینی کردن حکومت، به پای نظریه‌ی «مصلحت نظام» و «اتلاق ولایت فقیه» نمی‌رسند و به ارائه‌ی تعریفی از: «ولایت مطلقه‌ی فقیه» می‌پردازند، که بنده برای نخستین بار است با چنین تفسیری از نظریه‌ی امام(رض) برمی‌خورم.

ما سعی خواهیم کرد در این نشست:

اولاً: این نوع «دین‌شناسی» را که نسخه‌برداری از نظریات جامعه‌شناسانی چون دورکیم،<sup>۱۴</sup> ماکس وبر<sup>۱۵</sup> و پارسونز می‌باشد به فراخور ظرفیت، مورد نقد قرار دهیم و به همین مناسبت، چند سرفصل عمده‌ی فرهنگ سکولار و

---

14- Emile Durkheim

15- Max. weber

نگاه غرب متأخر را به دین،<sup>۱۶</sup> عقلانیت،<sup>۱۷</sup> ارزش<sup>۱۸</sup> و حقوق سیاسی و «اقتدار مدنی»<sup>۱۹</sup> فی الجمله یادآوری کنیم.

ثانیاً: اندکی در باب مصلحت،<sup>۲۰</sup> سود، «یوتیلیتی» (Utility)، پراگماتیسم<sup>۲۱</sup> و ابزارانگاری<sup>۲۲</sup> و نیز تفکیک «مصلحت با معیارهای اسلامی» از «مصلحت با معیارهای صرفاً دنیوی و سکولاریستی» و دیالکتیک مفروض میان «مقدس - مفید» گفتگو کنیم.

ثالثاً: هر مواردی که در فقه شیعه و سنی، به منزله‌ی بمب‌های تعبیه شده در فقه دینی در جهت «غیردینی کردن فقه» تعبیر کردند و ممری برای زدودن قدسیات و ارزش‌ها و اخلاق و حیانی از اجتماعیات دین به شمار آمده و تمهیداتی در جهت به اصطلاح راسیونالیزه کردن دستورات دینی و در جهت علمانیت و افتراق ساخت سیاسی از نهاد دین<sup>۲۳</sup> دانسته شده‌اند، مورد

16- Relegion

17- Rasionalism

18 - Value

19-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) آن‌هم با ادله‌ی گوناگون موجود است. «لوباز» می‌گوید: نخستین چیزی که درباره‌ی دولت مدرن باید گفت این است که چنین دولتی وجود ندارد و وجود هم نداشته است. «!!» «پیدایش دولت مدرن» (نظریه‌های دولت، صفحه‌ی ۲۳)

20- در تعریف «مصلحت»، گذشته از کتاب و سنت، نظرات مدونی از فقها و اصولیین در دست است. از جمله ر.ک. به: المستصفی ۱۳۸/۱ - ابوحامد غزالی.

21- Pragmatism، کتابی به همین نام که مجموع هشت سخنرانی ویلیام جیمز است، تعریف مختصر و مفیدی از آن در مباحث مابعدالطبیعی، شناخت‌شناسی و دینی به دست می‌دهد. (ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، چاپ انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی)

22- «نظریه‌ی instrumentalism»، به مثابه‌ی وسیله‌ای مفید گرچه غیرحاکمی از واقعیت، ابتدا در علوم پیشنهاد شد و سپس دامنه‌اش، اخلاق و دین را نیز فراگرفت و از محصولات فلسفه‌ی «تحلیل زبانی» در باب «زبان علم» بود. علم و دین، ایان باربور، بهالدین خرمشاهی، چاپ مرکز نشر دانشگاهی، ۱۹۹۰.

23 - Church - statedifferentiatio



نقد جزء به جزء قرار دهیم و عاقبت، تقریر درستی از نظریه‌ی «ولایت مطلقه‌ی فقیه» حضرت امام (رض) ارائه کنیم تا راه را بر هر سوء تعبیری در این مقوله بر بندد.

### امر قدسی و دینامیزم‌های عرفی‌کننده

۱-۱- دیدگاهی را که در این جلسه نقد می‌کنیم می‌توان دو دیدگاه - غیر منوط به هم - دانست که از پهلو به یکدیگر سنجاق شده‌اند و برای دانستن منظور دقیق آقایان در بحث از دکتترین فقهی «دولت»، باید تا پایان، نگاهی به نوع دین‌شناسی و تتولوژی 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 می‌شود و عملاً صرف بازنویسی نظریه‌هایی در جامعه‌شناسی ادیان در باب گوهر و کارکرد «دین» و ادامه‌ی تعریف واسع و غیردقیقی از «دین» است که شامل همه گونه توجیهات مابعدالطبیعی، اعم از مستدل یا خرافی، و از اسلام ابراهیمی گرفته تا توت‌پرستی و بت‌پرستی و جادو،<sup>۲۴</sup> یا متکی بر آنچه «تبعیض‌گریزی بدوی میان مقدس و نامقدس»<sup>۲۵</sup> و بی‌بهره از پشتوانه‌ی عقلانی دانسته شده، می‌باشد.

بنابه فرض، پیچیدگی‌هایی که در ساختار مناسبات اجتماعی به مثابه «عامل تجدد»، عمل می‌کنند، دینامیزم‌های عرفی‌کننده‌ای هستند که دین را (و از جمله «اسلام» را به ویژه پس از تلفیق دین و دولت در ایران) قدسیت‌زدایی و دنیوی کرده و خواهند کرد. در این نگره، امر قدسی، چیزی

24-Magic، هم‌چنین معمولاً در متون جامعه‌شناسی دین، در همین ردیف از "Taboo" (تابو) نام می‌برند.

هم‌وزن جادو و افسون و اسطوره، و کارکرد روانی - فردی «دین»، حداکثر، ایجاد خلسه («اغمای عقلی» که چه بسا منجر به فواید خصوصی دانسته شود) و کارکرد اجتماعی آن نیز نوعی آیین‌سازی جزمی،<sup>۲۶</sup> اخلاق‌سازی و تغذیه‌ی پیوندهای اجتماعی و بنای هویت متمایز برای جامعه ... است که به نوبه‌ی خود، چیزی است که می‌تواند از جنبه‌ی اثباتی دین حکایت کند. ایضا در این چشم‌انداز، علی‌العمده و فی‌نفسه، دین دارای گوه‌ری غیرعقلانی، منشایی کاریزماتیک<sup>۲۷</sup> و یا موروثی، ناظر به اهدافی آزمون‌ناپذیر و دغدغه‌هایی فاقد التفات به «سود ناسوتی بشر»<sup>۲۸</sup> و مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های کلامی اثبات نشده بلکه اثبات‌ناپذیر،<sup>۲۹</sup> دانسته می‌شود، ترکیبی از دگم‌ها و مناسکی که صرفاً ترتیب‌دهنده‌ی نمادهای مقدس می‌باشند و حدوث و بقای آنها تابع اقتضائات زندگی اجتماعی است و این علایم نیز تحت فشار واقعیات اجتماعی و تخصصی‌شدن نقش‌ها<sup>۳۰</sup> و «کار ویژگی»های جدید، عرفی و عرفی‌تر می‌شوند. در دیدگاه آقایان، از کارکردهای دین (مثبت یا منفی با معیارهای سکولار) که بگذریم، دعاوی «دین»، به خودی خود مسکوت مانده یا انکار و استهزا می‌گردد.

26- مراحل اساسی اندیشه‌ی در جامعه‌شناسی - (متن کامل) - ریمون آرون، باقر پرهام، بخش مربوط به امیل دورکیم - صفحه‌ی ۳۷۵ و صور بنیانی حیات دینی - دورکیم. همان مدرک (بالا). ذیل مناسک و شعائر "Rites"  
 27- Charismatique -، «کراماتی» در مقابل «عقلانی» در بحث ماکس وبر از انواع «اوتوریتی»

## 28- ProFane

29- در برابر «فایده‌ی اثبات شدنی demonstrable efficacy».  
 30- رساله‌ی دکترای دورکیم، «تقسیم کار اجتماعی» که نخستین کتاب مهم او است و تحت تأثیر آگوست کنت نوشته‌شده و رابطه‌ی «تخصصی‌شدن کارکردها» را با سرنوشت دین از دیدگاه او روشن کرده است.

### «بی معنا» سازی گزاره‌های دینی

نظریاتی که در باب «فلسفه‌ی دین» ترجمه و تبلیغ می‌گردد در تعریف سه ضلع دین مشخصاتی از این قبیل دارد:

۱. در باب عقاید: قضایای دینی به ویژه گزاره‌های مابعدالطبیعی آن، نباید جدی و نوعی «حکایت از واقع»<sup>۳۱</sup> تلقی گردد، بلکه بسته به کارکردی که برای «دین» قائلیم و انتظاری که از دین داریم، ذهن ما این گزاره‌ها را باردار و معنی‌دار می‌کند<sup>۳۲</sup> و در این باره به ملاک‌های پوزیتویستی و شاخه‌های جدیدتر آن در باب «معنی‌داری قضایا» (The Meaning Fulxness) ارجاع باید داد و عملاً نه فقط به تأویل بی‌وجه، بلکه به تحریف و انکار دعاوی مابعدالطبیعی ادیان الاهی از قبیل وحی، اعجاز، معاد و... می‌انجامد و کارکردی که خود دین، مدعی آن است و آن را به تأکید تمام در فلسفه‌ی خود، مأخوذ می‌گیرد (مانند آگاهاندن بشر به واقعیت و ملکوت هستی و تربیت بشر جهت «ایصال الی الکمال»)، مطلقاً جدی گرفته نمی‌شود. در باب آنچه بر سر شناخت عقلاتی و متافیزیک (اعم از دینی و فلسفی) در مغرب زمین آمد، علی‌حده باید سخن گفت.<sup>۳۳</sup>

### تفکیک «است» و «باید»، بریدن ریشه‌های اخلاق

۲. «اخلاقیات»: نسبت میان اخلاق‌گزاری دینی با واقعیت‌های انسانی، به گونه‌ای دستخوش قرار می‌گیرد که اساساً ارزش‌ها(ی دینی)، مجعول، در

31- «ربط مفاهیم علمی با واقعیت»، «علم و دین»، ایان باربور، ص ۱۹۶.

32- فلسفه‌ی دین، جان هیک، بهرام راد و بهالدین خرمشاهی، چاپ انتشارات بین‌المللی هُدی، فصل هفتم، ص ۱۶۹.

33- «علم و دین»، ایان باربور، فیزیک و متافیزیک در قرن ۷ (بخش ۲).

معروض قرارداد و دست‌کاری عرفی و قابل تولید و مرگ دانسته شده و نظریه‌ی هیومی در باب «is»<sup>۳۴</sup> و «Ought» بر نظام ارزشی دین هم سایه انداخته و گسلی را که در غرب میان «واقعیت» و «وظیفه» تصور شد، امضا می‌کند و عملاً هر حلقه‌ی وصل جدی میان «دانش ما به متافیزیک» با «ارزش‌مداری»های ما را منتفی می‌گرداند. نگاه‌های فونکسیونالیستی و نیز پوزیتیویستی به «اسلام»، از دو بعد گوناگون، ارزش‌ها و اخلاق اسلامی را بی‌ریشه کرده و مورد چنین تعرضاتی قرار می‌دهد و این نیز موضوع بحث مستقل دیگری می‌تواند باشد.

### خدای خالق، خدای شارع

۳. در باب رفتار دینی و احکام عملی: فشار اصلی جهت‌گیری سکولاریستی، معطوف به همین است که اساساً از شریعت و فقه، تلقی «احکام» نباید داشت بلکه جزء دستاوردها و لوازم حقوقی ناشی از کارکرد اجتماعی «دین» به شمار می‌آید. «دین منهای فقه» و «اسلام بدون احکام» (و بیشتر، احکام اجتماعی که به نوعی با مقوله‌ی «حکومت» در تنیده‌اند) یکی از ثمرات این تلقی‌اند. وقتی «عقاید دینی» و «اخلاق دینی» آماج نظریه‌هایی از این قبیل قرار گرفتند پیدا است که «احکام دینی» منتظر چه تحلیل‌هایی باید بنشینند ولی نکته‌ی مهم همین است که درگیر شدن با خدای «بما هو خالق»، دیگر چندان نمی‌صرفد و ضرورتی هم ندارد!! آن‌چه در غرب،

---

34- بحث «است» و «باید» و نحوه‌ی ارتباط احکام حقیقی و احکام اعتباری که آثار مهمی در باب نظریه‌ی «ارزش‌ها»، اخلاق و ایدئولوژی و نیز معرفت متافیزیک دارد. در این باب، رجوع شود به «روش رئالیزم» مرحوم علامه طباطبایی و حواشی استاد شهید مطهری در باب «ادراکات اعتباری».

عمدات مورد توجه قرار گرفت مبارزه با خدای «بما هو شارع» بوده و هست، زیرا این خدا است که واقعیات اجتماعی را معطوف به «عقاید و اخلاق» خواسته و در جهت ارزشی کردن و انسانی ساختن همه‌ی قلمروهای حیات اجتماعی دست به مداخله در نهادهای اجتماعی زده و از جمله مدعی حاکمیت می‌گردد.

«دین» می‌تواند بماند به شرط آن‌که سکولاریزه شود. اما حضور در منصب تشریح 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 حکومت‌طلب، قاعدتاً دین درگیر و موضع‌گیر است. ما بدون آن‌که اعتقاد به‌خصوصی، به یکی یا هر سه مقوله‌ی فوق را به اشخاص به‌خصوصی نسبت دهیم، تنها می‌پرسیم که بذل اعتقاد و روخوانی نظریاتی در جامعه‌شناسی ادیان در غرب، فی‌الجمله یا بالجمله، آیا مسبوق به چنین دیدگاه‌هایی در حول و حوش «دین» نمی‌باشد؟!

### قیصری شدن نهاد «دولت»

۱-۲- جامعه‌شناسان مزبور<sup>۳۵</sup>، صنعتی و بوروکراتیزه شدن جامعه را باعث تحول امر «قدسی» به «عرفی» و اضمحلال یا استحاله‌ی دین دانسته و دستگاه فقهی دین را که جزء زوائد حقوقی یک جامعه‌ی متدین در جهت حفظ پرنسب فرقه‌ای و صیانت از شاکله‌ی قدسی جامعه ولی فاقد روش‌شناسی «علمی و قراردادی» می‌دانند، تحت تأثیر روند مدرنیزاسیون و

35- در باب نسبت «مدرنیته» و «افسون زدایی» با شهرنشینی، رجوع شود به «اندیشه‌ی سیاسی از افلاطون تا ناتو» صفحه‌ی ۳۲۱ (و «مدرنیته، بابک احمدی، باب عقلائییت و افسون زدایی»).

شهری شدن جامعه، رو به زوال یا تبدیل می‌شمارند. ما با برداشت خاصی مواجه‌ایم و این برداشت از «حکم شرعی» است که به تفویض اختیارات دین و تفکیک قلمروی آن از نهادهای جامعه‌ی مدرن!! فتوا می‌دهد.

این تصویر از «دیانت» و «اخلاق» است که به فرسودگی متدرج ارزش‌ها و انقباض دین در حوزه‌ی «امر خصوصی» و در حدود ضیق مناسک و عبادات منجر می‌گردد، و جالب است که «فهم دین» در این قاموس، به جای آن که «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 تولید دین، عطف و هم‌ردیف می‌کنند ناشی از همین دیدگاه است که پیش از آن که مربوط به متدلوژی و معرفت‌شناسی باشد مربوط به دینداری مدرن!! است که علی‌الدوام به عقب نشاندن امر قدسی! از ساحات اجتماعی و واقعیت زندگی متدینان و تفکیک دین از حکومت می‌اندیشد. با احتساب این که «کارکردهای اجتماعی دین»، دوره‌ای و متغیری تابع «وضعیت طبقات و ساختارها»، «روابط ملی و بین‌المللی»، «ساز و کار بازار و مبادله» نیز «فونکسیون نهادهای گوناگون جامعه» و «ارتباطات» و... دانسته می‌شود.<sup>۳۶</sup> و به تدریج آنچه «قراردادهای عقلانی» خوانده شده، جایگزین<sup>۳۷</sup> غایات «ارزشی» و «اخلاق» و «دیانت» شده و عملاً سهم قیصر به قیصر و سهم خدا به خدا!!<sup>۳۸</sup> واگذار می‌گردد و اندیشه‌ی «دولت مدرن»، محق‌ترین آلترناتیو «دکترین و حیانی در تولید و

36- «عقلانیت» علیه «ارزش‌ها»، تقریباً جزء اصول موضوعه‌ی دیدگاه پوزیتیویستی است.

37- اشاره به آیه‌ی انجیل!!

38- اعتراف به این که آلترناتیو «پاپ»، سزار و قیصر است، نشانگر نوع نگاه به فلسفه‌ی سیاسی و اصل حاکمیت در این اندیشه است.

توزیع ارزش‌های اجتماعی»!! خواننده می‌شود، روشن است که چرا دین باید سازمان اجتماعی (به ویژه ساختار حقوقی آن را) ترک گفته و واگذار کند.

### زهرخند به مابعدالطبیعی دینی

۱-۳- کشش و انفعالی که آقایان در دین می‌بینند و آن را ظرفیت «انطباق با هر واقعی» می‌نامند 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 می‌گردد. در واقع صاحبان این فکر، به همین تسامح و تغییر اشاره دارند وقتی که می‌گویند به تدریج خود «دین» (و متولیان و متدینان) درمی‌یابند که بهای «ماندن» و ادامه‌ی حیات را چگونه بپردازد و راهی جز تطبیق با محدودیت‌های روز افزون و استعفا از مدعیات پیشین و دست شستن از اختیارات دامنه‌داری که در جوامع تشعب‌نایافته و بدوی و روستایی از آن برخوردار بودند در پیش ندارد. «استحاله یا حذف!»، این بن‌بستی است که قاعدتا پیش روی اسلام نیز هست!

اظهار نظر آقایان راجع به فقه شیعه و سنی، عنصر «مصلحت» و ولایت مطلقه، قاعدتا «مستظهر به چنین دینداری و این تفسیر از دین (که ظاهراً عصری هم هست) می‌باشد و باید تأمل کرد که با اعتقاد به چنین شناسنامه‌ای برای «دین»، دیندار ماندن و دغدغه‌ی «حقوق دینی» داشتن، بسی مایه‌ی حیرت و سؤال است. اساساً تأکید بر افول پیش‌بینی شده‌ی! نقش دین در قانون زندگی جمعی، به همین نوع جدید دینداری اشاره دارد که با خرافه و گزافه دانستن دین و در ردیف جادو و توهم و افسانه دانستن

«اسلام» هم سازگار است و از خود می‌پرسم که به راستی این همه دغدغهی «منطقی کردن دین»!! چگونه عاقبت به یک دینداری غیرمنطقی و سراسر افسون و افسانه انجامیده است؟ این دیدگاه اقتباس نیمه‌تمامی از متون غربی آن است و مآلاً شمه‌ای از تفکر متأخر مغرب زمین در «فلسفهی دین»، «فلسفهی سیاست» و علم‌المعرفه است و از همان پیش‌فرض‌های معرفتی رنج می‌برد؛ بنابراین طبیعی است اگر «حکومت اسلامی» را نوعی سیستم «پاپ - سزاریسم» و تلفیق حاکمیت سزار و پاپ<sup>۳۹</sup> بدانند 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 بخواند. در این نگاه، «سزار»، نماد عقلانیت و «پاپ» نماینده‌ی عالم «قدس» به شمار آمده است.

