

پاسخی به نقدهای مرحوم علی ابوالحسنی (منذر)

○ مسعود امامی*

مقدمه

اینجانب طی سال‌های ۱۳۸۵ تا ۱۳۸۸ چهار مقاله به نام «جدال تعبّد و تعقل در فهم شریعت» در فصلنامه فقه اهل بیت (ع) نگاشتم^۱ و مرحوم علی ابوالحسنی (منذر) این سلسله مقالات را طی سه مقاله به نام «شیخ فضل‌الله نوری، مواجهه عقلانیت وحی باور با عقلانیت خود بنیاد غربی» در همین نشریه مورد نقد و بررسی قرار داد.^۲ مجموع صفحات سه مقاله ایشان حدود ۲۵۰ صفحه و در حدّ یک کتاب است. آقای ابوالحسنی قصد داشت مقاله دیگری نیز در نقد مقالات اینجانب

- * استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. Masoudimami@yahoo.com
۱. این مقالات چهار گانه در شماره‌های ۴۶ (تابستان ۱۳۸۵)، ۴۷ (پاییز ۱۳۸۵)، ۵۴ (تابستان ۱۳۸۷) و ۵۷ (بهار ۱۳۸۸) این نشریه به چاپ رسید.
 ۲. مقالات ایشان در شماره‌های ۶۳ و ۶۴ (پاییز و زمستان ۱۳۸۹)، ۶۵ (بهار ۱۳۹۰) و ۶۶ و ۶۷ (تابستان و پاییز ۱۳۹۰) به چاپ رسید.

بنویسد، اما قبل از نگارش آن به دیار حق شتافت؛ خدایش رحمت کند. نوشتار حاضر پاسخی به سه مقاله ایشان است.

کسانی که آشنایی با آثار مربوط به تاریخ مشروطه دارند کم و بیش می دانند که آقای علی ابوالحسنی از پژوهشگران پرتلاش و متتبع در این زمینه بود. علاقه بسیار او به شخصیت شیخ فضل الله نوری مثال زدنی است و در همه آثار فراوانی که در باره شیخ نوشته، مشهود است. او علاوه بر مقالات فراوان درباره شیخ، مجموعه کتاب هایی در هفت مجلد در معرفی ابعاد مختلف شخصیت فردی، علمی، اجتماعی و سیاسی شیخ فضل الله نوری نگاشته است. اینجانب برای نگارش چهارمین مقاله خود که مربوط به شیخ فضل الله نوری بود علاوه بر برخی مقالات ایشان، تمامی این مجموعه هفت جلدی را مطالعه کردم و به این نکته دست یافتم که در سرتاسر این هفت جلد کتاب، شیخ پیوسته مورد مدح و تمجید آقای ابوالحسنی قرار گرفته و ایشان با اصرار، از همه مواضع سیاسی و اجتماعی او دفاع کرده است و تا آنجا که به خاطر دارم حتی یک مورد هم پیدا نمی شود که ایشان انتقادی هر چند جزئی به شیخ کرده باشد.

از سوی دیگر، ایشان در نقد خود بر مقالات «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت»، همه مواردی را که به عنوان نکات مثبت درباره شخصیت فکری و اخلاقی شیخ مطرح کرده ام، پذیرفته و از آنها به عنوان «نکات نوعاً درست» یاد کرده است و در مقابل کوشیده است همه انتقاداتی را که به شیخ وارد کرده ام بدون استثنا پاسخ دهد.

این نکات می تواند دلیلی بر وجود یک کاستی فاحش در روش تحقیق ایشان باشد. نتیجه تحقیق پژوهشگری که در بررسی ابعاد مختلف یک شخصیت غیر معصوم، ناخودآگاه معایب و کاستی های او را نمی بیند و یا آگاهانه آنها را نادیده می گیرد و هیچ گزارشی از آنها ارائه نمی دهد، نمی تواند جامع و قابل اطمینان باشد.

متأسفانه بیشتر مخالفان و موافقان شیخ فضل الله نوری در طول صد سال اخیر گرفتار تعصب بوده اند. برخی چنان از شیخ بیزار بوده و هستند که نکات مثبت شخصیت او را نمی بینند یا نادیده می گیرند و در مقابل، گروهی دیگر چنان شیفته شخصیت او شده اند که ضعف ها و کاستی های شیخ بر آنها پوشیده مانده است. مطالب مطرح شده در سه مقاله مرحوم ابوالحسنی را می توان به سه دسته تقسیم کرد. بخش اول مطالبی است که او کوشیده است در آنها به برخی قسمت های مقالات من با استدلال خرده بگیرد. بخش دوم نسبت های فراوان و تکراری است که پیوسته در لابه لای مقالات خود به بنده و محتوای مقالاتم داده است، مانند «بی دقتی»، «عدم اتقان»، «داوری عجولانه»، «سطحی نگری»، «ظاهر بینی»، «عدم ژرف بینی»، «بی توجهی به معیارهای اسلامی» و غیره. به کارگیری این نوع واژگان در نوشتار ایشان بیشتر زاییده قلم خطابی او است که درازگویی را نیز در پی داشته است.

بخش سوم، مباحث علمی و مفصلی است که آقای ابوالحسنی به بهانه نقد مقالات به آنها پرداخته و به نظر، صحت و سقم آنها چندان ربطی به محتوای مقالات ندارد، مانند مباحث مربوط به عقل کلی و عقل جزئی^۳، قیاس و اجتهاد به رأی^۴، اقدامات خلفا در صدر اسلام^۵، همکاری و نزدیکی میان عالمان شیعه و اهل سنت در برهه ای از تاریخ^۶ کاربرد واژه «تعبد» در فقه^۷، برجستگی های فقه شیعه^۸ و غیره. بخش سوم بیشترین نقش را در طولانی شدن مقالات ایشان داشته

۳. فقه اهل بیت (ع)، ش ۶۴، ۶۳، ص ۳۴۲-۳۳۳

۴. همان، ص ۳۴۸-۳۴۴.

۵. همان، ص ۳۵۷-۳۴۹.

۶. همان، ص ۳۶۳-۳۵۸.

۷. همان، ص ۳۸۰-۳۷۹.

۸. همان، ص ۳۳۰-۳۲۰.

است. از میان سه دسته مطالب مطرح شده از سوی ایشان، فقط به بخش اول پاسخ خواهیم داد. اینک می‌کوشم به فضل الهی و با استمداد از اولیای معصومین (ع)، منصفانه و به دور از تعصب به بررسی سه مقاله ایشان پردازم.

استنادی غلط

عبارتی را در مقاله خود با قید «گویا» به آیت الله سید محمد کاظم یزدی صاحب عروه نسبت داده‌ام^۹ و آقای ابوالحسنی ادعا کرده است این عبارت متعلق به مستوفی تفرشی است.^{۱۰} حق با ایشان است و از تذکر ایشان سپاسگزارم.

رساله تذکرة الغافل

ایشان استناد بنده به رساله تذکرة الغافل برای تبیین نظرات شیخ فضل الله نوری را مغایر با دقت و احتیاط علمی می‌داند؛ زیرا به زعم ایشان این رساله تألیف آیت الله میرزا ابوتراب شهیدی قزوینی است.^{۱۱} پاسخ: در مقاله خود پنج قول در باره مؤلف این رساله ذکر کرده‌ام که یکی از آنها دیدگاه منحصر به فرد آقای ابوالحسنی است.^{۱۲} بر اساس یکی دیگر از دیدگاه‌ها که مورد قبول جمعی از پژوهشگران از جمله شیخ آقا بزرگ تهرانی، کتاب شناس توانا می‌باشد، نویسنده آن شیخ فضل الله نوری است. مستند این دیدگاه، نسخه خطی و چاپی این رساله است که در آنها، نویسنده، شیخ فضل الله معرفی شده است. هیچ یک از دیدگاه‌های دیگر، استنادی به نسخ این رساله نکرده‌اند.

۹. همان، ش ۵۷، ص ۱۴۱.

۱۰. همان، ش ۶۳ و ۶۴، ص ۳۰۶.

۱۱. همان، ص ۳۲۳.

۱۲. همان، ش ۵۷، ص ۱۳۸.

بنده در مورد نویسنده این رساله تحقیقی انجام نداده‌ام و قضاوت قطعی در این مورد نکرده و نمی‌کنم. اما به گمانم استناد آن به شیخ رجحان دارد. در عین حال می‌پذیرم که مندرجات این رساله را نمی‌توان با قطعیت به شیخ نسبت داد. این نکته را در آغاز مقاله خویش نیز متذکر شده بودم و استنادات بنده به این رساله با توجه به همین تذکر باید فهمیده می‌شد.

البته بدیهی است که آقای ابوالحسنی که اطمینان به نظریه خویش دارد، استناد مستقیم مطالب این رساله به شیخ را نپذیرد، ولی ایشان هم پذیرفته است که آنچه در این رساله آمده «قرابت زیادی با افکار شیخ دارد». ۱۳ جالب این است که ایشان در لابه لای سلسله مقالات خویش به نقد برداشت‌های من از این رساله نیز پرداخته و مصمم است هر آنچه را که به شیخ نسبت می‌دهد از این رساله نیز برداشت کند و هر انتقادی را که من به بخشی از متن این رساله وارد دانسته‌ام پاسخ دهد و از آن دفاع کند.

دیدگاه شیخ فضل الله نوری در باره نظریه ولایت فقیه

در مقاله خود ادعا کرده‌ام که شیخ اعتقادی به نظریه ولایت فقیه در حاکمیت سیاسی نداشته است و برای اثبات ادعای خود به عباراتی از رساله حرمت مشروطه و رساله تذکره الغافل استدلال کرده‌ام. ۱۴ چون دلالت این عبارات را بر مدعای خویش روشن می‌دیدم به توضیح وجه استدلال نپرداختم. در مقابل آقای ابوالحسنی بر این باور است که «شیخ به جد معتقد به اصل ولایت و حاکمیت سیاسی فقیه بود». او مدعی است که دو عبارت مورد استشهاد اینجانب «ناکافی» و «متشابه» است. سپس عبارتی از شیخ نقل می‌کند که به زعم ایشان «صریح» و «محکم و شفاف» در اعتقاد شیخ به ولایت فقیه می‌باشد، از این رو سایر عبارات او

۱۳. همان، ش ۶۳ و ۶۴، ص ۳۲۳.

۱۴. همان، ش ۵۷، ص ۱۴۲.

باید در پرتو آن تفسیر و تحلیل شوند. ایشان، روش تحقیق من در این موضوع را دارای «نقایص اساسی» می‌داند و آن را گرفتار «استقرای ناکافی در کلمات منسوب به شیخ، تکیه بر متشابهات کلام شیخ به جای محکّمات و عدم دقت لازم در همان معدود عبارات ذکر شده از شیخ» دانسته است.^{۱۵}

عبارت منقول در مقاله آقای ابوالحسنی که به زعم ایشان «صریح» و «محکم و شفاف» در اعتقاد شیخ به ولایت فقیه می‌باشد، این است: «لازم است بر طبقه علما، خاصه آنهایی که مبسوط الید باشند و زمام مهام جمهور به موجب مجاری الامور به ید آنها است، حتی المقدور قبل از ابتلاء به واقعه علاج فرمایند». به باور آقای ابوالحسنی تعبیر «مجاری الامور» در این عبارت به حدیث مشهور «مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء باللّه» اشاره دارد و این حدیث به زعم او «از روشن ترین احادیث دال بر ولایت فقیه است»، پس شیخ معتقد به ولایت فقیه بوده است.

پاسخ: بنده نیز مانند آقای ابوالحسنی بر این باورم که متشابهات کلام هر کسی را باید با توجه به محکّمات آن تفسیر کرد، ولی بر خلاف ایشان، شواهد ذکر شده در مقاله خود را محکم و شفاف می‌دانم که موجب رفع ابهام از متشابهات می‌شود. اینک به بررسی دو عبارت مورد استشهاد اینجانب و تنها عبارت مورد استدلال آقای ابوالحسنی می‌پردازم تا محکم از متشابه باز شناخته شود و اعتقاد شیخ در باره ولایت فقیه آشکار گردد.

ایشان از اینکه شیخ، بخشی از روایتی را در کلام خود به کار برده که آن روایت مورد استناد قائلان به ولایت فقیه است، نتیجه گرفته که شیخ نیز معتقد به ولایت فقیه است. در حالی که به کارگیری عبارتی از یک روایت که مورد استناد قائلان به ولایت فقیه می‌باشد ضرورتاً به معنای آن نیست که شیخ یا هر کس دیگری

۱۵. همان، ش ۶۴-۶۳، ص ۲۹۸.

که از بخشی از این روایت در کلام خود استفاده کرده است، دلالت آن روایت را نیز بر ولایت فقیه پذیرفته است. آیا اگر فقیهی به آیه یا روایتی برای نظریه خاص خود استدلال کند، سپس فقیه دیگری آن آیه یا روایت را صرفاً قرائت کند می توان نتیجه گرفت که فقیه دوم هم همان نظریه فقیه اول را پذیرفته است؟ بنابراین، عبارت مورد استدلال ایشان دلالت روشنی بر نظریه ولایت فقیه ندارد و ادعای «به جد» ایشان نیازمند ارائه ادله روشن تری است.

هر چند دلالت عبارت نخست که به آن استشهاد کردم بر عدم اعتقاد به ولایت فقیه در حد عبارت دوم نیست، اما در آن ظهور دارد و آن این است:

... وکالت چه معنا دارد؟ موکّل کیست؟ و موکل فیه چیست؟ اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینیّه لازم نیست و اگر مقصد امور شرعیّه عامه است، این امر راجع به ولایت است، نه وکالت، و ولایت در زمان غیبت امام زمان (عجل الله فرجه)، با فقها و مجتهدین است، نه فلان بقال و بزّاز.^{۱۶}

شیخ در این عبارت «امور عرفیه» را در مقابل «امور شرعیّه عامه» قرار می دهد و فقیهان را صاحب ولایت در قسم دوم می داند نه قسم اول. آقای ابوالحسنی، واژه «امور عرفیه» را از کلمات «متشابه و چند پهلو» می داند و توضیحی بیش از این ارائه نمی دهد و به همین مقدار برای رد استدلال من بسنده می کند.

در پاسخ به ایشان عرض می کنم که به زعم شیخ، حکومت یا مجلس می تواند در حوزه امور عرفیه دخالت کند و در این حوزه نیازی به «ترتیبات دینیّه»، از جمله دخالت فقیهان نیست. بنابراین، برخی از اموری که شائیت بررسی و تصمیم گیری در حکومت یا مجلس را دارد و شیخ از آنها به امور عرفیه یاد کرده است از حوزه ولایت فقیه خارج است. چنین لازمه ای با نظریه ولایت فقیه سازگار نیست؛ زیرا بر پایه این نظریه هر گونه تصرف در اموال و نفوس مردم و هر گونه تصمیم گیری در

۱۶. زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۵۴.

حوزه حکومت و اعمال قدرت از سوی آن، بدون تنفیذ فقیه جایز نیست.

محدوده ولایت فقیه بر اساس این نظریه هر امری است که مربوط به اداره جامعه اسلامی می باشد. آیت الله محمد مؤمن بعد از ذکر این نکته به بیان تفصیلی اموری می پردازد که بنا بر نظریه ولایت فقیه بر عهده فقیه جامع شرایط است. او این موارد را در حوزه ولایت فقیه می داند: وضع قوانین شرعی، وضع قوانین حکومتی که هیچ اثری از آنها در ادله شرعی یافت نمی شود اما رعایت مصالح و مفاسد جامعه بر آنها متوقف است، مراقبت و نظارت بر رفتار مردم، اجرای احکام جزایی، تأسیس و اداره سازمان ها و نهادهای دولتی مورد نیاز جامعه، نصب مسئولین و کارگزاران حکومت، جنگ و صلح، روابط با سایر کشورها و سیاست خارجی و هر گونه تصرفات مالی در بیت المال.^{۱۷} با توجه به چنین توسعه ای در محدوده ولایت و اختیارات فقیه، جایی برای امور عرفیه که حکومت و مجلس عهده دار آن باشد باقی نمی ماند.

آقای ابوالحسنی در مبحث مربوط به اعتبار رأی اکثریت در مقاله دوم خویش بر همین وسعت قلمرو ولایت در نظریه مزبور تأکید می کند و می گوید:

دخالت در امور عامه، شأن ویژه فقیهان است که به نیابت از امام معصوم علیه السلام عمل می کنند و حضور دیگران در این عرصه بدون اذن و امضای فقیه، کاری ناروا و حرام است و تصمیم ها و تصرفاتشان، شرعاً باطل و بی اعتبار.^{۱۸}

او در همان مبحث، یکی از شرایط اعتبار رأی اکثریت را «تنفیذ فقیه» می داند.^{۱۹} معنای این سخن این است که هر گونه تصمیم گیری در مجلس که

۱۷. مؤمن، الولاية الالهية الاسلامية او الحكومة الاسلامية، ج ۱، ص ۵۴۷-۳۱۵.

۱۸. فقه اهل بیت (ع)، ج ۶۵، ص ۲۰۹.

۱۹. همان.

قاعدتاً مبتنی بر رأی اکثریت خواهد بود، بدون «تنفیذ فقیه» بی اعتبار است. در این صورت، تصمیم‌گیری مجلس در حوزه «امور عرفیه» که به اعتقاد شیخ در آن نیازی به «ترتیبات دینیه»، یعنی دخالت فقیهان نیست، چگونه با نظریه ولایت فقیه قابل جمع است؟

باید توجه داشت که اصطلاح «امور شرعی» شامل برخی از موارد ذکر شده در کلام آیت‌الله مؤمن نمی‌شود و به کارگیری اش در آن موارد رایج نیست. قید «عامه» برای «امور شرعی» در کلام شیخ نیز برای شمول آن نسبت به ولایت فقیهان در امر قضاوت و سرپرستی مهجوران و مانند آن است که در فقه مشخص شده است و برای خارج کردن امور شرعی شخصی، مانند عبادات و تکالیف شخصی افراد است. پس تفکیک امور عرفیه از شرعی در تصمیم‌گیری‌های مجلس در کلام شیخ و عدم لزوم ترتیبات دینیه، یعنی دخالت فقیهان در قسم اول به خلاف قسم دوم، گویای عدم اعتقاد او به نظریه ولایت فقیه در حاکمیت سیاسی است. عبارت دوم که از رساله تذکرة الغافل نقل شده، نصّ صریح بر عدم اعتقاد به ولایت فقیه است. متن عبارت بدین قرار است:

اگر سلطان اسلام اراده فرماید که دستورالعملی به جهت عمل مأمورینش معین نماید که اهل مملکتش مورد تعدیات اشخاص مأمورین واقع نشوند، آن هم در صغریات بسیار خوب است... ولی امضاء و انفاذ آن ربطی به وظیفه نواب عام و حجج اسلام ندارد و وظیفه آنها منحصر به آن است که احکام کلیه که مواد قانون الهی است از چهار دلیل شرعی استنباط فرمایند و به عوام برسانند.^{۲۰}

آقای ابوالحسنی با اینکه رساله تذکرة الغافل را از شیخ نمی‌داند و نویسنده آن را میرزا ابوتراب شهیدی معرفی می‌کند، اما می‌کوشد در دلالت این عبارت بر
۲۰. زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۱۷۶.

عدم اعتقاد به ولایت فقیه نیز خدشه وارد کند. گویا ایشان می‌پندارد که میرزا ابوتراب شهیدی نیز اعتقاد به نظریه ولایت فقیه داشته است. او تنها به این نکته تاکید دارد که قید «آن هم در صغرویات» موجب می‌شود که این عبارت چنین دلالتی نداشته باشد. او اینجانب را به کم دقتی متهم می‌کند و نتیجه‌گیری‌هایم را در این مسئله «فاقد عمق و دقت کافی» می‌داند، اما هیچ توضیحی نمی‌دهد که چگونه این قید مانع از چنین استنباطی است.^{۲۱}

اولاً، بنا بر نظریه ولایت فقیه در حاکمیت سیاسی - چنان که گذشت - دستور العمل‌های حکومت در صغرویات نیز از حوزه ولایت فقیه خارج نیست و نیازمند امضا و انفاذ ولی فقیه است. بر پایه این نظریه هرگونه تصرف حکومت در امور جزئی و کلی زندگی مردم باید با تنفیذ بلا واسطه یا با واسطه ولی فقیه باشد.

ثانیاً، عبارت «سلطان اسلام» که مقصود از آن پادشاه است، گویای این است که سلطنت و حاکمیت در اسلام مختص فقها نیست و پادشاه نیز به مقتضای اسلام می‌تواند سلطان و حاکم باشد. اگر شیخ اعتقاد به ولایت فقیه داشت، سلطنت همه پادشاهان را غصبی می‌دانست، چنان که میرزای نائینی چنین باوری داشت. در این صورت معقول نیست به کسی که سلطنتش را غصبی می‌داند لقب «سلطان اسلام» دهد. روشن است که اگر عبارت «سلطان مسلمانان» بود چنین نکته‌ای از عبارت برداشت نمی‌شد.

