

شیخ فضل الله نوری

مواجهه عقلا نیت «و حی باور»

با عقلا نیت «خود بنیاد» غربی

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

○ علی ابوالحسنی (منذر)*

۱. مدخل:

فقیه اصولی، متکلم، سیاستمدار و نظریه پرداز بزرگ مشروعه در عصر مشروطه، آیت الله العظمی حاج شیخ فضل الله نوری (تولد: ۲ ذی حجه ۱۲۵۹ق - شهادت: ۱۳ رجب ۱۳۲۷ق) یکی از برجسته ترین و بحث انگیزترین شخصیت های تاریخ معاصر است که هنوز هم پس از گذشت یک قرن و انداز مرگ فجیع وی، اندیشه و عملکردش مورد بحث پژوهشگران تاریخ و نظرورزان رشته دین و سیاست قرار دارد.

شیخ نوری، با هدف تغییر و بهبود وضعیت سیاسی - قضایی کشور خویش، و

* سطح چهار حوزه علمیه قم و پژوهشگر تاریخ معاصر.

البته به سبک و سلیقه خاص خود، در چند جنبش بزرگ عصر قاجار (همچون قیام تحریم تنباکو و عدالتخانه) شرکت فعال و مؤثر داشت و در این راه تا مرز سرنگون سازی چند وزیر مقتدر (همچون امین السلطان و عین الدوله) پیش رفت؛ بویژه مبارزات فرهنگی - سیاسی اش در جنبش مشروطیت، در شکل دهی به حوادث پر نشیب و فراز آن دوران، از جمله: سیر تدوین و بومی سازی قوانین اساسی مشروطه، به غایت تأثیرگذار بود.

اصل پیشنهادی وی (مبنی بر نظارت فائمه، رسمی و مستمر هیئتی از مجتهدین طراز اول بر مصوبات مجلس شورای ملی، جهت حفظ «اسلامیت» نظام) که با تغییراتی، مفاد «اصل دوم متمم قانون اساسی» مشروطیت را تشکیل داد، حوادث بسیاری را در حیات سیاسی کوتاه وی در صدر مشروطه رقم زد و پس از وی نیز تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی، همواره «محمل قانونی» اعتراضات و مطالبات ملی - دینی روحانیت و مرجعیت شیعه نسبت به دولت های جائز وقت بود و نهایتاً نیز در قالب تعبیه اصل مربوط به «شورای نگهبان» در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بازتولید شد.

فارغ از بحث در صحت و سقم مواضع فکری - سیاسی شیخ فضل الله در روزگار مشروطه، باید منصفانه اذعان کرد که وی، به لحاظ اهتمام به تغییر و تبدیل ساختار سیاسی - اجتماعی ایران (از «استبداد و خودکامگی» به «انتظام و قانونمندی» و داشتن دغدغه اصلاح جامعه این سرزمین بر وفق اصول و موازین اسلامی (اسلامی که البته خود، با «روش فقاها» ، می شناخت)، در شمار اصلاح طلبان کوشا و تأثیرگذار کشورمان در عصر اخیر قرار دارد. با این توضیح ضروری که: وی بر خلاف روشنفکران سکولار (که نوعاً راه نجات را در اتخاذ مدل های غربی می جویند) معتقد بود اسلام تشیع، برای هدایت و اداره بهینه زندگی بشر، ظرفیت و توان کافی دارد، و تنها، باید احکام و مقررات گوناگون آن

را- در پرتو «نظارت و ولایت» فقیهان پارسا- به عرصه زندگی آورد و، به طور عالمانه، سیستماتیک و نظام مند، بر کرسی اجرا نشانند. آنچه را از دین که در پهنه حیات فردی و اجتماعی بشر بدان عمل می شود، تقویت کرد و آنچه را که مغفول و مهجور مانده، «فقیهان» شناخت و «دقیق و درست» به اجرا گذاشت.

او، خود در لایحه ای که در ایام تحصن در حضرت عبدالعظیم علیه السلام (در بحبوحه مشروطه اول) انتشار داد، و پیشنویس آن به انشا و خط وی موجود است، صراحتاً بر این نکته مهر تأکید نهاد:

عَلَيْكُمْ بِطَلَبِ الْقَانُونِ الْاَسَاسِيِّ الْاِسْلَامِيِّ، ثُمَّ عَلَيْكُمْ بِطَلَبِ الْقَانُونِ الْاَسَاسِيِّ الْاِسْلَامِيِّ، فَانَّهُ مُصْلِحٌ لِدِينِكُمْ وَ دُنْيَاكُمْ ...

ای برادر، نظامنامه [= قانون اساسی]، 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 مفساد ما می شود- در مرتبه اجرا نبود، حالا بیاید به عنوان قانون، و اجرا شود.^۲

شیخ فضل الله نوری، بر خلاف آنچه که بسیاری کسان می پندارند، به هیچ روی با استفاده از دستاوردهای مثبت تمدن بشری (در اینجا: تمدن جدید غربی) مخالف نبود، و حتی چنانکه صراحتاً از لوايح منتشره زیر نظر وی در تحصن حضرت عبدالعظیم (ع) بر می آید^۳، ورودش به جنبش عدالتخواهی منتهی به

۱. باید مؤکداً قانون اساسی اسلامی را طلب کنید، چرا که اصلاح کننده امر دین و دنیای شما است.
۲. رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات ... و روزنامه شهید فضل الله نوری، گردآوری محمد ترکمان، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران ۱۳۶۲، ص ۳۵۶ و ۳۵۸. برای پیشنویس این سند به انشاء و خط شیخ نیز ر. ک: مکتوبات، اعلامیه ها ...، و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل الله نوری در مشروطیت، از همو، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۰۶.

۳. ر. ک: رسائل، اعلامیه ها ...، همان، ص ۲۶۰-۲۶۱. متن این سند خواهد آمد.

مشروطیت، با تفکر و تعامل نسبت به دستاورد سیاسی این تمدن (دموکراسی پارلمانی) همراه بوده است. در واقع، چنانکه به تفصیل در مقاله حاضر خواهیم دید، او مظهر مواجهه عالمانه / شجاعانه «عقلانیت برین» و «عقلانیت فرودین»، و به دیگر تعبیر: مواجهه میان «عقلانیت غنی سازی شده در کوثر وحی» با «عقلانیت خودبنیاد و سکولار غربی» بود، و حیات فرهنگی - سیاسی پرتپش و خونپال اش در عصر مشروطه، گواه روشن این امر است.

وی، همچنین، همپای تأکید بر لزوم «اسلامی بودن» قوانین حاکم بر جامعه «اسلامی» ایران، و ضرورت پایبندی دولتمردان به این امر، به جد معتقد به اصل «ولایت و حاکمیت سیاسی فقیه» بود و حصول و دوام «مشروعیت» کار مجلس شورا و نهادهای دولتی را، مشروط به رعایت این دو اصل: «اسلامی بودن قوانین» و «نظارت و تنفیذ ولایتی فقهای جامع الشرایط»، می شمرد. اگر می بینیم یک جا از مجلس شورا و به قول خود: «دارالشورای کبرای اسلامی» ایران (که قاعدتاً کارش به «اکثریت آرا» می گذشت) تعریف می کند و جای دیگر به تنقید و تقبیح مجلس قانون گذاری و اعتبار به اکثریت آرا بر می خیزد، این موافقت و مخالفت، نه امری متناقض با یکدیگر، بلکه در یک راستا قرار داشته و به ترتیب: به «رعایت» و «عدم رعایت» آن دو شرط اساسی توسط مجلسیان بر می گردد.

گفتنی در باره شیخ نوری، و دیدگاه ها و مواضع او نسبت به مقوله مشروطیت (و لوازم آن: آزادی، مساوات، مجلس شورای ملی، اکثریت آرا) و نیز تمدن غرب و اصل ولایت فقیه، فراوان است که بسیاری از آنها را پیشتر در مجموعه هفت جلدی شیخ فضل الله نوری و مشروطیت (با اسامی «اندیشه سبز، زندگی سرخ»، «کارنامه شیخ فضل الله نوری؛ پرسشها و پاسخها»، و «دیدبان بیدار!» و ...) آورده ام و نوشتار حاضر نیز - که به طور مبسوط و مستند به این مقولات پرداخته - می تواند مکمل آنها به شمار آید.

در دهه های اخیر، همواره در مطبوعات کشور، شاهد بحث ها و مناقشاتی در باره دیدگاه های شیخ فضل الله نوری راجع به مشروطیت و غرب و مقولات مرتبط با این دو بوده هستیم. یکی از آنها، مقاله آقای مسعود امامی است که با عنوان «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت (۴)؛ تقابل دیدگاه های میرزای نائینی و شیخ فضل الله نوری در مشروطیت (قسمت دوم)»، در فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام (سال ۱۵، ش ۵۷، بهار ۱۳۸۸، صص ۱۳۲-۱۷۷) درج شده و نوشتار حاضر در نقد آن نگارش یافته است.

پژوهنده محترم، آقای امامی، در این مقاله، به بحث در باره دیدگاه های شیخ نوری در مورد ولایت فقیه، مجلس شورا، وضع قوانین، اعتبار اکثریت آرا و مسایل دیگر (همچون دین به اصطلاح حد اکثری و حد اقلی) پرداخته و دعاوی مختلفی را در این زمینه مطرح ساخته است که بعضاً خالی از تأمل و ایراد نیست و مقتضی است خوانندگان نکته سنج فصلنامه که مقاله ایشان را خوانده اند، با دیدگاه های مقابل نیز آشنا شوند.

گفتنی است که جناب امامی پیش از این (در فروردین ۱۳۸۸) طی نامه ای که برای این جانب ارسال داشته بود، خواستار اظهار نظر حقیق راجع به مقاله پیشین خود (مندرج در شماره ۵۶ همین فصلنامه)^۴ شده بود که متأسفانه تراکم کارها، مانع انجام خواسته ایشان گردید، تا آنکه مقاله جدید و بحث انگیز ایشان (در شماره ۵۷ فصلنامه) البته با تأخیر بسیار طولانی، به دست این جانب رسید و ضرورت اجابت تقاضای مؤمن، و مهم تر از آن، لزوم «نقد» برداشت ها و مدعیات ایشان در مقاله جدید (که پیشنهاد مصرانه برخی از دست اندرکاران فصلنامه نیز هست) این جانب را بر آن داشت که به رغم اشتغالات زیاد کاری، و گذشت مدت زمان نسبتاً طولانی از

۴. سلطنت مشروعه، نظریه ای بدون نظریه پرداز، مسعود امامی، مندرج در: فقه اهل بیت علیهم السلام، سال ۱۴، ش ۵۶، زمستان ۱۳۸۷، صص ۱۵۰-۱۵۷.

درج مقاله جناب امامی در فصلنامه (ش ۵۷)، دست به قلم شود و دیدگاه‌های توضیحی و تنقیدی خویش در مورد این مقاله و کلاً سلسله مقالات وی تحت عنوان «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت» در آن فصلنامه (شماره ۴۶ به بعد) را به معرض دید ایشان و پژوهشگران گرامی بگذارد. و من الله التوفیق و علیه التکلان.

۲. طرح مسئله

آقای امامی در مقاله خویش، از «آیت الله شیخ فضل الله نوری» به عنوان «فقیه برجسته پایتخت»^۵ یاد می‌کند که «دارای مقام علمی بلندی در فقه است بود».^۶ همچنین ضمن اشاره به نقش فعال شیخ در جنبش تنباکو و حضور مؤثرش در مقدمات نهضت مشروطیت^۷، از مقاومت دلیرانه ایشان در برابر تهدیدات گروه‌های تندرو و سکولار مشروطه سخن می‌گوید و «پایان پرشکوه و پر صلابت زندگی شیخ شهید» را مظهر بطلان بر نسبت‌های سوئی همچون رشوه خواری، دنیا دوستی و ریاست طلبی می‌داند که «تاریخ نگاران وابسته به مشروطه چنان فاتح همچون ناظم الاسلام کرمانی، یحیی دولت آبادی، مهدی ملکزاده، احمد کسروی، ادوارد براون و فریدون آدمیت در سراسر آثار خود [در حق شیخ] تکرار کرده اند».^۸

او، اختلاف شیخ و عالمان مشروطه خواه را، به درستی، تا حدود زیادی ناشی از اختلاف در تشخیص موضوع (بخوانید: شناخت ماهیت غرب و مشروطه، و هویت دست اندرکاران این موج نوظهور) می‌شمارد، هر چند به نظر وی، بخشی از اختلافات نیز، به تفاوت دیدگاه‌های فقهی آنان بر می‌گشت: «هر

۵. فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام، سال ۱۵، ش ۵۷، بهار ۱۳۸۸، ص ۱۳۳.

۶. همان: ص ۱۳۴.

۷. همان.

۸. همان: صص ۱۳۶-۱۳۷.

چند اختلافات میان فقیهان و عالمان دینی موافق و مخالف مشروطیت در آن دوران، آشکار، شدید و در موارد مختلف بود، ولی علت بسیاری از این منازعات، مباحث نظری و اجتهادی نبود، بلکه اختلاف در میزان آگاهی از موضوعات و مصادیق خارجی و نیز نوع نگاه آنان به وقایع و شخصیت‌ها و از همه مهم‌تر، آگاهی و درک آنان از تمدن غرب و مشروطیت و مؤلفه‌های آن، بیشترین نقش را در نزاع و اختلاف میان فقیهان داشت. یکی از روشن‌ترین شواهد بر این ادعا، عدم اختلاف آشکار میان این دو دسته از فقیهان در مباحث و موضوعات رایج و سنتی فقه است... در عین حال نمی‌توان انکار کرد که نگرش اجتهادی و نظری و برخی از مبانی فقهی شان، در این اختلافها تأثیرگذار بود...^۹. فراتر از این، وی حتی شیخ را در عرصه تشخیص موضوع از دیگران جلوتر دیده و اذعان می‌دارد که: «در شناخت کلی از بنیاد تمدن غرب و اهداف و انگیزه‌های غرب‌زدگان داخلی، از کسانی چون نائینی آگاه‌تر بود و همین سبب شد که به درک بهتری از نهضت مشروطیت و آینده آن دست یابد».^{۱۰}

در کنار نکات نوعاً درست یاد شده، اما، با سخنان دیگری راجع به شیخ در مقاله آقای امامی روبه‌رو می‌شویم که از دیدگاه ما، جای تأمل و بحث بسیار دارد:

۱. شیخ فضل الله نوری راجع به موضوع حاکمیت در اسلام و مؤلفه‌های مشروطیت - برعکس نائینی که به طور نسبی «فقیهی عقل‌گرا» است - رویکردی نسبتاً «تعبدگرا» دارد و مخالفت سرسختانه او با مشروطیت نیز (به مقدار درخور ملاحظه‌ای) ناشی از همین امر است.^{۱۱}

۲. شیخ، در عادات و آداب به جا مانده از گذشته - که معلوم نیست وجه

۹. همان: صص ۱۴۰-۱۴۱.

۱۰. همان: ص ۱۷۴.

۱۱. همان: ص ۱۳۳ و ۱۴۰-۱۴۱.

شرعی داشته باشد - «تصلب» دارد و از این منظر، به ناروا، با دستاوردهای مطلوب عقلانیت غربی نظیر قانون، مشارکت مردمی، اعتماد به رأی اکثریت، آزادی و مساوات، مخالفت می‌ورزد.^{۱۲}

۳. شیخ، فرقی میان نقاط مثبت و منفی دستاوردهای تمدن غرب و مؤلفه‌های مشروطیت نمی‌گذارد و به طرد یکباره آنها اقدام می‌کند.^{۱۳} نیز درک روشنی از جایگاه قانون و مجلس در حکومت‌های مشروطه ندارد و بر بنیاد این نقیصت، وضع قوانین کلی در جامعه آن روز ایران را بیهوده می‌شمارد.^{۱۴}

۴. شیخ، قائل به ولایت فقها در حوزه سیاست و حکومت نیست و در عین قبول این ولایت، آن را «مختص به حوزه شرعیات همچون افتاء، قضاوت، اخذ وجوه شرعی و اداره موقوفات» می‌شمارد و «به باور او، سیاست و حکومت داری که از آنها به عرفیات یاد می‌کند، از حوزه ولایت فقها خارج است».^{۱۵} به دیگر تعبیر: «در نظر او ولایت سیاسی در عصر غیبت، حق گروه خاصی همچون فقیهان نیست، پس حاکمان در چنین دورانی، حق کسی را غصب نکرده‌اند...».^{۱۶} اصولاً نظریات و افکار شیخ در مورد نکات و سؤالات مهمی که در عرصه دین و سیاست و ولایت سیاسی فقها مطرح است، دچار «ابهام»، «ناسازگاری» (= عدم انسجام و یکپارچگی)، «پراکندگی و تشتت»^{۱۷} و حتی «افراط»^{۱۸}، می‌باشد. چنانکه گفتیم این برداشت‌ها و مدعیات نوعاً جای بحث و مناقشه جدی دارد

۱۲. همان: ص ۱۴۷.

۱۳. همان: ص ۱۷۴.

۱۴. همان: ص ۱۶۴.

۱۵. همان: صص ۱۴۲-۱۴۳.

۱۶. همان: ص ۱۴۹.

۱۷. همان: صص ۱۴۶-۱۴۸ و ۱۵۳.

۱۸. همان: ص ۱۵۸.

و افزون بر این، روشی نیز که ایشان در تحقیق و بررسی این مسایل در پیش گرفته خالی از تأمل نیست. در مقاله حاضر می‌کوشیم ضمن توضیح درباره این برداشت‌ها و مدعیات، به موارد تأمل و مناقشه در آنها اشاره کنیم و سخن در این زمینه را نیز با «نقد روش شناختی» مقاله وی آغاز می‌کنیم که به نظر می‌رسد ریشه و عامل وجود بسیاری از ایرادات محتوایی در آن مقاله است.

۳. ایرادات روش شناختی

مقاله آقای امامی در فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام، شماره ۵۷، همچون بخش‌های دیگر این مقاله در شماره‌های دیگر آن فصلنامه، به لحاظ «روش شناختی»، از نقائص بعضاً اساسی خالی نیست. برای نمونه، در بحثی که ایشان راجع به دیدگاه شیخ فضل الله نوری پیرامون ولایت فقیه دارند، مواردی از «استقرای ناکافی» در کلمات منسوب به شیخ، تکیه بر «متشابهات» کلام شیخ به جای «محکّمات»، و عدم دقت لازم در همان معدود عبارات ذکر شده از شیخ، به چشم می‌خورد که ذیلاً به طور اجمال بدان اشاره می‌کنیم و توضیح بیشتر آن در ادامه مقاله، در خلال بحث از دیدگاه‌های شیخ راجع به ولایت فقیه و مقولات دیگر، خواهد آمد:

۱. در بررسی آرا و اندیشه‌های هر فرد، ضروری است تمامی عبارات وی که به نحوی در ربط با موضوع بحث قرار دارد، استقصا و گردآوری شود و در فرایند بحثی جامع و همه‌سویه راجع به آن موضوع، مورد ملاحظه و مذاقه قرار گیرد. ولی در بحث آقای امامی مثلاً راجع به دیدگاه شیخ نوری در باره ولایت فقیه، این نکته رعایت نشده است. به عنوان نمونه، این گونه سخنان صریح از شیخ (که توجه به آنها در بررسی نظر وی پیرامون موضوع فوق، جنبه کلیدی دارد) در بحث مزبور از قلم افتاده است:

... لازم است بر طبقهٔ علما، خاصهٔ آنهایی که مبسوط الید باشند و زمام مهام جمهور به موجب "مَجاری الأُمور" به ید آنها است، حتی المقدور قبل از ابتلاء به واقعه علاج فرمایند.^{۱۹}

شیخ در این کلام، به حدیث مشهور «مَجاری الأُمور و الأحكام علی آیدی العلماء باللّه الامناء علی حلاله و حرامه» اشاره دارد که به لحاظ «دلاله»، از روشن ترین احادیث دال بر ولایت فقیه است^{۲۰} و راجع به آن، در آینده (بخش مربوط به دیدگاه شیخ فضل الله راجع به ولایت فقیه) توضیح خواهیم داد.

۲. در بررسی آرا و نظریات افراد، باید پیش و بیش از هر چیز، سخنان شفاف و روشن، و به اصطلاح «محکّمات» کلام آنان، محور استدلال و استنباط قرار گیرد، و سخنان چندپهلوی و کشدار، و به اصطلاح کلمات «متشابه» ایشان، با ارجاع به محکّمات یادشده، و در پرتو آنها، تفسیر و تأویل گردد. مؤلف محترم، در تجزیه و تحلیل آرا شیخ نوری در مورد ولایت فقیه، چنانکه باید این نکته را رعایت نکرده و عمدتاً برخی از سخنان «متشابه» شیخ را محور ادعا و استنتاج خود در بحث قرار داده است.

مطالبی را که مؤلف محترم در ص ۱۴۳ مقاله خود (فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۷) به نقل از رسالهٔ «حرمت مشروطه» (نوشته شیخ) و «تذکره الغافل» (نوشته حاجی میرزا ابوتراب شهیدی قزوینی)^{۲۱} آورده و از جمله از رسالهٔ شیخ نقل کرده

۱۹. رسائل، اعلامیه ها ... ، همان، ص ۱۶۳.

۲۰. به قول مرحوم آیت الله سید محمد رضا کلپایگانی: له ظهور تام فی المقام من اثبات الولاية للفقهاء الكرام. ر. ك: الهدایة الی من له الولاية؛ تقریرات درس ولایت فقهاء آیت الله العظمی کلپایگانی، احمد صابری همدانی، چاپ دوم، مکتب نوید اسلام، قم، ۱۳۷۷، ص ۶۷.

۲۱. برای متن رسالهٔ تذکره الغافل و نیز حرمت مشروطه، که کراراً در طول مقاله حاضر به مطالب آن استناد خواهد شد، ر. ك: رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات ... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، گردآوری محمد ترکمان، همان، به ترتیب: صص ۵۶-۷۵ و ۱۰۱-۱۱۴.

است که می‌گوید: «وکالت چه معنی دارد، موکّل کیست و موکّل فیه چیست؟ اگر مطالب امور عرفیه است این ترتیبات دینیّه لازم نیست، و اگر مقصد امور شرعیّه عامّه است این امر راجع به ولایت است، نه فلان بقال و بزاز»، واژه «امور عرفیه» و جملات مربوط به آن در این عبارت، از کلمات «متشابه و چند پهلو»یی است که باید در پرتو عبارات «محکم و شفاف» شیخ قرار گرفته و تفسیر و تحلیل شود؛ عبارات محکم و شفافی نظیر همان عبارتی که در بند قبل از آن یاد کردیم: «... لازم است بر طبقه علما، خاصه آنهایی که مبسوط الید باشند...». ولی مؤلف محترم، آنجا که درباره نظر شیخ راجع به دامنه ولایت فقیه بحث می‌کند^{۲۲} و مدعیات بعدی خود را بر بنیاد استنتاج خود در این بخش استوار می‌کند، به سرعت از کنار این مطلب مهم گذشته و برداشت عجولانه و نادقیق خود در این زمینه را محور ادعاهای قابل بحث دیگر می‌سازد (راجع به پیامدهای سوء این امر، در بند بعد توضیح خواهیم داد).

۳. زمانی که عباراتی را از زبان کسی نقل کرده و استناد به آنها را پایه داوری راجع به افکار و اعمال وی قرار می‌دهیم، باید علاوه بر رعایت دو نکته روش شناختی مذکور (= «استقرای کافی» و تکیه بر «محکّمات کلام»)، جزء جزء کلمات و عبارات یادشده را مورد مذاقه قرار دهیم و خصوصاً نسبت به صدر و ذیل و سبک و سیاق عبارات، و به اصطلاح «جغرافیای حرف» و «شان صدور» سخن، و به قول روایات: «معارض کلام» گوینده (الفقیه من عرف معارض کلامنا) توجه لازم را مبذول داریم و مواظبت کنیم که واژه‌ها و قیود «کلیدی و تعیین کننده» در کلام گوینده، در هنگام نقل و نقد آن، از قلم نیفتد.

جناب امامی، متأسفانه در نقل و برداشت از مآخذ تاریخی نیز دقت لازم را مبذول نداشته است، که به مواردی از آن ذیلاً اشاره می‌کنیم:

الف) ایشان در ص ۱۴۱ مقاله (مندرج در ش ۵۷ فصلنامه)، با قید «گویا»،

۲۲. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۷، صص ۱۴۲-۱۴۳.

مطلبی را به عنوان مفاد تلگراف صاحب عروه به ملا محمد آملی نقل می کند که با این عبارت آغاز می شود: «ای مسلمانان متدین، آیا می دانید که تلگراف علمای عتبات برای چه مخالف و ضد یکدیگر است؟ ...». مستند ایشان در انتساب این کلام (و به اصطلاح: تلگراف) به سید صاحب عروه، کتاب آقای محمد ترکمان (ج دوم: مکتوبات، اعلامیه ها ...، ص ۲۵۷) است، در حالی که آقای ترکمان مطلب مزبور را از کتاب «تاریخ مشروطیت ایران» نوشته مستوفی تفرشی نقل کرده و عبارت مزبور که در مقاله آقای امامی به عنوان تلگراف سید تلقی شده، اظهارات شخص مستوفی تفرشی است که «خطاب به ملت اسلامی» نوشته (نه تلگراف صاحب عروه خطاب به ملا محمد آملی). توضیحاً اینکه: آقای ترکمان، همان گونه که صریحاً در پانوشت صفحه ۲۵۷ گفته اند، متن تلگراف صاحب عروه را در صفحه ۲۴۰ جلد اول کتاب خود (رسائل، اعلامیه ها ...) آورده اند و با مقایسه ای کوتاه میان مندرجات آن تلگراف و مطلب مندرج در صفحه ۲۵۷، معلوم می شود که آنچه در صفحه اخیر ذیل عنوان «خطاب به ملت اسلامی» آمده، حرف های خود تفرشی است و آقای ترکمان، به اعتبار نقل تلگراف صاحب عروه در جلد اول کتابشان، از نقل مجدد متن تلگراف در اینجا اجتناب کرده است.

مورد مذکور، که نشان از کم دقتی آقای امامی دارد، البته ممکن است به عنوان یک «اشتباه موضعی» (و نه «نقیصه کلی روش شناختی» قلمداد شود. بنابراین، به موارد دیگری از مقاله ایشان اشاره می کنیم که از جنبه روش شناختی خالی نیست.

ب) آقای امامی، هنگام بحث از دیدگاه شیخ راجع به ولایت فقیه، علاوه بر اکتفا به شواهدی «ناکافی» و در عین حال «متشابه» از کلام ایشان، دقت لازم را در نقل و بررسی مفهوم همین معدود عبارات مورد استناد خویش از شیخ و یار همفکرش - حاجی میرزا ابوتراب شهیدی قزوینی (مؤلف رساله تذکره الغافل) - به

کار نبسته است و برخی از واژه‌های کلیدی موجود در کلام آنها همچون: «صغرویات اعمال مأمورین دولت» و «امور عامه و مصالح عمومی ناس» را عملاً نادیده گرفته است.

ایشان در ص ۱۴۳ مقاله (مندرج در: فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۷) عبارتی را از رساله تذکرة الغافل نقل کرده و از آن نتیجه می‌گیرد که شیخ نوری «ولایت فقها را در محدوده اداره حکومت، نفی» می‌کند و معتقد به «سلب ولایت از فقها در حوزه عرفیات است». آقای امامی می‌نویسد:

در رساله تذکرة الغافل نیز ولایت فقها در محدوده اداره حکومت نفی شده و تصریح گردیده که "امضا و انفاذ مقرراتی را که "سلطان اسلام" برای "عمل مأمورینش" وضع می‌کند، "ربطی به وظیفه نواب عام و حجج اسلام ندارد و وظیفه آنها منحصر به آن است که احکام کلیه که مواد قانون الهی است، از چهار دلیل شرعی استنباط فرمایند و به عوام برسانند".

و این در حالی است که، مؤلف تذکرة الغافل، در کلام خویش (که بدان اشاره شده) قیدی را آورده است که توجه به آن، می‌تواند در نتیجه‌گیری این بحث، تعیین کننده باشد، اما متأسفانه، در نقل آقای امامی از رساله، آن قید مهم، از قلم افتاده است. قید مزبور، عبارت «آن هم در صغرویات» است. تذکرة الغافل می‌گوید: «اگر سلطان اسلام بخواهد دستورالعملی به جهت عمل مأمورینش معین نماید که اهل مملکتش مورد تعدیات اشخاص مأمورین واقع نشوند، آن هم در صغرویات، بسیار خوب است... ولی امضا و انفاذ آن ربطی به وظیفه نواب عام و حجج اسلام ندارد...».

قید «صغرویات»، چند سطر پیش از عبارت مذکور نیز در رساله تذکرة الغافل تکرار شده و نشان از اهمیت آن نزد مؤلف رساله دارد:

پس این دارالشوری که مردم خواستند منعقدش نمایند و از روی موافقت با

طباع، با اکثریت آرا تعیین قانون کنند، [۱ .] اگر مقصودشان جعل قانون جدید [در برابر قوانین الهی] بود ... بی اشکال، تصدیق به صحّت آن منافات با اقرار به نبوّت و خاتمیت و کمال دین داشت و [۲ .] اگر مقصود جعل ترتیب قانون موافق با شرع بود ... ابدأ ربّی به آن جماعت نداشت و بالکلّیه از وظیفه آن هیئت خارج بود ... و [۳ .] اگر مقصود آنها تعیین قانونی بود مخصوص به صُغرویاتِ اعمالِ مأمورینِ دولت، که ابدأ ربّی به امور عامّه که تکلم در آن از مخصوصات شارح است نداشت، پس اسم شرع و قرآن چرا می بردند و تمسک به ذیل امضا و انفاذ حجج اسلام چرا می زدند ... ۲۳.

جناب امامی، چنانچه دقت بیشتری در عبارت فوق مبذول می داشت، مطمئناً به جای حذف این قید مهم از دایره نقل و استدلال پیرامون مطلب، در مفهوم آن نیک می اندیشید و در آن صورت، چه بسا آن را در بحث خود نکته ای برجسته یافته و نهایتاً استنباطش از دیدگاه صاحب تذکرة الغافل و نیز شیخ نوری، تغییر می کرد. ایشان البته حدود ۱۰ صفحه بعد، آنجا که از دیدگاه شیخ راجع به قانون نویسی توسط مجلسیان بحث می کند، در نقل مطلب از رساله تذکرة، قید مزبور را نقل می کند^{۲۳}، اما باز هم - چنان که باید - روی آن مکث و تأمل نمی کند و لذا نتیجه گیری ها فاقد عمق و اتقان کافی است. ضمن اینکه، استنباط نادقیق مؤلف محترم در بحث از دیدگاه شیخ راجع به ولایت فقیه در ص ۱۴۳ آن مقاله (که از نادیده گرفتن این قید سرچشمه می گیرد) سایه سنگین و گمراه کننده خود را بر بحثهای دیگر وی - از جمله مباحث مندرج در ص ۱۵۱ به بعد - افکنده و به اتقان مطلب و درستی زاویه نگاه ایشان در این عرصه ها، آسیب رسانده است.

۲۳. همان: صص ۵۸-۵۹.

۲۴. همان: صص ۱۵۱-۱۵۲.

برای روشن شدن بیشتر مسئله، به موردی از پیامدهای این امر اشاره می‌کنیم: آقای امامی در ص ۱۵۳ مقاله یادشده، از رساله «حرمت مشروطه» شیخ عبارتی را نقل می‌کند (که ذیلاً خواهیم آورد) و از آن، با قید «شاید»، نتیجه می‌گیرد که: «شیخ وضع قوانین الزامی را در محدوده مقررات دیوانی و دولتی نسبت به افعال مباح، جایز می‌داند و این گونه قوانین را چون به عنوان قوانین دینی وضع نمی‌شوند، بدعت و حرام نمی‌شمارد». بر بنیاد این استنتاج، ایشان عبارت مزبور را در تعارض با بخشی دیگر از همان رساله «حرمت مشروطه» می‌بیند که ظاهراً «جایگاهی برای احکام حکومتی جدای از احکام اولی و ثانوی نمی‌شناسد» و «تبدیل افعال مباح به واجب و حرام» توسط مجلسیان را جایز نمی‌داند. در ادامه مطلب همین صفحه ۱۵۳ است که ایشان ادعا می‌کند: «به نظر می‌رسد شیخ نگاهی همه سویه و دقیق به جایگاه قانون در نظام‌های مشروطه نداشته و همین ابهام، موجب پراکندگی و تشتت در اظهار نظرهای او شده است».

به رغم استنتاج و ادعای آقای امامی، باید گفت که دقت در (ذیل) عبارت یادشده از رساله حرکت مشروطه، می‌رساند که شیخ، وضع قوانین الزامی از سوی دولتیان در افعال شرعاً مباح را امری «خارج از دین» یعنی حرام و نامشروع می‌شمرده است، نه «جایز». بنابراین، میان این عبارت با بخش‌های دیگر رساله شیخ تعارضی وجود ندارد و به استناد این مورد، نمی‌توان مدعی شد که «شیخ، نگاهی همه سویه و دقیق به جایگاه قانون در نظام‌های مشروطه» نداشته و دیدگاه او در این عرصه، دچار ابهام، تشتت و پراکندگی است.

عبارت رساله حرمت مشروطه را که آقای امامی نقل کرده با هم می‌خوانیم:

اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا، اگرچه در امور مباحه بالأصل هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شده و می‌شود، حرام تشریحی و بدعت در دین است و کُلُّ بدعة ضلالة. مباح را هم اگر التزام به آن نمایند و

لازم بدانند و بر مخالفت آن، جزاء مرتب نمایند حرام است. " قَلِ أَللَّهُ أَذْنٌ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ". مطالب دولتی و دستورات آن، همه وقت بود؛ لکن مسلم بود که این قواعد خارج از دین است.