#### دستگاه حقوقی، «توتم» نیست

۱-۴- با منطق سکولار، «دستگاه حقوق دینی»، از بن، مسئله‌دار است و اصولاً دین چنین وظیفه‌ای بر ذمه و چنین توانی در چنته ندارد، گرچه در جوامع بدوی، گاه چنین کارکردی را نیز واجد بوده باشد!! در این نگره، حل و فصل حقوقی معضلات اجتماعی، در عین حال به اقتضائات عرفی و هم به قرارداد و تباری عقلا، و برخی محاسبات عقلانی یا عقلایی منوط است که بنا به دیدگاه سکولار به نهادهایی جدا از «دین» مرتبط‌اند.

به 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 نکته‌ای است که چه بسا گاهی مورد تصریح قرار نگرفته اما جزء ملزومات نظریه



هست؛ و البته برای بررسی آن که چه مقدار از ارتباط «توتم» با یک «دستگاه حقوقی»، قابل تصور است و آیا اساساً قابل تصور هست؟، باید ضمن نقد آرای خود «دورکیم» در بحثی علی‌حده بدان پاسخ داد و بدین لحاظ که عمده‌ی زیر بنای معرفتی نظریه‌ی پیش‌گفته، راجع به دین و کارکرد آن، مبتنی بر مفاد رساله‌ی «اشکال بنیادین زندگی دینی»<sup>۴۰</sup> سومین و جدی‌ترین اثر دورکیم می‌باشد، آشنایی بیشتر با زیر ساخت این طرز فکر مبتنی بر مراجعه به نظریه‌های دورکیم است که شأنی و فرصتی دیگر می‌طلبد.

### سلطنت «حس» بر ارزش‌های آنگلو ساکسون

۱-۵- به خاطر باید سپرد که «امیل دورکیم» در ردیف آگوست کنت، جان استوارت میل و اسپنسر، در رده‌ی جامعه‌شناسان پوزیتویست قرار می‌گیرد و این نحله، علی‌رغم قرائات گوناگونی که از آن شده و علی‌رغم ابهام و تناقضی که گریبان «پوزیتویسم» را چسبیده، بر جامعه‌شناسی معاصر غربی سیطره یافته و در «جامعه‌شناسی دین» نیز مایه‌های اصلی خود را بروز می‌دهد، «مکتب تحصیلی» و «فلسفه‌ی تحلیلی» در فنون گوناگونی از مباحث «شناخت» و فلسفه‌ی ذهن تا فلسفه‌ی زبان «لینگویستیک» و از روان‌شناسی تا علوم سیاسی و نیز علم‌الادیان در قلمروی دیدگاه‌های انگلو ساکسون تأثیر عمیقی در دوره‌ی 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 گزافه‌ی انحصار متدلوژی شناخت در «تجربه‌ی حسی»، گرچه نوعی عکس‌العمل در برابر زبان و ذهن هگل و

40- مکتب «تحلیل زبانی» ریشه در پوزیتویسم منطقی "Logical positivism" و بنابراین در «سنت» اصالت تجربه دارد و به مقدار زیادی مدیون «هیوم» است که برای «صرفه جویی در فکر»، به جای «تحلیل عقلانی مفاهیم» در تحلیل زبانی قضایا متمرکز گردد.

هگلیست‌ها بود اما عملاً به پشت پا زدن به «تعقل» ماورای تجربی منجر شد حال آن‌که عقل‌گرایی آلمانی و فرانسوی، صورت منحصر به فرد «عقلانیت» نبودند که برای علاج آنها نیازی به انکار معارف «ما تقدم» (ما قبل تجربه) و منحصر کردن معرفت در قوطی‌های کوچک مغازه‌ی «مکتب تحصیلی» و پایین آوردن معرفت تا حد محک‌های ارزان «آزمون‌پذیری تجربی» باشد.

جامعه‌شناسان پوزیتیویست، البته خود نیز به پیشنهاد خود وفادار نماندند و این از ابتدا قابل پیش‌بینی بود. حتی خود اگوست کنت<sup>۴۱</sup> که سرحلقه‌ی جامعه‌شناسی جدید و پوزیتیویسم به شمار آمده، علی‌رغم اصرارهای مکتوب خویش، تلاش کسانی همچون «آدولف کتله» را در مبتنی کردن تحقیقات جامعه‌شناسی بر مشاهده و روش‌های مقایسه‌ای و تجربی صرف، تقبیح و متهم به ابتذال نمود. کارکرد تجربه و مشاهده در جامعه‌شناسی و در هیچ علم و فن دیگری قابل انکار نیست اما افراط در اصالت دادن به شناخت حسی است که موضوع شناخت را آزار می‌دهد و البته از سهم پوزیتیویسم منطقی (از «هیوم» به بعد که منحصر در «حلقه‌ی وین» هم نماند) در «جامعه‌شناسی ادیان» نباید غفلت کرد. «دین» در منظر جامعه‌شناسان پوزیتیویست، چگونه معنی می‌شود؟

ابتدا «اگوست کنت» در تقسیم ادوار سه گانه‌ی تاریخ، دوران «ربانی» را بدوی‌ترین حالت و مترادف با «بت‌انگاری»<sup>۴۲</sup> و مخصوص طفولیت بشر می‌داند و فاز دوم (دوران مابعدالطبیعه) را نیز همچنان متعلق به دوران ما قبل رشد دانسته است و دوره‌ی پوزیتیویسم و نفی غایات و تبیین‌های دینی و فلسفی را ورود به فاز تکامل انسانی شمرده است.

41- Gouldner A.W., Comingcrisis of western4 5-501 A.Guetect9sociology.

42- Fetishism

دورکیم نیز تلاش وسیعی در جهت فیزیکی کردن «جامعه‌شناسی» مبذول نمود و نخستین قاعده‌ای که برای مطالعات جامعه‌شناختی (و از جمله جامعه‌شناسی ادیان) پیشنهاد کرد، «شی‌ای»<sup>۴۳</sup> دیدن واقعیت‌های 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 نمی‌کند. در ادیان ابراهیمی دست کم با قلمروهایی در شناخت مواجه‌ایم که اوسع از حدود فاهمی «تجربی مسلکان» و فراتر از نوک بینی حسیون می‌باشد. بسیاری پدیده‌های ناشی از دینداری، اعم از آن که موضوع مطالعات روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی باشند، و نیز بسیاری معتقدات دینی، علی‌الاصول در منطقه‌ی ماورای تجربه‌ی ظاهری می‌گذرد.

### «پراگماتیسم» معرفت‌سوز

توجهی که اسلام علی‌رغم تأکید بر فعال‌سازی حس و تجربه و استقرا (اما تنها در قلمروی محسوس و تجربه‌شدنی) نسبت به نشئه‌ی فراتر می‌دهد، نشان می‌دهد که گستره‌ی معرفت دینی بسا وسیع‌تر از معرفت صرفاً علمی و تجربی است، گستره‌ای که با چشم بسته و گوش ناشنوا و لامسه‌ی از کار افتاده و بدون شامه هم می‌توان آن را تعقل کرد و نیاز به یک حس عقلانی و شهودی معطوف به «کمال عینیت» دارد که دست بر قضا، از صوت و رایحه و تصویر و کمیت هم عاری است.<sup>۴۴</sup> تنها می‌ماند مسئله‌ی «کارکردهای اجتماعی» دین که در واقع از جای دیگری خلل برمی‌دارد؛ این همان است که برخی از آن، به «عمل به مثابه پاره‌ای از نظریه» تعبیر

43- & 49- Chose

44- «عقلانیت دینی»، از حیث جامعیت و دقت، یک مدعی تمام عیار علیه «راسیونالیته» است زیرا انسان را در راسیونالیسم، مُثله شده می‌داند.

کرده‌اند، بدین معنی که با قطع نظر از مدعیات و هویت تعالیم دین، کلیه‌ی اتفاقاتی که در یک جامعه‌ی منتسب به دین می‌افتد، حتی آنچه بر خلاف توصیه‌های صریح آن، صورت گرفته و مشمول محرمات و منهیات‌اند، مورد یک استقرای به اصطلاح غیر جانب‌دارانه قرارگیرد و از این مجرا راجع به کل دین داوری گردد. آقایان وقتی از کارکردهای اجتماعی دین سخن می‌گویند عملاً نسبت خود را با نظریه‌ی پراگماتیست‌ها (که: عقیده در صحنه‌ی عمل، آزمون پس می‌دهد) نیز توضیح داده‌اند. این نظریه که تنها در برابر «عقاید راهنمای عمل» و برخی احکام عملی و اخلاقی، آن‌هم با توجه به اهداف و وعده‌هایی که خود دین داده (و نه آنچه ما به هر علتی از دین انتظار داریم) صدق می‌کند، به کلیه‌ی معارف، حتی آموزه‌های مابعدالطبیعی و... سرایت می‌دهد.

حال آن که یک عقیده‌ی جامع که در صدد ارائه‌ی تبیینی از جهان و توصیه‌هایی مبتنی بر این تبیین است، پیش از آن که نوبت به «عمل» برسد بایستی در ذات خود نیز قابل برآورد، مستدل و صحیح باشد ولی می‌دانیم که «جامعه‌شناسی ادیان» با ذات دین و منطوق دکترین دینی کاری ندارد و اساساً مساس جامعه‌شناسی با دین در ابرازهای اجتماعی دیندارانه است.

### نگره آگنوستیک و نگاه «برون دینی»

از منظر دورکیم، به «دین» نگریستن تحت عنوان نگاه جامعه‌شناسی و برون دینی، عملاً مبلغ کلانی به حقیقت بلکه واقعیت دین صدمه می‌زند و روشن شد که اگر دورکیم لا ادری مشرب (و آگنوستیک) از «دین» می‌گوید با چه پیش‌فرض‌هایی می‌گوید و او که اساساً جامعه را ماشین

خداسازی<sup>۴۵</sup> بلکه خدای واقعی می‌داند و دین را چونان بسیاری نهادهای دیگر، تجلی خواهش‌های اجتماع، و جامعه را «بُت پنهان» افراد و ادیان می‌شمارد و چنان‌چه فوئر باخ، خدا را همان ترکیبی از اوصاف کمالیهی انسان و انسانیت، و دین را تجسم از خود بیگانگی و محصول یک شبهه‌ی مصداقیه (عوضی گرفتن خدا به جای انسان) می‌داند، وی نیز «جامعه» را خدای راستین می‌پندارد.

به علاوه اساساً در نظریه‌ی دورکیم که دین، همواره همان کارکرد اجتماعی دین است و بدون لحاظ این فونکسیون، فاقد ما به ازای خارجی است و جز تجلی خواهش‌های اجتماع و اجتماعی چیزی نیست، سکولار شدن و تفکیک دین از نهادهای اجتماعی تا حدود زیادی هم بی‌معنی است. همچنین یک‌بار و برای همیشه باید معلوم شود که تبیین گوهر و کارکرد دین از نگاه «برون دینی» تبیین واقع‌بینانه و بی‌طرف نیست بلکه نوعی قضاوت خاموش و مفروغ عنه گرفتن بطلان دعاوی دین است.

تعریف دورکیم از «دین» که نقطه‌ی عزیمت مدعیات بعدی است، از ابتدا تا انتها قابل بحث است. و اصولاً آن دین‌شناسی که محک آن، قبیله‌ی «آرون‌تا» در استرالیا قرن ۱۸ باشد و نیز توت‌پرستی، چه ارتباطی با ادیان ابراهیمی به ویژه «اسلام» دارند که با تفکیک ابتدایی و بی‌معیار «مقدس - نامقدس» بتوان از پس توجیه «دین» - علی‌الاطلاق - برآمد؟!

یک یهودی در جامعه‌ای کاتولیک، بی‌دین می‌شود و آداب بدوی قبیله‌ای وحشی در استرالیا را ملاک ارزیابی «دین» قرار می‌دهد و آقایان از

45- «صور بنیادین حیات دینی»، به نقل از زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناس، لوئیس کوزر، محسن ثلاثی، ص ۲۰۰.

این منظر به اسلام و تشیع نگریسته و از سکولار شدن فقه سخن می‌گویند. حَبْذاً به این روحیه علمی!!

این است که عرض می‌کنیم پیش از هر بحثی بر سر حقوق و احکام اسلامی (که فرعی و مربوط به فروع می‌باشد) بایستی با آقایان بر سر هویت و ریشه‌ی دین وارد بحث شد و مشکل، ریشه در اصول دارد. مابعدالطبیعی دین را فاقد ما به ازای واقعی دانستن، اخلاق و احکام و حقوق دینی را سرتاسر اقتضائات زندگی اجتماعی و مصنوع جامعه (و نه از جانب خدا و عالم غیب) دانستن و کارکرد اصلی اسلام را هم نمادسازی و مبتنی بر غریزه‌ی تفکیک اشیای مقدس از نامقدس دیدن و مرادفهی قرآن کریم و وحی با جادو و افسون و اسطوره و مواردی از این قبیل، جزء ملزومات نگرش به اسلام از «عینک دورکیمی» است.

#### واقع‌بینی، «پوزیتویسم» و حقیقت دینی

۱-۶- «ماکس وبر» و نظریاتش در باب دین و کارکرد اقتصادی آموزه‌های دینی، «افسون‌زدایی» و «عقلانیت»، بایستی مورد مذاقه‌ی جدی متفکرین مسلمان قرار گیرد زیرا فروع مهمی بر آن متفرع شده است. علی‌رغم آن‌که جامعه‌شناسی دین، قاعدتاً باید معطوف به بررسی رفتارهای دینی (و نه مطالعه‌ی جوهر دین) باشد اما عملاً این فاصله رعایت نمی‌شود و چنانچه گفتیم معمولاً جامعه‌شناسان به تصویب و تخطئه نیز پرداخته‌اند. گر چه «وبر»، رفتار دینی (به خصوص در ادیان صاحب شریعت) را نسبتاً عقلانی<sup>۴۶</sup> دانسته اما در بررسی تأثیر و تأثر متقابل میان «رفتار دینی» و

46- «ماکس وبر»، دین مبتنی بر کتاب را گامی در جهت منظم و عقلایی کردن رابطه‌ی انسان با خدا در جایگزینی روش‌های جادویی می‌داند و فراگرد عقلایی شدن را در اخلاق پروتستانی، در اوج می‌یابد، اخلاق پروتستانی، ماکس وبر، ترجمه‌ی رشیدیان و کاشانی، ص ۸۱.

اقتصاد و اخلاق و سیاست و آموزش و... به ضرب‌های متعددی در عقلانیت اشاره می‌کند.

این عقلانیت و تعریف کم‌ثمری که از آن به دست داده شده، خواه ناخواه به مفهوم «سود» گره می‌خورد، و این همان چیزی است که با «مصلحت»، عوضی گرفته‌اند. مفهوم «صالت سود» و عطف به «یوتیلیتی» (Utility) را پوزیتیویست‌ها با معیار آزمون‌پذیری کمی و تجربی وارد جامعه‌شناسی کردند و به ویژه دورکیم این مفهوم را توسعه داد. فونکسیونالیست‌ها که پرچم خود را در جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی غرب، بالا بردند با این مفهوم کنار آمده بلکه آن را در هسته‌ی اندیشه‌ی خود قرار دادند. اساساً تعبیر «کارکرد» (Function)، همان «سودمحوری» را معیار کردن برای مطالعه‌ی نهادهای اجتماعی (از جمله «دین») بود و «ماکس وبر» گرچه متعلق به جامعه‌شناسی آلمانی (که با «سودمندگرایی» جدل می‌کرد و به نوعی تحت تأثیر رمانتیسیسم قرار داشت) بود و فونکسیونالیسم را هم مورد انتقاد قرار می‌داد و تأثیر عقاید و اخلاق دینی در رفتار و پدیده‌های اجتماعی را، نه تنها از حیث کارکرد و سود اجتماعی، بلکه از حیث تلاش صادقانه‌ای که یک متدین برای دینی زیستن می‌کند، بررسی نمود و به عنوان نمونه، پیدایش سرمایه‌داری را محصول محتوم اما پیش‌بینی‌نشده‌ی «اخلاق پروتستانی»<sup>۴۷</sup> می‌دانست (به عکس «مارکس» که ایدئولوژی و اخلاق را رو بنا و معلول تحول در ابزار تولید می‌داند)، ولی مع‌ذکب با تعریفی که از «عقلانیت» در رفتار اجتماعی ارائه داد، عملاً شیب نظریه‌ی خود را رو به همان اصالت سود و «یوتیلیتاریانیزم» قرار داد. ما

47- همان مدرک، در بررسی مفهوم "Beruf" از دیدگاه لوتر، صفحه‌ی ۷۹.

متوجه هستیم که هم «دورکیم» و هم «وبر»، انتقاداتی متوجه «مکتب سومندی» کرده‌اند اما این، انتقادی است که پدری از فرزند خودش بکند.

### حیوان «بوروکراتیزه» شده

دورکیم می‌ترسید با نظریه‌ای که در باب دین، اخلاق و ارزش‌ها داده، عملاً مردم را تبدیل به حیواناتی غیر قابل ارضا و حد‌ناشناس کند و صنعتی‌شدن را منجر به آناشری و تشنج «آنومی» و باعث به مخاطره افتادن نظم اجتماعی<sup>۴۸</sup> می‌دید. «ماکس وبر» نیز معتقد بود «دیوان‌سالاری» که از مظاهر عمده‌ی عقلانیت او است، مآلاً انسان و شخصیت انسانی را له می‌کند و بوروکراتیزه شدن<sup>۴۹</sup> باعث انهدام پویایی و ابتکار و انگیزه‌های متعالی، و سرکوب‌گر اصل «تنوع» می‌گردد و آدم‌ها را ماشینی بلکه ماشین می‌کند و گرچه او به اخلاق و ارزش‌ها و دین، با نگاه «دورکیمی» یا «سن سیمونی» نمی‌نگرد اما عواقب یک نظریه‌ی جزئی از هویت آن نظریه است و التزام به نظریه، التزام به لوازم آن است؛ و مگر «عقلانیت» ماکس وبر<sup>۵۰</sup> چیست؟ او رفتار اجتماعی (و از جمله، «عمل دینی») را مبتنی بر «معنی داشتن» (تصویر ذهنی که متدین از رفتار خود می‌تواند داشته باشد) می‌داند و خود را به عنوان یک جامعه‌شناس از قضاوت در حول درستی و نادرستی آن «معنی» کنار می‌کشد، و به اصطلاح مدعی یک نگاه برون‌دینی و معرفت‌درجه دومی است. سپس رفتار عقلانی (Rasional) را طرح می‌کند و

48- "Anomie" نابه‌سامانی در نظریه‌ی دورکیم پیرامون «خودکشی و اقسام آن»، رجوع

شود به مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی اریمون آرون، باقر پرهام، ۳۶۳.

49- "Bureaucratie"، نظریات ماکس وبر در باب دیوان‌سالاری و عقلانیت، مدرک

شماره‌ی ۵۲.

