

# شیخ فضل الله نوری مواجهه عقلا نیت «وحي باور» با عقلا نیت «خودبنیاد» غربی

نقدی بر سلسله مقالات «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت...»

قسمت سوم

○ علی ابوالحسنی (منذر)\*

## اشاره:

انالله و انا اليه راجعون، در آخرین مراحل آماده سازی این مقاله خبر تأسف بار درگذشت ناگهانی نویسنده دانشمند آن را دریافت کردیم. مرحوم حجة الاسلام والمسلمین استاد علی ابوالحسنی پژوهشگر سخت کوش تاریخ معاصر، نه از سر تفنن و ذوق شخصی بلکه از سر تعهد و غیرت دینی پژوهش در عرصه ابهام آلود تاریخ معاصر را وجهه همت بلند خود قرار داد و آثار پرشمار او در این عرصه چنانکه از ادبیات غیرتمندانه و نشر آتشینش پیداست، پیش از آنکه تاریخنگارانه باشد روشننگارانه است. دانش او البته منحصر به تاریخ پژوهی نبوده و وی در مجموعه معارف اسلامی معلومات گسترده ای داشت. «فقه اهل بیت» ضمن تسلیت این ضایعه به خانواده محترم ایشان و جامعه علمی، علو درجات آن فقید فرزانه را از حضرت حق مسئلت دارد. فقه اهل بیت (ع)

\* سطح چهار حوزه علمیه قم و پژوهشگر تاریخ معاصر.

شیخ فضل الله نوری، و دین حد اکثری

ادعای پنجم آقای مسعود امامی در مورد شیخ فضل الله نوری این است که شیخ می پنداشت وضع قانون در حکومت مشروطه در مواردی است که فقه و شریعت در آن موارد، ساکت است و چون نگاه او به دین و شریعت، اکثری بود، وضع «قانون جدید» را بی مورد و وضع قانون موافق شرع را بیهوده می دانست و فقط به وضع قوانین در «صغریات» و امور جزئی و اجرایی رضایت می داد.<sup>۱</sup>

اظهارات مذکور، حاوی چند ادعای قابل بحث است که ذیلاً به بررسی آنها می پردازیم و سخن را از موضوع اعتقاد شیخ به دین اکثری و پیامدهای آن آغاز می کنیم:

فصل شاخصی از مقاله آقای امامی درباره شیخ نوری (مندرج در شماره ۵۷ فقه اهل بیت علیهم السلام) به نقد دیدگاه به اصطلاح «دین اکثری» (یا حد اکثری) اختصاص دارد. چه، به گفته ایشان، شیخ معتقد به دین اکثری بوده و حتی عیوب و نواقص دیدگاه او راجع به مقوله قانون و قانون گذاری، از همین امر ناشی می شود.

آقای امامی، نظریات موجود راجع به قلمرو دین (یعنی گستره دخالت دین در امور بشر) را به سه دیدگاه کلی تقسیم می کند: ۱. دیدگاه «حد اکثری»، ۲. دیدگاه «حد اقلی»، ۳. دیدگاه به قول ایشان: «متعادل». به گفته وی: هواداران نظریه دین اکثری، «دامنه آموزه های دین را چنان گسترده و همه جانبه می بینند که نیاز انسان به دانش های بشری، از جمله حقوق عرفی، از میان می رود یا به حداقل می رسد». ۲

نقطه مقابل این دیدگاه، نظریه دین اقلی، یعنی «دیدگاه افراطی گروهی از روشنفکران دینی است که می کوشند برای هماهنگی دین با برخی از دستاوردهای مطنون یا مشکوک و یا حتی مردود تمدن غرب، دین را هرچه می توانند کوچک تر

۱. «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت (۴)؛ تقابل دیدگاه های میرزای نائینی و شیخ فضل الله نوری در مشروطیت (قسمت دوم)»، فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، سال ۱۵، ش ۵۷، بهار

۱۳۸۸، ص ۱۶۴.

۲. همان: ص ۱۵۴.

کنند تا بردامنه انتخاب آزاد بشر در قبال دستاوردهای تمدن غرب افزوده شود.<sup>۳</sup> آقای امامی، دیدگاه دین اکثری و دین اقلی را دیدگاهی «افراطی» شمرده<sup>۴</sup> و مدعی است گذشته از اینکه هیچ کدام از این دو دیدگاه مبنائاً درست نیست، پیامدهای سوئی نیز برای دین و دینداران در بر دارند.<sup>۵</sup> در همین راستا، شیخ فضل الله را هوادار دین اکثری و نتیجتاً افراطی اندیش شمرده و متقابلاً میرزای نائینی را دور از افراط و مخالف دین اکثری (و نیز اقلی) قلمداد می کند:

نگاه او [یعنی شیخ نوری] - بر خلاف نائینی - به دین و شریعت اکثری است.<sup>۶</sup> ... بنیاد اندیشه «دین اکثری» احساس عدم نیاز به علوم غیر دینی است ... [و] آنچه سبب می شود که شیخ را - بر خلاف نائینی - در صف طرفداران نظریه «دین اکثری» قرار دهیم، احساس عدم نیاز او به آموختن و اقتباس از دانش های نو و دستاوردهای تمدن جدید است.<sup>۷</sup> ... با اینکه مرزبندی دقیق قلمرو دین، کاری دشوار است، ولی می توان دیدگاه های افراطی را نقد کرد و نقاط ضعف آنها را آشکار ساخت. یکی از این دیدگاه ها، اندیشه دین حدّ اکثری است که از مکتوبات شیخ فضل الله نوری برداشت می شود ...<sup>۸</sup> «متقابلاً دیدگاه نائینی «رهیافتی معتدل میان دو رویکرد افراطی میان عقل گرایان و تعبدگرایان است».<sup>۹</sup>

این مدعیات غالباً قابل خدشه است: وی، نوری را هوادار نظریه به اصطلاح «دین

۳. همان: ص ۱۵۸.

۴. همان: ص ۱۵۸.

۵. همان: صص ۱۵۴-۱۶۳.

۶. همان: ص ۱۵۴.

۷. همان: ص ۱۵۷.

۸. همان: ص ۱۵۸.

۹. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۴، ص ۲۱۴.

اکثری» می‌شمارد - که درست است و نائینی را مخالف این نظریه قلمداد می‌کند - که البته درست نیست. ضمناً تفسیری خاص (و باید گفت: خودساخته) از نظریه دین اکثری به دست داده و این نظریه را دیدگاهی افراطی و مستلزم مخالفت با اخذ دستاوردهای عقلی و علمی بشری می‌شمارد و مخالفت شیخ با مشروطه را نیز ناشی از همین اعتقاد قلمداد می‌کند که هم آن تفسیر و هم این ادعا، هر دو، قابل مناقشه است. همچنین به نوری نسبت می‌دهد که وضع «قانون جدید» را بی‌مورد و وضع قانون موافق شرع را بیهوده می‌دانسته که این اتهام نیز خالی از ایراد جدی به نظر نمی‌رسد.

#### ۱. نقد دلایل ردّ نظریه دین اکثری

آقای امامی در نقد دیدگاه «دین اکثری»، نخست با دورخیزی بلند، چنین می‌نویسد: «دیدگاه «دین اکثری» از جهات متعدد قابل نقد و ارزیابی است. پژوهش کامل در این زمینه، مجالی وسیع و مستقل می‌طلبد که خارج از حدّ نوشتار حاضر است؛ اما به اختصار، مهم‌ترین نکات را درباره آن بیان می‌کنیم».<sup>۱۰</sup> با این کلام، خواننده منتظر است که «مهم‌ترین نکات» و در واقع، «محکم‌ترین دلایل» نویسنده را در نقد نظریه دین اکثری بشنود، اما در مروری بر نخستین دلیل ایشان، با نوعی «مصادره به مطلوب» روبه‌رو می‌شود که البته با استدلال منطقی، بیگانه است. دومین دلیل ایشان، ادعایی بسیار کلی و مبهم بوده و فاقد مثال‌ها و مصادیق شفاف و روشنگر است. سومین دلیل نیز، از جهاتی، بیشتر به نفع هواداران نظریه دین اکثری است تا نقد آن!

بررسی و نقد دلیل اول:

آقای امامی می‌نویسد:

طرفداران نظریه «دین اکثری» که در جامعه امروز ما نیز وجود دارند، کمال

۱۰. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۷، ص ۱۵۴.

دین را در توسعه همه جانبه آن می دانند؛ در حالی که کمال دین به هدف و رسالتی است که عهده دار آن است، نه 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.<sup>۱۱</sup>

وی در عبارت فوق، به هواداران دین اکثری نسبت می دهد که در پی چیزی به نام «توسعه همه جانبه دین» اند و بعد به آنان ایراد می گیرد که این توسعه دادن، امری ناضرور بل نابجا است، در حالی که وی هنوز برای خوانندگان خود، نه نسبت مزبور را با ارائه شواهد مقنع، ثابت کرده و نه دلیلی برای نابجا بودن این توسعه آورده است. ایشان، چنانکه پیش تر آوردیم، در تفسیر نظریه دین اکثری می گوید: هوادار این نظریه «دامنه آموزه های دین را چنان گسترده و همه جانبه می بیند که نیاز انسان به دانش های بشری، از جمله حقوق عرفی، از میان می رود یا به حداقل می رسد». ۱۲ با فرض قبول این تفسیر - که البته، چنانکه خواهیم دید، در صحت آن، تردید جدی وجود دارد - هواداران دین اکثری، قائل به «وسعت» دامنه دین اند (که انگاره ای «نفس الامری»، «کشفی» و «استنباطی» است) نه قائل به «توسعه» آن (که امری «اختیاری، عملیاتی و اجرایی» است).

بر پایه تفسیر مزبور، چندان جا ندارد که بگوییم: «طرفداران نظریه دین اکثری» ... کمال دین را در «توسعه» همه جانبه آن می دانند؛ در حالی که کمال دین به ... گسترش دادن آن به عرصه های بیگانه با آن نیست و این توسعه دادن کاری «نابجا» است، بلکه باید بگوییم: طرفداران نظریه «دین اکثری» ... کمال دین را در «وسعت» همه جانبه ای می بینند و می جویند که معتقدند در ذات آن وجود دارد؛ در حالی که ما چنین وسعتی برای آموزه های دینی قائل نبوده و بخشی از این گستره را بیگانه از ماهیت و رسالت دین می انگاریم.

۱۱. همان: ص ۱۵۴.

۱۲. همان: ص ۱۵۴.

روشن است که میان سخن اخیر (که طرح آن، به عنوان نظریه ای «موازی و بدیل» با دین اکثری، معقول است، و البته در کلام آقای امامی هیچ استدلالی هم همراه آن نیست و فقط طرح دیدگاه است و بس) با آنچه در کلام آقای امامی به عنوان نخستین دلیل! علیه دیدگاه دین اکثری آمده، تفاوت از زمین تا آسمان است. طبعاً هر کس که قائل به دین حد اکثری است، وسعت دامنه آموزه های آن را امری طبیعی و صحیح قلمداد می کند و اینکه به عنوان دلیلی علیه او، تنها بگوییم که این پندار، «بیگانه» با دین و رسالت آن، و بنابراین امری «ناجوا» است، عین مُتَنَازَعٌ فیه و اوّلُ الکلام بوده و به نحوی مصادره به مطلوب خواهد بود.

نقد دلیل دوم:

دلیل دیگر آقای امامی در نقد نظریه دین اکثری چنین است:

مهم ترین پیامد نگاه اکثری به دین، ایجاد انتظارات نابجا از دین در باور مؤمنان است. مؤمنان بر پایه این دیدگاه، پاسخ بسیاری از مشکلات خود را از دین طلب می کنند و کمال دین را در تنوع آموزه ها و کوتاه کردن عقل بشر در بسیاری از حوزه های زندگی فردی و اجتماعی انسان می بینند. چون این انتظارات برآورده نمی شود، یأس و شک در ایمان آنان رخنه می کند و در حقانیت دین به تردید می افتند و زمینه برای نفوذ اندیشه های سکولار فراهم می شود و در نهایت، دین را حتی در عرصه هایی که عهده دار هدایت انسان در آنهاست، ناتوان و ضعیف می پندارند.<sup>۱۳</sup>

در اینجا نیز نویسنده - گذشته از اینکه هواداران نظریه دین اکثری را متهم به «کوتاه کردن [دست] عقل بشر در بسیاری از حوزه های زندگی فردی و اجتماعی انسان» می سازد، و در صحت این اتهام جای بحث بسیاری وجود دارد - نظریه دین اکثری را

۱۳. همان: صص ۱۵۴-۱۵۵.

موجب «انتظارات نابجا از دین در باور مؤمنان» می‌شمارد، که نوعی ادعا است، نه دلیل. روشن است که هواداران نظریه دین اکثری، انتظار مزبور را «نابجا» نمی‌دانند و الا قائل به دین اکثری نمی‌شدند، بنابراین اینکه (در مقام استدلال) به آنها بگوییم این انتظار نابجا است، صرف طرح ادعا، بلکه باز نوعی مصادره به مطلوب است. وانگهی، ادعای وی در بی جا بودن این انتظار و پیامدهای سوء فکری و اجتماعی آن در افراد، کلی و مبهم است و 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.

ایشان ضمناً در گفتار مذکور، تحلیل جالب و نوینی برای گرایش برخی از افراد به سکولاریزم ارائه کرده است که باید دید در عمل، چقدر با واقعیت خارجی انطباق دارد؟ نگاهی به هواداران سکولاریسم در جامعه ما، نشان می‌دهد که شمار قابل توجهی از کسانی که در دام این گونه ایسم‌ها می‌افتند، اولاً فاقد اطلاعات علمی و متقن لازم از معارف و احکام دینی‌اند. ثانیاً دل در گرو فرهنگ و تمدن غرب دارند و نگاهشان (به اصطلاح) به آن سوی آبها است. ثالثاً حاضر به استفاده از دانش و تخصص علمای دین و مطالعه آثار آنان نیستند و عملاً خود را برتر از این حرف‌ها می‌دانند. افزون بر این، چه بسا عقده‌هایی نیز از رفتار پدر یا دیگر افراد مسلمان محیط خویش با خود در دل دارند که آنچنان را آنچنان تر کرده و نهایتاً به صورت این گونه گرایش‌ها، سر باز کرده است! اینکه چند تن از افراد جامعه ما تا کنون به علت «نظریه دین اکثری» به دنده سکولاریزم افتاده باشند، موضوعی است که باید بررسی آماری دقیقی روی آن انجام گیرد، اما به نظر می‌رسد که علل اصلی در ایجاد این عارضه فرهنگی - اجتماعی، همانها است که مذکور افتاد.<sup>۱۴</sup>

۱۴. ضمناً کسی که دین را حد اکثری می‌شمارد - اگر حقیقتاً دغدغه کشف حقیقت داشته و دنبال

نقد دلیل سوم:

سومین دلیل آقای امامی (که به گمان ما بیشتر به سود نظریه دین اکثری است تا زیان آن) چنین است:

متکلمان و فقیهان شیعه [ همچون علامه حلی در مبادی الوصول الی علم الاصول و محقق بحرانی در الحدائق الناضرة ] بر این باورند که هیچ فعلی از افعال مکلفان نیست، مگر اینکه برای آن حکمی نزد خداوند است. برخی نیز [ همچون آخوند خراسانی در کفایة الاصول و آیت الله مکارم شیرازی در انوار الفقاهة (البیع) ] بر این باور ادعای اجماع کرده‌اند. پذیرش این دیدگاه، مرادف یا ملازم با نظریه دین اکثری نیست؛ چون دیدگاه دین اکثری، نظر به مقام کشف و اثبات دارد و دیدگاه یادشده، ناظر به مقام ثبوت است. به عبارت دیگر، مفاد نظریه دین اکثری، عدم نیاز به منابع غیر دینی یا به حد اقل 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.

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 مشابه 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

> بهانه جویی برای فرار از قیود دینی و اخلاقی نباشد - قاعدتاً بایستی نخست در مقام تحقیق از آموزه‌های دینی در باره مسائل مختلف فکری و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و ... برآید و با مراجعه به علما و اهل نظر، خاصه کسانی که مدعی و مبلغ دین حد اکثری‌اند، از آنها در این باره پرس و جو کند و تازه، زمانی هم که دید دامنه آموزه‌های دینی، چنین وسعتی را بر نمی‌تابد، باید نسبت به صحت نظریه دین حد اکثری شک کند و نظر کسانی را بپذیرد که محدوده‌ای کمتر از این، برای دین قائلند، نه اینکه از دین سرخورده و مایوس شود و به سراغ سکولاریزم رود! اینکه بعضی «سه پله یکی» می‌روند! باید ناشی از مسائل دیگری باشد که بر شمرديم.

رهنمود دارد؛ و این یعنی همان: قبول دین حد اکثری است.

ایشان برای آنکه کسی نگوید لازمه قبول این حقیقت، پذیرش نظریه دین اکثری است، پای مقام «ثبوت» (واقعیت و نفس الامر) و تفاوت آن با مقام «اثبات» (اظهار و تبیین) را پیش کشیده و می گوید: این مسئله مربوط به مقام ثبوت می شود و نظریه دین اکثری مربوط به مقام اثبات.<sup>۱۵</sup> در حالی که باید گفت: این تمهید، نه تنها سودی برای مدّعی ایشان (نفی نظریه دین اکثری) دربر ندارد، بلکه به نفع نظریه دین اکثری است؛ زیرا 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 و با تمام توان بکوشیم که از طریق تتبع و تحقیق عمیق و گسترده در آیات قرآن کریم و انبوه روایات معصومین (علیهم السلام) و به ویژه با بهره گیری از اصول و قواعد کلی مطرح شده از سوی ائمه وحی (علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفرّع / سخن امام هشتم علیه السلام)<sup>۱۶</sup>، آن احکام و رهنمودها را

۱۵. مقام ثبوت و اثبات، دو اصطلاح علمی است که در زبان فقها به کار می رود. در مقام «ثبوت»، با واقعیت و نفس الامر قضایا و کشف آن، سر و کار داریم و در مقام «اثبات»، با اظهار و تبیین حقیقت. در مقام ثبوت از این بحث می شود که آیا دین اسلام ذاتاً کامل و جامع بوده و پیامبر و ائمه علیهم السلام به این حقیقت علم داشته اند؟ یا دین در حقیقت ذات خود، ناقص بوده و در صورت کمال ذاتی دین، علم پیامبر و امام بدان محدود و کاستی پذیر است؟ در مقام اثبات نیز این نکته مورد بحث واقع می شود که آیا آنچه در اختیار مسلمانان قرار دارد کامل است و آیا فقها می توانند به شرط کاوش و غور کامل و روشمند در منابع اصیل دینی (قرآن و سنت و عقل و اجماع) به دین کامل دسترسی پیدا کنند، یا بخشی از تکالیف و معارف لازم دینی، به دلایل مختلف، به دست مسلمانان نرسیده یا غیر قابل دسترس است؟

۱۶. بحارالانوار، محمدباقر مجلسی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، بی تا، ۲/۲۴۵، حدیث ۵۳، به نقل از جامع بزندی. و نیز زراره و ابوبصیر و هشام بن سالم از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل کرده اند که فرموده اند: ائما علینا ان نقلی الیکم الاصول و علیکم ان تفرّعوا (همان).

استخراج کنیم. لذا اگر بنا است احکام و دستورالعمل‌ها را از جایی در یوزگی کنیم، حتماً پس از فحص و یأس از یافتن رهنمود و حکم (خاص یا عام) شرعی در هر زمینه باشد... .

در اینجا، برای آنکه میزان اعتبار سخنان آقای امامی در ردّ نظریهٔ دین اکثری کاملاً روشن گردد، به جا است نگاهی داشته باشیم به مبانی و دلایل و ملزومات نظریهٔ «دین اکثری» از نظر قائلان به آن و سنجش صحت و سقم این نظریه به معیار کتاب و سنت معصومین علیهم السلام.

۲. نظریهٔ دین اکثری؛ دلایل و مبانی و ملزومات آن

یک. دلایل و مبانی دین اکثری در کتاب و سنت

الف) ادبیات کتاب و سنت، متناسب با دین اکثری است

نخستین نکته‌ای که توجه به آن در بحث از قلمرو دین، ضروری و رهگشا است، این است که اساساً بینیم لحن و ادبیات قرآن و عترت، با کدام یک از نظریات سه‌گانه سازگار است، با «دین اکثری» یا غیر آن؟

با تورتقی گسترده در کتاب و سنت معصومین (علیهم السلام)، به نظر می‌رسد که لحن و ادبیات این دو منبع الهی - چه در مقام «ثبوت» و چه در مقام «اثبات» - متناسب با دین حدّ اکثری است. در این زمینه، باید از «عموم» یا «اطلاق» آیات متعدد قرآن کریم (و نیز روایات هم‌مضمون یا همسو با آنها) یاد کرد که با تعبیر گوناگون، قرآن کریم و سنت معصومین (ع) را حاوی تمامی احکام و مسائل مورد نیاز بشر قلمداد می‌کند:

۱. ما فرطنا فی الكتاب من شیء ثمّ الی ربهم یحشرون؛ ما در قرآن، از بیان

هیچ چیز (در هدایت انسان به سوی فلاح و کمال) فروگذار نکردیم: ۱۷

۱۷. انعام: ۳۸.

۲. و نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء و هدى و رحمة<sup>۱۸</sup>؛ قرآن بیانگر همه چیز است و تبیین و تفصیل همه مسائل را در بر دارد: و ما كان حديثاً يُفتى ولكن تصديق الذي بين يديه و تفصیل كل شيء و هدى و رحمة لقوم يؤمنون.<sup>۱۹</sup> أَفَغَيَّرَ اللَّهُ أَبْغَى حَكَمًا وَ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ الْيَكْمَ الْكِتَابَ مَفْصَلًا:<sup>۲۰</sup>

۳. آنچه بشر بدان نیاز دارد، در قرآن آمده و خداوند دین را کامل و نعمت (هدایت) را تمام ساخته است: امام صادق علیه السلام به یکی از اتباع مغیره بن سعید (کذاب مشهور صدر اسلام) فرمود:

در باره هر آنچه که فرزندان آدم بدان نیازمندند، قانونی از جانب خداوند و رسولش وارد شده است، و اگر جز این بود، خداوند به آنچه که بر ما احتجاج می کند، احتجاج نمی کرد: ما من شيء يحتاج اليه وكد آدم الا و قد خرجت فيه السنة من الله و من رسوله، و لولا ذلك ما احتج علينا بما احتج. شخص مغیره پرسید: خداوند به وسیله چه چیزی با ما احتجاج می کند؟ حضرت فرمود: با آیه الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی<sup>۲۱</sup> و افزود: اگر خداوند، سنت و فرائض خویش، و آموزه ها و احکامی را که

۱۸. نحل: ۸۹.

۱۹. یوسف: ۱۱۱.

۲۰. انعام: ۱۱۴. مرحوم علامه حاج سید عبدالحسین طیب در تفسیر اطیب البیان در توضیح واژه «مفصلاً» می نویسد: «تفصیل ممکن است به معنی تفصیل بین حق و باطل باشد و ممکن است در فنون قرآنی باشد، از بیان اخلاق و توحید و شئون انبیاء و خصوصیات قیامت و مسئله امامت و بیان احکام از واجبات و محرمات و مباحات و مستحبات و مکروهات و احکام وضعیه و احکام میراث و حدود و قصاص و وصیت و غیر اینها و قصص انبیاء و پیشینیان و وعد و وعید و مواعظ و نصایح، و هر چه که صلاح بشر باشد در باب معاشرات و ازدواج و حقوق زوجین و احکام طلاق و ترغیب و تحریم و غیر اینها...» ر. ک، اطیب البیان، از انتشارات کتابفروشی اسلام، چاپ ۲، تهران، بی تا، ۱۷۹-۱۷۸/۵.

۲۱. مائده: ۳.