ثالثاً، در این عبارت به صراحت آمده است که وظیفه فقها «منحصر» به استنباط احکام کلیه از ادله اربعه است. کلمه «منحصر» دلالت واضح و بدون خدشه بر عدم ولایت فقها دارد. این عبارت به روشنی گویای این است که جایگاه فقها فقط افتا و استنباط احکام شرعی و بیان آن است. جای تعجب دارد که ایشان این عبارت واضح را دال بر عدم اعتقاد به ولایت فقیه نمی‌داند.

۲۱. فقه اهل بیت (ع)، ش ۶۴-۶۳، ص ۳۰۷.

علاوه بر این، اگر شیخ که رهبری یک حرکت سیاسی مهم در عصر خویش را بر عهده داشت دارای چنین نظریه مهمی در حاکمیت سیاسی بود، دور از انتظار نبود که شواهد صریح متعددی در رساله‌ها، لوایح و سخنرانی‌های او بر این نظریه یافت شود؛ چنان که میرزای نائینی نظریه خود را در باب ولایت فقیه در تنها رساله خویش به صراحت بیان کرد.^{۲۲} این در حالی است که آقای ابوالحسنی که اشراف کامل بر آثار شیخ دارد تنها توانسته عبارت ناتمامی را برای اثبات ادعای خود بیابد.

ناگفته نماند که آقای ابوالحسنی علاوه بر بحثی که در آغاز مقاله نخست در این باره مطرح کرده است، در چند مورد وعده داده که مصمم است بحث مفصل‌تری درباره دیدگاه شیخ پیرامون نظریه ولایت فقیه مطرح کند، اما تا پایان مقاله سوم به این وعده عمل نکرد. گمان می‌کنم قصد داشت در مقاله چهارم خود به این موضوع پردازد که اجل به او مهلت نداد. به هر صورت آنچه در طول سه مقاله خود درباره دیدگاه شیخ فضل‌الله نوری پیرامون ولایت فقیه گفته است، بیش از این نیست.

شیخ فضل‌الله نوری و قانون‌گذاری

در مقاله خود با استناد به جملاتی از سخنان شیخ ادعا کرده‌ام که او دیدگاه همه سویه و دقیق به جایگاه قانون در نظام‌های مشروطه نداشته و همین ابهام موجب پراکندگی و تشتت در اظهار نظرهای او شده است. سپس بخش گسترده‌ای از سخنان شیخ را نقل کرده‌ام که به روشنی گویای نفی و طرد قانون است.^{۲۳} آقای ابوالحسنی این انتقاد را بر شیخ نپذیرفته و کوشیده با ذکر عبارت‌هایی از سخنان شیخ ثابت کند که او اعتقاد به قانون و برخی دیگر از دستاوردهای غرب

۲۲. نائینی، تنبیه الامّة و تنزیه الملة، ص ۷۶ و ۱۱۳.

۲۳. فقه اهل بیت(ع)، ش ۵۷، ص ۱۵۳.

داشته است. ۲۴ اما او هیچ پاسخی به آن دسته از سخنان شیخ که من نقل کرده ام و گویای نفی قانون است نمی دهد.

اینجانب وجود عبارت هایی از سخنان شیخ در تأیید قانون را انکار نکرده ام و در مقاله خود آورده ام که شیخ دارای اظهار نظرهای «متفاوتی» در این زمینه است. حتی در تحلیل سخنان شیخ گفته ام که «بخشی دیگر از رساله حرمت مشروطه شاید گویای این است که شیخ وضع قوانین الزامی را در محدوده مقررات دیوانی و دولتی نسبت به افعال مباح، جایز می داند و این گونه قوانین را چون به عنوان قوانین دینی وضع نمی شوند، بدعت و حرام نمی شمارد». ۲۵ در پایان به این نتیجه رسیده ام که «شیخ نگاهی همه سویه و دقیق به جایگاه قانون در نظام های مشروطه نداشته و همین ابهام موجب پراکندگی و تشتت در اظهار نظرهای او شده است». ۲۶ اما آقای ابوالحسنی بدون اینکه پاسخی برای سخنان صریح شیخ در نفی قانون داشته باشد، مصمم است ثابت کند که وی مخالف قانون نبوده است. به نظر نگارنده، پژوهشگر نباید فقط به آن بخش از شواهد و قرائن نظر کند که مورد علاقه اوست و بخش دیگر را نه در آثارش ذکر کند و نه پاسخی به آنها بدهد.

بحث های بی حاصل لفظی بر سر تعبد و تعقل

سه چهارم مقاله نخست آقای ابوالحسنی ۲۷، یعنی حدود هشتاد صفحه از آن مربوط به «مهم ترین» ایراد او بر سلسله مقالات اینجانب است. به زعم ایشان این ایراد اساسی، «منفح نبودن موضوع اساسی بحث»، یعنی تعبد و تعقل است. او از

۲۴. همان، ش ۶۵، ص ۱۷۴-۱۶۰.

۲۵. همان، ش ۵۷، ص ۱۵۳.

۲۶. همان، ش ۵۷، ص ۱۵۳.

۲۷. همان، ش ۶۴-۶۳، ص ۴۰۴-۳۲۵.

اینکه من اجتهادات خلفای صدر اسلام در مقابل نصوص نبوی (ص)، قیاس و استحسان در فقه اهل سنت و گرایش فکری اصحاب رأی در مقابل امام صادق (ع) را مصداق جنبش عقل‌گرایی دانسته‌ام بر آشفته شده است و اظهار تأسف کرده که خواننده از مقاله من برداشت می‌کند که «امام صادق (ع) هم نمود بالذات فردی تعبد‌گرا به معنای دور از عقل‌گرایی بوده است» و بعد در پاورقی نوشته است: «آنچه گفتیم، لازمه طبیعی کلام آقای امامی است، هر چند خود ایشان به این ملازمه پایبند نباشد که قاعدتاً نیستند». ۲۸ او در موردی دیگر نیز نتیجه «ناخواسته» مقاله من را این می‌داند که «در ذهن خواننده مقاله چنین تصور شود که پیشوای معصوم و عقل‌کل بنیان شیعه حضرت امام صادق (ع) در جرگه مقابل عقل‌گرایان» قرار گیرد. ۲۹ این فضا‌سازی در موارد متعدد تکرار شده است. ۳۰

همچنین بر من خرده گرفته که چرا «اقدامات بدعت‌انگیز خلفا» را «نمودی از جنبش عقل‌گرایی و ابداعات فقهی در صدر تاریخ اسلام» دانسته‌ام؟ این طعنه‌ها در موارد دیگر در مقاله نخست و دو مقاله دیگر ایشان نیز با ادبیاتی مشابه تکرار شده است. او می‌گوید: «جا داشت مؤلف محترم، عقل را در همان جایگاه رفیع و متعالی خود (در اسلام حقیقت) قرار می‌داد و ساحت آن را از آرایش به اوهام و خودکامگی پاک نگه می‌داشت». ۳۱

سپس به زعم خویش به تبیین «گوهر ارزشمند عقل» و انواع و اقسام و شوون و مراتب آن پرداخته و مدعی است که تبیین این مطالب در مقاله من چنان که باید صورت نگرفته است. او به تفصیل، متعرض این نکته می‌شود که عقل آدمی

۲۸. همان، ص ۳۳۰.

۲۹. همان، ص ۳۷۸.

۳۰. همان، ص ۳۲۸، ۳۴۲، ۳۷۰.

۳۱. همان، ص ۳۷۳.

«عجین با محدودیت‌ها و نقص‌ها بوده و نیز در معرض آسیب‌ها و صدمات گوناگون قرار دارد» و «نقص آگاهی و علم انسان‌ها به واقعیات گسترده و پیچیده هستی و نیز نفوذ و سیطره اهواء و اغراض نفسانی بر ذهن و دل آنان» را دو آفت مهم عقل می‌داند.

پاسخ: محور اصلی اشکالات آقای ابوالحسنی طی این هشتاد صفحه در مقاله نخست ایشان، یک مسئله لفظی محض است.

در مقاله نخست کوشیده‌ام تعبدگرایی و تعقل‌گرایی را تعریف کنم. سپس حوزه نزاع میان آنها را آشکار سازم. آن‌گاه گزارشی تاریخی از سیر جدال میان این دو در تاریخ معارف اسلامی ارائه دهم. نادرست بودن تعبدگرایی در حوزه پذیرش دین و نادرست بودن تعقل‌گرایی در حوزه پایبندی به دین را بنا بر تعریفی که ارائه کرده‌ام روشن دانسته و از این رو به این دو حوزه نپرداخته‌ام،^{۳۲} اما رجحان مطلق یکی از این دو گرایی را بر دیگری در حوزه فهم و تفسیر دین مردود دانسته و داوری در باره این دو رویکرد را در این حوزه، نیازمند کاوش علمی دیده‌ام.

شیوه و موضع من در بررسی این موضوع، جایگاه «یک پرسشگری طرف»^{۳۳} است. سعی کرده‌ام از آغاز در ذهن مخاطب ایجاد پرسش کنم و در کنار او گام به گام به بررسی بی‌طرفانه دیدگاه‌ها پردازم و در پایان، همراه با مخاطب به نتیجه برسم. به هیچ وجه در این مقاله ادعا نکرده‌ام که به یک قضاوت روشن و نظریه جامع درباره دو رویکرد عقل‌گرایی و تعبدگرایی رسیده‌ام، بلکه واقع‌بینانه و متواضعانه گفته‌ام: «در سلسله نوشتار حاضر سعی شده درباره گوشه‌ای از این بحث گسترده و بنیادی کاوش شود و زاویه‌ای از آن در حد توان روشن گردد. از این رو، محصول علمی مقاله پیش روی نه تنها ما را از پژوهش درباره این زاویه و

۳۲. همان، ش ۴۶، ص ۱۵۸.

۳۳. همان، ص ۱۶۰.

زوایای دیگر درون دینی و برون دینی این موضوع بی نیاز نمی کند، بلکه به همین دلیل ما را از قضاوت نهایی باز می دارد و به تحقیق بیشتر در ابعاد گوناگون این بحث دعوت می کند». ۳۴

سلسله مقالات من، به خصوص دو مقاله نخست بیشتر جنبه گزارشی و تاریخی دارد و کمتر در آنها به داوری میان این دو رویکرد علمی پرداخته ام و بیشتر در صدد این بوده ام که این ادعای خود را به اثبات برسانم که «دو گرایش عقل گرایی و تعبد گرایی مهم ترین نقش را در پیدایی مذاهب و نیز ظهور مکاتب و آرای درون دینی داشته اند». ۳۵

در آغاز مقاله خود و قبل از بررسی تاریخی جدال این دو رویکرد در حوزه تفسیر دین به این نکته انذار داده ام که «نباید در تعریف این دو دیدگاه گرفتار مصادره به مطلوب شد و تصدیق به صحت و سقم، یا حقانیت و بطلان هر یک از آنها را در تصور و تعریفشان وارد کرد. به دیگر تعبیر، باید از تعریفی ارزشی یا ضد ارزشی که پیشاپیش موضع ما را در مقام پاسخ گویی به سؤال آشکار می سازد، پرهیز کرد. این لغزشی است که برخی از مدافعان این دو گرایش گرفتار آن شده اند». ۳۶

آقای ابوالحسنی دقیقاً گرفتار همان لغزشی شده است که خوانندگان را در این متن از آن بر حذر داشته ام. تذکر داده ام که رویکرد تعقل گرایی نباید به گونه ای تعریف و معنا شود که نفس تعریف، گویای حقانیت این رویکرد باشد. در این صورت قبل از پژوهش و تحقیق درباره حقانیت این دو رویکرد، گرفتار پیش داوری خواهیم شد و تعقل گرایی را بر تعبد گرایی رجحان می دهیم. ایشان بر من ایراد گرفته که چرا امام صادق (ع) را در جبهه تعبد گرایی قرار داده و از جبهه عقل گرایی

۳۴. همان، ص ۱۵۷.

۳۵. همان، ص ۱۵۶.

۳۶. همان، ص ۱۶۰.

دور دانسته‌ام؟ و یا اجتهادات خلفا در مقابل نصوص کتاب و سنت را نمونه‌هایی از رویکرد عقل‌گرایی دانسته‌ام؟ سبب این هجمه‌ها این است که ایشان تعقل‌گرایی را پیشاپیش، حق و ممدوح دانسته است.

به نظر می‌رسد کلمه «عقل» برای او رهن شده است. به کارگیری این کلمه برای رویکرد مقابل دیدگاه تعبد‌گرایی، او را به پیش‌داوری کشانده است. او قبل از تحقیق به این نتیجه رسیده است که باید پیوسته از رویکرد عقل‌گرایی دفاع کرد، چون عقل «واژه مقدس» و «گوهر ارزشمندی» است و پیوسته در قرآن و سنت تمجید شده است. وی در اعتراض به این که من بدعت‌های فقهی خلفا را نمودی از جنبش عقل‌گرایی دانسته‌ام می‌گوید: «بیچاره عنوان مقدس عقل که چگونه و کجا خرج می‌شود؟». ^{۳۷} او دقت نکرده که به کارگیری این کلمه برای یکی از این دو رویکرد علمی، تنها یک نام‌گذاری است و با تعیین یک نام برای یک دیدگاه علمی، ماهیت آن دیدگاه عوض نمی‌شود و حقانیت آن نیز ثابت نمی‌شود. آنچه مهم است حقیقت رویکرد علمی است.

امام صادق (ع) بنا بر آنچه در برخی روایات آمده و در مقاله خود آورده‌ام، اصحاب خود را از دخالت‌های نابجای عقل در فهم شریعت باز داشته است. این گرایش امام (ع) بنا بر تعریفی که در مقاله خود از عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی ارائه داده‌ام، گرایش به رویکرد تعبد‌گرایی است و در عین حال ممدوح است؛ چنان که دخالت‌های نابجای عقل ناقص خلفا و برخی از اصحاب پیامبر اکرم (ص) در تفسیر و تأویل نصوص صریح قرآنی و نبوی (ص) بر خلاف ظواهر آنها، عقل‌گرایی نامیده می‌شود و مذموم می‌باشد.

در مقاله خود آورده‌ام که اگر عقل‌گرایان به استناد دانش قطعی و یقینی خود به تفسیر متون دینی پردازند، شیوه علمی آنها منطقی است؛ هر چند ممکن است در

۳۷. همان، ش ۶۳ و ۶۴، ص ۳۵۲.

آنچه می‌دانند گرفتار جهل مرکب شده باشند. اما اگر عقل‌گرایان با تکیه بر دستاوردهای مزنون و مشکوک علوم خود به تفسیر متون دینی پردازند در این صورت ممکن است شیوه علمی آنها قابل نقد باشد.^{۳۸} چنان که گذشت، آقای ابوالحسنی نیز پذیرفته است که عقل بشر در معرض آسیب‌ها و آفت‌هایی است که مهم‌ترین آنها نقص آگاهی و سیطره اغراض نفسانی می‌باشد. پس چه مانعی دارد که امام صادق (ع) آن‌گاه که جبهه عقل‌گرایی گرفتار آفت می‌شود از آن فاصله بگیرد و خود را از صف طرفداران آن جدا سازد و ما نیز آن حضرت را در زمره آن گروه از عقل‌گرایان قرار ندهیم؟

ایشان حداکثر می‌توانست به سبب نام‌گذاری بر من خرده بگیرد، نه اینکه تنها به استناد یک نام، به داوری در باره محتوای مقاله پردازد. در ضمن، من در این نام‌گذاری پیش قدم نیستم. من از اصطلاح رایج پیروی کرده‌ام که شیوه‌پسندیده اهل علم است. در آثار متعدد از دو اصطلاح «تعبد» و «تعقل» در تقابل با یکدیگر استفاده شده است.^{۳۹} از جمله استاد بزرگوارم مرحوم آیت‌الله محمد تقی جعفری مقاله‌ای به نام «تعبد و تعقل در فقه اسلامی» دارد^{۴۰} که در نگارش این سلسله

۳۸. همان، ش ۴۷، ص ۱۶۳.

۳۹. علاوه بر موارد فراوانی که نویسندگان در آثار خود از این دو اصطلاح در تقابل با یکدیگر سخن گفته‌اند، آثار پیش‌رو از مواردی هستند که این دو اصطلاح در نام آنها به کار رفته است: «تعقل و تعبد در معارف اسلامی»، حسین حقانی، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، ج ۸، ص ۳۳۵، مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی، ۱۳۷۴؛ «تعقل و تعبد در احکام شرعی»، اسدالله لطفی، فقه کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۷۶، ۱۳۷۵؛ «نسبت تعبد و تعقل در آیین پیامبر و انسان معاصر»، مهناز رحیم‌پور، بیانات، ش ۶۶، ۱۳۸۹؛ «تعبد در ساحت تعقل»، علی اوجبی، کتاب ماه فلسفه، ش ۲۷، ۱۳۸۸؛ «تعقل، تعبد و مدرنیته»، کوشا اقبال، آیین، ش ۷، ۱۳۸۶.

۴۰. تعبد و تعقل در فقه اسلامی، محمد تقی جعفری، کنگره شیخ انصاری، قم، چاپ اول، ۱۳۷۳.

مقالات از آن بهره گرفته ام. البته ادعا نمی‌کنم که آنان نیز تعبد و تعقل را مانند من تعریف کرده‌اند، بلکه تنها مدعی هستم که آنان نیز این دو را در تقابل با هم دیده‌اند و برخی از آنان کوشیده‌اند بین این دو تسالم و تعامل منطقی برقرار کنند.

ایشان همین اشتباه را درباره کلمه «تعبد» نیز مرتکب شده است. او می‌گوید:

آقای امامی همه جا سخن از جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت می‌راند، در حالی که تعبد لزوماً در مقابل تعقل قرار ندارد و عبودیت راستین (درست و روشمند) دارای مبادی و غایات کاملاً عقلانی بوده و از این منظر، تعبد چیزی جز تمسک به عقل برین نیست و حتی جلوه یا مرتبه‌ای از تعقل ناب است.^{۴۱}

ببینید او چگونه از ماهیت دو رویکرد علمی مهم در تاریخ اندیشه دینی غفلت کرده و در یک بحث لفظی محض، گیر کرده است:

انتخاب عنوان جدال تعبد و تعقل برای مقالات، اگر نه صریح، لااقل به طور ضمنی، واژه مقدس و کاملاً معقول تعبد را در برابر واژه ارجمند و کاملاً مشروع تعقل قرار داده و به تعارض و تنافی آن دو که پنداری بیش نیست اصالت می‌بخشد.^{۴۲}

او بعد از طرح نام فقیهان موافق و مخالف حجیت خبر واحد می‌گوید:

... روا نیست به هیچ یک از طرفین بر چسب عقل ناگرایی زد؛ زیرا هر دو گروه، دلیل و منطق خاص خود را دارند که به نظریه آنان جنبه عقلانی و برهانی می‌دهد.^{۴۳}

گویا ایشان گمان کرده که چون من یکی از این دو گروه را در نحله عقل‌گرایی

۴۱. فقه اهل بیت (ع)، ش ۶۳ و ۶۴، ص ۳۷۷.

۴۲. همان، ص ۳۷۸.

۴۳. همان، ص ۳۸۵.

قرارداده‌ام، بر این باورم که نحله دیگر فاقد استدلال عقل‌پسند بر مدعای خود است.

در اینجا بعضی از موارد تقابل میان دو اصطلاح «تعبد» و «تعقل» در آثار مرحوم شهید مطهری را که آقای ابوالحسنی علاقه فراوانی به وی داشت، نقل می‌کنم:

قرآن کریم ایمان را بر پایه «تعقل» و تفکر گذاشته است. قرآن همواره می‌خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود و آن را شناخت «تعبد» را کافی نمی‌داند. علیهذا در اصول دین باید منطقاً تحقیق کرد.^{۴۴}

... همین که کار به متوکل منتهی شد و به خلافت رسید دستور داد جلو بحثهای عقلی گرفته شود، دستور داد مردم در مسائل دین «تعبد» صرف داشته باشند و حق فکر کردن و «تعقل» در دستورهای دین را از مردم گرفت.^{۴۵}

... در اینجا لازم است به یک نکته اشاره کنم و آن اینکه همه می‌دانیم که ائمه اهل بیت علیهم السلام از همان اول کار با اعمال قیاس در استنباط احکام مخالف بودند و این کار را تخطئه کردند. غالب افراد به فلسفه این مخالفت توجه ندارند و لهذا بسیاری از مخالفین قیاس به جمود گراییده‌اند، یعنی این مخالفت را نوعی گرایش به «تعبد» مطلق به ظواهر و طرد «تعقل» و تدبر در استنباط احکام تلقی کردند. بدون شک این سوء تفاهم و بهتر بگویم این غلط، زیانهای فراوانی بر فقه شیعه وارد کرد. ولی اگر فلسفه این مخالفت را دریابیم می‌بینیم که این مخالفت بر یک اساس منطقی بسیار عالی

۴۴. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۳، ص ۵۹.

۴۵. همان، ج ۴، ص ۸۱۶.