50- تبیین «وبری» از عقل محاسبه‌گر و «روح سرمایه‌داری»



منظورش برنامه‌ریزی شدن رفتار برای وصول به "هدف" (که عقلانی بودن آن، دیگر مورد توجه نیست) می‌باشد. عقلانیت «ماکس وبر» که مدام به آن ارجاع می‌دهند، همان عقلانیت صرفاً «بزاری 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.

### سؤال بی‌جواب مکتب «فرانکفورت»

در مغرب‌زمین نیز، اعتراضات بنیادین به مفهوم «راسیونال» (با قرائت «ماکس وبر» و سایر قرائات قدیمی‌تر) صورت گرفت و اگر تنها بر مکتب «فرانکفورت»<sup>۵۱</sup> هم انگشت نهیم، پرسش قدیمی آنان هم‌چنان بلاجواب مانده که از چگونگی عقلانیت «هدف»، در ترازوی ماکس وبر می‌پرسیدند زیرا خردورزی «وبری» در «تنظیم وسایل با اهداف» خلاصه می‌شود؛ 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 می‌گیرد. 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 نظریه‌ی «بزار عقلانی در راه نیل به اهداف غیر عقلانی» را از ابتکارات مضحک این طرز فکر می‌شمارند. تعیین هدف، کار علم نیست چون خود «ماکس وبر» و اسلاف او، «ارزش‌ها» را از حوزه‌ی «خرد و عقلانیت» به دور دیده<sup>۵۲</sup> و

51- "Frankfurter schule" به سردمداری ماکس هویهامر، هابرماس و مارکوزه و ...، فلسفه‌ی معاصر اروپایی بوفینسکی، دکتر خراسانی، ترجمه از آلمانی، ص ۲۷۷.  
52- آن‌چه ماکس وبر و پس از او پوزیتیویست‌ها، «آزادی از ارزش» (Werfreiheit) نامیدند.

معتقدند با تعقل نمی‌توان بدان‌ها رسید. «ماکس وبر» برای بحث کردن از «ارزش‌ها» و «اهداف انسانی» هیچ نظریه‌ای ندارد. تنها توصیه می‌کند 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 وبری در دست داریم به قدری دچار مضیقه است که به اعتراف بسیاری، اهداف شریف و متعالی مهمی از حوزه «عقل» بیرون می‌ماند زیرا جزء ابزارهای چیرگی بر طبیعت و نیل به اقتدار مادی، ممکن است نباشند.

بنابراین در امتداد «عقلانیت سرمایه‌داری صنعتی»! قرار نمی‌گیرد زیرا این فرهنگی است که «ایدئولوژی» را «فن ارزش‌سازی»! می‌نامد و اگر حرص آجکتیویتی کردن «علم» را می‌زند دقیقاً به این منظور است. خود ماکس وبر که دعوت به پیراستگی «دانش» از «ارزش»<sup>۵۳</sup> می‌کند، در رساله‌ی «دانشمند و سیاست‌مدار» بر تفکیک «واقعیت» (Fact) از ارزش‌ها (Value) اصرار می‌ورزد و نیز اعتراض او به «جامعه‌شناسی ارزشی»، بر همین اساس است؛ و البته این نگرش، بی‌سابقه نیست. پیشتر هم خود آگوست کنت، جامعه‌شناسانی را که نمی‌توانستند ارتباط فلسفه را با انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی نادیده گیرند، «فلسوف‌های مبل‌نشین» خوانده بود.

این بحث را مجبوریم ناتمام بگذاریم و تنها انگشت تأکید بر مفهوم «عقلانی کردن دین» می‌نهمیم که این آقایان بر مبنای فرهنگ اصطلاحات ماکس وبر بدان می‌پردازند تا تمایل تاریخی (Trend) حاکم بر دستگاه

---

53- ماکس وبر در shils and finch, eds., op, cit. p 54.، به عنوان نمونه عبارتی دارد که به صراحت در باب انفصال «واقعیت» و «باید و نباید» سخن می‌گوید.

حقوقی اسلام را توضیح دهند و یادآوری می‌کنیم که آن اصطلاحات مسبوق به پیش‌فرض‌هایی در باب «دین»، «اخلاق»، «ارزش» و «تعقل» است که پیش از استعمال آن اصطلاحات باید فکری به حال آن فرضیات و این نوع تدین بکنند و نسبت خود را با آنها معین کنند.

### «مصلحت» و Utility

آن‌چه آمد، اعتراض به ذهنیت‌های دور‌کیمی و ماکس وبری نسبت به اسلام و فقه شیعه بود که مراد از «عقلانیت»، «انسانی بودن» و «مناسبت با تحولات اجتماعی و تاریخی» و... را تبیین می‌کند و منشاء بسیاری مشکلات در همین ذهنیت‌هاست.

اینک نگاهی به «یوتیلیتی» Utility: بنده ترجمه‌ی «مصلحت» به «یوتیلیتی» را یک ترجمه‌ی ایدئولوژیک (نه یک ترجمه‌ی واقعی) می‌دانم که جریان سکولار در ایران عمداً یا سهواً مرتکب آن شده و با این ترجمه‌ی معنی‌دار، کوشیده است مصلحت‌سنجی‌ها را به کل، معطوف به «سود قابل محاسبه‌ی کمی و تجربی و مادی»، نموده و بدین ترتیب «مصلحت» را عنصری غیردینی و ممری برای بشری کردن تشریح و خلع دین از قانون‌گذاری و حاکمیت فرض کرده و سعی بلیغ می‌ورزد که مایه‌ی اضمحلال یا استحاله‌ی «فقاہت» بلکه «دیانت در صحنه»، و «دستگاه حقوقی دین» را همانا «محاسبه‌ی عقلانی معطوف به مصلحت» بداند که به ویژه توسط امام راحل (رض) درون این دستگاه تعبیه شده اما همچنان یک «شیء خارجی» و یک «بدعت» می‌تواند به حساب آید. نظریه‌ی «سکولاریزاسیون توسط ولایت مطلقه»، فقدان توجه و تذکر به «مصلحت اجتماعی» در اصل دین را ادعا می‌کند و بنابراین «مصلحت» را

«برون‌دینی» بلکه گاه «ضد دینی» قلمداد می‌کند که حق و توی عاقلانه‌ی احکام دین را دارد و این، خود، استخوان‌بندی اندیشه‌ی سکولار است. بدون عذاب وجدان می‌توان نتیجه گرفت که ما با یک قلم سکولار مواجه هستیم و مفردات این «نظریه‌ی دینی»، سر تا پا غیر دینی است. معیار شدن «یوتیلیتی» و اصالت سود، در خمیره‌ی فرهنگ متأخر غرب، حضور دارد و باعث به قهقرا رفتن ارزش‌ها و اخلاق اجتماعی (که غیر از آداب مدنی است) در آن دیار گشت. گسترش طبقه‌ی بورژوا در قرن ۱۸، ایدئولوژی «مفید بودن» را معیار مسلط در اروپا کرد و این طبقه که بخشی از عوام (Commoners) و در قوانین عمومی، جزء هویت به اصطلاح «باقی‌مانده»<sup>۵۴</sup> بود خود را با فشار، وارد ساختار نظام فئودالی اروپا که بر اساس «رابطه با زمین» شکل می‌گرفت، کرد و با فرهنگ کلیسا نیز درگیر شد. آنچه روزگاری «طبقه‌ی سوم» نامیده می‌شد و «چیزی نبود و داشت چیزی می‌شد»، همان بود که مابه‌ی تکوین سرمایه‌داری صنعتی (نظام عقلانی! و ناظر به مصلحت مردم که جریان سکولار، سنگش را به سینه می‌زند) گشت.

### آیا ترم‌های نظری، رئال‌تیک‌اند؟

این نگره از سوئی با «اصالت نفع و لذت» فیلسوفان لیبرال کاملاً مرتبط است که «مصلحت» را به سود کمی و لذت قابل اندازه‌گیری، تأویل می‌کند و از دیگر سوی با انسترومنتالیزم (ابزار انگاری) در اخلاق و دیانت پیوند می‌یابد. «سودمندی» در «عمل» که قضایای کلی (ترم‌های نظری) را لزوماً مرتبط به «واقعیت» هم نمی‌داند و آنها را به اصطلاح رئال‌تیک نمی‌بیند

و علم ابزاری، اخلاق ابزاری، دین ابزاری و عقل ابزاری، همه، جزء ملزومات «ایدئولوژی لیبرالیزم» در آمده و دارای خصلت آمپیریک، تحلیلی و پوزیتیویستیک می‌باشند.

بورژواهای «اصالت سودی»، همان مصلحت‌اندیش‌های عاقل و واقع‌بین به شمار آمدند که انگیزه‌های دینی و ارزشی را «غیر ابزاری» و بنابراین، «غیر انسانی» خوانده و به دواعی علمی و تجربی و عقلانی!! و «مدرن» فرا می‌خواند. ترک «واژگان مذهبی» از قبیل «مشروعیت» و «حقانیت» به سوی «یوتیلیتی» و «سود کمی و شخصی و زودبازده و دنیوی»، «راسیونالیزاسیون» نام گرفت. در این ایدئولوژی، «مصلحت» از دریچه‌ی تنگ «اندویدوالیزم» و امیال و غرایز «فرد»، تفسیر می‌شود و اگر بورژوا را نخستین فرهنگ دموکراتیک خوانده‌اند<sup>۵۵</sup> که در تاریخ به قدرت رسیده، بدان علت بود که «دموکراسی» تعادل قوا میان نیروهای متقابل را که همگی معطوف به «سود» و یوتیلیتی بودند، تأمین می‌کرد.

#### فردیت یا شخصیت؟

«فردیت» اندویدوالیستی 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، «شی‌ای» است. ارزش‌ها و فرهنگ نیز جز این نیست. لذا جامعه را یک «بازار» (اگر نگوئیم «جنگل») می‌بینند که به جای 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 می‌اندیشد.<sup>۵۶</sup>

55- «سزار اگرانا»، به نقل از بحران در جامعه‌شناسی غرب، آلوین گولدنر، ص ۲۲۱.

56- همان منبع، آلوین گولدنر، تحت عنوان «مکتب جدید» که اشاره به مکتب شود دارد.

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 می‌گیرد و شرافت‌های انسانی و روحی تحت این عنوان که دوران «مفهوم عیسوی اخلاق» به عنوان پدیده‌ی مقدس و ماورای طبیعی، گذشته، و حال باید اخلاق و دین و ارزش‌ها را عقلایی!! (بخوانید سودمحورانه و پراگماتیستی) کرد، به سردخانه‌ی تاریخ، تحویل می‌شود. این فرهنگ، هم‌چنین به نسبی‌گرایی «جان لاک» نیز پیوند می‌خورد زیرا سود و سودمندی، نسبی و وابسته به شرایط 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»، آن‌هم در نطق شخصی و مادی می‌توان 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 مشاهده‌ی 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 بی‌ربط با این نظریه نبود، چنانچه بعدها «کانت» نیز در مکتب انتقادی (Critical-School) به تفکیک «نظر» از «عمل» می‌رسد. یوتیلیتاریانیزم، حوزه‌ی 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 می‌کرد. مارکس معتقد بود که بورژوازی و نظام سرمایه‌داری، نقش انقلابی در تاریخ ایفا کرده است چون روابط روستایی را

پایان داده و کلیه‌ی هیجانانگ‌ها<sup>۵۷</sup> آن جهانی و اشتیاق دینی و هواخواهی‌های دلیرانه‌ی آن و احساسات عقب‌مانده<sup>۵۸</sup> را در آب‌های سرد محاسبه‌های خودپرستانه<sup>۵۹</sup> غرق کرد و ارزش شخصی را در ارزش مبادله و بازاری خلاصه کرد.

### اخلاق، علیه خوشبختی

«برنارد دومندویل»<sup>۶۰</sup> هم که حتی رفتارهای آشکارا ضداخلاقی (طمع زیاد، حرص، جاه طلبی و ...) را مبنای سعادت و نیک‌انجامی می‌دید و به بازسازی «اخلاق» و نیز «فهم جدید دین» بر اساس «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 به سوی 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 را به فرهنگ اسلامی می‌دهد. 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 به طرف «آنومی» و بی‌هنجاری‌های اخلاقی را در سطح وسیع دامن می‌زند و مسئله، تنها این نیست که افراد، اصول دینی و اخلاقی خود را در چنین جامعه‌ای کنار می‌گذارند و «رقابت»، همه را و می‌دارد که یکدیگر را ببلعند و تبدیل به تفاله کنند و به هر وسیله و فکر

<sup>57</sup> - ecstasy

<sup>58</sup> - Philistine

<sup>59</sup> - & 65- egotistical

60- افسانه‌ی زنبورها (Foble of the Bees)

کاربردی!! برای موفقیت، چنگ اندازند، بلکه مسئله‌ی اساسی‌تر این است که در کلیه‌ی زمینه‌های زندگی، توجه به «سود» باعث توجه اصلی و مقدم بر هر چیز، نسبت به نتیجه‌ی پراگماتیستی هر عمل می‌شود که به قول دورکیم، یک اخلاق جدید!! و به قول ما یک «ضد اخلاق»! تمام عیار را ترتیب می‌دهد.

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 خواسته‌های خودش برود» «Faire, Laissez SeulezLaissez» 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 سودمندی‌های خود، به هر قیمتی!!».

قرارداد و قانون و دموکراسی، در این میانه، تنها نقش توزیع و سهمیه‌بندی «قدرت و سود»، را بر عهده دارد.

عدالت، دین، اخلاق و کلیه‌ی ارزش‌ها، تنها موضوعاتی «خصوصی»!! هستند، و عجیب است که همین فیلسوفان که «سود بالفعل» شخصی و مادی را معیار دانسته‌اند و عملاً به نوعی نسبی‌گرایی و ابزار انگاری در حقوق و ارزش‌ها تن داده‌اند و حتی «دانش» را ناشی از مفاهیم ابزاری<sup>۶۱</sup> می‌دانند، از سوی دیگر بر نظریه‌ی «حقوق طبیعی» و «حس مشترک»<sup>۶۲</sup> تأکید کرده و جمود نشان داده‌اند، اما آیا به راستی حقوق لایتغیر و ذاتی چگونه در کنار «یوتیلیتاریانیزم» تعبیه شده است؟! حدس‌هایی البته می‌شود زد. اقرار به «حقوق طبیعی» هم می‌توانست یک اقرار پراگماتیستی به حساب آید. هدف، «حق مالکیت» بود که قائمه‌ی بورژوازی و رگ حیات

<sup>61</sup> - instrumental - concepts  
<sup>62</sup> - common sense



نظام سرمایه‌داری بود و باید تثبیت می‌شد 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 فلسفه‌ی سیاسی ویژه‌ای که از مبدأ عزیمت «Utility» بر آمد و یکی از نخستین نمونه‌های آن افکار سیاسی آقای «ماکیاولی» بود و بتون‌ریزی «لویاتان» هابز و اندیشه‌ی «دولت مدرن»!! که همواره مبتنی بر انسان‌شناسی و حتی تئولوژی ویژه‌ای بود، فرصت دیگری می‌طلبید، 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 مایه‌ی تفاوت است میان «مصلحت در قاموس اسلام» با «مصلحت در فرهنگ قیصری و قانون سرمایه‌داری»!!، و حلقه زدن بر گرد «یوتیلیتی»، فاجعه را چقدر غلیظ‌تر می‌کند. اصرار بر چنین مصلحتی علی‌رغم همه‌ی واقعیات کنونی مغرب‌زمین، مایه‌ی تعجب است. گویی ایشان اخیراً از کرات دیگری به زمین آمده و نمی‌دانند این طرز فکر به چه عواقبی انجامیده است. حال آن‌که در دهه‌های اخیر حتی در مغرب‌زمین، یک مقاومت بین‌الملل در فلسفه، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی بر ضد همین «تمرکز در حول سود مادی و شخصی» در گرفته که گاه به افراط نیز کشیده شده است.

### نقد دیکتاتوری «سود»

جنبش رمانتیک که در قرن ۱۹ با منزلت «پول» در جامعه‌ی غربی درگیر شد و حتی به نفی اساس جامعه‌ی صنعتی، تفوه کرد و نیز جنبش چپ، هیپی‌ها، انزوا طلبان، عرفان بودایی و سرخپوستی و... عاقبت نهضت

«پست‌مدرنیست»، عملاً شکست کامل «دولت رفاه» و مصلحت‌مدرن بورژوازی «در تأمین» جامعه‌ی مدنی موعود را جار زده است. در پایان جهت دفع دخل مقدر، باید تصریح کنیم که نقد «یوتیلیتاریانیزم» 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 «یوتیلیتی»، مساوق و متصادق با «مصلحت» است و گاه، خیر. بسیاری انفاق‌ها، گذشت‌ها و خطر کردن‌ها که مصداق «یوتیلیتی» نیست و تنها با افزودن «آخرت»، در دستگاه «هزینه - فایده»<sup>۶۳</sup> 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 به صراحت «ضد مصلحت اسلامی» است.

و البته در مورد «منافع» مادی حلال که اغلب تمتعات را می‌تواند شامل گردد، به هر دو معنی، «مصلحت» صدق می‌کند 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 تأمین نیازهای بشری و هم ظرف اعمال ارزش‌های انسانی و اخلاقی است و این است که می‌گوییم «فقه»، دنیا و آخرت را گره می‌زند و «معیشت و فضیلت» را هم‌خانه می‌کند و «عرفان و اخلاق» را تا عمق «بازار و دولت»، نفوذ می‌دهد. اساساً حلال و حرام و شریعت، راه‌کارهای آن «زندگی شرعی» است که هم

63- «انکار آخرت» و «ایمان به آخرت»، به دو دستگاه «هزینه - فایده» منجز می‌گردد و «عمل واحد» در مقیاس یک دستگاه، «عقلانی» و در مقیاس دیگری، همان عمل، ممکن است «غیر عقلانی» به نظر رسد.

«زندگی» و هم «شرعی و انسانی» باشد و معیار دینی مصلحت، ناشی از انسان‌شناسی دینی است. وقتی صحبت از «مصلحت» به میان می‌آید 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»، برآیند 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.