با توجه به سیاق کلام، و نیز با توجه به لوازم نظریه «دین حد اکثری» (که آقای امامی، شیخ را از معتقدان به آن می‌شمارد)، «خارج از دین بودن» قواعد دولتی، به معنی حرام و بدعت بودن آنها است، نه جواز آنها؛ و معقول هم نیست فقیه تیزی چون شیخ، در فاصله چند سطر از نوشته خود، دچار تناقضی این چنین آشکار شود. به نظر می‌رسد که مشکل آقای امامی در این برداشت خلاف ظاهر، عدم توجه لازم به همان قید «صغریات»، و برداشت غیر دقیق از آن است. سخن این است که شیخ و یار همفکرش: شهیدی قزوینی، تدوین دستورالعمل از سوی شاه و سران دولت - و بالتبع - اعضای مجلس شورای ملی - را در مسایل کلی و عمومی اجتماعی - سیاسی یا به قول آنان: «امور عامه و مصالح عمومی ناس»، حرام، و در «صغریات اعمال مأموران دولت» مجاز می‌شمردند. بنابراین، حرمت و حلیت، مربوط به دو حوزه جدا از یکدیگر بوده و در واقع، تناقضی در دیدگاه آنان در این عرصه وجود نداشت تا آنها را به فقدان نگاه همه سویه و دقیق به جایگاه قانون در نظام‌های مشروطه متهم ساخته و از پراکندگی و تشتت در اظهار نظرهای ایشان سخن رانیم. در آینده، هنگام بحث از دیدگاه شیخ راجع به ولایت فقیه، توضیح بیشتری در این باب خواهد آمد.

ج) آقای امامی در مقاله خود در شماره ۵۴ فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام، در فصلی با عنوان «قلمرو شریعت»، به مرحوم میرزای نائینی نسبت می‌دهد که با نظریه به اصطلاح «دین اکثری» موافق نیست.^{۲۵} مستندش در این نسبت نیز برخی از

۲۵. آقای امامی در این فصل از مقاله، از تعبیر «دین اکثری» بهره‌نموده است. اما در مقاله مندرج در فصلنامه شماره ۵۷، که به نقد دیدگاه‌های شیخ فضل‌الله نوری اختصاص دارد،

عبارات نائینی در کتاب تنبیه الامه است، که چنانچه در صدر و ذیل و خصوصاً شأن صدور آن عبارات نیک دقت شود درمی یابیم نه تنها دلالتی بر این مدعا ندارند، بلکه نافی آنند. ایشان می نویسد:

یکی دیگر از شواهد رویکرد عقل گرایی نزد نائینی، دیدگاه او در زمینه قلمرو دین و شریعت است. او [در تنبیه الامه] به ضرورت رعایت اصل تساوی در اجرای همه قوانین از جمله قوانینی که «برای ضبط رفتار متصدیان و تحدید استیلا و تعیین وظایف آنان» وضع شده و با سیاسات «عرفیه محضه که حفظاً للنظام مقرر شده» تاکید می کند. آن گاه در پاسخ به این شبهه که «اگر قوانین مذکوره مطابق اسلام است با اختلافات مشهوده در ابواب مذکوره، چگونه تساوی ممکن و اگر مخالف با اسلام است، چگونه ممکن است قانونیت به هم رسانند؟» می گوید:

«بنا بود قوانین و دستورات موضوعه برای تحدید استیلا و ضبط اعمال متصدیان، مخالف اسلام نباشد، نه آنچه احکام اسلام است از ابتدای کتاب طهارت تا آخر دیات در طی سیاسات نوعیه، جزء دستور العمل متصدیان و مسئول عنه آنان شود. گویا مکل معروف «هر گردکانی گرد است، نه هر گردی گردکان» که در طفولیت برای تمرین کودکان تعلیمشان می کنند، به واسطه شدت غرضانیت و غلبه هوا و طبع بر قلوب، فراموش شد».

نائینی همچنین در مقام دفاع از وضع قانون، به طرح شبهه دیگری از

> در فصلی با عنوان «قلمرو دین»، کراراً از تعبیر «دین اکثری» سود می جوید و نائینی را مخالف این دیدگاه یا نظریه، و شیخ را موافق آن قلمداد می کند؛ و پیدا است که در فصل قلمرو شریعت (مندرج در ش ۵۴ فصلنامه) نیز نظرش معطوف به نسبت نائینی با همین نظریه است.

مخالفان می پردازد که تدوین قانون دیگری غیر از قوانین اسلام را بدعت

دانسته اند. او در مقام پاسخ، به تبیین مفهوم بدعت پرداخته، می گوید:

«بدعت در صورتی متحقق و صورت پذیر گردد که غیر مجعول شرعی، خواه حکم جزئی شخصی باشد و یا عنوان عام و یا کتابچه دستور کلی، هر چه باشد، به عنوان آنکه مجعول شرعی و حکم الهی عزّ اسمّه است، ارائه و اظهار و الزام و التزام شود، و الا بدون اقتران به عنوان مذکور، هیچ نوع الزام و التزامی بدعت و تشریح نخواهد بود».

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! در حالی که نائینی با درکی واقع بینانه از دو راهنما و حجت باطنی و ظاهری برای انسان - یعنی عقل و وحی - از این دیدگاه افراطی میان برخی از تعبیدگرایان پرهیز می کند و نشان می دهد که بهره مندی از دستاوردهای عقل بشری که همچون دین، مصنوع خداوند و راهنمای به سوی اوست، به معنای پشت کردن به قوانین الهی نیست.^{۲۶}

آقای امامی، چنانکه می بینیم، در نوشته مذکور، دو شاهد از تنبیه الامه بر عدم موافقت نائینی با به اصطلاح دین حد اکثری می آورد، که هر دو ناشی از عدم دقت در سخنان نائینی، و داوری عجولانه در باره آنهاست. پیش از بررسی این شواهد، تذکر این نکته خالی از لطف نیست که: هر دو شبهه مذکور (که نائینی به پاسخگویی و رد آنها پرداخته) از سوی شیخ فضل الله نوری در رساله «حرمت

۲۶. فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۴، صص ۲۱۲-۲۱۳.

مشروطه» مطرح شده و طبعاً مخاطب نائینی در این سخنان، شیخ نوری است. ۲۷
 اما ظاهراً آقای امامی نمی داند که نائینی سخنان فوق را در نقد اظهارات شیخ فضل
 الله در رساله «حرمت مشروطه» آورده است، وگرنه بعید بود که از مخاطبان نائینی
 در این سخنان - بخوانید: شیخ نوری و همفکران وی - این گونه با لحنی تند و
 توهین آمیز یاد کند.

۲۷. شیخ در رساله حرمت پس از اشاره به تفاوت های حقوقی فراوان میان افراد مسلمان و غیر
 مسلمان و نیز میان اصناف خود مسلمانان (از مسلمان بالغ و غیر بالغ و ممیز و غیر ممیز و
 عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و راضی و مکروه و اصیل و وکیل و ولی
 و بنده و آزاد و ... گرفته تا کافر و کافر ذمی و حربی و کافر اصلی و مرتد و مرتد ملی و
 فطری و ...) در عبادات و معاملات و تجارات و سیاسات، این تفاوتها را با اصل مساوات
 که مشروطه خواهان مطرح می ساختند و این ماده از متمم قانون اساسی مشروطه که
 می گوید: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود»، قابل
 جمع نمی داند و می گوید: «اگر این قانون دولتی، مطابق اسلام است که ممکن نیست در آن
 مساوات و اگر مخالف اسلام است منافی ... [با جای دیگر از همین متمم قانون اساسی
 است که اشعار می دارد] آنچه مخالف اسلام است قانونیت پیدا نمی کند» (رسائل،
 اعلامیه ها ... ، همان، ص ۱۰۸). نائینی در برابر این سخنان است که ضرب المثل «هر
 گردویی گرد است» و آن مسایل را مطرح می کند. مقایسه مندرجات تنبیه الامه (صص
 ۷۰-۷۱) با اظهارات شیخ در رساله حرمت مشروطه (مندرج در: رسائل، اعلامیه ها ... ،
 صص ۱۰۷-۱۰۸) کاملاً نشان می دهد که سخنان نائینی ناظر به اظهارات شیخ در رساله
 مزبور است. توضیح نائینی در تعریف بدعت نیز ایضاً ناظر به رد اظهارات شیخ در رساله
 حرمت مشروطه است که در اینجا نیز مقایسه عبارات رساله یاد شده (ر. ک: رسائل،
 اعلامیه ها ... ، صص ۱۰۸-۱۰۹ و صفحات دیگر) با تنبیه الامه (ص ۷۴) گویای این امر
 است.

توجه: ارجاعات ما به کتاب تنبیه الامه، در طول مقاله حاضر همه جا، به چاپ اول این
 کتاب با مشخصات زیر است: 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 ش.

از این نکته که بگذریم، آقای امامی «خطاب نائینی در این سخنان» را معطوف به کسانی می‌داند که «در صدد یافتن پاسخ همه پرسشهای خویش در کتاب و سنت بودند و می‌پنداشتند که با این گونه برجسته کردن نقش وحی و دین و نادیده گرفتن جایگاه عقل و دانش بشری، خدمتی شایسته به ساحت دین کرده‌اند! در حالی که نائینی با درکی واقع‌بینانه از ... عقل و وحی، از این دیدگاه افراطی ... پرهیز می‌کند و نشان می‌دهد که بهره‌مندی از دستاوردهای عقل بشری که همچون دین، مصنوع خداوند و راهنمای به سوی اوست، به معنای پشت کردن به قوانین الهی نیست».

این سخنان فوق‌خالی از تأمل و خدشه نیست؛ زیرا شیخ در رساله «حرمت مشروطه»، آنجا که شبهه بدعت بودن کار نمایندگان مجلس شورا (تقنین قوانین) را پیش می‌کشد یا از تعارض میان تفاوت‌های حقوقی میان مسلمین و کفار با اصل مساوات مورد نظر مشروطه‌خواهان (سکولار) سخن می‌گوید، موضوع بحث و وجهه نظرش نه بی‌نیازی مسلمانان از دستاوردهای عقلی و علمی بشری (به دلیل کمال و کفایت قوانین اسلام) و به قول مؤلف: «یافتن همه پرسشهای خویش در کتاب و سنت»، بلکه «عدم مشروعیت» کار و کلای مجلس شورا و «بدعت و تشریح بودن» مصوبات آنان است، چه - حَسَبُ الْفَرَضِ - فقیه جامع‌الشرایط و صاحب ولایت نیستند اما به جای آنکه در جایگاه «مقلد» و مؤلفی علیه بنشینند بر مسند «فقیه صاحب حکم و فتوا» تکیه زده‌اند.^{۲۸}

۲۸. شیخ می‌نویسد: در جریان نهضت، دیدم گروهی که متهم «به بعضی از انحرافات بودند وارد بر کار شدند. کم‌کم کلمات موهمه از ایشان شنیده شد. حمل بر صحت می‌شد، تا آنکه یک درجه پرده از آن برداشتند و بنای انتخاب و کلاء و مبعوثین و اعتماد بر اکثریت آرا گذاردند؛ باز هم اغماض شد که اینها برای انتظام امور و بسط عدالت است، تارفته رفته بنای نظامنامه و قانون نویسی شد. گاهی با بعضی مذاکره می‌شد که این دستگاه چه معنی

طبعاً سخن نائینی نیز در پاسخ به ایرادات شیخ نوری، این نیست که دین

> دارد؟ چنین می‌نماید که جعل بدعتی و احداث ضلالتی می‌خواهند بکنند، و الا وکالت چه معنی دارد، موکل کیست و موکّل فیه چیست؟ اگر مطالب امور عرفیه است این ترتیبات دینیّه لازم نیست، و اگر مقصد امور شرعیّه عامّه است این امر راجع به ولایت است، نه وکالت؛ و ولایت در زمان غیبت امام زمان عجل الله فرجه با فقها و مجتهدین است، نه فلان بقال و بزّاز، و اعتبار به اکثریت آرا، به مذهب امامیه، غلط است، و قانون‌نویسی چه معنی دارد؟ قانون ما مسلمانان، همان اسلام است که بحمدالله تعالی ... محدثین و مجتهدین، متحمّل حفظ و ترتیب آن شدند ... جواب این کلمات را بعضی به تسویلات ... می‌دادند، تا آنکه ... قانون اساسی ... نوشته شد و خواهش تطبیق آن را با قواعد اسلامی نمودند.

داعی با یاسی که از فلاح این ترتیبات داشتم، مماشائاً مساعدت نمودم و وقتی را صرف این کار با جمعی از علما کردم و ... تطبیق به شرع، یک درجه شد ... لکن فرقه [ای] که زمام امور حلّ و عقد مطالب ... به دست آنها بود ... علناً ... [گفتند] که ممکن نیست مشروطه منطبق شود با قواعد ... اسلامی، و با این تصحیحات و تطبیقات، دول خارجه ما را به عنوان مشروطه نخواهند شناخت. چون دیدم این طور است ... ماده نظارت مجتهدین در هر عصر برای تمیز آرا هیئت مجتمعه اظهار شد ... و فصلی با زحمات زیاد و توافق همه نوشته شد ... چون ... فهمیدند که با این ترتیب اگر بدون تغییر واقع شود بالمره از مقاصد فاسده خود محرومند، کردند آنچه کردند و ... کشیدم آنچه کشیدم ... جهات حرمت مشروطه و منافات آن با احکام اسلامی ... ، بسیار و ... اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا، اگر چه در امور مباحه بالاصل هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شده و می‌شود، حرام تشریحی و بدعت در دین است ... مطالب دولتی و دستورات آن، همه وقت بود، لکن مسلم بود که ... خارج از دین است ... یکی از مواد ... [قانون اساسی] این است که: " اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود "؛ و این کلمه مساوات ... یکی از ارکان مشروطه است که به اخلال آن، مشروطه نمی‌ماند. نظرم است در وقت تصحیح در باب این ماده ... [یکی از ارکان هیئت تدوین متمم قانون اساسی] ... گفت ... این ماده چنان اهمیت دارد که اگر این باشد و همه مواد را تغییر بدهند دول خارجه ما را به مشروطه می‌شناسند و اگر این نباشد لکن تمام مواد باقیه باشد ما را به مشروطگی نخواهند شناخت. فوری در جواب او گفتم: فعلی الاسلام السلام، و برخاستم

اسلام، کامل و کافل تمام نیازهای حقوقی بشر نیست و جهت رفع این کمبود باید از دستاوردهای عقل و علم بشری بهره جست، بلکه می‌خواهد بگوید که تشخیص و تبیین مسایل و احکام شرعی، اساساً موضوع کار مجلسیان نیست و این امور (به اصطلاح اصول) «تخصصاً» از حوزه دخالت و نظروزرزی وکلای مجلس خارج است، لذا همین مقدار که مصوبات آنان، مخالف با موازین شرع نباشد، کافی است. اینکه نائینی، در پاسخ به شبهه شیخ پیرامون مساوات، به طنز پای اندراج احکام اسلامی «از ابتدای کتاب طهارت تا آخر دیات، در طی سیاست نوعیه» را به میان می‌کشد، نظر به همین بی‌ارتباطی کار مجلسیان با دخالت در مسایل شرعی و فقهی (و بالتبع، ناوارد بودن ایراد شیخ) دارد؛ وگرنه چه ربطی میان طهارت و

> و گفتم ... بدانید مملکت اسلامی مشروطیه نخواهد شد، زیرا که محال است با اسلام، حکم مساوات».

شیخ می‌افزاید: «حالا ای برادر دینی، تأمل در احکام اسلامی نما که چه مقدار تفاوت گذاشت بین موضوعات مکلفین در عبادات و معاملات و تجارات و سیاست از بالغ و غیربالغ و ممیز و غیرممیز و عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و ... و مسلم و کافر و کافر ذمی و حربی و کافر اصلی و مرتد و مرتد ملی و فطری و غیرها ... مثلاً کفار ذمی احکام خاصه دارند ... [مثلاً] جائز نیست نکاح آنها با مسلمان ... و نیز ... کافر از مسلم ارث نمی‌برد، دون العکس، و نیز مرتد احکام خاصه مسلمه دارد مثل انتقال مال به وارث و بینونه زوجه و نجاست بدن و وجوب قتل و اسلامی که این قدر تفاوت گذارد بین موضوعات مختلفه در احکام، چگونه می‌شود گفت که مساوات است؟ جز آنکه خیال این باشد که دکانی در مقابل صاحب شرع باز کند ... اعاذنا الله تعالی منه. و عمده این بازی مشروطه از طایفه ضاله شد، محض فرار از احکام اربعه مسلمه در حق مرتدین از اسلام ... و من العجب که برای تمویه و اشتباه بر عموم، تقیید نمودند به "قانون دولتی". دروغگو حافظه ندارد. ای ملحد، اگر این قانون دولتی، مطابق اسلام است که ممکن نیست در آن مساوات و اگر مخالف اسلام است منافی [می‌باشد] با آنچه در چند سطر قبل نوشته شده که آنچه مخالف اسلام است قانونیت [پیدا] نمی‌کند ر. ک: رسائل، اعلامیه‌ها ... ، گردآوری محمد ترکمان، صص ۱۰۳-۱۰۹.

صوم و صلوة با «سیاسات نوعیه» وجود دارد؟ چنانکه اشاره اش به ضرب المثل «هر گردویی گرد است ...» نیز در همین فضا معنا می یابد.

نائینی در ابتدای همین بحث تصریح می کند که: اصل تدوین قانون اساسی مشروطه «فقط برای ضبط رفتار متصدیان، و تحدید استیلاء و تعیین وظایف آنان، و تشخیص وظایف نوعیه لازمه الاقامه از ماعدای آن است». قوانین تفصیلی آن هم از دو حال خارج نیست:

«یا [۱ .] سیاساتی است عرفیه که حفظاً للنظام مقرر شده یا [۲ .] شرعیاتی است بین العموم مشترك و غیر مختلف الصنف؛ و اصلاً به تکالیف تعبّديه یا توصلیه و احکام معاملات و مناکحات و سایر ابواب عقود و ایقاعات و موارث و قصاص و دیات و نحو ذلک (از آنچه مرجع در آن، رسائل عملیه و فتاوی مجتهدین [بوده] و متابعتش هم موکول به دیانت مسلمانان و خارج از وظایف متصدیان^{۲۹} و هیئت مبعوثان است) مداخله و ربطی ندارد و نه به وظایف حکومت شرعیه و تفصیل موارد حکم به استیفاء قصاص و دیه و اجراء حدود الهیه - عزّ اسمہ - بر مسلم و کافر اصلی و مرتد فطری و ملی و غیر ذلک (از آنچه به نظر مجتهد نافذ الحکومه موکول، و از برای قوه اجرائیه جز انفاذ احکام صادره، ابواب مداخله در آن بحمدالله تعالی مسدود است) انکاری دارد، و نه از ضمّ قانون مساوات به قانون محاکمات جز آنکه در این ابواب باید به مجتهد نافذ الحکومه رجوع و احکام صادره هر چه باشد بر محکوم علیه هر که باشد بی تأمل اجرا شود به نتیجه و مفاد دیگری توان ادعا نمود.^{۳۰}»

این نکته ای است که نائینی در جای دیگر از تنبیه الامه نیز بدین گونه روی آن

۲۹. در اصل چاپی: متصدیات.

۳۰. تنبیه الامه، صص ۷۰-۷۱.

تاکید می‌ورزد:

بالجمله، عقد مجلس شورای ملی برای نظارت متصدیان و اقامه وظائف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت و احقاق حقوق ملت است، نه از برای حکومت شرعیه و فتوی و نماز جماعت، و شرائط معتبره در این باب اجنبی و غیر مرتبط با این امر است... و از برای مراقبت در عدم صدور آرا مخالفه با احکام شریعت همان عضویت هیئت مجتهدین و انحصار وظیفه رسمیه ایشان در همین شغل... کفایت است.^{۳۱}

می‌بینیم که عدم دقت در صدر و ذیل کلام نائینی، و وجه صدور آن، چگونه به تحریف مطلب و استنتاج نادرست از کلام وی انجامیده است. آقای امامی، در ادامه مطلبی که تحت عنوان «قلمرو شریعت» آغاز کرده، سخنی دارد که باز حاکی از همان عدم دقت و داوری عجولانه است. وی می‌نویسد^{۳۲}:

از سوی دیگر، نائینی از زیاده روی در جهت محدود کردن قلمرو دین نیز پرهیز دارد و از کسانی که با طرح پیش فرض های تحمیلی و غیر مستدل در زمینه انتظارات بشر از دین، بر آیین و شریعت الهی جفا می‌کنند و دامنه آن را پس کوتاه می‌سازند، فاصله می‌گیرد. او "مجموعه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت" را بر دو قسم می‌کند: قسم اول "منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین، و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است" و قسم دوم "غیر منصوصی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص، غیر معین، و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است و واضح است که همچنان که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه

۳۱. همان: ص ۸۱.

۳۲. تاکید روی کلمات از ماست.

جز تعبد به منصوص شرعی الی قیام الساعة وظیفه و رفتاری در آن متصور
تواند بود، همین طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار
و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است". (تنبیه الامه، تصحیح و تعلیق
سید جواد ورعی، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۲، ص ۱۳۳).

بنابراین، نائینی ضمن اذعان به وجود قلمروی برای عقل بشری که خاستگاه
شکل گیری قوانین عرفی است و تفکیک آن از قلمرو دین، تعیین حدود
قلمرو دین را به خود دین وامی گذارد و پیشاپیش دست دین را در وارد شدن
به برخی از عرصه ها نمی بندد، در عین حال دیدگاه او، رهیافتی معتدل میان
دو رویکرد افراطی در میان عقل گرایان و تعبدگرایان است.^{۳۳}

نویسنده در اینجا نیز، به استناد عبارتی از نائینی در تنبیه الامه، ضمن تقسیم
امور به دو بخش «احکام دینی» و «قوانین عرفی»، قوانین عرفی را «قلمرو عقل
بشری» و برخاسته از آن، شمرده و خارج از «قلمرو دین» به حساب می آورد. اما
توجه ندارد که مقصود نائینی از عبارت یادشده، نه تقسیم و تفکیک قوانین میان
شرعی و عرفی، بلکه اشاره به دو قسم از خود احکام شرعی (= احکام اولیّه
اسلامی، و احکام ولائی فقیه) است و اینکه قسم دوم را موکول «به نظر و ترجیح
ولی نوعی» می شمارد، مقصودش نظر ولائی امام معصوم است و ولی فقیه که در
عصر غیبت، به عنوان جانشین و نایب عام وی عمل می کند. نائینی بلافاصله پس
از عبارت فوق، جمله اضافه و مکملی می آورد که به وضوح نشان می دهد نظر او
معطوف به اختیارات ولائی فقیه جامع الشرایط است «نه قوانین عرفی که ریشه در
عقل بشری دارد»^{۳۴} و معلوم نیست که چرا این جمله روشنگر و مکمل، از چشم

۳۳. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، صص ۲۱۳-۲۱۴.

۳۴. در کلامی که در اینجا از صفحات ۷۰-۷۱ تنبیه الامه نقل شد، به وضوح بر می آید که
نائینی، امور عرفیه (و به قول وی: سیاسات عرفیه) را از امور مربوط به «وظایف حکومت
شرعیه» که توسط فقها انجام می گیرد، فرق می نهد.

آقای امامی دور مانده و در نقل قول وی نیامده است؟ جمله مزبور چنین است:

«چنانچه با حضور و بسط ید ولیّ منصوب الهی عزّ اسمہ حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش صلوات اللّٰه علیہ موکول است، در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نُوّاب عام یا کسی که در اقامه وظائف مذکوره عمّن له ولایة الاذن مأذون باشد موکول خواهد بود...».

د) مورد دیگری که شاهد بی دقتی و داوری عجولانه (و تا حدّی عجیب) در مقاله آقای امامی هستیم آنجا است که وی در فصلی با عنوان «مفاهیم حقوق عرفی»، برای اثبات به اصطلاح «عقل گرایی» مرحوم میرزای نائینی، ضمن اطلاق عنوان «چارچوب های بسته!» بر مفاهیم فقهی موجود، ادعا می کند: نائینی «بعد از احراز ضرورت عقلی برخی از مفاهیم حقوقی دنیای 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!»^{۳۵}

در حالی که - همان گونه که به تفصیل در آینده توضیح خواهیم داد - 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 ردّ کلام حرّیف، 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، بویژه «نص کتاب و سنت و سیره مقدسه» معصومین)، مقتضیات دین و ضروریات مذهب، اصول و قواعد اسلامی (امر به معروف و نهی

۳۵. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، صص ۲۱۴-۲۱۶.

از منکر، ضرورت حفظ بیضه اسلام، لزوم اقامه امور حسبیه توسط فقیه و دیگران، امامت معصوم، ولایت فقیه، 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 منابع و ادله اربعه فقهی مطرح و مورد استناد اصولیین قرار دارد.

۴. نکته ضروری دیگر به لحاظ روش تحقیق، لزوم اطلاع پژوهشگر از دیدگاه صاحب نظران در موضوع مورد پژوهش، و تعرض به آرا آنان در فرایند بحث است که متأسفانه در نوشته آقای امامی اثری از آن مشاهده نمی شود. گفتنی است که مقالات زیر، سالها پیش از انتشار مقاله آقای امامی، به نحوی مبسوط به بررسی دیدگاه شیخ فضل الله نوری درباره ولایت فقیه و حکومت اسلامی پرداخته اند (که موضوع بخشی مهم از مقاله آقای امامی در شماره ۵۷ مجله فقه اهل بیت علیهم السلام را تشکیل می دهد) و توجه به آن مقالات می توانست احیاناً در استنباط و داوری نهایی ایشان در بحث تأثیر بارز گذارد:

الف) «نظریه دولت شریعت؛ نگاهی به اندیشه سیاسی شیخ فضل الله نوری»، مظفر نامدار، مندرج در: مجله فرهنگ، ویژه اندیشه سیاسی، سال ۱۱، ش ۲۷-۲۸.

ب) «نظریه دولت در اندیشه سیاسی شیخ فضل الله نوری قدس سره بر اساس گفتمان ثابت سیاسی شیعه»، ذبیح الله نعیمیان، مندرج در: آموزه، کتاب سوم: حیات و اندیشه سیاسی عالمان عصر مشروطه، نظارت علمی دکتر موسی نجفی، تدوین: گروه تاریخ و اندیشه معاصر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۲، صص ۶۵-۱۴۱.

ج) این جانب (علی ابوالحسنی) نیز در سال ۱۳۸۰ در کتاب «دیدبان، بیدار!» طی بحثی گسترده و مبسوط اثبات کرده ام که: مرحوم حاج شیخ فضل الله نوری،

برخلاف آنچه برخی کسان پنداشته اند، شخصی کاملاً قانون خواه، مخالف استبداد فردی (و جمعی)، و هوادار قانونمند شدن رژیم حکومت بود و پیشوایی و جلودارپیش در جنبش های ضد استبدادی «عدالتخانه» و «مشروطه مشروعه»، معنایی جز جانبداری از استقرار رژیمی قانونمند و مبتنی بر نهادهای قانونی در کشور نداشت. اگر می بینیم که در مواردی، با مقوله مجلس شورا، اکثریت آرا، و قانون نویسی و قانون مداری، سر ناسازگاری نشان می دهد، لبه تیز مخالفتش متوجه آن گونه قانون نویسی و قانون مداری است که فاقد این دو ویژگی باشد:

۱. رعایت موازین و احکام شرع در تهیه و تصویب قوانین ۲. نظارت (ولایتی) فقهای جامع الشرایط بر فرایند تصویب و اجرای قوانین.

حقیر، در کتاب یادشده این مطلب را به نحو مستند و مستوفی بحث کرده ام و معلوم نیست چرا جناب امامی که در آغاز مقاله خود (بخش مروری اجمالی بر زندگی شیخ) به کتاب فوق و دیگر کتاب های این جانب درباره شیخ شهید نوری ارجاع داده است، متعرض مطالب مفصل و مستند حقیر در این موضوع نشده و در بحث خود، نفیاً و اثباتاً از آنها سخنی به میان نیاورده است؟

۵. به عنوان آخرین تذکر روش شناسانه، گفتمنی است که در بحثها و استنادها، بایستی از خلط مطالب دیگران (حتی یاران نزدیک شیخ) با کلمات و سخنان خود شیخ در این زمینه پرهیز شود، که در اینجا نیز دقت و احتیاط لازم از سوی مؤلف رعایت نشده و مثلاً جای جای، مطالب رساله «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» را - که نوشته آیت الله حاجی میرزا ابوتراب شهیدی قزوینی است - مستقیماً به شیخ نسبت داده اند.^{۳۶}

رساله تذکره الغافل در طول تاریخ به اشخاص مختلفی (از جمله به شیخ

۳۶. ر. ک: همان: سال ۱۲، ش ۴۸، زمستان ۱۳۸۵، ص ۱۴۸ و ۱۵۰-۱۵۲ و ش ۵۴، صص ۱۹۴-۱۹۵ و سال ۱۵، ش ۵۷، ص ۱۴۳ و ۱۴۹-۱۵۲.

فضل الله نوری) نسبت داده شده که اشتباه است، خود این جانب نیز این اشتباه را تا چند سال پیش مرتکب می شدم، ولی اخیراً طیّ بحثی مستند اثبات کرده ام که نویسنده این رساله کسی جز مرحوم حاجی میرزا ابوتراب نیست.^{۳۷} عجیب است که آقای امامی در مقاله خود به نوشته حقیق در این زمینه اشاره دارند^{۳۸}، اما بی آنکه متعرض دلایل بنده در این باره شده و اگر مخالفتی دارد طرح دلیل کند، نظر حقیق در این باب را در ردیف سایر نظریات - که نوعاً جنبه حدسی داشته و فاقد دلایل مقلّح است - گذارده و عملاً بدان بی اعتنایی کرده است. در طول مقاله نیز، در مواد مهمی از بحث که در نتیجه گیری نهایی شان راجع به موضوع شیخ و ولایت فقیه اهمیت اساسی دارد^{۳۹} مطالب تذکرة الغافل را مستقیم یا غیرمستقیم به شیخ نوری نسبت داده است! البته - چنانکه خود آقای امامی هم متذکر شده اند و درست هم هست - مطالب تذکرة الغافل قرابت زیادی با افکار شیخ دارد، اما انتساب مستقیم این کلمات به شیخ نوری، و خلط آن با سخنان شیخ در مقام تبیین آرا و نظریات ایشان، مغایر با دقت و احتیاط علمی است.

بی گمان، همّت جناب امامی در پیگیری و موشکافی مسایل تاریخی - فکری عصر مشروطیت، ستودنی است، اما همگان باید توجه داشته باشیم که - صرف نظر از مشکلات و موانعی که بر سر راه فهم «درست» ما از تاریخ مشروطه وجود دارد - همان گونه که آشنایان با فقه عمیق و گسترده شیعی نیک می دانند، درک انظار فقیهان اصولی، کاری ساده نیست و گاه دیدگاه های ایشان از ظرافت ها و

۳۷. ر. ک: آیت الله حاجی میرزا ابوتراب شهیدی قزوینی مؤلف رساله تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل، علی ابوالحسنی (منذر)، مندرج در: فصلنامه تاریخ معاصر ایران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ش ۳۹، پاییز ۱۳۸۵، ص ۸۹.

۳۸. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۷، صص ۱۳۸-۱۳۹.

۳۹. همان: ص ۱۴۳ و ۱۴۹-۱۵۲.

پیچیدگی های خاصی برخوردار است که فهم آنها از هر کسی ساخته نیست. شیخ اعظم فقاہت، شیخ انصاری، در آغاز مبحث «معاطات» (معامله پایاپای) در کتاب «مکاسب بیع»، همچون یک قاضی توانا و زبردست، فقیهان قله پوی شیعه (از مفید و طوسی و ابوالصلاح حلبی و ابن ادریس و ابن زهره گرفته تا علامه حلی و محقق حلی و دیگران) را به عنوان «شاهد» در دادگاهی بزرگ - به وسعت تاریخ فقه شیعه - گرد می آورد و آنگاه دو مجتهد سترگ (محقق کرکی و صاحب جواهر) را بر سر معنا و مورد «معاطات» در کلام فقیهان، به چالش علمی واداشته، طیّ بحثی مستدل و دراز دامن، نظریات هر دو را در موضوع مورد بحث، نقد و بررسی می کند و در فرجام، نظر تازه ای را در این زمینه به کرسی اثبات می نشاند. ۴۰

وقتی که برداشت فقیهان بزرگی چون جنابان کرکی و صاحب جواهر از دیدگاه فقهای همتای خویش، در برخی موارد، واجد دقت و اتقان لازم نباشد، پیدا است که نوپوهانی چون آقای امامی، در شناخت دیدگاه ها و مواضع شخصیتی چون شیخ نوری در حوادث و مسایل پربینج و خم مشروطیت - که گذشته از «پیچیدگی» تاریخی، دستها و دسیسه های زیادی نیز در «تحریف» واقعیات آن کوشیده اند - چه مقدار نیاز به دقت و امعان نظر، و تتبع گسترده و تحقیق ژرف، دارند و باید در تحلیل و داوری خود محتاطانه عمل کنند؟

پس از بحث درباره ایرادات «روش شناختی» در مقاله جناب امامی، نوبت آن است که به برخی از مهمترین دیدگاه های ایشان در سلسله مقالات: «جدال تعبد و تعقل ...»، اشاره کرده و به نقد آنها پردازیم.

۴۰. ر. ک: المکاسب و ملحقاته، شیخ انصاری، خطّ طاهر خوشنویس، قطع رحلی، صص ۸۱-۸۲.