بوده است و نتیجه اش جمود نیست بلکه تشویق و تحریض به اجتهاد صحیح

و عالمانه است. ۴۶

مرحوم مطهری در یکی از آثارش در موضوع اختلاف مسلمانان در حسن و قبح عقلی سرفصلی به نام «جنگ تعبد و تعقل» قرار داده است که از عنوان «جدال تعبد و تعقل» در مقاله من تندتر و غلیظ تر است:

جنگ «تعقل» و «تعبد»، اینجا بود که «تعقل» در یک جناح قرار گرفت و

«تعبد» محض در یک جناح دیگر. این جریان، فوق العاده در دنیای اسلام

اوج گرفت. از اواخر بنی امیه شروع شد و در اوایل بنی العباس - که آزادی

فکر بیشتر بود و خلفای به اصطلاح امروز روشنفکری نظیر هارون و

بالخصوص مأمون پیدا شدند و آن مجالس احتجاجات و مجادلات را

تشکیل می دادند به اوج خود رسید. مأمون بالخصوص (و بعد از او

برادرش معتصم به تبعیت از مأمون) به حکم اینکه خودش مرد عالمی بود و

فکرش فکر منطقی و فلسفی بود، طرفدار معتزله شد و اشاعره را درهم

کوبید و از علمای حدیث، احمد حنبل به خاطر طرفداری از قشریگری

تازیانه سختی خورد. اینجا بود که به اصطلاح طرفداران «تعقل» بر

طرفداران «تعبد» پیروز شدند و سخت هم پیروز شدند. ۴۷

آقای ابوالحسنی یا سرفصل «جنگ تعقل و تعبد» در کلام شهید مطهری را

ندیده و یا آن را دیده ولی انگیزه ای برای نوشتن مقاله ای طولانی علیه او نداشته

است.

متأسفانه بحث های لفظی آقای ابوالحسنی طولانی است و بر همین مبنا کوشیده

است ایرادات بسیاری بر مقالات من وارد کند که چون همه آنها به یک خطای فاحش

۴۶. همان، ج ۲۰، ص ۱۳۳.

۴۷. همان، ج ۲۲، ص ۷۱۲.

بازمی‌گردد، نیازی به پاسخ تفصیلی به هر یک نیست. به خوانندگان توصیه می‌کنم که مقاله نخست ایشان را با توجه به تذکری که درباره لفظی بودن این ایرادات دادم، بار دیگر مطالعه کنند تا آشکار شود ایشان هیچ اشکال علمی مهمی در این بخش از مقاله خود وارد نکرده و پیوسته گرفتار یک نزاع لفظی بی‌حاصل بوده است.

او در موارد و مصادیق مختلفی که برای تعبد‌گرایی و تعقل‌گرایی در تاریخ علم ذکر کرده‌ام، پیوسته این اشکال را تکرار کرده است که عالمانی را که من آنها را در زمره تعبدگرایان قرار داده‌ام، از عقل و اندیشه بی‌بهره نبوده‌اند و برای مبانی خود دلیل و استدلال داشته‌اند، پس نباید آنها را «ناعقل‌گرا» دانست و یا عالمانی را که عقل‌گرا شمرده‌ام، از تعبد و بندگی به دور نبوده و آنها نیز متعبد به فرامین الهی بوده‌اند، پس آنان را هم نباید در مقابل تعبد‌گرایی قرار داد.

روشن است که استفاده از یک نام برای هر مکتب، مذهب و دینی ضرورتاً به معنای قضاوت درباره محتوای آن نیست؛ زیرا ما در استفاده از نام‌ها غالباً باید پیرو اصطلاح رایج باشیم. آیا اگر شیعیان، سایر مسلمانان را «اهل سنت» می‌نامند بدین معنا است که شیعیان، اعتقادی به سنت ندارند؟ یا اگر نحله‌ای فکری در تاریخ به «اهل حدیث» یا «اخباریان» شهرت دارند بدین معنا است که نحله مقابل با حدیث و خبر مخالفند؟ در مورد هر نحله فکری باید بر اساس مبانی علمی آنها قضاوت کرد، نه بر اساس نامی که آنها یا رقبای آنها به آن شهرت دارند.

واژه «اجتهاد» در طول تاریخ فقه شیعه، گرفتار دگرگونی بوده است. این واژه در سده‌های نخستین مذموم شمرده می‌شد و مقصود از آن تفسیرها و تأویل‌های نابه‌جای به ظاهر علمی در مقابل نصوص قرآنی و روایی بوده است. تا اینکه به تدریج قبح آن از بین رفت و کلمه اجتهاد و مجتهد دارای بار ارزشی مثبت گردید و شیوه مرسوم استنباط احکام شرعی که از گذشته دور تا کنون تغییر بنیادین نکرده است، «اجتهاد» نامیده شد. اما این دگرگونی فقط در یک لفظ روی داد و ماهیت روش

علمی فقیهان شیعه به موازات این دگرگونی در لفظ، تغییری نیافت. اینک برای نقد و بررسی روش علمی فقیهان شیعه از گذشته تا کنون نباید سرگذشت یک لفظ در طول تاریخ، ما را از تحلیل درست باز دارد.

آقای ابوالحسنی در پایان مقاله نخست خویش بعد از وارد کردن اشکالات لفظی و تکراری فراوان، می‌کوشد نقصان مقاله من را که به زعم ایشان عدم تنقیح محل نزاع است بر طرف سازد و خود به تنقیح آن پردازد. او می‌گوید:

در واقع، در این نزاع علمی، یکی، دستاوردهای عقلی بشر را با دلایل منطقی که مطرح می‌سازد، ظنی می‌بیند و آن را در کشف تکالیف شرعی معتبر نمی‌شمارد و دیگری به اعتبار تحلیل ایضاً منطقی که برای خود دارد دستاوردهای یاد شده را با وجود ظنی بودن معتبر می‌شمارد.^{۴۸}

او توجه نکرده که من همین نکته را با تفصیل و دقت بیشتر طی سر فصل «تنقیح محل نزاع» در آغاز مقاله خود یاد آور شده‌ام:

... هرگاه ظهور بدوی متون دینی، عقل ستیز باشد، مانند «یدالله فوق ایدیهیم»^{۴۹}، در این صورت مفسر مؤمن به حقانیت دین، منطقاً نمی‌تواند متن را بر پایه ظهور بدوی تفسیر کند؛ زیرا لازمه آن اعتقاد به نقیضین^{۵۰} خواهد بود و چاره‌ای ندارد جز آنکه یا در صحت صدور متن خدشه کند و یا مراد جدی متکلم را غیر از معنای ظهور بدوی قرار داده، لفظ را بر معنای مجازی مناسب حمل کند.

۴۸. فقه اهل بیت (ع)، ش ۶۳ و ۶۴، ص ۳۹۴.

۴۹. فتح، آیه ۱۰.

۵۰. مفسر بر اساس دانسته‌های پیشین خود بر این باور است که «معنای ظهور بدوی این متن، حقیقت ندارد» و بر فرض تفسیر متن بر پایه ظهور بدوی و با توجه به ایمان به حقانیت دین، این باور در او شکل می‌گیرد که «معنای ظهور بدوی این متن، حقیقت دارد» و این دو، دو گزاره متناقض هستند که تصدیق آنها در یک زمان ممکن نیست.

البته مشکل اصلی در اختلاف تفسیرهای دینی در این قسم از ظهورات، پذیرش یا عدم پذیرش قاعده عقلی روشن و مسلّم مزبور نیست، بلکه در دانسته‌های بشری مفسران است. برخی از مفسران دینی، بسیاری از دستاوردهای علمی بشر را بخصوص در حوزه علوم انسانی فاقد قطعیت علمی و حداکثر برخوردار از ظنّ و احتمال می‌دانند؛ از این رو این ظهورات را که با این گونه از دستاوردهای اندیشه انسانی یا اندیشه گروهی از انسان‌ها در تعارض است، از موارد مخالفت با عقل صریح و قطعی ندانسته، آنها را از حیطة آموزه‌های دینی عقل ستیز خارج می‌دانند. این دسته از مفسران دینی را می‌توان دارای رویکرد تعبد گرایی دانست.

اما گروه دیگری از مفسران دینی، یا این گونه علوم بشری را از قطعیات و مسلّمات دانش بشری می‌شمارند و یا آن دسته از ظهورات متون دینی را که با این گونه دستاوردهای ظنّی و احتمال در تعارض است، در زمره ظهورات عقل ستیز قرار می‌دهند؛ به عبارت دیگر، مقصود از عقل ستیز را اعم از ستیز با عقل قطعی و عقل ظنّی یا احتمالی می‌دانند. البته واضح است که در فرض دوم (ستیز ظهورات متون دینی با عقل ظنّی و احتمالی)، هیچ برهان قاطع عقلی، بر ترجیح همیشگی دستاوردهای ظنّی و احتمالی بشر بر ظهورات متون دینی مخالف آنها وجود ندارد و رویه گروه دوم مفسران دینی بنابراین فرض، فاقد دلیل قطعی منطقی خواهد بود. به هر صورت این گروه از مفسران در زمره عقل گرایان قرار می‌گیرند.^{۵۱}

عقل گرایی نائینی و تعبد گرایی شیخ فضل الله نوری

آخرین بخش مقاله نخست آقای ابوالحسنی، اشکال بر این ادعا است که آیت الله نائینی در زمره عقل گرایان و شیخ فضل الله در زمره تعبد گرایان جای دارد.

۵۱. فقه اهل بیت (ع)، ش ۴۶، ص ۱۶۳.

استدلال من مبتنی بر تعریفی بوده است که آن را پیش فرض مقالات خود قرار دادم و پیوسته در سلسله مقالاتم تذکر داده‌ام که بر اساس این پیش فرض به کسی یا کسانی تعبد گرا یا عقل گرا گفته‌ام. در آغاز مقاله نخست به تفصیل به تنقیح و تبیین این تعریف پرداختم و در نهایت به این نتیجه رسیدم که «می‌توان در تعریف این دو رویکرد گفت: مفسر عقل گرا می‌کوشد معانی تصویری و تصدیقی درون دینی را به گونه‌ای بفهمد و تفسیر کند که تا حد ممکن قابل تحلیل به واحدهای دانش بشری او باشد و در مقابل، مفسر تعبد گرا چنین تلاشی نمی‌کند و معانی مزبور را به آسانی رازگونه می‌پذیرد و یا حتی می‌کوشد بسیاری از مفاهیم تصویری و تصدیقی دین را به واحدهای دانش بشری خود تحلیل نکند و آنها را در قالب غیب و امور ماورای دانش خود بپذیرد». ۵۲

در مقاله سوم با بررسی کتاب «تنبيه الامه» مرحوم آیت الله نائینی به این نتیجه رسیدم که او بسیاری از دستاوردهای دانش بشری عصر خود در حوزه حقوق اساسی و دانش سیاسی را که نتیجه تلاش‌های علمی غریبان بوده است پذیرفته و کوشیده است متون دینی را بر پایه آنها بفهمد و تفسیر کند و حتی ادعا کند که غریبان برخی از این دستاوردهای ارزشمند را از اسلام گرفته‌اند. بر این اساس او در تعریف عقل‌گرایی قرار می‌گیرد؛ هر چند آن دستاوردهای علمی باطل باشد یا مرحوم نائینی آنها را به درستی نفهمیده باشد. سپس نشان داده‌ام که برداشتی که آیت الله نائینی از برخی مفاهیم دانش سیاسی در غرب داشته، مانند، «آزادی»، «مساوات» و «تفکیک قوا»، مطابق تعاریف آنها در غرب نیست.

در مقاله چهارم با بررسی آثار شیخ فضل الله به این نتیجه رسیدم که او هیچ یک یا بسیاری از آن دستاوردهای علمی را نمی‌پذیرد و به همین سبب بر اساس تعریف ارائه شده در زمره تعبد گرایان جای می‌گیرد؛ اعم از اینکه حق با شیخ باشد

۵۲. همان، ص ۱۶۱.

و آن دستاوردهای علمی باطل باشد یا او دچار بد فهمی شده باشد. سپس تذکر داده ام که شیخ، فهم درست تری از بنیاد تمدن غرب و نه ضرورتاً همه دستاوردهای آن داشته است.

آقای ابوالحسنی تعجب کرده است که من چگونه کسی مانند شیخ فضل الله نوری را که بنیاد تمدن غرب را بهتر شناخته و تضاد آن را با مبانی دینی دریافته و به همین سبب از آن پرهیز کرده، عقل گرا ندانسته ام و در مقابل، کسی را که درك درستى از دستاوردهای تمدن غرب نداشته و بر اساس آن به تفسیر متون دینی پرداخته است، عقل گرا نامیده ام.^{۵۳} او در ردّ این ادعای من سخت می کوشد در مقاله دوم با ذکر شواهد تاریخی ثابت کند که شیخ «قویاً اهل تفکر و تعمق در امور است و در مواجهه با مسایل، دور از خردورزی و عقلانیت عمل نمی کند، چنانکه برای تبیین و اثبات، همواره دلیل می آورد و سعی در اقناع منطقی دیگر اندیشمندان دارد»،^{۵۴} سپس اظهار می دارد: «به چنین شخصیتی که عقلانیت، خصلت بارز او در میدان عمل سیاسی و اجتماعی است، بر حسب تعبدگرا زدن و نائینی را به عنوان عنصری عقل گرا در برابر وی نهادن روا نیست».^{۵۵}

متأسفانه در اینجا نیز آقای ابوالحسنی گرفتار همان بحث لفظی سابق شده و حسن کلمه «عقل» او را دچار بدفهمی کرده است. اطلاق عقل گرایی و تعبد گرایی در مقاله من بر اساس تعریفی است که خودم ارائه داده ام، نه آنچه ایشان از عقل گرایی می فهمد. مقصودم از عقل گرایی این نبوده که عملکرد چه کسی عاقلانه تر بوده است، بلکه مقصودم این بوده که مفسر عقل گرا، متون دینی را بر اساس دستاوردهای دانش بشری تفسیر می کند و نائینی چنین کرد، خواه آن دستاوردها

۵۳. همان، ش ۶۳-۶۴، ص ۳۹۵.

۵۴. همان، ش ۶۵، ص ۱۵۲.

۵۵. همان، ص ۱۵۵.

درست باشد یا غلط؛ یا مفسر فهم درستی از آنها داشته باشد یا غلط. در مقابل، مفسر تعبدگرا، متون دینی را بر اساس دستاوردهای دانش بشری تفسیر نمی‌کند و شیخ این گونه بود، خواه آن دستاوردها درست باشد یا غلط؛ یا مفسر فهم درستی از آنها داشته باشد یا غلط.

شیخ فضل‌الله و دستاوردهای تمدن غرب

آقای ابوالحسنی در مقاله دوم خود اشکال دیگری مطرح می‌کند و آن این است که تحلیل من از مخالفت‌های شیخ با دستاوردهای تمدن غرب غلط است؛ زیرا من سرّ مخالفت‌های شیخ را «تصلب در سنت یا وحشت و بیزاری از تمدن غرب» دانسته‌ام، در حالی که در جایی دیگر اعتراف کرده‌ام که شیخ «در شناخت کلی از بنیاد تمدن غرب و اهداف و انگیزه‌های غرب زدگان داخلی از کسانی چون نائینی آگاه‌تر بود»؛ ایشان در اعتراض به من می‌گوید: پس «چرا نگوییم که مخالفت وی با پدیده‌های نوظهور و وارداتی غربی نیز ریشه در همین شناخت ژرف‌تر از مبانی تمدن غرب داشته است» و علت آن «تصلب در سنت یا وحشت و بیزاری از تمدن غرب» نبوده است؟ او سپس مدعی است که شیخ شیوه‌ای «نقادانه و اصلاحی» نسبت به سنت گذشته و «وضعیت سیاسی کهن کشور خویش» داشت و از سوی دیگر با دستاوردهای مثبت تمدن غربی «عناد» نمی‌ورزید. از این رو، نه متصلب در سنت بود و نه دشمنی بی‌منطق و دلیل با غرب داشت. آن گاه مثال‌هایی از تاریخ زندگی شیخ در تأیید دو سوی ادعای خویش مطرح می‌سازد.^{۵۶}

پاسخ: در مقاله خود توضیح داده‌ام که شیخ در مواجهه با برخی دستاوردهای غرب «یکسان سخن نمی‌گوید و گاهی گونه‌ای از آنها را تأیید می‌کند». همچنین گفته‌ام که:

۵۶. همان، ص ۱۷۶.

او گاه اظهار نظرهای متفاوتی درباره ارکان و مؤلفه های گوناگون مشروطیت دارد که بسیاری از آنها با توجه به تغییر مصادیق و موضوعات خارجی قابل حل است. به عبارت دیگر، اختلاف او با مشروطه خواهان در این گونه موارد بر سر مسائل نظری نبود، بلکه شیخ با مصادیق موجود مشکل داشت. از این رو، با تغییر مصادیق و شرایط، نظر او نیز تغییر می یافت.

بنابراین منکر برخی تأییدات او نسبت به دستاوردهای غرب نبوده ام، بلکه «چهره غالب» اندیشه شیخ را «پرهیز از نوگرایی در مواجهه با عقلانیت عصر جدید» یافته ام. پس ذکر مواردی از موافقت شیخ با برخی دستاوردهای تمدن غرب مانند مدارس جدید که در مقاله آقای ابوالحسنی آمده است، نقض ادعای من نیست. مقصود من از دستاوردهای تمدن غرب که شیخ به مخالفت با آنها پرداخت، اموری مانند «قانون، مشارکت مردمی، اعتماد به رأی اکثریت، آزادی و مساوات» است که با نقل مستند سخنان شیخ ثابت کرده ام که او در برخی از سخنانش به مخالفت مبنایی و نظری با این امور پرداخته است.

آقای ابوالحسنی در ادامه اشکال خود به جای اینکه موارد مستند ذکر شده از سخنان شیخ در مقاله من را پاسخ گو باشد، بعضی ادعای های سبک و بی ارزش از سوی منتقدان شیخ، مانند مخالفت او با عینک یا به کارگیری کلمه نظامنامه به جای قانون در کلمات شیخ را مطرح و سپس در صدد پاسخ گویی بر می آید. او این ذهنیت را در خواننده پدید می آورد که ادعاهای امامی و دیگران در مورد مخالفت شیخ با دستاوردهای تمدن غرب در همین حد است.

هر چند آقای ابوالحسنی سر فصل مستقلی در باره قانون و رأی اکثریت آورده و ذیل آنها به بررسی دیدگاه شیخ در این باره پرداخته، اما در آنجا نیز یادآور ادعاهای صریح شیخ در مخالفت با این امور نمی شود و در نتیجه پاسخی نیز برای این ادعاها ندارد.

چنان که در مقاله ام آورده ام: «فقر نظریه شیخ در باره حکومت در عصر غیبت، یکی از مهم ترین عوامل ابهام و ناسازگاری در اظهار نظرهای او» بوده است. این ادعای غریبی نیست؛ زیرا هر کس آشنایی با فقه و تاریخ آن داشته باشد به خوبی می داند که:

که فقه سیاسی، بر خلاف فقه عبادی و معاملی، در تاریخ فقهات شیعه، ضعیف و کم مایه بوده است. فقها بیشتر به جنبه های فردی فقه پرداخته و از ابعاد اجتماعی و سیاسی آن غفلت کرده اند. میرزای نائینی همین عقب ماندگی را موجب سر به زیری^{۵۷} مسلمانان در مقابل اروپاییان و گرفتاری اسلامیان به ذلّ رقیّت و اسارت طواغیت امت^{۵۸} می داند. این ضعف و نقصان، کم و بیش در دیدگاه همه فقها درباره حکومت در عصر غیبت وجود دارد، حتی نائینی و امثال او نیز که دیدگاهشان در باب تعیین حاکم تقریباً روشن است، در تبیین ساختار حکومت فقیه و تعامل فقها با یکدیگر و نقش و مشارکت مردم در حکومت و دیگر جنبه های حقوق اساسی، فاقد نظریاتی منقّح و اجتهادی است.^{۵۹}

پس اصرار بر این که شیخ فضل الله نوری در آغاز عصر مواجهه مسلمانان با دستاوردهای تمدن غرب، موفق به «تلفیقی هوشمندانه و مدبرانه از دستاوردهای مثبت تمدن غرب با موازین شرعی و ولایی شیعه»^{۶۰} شده و در حوزه اندیشه سیاسی، فهمی جامع و دقیق به همه مؤلفه های آن داشته و نظریه ای متقن و همه جانبه و بدون ابهام و کاستی در اندیشه سیاسی مطرح کرده است، ادعایی

۵۷. نائینی، تنبیه الامّة و تنزیه الملة، ص ۹۰.

۵۸. همان، ص ۳۵.

۵۹. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۷، ص ۱۴۶.

۶۰. همان، ش ۶۵، ص ۱۷۹.

غریب و دور از باور است و مستندی برای آن در آثار شیخ یافت نمی‌شود.

علت اینکه من سرّ مخالفت‌های شیخ را «تصلب در سنت یا وحشت و بی‌زاری از تمدن غرب» دانسته‌ام، در حالی که در جایی دیگر اعتراف کرده‌ام که شیخ «در شناخت کلی از بنیاد تمدن غرب و اهداف و انگیزه‌های غرب زدگان داخلی از کسانی چون نائینی آگاه‌تر بود»، این است که شناخت شیخ از تمدن غرب «کلی» بود و چنین شناختی ملازمه‌ای با شناخت درست همه دستاوردهای دانش سیاسی در غرب ندارد و نمی‌توان از فساد و بطلان مبانی تمدن غرب نتیجه گرفت که همه دستاوردهای این تمدن، باطل و غیر قابل استفاده برای یک جامعه اسلامی است.