### محمل‌های فقهی به نفع سکولاریزم !!

بسیار خوب، تا این‌جا مقداری به مبانی معرفتی و فلسفی و جامعه‌شناختی سکولاریزاسیون اشاره کردیم و حال سعی می‌کنیم به بحث مقداری سبقه‌ی فقهی و اصولی بدهیم و برخی رخنه‌های اصولی، کلامی و فقهی که مستمسک این افراد قرار گرفته بررسی می‌کنیم و اینک به آن‌چه مکانیزم‌های عرفی‌کننده‌ی درون‌دینی نامیده‌اند می‌پردازیم. در این‌جا تعریف‌هایی غلط یا ناقصی از عناوین اصولیه و مفاهیم فقهی یا کلامی می‌سازند و بعد هم مصادره به مطلوب می‌کنند و نتیجه‌ی دلخواه را می‌گیرند یعنی ادعا آن است که این عناوین، عواملی جهت خروج از قلمروی دین و شریعت به سوی قلمروی عقل عرفی و سکولاریزم هستند. این‌جا ما پاسخ می‌دهیم که عمده‌ی این موارد، اگر درست فهمیده شوند، اتفاقاً حکایت عملیات اجتهادی هستند که مبدأ، مقصد و روش آن، کاملاً شرعی و دینی و از قضا، متدی برای دینی کردن قلمروهای عرفی!! می‌باشند و دقیقاً، در جهت خلاف مدعای آن‌ها عمل می‌کنند. ما با مقوله‌ای به نام «عقل دینی»

مواجهیم که با «عقل سکولار»، تغایرهای اصولی در پیش‌فرض‌های کلامی و فلسفی و... در روش و در آمال و اهداف دارد و از مبدأ عزیمت و منتهی‌الامال به خصوصی برخوردار است و نسبت به خداوند و احکام او نه بی‌مبالات و اهل استخفاف و تجری است و نه این احکام را دگم و نمادهای بی‌پشتوانه و تحکم‌های بی‌ملاک و از سنخ «تابو» و «جادو» می‌پندارد، بلکه «شریعت» را «راه درست زیستن»، بلکه «راحت‌تر و عقلانی‌تر زیستن» نیز می‌داند 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 به سوی کمالات و رستگاری می‌شناسد و آن را فشاری خلاف مصلحت جمعی و غیرانسانی و یا امری خصوصی و اعتباری یا تکلیف‌مآلا یطاق و دستوراتی که بی‌حساب و کتاب از بالا!! صادر شده باشد، نمی‌پندارد. حال یکایک مستمسک‌های درون دینی!! آقایان جهت غیردینی کردن دستگاه حقوقی اسلام را به بحث می‌گذاریم:

### امضایی بودن یا سکولار بودن؟!

۳-۱- ک‌سانی تقسیم احکام به امضایی و تأسیسی و صحه‌گذاری اسلام به بسیاری عرف‌های بشری را مدخلی برای عرفی کردن دانسته‌اند و تأسیس را تنها در فقه‌العباده منحصر دیده و نتیجه می‌گیرند که اگر پیامبر(ص) اینک ظهور می‌کرد بسیاری عرف‌های امروز و قوانین عصری را که پیشرفته‌تر و انسانی‌تر از «فقه‌الجاهلیه»!! می‌باشند صحه می‌گذارد.

پاسخ: این سخن، اگر تمام هم می‌بود باز به حال شما مفید نمی‌افتاد.

اولاً احکام عبادی اسلام نیز کاملاً تأسیسی نیست بلکه عمده‌ی شریعت اسلام، فاقد تفاوت اصولی با شرایع پیشین می‌باشد. حج، صلوه، صوم و... که

اصل «عبادات» اند، همگی پیش از اسلام، تشریح شده بودند؛ پس در عبادات هم، اسلام مؤسس علی‌الاطلاق نیست.<sup>۶۴</sup>

ثانیاً با تعریفی که از «دین»، پذیرفته‌اید و مسبوق به تفاسیر پوزیتیویستی است من بعید می‌دانم 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 امضا و ایضا فرمودند (از قبیل برخی از حدود و دیات<sup>۶۵</sup> و شقوق نکاح و طلاق و حج<sup>۶۶</sup> و صلوه و صوم). از سویی برخی از عبادات (از قبیل بت‌پرستی، ریاضت‌های نامشروع و نیایش‌های مشرکانه) و برخی از معاملات و عقود (نظیر «ریا» و نکاح شغار<sup>۶۷</sup> و...) را تحریم کردند. از سوی دیگر، چه در عبادات (اجزا و شروط حج و صلوه و...) و چه در معاملات (انواعی از معامله که قبلاً در جزیره‌العرب، سابقه یا شیوع نداشته)، مواردی را که در جهت اهداف دین مفید تشخیص می‌دادند، تشریح و تأسیس فرمودند. آن بخش از عرف‌های جاهلیت (به تعبیر شما فقه‌الجاهلیه!!) امضا 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

64- بحث «استصحاب شرایع سابقه» نیز دقیقاً به همین علت وارد مباحث اصول فقه شیعه و سنی گشته است. فرائدالاصول، شیخ اعظم، مبحث «استصحاب».

65- به عنوان نمونه، پیش از اسلام، حضرت عبدالمطلب، نذری کرده بود که (در صورت داشتن اولاد ذکور) بر اساس آن باید پدر پیامبر (ص)، جناب عبدا... را ذبح می‌کرد ولی به جای آن، صد چهارپا را فدیه داد که پس از اسلام نیز به رسمیت شناخته شد.

66- حج نیز ریشه در تاریخ خلقت دارد و از ابراهیم، بلکه آدم ابوالبشر، تشریح شده بود. نماز و روزه نیز به تصریح قرآن کریم در آیین یهود و نصاری و... جزء عبادات بوده است. «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین... من قبلکم» (قرآن کریم).

67- کتاب النکاح، شرح لمعه، ج ۲، در باب عقود نامشروع و جاهلی نکاح.

حذف زواید و مفساد و اصلاح ساختاری، اعم از آن که عبادت یا معامله باشد، توسط اسلام تأیید می‌گشت. در مواردی نیز تغییراتی که در اصل مصلحت عمل (مناط حکم)، دخالت جزئی داشت یا به اقتضای تغییر شرایط و زمانه، ضروری بود، صورت می‌گرفت. در مصادیق تأسیس نیز، نوع نسبتی که آن معامله یا عبادت با واجب و حرام و اهداف شریعت اسلام می‌یافت، مد نظر شارع مقدس بوده است. پیامبر اکرم (ص)، در زمانه‌ی ما نیز اگر مبعوث می‌شدند باز عرف موجود را به مشروع و نامشروع، تفکیک فرموده و بسیاری از عرف‌های کنونی جهان (از شرق و غرب) را هم ابقا می‌فرمودند. عرف مشروع، آن است که مستقیم یا مع‌الواسطه، منصوص یا مستحدث، به «محرمات» دامن نزده و به ترک واجبات نینجامد و چه بهتر که به عکس باشد یعنی دامن‌های محرمات را برچیند و در جهت واجبات مؤثر و مفید افتد. در ابعاد گوناگون اجتماعی می‌توان مثال‌هایی زد که مواردی چون پارلمان یا جمهوریت و... که همگی فرم (نه محتوی) می‌باشند، از جمله‌ی آنها است. علی‌ای‌حال، ملاک، قواعد کلی شرع است، چنانچه بخشی از سیره‌ی جاریه در جامعه و دولت اسلامی ما نیز عاریه از شرق و غرب عالم است و این مزاحم مشروع بودن آنها، لزوماً نخواهد بود. رابعاً هر چه از غیرمسلمین صادر شود، لزوماً غیراسلامی و حرام و مضر نیست. بسیاری از آنچه «عرف پیشرفته‌تر» می‌نامند، ناشی از تجربه و تعقل مشترک انسانی و عمدتاً هم، از سنخ «روش‌ها» است و اگر در راستای اهداف و نتایج مشروع و مباح قرار گیرد، بی‌تردید، مشروع و گاه واجب است. ملاک مشروعیت و عدم مشروعیت، تأثیری است که یک عرف (فکر یا اخلاق یا رفتار)، اعم از تأسیسی یا امضایی 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 اکتفا می‌کنیم که میان اهداف دین «با احکام دین»، تناسب بسیار ظریفی است که از حیث اهمیت، قابل قیاس با بحث هسته و پوسته‌ی دین می‌باشد و یک وجه عمده‌ی آن که عده‌ای از فقهای کنونی ما نیز بی‌آن که بدانند در دام نوعی اخباری‌گری جدید افتاده و عده‌ای از دردمندان در چاله‌ی بدعت درمی‌غلطند، ناشی از فقدان ذائقه‌ی دقیق تفکیک هسته از پوسته است.

### «منطقة الفراغ»، جزء شریعت است

۳-۲- هم‌چنین، برخی منتقدان گسترش دادن «منطقة الفراغ» را راه مهم دیگری برای جایگزینی عقل عرفی به جای شریعت دانسته‌اند و حوزه‌ی مباحات را مجال «عرف» خوانده و پس از توصیه به توسعه‌ی این حوزه، تَفأل!! می‌زنند 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.

پاسخ: اولاً مگر «منطقة الفراغ» شرعی، قابل گسترش است؟! آقایان از جمله در این جا بند را آب می‌دهند، ناغافل از این که گسترش دادن حوزه‌ی «مباحات»، همان اباحی‌گری است. زیرا جز از طریق کاستن از واجبات و محرمات، چنین توسعه‌ای، متصور نیست و شرع، اسم این کار را «بدعت» گذارده است. مباح کردن چیزی که مباح نیست (و به تعبیر آنان، گسترش منطقة الفراغ) جز کنار گذاردن احکام الزامیه‌ی شرع، آیا معنی دیگری دارد؟! ثانیاً «منطقة الفراغ» هم از مواردی است که مشمول لحاظ شرعی است. واقعا یا ظاهراً، با ادله‌ی فقاهتی یا ادله‌ی اجتهادی، اصول لفظی یا اصول

عملی، وقتی حکم به «اباحه» شد، حوزه‌ی مباحات، همچنان حوزه‌ی شرعی است و اباحه‌ی 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، کماکان باقی است، دغدغه‌ی دین و حق و «درست‌کاری» و «قیامت» و «شریعت» را دارد و مصلحت‌اندیشی‌های او بر اساس معیارهای دینی و قرآنی است.

ثالثاً بحث اصلی ما با شما در غیر «منطقه‌الفراغ» است. آیا اشتغال ذمه در احکام منصوص شرعی و التزام فکری به اصول عقاید دینی را می‌پذیرید یا آنها را دگم و سحر و جادو و افسون و مناسکی صرفاً جهت حفظ پیوندهای اجتماعی (چنان‌که دورکیم و دیگران می‌گویند) می‌شناسید؟! عرف شما، آیا در غیر منطقه‌الفراغ، تسلیم شرع هست؟!

آیا اساساً متشرع و درصدد اطاعت و تقرب به خدا و معترف به مبدأ و معاد دینی هست؟ علاقات و اعتقادات آن از چه سنخی است؟! آیا این عقل، رو به کدام سو و با چه قصد و چه پیش‌فرض‌هایی تعقل می‌کند؟! آیا اساساً تعقل می‌کند یا محاسبات حیوانی و غریزی صرف؟! آیا تعهدی به حق و اخلاق دارد؟! اگر دارد و اگر لا‌قید نیست پس علاوه بر آن که حریم محرّمات را رعایت می‌کند، در منطقه‌الفراغ هم چنین جهت‌گیری و علایقی دارد و اگر سکولار و اباحی مذهب است و از «مباح بودن»، تلقی بی‌حساب و کتاب بودن دارد، منتظر «مباح شدن» چیزی نمی‌ماند بلکه حرام هم نزد وی مباح است!! عرف «خود بنیاد» و نفسانی، دغدغه‌ی «منطقه‌الفراغ» ندارد. رابعاً حوزه‌ی عرف متشرع و «عقل متدین»، تنها منحصر به مباحات و منطقه‌ی فراغ نمی‌باشد بلکه در حوزه‌ی واجبات و محرّمات نیز دست در کار است؛ در فهم احکام، در فهم فلسفه‌ی احکام (بعضاً) و در تشخیص



موضوع یا شناخت شرایط یا تأمین ابزار اجرایی یا ... علی آئی حال. «عقل» در حوزه‌ی شریعت، بی‌کار و بیگانه نیست و چنانچه عقل ما متشرع است، شرع ما نیز در اساس، عقلانی و برهانی است. اساساً نکته‌ی مهم در اصول فقه شیعه در بحث «حجیت»، همواره استناد به قطع و یقین است؛ و لذا جز «ظنون خاصه» (که آن نیز بدان سبب که منتهی به «حجیه قطعی» می‌شود و دلیل خاص قطع‌آور به نفع خود دارد، حجت است) «ظن و وهم و شک»، هیچ‌یک قابل پیروی و حجت نمی‌باشد و شرع ما به تنها چیزی که رضا می‌دهد، یقین و قطع عقلانی است، مستقیم یا مع‌الواسطه.

خامساً: «مباح»، به عنوان اولی شرعی، مباح است اما قلمروی مباحات، به عناوین دیگر و در موارد گوناگون، ملحق به حوزه‌ی واجب یا حرام می‌گردد. کوران زندگی اجتماعی، در واقع تلاقی مصالح و مفاسد تو در تو و زمینه‌ی تراحم ملاک‌ها است و بنا به اهم یا مهم بودن ملاک‌ها، مرحله‌ی «تنجز حکم» تابع «مناط اقوی» پس از کسر و انکسار آن مصالح و مفاسد است.

منطقه‌الفراغ، مربوط به اعمالی است که به عنوان اولی (کو خلی و طبعه)، فارغ از احکام الزامیه‌اند اما بسته به شرایط و بسته به وضعیت و نیت عامل، معنای ثانوی و مقطعی یافته و ذیل عناوین الزامیه‌ی ایجابیه یا تحریمیه و یا استجاب و کراهت قرار می‌گیرد. راه رفتن، سخن گفتن و نوشتن، ممکن است بالذات، مباح باشند (بر خلاف «صلوه» که واجب است و «قمار» و «زنا» که حرام است) اما همین اعمال وقتی ذیل عنوان حرام یا واجب قرار می‌گیرند جهت ویژه‌ای می‌یابند؛ یعنی بسته به مقصد، نیت، طرز عمل، نتیجه، آثار جانبی و زمان و مکان، مباح ما، واجب یا حرام می‌گردد. بدین معنی است که گفته‌اند هیچ عمل ارادی نیست که حکم شرعی نداشته باشد. زیرا

هیچ عمل اختیاری و آگاهانه نیست که روی هم رفته هیچ تأثیری در سعادت و شقاوت آدمی نداشته باشد.

سادساً: پذیرفته‌اید که همه‌ی احکام شرعی به جز مناسک و عبادات و بخشی از حقوق خصوصی، عرفی شوند. می‌پرسم: چرا؟! شما که آمادگی برای کنار گذاردن عمده‌ی احکام اسلام (احکام حکومتی و اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی دینی) دارید، چرا به تنه‌ی احکام (فردی و عبادی) ابقا می‌کنید؟! آیا حتی این مقدار را لازم‌الرعايه می‌دانید یا علت ترحم آن است که این حصه از احکام را چندان مزاحم امر حکومت نمی‌دانید؟! حال آن‌که با این نگاه، حتی عبادات فردی، واجب نمی‌شود. حداکثر می‌تواند جایز باشد و مخیر میان هر نوع عبادت و مناسکی است و لذاست که منطقیاً هیچ تمایزی میان عبادات اسلامی و مسیحی و بودایی و بت پرستی و ... نمی‌توانید قائل باشید و نیستید.

و این در حالی است که از قضا، آن‌چه مخالفان را علیه اسلام می‌شوراند، عمدتاً احکام و مواضع اجتماعی دین در ساحات سیاسی و حقوقی و حکومتی است، و الا روشن است که تضییق یا توسعه‌ی حوزه‌ی واجب و حرام یا گسترش منطقه‌الفراغ، کار من و شما نیست.

این رسالتی است که منحصرأ به عهده‌ی 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 پرسیم چرا «شرع» و «عقل» را با چنین وسواس و تأکید عجیبی، مانعه‌الجمع می‌بینید؟! شما گمان کرده‌اید «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 می‌کنید! زیرا اقتدار

«عقل» را ضعف «شرع» (و بالعکس) می‌فهمید! حال آن‌که شرع، عقل بیرونی و عقل، شرع درون است<sup>۶۸</sup> و هر دو حجت الاهی‌اند<sup>۶۹</sup> و هر دو در اصول، یک چیز می‌گویند. وهم و ظن و نفسانیت را با «عقل و عقلائیّت»، نباید عوضی گرفت. خود شرع مقدس است که امر به تعقل می‌کند،<sup>۷۰</sup> پس چگونه تعقل را نوعی «هل من مبارز» علیه شرع تلقی می‌کنید؟ هیچ برهان عقلی مسلم «علیه هیچ حکم شرعی مسلم» نداریم. مواردی اگر هست، یا برهان، برهان نیست یا نقل، فاقد شرایط نقل معتبر است. اما البته مواردی بسیار داریم که عقل، متواضعانه خواهد گفت: «متوجه بعضی خصوصیات نمی‌شوم»، و همان عقل، ادامه می‌دهد: (اما از آن‌جا که «اصول» را و اغلب «احکام» را درست و موجه و معقول می‌یابیم باز برهانا 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 نمی‌توانم بروم)، این است تعقل و عقلائیّت.

### ساکت‌سازی «فقه» در مقولات مدرن

۳-۳- راه حل دیگر برای کنار گذاردن شرع را «بلاموضوع کردن احکام شرعی» دانسته‌اند و دامنه‌ی این عملیات را به قدری وسیع می‌پندارند که معتقدند فقه تقریباً در همه‌ی مقولات مدرن، ساکت است و سپس می‌کوشند کل اقتصاد سرمایه‌داری مدرن!! و تنظیم جامعه‌ی صنعتی و حتی «انسان معاصر» را به کلی دور از دسترس «فقه»، معرفی کنند.

68- الحیات، ج ۱، باب‌المعرفه، و اصول کافی، باب‌العقل

69- همان

70- آیات کریمه‌ی قرآن در این باب بسیار است و با تعبیری چون تعقل، تفکر، تفقه، اعتبار و... متعرض این مفهوم گشته است.

پاسخ) اولاً: آیا ما احکام را بلاموضوع می‌کنیم یا احکام، خود به خود و احتمالاً، بلاموضوع می‌شوند؟ آقایان به قدری برای باز کردن دست خود در تشریح و ایجاد امکان برای حذف شریعت، عجول‌اند که حتی صیوروت تاریخی و تدریج زمانی و قانونمندی عالم تکوین را هم یکسره حذف می‌کنند. «بلاموضوع شدن»، تعبیر درستی است اما «بلاموضوع کردن»، حتی معقول هم نیست. فرق این دو عبارت را آیا می‌فهمید؟ فرق «موضوع» با «متعلق» را چه؟! اساساً بی‌موضوع 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 علی‌حده‌ای دارد. اگر توجه می‌داشتند، معلوم بود که «انتفای موضوع»، تابع واقعیت خارجی و عوض شدن صحنه است و نمی‌تواند مستمسکی برای حذف شرع باشد.

ثانیاً: با تغییر ماهیت یک موضوع (آن‌هم اگر اثبات شود)، موضوع ما حکم عوض می‌کند نه آن که بی‌حکم شود؛ به عبارت دیگر، تبدیل به موضوع حکم دیگری می‌گردد. به طور نمونه، «ربا»، اگر همچنان «ربا» مانده پس همچنان حرام است و بحث ضرورت یا «مصلحت ملزومه نظام و...» بحث علی‌حده‌ای است، و اگر دیگر «ربا» نیست پس از این حیث، دیگر حرام نیست؛ ولی مگر حلیت و اباحه، حکم شرعی نیست؟! ذمه‌ی مکلف، اگر در موردی بری است، این برائت ذمه، خود، ترخیص از ناحیه‌ی «شارع مقدس» و نه خروج از حوزه‌ی شرع به حوزه‌ی 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 صحنه‌ی واقعیت اجتماع و حاکمیت هیچ مباحی، مباح (به معنی الاخص یعنی حلال مساوی‌الطرفین) نمی‌ماند و بسته به آثار و علل و

عواقب و ملازمات و حتی مقارنات، جنبه‌ی مصلحت یا مفسدت آن که در شرع مقدس، علی‌الخصوص یا علی‌العموم، مذکور و منصوص‌اند چربیده و ذی‌الحکم (محکوم به حکم منجز و بالفعل) می‌گردند.

اما اگر موردی را خدای متعال، خود، به صراحت «مباح» فرموده، در واقع، یعنی که آلترناتیوهای گوناگون و متعدد برای تصمیم اولیه‌ی شما، در حد همان تصمیم به عنوان اولی، 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 هرچه باشد (گرچه خطا)، مشروع و مُجزی است. بدین معنی که شما م‌عذور هستید و بدین جهت هم بود که اصولیین ما همچون مرحوم آخوند صاحب کفایه (ره) از «حجت»، تعبیر به «مُنَجِّز و مُعَدِّر» کرده‌اند<sup>۷۱</sup> زیرا این خطا، حداکثر، از محدودیت‌های قهری انسانی حکایت می‌کند. و بحث مجتهد «مصیب و مُخطی»،<sup>۷۲</sup> 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 تفریع‌الفروع، جز این نیست که سایه‌ی شرع را بر موضوعات جدید بگستراند. عملیاتی عقلانی است که در چهار چوب اهداف و اصول

71- کفایه‌الاصول، مباحث حجیه، تعریف «حجت». مرحوم آخوند(ره)، همچنین در جزء اول جلد دوم کفایه‌الاصول در بحث «قطع» و «ظن»، نظریه‌ی «انطباق با واقع» در باب حجج را رد کرده و نظریه‌ی «مُنَجِّزیت و مُعَدِّریت» را تقویت می‌فرماید. کفایه، ج ۲، جزء اول، بحث قطع.

72- لِلْمُصِيبِ أَجْرَانِ وَلِلْمُخْطِئِ أَجْرٌ وَاحِدٌ.

دین و با توجه و التزام کامل به احکام دینی صورت می‌گیرد و عملیاتی «درون‌دینی» است نه خروج از «دین» و بر «دین»!!  
 رابعاً: دامنه‌ی بلاموضوع 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 کنار گذاردن شرع نیست زیرا احکام، مشروط به تحقق موضوع خودند و مُحَقَّق «موضوع خود» نیستند.

خامساً: با کدام برهان، چنین قاطع قضاوت می‌کنید که «کلیت اقتصاد معاصر و انسان مدرن از حوزه‌ی دسترسی فقه به دور است»؟! آیا چنین سکوت و بی‌نظری را در ادله‌ی شرع یافته‌اید یا به دل‌خواه نسبت می‌دهید یا باب اجتهاد را مسدود اعلام می‌کنید؟! و به چه حق؟! آن‌چه گفته‌اید، ادعایی است که باید اثبات گردد و با شعار و سخنرانی و جوسازی نمی‌شود. اگر تعمیق افزون‌تر در استدلال و استنباط و نیز جولان دقیق‌تر در موضوع‌شناسی (شناخت سرمایه‌داری صنعتی و...) را به فقهای ما پیشنهاد می‌کردید، باز قابل قبول و حتی جای تشکر بود اما دعوی آن‌که کلیه‌ی روابط اقتصادی امروز، از اساس، جوهر تازه‌ای است، به مزاح، شبیه‌تر است. این عادت لسانی غرب در یکی دو قرن اخیر است که اتفاقات انسانی و علمی متأخر مغرب‌زمین را چیزی «مطلقاً دیگر» و مابین با کلیه‌ی سابقه‌ی «تمدن انسانی» می‌دانند و از آن خنده‌آورتر این ادعا است که «انسان امروز» - به طور 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 تحول و نقاط

تحول‌پذیر انسان را به درستی نمی‌شناسید و این از اشتباهات (عمدی!!) جدید و مهلک است و مخصوص شما هم نیست و تعبیر دیگری از همان شبهه‌ی کهنه است که: «اسلام متعلق به ۱۴۰۰ سال پیش است!!» و عصر آن سپری شده است.

### فقدان نصّ و عُرفی‌گری

۳-۴- گسترش دادن فضای «ما لا نصّ فیه»!!، راه حل دیگر آقایان برای رهایی از قید احکام شرع و عرفی کردن همه چیز است. بنده به راستی حیرانم که مفاهیم و تعابیری را که به کار می‌برند، به درستی فهمیده و عمد دارند یا بدون اطلاعی از علم «اصول»، اصطلاحات را طی تورقی از کتب اصولی جمع‌آوری و در مقاله‌ی خود گنجانده است؟!!

اولاً: فضای «ما لا نصّ فیه»، چگونه ممکن است که قابل گسترش یا کاهش باشد؟! گسترش موارد «بی‌نص» 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 «ما لا نصّ فیه». گسترش «ما لا نصّ فیه» به معنی کاهش «موارد منصوص» است پس مشکل شما، مشکل موارد «دارای نص» است نه موارد «فاقد نص»!

ثانیاً: فقدان دسترسی به نص یا حتی فقدان نص در موردی خاص، مفری از دیانت و عهد دینی و اقبال به سکولاریزم نباید تلقی گردد، پس فقدان نص هم دردی دوا نمی‌کند!! زیرا در مورد فقدان نص، اگر اصل جواز و اباحه هم جاری شود، باز حکمی شرعی است و شخص متشرع، چنانچه پیشتر گفتیم، حتی در موارد غیر منصوص، متشرع می‌ماند و رویکرد دینی و

عبودیت او به جای خود باقی است. سکوت شرع، عقب‌نشینی در برابر سکولاریزم و تفویض اختیارات به «عرف بی‌دینی» نیست و اگر زمام اختیار و ترجیح را به خود ما هم داده باشد باز ترخیص شرعی است و رفتار یک مؤمن، در موارد مسکوت، عمل «علی‌رغم شرع» نیست و اساساً قواعد اصولی از جمله «ما لا نص فیه» برای کسانی است که به اصطلاح چاکر نص و نوکر لسان دلیل شرعی و در موارد بی‌نص، حتی اهل احتیاط و دست کم غیر متجری و به اصطلاح «حفیظ» و «حضور»‌ند. (نه راه‌کاری برای سکولاریزاسیون!!)

اگر «عبد» از «مولی» در مورد ویژه‌ای دستور ویژه‌ای دریافت نکرده باشد، چنین نیست که دأب و سیره‌ی مولی را به کلی نادیده گرفته و قصد مخالفت با ممشای عمومی مولی و زیر پا گذاشتن و تجری نسبت به مصالح و مفساد مذکور (علی‌الاطلاق و الکلیه) در شرع، داشته باشد. مشرب شارع و اهداف کلی شرع و مصلحت «انسان دینی»، به قدری واضح است که مجالی به معیارهای غیردینی و سکولاریستی حتی در موارد فاقد نص نمی‌دهد.

ثالثاً: موارد غیر منصوص، در جریان امور، معروض عناوین بسیاری می‌افتد که از حیثیات گوناگون، واجد حکم شرعی می‌شود زیرا شرع مقدس نسبت به مصلحت و مفسدت و سعادت و شقاوت انسان، هرگز بی‌مبالا و بی‌طرف نیست و هر رفتاری که در رشد یا سقوط انسان، دخالت دارد، موضوع تکلیفی است، گرچه بالتأمل. و این همان تأملی است که شارع از مجتهدین و فقها انتظار دارد و البته قبول داریم که حوزه‌های ما در این مورد کوتاهی‌های بسیار کرده‌اند.



رابعاً: این که فقها و رجالیونی هستند که بخش عمده‌ای از روایات را به دلایل و قدح‌های گوناگون «سندی» و «دلالتی» و «مقامی»<sup>۷۳</sup> از دایره‌ی اعتبار و مرجعیت، کنار می‌گذارند، پس دامنه‌ی دین بر چیده می‌شود، نمی‌تواند نوعی تسهیلات موجه جهت ترک منابع احکام شرعی از قبیل سنت معصوم و پیشرفت سکولاریزاسیون به شمار آید. چون این فقها و رجالیون، مطمئن باشید که از نقطه عزیمت حضرات عالی چنین نظری اظهار نکرده‌اند و بر خلاف مواضع سکولاریستی، آنان دغدغه‌ی شریعت و تقرب به شارع و التزام به احکام و روایات را داشته‌اند و اگر روایت یا روایاتی (آن‌هم نه ۹۰٪ روایات!!) را سندا یا دلالتاً یا مقاما معتبر نمی‌دانند، بدان معنی است که مفاد آن «ماتور» را حکایت از «شرع مقدس» نمی‌دانند نه آن که آن را عین شرع بدانند و معذک نادیده بگیرند. پس برای این عمل، حجت شرعی می‌خواهند و دارند (گرچه مُخطی باشند).

اما نکته‌ای که دانستن آن مفید خواهد بود این است که دایره‌ی نصوص معتبر، تنگ نیست و همه‌ی زندگی بشری را فرا می‌گیرد و اگر تنگ بود پس این همه جوش و جلا برای سکولار کردن و خصوصی کردن اسلام و بریدن دست دین از حکومت‌ها و اجتماعیات چه وجهی دارد؟!

خامساً: دایره‌ی نصوص معتبر، هر چه هم تنگ باشد باز مبانی دورکیمی و مادی، به همان موارد اندک هم تن نمی‌دهند. می‌پرسم: آیا همان چند حکم شرعی منصوص در قرآن که هیچ مشکلی در سند و دلالت هم ندارد و هیچ فقیهی (شیعه و سنی) در حجیت و الزام‌آوری آن تردید نکرده است (هم‌چون حد زنا و سرقت یا احکام ارث و...) را در عصر سرمایه‌داری

73- سند، دلالت و مقام صدور، سه فاکتور مهمی است که رجالیون و اهل روایت ما در بررسی اتقان و حجیت روایت بدان‌ها التفات دارند.

مدرن!!، لازم‌الاطاعه می‌دانید و تن می‌دهید؟! با این نوع دین‌شناسی، آیا همان منصوصات قطعی و متواتر در قلمروی احکام اجتماعی و حکومتی و حقوقی و سیاسی را می‌توان قبول داشت (چه رسد به ما لا نص فیه؟!). آیا مشکل این مبانی، معتبر بودن یا نبودن یک روایت است یا مشکل التزام به همان نصوص معتبر؟! از قضا، سیره‌ی جاریه‌ی معترضین به اصول‌گرایان، تحفظ اصولگرایان بر اجرای حدود و احکام منصوص از قبیل حدود و دیات و احکام ارث و... در عصر سرمایه‌داری، مدرن است و نه «ما لا نص فیه!!» و چرا گمان می‌کنید هر جا که نص معتبر نیست نوبت به عقل سکولار و جولان بی‌دینی می‌رسد؟! باید اکیدا تصریح کرد که «سکولاریزم» گرچه، «بی‌تفاوت به دین» و «منادی تفکیک قلمروها» معرفی می‌شود اما در واقع، مُکذَّب (لا اقل بخشی از) معارف و احکام دینی است.

### قیاس و تنقیح مناط

۳-۵- «قیاس»: آقایان اصرار دارند که «قیاس» (هر نوع آن و به هر درجه)، مکانیزمی برای سکولاریزاسیون و غیردینی کردن دستگاه فقهی است و شیعه نیز علی‌رغم مخالفت، عملاً مرتکب آن می‌شده و می‌شود و به «تنقیح مناط در احکام مستنبط العله» اشاره می‌کنند که، با چند درجه تنقیح، به فلسفه‌ی احکام و قواعد کلی (مثل لا ضرر!) رسیده سپس با تخصیص مناط، احکام جدیدی مطابق‌تر با عرف، وضع می‌کرده‌اند.

پاسخ) اولاً: گرچه مواردی از قیاس، چنان‌که می‌گویید، خروج و تخلف از شرع هست و لذا در روایات ما باعث «محقق دین» (همان عرفی شدن در اصطلاح شما)، دانسته و تحریم شده اما نکته این‌جا است که حتی شدیدترین و قبیح‌ترین انواع قیاس هم به عنوان مکانیزمی برای سکولار کردن، مد نظر

برادران اهل سنت نبوده است زیرا قائلین به قیاس، در واقع، آن را راهی عقلی به سوی حکم شرعی (و نه حکم عقل عرفی) می‌دانند و لذا قیاس را جزء منابع اجتهاد شرعی<sup>۷۴</sup> و عملیاتی عقلانی برای نیل به «احکام» می‌شمارند نه گریز از شرع و ادبار از دین به سوی عرف سکولار!! شما قیاس را هم به درستی نشناخته‌اید. «قیاس» به دلیل عدم دسترسی به احادیث نبی اکرم(ص)، (به علت مبارزاتی که با نشر و حفظ حدیث به دلایل گوناگون در سده‌ی نخست اسلام شد) و به علت قطع رابطه‌ی فکری و معرفتی با اهل بیت پیامبر(ص) که سخنگویان، مفسران و تجسم اسلام و ادامه‌ی پیامبر(ص) بودند، در میان بخشی از فقهای 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 خلفا و بزرگان مورد تمسک قرار گرفت و سپس کسانی چون «ابراهیم بن یزید نخعی» و «حماد بن سلیمان» و «ابو حنیفه»، آن را تئوریزه و شایع کردند.<sup>۷۵</sup>

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<sup>۷۶</sup> علیه»، حکم شرعی معتبری داشته باشد که منحصر به موضوع خاص نشده و علت آن (وجه شبه و علت قیاس

74 - ۱- جمال‌الدین عثمان مالکی در «منتهی السؤل والأمال»

۲ - آمدی شافعی در «الاحکام فی اصول الاحکام» ۳ / ۴

۳ - قاضی عبدالله بیضاوی شافعی در «منهاج الوصول الی علم الاصول»

۴ - مرحوم شیخ بهایی در «زبدیه الاصول» و...

75 - حماد، که شاگرد ابراهیم و استاد ابوحنیفه بود. تاریخ الفلسفه الاسلامیه، ۲۰۵.

که جامع مشترک بین اصل و فرع است) نیز روشن و منضبط بوده و مدار حکم (اثباتا و نفیا) عام و غیرمخالف با سایر احکام شرعی باشد. پیدا است که قائلین به قیاس هم گرچه دچار خطا در روش شده‌اند اما دغدغه و هدف آنان، کشف عقلی از حکم شرعی (نه حکم عرفی و سکولار) بوده است.

ثانیاً: همه‌ی انواع قیاس و همه‌ی درجات آن، مطلقاً کارکرد واحدی ندارند و تنها در نام، مشترکند لذا برخی مشروع و برخی نامشروع‌اند. آنچه ما قبول نداریم، «قیاس تمثیلی»<sup>۷۶</sup> است که به صرف تشبیه موضوعی به موضوعی، «حکم شرعی» را بخواهیم بفهمیم زیرا «تشبیه»، قطع عقلی به حکم شرعی نمی‌آورد و لذا حجت نیست، منجز و معذر نیست؛ اعم از آن که قیاس «طرد» یا قیاس «عکس» باشد. ولی قیاس منصوص‌العله (به عنوان نمونه)، در واقع، راه تشبیه مبتنی بر حدس و ظن و استحسان را نمی‌رود بلکه تبعیت از نص است زیرا احکام شرع، تابع علت و مناط (مصلحت نفس‌الامری) هستند و لذا اگر علت یک حکم، منصوص و مشخص است از باب تبعیت «معلول از علت» تسری می‌یابد.

«قیاس اولویت» نیز در مواردی که حکم «منطوق» و «مفهوم»، یکی باشد و ملاک حکم منطوق به طریق اولی (اولویت قطعی نه ظنی و خیالی) در «مفهوم» باشد، جریان می‌یابد که باز موجب قطع عقلی بر حکم شرعی است، در غیر این صورت ما را به حکم شرعی و اصل نمی‌کند و حجیت ندارد. قیاس «مستنبط‌العله» هم در موردی است که مجتهد، به «علت» حکم، عقلاً و بدون نص شرعی پی ببرد. این‌جا نیز اگر «قطع» باشد، حجت شرعی

76- دست کم ۶ نوع قیاس در کتب اصولی اهل سنت ذکر شده و قیاس تشبیهی که شق مشهور آن است در واقع، از سنخ تمثیل منطقی است.

است ولی در مواردی که قطع نیست (اغلب موارد) نمی‌توان «علت» را استنباط شده فرض کرد و گمان و وهم، حجت نیستند. مهم، نوع و دقت «استنباط» است.

راجع به «تنقیح مناط»<sup>۷۷</sup> هم ملاک آن است که «مناط» اگر مقطوع باشد، قابل تنقیح است و قیاس مناط واقعی را ما حجت می‌دانیم اما آن‌جا که «مناط»، مشکوک یا مظنون یا حتی موهوم باشد چگونه و با کدام عقلانیت، قابل اتکا می‌باشد؟!

و اما «تخریج مناط» چیز دیگری است و قیاس از راه «تناسب»، میان حکم و موضوع است. در واقع تعیین علت است که به نوبه‌ی خود تابع چگونگی تخریج و «کشف مناسبت» می‌باشد. «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 تایید نمی‌کنند و تورقی در متون اصولی فرق اهل سنت این را فاش می‌گوید.<sup>۷۸</sup>

رابعاً: راه‌دادن به عقل، لزوماً به کارگیری «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 این‌ها، از باب پرنسیب‌سازی هم نیست بلکه تن‌دادن 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 «مُدِر» بلکه «مَدِر» نیز می‌داند، کجا مخالف «عقل»

77- «مناط»، ملاکی است که قاعدتاً شارع، حکم شرعی را بدان منوط و معلق کرده است و در واقع حکم متوجه آن است.

78- مکتب فقهی «حجاز» به رهبری مالک بن انس و نیز احمد بن حنبل و همچنین پیروان داوود بن علی اصفهانی و ... از مخالفان جدی «قیاس» بودند.

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 نمی‌کاهد.

سادساً: چنانچه گفتیم تنقیح مناط، اقسام دارد که برخی مقبول و برخی مردود می‌باشند ولی ما نیز قبول داریم که اگر (و اگر) مجتهدی «قطع» به «فلسفه‌ی حکم» یافت حق تسری دارد، منتهی نکته این است که ظن و استحسان و گمان، ما را به مناط واقعی حکم نمی‌رساند و لذا شرعا و عقلا 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 «تشریح» در قبال شرع الاهی نیست بلکه چنانچه از نامش پیدا است، قیاس و تشبیه به «شرع» و مثلاً کاشف از «حکم شرعی» است، آن‌هم متناسب با حکم شرعی دیگری که همان «مقیس علیه» یا «مشبه به» باشد (نه با عرف سکولار).

### سیره‌ی عقلاء، ربطی به سکولاریزم ندارد

۳-۶- «عرف مسلمین و سیره عقلا و اجماع»: صاحبان این طرز فکر این سه را در یک ردیف به یکدیگر عطف کرده و مجرای عرفی شدن و سکولاریزاسیون و در واقع، راه‌هایی جهت خروج از قلمروی شرع می‌دانند و از چند حیث خطا کرده‌اند:

پاسخ) اولاً: این سه چیز، سه چیزند نه یک چیز! «عرف متشرعه» غیر از «سیره‌ی عقلا»، و این هر دو، غیر از «اجماع»‌اند.

ثانیاً: مفاد روایت شریفه که امت من بر باطل اجماع نمی‌کنند.<sup>۷۹</sup> این است که امت اسلام، همگی اجماع بر باطل نمی‌کنند و این اتفاقاً بد خبری برای کسانی است که دغدغه‌ی سکولار کردن «شریعت» اسلامی را داشته و منتظر اتفاق نظر مسلمین بر ترک احکام سیاسی، اجتماعی و حکومتی اسلام می‌باشند. این که مسلمانان اجماع بر باطل نمی‌کنند، خبر از رشدیافتگی و التزام امت است که بر خلاف شرع، ائتلاف نخواهند کرد نه آن که راه برای اباحی‌گری باز باشد. تکلیف «اجماع» مصطلح نیز روشن است که ملاک در حجیت آن (اعم از محصل و منقول)، کاشفیت از حکم شرع و رضایت معصوم (ع) است.<sup>۸۰</sup>

ثالثاً: «عرف مسلمین» با تصریح بر «مضاف‌الیه» (مسلمین)، چه مشکلی از شما حل می‌کند؟! واضح است که چرا عرف مسلمین با عرف کفار و عرف سکولار از بن متفاوت است. قید «مسلمین»، نوع و جهت 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 بی‌تفاوت نمی‌تواند باشد. «شرع» به «خلاف شرع» (نقیض خود) ارجاع نمی‌دهد.

عرف را اگر «سیره‌ی 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 درآمده است. ممکن است «عادت» را اعم از «عرف» یا حتی مغایر آن دانست و یا عرف را «عادت عقلانی» که مطبوع عقل سلیم

79- «لن یجتمع امتی علی خطأ، این حدیث را به سند شیعی نیافتیم و اگر مدرکی در روایات شیعه دارد، بر بنده مجهول است.

80- علاقمندان به بحث «اجماع» در اصول مظفر (جلد اول)، فرائداصول و کفایه‌الاصول می‌توانند رجوع کنند.

باشد و با نص شرعی مخالف نباشد، تعریف کرد. عرف‌های زیادی داریم که بر خلاف قطعی عقل و طبع سلیم و فطرت است اما به دلیل تربیت غلط و فساد فکری یا اخلاقی جامعه یا نظام، شایع و عادی و عرفی شده‌اند. عرف‌های فاسد یا خرافی بسیاری امروزه بر رفتار ملل حاکم شده است. آیا همه‌ی این آداب و عادات، قابل امضا است؟!

شرع به کنار، اگر همه‌ی عرف‌ها عقلانی است پس این همه اختلاف و تضاد و این همه تحول در عرف‌های بشری از چیست؟ مجال است که متناقضین، هر دو عقلانی باشند، پس عرف، فرهنگ و روشی است که مستمرا در جامعه‌ای، معمولی شده و اعم از صحیح و فاسد می‌باشد. عرف‌ها برخی قابل ابقا و برخی قابل اصلاح‌اند و گرنه عادت جمهور و هرچه در جامعه‌ای «مُتَلَقی به قبول» شده و جا افتاده لزوماً معقول یا مشروع و به مصلحت نیست و از این جا است که شیعه مطلقاً «عرف» را جزء منابع احکام شرع نمی‌داند.

خامساً: گروهی از برادران اهل سنت نیز که «عرف» یا «عرف مسلمین» یا «جماع» را حجت گرفته‌اند، آنها را طریق کشف «حکم شرعی» دانسته‌اند و نه راهی برای گریز از ساحت «شرع مقدس». و این از شرایطی که برای حجیت «عرف»، قائل شده‌اند، پیدا است از جمله:

۱. 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) تایید شده و کاشف از رضایت شارع باشد. چنانچه در باب «سیره‌ی متشرعه» و «بنای عقلا» نیز همین شرط را معتبر می‌دانند.



۲. 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» واگذارده و تشخیص با عرف است.

۳. ملازمات عرفی: مواردی که عرف به دلالت التزامی می‌فهمد گرچه با لحاظ دقی و عقلی چنین ملازمه‌ای نباشد. چنانچه ملاحظه می‌کنید هیچ‌جا سخن از رجوع به «عرف» در برابر «شرع» و به عبارتی «عرف سکولار» نبوده و همه‌جا سخن از عرف منصوص یا عرف مسکوت (ولی مباح) است.

سادساً: اساساً عرف، کارکرد عادی و بی‌ضابطه و تربیت‌ناشده است، قانون اعلام‌نشده و نامدون، است و در کشورها و جوامعی که از پشتوانه‌های متقن و غنی فرهنگی، شرعی و عقلی برای حقوق و اخلاق و قانون‌گذاری محرومند معمولاً «عرف»، جای همه‌ی این عناصر را گرفته و حتی بستر و زمینه برای حقوق و اخلاق و منشأ قانون می‌شود. چنانچه در آمریکا و انگلیس که به حقوق پوزیتیویستی و به «قرارداد» (به جای همه چیز و در هر موردی) تکیه داده‌اند، عمده‌ی قوانین کنونی، همان عرف‌های سابق است.

در جزیره‌العرب پیش از اسلام نیز همان عرف‌های جاهلی، منشأ حقوق و اخلاق بود ولی در فرهنگ اسلامی که از شریعت و فقه غنی برخوردار است، «عرف»، سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده نیست مگر در مقام «اجرای قانون» یا «تفسیر قانون»!!

سابعاً: در دیدگاه برخی از اهل سنت، «عرف» با «سیره‌ی 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 مستقلی نمی‌دانند بلکه اعم مشروع و نامشروع می‌شمارند. «عرف» را نخستین بار در قرن ۲ هجری، ابوحنیفه و مالک، مستند حکم شرعی قرار دادند ولی در حدود اعتبار و حجیت آن میان خود اهل سنت نیز اختلاف است. به عنوان نمونه، حنفی‌ها 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 لاعلاج با ادله‌ی شرعی را شرط می‌کنند که به کلی «عرف» را از حیز انتفاع برای سکولاریست‌ها ساقط می‌کند.

### هرمنوتیک و فروکاستن دین

۷-۳ - دین حداقلی و دین حداکثری: یکی دیگر از مستمسکات سکولاریزم، طرح نظریه‌ی «دین حداقل» است. بنده این تقسیم (به حداقل و حداکثر) را محصول عدم اعتنا 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 ضددینی می‌دانم و گرچه مرتبط با تأویل زبان دینی و مباحث علم‌التأویل و هرمنوتیک و از سویی هم به فلسفه‌ی ادیان و نیز مباحث اپیستمولوژیک است، که عمدتاً جدید تلقی می‌شوند اما تجدید تعبیری از همان «تفسیر به رأی» و نیز «ایمان ببعض و کفر ببعض» است. این منطق، به جای «انتظارات دین از ما» راجع به «انتظار ما از دین» سخن می‌گوید و محصل این تز، آن است 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، جدی و غیرجدی، لازم‌الاتباع و غیر لازم‌الاتباع تقسیم می‌کنیم و در واقع دین در ذیل مشهورات و مقبولات عصری، تأویل و «صلی - فرعی» می‌گردد. ما نام این عملیات را تئوریزه کردن «تفسیر به رأی» و ایجاد امکان برای ترک بخش عمده‌ای از «شریعت» و عوض کردن جای «تابع» و «متبوع» می‌گذاریم. «دین» را صد در صد تابع «ذهن» متدین کردن است، حال آن‌که «ذهن» باید درصدد درک «دین» و تابع دلالات «متن» (منطوقا و مفهوما) باشد.

بر اساس این نظریه، پیش‌فرض هر فرد، انتظار وی از دین را معلوم می‌کند و از خود «دین» نباید پرسید که «به چه کار می‌آید؟!» و حتی اگر به صراحت، رسالت و اهداف خود را با بشریت واگوید 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 اومانیزم‌ها، لیبرال‌ها، پروتستان‌ها و فرهنگ بورژوازی بر سر «دین» در هر ۳ بعد آن (عقاید، اخلاق و احکام عملی) آمده، می‌کنیم. و کاری علی‌حده است و امیدوارم در جلسه‌ی دیگری که در مبانی اپیستمولوژیک و نیز هرمنوتیک این نظریات بحث خواهیم کرد بتوانیم ابعاد مسئله را روشن‌تر کنیم، 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 به دلخواه 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 می‌داند و به آرای دورکیم و... تکیه داده، قابل پیش‌بینی است که چه گونه انتظاراتی از «دین» را مد نظر دارد؟!

این آقایان اگر انتظاری هم از دین داشته باشند «حداقل 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 قُرُق‌گاه‌های کوچک، همچون جزیره‌ی «واتیکان» در دل اقیانوس «مغرب‌زمین» 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.)

بعد هم به این اکتفا نمی‌کنند و حتی عبادات را هم به شکل دیگری مخدوش می‌کنند و آن‌جا با پوشش عرفانی، شریعت‌ستیزی می‌کنند و در مرحله‌ی بعد هم عرفان را پیش پای پوزیتویسم، قربانی می‌کنند. عرض می‌کنم: بسیار خوب! ما کوتاه می‌آییم و همان «دین حداقل» یعنی حداقل «انتظار از دین» را می‌چسبیم و می‌پرسیم:

همان «دین حداقلی» و قدر متیقن‌های دین را آیا لازم‌الاطاعه می‌دانید؟! آیا حتی دین حداقلی با مبانی دورکیمی سازگار است؟

مگر اجرای احکام و حدود الهی، مبارزه با کبایر اخلاقی، وجوب حجاب و زکات و نماز و خلاصه التزام نظری و عملی به واجبات و محرمات فردی و اجتماعی، قدر متیقن نیستند؟! اگر هست، ما نیز بیش از این چیزی نمی‌گوییم و این حداقل، عین حداکثر است.

قدر متیقن شرع (دین حداقلی!)، دست کم شامل احکام مقطوع دینی که ناظر به بسیاری ابعاد سیاسی، قضایی، اقتصادی و آموزشی است و مبلغ کلائی از این احکام قدر متیقن، بدون اهرم «حکومت اسلامی» ممکن نیست. پس حتی دین حداقل هم با حکومت سکولار نمی‌سازد. زیرا دین حداقلی (قدر متیقن 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 متیقن دین» باید در عصر غیبت نیز اعمال شود، همین. سکولاریزاسیون کجا و عمل به قدر متیقن‌های شرع کجا؟!!

اساساً یکی از موارد قدر متیقن شریعت (که بر اساس دین حداقلی، افعال مکلف نباید با آنها مخالفت داشته باشد) آن است که «افعال مکلف باید مبتنی بر شرع باشد»، و میان این دو عبارت، تفکیکی نیست و بنابراین از تأویل و «انتظار شما از دین» که بگذریم میان این دو مضمون، فاصله‌ای نیست که بخواهید (با عرف سکولار) پر کنید.

کمترین قدر متیقن شرع (دین حداقلی)، ضرورت مطابقت با احکام و عدم مخالفت با واجبات و محرمات الهی است. اگر در متن دین، تنصیص بر وظیفه‌ای شده (چه حداقل و چه حداکثر)، باید اطاعت شود و اگر تنصیص نشده باز تکلیف آن روشن است و احتیاجی به عرف سکولار نیست.

یکی دیگر از ملزومات نظریه‌ی آقایان این است که: (دین، اساساً سلبی است نه ایجابی). یعنی دین عبارت است از یک‌سری منع و حصر که نقش سیم خاردار را ایفا می‌کند و هیچ طرح و ایده‌ای برای جامعه‌سازی و تنظیم روابط سیاسی، اقتصادی و حقوقی ... ندارد و مقداری امر و نهی شخصی و

عبادی است و از برنامه‌ی حکومت و عدالت و تربیت، هیچ خبری نیست، این تفسیر و انتظاری است که از دین دارند؟!

ثانیاً: اگر «عرف» را جزء منابع فقهی می‌پذیرید دیگر چرا در عین حال، آن را پرکننده‌ی خلا فقه و احکام و در جهت سکولاریزه کردن فقه می‌دانید؟! آیا این آشفته‌گویی عمدی است؟!

ثالثاً: ادله‌ی دینی (متن کتاب و سنت)، خود، می‌گویند که چه انتظاری از دین باید داشت. با کمترین آشنایی با قرآن و حدیث، اگر شائبه‌ی انکار و تکذیب و تحریف در کار نباشد، روشن می‌شود که دین، حداقل رسالت را بر عهده دارد یا حداکثر آن را؟!

مگر آن که بخواهیم زبان دین را از حلقومش بیرون بکشیم و علی‌رغم تصریحات دین آن را از عرصه حکومت و سیاست، حذف کنیم. اگر دین تنها به بیان مناسک عبادی و برخی احکام فردی یا حقوق خصوصی اکتفا کرده بود، طبیعی بود که انتظار بیشتری از دین نمی‌توان داشت. اما اگر متون دینی متعرض عمده‌ی ابعاد زندگی فردی و جمعی، در حد کلیات و حتی برخی جزئیات (در مواردی که عقل و تشخیص بشری عاجز است و شرع آن را از عهده‌ی خویش، بیرون نمیداند)، شده است چگونه می‌توان سکوت در اجتماعات و امر حکومت را به دین نسبت داد؟! سکوت «شرع» چیزی است و «ساکت‌سازی شرع»، چیز دیگری! (و چه ارتباط جالبی میان این توصیه‌ها با مباحث «زبان دین» در فلسفه‌ی لینگویستیک و فلسفه‌ی تحلیلی انگلیسی است!!)

رابعاً: آقایان، مدعی وضع قوانین عرفی و غیرشرعی و فارغ از دین از سوی مجلس شده و به مرحوم شیخ فضل‌الله نوری، نظریه‌ی استتباط کلیه‌ی

قوانین ریز و درشت از «نصوص» را نسبت داده و آن را غیرممکن دانسته است.

در پاسخ باید گفت: کلیه قوانین، قرار نیست که مستقیماً و عیناً و جزئاً، منصوص باشد و مفهوم شرعی و اسلامی بودن حکومت نیز این نیست. «مشروعیت»، اعم از «منصوصیت» است. آنچه شرط است اولاً عدم مخالفت با شرع است. از طرفی هیچ مورد مهم و مؤثر در هدایت و سعادت بشر (فردی و جمعی) نیست که به هیچ عنوان (کلی و جزئی) در لسان قرآن کریم و مفسران «راسخ فی العلم»، مورد اشاره و بحث قرار نگرفته باشد. این ادعای مرحوم شیخ شهید است و بحث بر سر این دکتترین، بحث علی‌حده‌ای است و ما نیز بدان معتقدیم. و اما منصوص‌نبودن، مترادف با نامشروع بودن و به اصطلاح «عرفی (سکولاریستی) بودن» نمی‌باشد. شریعت، خود، به حکومت اسلامی، حکومتی که با التزام به آرمان‌ها، مبانی و روش‌های اسلامی تأسیس و اداره شود، اختیارات وسیع داده است، از جمله حق قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی اجرایی در راستای کلیات و اهداف شرع مقدس، اعم از آن که «منصوص علی‌الخصوص» یا در راستای عمومات و اطلاعات شرعی و در جهت تأمین اهداف کلی دین، باشد و در این صورت است که تمام برنامه‌ریزی‌ها و قوانین عقلی، شرعی نیز خواهند بود و حکم عقل در راستای شرع، همان حکم شرع است.

### «خاتمیت»، ختم رسالت یا ختم دیانت؟!

۳-۸- ختم نبوت: این جریان فکری نظریه‌ی «خاتمیت» و «غیبت کبری» را نیز زمینه‌ساز سکولاریزم و توجیه‌کننده‌ی خروج از حریم قدسی شرع به عرصه‌ی به اصطلاح عقل عرفی دانسته است. در جواب باید گفت:

پاسخ) اولاً: فلسفه غیبت کبری، غیر از «ختم نبوت» است و شیعه به هر دو جداگانه قائل است.

ثانیاً: «خاتمیت»، گرچه با «بلوغ بشر»، بی‌ارتباط 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 نظریه‌ی مرحوم اقبال لاهوری و مرحوم دکتر شریعتی و برخی دیگر در باب خاتمیت دارند دقیقاً در رد استدلالی و دقیق چنین طرز فکری است. خاتمیت، ختم «دیانت و شریعت» نیست بلکه ختم «نبوت و تشریح» است ولی تحلیل آقایان در تداوم نظریات غلطی است که دوران «دین» را در عصر جدید خاتمه یافته دانسته‌اند و بیشتر، مراد آنان ختم دوران «حکومت اسلامی» است زیرا با اصل دینداری در حد عبادات، مسئله‌ی چندانی ندارد.

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

رابعاً: مؤید دیگر به نفع ضرورت سکولاریزاسیون، «انتفای تدریجی بخشی از احکام»، دانسته شده‌است. به عنوان نمونه «فقه‌الطیابه» نامی است که بر دستورالعمل‌های بهداشتی پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت پیامبر (ص) گذارده و اظهار امیدواری کرده‌اند که چنانچه این دستورالعمل‌ها به تدریج در جامعه‌ی دینی متروک شده، سایر دستورات و تعالیم ایشان در امور اجتماعی



و حقوقی و سیاسی و... (به تعبیر وی، فقه‌التجاره، فقه‌السیاسه، فقه‌الارث و فقه‌القضا) نیز در اثر پیشرفت حقوق و تجارت و... (نظیر علوم پزشکی) کنار گذاشته شوند. همان‌گونه که به علت فسخ مناسبات برده‌داری، بخشی از تراش فقهی ما - فقه‌الاماء و العیید و احکام القن - تعطیل شده، همگام با تکامل نوع بشر، سایر احکام نیز مندرس و متروک یا مطابق با عرف زمانه، بازسازی می‌شوند.

بسیار خوب! پیدا است که آقایان چه می‌گویند؟! و با چه نگاهی به پیامبر(ص) و اهل بیت عصمت(ع) و سخنان و تعالیم ایشان می‌نگرند. بنده ضرورتی در پاسخ گفتن به این بند نمی‌بینم و سکوت را اولی می‌دانم ولی از ذکر این نکته نمی‌توان گذشت که هیچ‌یک از فرمایشات معصومین خلاف واقع و غلط نبوده است. عده‌ای به صراحت، نسبت «جهل» (حداقل) به معصومین(ع) داده‌اند و حساب خود را با اصول عقاید روشن (و بازسازی!!) کرده‌اند باید دانست که دستورالعمل‌های بهداشتی ایشان، ارشادی اما مصیب و صادق است و امروز هم توصیه‌های ایشان، قابل اجرا و مفید است و البته آن توصیه‌های بهداشتی را واجب و راه حل منحصر ندانسته‌اند.

دستورالعمل‌های بهداشتی اسلام، شامل دو دسته ادله است. برخی توصیه‌های کلی و مهم که زمان نمی‌شناسند و برخی، مصداقی و مربوط به شرایط و موارد و افراد خاصی است و تفکیک این دو از یکدیگر، احتیاج به کارشناسی دارد. از طرفی بخش عمده‌ای از روایات طبی و بهداشتی از «اسناد» محکم و معتبر برخوردار نیستند از جمله «طب‌الرضا(ع)» و به ضرس قاطع نمی‌توان همه‌ی 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: «قطعا درست بوده‌اند». منتها نکته‌ای که مغفول

می‌ماند، 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 می‌گویند اما غلط، دروغ و خطا نمی‌گویند.

اگر داروی امروزی در آن روزگار نبوده ولی توصیه‌ی امام قطعاً در جهت بهداشت و مداوا مؤثر و صحیح بوده‌است و البته توصیه‌های بهداشتی اسلام، سهم مهم ولی کوچکی را نسبت به سایر تعالیم آن تشکیل می‌دهد 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 راه‌حل‌های بهتر، اولویت داده شده بلکه اساساً «پزشکی» به سریع‌ترین پیشرفت‌ها در دامن تمدن اسلامی دست یافته است و البته باید افزود برخی از توصیه‌های پزشکی در روایات هم که به لحاظ سند و محتوا، مشکلی ندارند و خصوصیت موردی هم ندارند، مفید بودندشان امروز هم بلاشکال است و غالباً هم با علوم تجربی، تصدیق شده‌اند؛ به خصوص امروز که در جهان، یک نهضت بازگشت به داروهای گیاهی و علامت سؤال بر داروهای شیمیایی به وجود آمده است. معذک طبابت را با «قضاوت و سیاست» نباید مقایسه کرد، زیرا در این موارد اسلام هزار بار بیش از امور بهداشتی دستورالعمل و حساسیت دارد و به رسالت مستقیم و اصلی‌تر دین، مربوط‌ترند زیرا روح ناسالم در بدن سالم، مشکلی را حل نمی‌کند.

نکته‌ی دیگر آن که وجوب احکام فقه‌التجاره، فقه‌الارث و... بستن راه بر تعقل و راه‌حل‌های اسلامی دیگر نیست. به واجبات ارث و قضا و... عمل کنید، اگر هزار و یک فکر دیگر هم دارید، جهت اصلاح امور و تأمین اهداف اسلامی و تأمین جامعه‌ی سالم بکنید و اختیاراتی هم که شارع به

حکومت شرعی داده است دقیقاً در همین امتداد است. مزید بر این‌ها، اصرار شیعه بر انفتاح دایمی باب اجتهاد است که تقریباً هیچ بن‌بستی را حل نشده نمی‌گذارد. تُراثِ فقهی و به عبارتی احکام‌الله نیز هرگز تعطیل نمی‌گردد و «انقضای حکم» به «انتفای 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 به دلیل انجام رسالت خود بوده است. اسلام، مناسبات برده‌داری را با آن وضعی که در خارج از قلمروی اسلام جاری بود، حمایت نکرد بلکه آن را اصلاح کرد و به عنوان یک واقعیت حقوقی در سراسر جامعه‌ی بشری (که در آن روزگار و تا قرن‌ها بعد هم در شرق و غرب عالم جریان داشت و هنوز هم در همان شکل یا به اشکال جدید و مدرن جریان دارد)، در ازای آن، وضع گرفت و به عنوان 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 افتخارآمیزی بود که به نفع 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 اکیدا و به طور کلی منع فرمود و فقه بردگان، 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 به جای جمع کردن اسیران در پادگان و اردوگاه، آنان را میان رزمندگان و خانواده‌های مسلمان تقسیم می‌کردند تا علاوه بر آن که دوره‌ی کارآموزی و اصلاح در جامعه‌ی 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 جامعه‌ی 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.

### به روز بودن احکام، به کدام معنا؟

هم‌چنین تعبیر «عدم مناسبت احکام با زمان و مکان» که در تعابیر گرایش سکولاریزه کردن اسلام، به کرات 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. تراش 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 آن است که آقایان می‌گویند و می‌خواهند. از کسانی که صریحا 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 می‌کنید؟!

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

پیدا است که بغرنج‌های شما محدود در توصیه‌های بهداشتی اسلام نیست بلکه کلیه احکام اسلام را (و معلوم نیست که چرا مناسک و عبادت را استثنا می‌کنید؟ حتماً برای رعایت مقدسات!!) متروکه یا استحاله شده می‌طلبید و این را به صراحت گفته‌اید. باید گفت که ملاک، در «مناسبت» با انسان، به انسان‌شناسی ما بستگی دارد و به اصل نگاه شما به دین و انسان مربوط است. بحث ما، در این زمینه، پیش از آن که بر سر بخشی از احکام و فروع دین باشد بر سر «اصول دین» می‌باشد. فرض کنیم مواردی را که دیگر مناسبتی با زمان و مکان ندارد (و این فرض، اشکال شرعی هم ندارد بلکه اتفاق می‌افتد و طبیعی است که بیفتد)، بدین معنی که موضوع، منتفی شده یا عناوین ثانویه عارض گشته یا موضوع، تغییر یافته است، باز هم صورت مسئله‌ی جدید، راه حل شرعی جدید دارد و از آن نباید تعبیر به «متروک شدن دین» کرد بلکه حکم دینی دیگری است که از راه می‌رسد.

### عناوین ثانوی، حکم شرعی یا لائیک؟

۳-۹- توسعه‌ی نطاق عناوین ثانویه: همچنین عناوین ثانویه را محملی به سوی غیردینی کردن مناسبات اجتماعی دانسته‌اند و نمی‌دانم چرا؟ عناوین ثانویه که اساساً مجعول از ناحیه‌ی شرع و جزء احکام شرع است و مستند دینی دارد و راه حلی دینی است چگونه مستمسکی برای سکولار کردن «حقوق» است؟! وضع این عناوین در شرع، اتفاقاً دلیل بارزی است بر آن که شارع، هم در مقام تشریح و هم در مقام امثال و عمل، مراعات مایطاق و مالایطاق و ظرفیت جامعه و مراعات عُسر و حرج مردم را فرموده است، نه

آن که تنها عناوین اولیه، حکم شرعی باشند، که با مکانیزم‌های برون دینی ترمیم گردند و اساساً «اولیه» و «ثانویه»، نام‌هایی است که بعدها فقها گذارده‌اند 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 سیره‌ی 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 نمی‌باشد و قابل توسعه نیست مگر با مدرک شرعی، و اگر توسعه یافت، دامنه‌ی شریعت، توسعه یافته است نه آن که برچیده شده باشد.

### حکم حکومتی، ضامن شریعت

۳-۱۰ - فتح باب «احکام» مفوضه: احکام مفوضه، همان احکام سلطانی و یا حکم حکومتی است که موضوع اصلی بحث است. آقایان مدعی‌اند این باب را اگر بکشاییم یک قدم مهم دینی به سوی سکولاریسم است. در جواب عرض می‌کنیم 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 درصدد ساختن جامعه‌ای اسلامی و غیر سکولار است)، اختیارات وسیع در تنظیم نظام جامعه و در وضع قوانین در راستای اهداف شریعت و نیز تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی در چگونگی اعمال عناوین اولی و

علاج تراحم‌های جاری دارد. اگر شما از تفویض، چیز دیگری منظور کرده یا می‌فهمید، خود شما گردن بگیرید.

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

### متدلوژی فقه

۳-۱۱- اجتهاد پویا و تغییر متدلوژی فقه: آقایان، توصیه به پویا کردن 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 پویا است 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 سکولار کردن فقه)، «متد» کذایی را مستدلاً به جامعه‌ی علمی حوزه و محافل تخصصی ارائه دهید. البته پیشنهاد می‌کنم به خودتان زحمت ندهید، بهتر است متدلوژی کنونی فقهای شیعه، گرچه در مواردی به درستی استعمال نشده و مهم‌مانده و از همه‌ی 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 برخورد «ملتزم» با متن شرعی، جهت برداشت «حکم الله» در مباحث حقوقی، اقتصادی و سیاسی و... است؛ ولی معذل راه اصلاحات متدیک و

نظریات جدید در «اصول فقه» (به شرطی که منطقی باشد و به انکار یا تحریف مبانی و متون دینی یا ترک آنها نینجامد)، همچنان مفتوح است و علم اصول، همواره معرکه‌ی همین آرا 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 صحنه‌ی «حکومت و قانون و جامعه».

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

### واصل شدن یا کافر شدن؟

۳-۱۲ - «اسقاط تکلیف عندالوصول»: این افراد گویا هر عبارت عربی بی‌ربط یا با ربطی که یافته‌اند و آن را مظنه‌ی فرار از شرع دانسته‌اند لابه‌لای فرمایشات شما تعبیه می‌کنند.

پاسخ) اولاً: این عنوان، ربطی به اصول فقه ندارد و مبحثی است که برخی صوفیه به کار گرفته‌اند که با «حمل بر صحت»، مخصوص مراتب «محو» و «فنا» و بی‌خودی و بی‌ارادگی حاصل از سكرات شهود و اشراق است که مشاعر ارادی و حسی فرد از کار بیفتند و لذا مکلف نباشد. البته برخی لایبالیان راحت‌طلب که خرقة‌ی تزویر و کشکول تحمیق برداشته‌اند برای فرار از تعهد و وظیفه و نفی التزام شرعی، بدان تفوه کرده‌اند؛ 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 بویی از معرفت و



عرفان ندارند و به مالیخولیا و خرافات، شبه‌اند و البته در دورانی که از «عرفان منهای خدا» و «منهای دین» هم می‌گویند، طبیعی است که عرفان سکولاریستی که از جمله پارادوکس‌های آخرالزمانی 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 بوده‌اند، اختفا جسته و به «شریعت» می‌تازند؛ حال آن که این تعابیر صرفاً مشترک لفظی است.

ثالثاً: صحبت از «وصول» است و اگر «وصول به مقصود مولا» 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 - واصل و غیر واصل - واجب فرموده و تفصیل نداده، آن وقت عاشق واصل! به خداوند عرض می‌کند: «نه آقا، حضرت عالی متوجه نیستید؟! برادر، صحبت از «وصول» است نه عدول!

### کدام عرف؟

۳-۱۳ - قبول «عرف امت مرحومه به عنوان مصدر تشریح»: این نیز ماده‌ی جدیدی به نفع عرفی کردن جامعه نیست بلکه همان عرف مسلمین و متشرعه است که حسابش را رسیدیم و گفتیم مصدر مستقلی برای تشریح و هرچه هم باشد «عرف امت مرحومه» غیر از عرف سکولار است.

### طاقت نوعی بشر یا بی‌طاقتی شخصی ما؟

۳-۱۴ - «توسل به قاعده‌ی لطف برای رفع تکالیف ما لا یطاق نوعیه»: باز هم موتناژ تعابیر نامربوط و استعمال اصطلاحات من‌عندی و در غیر جای

خود مصرف کردن عناوین کلامی. «تکلیف مالایطاق نوعیه»، بدین معنی است که «احکام اولی شرعی» (کلاً یا بعضاً) به گونه‌ای 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 مد نظر دارد «لایکلف الله نفساً الا وسعها» و مصلحت فردی و اجتماعی در رأس اهداف آن است، اینک غیرقابل تحمل برای جامعه‌ی انسانی خوانده می‌شود و این نیست مگر در راستای «انسانی ندیدن دین» و «دینی نخواستن انسان».

مشکل همین است که شما شرع و شارع را در اندازه‌هایی می‌بینید که می‌شود به انسان، ظلم کرده و غیرحکیمانه، تکلیف کنند که برای نوع انسان (نه اشخاص خاص و در شرایط خاص)، مالایطاق و غیرعملی باشد، حال آن که اگر «رفع عن امتی...» (حدیث رفع یا قاعده‌ی لطف یا ...) داریم همگی در وضع احکام شرع، لحاظ شده، نه در رفع آن‌ها!!

تشخیص «مالایطاق» از «مالایطاق» را هم اگر به عهده‌ی حضرات عالی بگذاریم، اطمینان دارم که تقریباً هیچ حکم جدی اسلام (به ویژه در اجتماعیات و حکومت و حقوق) را مستثنا نخواهید کرد.

### جبر تاریخی و سکولاریسم اضطراری!!

۳-۱۵- اثبات شرایط اضطرار در عصر سرمایه‌داری صنعتی: ادعا می‌شود

که عمل به احکام اسلام در عصر جدید باعث «اضطرار» می‌گردد.

پاسخ) اولاً: اگر اضطرار ثابت شود چه در عصر غارنشینی چه صنعتی، چه دوران فرامدرنیسم و چه آخرالزمان، به یک علت و یک اندازه و به قدر ضرورت (و مادام‌الضروره)، حکم شرعی مرتفع است، و این ترخیص، خود، امری شرعی است نه خروج از شرع.

ثانیاً: این که «عمل به شرع» در عصر سرمایه‌داری، امکان ندارد و موجب اضطراب می‌گردد پس باید احکام را کنار گذارد، صرف ادعا است. اگر شرع را کهنه و متعلق به جوامع بدوی می‌دانند اثبات آن به عهده‌ی ایشان است. عصر سرمایه‌داری چه عصری است؟ و آیا نظام سرمایه‌داری یک نظام لازم‌التحمل و ایده‌آل یا قهری است؟  
ثالثاً: اگر هم اضطراب ثابت شود باز از دامان شرع به دامان شرع گریخته‌ایم و نه به سوی عرف غیر شرعی!!

### «مصلحت نظام» و عُرفی‌گری

گفتیم که «مصلحت» در نظام اسلامی، تعریفی به خصوص مبتنی بر معیارهای دینی دارد و به همان اندازه که تعریف انسان در معارف اسلامی با تعریف او در قاموس لیبرال و نگاه اومانیزست‌ها متفاوت است، «مصلحت انسان و نظام و جامعه» از منظر اسلامی با «مصلحت انسان در ایدئولوژی سکولاریزم» مغایر می‌باشد. بنابراین مقایسه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه با اندیشه‌ی «دولت» (state) در غرب، مقایسه‌ی بی‌وجهی است. ابتدا از آن جهت که در نظام ولایت فقیه، مصلحت انسان را در دینی کردن مناسبات اجتماعی از طریق اجرای شریعت (حتی‌الامکان)، تأمین می‌کنند ولی در نظام سکولار یا قیصری، این «مصلحت» را در حذف شرع و دین از حکومت و قوانین اجتماعی می‌بینند.

تلاش آقایان در جهت هم‌راستا نشان دادن دکترین «ولایت مطلقه» با «دولت غیردینی» که انصافاً ابتکار جدیدی بود (و باید به ایشان تبریک گفت) تلاش جهت‌دار اما بیهوده‌ای است و دکترین امام، بر خلاف این نظریه نه تسریعی در جهت غیردینی کردن و سکولار کردن نظام، بلکه بسط

ید حکومت دینی در اداره‌ی مشروع جامعه‌ی جدید و در واقع، دینی کردن حکومت و حادثه‌های اجتماعی و مستحدثات عصری است.

صاحبان این فکر پس از آن که دو جنبه‌ی «یلی‌الربی» و «یلی‌الخلقی» برای فقیه قائل می‌شوند و با تحریف پیچیده‌ای از جنبه‌ی نخست، وی را صاحب ولایت مطلقه، منتهی نسبت به «فقه و احکام» و در جهت کنارگذاشتن کلیت شرع می‌دانند و معتقدند که دست او برای عمل نکردن و برای ترک کل فقه باز است.

از جنبه‌ی دوم نیز، فقیه را وکیل مردم دانسته‌اند که تنها باید حافظ منافع و خواسته‌های ملی باشد، و این «وکالت»، وی را ملزم می‌کند که از ولایت مطلقه‌اش بهره جسته و دین را به نفع آنچه منافع ملی نامیده‌اند از صحنه‌ی حکومت جزئاً یا کلاً کنار بگذارد و لذا «ولایت مطلقه‌ی فقیه» مقتدرترین مکانیزم سکولارکننده است. کمترین مشکل این تحلیل، آن است که بنا به تعریفی که از «دین» ارائه داده‌اند، نمی‌توانند بپذیرند که «منافع ملی» به معنی «مصلحت فردی و جمعی انسان»، در فقه، ملحوظ و مد نظر شارع در جعل احکام بوده است و آنچه به عهده‌ی حاکم می‌باشد، تشخیص مصلحت اهم بر مصلحت مهم، آن‌هم با ملاک‌ها و معیارهای جامع و صریح دین (بر اساس اصول عقاید، اخلاقیات و شریعت عملی اسلام) است نه آن که مصلحت جامعه را در رفض دین و ترک احکام خدا ببیند. اگر هم وکالتی (در قالب آرای عمومی و انتخابات و بیعت) در کار است، وکالت در اجرای احکام خدا است، نه وکالت «لا بشرط» (مطلق) یا «بشرط لا» که منجر به سکولاریسم و حذف بخش حکومتی و اجتماعی «دین خدا» گردد. در غیر این صورت میان جنبه‌ی «یلی‌الربی» و «یلی‌الخلقی» تناقض می‌افتد زیرا از جنبه‌ی 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 زیر پا گذاردن 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 تشریح مصطلح نیست و قانون گذاری اجتماعی در مباحث (مثل قوانین راهنمایی یا اداری یا پولی و...) نوعی «تشریح» در اصطلاح فقهی محسوب نمی گردد.

### باب «تزام»، نه نسخ احکام

و اما «ترک واجب» و «تیان محرم» به قید «اضطرار» و یا «مصلحت» از باب واسع «تزام» و یا از قبیل عناوین ثانویه است که هیچ یک نه از مخترعات امام (رض) و نه در جهت عرفی کردن امور نبوده بلکه این موارد (از قبیل ترجیح ملاک اهم)، مفاداصل شریعت می باشند. وقتی میان حفظ اصل نظام (که در گروهی اجرای عدالت، حفظ نظم و... همگی از عناوین اولیه و از ضروریات اسلام می باشند) با اجرای یک قانون شرعی خاص، موقتا و در موردی خاص، آن هم در مقام اجرا (نه جعل حکم)، «تزام» پیش آید، معلوم است که حاکم و ولی فقیه، شرعا و عقلا 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 مهم تر است، اما وسیله را توجیه نمی کند.

«مصلحت اسلامی»، این است و جز این نیست. اساسا «مصلحت» نیز در سلسله‌ی طولیه‌ی علل احکام شرع قرار می گیرد، گرچه غالبا مصلحت در

اجرای احکام اولی شرع است. همچنین تدریج در اجرای احکام و سازمان دادن طولی و عرضی به قواعد شرعی و رعایت حکمت دینی در اعمال شرع، همه مد نظر شارع است و اختیاراتی که به حاکم تفویض فرموده از همین نقطه عزیمت است، چنانچه لحاظ «مصلحت» در تشریح احکام نیز بدین منظور است. امام(رض) می فرمایند:

«حکومت اسلامی می تواند هر امری را چه عبادی چه غیرعبادی که جریان آن، مخالف «مصلح اسلام» است، از آن، مادامی که چنین است، جلوگیری کند». (صحیفه نور، ج ۲۰ / ۱۷۰)

پس اولاً: تفصیلی میان عبادات و غیرعبادات نداده اند و این با نظریه‌ی نویسنده سازگار نیست.

ثانیاً: به دو قید مذکور، توجه شود:

۱. «مصلح اسلام»، و نه «یوتیلیتی» (utility).