مردم بدان محتاجند کامل نمی ساخت، به این آیه با آنان احتجاج نمی کرد:

فلو لم یکمّل سنّته و فرائضه و ما یحتاج الناس الیه ما احتجّ به. ۲۲

در همین راستا، عمرو بن قیس از آن حضرت روایت می کند که فرمود: ان الله عزوجل ارسل رسولاً و انزل علیه کتاباً و انزل فی الکتاب کلّ ما یحتاج الیه. ۲۳ چنانکه همو در روایت دیگر فرمود: ان الله تبارک و تعالی لم یدع شیئاً یحتاج الیه الامة الا انزله فی کتابه و ینته لرسوله (ص)، و جعل لكلّ شیء حدّاً و جعل علیه دلیلاً یدلّ علیه، و جعل علی من تعدی ذلك الحد حدّاً. ۲۴

۴. در کتاب شریف کافی، به سند معتبر از سماعه نقل شده که می گوید: به حضرت موسی بن جعفر (ع) عرض کردم: اکل شیء فی کتاب الله و سنّه نبیه (ص)؟ او تقولون فیه؟ فرمود: بل کلّ شیء فی کتاب الله و سنّه نبیه (ص). ۲۵ همین مضمون را با تعبیر زیر در کلام امام صادق علیه السلام می خوانیم که

۲۲. بصائر الدرجات، محمد حسن صفار، همان، ص ۵۳۷؛ بحارلأنوار، همان، ۱۶۹/۲. ۲۳. کلّ روایت چنین است: یا عمرو بن قیس، اشعرت ان الله عزوجل ارسل رسولاً و انزل علیه کتاباً و انزل فی الکتاب کلّ ما یحتاج الیه و جعل له دلیلاً یدلّ علیه و جعل لكلّ شیء حدّاً و لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: قلت: ارسل رسولاً و انزل علیه کتاباً و انزل فی الکتاب کلّ ما یحتاج الیه و جعل علیه دلیلاً و جعل لكلّ شیء حدّاً؟ قال: نعم. قلت: و کیف جعل لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: ان الله عزوجل حدّ فی الاموال ان لا تؤخذ الا من حلّها، فمن اخذها من غیر حلّها قطعت یده حدّاً لمجاوزه الحد و ان الله عزوجل حدّ ان لا ینکح النکاح الا من حلّه و من فعل غیر ذلك ان کان عزباً حدّ و ان کان مُحصناً رجم لمجاوزه الحد: ر.ک: الفروع من الکافی، کلینی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ هـ.ق، کتاب حدود، باب ۱، حدیث ۷، ج ۷/۱۷۵.

۲۴. الاصول من الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، بی تا، ۵۹/۱، حدیث شماره ۲؛ نورالثقلین، شیخ عبد علی عروسی حویزی، تصحیح و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، مطبعة الحکمة، قم، بی تا، ۷۴/۳، حدیث شماره ۱۷۷.

۲۵. الاصول من الکافی، همان، ۶۲/۱، حدیث ۱۰؛ نورالثقلین، همان، ۷۶-۷۵/۳، حدیث ۱۸۴.

می فرماید: کلّ شیء مردودٌ الى الكتاب و السنة... ۲۶

۵. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خطبه حجة الوداع فرمود:

ایها الناس اتقوا الله، ما من شیء یقرّبکم من الجنة و یباعدکم من النار و قد نهیتکم عنه و امرتکم به؛<sup>۲۷</sup> آگاه باشید، هر چیزی را که سبب نزدیکی شما به بهشت، یا دوریتان از دوزخ باشد، شما را بدان امر یا از آن نهی کرده ام.

۶. خدا و رسول و ائمه (ع)، در تمامی موارد اختلاف میان انسان ها، حکم و داور می باشند. مسلمانان باید بدون قید و شرط، حکمیت پیامبر (ص) را بپذیرند و در برابر فرامین وی تسلیم محض باشند:

و ما اختلفتم فیہ من شیء فحکمہ الی اللہ<sup>۲۸</sup>. اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردّوه الی الله و الرسول ان کتتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلك خیر و احسن تاویلاً<sup>۲۹</sup>. و اذا جائهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به و لو ردّوه الی الرسول و الی اولی الامر منهم لعلمه الذین یتنبطونه منهم و لولا فضل الله علیکم و رحمته لاتبعتم الشیطان الا قليلاً<sup>۳۰</sup>. فلا وربک لایؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم و لایجدون فی قلوبهم حرجاً ممّا قضیت و یسلموا تسلیماً<sup>۳۱</sup>.

۲۶. الاصول من الکافی، همان، ۶۹/۱، حدیث ۳؛ بحار الانوار، همان، ۲/۲۴۲، حدیث ۳۷.

۲۷. بحار الانوار، همان، ۱۷۱/۲، حدیث ۱۱.

۲۸. شوری: ۱۰. کلاً آیات ۶ الی ۱۵ این سوره ملاحظه شود.

۲۹. نساء: ۵۹. امیرالمؤمنین علیه السلام در فرمان مشهورش به مالک اشتر (مندرج در نهج البلاغه) در تفسیر این آیه شریفه می فرماید: ردّ الی الله (در امور مشکل و مشتبه)، رهنمود گرفتن از محکمت (و آیات روشن و واضح الدلالة) قرآن، و ردّ الی الرسول نیز اخذ به سنت قطعی و مسلم پیامبر (ص) است. ر. ک، بحار الانوار، همان، ۲/۲۴۴، حدیث ۴۸.

۳۰. نساء: ۸۳.

۳۱. نساء: ۶۵.

۷. حماد نقل می کند از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: ما من شیء الا وفيه كتاب او سنة. ۳۲

۸. سورة بن کلیب می گوید به امام صادق علیه السلام گفتم: امام (معصوم) به وسیله چه چیزی فتوا می دهد؟ فرمود: قرآن. گفتم: اگر (اشاره به این مطلب) در قرآن نبود؟ فرمود: به سنت پیامبر. گفتم اگر در قرآن و سنت نبود چه؟ فرمود: چیزی که در کتاب و سنت (که رهنمودی برای آن) نباشد یافت نمی شود (لیس شیء الا فی الکتاب و السنة). سؤالم را یک یا دو بار دیگر تکرار کردم. فرمود: امام از تسدید و توفیق الهی برخوردار است و مسئله را از راهی که تو می پنداری (=قیاس و اجتهاد رأی) حل نمی کند (یسدّد و یوقّ، و اما ماتظنّ فلا). ۳۳ در روایت دیگر نیز از خثیم نقل شده که می گوید به امام صادق علیه السلام گفتم: می شود چیزی باشد که (رهنمودی راجع به آن) در کتاب و سنت نیامده باشد؟ فرمود: نه. سؤالم را تکرار کردم، فرمود: نمی آید. سپس با حرکت انگشتش افزود: به توفیق و تسدید الهی، (اما) نه از راهی که تو می روی، نه از راهی که تو می روی (ثمّ قال - باصبغه - بتوفیق و تسدید، لیس حیث تذهب، لیس حیث تذهب). ۳۴

آیات و روایات مذکور - که واژه «شیء» (با مفهوم بسیار گسترده اش) همراه با لفظ «کُل» (به شکل های مختلف: کلّ شیء / لکلّ شیء) یا به صورت نکره در

۳۲. الاصول من الکافی، همان، حدیث ۴، ج ۱/۵۹؛ نورالثقلین، همان، ۷۴/۳، حدیث ۱۷۸.

۳۳. بحارالانوار، همان، ۱۷۵/۲، حدیث ۱۵.

۳۴. بحارالانوار، همان، ۱۷۵/۲، حدیث ۱۶. علامه مجلسی در شرح حدیث فوق می گوید: «بتوفیق و تسدید»، یعنی به الهام از جانب خداوند و القاء از سوی روح القدس، همان گونه بحث آن در کتاب امامت (از بحار) خواهد آمد. «لیس حیث تذهب» نیز بدین معنا است که: نه از آن راهی که تو به وسیله اجتهاد رأی و قیاس طی می کنی (همان).

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 — به اصطلاح نحوی، افادهٔ عموم می‌کند، 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 سنت پیامبر (ص) گنجانده شده است. ۳۵

دامنهٔ مفهوم «شیء» به حدّی وسیع و گسترده است که حتی بر ذات باری تعالی نیز قابل اطلاق می‌باشد، و البته خداوند متعال، شیئی است که در خصوصیات، با سایر اشیاء هستی، تفاوت اساسی و بنیادین دارد (لیس کمثله شیء / لیس شیء کالاشیاء). محمد بن عبدالله خراسانی، خادم حضرت رضا علیه السلام، نقل می‌کند که یکی از زنادقه از آن حضرت پرسید: آیا به خدا هم شیء گفته می‌شود؟ حضرت فرمود: بله، خداوند، خود، در قرآن کریم، خویشتن را بدین اسم نامیده است: «قل ای شیء اکبر شهادة قل الله شهید بینی و بینکم»، پس او شیء است که هیچ شیئی نظیر او نیست. ۳۶ نظیر این سؤال را یکی از زنادقه نیز از امام صادق علیه

۳۵. «اطلاق» آیات ۴۴-۴۷ از سوره مائده و نیز روایاتی چون حدیث متواتر ثقلین نیز، به نحوی، مؤید همین فراگیری و شمول است. در آیات یادشده از سورهٔ مائده می‌خوانیم: کسانی که حکم به مائزل الله نمی‌کنند کافر و ظالم و فاسق اند (و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون ... هم الظالمون ... هم الفاسقون). در حدیث ثقلین هم (که شیعه و سنی آن را نقل کرده‌اند) پیامبر اکرم می‌فرماید: من دو امانت سنگین (قرآن و عترت معصوم خود «ع» در میان امت به یادگار می‌گذارم که مسلمان در صورت تمسک همزمان به آنها، هرگز به بیراهه نخواهند افتاد) انّی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا ابداً).

۳۶. قال بعض الزنادقة لابی الحسن [الرضا] علیه السلام: هل یقال لله: انه شیء؟ فقال نعم، و قد سمی نفسه بذلک فی کتابه، فقال: قل ای شیء اکبر شهادة قل الله شهید بینی و بینکم، فهو شیء لیس کمثله شیء (بحار الانوار، همان، ح ۵، ج ۳/۲۵۹).

السلام کرد و قریب به این پاسخ را هم از ایشان دریافت نمود.<sup>۳۷</sup>

علامه طباطبایی در المیزان، در تفسیر آیه شریفه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» می گوید: از آنجا که قرآن، کتاب هدایت برای عموم مردم بوده و شأنی جز این ندارد، مراد از «کلّ شیء» در این آیه ظاهراً عبارت است از: همه آنچه که راجع به امر هدایت بوده و مردم در هدایتشان [به سوی کمال و قرب الهی] بدان نیاز دارند، از معارف حقیقی متعلق به مبدء و معاد، و اخلاق فاضله، و شرایع الهی، و داستان‌ها و مواعظ؛ پس قرآن، بیانگر همه اینها است.<sup>۳۸</sup>

احادیث دیگری به همین مضمون از ائمه هدی علیهم السلام در تفسیر آیاتی چون «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»، «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»، «وَالْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»، وارد شده است که این مقام گنجایش نقل آنها را ندارد.

در تأیید آنچه گذشت، می توان از روایات فراوانی یاد کرد که صراحتاً اسلام را حاوی احکام و دستورالعمل‌های فراگیر و زندگی شمولی می شمارد؛ احکام و دستورالعمل‌هایی که ساحات و ابعاد گوناگون حیات بشری (در عرصه‌های فردی و جمعی) را کاملاً پوشش می دهد. این روایات به دو گروه قابل تقسیم اند: برخی ناظر به مقام ثبوت اند و برخی ناظر به مقام اثبات. گروه نخست، از کمال و

۳۷. به روایت هشام: سأل الزندیق عن الصادق عليه السلام: ان الله تعالى ما هو؟ فقال عليه السلام: هو شيء بخلاف الاشياء، ارجع بقولي: شيء الى انه شيء بحقيقة الشئية غير انه لا جسم ولا صورة ولا يحسن ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الزمان (همان: ص ۲۵۸).

۳۸. و اذ كان [القرآن] كتاب هداية العامة كان الظاهر ان المراد بكل شيء، كل ما يرجع الى امر الهداية مما يحتاج اليه الناس في اهتدائهم من المعارف الحقيقية المتعلقة بالمبدء والمعاد والاخلاق الفاضلة والشرايع الالهية والقصص والمواعظ فهو تبيان لذلك كله (الميزان في تفسير القرآن، انتشارات جامعة مدرسين حوزه علمية قم، بی تا، ۱۲/۳۲۴).

تمامیت ذاتی دین اسلام و علم گسترده معصومین علیهم السلام به احکام زندگی شمول آن (و اجرای کامل احکام یادشده در دولت مهدوی «عج» حکایت می کند و گروه دوم، گویای این حقیقت است که احکام الهی (از طریق قرآن و تبیینات معصومین علیهم السلام) به مؤمنان ابلاغ، و به صورت قواعد عام و کلی یا احکام مشخص جزئی در اختیار آنان قرار گرفته است.

#### در مقام ثبوت:

روایات فراوانی در کتب حدیثی معتبر ما وجود دارد که بر دانش گسترده و بی پایان ائمه اطهار علیهم السلام به کتاب خدا و احکام و معارف الهی تأکید می کند که به چند مورد اشاره می شود:

#### ۱. حضرت رسول (ص) در خطبه روز غدیر فرمود:

معاشر الناس، ما من علم إلا وقد أحصاه الله فيّ، و كل علم علمت فقد أحصيته في إمام المتقين، و ما من علم إلا وقد علمته علياً و هو إمام المتقين ... إن علياً و الطيبين من و لدى هم الثقل الاصغر، و القرآن الثقل الاكبر، فكل واحد منهما مئبىء عن صاحبه و موافق له، لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ...<sup>۳۹</sup> و در ادامه همان خطبه: معاشر الناس، اقيموا الصلوة و اتوا الزكاة كما امركم الله عز و جل، فان طال عليكم الامد فقصرتم او نسيتم فعلى وليكم و مبين لكم، الذي نصبه الله عز و جل لكم بعدى امين خلقه ... و هو و من تخلف من ذريتي يخبرونكم بما تسألون عنه و يبسون لكم ما لا تعلمون.<sup>۴۰</sup>

#### ۲. اسماعیل بن جابر از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود: «کتاب

۳۹. اسرار غدیر؛ گزارشی تحلیلی از لحظه به لحظه واقعه غدیر خم ... ، محمد باقر انصاری،

نشر مولود کعبه، قم، بهار ۱۳۷۴، ص ۱۱۴ و ۱۱۶.

۴۰. همان: ص ۱۲۹.

الله فيه نبأ ما قبلكم و خبر ما بعدكم و فصل ما بينكم ، و نحن نعلمه .<sup>۴۱</sup> تفصیل این کلام را می توان در روایت عبدالاعلی پسر اعین ، هم پیمان آل سام ، بازجست که از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود : قد وُلدنی رسول الله صلی الله علیه و آله و أنا أعلم کتاب الله و فيه بدءُ الخلق و ما هو کائن إلى یوم القیامة ، و فيه خبر السماء و خبر الأرض و خبر الجنة و خبر النار ، و خبر ما کان و [خبر] ما هو کائن . أعلم ذلك كما أنظر إلى کفّی ؛ إن الله یقول : فيه تبيان كل شیء .<sup>۴۲</sup> نیز از همو روایت شده که می گوید ، شنیدم امام صادق علیه السلام می فرمود : « و الله إنّی لأعلم کتاب الله من أوله إلى آخره کأنه فی کفّی . فيه خبر السماء و خبر الأرض و خبر ماکان و خبر ما هو کائن ؛ قال الله عزوجل : فيه تبيان كل شیء . »<sup>۴۳</sup>

۳ . عبدالرحمن بن کثیر نقل می کند که امام صادق علیه السلام پس از ذکر آیه شریفه « قال الذی عنده علم من الکتاب انا آتیک به قبل ان یرتدّ الیک طرفک » ، انگشتانش را باز کرده بر سینه گذاشت و فرمود : « و عندنا و الله علم الکتاب کله » .<sup>۴۴</sup> چنانکه در روایت دیگر ، مصداق آیه « و من عنده علم الکتاب » ، امیرمؤمنان علی علیه السلام معرفی شده است .<sup>۴۵</sup>

۴ . بُرید بن معاویه از امام علیه السلام نقل می کند که با اشاره به آیه معروفه سورة آل عمران : « و ما یعلم تأویله إلا الله و الراسخون فی العلم » ، فرمود :

۴۱ . الاصول من الکافی ، همان ، ۶۱/۱ ، حدیث ۹ ؛ نورالثقلین ، همان ، ۷۵/۳ ، حدیث ۱۸۳ .

۴۲ . الاصول من الکافی ، همان ، ۶۱/۱ ، حدیث ۸ ؛ نورالثقلین ، همان ، ۷۵/۳ ، حدیث ۱۸۲ ؛ المیزان فی تفسیر القرآن ، همان ، ۳۲۷/۱۴ .

۴۳ . الاصول من الکافی ، همان ، ۲۲۹/۱ ، حدیث ۴ .

۴۴ . الاصول من الکافی ، همان ، ۲۲۹/۱ ، حدیث ۵ .

۴۵ . ر . ک : بحارالانوار ، دارالکتب الاسلامیه ، تهران ، بی تا ، ۴۲۹/۳۵ و بعد : فی انّ قوله تعالی : « و من عنده علم الکتاب » هو علی علیه السلام .

فرسول الله صلى الله عليه وآله افضل الراسخين في العلم قد علمه الله عز وجل جميع ما انزل عليه من التنزيل والتاويل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه تاويله. و اوصيائه من بعده يعلمونه كله ... ، و القرآن خاصّ و عامّ ، محكم و متشابه و ناسخ و منسوخ ، فالراسخون في العلم يعلمونه.<sup>٢٦</sup>

#### در مقام اثبات:

طبق روایات موجود: همه چیز از جانب خداوند به پیامبر و ائمه (علیهم السلام) ابلاغ و توسط آنان برای مسلمانان بیان شده است:

۱. حضرت امیر(ع) تصریح می کند: نه خداوند دین ناقص فرستاد و نه رسول خدا (ص) در ابلاغ حقایق دینی کوتاهی ورزید...<sup>٤٧</sup>
۲. امام کاظم علیه السلام می فرماید: پیامبر خدا، آنچه را که در عهد او مسلمانان را کفایت می کرد و پس از وی نیز ایشان را بی نیاز می سازد، برای امت به ارمغان آورد.<sup>٤٨</sup>

۳. امام باقر علیه السلام می فرماید: جدّم پیامبر (ص) فرمود: ای مردم حلال

٤٦. الاصول من الكافي، همان، ٢١٣/١، حدیث ٢.

٤٧. ام انزل الله ديناً ناقصاً فاستمعان بهم على اتمامه؟ ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا و عليه ان يرضى؟ ام انزل الله ديناً تاماً فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه و ادائه؟ و الله سبحانه يقول: ما فرطنا في الكتاب من شيء و فيه تبيان كل شيء... (بحار الانوار، ٢٨٤/٢، به نقل از نهج البلاغه). كلام مولا (ع) اشاره به اين سخن حضرت رسول اكرم (ص) دارد كه در خطبة غدیر می فرماید: معاشر الناس، ما قصرت في تبليغ ما انزل الله تعالى إليّ. ر. ك: اسرار غدیر؛ گزارشی تحلیلی از لحظه به لحظه واقعه غدیر خم ... ، محمد باقر انصاری، نشر مولود كعبه، قم، بهار ١٣٧٤، ص ١١١.

٤٨. اتاهم رسول الله صلى الله عليه وآله بما اكتفوا به في عهده و استغنوا به من بعده (المحاسن، احمد بن محمد بن محمد بن خالد برقي، دارالكتب الاسلامية، ١/ ٢٣٥؛ بحار الانوار، ١٦٩/٢). و در روایت دیگر از همان حضرت: اتاهم رسول الله بما يستغنون به في عهده و ما يكتفون به من بعده: كتاب الله و سنة نبيه (بحار الانوار، ج ٢، ص ١٧٠).

من تا روز رستاخیز حلال است و حرام من نیز تا آن زمان حرام خواهد بود. آگاه باشید، خداوند عزّ و جل در قرآن و من در سنت و سیره ام، امور حلال و حرام را برای شما بیان کرده ایم.<sup>۴۹</sup> ضمناً این آموزه ها و احکام، در ناکجا آباد جای نداشته و در دسترس شیعیان قرار دارد و آنان باید تعالیم پیامبر و اهل بیت علیهم السلام را چراغ راه و دستور العمل زندگی خود قرار دهند. امام صادق علیه السلام در پیام بلند خود به شیعیان می فرماید: *ایتها العصابة المرحومة ... علیکم بآثار رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و سنته و آثار الائمة الهداة من اهل بیت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم من بعده و سنتهم*، فانه من اخذ بذلك فقد اهتدى و من ترك ذلك و رغب عنه ضلّ، لآتهم هم الذين امر الله بطاعتهم و ولايتهم...<sup>۵۰</sup>

۴۹. قال جدی رسول الله (ص): ایها الناس حلالی حلال الی یوم القیامة و حرامی حرام الی یوم القیامة، ألا و قد ینتھما الله عزّ و جلّ فی الکتاب و ینتھما لکم فی سنتی و سیرتی (وسائل الشیعة، ۱۲۴/۱۸؛ بحار الانوار، همان، ۲/۲۶۰-۲۶۱). آقای مسعود امامی، در مقاله «فقه حاضر و امام غائب؛ جستاری در کاستی های فقه در عصر غیبت» (فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، سال ۱۰، ش ۳۸، ص ۸۶) به این حدیث به نحو جانبدارانه ای اشاره و می افزاید: «این روایت با عبارات گوناگون و اسناد مختلف که برخی از آنها دارای اعتبار می باشد، نقل شده است».

۵۰. الروضة من الکافی، تصحیح و مقابله و تعلیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیة، تهران، بی تا، ص ۳۹۹ و ۴۰۲. نیز آن حضرت فرمود: روزگاری بر مردم خواهد آمد که امامشان در پس پرده غیبت خواهد بود. زواره پرسید: مردم در آن هنگام چه وظیفه ای دارند؟ حضرت پاسخ داد: سزاوار است به آنچه که از آموزه ها و احکام دینی ما در اختیارشان هست چنگ زنند تا حقیقت برایشان آشکار شود (یتمسکون بالامر الذی هم علیه حتی یتبین لهم). ر. ک: کمال الدین و تمام النعمة، شیخ صدوق، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق، ص ۳۵۰. همچنین آن حضرت روزی از یاران خود پرسید: چه خواهید کرد اگر روزگاری از زندگانی خویش را سپری سازید در حالی که امامتان را [به چهره] نمی شناسید؟ شخصی گفت: اگر چنین شد، چگونه باید باشیم؟ حضرت فرمود: تمسکوا بالامر الاول حتی یستبین لکم؛ یعنی، به اندخته های دینی چنگ زنید تا برایتان

البته، فهم «درست و روشمند» این احکام و معارف، تنها از دین شناسان خبره (فقهای عدول) ساخته است و بس و شیعیان موظفند تکالیف شرعی خود را از آنان که در عصر غیبت، جانشین امام و واسطه بین ایشان و خلقتند، جویا شوند.