در مقاله خود اذعان کرده‌ام که «درک درستی که شیخ از بنیاد مشروطه غربی داشت، سبب می‌شد که او بر خلاف نائینی به فهم واقع بینانه‌ای از دو شعار اصلی مشروطیت یعنی آزادی و مساوات دست یابد و آن دو را دو اصل موزنی و خراب نماینده رکن قویم قانون الهی بداند».^{۶۱} اما اشتباهات شیخ در فهم تمدن غرب را نیز از نظر دور نداشتم و بر این باورم که او در دستیابی به درکی «همه‌سویه و دقیق به جایگاه قانون در نظام‌های مشروطه» ناکام ماند و همین «موجب پراکندگی و تشتت در اظهار نظرهای او» شد. همچنین تبیین درستی از مشارکت مردمی در حکومت ارائه نداد و صریحاً اعلام کرد که «اعتبار به اکثریت به مذهب امامیه غلط است».^{۶۲}

در نهایت به این نتیجه رسیدم که «شیخ فضل‌الله نوری، نظریه‌ای کارآمد و روشنی از فقه سیاسی شیعه در عصر خویش ارائه نداد و نتوانست از عقلانیت عصر خود برای فهم بهتر شریعت استفاده مطلوبی کند و بدون فرق نهادن میان نقاط مثبت و منفی دستاوردهای تمدن غرب و مؤلفه‌های مشروطیت به طرد یکباره آن پرداخت و از این جهت، اندیشه‌های نائینی بر دیدگاه‌های او برتری دارد، اما او در شناخت

۶۱. همان، ش ۵۷، ص ۱۷۳.

۶۲. زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۵۴.

کلی از بنیاد تمدن غرب و اهداف و انگیزه های غرب زدگان داخلی، از کسانی چون نائینی آگاه تر بود و همین، سبب شد که به درك بهتری از نهضت مشروطیت و آینده آن دست یابد».^{۶۳}

بدبینی و نسبت ناروا

در مقاله نخست خود، قبل از گزارش تاریخی در باره جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت، به این نکته تذکر داده ام:

وجود برخی شخصیت ها و یا مذاهب مختلف اعتقادی و فقهی که در نظر نگارنده یا خوانندگان جایگاه ارزشی مثبت یا منفی دارند، در یکی از این دو رویکرد معرفتی، نباید ما را به پیش داوری در خصوص این موضوع وادارد؛ زیرا اولاً سعی بر این است که بیشتر نمونه ها از شخصیت های غیر معصوم ذکر شود و حضور آنها در هر نحله ای نمی تواند سبب اعتبار و حجیت بینش خاصی گردد، همچنان که بی اعتباری نحله ای را نیز ثابت نمی کند.
ثانیاً... ۶۴

آقای ابوالحسنی فهم غربی از این عبارت دارد. او کلمه «آنها» را در این متن اشاره به «شخصیت هایی که در نظر نگارنده یا خوانندگان جایگاه ارزشی مثبت یا منفی دارند، بخوانید معصومان علیهم السلام» دانسته است. سپس نتیجه گیری کرده که «نویسنده حضور معصومان علیهم السلام در جریان ها و گرایش های فکری را دلیل اعتبار و حجیت آنها نشمرده و حتی تلویحاً کسانی را که چشم به سخن و عمل آن بزرگواران (ع) دارند، شخصیت زده می خواند»^{۶۵}. او این نتیجه گیری را

۶۳. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۷، ص ۱۵۳.

۶۴. همان، ش ۴۶، ص ۱۶۴.

۶۵. همان، ش ۶۳-۶۴، ص ۳۴۳.

در لابه لای مقالات خود تکرار کرده است. ۶۶

پاسخ: بنده به عنوان نویسنده این متن که از دیگران بهتر به مقصود خویش آگاهم عرض می‌کنم، این برداشت به دلایل مختلف غلط است و ضمیر «آنها» به عبارت «شخصیت‌های غیر معصوم» باز می‌گردد. نخست آنکه اگر در نظر من فرقی بین معصوم و غیر معصوم نبود چرا گفته‌ام «سعی بر این است که بیشتر نمونه‌ها از شخصیت‌های غیر معصوم» باشد. در صورت عدم تفاوت، این سعی بی‌معنا است. دوم آنکه آیا به کارگیری مکرر عبارت‌هایی مانند «معصوم» و «معصومان» در طول مقاله و حتی در این متن مختصر، نباید آقای ابوالحسنی را به این اندیشه وا دارد که گویا نویسنده این متن، اعتقاد به «عصمت» و در نتیجه حجیت گفتار پیامبر اکرم (ص) و جانشینان بر حق او دارد؟ سوم آنکه چرا ایشان ضمیر «آنها» را به «شخصیت‌های غیر معصوم» که نزدیک‌ترین مرجع برای این کلمه است و ظهور متن نیز در آن است باز نگردانده است؟ چهارم آنکه در این سلسله مقالات چهار گانه و سایر مقالات و آثار بنده، دهها قرینه و شاهد روشن وجود دارد که گویای این است که من، شیعه دوازده امامی هستم و اعتقاد به ولایت، امامت، عصمت و حجیت امامان شیعه علیهم السلام دارم. آیا فهم یک متن نباید با توجه به مجموع قرائن، از جمله شخصیت صاحب متن و سایر آثار او صورت گیرد؟

عامل اصلی اختلافات فکری در امت اسلام

در آغاز مقاله نخست گفته‌ام: «دو گرایش عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی مهم‌ترین نقش را در پیدایی مذاهب و نیز ظهور مکاتب و آرای درون دینی داشته‌اند»^{۶۷}. آقای ابوالحسنی بر این ادعا خرده گرفته که «به گمان ما هر چند نقش اختلاف نظرهای

۶۶. همان، ص ۳۴۶.

۶۷. همان، ش ۴۷، ص ۱۵۶.

علمی در این امر را نمی‌توان و نباید نادیده گرفت اما مهم‌ترین عامل در این زمینه را باید پیش و بیش از اختلاف نظرهای صرفاً فکری و علمی در دستبردهای غرض‌ورزانه خودکامگان به ساحت آموزه‌ها و تعالیم ناب دینی جستجو کرد.^{۶۸} سپس کوشیده است با شواهد مختلف این ادعا را ثابت کند.

او پس از این نقض و ابرام‌ها عبارت دیگری از من در تأیید ادعای خودش و نقض ادعای قبلی نقل می‌کند. عبارت دیگر من که در آغاز سرفصل «پیدایش مذاهب اسلامی» آورده‌ام بدین قرار است:

بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص)، اوّلین و مهم‌ترین منشأ جدایی مسلمانان به دو فرقه مهمّ، موضوع جانشینی بعد از آن حضرت بود... نمی‌توان انکار کرد که مطامع شخصی و گروهی نسبت به موضوع بسیار فریبنده سلطنت و حاکمیت بر مردم، می‌تواند مهم‌ترین نقش را در پیدایی این اختلاف اساسی میان مسلمانان ایفا کند. چشم‌پوشی از این واقعیت و نادیده گرفتن شواهد روشن تاریخی آن و در نتیجه، نخستین انگیزه‌های دو طرف نزاع در این اختلاف بنیادین را تنها در تفاوت نگرش تئوریک و اجتهادی دیدن، نمونه آشکاری از تعصّب جاهلانه است.^{۶۹}

من برای اثبات ادعای اخیر خود، شواهد مختلفی ذکر کرده‌ام که حتی آقای ابوالحسنی نیز از برخی شواهد مذکور بهره گرفته و گمان کرده این شواهد نیز نقض ادعای نخست است.

پاسخ: دو عبارت نقل شده از مقاله من با یکدیگر تعارضی ندارد. در عبارت نخست به رویکرد عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی به عنوان دو روش علمی اشاره کرده‌ام. در عبارت دوم به انگیزه نفسانی افراد در گزینش یکی از این دو رویکرد علمی اشاره

۶۸. همان، ش ۶۳-۶۴، ص ۳۵۷.

۶۹. همان، ش ۴۷، ص ۱۶۵.

دارم و این دو با هم تفاوت دارد. ممکن است کسی برای دفاع از یک نظریه علمی از یک متد علمی خاص بهره گیرد، اما انگیزه نفسانی او برای دفاع از این نظریه، حبّ مال یا حبّ جاه و یا حقیقت طلبی باشد. میان «روش علمی» و «انگیزه نفسانی» تفاوت آشکاری است و آقای ابوالحسنی این دو را با هم خلط کرده است. این نکته و نیز تفاوت میان «انگیزه» و «روش» را به صراحت در مقاله خویش گوشزد کرده‌ام:

ممکن است انگیزه بسیاری از قرائت‌های گوناگون که از تاریخ ظهور این دو رویکرد ذکر خواهیم کرد در واقع مخالفت با دین و عدم سرسپردگی اعتقادی و عملی و تسلیم کامل در مقابل آن باشد، ولی چون در این نوشتار درصدد داوری پیرامون نیت پدیدآورندگان مذاهب و اندیشه‌های مختلف در فهم دین نیستیم و تنها به ظهور این دو گرایش در فهم آنان از دین می‌پردازیم، تمام این موارد را بدون هیچ قضاوتی پیرامون هدف و انگیزه آفرینندگان این دو رویکرد، به طور یکسان ذکر خواهیم کرد.^{۷۰}

ادعای تناقض گویی

او ایراد گرفته است که گرفتار اظهارات تناقض آمیز شده‌ام. نخست عبارت خویش را که به نظر ایشان دچار تناقض است نقل می‌کنم:

در دوران حیات پیامبر اکرم(ص)، نمونه‌هایی از مخالفت صریح برخی از اصحاب با دستورهای آن حضرت، به بهانه برخی استدلال‌ها و مصلحت‌اندیشی‌ها دیده می‌شود که شاید به نظر برخی بتوان آنها را در زمره موارد رویکرد عقل‌گرایی ذکر کرد؛ اما این مخالفت‌ها و اظهار نظرها با توجه به اینکه در مخالفت با فرمان شخص پیامبر(ص) بوده، از حوزه بحث

۷۰. همان.

ما خارج است؛ زیرا سخن ما پیرامون رویکرد عقل‌گرایی و تبعدگرایی در فهم و تفسیر متون دینی از جمله گفتار و کردار پیامبر (ص) است، نه رویکرد عقل‌گرایی در مخالفت با متون دینی. مخالفان پیامبر (ص) در این گونه موارد، در فهم فرمان پیامبر (ص) رویکرد متفاوتی نداشتند، بلکه دریافت خود و دیگران را از دین، مخالف عقل، دانش و مصلحت‌اندیشی‌های خویش دانسته، به مخالفت با پیامبر (ص) می‌پرداختند. از این رو اولین نمونه‌های تاریخی را از بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) آغاز می‌کنیم.^{۷۱}

آقای ابوالحسنی، فرق نهادن میان موارد مخالفت اصحاب پیامبر (ص) با آن حضرت در زمان حیات ایشان با موارد مخالفت بعد از حیات آن حضرت را «تبعیض بی دلیل» می‌داند. سپس می‌گوید:

چرا مخالفت عمر با فرمان و سیره نبوی در زمان حیات پیامبر (ص) را مخالفت با متون دینی قلمداد کرده و از حوزه بحث خارج می‌شمارد، ولی تداوم همین مخالفت در دوران پس از رحلت پیامبر (ص) را رویکرد عقل‌گرایی در فهم متون دینی نام نهاده و داخل در حوزه بحث محسوب می‌دارد؟

او تذکر می‌دهد که عمر در مورد متعه حجّ و متعه نساء، برداشت خود از سنت پیامبر را مطرح نمی‌سازد بلکه صریحاً می‌گوید: «کانتا علی عهد رسول الله فانهی عنهما»، یعنی به صراحت با فرمان پیامبر (ص) مخالفت می‌کند، در حالی که من مخالفت عمر با این دو حکم را دو نمونه برای عقل‌گرایی عمر ذکر کرده‌ام.

سپس می‌گوید:

چگونه و به چه دلیل مخالفت اصحاب رای و قیاس با کلمات صریح و غیر قابل توجیه همان پیامبر (ص) در باره مثلاً دیه انگشتان زن، مخالفت با دین

۷۱. همان، ش ۴۶، ص ۱۵۷.

محسوب نگردیده و نمودی از جریان عقل گرایی قلمداد می شود و حتی مخالفت پیشوای معصوم امت اسلام و خلیفه بر حق پیامبر (صادق آل محمد) نیز با این رویکرد ... نمی تواند مخالفت اصحاب قیاس با نصوص مسلم نبوی (ص) را از دایره عنوان فریبده عقل گرایی خارج سازد؟

آن گاه از جانب من عذر می آورد که چون مخالفت اصحاب قیاس با صریح کلام پیامبر با توسل به برخی توجیهاات و استدلال ها بوده، پس نمودی از جریان عقل گرایی است. سپس به این عذر خودساخته پاسخ می دهد که «آقای امامی تصریح دارند که مخالفت صریح برخی از اصحاب با دستورهای پیامبر (ص) در زمان حیات ایشان نیز به بهانه برخی استدلال ها و مصلحت اندیشی ها صورت می گرفته است». ۷۲

پاسخ: در آغاز مقاله نخست به تنقیح موضوع بحث پرداخته و تبیین کرده ام

که:

تعبد و تعقل در سه قلمرو، شایسته طرح است. نخست در اصل پذیرش دین ... حوزه دوم، گستره عمل و پای بندی به دین بعد از پذیرش، باور و ایمان است ... حوزه سوم که از منظری میان دو قلمرو پیشین جای می گیرد محدوده درک و فهم آموزه های درون دینی است که متون دینی پیام آور آنهایند. به عبارت دیگر، ما در مرحله اول، به دین، ایمان و باور پیدا می کنیم و در مرحله دوم، پیام دین را در می یابیم و در مرحله سوم پای بند یافته های خود می شویم. مقصود از تعبد و تعقل در نوشتار حاضر، ظهور این دو رویکرد در همین قلمرو یعنی فهم و تفسیر دین است. ۷۳

عبارت مورد ایراد آقای ابوالحسنی در راستای همین مبنای روشن است؛ زیرا

۷۲. همان، ش ۶۳ و ۶۴، ص ۳۶۷.

۷۳. همان، ش ۴۶، ص ۱۵۸.

کسی که به صراحت با فرمان پیامبر(ص) در زمان او مخالفت می کند، مشکلی در فهم و تفسیر دین یعنی کلام پیامبر ندارد، بلکه اتفاقاً او فهم درستی از کلام آن حضرت دارد، اما مشکل او این است که تصمیم گرفته به آنچه پیامبر(ص) فرمان داده عمل نکند. پس مخالفت های صریح اصحاب با فرمان پیامبر(ص) در زمان حیات او، بیگانه از بحث ما که مربوط به حوزه تفسیر و فهم دین است، می باشد.

اما این ادعای ایشان که مخالفت عمر با متعه حج و متعه نساء به صراحت کلام او، مخالفت عملی با فرمان پیامبر(ص) است، نه دو نمونه برای عقل گرایی، وارد نیست؛ زیرا من کلام عمر را بنا بر یک تفسیر خاص از آن، به عنوان شاهی برای عقل گرایی ذکر کردم و آن تفسیر این بود که «او نگاه تاریخی حداقل به برخی از احکام دینی داشته و آنها را تخته بند زمان و مکان خود می دانسته و این حق را به خود می داده که براساس اجتهاد خویش که مبتنی بر برخی مصلحت اندیشی ها بوده، این احکام را تغییر دهد». سپس آورده ام: «این جمله معروف او که در بسیاری از منابع اهل سنت آمده، شاید گویای همین نکته باشد: متعتان کانتا علی عهد رسول الله(ص) فانھی عنهما و اعاقب علیهما: متعة النساء و متعة الحج». ۷۴

پس اگر مقصود عمر این باشد که او می خواهد در مقابل پیامبر(ص) نافرمانی کند، در این صورت تغییر حکم توسط او نمی تواند شاهد عقل گرایی در تفسیر دین باشد، اما اگر مقصود عمر از این عبارت این باشد که حکمی که پیامبر(ص) وضع کرده درست بوده، اما مربوط به عهد و زمان آن حضرت بوده و فقط برای همان زمان نیز تشریح شده است و در این زمان باید به دنبال حکمی متناسب با عصر خویش باشیم، در این صورت این کلام عمر، نمونه ای از رویکرد عقل گرایی در تفسیر دین خواهد بود.

جواب آخرین تناقضی را هم که آقای ابوالحسنی در کلام من دیده، روشن

۷۴. همان، ص ۱۸۱.

است. هیچ یک از اصحاب قیاس و رأی در هیچ فتوایی ادعا نمی‌کند که نظر او مخالف حکم خدا و رسول (ص) است. آنها فتوای خود را عین حکم خدا و رسول (ص) می‌دانند و آنچه را آقای ابوالحسنی کلام «صریح و غیر قابل توجیه» پیامبر (ص) می‌داند، به زعم آنها صریح در ادعای آقای ابوالحسنی نیست و پیام دیگری دارد. از این رو اختلاف در تفسیر و فهم دین شکل می‌گیرد که حوزه بحث عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی است. همچنین اصحاب رأی و قیاس که از فقهای عامه می‌باشند به هیچ وجه اعتقاد شیعیان را درباره امام صادق (ع) ندارند و آن حضرت را «پیشوای معصوم امت اسلام و خلیفه بر حق پیامبر (ص)» نمی‌دانند تا مخالفتشان با صریح کلام آن حضرت مخالفت عملی با دین تلقی شود.

اما اینکه گفته‌ام مخالفت صریح برخی از اصحاب در زمان پیامبر (ص) با فرامین آن حضرت «به بهانه برخی استدلال‌ها و مصلحت‌اندیشی‌ها» بوده است، تناقض با این ندارد که این مخالفت‌ها در زمره بحث عقل‌گرایی جای‌نگیرد؛ زیرا روشن است که میان استدلال و توجیه برای مخالفت صریح با فرمان پیامبر (ص) با استدلال و توجیه برای ارائه تفسیری دیگر از فرمان پیامبر (ص)، تفاوت بسیاری است.

شیخ فضل‌الله نوری و اعتبار رأی اکثریت

در مقاله خود مدعی شدم که «در میان آثار شیخ هیچ جایگاه قابل دفاعی برای مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت دیده نمی‌شود».^{۷۵} برای این ادعا به تنها کلام صریح شیخ در باره رأی اکثریت استناد کرده‌ام. او در رساله حرمت مشروطه می‌گوید: «اعتبار به اکثریت آراء به مذهب امامیه غلط است».^{۷۶}

آقای ابوالحسنی مدعی است شیخ «به نحو مطلق» با انتخابات و رأی اکثریت

۷۵. همان، ش ۵۷، ص ۱۶۶.

۷۶. زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۵۴.

مخالف نبود، «بلکه مخالفتش مشروط به برخی از شروط و محدود به برخی از جهات بود. مخالفت او متوجه مجلس و اکثریتی بود که گام از رعایت موازین شرع، بیرون می‌گذارد». او برای اثبات ادعای خویش دلایلی ذکر می‌کند. از جمله اینکه «شیخ و یارانش در تحصن حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام (که در اواسط مشروطه اول رخ داد) همواره از دارالشورای کُبرای اسلامی دم می‌زدند و تأکید داشتند به هیچ وجه منکر مجلس نبوده و تنها در پی تصحیح و تکمیل مجلس و حفظ اسلامیّت آنند». همچنین شیخ «پیشنهاد اصل نظارت فائقه و رسمی هیئتی از مجتهدان طراز اول (حدّ اقل ۵ تن) بر مصوّبات مجلس شورا» را داد «که قرار بود راه را بر صدور قوانین مخالف با شرع در مجلس ببندد».

به زعم ایشان، این شواهد گویای این است که شیخ با اساس مجلس مخالف نبود. از سوی دیگر کار مجلس نیز جز «بر مدار اکثریت آراء» نمی‌گذرد. «پس ایرادات تندی که شیخ در رساله حرمت مشروطه و دوستش حاجی میرزا ابوتراب شهیدی قزوینی در رساله تذکرة الغافل، به اعتبار و حجّیت مشروطه و مجلس و اکثریت برآمده از آن، دارند ناظر به مشروطه، مجلس شورا و رأی اکثریتی است که مَهْرِ نظارت و تنفیذِ فقیه پارسا را بر پیشانی ندارد و مصوّبات آن مجلس به تشخیص کارشناسان اسلام منطبق با موازین و احکام شرع نیست».^{۷۷}

پاسخ: ۱. شیوه بسیاری از استدلال‌های آقای ابوالحسنی در نقد مقاله من درباره شیخ فضل‌الله نوری، یکسان است. او ضمن اینکه اذعان دارد شیخ سخنانی در مخالفت با قانون، مجلس و رأی اکثریت دارد، اما این سخنان را کنار دسته‌ای دیگر از سخنان شیخ قرار می‌دهد که در آنها به نحوی هر چند تلویحی این امور تأیید شده است. سپس تعارض میان این دو دسته از سخنان شیخ را این گونه حل می‌کند که شیخ با اساس قانون، مجلس و اعتبار رأی اکثریت مخالف نبود،

۷۷. فقه اهل بیت (ع)، ش ۶۵، ص ۲۱۰-۲۰۰.