۲. «مادام که چنین است»: که مشخصاً به مقام اجرا و از قبیل تزاحم، مربوط است و کجا سخن از جواز حذف دین از حاکمیت و قوانین اجتماعی است؟! این دکترین دقیقاً در جهت تقویت و توسعه‌ی حاکمیت دینی بوده و تنها از تعطیل عملی و موقت یک حکم برای رعایت «مصلحت مهم‌تر اسلام» می گوید. این چه ربطی به «عرفی شدن» دارد؟

آیا روشن نیست که «اسلام» از «نماز»، از حج و از روزه مهم‌تر است و کل را فدای جزء نمی کنند و حکومتی که اصل اسلام را فدای یکی از احکام کند اسلام حکیم نیست؟ بی شک کم پیش می آید (و بسیار کم) که چنین تزاحم‌هایی از قبیل «یا اسلام یا نماز» اتفاق افتد و اگر بیفتد، موقت و بسته به شرایط خاص است. مواردی از قبیل مضاربه و مساقات و... نیز که شأن صدور نامه‌ی حضرت امام به آقای صافی گلپایگانی بود، اساساً واجب شرعی

نیستند بلکه حداکثر، جزء معاملات مشروع به رقم می آیند، مادام که منافاتی با «مصلحت اسلامی جامعه» نداشته باشند.

### ولایت مطلقه فقیه، نه حکومت مطلقه فردی

از این که فقیه «اختیارات معصوم (علیه السلام) را دارد»، استفاده نمی شود که حق تشریح و در هم ریختن «نظام واجب و حرام» را دارد بلکه همان اختیارات لازم برای حکومت را دارد تا بتواند رسالت یک «حکومت اسلامی» در عصر غیبت را در همه ی ابعاد بگذارد.

از این گذشته، حتی معصوم (ع) هم حق ندارد بر خلاف حکم الهی، جعل حکم کند و نمی کند. بنابراین انتظار سکولار کردن حکومت به دست فقیه و تحت عنوان «مصلحت»، همان قدر بی جا است که داشتن چنین انتظاری از معصوم (ع)؛ و بنابراین ولایت مطلقه فقیه، نه با «حکومت مطلقه ی استبدادی» مشابهتی دارد و نه نسخه ی بدل حکومت بی مبالا و سکولار و آن چه شما «اندیشه ی دولت مدرن» می خوانید، می باشد. مستند دانستن دکترین امام به مشرب عرفانی ایشان هم از آن حرف ها است! این نظریه، کاملاً فقهی، اصولی و سابقه دار است و البته توسط آن بزرگ مرد و بنده ی صالح خدا و احیاگر شرع مقدس، در قالب «دولت دینی»، احیا شده و حاکمیت یافت. مصلحت سنجی یا واقع بینی حکومت اسلامی، در راه آرمان و اهداف دینی و پراگماتیستی است. اهتمام حاکم اسلامی (چه در اجرای حکم و چه ترک موقت یک حکم شرعی) متوجه اهداف و روح شریعت است. احکام، شرایطی دارند و فقیه است که می داند کجا، وقت اجرای چه حکم و به چه کیفیتی است و حاکم که معرفت و یقین و التزام به اهداف و احکام دین دارد (و سکولاریست نیست) می داند چگونه به تدریج و

حکیمانه، جامعه را بر اساس احکام دینی، سازماندهی کند تا نهادهای دولتی و اجتماعی، به تدریج به اهداف دینی برسند و دینی شوند. او در روند اجرای این احکام، دچار دگم قوانین و جزم «احکام انتزاعی» نمی‌گردد و از واقعیت‌ها دور نمی‌افتد.

در مواردی نیز که شرع، ساکت است (چون ضرورتی به موضع‌گیری نبوده یا به ما نرسیده است)، میدان عقل است؛ و البته عقل متشرع (نه اباحی مسلک) عقلی که از «مصلحت»، تعریف دینی دارد، عقل «فقیه دین‌شناس دین‌باور»، یعنی و هر محاسبه‌ای با هر هدفی!!

معیار مصالح عقلی نیز در شرع آمده و بنابراین از دکترین «مصلحت نظام»، مطلقاً نباید برداشت غیردینی و پراگماتیستی کرد و آن را معادل (هدف، وسیله را توجیه می‌کند و به نام «مصلحت» می‌توان همه‌ی احکام و حقایق و اصول را کنار گذارد) دانست. همچنین نباید «ولایت مطلقه» را به کاریزمای رهبری نسبت داد. چنین نیست که «ولی فقیه» نسبت به حق و باطل، مطلق و بی‌قید و به اصطلاح، فراتر از «دین» باشد، بلکه مجری دین و شرع، منتهی با رعایت مراتب و مصالح و امکانات جامعه‌ای است که می‌خواهد آن را دینی بار بیاورد. حکومت اسلامی، به معنی اجرای پراکنده و انتزاعی «تک حکم»‌های فرعی شرعی نیست بلکه برنامه‌ریزی در اجرای حساب شده و حکیمانه‌ی «احکام دین» در جهت نیل به «اهداف دین» است به نحوی که اهداف دین، قربانی حکمی از احکام دین نگردد.

### کسر و انکسار در مناطات احکام

«مصلحت حکومتی»، یا از «مستقلات عقلی» است (و قطع، حجت و معذر و منجز است و امضای شارع را نیز به همراه دارد) و یا مدلول شرع است.



این، حاکم اسلامی است که پس از کسر و انکسار مصالح و مفاسد، و شناخت جامعه و ظرفیت آن و مصلحت نظام، اجرای حکمی را اهم از حکم دیگر دیده و احیاناً برای تأمین اهداف مهم‌تر دینی، از اجرای یک حکم خاص - عبادی یا غیرعبادی - موقتا صرف نظر می‌کند. به عبارت دیگر دست به نوعی مهندسی احکام در جهت بنا کردن حکومت و جامعه‌ی اسلامی می‌زند. پس روشن است که مصلحت نظام اسلامی با مصلحت نظام غیراسلامی، نه تنها لزوماً یکی نیست بلکه گاه تباین جوهری دارد. آنچه مهم است این که حکومت اسلامی برای اجرای احکام - نه ترک احکام - آمده و مصلحت‌اندیشی حاکم در جهت اجرای ماندگارتر، کامل‌تر و عمیق‌تر احکام شرع است و در غیر این صورت، اگر می‌توان کل شریعت را - به نام 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... کارکرد مجمع تشخیص مصلحت در قانون اساسی نیز بر خلاف نظر آقایان، تکذیب یا تعطیل کارکرد شورای نگهبان نیست بلکه چیزی بر آن می‌افزاید و مصلحت اهم و اقوی (با ملاک‌های دینی و عقلانی) را طرح نموده و در واقع، علاج «تزام» می‌کند. به عبارت دیگر این دو (مجمع و شورای نگهبان)، روی هم رفته یک «عمل اجتهادی واحد» را سامان می‌دهند و لذا مجمع مصلحت، طبق قانون همان شورای نگهبان به ضمیمه‌ی چند تن از مسئولین اجرایی کشور که از موانع یا زمینه‌های اهم و مهم کارشناسی، مطلع و دست‌اندرکارند.

ضمن آن که در نهاد شورای نگهبان نیز، اختلاف اجتهادی در همان عناوین اولی، به طور طبیعی معمولاً وجود دارد؛ پس تعبیر غلطی است اگر گفته شود که شورای نگهبان، حکم دین را می گوید و «مجمع مصلحت»، حکم دینی را وتو می کند. خیر، بلکه این دو دستگاه، باید در تبادل نظر و بررسی ابعاد گوناگون و متزاحم، نهایتاً حکم شرع در مورد خاص را پس از لحاظ همه‌ی جوانب اعلام کنند. استعمال عقل در عمل به «شرع» نیز غیر از «ترک شرع» به بهانه‌ی «عقل» است و این است که اختیارات حاکم اسلامی (حتی در ترک موقت برخی احکام)، منشا و حجت شرعی دارد و ولایت مطلقه، همان قدر که با «پراگماتیسم مادی» فاصله دارد، از جزم‌گرایی و جمود حقوقی!! و سطحی‌نگری به دور است. ملاحظه می‌شود که سرتاسر دکترین 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 ارائه‌ی انعطاف حکیمانه‌ی شرع مقدس که بنا است در همه‌ی اعصار و همه‌ی جوامع، دارای توان و شاکله‌ی سیاسی و حکومتی باشد و ارتباطی با استبداد مطلقه و نه با سکولاریزاسیون ندارد بلکه توسعه مجال اجتهاد مشروع پیش روی ولی فقیه در جهت جامعه‌پردازی و نظام‌سازی دینی و نوعی بن‌بست‌شکنی شرعی جهت حل مسائل و بحران‌ها است و مطلقه بودن هم اشاره به دایره‌ی اختیارات مدیریتی دارد و نه بی‌هیچ قید و شرط بودن و شخصی و بی‌ضابطه بودن تصمیماتی که از ناحیه‌ی حاکم اخذ می‌شود. به یک معنی باید گفت که حکومت مطلقه‌ی فقیه عادل، مشروط‌ترین و مقیدترین نوع حکومت نسبت به اصول و ضوابط و حقوق مردم است.

### حدود فاهمه و علل الشرایع

نکته‌ی مهم دیگری هست و آن حدود فاهمه و حجیت «درک عقل» نسبت به «علل الشرایع» (علت یا مناط احکام) و اشراف بر مصالح و مفسد واقعی و امکان احاطه‌ی عقلی مجتهد بر اهداف دین و لحاظات شارع مقدس می‌باشد. ما تا چه مقدار قادر به اطلاع از سلسله‌ی علل احکام شرع هستیم؟ گرچه ما معتقدیم که احکام شرع ناشی از واقعیت (مصالح و مفسد واقعی) است و در این‌جا از اشاعره و ... جدا می‌شویم اما همچنین بر آنیم که ما به همه‌ی «واقعیت» اشراف نداشته و بر همه‌ی مصالح و مفسد واقعی، احاطه‌ی کامل نداریم و لذا نمی‌توان همواره با پیش‌داوری برای «شرع» (که از منشأ علم مطلق به واقعیت شده)، تعیین تکلیف کنیم؛ «فلسفه داشتن» احکام، غیر از معلوم بودن این فلسفه (همواره و از همه‌ی جهات و ابعاد) نزد ما می‌باشد. این‌جا است که گروهی دچار جمود بر ظواهر ادله و اخباری‌گری در روایات و اشعری‌گری در کلام و گروه دیگر دچار «قیاس و استحسان» در فقه و یا تفویض و تصویب در کلام می‌گردند و البته راه خطیر و حساسی است و برخی فقهای شیعه نیز در یکی از این دو لغزشگاه لغزیده‌اند. برخی نیز معتقدند که اشاعره هم نه به نفی حکمت از فعل و جعل الاهی بلکه به انسداد باب علم به علل و حکمت احکام قائلند که در این صورت، معقول‌تر می‌نماید و به عدلیه بسیار نزدیک می‌شوند. در هر صورت این مشکلی است که در باب تنقیح مناط و برخی اجتهادها در مقولات اجتماعی یا عبادی نیز پیش می‌آید. 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.

فی‌الجمله دامنه و قلمروی شریعت محمدی(ص) به قدری وسیع است که هرگز به سکولاریزاسیون حکومت اسلامی نمی‌توان اندیشید و تنها به براندازی یا انحراف و استحاله‌ی آن می‌توان فکر کرد. کمترین توجه به شأن صدور مقوله‌ی «مصلحت» در فقه و به موردی که منجر به فرمایشات

امام گشت (بحث قانون کار و اختیارات دولت اسلامی جهت دخالت وسیع در امور ظاهراً خصوصی مردم) روشن می‌کند که این دکترین در جهت تأمین چه هدفی بوده است؟! اجمالاً تأکید می‌شود که ولایت مطلقه، مفادی جز بازگذاشتن دست حاکم جهت اجتهادهای پیاپی و دادن میدان مانورهای مدیریتی جهت رعایت مصالح مردم و تطبیق متغیرات ذیل ثابتات و ایجاد تعادل میان «شرع» و «شرایط» ندارد و قاعده‌ای بسیار مترقی و معقول و قابل فهم است.

### دین و دولت

۵-۱- عنصر «قرارداد» و «وکالت»: این عنصر، نمونه‌ای از آن است، قائمه‌ی اصلی 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 شده‌اند اما نکته این است که «شرط» «قرارداد»، «وکالت» یا...، همگی در نطاق شرع مقدس، لازم‌الوفا گشته و هیچ‌یک نمی‌توانند در جهت خلاف شرع، جعل یا استعمال گردند.

در حدود التزام به واجبات و محرمات فردی و اجتماعی (اعم از سیاسی، حقوقی و اقتصادی)، قرارداد و وکالت در هر یک از قلمروهای مذکور، مورد اعتنای 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، حیثه‌ی قرارداد را مجبورند ضابطه‌مند کرده و دامنه‌ی 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، جز در لفظ و تعبیر، نخواهند داشت.

۵-۲- دولت را نهادی صرفاً 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 همان است که: «شرع، تابع مردم نیست بلکه این مردم‌اند 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 اهو و تمایلات غلط این و آن است.

در عین حال می‌توان در طول شریعت، سخن از قرارداد و آرای عمومی و وکالت گفت و شاید در عصر غیبت پس از مضبوط کردن آرای عمومی، نوعی ارجاع به تشخیص و درک متشرعین، و نخبگان و خبرگان آنان، لایب‌دی باشد و به یک معنی (نه علی‌الاطلاق) در مشروعیت حکومت هم دخیل باشد. اگر ملاک در وکالت، «مشروعیت» آن است پس «وکالت» و «ولایت» قابل جمعند و اگر به «وکالت» به طور مطلق و بی‌هیچ التزامی به احکام خداوند، تفوه می‌شود، که با اصل دیانت و شرع، سازگار نمی‌افتد.

هم‌چنین برای بنده عجیب است که کسانی از «ولایت تحمیلی» (اعتراضا یا دفاعا) سخن بگویند، لابد صورت مسئله در جایی است که اغلب آحاد یک جامعه دست رد به سینه‌ی «مرد خدا و عدالت» و دین‌شناس 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 به دور افتاده‌اند. در این صورت به فقیه عادل، بشارت می‌دهیم که ذمه‌ی او از تکلیف «حکومت» و اجرای احکام و حدود در آن قلمرو، خلاص شده است و تکلیفی ندارد و می‌تواند مردم را به حال خود واگذارد (دوران فترت).

۳-۵- در پایان باید گفت تاریخچه‌ی دکترین «ولایت مطلقه» با حضرت امام(رض)، آغاز نمی‌گردد، گرچه اگر تأکید و تبیین‌ها و سپس اعمال این نظریه از سوی او نبود، هم‌چون گذشته‌ی تاریخ که شیعه، محکوم و تحت سلطه بود، این دکترین دینی نیز در محاق می‌ماند. هم‌چنین تذکراه‌ی 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 گروی التزام آن حکومت به «شریعت» و «عدالت» است و الا صرف بقای نظام (اعم از مشروع و نامشروع)، مصلحت دینی نیست. پس اولاً اختلاف نظر بین فقها، بر سر اهم و مهم علامت افتراق دین از دولت نیست؛ اختلاف نظر در تشخیص اهم و مهم از بین مصالح را نباید «افتراق نهاد دین و دولت» تلقی کرد. ثانیاً تعلیق «تصرف مراجع در وجوه شرعی» به «اذن دولتی» فقیه نیز در جهت سکولاریزه شدن فقه نیست به خصوص که اکنون هم اجرا نمی‌شود و اگر هم بشود ربطی به عرفی‌شدن ندارد بلکه در ذیل عناوین فقهی موجود و سنتی نیز به وضوح قابل فهم است.

همچنین ملاک نبودن فتاوای 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 می‌کند، در غیر این صورت، اساساً «حکومت» بی‌معنی خواهد بود.

روایت سکونی از امام صادق(ع)<sup>۸۱</sup> هم همکاری فقها با سلاطین جور را دنیاطلبی می‌خواند و این نقضی بر ولایت فقیه نیست پیامبری(ص) که رئیس‌الفقها 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 او است، متهم می‌شود که سلسله جنبان «تفکیک دین از حکومت و سیاست» می‌باشد!!

اقا به راستی 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، چقدر ممکن است؟ آیا تربیت، یک عمل انتزاعی است یا نوعی دخالت در واقعیت است؟! و آیا انسان، جزیره‌ای جدا افتاده از جهان و قابل تفکیک خارجی به ماده و معنی است؟! انبیاء(ع) اساساً از نقطه عزیمت «تربیت» بود که به سیاست و قضاوت و عدالت نیز پرداختند.

81- قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): الفقهاء امناء الرُّسل ما لم يدخلوا فى الدنيا. قيل: يا رسول الله (ص)، و ما دخولهم فى الدنيا؟! قال (صلى الله عليه وآله وسلم) اتباع السلطان، فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم. (اصول کافی، جلد اول، ص ۴۶)

## «فهرست محصولات موسسه طرحی برای فردا»

### محصولات دیداری و شنیداری:

- ۱- مجموعه ۳۹۰ جلسه سخنرانی (نرم افزاری + صوتی) در قالب ۱۵ حلقه CD
- ۲- مجموعه ۳۹۰ جلسه سخنرانی (نرم افزاری + صوتی) در قالب DVD
- ۳- مجموعه ۳۸۰ جلسه سخنرانی (فشرده تصویری مخصوص موبایل gp3) در قالب ۲ حلقه DVD
- ۴- مجموعه تصویری «من و تو برادریم (۱)» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری با موضوع وحدت
- ۵- مجموعه تصویری «من و تو برادریم (۲)» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری با موضوع وحدت
- ۶- مجموعه تصویری «حقی که به گردن ماست» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری با موضوع شهیدان بهشتی، مطهری، شریعتی
- ۷- مجموعه تصویری «انسان رها خواهد شد» شامل ۱۵ جلسه سخنرانی تصویری با موضوع مهدویت در قالب ۳ حلقه DVD
- ۸- مجموعه تصویری «حسین (ع)؛ عقل سرخ» شامل ۱۸ جلسه سخنرانی تصویری در قالب ۴ حلقه DVD
- ۹- مجموعه تصویری «بی‌آئید رودخانه مرداب نشود» شامل ۱۰ جلسه سخنرانی تصویری با موضوع انقلاب اسلامی در قالب ۲ حلقه DVD
- ۱۰- مجموعه تصویری «آموزش و پرورش؛ دوباره بیاندیشیم» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری با موضوع آموزش و پرورش در قالب ۱ حلقه DVD
- ۱۱- مجموعه تصویری «سلسله گفتار خمینی شناسی» شامل ۱۵ جلسه سخنرانی تصویری در قالب ۳ حلقه DVD
- ۱۲- مجموعه تصویری «زن» شامل ۱۲ جلسه سخنرانی تصویری در قالب ۲ حلقه DVD
- ۱۳- نرم افزار «زن» ۱۲ جلسه سخنرانی (فشرده صوتی و تصویری) در قالب ۱ حلقه CD
- ۱۴- نرم افزار «خط امام؛ عرفان، جهاد، عدالت» ۱۵ جلسه سخنرانی (فشرده صوتی و تصویری) در قالب ۱ حلقه CD
- ۱۵- نرم افزار «محمد (ص)؛ پیامبری برای همیشه» ۱۸ جلسه سخنرانی (فشرده صوتی و تصویری) در قالب ۲ حلقه CD
- ۱۶- به همراه مجموعه کامل تصویری