

دین و عرفی شدن در ایران معاصر

تاریخ دریافت: ۸۵/۱/۲۵

تاریخ تأیید: ۸۵/۲/۱۷

محمداسماعیل نباتیان*

عرفی شدن دین در دو گفتمان اسلام سیاسی و تجدد، دارای معانی متفاوتی است. تجدد در پی عرفی شدن دین است تا مفاهیم اساسی خود را در خارج از حوزه دین معنا دهی کند؛ اما اسلام‌گرایی در پی عرفی شدن است تا بر اساس تحولات و تغییرات و مقتضیات زمان و در چارچوب اجتهاد، به مسائل و نیازها در دایره شریعت پاسخ دهد. در تاریخ معاصر ایران این دو گفتمان مبنای بسیاری از تحولات سیاسی - اجتماعی است و برای تحلیل آنها باید با عصای این دو گفتمان گام برداشت.

برای تبیین مسئله عرفی شدن در ایران معاصر، به تحلیل دو گفتمان تجدد و اسلام‌گرایی و مفهوم عرفی شدن بر اساس نظریه گفتمان لاکلاو و موف پرداختیم و با مفصل‌بندی چندین دال مهم حول دال‌های مرکزی مدرنیته و اسلام‌گرایی، به تبیین این مفاهیم در نظام معنایی تجدد و اسلام‌گرایی با استفاده از شواهدی از ایران معاصر اقدام کردیم. در پایان نمودهایی از عرفی شدن را در ایران معاصر مورد بحث قرار داده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: عرفی شدن، مدرنیته (تجدد)، اسلام، اسلام سیاسی، گفتمان.



مفهوم عرفی شدن در نظام معنایی مدرنیته (تجدد)

عرفی شدن به این معناست که نهاد دین که در گذشته دارای کارکردهای گوناگونی بوده (آموزش، قضاوت و...) به علت پیچیده شدن مناسبات زندگی اجتماعی و تخصیص نقش‌ها، همچون سایر نهادها، متکثر شده و وظایف خود را واگذار می‌کند.^۱

عرفی شدن در گفتمان مدرنیته در شش معنا به کار رفته است که محور همه این معانی، کم‌رنگ شدن دین و تقدس‌زدایی از امور است. این معانی عبارت است از: افول دین، هم‌نوایی با این دنیا، رهایی جامعه از قید دین، جا به جایی باورها و نهادهای دینی، تقدس‌زدایی از عالم و حرکت از جامعه مقدس به جامعه‌ای سکولار.^۲

از آن جا که ارائه تعریفی جامع از عرفی شدن در نظام معنایی مدرنیته دشوار است، از این رو برای تبیین مفهوم عرفی شدن، شاخص‌های اساسی عرفی شدن در غرب را به شرح زیر بیان می‌کنیم: متوجه شدن از آخرت به سوی «دنیا»، اعتنای به «طبیعت» به زیان ماوراء الطبیعه، تعظیم و تکریم «انسان» با تعافل از خداوند، معطوف شدن از درون به سوی «بیرون»، منعطف شدن از فرد به سوی «اجتماع»، منصرف شدن از آموزه‌های وحی به سوی دستاوردهای «عقلی»، متمایل شدن از نص مقدس به «تفسیر و رأی»، دست شستن از ثبات به «تغییر»، دست شستن از اطلاق به نفع «تکثر» و «نسبیت»، گرایش از ارزش‌مداری به فایده‌گرایی، تنازل دین از موقعیت فرانهادی به یک نهاد هم‌تراز و از موقعیت نهادی به یک شبه‌نهاد فرعی، تبدیل شدن دین به امری کاملاً فردی و خصوصی و شخصی، بی‌اعتباری تدریجی مرجعیت‌های دینی در مشروعیت بخشی، کاهش تدریجی سهم آموزه‌های دینی در فرهنگ عمومی جامعه و نیز سهم ارزش‌های دینی در نظام ارزشی جامعه، کم شدن نقش اخلاق دینی در مناسبات اجتماعی، محو تدریجی ملاحظات دینی در قوانین اساسی و عادی و حذف تدریجی شاخص دینداری به عنوان یکی از معیارهای اشغال مناصب رسمی.^۳

روند تطور عرفی شدن در غرب:

۱. جوهر مستعد مسیحیت (پیش از رنسانس): آموزه‌های محوری مسیحیت بر حسب تعالیم مسیح علیه‌السلام و سیره عملی او و برداشت و تفسیر نزدیک‌ترین یاران و نخستین پیروانش، حاوی عناصری است که نشان می‌دهد این آیین بارویکردی «تجزی‌گرا» و تمایلاتی «آخرت‌گرا» و تعلقات شدیداً «ماوراء الطبیعی»، دینی بوده است که کمترین مدعا و مداخلات را در قبال حوزه عرف و بخش دنیوی حیات داشته است. اما پس از مسیح علیه‌السلام، روند به گونه‌ای پیش رفت که به تدریج عرف جای خود را در مسیحیت یافت. در این میان نقش پولس مقدس بسیار مهم است. وی شریعت مسیحیت را

مطرح کرد. شکل‌گیری نهادهای دینی (کلیسا) و نیز کلام مسیحی متأثر از کلام یهود، گام‌های بعدی در عرفی شدن مسیحیت بودند.^۴

نقطه عطف در این روند، رسمیت یافتن مسیحیت به عنوان دین رسمی در امپراتوری روم بود و نیز مواجهه آن با پاره‌ای دستگاه‌های اندیشه‌ای مانند مانویت در قرون وسطا نقش بارز سنت آگوستین و نیز یواخیم فیوره‌ای در سوق دادن مسیحیت به سمت عرفی شدن^۵ و طرح مباحث علل الشرایع در شریعت مسیحیت از حدود قرن دهم میلادی و باز شدن پای عقل مصلحت بین به مسیحیت، سبب شد که مسیحیت هر چه بیشتر به دنیا و عرفی شدن گرایش پیدا کند.

۲. پروتستانیزم: نهضت اصلاح دینی به رهبری لوتر در ۱۵۱۷ در آلمان، با ادعای امکان ایجاد رابطه مستقیم و بی‌واسطه کلیسا بین انسان و خدا، زمینه‌ساز شکستن قدرت سیاسی کلیسای کاتولیک و نیز سرمایه‌داری و به دنبال آن عرفی شدن جامعه گردید. در تعالیم پروتستانیزم، بر خلاف کاتولیسم، سعادت و رفاه در این دنیا تشویق می‌شد و نشانه علاقه خداوند به بنده‌اش بود.^۶

۳. رنسانس: رنسانس و آموزش‌های آن در طول زمان به تدریج در جامعه جذب شد: انسان‌مداری در اندیشه انسان‌ها جا افتاد، فردیت به مقدار زیادی در جامعه درونی شد که نمونه آن در خود دین و سازمان‌های دینی دیده می‌شد، فردگرایی به کلیسا آمد، حتی کشیش‌ها در کلیساهای مختلف بر اساس برداشت‌های خود از کتاب مقدس موعظه می‌کردند.^۷

۴. عصر روشنگری: عصر روشنگری و فلاسفه آن پاسخ‌گوی همین شرایط پس از رنسانس و فروپاشی قدرت کلیسای کاتولیک در بسیاری از کشورها بودند. در این دوره روشنفکران لیبرالیسم مذهبی را تبلیغ می‌کردند.^۸ رشد عقلانیت در این دوره و تأکید بر تجربه به عنوان یکی از ابزارهای اصلی دانش، از بسیاری از حوزه‌ها تقدس‌زدایی کرد.

۵. انقلاب صنعتی: تحولات در زندگی جدید، انسان‌های جدیدی می‌ساخت که اندیشه‌شان هر چه بیشتر از خدامحوری به سوی انسان‌مداری حرکت می‌کرد. حتی دین آنها هم راه عرفی شدن را می‌پیمود و هویتی شخصی و فردی می‌یافت. به اعتقاد پیتر برگر ریشه عرفی شدن جامعه در اقتصاد و به ویژه اقتصاد سرمایه‌داری و صنعتی است.^۹

۶. قرن نوزدهم، نقطه عطف در عرفی شدن غرب: در این دوره نخستین بار انجمن‌ها و گروه‌هایی تحت عنوان سکولار در انگلستان شکل گرفتند. در کنار این انجمن‌ها، رواج پوزیتیویسم و جایگزینی خدای علم به جای خدای آسمان‌ها و ادعای پاسخ‌گویی علم به همه مجهولات، روند عقلانی شدن جوامع - و به قول وبر، افسون‌زدایی - رواج یافت.^{۱۰}

نکته پایانی در این قسمت این است که گفتمان مدرنیته در ایران عمدتاً آینه تمام‌نمای مدرنیته



در غرب بوده است، به ویژه در نگاه به دین، لذا با تبیین مفهوم عرفی شدن در گفتمان مدرنیته در غرب، مفهوم آن در میان تجددگرایان ایرانی نیز به دست می‌آید. البته به اعتقاد برخی محققان، آنچه در ایران در قالب گفتمان مدرنیته اتفاق افتاده بیشتر عرف‌گرایی (سکولاریسم) بوده و نه عرفی شدن (سکولاریزاسیون)، و از عرف‌گرایی به عنوان ایدئولوژی در جامعه در حال گذار برای مدرن‌سازی جامعه ایران استفاده شده است، هر چند در ادامه به فرایندی اجتماعی تبدیل گردید. با این توضیح باید گفت که مقصود از تجددگرایی، مدرنیسم تجربه شده در غرب است که طرفداران آن در پی پیاده کردن آن تجربه در ایران بودند. معتقدان به این گفتمان شامل طیفی از لیبرال‌ها، مارکسیست‌ها و سلطنت‌طلب‌ها می‌شدند. البته این گونه نیست که بتوان خطی میان طرفداران و معتقدان به دو گفتمان کشید، بلکه در مؤلفه‌ها و دال‌های مختلف صاحب‌نظران در این دو گفتمان بعضاً دیدگاه‌هایی مغایر با گفتمان خود ارائه کرده‌اند.

مفهوم عرفی شدن در نظام معنایی اسلام‌گرایی

اسلام سیاسی یا اسلام‌گرایی رویکرد اندماچی و مکمل به دین و دنیا دارد. محور و مؤلفه اصلی اسلام سیاسی همانا اجتهاد است. این ساز و کار زمینه‌ساز نقش زمان و مکان و تحولات اجتماعی و سیاسی بر احکام دینی است. از آن جا که نیازهای بشر در زندگی او، برخی ثابت و دایمی‌اند و بعضی با تحولات و تغییرات متغیر می‌شوند و مقطعی‌اند، احکام شرعی و نظام اجتماعی اسلام نیز در پاسخ به این نیازها، برخی ثابت و بعضی متغیر هستند. نظام عبادات به نیازهای ثابت پاسخ می‌گوید؛ اما بخش متغیر نظام اجتماعی اسلام همان قلمرو ترخیص یا منطقه الفراغ است؛ گستره‌ای که از حکم خالی است و به ولی امر رخصت داده شده تا با نظر داشت مقتضیات زمان و مکان و با توجه به مصالح و منافع جامعه، احکام آن قلمرو را بیان کند.^{۱۱} در واقع دامنه قلمرو ترخیص مباحات شرعیه است. در این میان، فرد مجتهد با کشف اصول کلی و ثابت که معصومین علیهم‌السلام بیان کرده‌اند و تطبیق آنها بر موارد جزئی در شرایط و زمان‌های مختلف، به پر کردن قلمرو ترخیص از احکام شرعی می‌پردازد.^{۱۲} بنابراین در تعریف اسلام سیاسی می‌توان گفت رویکردی شیعی مبتنی بر اجتهاد است که هدف آن حضور در حوزه عمومی - علاوه بر حوزه خصوصی - و استنباط احکام برای مسائل این حوزه‌ها با لحاظ مقتضیات زمان و مکان و تحولات صورت گرفته در موضوعات احکام می‌باشد. این تعریف طیفی از علما و فقها و مجتهدان از مشروطیت تا جمهوری اسلامی را شامل می‌شود؛ لذا آرای اسلام‌گرایان سنتی و اخباری‌ها را بررسی نخواهیم کرد.