بلکه با نوع سکولار و غربی آنها مخالف بود و اعتقاد داشت این امور ذاتاً باطل نیستند، پس اگر در چارچوب اسلام قرار گیرند، مطلوب و قابل دفاع می‌باشند.

بنده نیز اعتراف می‌کنم که در سخنان شیخ درباره برخی از این مسائل گاهی تهافت و تناقض دیده می‌شود. این نکته را به دفعات در مقاله خود گوشزد کرده‌ام. اما وجهی را که آقای ابوالحسنی برای حل این تعارض بیان کرده است، نمی‌پسندم؛ زیرا سخنان شیخ در مخالفت با این امور، صریح، شفاف و غالباً در مقام نظریه پردازی در رساله علمی اش بوده است. چنان که عبارات شیخ در باره قانون و رأی اکثریت در رساله حرمت مشروطه که به نظر آقای ابوالحسنی تنها رساله علمی ایشان درباره مشروطه است گویای این نکته است. در حالی که دسته دیگر سخنان شیخ هیچ کدام در مقام نظریه پردازی علمی نیست و هیچ گاه شیخ در چارچوب یک بحث علمی به دفاع از جایگاه قانون، مجلس و رأی اکثریت نپرداخته است. در این دسته، شفافیت و صراحت دسته قبل دیده نمی‌شود. این دسته سخنان را باید در سخنرانی‌ها و گفتگو با شخصیت‌ها و نیز لوایح و اعلامیه‌های سیاسی شیخ و همفکرانش یافت. بیشتر لوایح منسوب به شیخ نیز مربوط به دوره تحصن شیخ و یاران و همفکرانش در جوار حرم حضرت عبد العظیم است. این دسته اعلامیه‌های سیاسی نیز غالباً به امضای شخص شیخ نبود. این لوایح، یا تحریر سخنرانی‌های بعضی از متحصنان در ایام تحصن بود و یا به قلم افرادی غیر از شیخ نگاشته شده بود و در این میان عمده کسی که مبادرت به نوشتن اوراق روزنامه (لوائح) داشت، شمس العلماء عبد ربه بود که یکی از نگارندگان مهم کتاب نامه دانشوران بود.^{۷۸}

آقای ابوالحسنی اهل تتبع بود و تسلط خوبی بر آثار مربوط به شیخ فضل الله داشت و انگیزه بسیار نیز در دفاع از شیخ در او دیده می‌شد؛ در عین حال با کوشش

۷۸. کاتوزیان تهرانی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۷۴۴.

فراوان نتوانسته است، عبارت روشنی از شیخ بیابد که رأی اکثریت را به صراحت معتبر بداند. شواهدی که آقای ابوالحسنی در مقالات خود برای اثبات موافقت شیخ با رأی اکثریت و سایر مؤلفه‌های مشروطه ذکر کرده، هیچ کدام صریح و شفاف نیست، یا لاقلاً به صراحت سخنان دالّ بر مخالفت او نیست. به علاوه هیچ یک از آنها در مقام بیان نظریه‌ای علمی نیست، بلکه آنها را باید در گفتگوها، نامه‌ها و اعلامیه‌هایی یافت که به امضای مشترک او با دیگران نوشته شده است و در این گونه موارد ملاحظات و مصلحت‌اندیشی‌های گوناگونی وجود دارد که ممکن است گوینده را از بیان اعتقاد درونی‌اش باز دارد. روشن است که این گونه موارد به صراحت یک رساله علمی نمی‌تواند گویای دیدگاه علمی صاحب اثر باشد.

۲. فارغ از اختلاف نظر بنده با آقای ابوالحسنی در وجه جمع میان این دو دسته از سخنان متعارض، خود شیخ در رساله حرمت مشروطه سخنان روشنی دارد که گویای علت این موضع‌گیری‌های متعارض او است. شیخ فضل‌الله نوری در این رساله، چگونگی آغاز نهضت مشروطیت و «موافقت اولیه» خود با آن و سپس «مخالفت ثانویه»‌اش را توضیح می‌دهد. عباراتی را از این رساله نقل می‌کنم تا نگاه شیخ به اعتبار رأی اکثریت، قانون و مجلس از زبان خودش آشکار شود. این متن به خوبی می‌تواند وجه تعارض برخی از سخنان شیخ در باره مؤلفه‌های مشروطیت، مانند قانون، مجلس و اعتبار رأی اکثریت را آشکار سازد:

منشأ این فتنه، فرق جدید و طبیعی مشربها بودند که از همسایه‌ها اکتساب نمودند و به صورت بسیار خوشی اظهار داشتند که قهرأ هر کس فریفته این عنوان و طالب این مقصد باشد مجذوب آن خواهد شد. به این سبب که در طلب عدل برآمدند و کلمه طیبه العدل را هر کس اصغاء نمود بی اختیار در تحصیل آن کوشید و به اندازه وسعت به بذل جان و مال خودداری نکرد. منجمله خود داعی هم اقدام در این امر نموده و متحمل زحمات سفر و حضر

شدم و اسباب هم مساعدت نمود. وقتی که شروع به اجراء این مقصد شد دیدم دسته ای از مردم که همه وقت مرمی به بعضی انحراف بودند، وارد بر کار شدند. کم کم کلمات موهمه از ایشان شنیده شد که حمل بر صحت شد تا آنکه یک درجه پرده از آن برداشتند و بنای انتخاب و کلاء و مبعوثین و اعتماد بر اکثریت آراء گذاردند. باز هم اغماض شد که اینها برای انتظام امور و بسط عدالت است تا رفته رفته بنای نظامنامه و قانون نویسی شد. گاهی با بعضی مذاکره می شد که این دستگاه چه معنا دارد؟ چنین می نماید که جعل بدعتی و احداث ضلالتی می خواهند بکنند، و الا وکالت چه معنا دارد؟ موکل کیست و موکل فیه چیست؟ اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینی لازم نیست و اگر مقصد امور شرعیه عامه است این امر راجع به ولایت است نه وکالت، و ولایت در زمان غیبت امام زمان عجل الله فرجه با فقهاء و مجتهدین است و نه فلان بقال و بزاز و اعتبار به اکثریت آراء به مذهب امامیه غلط است و قانون نویسی چه معنا دارد؟ قانون ما مسلمانان همان اسلام است که بحمد الله تعالی طبقه بعد طبقه روات اخبار و محدثین و مجتهدین متحمل حفظ و ترتیب آن شدند و حال که حفظه آن بحمدالله تعالی بسیارند. جواب این کلمات به تسویلات و تسویفات می دادند تا آن که آن دستور ملعون که مسمأ به قانون اساسی است نوشته شد و خواهش تطبیق آن را با قواعد اسلامی نمودند. داعی با یاسی که از فلاح این ترتیبات داشتم ماماشاتاً مساعدت نمودم و به قدر میسور تطبیق با شرع یک درجه شد ... ۷۹.

شیخ در این عبارات، تنها کلمه طیبه «عدل» را تأیید می کند و می گوید: علت اینکه در آغاز، از نهضت مشروطه دفاع کرده، عدالت خواهی او بوده است. اما کم کم برخی افراد منحرف «کلمات موهمه» بر زبان جاری ساختند. سپس «یک

۷۹. زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۵۳.

درجه پرده از آن برداشتند و بنای انتخاب وکلا و مبعوثین و اعتماد بر اکثریت آرا گذاردند». پس «انتخاب وکلا و مبعوثین و اعتماد بر اکثریت آرا» همان «کلمات موهمه» هستند. اما شیخ در اینجا «اغماض» می‌کند؛ یعنی در عین اینکه مخالف این کلمات موهمه است و یا در مورد معنا و حقانیت آنها شک دارد، اما بنای مخالفت نمی‌گذارد. ولی بعد از آنکه «بنای نظامنامه و قانون نویسی» مطرح شد، شیخ اعتراض به این «کلمات موهمه»، یعنی «انتخاب وکلا»، «اعتماد بر اکثریت آرا» و «قانون» را شروع می‌کند. آنگاه به برخی می‌گوید: «این دستگاه چه معنا دارد؟ چنین می‌نماید که جعل بدعتی و احداث ضلالتی می‌خواهند بکنند». این عبارت به روشنی گویای این است که شیخ از مطرح شدن «انتخاب وکلا»، «اعتماد بر اکثریت آرا» و «قانون» که آنها را «کلمات موهمه» می‌داند وحشت زده شده است و اگر مخالف صریح آنها نباشد، حداقل بیم این را دارد «که جعل بدعتی و احداث ضلالتی» شود. در همین فضای خوف از کلمات موهمه به صراحت می‌گوید: «اعتبار به اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است».

آنگاه بنای مخالفت با «قانون نویسی» را می‌گذارد و تصریح می‌کند که ورود او در نگارش قانون اساسی و نیز پیشنهاد اصل دوم متمم آن، که شاهد آقای ابوالحسنی بر موافقت شیخ با اساس قانون نویسی و اعتبار رأی اکثریت است، «مماشاتاً» بوده است.

خواننده محترم خوب دقت کند که چگونه شیخ فضل الله نوری از آغاز نهضت نگاه منفی به «انتخاب وکلا»، «اعتماد بر اکثریت آرا» و «قانون» داشته و آنها را «کلمات موهمه» می‌دانسته، اما به اجبار و به اقتضای شرایط جامعه، «اغماض» و «مماشات» می‌کرده است.

پس اگر در شرایطی خاص و بحرانی مانند دوره تحصن شیخ در حرم حضرت عبدالعظیم، سخنانی از او در تأیید این امور دیده می‌شود، حاصل همان «اغماض» و

«مماشات» او است. از این رو، «اغماض» و «مماشات» به تصریح خود شیخ وجه جمع میان سخنان متعارض شیخ است، نه آنچه آقای ابوالحسنی مدعی است. شیخ، تحت فشار افکار عمومی و مخالفت مشروطه خواهان از جمله مراجع و علمای بزرگ نجف ناچار بوده است به زعم خود دفع افسد به فاسد کند و مجلس و قانون و اکثریت آرای را که از اول با ورود آنها به نهضت مخالف بوده، بپذیرد و در حد توان و «به قدر میسور» به اصلاح آنها پردازد و تنها در حد «یک درجه» آنها را با شرع تطبیق دهد.

به راستی اگر کسی درک واضح و روشنی از جایگاه به حق مجلس، قانون و رأی اکثریت در اسلام داشته باشد آن چنان که آقای ابوالحسنی در مورد شیخ مدعی است از این امور تعبیر به «کلمات موهمه» می کند و آنها را «جعل بدعت و احداث ضلالت» می داند و پذیرش آنها از سوی خود را «اغماض» و «مماشات» تلقی می کند؟

۳. آقای ابوالحسنی کوشیده است دیدگاه منطقی و مقبولی از شیخ در باره اعتبار رأی اکثریت ارائه دهد. همان دیدگاه را به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز نسبت می دهد و خود نیز همان را تأیید می کند. به نظر ایشان رأی اکثریت بنابر قانون اساسی جمهوری اسلامی و همچنین شیخ، هنگامی معتبر است که «اولاً اکثریت مورد نظر آن، اکثریتی آشنا و ملتزم به موازین شرع است، نه بی قید و لأبالی نسبت به شرع. ثانیاً آرای آنها، مهر تنفیذ فقیه خورده است. ثالثاً اعتبار رأی اکثریت، به اصطلاح نه از حیث اکثریت بماهی اکثریت، بلکه از آن روست که با فرض اجتماع شرایط علم و امانت و ... (به نحو مساوی) در وکلای مجلس، نظر اکثریت نوعاً «مرجح» است (آن هم در حد کاشفیت)». ۸۰

از این سخن آقای ابوالحسنی و نیز سایر عبارات او برداشت می شود که رأی اکثریت با وجود چهار شرط معتبر است: نخست اینکه رأی دهندگان «آشنا و ملتزم

۸۰. فقه اهل بیت (ع)، ش ۶۵، ص ۲۰۷.

به موازین شرع» باشند. دوم آنکه «مهر تنفیذ فقیه» بر رأی آنان بخورد. سوم آنکه رأی دهندگان دارای شرایط «علم و امانت و ...» باشند. چهارم آنکه این شرایط در آنها به صورت مساوی باشد. البته به نظر ایشان با وجود این شرایط، رأی اکثریت همیشه معتبر نیست، بلکه «نوعاً» و غالباً معتبر است. وجه اعتبار آن هم این است که چنین رأیی کاشف از حقیقت است، نه چنان که غریبان می‌پندارند «موجد و مؤسس حق». ^{۸۱} او می‌گوید:

اگر شیخ، اعتبار اکثریت آرا را، در منطق تشیع «غلط» می‌داند، مقصودش نفی حجیت و اعتبار آرای اکثریتی است که پروای اطاعت از حق و اجرای احکام دین را ندارد و جويا و پذیرای تطبیق مصوبات خود با شرع نیست؛ اکثریتی غرب پاور از قماش تقی زاده صدر مشروطه، که خود را نه «کاشف حق»، بلکه «ملاک و مبنا و موجد و مؤسس حق» می‌شمرد، رأی و عقلش مستقل از کتاب و سنت بود و در واقع اهواء نفس امّاره فردی یا گروهی را «اله» خویش گرفته و از آن (به شیوه غریبان) شریعتی جدید ساخته بود، روشن تر بگوییم: (در یک کشور مسلمان و معتقد به دین و آخرت) سر از امر و نهی الهی برتافته و خدای جهان را بنده نبود. صریحاً باید گفت که با اعتبار و حجیت شرعی آرای چنین کسانی، نه تنها شیخ شهید که هیچ فقیهی از فقیهان شیعه بلکه هیچ انسان دین باوری، در طول تاریخ موافق نبوده و اساساً نمی‌تواند موافق باشد. ^{۸۲}

اعتبار رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی می‌تواند مبانی مختلفی داشته باشد. مهم‌ترین آنها پنج مبنا هستند که عبارتند از: حق تعیین سرنوشت، کشف حقیقت، مشروعیت دینی، مصلحت و مقبولیت. من در مقاله خود مبناهای حق

۸۱. همان، ش ۶۵، ص ۲۰۵.

۸۲. همان، ص ۲۰۷.

تعیین سرنوشت را به عنوان استوارترین مبنا برگزیدم و از مقاله آقای ابوالحسنی آشکار می شود که او مبنای دوم، یعنی کشف حقیقت را برگزیده است. بر اساس مبنای کشف حقیقت، علت مراجعه به آرای عمومی و گزینش رأی اکثریت، یافتن حقیقت است؛ یعنی شخص یا اشخاصی که در انجام کاری شک دارند و نسبت به حقیقت آن جاهل هستند با مراجعه به آرای عمومی در مورد آن موضوع و ترجیح رأی اکثریت، حقیقت را کشف می کنند. یکی از مثال های روشن در این زمینه در فقه که آقای ابوالحسنی هم ذکر کرده است «شهرت روایی و به ویژه فتوایی» است. بهره گیری از رأی اکثریت در موارد شک، سیره ای عقلایی است. به عنوان مثال، هنگامی که با مراجعه به چند پزشک و اظهارنظرهای متفاوت آنها درباره درمان بیماری خود به شک می افتیم، رأی اکثریت آنان را اماره ای ظنی یا اطمینان بخش در یافتن حقیقت قرار می دهیم.

اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت نتایج ذیل را در پی دارد:

- الف) مراجعه به آرای عمومی در مواردی که حقیقت برای مراجعه کننده به هر دلیل علمی، دینی و غیره روشن است، درست نیست.
- ب) آرای مردم نه تنها حق و باطل را ایجاد نمی کند، بلکه حق و باطل را کشف قطعی نیز نمی کند. واقعیت حق و باطل تابع علل خارجی و کشف حق و باطل، تابع ادله علمی است و رأی اکثریت، علت خارجی ایجاد حق و باطل نیست و در بسیاری از موارد نیز عاجز از کشف اطمینان بخش حقیقت می باشد. البته به تعبیر آقای ابوالحسنی وجود شرایطی مانند «علم و امانت و ...» در رأی دهندگان «نوعاً» می تواند قرینه ای احتمالی، ظنی یا اطمینان بخش برای رسیدن به حقیقت باشد و گاهی نیز چنین نیست. پس نمی توان ادعا کرد که رأی اکثریت همیشه کاشف از حقیقت است.
- ج) بنا بر مبنای کشف حقیقت، تصمیم گیرنده یا تصمیم گیرندگان غیر از آحاد رای دهندگان هستند. آنها فرد خاص یا جمع خاصی هستند که در تصمیم خویش به

تردید افتاده‌اند و برای کشف حقیقت و انتخاب تصمیم درست، از دیگران نظرخواهی می‌کنند.

د) بر اساس این مبنا نمی‌توان بیشتر موارد مرسوم در مراجعه به آرای عمومی را در جوامع و کشورهای مختلف از جمله جمهوری اسلامی ایران توجیه کرد و محدوده مراجعه به آرای عمومی بسیار تقلیل می‌یابد. به عنوان مثال اولین انتخابات بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران در مورد پذیرش یا عدم پذیرش نظام جمهوری اسلامی به هیچ وجه بر این اساس قابل توجیه نیست؛ زیرا برگزار کنندگان این انتخابات هیچ تردیدی در حقانیت نظام جمهوری اسلامی نداشتند و رای اکثریت هیچ جنبه «کاشفیتی» برای دست‌یابی به حقیقت برای آنان نداشت.

از لابه لای سخنان آقای ابوالحسنی درباره رای اکثریت به دست می‌آید که ایشان تقریباً همه نتایج ذکر شده برای این مبنا، غیر از نتیجه آخر را پذیرفته است. اما درباره نتیجه آخر هیچ توضیحی در کلام ایشان دیده نمی‌شود. معلوم نیست ایشان چه توضیحی درباره همه پرسش‌هایی که در نظام جمهوری اسلامی ایران برگزار شده و تردیدی در حقانیت یکی از گزینه‌ها و بطلان گزینه‌های دیگر وجود نداشته است، دارد؟

ایشان «آرای اکثریتی که پروای اطاعت از حق و اجرای احکام دین را ندارد و جویا و پذیرای تطبیق مصوبات خود با شرع نیست» بی‌اعتبار می‌داند. علاوه بر این «مهر تنفیذ فقیه» را شرط دیگر اعتبار رای اکثریت ذکر می‌کند. پس به نظر ایشان، اگر اکثریت مردم در انتخابات ۱۲ فروردین ۵۸ به نظام جمهوری اسلامی رای نمی‌دادند، رای آنها باطل و فاقد هر گونه اعتباری بود، چون اکثریتی هستند که پروای اطاعت از حق ندارند. به علاوه، امام خمینی باید این رای را تنفیذ می‌کرد تا اعتبار یابد و به نظر ایشان قطعاً امام خمینی رای منفی مردم به جمهوری اسلامی را که برخاسته از هواهای نفسانی آنان است و فاقد هر گونه «کاشفیت» از حقیقت

می باشد، تنفیذ نمی کرد. پس رأی منفی مردم به نظام جمهوری اسلامی، از دو جهت فاقد اعتبار است و فقط رأی مثبت آنها اعتبار دارد. از ایشان و امثال ایشان باید پرسید که با چنین پیش فرض هایی، آیا برگزاری چنین انتخاباتی لغویا فریب کاری نخواهد بود؟ آیا انتخاباتی را که برگزارکننده آن فقط برای یکی از دو گزینه انتخاب مردم، اعتبار قائل است می توان انتخابات نامید؟

اما مبنای حق تعیین سرنوشت که اینجانب آن را در مقاله چهارم خود مطرح کردم و در سلسله مقالات دیگری در صدد طرح تفصیلی آنها هستم، مورد غفلت آقای ابوالحسنی و برخی دیگر از معاصران می باشد. چکیده ای از این مبنا را در اینجا عرض می کنم:

انسان موجودی مختار است و رشد اخلاقی و معنوی او در گرو عمل اختیاری و آزاد او است. هیچ انسانی با اجبار به رشد معنوی نمی رسد. از سوی دیگر، رشد اخلاقی و معنوی انسان، غایت و هدف اصلی آفرینش او و بعثت پیامبران است. پس ادیان الهی از جمله اسلام که ادعای تعالی و رشد انسان را در پیروی از آموزه های خود دارند، می بایست آموزه های خود را در بستری از انتخاب آزاد برای انسان عرضه کنند و او را در عمل به آموزه های خود آزاد گذارند.

بنابراین، آزادی اراده در تصمیم گیری های فردی و جمعی، مقدمه ای ضروری برای رشد و تعالی انسان است و مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت، تبلور آزادی انسان ها در تصمیم گیری های جمعی آنهاست. از این رو فارغ از اینکه حق و باطل چیست، انسان را باید در عمل به حق آزاد گذاشت تا به کمال برسد. آزادی انسان در عمل به حق، با آزادی انسان در عمل به باطل ملازمه عقلی دارد.