ب) برداشت مسلمانان در عصر پیامبر و ائمه (ع)، دین اکثری بوده است

سخن از دلایل و شواهد دین اکثری در اسلام بود. تلقی مسلمانان صدر اسلام نیز، «دین اکثری» بوده است، طبق آنچه که از جای جای قرآن برداشت می شود، مسلمانان مستمراً از پیامبر اکرم (ص) راجع به موضوعات مختلف شخصی، خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی و غیره سؤال می کردند و حضرت به جای آنکه مثلاً بگوید: «این سؤالات چیست؟ به عقل و دانش و تجربه خودتان رجوع کنید»، آن سؤال ها را (به مدد وحی) یکان یکان پاسخ می گفته است. سؤالات مزبور گستره ای بسیار وسیع داشته و از حکم مشروبات الکلی و آلات قمار، عادات ماهیانه زنان، هلال ماه، و خوراک های حلال و پاکیزه گرفته تا موارد و مصارف انفاقات واجب و مستحب، ارث خواهران و برادران «کلاله»، جنگ در ماه حرام، شیوه رفتار با یتیمان، و وضعیت انفال و ثروت های عمومی،

> آشکار گردد (همان: ص ۳۴۸).

گفتنی است که در روایات، واژه «امر» (در تعبیری چون «احیاء امر» اهل بیت علیهم السلام) به معنای آموزه ها و تعالیم آن بزرگواران به کار رفته است. چنانکه در برخی روایات، واژه «امر» و «حدیث» به جای هم به کار رفته اند. برای نمونه: ان حدیثنا صعب مستصعب لایحتمله الا... نبی مرسل او ملک مقرب... (روایت امام باقر «ع» / بحارالانوار، همان، ۱۹۰/۲ و نیز ۱۸۹)؛ ان حدیثنا صعب مستصعب لایحتمله الا ملک مقرب او نبی مرسل... (امام صادق «ع» / همان: ۱۸۳ و ۱۸۵) در مقایسه با: ان امرنا صعب مستصعب لایحتمله الا ملک مقرب او نبی مرسل... (امیرالمؤمنین «ع» / همان: ص ۱۸۳)؛ ان امرنا صعب مستصعب... لایقر بامرنا الا نبی مرسل او ملک مقرب.

را شامل می شود. ۵۱

جالب است که پیامبر اکرم (ص)، زمانی که از وی راجع به زمان قیامت سؤال می شود، به دستور وحی می گوید: «دانش این مسئله، تنها نزد پروردگار است و هیچ کس جز او وقت آن را آشکار نمی سازد»<sup>۵۲</sup> (یعنی پیگیر این سؤال نباشید). ولی همو در پاسخ به سؤالاتی که تکلیف مسلمانان را در حیات فردی و اجتماعی جویا می شود، درنگ نمی کند و - به مدد وحی و الهام الهی - صبورانه همه چیز را پاسخ می گوید.

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. خوشبختانه، در اثر همین سؤال و جواب ها، میراث

۵۱. یستلونک عن الاهله قل هی مواقیت للناس و الحج (بقره: ۱۸۹). یستلونک ماذا ینفقون قل ما انفقتم من خیر فللوالدین و الاقربین و الیتامی و المساکین و ابن السبیل ... یستلونک عن الشهر الحرام قتال فیه قل قتال فیه کبیر و صد عن سبیل الله و کفر به و المسجد الحرام و اخراج اهله منه اکبر عند الله ... یستلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما و یستلونک ماذا ینفقون قل العفو ... و یستلونک عن الیتامی قل اصلاح لهم خیر و ان تخالطوهم فاخوانکم ... و یستلونک عن المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض و لاتقربوهن حتی یطهرن (بقره: ۲۱۵-۲۲۲). یستلونک عن الانفال قل الانفال لله و الرسول ... (انفال: ۱). یستفتونک قل الله یتیکم فی الکلاله (ارث خواهران و برادران) ان امرؤ هلک لیس له ولد و له اخت فلها نصف ما ترک و هو یرثها ان لم یکن لها ولد ... یتیین الله لکم ان تضلوا و الله بکل شیء علیم (نساء: ۱۷۶).

۵۲. یستلونک عن الساعة آیاَن مُرْسِیها قل انما علمها عند ربی لایجلّیها لوقتها الا هو ... (اعراف: ۱۸۷).

عظیمی از تعالیم و حیانی - در عرصه اصول اعتقادی و فروع عملی - برای فرقه حقه به یادگار مانده که چراغ راه آنان در تاریکناهی غیبت ولی عصر (عج) است، چنانکه رهنمود خود ایشان به پیروان خود نیز همین است که: و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله .

ج) دین اکثری؛ جلوه «تام» عبودیت الهی، و «کمال مطلق» دین و دینداری است نظریه دین اکثری، جلوه ای تام از «عبودیت همه جانبه انسان در پیشگاه الهی»، و گستره ای وسیع از «بندگی مؤمنانه» را به نمایش می گذارد. چنانکه می دانیم، طبق بینش توحیدی اسلام، انسان در این جهان، شانی جز عبودیت حق متعال ندارد و عبودیت نیز مقوله ای وسیع و فراگیر بوده و تمامی ابعاد و جوانب زندگی عبد را شامل می شود.

قرآن کریم، صراحتاً فلسفه خلقت انسان را بندگی خداوند شمرده<sup>۵۳</sup> و این حقیقت را پیام مشترک انبیای الهی به بشر می داند.<sup>۵۴</sup> زندگی و مرگ مؤمن، و تمامی اعمال و مناسک وی، انحصاراً از آن خداوند است<sup>۵۵</sup>، و در چشم انداز روشن و زیبایی نیز که قرآن از دولت مهدوی (عج) در پایان جهان ترسیم می کند، بشر به طور یکپارچه تحت پرچم توحید و بندگی خالصانه حضرت حق درمی آید.<sup>۵۶</sup>

بر بنیاد این حقیقت مسلم و مکرر قرآنی است که فقهای شیعه، در جای جای ۵۳. و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون (ذاریات: ۵۶).

۵۴. و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا الله فاعبدون (انبیاء: ۲۵).

۵۵. قل ان صلوتي ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك امرت و انا اول المسلمين (انعام: ۱۶۳-۱۶۴).

۵۶. وعد الله الذين آمنو منكم ليستخلفنهم فى الارض ... وليبدلنهم من بعد خوفهم امناً يعبدونني لايشكون بي شيئاً (نور: ۵۴).

مباحث فقه و اصول، تصریح می‌کنند که رابطه انسان و خدا، رابطه عبد و مولی است و این رابطه، کلّ زندگی مؤمنان را (در جمیع حرکات و سکنات / آفات و لحظات) پوشش می‌دهد. لذا آنچه را هم که مباح است، باید رضایت مولا در آن، به طور کلی یا جزئی، عقلاً یا نقلاً، احراز شود؛ بویژه که، آزادی در حوزه مباحات نیز امری «مطلق» نیست و ممکن است بر اثر عروضِ عناوین و جهات ثانوی، مثل ایام رمضان یا حج، موقتاً از مؤمنان سلب شود، و خوردن و آشامیدن یا در آینه نگریستن که ذاتاً امری مباح اند، در یک بازه زمانی مشخص، حرام و موجب تنبیه و پرداخت کفّاره گردند (لذا قرآن می‌فرماید: **النّبیّ اّوّلیّ بالمؤمنین من انفسهم**، تا در موارد لزوم، راه بر تصرف نبی و ولی در انفس و اموال بشر باز باشد).

البته، انسان موجودی است ذاتاً مختار، اما روشن است که اختیار و آزادی بشر، در اصل مسئله پذیرش عبودیت حق، جاری است و زمانی که انسان، آزادانه و آگاهانه، بند بندگی حق را برگردن افکند، دیگر همه چیز او در چارچوب این بندگی و عبودیت، تعریف می‌شود.

#### د) ظرفیت عظیم «قرآن و سنت» برای راهنمایی بشر

از ظرفیت عظیم و بی پایان میراث اسلامی، شیعی (قرآنی - حدیثی) موجود نباید غفلت کرد. توجه شود که رهنمودهای دین اسلام در مورد زندگی بشر، عمدتاً به صورت کلی و ارائه اصول راهنماست (علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفرّع / سخن امام هشتم علیه السلام یا: **انّما علینا ان نلقى الیکم الاصول و علیکم ان تفرّعوا** / سخن امام باقر و امام صادق علیهما السلام)<sup>۵۷</sup>، و کیست که نداند مذهب تشیع به لحاظ ارائه این اصول، آیینی غنی و کامل است و کمبودی ندارد. به

تعبیر امام خمینی (در پیام مورخ اسفند ۱۳۶۷ به روحانیت): «حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است».<sup>۵۸</sup> هم ایشان در مورد فقه شیعه معتقد است: «این فقهی است که با زبان ... [امام صادق علیه السلام] بسط پیدا کرده است که برای احتیاج بشر از اول تا آخر، هر مسئله ای پیش بیاید، مسئله مستحده، مسائلی که بعدها پیش خواهد آمد که حالا نمی دانیم، این فقه از عهده جوابش بر می آید ...».<sup>۵۹</sup>

خداوند، قرآن مجید را برای افراد بشر فرستاده و این کتاب سترگ، امّات مسائل مورد نیاز انسان ها و حتی بسیاری از جزئیات تکالیف فردی و اجتماعی آنان، را در بر دارد. نکته درخور توجه این است که شارع مقدس، تنها به انزال قرآن بسنده نکرده، بل دو گام دیگر نیز برداشته و دایره تابش خورشید عبودیت بر ساحت زندگی فردی و جمعی بشر را، گسترشی بی حد و مرز بخشیده است:

۱. با آیات صریحی چون: ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا<sup>۶۰</sup>، لقد کان لکم فی رسول الله أسوة حسنة<sup>۶۱</sup>، اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و أولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه إلى الله و الرسول...<sup>۶۲</sup> و نیز روایات گویا و مسلمی چون حدیث ثقلین و سفینه (مکمل اهل بیتی کمثل سفینه نوح) و مدینه (انما مدینه العلم و علی بابها)، باب بسیار واسعی را به عنوان «سنت معصومین علیهم

۵۸. صحیفه نور؛ مجموعه رهنمودهای امام خمینی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۹۸/۲۱.

۵۹. همان: ۱۵۷/۲۰. در مباحث آینده، به مناسبت بحث، سخنان دیگری از امام را در باره کمال و جامعیت اسلام خواهیم آورد.

۶۰. حشر: ۷.

۶۱. احزاب: ۲۱.

۶۲. نساء: ۵۹.

السلام» در برابر مسلمانان طالب هدایت گشوده است .

این آیات و روایات، صراحتاً تبیینات و تعلیمات پیامبر و ائمه هدی علیهم السلام را نیز همچون آموزه های قرآن کریم، مُطاع و واجب الاطاعه اعلام می کند و مؤمنان را به قبول و اطاعت توأمان از هر دو: قرآن و عترت، مُلزَم می سازد.

۲. حکم کلی عَلینا إلقاء الاصول إلیکم و علیکم التفرّع (بر ماست ارائه اصول و قواعد کلی، و بر شماست استنتاج احکام و تکالیف شرعی خویش در موضوعات گوناگون از آنها) راه را برای استنباط احکام جزئی عملی بی شمار (توسط فقها) از اصول و قواعد کلی و کلیدگون مندرج در آیات قرآن کریم و فرمایش معصومین (ع) باز کرده و زمینه را برای رفع نیازهای قانونی و حقوقی نوبه نو و بی نهایت جامعه اسلامی در عصر غیبت، فراهم ساخته است.

همان گونه که بر آشنایان فقه غنی شیعه کاملاً روشن است، می توان از اصول و قواعد پرشماری که پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام القاء کرده اند و یا از قرآن و احادیث و دلالت عقل و سیره عقلا برداشت شده است، هزاران مسئله و مشکل را در امور اجتماعی و سیاسی و قضایی و اقتصادی و فرهنگی بشر، حل کرد:

لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، الاسلام يعلو ولا يُعلى عليه، و أعدوا لهم ما استطعتم من قوة، أَلْزَمُوهُمْ بِمَا أَلْزَمُوا بِهِ انفسهم، أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ، النَّاسُ مَسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَانْفُسِهِمْ، لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ، الْمُؤْمِنُونَ حَرَامٌ كُلُّهُ عَرِضُهُ وَمَالُهُ وَدَمُهُ، لَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ مَالُ أَخِيهِ إِلَّا عَنِ طَيْبِ نَفْسِهِ مِنْهُ، الصَّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صَلْحاً أَحَلَّ حَرَاماً أَوْ حَرَّمَ حَلَالاً، إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، الْيَدُ كَاشِفَةٌ عَنِ الْمَلَائِكَةِ، عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ، الْمِثْلِيُّ يَضْمَنُ بِالْمِثْلِيِّ وَالْقِيمِيُّ يَضْمَنُ بِالْقِيمِيِّ، كُلُّ مَبِيعٍ تَلَفٌ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ، الْبَيْتَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ، الْوَالِدُ لِلْفَرَّاشِ وَ

للعاهر حَجَرَ، مَنْ ملك شيئاً ملك الاقرار به، اقرار العقلاء على انفسهم جائز، لانكار بعد الاقرار، ادرثوا الحدود بالشبهات، السلطان وليّ من لا وليّ له، لا ضرر ولا ضرار في الاسلام، يَحْرُمُ من الرضاع ما يحرم من النسب، كلّ مسكرٍ حرام، ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال، ان جائتكم فاسق بنبا فتبينوا، ما جعل عليكم في الدين من حرج، يريد الله ان يخفف عنكم، لا حرج على مضطر<sup>٦٣</sup>، كلما شككت في شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، الاسلام يَجِبُ ما قبله، ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، رفع عن هذه الامة ست: الخطأ والنسيان و ما استكروها عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا اليه، ان الله يَحِبُّ ان يُؤخَذَ بِرُخَصِهِ كما يَحِبُّ ان يُؤخَذَ بعزائمه. <sup>٦٤</sup>

بر اين طومار بلند، می توان اصول دیگری را نیز افزود، همچون: اصل تقدیم آهم بر مهم و قاعده تزامم، اصل لزوم عمل به قدر مقدور و قاعده ما لا یدرک کله لا یترک کله و المیسور لا یترک بالمعسور، و...

آیت الله حاج شیخ حسین لنکرانی می فرمود: در اسلام - و در فقه ما - سه قاعده یا قانون کلی یافت می شود که با وجود آنها، هیچ بن بستى در حیات فردی و اجتماعى بشر وجود نخواهد داشت: ۱. الضرورات تُبَسِّحُ المحظورات، ۶۳. که برگرفته از آیات و روایات زیر است: فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه (بقره: ۱۷۳ و نیز انعام: ۱۴۵) و کلام امام صادق (ع): لیس شیء مما حرّم الله الا وقد احله لمن اضطرّ اليه (بحار الانوار، ۲/۲۷۲، حدیث ۹).

۶۴. علامه مجلسی در بحار الانوار (ج ۲، صص ۲۶۸-۲۸۳) شمار چشمگیری از اصول فقهی متخذ و مستنبط از آیات و روایات را معرفی کرده است. درباره اصول و قواعد فقهی و اصولی یادشده، همچنین ر. ک: «نگاهی تاریخی و تحلیلی به قواعد فقه نبوی»، احمد مبلغی، فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۴، تابستان ۱۳۸۷، صص ۱۶۳-۱۷۹؛ منابع فقه، محمد تقی جعفری، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۰۰ و بعد.

## ۲. الضرورات تتقدّر بقدرها، ۳. اذا زال المانع عاد الممنوع. ۶۵

ایشان می فرمود: ظرفیت قرآن کریم (به عنوان مخزن و گنجینه عظیم معارف و آموزه های الهی) برای پیامبر اکرم و ائمه معصومین (علیهم السلام) ظرفیتی بی پایان است. از آن بزرگواران که بگذریم، برای امثال ما نیز (به شرط اتخاذ روش فقاقت، یعنی تحقیق و تدبّر گسترده، روشمند و همه جانبه در آیات قرآن، منضم به تبیینات عترت نبوی علیهم السلام) مجالی بسیار وسیع برای تأمل در قرآن و درک رهنمودهای آن جهت حلّ مشکلات زندگی بشر (بیشتر از آنچه که به عنوان «آیات الاحکام» شناخته شده) وجود دارد. چنانکه، از مدلول همین این آیات الاحکام معروف نیز چه بسا می توان استفاده های فقهی بیشتری به عمل آورد.

حقیقت این است که میراث عظیم قرآنی - روایی موجود اسلامی، شیعی ما ظرفیت معرفتی بسیار گسترده و عمیق دارد که به جد می توان گفت هنوز تمامی زوایا و ابعاد آن مورد شناسایی و حتی کاوش قرار نگرفته و بخش هایی درخور توجه از آن، چنانکه باید، بهره برداری نشده است. یکی از افسوس های بجای نائینی در تنبیه الامه همین است که اگر آن دقت ورزی ها و موشکافی های انجام گرفته توسط فقهای عظام در کلام مشهور امام صادق: «لا تنقض الیقین بالشک» (که به پیدایش آن همه نکات ظریف و رهگشا در مبحث «استصحاب» انجامیده است)

۶۵. در بیابان برهوت، جامانده از کاروان، به علت تمام شدن توشه غذا، شدیداً گرسنه و در معرض مرگ قرار می گیریم. امکان استفاده از مردار حیوانات (یا فرض کنید: شکار حیوان حرام گوشت) وجود دارد، اما حرمت اکل میته (یا حیوان حرام گوشت)، راه را بر استفاده ما از آنها بسته است. حالت اضطراری ما، طبق قاعده «الضرورات تبيح المحظورات»، این بن بست را می شکند و به ما اجازه می دهد از مردار برای سدّ جوع بهره گیریم. آیا جواز اکل میته، ابدی است؟ خیر، امری موقت، و مشروط به وجود اضطرار است، بنابراین، در اولین فرصتی که امکان استفاده از غذای مشروع فراهم شود، قانون حرمت اکل میته برمی گردد (اذا زال المانع عاد الممنوع).

در متون سیاسی اسلام همچون منشور امیرالمؤمنین علی علیه السلام به مالک اشتر نیز صورت می گرفت، ما در عرصه «تمدن و سیاسات اسلامی» هم (چونان اصول عملیه در دانش اصول فقه) آموزه های گران سنگ فراوانی را استخراج کرده بودیم. کسانی که بخشی از عمرشان را (آن هم نه کاملاً در حدّ وّسع خود) در دریای گوهرخیز «قرآن و عترت» غوطه خورده اند، از وسعت و عمق این دریا و کثرت مرواریدهای مکنون در آن، اظهار شگفتی می کنند خصوصاً اینکه، با پدید آمدن دستگاه هایی چون رایانه و گشت و گذار سریع و گسترده پژوهشگران در فضای مجازی، امکان اطلاع و آگاهی همه جانبه و پر دامنه طالبان علوم دینی از مجموعه میراث عظیم قرآنی - روایی اسلامی، شیعی موجود، به میزان بی سابقه ای افزایش یافته است و این امر، زمینه اشرف سیستماتیک فقیه بر آیات و روایات مربوط به هر موضوع را به طور فوق العاده فراهم ساخته است. اگر همان همت و دقت که در فقیهان پیشین بود، ضمیمه بهره وری از امکانات علمی عظیم امروزی گردد، پیدا است که شاهد اتفاقی شگفت انگیز و درخور تحسین در حوزه دانش فقه و اصول و دیگر دانش های حوزوی خواهیم بود. ۶۶

۶۶. این بنده در دهه ۶۰ شمسی توفیق آن را داشتم که چند سال از درس خارج فقه مرحوم آیت الله العظمی حاج شیخ جواد تبریزی در مسجد اعظم قم (و مقداری نیز خارج اصول فقه ایشان در حسینیه ارك آن شهر) بهره گیرم. قبل از آن هم، مدتی درس خارج یکی از فقهای بزرگوار را درك کرده بودم و لذا می توانستم تا حدودی بین جناب تبریزی و او مقایسه کنم؛ الحق وسعت دامنه تتبع و اطلاعات حاج شیخ جواد از مجامع روایی شیعه، نسبت به اطلاعات فقیه یادشده محسوس بود. یادم می آید فقیه مزبور - که بخش مربوط به «استطاعت» از کتاب حج را درس می داد - پس از بررسی ادله شرعی (عمدتاً روایات موجود در «وسائل الشیعه» حرّ عاملی) و نقل و نقد آراء علمی موجود در آن باب، نظر نهایی و مختارش را اعلام کرد. ولی فردای آن روز، از تبدل رأی خویش در این موضوع سخن گفت و معلوم شد که دیشب، هنگام مطالعه کتاب وسائل الشیعه برای بحث امروز، به

<

با توجه به دلایل و شواهد یاد شده کاملاً روشن می شود که نگاه حدّ اکثری به

> حدیثی در همان جلد از کتاب و سائل برخوردار است که در دو سه صفحه پس از صفحه ای که حاوی روایات مورد بحث روزهای قبل او در سر درس بوده ثبت شده بود و مشاهده آن روایت، نظر پیشین او را تغییر داده است؛ و این، به وضوح، نشان از محدودیت تبع و آشنایی آن فقیه با روایات باب داشت. اما مرحوم حاج شیخ جواد (که احکام مربوط به کتاب «طهارت» را - با استناد به روایات موجود در جلد اول و سائل الشیعه و نیز انظار فقها - بررسی می کرد) بسا می شد که پس از نقل و نقد ادله و آراء موجود در مسئله (از جمله: چند آیه و روایت مشخص مورد بحث فقها در باب)، آراء فقهی موجود در باب را با خدشه های علمی که بر آنها وارد می ساخت از اثبات مدعا ناتوان نشان می داد، و روایات مزبور را نیز در رفع ابهام و حلّ مشکل، ناروشن می یافت. طلاب تیزبینی هم که در گوشه و کنار مجلس نشسته بودند قادر نبودند با اشکالات یا دفاعیه های خویش از صاحبان انظار یا ظواهر ادله، استاد تبریزی را به عقب نشینی از موضع قاطع خویش وادارند و یکی از نظریات موجود را بر دیگر نظریات، فائق سازند. در نتیجه، بحث عملاً به بن بست می رسید و سکوتی مجلس را فرا می گرفت. آنگاه جناب تبریزی، با لحنی که از طنطنه خاص خالی نبود، می فرمود:

- آیا روایتی هست که ما را از این بن بست خارج سازد؟

سپس نگاهی به حضار می افکند و می افزود:

- بلی، ما گشته ایم و یافته ایم!

آنگاه به روایتی اشاره می کرد که مثلاً در جلد سوم و سائل در کتاب «صلاة» وجود داشت (و چه بسا از موقفه های عمّار ساباطی بود) و آن را مطرح و دعوی را قرین فیصله می ساخت؛ و این، نشانگر فزونی تبع و اطلاعات روایی او بر آن فقیه پیشین بود.

مع الوصف، زمانی که دیگر توفیق شرکت در درس مرحوم تبریزی را نداشتم، روزی یکی از دوستان (که با برخی از مؤسسه های تحقیقی کامپیوتری موجود در حوزه کار می کرد و در درس حاج شیخ جواد هم شرکت می جست) گفت: امروز حاج شیخ جواد در سر درس فقه، از تلاش گسترده خویش برای یافتن روایات مربوط به موضوع بحث خویش یادکرد و فرمود که حاصل کاوش او دستیابی به این - مثلاً - سه روایت بوده است. زمانی که درس به پایان رسید و استاد از منبر فرود آمد، نزد او رفتم و گفتم: استاد، من در این موضوع، چهارده روایت یافته ام! بسیار در شگفت شد و پرسید چگونه یافته ای؟ گفتم: با جستجو از

<

دین، از متن تعالیم قرآن و ائمه معصومین (ع) نشأت گرفته است. حتی اگر (به فرض محال) هم بپذیریم که آیات و روایات پرشمار یاد شده، همگی ناظر به مقام «ثبوت» اند نه «اثبات»، باز هم این امر، فقها را ملزم می‌سازد که در هر مسئله‌ای (که به نحوی، پای تکلیف شرعی در آن، یا در ربط با آن، به میان می‌آید) نهایت تلاش و جدیت خویش را جهت استنباط و استخراج حکم شرعی آن مسئله از گنجینه عظیم کتاب و سنت، به کار گیرند.

آقای امامی، خود به چند مورد از روایات مذکور (سخن امام صادق<sup>۶۷</sup> و امام کاظم<sup>۶۸</sup> علیهما السلام) اشاره می‌کند<sup>۶۹</sup>، 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 می‌شود.<sup>۷۰</sup> در حالی که در روایت اول، امام صادق علیه السلام نمی‌گوید: این علوم تنها در سینه ما بوده و منحصرأ ما از آنها آگاهی

> طریق کامپیوتر در مجموعه های حدیثی که اخیراً گردآوری و تایپ شده است. چهره استاد بسیار برافروخته شد و گفت: «تا نبینم باور نمی‌کنم، کو و کجا است؟» می‌گفت: حرکت برای پیرمرد، در سنین کهولت، چندان آسان نبود، اما آمد و پای کامپیوتر ما نشست و ماجرا را از نزدیک دید و گفت: «اتفاق عجیبی رخ داده که به حل معضلات و رفع مبهمات فقه کمک خواهد کرد...».

۶۷. ما من شیء یحتاج الیه وکد آدم الا و قد خرجت فیہ السنۃ من اللہ و من رسوله، و لولا ذلک ما احتج علینا بما احتج. فقال المغیری: و بما احتج؟ فقال ابو عبد الله علیه السلام قوله: الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی... فلو لم یکمل سنته و فرائضه و ما یحتاج الیه الناس ما احتج به.

۶۸. اتاهم رسول الله صلی الله علیه و آله بما اکتفوا به فی عهده و استغنوا به من بعده.

۶۹. فقه اهل بیت (ع)، ش ۴۸، زمستان ۱۳۸۵، صص ۱۰۹-۱۱۰. و نیز ر. ک، مقاله آقای مسعود امامی با عنوان «فقه حاضر و امام غائب؛ جستاری در کاستی های فقه در عصر غیبت» در: همان مجله، ش ۳۸، صص ۱۰۹-۱۱۰.

۷۰. ر. ک، فقه اهل بیت (ع)، ش ۴۸، زمستان ۱۳۸۵، صص ۱۰۹-۱۱۰.

داریم، بلکه خاطر نشان می‌سازد که: تمامی احکام مورد نیاز مردم، از سوی خدا و رسول برای مردم تبیین شده و اگر جز این بود، خداوند به آیاتی چون الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی با مردم احتجاج نمی‌کرد: (ما من شیء یحتاج الیه وکد آدم الا و قد خرجت فیه السنّة من الله و من رسوله، و لولا ذلك ما احتجّ علینا بما احتجّ...). در روایت دوم نیز امام کاظم (ع) می‌فرماید: رسول خدا آنچه را که مردم زمان وی و آیندگان بدان محتاجند، در حدّ کفایت، برای آنان به ارمغان آورده است (اتاهم رسول الله صلی الله علیه و آله بما اکتفوا به فی عهده و استغنوا به من بعده).

علاوه، چنانکه دیدیم، افزون بر این دو روایت، ادله بسیاری (اعم از آیات و روایات) وجود دارد که شاهد بحث ما بوده و صراحت در «مقام اثبات» دارد. چنانکه وقتی قرآن صریحاً می‌گوید: «ونزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء»، «ما فرطنا فی الكتاب من شیء»، «فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول»، یا امام صادق (ع) می‌فرماید: «ان الله عزوجلّ... انزل فی الكتاب کلّ ما یحتاج الیه»، و «ما من شیء یحتاج الیه وکد آدم الا و قد خرجت فیه السنّة من الله و من رسوله» و «کلّ شیء مردود الی الكتاب و السنّة»، روشن است که این سخنان، ناظر به مقام اثبات اند نه ثبوت (چون از قرآنی سخن می‌رود که به صورت کتابی مدوّن و مشخص، در دسترس ما است، و ردّ مسائل به پیامبر در قرون پس از رحلت ایشان معنایی جز ارجاع به میراث سنت نبوی «ص» ندارد). همین گونه است کلام حضرت امیر (ع) که می‌فرماید: «نه خداوند، دین ناقصی را خلق کرد و نه رسول خدا (ص) در ابلاغ حقایق دینی کوتاهی ورزید»، و کلام رسول خدا (ص) که می‌فرماید: «ای مردم حلال من تا روز رستاخیز حلال است و حرام من نیز تا آن زمان حرام خواهد بود. آگاه باشید، خداوند عزّ و جلّ در قرآن و من در سنت و

سیره ام، امور حلال و حرام را برای شما بیان کرده ایم».<sup>۷۱</sup>

چنانکه حدیث ثقلین نیز که تأکید و تضمین می کند: «مادام که مسلمانان به قرآن و تعالیم عترت (ع) چنگ بزنند، هیچگاه گمراه نخواهند شد»، گویای این امر است که مسلمانان، در هر زمان (از جمله امروز) می توانند با تمسک به این دو منبع الهی، راه خود را بیابند و پیمایند. صریح تر از این، توقیع مشهور امام عصر (ارواحنا فداه) است که شیعیان را در عصر غیبت، برای تعیین تکلیف خویش در حوادث و رویدادها، به فقهای عظام ارجاع می دهد: و اما الحوادث الواقعة فارجعوا الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله.

آقای امامی در سومین دلیل خود برای نقد و نقض نظریه دین اکثری، ضمن اشاره به اتفاق نظر متکلمان و فقیهان شیعه بر «این باور... که هیچ فعلی از افعال مکلفان نیست، مگر اینکه برای آن حکمی نزد خداوند است»، ضمن ادعای انحصار این مطلب به مقام ثبوت، می گوید:

پذیرش این دیدگاه، مرادف یا ملازم با نظریه دین اکثری نیست؛ چون... مفاد نظریه دین اکثری، عدم نیاز به منابع غیر دینی یا به حد اقل رسیدن آن برای کشف حقیقت است؛ در حالی که در دیدگاه فوق می توان ضمن اعتقاد به اینکه هر واقعه ای ثبوتاً، حکمی نزد خداوند دارد، راه دستیابی و کشف احکام الهی را منحصر به علوم دینی ندانست.

در پاسخ باید گفت: به راستی، فقیهی که از یکسو می داند (ثبوتاً) دین کامل

۷۱. قال جدی رسول الله (ص): ایها الناس حلالي حلالي الی یوم القیامة و حرامی حرام الی یوم القیامة، ألا و قد بینهما الله عز و جل فی کتاب و بینتهما لکم فی سنی و سیرتی (وسائل الشیعة، ۱۸/۱۲۴). آقای مسعود امامی، در مقاله «فقه حاضر و امام غائب؛ جستاری در کاستی های فقه در عصر غیبت» (همان، ص ۸۶) به این حدیث به نحو جانبدارانه ای اشاره کرده و می افزاید: «این روایت با عبارات گوناگون و اسناد مختلف که برخی از آنها دارای اعتبار می باشد، نقل شده است» (همان).

است، و از سوی دیگر می بیند که قرآن کریم پیوسته انسان ها را از صدور حکم به غیر ما انزل الله شدیداً بر حذر می دارد<sup>۷۲</sup> و رسول گرامی اسلام نیز می فرماید که: «من حکم بغیر ما انزل الله فهو کافرٌ بالله العظیم»، چه تکلیفی برای خود و دیگران احساس می کند، جز اینکه بگردد و احکام الهی را در همه عرصه ها و ساحات زندگی فردی و اجتماعی بشر بیابد و به کار گیرد؟

به بیان دیگر: وقتی می گوئیم خداوند برای تمامی افعال ما بندگان، حکم و رهنمود دارد، آیا این امر، دین را در چشم ما، در هیئت «آیینی جامع و فراگیر و به اصطلاح حدّ اکثری» جلوه می دهد یا در هیئت آیینی با آموزه های محدود، که مؤمنان بدان ناگزیرند در برخی از احکام و قوانین، به مکاتب شرق و غرب مراجعه کنند؟ به همین جهت است که ما معتقدیم دلیل سوم آقای امامی، بیش از آنکه نظریه دین اکثری را نفی کند، به سود آن است و در واقع، مبنای علمی و منطقی این نظریه را بازگو می کند.

بهتر است کسانی که دین را به قول خویش حدّ اکثری نمی بینند، مسائلی را که گمان می کنند دین راجع به آنها رهنمود و دستور ندارد با فقها متضلع در میان گذارند تا از ظرفیت بی کرانه این دریا مطلع گردند.

رئوسگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دو. شیخ فضل الله و ملزومات اعتقاد به دین اکثری

آقای امامی، چنانکه پیش از این دیدیم، ادعای قابل بحث خویش (مبنی بر عدم درك شیخ از جایگاه قانون و مجلس در حکومت مشروطه، و اعتقاد وی به بیهودگی وضع قوانین کلی) را مستند به این کلام شیخ می سازد که می گوید: «دین

۷۲. و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون ... و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون ... و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الفاسقون ... (مائده: ۴۴-۴۷).

ما جميع موادّ سياسيه را بر وجه اكمل و اوفى دارا است، حتى ارش الخدش؛<sup>۷۳</sup>  
لذا ما ابدأ محتاج به جعل قانون نخواهيم بود». ایشان می نویسند:

بنیاد اندیشه «دین اکثری» احساس عدم نیاز به علوم غیر دینی است... آنچه  
سبب می شود که شیخ را - بر خلاف نائینی - در صف طرفداران نظریه «دین  
اکثری» قرار دهیم، احساس عدم نیاز او به آموختن و اقتباس از دانش های نو  
و دستاوردهای تمدن جدید است. شیخ در قبال اندیشه مشروطیت که  
دستاورد تمدن غرب بود، می گوید:

«قانون الهی ما... جميع مواد سياسيه را بر وجه اكمل و اوفى دارا است،  
حتى ارش الخدش؛ لذا ما ابدأ محتاج به جعل قانون نخواهيم بود» (رسالة  
تذكرة الغافل، مندرج در: رسائل مشروطیت، زرگری نژاد، ص ۱۷۵).  
«امروز می بینیم در مجلس شورا کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در  
دایره احتیاج به قانون، توسعه قایل شده اند، غافل از اینکه ملل اروپا شریعت  
مدون نداشته اند... و ما اهل اسلام، شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که  
از بس متین و صحیح و کامل و مستحکم است نسخ بر نمی دارد» (بازخوانی  
روزنامه شیخ فضل الله نوری، لایحه هشتم، ص ۱۴۴).

اما نائینی قضاوت دیگری در قبال مشروطیت غربی دارد. او «جودت  
استنباط و حسن استخراج» غریبان را می ستاید که معانی «مستوله و شورویه  
و مقیده و مشروطیه» را استنباط کرده و «به وسیله تجزیه قوای مملکت و

۷۳. ارش الخدش، دیه خراشی است که توسط شخصی بر بدن کسی وارد آمده است. شیخ  
نوری، تعبیر ارش الخدش را از روایات اهل البیت علیهم السلام گرفته است. سلیمان بن  
هارون می گوید شنیدم امام صادق علیه السلام می فرمود: ما خلق الله حلالاً و لا حراماً الا  
وله حد كحد الدار، فما كان من الطريق فهو من الطريق و ما كان من الدار فهو من الدار حتى  
ارش الخدش فما سواه و الجلدة و نصف الجلدة (الاصول من الكافي، همان، ۱/۵۹،  
حدیث ۳).

قصر شغل متصدیان، فقط به قوه اجراییه و در تحت آرای قوه مسدده [= مجلس شورا]... وجود خارجی اش» دادند. در نهایت متواضعانه می گوید: «زهی مایه شرف و افتخارش و بسی موجب سر به زیری و غبطه ما مردم است» (تنبیه الامه، تصحیح و تعلیق سید جواد ورعی، ص ۹۰). این دو نگاه متفاوت به دانش های غیر دینی، یکی را در صف طرفداران اندیشه «دین اکثری» قرار می دهد و دیگری را از آن خارج می سازد.<sup>۷۴</sup>

ادعای یاد شده، پذیرفتنی نیست؛ زیرا (صرف نظر از اینکه، رساله تذکرة الغافل، تألیف حاجی میرزا ابوتراب شهیدی است نه شیخ، و بنابراین مندرجات آن را نمی توان به شیخ نسبت داد) اعتقاد به کمال و تمامیت دین اسلام، مستلزم «بی نیازی مطلق» جامعه از تدوین قوانین کلی (و جزئی) نیست، بلکه تنها بر نیاز جامعه اسلامی به اخذ و اقتباس (یا تدوین) قوانین غیراسلامی (غربی) خط بطلان می کشد و چنانکه قبلاً به نقل از لایحه متحصنین حضرت عبدالعظیم (ع) آوردیم، زمینه را برای تدوین قوانین بر پایه موازین و احکام شرع (و به تعبیر دیگر: فرموله کردن احکام اسلامی در قالب مواد و تبصره های مختلف قانونی) فراهم می سازد: ای برادر، نظامنامه، نظامنامه، نظامنامه؛ لکن اسلامی، اسلامی، اسلامی. یعنی همان قانون شریعت که هزار [و] سیصد و اندی است در میان ما هست و جمله [ای] از آن - که به آن، اصلاح مفاسد ما می شود - در مرتبه اجرا نبود، حالا بیاید به عنوان قانون، و اجرا شود.<sup>۷۵</sup>

عباراتی که آقای امامی به نقل از رساله تذکرة الغافل و نیز لوایح متحصنین حضرت عبدالعظیم (ع) آورده است، چنانچه دقت شود، هرگز نیاز به دستاوردهای بشری را به طور «مطلق» (و به اصطلاح منطقی، به نحو «سالبه کلیه» نفی نمی کند

۷۴. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۷، صص ۱۵۷-۱۵۸.

۷۵. رسائل، اعلامیه ها...، گردآوری محمد ترکمان، ص ۳۵۶.

و مثلاً نمی‌گویند که ما حتی در عرصهٔ صنعت یا علوم طبیعی نیز هیچ احتیاجی به دستاوردهای علمی غرب نداریم. بلکه به صورت «سالبهٔ جزئی» و صرفاً در محدودهٔ تقنین قوانین (حقوقی و قضایی و ...)، جامعهٔ اسلامی را (به اعتبار جامعیت و کمال دین اسلام، و اشمال آن بر قواعد و قوانین حقوقی لازم برای جامعهٔ بشری) بی‌نیاز از جعل قوانین غیراسلامی معرفی می‌کند. حتی این کلام، نافی بهره‌گیری از مثلاً شیوه‌های علمی و مدرن کشف جرم در امور قضایی نیست و تنها حوزهٔ وضع قوانین حقوقی را شامل می‌شود.

متأسفانه نویسنده به گونه‌ای نظریهٔ دین اکثری را «چاق و فربه» نشان می‌دهد که خواننده می‌پندارد هواداران این نظریه، نیاز بشر به «هرگونه دانش و تجربهٔ بشری» را منتفی می‌دانند! <sup>۷۶</sup> در حالی که به هیچ وجه چنین نیست و 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 پایبند 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 پرسد که در جامعهٔ 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؟ بگذریم که در همین حوزهٔ قضاء هم، میان نحوه و میزان جریمه و مجازات

۷۶. تفسیری که آقای امامی از نظریهٔ دین اکثری (به عنوان اعتقاد شیخ فضل‌الله نوری) و لوازم آن، ارائه داده‌اند، متأسفانه خالی از اغراق و احياناً تصویری کاریکاتورگونه نیست، در حالی که، روش علمی در شناخت و نقد صحیح نظریات و آراء دیگران، اقتضا می‌کند که از نظریات آنان، شناختی واقع‌بینانه داشته و به دست‌دهیم تا امکان بحثی واقعاً علمی راجع به نظریات یادشده فراهم آید، و می‌دانیم که در بررسی‌ها و واکاوی‌های علمی، چنانچه به هر دلیل، «صورت» مسئله درست طرح نشود، هیچ‌گاه به «پاسخ» درست نخواهیم رسید.

مجرمین با مقولاتی چون «شیوه کشف جرم» تفاوت وجود دارد و چه کسی است که با وجود اعتقاد راسخ به کمال و جامعیت قوانین اسلام در امور قضایی، بر دستاوردهای علمی جدید در باره شیوه های فنی تعقیب و کشف جرم، خطاً بطلان کشد و (با تحفظ بر برخی اصول اخلاقی و ...) آنها را قابل اتخاذ و اقتباس مشروط نداند؟

وی در صفحات ۱۵۴ به بعد (شماره ۵۷ مجله فقه اهل بیت (ع)) که به نقد نظریه دین اکثری پرداخته، متأسفانه نه تنها هیچ جا این «تفکیک» میان دانش های گوناگون را مطرح نکرده و نوعاً موضوع را به ابهام می گذراند، بلکه احیاناً با به کارگیری تعابیری چون «همه دانش ها» یا «همه دانش های مورد نیاز انسان» در این بحث<sup>۷۷</sup> و «کوتاه کردن عقل بشر در بسیاری از حوزه های زندگی فردی و اجتماعی انسان<sup>۷۸</sup>، به نحوی نشانی غلط نیز به خواننده می دهد.

هواداران نظریه «دین اکثری»، که جناب امامی، فقیه و حکیم قله پو و تیزاندیشی چون شهید نوری را نیز در صف آنان می بیند، قطعاً این مایه از عقل و درایت را داشته و دارند که بدانند دین و آموزه های گرانقدر آن را نباید بهانه پشت کردن به دستاوردهای جدید علمی بشر در حوزه علوم طبیعی قرار داد (ضمن اینکه نباید از آموزه های پیشوایان معصوم این دین در حوزه های یادشده، همچون پزشکی و ... که کم هم نیست، غفلت کرد و در کشف و استخراج گوهرهای مکنون در بطن آنها کوتاهی ورزید). این قلم، ساحت بحث علمی و شأن امثال

۷۷. ر. ک: همان: صص ۱۶۰-۱۶۱.

۷۸. همان: ص ۱۵۴. اشاره و استدلال آقای امامی در نقد نظریه دین اکثری (در ص ۱۶۳ مقاله) نیز به این نکته که با وجود اعتقاد به دین اکثری، «باز از نیاز ما به سایر علوم و فنون کاسته نمی شود» و در ادامه هم به نقش اجتناب ناپذیر «علوم طبیعی» در «تعیین مصادیق» قواعد کلی فقه تصریح و تأکید می کنند، گویای همین شمول و عدم تفکیک است. عین عبارت ایشان در این زمینه به زودی خواهد آمد.

آقای امامی را فراتر از آن می‌داند که در چالش منطقی با حریف، به شیوهٔ کسانی عمل کنند که به جای ارائهٔ تصویری طبیعی و معقول از نظریهٔ جناح مقابل، نمای «کاریکاتور گونه» از آن به نمایش می‌گذارند تا ردّ و نقض آن نظریه، آسان و صحیح جلوه کند! این گونه پردازش «آماس گون» از نظریهٔ دین حدّ اکثری، بی‌شبهت به همان نسبت «توسعهٔ نابجای همه جانبهٔ دین» به هواداران این نظریه نیست که عیار صحت آن را پیشتر بررسی کردیم.

**\* آیا اعتقاد به دین اکثری مستلزم بی‌اعتنایی به دستاوردهای علمی و عقلی بشر است؟**

آقای امامی بین اعتقاد به دین اکثری و نفی دستاوردهای مثبت و معقول تمدن غرب، ملازمه قائل شده است؛ حال آنکه هیچ ملازمه‌ای میان این دو وجود ندارد. شاهد این امر آن است که می‌بینیم مشروطه خواهان متشرّع صدر مشروطه هم که در جناح مقابل شیخ فضل الله قلمداد می‌شدند قائل به جامعیت و کمال اسلام و بی‌نیازی مسلمین به قوانین غربی (بخوانید: معتقد به دین اکثری) بوده‌اند. روشن است که کسی نمی‌تواند نائینی و آخوند خراسانی و همفکران آنان را به مخالفت با دستاوردهای (مثبت) تمدن غربی متهم سازد.

در این باره می‌توان از افراد بسیاری چون عماد العلماء خلخالی، سید نصرالله تقوی، شیخ عبدالرسول کاشانی، و حتی میرزای نائینی و تقریظ نویسان بر کتاب او: آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی، نام برد. عماد العلماء خلخالی در رساله‌ای که با عنوان «بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائدها» در دفاع از مشروطیت نوشته، بر «جامعیت» و اشمال قرآن مجید بر «تمام حدود و قواعد و قوانین» تأکید می‌کند و با استناد به آیهٔ شریفهٔ «لا رطبٌ و لا یابسٌ الا فی کتاب مبین» می‌افزاید:

قرآن مجید، جامع جمیع قوانین شرعی و حاوی به تمام قواعد سیاسیة مدنیّه

است، به حدی که احدی به غیر از قرآن شریف در امور تکلیفیه و سیاسیه و

مدنیه محتاج به کُتُب سماویه و قانون سیاسیه دیگر نخواهد بود.<sup>۷۹</sup>

سید نصرالله تقوی (از وکلای برجسته مجلس شورای ملی در صدر مشروطه، و از عیون مشروطه خواهان در مشروطه اول و دوم) در «مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس»، با اشاره به تکاپوی چند قرنه «عقلای فرنگ» در وضع و تدوین «قوانین کافیه» برای اداره جامعه بشری، می نویسد:

آنها هر چند که در این باب جد کردند و به صواب نزدیک آمدند، لکن با همه اینها چون عقول بشری از درک تمامی مصالح واقعی قاصر است، افکار اینها هنوز خام و از جوهی ناقص است و غالباً نتیجه آرائشان در معرض نسخ و بدا واقع می شود، پس از سیر و غور یافته می شود که بهترین طریق برای اداره کردن مملکت، اجرای قوانین صافیة اکمل انبیاء [= پیامبر اسلام] است و ما بحمد الله با وجود قواعد متینة او در مواد قانونی، محتاج به خارج نیستیم.<sup>۸۰</sup>

شیخ عبدالرسول کاشانی، از نظریه پردازان مشروطه، نیز در «رسالة انصافیه»

می نویسد:

و أشهد الله قوانینی از قوانین محمدی (ص) کامل تر و کافی تر و پاک تر و جامع تر، معقول نیست ... و چون برای ما ملت ایران و همچنین عثمانی و بعضی دول دیگر، این قوانین صحیحہ مُحکمه که اول قانون و محکمترین قوانین است، بود، مادام که قوانین مقدسه حاکم ما بود ... متمدن تر و باثروت ترین دول بودیم [و] محتاج پارلمان نبودیم، و دول دیگر [= دول غربی] چون دارای چنین قوانینی نبودند محتاج به عنوان مشروطه شدند تا بدین حیلت، تحصیل قوانین صحیحه نمایند ...<sup>۸۱</sup>

۷۹. رسائل مشروطیت، غلامحسین زرگری نژاد، ص ۳۰۷.

۸۰. همان: ص ۲۷۰.

۸۱. همان: ص ۵۶۳.

مشروطه خواهان متشرع، همچنین تصریح و تأکید دارند که اصول قوانین غربی از اسلام گرفته شده است. عماد العلماء خلخالی در همان رساله «بیان معنی سلطنت مشروطه و فوئدها»، در ادامه اظهاراتی که از وی نقل شد، می نویسد: «خوب به دقت ملاحظه کنید، معلوم و مکتشف می شود که اصول قانون اروپائیان مأخوذ از قرآن مجید و از کلمات ائمه و از کتب فقهاء امامیه است ...». ۸۲

اتخاذ و اقتباس قوانین اروپایی از اصول احکام اسلامی، نکته ای است که علاوه بر خلخالی، دیگر مشروطه خواهان نیز در کلام خود به آن اشاره دارند، نظیر شیخ محمد اسماعیل محلاتی در رساله اللثالی المربوطة فی وجوب المشروطة<sup>۸۳</sup>، حاج آقا نورالله نجفی اصفهانی در رساله مکالمات مقیم و مسافر<sup>۸۴</sup>، حاجی سید نصرالله تقوی در مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس شورای ملی<sup>۸۵</sup>، ملا عبدالرسول کاشانی در رساله انصافیه<sup>۸۶</sup>، میرزای نائینی در تنبیه الامه<sup>۸۷</sup>، و حضرات آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی در تقریظشان بر تنبیه الامه<sup>۸۸</sup> و این امر، ۸۲. همان: ص ۳۰۷. نیز در ردّ کسانی که از نیاز ایرانیان به «ترجمه قانون اروپائیان» دم می زنند، می نویسد: «تمام قوانین شرعی و عرفیه و سیاسی و مدنیّه را قرآن مجید و اخبار ائمه ما علیهم السلام و کتب فقهاء امامیه علیهم الرحمة حاوی و جامع است؛ جمع نمودن و ترتیب دادن آنها [هم] بسیار سهل و آسان است» (همان: ص ۳۲۵).

۸۳. همان: ص ۵۳۱.

۸۴. همان: ص ۴۶۲.

۸۵. همان: ص ۲۶۹.

۸۶. همان: ص ۵۸۵ و ۵۶۷.

۸۷. تنبیه الامه و تنزیه الملة، در اساس و اصول مشروطیت یا حکومت از نظر اسلام، با مقدمه و پاصفحه و توضیحات آیت الله سید محمود طالقانی، شرکت چاپخانه فردوسی، تهران، ۱۳۳۴ هـ. ش، صص ۱۹-۲۰.

۸۸. مندرج در آغاز کتاب تنبیه الامه، همان، صفحه پیش از مقدمه مرحوم طالقانی، صص ۱۹-۲۰. برای متن عبارات مختلف نائینی و نیز حاج آقا نورالله و ملا عبدالرسول کاشانی در این زمینه ر. ک: فقه اهل بیت(ع)، ش ۵۴، مقاله آقای مسعود امامی، صص ۱۸۶-۱۸۹.

می تواند جلوه ای از همان اعتقاد به جامعیت و کفایت احکام و آموزه های اسلامی (یعنی دین حدّ اکثری) باشد.

نائینی در تنبیه الامه، مشروطیت و مفاهیم حقوقی و سیاسی غرب پس از رنسانس را، در اصل، متّخذ از قرآن و سنت معصومین (ع) می شمارد و کراراً می گوید: غریبان آنچه دارند، از منابع اسلامی (بویژه نهج البلاغه) گرفته اند.

او در ابتدای تنبیه الامه تصریح می کند: غربی ها پس از جنگ های صلیبی «اصول تمدن و سیاست اسلامی را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت علیه افضل الصلوٰة والسلام و غیرها اخذ کردند» حتی از نظر او، عقل بشر - بدون مددگرفتن از وحی محمدی (ص) و تعالیم علوی (ع) - از دستیابی به اصول والای تمدن و سیاسات اسلامی عاجز است:

... مطلعین بر تواریخ عالم دانسته اند که ملل مسیحیه و اروپاییان، قبل از جنگ صلیب، چنانچه از تمام شعب حکمت علمیه بی نصیب بودند، همین قسم از علوم تمدنی و حکمت عملیه و احکام سیاسیه هم، یا به واسطه عدم تشریح آنها در شرایع سابقه و یا از روی تحریف کتب سماویه و در دست نبودن آنها، بی بهره بودند. بعد از آن واقعه عظیمه عدم فوزشان را به مقصد، [به] عدم تمدن و بی علمی خود مستند دانستند؛ علاج این امّ الامراض را اهمّ مقاصد خود قرار داده ... اصول تمدن و سیاسات اسلامی را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت علیه افضل الصلوٰة والسلام و غیرها اخذ، و در تواریخ سابقه خود منصفانه بدان اعتراف، و قصور نوع بشر را از وصول به آن اصول، و استناد تمام ترقیات فوق العاده حاصله در<sup>۸۹</sup> کمتر از نصف قرن اول را به متابعت و پیروی آن اقرار کردند.<sup>۹۰</sup>

۸۹. در متن چاپی: و.

۹۰. تنبیه الامه، همان، صص ۱-۳. همچنین با اشاره به اصل مساوات (که از اصول بنیادین

آخوند خراسانی در تقریظ بر تنبیه الامه می نویسد: «سزاوار است که ان شاء الله تعالی به تعلیم و تعلم و تفهیم و تفهم آن، مأخوذ بودن اصول مشروطیت را از شریعت محقه استفاده و حقیقت کلمه مبارکه «بمواالاتکم علمنا الله معالم دیننا و اصلح ما کان فسد من دنیانا» را به عین الیقین ادراک نمایند». چنانکه شیخ عبدالله مازندرانی نیز در تقریظ خود بر آن کتاب خاطر نشان می سازد: «رساله شریفه تنبیه الامه ... برای تکمیل عقاید و تصدیق وجدانی مسلمین به مأخوذ بودن تمام اصول و مبانی سیاسیه از دین قویم اسلام کافی و فوق مأمول است ...».

نائینی، با اطلاق عنوان «مقتضیات احکام دین و اصول مذهبمان» بر مفاهیم حقوقی و سیاسی جدید غرب، ورود آنها از اروپا به ایران را مصداق «هذه بضاعتنا ردت الینا» و مایه شرمساری مسلمانان می شمارد که از حقایق دین خویش دور و غافل شده اند.<sup>۹۱</sup> همچنین همگنان خود را سرزنش می کند که در استنباط اصل «استصحاب» از کلام معصوم (لاتنقض الیقین بالشک) دقت لازم را اعمال کرده، اما در استخراج اصول تمدن عالییه از قرآن و احادیث معصومین (ع) کوتاهی ورزیده اند. در واقع، اسلام را جامع جهات سعادت بشری شمرده و اصالت و اولویت را به اسلام می دهد و چنانکه پیشتر گفتیم، کسی نمی تواند امثال نائینی و آخوند خراسانی را به مخالفت با دستاوردهای (مثبت) تمدن غربی متهم سازد.

در واقع، تنها شیخ نوری و یارانش از کمال و جامعیت دین اسلام، و عدم نیاز مسلمانان به قوانین غربی، سخن نگفته اند، بلکه امثال نائینی نیز همین اندیشه را در

> مشروطیت غربی است) می نویسد: «قانون مساوات، از اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسات اسلامیه، و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است. شدت اهتمام شارع مقدس در استحکام این دومین اساس سعادت امت» روشن بوده و «قیام ضرورت دین اسلام بر عدم جواز تخطی از آن، از بدیهیات است» (همان: صص ۶۹-۷۰).

۹۱. همان: ص ۶۰.

سر داشته‌اند. چنانکه، در عصر ما، شخصیتی چون امام خمینی نیز قائل به دین حدّ اکثری بود در حالی که هیچ کس شک ندارد معمار نظام جمهوری اسلامی ایران، با اتخاذ دستاوردهای مثبت و معقول تمدن غرب (خصوصاً در عرصه علوم و فنّآوری) هیچ مخالفتی نداشته است.

امام خمینی، رهبر انقلاب و احیاگر تمدن اسلامی در عصر ما، کراراً بر کمال و تمامیت احکام اسلام در زندگی فردی و اجتماعی بشر انگشت تأکید می‌نهد و آن را دستورالعملی جامع و کافی برای تمامی نسل‌ها و تمامت عصرها می‌شمارد:

\* ... تمام موضوعات عرفیه، در شرع حکم دارد... (اسفند ۱۳۴۱).

صحیفه نور، ۳۵/۱.

\* اسلام، برای تمام زندگی انسان، از روزی که متولد می‌شود تا موقعی که وارد قبر می‌شود، دستور و حکم دارد... (۴۳/۱/۲۱). صحیفه نور، ۶۶/۱.

لله همه چیز، توی قرآن هست و در سنت نبی (ص) و اخبار ما (۵۶/۱۱/۲۹). صحیفه نور، ۳۴/۲.

\* احکام اسلام را ببینید چیست. احکام اسلامی که کرورها، میلیونها حکم، اسلام دارد برای هر چیزی. تصور شما نمی‌توانید بکنید یک چیزی در عالم، یک واقعه‌ای در عالم اتفاق بیفتد، اسلام نداشته باشد حکم. حکمش، بالای سرش است. یک همچنین اسلامی که الآن هم، هر حادثه‌ای اتفاق بیفتد، حکمش را دارد... (۴۳/۶/۱۸). صحیفه نور، ۹۲/۱.

\* مذهب اسلام، از هنگام ظهورش، متعرض نظام‌های حاکم در جامعه بوده است و خود، دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است که برای تمامی ابعاد و شئون زندگی فردی و اجتماعی،

قوانین خاصی دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی پذیرد. مذهب اسلام، همزمان با اینکه به انسان می گوید که خدا را عبادت کن و چگونه عبادت کن، به او می گوید چگونه زندگی کن و روابط خود را با سایر جوامع، باید چگونه تنظیم کنی و حتی جامعه اسلامی با سایر جوامع باید چگونه روابط را برقرار نماید. هیچ حرکتی و عملی، از فرد یا جامعه، نیست مگر اینکه مذهب اسلام، برای آن حکمی مقرر داشته است (۵۷/۱۰/۱۸). صحیفه نور، ۴/۱۶۷-۱۶۸.

\* اسلام، و همین طور سایر حکومت های الهی و دعوت های الهی، به تمام شئون انسان، از آن درجه پایین تا هر درجه ای که بالا برود، همه اینها را سر و کار با آنها دارند. مثل آن حکومت ها نیست که فقط به باب سیاست ملکی کار داشته باشند. همان طوری که سیاست ملکی دارد اسلام، بسیاری از احکامش احکام سیاسی است؛ یک احکام معنوی دارد... چیزهایی که در رشد معنوی انسان دخالت دارد، احکام برایش هست. چیزهایی که در تربیت معنوی انسان هست، برای آن احکام هست. و در مرتبه پایین تر هم که مرتبه اخلاقی می باشد، احکام اخلاقی دارد، تربیت های اخلاقی می کند اسلام. در مرتبه معاشرتش هم با هر کس معاشر باشد حکم دارد اسلام. خودش (انسان) فی نفسه احکام دارد، خودش با عیالش احکام دارد. خودش با اولادش احکام دارد. خودش با همسایه اش... ، با هم محله اش و یارش احکام دارد، با هم مملکتش... با هم دینش، احکام دارد. یا مخالفین از دینش احکام دارد، تا بعد از موت، قبل از اینکه اصلاً تولدی در کار باشد، و قبل از ازدواج، احکام دارد. تا ازدواج، و تا تحمل، و تا تولد، و تا تربیت، و در بچگی، و تربیت بزرگتر، و تا حد بلوغ، و تا حد جوانی، و تا حد پیری، و تا مردن، و در قبر، و ما بعد القبر، قطع نمی شود... (۵۶/۷/۶). صحیفه نور، ۱/۲۳۵.

پیش از این نیز این سخن ایشان را خواندیم که در پیام مورخ اسفند ۱۳۶۷ به روحانیت می فرماید: «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است». ۹۲. نیز در مورد فقه شیعه معتقد است: «این فقهی است که با زبان ... [ امام صادق علیه السلام] بسط پیدا کرده است که برای احتیاج بشر از اول تا آخر، هر مسئله ای پیش بیاید، مسئله مستحدثه، مسائلی که بعدها پیش خواهد آمد که حالا نمی دانیم، این فقه از عهده جوابش بر می آید... ». ۹۳.

استاد شهید مطهری و علامه محمد تقی جعفری نیز از قائلان به دین حد اکثری اند.

استاد مطهری از «قدرت شگرف جواب گویی فقه اسلامی به مسائل جدید هر دوره» سخن گفته و از این حقیقت به عنوان «نکته» ای یاد می کند که (به زعم وی) «اعجاب جهانیان را برانگیخته است». به اعتقاد ایشان:

تنها در زمان ما مسائل جدید رخ ننموده است؛ از آغاز طلوع اسلام تا قرن هفتم و هشتم که تمدن اسلامی در حال توسعه بود و هر روز مسائل جدید خلق می کرد، فقه اسلامی بدون استمداد از هیچ منبع دیگر وظیفه خطیر خویش را انجام داده است. در قرون اخیر، بی توجهی مسئولین امور اسلامی از یک طرف و دهشت زدگی در مقابل غرب از طرف دیگر موجب شد که این توهم پیش آید که قوانین اسلامی برای عصر جدید نارسا است. ۹۴.

به دیده استاد مطهری: «ما حکم تشریح نشده (ولو به طور کلی) به وسیله

۹۲. صحیفه نور؛ مجموعه رهنمودهای امام خمینی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۹۸/۲۱.

۹۳. همان: ۱۵۷/۲۰.

۹۴. اسلام و مقتضیات زمان، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم، تهران، اسفند ۱۳۷۷، ۱۴/۱.

کتاب و سنت نداریم». او این سخن را در نقد «قیاس و اجتهاد به رأی» رایج در میان اهل سنت می‌گوید که بر پندارِ نادرستِ «ناکافی بودن احکام اسلامی برای ادارهٔ زندگی بشر» متکی است، در حالی که آنچه مورد نیاز بشر است در کتاب و سنت (دست کم به صورت قواعد کلی) تشریح شده است:

... اهل تسنن می‌گویند احکامی که به وسیلهٔ کتاب و سنت تشریح شده، محدود و متناهی است و حال آنکه وقایع و حوادثی که پیش می‌آید نامحدود است. پس یک منبع دیگر غیر از کتاب و سنت لازم است معین شده باشد برای تشریح احکام الهی و آن همان است که از او به اجتهاد رأی تعبیر می‌کنیم، که به معنای به کار انداختن «فکر و ذوق و سلیقهٔ خود» در مواردی است که حکمی در کتاب و سنت یافت نشود. محمد بن ادریس شافعی، مصداق اجتهاد به رأی را منحصرأ «قیاس» می‌داند، «ولی بعض دیگر از فقهای اهل تسنن اجتهاد رأی را منحصر به قیاس ندانسته‌اند، بلکه مقولاتی چون «استحسان»، «استصلاح» و «تاوّل» را نیز بر آن افزوده‌اند. ۹۵

۹۵. «اجتهاد در اسلام»، مرتضی مطهری، بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت، چاپ دوم، شرکت انتشار، صص ۳۷-۳۹. ایشان می‌افزاید: «اما از نظر شیعه چنین اجتهادی مشروع نیست. از نظر شیعه و ائمهٔ شیعه، اساس اوّلی این مطلب، یعنی اینکه احکام کتاب و سنت وافق نیست پس احتیاج به اجتهاد است، درست نیست. اخبار و احادیث زیادی در این زمینه آمده که حکم هر چیزی به طور کلی در کتاب و سنت موجود است. در کافی بعد از باب البدع و المقائیس بابی دارد به این عنوان: «باب الردّ الی الکتاب و السنّة و أنّه لیس شیء من الحلال و الحرام و جمیع ما یحتاج الیه الناس الا و قد جاء فی کتاب او سنّة». ائمهٔ اهل بیت (ع) از قدیم الایام به مخالفت با قیاس و رأی شناخته شده‌اند. و البته قبول کردن و قبول نکردن قیاس و اجتهاد رأی را از دو نظر می‌توان مورد مطالعه قرار داد: یکی از آن جهت که عرض کردم، یعنی قیاس و اجتهاد رأی را به عنوان یک منبع از منابع تشریح اسلامی بشماریم و در عرض کتاب و سنت قرار دهیم و بگوئیم مواردی هست که حکمی به وسیلهٔ وحی

<

می بینیم که استاد مطهری، در سخنان مذکور، هم به دین حدّ اکثری قائل است و هم دستاوردهای عقل بشری (= عقل خویشکار و هم عرض وحی) را در حوزه تشریح احکام، غالباً ظنّ آلود و خطاپذیر می شمارد. در عین حال کیست که بتواند به استاد شهید نسبت دهد که ایشان نیاز جامعه اسلامی به دستاوردهای عقلی و علمی بشر را مطلقاً نفی می کرده است؟

علامه محمد تقی جعفری نیز، در موضوع کمال و تمامیت فقه اسلامی، نظری مشابه استاد مطهری دارد.<sup>۹۶</sup> به راستی، آیا شهید مدرس، امام خمینی،

> تشریح نشده و باید مجتهدین با رای خود آن را بیان کنند؛ و دیگر از آن جهت که قیاس و اجتهاد رای را به عنوان وسیله استنباط احکام واقعی مورد استفاده قرار دهیم، همان طوری که از سایر وسایل و طرق مثل خبر واحد استفاده می کنیم. به اصطلاح، ممکن است به قیاس جنبه موضوعیت بدهیم و ممکن است جنبه طریقت بدهیم. در فقه شیعه، قیاس و رای به هیچ یک از دو عنوان بالا معتبر نیست. اما از نظر اول، به جهت اینکه ما حکم تشریح نشده (ولو به طور کلی) به وسیله کتاب و سنت نداریم. و اما از نظر دوم، به جهت آنکه قیاس و رای از نوع گمان ها و تخمین هایی است که در احکام شرعی زیاد به خطا می رود. اساس مخالفت شیعه و سنی در مورد قیاس، همان قسمت اول است، گو اینکه قسمت دوم در میان اصولیین معروف و مشهور شده است» (همان: صص ۳۹-۴۰).

۹۶. وی، ضمن تأکید بر این نکته که: «فقه اسلامی در پرتو تشیع جلوه مخصوصی در تاریخ فقه و حقوق اسلامی داشته است که از جهات فراوانی همه جانبه تر و دقیق تر از سایر سیستم های فقهی و حقوقی [جهان] تلقی شده»، به «استعداد ذاتی» فقه شیعی برای بارور شدن در طول تاریخ بشر اشاره می کند «که ناشی از اتکای آن به منابع دائم الحریان «کتاب و سنت و اجماع و عقل»، و قواعد کلیه متخذه از آنها با باز شدن راه اجتهاد برای همیشه است». از دیدگاه علامه جعفری: منابع فقه اسلامی شیعه، «بدان جهت که انسان شناخته شده و تفسیر شده را موضوع تکلیف قرار می دهد، همواره دور از فرسودگی بوده، ابدیت خود را تضمین می کند. به همین جهت بوده است که از صدر اول اسلام تا کنون هیچ مسئله ای در باره شتون مادی و معنوی بشری مطرح نشده است مگر اینکه فقه عالم تشیع توانایی پاسخگویی آن را داشته و آن مسئله را بلا تکلیف نگذاشته است». ر. ک: منابع فقه، محمد تقی جعفری، همان، صفحه دوم مقدمه.

استاد مطهری و علامه جعفری - که کلامشان صراحتاً بوی اعتقاد به دین اکثری می دهد - با اخذ و اقتباس از علوم و دانش های مثبت روز مخالف بوده اند؟ پیدا است که نه!

این موارد نشانگر آن است که همان گونه که گفتیم، هیچ ملازمه ای میان اعتقاد به دین حداکثری و نفی دستاوردهای مثبت تمدن بشری وجود ندارد.

اساساً باید گفت که هواداران دین اکثری، به هیچ روی نمی توانند خود را از دانش ها و تجارب بشری بی نیاز ببینند؛ زیرا تطبیق احکام کلی بر مصادیق آن، ناگزیر ما را به بهره گیری از این دانش ها و تجارب وامی دارد. جالب است که آقای امامی در ص ۱۶۳ مقاله (ش ۵۷) سخنی دارد که به نحوی پاسخ خود ایشان نیز هست و نشان می دهد که اعتقاد به دین اکثری لزوماً مقتضی کنار نهادن علوم بشری نیست. پس چندان نمی توان از این زاویه، هواداران این نظریه را به باد انتقاد گرفت. وی تحت عنوان «قانون گذاری و نیاز به علوم دینی» می نویسد:

اداره جامعه دینی و مدیریت حکومت اسلامی، نیازمند علوم و فنون گوناگونی است که بخشی از آن، فقه یا علوم دینی است. اگر دامنه شریعت را به همه افعال مکلفان هم توسعه دهیم، باز از نیاز ما به سایر علوم و فنون کاسته نمی شود؛ زیرا فقه در بسیاری از موارد فقط به ارائه قواعد کلی می پردازد و تعیین مصادیق آن را در صحنه زندگی فردی و اجتماعی بر عهده مکلفان می نهد. در اینجا علوم طبیعی که عهده دار کشف روابط واقعی میان پدیده های طبیعی هستند، نقش مهمی را در تعیین مصادیق قواعد فقهی ایفا می کنند...

سخن یاد شده، کلامی متین و استوار است، تنها باید پرسید که چرا و به چه دلیل، چنین حقیقت نسبتاً آشکاری، باید از چشم فقیه ژرف اندیشی چون شیخ فضل الله دور مانده باشد؟ او که «جامعیت علمی» داشت و به جد می کوشید در

علوم غیر دینی نیز سررشته داشته باشد. ضیاء الدین دُرّی، استاد فلسفه و علوم عقلی در تهران، که با شیخ کراراً دیدار داشته، می نویسد:

مراتب علمی شیخ را هیچ کس از دوست و دشمن، منکر نبود. ولکن گمان می کردند که فقط معلومات او منحصر به همان فقه و اصول است. نگارنده در چند جلسه فهمیدم، قطع نظر از جنبه فقاہت، از بقیه علوم هم اطلاع کافی دارند. از جمله، علم تاریخ و جغرافیا که اغلب فقها از این دو علم بی بهره می باشند. حتی در این اواخر نزد مرحوم میرزا جهان بخش منجم، مشغول خواندن علم نجوم واسطرلاب بود. من عرض کردم: جناب آقا، در این آخر عمر برای چه علم نجوم تحصیل می کنید؟ فرمود: من از این علم چون بهره نداشتم و این مسئله برای من، یعنی اهل علم، کُلّیتاً بد است که از این علم معروف بی بهره باشند، بمیرم و این علم را بدانم، بهتر است که بمیرم و ندانم... ۹۷

گفتنی است که شیخ، در علم نجوم، از دانشمند ذوفنون عصر قاجار، مرحوم حاج میرزا عبدالغفار خان نجم الدوله نیز بهره می برده است. مرحوم آیت الله حاج شیخ حسین لنکرانی با تأکید بر «جامعیت علمی» شیخ، اظهار می داشت: «در علم هیئت مرحوم حاج میرزا عبدالغفار خان نجم الدوله معروف - که تقویم صدساله ایران را ایشان نوشته و هنوز هم صورت تقویم نویسی به برکت همان استخراج صدساله آن مرحوم است - خدمت مرحوم شیخ، علم کلام می خواند و حاج شیخ نیز که در هیئت و نجوم ید طولایی داشته، در این قسمت با ایشان بحث علمی هیوی می فرمود. ۹۸ شیخ مخصوصاً برای انس دادن اصحاب حوزه و اطرافیان خود

۹۷. تاریخ انقلاب طوس یا پیدایش مشروطیت ایران، ادیب هروی، ص ۱۴۱؛ مجله خاطرات وحید، ش ۱۹، ۱۵ اردیبهشت - ۱۵ خرداد ۱۳۵۲ ه. ش، صص ۹-۱۰.

۹۸. به گفته مرحوم لنکرانی: نجم الدوله، علاوه بر تبحر در هیئت و نجوم و داشتن شخصیت و شهرت علمی ممتاز در این زمینه، تالیفات علمی اسلامی زیادی هم داشت و فدوی شیخ بود.

به قسمت های هیئوی و اصطلاحات نجومی، تقویمی با اصطلاحات فنی مربوط به این قسمت چاپ کرده بودند که بین خودشان به نام تقویم رومی خوانده می شد و اشخاص ناآشنا با هیئت و نجوم، از آن تقویم چیزی درک نمی کردند. و وقتی که مثلاً در میان خودشان، اشخاصی از ساعات عقد و نکاح و این قبیل چیزها سؤال می کردند، آنها از تقویم مخصوص خودشان جواب می دادند، که ما هیچ چیز از آن نمی فهمیدیم و حتی نمی توانستیم بخوانیم. اگر نمونه ای از آن تقویم پیدا شود خیلی ارزش دارد».

جناب امامی، جز اینها، نکات دیگری را نیز در ردّ نظریه دین اکثری مطرح کرده، که برای پرهیز از اطاله کلام، از نقل و نقد آنها می گذریم و در اثبات عدم اتقان و استحکام اظهارات ایشان در این زمینه، به همین مقدار از شواهد بسنده می کنیم.

پاسخ به چند ادعا

#### ۱. آیا نائینی مخالف دین اکثری است؟

آقای امامی کرا را نائینی را مخالف نظریه دین اکثری می شمارد<sup>۹۹</sup> و با نقل کلامی از تنبیه الامه (که در اصل، نقدی بر اظهارات شیخ فضل الله در رساله حرمت مشروطه است) می نویسد:

خطاب نائینی در این سخنان به تنگ نظرانی است که در صدد یافتن پاسخ همه پرسش های خویش در کتاب و سنت بودند و می پنداشتند که با این گونه برجسته کردن نقش وحی و دین و نادیده گرفتن جایگاه عقل و دانش بشری، خدمتی شایسته به ساحت دین کرده اند!<sup>۱۰۰</sup>

دلیل آقای امامی نیز بر اینکه نائینی، مخالف دین اکثری است، آن است که

۹۹. ر. ک: فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۷، ص ۱۵۴، ۱۵۷-۱۵۸ و ۲۱۳-۲۱۴.

۱۰۰. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۴، ص ۲۱۳.

اولاً نائینی اعتقاد دارد «لازم نیست همه قوانین [ مشروطه ] از اسلام گرفته شود، بلکه کافی است قوانین «مخالف اسلام» نباشد. او با طعنه به طرفداران دین اکثری می گوید: گویا مقال معروف هر گردکانی گرد است، نه هر گردی گردکان، فراموش شده است.<sup>۱۰۱</sup> ثانیاً وی - بر خلاف شیخ فضل الله - قضاوت منفی راجع به مشروطیت غربی ندارد و «جودت استنباط و حسن استخراج» غریبان را می ستاید که معانی «مسئوله و شورویه و مقیّده و مشروطه» را استنباط کرده «و به وسیله تجزیة قوای مملکت و قصر شغل متصدیان، فقط به قوه اجرائیه و در تحت آرای قوه مسدده... وجود خارجی اش» دادند. در نهایت، متواضعانه می گوید: «زهی مایة شرف و افتخارش و بسی موجب سر به زیری و غبطه ما مردم است».<sup>۱۰۲</sup>

دلایل مذکور، پذیرفتنی نیست؛ زیرا نائینی اصول مشروطیت غربی را در اصل، متخذ از قرآن و آموزه های پیامبر اسلام و اهل بیت مکرم وی (علیهم السلام) نظیر نهج البلاغه می داند و بنابراین، تعریف های وی از مشروطیت غربی (و نیز غریبان که این اصول را کشف و بدان گرویده اند) در واقع، به تعریف از قرآن و سنت بر می گردد. این، یعنی اعتقاد به همان دین اکثری، که معتقد است اسلام، کامل و جامع دستورالعمل های لازم برای اداره زندگی بشر در تمام عرصه های فردی و جمعی است.

راجع به وجه اشاره نائینی به ضرب المثل گردکان هم باید گفت که: هدف نائینی از نقل این ضرب المثل، بیگانه شمردن حوزه کار مجلسیان از دخالت در امور شرعی و احکام دینی است، نه آنچه امامی پنداشته است. در این باره، پیشتر به تفصیل در شماره پیشین مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (بخش مربوط به ایرادات روش شناختی، ایراد سوم) توضیح دادیم و در اینجا دیگر به تکرار آن نمی پردازیم.

۱۰۱. ر. ک: فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۷، ص ۱۵۴، پاورقی ۵۳.

۱۰۲. ر. ک: همان: صص ۱۵۷-۱۵۸.

بدین ترتیب، امامی به مرحوم نائینی نسبت می‌دهد که با دین حد اکثری موافق نیست و مستندش در این ادعا برخی از عبارات تنبیه الامه است که چنانچه در صدر و ذیل و وجه صدور آنها نیک دقت شود، درمی‌یابیم که دلالتی بر این ادعا ندارند. به رغم ادعای ایشان، می‌توان به شواهدی از همین کتاب تنبیه الامه اشاره کرد که نشان می‌دهد نائینی نیز، همچون نوع فقهای شیعه، قائل به دین اکثری بوده است: از جمله همین ادعای نائینی مبنی بر اتخاذ اصول مشروطه اروپایی از اسلام است که پیش‌تر بدان اشاره داشتیم.

علاوه بر این، در جایی دیگر از تنبیه الامه می‌گوید: وقتی فقها می‌توانند «از مثل یک کلمه مبارکه: لاتنقض الیقین بالشک، آن همه قواعد لطیفه استخراج» کنند، چگونه با وجود این گنجینه بسیار عظیم آیات و روایات، به شرط اعمال دقت و غور کافی در آنها، باز هم نقطه ابهامی در تعیین تکلیف مؤمنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و نظامی و ... باقی خواهد ماند؟<sup>۱۰۳</sup> پیدا است که این سخن نیز با نگاه حد اکثری به قلمرو دین، سازگار است نه غیر آن.

## ۲. آیا مبانی نظریه نائینی در اثبات مشروطیت، کاملاً برون فقهی است؟

پیش از این، در بخش مربوط به «ایرادات روش شناختی» بحث آقای امامی، به عنوان شاهدی از «بی دقتی و داوری عجولانه (و تا حدی عجیب) در مقاله آقای امامی»، به فصلی از مقاله وی با عنوان «مفاهیم حقوق عرفی» اشاره کردیم که در

۱۰۳. ر. ک: تنبیه الامه، ص ۵۹. توجه شود که (چنانکه در بحث از مبانی و ملزومات نظریه دین اکثری، خاطر نشان ساختیم) اسلام قرار نیست حکم هر مسئله‌ای را - بالخصوص و بما هی مسئله جزئیة حقیقیة - بیان دارد، بلکه این دین جامع، اصول و احکام کلی را بیان می‌دارد که در پرتو آنها می‌توان تکلیف میلیون‌ها مورد از مسائل جاری و مبتلا به روز را تعیین نمود.

آن، برای اثبات به اصطلاح «عقل گرایی» میرزای نائینی، ضمن اطلاق عنوان «چارچوب های بسته»! بر مفاهیم فقهی موجود، ادعا می کند: نائینی «بعد از احرازِ ضرورتِ عقلیِ برخی از مفاهیمِ حقوقیِ دنیایِ مدرن، اصرار بر انطباق آنها بر مفاهیم فقهی ندارد و بدین سان از دیدگاه توقیفی بودن عقود فاصله می گیرد...». حتی می افزاید: «مبانی نظریه نائینی در باب حکومت مشروطه ... کاملاً برون فقهی و مبتنی بر اصول عقلی است!»<sup>۱۰۴</sup>

در نقد این دیدگاه گفتیم که: اولاً نائینی «تنبیه الامه» را در پاسخ به ایرادات فقهای مشروعه خواه، و به منظور اقناع مردم متدین ایران نوشته، و در چنین فضایی، معقول نیست که در اثبات حرف خویش و رد کلام حریف، از «مبانی کاملاً برون فقهی» مدد گیرد! ثانیاً روند بحث و استدلال نائینی در آن کتاب دقیقاً گویای بهره گیری گسترده و مستمرش از مبانی و طرق معهود فقهی است. یعنی، به شیوه فقیهان، جا به جا به ادله اربعه فقهی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) و ضروریات مذهب و ...، استناد می کند و بحث او، در ساختار و محتوا، کاملاً فقهی و اصولی است. اگر هم در جایی از ضرورت عقلی سخن می گوید، مصداق همان «دلیل عقل» است که در فقه شیعه به عنوان یکی از ادله اربعه فقهی مطرح و مورد استناد اصولیین قرار دارد.

وعده دادیم که در آینده به تفصیل راجع به این مسئله توضیح دهیم، و اینک هنگام عمل به وعده است.

آقای امامی چنین می نویسد:

نائینی در مواجهه با مفاهیم حقوقی جدید، دیدگاهی عقل گرا ارائه می دهد و خود را از چارچوب های بسته رها می سازد. او بعد از احرازِ ضرورتِ عقلیِ برخی از مفاهیمِ حقوقیِ دنیایِ مدرن، اصرار بر انطباق آنها بر مفاهیم فقهی

۱۰۴. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۴، صص ۲۱۴-۲۱۶.

ندارد و بدین سان از دیدگاه توقیفی بودن عقود فاصله می گیرد و زمینه را برای پذیرش بسیاری از پدیده های حقوقی جهان جدید - مادامی که مقتضی یعنی ضرورت و نیاز عقلی آنها احراز شود و مانع یعنی مخالفت با قواعد عمومی شرع نیز مفقود باشد - فراهم می کند.

یکی از نمونه های چنین رویکردی نزد نائینی، دیدگاه او درباره مجلس است. او انتخاب نمایندگان مجلس را از باب وکالت شرعی معتبر می داند و در مقام پاسخ به کسانی برمی آید که عقد وکالت را منطبق بر نمایندگی در مجلس نمی دانند. نائینی پس از رد ادعای آنان و اثبات انطباق عقد وکالت بر انتخاب نمایندگان، در نهایت چنین انطباقی را هم لازم نمی داند و ضرورت عقلی تشکیل مجلس را با هدف محدود کردن قدرت حکومت و نظارت بر آن، کافی در مشروعیت آن می شمارد و می گوید: «بعد از صحت اصل مطلب و لزوم گماشتن هیئت مذکوره، از انطباق و عدم انطباق آن به باب وکالت شرعیه جز مناقشه لفظیه و از باب حقیقت یا مجاز بودن اطلاق وکالت در این باب، چه اثر و محذور دیگری مترتب تواند بود؟»

این دیدگاه نائینی که یکی از مهمترین نشانه های رویکرد عقل گرایی در فقه به شمار می آید و گروهی از فقیهان [؟] نیز آن را برگزیده اند، نتایج بسیار ارزشمندی را در اجتهاد و فقاهت در پی دارد و زمینه ساز پذیرش و مشروعیت بسیاری از دستاوردهای علوم گوناگون در فقه خواهد بود.

بنابراین - برخلاف آنچه عبدالکریم سروش می پندارد - نائینی اصرار بر این ندارد که پیوسته آن دسته از مفاهیم دنیای جدید را که مبتنی بر ضرورت ها و دلایل عقلی و عقلایی است، در قالب های فقهی بگنجانند. سروش می گوید: «بنای استدلالش (نائینی) بر مفهومی است که متعلق به دنیای مدرن نیست. مرحوم نائینی بر این مبنا استدلال نمی کند که چون در سلطنت

مطلقه، تجمع قوا وجود دارد و عدم تفکیک قوای مقننه، مجریه و قضائیه در یک نفر، فساد و ظلم می‌آفریند یا اینکه چون مشروطه مستلزم مشارکت سیاسی مردم است، باید سلطنت مشروطه را پذیرفت» (سروش، عبدالکریم، آیین شهریاری و دینداری، ص ۲۶).

او در یکی دیگر از آثارش، این‌گونه توضیح می‌دهد که «مرحوم نائینی بحث سلطنت مشروطه و مستبده را در قالب مفهوم (فقهی) غصب مطرح می‌کند». وی آنگاه به یک قضاوت کلی در مورد همه کتاب‌های فقهی می‌پردازد و می‌گوید: «ایشان (نائینی) در ظرف مقولات نوین کار نمی‌کند و اصلاً فقه ایشان به این مقولات راه نمی‌دهد. در سراسر فقه ما، به اندازه یک ورق راجع به حقوق بشر بحث نشده است ...» (همو، سیاست - نامه، ص ۲۶۵).

نه تنها سیاه‌نمایی سروش در مورد کتاب‌های فقهی به علت ناآگاهی دقیق از آنها و وجود شواهد فراوان بر خلاف آن، پذیرفتنی نیست، بلکه او به همه جوانب رساله تنبیه الامه نیز آگاهی نیافته و متوجه نشده است که مبانی نظریه نائینی در باب حکومت مشروطه - چنانکه گذشت - کاملاً برون فقهی و مبتنی بر اصول عقلی است. ۱۰۵

آقای امامی در ادامه می‌افزاید:

نائینی پس از اثبات ضرورت عقلی حکومت در زندگی اجتماعی انسان‌ها برای حفظ مصالح نوعیه آنان، این نتیجه عقلی را می‌گیرد که دایره اختیار و سلطه هر حکومتی، می‌بایست محدود به همان مصالح نوعیه‌ای باشد که مقتضی حکومت بوده است و از همین جا میان حکومت مستبد و مشروطه فرق می‌نهد و حکومتی را که حوزه اختیارات و تصرفاتش بیش از حد

مصلحت نوعی مردم باشد، حکومت تملیکیه و مستبده می خوانند و حکومتی را که سلطنتش در چارچوب مصالح نوعیه مردم باشد، مشروطه می نامند. تردیدی نیست که این استدلال - فارغ از اینکه تا چه حد مورد پذیرش مکتب های مختلف در حقوق اساسی جدید باشد - استدلالی عقلی است و مبتنی بر قبول پیش فرض ها و اصول موضوعه در فقه نیست.

به علاوه، مفهوم غضب در فقه نیز - بر خلاف آنچه سروش می پندارد -

دارای تعریف و مفهومی غیر عرفی و غیر عقلایی نیست و به اصطلاح فقهی، دارای «حقیقت شرعیه» نیست، بلکه غضب در فقه به همان معنای

عرفی و عقلایی آن به کار می رود (تحریر الوسیله، امام خمینی، ج ۲، ص

۱۷۷: «الغضب هو الاستیلاء علی ما للغير من مال أو حق عدواناً وقد تطابق

العقل والنقل کتاباً أو سنة واجماعاً علی حرمة و هو من افحش الظلم الذی

قد استقل العقل بقیحه»؛ خویی، سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین، ج ۲،

ص ۱۴۶: «الغضب هو حرام عقلاً و شرعاً و یتحقق بالاستیلاء علی مال

الغیر ظلماً...»؛ هر چند ممکن است بعضی از مصادیق غضب در عرف و

شرع متفاوت باشند. از این رو، استناد نائینی به مفهوم غضب، خروج از

شیوه های استدلال عقلی و بهره گیری از پیش فرض ها و مفاهیم فقهی

محض به شمار نمی آید. ۱۰۶

این مدعیات آقای امامی، جا به جا قابل بحث و ایراد است که ذیلاً به برخی از

آنها در قالب دو نکته اشاره می کنیم:

**نکته اول:**

مهمترین ایراد کلام آقای امامی آن است که به نائینی نسبت می دهد در تنبیه

الامه «اصرار بر انطباق مفاهیم حقوقی مدرن بر مفاهیم فقهی ندارد» و «مبانی

۱۰۶. همان: ص ۲۱۶.

نظریه» اش در باب حکومت مشروطه ... کاملاً برون فقهی ... است. در این زمینه تذکر نکاتی چند ضروری است که در چند محور تقدیم خوانندگان نکته سنج می گردد:

الف) می دانیم که نائینی «تنبیه الامه» را در پاسخ به اظهارات و ایرادات فقهای مشروعه خواه، و به منظور اقناع جامعه متدین ایران نوشته است، این مطلب مورد قبول و اذعان خود آقای امامی قرار دارد.<sup>۱۰۷</sup> در چنین فضایی و با چنین رویکردی، چگونه او در توجیه و اثبات حرف خویش و رد کلام حریف، از «مبانی کاملاً برون فقهی» مدد می گیرد؟

به رغم ادعای آقای امامی، اتفاقاً سیر بحث و استدلال نائینی در تنبیه الامه نیز گویای بهره گیری گسترده و پیوسته وی از مبانی و طرق شناخته شده فقهی (کتاب و سنت و عقل و اجماع) است. نائینی در این کتاب، برای اثبات مدعای خود (مشروعیت رژیم مشروطه، قانون اساسی و مجلس شورا) گام های زیر را بر می دارد:

۱۰۷. ایشان می نویسد: «مشروطه خواهان پیوسته با این اتهام مخالفان خود مواجه بودند که مشروطیت سوغات فرنگ و نه تنها ربطی به اسلام ندارد، بلکه مخالف آن است و یکی از پاسخ های آنان نیز در مقابل این اتهام این بود که مشروطیت نه تنها مخالف اسلام نیست و قرآن و سنت آن را تأیید می کند، بلکه غربی ها آن را از اسلام گرفته اند» (فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۴، ص ۱۸۶). نیز با اشاره به تأثیرپذیری آشکار موج مشروطه خواهی در ایران از «نظریات فلسفه سیاسی و حقوق اساسی در غرب»، می گوید: «از این رو، بیشترین تلاش عالمان و فقیهان مشروطه خواه در کتب و رساله هایشان، این بود که میان مفاهیم حقوق مدرن در نظام مشروطه با مفاهیم دینی و فقهی هماهنگی برقرار سازند» (همان: صص ۱۸۹-۱۹۰). همچنین می نویسد: «نائینی با تألیف «رساله تنبیه الامه» که با تقریظ و تأیید دو تن از مراجع بزرگ نجف یعنی ... آخوند خراسانی و ... شیخ عبدالله مازندرانی به چاپ رسید، در صدد ارائه نظریه ای دینی، فقهی و عقلی در دفاع از مشروطیت برآمد» (همان: ص ۱۹۹). او «در این رساله می کوشد چهره ای قابل دفاع از حکومت مشروطه بر پایه مبانی عقلی و دینی ارائه دهد ...» (همان: ص ۲۰۰).

۱. مشروطیت و مفاهیم حقوقی و سیاسی غرب پس از رنسانس را در اصل، متَّخَذ از کتاب و سنت می‌داند<sup>۱۰۸</sup> و با اطلاقِ عنوانِ «مقتضیات احکام دین و اصول مذهب» شیعه بر آن مفاهیم، ورودشان از اروپا به ایران اسلامی را مصداقِ «هذه بضاعتنا رُدَّت الینا» و مایهٔ شرمساری مسلمانان می‌شمارد که از حقایق دین خویش دور و غافل شده‌اند.<sup>۱۰۹</sup>

۲. تشکیل حکومت مستقل ملی در هر قوم را، حافظ و نگهبانِ «ناموس اعظم دین و مذهب و شرف و استقلال وطن و قومیت» آن قوم و موجب پیشرفت و آبادانی شان می‌داند و ضرورت استقرار چنین حکومتی را امری مسلم «نزد جمیع امم» و مورد اتفاق «تمام عقلای عالم» می‌شمارد و با این جملهٔ مکمل، این امر را به امضای شارع مقدس اسلام می‌رساند: «از این جهت است که در شریعت مطهره، حفظ بیضهٔ اسلام را اهمّ جمیع تکالیف، و سلطنت اسلامیه را از وظایف و شئون امامت مقرر فرموده‌اند».<sup>۱۱۰</sup>

۳. ضمن تقسیم حکومت‌ها - به حصرِ ثنائیِ عقلی - به دو نوع «تملیکیه» (استبدادی) و «ولایتیه» (مشروطه)<sup>۱۱۱</sup>، بروز و ظهور رژیم استبدادی در بین مسلمین را عمدتاً از زمان معاویه و سلطهٔ بنی امیه (مصداق «شجرهٔ ملعونه» قرآن) بر امت اسلامی به بعد دانسته و نتیجهٔ «اعراض از کتاب و سنت» می‌شمارد.<sup>۱۱۲</sup> از دیدگاه نائینی: بازگشت و رجوع استبداد و خودکامگی، به حاکمیت طواغیت و جباران بوده و نقطهٔ اوج این امر در تاریخ نیز، ادعای الوهیت توسط فرعون

۱۰۸. تنبیه الامه، همان، ص ۲.

۱۰۹. همان: ص ۶۰.

۱۱۰. همان: صص ۶-۷.

۱۱۱. همان: صص ۸-۱۲.

۱۱۲. ر. ک: تنبیه الامه، ص ۳، ۱۷، ۱۹، ۴۵ و ۶۴.

۱۱۳. همان: ص ۱۰، ۱۸ و بعد.

است. ۱۱۳ چنانکه رجوع حکومت‌های غیر استبدادی هم - از نظر وی - به امر «ولایت» است که ماهیت آن، امانتداری و نگهداری حقوق رعایا بوده ۱۱۴ و مظهر اعلای آن را ولایت ائمه معصومین (ع) و در درجه بعد، ولایت نواب عام امام عصر (عج) تشکیل می‌دهد. ۱۱۵ در واقع، به علت عدم دسترسی امت به ولایت ائمه و فقها در عصر غیبت است که برای تحقق نسبی عدالت، گزینه «مشروطیت» مطرح می‌شود؛ زیرا مشروطه، بر دو بازوی «قانون اساسی» و «مجلس شورای ملی» متکی بوده و وجود این دو در کنار هم، البته با حفظ جهات اسلامی ۱۱۶، بهترین گزینه مقدور را برای پرکردن خلا «عصمت» (یا دست کم، مَلَکَةُ تقوی و عدالت» در حکومت‌ها رقم می‌زند. ۱۱۷

۴. دو رکن اعظم مشروطیت: «آزادی» به معنای رهایی از قید رقیب سیاسی جائران و «مساوات» به معنای تساوی ملت در حقوق مشروع ملی خود با جباران، را از «مقتضیات دین و ضروریات مذهب» تشیع می‌شمارد. ۱۱۸ از نظر او: «قانون مساوات، از اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسات اسلامی، و مبنا و اساس

۱۱۴. به نوشته نائینی: «... رجوع حقیقت سلطنت اسلامی، بلکه در جمیع شرایع و ادیان، به باب امانت و ولایت احد مشترکین در حقوق مشترکه نوعیه، بدون هیچ مزیت برای شخص متصدی [زامدار و حاکم]، و محدودیت آن از تبدل به مستبدانه و تحکم دل‌بخواهانه و قهر، از اظهر ضروریات دین اسلام، بلکه تمام شرایع و ادیان است، و استناد تمام تجاوزات دل‌بخواهانه و حکمرانی‌ها قدیماً و حدیثاً به تقلب و طغیان فراعنه و طواغیت امم [نیز] از واضحات است ...» (تنبیه الامه، صص ۴۴-۴۵).

۱۱۵. همان: ص ۱۲.

۱۱۶. یعنی، عدم مخالفت فصول قانون اساسی با موازین شرع، و نیز حضور جمعی از مجتهدین در مجلس شورای ملی جهت تصحیح و تنفیذ مصوبات نمایندگان. ر. ک:

همان: صص ۱۳-۱۵.

۱۱۷. همان: صص ۱۰-۱۵.

۱۱۸. همان: صص ۳-۴ و ۳۷.

عدالت و روح تمام قوانین است. شدت اهتمام شارع مقدس در استحکام این دومین اساس سعادت امت «روشن بوده و «قیام ضرورت دین اسلام بر عدم جواز تخطی از آن، از بدیهیات است». ۱۱۹ در مورد آزادی، و اهمیت ویژه آن در اسلام، نیز معتقد است که: تسلیم در برابر ظلم مستبدان و حمایت از آنان، «زندقه و الحاد و بدعت» و «شرك به ذات احدیت تقدست اسمائه است در مالکیت و حاکمیت ما یرید و فاعلیت ما یشاء، و عدم مسئولیت عمّا یفعل، الی غیر ذلک از اسماء و صفات خاصه الهیه جلّ جلاله، و غاصب این مقام، نه تنها ظالم عباد و غاصب مقام ولایت است از صاحبش، بلکه به موجب نصوص مقدسه اسلامی - شیعی «غاصب رداء کبریایی و ظالم به ساحت احدیت عزت کبریائه هم خواهد بود». ۱۲۰ متقابلاً «آزادی از این رقیبت خبیثه خسیسه، ... از مراتب و شئون توحید و از لوازم ایمان به وحدانیت» بوده و نجات مردم از این رقیبت و رساندن آنان به «آزادی خدادادی، از اهم مقاصد انبیاء علیهم السلام» است. ۱۲۱ اگر نائینی به نگارش تنبیه الامة دست می زند برای همین است که «مخالفت این زندقه و الحاد را با ضرورت دین اسلام آشکار سازد». ۱۲۲ لذا در نامگذاری کتاب مزبور، «تنبیه امت به ضروریات شریعت و تنزیه ملت [= مذهب] از این زندقه و الحاد و بدعت» را ملحوظ می کند. ۱۲۳

۵. برای آنکه دو اصل حریت (به معنای آزادی از ذلّ عبودیت فراعنه، و مقهوریت در تحت حکومت خودسرانه جائزین) و نیز «مساوات تمام افراد ملت با

۱۱۹. همان: صص ۶۹-۷۰.

۱۲۰. همان: صص ۲۷-۲۸.

۱۲۱. همان: ص ۲۸.

۱۲۲. همان: ص ۵.

۱۲۳. همان: ص ۶.

شخص والی در جمیع حقوق و احکام<sup>۱۲۴</sup> را در سیره انبیاء و دیانت اسلام نشان دهد، حدود ۲۰ صفحه را به ذکر آیاتی از قرآن کریم و نیز سیره و سخنان گهربار رسول اکرم و ائمه معصومین (علیهم السلام) اختصاص می دهد. <sup>۱۲۵</sup> چنانکه برای «شورویّت» در حکومت نیز به آیات متعدد قرآن در این زمینه (نظیر «و شاورهم فی الامر» و «امرهم شوری بینهم» استناد می کند و همچنین، از کلمات معصومین علیهم السلام «آشیروا علی اصحابی» از رسول اکرم و «فلا تکفؤا عن مقالة بحق او مشورة بعدل» از امیرالمؤمنین علیهما السلام) شاهد می آورد. <sup>۱۲۶</sup> سپس در نكوهش علمای متقد و مخالف مشروطه (که همه جا، به ناروا، آنان را با القابی چون «ظالم پرستان عصر» و «شعبه استبداد دینی»! می گوید) می نویسد: «اساس شورویّت» در حکومت (که در عصر قاجار- به علت کوتاهی از دامان معصوم و نیز عدم امکان ولایت فقیه- برای تحقق آن راهی جز تشکیل مجلس شورای ملی وجود ندارد) «به نص کتاب و سنت و سیره مقدسه» معصومین، در اسلام «ثابت و از قطعیات است ...». <sup>۱۲۷</sup>

۶. فرض مسئله را (در اثبات لزوم و مشروعیت استقرار رژیم مشروطه در جامعه اسلامی ایران) همه جا بر کوتاه بودن دست امت از دامان امام معصوم (عج) و نیز عدم امکان تحقق ولایت فقیه (به عللی چون مخالفت و کارشکنی حکومت ها و کلاً عدم مساعدت شرایط و اوضاع با این امر) می گذارد. <sup>۱۲۸</sup> در عین حال، در

۱۲۴. همان: ص ۲۸.

۱۲۵. ر. ك: همان: صص ۱۸-۳۷.

۱۲۶. همان: صص ۵۳-۵۵.

۱۲۷. همان: ص ۵۶.

۱۲۸. نائینی در تنبیه الامه، کراراً از عدم امکان تحقق ولایت فقیه در کشور (به علت مخالفت حکومت های جور) سخن گفته و موضوع لزوم تحدید و تعدیل سلطنت خودکامه و

مورد دورکن اساسی مشروطیت (تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس مبعوثان) شرط می‌کند که مواد قانون اساسی مخالفی با موازین شرع نداشته و در مجلس شورا نیز جمعی از مجتهدین برای تطبیق مصوبات با احکام اسلامی و تنفیذ و لائی آن حضور یابند. ۱۲۹

۷. نائینی، ماهیت و حوزه اختیارات و مسئولیت‌های مجلس شورا را بر امور حسبیه منطبق شمرده و برای توجیه شرعی کار نمایندگان، از دیدگاه رایج بین فقها در امور حسبیه مدد می‌گیرد. از دیدگاه او، نمایندگان مجلس، در حکم اشخاص استبدادی به وسیله استقرار مجلس شورای متشکل از نمایندگان ملت را بر این فرض استوار می‌سازد که: «در این عصر غیبت ... دست امت از دامان عصمت کوتاه [بوده] و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظائف مذکوره هم مغضوب، و انتزاعش [یعنی بیرون آوردن حکومت از چنگ سلاطین و حکام وقت، و سپردنش به دست فقیه] غیر مقدور است» (تنبیه الامه، همان، ص ۴۱ و بعد). همچنین از «عدم تمکن نواب عام بعضاً و کلاً از اقامه آن وظایف ...» (همان، ص ۷۹) سخن گفته و می‌نویسد: «گماشتن قوه و هیئت مسدده [بخوانید: مجلس شورای ملی]، بنا بر اصول مذهب ما طایفه امامیه، قدر مقدور از جانشینی قوه عاصمه عصمت است ...» (همان: ص ۵۷).

۱۲۹. به نظر نائینی: برای تحصیل نسبی عدالت، و برگرداندن سلطنت از وضعیت فرعونی و طاغوتی (استبدادی) موجود به وضعیت نسبتاً اسلامی (ولایی و آمانی) آن، راهی جز استقرار مشروطیت با دورکن مقوم زیر نیست: الف) تدوین قانون اساسی جامع و کامل که حقوق رعیت و تکالیف دولت و سلطنت را (که در واقع، نگهبان و امانتدار حقوق رعایانند) كما هو حقه تعیین و روشن سازد. و البته، فصول این قانون، مخالفی با قوانین شرع نداشته باشد. ب) تشکیل مجلس شورای ملی متشکل از هیئتی از عقلا و دانایان ملت که خبیر به ظرائف سیاست داخلی و خارجی و حقوق مشترک بین المللی و آگاه به وظایف خود و مقتضیات عصر حاضر باشند و ضمن تدوین قوانین لازم برای اداره کشور، بر اعمال دولتمردان نظارت و مراقبت کنند. برای مشروعیت این مجلس نیز ضروری است که جمعی از مجتهدین پارسا یا افراد مآذون از سوی مجتهدان، جهت تصحیح و تنفیذ مصوبات مجلسیان، در مجلس حضور داشته باشند. (ر. ک: تنبیه الامه، صص ۱۳-۱۵ و ۸۶-۸۸ و ۹۸-۱۰۲).

دیندار و پارسای جامعه (عدول مؤمنین) اند که، طبق نظر عموم فقهای شیعه، در صورت عدم امکان اقامه «امور حسبیه» توسط فقیه جامع الشرایط، واجب است تصدی این امور را بر عهده گیرند. و بر همین اساس (با توجه به عدم مساعدت اوضاع و شرایط ایران در عصر قاجار با تحقق امر ولایت فقیه) نوبت به دخالت نمایندگان مردم در امور سیاسی - اجتماعی می‌رسد و دخالت آنان در این عرصه به منظور تقلیل ظلم و تعدیل عملکرد حکام مستبد، امری ضروری و مشروع می‌گردد. به نظر نائینی، همین مقدار برای مشروعیت کار نمایندگان کافی است، مع الوصف، برای احتیاط بیشتر جهت حفظ و رعایت جنبه شرعی - ولایتی کار مجلس شورا اقتضا می‌کند که «اصل انتخاب و مداخله» نمایندگان مجلس در امور کشور «به اذن مجتهد نافذ الحکومه» صورت گیرد، یا اینکه «هیئت مبعوثان [مجلس شورای ملی] به طور اطراد و رسمیت» مشتمل «بر عده‌ای از مجتهدین عظام» باشد که به «تصحیح و تنفیذ آراء صادره» از سوی مجلسیان اقدام کنند، همان گونه که اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه به این نکته تصریح دارد.<sup>۱۳۰</sup>

وی در پاسخ به این سؤال که: در عصر غیبت، با توجه به کوتاه بودن دست امت از دامان معصوم و عدم مساعدت شرایط با تحقق ولایت فقیه، چه باید کرد؟ متوسل به مفاهیم درون دینی و شیوه استدلال رایج فقهی نظیر لزوم اجرای نهی از منکر در حدود امکان و ضرورت اقامه وظایف حسبیه توسط فقها و در درجه بعد: عدول مؤمنین و حتی مسلمانان فاسق می‌شود و استقرار مجلس شورای ملی برای نظارت و مراقبت در کار دولت و دربار را جایگزین مشروع و مقدوری برای اعمال مستقیم ولایت توسط فقیهان می‌شمارد<sup>۱۳۱</sup> و معتقد است که مجلس شورای ملی، گذشته از آنکه (به شرحی که گذشت) ماهیت صد درصد ظالمانه و غاصبانه

۱۳۰. همان: ص ۷۹.

۱۳۱. همان: صص ۴۶-۴۸.

حکومت استبدادی را تا حدود زیادی تعدیل می‌کند، «در عنوان امر به معروف و نهی از منکر و حفظ ناموس و اعراض و اموال مسلمین و دفع تطاول ظالمین هم، مندرج است» و علاوه بر این «موجب حفظ بیضه اسلام و صیانت حوزه مسلمین... از استیلاء کفار» شده و از این حیث هم تشکیل آن، «از اهم فرائض خواهد بود». ۱۳۲

نائینی کلام خویش را چنین خلاصه می‌کند: با توجه به مقدماتی که گذشت، مبنی بر:

۱. استوار «بودن نحوه سلطنت اسلامی» (نفی دیکتاتوری و استقرار شورویّت در اداره امور کشور اسلامی) در عصر ما به «دو رکن مقوم» آن یعنی تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی،

۲. «مسئولیت مترتبه بر... دو اصل مبارک حریت و مساوات»،

۳. و اینکه برای ملکه عصمت در متصدیان، در حال حاضر نسبتاً بدیلی جز تفکیک قوای سه گانه از یکدیگر وجود ندارد، «ماخوذ بودن تمام این مبانی - پس از ردّ هر یک از فروع به اصل خودش از شرع قویم اسلام - چقدر بدیهی» است. ۱۳۳

بدین گونه، چنانکه مشاهده می‌شود، نائینی در بحث خود، به شیوه فقیهان، جای جای به ادله اربعه فقهی (کتاب، سنت، اجماع و عقل، بویژه «نص کتاب و سنت و سیره مقدسه» معصومین)، به مقتضیات دین و ضروریات مذهب، و به اصول و قواعد اسلامی (امر به معروف و نهی از منکر، ضرورت حفظ بیضه اسلام) همان: ص ۴۹ و ۵۰. همو در جای دیگر، در دفع شبهه شرعی حرمت دخالت مردم در حوزه ولایت فقها، مجدداً از مقولانی چون اصل نهی از منکر و لزوم تصدی امور حسبیه توسط افراد غیر فقیه در صورت عدم امکان این امر برای فقیه مدد می‌گیرد (همان: صص ۷۸-۷۹). تفصیل مطلب نائینی در این باره، به زودی خواهد آمد.

۱۳۳. همان: صص ۵۸-۵۹.

اسلام، لزوم اقامه امور حسبیّه، امامت معصوم، ولایت فقیه، و ... ) استناد می کند و بحث او، در ساختار و محتوا، کاملاً فقهی و اصولی است. (بی جهت نیست که آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی در تقریظی که بر تنبیه الامه دارند و در آغاز آن کتاب آمده، مباحث تنبیه الامه را اثباتگرِ مأخوذ بودن اصول مشروطه از دیانت اسلامی قلمداد می کنند<sup>۱۳۴</sup>). اگر هم نائینی در جایی از ضرورت و بداهت عقلی سخن می گوید، مصداق «دلیل عقلی» است، که می دانیم در فقه شیعه به عنوان یکی از منابع و ادله اربعه فقهی (در شکل‌های گوناگون: مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه)<sup>۱۳۵</sup> مطرح و مورد استناد فقهای ۱۳۴. خراسانی می نویسد: «سزاوار است که ان شاء الله تعالی به تعلیم و تعلم و تفهیم و تفهم آن، مأخوذ بودن اصول مشروطیت را از شریعت محقه استفاده و حقیقت کلمه مبارکه «بمواالاتکم علمنا الله معالم دیننا و اصلح ما کان فسد من دنیانا» را به عین الیقین ادراک نمایند». مازندرانی خاطر نشان می سازد: «رساله شریفه تنبیه الامه ... برای تکمیل عقاید و تصدیق وجدانی مسلمین به مأخوذ بودن تمام اصول و مبانی سیاسیه از دین قویم اسلام کافی و فوق مأمول است ... ». عجیب است که آقای امامی، خود، در صفحات ۲۰۰ به بعد شماره ۵۴ مجله فقه اهل بیت (ع)، به بسیاری از مطالب فوق، و حتی به تقریظ آخوند خراسانی بر تنبیه الامه، اشاره و تصریح دارد (فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۴، ص ۱۹۹، پاورقی ۲) و در عین حال از عدم اصرار نائینی بر انطباق مفاهیم مدرن بر اصول فقهی، سخن می راند!

۱۳۵. چنانکه می دانیم، دلیل عقلی (که مستقلاً، و در عرض کتاب و سنت، به عنوان یکی از ادله اربعه فقهی از آن یاد می شود) به معنای هر حکم عقلی است که موجب یقین به حکم شرعی شود یا هر گزاره عقلی که به وسیله آن، بتوان به یقین به حکم شرعی دست یافت، و به تعبیری دیگر: حکم عقل نظری به ملازمه میان حکم ثابت شرعی یا عقلی با حکم شرعی دیگر، نظیر حکم عقل به «استحاله تکلیف بلایان» که لازمه اش حکم شارع به برائت ذمه مؤمنین است در موارد فقدان نص شرعی. دلیل عقلی، خود به دو بخش «مستقلات عقلیه» و «غیر مستقلات عقلیه» (یا استلزامات عقلیه) تقسیم می شود، که مراد از اوکی (مستقلات عقلیه) قیاسات منطقی است که صغری و کبری آن، هر دو، عقلی باشد و مراد از دومی

اصولی قرار دارد. چنانکه تمسک به «سیره یا بنای عقلا» (به معنای امورِ مورد پذیرشِ جمیع عقلا در تمامی اقوام و ملل، نظیر قاعده «قبح عقاب بلا بیان» یا «اعتماد به خبر ثقه» یا «مالک شمردن افراد ذوالید» نیز در مباحث اصولی و فقهی، جای خود را داشته و از سوی فقها، فراوان به آن استناد می شود.

با ملاحظه آنچه گذشت، اینک بخوبی می توان دوری و بیگانگی این گونه ادعاهای آقای امامی از شیوه سخن و استدلال نائینی را دریافت که می گوید: «نائینی در مواجهه با مفاهیم حقوقی جدید، دیدگاهی عقل گرا ارائه می دهد و خود را از چارچوب های بسته رها می سازد. او بعد از احرازِ ضرورتِ عقلیِ برخی از مفاهیم حقوقیِ دنیای مدرن، اصرار بر انطباق آنها بر مفاهیم فقهی ندارد و بدین سان از دیدگاه توقیفی بودن عقود فاصله می گیرد». یا: «مبانی نظریه نائینی در باب حکومت مشروطه ... کاملاً برون فقهی و مبتنی بر اصول عقلی است!» یا: «استناد نائینی به مفهوم غضب، خروج از شیوه های استدلال عقلی و بهره گیری از پیش فرض ها و مفاهیم فقهی محض به شمار نمی آید».

ب) در دو جمله اخیر، آقای امامی چنان از «اصول عقلی» و «شیوه های استدلال عقلی» سخن می گوید که گویی امری «کاملاً برون فقهی» بوده و استفاده از «شیوه های استدلال عقلی» با «بهره گیری از پیش فرضها و مفاهیم فقهی محض» تعارض دارد! در حالی که چنین نیست و آشنایان با فقه شیعه خوب می دانند که «عقل»، یکی از مبانی و ادله اربعه فقه است و فقها در مباحث و استدلال های فقهی

> (غیر مستقلات عقلیه) قیاساتی که تنها یکی از دو مقدمه آن، عقلی و دیگری شرعی باشد. بعضی از اهل نظر، مستقلات عقلیه را منحصر در مسئله تحسین و تقبیح عقلی (قضایای مشهوره و آراء محموده) می دانند، و غیر مستقلات عقلیه نیز در مسائلی همچون: مقدمه واجب (حکم عقل به وجوب مقدمه در هنگام وجوب شرعی ذی المقدمه) کاربرد دارد. تفصیل بیشتر مسئله را بایستی در دانش اصول فقه، و کتب مبسوط این علم، نظیر «اصول الفقه» مرحوم مظفر، جستجو کرد.

خود، فراوان به دلیل عقل استناد می‌کنند و طرح موضوع مستقلات عقلیه (همچون حسن عدل و قبح ظلم)، غیر مستقلات عقلیه (همچون مقدمه واجب و اجزاء) و «بنای عقلا» (همچون قبح عقاب بلا بیان) در فقه و اصول، کاربردی وسیع دارد. خوب است آقای امامی نشان دهند که نائینی در تنبیه الامه، کجا و چگونه بحثی عقلی کرده که کاملاً به اصطلاح جنبه برون فقهی داشته و به هیچ وجه قابل تحویل به مباحث فقهی و اصولی نیست؟

از آنچه گفتیم، نادرستی این ادعای آقای امامی نیز روشن می‌شود که می‌گوید:

نائینی پس از اثبات ضرورت عقلی حکومت در زندگی اجتماعی انسان‌ها برای حفظ مصالح نوعیه آنان، این نتیجه عقلی را می‌گیرد که دایره اختیار و سلطه هر حکومتی، می‌بایست محدود به همان مصالح نوعیه‌ای باشد که مقتضی حکومت بوده است و از همین جا میان حکومت مستبد و مشروطه فرق می‌نهد و حکومتی را که حوزه اختیارات و تصرفاتش بیش از حد مصلحت نوعی مردم باشد، حکومت تملیکیه و مستبده می‌خواند و حکومتی را که سلطنتش در چارچوب مصالح نوعیه مردم باشد، مشروطه می‌نامد. تردیدی نیست که این استدلال - فارغ از اینکه تا چه حد مورد پذیرش مکتب‌های مختلف در حقوق اساسی جدید باشد - استدلالی عقلی است و مبتنی بر قبول پیش فرض‌ها و اصول موضوعه در فقه نیست.

زیرا تمسک به عقل مستقل و دریافت‌ها و داوریه‌های آن، امری کاملاً رایج در مباحث اصولی و فقهی بوده و بنابراین از پیش فرض‌ها و اصول موضوعه این دو علم بیرون نیست. ۱۳۶

۱۳۶. مثلاً در جلد دوم کفایه، در مبحث قطع می‌خوانیم: لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلاً... و کونه موجباً لتنجز التكلیف الفعلی فیما اصاب باستحقاق الذم والعقاب

ج) امامی، نائینی را به عدم اصرار بر انطباق مفاهیم حقوقی مدرن بر مفاهیم

علی مخالفته و عذراً فیما اخطأ قصوراً... و صریح الوجدان به شاهد و حاکم فلا حاجة الى مزيد بیان و اقامة برهان... (کفایه الاصول، با حواشی مرحوم مشکینی، خط طاهر خوشنویس، از انتشارات کتابفروشی اسلامیة، تهران، بی تا، ۸/۲). فهل یوجب استحقاقها (ای استحقاق العقوبة) فی صورة عدم الاصابة على التجری بمخالفته و استحقاق المثوبة على الانقیاد بموافقته او لا یوجب شيئاً؟ الحق أنه یوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته و دمه على تجریه (همان: ص ۱۰). و لا یخفی ان فی الآيات و الروایات شهادة على صحة ما حکم به الوجدان الحاکم على الاطلاق فی باب الاستحقاق (استحقاق المتجرى) للعقوبة و المثوبة (همان: ص ۱۷). ثم لا یذهب عليك أنه لیس فی المعصية الحقيقية الا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة و هو هتك واحد فلا یوجه لاستحقاق عقابین متداخلین كما توهم، مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا توجب الا عقوبة واحدة... (همان: ص ۱۸). انه قد عرفت ان القطع بالتکلیف اخطأ او اصاب یوجب عقلاً استحقاق المدح و الثواب او الذم و العقاب من دون ان یؤخذ شرعاً فی خطاب... (همان صفحہ). لا تفاوت فی نظر العقل اصلاً فیما یترتب على القطع من الآثار عقلاً بین ان یكون حاصلًا بنحو متعارف و من سبب ینبغی حصوله منه او غیر متعارف لا ینبغی حصوله منه كما هو الحال غالباً فی القطع، ضرورة ان العقل یرى تنجز التکلیف بالقطع الحاصل ممّا لا ینبغی حصوله... (همان: ص ۳۱). یا در بحث حجیت ظن می خوانیم: ان فی مخالفة المجتهد لما ظنّه من حکم الوجوبی او التحريمی مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم. اما الصغری... و اما الكبرى فلا استقلال العقل بدفع ضرر المظنون و لولم نقل بالتحسين و التقيح... (همان: ص ۱۰۸). یا در مبحث انسداد می خوانیم: دليل الانسداد؛ و هو مؤلف من مقدمات مستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة او كشفاً على ما تعرف و لا یکاد یستقل بها بدونها... (همان: ص ۱۱۴). و نیز: تنبیه: لا یبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة الى مثل السند او الدلالة او جهة الصدور مهما امکن فی الروایة، و عدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سدّ بابه فيه بالحجة من علم او علمى... (همان: ص ۱۵۱). یا در مبحث براءة، در بخش استدلال به دليل عقل بر اصل براءة می خوانیم: و اما العقل فإنه قد استقل بقبح العقوبة و المواخذة على مخالفة التکلیف المجهول بعد الفحص و الیاس عن الظفر بماکان حجة علیه فأنهما بدونها عقاب بلا بیان و مؤاخذة بلا برهان و هما قبیحان بشهادة الوجدان... (همان: ص ۱۷۹). و نیز: إن قلت: ... العقل یستقل بقبح الاقدام على

فقهی، و دوری از دیدگاه توقیفی بودن عقود متهم ساخته و «یکی از نمونه‌های» این رویکرد را «دیدگاه او دربارهٔ مجلس» می‌داند و ادعا می‌کند که: نائینی پس از «اثبات انطباق عقد وکالت بر انتخاب نمایندگان» و ردّ سخن مخالفان این حقیقت، «در نهایت چنین انطباقی را هم لازم نمی‌داند و ضرورت عقلی تشکیل مجلس را با هدف محدود کردن قدرت حکومت و نظارت بر آن، کافی در مشروعیت آن می‌شمارد و می‌گوید: «بعد از صحت اصل مطلب و لزوم گماشتن هیئت مذکوره، از انطباق و عدم انطباق آن به باب وکالت شرعیه جز مناقشهٔ لفظیه و از باب حقیقت یا مجاز بودن اطلاق وکالت در این باب، چه اثر و محذور دیگری مترتب تواند بود؟»

به رغم این ادعا، باید گفت:

اولاً، اگر نائینی انطباق عقد شرعی وکالت بر انتخاب نمایندگان را لازم نمی‌داند، نه از آن رو است که به قول امامی: اصرار بر انطباق مفاهیم حقوقی جدید بر مفاهیم فقهی نداشته و قائل به توقیفی بودن عقود نیست، بلکه از این روست که «ضرورت و مشروعیت» مشروطه و مجلس شورا را از طریق دیگری قابل اثبات می‌داند که از جملهٔ آنها: لزوم منع از تجاوزات حکام به حقوق مردم (به عنوان مصداقی از اصل «نهی از منکر» و جواز بل ضرورت شرعی تصدّی امور حسبیه توسط عدول مؤمنین (در فرض عدم امکان تصدّی ولیّ فقیه) است<sup>۱۳۷</sup> که می‌دانیم هر دو از اصول کهن و مشهور فقهی‌اند، طبعاً با فرض ثبوت ضرورت و مشروعیت وجود مجلس از این راه‌ها، نیازی به اثبات شرعیت مجلس از طریق - مثلاً - انطباق آن با عقد شرعی وکالت نخواهد بود. این جملهٔ نائینی که می‌گوید:

> مالا یؤمن مفسدته او أنّه کالاقدام علی ما علم مفسدته کما استدلل به شیخ الطائفة قدّس سرّه علی انّ الاشیاء علی الحظر او الوقف، قلت: استقلاله بذلک ممنوع و السند شهادة الوجدان و مراجعة دیدن العقلاء من اهل الملل و الادیان حیث أنّهم لایحترزون ممّا لا تؤمن مفسدته و لایعاملون معه معامله ما علم مفسدته ... (همان: صص ۱۸۱-۱۸۲).

۱۳۷. تنبیه الامه، صص ۷۸-۸۰.

«بعد از صحت اصل مطلب و لزوم گماشتن هیئت مذکوره، از انطباق و عدم انطباق آن به باب وکالت شرعیه جز مناقشه لفظیه و از باب حقیقت یا مجاز بودن اطلاق وکالت در این باب، چه اثر و محذور دیگری مترتب تواند بود؟»، دقیقاً در همین راستا و ناظر به همین بی نیازی است.

ثانیاً، این سخن آقای امامی که مدعی است: نائینی «ضرورت عقلی تشکیل مجلس را با هدف محدود کردن قدرت حکومت و نظارت بر آن، کافی در مشروعیت آن می شمارد»، گزارشی دقیق از سخن نائینی نبوده و حتی تا حدودی گمراه کننده است. درست این است که بگوییم: این فقیه متضلع اصولی، مشروعیت تشکیل مجلس (با هدف تعدیل حکومت ظالمانه و استبدادی) و عدم حرمت دخالت مردم در حوزه ولایت فقها را با چند مقدمه شرعی - عقلی به اثبات می رساند:

۱. اصل سلطنت اسلامی، به شهادت آیات و روایات اسلامی (همچون وشاورهم فی الامر و کلام مولا علی علیه السلام در نهج البلاغه: فلا تکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل) شورایی است.

۲. مردم از حیث مالیاتی که «برای اقامه مصالح لازمه» به دولت می دهند «حق مراقبت و نظارت» بر کار دولتمردان را (که امانتدار بیت المال اند) دارند.

۳. طبق اصل نهی از منکر، واجب است که مردم، تعرض و تجاوز دولتمردان به حقوق خود را به هر وسیله که ممکن شود دفع کنند.

۴. در زمان ما، امکان تحقق ولایت فقیه وجود ندارد و همان گونه که فقهای شیعه عموماً معتقدند، در صورت عدم امکان ولایت فقیه، بار اقامه امور حسیه به دوش دیگران (عدول مؤمنین و حتی فساق مسلمین) می افتد.

جهات چهارگانه یاد شده، از نظر نائینی، شرعاً مستلزم دخالت مردم در امور کشور است که بهترین شیوه انجام آن نیز - از دیدگاه او - انتخاب نمایندگان مجلس

شورا جهت تدوین دستورالعمل برای دولت و سلطنت و نظارت بر کار آن دو می‌باشد. نائینی در عین حال مطرح می‌کند که احتیاط بیشتر برای «مشروعیت کامل» کار مجلسیان، اقتضا می‌کند که «اصل انتخاب و مداخله» و کلاً «به اذن مجتهد نافذ الحکومه» صورت گیرد یا «عده ای از مجتهدین عظام برای تصحیح و تنفیذ آراء صادره» رسماً در مجلس حضور داشته باشند، همان گونه که اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه، متضمن این نکته است.<sup>۱۳۸</sup> می‌بینید که ماده و صورت استدلال نائینی، کاملاً فقهی و اصولی است.

د) ادعای آقای امامی مبنی بر عدم اصرار نائینی به انطباق مفاهیم جدید غربی بر مفاهیم فقهی و اینکه وی «ضرورت عقلی تشکیل مجلس را با هدف محدود کردن قدرت حکومت و نظارت بر آن، کافی در مشروعیت آن می‌شمارد» و «مبانی نظریه نائینی در باب حکومت مشروطه... کاملاً برون فقهی و مبتنی بر اصول عقلی است»، متعارض با سخنان خود او به نظر می‌رسد که پیشتر در همین مقاله آورده است. نظیر این سخن که می‌گوید:

نائینی... قانون و مجلس شورای ملی را دو جانشین میسور برای ملکه عصمت در عصر غیبت معرفی می‌کند. آن گاه در صدد انطباق مجلس شورا یا همان پارلمان بر آموزه های دینی می‌آید و پس از بررسی برخی از آیات و روایات مربوط به مشورت، به تطبیق آنها بر «همین شورای عمومی ملی» که خواسته مشروطه خواهان بود، می‌پردازد و آن را مصداق کاملی برای این گونه فرمان ها و توصیه های قرآنی و روایی می‌یابد و تأسف می‌خورد که «به

۱۳۸. همان: صص ۷۹-۷۸. بنابراین باید سخن آقای امامی را این گونه، با افزودن مطلب داخل کروشه زیر، تکمیل (و تصحیح) کرد که: نائینی «ضرورت عقلی تشکیل مجلس را با هدف محدود کردن قدرت حکومت و نظارت بر آن، [البته با فرض عدم امکان یا تمکن فقها از اقامه ولایت]، کافی در مشروعیت آن می‌شمارد».

جای آنکه شورای عمومی ملی را هذبه بضاعتنا ردّت الینا بگوئیم، با  
اسلامیت مخالفش می شماریم. ۱۳۹

در این بخش از مقاله، آشکار خواهیم کرد که نائینی چگونه می کوشد  
مفاهیم و عقلانیت حقوق اساسی در جهان مدرن را که در بسیاری از موارد،  
آگاهی کاملی از آنها نداشت، با مفاهیم کتاب و سنت تطبیق دهد... ۱۴۰

و نیز این سخن که می نویسد: نائینی در مورد «تفکیک قوا» «به فرمان  
امیرمؤمنان (ع) به مالک اشتر استشهد می کند که چگونه آن حضرت، اصناف و  
طبقات مختلف کارگزاران حکومت را بر اساس وظایف گوناگونی که بر عهده  
دارند، از یکدیگر جدا ساخته است». ۱۴۱ چنانکه در مورد «آزادی» نیز که آن را به  
«رهایی از استیلا و قیمومیت حکومت های مستبد و خودکامه» تفسیر کرده و «از  
مراتب توحید و از لوازم ایمان به وحدانیت خداوند در مالکیت و حاکمیت مطلق»  
می شمارد، «برای مدّعی خویش به آیات و روایات و سیره اولیای معصوم (ع)  
استشهد می کند...». ۱۴۲

مهمتر از همه، این سخن که می نویسد:

شکی نیست تفسیری که نائینی از آزادی و مساوات ارائه می دهد و می کوشد  
آن را مطابق فهم غربیان از این دو مفهوم نشان دهد... تفاوت های  
چشمگیری با مفهوم آزادی و مساوات در فرهنگ مدرن غرب دارد. نائینی از  
آزادی و به خصوص مساوات درکی دارد که در چارچوب فرهنگ، آیین و  
مذهب حاکم در جامعه است و در سایه آنها تفسیر می شود. به عبارت

۱۳۹. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۴، ص ۲۰۷.

۱۴۰. همان: ص ۱۹۹.

۱۴۱. همان: صص ۲۱۰-۲۱۱.

۱۴۲. همان: ص ۲۰۴.

دیگر، نگاه درون دینی به آنان دارد و از این رو، آزادی و مساوات در دیدگاه

او محکوم به قوانین دین هستند ... ۱۴۳

ه) آقای امامی، این ادعای نائینی در تنبیه الامه را 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» دارند» با رویه نائینی در همان کتاب که «در مقام اثبات اصول مشروطه در صدد ارائه دلایل عقلی بر می آید!»، معارض می بیند و می نویسد: «تردید نیست که وجود راه های عقلی - بنا بر ادعای نائینی - برای اثبات اصول مشروطه، این ادعا را که آنان با اندیشه قادر به دستیابی به این اصول نبوده اند و ضرورتاً آن را از منبع وحی و اسلام گرفته اند، مردود می سازد»، ۱۴۴ در حالی که این ایراد نیز بر نائینی وارد نمی نماید؛ زیرا اولاً چنانکه گذشت، استدلالات عقلی نائینی در تنبیه الامه، جزئی انفکاک ناپذیر از کل استدلالات فقهی - اصولی او بوده و همه جا قرین بلکه عجین به استشهادات وی به کتاب و سنت معصومین و اصول اسلامی و اجماع فقها است. ثانیاً نائینی، عقل بشری را در دست یابی به اصول تمدن و سیاست اسلامی - بدون پرتوگیری و استمداد از وحی - قاصر می شمارد، نه در فرض استمداد از وحی؛ و فرض مسئله این است که نائینی بهره مند از عقلی است که در پرتو ارشادات کتاب الهی و سنت معصومین علیهم السلام، پرورش یافته و غنی سازی شده است.

نکته دوم:

بر آراء دکتر سروش، از دیدگاه صاحب نظران ژرف بین اسلامی، انتقادات و

۱۴۳. ر. ک: همان: صص ۲۰۵-۲۰۶. آقای امامی، همین نکته را در مورد دیدگاه های نائینی

راجع به قانون و مجلس شورا و تفکیک قوا نیز صادق می داند و معتقد است نائینی از آنها

تفسیری متناسب با اصول اسلامی ارائه داده است (همان: صص ۲۰۷ و ۲۱۰-۲۱۱).

۱۴۴. همان: صص ۱۹۹-۲۰۰.

خداشه‌های جدی و اصولی بسیاری وارد است که حقیر نیز با آنان قویاً هم عقیده‌ام. مع الوصف باید بگویم سخنانی که آقای امامی در نقد بر سروش آورده‌اند، بعضاً خالی از نقاط تأمل نیست:

۱. آقای امامی می‌نویسد: «مفهوم غضب در فقه نیز - بر خلاف آنچه سروش می‌پندارد - دارای تعریف و مفهومی غیر عرفی و غیر عقلایی نیست و به اصطلاح فقهی، دارای «حقیقت شرعی» نیست، بلکه غضب در فقه به همان معنای عرفی و عقلایی آن به کار می‌رود؛ هر چند ممکن است بعضی از مصادیق غضب در عرف و شرع متفاوت باشند. از این رو، استناد نائینی به مفهوم غضب، خروج از شیوه‌های استدلال عقلی و بهره‌گیری از پیش‌فرضها و مفاهیم فقهی محض به شمار نمی‌آید».

به رغم این سخنان، باید گفت که اولاً در آثار و ابیات فقه‌ها، شیوه‌های استدلال عقلی، کاملاً در پیش‌فرض‌ها و مفاهیم فقهی، مندمج و مندرج است. ثانیاً مراد نائینی از غضبی که در جای‌جای تنبیه‌الامه (جهت محکومیت استبداد و اثبات مشروطه) از آن دم زده و کراراً آن را در «ماده» استدلال‌های خود در آن کتاب لحاظ می‌کند، علاوه بر غضب حقوق مردم، غضب حق امام معصوم (و ولیّ فقیه) و پیش و بیش از آن اغتصاب ردای کبریائیت الهی، توسط حکام ظالم و مستبد است؛ و اینها چنانکه می‌دانیم کاملاً دارای مضمون و جنبه‌ای دینی (اسلامی - شیعی) و از «پیش‌فرضها و مفاهیم فقهی محض» اند. نائینی می‌پرسد: «... در این عصر غیبت که دست‌امت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب، و انتزاعش [یعنی بیرون آوردن حکومت از چنگ سلاطین، و سپردن آن به دست فقیه] غیر مقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی [یعنی سلطنت ظالمانه و استبدادی] که ظلم زائد و غضب اندر غضب است به نحوه ثانیه [سلطنت مشروطه] و تحدید استیلاء جوری به قدر

ممکن واجب است و یا آنکه مغضوبیت موجب سقوط این تکلیف است؟»<sup>۱۴۵</sup>  
سپس در پاسخ به این سؤال، پس از ذکر مطالبی چند، می نویسد:

چون این سه مطلب مبین شد، مجال شبهه و تشکیک در وجوب تحویل سلطنت غاصبه از نحوه اولی به نحوه ثانیه - با عدم معذورت آئید از آن - باقی نخواهد بود؛ چه، بعد از آنکه دانستی که نحوه اولی [= سلطنت مستبدانه] هم اغتصاب رداء کبریایی عزّ اسمه و ظلم به ساحت اقدس احدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت صلوات الله علیه و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم در باره عباد است، به خلاف نحوه ثانیه [= سلطنت مشروطه] که ظلم و اغتصابش فقط به مقام مقدس امامت راجع و از آن دو ظلم و غضب دیگر خالی است؛ پس حقیقت تحویل و تبدیل سلطنت جائزه عبارت از قصر و تحدید استیلاء جوری و ردع از آن دو ظلم و غضب زائد خواهد بود...<sup>۱۴۶</sup>

۲. سخن دکتر سروش مبنی بر اینکه: «در سراسر فقه ما، به اندازه یک ورق راجع به حقوق بشر بحث نشده است»، هم درست است و هم درست نیست.

درست نیست، زیرا در جای جای فقه شیعه، از حقوق انسان ها در عرصه های گوناگون فردی و اجتماعی (همچون حق ملکیت، حق زوجیت، حق انجام معاملات تجاری و فسخ آن، حق هبه و بخشش معوض و غیر معوض، حق وصیت، حق ارث، حق تصرفات معقول و مشروع در جان و مال خود، و حق

۱۴۵. تنبیه الامه، همان، صص ۴۱-۴۲.

۱۴۶. همان: ص ۴۷. از همین روست که از دیدگاه نائینی، در فرض استقرار سلطنت مشروطه نیز، دامن حکومت مطلقاً و تماماً از لوث غصیبیت پاک نمی شود، زیرا در این رژیم، غضب حق امام، همچنان باقی است، و مشروطیت همچون کنیز سیاه پوستی است که دستش هم چرکین و آلوده به سیاهی باشد و روشن است که اگر دستش را بشویند، باز هم سیاهی ذاتیش باقی است (همان: صص ۴۸-۴۹).

دفاع از مال و جان و ناموس و فرزند و خانه و میهن) بحث شده است و برخی از کتب فقهی همچون حدود و دیات، اساساً به بیان کیفرها و مجازات مالی و جانی کسانی اختصاص دارد که به حقوق انسان‌ها (اعم از مال و جان و آبرو و ...) تجاوز کرده و آزادی و امنیت فرد و جامعه را سلب می‌کنند.

مروری اجمالی بر آثاری چون «رسالة الحقوق» امام سجاد علیه السلام نشان می‌دهد که چگونه حتی دست و پا و اعضا و جوارح آدمی نیز در اسلام، دارای حقوقی بوده و پاسداشت از این حقوق، تکلیف شرعی صاحبان آنها است. عموم رساله‌های عملیه مراجع، در باب تیمم، تصریح دارند که چنانچه مقدار آبی که برای وضو یا غسل در اختیار فرد مؤمن قرار دارد، در حدی است که تنها تکافوی گرفتن وضو یا غسل را می‌کند و در آن حال، حیوانی وجود دارد که تشنه است و خوف آن است که اگر به وی آب نرسد از تشنگی می‌میرد، باید آن آب را به حیوان تشنه داد و به جای وضو یا غسل، تیمم کرد.

مرحوم صاحب جواهر، در کتاب مشهور خود: جواهر الکلام، باب نکاح، آخر «نفقات»، فصلی را به حقوق حیوانات اختصاص داده و ضمن آن، از جمله آورده است:

تهیه وسائل زندگی برای حیوانی که تحت تصرف قرار گرفته (چه ماکول اللحم و چه غیر آن، چه قابل انتفاع و چه غیر آن) واجب است. مقصود از این وسائل، تمام اموری است که حیات به آنها بستگی دارد، اعم از خوراک و پوشاک و آشامیدنی و مسکن و دوا و غیره. ضمناً این امور، کمیت و کیفیت مشخصی نداشته بلکه تابع احتیاجات زمانی و مکانی و اختلاف انواع خود حیوانات است. ۱۴۷

۱۴۷. نقل از منابع فقه، محمدتقی جعفری، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۴۹، صص ۱۶۷-۱۷۰. برای «حقوق حیوانات در فقه اسلامی»، همچنین ر. ک: مقاله محققانه آقای ابوالقاسم مقیمی حاجی، با همین عنوان، در فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، سال ۱۲، ش ۴۸، زمستان ۱۳۸۵، صص ۱۳۸-۱۹۵.

فقهی که این گونه به تعیین و حفظ حقوق انسان‌ها، بل حیوانات، اهتمام جدی دارد، چگونه در مورد آن می‌توان گفت که «در سراسر فقه ما، به اندازه یک ورق راجع به حقوق بشر بحث نشده است»؟

سخن آقای سروش، اما، از جهتی نیز می‌تواند درست باشد؛ زیرا «حقوق بشر»ی که در فرهنگ و تمدن مدرن غربی مطرح است (و سروش نیز چشم به آن دارد) معنا و مبنایی اومانیستی، لیبرالیستی، و سکولاریستی دارد و آزادی دینی و تساوی حقوقی که در همان مواد نخستین منشور جهانی حقوق بشر مطرح شده، نافی «ولایت دینی» و «احکام تفاوت بنیان شرعی» است. چنین حقوق بشری طبیعتاً در اسلام - و طبعاً در فقه اسلامی - مطرح نیست و اساساً نمی‌تواند مطرح باشد. در واقع، اسلام، خود، حقوق بشر (وبهتر است بگوییم: حقوق انسان) خاص خود را دارد که در همه جا قابل انطباق با حقوق بشر سکولار غربی نیست و میان مبانی «حقوق انسان» این دین با اصول موضوعه «حقوق بشر» غربی، تفاوت‌های بعضاً اساسی و بنیادینی وجود دارد که شرح آن از ظرفیت محدود این نوشته خارج است.<sup>۱۴۸</sup>

۱۴۸. اجمالاً باید گفت که: اولاً نوع تعریف و تفسیر اسلام از هویت «انسان»، و شتون و ساحات گوناگون، و مبادی و غایات این موجود شگفت، با تعریف و تفسیر غرب (غرب اومانیست / سکولاریست) از این امور، تفاوت جدی دارد. «انسان»، در تعریف غرب، موجودی است تک‌ساختی و مادی، و در واقع، «حیوانی تکامل یافته»، ولی در تعریف اسلام، موجودی است ذات‌الابعاد و دارای ساحات گوناگون ملکی و ملکوتی / خاکی و افلاکی / خلقی و ربّانی؛ و به لحاظ ساحت قدسی و معنوی (عقلانی / روحانی) خود، موجودی است کاملاً متمایز و ممتاز از حیوانات. در حقیقت، غرب پس از رنسانس، عملاً بنای فرهنگ و تمدن خویش را بر نادیده گرفتن ساحات غیبی و ملکوتی و اخروی انسان گذاشته و این موجود و اهداف و نیازهایش را در امور مادی و شهوی خلاصه کرده است. ثانیاً مقاصد و غایاتی که اسلام برای انسان، و جایگاه وجودی و سیر استکمالی و جاوید او در جهان هستی، قائل است، با غایاتی که غرب برای انسان در نظر گرفته، زمین تا آسمان

عذر دکتر سروش، البته، خواسته است، چه، او دلبسته فرهنگ غرب بوده و مستقیم و غیر مستقیم، همه چیز را از منظر آن فرهنگ می بیند و تحلیل می کند. اما جناب امامی، که نشان داده از شجاعتی در خور تحسین در برخورد نقادانه با غرب و روشنفکران غرب باور برخوردار است<sup>۱۴۹</sup>، معلوم نیست چرا در اینجا منفعلانه با موضوع برخورد می کند و به جای آنکه در اصول موضوعه و مبانی نظری مفاهیم حقوقی غرب، عالمانه چون و چرا کند، می کوشد نائینی و دیدگاه های وی را (به نحوی) معزل از فقه، و دنباله روی مفاهیم غربی، نشان دهد؟<sup>۱۵۰</sup>

> تفاوت دارد. اسلام به سعادت و کمال آدمی، و هدایت او به این مقصد عالی، می اندیشد و برای تحقق این امور، برنامه ریزی عمیق و جامع می کند و طبعاً «حقوق» و «تکالیف» او را در این بستر گسترده و افق بلند می بیند و جستجو می کند. اما غرب، حد اکثر، تمنیات جسمی و شهوی او را مد نظر قرار داده و هیچ التفاتی به ساحت روحانی و سعادت جاوید انسان و ملزومات فکری و فرهنگی و اجتماعی این امر، ندارد و «حقوق» و «تکالیف» او را تنها در همین محدوده تنگ می بیند و می جوید. و پیدا است که نتیجه و حاصل آن دو گونه تعریف از انسان و مبادی و غایات وی، یکی نبوده و دو گونه متفاوت از حقوق و تکالیف برای بشر، و دو گونه شیوه دستیابی به آن حقوق و حفظ آنها، را رقم می زند. در اینجا نکات ظریفی است که مجال گنجایش طرح آنها را ندارد.

۱۴۹. ر. ک: روشنفکران دینی و مدرنیزاسیون فقه (۱)، مسعود امامی، فقه اهل بیت (ع)، ش ۳۹ و ۴۰، صص ۱۹۲-۱۹۷.

۱۵۰. می دانیم که در این گونه موارد، دو نوع می توان برخورد کرد: ۱. فعال ۲. انفعالی. برخورد فعال، آن است که برای مبانی و موازین دینی و اسلامی اصالت قائل شده و به دور از خود کوچک بینی و غرب بزرگ بینی، با اصول موضوعه فرهنگ و تمدن غربی عالمانه و نقادانه برخورد کنیم و تفاوت های بنیادین میان اصول با موازین و مبانی اسلامی را از یاد نبریم. برخورد انفعالی، اما، آن است که مستقیم و غیر مستقیم، برای اصول موضوعه غرب اصالت و اولویت قائل شده و خود کوچک بینانه، برای آنکه به اصطلاح اسلام را از قافله تمدن بشری عقب ندانیم، به شکل های مختلف بکوشیم که به نحوی ظاهر اسلام را به باطن اصول و مفاهیم غربی تاویل کنیم و تقلیل بخشیم و خلاصه بگوییم که اسلام هم همان حرف غربیها را می زند.

گفتنی است که، نائینی برای غرب، اصالتی قائل نیست و از بُنِ دندان، به «اصل اصیلِ الاسلام یعلو و لایعلی علیه» اعتقاد دارد. اینکه کراراً در تنبیه الامه تأکید می‌کند که: غریبان آنچه دارند پس از جنگ‌های صلیبی، از منابع اسلامی (بویژه نهج البلاغه) گرفته‌اند، یا فقها را سرزنش می‌کند که در استنباط اصل «استصحاب» از کلام معصوم (لاتنقض الیقین بالشک ...) دقت لازم را اعمال کرده، اما در استخراج اصول عالی مدنی و سیاسی از قرآن و احادیث معصومین (ع) کوتاهی ورزیده‌اند، در واقع، ازینرو است که اسلام را جامع جهات سعادت بشری می‌شمارد و اصالت و اولویت را به اسلام می‌دهد. حتی چنانکه دیدیم در آغاز تنبیه الامه صراحت دارد که عقل بشر - بدون مددگیری از وحی محمدی (ص) و تعالیم علوی (ع) - از دستیابی به اصول والای تمدن و سیاسات اسلامی عاجز است.

آنچه در کار نائینی، نو به نظر می‌رسد، عمدتاً تکاپوی جدی او برای اثبات مشروعیت یک پدیده نو و جدید (= مشروطه و متعلقات آن: مجلس شورا، آزادی و ...) است، وگرنه ساختار و محتوای استدلال‌های او، در مجموع، همان شیوه کهن و کلاسیک فقهی است. اساساً از فقهی اصولی چون وی نیز (که استاد فقیهان عصر اخیر به شمار می‌رود) توقع و انتظاری جز این نمی‌رود.