شاخص‌ها و اصول گفتمان اسلام سیاسی:

۱. اسلام، دین اجتماع و سیاست: اسلام به واسطه جامعیت و کمالی که برای آن ادعا شده - و در جای خود اثبات گردیده - نمی‌تواند اولاً در قبال وضع و خصوصیات تمامی اقشار و انواع مردمان بی تفاوت باشد و ثانیاً در قبال واقعیت‌های برخاسته از نیازها و ابعاد وجودی انسان، مقتضیات زندگی دنیوی و اجتماعی بشر و سنن حاکم بر جهان بی تفاوت باشد و پیروانش را در مسیری دشوار و تکالیفی طاقت‌سوز رها سازد.^{۱۳} خصلت اجتماعی اسلام تقریباً بی‌هیچ مخالفت قابل اعتنایی، مورد تأیید، حتی قاطبه شرق شناسان و دین‌پژوهان غربی قرار گرفته است، به طوری که بعضی از متفکران غربی به این نتیجه رسیده‌اند که اسلام اساساً یک نظام اجتماعی - سیاسی است.^{۱۴}

ادله زیادی در قرآن،^{۱۵} روایات،^{۱۶} سیره معصومین علیهم‌السلام به ویژه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علی علیه‌السلام، حوزه اخلاق و فقه بر اجتماعی و سیاسی بودن اسلام وجود دارد. همچنین در فروع دین و وظایفی همچون خمس، زکات، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، همه اسباب و پیامدهای اجتماعی دارند.^{۱۷} در فقه نیز بخش عمده‌ای از ابواب آن به تنظیم مناسبات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی میان مؤمنان و با دیگران اختصاص دارد.

۲. اسلام به مثابه یک ایدئولوژی: با این که دغدغه ایدئولوژی‌ها را دست‌یابی به اغراض و آرمان‌های صرفاً دنیوی تعریف می‌کنند که مولود غرب مدرن است، اما با توجه به تفاوت جوهری اسلام با دیگر ادیان، می‌توان از ایدئولوژی اسلامی سخن گفت. به اعتقاد استاد مطهری، نگاه ایدئولوژیک به دین، بی‌آن که تصریحی بدان شود، پیش از طرحش در غرب در حیات جاری مسلمانان و در تاریخ جوامع اسلامی حضور داشته است. وی ایدئولوژیک بودن اسلام را به شریعت و کمال آن نسبت می‌دهد.^{۱۸} عنصر متمایز کننده ایدئولوژی اسلامی از ایدئولوژی‌های عرفی که از خصلت اندماجی آن نشأت می‌گیرد، منضم کردن اخلاق به آن است. اتکای ایدئولوژی به اخلاق و رسوخ معنویت در آن عامل بازدارنده ظهور جنبه‌های منفی ایدئولوژی‌ها در غرب در ایدئولوژی اسلامی است.

۳. فقه عقلانی: فقه مجموعه‌ای از احکام است که عهده‌دار حفظ صورت دین است تا بستر مساعد شکوفا شدن ایمان و بسط اخلاق در زندگی فردی و جمعی مؤمنان فراهم آید. حیطة عمل فقه از حوزه امور شعائری و مناسکی مانند صلوات تا پهنه امور جاری زندگی و حوزه امور عمومی را شامل می‌شود. ملاحظه ابواب مختلف فقه که به امور جمعی مؤمنان پرداخته می‌بین اتمام دین اسلام به امور عرفی پیروان خویش است.^{۱۹} عقل‌گرایی، تحول‌پذیری، ملاحظه عرف و رعایت مصلحت، ساز و کارها و راهکارهای تعبیر شده در فقه اسلامی برای همراهی با مقتضیات طبیعی، شرایط متغیر و



طبیعت عقلایی امور عرفی است.^{۲۰}

۴. دانش پروری: در اسلام تشویق به علم و دانش آموزی توصیه شده است، به طوری که در قرآن بیش از ۱۵۰۰ بار از کلماتی که به نحوی با عقل و معرفت و اندیشه مربوط است استفاده شده است.^{۲۱} همین عنایت به علم، سبب شد که تنها پس از گذشت یک قرن از ظهور اسلام، تمدن عظیم اسلامی شکل گیرد. این توجه به علم در اسلام مبین عدم تقابل بین دین و علم در اسلام است.

۵. انسان خلیفه خدا: امانیسم و خداانگاری انسان زمینه عرفی شدن - به مفهوم غربی - وافول دین در غرب را فراهم کرد. اما در جهان بینی اسلام، انسان این امکان را دارد تا به والاترین مقام مقصود خود یعنی خلیفه الله فی الارض دست یابد و این نزدیک ترین نسبتی است که می توانست میان انسان و خدا برقرار گردد و این مقام، انسان را در اسلام - بر خلاف مسیحیت - بلند ساخت. اسلام دین انسان است، از آن رو که متلائم با طبیعت او و منطبق با واقعیات جاری در حیات فردی و اجتماعی اوست، و دین خداست، زیرا همه چیز از او آغاز می شود و به او انجام می پذیرد ﴿اَنَا لِلَّهِ وَ اَنَا اِلَيْهِ راجعون﴾.^{۲۲}

مفهوم عرفی شدن و تطور آن در گفتمان اسلام گرایی:

از نظر قرآن، به عنوان اصلی ترین منبع آموزه های دینی، سیر تکاملی جهان و انسان و اجتماع، یک مسیر هدایت شده و هدفدار است که از لحاظ مبدأ و سیر و منتها مشخص است. بنابراین «تحول و تکامل» انسان و اجتماع وجود دارد، ولی «راه» و خط سیر مشخص، واحد و مستقیم است. در نتیجه «دین» به عنوان یک شاهراه ثابت و لایتغیر است و اختلاف قوانین و شرایع مربوط به خطوط فرعی است که بنا بر اقتضای هر زمان، قابل تغییر و تحول و تکامل است.^{۲۳}

اسلام دین خاتم است. هر دین که بخواهد جاویدان بماند باید به انسان و ساختار شخصیت او توجه داشته باشد. انسان به عنوان مخاطب اصلی دین، هم ثابت است و هم متغیر، زیرا دو گونه نیازمندی دارد: ۱. نیازمندی های اولی که از عمق ساختمان جسمی و روحی بشر و طبیعت او سرچشمه می گیرد، مانند خوراک، پوشاک، تعاون، آزادی و عدالت؛ ۲. نیازمندی های ثانوی، که از نیازهای اولی ناشی می شود، مانند نیاز به انواع وسایل زندگی که در هر عصر با عصر دیگر فرق می کند. نیازمندی های اولی محرک بشر به سوی توسعه و کمال زندگی است، اما نیازمندی های ثانوی ناشی از توسعه و کمال زندگی می باشد و در عین حال، محرک به سوی توسعه بیشتر و کمال بالاتر است. برای تأمین این نیازها، در اسلام دو عنصر وجود دارد: ۱. اصول و کلیات ثابت که هیچ گاه سیاسی تغییر به خود نمی پوشند؛ ۲. فروعات و جزئیات متغیر که مبتنی بر آن اصول ثابت هستند. در

حقیقت اصول ثابت، نقش روح و فروعات و جزئیات متغیر نقش جسم دین را دارند که روح و باطن دین چون گوهری است که توسط پوست، ظاهر و جسد محافظت می‌شود. آنچه در طول اعصار و قرون با شرایط اجتماعی، فرهنگی، نیازهای زمان، علوم و ... برخورد می‌کند و تغییرات را پذیرفته و خود را به تناسب آنها آرایش و پیرایش کرده پوست، ظاهر و جسد دین است، ولی گوهر و ارکان دین در هر سه بعد عقاید، اخلاق و احکام، ثابت و جاوید است.^{۲۴} اسلام نه در ذات خودش به طور مطلق ثابت است و نه زمان و شرایط زمان به گونه‌ای است که به طور جبری همه چیز در آن تغییر کند.

یکی از جهات مهمی که اسلام راه را برای تغییر باز کرده آن است که وضع قوانین اسلامی از نوع «قضایای حقیقیه» است، یعنی طبیعت و کلی اشیا در نظر گرفته شده و حکم روی طبیعت رفته است. خاصیت قضایای حقیقیه این است که امکان دارد یک شیء از یک حیث حلال و از حیث دیگر حرام باشد و تکلیف و وظیفه مجتهد و طرز استنباط او فرق خواهد کرد.^{۲۵}

اسلام برای پاسخ‌دهی به نیازهای انسان و در برابر تحولات اجتماعی و سیاسی و ... در راستای خاتمیت خود، و استخراج کلیات ثابت و فروعات و جزئیات متغیر از دل متون دینی، مکانیزم «اجتهاد» را ارائه کرده است.^{۲۶} اجتهاد استنباط فروع از اصول یعنی کشف و تطبیق اصول کلی ثابت بر موارد جزئی متغیر است. بیان اصول کلی ثابت، وظیفه پیامبر ﷺ و ائمه طاهرين  است و کشف این اصول کلی ثابت و استنباط فروع و موارد جزئی متغیر در شرایط گوناگون و تطبیق آنها بر اصول، وظیفه عالمان دین می‌باشد.^{۲۷} ساز و کار اجتهاد، به اعتقاد استاد مطهری، مفهومی «نسبی» و «متکامل» است. منظور از نسبی بودن اجتهاد این است که معرفت مجتهدان به برخی از موضوعات اجتهادی آن هم در بعد فروع و جزئیات نسبی بوده و تحت تأثیر تکامل طبیعی علوم و افکار و تحولات بشری قرار می‌گیرد.^{۲۸}

اما تکاملی بودن اجتهاد، مسئله‌ای است که می‌توان آن را در روندی چند صد ساله در اصول فقه و فقه شیعه مشاهده کرد. ساز و کار اجتهاد با لحاظ کردن مقتضیات زمان و مکان در استنباط احکام، سعی کرده شرایط تکامل خود را فراهم سازد. اجتهاد، اگر چه در عصر پیامبر اسلام ﷺ - مانند داستان معاذ بن جبل در یمن - و زمان ائمه  - مانند استدلال زرارة بن اعین برای امام صادق  در مورد دلیل مسح جزئی از پا در وضو - وجود داشته است، اما به علت حضور معصوم  پاسخ مسائل از آن حضرات پرسیده می‌شد، از این رو نیاز به اجتهاد از زمان غیبت کبرا بیشتر احساس شد و پس از گذشت دوره «اصول اربعه‌ائمه»، به تدریج عقل جایگاه بارز و برجسته‌ای در استنباط احکام یافت.^{۲۹}

با توجه به مطالب گذشته، می‌توان گفت: عرفی شدن روندی است که اسلام به دلیل داشتن

ظرفیت‌های پذیرش آن در قالب مکانیزم‌هایی چون اجتهاد و نقش مقتضیات زمان و مکان، از آغاز در ۱۰۳



اسلام بود (مسئله احکام امضایی)، و لحاظ این متغیرات تأثیری بر ثابتات دین نمی‌گذارد، چون ثابتات دین مانند عبادات مبتنی بر نیازمندی‌های ثابت انسان‌ها مثل نیاز فطری به پرستش پروردگار است. بنابراین تأثیر مقتضیات زمان و تحولات جامعه بر شکل و ظاهر دین است که خود دین هم آن را پذیرفته و بر روح دین یعنی امور ثابت تأثیرگذار نیست و به تعبیری، موضوعاً از حوزه ثابتات خارج است. در این پژوهش، نقش متغیرات بر دین در حوزه امور فرعی و جزئی را عرفی شدن نامیده‌ایم، زیرا این روند در دین، نوعی دنیایی شدن و لحاظ امور دنیایی در دین است.