نمود آزادی انسان در تصمیم گیری های جمعی، برگزاری انتخابات و ترجیح رأی اکثریت است. در این مسئله بین مواردی که حق و باطل روشن است و مواردی که حق و باطل روشن نیست، فرقی وجود ندارد و تفاوتی بین اینک رأی دهندگان

دارای شرط امانت و علم باشند یا خیر، نیست. بر اساس این مبنا، رأی اکثریت همیشه معتبر است و معنای اعتبار این است که باید در زندگی جمعی به آن عمل شود، هر چند باطل باشد.

اشتباه امثال آقای ابوالحسنی این است که گمان کرده اند برگزاری انتخابات و ترجیح رأی اکثریت به سبب جنبه «کاشفیت» آن از حقیقت است و وقتی می‌گوییم رأی اکثریت معتبر است، یعنی درست است. در صورتی که مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت به این سبب است که خود مردم باید در مورد زندگی جمعی خویش تصمیم بگیرند، هر چند تصمیم آنها غلط باشد. از این حق، به «حق تعیین سرنوشت» یاد می‌شود. آیات و روایات فراوانی این حق را برای مردم تأیید می‌کند. اینجانب بخشی از ادله قرآنی را در مقاله چهارم خود آورده‌ام و در سلسله مقالاتی که درباره اعتبار رأی اکثریت در شرف نشر دارم به تفصیل به آن پرداخته‌ام. برخی از شرایطی را که آقای ابوالحسنی به اختصار برای اعتبار رأی اکثریت ذکر کرده است، بنا بر مبنای کشف حقیقت درست است و اگر مبنای ما در مراجعه به آرای عمومی، این باشد رأی اکثریت همیشه معتبر (یعنی کاشف از حقیقت) نیست، بلکه در صورت وجود این شرایط معتبر است. خطای ایشان این است که گمان کرده ما تنها بدین سبب به رأی اکثریت مراجعه می‌کنیم؛ در حالی که علت اصلی مراجعه به آرای عمومی در همه پرس‌های مرسوم در جوامع مردم سالار، از جمله نظام جمهوری اسلامی، حق تعیین سرنوشت برای آحاد مردم است.

آقای ابوالحسنی برداشت خود را در مورد اعتبار رأی اکثریت به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز نسبت می‌دهد، ولی هیچ شاهی برای استناد خود از مواد قانون ذکر نمی‌کند، در حالی که حق تعیین سرنوشت برای مردم در مقدمه قانون اساسی و اصل سوم و به خصوص اصل پنجاه و ششم مورد تصریح قرار گرفته است. در اصل پنجاه و ششم آمده است:

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت، این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می آید اعمال می کند.

امام خمینی نیز در موارد متعدد به مبنای حق تعیین سرنوشت برای مراجعه به آرای عمومی تصریح کرده است. ایشان در سخنرانی ها و مصاحبه های خود قبل از پیروزی انقلاب برای عدم مشروعیت سیاسی حکومت سلطنتی بر مردم، این چنین استدلال می کند که هر ملتی باید خودش برای خودش تصمیم بگیرد و گذشتگان یک ملت نمی توانند برای آیندگان تصمیم بگیرند و فرزندان کسی را بر آنها حاکم کنند. امام خمینی می پذیرد که تصمیم غلط گذشتگان در مورد پذیرش حکومت پادشاهی برای خودشان نافذ بوده و کسی حق ندارد آن را نقض کند، اما گذشتگان نمی توانند در مورد آیندگان هم تصمیم بگیرند و فرزندان آن پادشاه را بر آیندگان حاکم کنند. ایشان می گوید:

شما فرض کنید که یک مجلس مؤسسان ملی - صد در صد ملی - تأسیس بشود و این یک کسی را با اعقابش به حکومت بنشانند، خودش و سلسله بعد؛ ما به این مجلس مؤسسان که از جانب ملت است و به این ملت، می گویم بسیار خوب شما زمانی که خودتان تشریف داشتید حق داشتید که سرنوشت خودتان به دست خودتان باشد، سرنوشت مایی که دو بیست سال بعد از شما به این دنیا می آمده ایم به چه مناسبت شما تعیین کردید. آقای پدر بزرگ؟! شما با چه قانون، با چه حق، سرنوشت ماهایی که در این زمان هستیم تعیین می کنید؟ ... حقوق بشر این است که سرنوشت هر آدمی به دست خودش باشد، هر ملتی سرنوشتش به دست خودش باشد، این صحیح؛ ملت ایران حالا سرنوشتش باید به دست خودش باشد؛ الآن اگر

بخواهد یک کسی را تعیین کند برای وکالت، تعیین کند برای ریاست جمهور، حق دارد که خودش قرار بدهد. ما همه فرض کنید اجتماع کردیم و یک نفر را رئیس جمهور کردیم و اجتماع کردیم هر ناحیه یک وکیل درست کرد، این صحیح، حالا اگر ما همه مان مجتمع شدیم که یک مجلس مؤسسان درست کردیم، مجلس مؤسسان از ناحیه ما همه صحیح؛ او حق دارد. این مجلس مؤسسان - که سرنوشت این ملتی که الآن هست، موجود هست تعیین کند؛ آئی که الآن نیست و بعدها خواهد موجود شد، نه حالا ملت ایران است نه چیز دیگری، هیچ چیز نیست حالا، ملتی نیست این؛ گروه‌هایی که در صد سال دیگر در اعقاب شماها می‌آیند، آنها ملت ایران الآن نیستند، آنها الآن هیچ، من نمی‌توانم سرنوشت آنها را تعیین کنم. آخر ما چه حقی داریم که سرنوشت دیگران را تعیین کنیم؟ آنها دیگرانند. به مجرد اینکه ما همه در ایران هستیم، به مجرد اینکه ما همه مسلمان هستیم نمی‌توانیم ما سرنوشت یک جمعیتی که الآن موجود نیستند بعدها ملزم باشند آن اعقاب ما به اینکه این آقا را به «اعلیحضرتی» بشناسند.^{۸۳}

ایشان در روز ۱۲ بهمن سال ۵۷ در بهشت زهرا فرمودند:

ما فرض می‌کنیم که یک ملتی تمامشان رأی دادند که یک نفری سلطان باشد؛ بسیار خوب، اینها از باب اینکه مسلط بر سرنوشت خودشان هستند و مختار به سرنوشت خودشان هستند، رأی آنها برای آنها قابل عمل است. لکن اگر یک ملتی رأی دادند - و لو تمامشان - به اینکه اعقاب این سلطان هم سلطان باشد، این به چه حقی [است؟] ملت پنجاه سال پیش از این، سرنوشت ملت بعد را معین می‌کند؟ سرنوشت هر ملتی به دست خودش است.^{۸۴}

۸۳. امام خمینی، صحیفه امام، ج ۵، ص ۵۰۷.

۸۴. همان، ج ۶، ص ۱۰.

اگر مبنای امام خمینی در مراجعه به آرای عمومی و اعتبار رأی اکثریت، کشف حقیقت بود، در این صورت رأی مردم به حکومت سلطنتی حتی در زمان خودشان به هیچ وجه اعتبار نداشت و کاشف از حقانیت این حکومت نبود. اما ایشان رأی مردم برای برقراری حکومت پادشاهی در زمان خودشان را «حق تعیین سرنوشت» آنها می‌داند.

وی همچنین در موارد دیگر نیز به این حق مردمی تصریح کرده است.^{۸۵} ایشان در پاسخ به کسانی که شرکت در انتخابات را فقط حق مجتهدان می‌دانسته‌اند فرمود:

انتخابات در انحصار هیچ کس نیست، نه در انحصار روحانیین است، نه در انحصار احزاب است، نه در انحصار گروه‌ها است. انتخابات مال همه مردم است. مردم سرنوشت خودشان دست خودشان است. و انتخابات برای تأثیر سرنوشت شما ملت است. از قراری که من شنیده‌ام در دانشگاه بعضی از اشخاص رفته‌اند گفته‌اند که دخالت در انتخابات، دخالت در سیاست است و این حق مجتهدین است. تا حالا می‌گفتند که مجتهدین در سیاست نباید دخالت بکنند، این منافی با حق مجتهدین است، آنجا شکست خورده‌اند حالا عکسش را دارند می‌گویند. این هم روی همین زمینه است، اینکه می‌گویند انتخابات از امور سیاسی است و امور سیاسی هم حق مجتهدین است هر دویش غلط است. انتخابات سرنوشت یک ملت را دارد تعیین می‌کند. انتخابات بر فرض اینکه سیاسی باشد و هست هم، این دارد سرنوشت همه ملت را تعیین می‌کند، یعنی آحاد ملت سرنوشت زندگیشان در دنیا و آخرت منوط به این انتخابات است. این طور نیست که انتخابات را باید چند تا مجتهد عمل کنند... دانشگاهی‌ها بدانند این را که همان طوری که یک مجتهد در سرنوشت خودش باید دخالت کند، یک دانشجوی جوان هم باید در سرنوشت خودش دخالت کند. فرق ما بین دانشگاهی و دانشجو و مثلاً مدرسه‌ای و اینها نیست.^{۸۶}

۸۵. همان، ج ۳، ص ۵۰۳؛ ج ۵، ص ۲۴۳.

۸۶. همان، ج ۱۸، ص ۳۶۷.

گویا کسانی که رأی دادن را حق مجتهدان می‌دانستند نظر به مبنای کشف حقیقت داشتند و همچون آقای ابوالحسنی شرط اعتبار رأی اکثریت را «علم و امانت و ...» رأی دهندگان قرار داده بودند و مقصودشان از شرط علم نیز، علوم حوزوی بوده است، اما امام خمینی به روشنی در مقابل این دیدگاه غلط می‌ایستد و به صراحت اعلام می‌کند که انتخابات برای تعیین سرنوشت یک ملت است و همه مردم اعم از عالم و جاهل، صالح و فاسد حق حضور در انتخابات و تعیین سرنوشت خویش را دارند.

بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، حتی «تقی زاده غرب زده» هم بر خلاف دیدگاه آقای ابوالحسنی حق رأی دارد و اگر اکثریت جامعه با او هم عقیده باشند باید به نظر آنها عمل شود. البته این بدان معنا نیست که رأی آنها حق است، بلکه بدان معناست که هر جامعه‌ای باید برای خودش تصمیم بگیرد، حتی اگر تصمیم غلط باشد.

تردید نیست که دیدگاه آقای ابوالحسنی که پیشاپیش حق رأی را از برخی از مردم سلب می‌کند، بسیار خطرناک است و مستعد پدید آمدن حکومت اقلیت بر اکثریت و استبداد دینی است؛ همان استبدادی که مرحوم آیت الله نائینی از آن به فریاد آمده بود و فصل مشبعی از کتاب خود را در طرد و رد آن نوشت.

جایگاه مراجعه به آرای عمومی در حکومت دینی در ذهنیت آقای ابوالحسنی و امثال ایشان که امروزه کم نمی‌باشند، منقح نیست. شاهد بر آن، علاوه بر اشکالات پیش گفته، این اشکال است که اگر اعتبار رأی اکثریت به سبب «کاشفیت» آن از حقیقت است، در این صورت «مُهر تنفیذ فقیه» چه نقشی در جنبه کاشفیت دارد؟ آیا اگر فقیه رأی اکثریت را تنفیذ نکند کاشفیت آن از بین می‌رود؟ تصور کنید برای کشف حقیقت در مورد نحوه درمان خود به رأی گیری از گروهی از پزشکان متخصص روی می‌آورید؛ آیا در این صورت، کشف حقیقت از رأی پزشکان، متوقف بر تنفیذ فقیه است؟ اجمالاً عرض می‌کنم که ایشان در اینجا

مبنای «کشف حقیقت» را با مبنای «مشروعیت دینی» که مبنای دیگری برای اعتبار رأی اکثریت است و نتایج کاملاً متفاوتی دارد، خلط کرده است.

دور از انتظار نخواهد بود که شیخ نیز برداشت روشنی از این امور نداشته است و در اولین مواجهه خود با این امور، آنها را «کلمات موهمه» پنداشته که در پی آنها «جعل بدعتی و احداث ضلالتی» خواهد بود. در این مقام سخن بسیار است که آن را به مجالی دیگر وا می‌گذارم.

دین اکثری، دین اقلی

آقای ابوالحسنی در مقاله سوم خود به نقد مطالبی پرداخته است که من در مقاله چهارم خویش درباره دین اکثری و اقلی و انتساب دیدگاه دین اکثری به شیخ فضل الله نوری نگاشته‌ام. من دیدگاه دین اکثری را این گونه تعریف کرده‌ام: «یعنی دامنه آموزه‌های دین را چنان گسترده و همه جانبه می‌بیند که نیاز انسان‌ها به دانش‌های بشری از جمله حقوق عرفی از میان می‌رود یا به حداقل می‌رسد». سپس نقدی کوتاه به نظریه دین اکثری داشته‌ام. ایشان به نقد من نسبت به دیدگاه دین اکثری و انتساب آن به شیخ اشکالاتی وارد کرده است که به بررسی آنها می‌پردازم:

۱. در مقاله خود آورده‌ام: «دیدگاه دین اکثری از جهات متعدد قابل نقد و ارزیابی است. پژوهش کامل در این زمینه، مجالی وسیع و مستقل می‌طلبد که خارج از حد نوشتار حاضر است؛ اما به اختصار مهم‌ترین نکات را در پاره آن بیان می‌کنیم»^{۸۷}. آقای ابوالحسنی عبارت «مهم‌ترین نکات» را در این متن به «محکم‌ترین دلایل» تفسیر می‌کند و تا انتهای مقاله خویش می‌کوشد همین انتظار را در ذهن خواننده از نکاتی که در این باره نوشته‌ام ایجاد کند. او سرفصل مباحث خود را «بررسی و نقد دلیل اول»، «نقد دلیل دوم» و «نقد دلیل سوم» قرار داده است.

۸۷. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۷، ص ۱۵۴.

پاسخ: «نکته» به معنای «دلیل» نیست و هیچ کتاب لغتی این دورا به یکدیگر معنا نکرده است. بنده نیز تعمداً از کلمه «نکات» استفاده کرده‌ام تا خواننده، انتظار مواجهه با یک بحث همه جانبه و مستدل و به تعبیر آقای ابوالحسنی «محکم‌ترین دلایل» را نداشته باشد. در عین حال برای تأکید بیشتر یادآور شده‌ام که «پژوهش کامل در این زمینه، مجالی وسیع و مستقل می‌طلبد که خارج از حد نوشتار حاضر است».

۲. در نکته اول خویش آورده‌ام: «طرف داران نظریه دین اکثری که در جامعه امروز ما نیز وجود دارند، کمال دین را در توسعه همه جانبه آن می‌دانند؛ در حالی که کمال دین، به هدف و رسالتی است که عهده دار آن است، نه به گسترش دادن آن به عرصه‌های بیگانه با آن. پس دین می‌تواند کامل و بی‌بدیل باشد، بدون آنکه توسعه‌ای نابجا به آن داده شود».

آقای ابوالحسنی چند اشکال به این عبارت کرده است: نخست اینکه «وی هنوز برای خوانندگان خود، نه نسبت مزبور را با ارائه شواهد مقتنع، ثابت کرده و نه دلیلی برای نابجا بودن این توسعه آورده است».

پاسخ: نسبت دادن دیدگاه دین اکثری به شیخ فضل‌الله نوری مستند به سخنانی است که از وی نقل کردم:

اگر قانون، مخالف شریعت باشد، «بدعت و ضلالت محض»^{۸۸} خواهد بود. وضع «قانون جدید» نیز «منافات با اقرار به نبوت و خاتمیت و کمال دین دارد»؛^{۸۹} زیرا «اسلام ناتمامی ندارد که کسی او را تمام نماید»^{۹۰} و «شریعت در هر موضوع، حکمی و برای هر موقع، تکلیفی مقرر فرموده است».^{۹۱} «قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه جمیع مواد

۸۸. زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۶۶.

۸۹. همان، رساله تذکرة الغافل، ص ۱۷۷.

۹۰. همان، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۶۶.

۹۱. بازخوانی روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، لایحه هشتم، ص ۱۴۴.

سیاسیّه را بر وجه اکمل و اوفی داراست، حتی آرش الخدش؛ لذا ما ابداً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود.^{۹۲} «پس جعل قانون کلاً او بعضاً، منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبری است».^{۹۳} البته در امور مستحدثه و «وقایع حادثه» باید به «نوّاب امام(ع) رجوع کرد تا آنان با «استنباط از کتاب و سنّت» حکم مسائل جدید را به دست آورند. پس کار آنان نیز استخراج و استنباط قانون الهی است، «نه تقنین و جعل».^{۹۴}

آیا از کلام شیخ در این عبارات بر نمی آید که او «دامنه آموزه های دین را چنان گسترده و همه جانبه می بیند که نیاز انسان ها به حقوق عرفی از میان می رود یا به حداقل می رسد»؟ شیخ «قانون جدید» را که هیچ مخالفتی با شرع ندارد نمی پذیرد؛ زیرا معتقد است که اسلام «جمیع مواد سیاسیّه را بر وجه اکمل و اوفی داراست» و «اسلام ناتمامی ندارد که کسی او را تمام نماید». آیا این عبارات گویای این نیست که شیخ برداشت اکثری از دین داشته و گمان کرده باید همه قوانین را از دین استنباط کرد؟ ایشان مدعی است که من «دلیلی برای نابجا بودن این توسعه» نیاورده ام. حق با ایشان است. من دلیلی نیاورده ام؛ زیرا در مقام بحث تفصیلی و اقامه دلایل نبوده ام.

۳. ایشان نکته اول من را مصادره به مطلوب دانسته است.^{۹۵}

پاسخ: منشأ اشکال این است که گمان کرده نکته اول، دلیل برای اثبات ادعای من است، در حالی که این فقط یک «نکته» است.

۴. در باره نکته دوم می گوید: «نوعی ادّعا است، نه دلیل».^{۹۶}

پاسخ: من هم ادعا نکردم که «دلیل» است.

۹۲. زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، رساله تذکرة الغافل، ص ۱۷۵.

۹۳. همان، ص ۱۷۶.

۹۴. همان، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۶۶.

۹۵. فقه اهل بیت(ع)، ش ۶۶-۶۷، ص ۳۰۲.

۹۶. همان، ص ۳۰۳.

۵. درباره نکته دوم گفته است: «خوب بود که ایشان برای خوانندگان مقاله خود، به طور مشخص، شواهدی عینی و قابل تحقیق در این زمینه را ذکر می‌کرد تا بتوان روی آن بررسی و داوری کرد».^{۹۷}

پاسخ: در آغاز بحث گفتم که من در مقام اختصار هستم و «پژوهش کامل در این زمینه، مجالی وسیع و مستقل می‌طلبد که خارج از حد نوشتار حاضر است».

۶. طرح نظریه دین اکثری را زمینه ساز سکولاریسم دانسته ام. ایشان اشکال کرده که سکولاریسم عوامل دیگری دارد.

پاسخ: عوامل دیگر را انکار نکرده و نمی‌کنم، ولی به جد معتقدم نظریه دین اکثری در بی‌دین کردن مردم نقش مهمی دارد. آیا آقای ابوالحسنی نمی‌داند که در گذشته ای نه چندان دور، عده ای خوردن گوچه فرنگی، موز، آناناس و استفاده از صندلی، بلندگو، چراغ برق و آب لوله کشی را چون در شرع نیامده است حرام می‌دانستند؟^{۹۸}

این یک مصداق سخیف از نظریه دین اکثری است. متأسفانه تأثیر اینگونه رفتارهای برخی متدینان و مدعیان علم در بی‌دین کردن مردم به خصوص اقشار تحصیل کرده کم نبوده است. انکار قوانین عرفی که مخالف شرع نباشد و نفی دانش سیاسی غربیان به طور مطلق با این بهانه که «اسلام ناتمامی ندارد که کسی او را تمام نماید» در همین راستا است.

۷. در نکته سوم گفته ام:

متکلمان و فقیهان شیعه بر این باورند که هیچ فعلی از افعال مکلفان نیست، مگر اینکه برای آن حکمی نزد خداوند است.^{۹۹} برخی نیز بر این باور ادعای

۹۷. همان.

۹۸. در این مورد مراجعه شود به: جعفریان، رسائل حجابیه، ج ۲، ص ۷۱۶.

۹۹. علامه حلی، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ۲۴۳؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۴۵.

اجماع کرده‌اند.^{۱۰۰} پذیرش این دیدگاه مرادف یا ملازم با نظریه دین اکثری نیست؛ چون دیدگاه دین اکثری، نظر به مقام کشف و اثبات دارد و دیدگاه یاد شده، ناظر به مقام ثبوت است. به عبارت دیگر، مفاد نظریه دین اکثری، عدم نیاز به منابع غیر دینی یا به حداقل رسیدن آن برای کشف حقیقت است؛ در حالی که در دیدگاه فوق می‌توان ضمن اعتقاد به اینکه هر واقعه‌ای ثبوتاً، حکمی نزد خداوند دارد، راه دستیابی و کشف احکام الهی را منحصر به علوم دینی ندانست.^{۱۰۱}

آقای ابوالحسنی اشکال کرده است که:

در عبارت فوق اذعان شده که تمامی افعال مکلفان ... حکمی نزد خداوند دارد. طبعاً لازمه اعتقاد و اعتراف به این حقیقت، آن است که دین (به مثابه بازگوکننده نظر و حکم خداوند) در ذات خویش، برای همه افعال بشر (که عرصه‌ها و ساحات گوناگون زندگی فردی و جمعی وی را شامل می‌شود) حکم و رهنمود دارد؛ و این یعنی همان قبول دین حد اکثری است.