۴. ایرادات محتوایی

نخستین - و مهم ترین - ایرادی که در سلسله مقالات آقای امامی با عنوان کلی «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت»^{۴۱} و از جمله مقاله «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت» (۴)؛ تقابل دیدگاه‌های میرزای نائینی و شیخ فضل الله نوری در مشروطیت (قسمت دوم)^{۴۲} به چشم می‌خورد، منقح نبودن موضوع اساسی بحث (= تعقل و تعبد، و مناسبات میان آن دو) است که به نظر می‌رسد ریشه در عدم ژرف بینی نویسنده در تجزیه و تحلیل مسایل دارد و متأسفانه این امر، با دو نقیصه دیگر: ۱. طرح آرا و رویکردها و داوری درباره آنها بدون رجوع به مبانی و اصول موضوعه (علمی و عقلانی) آن آرا و رویکردها ۲. بی توجهی به معیارهای روشن اسلامی (شیعی) در قضاوت نسبت به مسایل، همراه شده و مجموعاً به سلامت بحث و صحت استنتاجات مؤلف، آسیب‌های بعضاً جدی رسانده است.

نخست ببینیم که تعریف عقل‌گرایی از زبان ایشان چیست؟

آقای امامی، جدال تعبد و تعقل را (به مثابه دو رویکرد معارض) در سه محدوده یا قلمرو: ۱. اصل پذیرش دین ۲. گستره عمل و پایبندی به دین بعد از پذیرش ۳. حوزه درك و فهم آموزه‌های درون دینی، قابل طرح دانسته و موضوع بحث و مقاله خود را نیز پژوهش درباره ظهور این دو رویکرد در قلمرو اخیر (یعنی حوزه فهم و تفسیر دین) می‌شمارد. به گفته وی اندیشمندان دینی بر دو دسته‌اند: ۱. «برخی دین را مالا مال از راز، غیب و اسطوره می‌دانند که تحلیل و کشف روابط میان بسیاری از آموزه‌های آن از دسترس عقل بشری دور است و از این رو، اصراری ندارند که تفسیرهای دینی را در چارچوب فهم و دانش بشری جای دهند». ۲. «گروهی دیگر با گرایش به نقطه مقابل بر این باورند که دین حقیقتی چندان دور

۴۱. مندرج در: فقه اهل بیت علیهم السلام، شماره‌های ۴۶، ۴۷، ۴۸ و ۵۷.

۴۲. مندرج در همان: شماره ۵۷، صص ۱۳۲-۱۷۴.

از عقلانیت بشری نیست و سزاوار است تا حدّ ممکن تفسیرهای عقل پسند از حقایق دینی ارائه کرد». و البته این تقسیم بندی، نسبی است و مراحل و درجات گوناگونی دارد.^{۴۳}

امامی، در تعریف دو رویکرد عقل گرایی و تعبدگرایی می نویسد: «مفسّر عقل گرا می کوشد معانی تصویری و تصدیقی درون دینی را به گونه ای بفهمد و تفسیر کند که تا حدّ ممکن، قابل تحلیل به واحد دانش بشری او باشد و در مقابل، مفسر تعبدگرا چنین تلاشی نمی کند و معانی مزبور را به آسانی رازگونه می پذیرد و یا حتی می کوشد بسیاری از مفاهیم تصویری و تصدیقی دین را به واحدهای دانش بشری خود تحلیل نکند و آنها را در قالب غیب و امور ماورای دانش خود بپذیرد». ^{۴۴} به دیگر تعبیر: «سعی مفسران عقل گرا - کم و بیش - بر این است که این گونه متون را از ظهور بدوی خود دور سازند و معنایی عقل پذیر برای آنها ارائه دهند». ^{۴۵} ایشان محلّ بروز اختلاف میان این دو روش را عمدتاً در جایی می داند که ظواهر دینی، به قول او: «عقل گریز» باشند، یعنی از مفاهیمی باشند که عقل بشری، داوری روشنی درباره آنها نداشته و صدق و کذب یا حقانیت و بطلان آنها معلوم نیست. ^{۴۶}

آقای امامی، در نخستین مقاله از سلسله مقالات «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت» (مندرج در شماره ۴۶ فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام)، به عنوان نمونه ها و نمودهایی از عقل گرایی در تاریخ اسلام، مخالفت خلیفه دوم با ^{۴۳} همان: سال ۱۲، ش ۴۶، ص ۱۵۷ و نیز: «... رویکرد عقل گرایی و تعبدگرایی در فهم شریعت، پدیده ای نسبی است که انتساب آن به هر فقیه یا گروهی از فقها در مقایسه با آرا و نظریه های رقیب، موجه خواهد بود» (همان: سال ۱۴، ش ۵۴، ص ۱۹۰).

۴۴. همان: ش ۴۶، ص ۱۶۱.

۴۵. همان: ص ۱۶۴.

۴۶. همان: صص ۱۶۲-۱۶۴.

دستورهای پیامبر اکرم (ص) (و به اصطلاح اجتهادات او در برابر نص) را مصداق عقل‌گرایی شمرده است! ۴۷ و حتی با اشاره به تفسیرهای عجیب خلفای سقیفه از دین در حوزه مسایل مرتبط با حکومت (که به قول خود وی: «مغایر با فهم عمومی اصحاب و مسلمانان» بوده ۴۸، چنان «تعارض آشکار»ی با «آنچه سایر اصحاب و مسلمانان از قرآن کریم و سیره نبوی دریافته بودند» داشت ۴۹ که «در میان یاران پیامبر (ص) غریب و منحصر به فرد می‌نمود» ۵۰ و خلفا تنها «به دلیل برخورداری از اقتدار خلافت [بخوانید: ضرب شمشیر]... می‌توانستند چنین تفسیرهایی را بی‌محابا عرضه ...، بلکه آن را به عنوان قانون لازم الاجرا بر همه مسلمانان تحمیل» کنند ۵۱، و «تأثیر شگرف این گونه آرا در تاریخ فقهات اهل سنت ... برخاسته از کیش شخصیت خلفای نخستین و بخصوص عمر در میان پیروان این فرقه است» ۵۲) می‌گوید:

می‌توان گفت که یکی از اولین نمونه‌های جنبش عقل‌گرایی در فهم شریعت، توسط دستگاه خلافت پدید آمد! ۵۳

۴۷. همان: صص ۱۷۵-۱۸۳.

۴۸. همان: ص ۱۷۶.

۴۹. همان: ص ۱۸۲.

۵۰. همان: ص ۱۸۳.

۵۱. همان: ص ۱۷۶.

۵۲. همان: ۱۸۲.

۵۳. همان: صص ۱۷۶-۱۷۷. در همین راستا، نویسنده، بدعت‌های گوناگون خلیفه ثانی در اسلام (همچون: مخالفت صریح با دستورهای خدا و پیامبر «ص» در مورد یکی بودن زمان حج و عمره بر خلاف زمان جاهلیت، و انجام متعة الحج و متعة النساء، و نیز برداشتن حی علی خیر العمل از اذان و متقابلاً افزودن الصلوة خیر من النوم به آن، و ...) را «نمود نوعی گرایش عقل‌گرایی در فهم دین»! قلمداد کرده (همان: ص ۱۷۸) و با عنوان «ابداعات فقهی»! از آن یاد می‌کند! (همان: ص ۱۸۳).

چنانکه در ادامه مطلب نیز، مسایلی همچون قیاس و استحسان ابوحنیفه ای - که چنانکه خواهیم دید، از سوی ائمه وحی (ع) به عنوان اموری مخالف دین و نابود کننده سنت، و منطبق با سیره ابلیس^{۵۴}، شدیداً طرد شده - مصداق «گرایش به جریان عقل گرا» در تاریخ صدر اسلام قلمداد می شود!^{۵۵}

نویسنده در همان اوایل مقاله مندرج در شماره ۴۶ مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (ص ۱۶۴)، در فصلی با عنوان «جدال عقل گرایی و تعبدگرایی در تاریخ معارف اسلامی» تأکید می کند: «وجود برخی شخصیت ها و یا مذاهب مختلف اعتقادی و فقهی، که در نظر نگارنده یا خوانندگان جایگاه ارزشی مثبت یا منفی دارند، در یکی از این دو رویکرد معرفتی، نباید ما را به پیش داوری در خصوص این موضوع وادارد؛ زیرا اولاً، سعی بر این است که بیشتر نمونه ها - دقت کنید: «بیشتر نمونه ها» و نه «همه آنها» - از شخصیت های غیر معصوم ذکر شود...». و این یعنی آنکه، «برخی نمونه ها» نیز از اشخاص معصوم ذکر خواهد شد؛ و اتفاقاً در خلال بحث می بینیم که پای امام صادق علیه السلام نیز به میان کشیده شده و متأسفانه سیر و سیاق سخن هم به گونه ای است که - چنانکه خواهیم دید - به خواننده القاء می شود که «اصحاب رأی» افرادی عقل گرا بوده و امام معصوم شیعه (ع) در خطی مقابل «عقل گرایی» گام می زده است!

آقای امامی (به نقل از منابع اهل سنت) گفتگوی فردی به نام سعید بن مسیب با ربیعة الرأی را می آورد که اولی (سعید) از سران اصحاب حدیث در مدینه، و دومی (ربیعه) از فقهای همان شهر ولی متمایل به مکتب ابوحنیفه است. در این گفتگو،

۵۴. اول من قاس هو ابلیس، وان السنة اذا قیست محق الدین. بحث در این زمینه خواهد آمد.

۵۵. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، ص ۱۸۵. با این حساب، لابد باید پیش از خلفا و اصحاب رأی، جناب ابلیس را با قیاسی که در صدر خلقت بشر نمود (من از آدم برترم، چون او از خاک و من از آتشم) پیشرو عقل گرایان تاریخ به شمار آورد!

سعید لبُّ نظر پیامبر (ص) در مورد دیه انگشتان زن را نقل می کند که طبق آن، دیه قطع ۴ انگشت زن (در قیاس با دیه انگشتان مرد) از دیه قطع ۳ انگشت وی کمتر است و چون این نظر با حاصل قیاس ابوحنیفه ای و روش اصحاب رأی، در تعارض آشکار قرار دارد، طبعاً مورد «اعتراض» ربیعیه واقع می شود^{۵۶} و آقای امامی هم، نزاع ربیعیه و سعید در آن گفتگو را «نمونه ای روشن از نزاع عقل گرایی و تعبدگرایی در فروع فقهی» می شمارد!^{۵۷} که البته پیدا است از نظر ایشان، ربیعیه «قیاس اندیش» ، مصداق به اصطلاح عقل گرایی است و سعید «پاییند به نصوص نبوی (ص)» مصداق تعبدگرایی در برابر عقل گرایی! به قول ایشان: «فتوای سعید بن مسیب برگرفته از روایت پیامبر (ص) است که می فرماید: عقل المرأة مثل عقل الرجل حتی تبلغ الثلث من ديتها، دیه زن همچون دیه مرد است تا زمانی که به یک سوم دیه کامل (صد شتر) برسد [و] ربیعیه که تمایل به فهمی از دین داشت که حتی المقدور زوایای گوناگون آن برای عقلش آشکار باشد، از این فتوا متحیر و آشفته شد و به آن اعتراض کرد و این نمونه کوچکی از ظهور دیدگاه عقل گرایی در فهم دین و تفاوت آن با اندیشه تعبدگرا است».^{۵۸}

مطلب بدینجا ختم نمی شود و آقای امامی در خلال همین بحث پاورقی زده و می نویسد: «جالب توجه این است که شبیه همین گفت و گو در منابع روایی شیعه از امام صادق (ع) و ابان بن تغلب نقل شده است» که ابان همان سؤالات ربیعیه را از امام علیه السلام می پرسد و امام هم همان پاسخ سعید بن مسیب را به او می دهد و اتفاقاً ابان بن تغلب مثل ربیعیه از حکم یادشده تعجب کرده و می گوید: زمانی که

۵۶. همان: صص ۱۸۷-۱۸۸.

۵۷. همان: ص ۱۸۷.

۵۸. همان: ص ۱۸۸.

این حکم در عراق به ما رسید ما آن را مردود شمرده و گفتیم شیطان آن را القا کرده است و امام می فرماید: «آرام باش ای ابان! این حکم رسول است که زن تا ثلث دیه همچون مرد است و پس از آن دیه اش نصف می شود. ای ابان، تو مرا با قیاس مؤاخذه کردی در حالی که سنت، زمانی که با قیاس سنجیده می شود دین ناپود می گردد: «أنتک اخذتني بالقياس و السنة إذا قیست محق الدین». ۵۹، و متأسفانه با فضا سازی که در مقاله شده، خواننده به طور طبیعی چنین برداشت می کند که: امام صادق علیه السلام هم (نعوذ بالله) فردی تعبدگرا به معنای دور از عقل گرایی بوده است! ۶۰ چنانکه در آغاز همین بحث تلویحاً خاطر نشان شده بود که برخی از نمونه ها از اشخاص معصوم (ع) خواهد بود!

زاویه انحراف در این بحث، چنانکه پیش تر گفتیم، آنجا است که آقای امامی، از یک سو موضوع اساسی بحث (مناسبات تعقل و تعبد در فهم شریعت) را چنانکه باید «منقح» نمی سازد، از دیگر سو در تحلیل و واکاوی مسایل، از مبانی و لایه های عمیق آنها غافل شده و در سطح، درجا می زند و از سویه سوم عملاً به معیارها و موازین اصولی که در این عرصه به روشنی توسط ائمه و وحی (ع) مطرح شده بی اعتنا مانده است. در معنا، هم صورت مسئله را دقیق و درست مطرح نمی سازد و هم در پاسخگویی، معیارها را نادیده می گیرد.

توضیح بیشتر مطلب - که در سه محور «عدم تنقیح موضوع بحث»، «بی توجهی به معیارهای اسلامی در داوری» و «فقدان عمق در تحلیل مسایل»، ارائه می شود - از این قرار است:

۵۹. همان: ص ۱۸۷.

۶۰. آنچه گفتیم، لازمه طبیعی کلام آقای امامی است، هر چند خود ایشان به این ملازمه پایبند نباشند که قاعداً نیستند.

۴-۱. عدم تفتیح موضوع بحث

چنانکه می دانیم، گوهر ارزشمند «عقل»، دارای انواع و اقسام، و شئون و مراتبی است که هریک، وضعیت ویژه و طبعاً حکم جداگانه ای دارند^{۶۱} و توجه به موقع و مقام آنها و تفکیک و شأن جایگاه متفاوتشان از یکدیگر، در بحث آقای امامی، چنانکه باید، صورت نگرفته است.

یکی از تقسیمات مهم و کلیدی عقل، انقسام آن اصطلاحاً به دو گونه یا مرتبه «عقل کل» (یا کلی) و «عقل جزئی» است. «عقل کل» (کلّ العقل)، در بحث ما، همان مخزن «نامحدود و بی پایان» عقل در ساحت الهی است که «وحی محمدی» (صلی الله علیه و آله) جلوه و پرتو تمام عیار آن محسوب می شود. «عقل جزئی» نیز، بهره و سهم «محدود» انسان ها از عقل است که خداوند (به طور غیر مساوی) در اختیار افراد بشر (از نوابغ گرفته تا دیگران) قرار داده و البته بر خلاف عقل کل، که حد و مرزی ندارد، عجین با محدودیت ها و نقص ها بوده و نیز در معرض

۶۱. گاه مراد از عقل، عقل کل است و گاه عقل جزئی. مراد از عقل جزئی نیز گاه عقلی است که حساب خود را از عقل کل (کلّ العقل)، در اینجا بخوانید: وحی) جدا ساخته و «جدا و مستقل» از وحی (و البته نه لزوماً «معارض» با آن) در پی کشف حقایق کلی عالم وجود است (مثل عقل فلسفی) و چه بسا در عمل، به کمک دین و آموزه های اصولی دین نیز بر می خیزد (عقل فیلسوفان شیعه) و گاه عقلی است که در عین ادعای دینداری، عملاً تنه به تنه وحی زده و به نحوی برای امور وحیانی و شرعی، تکلیف معین می کند و چه بسا کارش به تعارض و تقابل با رهنمودهای کلی و جزئی وحی محمدی «ص» می کشد (همچون عقل اصحاب قیاس، که همان تمثیل منطقی است) و گاه هم، عقلی است که از مدد و پشتیبانی وحی برخوردار بوده و در واقع، توسط وحی، «غنی سازی» شده است (همچون عقل فقهای مذهب اهل بیت علیهم السلام). تقسیمات دیگری نیز در روایات ما برای عقل آمده است، همچون عقل معاش و معاد، و عقل مطبوع و مسموع (یا عقل طبع و تجربه)، که مراد از «عقل مطبوع»، پختگی، متانت و درایت ذاتی انسان ها است و مراد از «عقل مسموع» نیز، عقل پرورش یافته و تقویت شده به وسیله دانش ها و تجارب اکتسابی. توضیح عقل کل و عقل جزئی در متن آمده است.

آسیب‌ها و صدمات گوناگون قرار دارد و خصوصاً به علت «نقص آگاهی و علم انسان‌ها به واقعیات گسترده و پیچیده هستی»، و نیز «نفوذ و سیطرهٔ اهواء و اغراض نفسانی بر ذهن و دل آنان»^{۶۲}، عقل جزئی همیشه و همه جا قادر به رسوخ در کُنّه اشیاء، و اشراف بر کلیهٔ جوانب امور، نیست.

چنانکه می‌دانیم، یکی از مهم‌ترین براهین نبوت، و نیاز بشر به ارسال رسل و انزال کتب آسمانی، محدودیت عقل انسان در درک درست و عمیق حقایق هستی، اطلاع کامل از مبدء و مآل آفرینش و پیشینه و پسینهٔ خلقت جهان و انسان، و شناخت آداب راه و کیفیت سلوک آدمی در مسیر سعادت جاوید است. چنانکه قرآن خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: و انزل الله عليك الكتاب والحكمة و علمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيماً (نساء: ۱۱۳ و نیز ر. ک: بقره: ۲۳۹). در زیارت شریف جامعهٔ کبیره نیز خطاب به ائمهٔ وحی (ع) می‌خوانیم: بموالاتکم علمنا الله معالم دیننا و اصلح ما کان فسد من دنیانا. درک این نقص و ناتوانی، منطقاً بشر را به این نقطه سوق می‌دهد که آموزه‌های وحی و تعالیم انبیاء و ائمهٔ الهی (ع) را - که پرتو «عقل کامل و برین» است - آویزهٔ گوش جان سازد و مسطورهٔ حیات فردی و اجتماعی قرار دهد. وانگهی، عقل، بیشتر ادراک «کلیات» می‌کند و تعیین و تشخیص «مصادیق» و «جزئیات» آنها، با شرع است. به عنوان نمونه، عقل، حُسن عدالت و قبح ظلم را (به طور کلی) درک می‌کند، اما تشخیص موارد و مصادیق ظلم و عدل (و اینکه مثلاً سهم الارث «عادلان» بازماندگان شخص متوفی، در طبقات مختلف: جد و پدر و فرزند و همسر و برادر و عم و خال

۶۲. به قول معصوم علیه السلام: و اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع. چنانکه شاعر هم می‌گوید: انارة العقل مکسوف بطوع هوی / و عقل عاصی الهوی یزداد تنویراً (نقش عقل در احکام الهی، آیت الله سید حسن فقیه امامی، انتشارات خوشنواز، اصفهان ۱۴۲۱ق، ص ۳۴).

و خاله و ... ، چقدر است) نیازمند ارشادات وحی است. ۶۳

با توجه به همین محدودیت و نقص است که اهل نظر، در تعریف «فلسفه» (که تکاپوی عقل «خویشکار» و «مستقل» از وحی است) قید «بقدر الطاقة البشرية» را گنجانده و دانش عمیق فلسفه را علم به حقایق اعیان اشیاء به قدر توان و طاقت بشری شمرده اند، که تعریضی به محدودیت میدان جولان عقل آدمی است. نیز می دانیم که در صدق و صحت کامل برخی تعاریف رایج در باب حقیقت اشیاء - نظیر انسان، از آن جهت که دستیابی به «حدّ تام» اشیاء بسیار دشوار است - تردید شده است. استاد شهید مطهری در کتاب آشنایی با علوم اسلامی، بخش منطق، فصل «حدود و تعریفات»، می نویسد:

در مقام تعریف یک شیء اگر بتوانیم به کنه ذات او پی ببریم، یعنی اجزاء ماهیت آن را که عبارت است از اجناس و فصول آن تشخیص بدهیم و بیان کنیم، به کاملترین تعریفات دست یافته ایم و چنین تعریفی را حدّ تام می گویند... ولی متأسفانه فلاسفه اعتراف دارند که به دست آوردن حدّ تام اشیاء چون مستلزم کشف ذاتیات اشیاء است و به عبارت دیگر مستلزم نفوذ عقل در کنه اشیاء است کار آسانی نیست. آنچه به نام حدّ تام در تعریف انسان و غیره می گوئیم خالی از نوعی مسامحه نیست (رجوع شود به تعلیقات صدرالمتألهین بر شرح حکمة الاشراق، قسمت منطق). و چون فلسفه که تعریف به دست دادن وظیفه آن است از انجام آن اظهار عجز می کند، طبعاً قوانین منطق در مورد حدّ تام نیز ارزش خود را از دست می دهد... ۶۴

۶۳. به قول خود آقای امامی: «رویکرد مؤمنانه انسان به دین، برخاسته از گونه ای احساس نیاز است و دین بر مسند پاسخ گویی به این نیاز تکیه زده است. اهل ایمان، خرد و اراده خود را در راه رسیدن به کمال، خودکفا نمی یابند و دست نیاز به سوی آموزه های جهان غیب دراز می کنند» (فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، ص ۱۵۶).

۶۴. آشنایی با علوم اسلامی: منطق، فلسفه، مرتضی مطهری، با مقدمه دکتر غلامعلی حداد عادل، انتشارات صدرا، تهران، بی تا، تاریخ مقدمه: ۱۳۵۸/۸/۱۷، صص ۴۳-۴۵.



۳۳۳

شیخ فضل الله نوری؛ مواجهه عقلانیت اوستی باور؛ با...

در همین راستا، استاد انصاری شیرازی، مدرس توانای سطوح عالی فلسفه در حوزه علمی قم، نیز اظهار می‌دارد:

ابن سینا معتقد است که دستیابی به «حدّ» اشیاء امری بسیار مشکل است. به دست آوردن اجناس و فصول اشیاء به گونه‌ای که آن حد، از نظر معنی، مساوی با محدود باشد (نه تساوی در صدق) البته خیلی مشکل است. چنانکه استاد مطهری نیز در کتاب منطق اشاره‌ای به این معنی کرده است و صدرالمتألهین نیز در جایی از اسفار، بحث صعوبت حد را مطرح کرده است.^{۶۵} شیخ الرئیس در کتاب النجاة می‌نویسد: لایمکن اکتساب الحدّ بالبرهان؛ لآنه لا بدّ فیه من حدّ اوسط مساوٍ للطرفین؛ لانّ الحدّ و المحدود متساویان... بلکه این کار، تنها به وسیله «ترکیب» (تجزیه و تحلیل) امکان‌پذیر است.^{۶۶} حاجی سبزواری در شرح منظومه منطق می‌گوید: کسب حدّ واقعی و ذاتی اشیاء (حدّ تامّ اشیاء) به وسیله برهان، ممکن نیست: الحدّ بالبرهان لیس یکتسب / اذ لا الی النهایة الامر ذهب...^{۶۷}، زیرا حد باید با محدود مساوی باشد، هم صدقاً و حملاً و هم معنأً، و تنها اختلافشان در اجمال و تفصیل باشد (محدود، مجمل و حد، مفصل باشد).^{۶۸} مقصود از حد نیز - به قول ابن سینا در النجاة، اطلاع بر تمام ذاتیات است و اشمال آن بر همه اصول مقومه (جنس و فصل شیء).^{۶۹}

۶۵. ر. ک: دروس شرح منظومه حکیم ملاهادی سبزواری (رحمه الله)، یحیی انصاری شیرازی، جلد اول: منطق، بوستان کتاب قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، ۱۳۸۳/۳۲۸.

۶۶. همان: صص ۲۶۹-۲۷۱.

۶۷. همان: صص ۳۲۷-۳۲۹.

۶۸. همان: صص ۳۴۷ و ۳۵۱.

۶۹. همان: صص ۳۴۸.

حتی صدرالمتألهین در اسفار از یکی از عرفا نقل می‌کند که انسان نباید در شناخت حقایق اشیاء، خیلی طمع داشته باشد. ابن سینا از بزرگان مشائیین و شیخ اشراق از بزرگان اشراقیین نیز این سخن را گفته‌اند (که دستیابی به حد تام، مشکل است). علامه طباطبایی هم فرموده‌اند: باید تقیید کنیم: اگر تعریف و شناخت تفصیلی و عمیق مقصود باشد، ما نمی‌توانیم به آن دست پیدا بکنیم و اگر هم بگوییم ما هیچ نمی‌فهمیم، این همان سفسطه است و در این صورت، وجود ذهنی هم باید انکار شود؛ در حالی که ادله وجود ذهنی می‌گوید خود ماهیت (البته تا آن اندازه‌ای که ممکن است) به ذهن می‌آید.^{۷۰}

عملاً نیز می‌بینیم که فلسفه، معركة آرا و اقوال اندیشمندان، و چالشگاه همیشگی نظریات معارض فیلسوفان است و فی المثل حکیم قله‌پو و چابک اندیشه‌ای چون بوعلی سینا از یکسو، ایرادات اساسی متعددی بر نظریات فیلسوفان پیش از خود، از جمله ارسطو، وارد می‌سازد و از سوی دیگر، آرا خود وی، آماج انتقاد فیلسوفان بزرگ بعدی نظیر صدرالمتألهین قرار می‌گیرد یا حکیم بی‌همتایی چون محقق داماد به نظریه اصالت ماهیت می‌گرود اما شاگرد برجسته و صاحب‌نامش، صدرا، از نظریه مقابل آن (اصالت وجود) دم می‌زند. و این رشته ادامه دارد...

حتی اگر به «محدودیت و نقص ذاتی» عقل بشر هم قائل نباشیم، باید بپذیریم که «عقل» آدمی، به خودی خود، و جدا و مستقل از «علم و آگاهی» به واقعیات عینی خارجی، نمی‌تواند در مسیر کشف حقایق قدم بردارد، و عقل جزئی برای ارتباط با جهان هستی، و استکشاف خصوصیات آن، و تعیین تکلیف برای بشر در موضوعات گوناگون، نیازمند «معلومات صحیح گسترده‌ای» است که «تصویر درست»ی از عالم خارج و اجزای آن به وی دهد تا بر مبنای این اطلاعات، به انتزاع

۷۰. همان: صص ۲۵۰-۲۵۱.

حقایق خُرد و کلان هستی پردازد.^{۷۱} و لذا است که عقل جزئی، به گونه‌ای، و امدار علم و آگاهی به واقعیات هستی است (به تعبیر علمی: «صورت» قیاس را نوعاً منطبق تعیین (و تصحیح) می‌کند و «ماده» آن را علم)، و بدون آگاهی‌های درست و کافی، کُمیت عقل و اندیشه در چاره جویی و ارائه رهنمود، لنگ است. به همین دلیل هم، عقل آدمی از شناخت کُنه حقیقت باری تعالی - که مثل و ماندنی برای او در جهان نیست تا بدان قیاس گردد - عاجز است، به فرموده حضرت امیر(ع): «لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمُّ وَلَا يَأْتِيهِ غَوْصُ الْفِتَنِ»^{۷۲} و به تعبیر منسوب به امام باقر(ع): «كُلُّ مَا مَيِّزْتُمُوهُ بَاوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ

۷۱. در قرآن و احادیث اسلامی، کراراً به همبستگی میان عقل و علم، و نیاز اندیشه بشری - در سیر استکمالی خود - به دانش و تجارب، اشاره شده است. امام کاظم علیه السلام در تفسیر آیه شریفه ۴۳ سوره عنکبوت، از معیت عقل و علم سخن می‌گوید: «إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ، قَالَ تَعَالَى " وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ "» (قصار الجمل فی العقائد و الاخلاق و العمل، علی مشکینی، بی نا، بی تا، ۲ / ۴۵). مولای متقیان علیه السلام نیز از تأیید عقل توسط علم سخن می‌گوید: «العقل و الشهوة ضدان، و مؤید العقل العلم و مزین الشهوة الهوی» (همان: ص ۵۱). البته عقل و علم، پیوستگی و نیاز متقابل به یکدیگر دارند و علم نیز بدون عقل، وبال است. به گفته مولانا (ع) علم چنانکه با عقل همراه نباشد مایه جنایت علیه صاحبش خواهد شد: «العلم من غیر عقل یجنی علی صاحبه» (همان: ص ۴۹، به نقل از: نهج البلاغه، حکمت ۷۰۲). چنانکه امام کاظم علیه السلام نیز می‌فرماید: «لا نجاة الا بالطاعة و الطاعة بالعلم و العلم بالتعلم و التعلم بالعقل یعتقد و لا علم الا من عالم ربانی و معرفة العلم بالعقل» (الاصول من الکافی، کلینی، دارالکتب الاسلامیة، تهران ۱۳۶۵ ق، ۱ / ۱۷، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۱۲). افزون بر این همه، باید به نقش تجربه در تقویت اندیشه اشاره کرد که در کلام سالار شهیدان علیه السلام بدان تصریح شده است: «العلم لقاح المعرفة، و طول التجارب زیادة فی العقل» (بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، تحقیق علی اکبر غفاری، المكتبة الاسلامیة، تهران، ۷۸ / ۱۲۸، حدیث ۱۱).

۷۲. نهج البلاغه، خطبة اول.

مردود الیکم». ۷۳ عقل بدون علم، نظیر تاجر بدون سرمایه، آهنگر بدون فولاد، و نقاش فاقد بوم و رنگ و قلم نقاشی است.

عطف به این نکته اساسی، یعنی نیاز عقل به علم، باید خاطر نشان ساخت: از آنجا که علم و آگاهی بشر به واقعیات هستی، ناقص و بعضاً خطاآلود است، عقل هم قدرت مانور محدودی دارد و به علت همین محدودیت، نیازمند استمداد از عقل کل^{۷۴} (وحی) است. داستان موسی و خضر (علی نبینا و آله و علیهما السلام) در قرآن کریم، به شیوایی، نمونه ای از مواجهه علم و اندیشه (محدود، نزدیک بین و سطحی نگر) با علم و اندیشه «جامع، ژرف بین و همه سونگر» را به نمایش می گذارد و نشان می دهد که اولی (به علت بی خبری از اسرار پشت پرده) چگونه در تجزیه و تحلیل مسایل، درجا می زند، بل به خطا می رود و صواب را به جای خطا و خطا را به جای صواب عوضی می گیرد.

بر آنچه گفتیم باید نکته مهم دیگری را نیز افزود، و آن این است که، اساساً عقل جزئی، در بسیاری از موارد، تابع و مقلد چیزی بیرون از خویش است و با همه محوریّت ظاهری خویش، از آن کانون اثر می پذیرد؛ و این چیز یا عقل کل / وحی است (آن گونه که در حوزه عمل مؤمنان پایبند به ادیان و شرایع آسمانی مشهود است) یا نفس اماره نوعی (آن گونه که در عرصه سیاست و فرهنگ و اقتصاد رسمی غرب پس از رنسانس، و در ظلّ و ذیل حاکمیت اومانیسم و ایسم های برخاسته از آن نظیر سکولاریسم، جریان دارد). ۷۴ به عنوان نمونه ای از تاثیر (کلی و غیر مستقیم) وحی بر عقول آدمیان (در دوران پیش از رنسانس) می توان از فلسفه

۷۳. بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۲۹۳.

۷۴. به قول مولوی: عقل جزوی عقل استخراج نیست / جز پذیرای فن و محتاج نیست / قابل تعلیم و فهم است این خرد / لیک صاحب وحی [و بیفزایید: یا نفس اماره نوعی جدید در دو چهره فردی و اندیویدوالیست یا جمعی و کلکتویست] تعلیمش دهد.

اسلامی (یا فلسفه فیلسوفان مسلمان) یاد کرد که در عین «وحدت مبنا و روش» با فلسفه یونان در تمسک به عقل «مستقل از وحی» در اقامه براهین، ذات باری تعالی را که نزد امثال ارسطو، «علت غایی» است، در مقام «علت فاعلی» می شناسد؛ و این مسلماً پرتوی است که از فرهنگ وحی بنیان اسلامی بر ذهن فیلسوفان مسلمان تافته است. ۷۵ چنانکه فیلسوفان مؤسس غرب جدید (دکارت و کانت و هگل و نیچه) عموماً بنا و بنیان فرهنگ و تمدنی را محکم می سازند که پای بست اومانیسیم و خودبنیادی بشر است ...

پژوهشگری تیزبین و صبور می طلبد که با گلگشت در قرآن کریم و کلمات نورانی معصومین علیهم السلام از قبیل: آیات شریفه زیر: «أ في الله شك فاطر السماوات و الارض»، «فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها»، «هو معكم أينما كنتم»، «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» و «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله و هو الغني» و نیز کلمات امیرالمؤمنین علی علیه السلام در وصف باری تعالی نظیر «کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة»^{۷۶}، «موجود لا عن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة»^{۷۷}، یا ۷۵. چنانکه همین فلسفه یونان، در اروپای «مسیحی» قرون وسطا، رنگ و روی دیگری غیر از آنچه که در شرق «اسلامی» آن روزگار یافت، پیدا می کند، و شرح مطلب موکول به فرصت دیگری است.

۷۶. نهج البلاغه، تصحیح محمد دشتی، نشر امام علی، قم، ۱۳۶۹، خطبه اول.
 ۷۷. همان. و نیز در همین مضمون در کلمات مولا (ع) می خوانیم: «قريب من الاشياء غير ملامس، بعيد منها غير مباین» (همان: خطبه ۱۷۹)، «ليس في الاشياء بوالج و لا عنها بخارج» (همان: خ ۱۸۶)، «هو في الاشياء على غير ممازجة خارج منها على غير مباينة... داخل في الاشياء لا كشيء في شيء داخل و خارج منها لا كشيء من شيء خارج (التوحيد، شيخ صدوق، تصحیح سيد هاشم حسینی، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۶).

«واحد لا بعدد»^{۷۸}، یا «کلّ معروف بنفسه مصنوع و کلّ قائم فی سواه معلول، فاعلٌ لا باضطراب آله، مقدرٌ لا بجول فکرة، غنیٌ لا باستفاده»^{۷۹}، و یا «کلّ ظاهر غیره باطن و کلّ باطن غیره ظاهر»^{۸۰}، و نیز کلام آن حضرت در دعای صباح: «یا من دلّ علی ذاته بذاته»^{۸۱}، و کلام امام زین العابدین علیه السلام در دعای ابو حمزه: «بک عرفتك و انت دلتنی علیک و لولا انت لم ادر ما انت»، و سخن امام صادق علیه السلام: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»^{۸۲} نقش مؤثر و تعیین کننده

۷۸. نهج البلاغه، خ ۱۸۰. و نیز در همین مضمون: «واحدٌ بلا تاویل عدد» (همان: خ ۱۴۸) و «واحدٌ لا من عدد» (التوحید، همان، ص ۷۰).

۷۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

۸۰. همان: خطبه ۶۵.

۸۱. شرح دعاء الصباح، حکیم سبزواری، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ص ۴.

۸۲. در مورد پرتوگیری فیلسوفان مسلمان (در حدّ درک و فهم خویش) از انوار معارف کتاب و سنت، علاوه بر مباحث استاد شهید مطهری در کتابهای «سیری در نهج البلاغه» و «جهان بینی توحیدی» و «عدل الهی»، مطالعه آثار زیر سودمند است: الالهیات فی مدرسة اهل البيت علیهم السلام، علی ربانی کلپایگانی، انتشارات لوح محفوظ، قم ۱۳۷۸، و نیز مقالات آقایان حجة الاسلام حمید پارسائیا با عنوان «هستی شناسی»، مندرج در کتاب دانشنامه امام علی علیه السلام، زیر نظر علی اکبر رشاد، به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر)، تهران ۱۳۸۰، ج اول: حکمت و معرفت، ص ۳۱۳-۳۴۴، و حجة الاسلام محمد تقی سبحانی با عنوان «اسما و صفات خداوند»، مندرج در دانشنامه امام علی علیه السلام، ج دوم: مبدأ و معاد، ص ۶۵-۱۲۶.

توجه: برداشت امثال صدرالمتألهین از آیات و روایات یاد شده، البته مطلق و مصون از خطا نیست و در طول تاریخ، از سوی اندیشمندان مسلمان (همچون اصحاب «مکتب تفکیک» در زمان ما) ایراداتی به این برداشت ها - و کلاً دیدگاه فلاسفه در موضوعات گوناگون - وارد شده که ضروری است محصّلان فلسفه، صبورانه در این ایرادات اندیشیده و عالمانه و منصفانه به بررسی آنها پردازند ...

آنها را در تشحیذ ذهن و تعالی فکر توحیدی فیلسوفان بزرگی چون صدرای شیرازی، و تکوین یا تعمیق نظریاتی مانند فطری بودن معرفت خداوند (و بی نیازی آن از اقامه برهان بر ذات وی)، توحید صفاتی (اتحاد یا عینیت صفات با ذات)، کثرت تشکیکی مراتب هستی (به جای کثرت تباینی موجودات یا وجودات) یا امکان فقری موجودات (به جای امکان ماهوی)، بررسی کرده و معلوم دارد.

نکته مهم دیگر در این زمینه آن است که: عقل بشری، افزون بر محدودیت ذاتی (یا عارضی) خویش، از خطر آلودگی به بیماری نیز مصون نیست و این بیماری همان نفوذ اهواء و شهوات نفسانی و جذبه و ساوس شیطانی است که می کوشند زمام آدمی و قوا و غرایز وجودی او (از جمله قوه عقل) را در اختیار خود گیرند و به بیراهه های انحراف و تباهی بکشانند. و این سخن مولای متقیان علی علیه السلام است که به تعبیر گوناگون هشدار می دهد: «ذهاب العقل بین الهوی و الشهوة» و «لا عقل مع الشهوة».^{۸۳} چنانکه در کلام بلند و رهگشای امام کاظم (ع) به هشام بن حکم نیز می خوانیم که سه چیز موجب نابودی عقل و نتیجتاً مایه فساد دین و دنیای آدمی است: آرزوهای دور و دراز پوچ دنیوی که نور تفکر را در محاق می برد؛ سخن های بی معنا و بیهوده که جایگزین کلمات حکمت آمیز می گردد، و شهوت های نفسانی که چشم عبرت بین آدمی را کور می سازد.^{۸۴} به قول مولوی:

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن / زآن که در ظلمات شد او را وطن

۸۳. قصار الجمل، مشکینی، همان، ۵۱/۲.

۸۴. من سلط ثلاثاً علی ثلاث فکائماً اعان علی هدم عقله: من اظلم نور تفکره بطول امله و محی طرایف حکمته بفضول کلامه و اطفأ نور عبرته بشهوات نفسه فکائماً اعان هواه علی هدم عقله و من هدم عقله افسد علیه دینه و دنیاه (الاصول من الکافی، ۱/۱۷). برای سخنان مولای متقیان (ع) در باره تقابل میان عقل و شهوت (اهواء نفسانی)، و آثار زیانبار شهوات و ردایل اخلاقی بر عقل آدمی، ر. ک: عقل و معرفت عقلی، رضا برنجکار، مندرج در: دانشنامه امام علی علیه السلام، همان، ج اول: حکمت و معرفت، صص ۱۶-۱۷ و ۳۰-۳۱.

از این منظر، عقل جزئی، چونان شمعی روشنگر است که در کورانِ وزیدن بادهای سخت، به خاموشی تهدید می‌شود و اگر وحی - به مثابه نورافکن قوی هدایت - بر مسیر انسان‌ها و جوامع بحران زده نتابد، سرگشتگی در ورطهٔ ظلمت و انحراف، سرنوشت محتوم آنان خواهد بود.

عقل جزئی، البته، چنانچه از سیطرهٔ آسیب‌زای هوس‌ها و اوهام رنگین بر ذهن و دل آدمی رها باشد^{۸۵} و نیز حدّ خود را شناخته و با علم و آگاهی درست و عمیق به مسایل و موضوعات، همراه باشد، با عقل کل کاملاً همسو و هم‌جهت است، و در چنین فضای پاکیزه‌ای، عقل و وحی به مثابهٔ دو «حجت الهی»، و دو بال پرواز انسان به اوج کمال، یار و همراه یکدیگرند.^{۸۶} و صد البته، در این همراهی مبارک، عقل جزئی، هادی و مشوق بشر به سوی تعالیم عقل کل بوده و عقل کل نیز مددکار و مکمل پرتوافشانی‌های عقل جزئی است و بویژه، حکم چراغ راهنمای آن را در دریای طوفانزای جهل و غرض و هوس دارد.

بر اساس آنچه گذشت، چنانکه کسی محدودیت‌ها و نیازهای عقل جزئی را در فهم حقایق و احکام پیچیده و تودرتوی هستی در نظر نگیرد و از سر جهل یا غرض،

۸۵. این مطلب، مورد تأکید مکرر ائمهٔ وحی قرار دارد: علی علیه السلام می‌فرماید: «إذا خلی عنان العقل ولم یحبس علی هوی نفس أو عادة دین أو عصبیة سلف ورد بصاحبه علی النجاة» (قصار الجمل، ۴۹/۲، به نقل از: نهج البلاغه، حکمت ۹۵۰). و نیز «من غلب شهوته ظهر عقله». (قصار الجمل، ۵۱/۲). و این همه، بیانی دیگر از کلام خدای متعال در قرآن کریم است که می‌فرماید: یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله یجعل لکم فرقاناً (انفال: ۴۹) و نیز: واتقوا الله و یعلمکم الله (بقره: ۲۸۲).

۸۶. امیرالمؤمنین علیه السلام سفارش می‌کند: طهروا انفسکم من دنس الشهوات تدرکوا رفیع الدرجات (غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد آمدی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۶۶، ص ۲۴۰، تهذیب النفس، حدیث ۴۸۵۱)، و نیز هم‌اکنون از تنویر عقل به وسیلهٔ ذکر الله سخن می‌گوید: «من ذکر الله سبحانه احیی الله قلبه و نور عقله و لیه» (همان: ص ۱۸۹، الذکر نور و هدایة، حدیث ۳۶۴۵).

عقل را دکانی در برابر آموزه‌های مسلّم وحی (بخوانید: عقل کل) قرار دهد، به رغم ژست اندیشمندان‌ای که ممکن است در چشم برخی ظاهربینان به خود بگیرد، در واقع، کاری «غیر عقلانی» بل «ضد عقلانی» انجام داده است و این است که ائمه وحی (چنانکه خواهیم دید) هوشمندی ژرف اما شیطانی کسانی نظیر معاویه را نه عقل، که نکری و شیطنت، و امری عقل نما، خوانده‌اند، یا قیاس ابوحنیفه‌ای و تکاپوی اصحاب رأی را مردود دانسته و همچون «قیاس» ابلیس (در تفضیل نابه جای خود بر انسان) کاری ناروا و مستوجب عتاب خداوند حکیم شمرده‌اند.

ممکن است آقای امامی به آنچه در باره شئون و مراتب گوناگون عقل، مناسبات آن با وحی، و تفکیک عقل از ظنون و اهواء و اوهام عقل نما، گفتیم آگاه و حتی قویاً بدان معتقد باشند. این مهم نیست؛ مهم این است که این نکات بایستی در بحث‌ها و استنتاجات ایشان، به دقت ملحوظ می‌شد، که متأسفانه نشده و عملاً ادعاها و نتیجه‌گیری‌هایشان، از توجه لازم به نکات یادشده خالی است (همین خلا و کمبود، به نحوی، درباره موضوع تعبد و مناسبات آن با تعقل نیز به چشم می‌خورد، که پس از این در باره آن سخن خواهیم گفت) و حاصل این امر (ان شاء الله، ناخواسته) آن شده است که گاه در ذهن خواننده مقاله ایشان چنین تصور شود که پیشوای معصوم و «عقل کل بنیان» شیعه، حضرت امام صادق علیه السلام، در جرگه مقابل عقل‌گرایان قرار داشته است!

۲-۴. بی توجهی به معیارهای اسلامی در داوری

آقای امامی در آغاز بحث خود، عبارتی دارد که خواننده تیزبین با دقت در آن، به عدم تنقیح موضوع اساسی بحث در ذهن ایشان و نیز سرگشتگی وی در کار ارزیابی و ارزشگذاری - که حاصل بی توجهی (در عمل) به معیارهای اسلامی است - پی می‌برد. عبارت مزبور (که پیش‌تر نیز بخشی از آن، به مناسبت بحث،

نقل شد) چنین است^{۸۷}:

ابتدا تذکر این نکته را ضرور می‌دانیم که وجود برخی شخصیت‌ها و یا مذاهب مختلف اعتقادی و فقهی، که در نظر نگارنده یا خوانندگان جایگاه ارزشی مثبت یا منفی دارند، در یکی از این دو رویکرد معرفتی، نباید ما را به پیش داوری در خصوص این موضوع وادارد؛ زیرا اولاً، سعی بر این است که بیشتر نمونه‌ها از شخصیت‌های غیر معصوم ذکر شود و حضور آنها^{۸۸} در هر نحله‌ای نمی‌تواند سبب اعتبار و حجیت بینش خاصی گردد، همچنان که بی‌اعتباری نحله‌ای را نیز ثابت نمی‌کند.

ثانیاً مفروض این است که ما در مورد این دو رویکرد فکری به قضاوتی نرسیده‌ایم و داوری مثبت یا منفی پیشین ما در خصوص نقش آفرینان این دو جنبش فکری به جهات دیگری مربوط می‌شود که می‌بایست از سرایت آنها به این بحث علمی پرهیز کرد. ثالثاً تنوع شخصیت‌ها و مکاتب اعتقادی و فقهی در تاریخ هر یک از این دو رویکرد - چنانکه خواهد آمد - چنان فراوان است که برای شخصیت‌زدگان، رهاوردی جز سردرگمی نخواهد داشت.^{۸۹}

پیام این عبارت (با توجه دقیق به صدر و ذیل کلام، و هدف نویسنده از طرح آن) کاملاً روشن است. نویسنده، حضور معصومین (علیهم السلام) در جریان‌ها و ^{۸۷} تأکید روی کلمات از ماست.

^{۸۸} یعنی «شخصیت‌ها»یی «که در نظر نگارنده یا خوانندگان جایگاه ارزشی مثبت یا منفی دارند»، بخوانید: معصومان علیهم السلام - ع. مندر.

^{۸۹} فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، ص ۱۶۴. نیز می‌نویسد: «نبايد در تعريف اين دو دیدگاه گرفتار مصادره به مطلوب شد و تصدیق به صحت و سقم، یا حقانیت و بطلان هر یک از آنها را در تصور و تعریفشان وارد کرد. به دیگر تعبیر، باید از تعریفی ارزشی یا ضد ارزشی که پیشاپیش موضع ما را در مقام پاسخ‌گویی به سؤال آشکار می‌سازد، پرهیز کرد. این لغزشی است که برخی از مدافعان این دو گرایش گرفتار آن شده‌اند» (همان: ص ۱۶۰).

گرایش های فکری را، دلیل اعتبار و حجیت آنها نشمرده و حتی تلویحاً کسانی را که چشم به سخن و عمل آن بزرگواران (ع) دارند، «شخصیت زده» می خواند و فرض را بر این قرار می دهد که [با وجود حضور امام معصوم و شیطان در دو سوی این معرکه] «ما در مورد این دو رویکرد فکری به قضاوتی نرسیده ایم!» به راستی باید پرسید که چرا حضور معصومان (یعنی کسانی که قول و فعل و حتی سکوتشان حجت است) در یک نحله فکری یا سیاسی، «نمی تواند سبب اعتبار و حجیت بینش خاصی گردد» و «بی اعتباری» نحله مقابل را ثابت کند، آن هم در زمانی که امام صراحتاً و قویاً در برابر آن نحله و روش و رویکرد آن به مسایل، موضع گیری کرده است؟

۴-۲-۱. قیاس و اجتهاد به رأی؛ آماج انتقاد شدید ائمه (ع)

می دانیم که ائمه وحی (ع) تکلیف مقولاتی چون قیاس و اجتهاد به رأی (اجتهاد رأی) را برای ما روشن ساخته و آن را به عنوان حرکتی بر خلاف دین، تباه کننده سنت نبوی (ص) و مایه هلاکت آدمی، به شدت محکوم ساخته اند. ابان بن عثمان، از ابی شیبۀ خراسانی نقل می کند که می گوید شنیدم امام صادق علیه السلام می فرماید: ان اصحاب المقائیس طلبوا العلم بالمقائیس فلم تزداهم المقائیس من الحق الا بعداً و ان دین الله لا یصاب بالمقائیس.^{۹۰} یونس بن عبدالرحمن نیز از امام کاظم (ع) می پرسد: بما اوحّد الله؟ و حضرت پاسخ می دهد: یا یونس لا تکونن مبتدعاً، من نظر برأیه هلك و من ترك اهل بیت نبیه (ص) ضلّ و من ترك کتاب الله و قول نبیه کفر.^{۹۱} همچنین امام صادق، از پدراناش، از علی علیه السلام نقل می کند که فرمود: من نصب نفسه للقیاس لم یزل دهره فی التباس و من دان الله بالرأی ... بما لا یعلم و من دان الله بما لا یعلم فقد ضاد الله حیث

۹۰. الاصول من الکافی، ۵۹/۱، حدیث ۷. و نیز ر. ک: همان: ص ۵۷، ح ۱۴.

۹۱. همان: ص ۵۶، ح ۱۰.

أحلّ و حرّم فیما لا یعلم. ۹۲ همو به ابوحنیفه که اهل قیاس بود فرمود: وای بر تو، نخستین کسی که قیاس کرد ابلیس بود. ۹۳ حتی در کلمات معصومین (ع) بر اهل قیاس، عنوان اعدای دین اطلاق شده است: و لا تقیسوا الدین فانّ الله لا یقیس، و سیائی قوم یقیسون و هم اعداء الدین. ۹۴ چنانکه اجتهاد به رأی هم، پیوسته آماج اعتراض آنان قرار داشت. امام صادق علیه السلام می فرمود: إنّ الله فرض ولا یتنا و اوجب مودتنا و الله ما نقول باهوائنا و لانعمل بأرائنا و لانقول إلا ما قال ربنا عزّ و جل. ۹۵ امام باقر علیه السلام نیز اظهار می داشت: لو أنّا حدّثنا براینّا ضلّنا کما ضلّ من کان قبلنا و لکنّا حدّثنا من ربّنا بیّنها لنبیّه فیّنها لنا. ۹۶

آیا زمانی که امام (ع) مؤکداً می فرماید: السنة إذا قیست محق الدین ... و إنّ دین الله لا یصاب بالمقائیس ... و لو أنّا حدّثنا براینّا ضلّنا کما ضلّ من کان قبلنا، این سخنان نورانی مَهر بطلانی بر رویه اصحاب قیاس و رأی نیست و در این

۹۲. الاصول من الکافی، ۱/۵۸۵۷، ح ۱۷.

۹۳. و یحک، انّ اول من قاس ابلیس ... (بحار الانوار، ۲/۳۱۵ و نیز ر. ک: الاصول من الکافی، ۱/۵۸، ح ۲۰).

۹۴. بحار الانوار، ۲/۲۰۸. برای سخنان فراوان پیامبر اکرم و ائمه معصومین (ع) و صحابه در تنقید و تحذیر شدید از قیاس، و تفاوت بنیادین دیدگاه های شیعه و سنی در مورد قیاس ر. ک: بحار الانوار، ۲/۲۸۳ به بعد؛ القیاس فی الشریعة الاسلامیة، صادق الحسینی الشیرازی، مؤسسه الوفاء، بیروت ۱۴۰۰ق، ص ۲۷ به بعد؛ قیاس از نظر عامه و خاصه، دکتر سید جواد مصطفوی خراسانی، مندرج در: یادنامه علامه امینی، مجموعه مقالات تحقیقی، به اهتمام دکتر سید جعفر شهیدی و محمد رضا حکیمی، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۵۲، صص ۲۶۱-۲۹۴.

۹۵. امالی شیخ مفید، ترجمه حسین استاد ولی، ص ۷۳. و نیز ر. ک: بصائر الدرجات، (صص ۳۰۰-۳۰۱) که این روایت را با اندکی اختلاف در الفاظ، آورده است.

۹۶. بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار، ص ۲۹۹. برای روایات مختلف در این زمینه ر. ک: بحار الانوار، ۲/۲۸۳ به بعد، و نیز بحث محققانه علامه سید مرتضی عسکری در: مقدمة مرآة العقول، منشورات مکتبه ولی عصر (عج)، تهران ۱۳۵۶ ش، ۲/۵۵-۵۷.

صورت جایی برای این گونه حرف‌ها باقی می‌ماند که: وجود معصومان «در یکی از این دو رویکرد معرفتی، نباید ما را به پیش داوری در خصوص این موضوع وادارد... و حضور آنها در هر نحله‌ای نمی‌تواند سبب اعتبار و حجیت بینش خاصی گردد، همچنان که بی‌اعتباری نحله‌ای را نیز ثابت نمی‌کند» و «مفروض این است که ما در مورد این دو رویکرد فکری به قضاوتی نرسیده ایم»؟ معلوم نیست این سخنان با کلام خود آقای امامی که تصریح می‌کند: مخالفت و برخورد قاطع امامان شیعه با قیاس و اجتهاد به رأی، «چنان همه جانبه و آشکار بود که این موضع‌گیری به شعار مذهب تبدیل گردید»^{۹۷}، چگونه قابل جمع است؟

مطلب را درست دریابیم: در تعبیر «اجتهاد به رأی»، واژه «رأی»، مفهوماً از نظر و نظرورزی معمول عقل و ذهن آدمی چندان دور نیست؛ منتها نظرورزی با ذهن و عقلی که در پرتو ارشادات ائمه‌ صادقین علیهم السلام جامعیت و عمق لازم را در بررسی و شناخت حقایق پیدا نکرده و به دلیل نشناختن حدّ خود، و نداشتن یا نپذیرفتن میزانی جهت تشخیص آفات و تصحیح موادّ قیاسات آن، خواسته یا ناخواسته در چنگ اهواء و اوهام افتاده است؛ و در عین حال می‌خواهد پهلوی به پهلوی تعالیم نبوی و وکوی (ع) زند و به نوعی در دایره تشریح احکام، کار پیامبری

۹۷. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، صص ۱۲۲-۱۲۳. هر چند ایشان توضیح نمی‌دهد... که بالاخره تکلیف خواننده با این مخالفت که لبه تیز آن متوجه گروهی (ظاهراً) عقل‌گرا بوده است، چیست؟! و سر درگمی خواننده، زمانی بیشتر می‌شود که همانجا در ادامه مقاله آقای امامی می‌خواند که این مخالفت، عملاً به نفع اصحاب حدیث (بخوانید: متهمان به جمود فکری و ضدیت با عقل‌گرایی، از میان اهل سنت) نیز تمام شده است: «برخی بر این باورند که جنبش علمی اهل بیت (ع) در مخالفت با دیدگاه اصحاب رأی و قیاس در میان اهل سنت، به تضعیف جناح آنان و تقویت اصحاب حدیث در میان عامه منجر گردید و یا حدّ اقل از شتاب حرکت عقل‌گرای افراطی کاست و سبب تعیین حدود و ضوابط برای قیاس و اجتهاد به رأی در میان مذاهب اهل سنت گردید» (همان: ص ۱۲۳).

کند! حال آنکه چنانکه گفتیم - به دلیل ناآگاهی کافی به میراث سنت خالص و جامع نبوی، که تنها اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام از آن بهره مندند - بر جوانب و ابعاد مختلف احکام الهی و موضوعات شرعی، اشراف ندارد و طبعاً برخی از سویه‌ها و لایه‌های موضوع از چشم وی پنهان مانده و تصدیق و تصورش از مسایل و موضوعات، ناقص و چه بسا خطا و وارونه است. چنانکه امام زین العابدین علیه السلام فرمود: انّ دین الله لا یصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة و المقائیس الفاسدة، و لا یصاب الا بالتسلیم. فمن سلّم لنا سلم و من اهدى بنا هدی، و من دان بالقیاس و الرأى هلك، و من وجد فی نفسه شیئاً ممّانقولہ او نقضی به حرجاً کفر بالذی انزل السبع المثانی و القرآن العظیم و هو لا یعلم.^{۹۸}

درواقع، برای تکاپوی ذهن بشری در حوزه احکام و مسایل شرعی، سه حالت می‌توان تصور کرد: ۱. نظرورزی، پیش از دریافت فیض وحی محمدی یا اصولاً با صرف نظر از وحی ۲. نظرورزی، پس از دریافت فیض وحی، منتها به صورت قرآن منهای تعالیم عترت (ع) ۳. نظرورزی، پس از دریافت فیض وحی، به صورت قرآن و عترت (ع).

اصحاب رأی و قیاس، در حالت دوم قرار داشته و از فیض ارشادات «ناب و کامل» محمدی - که صرفاً از طریق تعلیمات و تبیینات عترت نبوی (ص) به دست امت می‌رسد - محرومند و درواقع، عقلی جهل‌آلود و وهم‌آمیز داشته، بلکه گرفتار اوهام عقل‌نما هستند و از عقل ناب و خالص از شوائب اوهام و ظلمات اغراض بی‌بهره‌اند. اما فقهای شیعه، در حالت سوم قرار داشته و ذهن و عقلشان از طریق غور در تعالیم گسترده و ژرف قرآن و عترت پیامبر علیهم السلام، غبارروبی و غنی‌سازی شده و (البته در حد انسان غیر معصوم) به مراحل بالایی از تعقل ناب، و درک

جامع و ژرف و کلان نگر حقایق اسلامی رسیده اند.^{۹۹} از همین روست که دریافت های اصحاب رأی و قیاس، شدیداً از سوی ائمه طاهرين عليهم السلام طرد شده و متقابلاً اجتهاد و فقاهت عالمان شیعه مورد تأیید واقع شده است. فی المثل، در مورد فقهای شیعه، در لسان حضرت ولی عصر (عج) می خوانیم: فاما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله. اما در مورد اصحاب رأی و قیاس در کلام امام باقر علیه السلام خطاب به جابر جُعیفی چنین آمده است: یا جابر، و الله لو كنا نحدث الناس او حدثناهم برأينا لکننا من الهالكين و لکننا نحدثهم بأثار عندنا من رسول الله (ص) يتوارثها کابر عن کابر نکنزها کما یکنز هؤلاء ذهبهم و فضتہم.^{۱۰۰} چنانکه امام صادق علیه السلام نیز می فرماید: انا لو كنا نفتی الناس برأينا و هوانا لکننا من الهالكين و لکنها آثار من رسول الله، اصل نتوارثها کابر عن کابر نکنزها کما یکنز الناس ذهبهم و فضتہم.^{۱۰۱}

۹۹. در اصول فقه، بحثی هست که به نحوی، در ربط با همین موضوع کنونی ما قرار داشته و می تواند از متفرعات آن محسوب شود. آن بحث این است که: آیا می توان به عموماًت آیات و احادیث، قبل از فحص و یاس از مخصّص، عمل کرد یا خیر؟ گفته می شود: خیر، زیرا کمتر عامی است که تخصیص نخورده و تبصره و استثنایی در پی نداشته باشد (ما من عامّ الا و قد خصّ) و چه بسا حکمی در لسان رسول گرامی اسلام (ص) به صورت عام و کلی بیان شده اما ائمه عليهم السلام برای آن، استثناها و مخصّصات بر شمرده اند (به اصطلاح: ربّ عامّ نبوی (ص) و خاصّ عسکری (ع)). لهذا اخذ به عموماًت، زمانی صحیح است که در قرآن و احادیث (و احکام عقل)، برای یافتن تخصیصات و استثناهای احتمالی آن عموماًت، دست به جستجویی گسترده زده و از یافتن استثنا و «مخصّص» برای آنها، مأیوس شده باشیم. آنگاه است که بعد الیاس من الفحص، می توانیم اخذ به آن عام کرده و به استناد وی، مطلبی را - به نحو کلی و به صورت قانونی عام - به خدا و رسول (ص) نسبت دهیم.

۱۰۰. بصائر الدرجات، ص ۲۹۹ و ۳۰۰.

۱۰۱. بصائر الدرجات، ص ۲۹۹. همچنین می فرماید: لولا ان الله فرض طاعتنا و ولايتنا و امر مودتنا ما اوقفناکم علی ابوابنا و لا ادخلناکم بیوتنا انا و الله ما نقول باهوائنا و لانقول برأينا و لانقول الا ما قال ربنا، اصول عندنا نکنزها کما یکنز هؤلاء ذهبهم و فضتہم (همان: ص ۳۰۰-۳۰۱).

۲-۲-۴. اقدامات خلفا از نگاه اهل بیت عصمت و طهارت (ع)

آنچه در باره اصحاب رأی و قیاس گذاشت، عیناً - بلکه به مراتب، بیشتر - در مورد اقدامات بدعت آمیز خلفا صادق است. ۱۰۲ آقای امامی، اقدامات مزبور را به عنوان نمودی از جنبش عقل گرایی! و ابداعات فقهی! در صدر تاریخ اسلام می خواند^{۱۰۳}، اما در کلام اهل بیت عصمت (ع) از آنها با تعبیری چون فتن، اهواء، بدعت، ظلم، طخیه عمیاء (ظلمت کور و کوری بخش)، جهالت، حیرت، ضلالت، نُکری، شیطنت و حتی عقل نما یاد شده است. ۱۰۴

خطبه شقشقیه مولای متقیان و خطبه فدکیه صدیقه طاهره سلام الله علیهما را ملاحظه کنید و ببینید آن دو بزرگوار چگونه از رفتارها و اقدامات زمامداران حاکم بر

۱۰۲. زیرا اگر دست کاری های اصحاب رأی و حدیث در مفاهیم دینی را صرفاً ناشی از نقص بینش فکری و خطای آنان در روش تحقیق و تحلیل مسایل شمرده و نیت و انگیزه شان را مطلقاً خالص از شوائب سیاسی و دنیوی بینگاریم (که جای بحث بسیار دارد)، در مورد خلفا چه می توان گفت که کارنامه شان آکنده از سوابق و لواحق سوء سیاسی و فرهنگی است، از مخالفت با فرمان پیامبر (ص) در ماجرای قلم و دوات و تخلف از پیوستن به جیش اسامه (در زمان حیات پیامبر) بگیریم تا ماجرای احراق بیت مولا (ع) و مصادره فدک و خانه نشین سازی عترت (ع) و منع کتابت و نشر احادیث نبوی (ص) در جامعه اسلامی و ضرب و شتم و حبس و تبعید و قتل و غارت اصحاب والای پیامبر (ص) نظیر مالک بن نویره و ابوذر و عمار و مقداد و ابن مسعود، و جعل احادیث دروغین، و ... در مورد این گونه کسان، اگر بخواهیم قرآن را معیار داوری در کارشان قرار دهیم، کار به جاهای باریک می کشد: «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ولا يجردون في قلوبهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً» (نساء: ۶۵) نیز: «و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ... هم الظالمون ... هم الفاسقون» (مائده: ۴۴-۴۷).

۱۰۳. فقه اهل بیت علیهم السلام، سال ۱۲، ش ۴۶، صص ۱۷۶-۱۷۸ و ۱۸۳.

۱۰۴. در این باره، مطالعه جلد اول اصول کافی، کتاب «العقل و الجهل» و نیز کتاب «فضل العلم» اصول کافی خصوصاً باب «البدع و الراي و المقائيس» (صفحات ۵۴-۵۸) توصیه می شود.

جامعه اسلامی پس از رحلت پیامبر (ص) سخن گفته اند؟ در خطبه شقشقیه که شیخ محمد عبده نیز آن را در نهج البلاغه خود آورده، راجع به خلیفه نخستین چنین می خوانیم (لطفاً معانی سوزناک و تکان دهنده جملات را، از ترجمه های موجود نهج البلاغه نظیر ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی بجوید):

«اما والله لقد تمصصها فلانٌ و انه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحي ... فسدكت دونها ثوباً ... و طفقت ارتاي بين ان اصول بيد جداء او اصبر على طخية^{۱۰۵} عمياء يهرم فيها الكبير و يشيب فيها الصغير ... فصبرت و في العين قذى و في الحلق شجي، اري تراثي نهياً ...» و راجع به خلیفه دوم: «فصاحبها كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم و ان اسلس لها تقحم فمئى الناس لعمرو الله بخبط و شماس و تلون و اعتراض ...» و درباره خلیفه سوم: «الى ان قام ثالث القوم نافجاً حَضْنِيه بين ثثيله و مُعتلفه و قام معه بنوايه يَخْضِمون مال الله خَضْمَةَ الابل نَبْتَةَ الرَّبِيع، الى ان اتكث فتله و اجهز عليه عمله و كبت به بطتته ...» ۱۰۶.

صدیقه طاهره (ع) نیز در خطبه فدکیه، چنان اوضاع و احوال به وجود آمده پس از رحلت پیامبر (ص) را تلخ و ناگوار، و انوار اسلام و سنن نبوی را در معرض خاموشی و اهمال می بیند، که خون جگرانه بانگ برآورد:

۱۰۵. طخیه (به فتح و ضم و کسر طاء) به معنای ظلمت و قطعه ای از ابر است. شیخ محمد عبده، مفتی مشهور اسبق مصر، در توضیح این واژه می نویسد: «طخیه بطاء فحاء بعدها یاء و یتلث اولها، ای ظلمه، و نسبة العمی الیها مجازاً عقلی، و انما یعمی القائمون فیها اذ لایهتدون الی الحق، و هو تاکید لظلام الحال و اسودادها (نهج البلاغه، شرح محمد عبده، ج ۳، طبع ملتزم: محمد سعید رافعی کتبی، المطبعة العمومية، بی جا، ۱۳۲۱ق، ص ۳۵).

۱۰۶. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، قطب راوندی، تحقیق سید عبداللطیف کوهکمری، به اهتمام سید محمود مرعشی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۶ق، ۱۱۸-۱۱۹.

ظهرت فيكم حسيكة النفاق و سمل جلباب الدين ... و اطلع الشيطان رأسه من
مغرزه هاتفاً بكم فالقاكم لدعوته مستجيبين ... زعمتم خوف الفتنة! الا في
الفتنة سقطوا ... بشس للظالمين بدلاً ... ثم لم تلبثوا الا ريث ان تسكن نفرتها و
يسلس قيادها، ثم اخذتم توروب و قدتها و تهيجون جمرتها و تستجيبون لهتاف
الشيطان الغوى و اطفاء انوار الدين الجلى و اهمال سنن النبي الصفى ... و
نصبر منكم على مثل حز المدى و وخز السنان في العشا ... ١٠٧

زامداران جامعه اسلامى پس از پیامبر (ص)، البته، از هوش و دهاء كمى
برخوردار نبودند و بعضاً همچون معاويه از نبوغ بالايى هم بهره داشتند. آنان برای
پيشرفت اهداف خود دهها تدبير زده و در توجيه اقداماتشان صدها نغمه
مى سروندند، اما از نگاه ائمه اهل بيت عليهم السلام اين كارها، عقل گرايى نبود،
شيطنت و عقل نمايى بود. به گزارش زنده ياد كلينى در كافى شريف: امام صادق (ع)
در پاسخ اين سؤال كه: عقل چيست؟ فرمودند: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب
به الجنان؛ عقل آن است كه به وسيله آن، خداوند رحمان پرستيده مى شود و انسان
به بهشت مى رسد. راوى پرسيد: پس آن هوشمندی كه در معاويه وجود داشت چه
بود؟ پاسخ دادند: «قلت: فالذى كان فى معاوية؟ فقال: تلك النكراء، تلك
الشيطنة و هى شبيهة بالعقل و ليست بالعقل؛ آن، نكرى و شيطنت و عقل نما بود،
نه عقل. ١٠٨

خلفای نخستین مجبور بودند در برابر چشمان متعجب و معترض مسلمان كه
روش و منش پیامبر اکرم (ص) را دیده و اعمال خلفا را با آن مى سنجيدند بر

١٠٧. برای متن و ترجمه عبارات فوق ر. ك: اسرار فلك، محمد باقر انصاری و سيد حسين
رجايى، انتشارات دليل ما، چاپ سوم، قم ١٣٨٣، صص ١٨٦-١٩٠ و بعد؛ زهرا عليها
سلام الله برترين بانوى جهان، ناصر مكارم شيرازى، انتشارات سرور، چاپ چهارم، قم
١٣٧٩، صص ١٨١-١٨٩.

١٠٨. الاصول من الكافى، ١١/١، حديث ٣.

مخالفت‌های صریح و جنجال‌انگیز خویش با سنت نبوی (ص) پرده‌ای از توجیهات بکشند. اساساً هر گروه یا حزبی که با انجام کودتا علیه دولت (یا امیر) قانونی وقت روی کار می‌آید، پس از گرفت و گیرها و سرکوب‌های اولیه، ناچار است برای استحکام پایه‌های قدرت خویش و بستن زبان معترضین، به توجیه رفتارهای غیرقانونی خود دست زند. بدین منظور نیز، از یک سو با تبلیغات گسترده، دست به «ترور شخصیت» جناح مغلوب زده و می‌کوشد چهره حریف را در چشم مردم ملوک سازد و از دیگر سو، ضمن تخریب بنیادهای فکری و نهادهای سیاسی اصیل موجود، تلاش می‌کند منطق و فرهنگ خاصی را در جامعه ترویج کند که توجیه‌گر رفتارهای قانون‌گریز او بوده، بلکه از قدرت حاکم، چهره‌ای مقدس تصویر کند. آنچه در سال‌های پس از درگذشت پیامبر (ص) در جامعه اسلامی رخ داد نیز از این قاعده کلی مستثنا نبود و اقدامات و اظهارات ابنای سقیفه را - که بعضاً در پوششهای جذاب و فریبنده ارائه می‌شد، اما در گوهر، جز حرکتی حساب شده برای نیل به اهداف سیاسی از طریق تحریف سنت‌های اصیل اسلامی نبود - بهیچوجه نمی‌توان «نمود جنبش عقل‌گرایی در تاریخ اسلام» شمرد و از آنها با عنوان موجّه «ابداعات فقهی» یاد کرد!^{۱۰۹}

شیخ بزرگوار، کلینی، در روضه کافی، خطبه‌ای بلند و سوزناک از امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌آورد که ناظر به مستحدثات خلفای پیشین، و ریشه‌یابی و آسیب‌شناسی آنها است. حضرت ضمن ارائه فهرستی بلند از اقدامات بدعت‌آمیز خلفای سه‌گانه (عمدتاً خلیفه ثانی)، از اقدامات مزبور به عنوان فتنه‌ای ۱۰۹. اینکه حضرت امیر علیه السلام در افشای شیوه عمل و ترفند فتنه‌گران بدعتگذار می‌فرماید: «الا ان الحق لو خلص لم یکن اختلاف و لو ان الباطل خلص لم یخف علی ذی حجی و لکنه یؤخذ من هذا ضغث و من هذا ضغث فیجللان معاً فهناک یتولی الشیطان علی اولیائه»، کالبدشکافی همین چیزی است که مؤلف از آن با عنوان جنبش عقل‌گرایی یاد کرده است. بیچاره عنوان مقدس «عقل»، که چگونه و کجا خرج می‌شود!

یاد می‌کند که جامعه اسلامی را پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) فرا گرفت و سنت‌های اصیل اسلامی را در ذهنیت مسلمانان تغییر داد، چندانکه اگر کسی همت به احیاء آن سنن می‌گماشت قیل و قال بر می‌خاست که: ای وای! دارند سنت را تغییر و منکر را رواج می‌دهند! حضرت در تحلیل موضوع، منشأ آن فتنه را هواهای نفسانی اولیای امور و بدعت‌های آنان تلقی می‌کند که برای تحکیم مبانی قدرت و در جهت نقض میثاق رسول الله (ص) با امت و تغییر سنت آن حضرت انجام گرفت و اینک وی (در مقام خلیفه راستین پیامبر) اگر به دفع آن بدعت‌ها و احیاء سنت نبوی (ص) برخیزد و بکوشد جامعه را به آنچه که در عهد رسول الله رواج داشت برگرداند، سپاهیان‌ش از گرد او پراکنده شده و تنها گروهی اندک از شیعیان‌ش که مقام و مرتبت وی را در اسلام شناخته و طبق رهنمودهای قرآن کریم و احادیث نبوی (ص)، از امامت و وجوب اطاعت ایشان آگاهند، نزد ایشان باقی خواهند ماند، چنانکه وقتی بدین کار برخاست با شورش و آشوب لشکر روبه‌رو گردید:

إِنَّمَا بَدَأَ وَقُوعَ الْفِتَنِ مِنْ أَهْوَاءِ تَتَّبِعُ وَأَحْكَامِ تَبْتَدِعُ يَخَالِفُ فِيهَا حَكْمَ اللَّهِ يَتَوَلَّى فِيهَا رِجَالٌ رِجَالًا، إِلَّا إِنْ الْحَقَّ لَوْ خَلَصَ لَمْ يَكُنْ اخْتِلَافٌ وَ لَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ لَمْ يَخْفِ عَلَى ذِي حِجْبٍ وَ لَكِنَّهُ يُوْخَذُ مِنْ هَذَا ضَعْفٌ وَ مِنْ هَذَا ضَعْفٌ فَيَجْلَلَانِ مَعًا فَهِنَا لِكَ يَسْتَوْلِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ وَ نَجِيِّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى . إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ: كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا لَبَسْتُمْ فِتْنَةَ يَرُوبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَ يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ، يَجْرِي النَّاسُ عَلَيْهَا وَ يَتَخَذُونَهَا سَنَةً فَإِذَا غَيَّرَ مِنْهَا شَيْءٌ قِيلَ قَدْ غَيَّرْتَ السَّنَةَ وَ قَدْ آتَى النَّاسَ مِنْكَرًا... ثُمَّ أَقْبَلَ بِوَجْهِهِ وَ حَوْلَهُ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ خَاصَّتِهِ وَ شِيعَتِهِ، فَقَالَ: قَدْ عَمِلْتَ الْوَلَاةَ قَبْلِي أَعْمَالًا خَالَفُوا فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَتَعَمِّدِينَ لِخِلَافِهِ، نَاقِضِينَ لِعَهْدِهِ مَغْيِرِينَ لِسُنَّتِهِ وَ لَوْ حَمَلْتَ النَّاسَ عَلَى تَرْكِهَا وَ حَوْلَتَهَا إِلَى مَوَاضِعِهَا وَ إِلَى مَا كَانَتْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَتَفَرَّقَ عَنِّي جُنْدِي حَتَّى أَتِي

وَحَدِيٍّ أَوْ قَلِيلٍ مِنْ شِيعَتِي الَّذِينَ عَرَفُوا فَضْلِي وَفَرَضُوا إِمَامَتِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَسَنَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ... فَكَذَّبُوا اللَّهَ وَكَذَّبُوا رَسُولَهُ وَجَحَدُوا كِتَابَ اللَّهِ النَّاطِقَ بِحَقِّنَا وَمَنَعُونَا فَرَضاً فَرَضَهُ اللَّهُ لَنَا، مَا لَقِيَ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيٍِّّ مِنْ أُمَّتِهِ مَا لَقَيْنَا بَعْدَ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ... ۱۱۰

عاشورای ۶۱ هجری که نام و یاد جانسوزش، برای همیشه کام تاریخ را تلخ و جگر پیامبر (ص) را خون کرده است، میوه همین فتنه کور و طخیه عمیا بود که قرآن کریم در سوره نور - طبق تفسیر اهل بیت عصمت علیهم السلام - از آن با چنین تعبیری یاد کرده است: **أَوْ كَظَلَمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ يَغْشِيهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهَا لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا، وَ مِنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ... ۱۱۱** و حکمت قیام حسینی (ع) اساساً پایان دادن به همین جریان در تاریخ اسلام بود: **وَبَذَلَ مَهْجَتَهُ فَيْكَ لَيْسْتَ تَنْقُذُ عِبَادَكَ مِنَ الْجَهَالَةِ وَ حَيْرَةِ الضَّلَالَةِ (زیارت اربعین).**

یک ذهن ورزیده و مجرب سیاسی، با دقت در منش و روش خلفا و مبادی و غایات اعمال بدعت آلود آنها، بخوبی می تواند انگیزه ها و اهداف سیاسی را در پس بسیاری از این اعمال، ردیابی کند. استادام، مرحوم آیت الله حاج شیخ حسین لنکرانی معروف به «مرد دین و سیاست» (یار و هم‌مرز مرحومان آیت الله شهید مدرس و امام خمینی قدس سرهما) در این باره نکته های بسیار جالب و گفتنی داشت. در این زمینه، چنانچه از سیاست خلیفه دوم مبنی بر تبعیض در پخش بیت المال بین مردم (که به ایجاد فاصله فاحش طبقاتی در جامعه اسلامی انجامید)

۱۱۰. تاکید روی کلمات از ماست. برای متن این خطبه ر. ک: **الروضة من الكافي، تصحيح و مقابله و تعليق: علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، صص ۵۸-۶۳.** مرحوم کلینی، بخشی از این حدیث را - با اندکی اختلاف در تعبیر - در اصول کافی نیز آورده است. ر. ک: **الاصول من الكافي، ۱/۵۴.**

۱۱۱. ر. ک: **تفسیر برهان و نورالثقلین، روایات مذکور در ذیل آیه یاد شده.**

بگذریم، به مواردی چون مصادرهٔ اراضی حاصلخیز فدک و محروم سازی اهل بیت علیهم السلام از خمس می‌رسیم، که هدف ضربه زدن به توان اقتصادی خاندان پیامبر (ص) را تعقیب می‌کرد و قهراً زمینهٔ فعالیت «هزینه بر» اجتماعی - سیاسی آنان در جامعه را محدود می‌ساخت. چنانکه، منع کتابت و نشر احادیث نبوی (ص) نیز می‌توانست تمهیدی حساب شده برای جلوگیری از نشر فضایل و مناقب اهل بیت (ع) در جامعهٔ اسلامی باشد، که می‌دانیم احادیث پیامبر آکنده از آنها بود. ضمن اینکه، قرآن کریم، جدا از احادیث روشنگر نبوی (ص)، به تعبیر امیر مؤمنان علی علیه السلام «حَمَلٌ ذُو وَجْهِ» بود و قدرتمندان می‌توانستند با جداسازی قرآن از تفسیر عترت، هر معنایی را که می‌خواستند، به آیات مجمل و متشابه قرآن نسبت دهند و از این طریق، فرهنگ خودخواستهٔ خویش (همچون فرهنگ جبر / نمونه: نظریهٔ مُرَجئه در عصر بنی‌امیه) را بر ذهنیت مسلمین تحمیل کنند.

سایر اقدامات زمامداران نیز خالی از شوائب و اغراض سیاسی به نظر نمی‌رسد. مرحوم لنگرانی بعید نمی‌دانستند که ممانعت شدید خلیفهٔ دوم از متعه النساء (ازدواج موقت و آسان) که خود معترف بود سنت خدا و رسول (ص) بوده است، به منظور جلوگیری از اختلاط نسل عرب با عجم در حجاز صورت گرفته باشد. می‌دانیم که خلیفهٔ مزبور در اعمال سیاست نژادی عربی «عروبه»، تعصب و تصلب خاص داشت. حتی ایشان معتقد بود که جعل بدعت نماز تراویح (برگزاری نمازهای مستحبی در شب‌های ماه مبارک رمضان به جماعت) می‌تواند تمهیدی سیاسی برای پرکردن اوقات مؤمنان مجتمع و معتکف در مسجد در شب‌های ماه رمضان باشد؛ تجمعی که می‌توانست به طور طبیعی به گفتگو دربارهٔ مسایل روز و انتقاد از عملکرد مسئولین، بگذرد و برای دستگاه دردسرافرین گردد. چنانکه، انگیزهٔ سیاسی حذف فقرهٔ «حی علی خیر العمل» از اذان نیز با توجه به کلام امام صادق (ع) قابل حدس است، آنجا که حضرت در پاسخ به سؤال از معنای حی علی

خير العمل (بشتابيد به سوي بهترين عمل) مي فرمايد: «بهترين عمل، نيكي به فاطمه و فرزندان اوست». ۱۱۲

کيست که نفهمد در پس پرده جعل و ترويج آرا و عقايدی چون: «عصمت صحابه» يا «اجتهاد و اخطأ» های خلفا و کارگزاران آنان بين اهل سنت، آن هم با تفسير موسع و کشداری که عملاً از اين گونه آرا برای تبرئه و توجيه مظالم صاحبان قدرت در طول تاريخ اسلام صورت گرفته، چه اهداف و مقاصد سياسی نهفته بوده است؟ استاد علامه سيد مرتضی عسکری در آثار ارزشمند خویش، همچون: «مقدمه بر مرآة العقول علامه مجلسی»، «معالم المدرستين»، «نقش ائمه در احیاء دين»، «عبداللّه بن سبأ»، «عايشه»، و «صد و پنجاه صحابه ساختگی»^{۱۱۳}، طی مباحثی مبسوط و مستند، به برخی از اين انگيزه ها و اهداف سياسی که توسط خلفا تعقيب می شد، اشاره کرده است.

رويکرد انتقادی به رفتار خلفا و صحابه، البته، ويژه اهل بيت پیامبر عليهم السلام و به تبع آنان: محققان شيعه، نيست، بلکه اين رويکرد را، به تفريق، در بين نويسندگان اهل سنت نیز می بينيم. از قداما نظير ابن ابی الحديد معتزلی (که در همان آغاز «شرح نهج البلاغه» با تعبير «الحمد لله الذي قدم المفضل علي الفاضل» به روند حکومت در صدر اسلام تعريف می زند) و از معاصران شخصيت هايی همچون عبدالفتاح عبدالمقصود در «الامام علي بن ابی طالب عليه السلام» (ترجمه مرحوم آيت الله طالقانی و سيد محمد مهدي ۱۱۲. سئل الصادق عليه السلام عن معنى حى علي خير العمل، فقال: خير العمل بر فاطمة و ولدها مناقب آل ابی طالب عليهم السلام، ابن شهر آشوب، ۳/۳۲۶).

۱۱۳. و نیز ر. ك: تحقیقات گرانسنگ علامه سيد عبدالحسين شرف الدين در «المراجعات»، شيخ محمد رضا مظفر در «اسرار سقيفه» (ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی)، سيد محمد باقر صدر در «فدك در تاريخ» (ترجمه محمود عابدي)، و سيد محسن امين در «النص و الاجتهاد» (ترجمه علي دواني).

جعفری).^{۱۱۴} در همین عرصه، سید قطب (نویسنده مشهور مصری) هم در کتاب «عدالت اجتماعی در اسلام»، به رغم گرایشی که به توجیه رفتار مسئله انگیز خلفا دارد، از جنایات خالد بن ولید به شدت انتقاد می‌کند و حتی با اشاره به انتخاب خلیفه سوم می‌نویسد: «به عقیده ما بدترین و ناگوارترین حادثه در تاریخ اسلام این است که علی بعد از عمر هم عقب ماند». ^{۱۱۵} به همین نمط، شخصیت‌هایی چون شیخ محمد عبده و دکتر صبحی صالح را نیز که نهج البلاغه را - با وجود اشتغال آن بر خطبه انتقادآمیز «شکشیه» - با چاپی منقح، همراه توضیحات و تعلیقات خویش، منتشر ساخته‌اند، باید از همین جرگه به شمار آورد.



۳-۲-۴. عامل اصلی اختلافات فکری و سیاسی در امت اسلام چه بود؟

آقای امامی مدعی است که «دو گرایش عقل‌گرایی و تعبدگرایی، مهم‌ترین نقش را در پیدایی مذاهب و نیز ظهور مکاتب و آرای درون دینی داشته‌اند». ^{۱۱۶} به گمان ما - هرچند نقش اختلاف نظرهای علمی در این امر را نمی‌توان و نباید نادیده گرفت -

۱۱۴. عبدالفتاح عبدالمقصود بر کتاب «فدک»، نوشته سید محمد حسن موسوی قزوینی حائری (تحقیق باقر مقدسی، اشراف سید مرتضی رضوی، مطبوعات النجاح، قاهره ۱۳۹۶ق) نیز که نادرستی اقدام خلفا در مصادره فدک را ثابت می‌کند، تقریظ دارد. وی، همچنین از تقریظ نویسان بر «الغدیر» علامه امینی بوده و امینی نیز وی را ستوده است. و گفته می‌شود که «عبدالفتاح را، که در دانشگاه اسکندریه [مصر] به تدریس اشتغال داشت، به خاطر همین تقریظ از دانشگاه اخراج کردند و بعدها که "الغدیر" مورد تقریظ استادان و رؤسای "الازهر" قرار گرفت، مجدداً وی را به تدریس در دانشگاه اسکندریه فراخواندند» (الامام علی بن ابی طالب علیه السلام؛ تاریخ تحلیلی نیم قرن اول اسلام، عبدالفتاح عبدالمقصود، ترجمه سید محمد مهدی جعفری، شرکت سهامی انتشار، ج ۲، مقدمه مترجم، ص چهارده).

۱۱۵. عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه آقایان سیدهادی خسروشاهی و محمد علی گرامی،

چاپ پانزدهم، انتشارات دارالفکر، قم ۱۳۵۸، ۳۵۴/۲.

۱۱۶. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، ص ۱۵۶-۱۵۷.

اما مهم ترین عامل در این زمینه را باید، پیش و بیش از اختلاف نظرهای صرفاً فکری و علمی، در دستبردهای غرض ورزانه خودکامگان به ساحت آموزه ها و تعالیم ناب دینی جستجو کرد: آنجا که برای دستیابی به قدرت و استحکام پایه های آن، از انواع تمهیدات فریبنده برای تحریف حقایق دینی، و جدا ساختن جامعه ایمانی از خط اصیل فرهنگ الهی و حاملان راستین آن، بهره می گیرند (تمهیداتی که می تواند دایره وسیعی از اعطای رشوه به افراد ضعیف الایمان جهت رواج شایعه ها و احادیث دروغین در بین مردم تا فراهم ساختن زمینه رواج افکار و اندیشه های وارداتی بیگانه از اسلام - اسرائیلیات - در جامعه اسلامی را شامل شود) و متأسفانه ضعف های نفسانی مردم - بویژه خواص^{۱۱۷} دلبسته چرب و شیرین دنیا - نیز زمینه را برای تحقق اهداف زورمندان و پیشبرد سریع و شدید فاجعه مهیا می سازد.

پیدایش و رواج مکتب های انحرافی و التقاطی در چنین فضای آشفته ای، ناگفته قابل حدس است. ۱۱۷ حتی در مورد خوارج - که ظاهراً در «صداقت» سفیهانه شان جای حرف نیست - می توان رد پای توطئه و تمهید بازیگران سیاسی را

۱۱۷. نقش بدعتها خلفا در بستر سازی برای جریان اجتهاد به رای، مورد اعتراف خود آقای امامی قرار دارد. به تصریح وی: «پدیده اجتهاد به رای، تا حدی معلول طبیعی عواملی چون منع از کتابت حدیث و ترویج احادیث جعلی در میان جامعه اهل سنت بود» و «این گونه عوامل سبب تضعیف جبهه اصحاب حدیث و سلب اعتماد فقیهان از احادیث نبوی(ص) در دسترس گردید و زمینه را برای رشد و ترویج اندیشه های اصحاب رای فراهم آورد. از سوی دیگر فقهی انعطاف پذیر که می توانست دستاورد اجتهاد به رای باشد، مقبول دستگاه حکومت بنی امیه و بنی عباس بود و شاید به همین دلیل دستگاه خلافت بنی امیه به اصرار و بلکه تهدید و تازیانه از ابوحنیفه می خواست که سمت قضاوت را بر عهده گیرد و پس از روی کار آمدن بنی عباس، منصور خلیفه عباسی نیز پذیرش منصب قضاوت بغداد را به او پیشنهاد داد. ابوحنیفه این سمت را نپذیرفت، اما بزرگترین شاگرد مکتبش، ابویوسف (م ۱۸۲)، سالها عهده دار چنین سمتی شد و برای نخستین بار در میان مسلمانان ملقب به عنوان قاضی القضاة گردید» (فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، ص ۱۲۲).

به وضوح دید و نشان داد، و چنانکه خود مؤلف هم اشاره دارد^{۱۱۸} آن گروه خشک سر و قشراندیش در گردابی دست و پا می زد که نیرنگ معاویه و عمروعاص (با برافراشتن قرآن بر سر نیزه) ایجاد کرده بود. در واقع، آنان که به تعبیر شیوای امیرکلام علیه السلام: مصداق «مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ» بودند، هیمه دیگ فتنه ای شدند که از سوی «مَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَهُ» بار گذاشته شده بود (و شواهدی در دست است که نشان می دهد زمینه های پیدایش این گروه، از مدت های طولانی پیش از آن تاریخ، از عصر خلیفه اول، فراهم شده بود).^{۱۱۹}

بی جهت نیست که در دوران ضعف و نکس شدید خلافت عباسی بغداد و بویژه فروپاشی این کانون توطئه و تفتین علیه تشیع به دست هلاکوخان مغول در ۶۵۶ق، برای مدت چند قرن (تا سربرآوردن مجدد حکومت های ضد شیعی در قالب عثمانیان و ازبکان و ...) شاهد بروز نوعی تعدیل در تعصبات مذهب تسنن و کاهش ضدیت معهود آن با تشیع، و حتی قرابت و نزدیکی کم سابقه رجال (علمی، فلسفی، عرفانی، رجالی و سیاسی) اهل سنت به عالمان شیعه در ایران و کشورهای پیرامون، هستیم که تشدید چشمگیر گرایش به تشیع در بین مردم ایران و عراق و شامات و آسیای صغیر (در قرون هشتم تا دهم) بی ارتباط با این امر نیست. چندانکه برخی از پژوهشگران، از وجود جریانی به نام «تسنن دوازده امامی» در

۱۱۸. ر. ک: فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، ص ۱۷۰.

۱۱۹. چرا راه دور برویم؟ اهل نظر می دانند که همین امروز، بسیاری از امواج فکری و شبهات اعتقادی که مستمراً ذهنیت نسل جوان تحصیلکرده کشورمان را بمباران می کند، نه حاصل طبیعی ذهن اندیشمندان جامعه ایران، بلکه ساخته و پرداخته افسران «جنگ نرم» استکبار جهانی بر ضد نظام جمهوری اسلامی ایران است که بدین وسیله می خواهند نیروی مقاومت و پایداری نسل به پاخاسته و انقلابی این سرزمین را، که از ایمان به تشیع و آموزه های حماسی و حیاتبخش آن سرچشمه می گیرد، در هم بشکنند و راه را برای سيطرة نظام سلطه جهانی بر این کشور شهیدستان هموار سازند.

قرون پس از حمله مغول یاد می کنند. ۱۲۰ به برخی از شواهد تاریخی این امر اشاره می کنیم:

شیخ الاسلام ابراهیم حموی (متوفی ۷۳۲) کتاب «فوائد السمطين فی فضائل المرتضى و البتول و السبطین علیهم السلام» (تالیف ۷۱۶ق) را نگاشته و در آثار خویش از اکابر شیعه نظیر پدر علامه حلی و محقق حلی و یحیی بن سعید و ابن طاووس و خواجه نصیرالدین طوسی نقل روایت می کند. ۱۲۱ یا حکیم صدرالدین قونوی به خواجه نصیر طوسی احترام می نهد و در مکاتباتش با خواجه، از وی با تعابیری بسیار دوستانه و خاضعانه یاد می کند و خواجه نیز مکتوبش را با احترامی متقابل پاسخ می گوید. ۱۲۲ قطب الدین محمود شیرازی، دانشمند بزرگ شافعی، نزد خواجه نصیر طوسی تتلمذ می کند و چنانکه گویند، در مجمعی که شیعه و سنی در آن حاضر بوده اند، زمانی که از وی می پرسند: علی (ع) و ابوبکر، کدام یک افضلند؟ و او به گونه ای دو پهلو - که با عقاید دو گروه، قابل انطباق بوده است - این سؤال را چنین پاسخ می دهد: «خیر الوری بعد النبی من بئته فی بیته / من فی دُجی

۱۲۰. تاریخ ایران اسلامی، دفتر سوم: از یورش مغولان تا زوال ترکمانان (قرن هفتم تا نهم هجری)، رسول جعفریان، کانون اندیشه جوان، تهران ۱۳۷۸، ص ۲۵۵؛ تاریخ تشیع در آذربایجان، محمد رضایی، ویراستار: محمد تقی مرتضوی زاده، انتشارات شیعه شناسی، قم ۱۳۸۵، ص ۱۰۲ به بعد.

۱۲۱. ر. ک: سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، به انضمام بعضی از رسائل و مکاتبات وی، محمد مدرسی (زنجان)، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳، ص ۴۵؛ هدیه الاحباب، حاج شیخ عباس قمی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۴۴.

۱۲۲. ر. ک: مقاله استاد علی دوانی با عنوان «خواجه نصیر الدین طوسی» مندرج در کتاب: زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم آیت الله شیخ علی دوانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۶، ص ۱۳۷، و نیز بحث دکتر عبدالحسین زرین کوب راجع به خواجه در کتاب دنباله جستجو در تصوف ایران.

لیل العمی ضوء الهدی فی زیتہ؛ یعنی، بهترین مردم پس از پیامبر، کسی است که دختر وی در خانه اش بود؛ کسی که در شب تیره و ظلمانی، نور هدایت در چراغش جلوه گر بود. ۱۲۳

علاء الدوله سمنانی (عارف برجسته و صاحب نفوذ قرن هشتم) در رساله «مناظر المحاضر»، پیوسته از علی علیه السلام به عنوان «امام ما» یاد و با احترام تمام، سخنانش را ملاک و مبنای بینش دینی خود قرار می دهد. او یادآور می شود که حدیث غدیر مسلم بوده، کوچکترین تردیدی در صحت آن وجود ندارد. چنانکه متن این حدیث نیز تنها به «موالات نفس علی و معادات وی» ختم نشده، بلکه اشارتی است به لزوم اخذ علم از آن حضرت، از آن روی که امام، صاحب «الولاية الالهية و الوصاية النبوية» است؛ مطلبی که روایت «انا مدينة العلم و علی بابها» هم بر آن دلالت دارد. سمنانی، در عین دفاع مطلق از صحابه، به مفاد خطبه شقیه در نهج البلاغه توجه می کند (که مولای متقیان علیه السلام در انتقاد و نکوهش از خلفای نخستین ایراد کرده است) و به حق نتیجه می گیرد که مولا از خلافت آنان ناراضی بوده و حکومتشان را بر باطل، و خلافت را حق خویش می شمرده است. هر چند که مدعی می شود حضرت به رغم تن زدن اولیه از بیعت با خلفا، بعدها (روی مصالح اسلام) به آنها دست بیعت و همکاری داده است (که از دیدگاه شیعه، البته موضوعی قابل بحث است). ۱۲۴

محمد بن یوسف گنجی شافعی (متولد ۶۵۸) «کفایة الطالب» را در فضایل امیرمؤمنان و اهل بیت (علیهم السلام) تدوین می کند و احمد بن عبدالله طبری شافعی مکی (متولد ۶۹۴) کتاب «ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی» را

۱۲۳. هدیه الاحباب، حاج شیخ عباس قمی، ص ۲۳۹.

۱۲۴. ر. ک: تاریخ ایران اسلامی، دفتر سوم: از یورش مغولان تا زوال ترکمانان (قرن هفتم تا نهم هجری)، رسول جعفریان، همان، صص ۶۸۲-۶۸۶.

می نگارد. هندوشاه صاحبی نخجوانی، تاریخ نگار مشهور قرن هشتم (متوفی حدود ۷۳۰ق)، در «تجارب السلف» موضوعاتی چون نزاع و اختلاف صحابه پیامبر با یکدیگر بر سر خلافت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، رفتار و سیاست قابل انتقاد خلیفه سوم و نقش کریمانه حضرت علی و حسنین (علیهم السلام) در حمایت از وی در روزهای آشوب، را به نحو شفاف و رسا مطرح می کند. ۱۲۵ وی از شخصیت های شیعه نیز با احترام بسیار یاد می کند؛ چنانکه از خواجه نصیرالدین طوسی با عبارت «حجة الحق، خواجه نصیرالدین طوسی قدس الله روحه العزیز»^{۱۲۶} و از ابن طقطقی (مورخ معاصر شیعی وی) با عبارت «مرتضی سعید، ملک المحققین، صفی الحق و الملة و الدین، محمد بن علی العلوی الطقطقی رحمه الله تعالی»^{۱۲۷} نام می برد.

افزون بر اینها باید از ارتباط و همکاری وثیق میان خاندان جوینی (علاء الدین عظاملک جوینی متوفی ۶۸۱ق، برادرش: شمس الدین صاحب دیوان جوینی مقتول در ۶۸۳، و بهاء الدین محمد فرزند شمس الدین) و خواجه رشید الدین فضل الله همدانی در دستگاه ایلخانان، با رجال علمی و سیاسی شیعه (نظیر خواجه نصیر طوسی، ابن میثم بحرانی، عمادالدین طبری و علامه حلی) یاد کرد. گفتنی است که: خواجه نصیرالدین طوسی رساله «اوصاف الاشراف» را به نام خواجه شمس الدین محمد جوینی^{۱۲۸}، و ابن میثم بحرانی متوفی ۶۷۹ق (شاگرد خواجه نصیر، و استاد علامه حلی) شرح مشهورش بر نهج البلاغه را به نام عظاملک جوینی نوشته

۱۲۵. تجارب السلف، هندوشاه صاحبی نخجوانی، به اهتمام عباس اقبال آشتیانی، چاپ ۲، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۴۴، صص ۸-۹ و ۳۳-۳۴.

۱۲۶. همان: ص ۱۱.

۱۲۷. همان: ص ۳.

۱۲۸. سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ص ۶۶.

است. ۱۲۹ چنانکه محقق حلی کتاب «المعتبر فی شرح المختصر»، خواجه نصیر کتاب «ثمره بطلمیوسی»، و عماد الدین طبری کتاب «کامل بهائی» را به نام خواجه بهاء الدین محمد جوینی (فرزند شمس الدین صاحب‌دیوان) نگاشته‌اند که از سوی اباقاخان (جانشین هلاکو) حاکم دانشور و باکفایت اصفهان و عراق عجم بود. قاضی نظام الدین اصفهانی در برخی از اشعارش راجع به مدح خاندان پیامبر (ص)، ذکری از بهاء الدین محمد به میان آورده و با وجود او، دور ناصبیان و دشمنان شیعه و اهل بیت (ع) را پایان یافته قلمداد می‌کند. ۱۳۰ به همین نمط باید از نزدیکی و تعامل فکری و فرهنگی میان خواجه رشید الدین فضل الله همدانی (وزیر فاضل و خدوم ارغون و الجایتو) با علامه حلی یاد کرد که اسناد آن در تواریخ آمده است. ۱۳۱

می‌بینیم زمانی که خلافت عباسی تضعیف شده و فرو می‌پاشد، چگونه در غیاب این کانون چند قرنه توطئه بر ضد تشیع، زمینه‌های تقریب، تفاهم و تعامل فکری و سیاسی میان شخصیت‌های اهل سنت و شیعه به نحوی کاملاً چشمگیر فراهم می‌گردد و آثار و نتایج مبارک این رویداد خجسته - به صورت روشن شدن

۱۲۹. ر. ک: همان: صص ۴۲-۴۳. خواجه صدرالدین علی (فرزند خواجه نصیر طوسی) نیز دو بیت زیر را در مرگ خواجه علاء الدین عطا ملک جوینی سروده که نشان از دوستی و ارتباط وی با عطا ملک دارد: آصف عهد، علاء حق و دین، زبده کون / کرد بدرود جهان را چو سرآمدش زمان / در شب شنبه چهارم ز مه ذی الحجه سال بر ششصد و هشتاد و یکی در اراک (همان: ص ۷۸).

۱۳۰. همان: ص ۶۷. در باره روابط بهاء الدین محمد با شیعیان و حمایت وی از آنان، همچنین ر. ک: تاریخ ایران اسلامی، دفتر سوم: از یورش مغولان تا زوال ترکمانان، همان، ص ۸۵.

۱۳۱. ر. ک: اعیان الشیعه، سید محسن امین، تحقیق و اخراج: سید حسن امین، مطبوعه انصاف، بیروت، ۲۸۴/۴۲؛ تاریخ نایین (مدینه العرفاء) و کتاب فرهنگ تاریخ نایین، سید عبدالحجه بلاغی، تهران ۱۳۶۹ق، ص ۲۱ و ۱۳۶-۱۳۷.

حقایق مکتوم تاریخ، و رواج مذهب اهل بیت (ع) در جهان اسلام - تا مدتی مدید خود را نشان می دهد؟ ۱۳۲

آقای امامی اذعان دارد که: «متون دینی، این پیام آوران معارف دین برای معاصران و غیر معاصران، با زبانی قابل فهم برای مردم سخن می گویند... مردم نیز، که مخاطبان یا شاهدان این متون اند، در طول تاریخ، به فهم این متون می پردازند و مفاهیم تصویری و تصدیقی آن را تفسیر می کنند...». ۱۳۳ در این صورت، باید پرسید که پس چرا جامعه اسلامی به هفتاد و سه ملت تقسیم شد و مثلاً (با وجود تبیینات روشنگر پیامبر (ص) برای انبوه مسلمین در غدیر خم در معرفی جانشین برحق رسول الله) آن همه اختلاف و کشمکش بعضاً خونین در تاریخ اسلام بر سر امامت و جانشینی رسول خدا (ص) به وجود آمد؟ آیا موضوع، آن قدر مبهم و پیچیده، و ذهن مسلمانان آن قدر کُند و عقب افتاده بود که مطلب را درک نمی کردند و در درک حقیقت به مشقت و شقاق می افتادند؟ یا نه، مشکل در جای دیگر، در کینه توزی ها و «احقاد بدریّه و خیریه و حنینیه» بود؟

مولای متقیان (ع) در خطبه شقشقیه، در تحلیلی که از پیمان شکنی و مخالفت جمعی از خواص عصر خویش با خود دارد، دنیاپرستی و زیادت خواهی و بی تقوایی را ریشه اصلی این امر می شمارد: «فلما نهضت بالامر نکث طائفة و مرقت اخرى و قسط آخرون کانتهم لم یسمعوا کلام الله حیث یقول «تلك الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون علواً فی الارض و لا فساداً و العاقبة للمتقین». بلی ۱۳۲. آنچه در ریشه کاوی اختلافات فکری و سیاسی در تاریخ اسلام گفتیم، معطوف به اختلافات اساسی و بنیادین در این عرصه است، وگرنه اختلافات جزئی و موردی، بحث دیگری است و به هر حال، میزان فهم و ظرفیت درک و به اصطلاح «قدر عقول» افراد (کلم الناس علی قدر عقولهم)، متفاوت است و تفاوت ها نیز منشأ بروز آرا و نظریات متفاوت و حتی متعارض است.

۱۳۳. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۱۶۰، ص ۱۶۱.

والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم حكيت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها ... « .
 فرزندش، سالار شهیدان علیه السلام، نیز در تبیین مشکل اساسی روزگار خود،
 دردمندان می فرماید: «الناس عبید الدنیا و الدین لعق علی السنتهم یحوظونه
 مدارت معایشهم، فاذا مُحْصوا بالابلاء قلّ الدیانون» و «لقد ملئت بطونهم من
 الحرام». و این همان حقیقت تلخی است که قرآن کریم بر آن صحنه می گذارد: انّ
 الدین عند الله الاسلام و ما اختلف الذین اوتوا الكتاب إلا من بعد ما جائهم العلم بغیا
 بینهم و من یکفر بآیات الله فانّ الله سریع الحساب (آل عمران: ۱۹) . و إذ اخذ الله
 میثاق الذین اوتوا الكتاب لتبیّننه للناس و لا نکتمونه فنبذوه و راء ظهورهم و اشترؤا به
 ثمناً قليلاً فبئس ما یشترون (آل عمران: ۱۸۷) . ۱۳۴

پروشن است که اگر کارشکنی ها و سنگ اندازی های پیاپی خوانین قریش
 نبود، پیامبر (ص) ۱۳ سال در مکه غربت و مشقت نمی کشید و در مدینه، ناچار به
 انجام دهها غزوه و سریه نمی شد و علی (ع)، به رغم نورافکن غدیر، ۲۵ سال
 خون چگرانه خانه نشین نمی شد و ساباط و عاشورای خونین برای دو سبط
 پیامبر (ص) رخ نمی داد... صدیقه طاهره سلام الله علیها در سخنرانی انتقادی
 آتشی که در منزل و در بستر بیماری برای زنان مهاجر و انصار ایراد کرد فرمود:
 اگر جامعه اسلامی را از امامت مولای متقیان (ع) محروم نمی کردند، مردم به جای
 سرگشتگی در کژراهه ها، به سرچشمه زلال سعادت رهنمون می شدند: و تا الله لو
 مالوا عن المحجة اللاتحة و زالوا عن قبول الحجة الواضحة لردهم اليها و حملهم
 علیها و لسا بهم سیراً سحجاً لایکلم خشاشة و لایکل ساترة و لایمل راکبة و

۱۳۴ . پیرامون نقش مؤثر دستگاه های خلافت در تحریف دین و انحراف مسلمین، مطالعه آثار
 علامه عسکری (نظیر «معالم المدرستین» و «نقش ائمه در احیاء دین»، که پیشتر از آنها یاد
 شد) توصیه می شود.

لاوردهم منهلاً نمیراً صافياً رویاً تطفح ضفتاه و لایترتق جانباه ... ۱۳۵ .

جالب است آقای امامی که مدعی است «دو گرایش عقل گرایی و تعبدگرایی، مهم ترین نقش را در پیدایی مذاهب و نیز ظهور مکاتب و آرای درون دینی داشته اند»^{۱۳۶}، در بخش دیگری از همان مقاله، مهمترین نقش در این زمینه را به مطامع سقیفه پردازان می دهد. وی با اشاره به اختلاف تاریخی تشیع و تسنن بر سر موضوع جانشینی پیامبر (ص)، با قاطعیت خاطر نشان می سازد: «نمی توان انکار کرد که مطامع شخصی و گروهی نسبت به موضوع بسیار فریبنده سلطنت و حاکمیت بر مردم، می تواند مهم ترین نقش را در پیدایی این اختلاف اساسی ایفا کند. چشم پوشی از این واقعیت و نادیده گرفتن شواهد روشن تاریخی آن و در نتیجه، نخستین انگیزه های دو طرف نزاع [خلفا، و اهل بیت علیهم السلام] در این اختلاف بنیادین را تنها در تفاوت نگرش تئوریک و اجتهادی دیدن، نمونه آشکاری از تعصب جاهلانه

۱۳۵ . بیت الاحزان فی ذکر احوالات سیده نساء العالمین فاطمة الزهراء علیها السلام، حاج شیخ عباس قمی، منشورات حسینیه عمادزاده، اصفهان ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۶ . طبیعی است، اگر با وجود حاکمیت امام معصوم (ع) بر جامعه اسلامی، و عدم سيطرة معاویه ها و یزیدها و حجاج ها و منصور دوانقی ها و متوکل های عباسی، باز هم امت اسلام (چنانکه متأسفانه در تاریخ اسلام شاهد بودیم) دچار تفرقه و تجزیه به هفتاد و چند فرقه می شد و اهل رده و خوارج و نواصب و مرجئه و جبریّه و اصحاب رای و اصحاب حدیث و اشاعره و معتزله و مشبّهه و معطلّه و صوفیه مباحی مذهب و ... در بین مسلمین سر بر می آوردند، معلوم می شود که شارع این دین، در انجام تمهیدات لازم جهت ابلاغ حقایق به جامعه و واکنش کردن امت از انحراف و تفرق، قصور ورزیده است، و تعالی الله عن ذلک . مفهوم احادیثی چون حدیث سفینه (مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح من رکبها نجی و من تخلف عنها غرق) و ثَقَلَيْنِ (اَنْتَی تَارِکٌ فِیْکُم الثَّقَلِیْنِ کتَابُ اللّٰهِ وَ عِترتی ... مَا اِنْ تَمَسَّکْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا اَبَدًا ...) همین است که شارع مقدس، ابزارها و تدابیر لازم را جهت جلوگیری امت از درغلطیدن به دام فتنه ها و اختلافات، در نظر گرفته و به کار بسته است .

۱۳۶ . فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، صص ۱۵۶-۱۵۷ .

است».^{۱۳۷} چنانکه در این کلام وی نیز به تأثیر بدعت‌های خلفا در پیدایش برخی از افکار کلامی علمای بزرگ اهل سنت اذعان شده است: «تأثیر شگرف این گونه آرا [یعنی آرای بدعت‌آمیز خلفای اولیه بویژه خلیفه ثانی] در تاریخ فقهات اهل سنت، که برخاسته از کیش شخصیت خلفای نخستین و بخصوص عمر در میان پیروان این فرقه است - از یکسو، و از سوی دیگر تعارض آشکار آرای آنان با آنچه سایر اصحاب و مسلمانان از قرآن کریم و سیره نبوی (ص) دریافته بودند، دانشمندان اهل سنت را واداشته است که در صدد توجیه علمی این آرای برآیند. قوشچی (م ۸۷۹) متکلم بزرگ اشعری، برخی از موارد را از مصادیق تفاوت آرای دو مجتهد یعنی عمر و رسول خدا (ص) بر می‌شمارد و بدین سان زمینه شکل‌گیری این فکر در میان بسیاری از متکلمان و فقیهان اهل سنت فراهم می‌آید که اظهار نظرهای پیامبر (ص) پیرامون دین و شریعت، در مواردی که نصی از جانب خداوند نرسیده، برخاسته از اجتهاد شخصی اوست و بروز اشتباه و خطا در اجتهادات پیامبر (ص) نیز ممکن است!». ^{۱۳۸}

۴-۲-۴. برخوردها و اظهارات تناقض‌آمیز

ایراد دیگر بر آقای امامی، تبعیض بی‌دلیلی است که در برخورد با عملکرد خلفا قبل و بعد از رحلت پیامبر (ص) نشان می‌دهد. ایشان، «مخالفت صریح برخی از اصحاب» پیامبر نظیر خلیفه ثانی با دستورهای پیامبر در زمان حیات آن حضرت (ص) را - که به قول خود وی: «به بهانه برخی استدلال‌ها و مصلحت‌اندیشی‌ها» انجام گرفته و «شاید به نظر برخی بتوان آنها را در زمره رویکرد عقل‌گرایی ذکر کرد» - «با توجه به اینکه در مخالفت با فرمان شخص پیامبر (ص)

^{۱۳۷}. فقه اهل بیت (ع)، ش ۴۶، ص ۱۶۵. در پاورقی نیز به مواردی نظیر مخالفت جسورانه خلیفه ثانی با پیامبر در بستر بیماری و ممانعت وی از نوشته شدن وصیت نبوی (ص) اشاره می‌کند (همان، پاورقی ۷ و ۸).

^{۱۳۸}. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، ص ۱۸۲.

بوده، از حوزه بحث، خارج می‌شمارد. «زیرا سخن ... پیرامون رویکرد عقل‌گرایی و تعبذگرایی در فهم و تفسیر متون دینی - از جمله گفتار و کردار پیامبر (ص) - است، نه رویکرد عقل‌گرایی در مخالفت با متون دینی». و بر بنیاد این استدلال، صرفاً به سراغ نمونه‌های تاریخی این امر پس از رحلت پیامبر (ص) می‌رود. ۱۳۹ و این در حالی است که:

اولاً به تصریح خود آقای امامی: «سرآغاز مخالفت» خلیفه ثانی با سیره نبوی (مبنی بر برداشتن فاصله زمانی میان اجرای حج و عمره، و نیز انجام متعة الحج) «بنا بر نقل روایات شیعه و سنی، به عصر حیات پیامبر اکرم (ص) بر می‌گردد» ۱۴۰، و این، یعنی آنکه موضع خلیفه در این زمینه پس از رحلت پیامبر (ص)، ادامه همان مواضعش در زمان حیات آن حضرت بوده است. بنابراین، باید از آقای امامی پرسید که چرا مخالفت عمر با فرمان و سیره نبوی در زمان حیات پیامبر را، مخالفت با متون دینی قلمداد کرده و از حوزه بحث خارج می‌شمارد، ولی تداوم

۱۳۹. متن عبارت آقای امامی چنین است: «در دوران حیات پیامبر اکرم (ص)، نمونه‌هایی از مخالفت صریح برخی از اصحاب با دستورهای آن حضرت، به بهانه برخی استدلال‌ها و مصلحت‌اندیشی‌ها دیده می‌شود که شاید به نظر برخی بتوان آنها را در زمره موارد رویکرد عقل‌گرایی ذکر کرد؛ اما این مخالفت‌ها و اظهارنظرها با توجه به اینکه در مخالفت با فرمان شخص پیامبر (ص) بوده، از حوزه بحث ما خارج است؛ زیرا سخن ما پیرامون رویکرد عقل‌گرایی و تعبذگرایی در فهم و تفسیر متون دینی - از جمله گفتار و کردار پیامبر (ص) - است، نه رویکرد عقل‌گرایی در مخالفت با متون دینی ... ناگفته نماند که ممکن است انگیزه بسیاری از قرائت‌های گوناگون که از تاریخ ظهور این دو رویکرد ذکر خواهیم کرد در واقع مخالفت با دین، و سرسپردگی اعتقادی و عملی و تسلیم کامل در مقابل آن، باشد، ولی چون در این نوشتار در صدد داوری پیرامون نیت پدیدآورندگان مذاهب و اندیشه‌های مختلف در فهم دین نیستیم و تنها به ظهور این دو گرایش در فهم آنان از دین می‌پردازیم، تمام این موارد را بدون هیچ قضاوتی پیرامون هدف و انگیزه آفرینندگان این دو رویکرد، به طور یکسان ذکر خواهیم کرد» (فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، صص ۱۷۵-۱۷۶).

۱۴۰. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، ص ۱۷۸.

همین مخالفت در دوران پس از رحلت پیامبر را رویکرد عقل‌گرایی در فهم متون دینی نام نهاده و داخل در حوزه بحث محسوب می‌دارد؟! (توجه شود که خلیفه ثانی در مورد سنت پیامبر (ص) مبنی بر جواز متعة الحج و متعة النساء، برداشت خود از کلام یا سنت رسول الله را مطرح نمی‌کند، بلکه صراحتاً با آن مخالفت می‌ورزد: کانتا علی عهد رسول الله فانهی عنهما و اعاقب علیهما: متعة النساء و متعة الحج (۱۴۱)).

ثانیاً اگر مخالفت «مصلحت‌اندیشانه» برخی از صحابه با پیامبر در زمان حیات آن حضرت (ص)، از سوی آقای امامی، «مخالفت با دین» قلمداد شده و بنابراین، خارج از بحث محسوب می‌گردد، چگونه و به چه دلیل، مخالفت اصحاب رأی و قیاس با کلمات «صریح و غیر قابل توجیه» همان پیامبر (ص) در باره مثلاً دیه انگشتان زن مخالفت با دین محسوب نگردیده و نمودی از جریان عقل‌گرایی! قلمداد می‌شود و حتی مخالفت صریح پیشوای معصوم امت اسلام و خلیفه برحق پیامبر (صادق آل محمد علیه السلام) نیز با این رویکرد، و تأکید ایشان بر اینکه: «ان السنة اذا قیست محق الدین»، نمی‌تواند مخالفت اصحاب رأی و قیاس با نصوص مسلم نبوی (ص) را از دایره عنوان فریبنده و غلط انداز «عقل‌گرایی» خارج سازد؟

ممکن است آقای امامی به این عذر متوسل شوند که مخالفت اصحاب رأی با صریح کلام پیامبر (ص) را از این جهت، «نمودی از جریان عقل‌گرایی در تاریخ اسلام» قلمداد کرده‌اند که این گروه در مقابله با نصوص سنت نبوی (ص)، دست به دامان برخی توجیهات و استدلال‌ها می‌شده‌اند، ولی این عذر موجهی نیست. چه، آقای امامی تصریح دارند که «مخالفت صریح برخی از اصحاب با دستورهای» پیامبر (ص) در زمان حیات ایشان نیز «به بهانه برخی استدلال‌ها و مصلحت‌اندیشی‌ها» صورت می‌گرفته است. ۱۴۲.

۱۴۱. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، ص ۱۸۱.

آنچه گذشت، جلوه‌های مختلفی از همان عدم تنقیح موضوع بحث، سرگشتگی در تجزیه و تحلیل مسایل، و بی‌اعتنایی به معیارهای داوری اسلامی است که گفتیم در مقاله آقای امامی وجود دارد، و نتیجه هم این شده که عمل بدعت گزاران، نمودی از جریان عقل‌گرایی در تاریخ اسلام قلمداد شده و متقابلاً شخصیتی چون امام صادق علیه السلام تلویحاً در صف مقابل عقل‌گرایان قرار گیرد...

زمانی که به برکت تعالیم نورانی قرآن کریم و رهنمودهای رهگشای پیامبر اکرم و جانشینان معصوم وی (سلام الله علیهم اجمعین) امکان دستیابی به شناختی عمیق و متعالی از حقایق برای ما فراهم می‌آید و ملاک و معیار عقل و علم راستین را درمی‌یابیم، دیگر چه جای آن است که در تجزیه و تحلیل مسایل و داوری راجع به آنها، همچون افراد سرگشته و بی‌خبر از موازین عمل کنیم؟ و به جای آنکه مبنا و ماهیت کاملاً علمی و عقلانی التزام به «نصوص مسلم دینی» را - که در واقع، افاضات و ارشادات «عقل کل» و «عقل برین» به بشریت اند - در نظر بگیریم، این نصوص را در برابر یافته‌ها بل بافته‌های عقل ناقص و وهم‌آلود اصحاب رأی و قیاس و بدتر از آن، خودکامگی‌های ارباب سقیفه قرار دهیم و عملاً بحث را به گونه‌ای پیش ببریم که تصور شود مخالفان این جماعت، در صف مقابل و مخالف جنبش به اصطلاح عقل‌گرایی قرار داشته‌اند! در حالی که این گونه امور آمیخته به وهم و غرض، در حقیقت، بیشتر، اظهار وجود گستاخانه عقل محدود و وهم‌آلود ره‌گم‌کردگان وادی دین و طبع خودکامه و هوس‌آلود صاحبان قدرت در برابر عقل برین (عقل کل) و وحی الهی اند تا مظاهر جنبش عقل‌گرایی در تاریخ اسلام!

این گونه برخورد با مسئله، می‌تواند به دو انگیزه رخ دهد: ۱. تبرئه و تطهیر خلافت جور ۲. مشوه ساختن چهره عقل و انداختن آن از قداست و ارزش؛ و بر

این بنده روشن نیست که جناب امامی، چه انگیزه دیگری غیر از این دو مورد، برای برخورد خویش با موضوع داشته و دارند؟ بی گمان، شیوه تحلیل درست و جامع و عمیق از مسایل، آن است که از تعارفات لفظی، و اطلاق عناوین کشدار (و بدتر از آن، فریبنده) به افراد و گروه‌ها و جریان‌ها، خودداری ورزیم و با شجاعت و صراحت، همه جنبه‌ها و ریشه‌های پیدایش گروه‌ها و جریان‌های تاریخی (اعم از فکری و نفسانی) را بررسی و تبیین کنیم، تا حاصل تحقیقات و اظهاراتمان، نوری بر چهره (احیاناً مکتوم یا محرف) حقیقت بتاباند، نه آنکه بر سرگشتگی‌ها بیفزاید. چنانچه، به راستی، به مقام آسمانی جانشینان معصوم پیامبر (ع) و حجیت سخنان نورانی آنان واقف و پایبندیم و به رهنمودهای حکیمانه‌شان نظیر العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان، و السنّة اذا قیست محق الدین، و من فسّر القرآن برایه فلیتّبوء مقعده من النار آگاهی و ایمان داریم، روا نیست قیاس ابوحنیفه‌ای را که بر مقدمات نادرستی همچون احساس نقص در میراث سنت نبوی (ص) و عدم رجوع به حاملان امین و معصوم این سنت (اهل بیت عصمت سلام الله علیهم اجمعین) استوار است^{۱۴۳}، نمودی از عقل و عقل‌گرایی بدانیم و اوهام و اغراضی که، عشقه وار، بر گرد آن تنیده و تار و پود آن را در هم پیچیده نبینیم ...

۱۴۳. استاد شهید مطهری در بحث‌های خود راجع به قیاس و علت پیدایش آن در فقه عامه، به خوبی نشان داده است که چگونه، برخی کسان به علت کنار نهادن ائمه معصومین علیهم السلام (این وارثان بحق معارف و حیانی و سنت نبوی)، در تشخیص تکالیف دینی خویش با خلأ و کمبود محسوس و فاحشی روبه‌رو شدند و به جای رجوع به محضر خاندان پیامبر (ص) و رفع این خلأ به وسیله کسب آموزه‌های رهگشای نبوی از طریق سلاله پاک آن حضرت (ص)، به قیاس و استحسان و ... روی آوردند و در ورطه بدعت و تحریف دین افتادند. ر. ک: مقاله ایشان با عنوان اجتهاد در اسلام، مندرج در کتاب بحشی درباره مرجعیت و روحانیت، چاپ دوم، شرکت انتشار، صص ۳۸ و ۳۹.

۴-۲-۵. پیشنهاد

استاد ما، مرحوم آیت الله حاج شیخ حسین لنکرانی، ما را سخت برحذر می داشت که در نوشته ها یا سخنرانی های خود، تعبیری چون «سیاست شیطانی» (سیاست با وصف شیطانی یا استعماری و ...) را - که بسیار هم رایج است - به کار بریم. می فرمود: «توجه داشته باشید که "سیاست"، شأن اولیای بزرگ الهی (ع) است، چنانکه در زیارت جامعه کبیره خطاب به ائمه معصومین علیهم السلام می خوانیم: «انتم ساسة العباد». و می افزود: «آنچه که جنبه ضد انسانی و ضد اخلاقی دارد، شیطنت است نه سیاست، و ساحت سیاست، بس فراتر از این نیرنگ ها و جنایتگری ها است (سیاست، در لغت نیز به معنای پرورش اسب است). لذا حضرت امیر علیه السلام به معاویه فرمود: ما انت السائس و المسوس. یعنی، ترا چه به سیاست؟ بنابراین، بهتر است به جای مثلاً تعبیر "سیاست شیطانی" دول امپریالیستی بگویند: "رویه شیطانی" یا "برنامه ریزی شیطانی" یا ...». این بنده راقم سطور در پرتو این کلام لنکرانی، این معماً برایم حل شد که چرا شهید مدرس، سخن از «عینیت» دین و سیاست (که چیزی فراتر از «همبستگی» آن دو است) رانده و می فرمود: سیاست ما عین دیانت ماست. این، به نحوی، همان سخن امام خمینی است که می فرمود: «فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است». ۱۴۴

به هر رو، وقتی که روا نیست واژه «سیاست» را جز بر روش درست حکومتداری اطلاق کنیم، تکلیف ما با واژه مقدس «عقل» کاملاً روشن خواهد بود. اتفاقاً در مورد عقل هم، چنانکه دیدیم، ائمه تصریح فرموده اند که عقل آن چیزی است که به وسیله آن، خداوند رحمان پرستیده شود و انسان شایستگی رفتن به بهشت را یابد؛ و آنچه در معاویه بود، نُکری و شیطنت بود و عقل نما، نه عقل. بنابراین جاداشت

۱۴۴. صحیفه نور؛ مجموعه رهنمودهای امام خمینی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

که مؤلف محترم، عقل را در همان جایگاه رفیع و متعالی خود (در اسلام و حقیقت) قرار می‌داد و ساحت آن را از آرایش به اوهام و خودکامگی‌ها (که در بدعت‌های خلفا متجلی است) پاک نگه می‌داشت و حتی در اطلاق این واژه مظلوم به مقولاتی چون اجتهاد رأی و قیاس نیز - که در خوشبینانه‌ترین وجه، معلول «سوء فهم» و «وهم زدگی» صاحبان آن بوده است، اگر نگوئیم دکانی بود که عمداً در برابر ائمه اهل بیت علیهم السلام، و میراث اصیل نبوی (ص) باز شده بود - احتیاط می‌ورزید و با شاقولی که کتاب خدا و سنت معصومین (ع) به دست ما داده است، به بررسی دقیق موارد عقل و عقل نما، و تفکیک آنها از یکدیگر، می‌پرداخت و حساب هر یک را به درستی بر می‌رسید ...

۴-۲-۶. تعبد و تعقل، تقابل یا تعامل؟

در آغاز نقد گفتیم که: بحث آقای امامی عملاً از توجه لازم به شئون و مراتب گوناگون عقل، و مناسبات آنها با وحی، و تفکیک عقل از ظنون و اهواء و اوهام عقل نما، خالی است، و افزودیم که: «همین خلأ و کمبود، به نحوی، درباره موضوع تعبد و مناسبات آن با تعقل نیز به چشم می‌خورد». وعده دادیم در این باره سخن بگوئیم و اینک هنگام عمل به آن وعده است. در این زمینه، ذکر چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. عدم تطابق دقیق میان «عنوان» و «معنوی» در مقالات، یکی از نکاتی است که در بحث آقای امامی به چشم می‌خورد. ایشان «تعقل» را در معنای «عقل‌گرایی» به کار برده و عقل‌گرایی را نیز نوعی گرایش فکری خاص در فهم و تفسیر دین (با ویژگی: تکیه بر دستاوردهای دانش بشری)^{۱۴۵} تعریف می‌کند، در حالی که «تعقل» - مفهوماً - چیزی غیر از «عقل‌گرایی» بوده و چندان عنوان رسا و دقیقی

۱۴۵. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، ص ۱۴۰.

برای آن نیست. تعقل، فعلی است که نوعاً در لحظه انجام می‌گیرد و عقل‌گرایی یک «روش یا مشرب» است که توسط افراد اتخاذ شده و سراسر حوزه تکاپوی فردی یا جمعی آنان را پوشش می‌دهد. ضمناً مؤلف، عنوان مقدس «عقل‌گرایان» را از کسانی سلب می‌کند که نه مطلقاً اخذ دستاوردهای علمی و عقلی بشر (اعم از حقوقی و فنی و صنعتی و ...)، بلکه فقط بخشی از این دستاوردها یعنی آن دسته از دستاوردها را که در تقابل و تضاد با نصوص شرعی قرار دارد، قبول ندارند (آن هم نه به دلیل مخالفت با «اصل» اتخاذ این دستاوردها، بلکه از آن جهت که، این دستاوردها «ظنی» است و با «ظنون» نمی‌شود عموماً و اطلاعات کتاب و سنت را تخصیص یا تقیید زد: «ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً»، ولی بخشی عظیم از دستاوردهای مزبور را که به حوزه امور فنی و صنعتی و معماری و پزشکی و نظامی و ... مربوط می‌شود، قبول دارند و حتی زندگی خود را بر پایه آنها بنا ساخته‌اند ...

۲. آقای امامی، عنوان مقالاتشان را «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت» نهاده و در طول بحث نیز همواره بر طبل تقابل و تعارض میان این دو - تعبد و تعقل - کوبیده‌اند؛ و مشکل اساسی هم در همین جا است. ایشان گذشته از اینکه عنوان کلی مقالاتشان را «جدال تعبد و تعقل ...» گذارده است، اولاً هیچ‌جا از تعامل و تعاطی میان این دو سخن نمی‌گوید. ثانیاً لحن کلام و ادبیاتشان به گونه‌ای است که گویی این دو مقوله، در طول تاریخ، همواره با هم تضاد داشته‌اند. برای نمونه به این جملات توجه کنید: «سرگذشت پرفراز و نشیب معرفت دینی در طول تاریخ چند هزارساله حیات ادیان آسمانی، پیوسته حکایت از دو رویکرد متقابل دارد: عقل‌گرایی و تعبدگرایی ...»^{۱۴۶} و «این دو رویکرد پیوسته در تاریخ ادیان، مکتب آفرین، اندیشه‌زا و اختلاف‌انگیز بوده است ... شاید در این تخصیص دیرین ...»^{۱۴۷}.

ثالثاً خواننده را پرهیز می‌دهد که مبادا به گونه‌ای طرح مسئله کند که تصور

۱۴۶. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، ص ۱۵۶.

۱۴۷. همان: ص ۱۵۷.

صلح و همزیستی مسالمت آمیز میان این دو پیش آید. در هنگام تبیین و تفسیر دو رویکرد عقل گرایی و تعبدگرایی، به خواننده اکیداً هشدار می دهد که: «در مقام تعریف این دو مفهوم، نباید میان آنها نوعی مصالحه و همزیستی معقول برقرار کرد و به این طریق تنافی میانشان را برداشت، به گونه ای که پرسش از حقانیت یکی از دو گرایش، سؤالی ناموجه گردد...» ۱۴۸

رابعاً در برخی از موارد که می تواند چالش میان دو مرحله یا مرتبه از رویکرد عقل گرایانه قلمداد گردد (نه جدال میان تعبد و تعقل)، مسئله را به نام تعبدگرایی تمام می کند و خلاصه، همه جا بر طبل تعارض میان تعبد و تعقل می کوبد!

در مقام «تنقیح محل نزاع»، به ظهورات دلالتی مختلف در متون دینی اشاره می کند که به قول ایشان، قابل تقسیم به سه نوع «عقل پذیر»، «عقل ستیز» و «عقل گریز»ند. او موارد به اصطلاح «عقل پذیر»، یعنی مواردی را که نصوص دینی (مانند صوموا تصحوا یا الکذب شین الاخلاق) حاوی مفاهیمی هستند که صدق و کذب آنها توسط علوم بشری کاملاً ثابت شده است، توضیح می دهد و سپس، در توضیح نصوص دینی نوع دوم چنین می گوید: «هرگاه ظهور بدوی متون دینی، عقل ستیز باشد، مانند " ید الله فوق ایدیهم " ... ، مفسر مؤمن به حقانیت دین (به دلیل ملزومات غلط یا محالی که معنای ظاهری این نوع جملات دارد) منطقی ناچار است یا «در صحت صدور» آنها از ناحیه شارع حکیم، خدشه کند یا «مراد جدی» وی را «غیر از معنای ظهور بدوی قرار داده، لفظ را بر معنای مجازی مناسب حمل کند». ۱۴۹ آنگاه به مناسبت ذکر این مطلب، سخنی می آورد که به گمان ما، جلوه ای از همان اصرار بی دلیل بر واریز کردن همه چیز به حساب جدال تعبد و تعقل است. می نویسد:

۱۴۸. همان: ش ۴۶، ص ۱۶۰.

۱۴۹. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، صص ۱۶۲-۱۶۳.

برخی از مفسران دینی، بسیاری از دستاوردهای علمی بشر را - بخصوص در حوزه علوم انسانی - فاقد قطعیت علمی و حداکثر برخوردار از ظن و احتمال می‌دانند؛ از این رو این ظهورات را که با این گونه از دستاوردهای اندیشه انسانی یا اندیشه گروهی از انسان‌ها در تعارض است، از موارد مخالفت با عقل صریح و قطعی ندانسته، آنها را از حیطة آموزه‌های دینی عقل ستیز خارج می‌دانند. این دسته از مفسران دینی را می‌توان دارای رویکرد تعبدگرایی دانست.

اما گروه دیگری از مفسران دینی، یا این گونه علوم بشری را از قطعیات و مسلّمات دانش بشری می‌شمارند و یا آن دسته از ظهورات متون دینی را که با این گونه دستاوردهای ظنی و احتمالی در تعارض است، در زمره ظهورات عقل ستیز قرار می‌دهند؛ به عبارت دیگر، مقصود از عقل ستیز را اعم از ستیز با عقل قطعی و عقل ظنی یا احتمالی می‌دانند.

البته واضح است که در فرض دوم (ستیز ظهورات متون دینی با عقل ظنی و احتمالی)، هیچ برهان قاطع عقلی، بر ترجیح همیشگی دستاوردهای ظنی و احتمالی بشر بر ظهورات متون دینی مخالف آنها وجود ندارد و رویه گروه دوم مفسران دینی بنا بر این فرض، فاقد دلیل قطعی منطقی خواهد بود. به هر صورت این گروه از مفسران در زمره عقل‌گرایان قرار می‌گیرند.^{۱۵۰}

در عبارت یاد شده، چنانکه می‌بینیم، از دو گروه مفسران متون دینی - در موارد به اصطلاح نصوص شرعی «عقل ستیز» - سخن می‌رود که گروه نخست، با یک مقدمه چینی خاص منطقی (مبنی بر عدم قطعیت فرضیات و نظریات علمی) به این نتیجه رسیده‌اند که نباید نصوص دینی را دایر مدار این گونه آرای و فرضیات شکننده قرار داد و دست از ظهورات آن نصوص برداشت، اما گروه دوم، با آنکه

۱۵۰. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۶، ص ۱۶۳.

«هیچ برهان قاطع عقلی، بر ترجیح همیشگی دستاوردهای ظنی و احتمالی بشر بر ظهورات متون دینی مخالف آنها وجود ندارد»، دستاوردهای علمی بشری را (اعم از قطعی و ظنی) بر نصوص شرعی ظاهراً مغایر با آنها ترجیح می دهند. آنگاه مؤلف، دیدگاه و رویه مفسران گروه اول را - که اتفاقاً خالی از وجه علمی و منطقی نبوده و جایگزینی مکرر نظریات علمی نو به جای نظریات و در واقع، فرضیات پیشین در علوم گوناگون: فیزیک، پزشکی، بیولوژی، روان شناسی، جامعه شناسی و ...، صحت آن را تأیید می کند - رمی به «تعبدگرایی» می کند و متقابلاً رویه گروه دوم را که به اذعان خود مؤلف (در موارد تعارض نصوص دینی با عقل ظنی) «فاقد دلیل قطعی منطقی» است، رویکرد عقل گرایانه می نامد! و دست کم، تعارض این دو رویه با هم را، تقابل میان دو گونه یا مرتبه از عقل گرایی قلمداد نمی کند.

جالب است که مؤلف، در جای دیگر، تعبد و تعقل را مشترکاً «نوعی گرایش فکری در فهم و تفسیر دین» می شمارد.^{۱۵۱} بسیار خوب، اگر این دو رویکرد، هر دو «نوعی گرایش فکری» اند، پس اولاً تعبد لزوماً در برابر تعقل نبوده و حتی می تواند وجهی از آن بوده و در جای خود، رویکردی عقل گرایانه محسوب شود! ثانیاً چرا در این نزاع، پای تعبد را به میان کشیده و مثلاً از تقابل میان دو نوع یا دو مرتبه از رویکرد عقل گرایانه سخن نرانیم؟

آقای امامی همه جا سخن از «جدال تعبد و تعقل» در فهم شریعت می راند، در حالی که «تعبد» لزوماً در مقابل «تعقل» قرار ندارد و عبودیت راستین (درست و روشمند) دارای مبادی و غایات کاملاً عقلانی بوده و از این منظر، تعبد، چیزی جز تمسک به عقل برین نیست و حتی جلوه یا مرتبه ای از تعقل ناب است. توجه داشته باشیم که بحث ایشان، درباره فقهای بزرگ شیعه و تفاوت نظر و اندیشه میان آنها

۱۵۱. فقه، ش ۴۶، ص ۱۶۰. نیز از آنها به عنوان دو «نحله فکری» و «گرایش معرفتی» یاد می کند (همان: ص ۱۶۴ و ۱۶۲).

است (نه عوام کالانعام!).^{۱۵۲} درست است که یک فقیه شیعی، نسبت به اوامر و نواهی خداوند و اولیای معصوم وی (ع) خاضع و مطیع محض است، اما این اطاعت و سرسپردگی، دقیقاً مبنای منطقی داشته و دلایل استوار عقلی و علمی، وی را به این نقطه رسانده است. طرح جدال تعبد و تعقل - بدان گونه که مؤلف محترم مطرح ساخته - به نوعی، با غفلت از مبانی «عقلانی» تعبد، و نیز چشم بستن بر شأن و مرتبت عقل جزئی، و خلط سره و ناسره، همراه است. و حاصل این امر (به طور ناخواسته) آن شده است که گاه (در نظر خواننده مقاله ایشان) تصور می شود که پیشوای معصوم و «عقل کل بنیان» شیعه، حضرت امام صادق علیه السلام، در جرگه مقابل عقل گرایان قرار داشته است!

نوع برخورد نویسنده با تعبد و تعقل، القاگر آن است که گویی این دو مقوله در اساس و به حسب اقتضای ذاتی و اولی خود، با یکدیگر در نزاع و ستیز قرار دارند. چنانکه انتخاب عنوان «جدال تعبد و تعقل ...» برای مقالات، اگر نه صریح، لااقل به طور ضمنی، واژه مقدس و کاملاً معقول «تعبد» را در برابر دیگر واژه ارجمند و کاملاً مشروع «تعقل» قرار داده و به تعارض و تنافی آن دو - که پنداری بیش نیست - اصالت می بخشد. در حالی که، اساساً معیار و معرف عقل، تعبد است؛ تعبد به خداوند متعال (العقل ما عبد به الرحمن / فرمایش امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم). چه خوب بود که ایشان، در اینجا نیز، نخست ابعاد همکاری و

۱۵۲. حتی در بین افراد عادی جامعه اسلامی هم، تعبد نوعاً مبنای «عقلانی» دارد و مسلمان های به اصطلاح شناسنامه ای نیز غالباً - ولو به نحو اجمال - از براهین توحید و خداشناسی آگاهی دارند و هنگام بحث از توحید، جملاتی از این دست: «با هر گردنده ای گرداننده ای هست» یا «نظم شگفت آور هستی، نمودار وجود آفریننده ای عاقل و ذی شعور در جهان است»، بر زبانشان جاری است (چنانکه پیامبر (ص) نیز فرمود: علیکم بدین العجاظ). بنابراین، روا نیست که تعبد را یکسره در نقطه مقابل تعقل (به معنای گرایش به عقل) قرار دهیم و پیوسته چالش آن دو را به اذهان القا کنیم.

سازگاری تعبد و تعقل را مطرح می‌ساختند و سپس از جدال آن دو - که جنبه ثانوی و عارضی دارد - سخن می‌گفتند...

گفتنی است که واژه «تعبد» یا «تعبدی»، در لسان فقها، در بسیاری از موارد (نمی‌گویم همه جا) در برابر «تعقل» (به معنای بهره‌گیری از دستاوردهای عقلی و علمی بشر) قرار ندارد. مثلاً شهید سید محمد باقر صدر، در «حلقات الاصول»، واژه «تعبدی» را در قبال «وجدانی» به کار برده، خبر ثقه را وسیله اثبات «تعبدی» احکام شرعی می‌شمارد و آن را در برابر خبر متواتر و اجماع و شهرت می‌نهد که به زعم وی وسایل اثبات «وجدانی» اند.^{۱۵۳} همچنین اصطلاح مشهور و رایج واجبات تعبدیه یا عبادیه (در برابر واجبات توصلیه) به معنای اموری است که انجام آنها باید همراه با «قصد قربت» باشد.^{۱۵۴} عنوان تعبدی و توصلی، البته، نزد قدما معنای مشهور دیگری داشت که طبق آن، واجبات تعبدی اموری بود که انگیزه مولا در فرمان به آنها برای ما روشن نیست و انجام آنها از سوی عبد، صرفاً روی تعبد نسبت به امر مولا صورت می‌گیرد، به خلاف واجبات توصلی، که غرض مولا از امر به

۱۵۳. ر. ک: دروس فی علم الاصول، الحلقة الثانية، دار الكتاب اللبنانی و دار الكتاب المصری، ۱۹۷۸، صص ۱۶۶-۱۸۷ و بعد.

۱۵۴. عنوان تعبدی و توصلی، البته، نزد قدما معنای مشهور دیگری داشت که طبق آن، واجبات تعبدی اموری بود که انگیزه مولا در فرمان به آنها برای ما روشن نیست و انجام آنها از سوی عبد، صرفاً روی تعبد نسبت به امر مولا صورت می‌گیرد (به خلاف واجبات توصلی، که غرض مولا از امر به آنها بر ما معلوم است). طبق تقسیم بندی اخیر، در واقع، تعبد به معنای تسلیم بودن در برابر فرمان الهی است، چنانکه می‌گوییم: ما این عمل را تعبداً (یا از باب تعبد) انجام می‌دهیم، و مرادمان این است که این عمل را از باب تسلیم در برابر امر الهی انجام می‌دهیم، هر چند علت یا مصلحت واقعی آن بر ما روشن نیست (ر. ک: اصول الفقه، شیخ محمد رضا مظفر، انتشارات المعارف الاسلامیة، چاپ دوم، نجف ۱۳۸۶ق، ۶۹/۱). مع الوصف، در اینجا نیز تعبد، لزوماً در برابر تعقل قرار نداشته و جنبه «اعراض» از آن را ندارد، بلکه ناظر به ناآگاهی ما از علت (منطقی و معقول) حکم است.

آنها بر ما معلوم است. طبق تقسیم بندی اخیر، در واقع، تعبد به معنای تسلیم بودن در برابر فرمان الهی است، چنانکه می‌گوییم: ما این عمل را تعبداً (یا از باب تعبد) انجام می‌دهیم، و مرادمان این است که این عمل را از باب تسلیم در برابر امر الهی انجام می‌دهیم، هر چند علت یا مصلحت واقعی آن بر ما روشن نیست. ۱۵۵

مع الوصف، در اینجا نیز تعبد، لزوماً در برابر تعقل قرار نداشته و جنبه «اعراض» از آن را ندارد، بلکه ناظر به ناآگاهی ما از علت (منطقی و معقول) حکم است. به قول مرحوم آیت الله سید حسن فقیه امامی: معنای حکم تعبدی در لسان فقها این است که انسان کاری را به خاطر دستور پروردگار انجام دهد، با اطمینان به اینکه آن دستور خالی از حکمت و مصلحت نیست؛ اگر چه آن حکمت و مصلحت برای وی نامعلوم باشد. ۱۵۶

۳. به همین گونه، تعبیر «نص‌گرایی» نیز که آقای امامی به عنوان رویکردی مقابل عقل‌گرایی به کار می‌برد، خالی از تأمل نیست؛ زیرا نص‌گرایی اصطلاحاً در برابر «اجتهاد رأی» (یا اجتهاد به رأی)، و مخالفت خلفا (بویژه خلیفه ثانی) با نصوص دینی، وضع شده و لزوماً در برابر عقل‌گرایی قرار ندارد، که به عنوان روش یا جنبشی در تقابل با آن مطرح شود.

آقای امامی، از «فقه نص‌گرا» در برابر «فقه عقل‌گرا» سخن می‌گوید ۱۵۷ و نص‌گرایی را نیز به معنی اعتماد بر ظواهر نصوص می‌گیرد. ۱۵۸ در این راستا، ابن ادریس حلی، فقیه مشهور شیعی، را (که منکر حجیت خبر واحد ثقه بوده و ۱۵۵. اصول الفقه، شیخ محمد رضا مظفر، انتشارات المعارف الاسلامیه، چاپ دوم، نجف ۱۳۸۶ق، ۶۹/۱).

۱۵۶. نقش عقل در احکام الهی، سید حسن فقیه امامی، انتشارات خوشنواز، اصفهان ۱۴۲۱ق، ص ۱۵.

۱۵۷. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، ص ۱۲۳.

۱۵۸. ر. ك: فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، ص ۱۳۶.

می‌کوشد خلافاً ناشی از این انکار را با تمسک به عمومات قطعی کتاب و سنت و آنچه که «اصول مذهب» می‌نامد پر کند (مظهر جنبش عقل‌گرا می‌شمارد و در برابر وی، شیخ طوسی را (که قائل به حجیت خبر واحد ثقه است) به اصطلاح نمود جنبش نص‌گرا به حساب می‌آورد)^{۱۵۹} و می‌نویسد: «موضوع مهم و قابل توجه برای ما، گرایش ابن‌ادریس به جنبش عقل‌گرا و دوری او از جنبش نص‌گرا است که انکار حجیت خبر واحد، شاهدی گویا - در کنار سایر شواهد - بر این واقعیت است»^{۱۶۰} و «... شیوه فقهی ابن‌ادریس در مقایسه با مکتب فقهی شیخ طوسی، به گرایش عقل‌گرا نزدیکتر است».^{۱۶۱} در ادامه نیز می‌گوید: «پس از ابن‌ادریس، فقیهان بزرگی همچون محقق حلی (م ۶۷۶)، علامه حلی (۷۲۶۹) و شهید اول (۷۸۶) که پیشگامان فقاها در اعصار بعد بودند، کم و بیش بر شیوه اجتهادی شیخ باقی ماندند» و شیوه فقهی ابن‌ادریس در «عدم حجیت خبر واحد و ...» را و نهادند^{۱۶۲}. این عبارات نیز (با فضا سازی انجام گرفته) القاگر این تصور است که فقیهان بزرگ یادشده، با تداوم بخشیدن به نص‌گرایی شیخ طوسی، از عقل‌گرایی فاصله گرفته‌اند!

این گونه نسبت‌ها در حالی است که طبق نظر شیخ طوسی و اصولیان هم مشرب وی: گذشته از دلالت آیات قرآن (همچون آیات نبأ و نقر و کتمان^{۱۶۳}) و روایات (نظیر حدیث مشهور: *و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا ...*) بر

۱۵۹. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، ص ۱۳۴.

۱۶۰. همان: ص ۱۳۴.

۱۶۱. همان: ص ۱۳۵.

۱۶۲. همان: ص ۱۳۵.

۱۶۳. مراد، آیات زیر است که در کتب اصول فقه، همچون جلد دوم «کفایة الاصول» آخوند خراسانی و جلد سوم «اصول الفقه» شیخ محمد رضا مظفر، برای اثبات حجیت خبر واحد

اعتماد به خبر واحد ثقة و جواز عمل بر طبق مفاد آن، اساساً «بنای عقلا»ی جهان (از هر ملل و نحل)، بر قبول خبر افراد موثق و مورد اطمینان خویش استوار است^{۱۶۴}؛ و روشن است که عقلا، بدون دلالت عقل، کاری نمی‌کنند.

اختلاف بر سر حجیت خبر ثقة، در واقع، به این نکته بازمی‌گردد که آیا شرعاً دلیل قطعی (نقلی یا عقلی) بر حجیت این گونه اخبار وجود دارد یا نه؟ و خبر واحد ثقة، مشمول ادله ناهیه از اتباع ظنون (همچون: ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً) می‌شود یا از دایره شمول این قاعده بیرون است؟ اگر شخصیت‌هایی چون سید مرتضی و ابن ادریس منکر حجیت خبر ثقة شده‌اند^{۱۶۵}، از آن روست که به دلیل قطعی دال بر ثبوت این حجیت دست نیافته‌اند و متقابلاً اگر امثال شیخ طوسی به حجیت خبر ثقة قائلند از آن روست که معتقدند (و ثابت هم می‌کنند) که این دلیل قطعی وجود دارد.^{۱۶۶} بنابراین، اختلاف قائلان و منکران حجیت خبر ثقة، نه بر

> ثقة، پیرامون آنها مفصلاً بحث شده است: «ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجهالة...» (حجرات: ۶)، «و ما كان المؤمنون لینفروا كافةً فلو لا نفر من کل فرقة طائفة لیتفقها فی الدین و لیندروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون» (توبه: ۱۲۳)، «ان الذین یکتبون ما انزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب اولئک ینعمهم الله...» (بقره: ۱۵۹).

۱۶۴. حتی میرزای نائینی (حسب آنچه که در تقریرات شاگرد وی: محقق کاظمینی، ج ۳، ص ۶۹، نقل شده) معتقد است که طریقه عقلا، عمده‌ترین دلیل موجود بر حجیت خبر ثقة است، به گونه‌ای که اگر فرض شود در دیگر دلایل و شواهد این حجیت، مناقشه‌ای راه داشته باشد، در بنای عقلا - که کاشف از موافقت و همدلی شارع با آنان در این امر است - خدشه‌ای راه ندارد: و اما طریقه العقلاء فهی عمده ادلة الباب بحیث لو فرض انه كان سبیل الی المناقشة فی الطریقة العقلاییة القائمة علی الاعتماد علی خبر الثقة و الاتکال علیه فی محاوراتهم».

۱۶۵. ابن ادریس در مقدمه کتابش: «سرائر»، به این نکته، از قول سید مرتضی در «موصلیات»، تصریح می‌کند.

سر عقل‌گرایی، بل بر سر وجود دلیل بر حجیت خبر واحد (ظن آور) ثقه است. نویسنده، چنانکه دیدیم، با ایجاد تقابل میان نص‌گرایی (به معنی اعتماد بر ظواهر نصوص شرعی) و عقل‌گرایی، ابن‌ادریس را که منکر حجیت خبر واحد ثقه است عقل‌گرا، و شیخ طوسی را که قائل به حجیت آن است نص‌گرا می‌شمارد. اینکه ملاک دوری و نزدیکی به عقل‌گرایی را انکار یا قبول حجیت خبر ثقه بگیریم، و شخصیتی خردگرا چون شیخ طوسی و صدها فقیه اصولی پس از وی را به دلیل اعتقاد به حجیت خبر ثقه، دور از عقل‌گرایی به شمار آوریم، پیش از هر چیز نشان از فقدان توجه به مبنای (کاملاً عقلانی و استدلالی) نظریه شیخ طوسی در باب حجیت خبر ثقه دارد، و این خود، حاکی از نوعی سطحی‌نگری در تحلیل مسایل است که بحث درباره آن، موضوع گفتار بعدی ما را می‌سازد.

۳-۴. فقدان عمق در تحلیل مسایل

یکی از مشکلات مهم در بحث آقای امامی، طرح آرای و رویکردها و داوری درباره آنها بدون ملاحظه مبانی و اصول موضوعه (علمی و عقلانی) آن آرای و رویکردها است؛ شیوه و رویه‌ای که لامحاله، به ظاهربینی و سطحی‌نگری در تحلیل و ارزیابی آرای و رویکردها و صاحبان آنها، می‌انجامد. این مشکل در آن بخش از مقاله آقای امامی نمود بیشتری دارد که ایشان به بررسی و ارزیابی دیدگاه‌های فقهای شیعه پرداخته و برخی از آنان را عقل‌گرا شمرده و از جناح مقابل عقل‌گرا با تعابیری چون تبعدگرا و نص‌گرا یاد می‌کند.

توضیح مطلب، در قالب ارائه نمونه‌هایی از این امر:

۱۶۶. شیخ طوسی در «عده الاصول» (ج ۱، ص ۴۴) می‌گوید: من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به اذا دلّ دليل على وجوب العمل به اما من الكتاب او السنة او الاجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم.

۱. از دیدگاه آقای امامی، در تاریخ فقهات شیعی، ابن عقیل در کتاب المتمسک بحبل آل الرسول (ص) و ابن جنید (که از سوی شیخ مفید متهم به قیاس شده است) «از طلایه داران جنبش عقل گرایی در آغاز عصر غیبت» اند و در برابر آن دو، فقهای مکتب اهل حدیث در قم و ری، و فقه منصوص شیخ کلینی در کتاب کافی و صدوق در من لایحضره الفقیه و مقنع و علی بن بابویه در شرایع، مظهر نص گرایی قلمداد می شوند. ۱۶۷ در میانه این دو جریان نیز، شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی قرار می گیرند، که البته شیخ طوسی، با قول به اعتبار خبر واحد ثقه، در جایگاهی نزدیک به اهل حدیث قرار می گیرد. ۱۶۸

پس از سه شخصیت اخیر نوبت به زنجیره متصل فقهای اصولی در تاریخ فقهات شیعه (از ابن ادریس و محقق حلی و علامه حلی و آقا حسین خوانساری و مقدس اردبیلی گرفته تا وحید بهبهانی و میرزای قمی و صاحب ریاض و کاشف الغطاء و صاحب جواهر و شیخ انصاری و از وی تا فقیهان اصولی عصر اخیر) می رسد که مظهر جریان عقل گرایی اند و در مقابل آنان فقهای چون ملا محمد امین استرآبادی و مجلسی اول (که البته اخباری معتدلی است) و فیض کاشانی و حرّ عاملی و سید نعمت الله جزایری و شیخ یوسف بحرانی قرار دارند که مظاهر جنبش تبعدگرای اخباری محسوب می گردند. ۱۶۹ طبق این تقسیم بندی، کسانی چون کلینی و شیخ صدوق و شیخ حر عاملی، به عنوان نص گرا و تبعدگرا در جناح مقابل عقل گرایان قرار می گیرند، و حتی شخصیتی چون شیخ طوسی، به اعتبار قبول حجیت خبر واحد ثقه، به اهل حدیث (گروه کلینی و صدوق و ...) نزدیک می شود که در جناح مقابل عقل گرا جای دارند.

۱۶۷. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، صص ۱۲۶-۱۲۹.

۱۶۸. همان: صص ۱۲۹-۱۳۲.

۱۶۹. همان: صص ۱۳۲-۱۴۷.

این سخنان، خالی از تأمل و نقد نیست، اولاً چنانکه می بینیم، در اینجا نیز با اندکی تأمل، می توان سایه سنگین همان نگاه مورد ایراد مؤلف در بحث از اصحاب رأی و قیاس را مشاهده و حس کرد. مؤلف، ابن جنید متهم قیاس به قیاس را «از طلایه داران جنبش عقل گرایی در آغاز عصر غیبت» محسوب می کند و متقابلاً کلینی را که کتاب سترگش، کافی، را با ذکر احادیث در ستایش عقل (به عنوان میزان ثواب و عقاب، حجت باطنی خداوند و ستون خیمه انسانیت: دعامة الانسان العقل) آغاز می کند، در جناح مقابل عقل گرایان قرار می دهد.

ثانیاً در تحلیل آرای و رویکردها، از توجه به مبنای علمی و عقلانی آنها غفلت شده است. فی المثل، در مورد شیخ طوسی حکم به ظاهر گردیده و به مبنای کاملاً منطقی و عقلانی اعتقاد وی به حجیت خبر ثقه توجه نشده است.

اساساً برخی رویکردها و نظریات یا شیوه ها و رویه ها (نظیر رویه پایبندی به نص در برابر شیوه اصحاب رأی و قیاس) ممکن است در نگاه بدوی و سطحی، دور از عقل گرایی جلوه کند، اما محقق ژرف بین و کُنّه یاب، هیچ گاه نگاهش در سطح ظاهر امور متوقف نشده و در مقام داوری، می کوشد با رجوع به مبانی و اصول موضوعه این رویکردها و رویه ها، ماهیت و بنیاد «عقلانی» یا «غیر عقلانی» آنها را به دست آورد. راهی که آقای امامی ظاهراً خلاف آن را پیموده است.

اگر می بینیم جمعی از فقهای بزرگ شیعه همچون شیخ مفید و سید مرتضی و ابن ادریس، اعتماد به خبر واحد را (که مفید «یقین» نیست) رد می کنند و متقابلاً برخی دیگر همچون شیخ طوسی و محقق حلی و علامه حلی و شهید اول، اعتماد به خبر واحد را می پذیرند^{۱۷۰}، روا نیست به هیچ یک از طرفین برچسب عقل ناگرایی زد؛ زیرا هر دو گروه، دلیل و منطق خاص خود را دارند که به نظریه آنان جنبه عقلانی و برهانی می دهد (هرچند، در واقعیت امر، دلایل یکی از طرفین،

۱۷۰. ر. ک: فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، صص ۱۳۱-۱۳۳ و ۱۳۵.

صحیح یا تمام نیست).^{۱۷۱} به همین گونه، نباید مثلاً مخالفت صاحب معالم و خواهرزاده اش (صاحب مدارك) را با کسانی چون علامه حلی بر سر توثیقِ راویان - اصطلاحاً - ضعیف و مجهول، و صحیح نشمردن برخی از روایاتی که متأخران صحیح می‌شمارند^{۱۷۲}، محمل اتهام علامه به عقل ناگرایی قرار داد یا وحید بهبهانی (سر سلسله اصولیان دو قرن و اند اخیر) را که رویه صاحب معالم را در بحث یادشده بر نمی‌تابد و به شدت نقد می‌کند^{۱۷۳} رمی به عقل ناگرایی کرد؛ چون نظر هریک از فریقین، از مبنایی علمی و منطقی برخوردار است، و تفاوتی اگر میان آنان است، نه در رویکرد یا اعراض از عقل و دستاوردهای آن، بلکه در قوت و ضعف استدلال است.^{۱۷۴}

۲. می‌دانیم که فقها نوعاً روی برداشت متعارف (عرفی) از روایات فقهی

۱۷۱. فی المثل، طرفداران حجیت خیر واحد می‌گویند هر چند خیر واحد صادره از سوی فرد ثقه (همچون خیر متواتر) مفید «قطع و یقین» نبوده و «حجیت ذاتی» ندارد، اما به اعتبار دلایل قاطعی که عقلاً و نقلاً بر جواز عمل به خیر واحد ثقه وجود دارد، قطع داریم که شارع مقدس، عمل به مفاد این گونه اخبار را اجازه می‌دهد. بنابراین، خیر واحد ثقه، هر چند علم آور نیست، اما علمی (دارای حجیت مسلم و قطعی) است.

۱۷۲. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، ص ۱۳۶.

۱۷۳. همان: ص ۱۴۴.

۱۷۴. به همین نمط، اگر می‌بینیم که شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی، ابن جنید را به قیاس متهم ساخته و بابت این امر مذمت می‌کنند، و شیخ مفید کتاب «التقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی» را در نقد ابن جنید می‌نویسد، این امر، منافی عقل‌گرایی آنان نیست. چنانکه مفید در رساله «المسائل السرویه»، ضمن نقد ابن جنید (به علت پیروی از روش قیاس) به نقد اصحاب حدیث نیز پرداخته و می‌نویسد: «سزاوار نیست کسی در مسایل اختلافی پیرامون فهم کتاب و سنت و دلالت عقل، بدون علم و معرفت اظهار نظر کند و هرگاه از دستیابی به علم در این زمینه عاجز شد، باید به صاحبان علم و معرفت مراجعه کند و از پیروی ظن و رأی خویش بپرهیزد... اصحاب حدیث، ضعیف و قوی را

تاکید دارند و به اصطلاح، برداشتهای دَقّیِ عقلی از این گونه روایات را نمی‌پذیرند. حتی در مسایلی همچون اخذ «مفهوم مخالف»، گفته می‌شود که ملاک، فهم و برداشت مردم عادی کوچه و بازار است، و برداشت خود فقها در این عرصه ملاک نیست؛ زیرا ذهن فقیه، در اثر ممارست با بحث و جدل‌های علمی، به مطالب عقلی و استدلالی خوگر شده و به اصطلاح علمی: «الفقیه، متهم فی حدسه» است. ۱۷۵

خوب، آیا این نظریه که ملاک در فهم روایات فقهی را برداشت معمول عرف (آن هم عرف مردم کوچه و بازار) از آنها دانسته و راه را بر فهم دَقّی عقلی آنها

نقل می‌کنند و به نقل روایات معلوم الصدور اکتفا نمی‌کنند و اهل دقت، جستجو، تفکر و تمیز در آنچه نقل می‌کنند نیستند و از همین رو، حق و باطل در روایاتشان آمیخته است و تنها با نظر در اصول که سبب علم به صحت روایات است، می‌توان میان صحیح و سقیم آنها تفکیک کرد» (فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، صص ۱۲۹-۱۳۱). ابن‌ادریس حلی، فقیه بزرگ شیعی، نیز در عین آنکه (چونان دیگر فقیهان شیعه) «قیاس را باطل می‌شمرد»، برای عقل در روند استنباط احکام شرعی اهمیت وافری قائل بود. وی اصول عملیه را مصادیق بارز دلیل عقل می‌دانست و تصریح می‌کرد که مرتبه دلیل عقل، در طول سایر ادله است و در صورت فقدان آنها، مورد تمسک قرار می‌گیرد (همان: ص ۱۳۲).

۱۷۵. آیت‌الله سبحانی نقل می‌فرمود: مرحوم آیت‌الله حاج شیخ رضی تبریزی (فقیه فحل زمانه ما) روزی در محضر شادروان آیت‌الله بروجردی بود. فرعی فقهی مطرح شد و مرحوم بروجردی نظرشان در آن باب را با استظهار از یک روایت مستدلاً بیان داشتند. اما استظهار ایشان از آن روایت، با برخی دقتها و موشکافی‌های عقلی در متن روایت همراه بود که با فهم متعارف و برداشت طبیعی مردم از آن کلام، چندان همخوانی نداشت. حاج شیخ رضی تبریزی، که باز بودن تکمه‌های بالای پیراهنش به او جلوه‌ای خاص بخشیده بود، ناگهان مشتی محکم بر سینه کوفت و گفت: «آقا! ماییم و ظواهر عرفی روایات. در استظهار از احادیث فقهی، ما را با اعمال دقت‌های ویژه عقلی که از فهم معمول عرف، دور است، کاری نیست!» آیت‌الله سبحانی می‌فرمود: حاج شیخ رضی، با همین یک مشت که (همراه ذکر آن سخنان) به سینه کوفت، نظر آیت‌الله بروجردی را در مسئله تغییر

داد!



می‌بندد، امری تعبدگرایانه است یا عقل‌گرایانه؟! پیدا است که عقل‌گرایانه است؛ زیرا این نظریه بر این اصل «معقول و منطقی» استوار است که امام (ع) این سخنان را در برابر پرسش‌های مردم عادی، و به عنوان تکلیف شرعی آنان در مسایل جاری روز، بیان داشته و طبعاً فهم معمول مردم از این سخنان، برای آنان حجت بوده است. اگر فهم عادی مردم از سخنان مزبور، خلاف حقیقت بود، امام بایستی آنان را ارشاد می‌فرمود، نه اینکه مسئله را به فهم آنان وانهد. بنابراین مراد امام از این سخنان، همان چیزی بوده که مردم کوچک و بازار از آن می‌فهمیده‌اند و لذا فقیه هم که به دنبال درک «درست» کلام معصوم (ع) و استنباط «صحیح» از آن است، باید همان «فهم عرفی» از سخن ایشان را مبنای استنباط و فتوای خود قرار دهد. این، یک نکته معقول و استدلال منطقی است که نهایتاً به فقیه توصیه می‌کند از اعمال دقت‌های دور از ذهن عرف در فهم احادیث فقهی پرهیز کند، و عمل به این توصیه، مصداق عقل‌گرایی است، نه تعبدگرایی و نص‌گرایی در برابر عقل‌گرایی!

۳. گاه نیز عدم تمسک فقیه به دانش‌ها و فنون پیشرفته روز، نه از باب آن است که به بهره‌گیری از این دانش، معتقد نیست، بلکه از آن روست که این امر را در موضوع مانحن فیه، بی‌وجه می‌شمارد. به عنوان نمونه می‌توان از نظر فقیهانی یاد کرد که رؤیت هلال رمضان یا شوال را با چشم مسلح، حجت نمی‌دانند و استفاده از ابزارهای مدرن نجومی روز را در این عرصه، ملاک تشخیص عید فطر نمی‌شمرند. ظاهر نظریه این فقیهان، ممکن است تعارض با بهره‌وری از فناوری پیشرفته روز در عرصه هیئت و نجوم (این دستاورد مهم عقلی-علمی بشر) جلوه کند، اما در واقع امر چنین نیست، بلکه استفاده از فناوری مزبور در این مورد خاص، به نظر آنان، کارایی نداشته و به اصطلاح سالبه به انتفاء موضوع است؛ چنانکه همانها در مورد تسلیحات جنگی (طبق آیه شریفه و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه) حکم به تهیه و استفاده

حکومت اسلامی از پیشرفته‌ترین سلاح‌های روز جهان می‌کنند.

در همه این موارد که بر شمردیم (حجیت خبر واحد ثقه، حجیت فهم عرفی از روایات فقهی، عدم اعتبار رویت هلال با چشم مسلح، و...) اختلاف موافقان و مخالفان، ناشی از به اصطلاح اختلاف دو رویکرد عقل‌گرایی و تعبدگرایی نیست، بلکه ریشه در قوت و ضعف استدلال طرفین یا وسعت و کمبود اطلاعات آنان یا مسایل دیگر دارد. ۱۷۶

آنچه گفتیم، به گمان ما حتی در مورد شخصیتی چون شیخ حرّ عاملی (که رمی به اخباریگری می‌شود) نیز به نحوی جاری است. چه، اظهارات و مواضع او، در مبادی و مبانی خود، منطقی و استدلال‌خاصی را به همراه دارد و در واقع، حاصل دستگاه منطقی‌ای است که این فقیه بزرگ - درست یا غلط - برای خود در چیده است. ما ممکن است با دریافت‌ها و عقاید شخصیتی چون شیخ حرّ عاملی کلاً یا جزئاً مخالف باشیم و حتی آنها را فاقد و جاهت علمی بدانیم، اما این بدان معنا نیست که وی، برای آرا و عقایدش دلیل و منطقی ندارد و یک دستگاه منطقی خاص، پشتوانه حرفها و اظهارات وی نیست. مثلاً اگر او قائل به اعتبار متون حدیثی کهن شیعه نظیر کتب اربعه (کافی و استبصار و...) است ۱۷۷، این نظریه را گتره و بی‌دلیل، و صرفاً به تقلید کورکورانه از این و آن، برگزیده است، بلکه همان‌گونه که خود در پایان کتابش (وسائل الشیعه) بحث کرده برای این نظریه، دلایل و براهینی دارد که از نظر او تمام است. به همین نمط، باید گفت که

۱۷۶. انتساب یکی از طرفین دعوا به عقل‌ناگرایی، بدان می‌ماند که مثلاً کسی علوم طبیعی (نظیر فیزیک) را از دایره فلسفه خارج بداند و آنها را دانش‌هایی جدا و مربوط به حوزه‌ای بیرون از متافیزیک بینگارد، آن وقت کسانی وی را متهم به ضدیت با عقل و فلسفه کنند! روشن است که این تجزیه و تفکیک، مخالفت با عقل و فلسفه نیست، بلکه (به دلیل مبنای کاملاً معقول و منطقی آن) عین خردورزی و عقل‌گرایی است.

۱۷۷. فقه اهل بیت (ع)، ش ۴۷، ص ۱۴۱.

وی، چنانچه در مورد اشیاء مشکوک النجاسه نیز بر خلاف نوع اصولیون، قائل به «اصالة الحظر» است نه «اصالة البرائة» و «اصالة الحلیة»، باز برای این نظرش، همچون منطقیان، دلایلی را ارائه کرده که شیخ انصاری آنها را در کتاب رسائل (باب احتیاط و اشتغال) آورده و نقد کرده است. بنابراین، روا نیست که از مرز انصاف علمی بیرون رفته و فردی چون شیخ حر را (به دلیل اختلاف نظر با اصولیون) از جرگه عقل گرایان خارج شماریم، بلکه چنانکه گفتیم، تفاوت او با اصولیون در مباحث مذکور (عمدتاً) در قوت و ضعف استدلال، و عمق و جامعیت در نگاه به ابعاد مسئله، است. ۱۷۸

سخنان آقای امامی در باره شیخ حر عاملی، مطلب ما را تأیید می کند:

شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴) مؤلف «وسائل الشیعه»، یکی دیگر از اخباریان آن عصر است. او در فایده ششم از خاتمه کتاب وسائل، سخنان محدثان و فقیهان بزرگ شیعه را در تصحیح همه روایات کتاب معتبر حدیث همچون کتب اربعه می آورد (وسائل الشیعه، ۱۹۱/۳۰) و در فایده نهم از آن کتاب، دلایل این ادعا را بیان می دارد (همان: ص ۲۴۹).

وی در یکی دیگر از آثار خود، برخی دیگر از ادعاهای اخباریان را تبیین می کند. صاحب وسائل الشیعه، همچون سایر پیروان این مکتب مدعی

۱۷۸. می دانیم که اصولیون، اصل برائت را در شبهات کلیه تحریمیه (و نیز وجوبیه) جاری می دانند ولی اخباریان - برخلاف آنان - در موارد شبهه حکمیة تحریمیه، حکم به احتیاط می کنند و این امر ظاهراً ناشی از خلط میان شک در تکلیف و شک در مکلف به است، که اصولیان به این نکته کاملاً توجه دارند و شک در تکلیف را (به اعتبار قاعده عقلی «قبح عقاب بلا بیان» مجرای اصل برائت، و شک در مکلف به را) به دلیل قاعده ابعاضاً عقلی «اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینی است» مجرای اصل احتیاط می شمارند. در مورد انواع شک و اختلاف اصولی و اخباری بر سر حکم آن ر. ک: بحث ممتع آقای محمد مهدی آصفی در مقاله «نقش وحید بهبهانی در نوسازی علم اصول»، مندرج در: فقه اهل بیت علیهم السلام، سال ۱، ش ۴، زمستان ۷۴، ص ۱۴۵ به بعد.

می شود که استنباطهای ظنی و دلایل عقلی ظنی معتبر نیستند و چهل و سه دلیل برای اثبات این مدعا ذکر می کند. از سوی دیگر مدعی می گردد که دلیل عقلی قطعی نیز برای کشف احکام شرعی وجود ندارد؛ زیرا حکم شرعی از دسترس عقل بشری به دور است. پس هرچند عقل کارکردهای گوناگونی در کشف مقدمات احکام شرعی مانند اثبات مبانی حقانیت دین دارد، ولی به طور مستقیم از کشف حکم شرعی ناتوان است. وی سپس دوازده مورد از کارکردهای موجه عقل را ذکر می کند (الفوائد الطوسية، ص ۳۵۲، ۴۰۲ و ۴۲۶). ۱۷۹

امامی، شیخ حر را به اعتبار اخباری بودن، در جرگه مقابل عقل گرایان می نشاند، و پس از نقل مطالب و مبانی نظری آرا ملا محمد امین استرآبادی^{۱۸۰} (که هرچند از نظر ما بعضاً غلط و ناتمام است، اما همگی ظاهر منطقی و استدلالی دارد و به هر حال توانسته است فقهای بنامی چون مجلسی اول، فیض کاشانی، حر عاملی، سید نعمت الله جزایری و شیخ یوسف بحرانی را به دنبال خود بکشاند) می گوید: «سراسر کتاب او [یعنی استرآبادی] مبارزه تمام عیار با عقل گرایی و تکیه بر دستاوردهای دانش بشری است»^{۱۸۱} در حالی که ممکن است با استدلال های ۱۷۹. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، ص ۱۴۱. محدث نوری در نقد برخورد های تند و افراطی برخی از اخباریان با فقهای اصولی (و متقابلاً برخی از اصولیان با فقهای اخباری) سخنی درخور تأمل دارد. وی می گوید: چه کسی است که بتواند منکر فقاقت علامه حلی (در بین اصولیان) و شیخ حر عاملی (در میان اخباریان) گردد؟ مأخذ سخن نوری اینک در یادم نیست.

۱۸۰. همچون انتقاد از ابن ادریس به علت اقدام وی به طرد بیشتر روایات به بهانه عدم حجیت خبر واحد؛ عدم اعتقاد به وجود ملازمه میان حکم عقل و شرع در عین پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال، اعتقاد به وجود خطا در دستاوردهای عقلی بشر به علت عدم وجود قاعده ای جهت تصحیح «ماده» قیاسات عقلی، ر. ک: فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، صص ۱۳۸-۱۴۰.

این گونه شخصیت ها، یا نوع نتیجه گیری آنان از این استدلال ها، مخالف باشیم، اما چگونه می توانیم آنان را مظهر مبارزه تمام عیار با عقل گرایی به شمار آوریم بویژه آنکه برخی از مجتهدان بزرگ اصولی را نیز با پاره ای از نظریات این گروه، همراه می بینیم؟

به گفته برخی از پژوهشگران: شیخ انصاری در مقدمه بحث از حجیت خبر

۱۸۱. فقه اهل بیت (ع)، ش ۴۷، ص ۱۴۰. آقای امامی، همچنین در باره دیدگاه های سید نعمت الله جزایری (فقیه صاحب نام و اخباری مآب معاصر علامه مجلسی) می نویسد. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۴۷، صص ۱۴۱-۱۴۲): «سید نعمت الله جزایری (م ۱۱۱۲) اخباری دیگری است که در تحلیل تعارض عقل و نقل، و تشریح دلایل عقلی، کلامی گویا و منسجم دارد که به خوبی دیدگاه اخباریان را در تفسیر تعبدی از دین تبیین می کند. صاحب حدایق، این سخنان را بازگوکننده دیدگاه خویش یافته، آن را در دو اثر خود به تفصیل نقل می کند (الحدائق الناضرة، ۱/ ۱۲۴؛ الدرّة النجفیة، ص ۱۴۵). جزایری نخست از شیوه بیشتر فقیهان و متکلمان شیعه گلايه می کند که در بسیاری از موارد، از اصحاب رأی و قیاس در میان اهل سنت پیروی، و در فهم دین و شریعت بر عقل خود تکیه کرده اند. او می گوید آنان هنگام تعارض میان دلیل عقلی و دلیل نقلی، دلیل عقلی را ترجیح داده و دلیل نقلی را تاویل یا طرد می کنند و در احکام شرعی نیز از دلایل نقلی فاصله گرفته و به استحضانات عقلی خود اکتفا کرده اند و آن هنگام که به مقتضای دلیل نقلی عمل می کنند، نخست دلایل عقلی را برای فتوای خود ذکر می کنند و سپس دلایل نقلی را. اینها همه گویای این است که محور فهم دین برای آنان عقولشان است!

جزایری سپس دلایل عقلی را سه قسم می کند؛ قسم اول بدیهیات عقلی است، مانند حکم عقل به اینکه یک نصف دو است. در پذیرش این قسم هیچ تردیدی نیست و هیچ یک از ادله نقلی نیز با این قسم تعارضی ندارد. قسم دوم دلایل عقلی است که برخی از دلایل نقلی، آن را تأیید و برخی دیگر، آن را نفی می کند. در این صورت به دلیل عقلی عمل می شود، ولی در این موارد، تعارض واقعی میان دو دلیل نقلی است که یکی از آنها به دلیل تأیید عقل، بر دیگری مقدم می گردد. پس در این موارد نیز نمی توان گفت که دلیل عقلی بر دلیل نقلی ترجیح یافته است. قسم سوم موردی است که دلیل نقلی معارض دلیل عقلی است. در این گونه موارد بی تردید، نقلی مقدم می شود (الانوار النعمانیة، ۱/ ۱۲۹).

واحد، به اجمال به مسلک اخباریان اشاره کرده (فرائد الاصول، ۱/۲۳۹-۲۴۱) و این نکته را می‌افزاید که برخی از اصولیان نیز دیدگاه‌هایی نزدیک به اخباریان داشته‌اند؛ از جمله، برخی از معاصران - اشاره به محقق نراقی، صاحب مستند - تمام احادیث کتب معتبره به استثنای احادیث خلاف مشهور را، معتبر می‌دانند. از دانشمندان متأخر از شیخ انصاری نیز برخی بر اعتبار سندی احادیث کافی اصرار ورزیده‌اند، از جمله، میرزای نائینی مناقشه در اسناد کافی را «حرفه العاجز» می‌خواند (معجم رجال الحدیث، خویی، ۱/۸۷).^{۱۸۲} مرحوم دکتر ابوالقاسم گرجی نیز (که محضر آیت الله خویی را درک کرده و از ایشان تصدیق اجتهاد داشت) اظهار می‌داشت: روئے مرحوم آیت الله خویی نسبت به روایات، در آغاز (که بعدها از آن عدول کرد) چنین بود که: احادیث مورد عمل اصحاب، معتبر است ولو از حیث سند، ضعیف باشد، و احادیث غیر معمولی بها، فاقد اعتبار است ولو سنداً صحیح باشد.

اینکه آیا دریافت‌های عقلی و علمی (ظن آلود) بشری را در فهم و تفسیر کتاب و سنت دخالت بدهیم یا ندهیم، مسئله‌ای است که در اصل، به این بحث بر می‌گردد که آیا ظن و گمان در کشف و تفسیر احکام الهی حجیت دارد یا خیر؟ شخصیتی چون شیخ حرّ عاملی مسلماً وقتی می‌خواهد خانه‌ای بسازد، کالایی بخرد یا بیمار گرفتار شقاق‌لوس‌اش را مداوا کند، مسلماً تردیدی در بهره‌گیری از دانش‌ها و تجارب موجود بشری در عرصه معماری و اقتصاد و طب نمی‌کند. اما برای او این نکته مطرح است که آیا به استناد دستاوردهای عقلی و علمی بشری (که قطع آور نیستند) می‌توان از عمومات و اطلاعات کتاب و سنت، خلع ید کرد؟ و آیا این عمل مصداق آیات شریفه قرآن: «ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً» و «ان هم الا یتبعون

۱۸۲. لزوم ارزیابی سندی احادیث کافی، سید محمد جواد شبیری، مندرج در: فصلنامه سفینه، سال ۱، ش ۲، بهار ۱۳۸۳.

الظن» نیست و با آیه «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» تعارض ندارد؟

در واقع، در این نزاع علمی، یکی، دستاوردهای عقلی بشر را - با دلایل منطقی که مطرح می‌سازد - ظنی می‌بیند و آن را در کشف تکالیف شرعی معتبر نمی‌شمارد و دیگری - به اعتبار تحلیل ایضاً منطقی که برای خود دارد - دستاوردهای یادشده را با وجود ظنی بودن، معتبر می‌شمارد. طرفین، هیچ‌یک، استفاده از دستاوردهای علمی و عقلی بشر را مطلقاً نفی نمی‌کنند. بلکه در اصل استفاده از این دستاوردها متفق و مشترکند و تنها در جایگاه این استفاده و مورد نحوه آن، با هم اختلاف دارند. در این صورت، چرا و به چه دلیل، اولی را تعبدگرا و دومی را عقل‌گرا بنامیم؟

آقای امامی، از آنجا که در بررسی آرای و رویکردها، به مبانی و اصول موضوعه (علمی و عقلانی) آنها توجه و رجوع نمی‌کند، به جای آنکه بحث را از این منظر بنیادین و در میدان اصلی چالش مطرح کند، در سطح درجا می‌زند و به شیوه معمول خود، پای نزاع تعبدگرایی و عقل‌گرایی را به میان می‌کشد. این عدم ژرف‌نگری، منشأ برخی سوء فهم‌ها بلکه تناقض‌گویی‌ها شده و نویسندگان را به دلیل سوء انتخاب در زاویه نگاه به بحث، دچار پارادوکسی می‌کند که نجات از آن ممکن نیست. او اموری را به عنوان مصداق جدال بین دو رویکرد تعبدگرایی و عقل‌گرایی مطرح می‌سازد که ظاهر آن امور، نشان از جنگ این دو رویکرد دارد، اما باطنشان، حاکی از تقابل میان دو گونه عقل‌گرایی (عقل‌گرایی ناقص و عقل‌گرایی کامل، یا عقل‌گرایی سطحی و عقل‌گرایی عمیق) است، نه تقابل میان تعبدگرایی و عقل‌گرایی.

همین مشکل، یعنی ظاهرینی و عدم ژرف‌بینی، به نحوی، بر بحث آقای امامی پیرامون دیدگاه‌های شیخ فضل‌الله نوری و جناح مقابل وی (میرزای نائینی) نسبت به مشروطیت و تمدن غرب نیز سایه انداخته است، که در فصل بعد بدان می‌پردازیم.

۱-۳-۴. آیا نائینی «عقل‌گرا» ولی شیخ فضل‌الله «تعبدگرا» است؟

آقای امامی مدعی است که نائینی و غالب علمای مشروطه خواه، «نمایندۀ جبهۀ عقل‌گرا در عصر خویش بودند ...»^{۱۸۳} و متقابلاً شیخ فضل‌الله نوری مظهر تعبدگرایی در برابر عقل‌گرایی بود. وی با اشاره به اقتباس مشروطه از غرب می‌نویسد:

... دیدگاه فقیهان مشروطه خواه در تفسیر شریعت، یکی از مصادیق روشن عقل‌گرایی است؛ زیرا چنین فقیهانی در مقام فهم شریعت، نسبت به فقیهان مشروطه خواه از اندوخته‌های عقلانی و بشری خود بیشتر بهره گرفتند و عقلانیت خود را که بسیار تحت تأثیر عقلانیت غربی بود، در تفسیر کتاب و سنت بیشتر دخالت دادند. در عین حال، شواهد و قرائن فراوانی می‌توان یافت که بیشتر علما و فقیهان، بلکه بسیاری از رجال سیاسی و روشنفکران، درک درستی از اصول مشروطه غربی و زیرساخت‌های نظری آن و لایه‌های زیرین تمدن غرب نداشتند. ما پس از این، شواهد روشنی در این مورد از کتاب تنبیه‌الامه که معتبرترین اثر علمی در دفاع از مشروطیت در آن دوران است، ارائه خواهیم کرد.^{۱۸۴}

به ادعای آقای امامی: متقابلاً شیخ فضل‌الله نوری راجع به موضوع حاکمیت در اسلام و مؤلفه‌های مشروطیت - در قیاس با نائینی که «فقیهی عقل‌گرا» است - رویکردی «تعبدگرا» دارد و مخالفت سرسختانه شیخ با مشروطیت نیز (به مقدار درخور ملاحظه‌ای) ناشی از همین امر است: «رویکرد تعبدگرایی در بینش» شیخ نوری «در کنار عوامل دیگر، او را سرسخت‌ترین فقیه مخالف

۱۸۳. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، ص ۱۸۲-۱۷۳.

۱۸۴. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، ص ۱۹۰.

مشروطیت گردانید». ۱۸۵

ادعای آقای امامی مبنی بر اینکه علمای مشروطه خواه، جبهه عقل گرای عصر خویش را نمایندگی کرده، دیدگاهشان در تفسیر شریعت، «از مصادیق روشن عقل گرایی» بوده و در این مقام، نسبت به علمای مشروطه خواه «از اندوخته های عقلانی و بشری خود بیشتر بهره گرفتند»، در حالی است که به گفته خود وی: شیخ فضل الله نوری - که به اصطلاح مظهر «تعبد» در برابر «عقل گرایی» نائینی است - «در شناخت کلی از بنیاد تمدن غرب و اهداف و انگیزه های غرب زدگان داخلی، از کسانی چون نائینی آگاهتر بود و همین سبب شد که به درک بهتری از نهضت مشروطیت و آینده آن دست یابد»^{۱۸۶}. ولی مرحوم نائینی و یارانش، باز به گفته خود آقای امامی درک دقیقی از مفاهیم غربی و مشروطه آن نداشته و شدیداً در حوزه مغناطیس نفوذ و تاثیر عقلانیت غربی قرار داشتند و همین امر سبب شد که نهضت مشروطیت، فرجام خوشایندی در پی نداشته باشد.

به تصریح آقای امامی، نائینی و همفکرانش تحت تاثیر نظریات فلسفه سیاسی و حقوق اساسی در غرب قرار داشتند^{۱۸۷} و در عین حال، آگاهی لازم را نیز از غرب

۱۸۵. فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۷، ص ۱۳۳ و نیز ۱۴۷. وی در جای دیگر، شکل تلطیف شده تری از این ادعا به دست می دهد، که البته روح مطلب، همان است: «نگارنده مدعی نیست که اندیشه های میرزای نائینی و شیخ فضل الله نوری تبلور دو دیدگاه کاملاً متمایز عقل گرایی و تعبدگرایی در حوزه فقه است؛ بلکه بر این باور است که با موشکافی آرا و نظریات این دو فقیه درباره مشروطیت و حاکمیت سیاسی در اسلام، می توان رگه هایی از عقل گرایی و تعبدگرایی را در اندیشه آنان یافت» (صص ۱۴۱-۱۴۲).

۱۸۶. همان: ش ۵۷، ص ۱۷۴.

۱۸۷. می نویسد: «... تردیدی نیست که اندیشه مشروطیت که در حدود یک قرن پیش نزد فقیهان مشروطه خواه شکل گرفت، به طور مستقیم و به گونه ای روشن تحت تاثیر نظریات فلسفه سیاسی و حقوق اساسی در غرب بود. این واقعیتی است که موافقان و مخالفان مشروطه بر

نداشتند: «بررسی دقیق آرا نائینی به عنوان مؤلف مهمترین اثر علمی در دفاع از مشروطیت در آن دوران، به وضوح روشن می‌سازد که او آگاهی دقیقی از مشروطه غربی نداشته است». ۱۸۸ و «شکی نیست تفسیری که نائینی از آزادی و مساوات ارائه می‌دهد و می‌کوشد آن را مطابق فهم غربیان از این دو مفهوم نشان دهد. هر چند مقبول و پسندیده باشد. تفاوت‌های 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 می‌شود. به عبارت دیگر، نگاه درون دینی به آنها دارد و از این رو، آزادی و مساوات در دیدگاه او محکوم به قوانین دین هستند؛ در حالی که آزادی و مساوات در غرب - با همه اختلاف نظری که ممکن است در تفسیر آن دو باشد - مفاهیم و آرمان‌هایی برون دینی و حاکم بر قوانین و سنت‌های دینی و غیر دینی موجود در جامعه هستند». ۱۸۹

> آن اتفاق نظر داشتند؛ از این رو، بیشترین تلاش عالمان و فقیهان مشروطه خواه در کتب و رساله‌هایشان، این بود که میان مفاهیم حقوق مدرن در نظام مشروطه با مفاهیم دینی و فقهی هماهنگی برقرار سازند (فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، صص ۱۸۹-۱۹۰). نیز: «در کتاب تنبیه الامه تالیف آیت الله نائینی، شواهد متعددی بر تأثیرپذیری اندیشه مشروطیت از فرهنگ و تمدن غرب می‌توان یافت ...» که مؤلف به «برخی از موارد صریح آن» در مقاله خود اشاره کرده است (همان: ص ۱۸۸).

۱۸۸. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، ص ۱۹۲.

۱۸۹. در واقع، نائینی «تساوی در خود قانون را که مورد نظر غربیان است، به تساوی در اجرای قانون تفسیر می‌کند. غربیان هر چند در وضع قوانین بر پایه مبانی عقلانی و عرفی خود میان گروه‌های انسانی همچون عاقل و دیوانه، کودک و بزرگسال، فرق می‌گذارند، ولی از تأثیرگذاری باورهای دینی و عقیدتی پرهیز دارند یا مدعی هستند که می‌بایست از چنین تأثیری اجتناب کرد. از این رو، آنان تفاوت قوانین میان زن و مرد، و مسلمان یا غیر مسلمان را در اسلام بر نمی‌تابند و بر آن خرده می‌گیرند. آزادی نیز در غرب مفهومی فرادینی است

<

همین امر در مورد دیدگاه‌های نائینی راجع به قانون و مجلس شورا و تفکیک قوانین مصداق دارد: «نائینی ... قانون و مجلس شورای ملی را دو جانشین میسور برای ملکه عصمت در عصر غیبت معرفی می‌کند. آنگاه در صدد انطباق مجلس شورا یا همان پارلمان بر آموزه‌های دینی بر 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 فرمان‌ها و توصیه‌های قرآنی و روایی می‌یابد و تأسف می‌خورد که "به جای آنکه شورای عمومی ملی را هذبه بضاعتنا ردّت الینا بگوییم، با اسلامیت مخالفش می‌شماریم"»^{۱۹۰} در حالی که نائینی (همچون بیشتر اندیشمندان نوگرای مسلمان در طول ۱۵۰ سال گذشته) «از تفاوت جوهری میان مفهوم "رایزنی" در قرائت رایج و سنتی که با ظواهر نصوص شورا در کتاب و سنت سازگار است، با مفهوم "تصمیم‌گیری جمعی" که مورد نظر آنان بوده است، غفلت یا تغافل ورزیده است». مقصود از این سخن، البته، «این نیست که مجلس قانون‌گذاری در نظام سیاسی اسلام فاقد جایگاه موجهی است، بلکه مقصود این است که آموزه شورا در اسلام

> که بر پایه آن، دین تفسیر می‌شود و در مواردی که منابع دینی قابلیت تفسیر نوراً ندارند، به راحتی کنار گذاشته می‌شوند. آزادی‌های جنسی در غرب که تا مرز قانونی شدن ازدواج همجنس‌بازان نیز پیش رفته است، گواه روشنی بر این ادعا است. پاسخ نائینی به اینکه اِجْهَار به مُنْکَرَات در مغرب زمین "به واسطه منع مذهبی نداشتن" این امور در میان آنان است و ارتباطی به آرمان آزادی در آن سرزمین ندارد و نیز تفسیر او از مساوات به ترتب قوانین بر موضوعات بر وجه کلی و اجرای آنها بدون هیچ تفاوتی بر همه مصادیق و سرایت چنین تفسیری از مساوات به همه عقلای عالم، علاوه بر اینکه گویای اطلاعات ناتمام او از آزادی و مساوات در غرب است، حکایت از این دارد که شعار آزادی و مساوات در میان مشروطه خواهان، اگر نگوییم سوغاتی از فرنگ بود، لااقل تحت تأثیر شدید فرهنگ آنان شکل گرفته بود». ر. ک، فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، صص ۲۰۵-۲۰۶.

۱۹۰. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، ص ۲۰۷.

نمی‌تواند توجیه دقیق و همه‌جانبه‌ای برای «این مجلس باشد». ^{۱۹۱} لذا است که باید گفت: نائینی و همفکران وی «در این برداشت از آموزه شورا، به شدت تحت تأثیر موج استبداد ستیزی، مشروطه طلبی و دموکراسی خواهی غربیان و الگوهای سیاسی آنان بوده‌اند». ^{۱۹۲}

در مورد تفکیک قوا نیز گفتنی است که: «نائینی در جای جای رساله خود به «تفکیک قوا» اشاره می‌کند. برداشت او از این مفهوم سیاسی در حکومت مشروطه به وضوح با تعریف آن در حقوق اساسی مدرن که در آن دوران نیز رواج داشت، مغایر است و این یکی از شواهد روشن بر آگاهی ناقص نائینی از حکومت مشروطه در غرب است». ^{۱۹۳}

به دیده آقای امامی و ناآگاهی و بدخوانی نائینی و همفکرانش از غرب، و

۱۹۱. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، صص ۲۰۹-۲۱۰.

۱۹۲. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، ص ۲۰۹.

۱۹۳. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، صص ۲۱۰-۲۱۱. امامی در ادامه مطلب فوق می‌افزاید: «تلقی نائینی از این اصطلاح این بود که "هر یک از شعب، وظایف نوعیه را در تحت ضابط و قانون صحیح علمی منضبط نموده، اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز از وظیفه مقررّه به عهده کفایت و درایت مجربین در آن شعبه سپارند" (تنبیه الامه، ص ۱۳۸ و نیز ر. ک: همان: ص ۹۰). او سپس به فرمان امیرمؤمنان به مالک اشتر استشهد می‌کند که چگونه آن حضرت، اصناف و طبقات مختلف کارگزاران حکومت را بر اساس وظایف گوناگونی که بر عهده دارند، از یکدیگر جدا ساخته است. بنابراین، درک نائینی از تفکیک قوا چیزی جز تقسیم وظایف میان کارگزاران و شرح دقیق آن وظایف نبوده است؛ مفهومی که به امور اداری مربوط می‌شود و در زمره مفاهیم حقوق اساسی نیست؛ در حالی که تفکیک قوا (separation of powers) در حکومت مشروطه، اصلی بنیادین از حقوق اساسی است که بر پایه آن، قدرت سیاسی برای پاسداری از آزادی‌های مردم و پرهیز از استبداد حاکمان میان چندین نهاد حکومت (مقننه، مجریه، قضائیه) تقسیم می‌شود». ر. ک: دائرة المعارف دموکراسی، سیمور مارتین لیپست، ۱/۴۹۰؛ فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ایان مک لین، ص ۷۳۵.

خلط آن با اسلام، موجبات «غفلت» ایشان از «اندیشه و اهداف جریان روشنفکری غرب گرا و سکولار» را که در جنبش مشروطیت دخیل و مؤثر بودند فراهم آورد و به سلامت جریان نهضت مشروطیت آسیب زد^{۱۹۴} و متأسفانه زمانی نیز این ضعف را جبران کردند که دیر بود: «پس از اعدام شیخ فضل الله نوری و ترور سید عبدالله بهبهانی و فعالیت غرب گرایان در مجلس و عرصه مطبوعات، علمای مشروطه خواه و مراجع نجف به تفاوت دیدگاه های خود با اهداف و انگیزه های جمعی دیگر از مشروطه خواهان بیشتر واقف شدند. در آن هنگام آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی در اعلامیه شدید اللحنی، اقدامات ضد اسلامی تقی زاده و یارانش را در مجلس محکوم کردند و ضمن تأکید بر اینکه "مشروطیت و آزادی این مملکت جز بر اساس قویم مذهبی که ابد الدهر خلل ناپذیر است، غیر ممکن" است، حکم به اخراج "عشاق آزادی پاریس" از مجلس کردند».^{۱۹۵}

اطلاق عنوان «تعبدگرا» (در برابر عقل گرا) به شخصیتی چون شیخ فضل الله که (به اذعان خود آقای امامی) غرب و مشروطه وارداتی را بهتر و عمیقتر از علمای

۱۹۴. «... خلط میان مشروطه غربی و برخی مبانی شرعی، پیامدهای ناخوشایندی را برای انقلاب مشروطیت به بار آورد و عامل مؤثری در نافرجامی این انقلاب شد. یکی از نتایج ناگوار آن، غفلت علما از اندیشه و اهداف جریان روشنفکری غرب گرا و سکولار بود که نقش مهمی در انقلاب داشتند و درك آنان از مشروطیت مطابق فلسفه سیاسی غرب و یا نزدیکتر به آن بود. غفلت علمای مشروطه خواه از حقیقت و مبانی مشروطه غربی برای هر دو سوی این نهضت زیانبار بود. از سویی، حضور روشنفکران غربی سبب وارد شدن آسیب جدی به باورها و فرهنگ دینی در حوزه های گوناگون و انحراف نهضت از اهداف اسلامی آن گردید و از سوی دیگر، حضور علما در انقلاب مشروطه به روشنفکران اجازه نداد تا تأثیرات اندیشه مشروطیت از اصلاح نظام حقوقی و تدوین قوانینی بر مبنای شریعت پا را فراتر نهد و به بسط اندیشه سیاسی مشروطیت غربی در میان نخبگان و توده های مردم منجر شود» (فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، صص ۱۹۳-۱۹۴).

۱۹۵. فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۴، صص ۱۹۶-۱۹۷.

مشروطه خواه می شناسد و متقابلاً اطلاق عقل گرا به علمای مشروطه خواه که (باز به اذعان آقای امامی) از شناخت عمیق غرب و مشروطیت وارداتی آن بی بهره بوده و با این بدخوانی، ناخواسته به سلامت آن نهضت باشکوه آسیب زده اند، داوری عجیبی است که به گمان ما ریشه در عدم ژرف بینی مؤلف در تحلیل مسایل دارد. در توضیح مطلب باید گفت:

روشن است که در بررسی و داوری نسبت به مواضع افراد در قبال موضوعات گوناگون، از آن جمله: دستاوردهای عقلی و علمی بشر، باید از سطحی نگری و ظاهربینی پرهیز کرد. در موضوع یادشده، دو تن را در نظر بگیریم که نسبت به غرب و دستاوردهای آن، موضع گرفته اند: فرد اول، از غرب جدید پس از رنسانس، و شتون همساز و هماهنگ آن در عرصه های گوناگون (فکری، فلسفی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و...) شناختی عمیق و بنیادین و سیستماتیک ندارد و بی آنکه در مبادی و غایات فرهنگ و تمدن اومانیستی جدید، چگونگی ظهور و بسط این فرهنگ و تمدن، و نسبت اجزای مختلف آن با یکدیگر، نیک بیندیشد، دستاوردهای فرهنگی و مدنی غرب را متخذ از اسلام می پندارد و با این درک ناقص و سطحی از غرب، به اخذ و اقتباس از اصول موضوعه این تمدن روی می آورد و حتی چه بسا، از سر ذوق زدگی، در دام رنگ آمیزی و تأویل دین بر پایه آنها می افتد.

فرد دوم، به عکس اولی، از شناخت عمیق نسبت به غرب برخوردار، و با شاخص ها و مؤلفه های اساسی آن در عرصه ها و ساحات گوناگون فکری، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... آشنا است و بر بنیاد این شناخت ژرف و سیستماتیک، در اخذ و اقتباس دستاوردهای گوناگون تمدن غرب، و حتی اقتباس (بی رویه) تکنولوژی آن (که از نظر وی، خالی از تحمیل الزامات فرهنگی خاص خود نیست) محتاطانه عمل می کند؛ زیرا میان تکنولوژی پیشرفته غرب با سایر اجزاء و ابعاد این تمدن، نسبتی می بیند و معتقد است که پذیرش (مطلق و

کورکورانه) تکنولوژی غرب و ماشینیسم مهارناپذیر آن، مستلزم تن دادن به یک سلسله لوازم و مقتضیات فکری - فرهنگی - اجتماعی - سیاسی - اقتصادی - نظامی ویژه است که با مقتضیات و لوازم مشابه یا متناظر آن در فرهنگ و تمدن مطلوب دینی، چندان سازگاری ندارد. بنابراین باید در اخذ و اقتباس از وجوه تکنولوژیک تمدن غرب نیز هوشمندانه و با احتیاط کافی عمل کرد.

حال، باید پرسید از این دو «رویکرد» - که از دو «شناخت» متفاوت سرچشمه می‌گیرد - کدام یک عقل‌گراتر، و با اخذ دستاوردها و تجارب عقلی و علمی (مثبت) بشر، سازگارتر است؟ رویکردی که بر پایه شناختی سطحی از غرب، حکم به اخذ و اقتباس (بی‌رویه) از آن می‌کند و نام این کار را نیز استفاده از دستاوردهای عقلی و علمی بشر می‌گذارد؟ یا رویکردی که «مصلح و منافع حقیقی» انسان را اصل گرفته و تحقق این مصالح را منطقیاً در پایبندی به اصول و موازین «معقول» دین می‌انگارد و بر پایه شناخت تطبیقی و عمیق از ماهیت و مقتضیات «اسلام» و «غرب»، و درک تفاوت‌های بنیادین میان مبادی و غایات مطلوب این دو، عالمانه و مدبرانه می‌کوشد علل و اسباب واقعی سعادت بشر را (هر کجا و هرگونه که هست - هر چند در بخش‌هایی از فرهنگ و تمدن غرب) تحصیل کند و از موانع سعادت (هرچه و در پوشش هر قالب فریبنده که هست - هر چند تحت عناوین چشم‌پرکن مدرنیته غربی) پرهیز نماید؟

پیدا است که اگر قرار باشد «ظاهر بینانه»، و از سر احساسات، به موضوع نگاه شده و برخوردی «سطحی و کلیشه‌ای» با آن انجام گیرد، بایستی رویکرد نخستین را مصداق عقل‌گرایی و استفاده از دستاوردهای علمی بشر قلمداد کنیم، اما آیا فرهیختگان «ژرف‌بین» نیز در این باره این گونه داوری می‌کنند؟ مطمئناً خیر. بحث و داوری درباره دیدگاه‌های شیخ فضل‌الله نوری و میرزای نائینی - اعلی‌الله مقامهما - نسبت به غرب و مشروطه وارداتی نیز از آنچه گفتیم مستثنا نیست.

شیخ و نائینی، هر دو، عقل و دانش و تجربه خویش را در شناخت ماهیت غرب و دستاوردهای آن (مشروطه و ...) به کار گرفته و البته (به دلیل تفاوت در عرض و عمق اطلاعات) به دو شناخت متفاوت از غرب (و طبعاً به دو تلقی متمایز از مناسبات این پدیده با اسلام) رسیده‌اند؛ لذا داوری، و قهراً برخوردشان، در این زمینه با یکدیگر متفاوت است. حال اگر به ظاهر قضیه بنگریم - که آقای امامی نیز از همین منظر به موضوع می‌نگرد - نائینی می‌شود عقل‌گرا (به معنای هوادار بهره‌گیری از دستاوردهای عقلی و مدنی بشری [بشر غربی]) و شیخ نوری می‌شود تبعیدگرا (به عنوان مخالف این امر). اما اگر از سطح ظاهر قضیه عبور کرده به اعماق آن فرو رویم و اصول و مبانی این دو نوع نگره و برخورد را واکاوی کنیم، درمی‌یابیم که شیخ نیز همچون نائینی عقل‌گرا است؛ چون او هم (درست مثل نائینی، بلکه عمیقتر و دقیقتر از او) دانش و تجارب بشری خود را در این زمینه به کار بسته و به تبعیت از فرمان عقل و خرد (با درک عدم تلائم میان اسلام و غرب) بین این دو مرزهایی قائل شده و در واقع، بی‌آنکه اتخاذ و اقتباس از دستاوردهای غرب را مطلقاً رد کند، به سطح محدود و حساب شده‌ای از آن دستاوردها تن داده و بسنده کرده است.

آری، اگر عمیقانه به موضوع بنگریم و «ظاهر» برخوردها، توجه ما را از «باطن و بنیان» امور باز ندارد، به این نکته می‌رسیم که بین شیخ نوری و میرزای نائینی در «نحوه برخورد» با مسئله، تفاوتی اصولی وجود ندارد! زیرا نائینی مفاهیم حقوقی مدرن را - در اساس - برگرفته و متخذ از اسلام می‌داند، ولی شیخ معتقد است که میان اصول موضوعه مفاهیم غربی و مبانی نظری حقوق اسلامی، تضادی غیر قابل اغماض وجود دارد. آنگاه نائینی (بر مبنای شناخت کاملاً متفاوتی که با شیخ در این زمینه دارد) به این مفاهیم، به چشم مقولاتی آشنا و کاملاً اسلامی نگریسته و قهراً آنها را در ذهنیت دینی خویش بر صدر می‌نشانند، و شیخ (ایضاً بر

مبنای شناخت متفاوتش با نائینی در این عرصه) با مفاهیم یادشده به چشم مقولاتی بیگانه از آموزه‌های اسلامی نگریسته و قهراً به طرد آنها از ساحت بینش و باور مسلمین همت می‌گمارد یا دست کم، به بومی سازی و بازتعریف اسلامی آنها و کنترلشان با ابزارهای دینی، می‌اندیشد. حال، شما در این معادله، جای شیخ و نائینی را با هم عوض کنید (یعنی تلقی منفی شیخ از مفاهیم غربی را به نائینی، یا تلقی مثبت نائینی از این مفاهیم را به شیخ بدهید)؛ چه اتفاقی می‌افتد؟ هیچ! هریک همان گونه برخورد می‌کنند که دیگری کرده است. در معنی، شیخ و نائینی، هر دو، متفق‌هانه به مشروطه و غرب و متعلقات آن می‌نگرند، ولی یکی، غرب و مشروطه برآمده از آن را خوب شناخته و دیگری، به شناخت عمیق در این زمینه نرسیده است، و تفاوت‌ها و تعارض‌های آن دو در نظر و عمل نسبت به غرب و مشروطه، در اینجا و از اینجا بوده است.

با توجه به آنچه گفتیم، معلوم می‌شود که در اینجا، نزاع و درگیری، در اصل، بر سر عقل‌گرایی و تعبدگرایی (به معنایی که امامی برای این دو واژه در نظر گرفته) نیست، بلکه دعوا بر سر دو نوع شناخت از غرب، و علت و مبنای این شناخت دوگانه است.

ادامه دارد ...