مفصل‌بندی گفتمان مدرنیته (تجدد) و اسلام‌گرایی

با امعان نظر در تاریخ معاصر ایران، ردپای دوگفتمان متفاوت و بعضاً متخاصم تجدد و اسلام سیاسی را در تحولات سیاسی - اجتماعی آن می‌توان مشاهده کرد که در واقع خاستگاه این تحولات بوده‌اند. با عنایت به تضاد مبنایی آن دوگفتمان، آنها غالباً در پی نفی دیگری برای هویت‌یابی خود در فضای گفتمان‌گونگی ایران بودند. دال‌ها و نشانه‌های شناور سیاست، معرفت، حقوق بشر، دموکراسی، آزادی و قانون، از دال‌های مهم در حوزه گفتمان‌گونگی هستند که دوگفتمان تجدد و اسلام سیاسی بر سر معنادگی به این دال‌ها و ایجاد اجتماعی روی این معنا در میان جامعه، با هم به منازعه و رقابت می‌پردازند. بودن این دال‌های شناور در حوزه گفتمان‌گونگی بدین معناست که گفتمان‌های مختلف می‌توانند با قرار دادن این معنا در مفصل‌بندی خود به آن استغنائی معنایی ببخشند. بی‌قراری این نشانه‌ها بر محوریت دال مرکزی گفتمان مسلط به قرار و ثبات موقت می‌رسد، هر چند همواره احتمال تخلیه معنایی و قرار گرفتن در مفصل‌بندی دیگر وجود دارد. شناور بودن این دال‌ها به معنای فقدان مدلول محصل نیست، زیرا در این حال نمی‌توان آن را به کار بست؛ بی‌ثباتی یاد شده با هژمونیک شدن گفتمان به انجماد موقت می‌رسد. گفتمان تجددگرا در ایران با همان شاخص‌های غربی به تولید معنا برای نشانه‌های حوزه گفتمان‌گونگی پرداخت تا به هژمونی دست یابد. این گفتمان با دال مرکزی «مدرنیته» سعی در ارائه معنایی عرفی (به مفهوم مدرن آن) برای دال‌های یاد شده و تقدس‌زدایی از آنها داشت تا با تثبیت این مدلول برای آن دال‌ها و شکل‌دهی اجتماعی بر سر این معانی، در جامعه هژمونیک شود و گفتمان رقیب (غیر) یعنی اسلام سیاسی را به حاشیه براند. در مقابل، گفتمان اسلام سیاسی به مفصل‌بندی دال‌های شناور و بی‌قرار در حوزه گفتمان‌گونگی یعنی سیاست، معرفت، دموکراسی، آزادی، و حقوق بشر حول دال مرکزی «اسلام سیاسی» پرداخته و در جهت طرد غیر و هویت‌یابی تلاش کرده است.

الف) دال سیاست

دال سیاست از نشانه‌هایی است که در کانون منازعه دو گفتمان تجدد و اسلام سیاسی قرار دارد. نگرش عرفی‌گرای گفتمان تجددگرایی به سیاست در برابر رویکرد دینی گفتمان اسلام سیاسی هست. نقش مفهوم سیاست به میزانی است که برخی عرفی شدن را به جدایی دین از سیاست تعریف کرده‌اند. گفتمان تجدد در پی ارائه معنایی غیر دینی و غیر قدسی از دال سیاست است. البته برخی از آنان معتقد به جدایی سیاست از دین بودند و برخی به جدایی نهاد دولت از نهاد دین^{۳۰} (علما) و بعضی نیز همچون فتحعلی آخوندزاده قائل به جدایی امور عرفی از جمله سیاست از دین و علما^{۳۱} ارائه معنایی عرفی و غیر دینی به سیاست را می‌توان در آثار بسیاری از منور الفکرها و روشنفکران مشاهده کرد.^{۳۲}

گفتمان تجدد در مقطع مشروطه توانست با معنادهی به دال سیاست، بر اساس مفهوم مرکزی خود، اجماعی را بر سر معنای خود ایجاد کند و جامعه را به سوی پذیرش آن معنا سوق دهد، به طوری که به جرأت می‌توان گفت در جامعه ایران تا انقلاب اسلامی، مدلولی سکولار و غیر دینی برای سیاست تعریف می‌شد و غالباً آن را پذیرفته بودند. در مقابل، در گفتمان اسلام سیاسی بین امر سیاسی و مذهبی تلفیق می‌شود و سیاست در ارتباط با شریعت (اسلام) تبیین می‌گردد. در تلقی گفتمان اسلام سیاسی، اسلام اساساً دین سیاسی است و قطع رابطه آن با سیاست به معنای تجزیه کلیت عقیده اسلام است. اصولاً فقهای طرفدار گفتمان اسلام سیاسی، دلیل حضورشان در سیاست را وظیفه دینی بودن آن می‌دانند و در ذهنیت و نگرش آنها جدایی دین از سیاست نمی‌گنجد. همان طور که شهید مدرس می‌گوید: «دیانت ما عین سیاست ماست، سیاست ما عین دیانت... همان قسم که به ما دستور العمل داده شده است رفتار می‌کنیم».^{۳۳} حتی ایشان بر خلاف تجددگرایان، جدایی سیاست از دیانت را علت عقب ماندگی کشورهای اسلامی خوانده است.^{۳۴}

میرزای نائینی نیز با پیش فرض گرفتن تلفیق دین و سیاست در اسلام، دخالت فقیه را در بخش کلانی از امور عرفی از قطعیات مذهب می‌داند.^{۳۵} در این میان، امام خمینی (ره) با طرح حکومت اسلامی به ریاست ولی فقیه در عصر غیبت، رویکردی حداکثری به نقش مذهب در سیاست ارائه کرد. به عبارتی گفتمان اسلام سیاسی سعی کرد معنایی متفاوت از سیاست به دست دهد. این گفتمان با دست یازیدن به چنین تفسیرهایی از دین و فقه، سعی کرد رابطه‌ای میان معنای اسلام سیاسی با دال سیاست برقرار کند و اجماعی را در جامعه در مورد این معنا به دست آورد و رابطه میان دال سیاست و مدلول مورد نظر گفتمان تجدد را از هم فرو پاشاند و با شالوده‌شکنی این رابطه، این گفتمان را به حاشیه براند و در نتیجه خود هژمونیک شود. تجربه بیرونی این تلاش را می‌توان در انقلاب



اسلامی مشاهده کرد که با شالوده‌شکنی رابطه‌ی ایجاد شده بین دال سیاست و معنای مدرن از آن، تعریفی دینی از سیاست ارائه گردید.

ب) دال معرفت

معرفت از دال‌های مهمی است که هر یک از گفتمان‌های تجدد و اسلام سیاسی تلاش می‌کند آن را با ارجاع به مفهوم مرکزی خود، معنا ببخشد. معنادهی به این دال در کانون منازعه این دو گفتمان قرار دارد. با نگاهی به مدرنیته غربی به دست می‌آید که از مشخصه‌های آن عقلانیت و تجربه‌گرایی است و معرفت ناشی از وحی و هر منبع غیر از عقل و تجربه را غیر مقبول، غیر علمی و خرافی دانسته و انکار می‌کنند.^{۳۶} گفتمان تجدد در ایران تلاش می‌کرد با تولید معنایی برای دال معرفت، به هدف خود در عرفی کردن فرهنگ و معرفت دست پیدا کند و اسلام سیاسی و نمایندگان آن، علما، را در جامعه به حاشیه براند. در این راستا می‌توان به آخوندزاده، میرزا ملکم خان، آقا خان کرمانی تا روشنفکران لایبیک دوره پهلوی اشاره کرد. تلاش این گفتمان برای تکوین اجماعی بر سر معنای مورد نظر خود را تا حدی می‌توان در دانشگاه‌های پیش از انقلاب اسلامی مشاهده کرد. در گفتمان اسلام سیاسی، از منابع مسلم شناخت، وحی و نقل به همراه عقل است. بخش عمده ثابتات و کلیات ثابت در اسلام از نقل گرفته شده و دو تا از چهار منبع اجتهاد، به عنوان مکانیزم عرفی شدن و لحاظ مقتضیات در احکام، منابع نقلی یعنی قرآن و سنت هستند. این گفتمان برای این که بتواند رابطه بین معنای مدرنیستی و دال معرفت را شالوده‌شکنی کند و یا از شکل‌گیری اجماعی بر سر این رابطه جلوگیری نماید، تلاش جدی را برای تولید معنایی دینی برای دال معرفت از دوره مشروطه آغاز کرد. چنین تلاشی از دوره مشروطه در اندیشه نائینی و دیگران به صورت کم‌رنگ، و از دهه ۴۰ در میان معتقدان به گفتمان اسلام سیاسی به صورت عمیق‌تر و گسترده‌تر مشاهده می‌شود. فعال شدن گفتمان اجتهاد و نقش مقتضیات زمان و مکان در آن، طرح منطقه الفراغ، ارائه تئوری ثابت و متغیر در دین و نیز گرایش گروهی از روحانیان جوان به استخراج علوم جدید از متون دینی را می‌توان از ساز و کارها و راهکارهای دست‌یابی به هدف فوق دانست.

ج) دال حقوق بشر

دال حقوق بشر از نشانگان مهم در گفتمان تجدد است. این دال که مدلول خود را از مبانی نظری و فلسفی مدرنیته اخذ کرده و بر اساس فرهنگ و حقوق غربی تکوین یافته است، اجماعی را بر سر این معنا کسب کرده و توانسته آن را تا امروز تثبیت کند و دیگر گفتمان‌ها از جمله اسلام سیاسی را به حاشیه براند. خود باوری به مفهوم اصالت شناخت و معرفت انسانی و نگرش اومانیستی که در اندیشه فردگرایی غربی تبلور یافته از مهم‌ترین مبانی حقوق بشر محسوب می‌شود. در پرتو خردورزی، علم،

تکنولوژی و پیچیدگی نقش‌های اجتماعی، فرد انسان دیگر جزئی از کل قلمداد نمی‌شد، بلکه خود به عنوان کل در مقابل کل‌های دیگر که مانند خود او بودند قرار داشت و به قول نیچه، «چنین تعبیری از فردیت نتیجه انکار خدا و زیستن در جهان بی‌خداست».^{۳۷} اما حقوق بشر در گفتمان اسلام سیاسی بر محوریت خدا و در رابطه متقابل با مسئولیت تکالیف بشر در قبال خداوند مورد پذیرش قرار می‌گیرد. این نگرش دینی، حقوق بشر غربی را در بیشتر موارد نفی می‌کند، اما این امر به مفهوم بی‌تفاوتی و عدم اهتمام گفتمان اسلام سیاسی به دال حقوق بشر نیست، بلکه اسلام سیاسی تلاش می‌کند تا نشانه حقوق بشر را بر محوریت دال مرکزی اسلام و اصالت خدا و توحید محوری در مفصل‌بندی گفتمانی خود وارد کند. برای مثال قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول سوم، نهم، چهاردهم، نوزدهم، بیستم، بیست و سوم، بیست و چهارم، بیست و ششم، بیست و هفتم و بیست و هشتم بر بخش‌هایی از حقوق بشر تأکید کرده است. در اسلام پیوند تنگاتنگی میان هستی‌شناسی انسان با مسئله حقوق بشر وجود دارد و نگاه به انسان به عنوان خلیفه خدا و وابستگی وجودی انسان به خدا، حقوق بشر متمایزی از گفتمان مدرنیته ارائه می‌کند. بر این اساس، حقوق بشر اسلامی دارای شاخصه‌های اساسی: اصل حیات، اصل کرامت ذاتی، اصل برابری، اصل آزادی و اصل تعلیم و تربیت می‌باشد. گفتمان اسلام سیاسی معنایی مبتنی بر حق و تکلیف، و عقل و وحی از حقوق بشر ارائه کرده و حول دال مرکزی اسلام مفصل‌بندی می‌کند.

د) دال دموکراسی

برداشت‌ها و تفاسیر متفاوت از دموکراسی به سیال بودن دال دموکراسی و امکان معنادگی به آن در مفصل‌بندی‌های گفتمانی متفاوت باز می‌گردد. اگر چه دموکراسی مفهومی مدرن است که در متون اسلامی از آن بحثی نشده، اما با توجه به عقل‌گرایی در گفتمان اسلام سیاسی برای استنباط احکام و پاسخ‌گویی به نیازها و تحولات جدید، این گفتمان تلاش می‌کند با ارجاع دال دموکراسی به مفهوم مرکزی اسلام، به آن معنایی دینی ببخشد. با توجه به پذیرش عمومی از دموکراسی، در فضایی گفتمانی، هر دو گفتمان تجدد و اسلام سیاسی از دموکراسی سازی به عنوان ابزاری برای هژمونیک شدن و تثبیت خود بهره می‌گیرند. این رویکرد به گونه‌ای است که امروزه جنبش‌های اسلام‌گرا در کشورهای اسلامی برای مقابله با دیکتاتوری به شیوه‌های دموکراتیک روی آورده‌اند. حتی جنبش حماس در فلسطین نیز به راهکار دموکراتیک متوسل می‌شود.

مدلول مورد نظر گفتمان اسلام سیاسی برای دال دموکراسی متفاوت از مدلول آن در گفتمان مدرنیته است. دیدگاه تجدد در مورد روابط قدرت، از پایین به بالاست و بر این اساس، هر شکلی از نظام سیاسی که ارائه می‌کند باید این رابطه بر آن حاکم باشد. در واقع در این گفتمان رأی اکثریت



اصالت دارد. گفتمان تجدد در ایران، در دوره مشروطه، سعی کرد که با تولید معنای غربی و مدرن از نظام سیاسی، رابطه عادی و طبیعی شده دال حکومت با مدلول سنتی از بالا به پایین را شالوده‌شکنی کند و مدل مشروطیت که تا حدی بر اساس مدلول مدرن تعریف شده بود جایگزین آن گردد. هر چند اجماع شکل گرفته بر سر مدلول مشروطه چندان دوام نیاورد و پس از چند سال با دیکتاتوری رضاخان فرو پاشید. اما در گفتمان اسلام سیاسی، دموکراسی به معنای «پذیرش رأی مردم و دیدگاه اکثریت» نفی نمی‌شود، بلکه با استناد به دال شورا در دایره شریعت محدود می‌گردد. اسلام‌گرایان حاکمیت مطلق مردم را که مفروض دموکراسی غربی است رد می‌کنند و بر اصل حاکمیت خداوند تأکید دارند، اما معتقدند نظر اکثریت در چارچوب موازین شریعت در امور سیاسی معتبر است.^{۳۸} به عبارت دیگر، در گفتمان اسلام سیاسی طرح «سازگاری مشروط» مطرح شده و نوعی مردم‌سالاری دینی ارائه گردیده است. در این رویکرد، مضمون و محتوا دینی است و ساختار و قالب نظام سیاسی دموکراتیک است. این رویکرد را به روشنی در دوره مشروطه می‌توان مشاهده کرد. فقهای مجتهد برای طرد «غیر» که همانا استبداد قاجاریه بود و نیز گریز از مدلول غیر دینی مدرنیته، سعی کردند رابطه‌ای میان دال حکومت و مدلول دموکراسی حول مفهوم مرکزی اسلام به دست دهند. اوج این تولید معنا برای دال حکومت، تنبیه الامه نائینی است. علمای مشروطه خواه دیگر نیز در این راستا گام برمی‌داشتند. فراتر این که آقا نجفی قوچانی، از شاگردان آخوند خراسانی، می‌گوید: «البته معلوم است که دیانت اسلام به جمهوریت انسب و اقرب است و همچنین سلطنت مشروطه».^{۳۹} پیروزی انقلاب اسلامی و نگاه رهبران آن به کسب مقبولیت مردمی که تا میزان بودن رأی نیز پیش رفت، رویکردهای جدیدی را برای ارائه مدلولی منطبق با اسلام از دموکراسی ارائه گردید که مردم‌سالاری دینی را می‌توان از جمله آخرین این رویکردها تلقی کرد که با معنایی متفاوت با دموکراسی غربی ارائه می‌گردد.

ه) دال آزادی

دال آزادی از مفاهیم مورد منازعه جدی در گفتمان اسلام سیاسی و تجدد است. گفتمان تجدد با مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و حقوقی - اخلاقی خود، معنایی از آزادی را تولید می‌کند که منشأ الهی نداشته و فردگراست و بر استقلال و خودگردانی انسان، اصل سودمندی و اصالت فایده و اصل حق بودن آزادی و اصل برابری تأکید دارد. به عبارت دیگر، دال آزادی با مدلول حق طبیعی بودن حول مدرنیته مفصل‌بندی شده است.^{۴۰} بر این اساس، آزادی با هیچ محدودیتی مواجه نمی‌شود مگر این که خود مزد بخشی از این حق را در چارچوب قانون به دولت یا نهاد دیگر واگذار کند. روشنفکران ایرانی به ویژه نسل اول همچون آخوندزاده و میرزا ملکم در جهت تبیین این مدلول برای آزادی و القای آن در جامعه به ویژه با مفهوم در تقابل با دین تلاش بسیاری کردند و در پیش از انقلاب

اسلامی تا حدی توانستند این مفهوم غربی از آزادی را در جامعه تثبیت کرده و اجماعی را بر سر آن شکل دهند.

اما در گفتمان اسلام سیاسی، دال آزادی دارای مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و حقوقی - اخلاقی الهی است. بر اساس این مبانی، اصل توحید، وجود عقل و اراده و اختیار و فطرت و حق طبیعی الهی بودن، رشد و تکامل انسان و اصل مساوات در برابری ذاتی، ویژگی‌هایی است که بر بستر آنها آزادی در گفتمان اسلام سیاسی معنا پیدا می‌کند. مهم‌ترین مبنای آزادی در این گفتمان، حق الهی - طبیعی بودن آزادی است.^{۴۱} گرچه از صدر اسلام، بحث آزادی و اختیار انسان در مباحث اعتقادی و کلامی مطرح بود، اما از دوره مشروطه نگاه به آزادی در بعد اجتماعی و سیاسی در میان فقها مطرح گردید و امثال نائینی با استفاده از سنت و سیره اسلامی سعی در ارائه تعریفی از آزادی بر اساس آموزه‌های دینی داشتند و در این راستا از مفهوم غربی «حریت» استفاده کردند. به طوری که نه تنها بر سازگاری آزادی با بینش اسلامی تأکید می‌کردند، بلکه انکار آن را «از مراتب شرک به ذات احدیت» قلمداد می‌کردند.^{۴۲} در این گفتمان، آزادی همچون عدالت به عنوان یک اصل دینی و نه به عنوان یک حق بشری ضرورت و مشروعیت می‌یابد.^{۴۳}

نکته شایان ذکر این که این دو مدلول از آزادی دارای وجوه افتراق و اشتراکی است. گفتمان اسلام سیاسی با رویکرد به آزادی به عنوان یک اصل دینی و گفتمان تجدد به عنوان یک حق، در این بعد اشتراک دارند که هر گونه تحمیل خودسرانه بر اراده مردم را نفی می‌کنند و با انقیاد بی‌چون و چرای سیاسی و اجتماعی مخالفت می‌ورزند و هر دو، مشارکت افراد در قدرت عمومی را پذیرفته و بر آن تأکید می‌کنند. اما وجه افتراق این دو برداشت و معنا به نوع و گستره محدودیت‌هایی باز می‌گردد که برای اراده انسان وجود دارد و یا می‌توان وضع کرد.

نموده‌هایی از عرفی شدن در ایران معاصر

شهرنشینی و جمعیت روزافزون شهرها که محصول مدرنیته بود و پیچیدگی‌های ناشی از آن، تقسیم و تخصیص نقش‌ها و کارکردهای متعدد و مختلف را ضروری ساخت. در دوره پیش از مدرنیته، یکی از نهادهایی که دارای کارکردهای مختلف بود کلیسا بود. متفکران غربی سعی کردند با تفکیک امور عمومی عرفی از کارکردهای نهاد کلیسا، این امور عمومی را تحت نهادهای عرفی خاص و متخصص قرار دهند. به اعتقاد آنان، هرچه جامعه به سوی توسعه برود این تفکیک نقش‌ها و کارکردهای نهادهای مختلف به ویژه قدسی و معنوی روشن‌تر می‌شود.^{۴۴} با ورود اندیشه‌های مدرن به ایران در دوره قاجاریه، تقریباً از نخستین اندیشه‌ها، همانا تفکیک امور عرفی از امور قدسی بود و آن را لازمه



مدرن شدن و ترقی قلمداد می‌کردند. فتحعلی آخوندزاده از اولین روشنفکران سکولار و غرب‌گرایانی است که به تفکیک سیاست و قضاوت از دین و علما قائل شده است.^{۴۵} با نگاهی به تاریخ ایران می‌توان دید که بسیاری از نهادهای عرفی از گذشته در دست نهاد دین و علما بود؛ از جمله آموزش و پرورش، قضاوت و ثبت اسناد و املاک. اما با سیطره‌گفتمان تجدد و طرح تقسیم و تخصیص نقش‌ها، با وجود واکنش‌های منفی در برابر این تحول، علمای اصولی تخصیص نقش‌ها و تفکیک امور عرفی از حوزه وظایف علما را به تدریج پذیرفتند، آن هم بر اساس تبیین دینی و شرعی. از جمله نائینی مفاهیم اساسی از مدرنیته را در چارچوب گفتمان اسلام سیاسی و با استفاده از مکانیزم اجتهاد تبیین کرد و آنها را در اصل و حقیقت اسلامی تلقی کرد، به طوری که پس از سالیانی، بسیاری از علما درباره آن امور عرفی و وابستگی آنها به نهادهای عرفی شکی ندارند و می‌پذیرند. بی‌شک پیچیده شدن امور عرفی در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، و به تبع، تخصصی شدن آنها و ضرورت سپردن آن امور به افرادی با تخصص مربوطه، زمینه پذیرش امور عرفی توسط علمای اصولی را فراهم کرد. حتی در حوزه فرهنگ، هیچ عالمی قائل نیست که مثل گذشته یک روحانی یا عالمی به همه امور فرهنگی و آموزشی شهر یا روستایی رسیدگی کند، لذا ضرورت نهادی تحت نام وزارت فرهنگ، وزارت آموزش و پرورش و وزارت علوم را می‌پذیرند و در تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی، بر آن صحنه می‌گذارند، که از گسترده‌ترین وزارتهای آن حوزه کار ویژه و مخاطب به شمار می‌روند. در حوزه قضا نیز علما امروزه سیستم قضایی مدرن عرفی را می‌پذیرند و حتی حاضر می‌شوند که یک تحصیل کرده حقوق عرفی در دانشگاه - و نه لزوماً یک طلبه تا چه رسد به مجتهد - بر مسند قضاوت بنشینند. همین طور در حوزه سیاسی و اجتماعی موارد بسیاری از امور عرفی مانند پارلمان، قانون و تفکیک قوا را که در زمانی بدعت و مخالف شرع تلقی می‌شد، امروز می‌پذیرند و آنها را در قالب گفتمان اسلام سیاسی تبیین می‌کنند. بنابراین گفتمان اسلام سیاسی بر اساس نقش مقتضیات زمان و مکان در اجتهاد و مصلحت و منطقه الفراغ، به تبیین امور عرفی در چارچوب دین و شریعت می‌پردازد و تلاش می‌کند این امور عرفی را در دایره شریعت بپذیرد. تجربه یکصد سال گذشته نشان داده که بسیاری از امور و نهادهایی که زمانی مخالف اسلام و بدعت تلقی می‌شد امروز بدون شبهه‌ای پذیرفته شده است. به ویژه پس از انقلاب اسلامی روند پذیرش این امور عرفی در قالب گفتمان اسلام سیاسی تندتر گردیده است.^{۴۶}

در این جا به برخی از نهادها و امور عرفی شده در ایران معاصر که مورد پذیرش گفتمان اسلام سیاسی در محدوده شریعت است می‌پردازیم.

الف) قانون و قانون اساسی

قانون از نخستین مفاهیمی بود که گفتمان تجدد وارد ادبیات سیاسی ایرانیان کرد. البته این واژه در برخورد با سنت در ایران، مورد تعابیر متفاوتی قرار گرفت.^{۴۷}

اندیشه حکومت قانون و ضرورت آن، نخست در قالب سفرنامه‌های ایرانیان مطرح گردید و سپس توسط تجددخواهان تبریزی بسط یافت. از میان ویژگی‌های نظام سیاسی فرهنگی کشورهای اروپایی آنچه توجه سیاحان و سفیران ایرانی را بیشتر به خود جلب می‌کرد، حکومت قانون بود، هرچند این توجه از محدوده ضرورت انتظام سلطنت فراتر نرفت و مبانی آن عمدتاً مغفول ماند.^{۴۸} توجه به قانون اگرچه در مشروطه عمق و گسترش یافت، ولی پیش از آن نیز در مکتوبات منورالفکرها مطرح بود. میرزا ملکم خان از نخستین افرادی بود که به شکل جدی مسئله قانون را مطرح کرد و «دفتر تنظیمات» (کتابچه غیبی) را با تأثر از اوضاع جدید فرانسه و تحولات تازه عثمانی و تنظیمات ترکان جوان نگاشت.^{۴۹} از دیگر روشنفکران طرفدار گفتمان تجدد طالبوف تبریزی است که گرچه لزوم مذهب و قوانین پیامبران را انکار نمی‌کند و قوانین معنوی و عرفی را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند، اما نظامی بر بنیاد قوانین عرفی و غیر مذهبی را پیشنهاد می‌کند.^{۵۰} از دیگر افرادی که بر قانون بسیار تأکید می‌کرد، میرزا یوسف مستشار الدوله تبریزی (م ۱۳۱۳ق) است. او سعی می‌کرد تلفیق و هماهنگی میان قوانین جدید و شریعت برقرار سازد و برای مفهوم قانون در نظام معرفتی شیعه جایی باز کند و ضرورت آن را در پرتو نصوص دینی به اثبات رساند. اما کسی که نخستین بار سعی در اجرای قانون کرد، میرزا حسین خان قزوینی سپهسالار بود. تأسیس وزارت عدلیه در زمان او (۱۲۸۷ق) را می‌توان آغاز تاریخ قانون‌گذاری در ایران تلقی کرد که نظام قانونی جدید با اصول موضوعه عرفی بر پایه علم و عقل و در جهت عدالت و مساوات به وجود آمد. با این وصف این قانون نوشته فرمانروایان بود نه منتخبان ملت.^{۵۱} اما مهم‌ترین دشواری این قانون در وهله نخست، نسبت آن با شریعت به عنوان مجموعه احکام و حقوق مستند به منابع دینی بود. در برابر ورود اندیشه قوانین عرفی، واکنش‌های مختلفی شکل گرفت. فقهای نوگرایی چون نجم‌آبادی، نائینی، آخوند خراسانی و محلاتی به تبیین آن با استفاده از سازوکار اجتهاد و منطقه الفراغ و مقتضیات زمان و مکان اقدام کردند.

در مقابل، واکنش تند در برابر پذیرش قانون را مشروعه‌خواهان چون شیخ فضل الله نوری داشتند.^{۵۲} از دیدگاه شیخ فضل الله مهم‌ترین مسئله همانا نوشتن و تدوین یک قانون اساسی برای ایران بوده که سه‌گونه بدعت داشت:

۱. نوشتن یک قانون در برابر قانون اسلام؛



۲. وادار کردن شهروندان به پیروی از قانونی که شریعت اسلام نیاورده است؛

۳. کیفر دادن شهروندان به علت اطاعت نکردن آنان از قانون مدرن.^{۵۳}

نویسنده رساله «تذکرة الغافل»، از علمای مشروعه خواه، نیز در رد قانون می نویسد:

«قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیّه را بر وجه اکمل و اوفی داراست... لذا محتاج به جعل قانون نخواهیم بود... اگر کسی تصور کند که مقتضیات عصر، تغییر دهنده بعضی مواد آن قانون الهی یا مکمل آن است چنین کسی از عقاید اسلامی خارج است... جعل قانون، کاملاً أم بعضاً منافات با اسلام دارد».^{۵۴}

از این منظر ادعای نقش زمان و مکان در تغییر یا تکمیل قوانین الهی پذیرفتنی نیست، زیرا با خاتمیت و کمال دین ناسازگار است. بنابراین «جعل قانون کلاً و بعضاً با اسلام منافات دارد و این کار، کار پیغمبری است».^{۵۵} این برداشت غیر منعطف از شرع و تقابل آن با قوانین عرفی و توجه نکردن به مقتضیات در استنباط احکام و شریعت، همه سبب شد که چنین دیدگاه و خرده گفتمانی به حاشیه رانده شود و کمرنگ گردد، چون با توجه به شرایط کشور در مقطع مشروطه و هژمونی که گفتمان تجدد به دست آورد و نیز تبیین این مقولات عرفی توسط مجتهدان مشروطه خواه و اعلام و استدلال بر سازگاری آنها با شریعت، سبب شد چنین برداشت غیر منعطفی از شریعت به حاشیه رانده شود.

اما در گفتمان اسلام سیاسی، خرده گفتمانی تکوین یافت که با ابتدای بر فهم اجتهادی شریعت و لحاظ بخش عمده مسائل عمومی در حوزه منطقه الفراغ و بعدها در حوزه اختیارات ولایت مطلقه فقیه و توجه به مقتضیات زمان و مکان، کوشید تا تلفیقی بین قانون عرفی و شریعت ایجاد کند. نائینی، آخوند خراسانی، محلاتی، طباطبایی و بهبهانی و بعدها امام خمینی و... در این گروه قرار می گیرند. این گروه با مصلحت اندیشی و با توجه به شرایط موجود، قوانین عرفی را پذیرفتند و آن را مغایر با شریعت تصور نکردند؛ برای مثال نائینی قوانین عرفی و متغیر را از قسم امور غیر منصوص می دانست که وظیفه عملی آن به واسطه عدم اندراج تحت ضابطه خاص و میزان مخصوص معین نشده، به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است. این قسم تابع مصالح و مقتضیات زمانی و مکانی بوده و با اختلاف آنها تغییر می پذیرد. بنابراین قوانین عرفی اعم از اساسی و عادی که به تبع مقتضیات زمانی و مکانی متغیر می شوند در این گروه از احکام شرعی قرار می گیرند. نائینی برای نشان دادن این سازگاری بین شریعت و قانون عرفی، نظریه منطقه الفراغ را مطرح می کند.^{۵۶} وی بخش عمده امور سیاسی را در حوزه «مالانص» قرار داده که «تحت ضابطه و میزان معین، غیر مندرج و به اختلاف مصالح و مقتضیات، مختلف و از جهت شریعت مطهره غیر منصوص و به مشورت و ترجیح من له ولایة النظر موکول است».^{۵۷} نائینی با این که نیابت فقهای عصر غیبت را در تصرفات نوعیه (امور حسبیه) از

قطعیات مذهب امامیه می‌داند^{۵۸}، ولی به عنوان یک فقیه عملگرا و مصلحت‌اندیش، در برابر آزادی فکری و تحولات جدید سعه صدر و تسامح و سازگاری نشان داده و بر آن است که مجتهدان در قالب یک سیستم دموکراتیک و عرفی و در کنار دیگر تحصیلکردگان و متخصصان و اهل فن، به مشارکت محدود در حفظ ممالک اسلامی و نظم عمومی بپردازند. وی در برابر مخالفان مشروع خواه معتقد است تهران نه ناحیه مقدسه امام زمان (ارواحنا فداه) است و نه کوفه مشرفه و زمان خلافت شاه ولایت علی^{۵۹} نائینی راهکاری که برای سازگاری قانون و شریعت طرح کرده و در آثار دیگر علمای مشروطه خواه نیز جسته و گریخته دیده می‌شود، مبتنی بر نظریه خاصی درباره قلمرو انتظارات از دین و شریعت است که به عنوان نظریه «منطقه الفراغ» اشتهار یافته است و شهید سید محمدباقر صدر در بسط آن کوشیده است؛ ولی در واقع می‌توان نائینی را مبتکر اصلی این نظریه محسوب کرد.^{۶۰} قلمرو ترخیص و به بیان دیگر «مالانص فیه» سازوکاری است که در شریعت برای جمع ثابت و متغیر تعبیه شده و هیچ نقضی برای دین به شمار نمی‌رود. حال، قوانین موضوعه اگر به حوزه نخست مربوط شود لازم است که با شریعت منطبق باشد و در صورتی که به قلمرو ترخیص مربوط شود تنها منوط به عدم مخالفت با شریعت می‌باشد و این امر از طریق نظارت فقیهان میسر می‌شود.^{۶۱} نظریه منطقه الفراغ تفکیک امور شرعی از امور عرفی و محدود کردن حوزه قانون‌گذاری به امور عرفی را ناکافی می‌داند. در اندیشه نائینی، قلمرو قانون‌گذاری فراتر از امور عرفی است و حتی حوزه شریعت را نیز در بر می‌گیرد.^{۶۲} نکته جالب در توجه نائینی به مسئله قانون، عنایت او به عنصر الزامی بودن و ضمانت اجرای آن توسط دولت به عنوان یکی از مؤلفه‌های قانون است.^{۶۳}

چنین تبیینی از سازگاری قانون با شریعت، گفتمان غالب در بین علما در سال‌های بعدی شد، به طوری که علمای طرفدار گفتمان اسلام سیاسی همچون شهید مدرس، آیه‌الله کاشانی و امام خمینی (ره) هیچ ایراد و اشکالی در وجود قانون اساسی مطرح نمی‌کردند و می‌توان گفت اجماعی بر سر این معنا شکل گرفته است.

ب) پارلمان

در قبال مفهوم پارلمان، علما واکنش‌های متفاوتی داشتند. برخی آن را رد کردند و بعضی آن را با تبیینی اسلامی از آن پذیرفتند. اما نکته جالب درباره موضع‌گیری علما درباره پارلمان و مجلس شورا این که در بعد نظری تقریباً همه علما آن را پذیرفتند، البته با تفسیری دینی که از آن نمودند؛ ولی مخالفت علمایی چون شیخ فضل‌الله با مجلس بیشتر در بعد عملی و پس از تأسیس مجلس پیش آمد. شیخ فضل‌الله هنگام بست نشینی اعلام کرد: «یا ایها الناس من به هیچ وجه مخالف مجلس شورای ملی نیستم، بلکه در حقیقت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس مؤثر می‌دانم».^{۶۴}



مخالفت او به قول خودش از زمان «تحریر و اعلان» یعنی نوشتن قانون اساسی آغاز شد که آن را مخالف شرع و دستاوردی از غرب می‌دانست.^{۶۵}

اما علمای نوگرا که در قالب گفتمان اسلام سیاسی به تحلیل پدیده‌های مدرن می‌پرداختند، در خصوص پارلمان نیز سعی کردند با استفاده از سازوکارهای اسلامی، آن را تبیین کنند و این امور عرفی عمومی را در دایره شریعت بپذیرند؛ البته نه به آن صورت سطحی که امثال مستشارالدوله تبریزی در سازگاری بین اندیشه‌های مدرن و اسلام مطرح می‌کردند. از جمله این علما، عالم برجسته و متجدد طرفدار مشروطه، سید محمد طباطبایی است. می‌توان گفت مهم‌ترین خواسته سیاسی طباطبایی، تأسیس مجلس بود که در آن به امور رسیدگی شود. او در نامه‌ای به عین‌الدوله صدراعظم می‌نویسد: «اصلاح تمام اینها منحصر است به تأسیس مجلس و اتحاد دولت و ملت و رجال دولت با علما».^{۶۶} با عنایت به حمایت علمای مقیم نجف در مقام مرجعیت و اجتهاد از مشروطه، تبیین اصولی و پخته از مشروطه و پارلمان را می‌توان در فتاواها و مکتوبات آنها جست. مراجع ثلاث (آخوند خراسانی، مازندرانی و تهرانی) در نامه‌ای در پاسخ به پرسش‌های مربوط به دلیل مشروع دانستن مشروطه پارلمانی گفتند:

اکنون که صاحب شریعت ناپیداست و اجرای شریعت نمی‌شود و خواه ناخواه احکام جور چیره گردیده‌اند، باری بهتر است برای جلوگیری از خودکامگی و ستمگری ایشان، قانونی در این میان باشد و عقلای امت مجلس برپا کرده، شور کنند.^{۶۷}

همچنین آخوند خراسانی در دفاع از مجلس در پاسخ به استفتای علمای تهران می‌نویسد: قوانین مجلس مذکور، همان‌طور که بیان کرده‌اید، مقدس و محترم بوده و بر جمیع مسلمانان فرض است که قوانین مجلس مزبور را قبول و به موقع اجرا بگذارند... وظیفه مسلمین است که از هر جنبش علیه مجلس جلوگیری کنند.^{۶۸}

مهم‌ترین عالم تأثیرگذار در بعد نظری برای سازگاری اسلام با مفاهیم مدرن، میرزای نائینی است. ایشان تلاش زیادی برای نشان دادن عدم تخالف بین شرع و امور عرفی انجام داد؛ اما با این حال حرکت پارلمانی غایت مطلوب وی نیست، بلکه مطلوب ممکن و میسر در عصر غیبت است و از آن جهت که از دو گونه ستم و غصب عاری است و با انتخاب آن می‌توانیم به یک نظام دارای غصب کمتر و معتدل‌تری روی آوریم، نسبت به نظام استبدادی ارجح است. به اعتقاد نائینی، اگرچه مشروطیت و پارلمان غایت مطلوب نیست، ولی چیزی است که در حقیقت اسلام وجود داشته، ولی در اثر جهالت و انحطاط مسلمانان مهجور مانده و دیگران با استفاده از آن پیشرفت کرده‌اند و اینک در پرتو تحول فکری و بیداری مسلمانان به خودشان باز می‌گردد. «هذه بضاعتنا ردت الینا».^{۶۹}

البته آنچه نائینی به تبیین و توصیف آن می‌پردازد و بر اساس قواعد اصولی و سنت‌های اسلامی از آن دفاع می‌کند دارای تفاوت‌های بنیادی با پارلمان مورد نظر در اندیشه پارلمانتاریسم است، ولی استدلال‌ها و احتجاجات علمی نائینی در اثبات ضرورت برپایی یک نهاد قانون‌گذاری و نظارتی در چارچوب اصول اسلامی بسیار قوی و جالب توجه است. نائینی در بیان جایگاه پارلمان که از آن با عنوان «هیأت مبعوثان ملت» با مجلس شورا یاد می‌کند، پارلمان را به عنوان رکن دوم مشروطیت که در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام جایگزین قوه عاصمه عصمت امام شده، وظیفه قانون‌گذاری و نظارت بر اعمال حکومت را بر عهده دارد، معرفی می‌نماید. او همان دو کارویژه مجلس مدرن یعنی قانون‌گذاری و نظارت بر حسن اجرای قوانین را برای مجلس برمی‌شمارد.^{۷۰} نائینی با دلایلی کاملاً شرعی و مستفاد از شریعت نظیر مقدمه واجب^{۷۱}، سنت مشورت^{۷۲} و نهی از منکر^{۷۳}، بر ضرورت تأسیس پارلمان استدلال می‌کرد.

این تلاش علمای نوگرا و مشروطه‌خواه در تبیین نهاد عرفی پارلمان سبب شد که در ادبیات فقهی در دوره‌های بعدی، پارلمان امری پذیرفته شده تلقی شود، به طوری که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، از نخستین نهادهای سیاسی شکل گرفته، مجلس بود که در سال ۱۳۵۸ و تنها پس از یک سال از پیروزی انقلاب اسلامی و با تأکید امام خمینی تشکیل شد و امام میزان را رأی ملت خواندند.

ج) تفکیک قوا

این واژه در اواسط دوره قاجاریه و از طریق مکتوبات و سفرنامه‌های تحصیل‌کردگان در غرب وارد ایران شد. این واژه همواره در کنار مفاهیم پارلمان و قانون به کار رفته است، ولی از آن جا که واکنش‌ها و استدلال‌ها برای آن متفاوت بوده، لذا جداگانه ذکر شده است. از نخستین کسانی که این واژه را به کار بردند، هرچند به صورت اشاره، محمدخان سینکی مجد الملک (۱۲۲۴-۱۲۹۸ق) در کشف الغرائب معروف به رساله مجدییه است.^{۷۴} دیگر روشنفکری که نظریه تفکیک قوا را مطرح کرده، میرزا ملکم خان است. او در «دفتر تنظیمات» قانون اساسی را پیشنهاد می‌کند که در آن قانون حکومت می‌کند و قوا تفکیک می‌گردد؛ ولی پادشاه در رأس همه قوا قرار دارد.^{۷۵} مستشار الدوله سعی می‌کند سازگاری سطحی بین این مفهوم و اسلام ایجاد کند. او تئوری جدایی قوا را با تفاوت میان «حکم» و «فتوا» که مورد بحث شیخ علی کرکی - از علمای دوره صفوی‌ها - بوده است یکی می‌داند. اما قیاس این دو قیاسی مع الفارق است.^{۷۶}

در مقابل گفتمان تجدد، علمای نوگرای اصولی بودند که بسیاری از مفاهیم و پدیده‌های فکری غربی از جمله تفکیک قوا را بر اساس تعالیم شریعت و با استفاده از مکانیزم‌های شرعی می‌پذیرفتند و آنها را در چارچوب گفتمان اسلام سیاسی تبیین می‌کردند. البته برخی از علما نظریه تفکیک قوا را



بر نمی‌تاییدند و با آن مخالفت می‌کردند؛ اما علمای نوگرایی مشروطه خواه سعی در ارائه تبیینی از تفکیک قوا بودند که با آموزه‌های اسلامی و شرعی سازگار باشد. نائینی، برجسته‌ترین و مهم‌ترین این علما، در *تنبیه الامه* به تبیین و ضرورت تفکیک قوا، هر چند متفاوت با برداشت رایج از آن مفهوم، پرداخته می‌نویسد:

سیم، از وظایف لازمه سیاسیه، تجزیه قوای مملکت است که هر یک از شعب نوعیه را در تحت ضابطه و قانون صحیح علمی منضبط نموده اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز از وظیفه مقرر به عهده کفایت و درایت مجرمین در آن شعبه سپارند.^{۷۷}

البته تفسیری که این علما از نظریه تفکیک ارائه می‌کنند منطبق با نظریه غربی نیست و آن را به استقلال قوا و نیز توزیع وظایف و تقسیم کارها و امور جاری کشورداری فرو کاسته‌اند.^{۷۸} از همین رو است که نائینی تفکیک قوا را مطابق نصوص دینی دانسته و آن را به امام علی علیه السلام استناد کرده است. و اصل این تجزیه را مورخین فرس از جمشید دانسته‌اند. حضرت سید اوصیا - علیه افضل الصلاة والسلام - هم در طی فرمان تفویض ولایت مصر به مالک اشتر - رضوان الله علیه - امضا فرموده...^{۷۹}

آیه الله طالقانی نیز در *پاورقی تنبیه الامه* به تأیید نظر نائینی پرداخته و می‌نویسد: «این تقسیم قوا در دستور امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر صریح و روشن بیان شده است».^{۸۰} برداشتی که از سخنان علامه نائینی درباره مفهوم تفکیک قوا شد با آنچه در متمم قانون اساسی مشروطیت بازتاب یافته نیز تقریباً نزدیک است. اصل بیست و هفتم متمم قانون اساسی مشروطه در این باره می‌گوید: قوای مملکت به سه شعبه تجزیه می‌شود: اول، قوه مقننه که مخصوص به وضع و تهذیب قوانین... دوم، قوه قضائیه و حکمیه که عبارت است از تمیز حقوق، و این قوه مخصوص است به محاکم شرعیه در شریعت و به محاکم عدلیه در عرفیات؛ سوم، قوه اجرائیه که مخصوص پادشاه است.^{۸۱}

از دیگر علمای مشروطه خواه که به دفاع از اصل تفکیک قوا در چارچوب گفتمان اسلام سیاسی اقدام کرده، آیه الله عبدالرسل مدنی کاشانی در رساله «انصافیه»^{۸۲} است.

چنین تفسیرها و تحلیل‌هایی از نظریه تفکیک قوا، سبب شد که این نظریه عرفی به تدریج مورد پذیرش قرار گیرد، به طوری که در نظریه ولایت فقیه و قانون اساسی جمهوری اسلامی، اصل این نظریه پذیرفته شد، ولی، همانند زمان مشروطیت، از آن برداشتهای متعددی ارائه شده است. امام خمینی نیز با تلقی خاص از مفهوم تفکیک قوا و پذیرش این نکته که در بسیاری از امور حکومت، و به ویژه در سطح قوای سه‌گانه، باید متخصصان هر رشته مشارکت داشته باشند، کوشید تا راه را برای

پذیرفتن نظریه تفکیک قوا هموار کند.^{۸۳} در راستای همین تفکر، قانون اساسی جمهوری اسلامی بر اساس تفکیک قوا زیر نظر ولی فقیه تدوین شد.^{۸۴} بنابراین نظریه تفکیک قوا از دیگر مؤلفه‌های عرفی است که علمای اصولی آنها را تبیین کرده و پذیرفتند.

د) دادگاه‌های عام عرفی

با سیری در فقه شیعه به دست می‌آید که از جمله اختیارات فقیه که فقها بر آن اتفاق نظر دارند «ولایت قضا» است. فقها معتقدند قضا از ابعاد و شعب ولایت امام معصوم علیه السلام است،^{۸۵} و امام عصر در غیبت این ولایت را به فقها تفویض فرموده است. همان طور که شیخ مفید می‌نویسد:

از وظایف فقهاست که بین مردم به حق داوری کنند و صلح برقرار کند بین متخاصمین در صورتی که بی‌تنه نباشد. به طور کلی انجام دهند همه آن وظایفی را که برای قاضی در اسلام وضع شده است، زیرا امامان علیهم السلام این وظایف را به فقها تفویض کرده‌اند.^{۸۶}

اساساً فقها در تعریف قضاوت می‌نویسند:

قضاوت عبارت است از اجرای حکم شرعی به منظور استیفای حقوق، و مجریان آن عبارتند از اشخاص پرهیزکاری که دارای اهلیت فتوا در جزئیات قوانین شرعی باشند.^{۸۷}

تاریخ قضا در ایران نیز مبین این مطلب است که علما در هر دوره‌ای که تمکن از قضاوت و اجرای حدود را داشتند خود اقدام به آن می‌کردند. بنابراین، بر اساس احکام قضا در اسلام، هم قوانین اجرا شده در قضاوت اسلامی بودند و هم نحوه اجرا و اقامه حدود و... از شریعت استخراج می‌شدند و نیز رویه قضایی در تاریخ ایران، هم نمایانگر یک نهاد قضایی دینی است. به ویژه پس از قدرت‌یابی صفویه، جایگاه قضایی علما مستحکم گردید و نهاد و سیستم قضایی تحت نظر شیخ الاسلام شکل گرفت.

ورود اندیشه‌های مدرن در اواسط قاجاریه به ایران، حوزه قضاوت را نیز در نوردید و روشنفکران در پی عرفی کردن دادگستری و قضاوت بودند. اساساً یکی از نخستین کاربردهای واژه سکولار و عرفی در مورد دادگاه‌های عرفی در برابر دادگاه‌های کلیسا در غرب بود.^{۸۸} از جمله روشنفکرانی که در پی ترویج دادگاه‌های عرفی و خروج این نهاد از دست فقها بود، فتحعلی آخوندزاده بود. او در نامه‌ای به میرزا یوسف مستشار الدوله تبریزی می‌نویسد:

صلاح می‌بینم که امر مرافعه را در هر صفحه‌ای از صفحات ایران بالکلیه از دست علمای روحانیه بازگرفته، جمیع محکمه‌ای امور مرافعه را وابسته به وزارت عدلیه نموده باشید که بعد از این علمای روحانیه هرگز به امور مرافعه مداخله نکنند... مثل علمای روحانیه دول

یوروپا.^{۸۹}



این دیدگاه‌ها در عمل نیز اجرا شد. تاریخ قانون‌گذاری مدرن ایران با «وزارت عدلیه» سپهسالار (۱۲۸۷ق) آغاز گردید.^{۹۰} طرح مسئله تفکیک قوا نیز حرکتی در جهت عرفی کردن قوه قضاییه و دادگاه‌های شرعی بود. روشنفکران به ویژه پس از مشروطیت در مجلس اول در پی ارائه طرح سیستم قضایی مدرن بر اساس قوانین عرفی بودند و تشکیل پارلمان عرفی زمینه طرح چنین مسائلی را فراهم کرده و سرانجام قوانین مربوط به تشکیلات و اصول محاکمات حقوق و محاکمات جزائی و نیز قوانین مدنی و جزائی عرفی در سال ۱۳۲۹ قمری به تصویب مجلس رسید.^{۹۱}

آنچه مخالفت علما را در دوره مشروطه برانگیخت، خلع ید علما به عنوان دارندگان ولایت قضایی و واگذاری آن به سیستمی مدرن و جدید بود که علما دیگر در آن توان دخالت نداشتند و نیز بخش قابل توجهی از قوانین آن از قوانین عرفی غربی اقتباس شده بود. علمای دوره مشروطه حتی مشروطه‌خواهانی چون نائینی نیز در بحث تفکیک قوا، به قوه قضاییه اشاره‌ای نمی‌کند و «دستگاه اداره کشور را به دو قوه تقسیم می‌کند: قوه مقننه که پارلمان باشد و قوه اجراییه»^{۹۲} و قوه قضاییه را کاملاً در حوزه اختیار علما قرار می‌دهد. از نظر او، مسایل مربوط به «معاملات، ازدواج و سایر ابواب عقود و ایقاعات و موارث و قصاص و دیات و نحو ذلك در حوزه وظایف مجتهدان و خارج از وظایف متصدیان و هیأت مبعوثان است».^{۹۳}

این روند مخالفت علما با انحراف مشروطه و سپس به قدرت رسیدن رضاشاه، به علت قدرت سرکوبگر و نیز یأس علما از عملکرد مشروطه، بروزی نیافت و عمدتاً «خاموشی‌گزینی» پیشه کردند. در حالی که دادگاه‌های عام عرفی و قوانین عرفی در این زمان شکل گرفتند. با قدرت گرفتن رضاخان و اعمال حاکمیت دولت مرکزی توسط ارتش مدرن در تمام ولایات، قوانین عرفی می‌توانست ضمانت اجرا پیدا کند. لذا پس از انقراض قاجاریه و تأسیس سلسله پهلوی اصلاحات کشوری را از عدلیه شروع کردند و تمام اختیارات علما در زمینه‌های قضایی و ثبت اسناد و املاک را از آنان سلب کرد.

البته نکته ناگفته این که پیچیده شدن تدریجی جامعه ایران و ظهور امور جدید، مستلزم تخصیص نقش‌ها در جامعه ایران بود و این از دید علمای اصولی پنهان نبود؛ لذا به تدریج همان‌طور که پذیرفتند قوانین عرفی را گروهی غیر مجتهد - البته با نظارت علمای طراز - تصویب کنند و تخلف کننده از آنها مجازات شود، در این مقطع نیز بر اساس مقتضیات زمانه و نقش تحولات و متغیرات در احکام، پذیرفتند که امور قضایی و رسیدگی به مراعات حقوقی و کیفری مردم در نهاد عرفی‌ای به نام دادگستری و با تشکیلات منسجم و ضمانت اجرای دولت انجام گیرد. البته همه علما این چنین اقتضائات عرفی را نپذیرفتند و یا در میزان و حوزه عرف نظرهای مختلفی داشتند، به طوری که حتی در نظام جمهوری اسلامی، در زمان ریاست آیه‌الله یزدی بر قوه قضاییه، ایشان همان رویه سنتی

قضاوت در اسلام را با حذف دادسراها اجرا کردند و وجود دادسراها را قبول نکردند. خلاصه این که نقش تحولات و متغیرات عرفی و نیز تخصیص نقش‌ها را در تغییر نظر علما در خصوص دادگاه‌های عام عرفی می‌توان مشاهده کرد. علمایی که در عصر مشروطیت ولایت قضایی مجتهدان را امری مسلم می‌پنداشتند و مجازات و کیفر بر مخالفت با قانون عرفی را نیز مستلزم خروج از چارچوب مجازات‌های مقرر در چارچوب شریعت و افزایش موارد آن می‌دانستند که این بدعت بود،^{۹۴} همین فقها در سال‌های بعد با تبیینی شرعی این نهاد عرفی را پذیرفتند و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، هیچ فقیهی به رد تشکیلات قضایی عرفی بر جای مانده از رژیم گذشته و بازگشت به ولایت قضایی سنتی علما نپرداخت و بر تفکیک قوای سه‌گانه - و نه دوگانه که نائینی می‌گفت - در قانون اساسی جمهوری اسلامی تأکید کردند.

ه) مجمع تشخیص مصلحت نظام

«مصلحت» در فقه اسلامی یکی از مکانیزم‌های تبیین امور عرفی بر اساس مصالح و مفاسد در محدوده شرعی است.^{۹۵} در تعریف جامعی از مصلحت در امور حکومتی، می‌توان گفت:

مصلحت عبارت است از تدبیری که دولت اسلامی به منظور رعایت منافع معنوی و مادی جامعه اسلامی و در راستای اهداف شرع مقدس اتخاذ می‌کند.^{۹۶}

در فقه اسلامی در نگاهی کلی، دو نوع مصلحت معتبر وجود دارد: مصالح نفس الامری و مصالح حکومتی. مصالح نفس الامری مصلحت‌های واقعی است که در بطن کلیه احکام شریعت نهفته است. اما مصلحت حکومتی مصلحتی است که تابع «ضرورت» بوده و کاشف آن، عقل است. برای تشخیص مصالح حکومتی (موقع تزاومات و وقت یافتن ضرورت‌ها)، عقل مجرد نمی‌تواند به این تشخیص دست یابد، بلکه عقل شریعت آشنا و تراحم‌شناسی که با مذاق شارع و انگیزه او از جعل احکام اجتماعی اسلام آشناست می‌تواند این مصالح حکومتی و عمومی را تشخیص دهد.^{۹۷} نکته شایان ذکر این که نوع دیگری از مصلحت به معنای «منفعت» (سود) هست که در حقیقت تسری و انتقال ناصواب این نوع مصلحت به نوع دوم (مصلحت حکومتی به معنای ضرورت) باعث نتیجه‌گیری‌های غلط و به دور از حقیقت همچون سکولار شدن دین شده است.^{۹۸} در این نوع مصلحت، معیار تشخیص مصلحت همانا آرا و دیدگاه‌های عقلای بشر - بائهم عقلا - است که با دو شرط سکوت شرع در آن موارد و اجتماعی بودن آن مسائل حجیت می‌یابد.^{۹۹}

برای بررسی مصلحت و گستره آن در عصر غیبت، لازم است مسائل مبتلا به جامعه از هم تفکیک شود: مسائل مستحدثه (نوپیدا) که سابقه فقهی در احکام اسلامی ندارند، مسائلی که مربوط به احکام متغیر و به تعبیر دیگر احکام حکومتی‌اند، و مسائلی که مربوط به احکام ثابت و غیر قابل



تغییر هستند. در مسائل مستحدثه، اجتهاد شیعه برای دستیابی به پاسخ آنها راهکار رد فروع بر اصول ثابت اسلامی را ارائه می‌کند و تشخیص مصلحت نیز تا حد امکان در همین محدوده اعمال می‌شود.^{۱۰۰} در روایات بر این شیوه تأکید شده، از جمله در روایتی از امام رضا (ع) آمده است: «علینا القاء الاصول وعلیکم التفریع».^{۱۰۱} احکام متغیر به حسب مقتضیات زمان و مکان و بر اساس حکم حکومتی استنباط می‌شود. وظیفه حاکم اسلامی تشخیص احکام حکومتی و متغیر و تفکیک آن از احکام ثابت و تغییرناپذیر اسلامی است. در مورد احکام ثابت، اگرچه که در عصر غیبت تغییر این احکام بر اساس مصلحت اندیشی بی‌معناست، اما در صورت تعارض با سایر احکام ممکن است در مقام اجرای قانون اهم بر مهم، مرجوح واقع شده، برای مدتی مسکوت بماند.^{۱۰۲} نکته شایان ذکر این است که احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت در مواردی مقدم بر سایر احکام اسلام می‌شود. امام خمینی درباره تقدم احکام حکومتی بر احکام اسلامی می‌فرماید:

حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند... و می‌تواند هر امری را، چه عبادی یا غیر عبادی باشد، که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کنند.^{۱۰۳}

از سخنان امام خمینی به دست می‌آید که عمل به مصلحت در اختیارات حکومتی، محدودیتی ندارد و همین که حکمی را ولی فقیه به مصلحت مسلمانان دید می‌تواند بر تمام احکام شرعی دیگر (اعم از احکام ثابت و متغیر) مقدم کند.^{۱۰۴} اصولاً احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی وضع شده‌اند. نهایت این که این مصالح و مفاسد گاهی ثابت و دایمی هستند و گاهی متغیر و مقطعی. واضح است که مصالح و مفاسد ثابت، احکام ثابتی را به دنبال می‌آورند و مصالح و مفاسد متغیر، مقتضی احکام غیر ثابت و مقطعی می‌باشند. عنصر مصلحت اگر برخاسته از اصل دین باشد، نه احکام شرعی را به دنیایی شدن (عرفی شدن) سوق می‌دهد و نه باعث جدایی قلمرو دین و دولت می‌گردد.^{۱۰۵} با امعان نظر در تاریخ فقه شیعه به دست می‌آید که این نظر از گذشته در بین فقها مطرح بوده است. شهید اول، از فقهای بزرگ شیعه، در کتاب *القواعد والفوائد* در موارد متعددی به مصلحت و اقسام و اعتبار شرعی آن اشاره کرده است.^{۱۰۶} همچنین ردپای مصلحت را در قاعده «تقدیم اهم بر مهم» می‌توان یافت.^{۱۰۷} آنچه تاکنون درباره مصلحت گفته شد بر اساس نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی بود؛ اما مصلحت بر اساس نظریه منطقه الفراغ شهید صدر نیز مطرح گردیده است. بر این اساس، احکام حکومتی تنها در محدوده منطقه الفراغ قابل اعمال است.^{۱۰۸}

تشکیل نظام جمهوری اسلامی، ضرورت‌ها و مصلحت‌هایی را در عرصه امور عمومی ایجاد کرد که در مجلس شورای اسلامی در تصویب قوانین آنها را احساس می‌کردند و در نتیجه بر اساس آنها و بر خلاف احکام اولیه، قوانینی را به تصویب می‌رساندند؛ اما شورای نگهبان که طبق تکلیف قانونی خود بر اساس اصول ۴، ۷۲ و ۹۶ قانون اساسی به حمایت از شرع و قانون اساسی موظف است، این قبیل مصوبات را در صورت مغایرت با شرع یا قانون اساسی، از اعتبار قانونی ساقط می‌نمود. این تقابل‌ها بین مجلس و شورای نگهبان زمینه‌ساز شکل‌گیری مجمع تشخیص مصلحت نظام گردید.^{۱۰۹} با توجه به مبانی فقهی مجمع تشخیص مصلحت می‌توان گفت منشأ اعتبار شرعی این مجمع، اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه است، زیرا در غیر این صورت نمی‌توان پذیرفت که با وجود مخالفت قانون مصوب مجلس شورای اسلامی با احکام اولیه شرع، امکان مصلحت‌اندیشی وجود داشته باشد.^{۱۱۰} برای رفع اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، امام خمینی دستور تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام را در تاریخ ۶۷/۱۱/۱۷ صادر کردند و این مجمع در بازنگری قانون اساسی سال ۱۳۶۸، در اصول ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲ و ۱۱۷ جایگاه قانونی ویژه‌ای یافت. امام خمینی با طرح مصلحت نظام مرحله جدید و بابتی نو را برای احکام حکومتی گشودند که به عنوان استقلالی در احکام حکومتی بدان نگریده می‌شود.^{۱۱۱}



پی‌نوشت‌ها

۱. سعید حجاریان، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری* (تهران: طرح نو، ۱۳۸۱) ص ۷۸.
۲. سید حسین سراج‌زاده، *چالش‌های دین و مدرنیته* (تهران: طرح نو، ۱۳۸۳) ص ۱۹.
۳. علی‌رضا شجاعی زند، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی* (تهران: مرکز زبان‌شناسی ایران و اسلام، ۱۳۷۷) ص ۵۶؛ علی ربانی گلپایگانی، *ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم* (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه، چاپ دوم، ۱۳۸۱)، ص ۶۴-۶۹.
۴. همان، ص ۳۳۷.
۵. سعید حجاریان، *پیشین*، ص ۱۹ و ۲۱.
۶. محمد برقی، *سکولاریزم از نظر تا عمل* (تهران: نشر قطره، ۱۳۸۱) ص ۶۶؛ علی‌رضا شجاعی زند، *پیشین*، ص ۳۱۴.
۷. همان، ص ۳۱۱.
۸. محمد برقی، *پیشین*، ص ۶۹-۷۱.
۹. همان، ص ۸۰.
۱۰. همان، ص ۹۷.
۱۱. محمود زمانی، «نقش زمان و مکان در اجتهاد از دیدگاه شهید صدر»، *مجموعه مقالات فقیهان و زمان و مکان*، کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴)، ص ۱۸۳.
۱۲. علی دژاکام، *معرفت دینی* (تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، ۱۳۷۷) ص ۱۱.
۱۳. علی‌رضا شجاعی‌زند، *پیشین*، ص ۳۷۸.
۱۴. همان، ص ۳۷۸.
۱۵. حدید(۵۷) آیه ۲۵، مائده(۵) آیه ۲ و ۸، نساء(۴) آیه ۱۳۵ و ۷۵، آل عمران(۳) آیه ۱۵۹.
۱۶. ر.ک: محمدرضا حکیمی، *الحیات*، ج ۱ (تهران: مرکز نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱) ص ۲۵۹؛ محمداقبر مجلسی، *بحارالانوار* (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق) ج ۹۳، ص ۱۶۰.
۱۷. مرتضی مطهری، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی* (تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲) ص ۲۲۴.
۱۸. مرتضی مطهری، *پیشین*، ص ۲۲۳-۲۲۴.

۱۹. علیرضا شجاعی زند، پیشین، ص ۳۹۶.
۲۰. همان، ص ۳۹۸-۳۹۹.
۲۱. همان، ص ۴۳۰.
۲۲. بقره (۲) آیه ۱۵۶.
۲۳. محمد علینی، «شهید مطهری و مسئله اسلام و نیازهای زمان»، مجموعه مقالات فقیهان و زمان و مکان، ص ۲۲۱.
۲۴. علی دژاکام، پیشین، ص ۳.
۲۵. همان، ص ۲۳۶.
۲۶. همان، ص ۸.
۲۷. همان، ص ۹.
۲۸. همان، ص ۱۲.
۲۹. سید محمد تقفی، «مردان تحول در فقه شیعه و پاسخ به نیازهای زمان»، مجموعه مقالات فقیهان و زمان و مکان، کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴) ص ۲۶۱، ۲۶۵ و ۲۶۶.
۳۰. از جمله آقای عبدالکریم سروش، در «حریت و روحانیت»، کیان، ش ۲۶ (۱۳۷۴) ص ۲-۱۱.
۳۱. مقصود فراستخواه، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیر دینی (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳) ص ۷۳.
۳۲. همان، ص ۳۵۲.
۳۳. داود فیروزی، «اجتهاد و سیاست در دوره مشروطه»، مجله فرهنگ و اندیشه، ش ۵ (بهار ۱۳۸۲) ص ۷۷.
۳۴. همان، ص ۷۸.
۳۵. میرزا محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، مقدمه و توضیحات و ضمیمه سید محمود طالقانی (تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ ششم، ۱۳۵۹) ص ۴۶.
۳۶. شهریار زرشناس، مبانی نظری غرب مدرن (تهران: کتاب صبح، ۱۳۸۱) ص ۶۱؛ حسینعلی نوذری، صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته (تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹) ص ۶۳.
۳۷. عبدالقیوم سجادی، «تحلیل گفتمانی جهانی شدن»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۸ (زمستان ۱۳۸۳) ص ۲۳۰.
۳۸. عبدالقیوم سجادی، پیشین، ص ۲۲۹.
۳۹. نجفی قوچانی، سیاحت شرق، تصحیح و مقدمه رمضانعلی شاکری (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲) ص ۳۲۵.
۴۰. عبدالقیوم سجادی، پیشین، ص ۲۳۰.



۴۱. منصور میراحمدی، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام (قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱) ص ۱۳۴ و ۱۶۲.
۴۲. سید علی میرموسوی، «اجتهاد و مشروطیت»، مجله فرهنگ و اندیشه، ش ۵ (بهار ۱۳۸۲) ص ۴۸.
۴۳. همان، ص ۵۰.
۴۴. ر.ک: موریس باریبه، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی (تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۴) ص ۳۴۲ و ۳۴۳.
۴۵. مقصود فراستخواه، پیشین، ص ۷۳ و ۷۴.
۴۶. سعید حجاریان، پیشین، ص ۵۶-۵۹ و ۶۸ و ۷۰ و ر.ک: مجید محمدی، پیشین.
۴۷. آستین رنی، حکومت، ترجمه لی لا سازگار (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴) ص ۲۲؛ حسین بشیریه، آموزش دانش سیاسی (تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ سوم، ۱۳۸۲) ص ۲۶۲-۲۶۴.
۴۸. سید علی میر موسوی، پیشین، ص ۳۲.
۴۹. مقصود فراستخواه، پیشین، ص ۸۲؛ فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطه، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۰، ص ۱۲۸.
۵۰. مقصود فراستخواه، پیشین، ص ۱۲۶.
۵۱. همان، ص ۱۱۲.
۵۲. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران (تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۴) ص ۲۷۸.
۵۳. مهدی ملکزاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، (تهران: نشر ابن سینا، ۱۳۲۸) ج ۴، ص ۲۱۳.
۵۴. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران (تهران: نشر پیام، ۱۳۳۵) ص ۲۶۰.
۵۵. به نقل از: سیدعلی میرموسوی، پیشین، ص ۳۵.
۵۶. همان، ص ۳۷.
۵۷. نائینی، پیشین، ص ۱۳۴.
۵۸. همان، ص ۴۶.
۵۹. همان، ص ۷۸.
۶۰. این دیدگاه آقای دکتر میرموسوی است. سیدعلی میرموسوی، پیشین، ص ۲۷.
۶۱. همان.
۶۲. همان، ص ۳۸.
۶۳. همان.
۶۴. محمد ترکمان، رسایل، اعلامیه‌ها، مکتوبات شیخ فضل الله نوری، ج ۲، ص ۲۴۵.
۶۵. امیرمسعود شهرام نیا، پیشین، ص ۲۹۴.
۶۶. همان، ص ۸۱.

۶۷. احمد کسروی، *تاریخ مشروطه ایران* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۰) ص ۲۸۶.
۶۸. به نقل از: همان، ص ۲۳۵.
۶۹. نائینی، پیشین، ص ۶۰.
۷۰. امیرمسعود شهرام نیا، پیشین، ص ۲۷۰.
۷۱. عبدالهادی حائری، *تشیع و مشروطیت*، پیشین، ص ۲۸۴؛ مقصود فراستخواه، پیشین، ص ۳۸۶.
۷۲. نائینی، پیشین، ص ۱۵.
۷۳. امیرمسعود شهرام نیا، پیشین، ص ۲۸۳؛ نائینی، پیشین، ص ۷۸-۷۹.
۷۴. به نقل از: عبدالهادی حائری، *تشیع و مشروطیت*، پیشین، ص ۳۱.
۷۵. همان، ص ۴۵؛ محمدسالار کسرابی، *چالش سنت و مدرنیته در ایران* (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹) ص ۲۸۴.
۷۶. عبدالهادی حائری، *تشیع و مشروطیت*، پیشین، ص ۳۵-۳۶.
۷۷. نائینی، پیشین، ص ۱۰۲.
۷۸. شریف لک زایی، پیشین، ص ۲۹.
۷۹. نائینی، پیشین، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.
۸۰. همان، ص ۱۰۷.
۸۱. به نقل از: شریف لک زایی، پیشین، ص ۳۰.
۸۲. عبدالرسول مدنی کاشانی، *رساله انصافیة* (کاشان: مرسل، ۱۳۷۸) ص ۸۱ و ۸۲.
۸۳. شریف لک زایی، پیشین، ص ۳۵.
۸۴. همان، ص ۳۵ و ۳۶.
۸۵. محمدبن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعه* (قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۱۴ق) ج ۲۷، کتاب القضاء، باب ۳، حدیث ۱-۳.
۸۶. شیخ مفید، *المقنعه*، ص ۸۱۱.
۸۷. شهید ثانی، *المسالک*، کتاب القضاء، ص ۴۵۲، به نقل از: علی حجتی کرمانی، *سیر قضاوت در ادوار مختلف تاریخ* (تهران: کتاب آوند دانش و مشعل دانشجو، چاپ دوم، ۱۳۷۹) ص ۴۷۲.
۸۸. محمدبرقی، پیشین، ص ۱۳.
۸۹. به نقل از: مقصود فراستخواه، پیشین، ص ۷۴.
۹۰. فریدون آدمیت، *اندیشه ترقی...*، پیشین، ص ۱۷۲.
۹۱. علی پاشا صالح، *سرگذشت قانون* (تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳) ص ۲۳۳ و ۲۳۵.
۹۲. امیرمسعود شهرام نیا، پیشین، ص ۲۶۷.



۹۳. نائینی، پیشین، ص ۷۱.
۹۴. سیدعلی میرموسوی، پیشین، ص ۳۵.
۹۵. سیدمحمدناصر، حکومت و مصلحت (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸) ص ۱۳ و ۱۴.
۹۶. سیدحسین هاشمی، مجمع تشخیص مصلحت نظام (قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه، ۱۳۸۱) ص ۵، و ر.ک: محمدجواد ارسطا، تشخیص مصلحت نظام از دیدگاه فقهی و حقوقی (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰) ص ۸۵-۸۶.
۹۷. سیدمحمدناصر تقوی، پیشین، ص ۱۶۷ و ر.ک: سیدحسین هاشمی، پیشین، ص ۷-۸، و ر.ک: مصطفی میراحمدی زاده، «مصلحت و عرفی شدن حقوق»، مجله فرهنگ اندیشه، ش ۱۳ (بهار ۱۳۷۴) ص ۱۰۱-۱۰۸.
۹۸. سعید حجاریان، پیشین، بخش «عرفی شدن فقه شیعه». برای ملاحظه نقد این نظریه، ر.ک: احمدرضا یزدانی مقدم، «ادراکات اعتباری؛ مصلحت و سکولاریزاسیون»، مجله فرهنگ اندیشه، ش ۱۳ (بهار ۱۳۷۴) ص ۱۲۶-۱۳۱.
۹۹. سیدمحمدناصر تقوی، پیشین، ص ۱۶۹.
۱۰۰. ر.ک: سیدحسین هاشمی، پیشین، ص ۶۵.
۱۰۱. محمدبن حسن حر عاملی، پیشین، ج ۱۸، ص ۴۱.
۱۰۲. سیدحسین هاشمی، پیشین، ص ۶۵-۶۶.
۱۰۳. پیام امام خمینی خطاب به رئیس جمهور وقت، روزنامه جمهوری اسلامی، ش ۲۵۰۱، سال ۹ (۶۶/۱۰/۱۹).
۱۰۴. سید حسین هاشمی، پیشین، ص ۶۸، و ر.ک: سیدمحمدناصر تقوی، پیشین، ص ۱۴۵-۱۵۰.
۱۰۵. محمدجواد ارسطا، پیشین، ص ۹۹-۱۰۰.
۱۰۶. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۲۰ و ۲۸۷ و ج ۲، ص ۱۳۸، به نقل از: همان، ص ۹۷.
۱۰۷. همان، ص ۹۸.
۱۰۸. سیدحسین هاشمی، پیشین، ص ۷۶.
۱۰۹. همان، ص ۸۹-۹۰؛ محمدجواد ارسطا، پیشین، ص ۱۷-۳۵.
۱۱۰. سیدحسین هاشمی، پیشین، ص ۸۹-۹۰.
۱۱۱. سیدمحمدناصر تقوی، پیشین، ص ۱۴۶.