سپس در توضیح آن گفته است:

زمانی که ثبوتاً معتقد شدیم افعال مؤمنان تماماً عند الله و در لوح محفوظ حکمی خاص دارد، قاعدتاً بایستی در مقام اثبات نیز در پی کشف و استظهار و استنباط این احکام از ادله اربعه و متون و منابع موجود دینی، برآیم.^{۱۰۲}

پاسخ: پذیرفته‌ام که همه افعال بندگان در مقام ثبوت و نفس الامر نزد خداوند حکمی دارند که از آن به «نظام تشریح» یاد می‌شود، اما گفته‌ام که این بدین معنا

۱۰۰. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۴۶۹؛ مکارم شیرازی، انوار الفقاهة (البیع)، ج ۱، ص ۵۱۴.

۱۰۱. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۷، ص ۱۵۵.

۱۰۲. همان، ش ۶۷-۶۶، ص ۳۰۴.

نیست که تنها راه رسیدن به این احکام، دین است. پس ممکن است به برخی از احکام نزد خداوند، از طریق علوم غیر دینی دست یافت؛ چنان که دانش همه پدیده‌های «نظام تکوین» نیز نزد خداوند است، اما این بدان معنا نیست که راه دستیابی به این دانش فقط دین است. روشن است که علوم تجربی و سیله بسیار ارزشمندی برای دستیابی به علم به پدیده‌های طبیعی است.

آقای ابوالحسنی گمان کرده همین که پذیرفتیم «تمامی افعال مکلفان... حکمی نزد خداوند دارد» معنایش این است که دین «تنها» راه و بازگوکننده «انحصاری» رسیدن به نظر و حکم خداوند برای همه افعال بشر است، پس نظریه دین اکثری ثابت می‌شود. روشن است که بین این دو ملازمه ای نیست و تفکیک میان مقام ثبوت و اثبات در ادعای من، برای نفی چنین ملازمه‌ای بوده است.

شاید بتوان گفت در ذهن طرفداران دین اکثری به طور ناخود آگاه این پندار شکل گرفته است که فقط دین، مخلوق خدا و راه ارتباط با اوست و سرسپردگی مطلق به دین به این معناست که انسان نباید از غیر دین استفاده کند یا به تعبیر آقای ابوالحسنی «دریوزگی»^{۱۰۳} کند. در حالی که توحید واقعی بدین معناست که همه هستی مخلوق اوست و فقط دین داران نیستند که سر سفره او نشسته‌اند. هر دانشمند و خردمندی در گوشه و کنار دنیا حتی اگر اعتقادی هم به خدا نداشته باشد از دانش بی انتهای او بهره مند است. توصیه می‌کنم خوانندگان محترم به روایات عقل در کتاب شریف کافی مراجعه کنند تا روشن شود که عقل بشری «محبوب‌ترین مخلوقات خداوند نزد او» و «مقدم بر دین» و «حجت باطنی» برای انسان است.^{۱۰۴} نعمت عقل فقط نصیب ما مسلمانان یا شیعیان نشده، بلکه همه بندگان خدا به سهم خویش از آن بهره مند هستند. پس چون عقل همچون دین «حجت» است و همه بندگان خدا به سهم خویش

۱۰۳. همان، ص ۳۰۶.

۱۰۴. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۲۹۱۰.

از آن بهره‌مندند، از این رو ما نیز همچنان که برای دست‌یابی به حقیقت، به دین (حجت ظاهری) محتاج هستیم، به دستاوردهای عقل (حجت باطنی) نیز محتاجیم.

۸. آقای ابوالحسنی بعد از نقد نکات ذکر شده، به تفصیل درصدد دفاع از نظریه دین اکثری بر می‌آید. او در آغاز مقاله اش تعریف من از دین اکثری را «تفسیری خاص و باید گفت: خودساخته»^{۱۰۵} می‌انگارد که مشعر به انکار است و در اواخر مقاله خود، محدوده نظریه دین اکثری را که از آن دفاع می‌کند، تبیین کرده است. او دین را «صرفاً در محدوده تقنین قوانین حقوقی و قضایی و ...» اکثری می‌داند و معتقد است: «مسلمانان به اعتبار جامعیت و کمال دین اسلام و اشمال آن بر قواعد و قوانین حقوقی لازم برای جامعه بشری بی‌نیاز از جعل قوانین در این زمینه» هستند. او بهره‌گیری از «صنعت یا علوم طبیعی» و «دستاوردهای علمی غرب» در این زمینه را انکار نمی‌کند، حتی «بهره‌گیری از مثلاً شیوه‌های علمی و مدرن کشف جرم در امور قضایی» را می‌پذیرد. می‌گوید:

باید بین علوم مثلاً انسانی و اجتماعی (از جمله حقوق) با علوم طبیعی و فنی (همچون ریاضی، جغرافی، فیزیک، شیمی و ...) تفاوت نهاد. برای یک مسلمان پاینده به «فقه جامع و غنی» اسلام، علی‌الاصول مشکلی برای اتخاذ علم عینک‌سازی یا ماشین‌سازی و هواپیماسازی از غرب وجود ندارد، بلکه گاه در مواقع اضطرار، فراگیری این علوم، واجب هم می‌شود. اما چنین مسلمانی حق دارد از خود بپرسد که در جامعه اسلامی، با وجود این همه آموزه‌ها و احکام قضایی اعم از حقوقی و جزایی در فقه شیعی، چه نیازی به اتخاذ حقوق عرفی و سکولار (غیر اسلامی) وجود دارد؟^{۱۰۶}

پاسخ: اولاً، در صدر این متن «علوم مثلاً انسانی و اجتماعی از جمله حقوق» از

۱۰۵. فقه اهل بیت (ع)، ش ۶۶-۶۷، ص ۳۰۰.

۱۰۶. همان، ص ۳۳۳.

«علوم طبیعی و فنی» جدا شده است. به نظر می‌رسد ایشان در صدد اثبات اکثری بودن دین در حوزه همه «علوم انسانی و اجتماعی» است که لازمه اش بی‌نیازی از همه علوم انسانی و اجتماعی غرب است. در ذیل، سخن از «آموزه‌ها و احکام قضایی اعم از حقوقی و جزایی» و بی‌نیازی از «حقوق عرفی و سکولار (غیر اسلامی)» است.

واضح است که علوم انسانی و اجتماعی - چنان که خود ایشان هم تصریح کرده است - اعم از دانش حقوق است. پس روشن نیست که بالاخره حوزه اکثری بودن دین از نظر ایشان همه «علوم انسانی و اجتماعی» است یا فقط «علم حقوق» می‌باشد. بدیهی است این دو دیدگاه تفاوت بسیار زیادی با هم دارند و نتایج برخاسته از هر کدام نیز بسیار متفاوت است.

ثانیاً، بر خلاف نظر آقای ابوالحسنی و شیخ فضل‌الله نوری، فقه همه عرصه‌های قانون‌گذاری را پوشش نمی‌دهد. از این رو یک مسلمان در عین پای بندی به فقه و شریعت در عرصه‌هایی که عهده دار آن است، نیازمند حقوق عرفی است؛ زیرا برخی قوانین حقوق عرفی که مورد نیاز بشر است و امروزه نیز در قوانین جمهوری اسلامی وجود دارد، از فقه موجود استخراج نمی‌شوند. آیا قوانین راهنمایی و رانندگی، نظام پزشکی، ثبت اسناد و املاک، شهرداری و امور شهری، انتخابات، امور دریایی، راهها و راه آهن، گذرنامه و اتباع بیگانه و بسیاری از قوانین حقوق عرفی را می‌توان از فقه استنباط کرد و می‌توان همه این قوانین را «فقط» از دل کتاب و سنت بیرون کشید؟

عبارتی را در تأیید مطالب گفته شده از شیخ مفید که از بزرگ‌ترین فقیهان شیعه است نقل می‌کنم. او می‌گوید:

کسی که در عصر غیبت امام زمان علیه السلام گرفتار حوادث و مسائل نوپیدا می‌شود باید به فقهای شیعه مراجعه کند تا از طریق آنها علم به احکام شرعی پیدا نماید. اگر چنین فقیهانی نباشند یا نص خاصی در شریعت در باره آن

پیش آمد و مسئله جدید وجود نداشته باشد، مرجع انسان حکم عقل است؛ زیرا اگر حکم شرعی نقلی در این مورد وجود داشت خداوند با ابلاغ و اظهار آن، ما را به آن مکلف می کرد. پس عدم دلیل شرعی در آن مورد، دلیل بر فقدان حکم شرعی است، پس مرجع حکم عقل خواهد بود. اگر دو نفر اختلاف و درگیری پیدا کردند، باید برای حل اختلاف خود به احکام وارد شده از شریعت مراجعه کنند و اگر نص شرعی در این باره نیافتند باید به احکام عقلی که مورد قبول عرف است مراجعه نمایند.^{۱۰۷}

فقها حداکثر می توانند بگویند قوانین عرفی نباید با شرع منافات داشته باشد، نه اینکه استنباط این قوانین فقط کار فقهاست و باید از کتاب و سنت استخراج شود و ما نیازی به متخصصان رشته های مختلف دانش حقوق نداریم. در مقاله خود تذکر داده ام که «قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز با هوشمندی و درایت، وظیفه شورای نگهبان را در اصل نود و یکم، نود و چهارم و نود و ششم، تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام اسلام، بیان کرده است، نه مطابقت با احکام اسلام»^{۱۰۸}. این دقت قانون گذار، حاکی از آن است که آنان می دانستند که بسیاری از قوانین از کتاب و سنت استنباط نمی شوند، بلکه فقط نباید مخالف قوانین کتاب و سنت باشند.

فصل ممیز نظریه دین اکثری نسبت به نظریات رقیب در این نیست که ما نیازمند به فقه هستیم یا نه، بلکه در این است که فقه، نیاز ما به دانش حقوق را بر طرف می کند یا نه؟
۹. او برای اثبات دین اکثری به آیات و روایاتی استدلال می کند که بخشی از آنها را در مقاله خویش آورده ام. در مقاله خود استدلال به این دسته از آیات و روایات را برای اثبات نظریه دین اکثری به چند دلیل رد کرده ام:

۱۰۷. شیخ مفید، رسائل فی الغیبه، ص ۶.

۱۰۸. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۷، ص ۱۵۴.

نخست اینکه آنچه در این آیات و روایات آمده است که دانش همه چیز در کتاب و سنت است، ممکن است منصرف به دانش های دینی باشد. پس نمی توان با تمسک به اطلاق این آیات، بی نیازی به دستاوردهای عقل بشری را در مسائل غیر دینی انکار کرد. شاهد بر این ادعای خویش را «سخن بسیاری از مفسران شیعه و اهل سنت در باره آیه ۸۹ سوره نحل که مهم ترین آیه مورد استدلال برای نظریه دین اکثری است» قرار داده ام:

آنان تصریح کرده اند که اطلاق کل شیء در آیه مزبور، منصرف به امور دینی است^{۱۰۹} و شامل همه دانش های مورد نیاز انسان نمی شود. برخی از همین گروه مفسران در پاسخ به این اشکال که قرآن چگونه در بردارنده همه امور مربوط به دین است، در حالی که ما پاسخ بسیاری از پرسش های دینی خود را در آن نمی یابیم، این گونه جواب داده اند که قرآن کریم برخی از امور دینی را به صراحت بیان کرده است و پاسخ برخی دیگر را به سنت پیامبر (ص) و سایر ادله معتبر همچون عقل احاله داده است.^{۱۱۰} بنابراین حتی در امور دینی نیز مراجعه به قرآن ما را از مراجعه به سایر منابع مانند عقل، بی نیاز نمی کند.^{۱۱۱} ایشان در مقابل این سخن مفسران می گوید:

۱۰۹. ر. ک: شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۲۰؛ بیضاوی، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۳، ص ۲۳۷؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۴۱۸؛ طبرسی، جوامع الجامع، ج ۲، ص ۳۰۴؛ زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۲۳۸؛ مشهدی، کنزالدقائق، ج ۷، ص ۲۵۲؛ حقی، روح البیان، ج ۵، ص ۷۱؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۳۲۴؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۳۶۱؛ فضل الله، من وحی القرآن، ج ۱۳، ص ۲۷۹.

۱۱۰. بیضاوی، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۳، ص ۲۳۷؛ طبرسی، جوامع الجامع، ج ۲، ص ۳۰۴؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۴۱۸؛ زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۲۳۸؛ حقی، روح البیان، ج ۵، ص ۷۱.

۱۱۱. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۷، ص ۱۶۱.

آیات و روایات مذکور که واژه شیء (با مفهوم بسیار گسترده اش) همراه با لفظ کُل (به شکل های مختلف: کل شیء / لکل شیء) یا به صورت نکره در سیاق نفی (ما من شیء الا / لیس شیء الا) در آنها به کار رفته و در برخی روایات نیز از آن تعبیر به کلّ ما یحتاجُ الیه شده است و به اصطلاح نحوی، افاده عُموم می کند، گویای این مطلب است که تمامی آنچه بشر در حیات خود برای هدایت به سوی کمال و سعادت جامع جاوید نیاز دارد، در قرآن کریم و سنّت پیامبر (ص) گنجانده شده است. ۱۱۲

پاسخ: نخست آنکه خود ایشان در پایان مقاله اش از اطلاق و عموم لفظ «شیء» در این دسته از آیات و روایات دست برداشته و آنها را مختص به نظام تشریح و قانون گذاری کرده است. پس ایشان هم دین را در همه عرصه ها اکثری نمی داند و قطعاً اگر کسی بر خلاف نظر ایشان، دین را در سایر عرصه ها از جمله «علوم طبیعی و فنی»، اکثری بداند همچون من به او اعتراض خواهد کرد که «کمال دین، به هدف و رسالتی است که عهده دار آن است، نه به گسترش دادن آن به عرصه های بیگانه با آن. پس دین می تواند کامل و بی بدیل باشد، بدون آنکه توسعه ای نابجا به آن داده شود».

دوم آنکه او می گوید: «تمامی آنچه بشر در حیات خود برای هدایت به سوی کمال و سعادت جامع جاوید نیاز دارد، در قرآن کریم و سنّت پیامبر (ص) گنجانده شده است». روشن است که پذیرش این ادعا معقول نیست و حتی با ادعای خود ایشان که دین را فقط در عرصه حقوق اکثری می داند در تعارض است؛ زیرا ما در زندگی مادی و معنوی خود نیازمند دانش های گوناگونی همچون پزشکی، فیزیک، شیمی، معماری، کشاورزی، روان شناسی، جامعه شناسی، حقوق و غیره هستیم. آیا این علوم در زمره «آنچه بشر در حیات خود برای هدایت به سوی کمال و سعادت جامع جاوید نیاز دارد» قرار می گیرد؟

بی تردید سلامت جسمانی انسان که متوقف بر دانش پزشکی است و سلامت روانی انسان که متوقف بر دانش روان شناسی است و هکذا سایر علوم در «هدایت به سوی کمال و سعادت جامع جاوید» نقش دارد. اگر مقصود ایشان «کمال و سعادت جامع جاوید» خاصی است که تنها دین، تأمین کننده آن است و شامل «کمال و سعادت» در ابعاد دیگر حیات مادی و معنوی انسان نمی شود، پس این ادعا عین ادعای نظریه مخالفان دین اکثری است که دین فقط در ساحت یا ساحت های خاصی عهده دار رفع نیاز بشر است و نباید پاسخ همه سوالات و نیازهای خود را از دین تمنا کرد.

سوم آنکه ایشان بر خلاف مفسران بزرگ شیعه و سنی مدعی است، لفظ «شیء» در این دسته از آیات و روایات اطلاق دارد و شامل همه چیز می شود. آیا درباره نتایج ادعای بزرگ خود تأمل کرده است؟ عالمان بزرگ در طول تاریخ می دانستند که این ادعایی گزاف و غیر قابل اثبات است، از این رو، آن را مختص به علوم دینی کردند. بنده این نکته مهم را با ذکر منابع فراوان تفسیری یادآور شدم، ولی آقای ابوالحسنی هیچ اشاره ای به رأی مفسران ندارد و بر رأی غریب خود پای می فشارد.

۱۱. آقای ابوالحسنی کوشیده است با بیان آیات و روایاتی ثابت کند که ائمه اطهار(ع) در مقام ثبوت دارای «دانش گسترده و بی پایان به کتاب خدا و احکام و معارف الهی» بودند^{۱۱۳} و از سوی دیگر، در مقام اثبات، «همه چیز از جانب خداوند به پیامبر و ائمه(علیهم السلام) ابلاغ و توسط آنان برای مسلمانان بیان شده است»^{۱۱۴} و به زعم خود با ذکر این دسته از آیات و روایات، نظریه دین اکثری را ثابت کرده است.

پاسخ: برای اثبات نظریه دین اکثری، سه ادعا باید ثابت شود: نخست آنکه قرآن و اهل بیت(ع)، دارای همه علوم و دانش ها هستند. دوم آنکه قرآن و اهل بیت(ع) همه علوم و دانش ها را به مسلمانان ابلاغ کردند. سوم آنکه هر آنچه

۱۱۳. همان، ص ۳۱۳.

۱۱۴. همان، ص ۳۱۵.

قرآن و اهل بیت (ع) در ۱۴۰۰ سال پیش به مسلمانان ابلاغ کردند، امروزه بدون هیچ نقصان و کاستی در اختیار ما است. در صورت اثبات این سه ادعا، ما مسلمانان دیگر نیازی به کسب دانش از غیر کتاب و سنت نداریم.

مقصود من از مقام ثبوت در مقاله ام، ادعای نخست و مقصود از مقام اثبات، دو ادعای اخیر بوده است، اما آقای ابوالحسنی فقط دو ادعای اول را مطرح کرده است و متوجه نبوده که برای اثبات این نظریه باید هر سه ادعا ثابت شود. او از ادعای سوم غفلت کرده و توجه نداشته که حتی بر فرض اینکه اهل بیت (ع) «همه چیز» را به مسلمانان ابلاغ کرده باشند، آیا آن «همه چیز» بدون کاستی و دستبرد از ۱۴۰۰ سال پیش تا کنون سالم به دست ما رسیده و دچار تحریف، جعل و بدفهمی نشده است؟ در مقاله خود توضیح داده ام که:

حقیقت دین، عین معرفت دینی نیست. آنچه از کمال و بی نیازی قرآن و عترت در امور دینی گفته شده است، مربوط به حقیقت دین است، نه معرفت دینی. آنچه ما اینک به عنوان معارف دینی در عصر غیبت یعنی عصر محرومیت از حضور حجّت خدا (ع) در اختیار داریم، به علت آسیب های گوناگونی که در طول تاریخ بر آن وارد شده، کم و بیش، از حقیقت خود فاصله گرفته است. از این رو، کمال و بالندگی که برای اصل دین ثابت است، برای معرفت دینی در اختیار ما به همان اندازه ثابت نیست. با توجه به تفکیک میان حقیقت دین و معرفت دینی، می توان به پاسخ استدلال طرفداران اندیشه دین اکثری به روایاتی که بر دانش گسترده پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) دلالت دارد، دست یافت؛ زیرا وجود چنین دانش همه جانبه ای برای آنان به معنای امکان دستیابی ما به آن دانش از طریق آنان نیست، بلکه آنچه اینک از دانش آنان در اختیار ما است، مقدار محدودی از روایات است که با اخبار و روایات ساختگی و غیر متقن درهم آمیخته است. به عبارت دیگر، باید میان دانش اهل

بیت(ع) و سنت ماثور فرق نهاد. آنچه ما به آن دسترسی داریم، مجموعه ای از روایات است که در گذر تاریخ به دست ما رسیده است و آنچه به جامعیت و گستردگی توصیف شده است، دانش گسترده و همه جانبه آنان است.^{۱۱۵}

روشن است که اثبات این سه ادعا با هم ناممکن است و با بدیهیات سازگار نیست. اینجانب برای اثبات اینکه دانش امروز ما از کتاب و سنت به علت فرسایش در طول تاریخ با حقیقت پیام کتاب و سنت فاصله دارد، مقاله ای به نام «فقه حاضر و امام غایب» نوشته ام که خوانندگان را به مطالعه آن ارجاع می دهم.^{۱۱۶}

به علاوه این نکته در روایات که اهل بیت(ع) «همه چیز» را به مسلمانان ابلاغ کردند، یعنی ادعای دوم نیز باید تفسیری واقع بینانه و خردمندانه شود. نباید از محدودیت های زمانی، فرهنگی و غیره در عصر ائمه(ع) غافل شویم که به آنان فرصت بیان «همه چیز» را نمی داد یا آنها را در موارد فراوان به تقیه یا کتمان حقیقت وامی داشت و یا شیعیان را از بهره مندی از آنان محروم می ساخت. آقای ابوالحسنی در قسمتی دیگر از مقاله خود این اشتباه را تکرار کرده است. او می گوید:

آقای امامی، خود به چند مورد از روایات مذکور (سخن امام صادق و امام کاظم علیهما السلام) اشاره می کند، اما آنها را (به قول خود) ناظر به «فقه حقیقی» شمرده و میان فقه حقیقی با فقه موجود (و به قول ایشان: فقه تاریخی) فاصله زیادی قائل می شود. در حالی که در روایت اول، امام صادق علیه السلام نمی گوید این علوم تنها در سینه ما بوده و منحصر آما از آنها آگاهی داریم، بلکه خاطر نشان می سازد که تمامی احکام مورد نیاز مردم، از سوی خدا و رسول برای مردم تبیین شده و اگر جز این بود،

۱۱۵. همان، ش ۵۷، ص ۱۶۲.

۱۱۶. همان، ش ۳۸، ص ۸۱.

خداوند به آیاتی چون «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی» با مردم احتجاج نمی کرد. ۱۱۷

ملاحظه می کنید که ایشان دوباره از مرحله سوم غافل شده و گمان کرده که اگر ائمه (ع) همه احکام را بیان کرده باشند، فقه موجود همان فقه حقیقی خواهد بود. در صورتی که باید یک ادعای دیگر را هم ثابت کند و آن این است که همه آنچه را که ائمه (ع) ۱۴۰۰ سال پیش بیان کردند، امروز بدون نقصان و کاستی در اختیار ماست. ۱۲. ایشان می گوید:

تلقی مسلمانان صدر اسلام نیز، دین اکثری بوده است، طبق آنچه که از جای جای قرآن برداشت می شود، مسلمانان مستمر از پیامبر اکرم (ص) راجع به موضوعات مختلف شخصی، خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی و غیره سؤال می کردند و حضرت ... آن سؤال ها را (به مدد وحی) یکان یکان پاسخ می گفته است ... پس از پیامبر نیز می بینیم که شیعیان، با هر موضوعی (که به نحوی، در ربط با وظیفه شرعی قرار دارد) روبه رو می شوند، حکم آن را از ائمه معصومین (علیهم السلام) سؤال می کنند و آن بزرگواران نیز از پاسخ به سؤالات شرعی افراد طفره نمی روند. این سابقه کاملاً نشان می دهد که تلقی مسلمانان در عصر بعثت و امامت، همواره دین اکثری بوده و قرآن و حضرات معصومین (ع) نیز بر این تلقی، صحه گذارده اند. ۱۱۸

پاسخ: باید میان دانش پیامبر (ص) و اهل بیت معصومین (ع) پا قلمرو دین که موضوع بحث ماست فرق نهاد. هر آنچه آن بزرگواران می دانستند ضرورتاً جزو دین نیست. آنان به مدد دانش غیبی خود از زندگی «شخصی و خانوادگی» افراد، وقایع تاریخی گذشته و حوادث آینده با خبر بودند. آیا زندگی «شخصی و

۱۱۷. همان، ش ۶۷-۶۶، ص ۳۲۷.

۱۱۸. همان، ص ۳۱۷.

خانوادگی» مردم جزو دین است تا از سؤالات مردم در این باره نتیجه بگیریم که قلمرو دین اکثری است و شامل زندگی شخصی انسان‌ها نیز می‌شود؟ آیا حوادث تاریخی قبیله‌ای در حجاز جزو دین است؟ آیا پیش‌گویی حوادث برای قومی، جزو دین است؟ آیا کندن خندق در جنگ خندق یا کمین گرفتن در بالای کوه احد در جنگ احد که از مسائل «نظامی» است جزو دین است؟

روشن است که بسیاری از مسلمانان سؤالات بی‌شمار و متنوعی از اهل بیت (ع) می‌کردند، ولی این سؤالات و پاسخ آن بزرگواران به اعتبار دانش گسترده و غیبی آنان به علوم دینی و غیر دینی و حوادث و وقایع گذشته، حال و آینده بوده است و این کاشف از این نیست که این مسائل همگی جزو دین هستند.

دانشمندان تاریخ علم، جابر بن حیان را از پایه گذاران علم شیمی می‌دانند. از سوی دیگر او از شاگردان امام صادق (ع) بوده و در رساله‌های گوناگون خود اذعان کرده است که بسیاری از دانش شیمی خود را از آن حضرت اخذ کرده است. آیا با توجه به این نکات می‌توان نتیجه گرفت که علم شیمی جزو دین است؟!

در عبارات آقای ابوالحسنی شواهد متعددی می‌توان یافت که گویای عدم تنقیح نظریه دین اکثری در ذهنیت ایشان است. در همین عبارت نقل شده، ایشان نخست سخن از «موضوعات مختلف شخصی، خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی و غیره» به میان می‌آورد که دارای گستره‌ای بسیار فراخ است. اما چند فراز بعد می‌گوید: «شیعیان با هر موضوعی (که به نحوی، در ربط با وظیفه شرعی قرار دارد) روبه‌رو می‌شوند، حکم آن را از ائمه معصومین (علیهم السلام) سؤال می‌کنند و آن بزرگواران نیز از پاسخ به سؤالات شرعی افراد طفره نمی‌روند».

در این عبارت سخن بر سر «سؤالات شرعی» است. روشن است که مخالفان نظریه دین اکثری، منکر این نیستند که مسائل شرعی جزو دین است. وی در آغاز مقاله خویش از اطلاق لفظ «شیء» و شمول آن نسبت به «همه چیز» و پاسخگویی

دین نسبت به «تمامی آنچه بشر در حیات خود برای هدایت به سوی کمال و سعادت جامع جاوید نیاز دارد» سخن گفته و در پایان مقاله خود دامنه نظریه دین اکثری را بسیار تقلیل می دهد و به حوزه مسائل «حقوقی» منحصر می کند.

۱۳. آقای ابوالحسنی سر فصلی با این عنوان دارد: «دین اکثری؛ جلوه تام عبودیت الهی و کمال مطلق دین و دینداری است». سپس ذیل این سرفصل، مطالبی گفته است که جنبه خطابی دارد و نکته علمی در آن دیده نمی شود. به نظر ایشان در اینجا میان قصد بندگی و عبودیت که مربوط به حوزه «انگیزه» و «رفتار» است با قلمرو دین که مربوط به حوزه «آگاهی و دانش» است، خلط کرده است. بی تردید، کمال انسان در این است که همه اعمالش را مطابق رضای خدا و به قصد بندگی او انجام دهد، ولی این چه ربطی به این دارد که انسان از دانش های غیر دینی هم می تواند بهره بگیرد یا نه؟

۱۴. آقای ابوالحسنی طی مبحثی طولانی کوشیده نقاط قوت فقه شیعه را برجسته کند و مدعی شود که فقه شیعه پاسخگوی همه پرسش هاست. در پایان گفته است: «بهتر است کسانی که دین را به قول خویش حداکثری نمی بینند، مسائلی را که گمان می کنند دین راجع به آنها رهنمود و دستور ندارد با فقیهان متضلع در میان گذارند تا از ظرفیت بی کرانه این دریا مطلع گردند». ۱۱۹

پاسخ: به اختصار عرض می کنم که اولاً، مگر همه دین، فقه است که همه سؤالات را باید از فقها پرسید؟ ثانیاً، مگر غنای فقه موجود دلیل بر این است که ما در حوزه های غیر فقهی نیاز به دانش های دیگر نداشته باشیم؟ از جمله حوزه های دیگر غیر فقهی، حوزه دانش حقوق عرفی است.

ثالثاً، فقه شیعه با همه نقاط قوتی که دارد، هنوز راه درازی را در پیش دارد و دارای نقاط ضعف بسیار مهمی است؛ از جمله آنها کم کاری فقها در طول تاریخ در

حوزه فقه سیاسی است که نقدهای من بر شیخ فضل الله نیز در همان حوزه بوده است. ۱۵. ایشان موارد متعددی از سخنان عالمان مشروطه خواه را ذکر می کند که آنها نیز همچون شیخ فضل الله، اسلام را حاوی همه قوانین مورد نیاز بشر می دانند و به این طریق کوشیده است نظریه دین اکثری را با استناد به سخنان مشروطه خواهان ثابت کند.

پاسخ: اولاً، گفتار هر یک از این عالمان باید جداگانه و با دقت بررسی شود و با توجه به همه قرائن به مقصود آنان پی برد. ثانیاً، اگر مفاد سخن آنان نیز نفی حقوق عرفی باشد، همان اشکال های گذشته بر ایشان وارد است و در بحث علمی فرقی میان طرفدار مشروطه و مخالف آن نیست.

۱۶. ایشان همچون برخی عالمان مشروطه خواه مانند نائینی مدعی است که «قوانین اروپایی از اصول احکام اسلامی» اتخاذ و اقتباس شده است. «و این امر، می تواند جلوه ای از همان اعتقاد به جامعیت و کفایت احکام و آموزه های اسلامی (یعنی دین حد اکثری) باشد».

پاسخ: اولاً، چنانکه در مقاله خود آورده ام:

طرح استدلال عقلی از سوی نائینی برای اصول مشروطه، برخی از ادعاهای او را در مورد منبع و مآخذ دستیابی اروپاییان به آن اصول به چالش می کشد؛ زیرا نائینی چنان که از او نقل شد، از سویی مدعی است که اروپاییان، اصول تمدن و سیاست را از اسلام گرفته اند و بدون ارشاد کتاب و سنت نمی توانستند به آن اصول دست یابند و از این رو، آنان منصفانه اعتراف به «قصور عقل بشر از وصول به آن اصول»^{۱۲۰} دارند و از سوی دیگر، در مقام اثبات اصول مشروطه در صدد ارائه دلایل عقلی برمی آید. تردیدی نیست که وجود راه های عقلی بنا بر ادعای نائینی برای اثبات اصول مشروطه، این ادعا

۱۲۰. نائینی، تنبیه الامّة و تنزیه الملة، ص ۳۶.

را که آنان با اندیشه قادر به دستیابی به این اصول نبوده‌اند و ضرورتاً آن را از منبع وحی و اسلام گرفته‌اند، مردود می‌سازد. به علاوه، نائینی و دیگر همفکران او هیچ‌گاه مستندی تاریخی برای این ادعا ارائه ندادند و پژوهشگران نیز به شواهد قابل قبولی در این زمینه دست نیافته‌اند. این اشکالات با فرض هماهنگی اصول حکومت داری در اسلام با اصول مشروطه غربی است، و گرنه در فرض ناسازگاری آن دو، هرگونه ادعای اخذ و اقتباس، آن گونه که نائینی مدعی آن است، بی‌معنا خواهد بود.^{۱۲۱}

ثانیاً، اگر ادعای این گروه از مشروطه خواهان هم با ادله تاریخی اثبات شود، دلیل بر درستی نظریه دین اکثری نیست. روشن است که اخذ همه یا بخشی از دانش سیاسی و حقوق اساسی غربیان از اسلام و قرآن، منطقی این نتیجه را در پی ندارد که اسلام در همه زمینه‌های دانش حقوق حتی بخش‌هایی غیر از حقوق اساسی، مستغنی از دانش بشری است و یک مسلمان به هیچ وجه نیازی به حقوق عرفی ندارد.

۱۷. آقای ابوالحسنی کوشیده است با ذکر شواهدی از عالمان بزرگ دینی ثابت کند که آنها معتقد به دین اکثری بوده‌اند و در عین حال منکر استفاده از دستاوردهای غرب نیستند. از این رو این ادعای بنده که طرفداران دین اکثری مخالف بهره‌گیری از دستاوردهای غرب می‌باشند باطل است.

پاسخ: در مقاله خود ذکر کردم که: «نگاه اکثری یا اقلی به دین و شریعت، نسبی است؛ یعنی ممکن است دیدگاه برخی به دین در مقایسه با دیدگاه برخی دیگر، اکثری و در مقایسه با دیدگاه گروه سومی، اقلی باشد. از این رو، درباره قلمرو دین با طیف متنوعی از نظریات مواجه می‌شویم که در یک سوی آن، دیدگاه کسانی است که پیش از دیگران گستره دین را فراخ می‌بینند و در سوی دیگر آن، دیدگاهی است که بیش از همه نظریات رقیب، دامنه دین را کوچک می‌پندارند».

۱۲۱. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۴، ص ۱۹۹.

پس هر مسلمان معتقدی با توجه به اینکه قلمرو دین را چه مقدار می‌داند، بر این باور است که در آن قلمرو خاص، نیازی به دستاوردهای غرب نیست؛ اما در غیر آن می‌توان از دانش غرب بهره گرفت؛ مثلاً کسی که قلمرو دین را فقط در احکام عبادی می‌داند منطقاً نباید برای تعیین مقررات نماز، روزه و حج از دانش غربیان استفاده کند، اما در غیر آن از دانش بشری بهره‌مند می‌شود. پس اینکه جمعی از عالمان، دین را در حوزه ای کامل و بی‌بدیل می‌دانند و از سوی دیگر در سایر حوزه‌ها از دستاوردهای دانش بشری استفاده می‌کنند، آنان را در صف طرفداران دین اکثری یا اقلی قرار نمی‌دهد، بلکه آنچه آنها را در زمره طرفداران نظریه دین اکثری قرار می‌دهد یا به آن نزدیک می‌کند این است که محدوده و قلمرو دین را چه مقدار می‌دانند.

۱۸. به اعتقاد آیت‌الله نائینی، غضب حق امام معصوم (ع) و حقوق مردم توسط سلطان مستبد، دلیل بر عدم مشروعیت حکومت او و ضرورت حکومت مشروطه است. بنده این استدلال را به دلیل اینکه غضب مفهومی فرادینی و مورد مذمت همه عقلا است، استدلالی فرافقهی شمرده‌ام. آقای ابوالحسنی می‌گوید: چون متعلق «غضب» در کلام نائینی علاوه بر حقوق مردم، حق امام معصوم (ع) نیز هست، پس غضب «دارای مضمون و جنبه‌ای دینی» است.

پاسخ: استدلال نائینی به غضب حقوق مردم، کافی است تا استدلال او را فرافقهی و فرادینی کند.

۱۹. آقای ابوالحسنی طی بحثی طولانی در صدد اثبات این ادعاست که روش علمی نائینی در دفاع از مشروطیت، روشی کاملاً فقهی است و ادعای اینجانب که او برای اثبات مشروطیت از «اصول عقلی» و «مبانی برون فقهی» بهره گرفته است، مردود می‌باشد. او برای اثبات سخن خود به نقل گسترده سخنان نائینی می‌پردازد و در عین حال ادعان دارد که نائینی به «عقل مستقل» نیز تمسک کرده است، ولی «تمسک به عقل مستقل و دریافت‌ها و داوری‌های آن، امری کاملاً رایج در مباحث اصولی و فقهی بوده

و بنابراین از پیش فرض‌ها و اصول موضوعه این دو علم بیرون نیست. «وی می‌گوید: آقای امامی، این ادعای نائینی در تنبیه‌الامه را که «اروپاییان، اصول تمدن و سیاست را از اسلام گرفته‌اند و بدون ارشاد کتاب و سنت نمی‌توانستند به آن اصول دست یابند و از این رو، آنان منصفانه اعتراف به «قصور عقل بشر از وصول به آن اصول» دارند «با رویه نائینی در همان کتاب که» در مقام اثبات اصول مشروطه درصدد ارائه دلایل عقلی برمی‌آید، معارض می‌بیند و می‌نویسد: «تردید نیست که وجود راه‌های عقلی بنا بر ادعای نائینی برای اثبات اصول مشروطه، این ادعا را که آنان با اندیشه قادر به دستیابی به این اصول نبوده‌اند و ضرورتاً آن را از منبع وحی و اسلام گرفته‌اند، مردود می‌سازد» در حالی که این ایراد نیز بر نائینی وارد نمی‌نماید؛ زیرا اولاً چنانکه گذشت، استدلال عقلی نائینی در تنبیه‌الامه، جزئی انفکاک‌ناپذیر از کل استدلالات فقهی اصولی او بوده و همه جا قرین بلکه عجین به استشهدادات وی به کتاب و سنت معصومین و اصول اسلامی و اجماع فقها است. ثانیاً نائینی، عقل بشری را در دست‌یابی به اصول تمدن و سیاست اسلامی بدون پرتوگیری و استمداد از وحی قاصر می‌شمارد، نه در فرض استمداد از وحی؛ و فرض مسئله این است که نائینی بهره‌مند از عقلی است که در پرتو ارشادات کتاب الهی و سنت معصومین علیهم السلام، پرورش یافته و غنی‌سازی شده است. ۱۲۲

پاسخ: مقصود من از «اصول عقلی» و «مبانی برون فقهی»، همان «عقل مستقل» است که ایشان هم استفاده نائینی از آن را پذیرفته است. این عقل فقط سهم مسلمانان نیست و غیرمسلمانان نیز از آن بهره‌مند هستند و استفاده از آن متوقف بر دانستن فقه نیست و اگر این عقل در فقه حجت است معنایش این نیست که چون این عقل در فقه از جمله ادله اربعه شمرده شده پس حجت است و حجیتش را مرهون

۱۲۲. همان، ش ۶۷-۶۶، ص ۳۷۰.

فقه است و استفاده از آن یک روش صرفاً فقهی است.

آقای ابوالحسنی گمان کرده که چون عقل مستقل در فقه حجت است، پس استدلال با ادله عقلی، استدلال فقهی است؛ از این رو نائینی فقط در چارچوب فقه سخن گفته است، هر چند استدلال او عقلی باشد. نتیجه این سخن آن است که همه عقلای دنیا، فقیه باشند! پس مقصود من این بوده که نائینی مبانی استدلال‌های خود را بر پایه عقل مستقل نهاده، نه ادله نقلی محض که پذیرش آنها متوقف بر پذیرش اسلام و حجیت ادله نقلی است.

«عقل مستقل» که آقای ابوالحسنی استدلال نائینی به آن را پذیرفته است، وجه مشترك همه انسان‌هاست و اگر نائینی در اثبات مدعایی به این عقل استدلال کرد، نمی‌تواند پس از آن ادعا کند که دیگران جز در پرتو کتاب و سنت نمی‌توانستند به آن مدعا دست یابند.

به علاوه بنده ادعا نکرده‌ام که نائینی هیچ استدلالی به کتاب و سنت در کتاب خود نیاورده است، تا ایشان با ذکر موارد استدلال نائینی به کتاب و سنت گمان کند سخن من را رد کرده است؛ بلکه ادعا کرده‌ام که نائینی «مبانی» ادعای خود را با استدلال عقلی اثبات کرده است، هر چند همین مبانی را با ادله نقلی تقویت نموده و در سرشاخه‌های مباحث علمی خود نیز فراوان از دلایل نقلی استفاده کرده است.

به همین مقدار در پاسخ به بحث طولانی آقای ابوالحسنی در این باره بسنده می‌کنم و خوانندگان را به مطالعه کتاب «تنبيه الامه» ارجاع می‌دهم. با توجه به این نکته پاسخ برخی ایرادات جزئی دیگر ایشان در این بخش آشکار می‌شود که انطباق آن را بر عهده خوانندگان می‌گذارم.

در پایان از خداوند متعال برای ایشان طلب رحمت و مغفرت می‌کنم و آرزو مندم در سرای آخرت بهره‌مند از الطاف الهی بوده و در کنار اولیای معصومین (ع) جای داشته باشد.

منابع و مآخذ

۱. امام خمینی، سید روح الله، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، نجف، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ ق.
۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸.
۴. جعفریان، رسول (گردآورنده)، رسائل حجایه، قم، دلیل ما، چاپ دوم، ۱۴۲۸ ق.
۵. حقی بروسوی، اسماعیل، روح البیان، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۶. خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹.
۷. زرگری نژاد، غلامحسین (گردآورنده)، رسائل مشروطیت، تهران، کویر، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
۸. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷.
۹. شهوازی، ستار (مصحح): بازخوانی روزنامه شیخ فضل الله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.
۱۱. طبرسی، فضل بن الحسن، جوامع الجامع، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. طوسی، محمد الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۱۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، مبایة الوصول إلی علم الاصول، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

۱۴. فضل الله، سيد محمد حسين، من وحى القرآن، بيروت، دارالملاك، چاپ دوم، ۱۴۱۹ق.
۱۵. کاتوزيان تهرانی، محمد علی، تاريخ انقلاب مشروطيت ايران، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳.
۱۷. مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهية الاسلامية أو الحكومة الاسلامية، قم، انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۲۵ق.
۱۸. مرتضی، علی بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۱۹. مشهدی، محمد بن محمد رضا، کنز الدقائق، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۷.
۲۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم، صدرا، ۱۳۷۷.
۲۱. مفید، محمد بن نعمان، الرسائل في الغيبة، بيروت، دار المفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهة (کتاب البیع)، قم، مدرسة الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۵ق.
۲۳. _____، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۲۴. نائینی، محمد حسین، تنبيه الأمة و تنزيه الملة، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲.