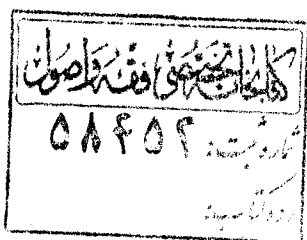


23

וְהָיָה כִּי יִשְׁכַּח
וְהָיָה כִּי יִשְׁכַּח

تقدیم به:

ذوات مقدّسی که معنویت را به ما هدیه کردند
خصوصاً آخرین ذخیره‌ی آنان امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف
و به تمام انسان‌های اندیشه‌مند آنانی که اندیشه‌ای آزاد
گفتاری منطقی و رفتاری قانونی دارند.



فقه و مدرنیته



نویسنده:
دکتر علی هاشمی

فقه و مدرنیته

نویسنده: دکتر علی هاشمی

صفحه آرایی و طرح جلد: گروه فرهنگی هنری فانوس . انتشارات: مکتب اندیشه . چاپ و صحافی: چاپخانه گاندی

شابک: ۶-۲۳-۷۲۰۲-۶۲۲-۹۷۸ . نوبت چاپ: اول ۱۳۹۹ . شمارگان: ۲۰۰۰ . قیمت: ۳۵,۰۰۰ تومان

حق چاپ این اثر برای انتشارات افق مکتب محفوظ است.

سرشناسه: هاشمی، علی، ۱۳۴۷-عنوان و نام پدیدآور: فقه و مدرنیته / نویسنده علی هاشمی. مشخصات نشر: قم: مکتب اندیشه، ۱۳۹۸. مشخصات ظاهری: ۱۹۲ ص. : ۵/۲۱×۵/۱۴ س. م. شابک: ۶-۲۳-۷۲۰۲-۶۲۲-۹۷۸ وضعیت فهرست نویسی: فیپا. یادداشت: کتابنامه: ص. ۱۸۳ - ۱۹۲. موضوع: فقه جمعری. موضوع: *Islamic law, Ja'fari. موضوع: تجددگرایی (اسلام). موضوع: Islamic modernim. موضوع: تجدد. موضوع: *Modernity. رده بندی کنگره: ۱۸۱BP رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴. شماره کتابشناسی ملی: ۶۰۸۶۳۵۱

شبکه ارتباط با مخاطب

روابط عمومی (سفارش کتاب، پیشنهادات و انتقادات): محمد قرائتی ستوده ۰۲۵۳۲۹۰۶۴۰۵

دفتر مرکزی: قم. ۴۵ متری شهید صدوقی. کوچه ۵۶. پلاک ۷۴. تلفن: ۰۲۵۳۲۹۰۶۴۰۴

آدرس تارنما: www.smhi.ir. www.mabnarc.ir

پست الکترونیک: info@smhi.ir. info@mabnarc.ir



فهرست مطالب

۱۵	فصل اول: کلیات تحقیق
۱۵	۱،۱. مقدمه
۱۷	۱،۲. نزاع طرفین در مورد توسعه‌ی نوگرا
۱۸	۱،۳. دریافت‌های داخلی هدف اصلی تحقیق
۱۹	۱،۴. پرسش‌های اصلی تحقیق
۱۹	۱،۵. ضرورت انجام تحقیق:
۲۱	۱،۶. پیشینه‌ی تحقیق:
۲۳	۱،۷. فرضیه‌های تحقیق
۲۴	۱،۸. اهداف تحقیق
۲۴	۱،۹. روش تحقیق
۲۷	فصل دوم: ماهیت توسعه‌ی نوگرا
۲۷	۲،۱. روابط مختلف لفظ و معنا
۲۸	۲،۲. پیچیده‌گی‌های دلالت لفظ بر معنا
۲۹	۲،۳. عوامل پیچیده‌گی تفاهم
۳۰	۲،۳،۲. تکثر عرضی رشته‌ها در علوم انسانی جدید
۳۱	۲،۳،۳. اصطلاحات ترجمه شده
۳۲	۲،۳،۴. وجود هر سه عامل دروازه‌ی توسعه

۳۳	۲,۴. توسعه، مطالبه‌ای فراگیر
۳۴	۲,۵. اختلاف در معنای توسعه
۳۵	۲,۵,۱. معنای لغوی توسعه
۳۶	۲,۵,۲. معنای اصطلاحی توسعه
۳۹	۲,۶. اهمیت تاریخ به وجود آمدن اصطلاح توسعه
۴۰	۲,۷. غربی بودن توسعه
۴۱	۲,۸. اقتصادی بودن توسعه
۴۱	۲,۹. ورود جامعه‌شناسی به عرصه‌ی توسعه
۴۲	۲,۱۰. توسعه‌ی نوگرا
۴۳	۲,۱۰,۱. مهم‌ترین هدف توسعه‌ی نوگرا
۴۸	۲,۱۱. دریافت‌های داخلی
۴۹	۲,۱۱,۱. دوره‌ی اوّل روشن‌فکری در ایران
۵۷	۲,۱۱,۲. دوره‌ی دوّم روشن‌فکری در ایران
۶۲	۲,۱۱,۳. دوره‌ی سوّم روشن‌فکری در ایران
۶۵	۲,۱۲. نگاه دوگانه به نوگرایی
۶۶	۲,۱۲,۱. غربی شدن
۶۸	۲,۱۲,۲. غربی‌سازی

۷۵	فصل سوم: رابطه‌ی فقه و توسعه‌ی نوگرا
۷۵	۳,۱. دین و دنیای جدید
۷۶	۳,۲. رابطه‌ی فقه و علوم بشری
۷۸	۳,۲,۱. بررسی مسئله
۷۸	۳,۲,۲. ناسازگاری دین و دنیای جدید
۸۱	۳,۲,۳. ظهور روشن‌فکری دینی
۸۲	۳,۲,۴. سازگاری دین و دنیای جدید

۹۱. ۳,۳. فقه و علوم بشری در نگاه انفعالی
۹۳. ۳,۴. سازگاری فعال
۹۴. ۳,۴,۱. توان‌مندی اسلام در اداره‌ی جامعه‌ی بشری
۹۴. ۳,۴,۲. عدم مخالفت اسلام با پیش‌رفت
۹۵. ۳,۴,۳. تفکیک بین فساد و پیش‌رفت
۹۷. ۳,۵. اختلاف نظر دیدگاه فعال و انفعال
۹۹. ۳,۵,۱. ردّ کلیت ثابت بودن قوانین دینی و متغیّر بودن زمان
۱۰۰. ۳,۵,۲. ردّ تکامل جبری اجتماع
۱۰۲. ۳,۶. مکانیزم برون‌فقهی رابطه‌ی فعال
۱۰۲. ۳,۶,۱. نظر اقبال لاهوری
۱۰۳. ۳,۶,۲. استقبال شهید مطهری از این نظر
۱۰۳. ۳,۶,۳. ویژگی کاربردی مکانیزم برون‌فقهی
۱۰۵. ۳,۷. مکانیزم درون‌فقهی رابطه‌ی فعال
۱۰۵. ۳,۷,۱. توان‌مندی فقه جواهری و استفاده از روش‌های جدید
۱۰۶. ۳,۷,۲. حفظ روش فقه جواهری
۱۰۷. ۳,۷,۳. عدم کفایت اجتهاد مصطلح
۱۰۸. ۳,۸. ظرفیت‌های ذاتی فقه برای تعامل
۱۰۸. ۳,۸,۱. اختیارات حکومت اسلامی
۱۱۰. ۳,۸,۲. مصلحت نظام و جامعه‌ی اسلامی
۱۱۳. ۳,۸,۳. زمان و مکان و نقش آن در استنباط
۱۱۳. ۳,۸,۴. موضوع‌شناسی و جای‌گاه آن در استنباط
۱۱۵. ۳,۹. تفسیرهای مختلف مکانیزم مصلحت
۱۱۵. ۳,۹,۱. مصلحت و قیاس، استحسان و...
۱۱۵. ۳,۹,۲. عرفی شدن جبری
۱۱۶. ۳,۹,۳. انفعال فقه از مقتضیات

- ۱۱۷ پیش فرض‌های این تفسیر
- ۱۱۸ ۳،۱۰،۱. تفاوت مصلحت با قیاس، استحسان و...
- ۱۲۱ ۳،۱۰،۲. سابقه‌ی مصلحت در فقه شیعه
- ۱۲۶ ۳،۱۰،۳. مصلحت امام در چارچوب اصول اسلام است

فصل چهارم: بررسی فقهی توسعه‌ی نوگرا

- ۱۳۱ ۴،۱. علوم ارزش‌ها و علوم روش‌ها
- ۱۳۱ ۴،۲. تفاوت علوم روشی و علوم ارزشی
- ۱۳۲ ۴،۳. علم فقه از علوم روشی است
- ۱۳۳ ۴،۴. وظیفه‌ی فقه در مقابل توسعه‌ی نوگرا
- ۱۳۴ ۴،۵. اشکال به‌بی‌توجهی فقه، به‌ارزش‌گذاری
- ۱۳۴ ۴،۶. پاسخ اشکال
- ۱۳۵ ۴،۷. تبیین موضوع فقهی «توسعه‌ی نوگرا»
- ۱۳۵ ۴،۸. سرمایه‌داری
- ۱۳۶ ۴،۸،۱. تعریف سرمایه‌داری
- ۱۳۶ ۴،۸،۲. سودجویی در سرمایه‌داری
- ۱۳۸ ۴،۸،۳. سود ربوی
- ۱۴۰ ۴،۸،۴. آزادی شرعی ربا در نظام سرمایه‌داری
- ۱۴۱ ۴،۹. سود ربوی در فقه
- ۱۴۱ ۴،۹،۱. حرمت تکلیفی ربا
- ۱۴۲ ۴،۹،۲. حرمت وضعی ربا
- ۱۴۳ ۴،۹،۳. حکم رباخواری در فقه
- ۱۴۴ ۴،۹،۹. چیستی ربا؟
- ۱۴۵ ۴،۱۰. روش عقلانی
- ۱۴۶ ۴،۱۰،۱. عقلانیت در سرمایه‌داری

- ۴،۱۰،۲. عقلانیت ارزشی و عقلانیت روشی ۱۴۶
- ۴،۱۰،۳. تفاوت این دو عقلانیت ۱۴۷
- ۴،۱۱. تبعات رفتاری عقلانیت ابزاری ۱۴۸
- ۴،۱۱،۱. عدم پای بندی به اخلاق ۱۴۹
- ۴،۱۱،۲. اولویت منافع شخصی ۱۵۳
- ۴،۱۱،۳. مصرف گرایی ۱۵۷
- ۴،۱۲. چرا فقه با دست آوردهای دنیای جدید برخوردی دوگانه دارد؟ ۱۶۹
- ۴،۱۲،۱. پاسخ این پرسش ۱۶۹
- ۴،۱۲،۲. تأثیر علوم بشری بر استنباط احکام ۱۷۱

فصل پنجم: جمع بندی و نتیجه گیری

- ۵،۱. آن چه گذشت ۱۷۷
- ۵،۱،۱. اصطلاح توسعه زاینده‌ی جهان دوقطبی ۱۷۷
- ۵،۱،۲. اقتصاد، عمده تفاوت جوامع پیش رفته و عقب مانده ۱۷۷
- ۵،۱،۳. شاخص‌های کمی علم اقتصاد، برای توسعه ۱۷۷
- ۵،۱،۴. ورود جامعه شناسی به حوزه‌ی توسعه و تبعات آن ۱۷۸
- ۵،۱،۵. مکتب نوگرایی و روشن فکران ایران ۱۷۸
- ۵،۱،۶. ادوار سه گانه‌ی روشن فکری در ایران ۱۷۹
- ۵،۱،۷. روشن فکران دینی و تعامل انفعالی ۱۷۹
- ۵،۱،۸. تفکر تعامل فعال ۱۸۰
- ۵،۲. جمع بندی ۱۸۰
- ۵،۳. نتیجه گیری ۱۸۱

- فهرست منابع ۱۸۳
- منابع فارسی ۱۸۳

سپاس مرخدایی را سزااست که ما را هستی بخشید، و برای درک لذات بی‌نهایت آن، معرفت و دانش را توشه‌ی راهمان کرد، و سپاس از کسانی که در این مسیر ما را یار و یاور بودند، والدین گرامی، همسر و فرزندانم، خصوصاً اساتید معززی که از شمع وجودشان، بهره‌ها بردم و از سرچشمه‌ی زلالشان، جان تشنه‌ام را سیراب نمودم. علی‌الخصّ اساتید معظم راهنما، جناب آقای دکتر کرمی و مشاور، جناب آقای دکتر سعیدی که این حقیر را در طول تحصیل و خلق این اثر یاری فرمودند. از خداوند متعال توفیق ادامه‌ی راه را، می‌طلبم.

فصل اوّل

کلیّات تحقیق

فصل اول: کلیات تحقیق

۱.۱. مقدمه

در حال حاضر، فقه و توسعه دو مقوله‌ی اساسی برای جامعه‌ی ما، محسوب می‌شوند، و حساسیت هر کدام نیز از جهتی است که مورد توجه واقع می‌شوند. اما فقه، از این جهت اهمیت دارد که اکثریت قریب به اتفاق کشور ما را مسلمانان تشکیل می‌دهند، و معلوم است که این جمعیت مسلمان با تعالیم دینی خود زیست می‌کنند. البته علوم اسلامی منحصر در فقه نیست ولی با دقت در تفاوت‌های بین علوم برآمده از فرهنگ دینی اسلام، و کاربردهای مختلف هریک، در می‌یابیم که فقه در بین سایر دانش‌های به وجود آمده توسط مسلمانان بلحاظ ماهیت حقوقی اعمی که دارد ارتباط تنگاتنگی با زندگی ملل مسلمان پیدا کرده است، به نحوی که در زندگی یک مسلمان، حرکت و سکونی را در تمامی ابعاد، نمی‌توان یافت که در قبال آن حکمی از احکام پنجگانه‌ی^۱ فقهی وجود نداشته باشد، این فراگیری باعث می‌شود که فقه در کلیه‌ی امور زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان تأثیر گذاشته، و در بروز هرگونه تحول مثبت و منفی در جامعه‌ی اسلامی، در کانون اصلی توجهات واقع شود.^۲ از طرف دیگر

۱. منظور، عمومیتی است که فقه از حقوق مصطلح دارد، چرا که حقوق مصطلح معمولاً به روابط اجتماعی افراد و مفاهیم برآمده از آن توجه دارد ولی فقه علاوه بر این روابط به رابطه فرد با خالق و حتی طبیعت نیز می‌پردازد، بلکه مفاهیم فقهی بلحاظ ماهوی که مبتنی بر جهان بینی خاصی است، بحث خود را از ارتباط بین خالق و مخلوق شروع و سپس آن را به روابط دیگر بسط می‌دهد.

۲. واجب، مستحب، مباح، مکروه، حرام.

۳. متأسفانه بنا به دلایلی که در این تحقیق روشن خواهد شد به این موضوع توجه منصفانه‌ای نمی‌شود، چرا که بعضی‌ها در ارزیابی حضور اجتماعی دین، ثمام معضلات اجتماعی، سیاسی،

توسعه، صرف نظر از دیدگاه‌های مختلفی که در مورد آن وجود دارد و یا می‌تواند وجود داشته باشد، یک پدیده‌ی اجتماعی است، و طبیعتاً با گستره‌ی مذکور فقه، نمی‌تواند

خارج از محدوده‌ی آن اتفاق بیافتد، به تعبیری دیگر فقه با ویژگی‌هایی که دارد نمی‌تواند نسبت به این مسئله ساکت باشد، و یا بی‌تفاوت از کنار آن عبور کند. این مسئله خصوصاً در این زمان بیش از پیش، مورد توجه است، چرا که نظام حاکم بر جامعه‌ی ایران، نظامی دینی است و به صورت طبیعی قوانین و مقررات آن نیز برگرفته از فقه می‌باشد. خلاصه این‌که در جامعه‌ای مانند جامعه‌ی ایران فقه و توسعه به موازات هم حضور دارند. ولی آیا این حضور توأمان، حضوری مسالمت‌آمیز و سازگار است؟ یا بالعکس حضوری متعارض بوده به نحوی که هریک به نفعی دیگری می‌پردازد؟ پاسخ مثبت یا منفی به این دو پرسش چند فرضیه را قابل طرح می‌کند:

اول: توسعه اساساً از ضرورت‌های جامعه‌ی ما محسوب نمی‌شود، به این معنی که ما به الزامات فرهنگی و دینی خود پای بند باشیم و از توسعه چشم پوشی کنیم.

دوم: برخلاف فرض نخست، توسعه برای ما از اهمیت حیاتی برخوردار است و باید به هر قیمتی آن را به چنگ آوریم، ولو این‌که مجبور شویم ارزش‌های دینی، ملی و تاریخی خود را فدا کنیم.

سوم: برخلاف دو فرض قبلی، ضمن تأکید بر حفظ ارزش‌های خود، توسعه را نیز یکی از ضرورت‌های حتمی جامعه بدانیم.

فرهنگی و خصوصاً اقتصادی را به دینی بودن جامعه ربط می‌دهند و از طرفی دیگر همین افراد در شرایط مساوی یا بیهوده از کنار تحولات مثبت، عبور می‌کنند و یا این تحولات را به نفع خود مصادره می‌کنند، بالاخره متوجه نشدیم از نگاه این عده دین در این جامعه حضور دارد یا نه، اگر حضور دارد نیک و بد آن باید با هم دیده شود که چنین نمی‌شود.

چهارم: فرض اول و دوم را رد کرده و از خیر هر دو بگذریم

از بین این فرضیات چهارگانه فرض چهارم نه معقول است و نه طرف‌داری دارد. چرا که گذشتن از داشته‌ها، بدون کسب منفعت و به دست آوردن چیزی، با عقل معیشتی انسان سازگار نیست. فرض اول نیز گرچه خود را معقول می‌نماید، چرا که اگر چیزی را به دست نمی‌آورد، حد اقل چیزی را نیز از کف نمی‌دهد، ولی این فرض یا طرف‌دار قابل توجهی ندارد، و یا اگر هم داشته باشد، گرچه ماهیتش با فرض دوم متفاوت است، ولی عملاً با آن تفاوتی ندارند، چرا که معتقدین به این فرض، نظرشان مبتنی بر غیر اجتماعی بودن دین، بوده و این یکی از لوازم سکولاریسم، بوده که معتقد به فرضیه‌ی دوم است. بنا بر این آن چه از این فرضیات باقی می‌ماند فرضیه‌ی دوم که بر دست‌یابی به توسعه در قبال دست کشیدن از ارزش‌ها، تأکید می‌ورزد، و فرضیه‌ی سوم که به حفظ ارزش‌ها و در عین حال دست‌یابی به توسعه، تأکید دارد.

۱،۲. نزاع طرفین در مورد توسعه‌ی نوگرا

همان‌گونه که از فرضیات مشخص شد، هر دو طرف منازعه، قایل به ضرورت توسعه، هستند. منتها تفاوتی که بین این دو جریان وجود دارد و مسیر آن‌ها را از هم جدا می‌کند، چگونگی دست‌یابی به توسعه، است. طرف‌داران فرضیه‌ی حفظ ارزش‌ها در رسیدن به توسعه، نگاهشان به مکاتب توسعه، به عنوان یک بسته‌ی غیر قابل تفکیک، نیست. بلکه معتقدند، باید محصولات این مکاتب را، بررسی کرده و بخش‌هایی از الزامات توسعه‌ای که با فرهنگ و ارزش‌های بومی ما هم‌خوانی دارد را، پذیرفته و بخش‌هایی که با آن منافات دارد، را طرد کرد. ولی طرف‌داران گذر از ارزش‌های بومی، نگاهشان به مکاتب توسعه، به عنوان یک بسته‌ی غیر قابل تفکیک است، ایشان معتقدند آن چه موجب رشد و ترقی کشورهای پیش‌رفته شده است مجموعه‌ای از کنش‌های مثبتی است که برای رشد و پیش‌رفت جامعه‌ی ما ضرورت دارد. این‌گونه نگرش نیز،

به خاطر انتخاب مکتبی خاص از مکاتب توسعه‌ای موجود است، مکتبی که خود را به عنوان مجموعه‌ای غیر قابل تفکیک معرفی می‌کند، و به «توسعه‌ی نوگرا» یا «مدرنیسم» معروف است. این مکتب در طول سالیان متمادی در غرب نشو و نما یافته، و بسیاری از کشورهای شرقی نیز برای رسیدن به توسعه از این مکتب تبعیت کرده، یا می‌کنند. ولی در عین حال منتقدان جدی فراوانی نیز دارد که تلاش کرده‌اند قوت و ضعف آن را بررسی نمایند. دانش‌مندان مختلفی تا به حال در بخش‌های مختلف دانشی از قبیل؛ فلسفه، جامعه‌شناسی، سیاست و اقتصاد، به نقد و بررسی این مکتب پرداخته‌اند. ولی تا به حال تحقیقاتی، صرفاً فقهی در رابطه با آن صورت نگرفته است. لذا هدف این تحقیق بررسی رابطه‌ی توسعه‌ی نوگرا و فقه، و بررسی این مکتب از منظر فقه، است. ولی باید توجه داشت بررسی تمام جوانب نوگرایی از منظر فقهی نیاز به بسط بحث فراوان، دارد و در یک تحقیق مختصر و تخصصی نمی‌گنجد بنابراین مسئله‌ی «نظام سرمایه‌داری»، و بعضی لوازم آن که یکی عناصر اصلی توسعه‌ی نوگرا، محسوب می‌شود، در این تحقیق مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱,۳. دریافت‌های داخلی هدف اصلی تحقیق

این تحقیق به مکتب نوگرایی، صرفاً از نگاه متفکرین غربی نمی‌پردازد، بلکه برداشت‌های جریان تجدّد طلب و روشن فکر بومی از این مدل را، مورد توجه خواهد داشت، چرا که اولاً؛ نظر نگارنده بر این است که برداشت داخلی از این مدل برداشتی مقلدانه و بدون تحقیق است، این تقلید تا حدی چشم و گوش بسته است که نقدهای بسیار وارده توسط متفکرین غربی بر این مدل از نگاه تجدّد طلبان داخلی مغفول مانده است، ثانیاً اگر بنا باشد تحقیقی برای رشد و توسعه‌ی کشور از نگاه فقهی نگاشته شود، علاوه بر این که اهمّ مسائل آن داخلی است جامعه‌ی هدف و مخاطب آن نیز داخلی خواهد بود، پس بهتر است همان سائلی که در داخل کشور مطرح است و طبعاً مبتلا به جامعه‌ی هدف است،

مورد بررسی قرار گیرد، تا مسائل ذهنی، غیرکاربردی و غیر مبتلابه. بنابراین اگر در لابلاي بحث مطلبی از متفکران غربی مطرح می‌شود برای تبیین بهتر موضوع است نه پرداختن به این دیدگاه‌ها.

۱.۴. پرسش‌های اصلی تحقیق

بنا بر آن چه بیان شد، سؤال‌های اصلی این تحقیق به شرح ذیل خواهد بود:

- ۱- توسعه‌ی نوگرا چیست و لوازم آن کدام است؟
- ۲- رابطه‌ی فقه با توسعه‌ی نوگرا چه نوع رابطه‌ای است، رابطه‌ای انفعالی یا فعال؟
- ۳- سرمایه‌داری از نگاه فقه چه حکمی دارد، آیا کاملاً مردود است یا بعضی جوانب آن مقبول فقه واقع می‌شود؟
- ۴- آیا همان‌گونه که فقه در توسعه تأثیرگذار است و بعضی گزاره‌های آن را رد می‌کند، توسعه نیز می‌تواند در مواضع فقه تأثیرگذار باشد.
- ۵- آیا از نظر فقه، توسعه همان‌گونه که مکتب نوگرایی مدعی است با گذشتن از اصول و ارزش‌ها، ممکن می‌شود یا هم‌پای حفظ آن امکان توسعه و پیشرفت وجود دارد؟

۱.۵. ضرورت انجام تحقیق:

از بین مکاتب موجود توسعه، مکتب نوگرایی و سوسیالیزم بیش از همه، مورد توجه تجدّد طلبان داخلی واقع شده است، و بعد از فروپاشی نظام سیاسی سوسیالیزم نیز یگانه تاز میدان، مکتب نوگرایی شده است، در کشور ما الگوی سوسیالیزم گرچه به لحاظ تئوریک طرف‌دارانی داشته است ولی از زمان قاجار و با اعزام اولین گروه دانشجویان و سفرهای ناصرالدین شاه به غرب آن چه به

صورت عملی در حوزه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی و اجتماعی کشور ما حضور فعال داشته است تفکر گرایش به غرب بوده است، این تفکر در کشور ما تا حدی رشد داشته است که به عنوان یک مجموعه‌ی سازماندهی شده در مقابل تفکر بومی عرض اندام نموده است. تاجایی که از حدود یک و نیم قرن گذشته حضور فعالی را از هر دو طرف در جامعه‌ی ایران می بینیم، حضوری که توأم با کشمکش‌های فراوان بوده و علاوه بر ردّ و اثبات‌هایی که از طرفین بر علیه هم صورت گرفته، عملاً نیز قدرت سیاسی ایران، بین این دو طیف ردّ و بدل شده است. نه تنها در یک و نیم قرن گذشته، صف بندی‌های کلان اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی کشور با این دو گروه رقم خورده، و از این جهت تاریخ معاصر ایران مملو از خاطرات تلخ و شیرین است، بلکه دو سر تضارب فکری جامعه‌ی ما در حال حاضر نیز بر این آراء متعارض استوار است. بلکه، چالش‌های آینده‌ی این جامعه نیز در بستر مشاجرات فکری و سیاسی این دو طرف منازعه، خواهد بود. پس توجه به این مسئله‌ی حیاتی جامعه، یکی از ضروری ترین وظایف است که غفلت از آن می تواند خسارات عیدیه و غیر قابل جبرانی را ایجاد نماید.

علاوه بر این، نکته‌ای که نباید مغفول بماند این است که، تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی الگوهای موجود در دنیا به دو بخش تقسیم می شد: «جوامع توسعه یافته‌ی اخلاق گریز» و «جوامع عقب مانده‌ی اخلاق گرا»، عوامل متعددی نیز در دامن زدن به این گونه نگرش‌ها مؤثر بودند که یکی از مهم ترین آن‌ها عدم وجود نظام سیاسی اخلاق گرا در بین نظام‌های موجود دنیا بود، بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، این جای خالی پر شده و الگوی سوّمی در معرض افکار عمومی قرار گرفت و آن الگوی: «جامعه‌ی توسعه یافته‌ی اخلاق گرا» بود، با شکل گیری این نظام تابوی جمع بین اخلاق و توسعه از بین رفت، ولی آن چه باقی مانده است این است که مبانی تئوریک این نظام سیاسی برای دستیابی به توسعه چیست؟ و رابطه‌ی این مبانی با مبانی دو الگوی دیگر،

چه رابطه‌ای است؟ و با توجه به این که این نظام، نظامی ارزش محور است و زیربنایی ترین عنصر اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی اش را فقه تشکیل می‌دهد، پرداختن به رابطه‌ی فقه و توسعه و هم چنین رابطه‌ی آن با الگوهای موجود و فعال از ضرورت‌های حتمی و غیر قابل انکار است.

۱.۶. پیشینه‌ی تحقیق:

گرچه تا به حال به موضوع گرایش‌های توسعه‌ای و رابطه‌ی آن با فقه پرداخته نشده است ولی با این حال این تحقیق کاملاً بی‌سابقه نیست بلکه حدّ اقلّ به لحاظ عنوانی مورد توجه بعضی از صاحب نظران بوده است، با عنوان «فقه و توسعه» در سالیان گذشته آثاری منتشر و کنفرانس‌هایی برگزار شده است. از آن جمله:

الف: کنفرانس بین المللی «فقه تمدن و توسعه» که با میزبانی کشور عمان برگزار شده است محورهای این کنفرانس، «فقه محیط زیست در اسلام»، «فقه حرفه و شغل در اسلام»، «فقه بازار در اسلام»، «فقه هستی و پدیده‌ها»، «فقه انسان» و «فقه آبادانی» بوده است. این کنفرانس که عنوان «علوم فقهی و توسعه» دارد از سال ۲۰۰۲ میلادی هرساله در کشور عمان برگزار می‌شود. هفتمین دوره‌ی این کنفرانس در سال ۲۰۰۸ با عنوان «قانون‌گذاری و تجدید در فقه اسلامی معاصر» و هشتمین دوره آن در سال ۲۰۰۹ با عنوان «فقه اسلامی و آینده» برگزار شده است. (خبرگزاری تقریب، ۱۳۸۹)

ب: مقاله‌ای با عنوان «اجتهاد، توسعه، مسایل زنان» در دو قسمت توسط خانم عزّت‌السادات میرخانی در فصلنامه‌ی ندای صادق، شماره‌های ۲۶، ۲۷ و ۲۸ و همچنین پایگاه اطلاع رسانی حوزه، منتشر شده است.

ج: مقاله‌ی «تحلیل میزان سازگاری پارادایم توسعه‌ی نئوکلاسیک با آموزه‌های اسلام» نوشته‌ی آقایان دکتر محمد واعظ برزانی، محمد حسن مشرف جوادی و

خانم اعظم کوهی اصفهانی، که در فصل نامه‌ی علمی پژوهشی، پژوهش‌های رشد و توسعه‌ی اقتصادی، سال دوم، شماره‌ی ششم، بهار ۱۳۹۱، به چاپ رسیده است، در این پژوهش گرچه مستقیماً مباحث فقهی مطرح نشده است، ولی نتیجه‌ی حاصله از آن، این بوده است که بین آموزه‌های اسلام و توسعه‌ی نوگرا در بعضی جهات هم‌سویی وجود دارد ولی در بعضی جهات، هم‌سویی وجود ندارد. طبیعی است، فقه نیز یکی از اساسی‌ترین وظایفش نشر آموزه‌های اسلام است، بنابراین لازمه‌ی این نتیجه این است که فقه نیز با بعضی از راهبردهای توسعه‌ی نئوکلاسیک موافق و با بعضی دیگر مخالف است.

د: کتاب «اسلام و مقتضیات زمان» اثر استاد شهید مرتضی مطهری نیز از جمله‌ی آثاری است که به این مسئله پرداخته است، این کتاب، در دو جلد تألیف شده و هر دو جلد آن گردآوری مجموعه سخن‌رانی‌های استاد شهید مطهری است، جلد اول آن سخن‌رانی در جمع عمومی و در مسجد اتفاق تهران بوده و جلد دوم سخن‌رانی‌های ایشان در جمع انجمن اسلامی پزشکان ایراد شده است. هدف اصلی سخن‌رانی‌ها در مورد تبیین چگونگی تأثیر زمان در استنباط احکام اسلام است و در مواردی نیز به مسئله‌ی اجتهاد و عقل در استنباط و نسبیّت یا عدم نسبیّت اجتهاد نیز، پرداخته شده است. در هر حال هدف اصلی سخن‌رانی‌ها بیان سازگاری و عدم سازگاری مبانی دینی اسلام با جهان جدید و دست‌آوردهای آن است که در مواردی این سازگاری را پذیرفته و در مواردی هم به مباینّت آن رأی داده است.

ه: کتاب «نظری به نظام اقتصادی اسلام» از آثار استاد شهید مطهری که از آثار قلمی ایشان است، در این کتاب شهید مطهری به تعریف نظام اقتصادی اسلام پرداخته و دو مکتب اقتصادی سوسیالیسم و کاپیتالیسم را به نقد کشیده است. و ضمن بررسی مبانی هر دو مکتب ذکر شده دیدگاه اسلام را نیز بیان نموده و موارد اشتراکات و تفاوت نظریه‌ی اسلام با این مکاتب را نیز تبیین نموده است.

و: کتاب «ربا، بانک، بیمه» از دیگر آثار استاد شهید مطهری، که تلفیقی از یادداشت‌های ایشان و سخن‌رانی‌های ایراد شده در انجمن اسلامی پزشکان است، مستقیماً به یکی از لوازم اقتصاد سرمایه‌داری، یعنی «ربا» و دست‌آوردهای سرمایه‌داری همانند؛ بانک و بیمه، پرداخته است. در این کتاب ضمن تبیین موضوع و اقسام ربا، به بیان حکم آن از نظر اسلام و تطبیق آن با معاملات بانکی و دیگر امور معاملی مدرن مانند اوراق بهادار پرداخته و در نهایت ربا را از نظر اسلام حرام دانسته و نظریات مختلف جریان روشن‌فکری جهان اسلام را در این باب بررسی کرده است.

۱.۷. فرضیه‌های تحقیق

با توجه به مطالب پیش‌گفته، فرضیه‌های این تحقیق به شرح زیر خواهد بود:

۱- رابطه‌ی فقه با توسعه‌ی نوگرا رابطه‌ای فعال بوده و فقه می‌تواند براساس ارزش‌های پذیرفته شده‌اش بخش‌های سازگار با مبانی خود را پذیرفته و بخش‌های ناسازگار را رد نماید.

۲- توسعه‌ی نوگرا، از نظر فقه نه کاملاً مردود است و نه کاملاً مقبول، بلکه فروع عملی که از توسعه‌ی نوگرا، نشأت می‌گیرند بسته به ارزش‌های پذیرفته شده‌ی فقه قابل پذیرش و یا رد می‌باشند.

۳- «توسعه‌ی نوگرا» نیز در بعضی مسایل، موضوعات جدیدی برای فقه به وجود می‌آورد و در بعضی موارد، باعث تغییر موضوعات و به تبع آن احکام قبلی فقه می‌شود.

۴- از نظر فقه شیعه نه تنها توسعه نیازی به عبور از ارزش‌های دینی و اخلاقی ندارد بلکه درسایه‌ی این ارزش‌ها است که توسعه‌ی حقیقی اتفاق می‌افتد.

۱،۸. اهداف تحقیق

از مهم‌ترین هدف این تحقیق تبیین توانمندی‌های موجود در فقه شیعه در هدایت و رهبری جوامع انسانی و حضور مستمر توأم با پیشرو بودن آن در عصر حاضر و اعصار آینده است. همچنین به یک معنی آسیب‌شناسی علل مغلوبه شدن این فقه در بعضی اعصار و ضرورت‌هایی که باید مورد توجه صاحب نظران این حوزه‌ی دانشی و دینی واقع شود.

۱،۹. روش تحقیق

روش تحقیق این نوشتار، روش کتابخانه‌ای است. به این صورت که ابتداء منابع مختلف از قبیل؛ کتب، مقالات، و منابع الکترونیک، از علوم مختلفی که با موضوع تحقیق، رابطه داشته‌اند، مانند؛ علوم اقتصادی، جامعه‌شناسی، فلسفه و فقه، مورد مطالعه قرار گرفته و پس از فیش‌برداری، بین داده‌های اطلاعاتی مقایسه‌ی لازم انجام، و در نهایت پس از استخراج تعاریف «توسعه‌ی نوگرا» و عناصر آن، و تبیین دیدگاه‌های مختلف در مورد رابطه‌ی فقه و توسعه‌ی نوگرا، موضوعات مسایل فقهی مشخص و پس از آن با استفاده از نظرات فقهاء و اندیشه‌مندان تراز اول فقهی، موضع فقه در مورد موضوع تعیین شده مشخص گردیده است.

فصل دوّم

ماهیت توسعه‌ی نوگرا

فصل دوم: ماهیت توسعه‌ی نوگرا

قبل از ورود به بحث از «توسعه»، ذکر مطالبی به عنوان مقدمه که در تبیین و تفهیم بحث مفید است، ضرورت دارد.

۲.۱. روابط مختلف لفظ و معنا

رابطه‌ی لفظ و معنا یک رابطه‌ی قراردادی است، یعنی اگر گوینده لفظی را به کار می‌برد و معنایی را از آن اراده می‌کند و همان معنا در ذهن شنونده ایجاد می‌شود به صورتی که شنونده مقصود و منظور گوینده را می‌فهمد، این تفاهم به واسطه‌ی قراردادیِ نانوشته‌ای است که در یک زبان وجود دارد، حال ویژگی این قرارداد چگونه است، آیا به واسطه‌ی وضع، این مفاهمه ایجاد شده است؟ یا به واسطه‌ی کثرت استعمال؟ هریک طرف‌داران و شواهدی دارد، ولی مورد اتفاق است که در یک زبان خاص مانند زبان فارسی یا عربی و یا فرانسوی، عموم جامعه، برای انتقال مفاهیم ذهنی به یکدیگر در مورد الفاظی تفاهم می‌کنند به صورتی که اهل آن زبان هرگاه آن لفظ را به کار می‌برند همان معنای مورد تفاهم را می‌فهمند، این نوع استعمال لفظ برای تفهیم معنا «معنای لغوی» نامیده می‌شود. نوع دیگری از تفاهم وجود دارد که بین عده‌ای از یک جامعه و یا جوامع مختلف که در یک خصوصیتی خاص با هم مرتبط هستند، برقرار می‌شود، مانند؛ فیلسوفان، شیمی‌دانان، ریاضی‌دانان، حقوق‌دانان، فیزیک‌دانان، جامعه‌شناسان و... این افراد به علت تخصصی بودن زبانشان ناچارند الفاظی را برای بیان مقصود خود قرار داده و با هم در مورد دلالت آن لفظ بر معنای مقصود خاص تفاهم کنند، به صورتی که هرگاه این لفظ در آن علم به کار می‌رود، این گروه خاص از آن معنای مورد تفاهم بین گروهی خود

را می‌فهمند، نه معنای عمومی آن‌را، این نوع استعمال لفظ برای تفهیم معنا «معنای اصطلاحی» نامیده می‌شود.

۲،۲. پیچیده‌گی‌های دلالت لفظ بر معنا

تقسیم دلالت لفظ بر معنا به دو حوزه‌ی عمومی و تخصصی، شاید این استنباط را ایجاد کند که هر کس با زبان عمومی ملتی آشنا باشد و یا زبان تخصصی علمی از علوم را بیاموزد، طبیعتاً با به‌کار بردن واژه‌های مربوط به آن زبان توشط گوینده، به مقصود او آگاهی می‌یابد، و تفاهم لازم بین گوینده و مخاطب ایجاد می‌شود، ولی این استنباط عجولانه‌ای است، چرا که گرچه آگاهی از زبان عمومی یک جامعه و یا علمی از علوم، در توانمندسازی افراد برای انتقال مفاهیم ذهنی به یکدیگر بسیار مؤثر است، ولی نباید از ظرافت ارتباط آدمیان غافل شد.

لغت و کشف آن توسط بشر [در صورتی که قایل به این کشف باشیم] در عین مفید و راه‌گشا بودن، به موازات دیگر کشفیات بشر دارای تبعاتی نیز بوده است، به نحوی که تمام تلاش بشر در راستای علوم انسانی را باید برای رفع این نواقص ارزیابی نمود، به عنوان مثال؛ صنایع ادبی، شعر و خطابه، علوم منطق و فلسفه و بسیاری علوم دیگر، همه و همه برای این به‌وجود آمده‌اند تا بتوانند انتقال صحیح مفاهیم را در بین آدمیان تسهیل نموده و از این راه تفاهم لازم را بین افراد بشر به‌وجود آورند، ولی همه‌ی این دست آورده‌ها نیز علیرغم فوایدی که داشته‌اند ضربه‌هایی را نیز به حوزه‌ی مفاهمه وارد کرده‌اند، این موضوع از آنچنان اهمیتی برخوردار است که به جرأت می‌توان مدعی شد که درصد قریب به اتفاق اختلافات جامعه‌ی بشری با یکدیگر به نقص موجود در ارسال پیام توسط زبان، صنایع و علوم مورد اتفاق، برمی‌گردد. بنابراین نظریه‌ای که تصور می‌کند به صرف توافق و تفاهم ایجاد شده در یک زبان یا یک علم می‌توان این معضل را به سامان رساند سخت در اشتباه است، تجربه‌ی تاریخ بشری نیز بر این اشتباه مهر تأیید می‌زند.

۲,۳. عوامل پیچیده‌گی تفاهم

عوامل متعددی در پیچیده‌گی تفاهم بین آدمیان وجود دارد؛ از قبیل محدودیت‌های ساختاری انسان‌ها در حوزه‌ی فردی و مشکل بودن انتقال تجربه‌هایی که برای فردی محقق شده است برای کسی که تجربه‌ای مشابه ندارد. همچنین در حوزه‌ی اجتماعی وجود فرهنگ‌های متعددی که گروهی از انسان‌ها را در خود، جای داده، که گرچه مفاهمی درون فرهنگی را افزایش می‌دهد ولی به موازات آن مفاهمی برون فرهنگی را با مشکلات عدیده‌ای مواجه می‌کند، و... که پرداختن به همه‌ی این مسایل ما را از هدف اصلی دور می‌کند. ولی ذکر چند عامل لفظی که با مقصود ما ارتباط مستقیم دارد، خالی از فایده نیست.

۲,۳,۱. تکرر کاربرد لفظ در علوم جدید

از مهم‌ترین تفاوت‌های علمی که در حوزه‌ی علوم انسانی به علوم جدید معروف شده‌اند، با علوم قدیم این است که در علوم قدیم قبل از پرداختن به بحث اصلی، فصل یا فصولی را به مباحث الفاظ اختصاص می‌دادند و در آن فصول، بحث‌های لفظی از قبیل: «وضع» و «استعمال»، و معانی «لغوی و اصطلاحی»، «حقیقت و مجاز»، «منقول» و «مرتجل» و مباحثی از این قبیل را بررسی می‌کردند، توجه به این موضوع در این علوم برای مقصودی ارجمند بود و آن این که نویسنده، قبل از ورود به بحث اصلی ضمن آگاهی از اقسام و کاربردهای مختلف «لفظ»، متدولوژی خود را نیز تعیین و در همان ابتداء اعلام می‌کند. لذا قبل از ورود به بحث اصلی، نویسنده و خواننده‌ی مطلب در مورد کاربرد الفاظ، به یک تفاهمی می‌رسند، حد اقل فایده‌ای که این روش در پی دارد این است که مخاطب علم، در مورد اصطلاحات آن علم دچار سردرگمی و تشویش نمی‌شود. ولی این رویه در علوم جدید خصوصاً در «فلسفه‌ی جدید» که مادر تمام علوم بعد از خود بود، نه تنها مورد توجه قرار نگرفت، بلکه فیلسوفان

اروپایی بعد از قرن شانزدهم میلادی، بنابر طبع نوظواهی خود به دنبال مطالبی جدید بودند و لذا اولین و ابتدایی‌ترین راه‌حل این نو شدن این بود که گذشته نفی، شود، به همین علت هرچیزی که به نحوی از انحاء با گذشته ارتباط داشت با بدبینی مواجه و مورد انکار آنان قرار گرفت و در عمل نیز متروک شد، یکی از مهم‌ترین این موارد، همین مباحث لفظی و تبیین متدولوژی بحث بود. از ابتدایی‌ترین اثر این روی‌کرد، تکثر کاربرد لفظ، در یک علم بود، به صورتی که گاهی در یک علم خاص مانند فلسفه، مخاطب با اصطلاحات متفاوت و هم‌عرضی مواجه می‌شود. دریدو امر تصوّر می‌شد، این اختلاف صرفاً بین علوم قدیم و جدید باقی می‌ماند، ولی تجربه نشان داد پای‌بندی به اصطلاحات ابداعی، توسط آینده‌گان نیز رعایت نشد، به حدّی که گاهی در یک علم هر نویسندۀ ای به خود حق می‌داد اصطلاحی خاص به خود را داشته باشد، این روش به حدّی پیش‌رفت و دامنه‌ی اختلافات تا جایی بالا گرفت که فیلسوفی مانند «ویتگنشتاین»^۱ اساس مشکل تفاهم بین فیلسوفان را

مشکل زبانی دانست و تلاش خود را، به تبیین این موضوع اختصاص داد. (پاپکین^۲ و دیگران، ۱۳۷۷)

۲،۳،۲. تکثر عرضی رشته‌ها در علوم انسانی جدید

عامل دیگری که موجب تشابه لفظی و تفاوت مقصودی شده است تکثر عرضی رشته‌ها در علوم انسانی جدید است، تکثر علوم و نیاز به اصطلاحات جدید باعث شد هر یک از رشته‌ها واژه‌ای برای مقصود خود انتخاب و بر آن تفاهم کنند، در بسیاری موارد یک واژه در دو علم و یا بیش از آن در مقاصد مختلفی به کار گرفته شد و موجب پیچیدگی بیش از پیش مفاهیم گردید.

1. Wittgenstein

2. popkin

۲،۳،۳. اصطلاحات ترجمه شده

از دیگر عوامل پیچیده‌گی مفاهمه، اصطلاحات ترجمه شده است، معمولاً اصطلاحاتی که در زبانی خاص برای بیان مقصودی به کار رفته و سپس اهل زبان دیگری خواسته‌اند آن را، به زبان خودشان برگردانند، معادلی را برای آن در زبان مقصد یافته و به جای آن به کار برده‌اند، ولی این ترجمه‌ها به چند علت مشکلاتی دارند؛ اول؛ واژه‌ها در زبان‌های مختلف کاربرد یکسان ندارند، به این معنا که گاهی واژه‌ای در زبان اصل برای بیان مقاصد گوناگونی به کار می‌رود که واژه‌ی معادل آن در زبان ترجمه، با یکی از این مقاصد همسویی دارد، ولی در کاربردهای دیگر نه تنها با آن همسویی ندارد بلکه بعضی مواقع در مقاصد غیر همسو به کار گرفته می‌شود، به عنوان مثال؛ واژه‌ی «کالچر» که معادل آن را در زبان فارسی، «فرهنگ» دانسته‌اند، در زبان انگلیسی به معانی دیگری از قبیل؛ فضل و کمال و ادب، آموخته‌گی، تربیت، کشت، کاشت، بهبودی، آموزش، و... به کار می‌رود. (آریان‌پور، ۱۳۷۷: ۳۱۸) و معادل آن در فارسی یعنی «فرهنگ» به معانی؛ ادب، تربیت، دانش، علم، معرفت، مجموعه‌ای از آداب و رسوم، لغت‌نامه و کاریز آب، به کار می‌رود. (معین، ۱۳۸۵: ۲۵۳۸) همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این دو واژه، گرچه در مواردی هماهنگی دارند ولی در هر یک از زبان‌ها، در

معانی دیگری نیز به کار رفته‌اند و کاربرد تک معنایی ندارند، بلکه گاهی مواقع در یک زبان واژه‌ای، به تناسب در معانی مختلفی به کار می‌رود که در زبان ترجمه واژه‌ی معادل انتخابی، یا آن کاربردها را ندارد و یا اگر دارد تناسبش عیناً تناسب زبان اصلی نیست. ولذا ترجمه‌های موجود از اصطلاحات علمی دچار پیچیدگی معنایی می‌شود، دلیل دیگر این است که اصطلاحات علوم انسانی برخلاف علوم آزمایشگاهی می‌توانند از تفسیرهای مختلفی برخوردار باشد، این

تفسیرها به علت معانی است که یا صرفاً ذهنی هستند و از مصادیق بیرونی برخوردار نیستند، مانند؛ واژه‌ی «ایده‌آلیزم»^۱ و یا در صورت داشتن مصادیق، مصادیق آن بنابر ذوق و سلیقه‌ی هرکس و یا هر فرهنگی، متفاوت از مصادیقی است که در زبان و فرهنگ اصلی آن وجود دارد، مانند؛ واژه‌ی «فقه» که معادل زبان لاتین آن «ژوریس پرودنس»^۲ ذکر شده، علت این انتخاب آن است که در غرب اساساً مصادیقی به عنوان فقه وجود ندارد لذا از این واژه به عنوان معادل استفاده می‌شود در حالی که این واژه در زبان لاتین به معنای؛ علم قانون، فلسفه‌ی قانون، قانون دانی، حقوق دانی و شاخه‌ای خاص از علم حقوق است.

۲،۳،۴. وجود هر سه عامل در واژه‌ی توسعه

واژه‌ی «توسعه» هر سه عامل پیچیدگی ذکر شده را، داراست، زیرا اولاً؛ از واژه‌های خلق شده توسط علوم انسانی جدید است، ثانیاً؛ در علوم مختلفی از قبیل اقتصاد و جامعه‌شناسی، فرهنگ، سیاست و... کاربرد دارد، و در هر یک از این علوم، بنابر طبیعتشان، از آن معنای خاص خود را اراده می‌کنند، ضمن این که در پیشنهاد‌های عملیاتی توسعه که به مدل‌های توسعه‌ای معروفند، نیز با مدل‌های مختلف بلکه متفاوت مواجه هستیم، ثالثاً؛ توسعه، ترجمه‌ی اصطلاح «دی‌ول‌ایمنت»^۳ در زبان انگلیسی و «دیولپمن»^۴ در زبان فرانسه است. و «یکی از دشواری‌های ما فارسی‌زبانان در انتقال مفاهیم

نوین فرهنگ جهانی به زبان و فرهنگ فارسی، ترجمه‌های نارسا و چه بسا نادرست است. برای این دشواری دست‌کم سه علت را می‌توان برشمرد:

1. Idealism

2. jurisprudence

3. Development

4. Developpement

۱. مترجمان معمولاً بیشتر از کتاب‌های فرهنگ یک زبان خارجی به فارسی استفاده می‌کنند و از فرهنگ‌های بزرگ‌تر زبان‌های خارجی که معانی دقیق واژه‌ها را به همان زبان بیان کرده‌اند، کم‌تر بهره می‌گیرند.

۲. وقتی در برابر یک واژه در کتاب‌های فرهنگ، چندین معنی آمده باشد برخی مترجمان اغلب با آسان‌گیری، از همان معانی نخست، یکی را برمی‌گزینند و دیگر زحمت آن را به خود نمی‌دهند که دقت لازم را در گزینش معادل یا مفهوم درست به کار برند؛ مانند دقتی که یک استاد گوهری در نشان دادن نگینی بر روی یک قطعه جواهر به خرج می‌دهد.

۳. علت سوّم دنباله‌ی دو علت پیشین است و آن این است که وقتی واژه‌ای از این دست، معادلی در زبان فارسی پیدا کرد، دیگر مترجمان و کسانی که در هر شغل و حرفه‌ای که با آن واژه سرو کار دارند، به جهت آسان‌گیری، همان معادل را تقلید می‌کنند، بی‌آن‌که زحمت نقّادی و دقت را تحمّل کنند. بنابراین، واژه‌ی معادلی در زبان فارسی جا می‌افتد. بیشتر غلط‌های مشهور از این جمله‌اند. یکی از این واژه‌ها که در نوشتارهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی چند دهه‌ی اخیر کاربرد آن فزونی یافته، واژه‌ی «دیولپمن» در زبان فرانسه و «دی‌ول‌ایپمنت» در زبان انگلیسی است. این واژه در زبان فارسی در طی حدود چهل سال اخیر، نخست به «توسعه» برگردانده شد. برخی از مترجمان آن را به «رشد»، و گروه انگشت شماری به «رشد همه جانبه‌ی اجتماعی». اقتصادی» برگردانده‌اند، اما معادل جا افتاده‌ی واژه‌ی «دی‌ول‌ایپمنت» در زبان فارسی همین «توسعه» است... البته به نظر بنده این معادل بسیار نارساست. (اسدی: ۱۳۷۳: ۱۶)

۲,۴. توسعه، مطالبه‌ای فراگیر

البته با تمام این معایب در حال حاضر واژه‌ی توسعه به مفهوم اصطلاحی‌اش در بین لایه‌های جامعه نفوذ فوق العاده‌ای یافته و از این جهت ویژگی متمایزی

را داراست، آن‌چه این مفهوم اصطلاحی را، از سایر مفاهیم متمایز می‌سازد این است که یک بار مثبت اجتماعی را با خود همراه دارد، مفاهیمی از قبیل؛ «تجدد»، «سکولار»، «لیبرال»، و امثال آنها گرچه در بسیاری از موارد هم‌عرض بلکه هم‌معنای «توسعه» به کار می‌روند، ولی از بار مثبتی که «توسعه» دارد برخوردار نیستند، این نگاه مثبت عرفی به «توسعه» چنان عمقی پیدا کرده‌است که جوامع جهان سوّم عموماً خواستار دست‌یابی به آن هستند، و به‌عنوان یک محور مرکزی در تمام رقابت‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، عمل می‌کند. در رقابت‌های انتخاباتی و سیاسی جهان سوّم بین رقبای، نمی‌توان رقیبی را یافت که در برنامه‌های تبلیغاتی خود یکی از اصلی‌ترین محورهای خود را برنامه‌ی توسعه‌ای اعلام نکند، نظام‌های سیاسی نیز برنامه‌های پنج یا ده ساله‌ای را، با عنوان «توسعه»، طرّاحی و به‌اجرا درمی‌آورند، سیاستمداران، اندیشه‌مندان و متخصصین حوزه‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی و حتّاً شهروندان جهان سوّم، در توصیف جوامع خویش، ترجیح می‌دهند به‌جای استفاده از عباراتی مانند؛ «جوامع عقب مانده»، «جوامع در حال گذار»، «جامعه‌ی توسعه‌نیافته» و امثال آن از عبارت «جوامع در حال توسعه» استفاده کنند. این روند بدان علّت است که این مفهوم، توانسته‌است بین قاعده‌ی جوامع جهان سوّم جای خود را باز و به یک مطالبه‌ی عمومی تبدیل شود.

۲.۵. اختلاف در معنای توسعه

سؤال اساسی در معنای توسعه، این است که، آیا این مطالبه‌کنندگان عمومی، از اصطلاح «توسعه» همان معنا و مفهوم را می‌فهمند که متخصصین رشته‌های مختلف علوم سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی اراده می‌کنند؟ و یا اساساً آیا متخصصینی که این اصطلاح را به کار می‌برند در یک معنا با هم تفاهم دارند؟

واقعیت این است که نه تنها این اصطلاح معنای مشترکی بین متخصصین حوزه‌های مختلف و قاعده‌ی جامعه ندارد، بلکه در بین دانشمندان علوم مختلف نیز از یک معنای مشترک مورد قبول برخوردار نیست، فراتر از این حتّاً در بین صاحب نظران هریک از این علوم نیز معنای واحدی از آن اراده نمی‌شود. این اختلاف نظرها به حدّی است که مکتب‌های مختلف توسعه‌ای در جامعه‌شناسی و اقتصاد که بالذات با مبانی آن سر و کار دارند، به وجود آمده است. و هریک از مکاتب، مبانی، اصول و ارکان خاصی را، برای آن مطرح و به شرح و بسط و دفاع از آن برخاسته‌اند، علاوه براین طرف داران یک مکتب نیز، پس از پذیرفتن اصول و مبانی آن و فارغ شدن از تبیین مباحث نظری، وقتی به میدان عمل وارد شده‌اند، در ارائه‌ی مدل قابل اجرای مبتنی بر اصول مکتب پذیرفته شده‌ی خود، دچار اختلاف شده‌اند. این اختلاف‌های مبانی و اجرایی آن چنان عرضی عریضی را ایجاد کرده است که امروزه پرداختن به آن و بررسی و ردّ و اثبات نظریه‌های ارائه شده، به علمی خاصّ و میان رشته‌ای نیازمند است. لذا پرداختن به جزئیات آن از حوصله‌ی این نوشتار که در صدد بررسی یکی از مکاتب موجود «مکتب نوگرایی توسعه» از نگاه فقه است، خارج است. بنابراین به اختصار و برای مشخص شدن گرایش و اصول و مبانی «مکتب نوگرایی» و بررسی آن از دیدگاه فقه، مطالبی را ذکر می‌کنیم.

۲،۵،۱. معنای لغوی توسعه

توسعه از ریشه‌ی «وُسع» به معنای فراخ کردن و وسعت دادن و توسعه یافتن به معنای ترقّی کردن است. (معین، ۱۳۸۵: ۱۱۶۵) این واژه در اصل واژه‌ای عربی است که وارد زبان فارسی شده است، در معنای لغوی این واژه، هیچ‌گونه تغییر معنایی پس از ورود به زبان فارسی صورت نگرفته است. در زبان عربی این واژه، «مفهوم مخالف تنگی و مشکل داشتن، را می‌رساند، لذا وقتی در مکان و زمان به کار می‌رود به معنای فراخی، ظرفیت داشتن و طولانی بودن است،

«وَسِعَ الْمَكَانَ» یعنی مکان باز و فراخ شد، هم‌چنین «وَسِعَ الْوَقْتُ» یا «الزَّمان» یعنی زمان طولانی شد. ولی وقتی این واژه در مورد موجودات ذی‌شعور به‌کار می‌رود به معنای توان، قدرت و احاطه و بی‌نیازی است، مثل «وَاللَّهُ الْوَاسِعُ»، حقیقت این است که همه‌ی این معانی به یک معنا بر می‌گردد و آن فراخی و احاطه است که در مقابل ضیق، تنگی و تنگ‌دستی است، و به‌همین علت هم در فراخی مادی و هم در گشایش معنوی به‌کار می‌رود، گشایش در اموال و دارایی که موجب دست‌بازیِ شخص در زندگی می‌شود، از مصادیق آن است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰۳)

۲.۵.۲. معنای اصطلاحی توسعه

توسعه به مفهوم اصطلاحی آن، سابقه‌ی چندانی در زبان فارسی ندارد، بلکه معادل‌سازی از

اصطلاحات «دی‌ول‌ایپمنت» زبان انگلیسی و «دیولپمن» زبان فرانسوی بوجود آمده‌است، در غرب نیز این واژه، طبق گزارش‌های ارائه شده، به صورت فراگیر، بعد از جنگ جهانی دوم یعنی حدود شش الی هفت دهه پیش از این، رایج شده است. (رجب زاده، ۱۳۷۸، افروغ؛ ۱۳۷۹، علمداری، ۱۳۸۵، ملکات^۱ و دیگران، ۱۳۸۸)

بیشتر صاحب نظران عقیده دارند؛ توسعه‌یافتگی و عقب‌ماندگی دو امر نسبی بوده و هیچ‌یک بدون دیگری قابل تصوّر نیستند، «عقب‌مانده‌گی به طور خلاصه بیانگر وضعیت زیستی یک جامعه نسبت به رشد و پیش‌رفت جوامع دیگر در همین زمینه است که بدون در نظر گرفتن این مقایسه معنایی نمی‌یابد». (علمداری، ۱۳۸۵: ۲۹) به‌همین علت است که مفهوم توسعه زمانی مطرح شد که جهان از نظر اقتصادی به دو قطب متفاوت تقسیم شد، قطبی

که انباشت ثروت و سرمایه، کشفیات مختلف، اختراعات تکنولوژیکی و صنعتی شدن و یا هر عامل دیگری آن را از قطبی که فاقد این امکانات و دست آوردها بود، متمایز ساخت.

«در اواخر قرن هجدهم تا نیمه‌ی قرن نوزدهم میلادی، در اروپای غربی، و نخست در هلند و انگلستان، بشر به پیش‌رفت‌هایی دست یافت که در تاریخ به انقلاب صنعتی شناخته می‌شود. تاریخ این انقلاب، مانند انقلاب‌های اجتماعی کشورهای مختلف، یک سال معین ندارد. دلیل این که چند دهه را به این انقلاب نسبت می‌دهند این است که در طی این چند دهه، به تدریج اختراع‌هایی صورت گرفت و در صنعت و دیگر جنبه‌های زندگی به کار گرفته شد که در نتیجه‌ی آنها، ماشین در بسیاری زمینه‌ها جانشین نیروی بدنی انسان گردید. در یکی دو قرنی که به انقلاب صنعتی انجامید و باقی‌مانده‌ی قرن نوزدهم و نیمه‌ی نخست قرن بیستم که انقلاب صنعتی دگرگونی‌هایش را به تدریج در برخی از کشورهای اروپا، آمریکا و آسیا آشکار ساخت، دگرگونی‌های شدیدی در این کشورها پدید آمد. از آغاز نیمه‌ی دوم قرن بیستم که بسیاری از مستعمره‌های پیشین به استقلال سیاسی دست یافتند، مردم گیتی با دو جهان کاملاً متفاوت روبه‌رو شدند. یکی کشورهایی که انقلاب صنعتی در طی این دو قرن در آنها به صورت یک پدیده‌ی درونزا تحقق پذیرفته و دگرگونی‌ها از ژرفای این جامعه‌ها

جوشیده و بیرون تراویده بود و دیگری، جهان ناپیش‌رفته یا کم پیش‌رفته که به دلیل‌های گوناگون، انقلاب صنعتی، بی آن‌که از درون آنها جوشیده و بالیده باشد، به صورت‌ها و درجه‌های مختلف از بیرون، توسط استعمار قدیم و نو بر آنها تحمیل شده بود و در کنار بافت کهن و سنتی جوامع آن کشورها، تاکنون نیز مانند یک وصله‌ی ناهنجار بر پیکر این جوامع به چشم می‌خورد. به کشورهای گروه دوم که بیش از، چهارپنجم شمار کشورها و سه چهارم جمعیت

جهان را تشکیل می‌دهند، در طی این چهار دهه‌ی اخیر نام‌های مختلفی داده شده است، مانند: کشورهای عقب مانده، واپس مانده، حاشیه‌ای، وابسته، کم رشد، یا از رشد مانده. به تدریج که صدای این کشورها در مجامع جهانی بیشتر طنین انداخت، این کشورها، کشورهای در حال پیش‌رفت و گاه کشورهای عقب‌نگه‌داشته شده نام گرفتند... (اسدی، ۱۳۷۳: ۱۷/۱۸)

بنابراین، «سابقه‌ی مباحث توسعه به عنوان یک موضوع مشخص، به بعد از جنگ جهانی دوم بر می‌گردد، هرچند که در تاریخ نظریه‌های توسعه، بعضی آن‌را تا اولین مباحث علوم اجتماعی در اوایل قرن بیستم و حتی قرن نوزدهم، ردیابی می‌کنند.» (رجب زاده: ۱۳۷۸: ۱۱).

به نظر می‌رسد ادعای وجود نظریه‌های توسعه، آن‌گونه که امروز از آن اراده می‌شود، در اوایل قرن بیستم و نوزدهم، استنباطی بیش نباشد و بنابر دلایلی نظریه‌ی اول یعنی بوجود آمدن اصطلاح «توسعه» بعد از جنگ جهانی دوم و پس از توسعه یافته‌گی غرب صحیح باشد، چون اولاً: گزارش‌هایی که از صاحب‌نظران غربی همانند «مایر» و «سیزر» و دیگران رسیده است این صاحب‌نظران نظریه‌ی اول را پذیرفته‌اند. ثانیاً: صاحب‌نظرانی همچون «رانیز» که غیر از این را گفته‌اند و دامنه‌ی اصطلاح توسعه را تا قرن نوزدهم بسط داده‌اند. (رجب زاده: ۱۳۷۸). احتمالاً شرایط، عوامل و زیرساخت‌های توسعه، مدّ نظرشان بوده و این معنا در جای دیگری از کلام «علم‌داری» دقیق‌تر آمده است؛ «از نظر تاریخی، عامل اساسی توسعه‌ی جامعه، تولید مازاد بر مصرف است که «آدام‌اسمیت» آن را ثروت ملل نامیده است. بنا براین اولین ویژه‌گی تمدّن معاصر غرب، رشد مناسبات و شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که تولید اضافه بر مصرف را بیش از پیش ممکن ساخته است. سایر ویژگی‌های این تمدّن به‌طور تدریجی و در ارتباط با یکدیگر به وجود آمد و خود، موجب تقویت عامل پیدایش خود، یعنی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری شد. فروپاشی نظام

سرواز (فئودالیسم اروپایی) به قرن چهاردهم و پیدایش سرمایه‌داری به قرن شانزدهم (۱۵۷۵) در انگلستان باز می‌گردد. در حالی که مثلاً انقلاب صنعتی (۱۷۷۰) نزدیک به دو قرن پس از آن رخ داد، یا فلسفه‌ی عقلی در قرن هفدهم، دموکراسی سیاسی در قرن نوزدهم، جامعه‌ی مدنی در قرن هجدهم، حکومت پارلمانی در قرن هجدهم، جدایی دین و نهاد قدرت سیاسی در قرن هفدهم و هجدهم و... اتفاق افتادند. (علمداری؛ ۱۳۸۵: ۳۶).

۲.۶. اهمیت تاریخ به وجود آمدن اصطلاح توسعه

اهمیت تاریخ به وجود آمدن اصطلاح توسعه به این است که، اولاً؛ اگر نظریه‌ی وجود اصطلاح توسعه قبل از توسعه یافته‌گی غرب و در قرن شانزدهم بوجود آمده باشد، نسخه‌های پیچیده شده توسط نظریه پردازان توسعه‌ی نوگرا پذیرفتنی‌تر است، چرا که اثبات این موضوع نشان‌گر آن است که غرب نیز در مسیر توسعه قبل از پرداختن به زیرساخت‌های توسعه، با نظریه پردازی‌های توسعه‌ای دست و پنجه نرم کرده است و ابتداء در رویارویی تئوری‌های توسعه، مکتب «توسعه‌ی نوگرا» را انتخاب، و از این طریق به یک مدل دست یافته و آن را اجرا نموده است و نتیجه‌ی آن این وضعیت است که مشاهده می‌کنیم، ولی اگر این نظریه پذیرفته نشود بلکه اصطلاح توسعه بعد از توسعه یافته‌گی غرب به وجود آمده باشد، در این صورت همه‌ی این نظریه‌ها استنباطی بیش، نیستند، مانند سایر اتفاقات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی که در جوامع مختلف رخ می‌دهد و پس از آن تحلیل‌گران با مبانی پذیرفته شده‌ی خود، به تفسیر آن واقعه می‌پردازند و عللی را برای آن مطرح و حتا آینده‌ای را برای آن پیش‌بینی می‌کنند، احتمال صحت این گونه تحلیل‌ها وجود دارد ولی از طرفی اولاً؛ کثرت تحلیل‌ها و متفاوت بودن آن‌ها، نشان‌گر آن است که همه‌ی آنها نمی‌تواند صحیح باشد. ثانیاً؛ چه بسا که به وجود آورنده‌گان واقعه‌ی توسعه، اساساً با این تحلیل‌ها بیگانه بوده‌اند و هیچ‌گونه اطلاعی از آن نداشته‌اند. بنابراین

نمی‌توان صرف تحلیل را مبنای برنامه‌ریزی توسعه قرار داد، چرا که چه بسا لایه‌های پنهان فراوانی در ایجاد یک اتفاق وجود داشته است که از نظر تحلیل‌گران مغفول مانده است.

از مطالب ذکر شده نتیجه می‌شود که؛ اولاً: عامل پیدایش مفهوم اصطلاحی توسعه، دو قطبی شدن جهان بوده است. ثانیاً: بدون مقایسه‌ی این دو قطب یعنی قطب توسعه یافته و قطب عقب مانده، نمی‌توان تعریف دقیقی از توسعه یافته‌گی به دست آورد، بنابراین توسعه یافته‌گی و عقب مانده‌گی دو مفهوم متناظر هم بوده و تعریف هر یک به شناخت دیگری وابسته است، خواه در واقع نیز رابطه‌ی متقابلی بین کشورهای توسعه یافته و عقب مانده وجود داشته باشد و یا نداشته باشد، کما این که این رابطه‌ی متقابل بیرونی را بعضی تأیید و بعضی نیز رد می‌کنند. ثالثاً: از همان ابتدا این نسخه برای جهان سوّم پیچیده شده است، حال چه غرب در این نسخه‌ی ارائه شده‌ی خود واقعاً قصد رشد و بالنده‌گی و رفع بحران‌های مختلف جوامع عقب مانده را داشته، و یا برای مدیریت بهتر اوضاع برای ادامه‌ی سلطه‌ی استعمار کهن با روشی جدید به ایجاد مفاهیمی از این قبیل دست زده باشد.

۲.۷. غربی بودن توسعه

در صورتی که به وجود آمدن «توسعه» در غرب، بعد از پیشرفت‌های حاصل شده برای غرب، و برای جهان سوّم باشد، کما این که مطالب گذشته این را اثبات می‌کرد، طبیعتاً باید از ویژه‌گی‌های توسعه‌ی غرب نیز برخوردار باشد، چرا که با تقسیم شدن جهان به دو قطب پیش‌رفته و عقب مانده، به صورت طبیعی جوامع عقب مانده با این پرسش مواجه بودند که چرا آنها پیش‌رفت کردند و ما عقب ماندیم؟ و چگونه می‌توان به پیش‌رفتی که آنها دست یافته‌اند، رسید؟. نفس اینگونه پرسش‌ها حکایت از آن داشت که کشورهای عقب مانده به دنبال مدلی از توسعه بودند که بتوانند با به‌کارگیری آن راهی را که کشورهای پیش

رفته طی کرده‌اند، بپیمایند، این آماده‌گی برای پذیرش از یک طرف و تلاش غرب برای مدیریت وضعیّت نوین، به صورت طبیعی مدل توسعه‌ی غرب را پیش‌روی کشورهای توسعه‌نیافته، قرار داد، که به اعتقاد بعضی، متولی این پیشنهاد علم اقتصاد بود، به مرور زمان و به‌علت نارسایی‌هایی پدید آمده که علم اقتصاد پاسخگوی آن نبود، جامعه‌شناسی وارد عرصه‌ی «توسعه» شد.

۲,۸. اقتصادی بودن توسعه

«بعد از جنگ جهانی دوم و استقلال مستعمره‌های قدیم جوامع اروپایی، مجموعه‌ای از نظریه‌ها با هدف مشخص کردن مسیر رشد و توسعه‌ی این جوامع از درون علم اقتصاد سر بر آورد. صرف نظر از ریشه‌های تاریخی - اقتصادی این طرح‌های نظری، در محتوای این طرح‌ها نیز عمدتاً از مفاهیم علم اقتصاد استفاده شده بود. در نتیجه، توسعه، واقعیتی اقتصادی تلقی می‌گردید و با واژه‌گان اقتصادی مفهوم و تعریف می‌گردید، در این نظریه‌ها که بیشتر توسط صاحب نظران جوامع توسعه یافته، تدوین شده بود، توسعه، مساوی با «رشد در آمد سرانه‌ی قیمت‌های واقعی»، «افزایش سریع و مستمر تولید ملی»، تعریف می‌شد و تحقق آن را در گرو «انباشت سرمایه» و «پیشرفت تکنولوژیکی (صنعتی کردن)» می‌دانستند. از این رو، اغلب نظریه‌ها در پی آن بودند تا عواملی را که به نحوی بر این دو متغیر تأثیر می‌گذارند شناسایی کنند و پیشنهادهاتی در این مورد ارائه دهند. (رجب زاده ۱۳۸۷: ۱۲).

۲,۹. ورود جامعه‌شناسی به عرصه‌ی توسعه

توسعه در نگاه اقتصادی آن، مستلزم تبیینی با شاخص‌های اقتصادی و کمی بود، و همین شاخص‌ها نشانه‌ی توسعه‌یافته‌گی یک کشور و یا عقب مانده‌گی آن بودند، ولی طولی نکشید که تعریف اقتصادی توسعه از دو جهت مواجه با بن بست شد، یکی در تجربه و عمل، و دیگری در چارچوب قواعد و نظر، از جهت

اول بسیاری از کشورها، شاخص‌های تعریف شده را به دست آورده بودند ولی در زندگی مردم و رفع فقر و بی‌کاری و... هیچ‌گونه دست‌آوردی نصیب آنها نشده و همچنان درصد قابل توجهی از مردم این جوامع با مشکلات معیشتی مواجه بودند. و از جهت دوم «این نظریه‌ها از یک کاستی در رنج بودند و آن تحلیل توسعه، در چارچوبه‌ی مفاهیم اقتصادی بود. این تحلیل‌ها به شرایط نهادی و ساختاری که توسعه‌ی اقتصادی در چارچوبه‌ی آن تحقق می‌یافت توجه نداشت و یا توجهش به آن اندک بود. در جهت رفع این کاستی، توجه به چارچوبه‌های نهادی و ساختاری لازم برای توسعه اقتصادی قوت گرفت و همراه آن مفهوم توسعه نیز تغییر محتوایی پیدا کرد؛ از مفهومی بیشتر کمی و اقتصادی به مفهومی بیشتر کیفی و جامعه‌شناختی. بخشی از این تحلیل‌ها، با توجه به جهات کیفی، باز هم در محدوده‌ی نظریه‌های توسعه اقتصادی قرار می‌گیرد و می‌توان از آن به عنوان نظریه‌های برزخی اقتصاد و جامعه‌شناختی یاد کرد. تعریف توسعه‌ی اقتصادی به، اقتصاد به طور مداوم در حال گسترش، که در جهت تحقق ارزش‌های سیاسی و رفاه، عمل می‌کند و هم‌چنین تعریف آن براساس، پیچیده‌گی، کارایی، جایگزینی انرژی مکانیکی یا الکترونیکی به جای انرژی انسانی، نمونه‌هایی در این زمینه است.» (رجب زاده، ۱۳۸۷: ۱۳)

۲.۱۰. توسعه‌ی نوگرا

«با گسترش فضای مفهومی توسعه، از واقعیتی اقتصادی به واقعیتی با ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است که توسعه موضوع تحلیل جامعه‌شناختی قرار گرفت، آن هم جامعه‌شناسی کلان که مدعی شناخت واقعیت اجتماعی در شکل یک نظام و به عنوان یک کل است. به تبع آن واحد تحلیل نیز از اقتصاد به جامعه، که همان واحد [دولت. ملت]، می‌باشد، تغییر کرد. با این تلقی از توسعه بود که «مکتب نوسازی» شکل گرفت. توسعه با استفاده از مفاهیم جامعه‌شناسی و کار پیش‌گامان جامعه‌شناسی مانند: دورکیم،

ویر، مارکس، تونیس، که وارث سنت بررسی جوامع کلان بودند و مکاتب شکل گرفته براساس کارهای آنها از جمله مکتب [کارکردی. ساختی]، معنا شد و مورد بررسی قرارگرفت. از آنجا که رشد مستمر درآمد سرانه، که توسعه‌ی جوامع با آن سنجیده می‌شد، متکی بر ساختار ویژه‌ی اقتصادی و در نتیجه ساختار ویژه‌ی جامعه بود، توسعه نیز در رابطه‌ی تنگاتنگ با نوعی خاص از سازمان جامعه و تغییرات ساختاری، مورد بررسی قرارگرفت و به تدریج شاخص‌های غیراقتصادی توسعه تدوین گردید... حذف تمام گروه‌های میانی میان فرد و دولت، «تمایز ساختاری و تخصیص کارکردی، تداوم یا فقدان رخنه‌های اجتماعی، تحرک اجتماعی بیشتر، تغییر شکل هرم طبقاتی از هرم کاملاً تیز، رشد همبستگی‌ها براساس منافع و علایق ثانوی، کاهش اهمیت خانواده، جدایی خانه و محل کار، اهمیت فزاینده‌ی بخش‌های میانی اجتماعی و روشن‌فکران، بروکراتیک شدن فزاینده‌ی جامعه، صنعتی شدن، اتمیزاسیون، اهمیت یافتن شهرنشینی، مفاهیمی است که توسعه در قلمرو جامعه‌شناسی با آن تعریف و اندازه‌گیری می‌شود... این نظریه‌ها چند نکته را در باب توسعه آشکار نمود؛ اول، این که توسعه واقعی صرفاً اقتصادی نیست، بلکه تغییری همه‌جانبه است؛ دو دیگر، تغییری کیفی و ساختاری است تا کمی؛ سوم در گستره‌ی واحدی اجتماعی به نام دولت. ملت می‌باشد که مکرز اتفاق می‌افتد (رجب زاده، ۱۳۸۷: ۱۴)

۲.۱۰.۱. مهم‌ترین هدف توسعه‌ی نوگرا

این سیر تحولی ترسیم شده درست باشد و یا نادرست، یک مطلب قابل انکار نیست که نظریه‌ی «توسعه‌ی نوگرا» چه در حوزه‌ی اقتصادی و چه در حوزه‌ی اجتماعی و فرهنگی، به دنبال اهدافی بوده که در بدو امر این اهداف با پیشنهادهای اقتصادی و در حوزه‌ی علم اقتصاد مطرح شده است، سپس بنابر دلایلی که عمده‌ی آن را محدودیت وظایفی علم اقتصاد، می‌توان تعبیر نمود، باعث شده است که جامعه‌شناسی نیز در این حوزه وارد شود. ولی هر دو

علم به هدف اولیه که همان غربی سازی جهان سوّم باشد پای بند بوده و در این مسیر حرکت کرده‌اند. «توسعه، اصطلاح جدیدی است که برای تحولات و دگرگونی‌های عمده در جهت پیش‌رفت یا تجدید سازمان جوامع معروف به «توسعه نیافته»، به کار می‌رود. بر اساس افکار و نظریاتی که در این زمینه به وجود آمده توسعه‌گرایی، به صورت یک نظریه‌ی عمومی مطرح شده که بیشتر جهت ارادی و آینده‌نگر به خود گرفته است، لیکن این اصطلاح نیز دارای بار ارزشی است و پیش‌رفت در جهت اهداف جوامع صنعتی غربی را در نظر دارد. بنابراین نباید از جنبه‌های ارزشی آن که برخاسته از جوامع غربی است، غافل شد. (توسلی، ۱۳۷۳: ۴۳۸)

«این دیدگاه (نوسازی) پس از جنگ جهانی دوّم، برپایه‌ی نظریه‌های جامعه‌شناسی ساخت‌گرایی، کارکردگرایی، شکل گرفت. نظریه‌پردازان این دیدگاه، از جمله هربرت اسپنسر، سامنرین، فردیناند تونیس، امیل دورکیم، هنری مورگان، لوی برول، چارلز کولی، سوروکین و زیرمن، هوارد بکر، ربرت ردفیلد، و به طور خاص تالکوت پارسونز، به طور عمده جوامع را به دو دسته‌ی سنتی و مدرن تقسیم کردند و کشورهای جهان سوّم را در ردیف جوامع سنتی، و کشورهای پیش‌رفته را در ردیف جوامع مدرن قلمداد کردند.» (افروغ؛ ۱۳۷۹: ۷۹)

با عنایت به این که علم اقتصاد وظیفه‌اش پیشنهادهای صرفاً اقتصادی است، از دسته‌بندی دیدگاه‌های ارائه شده عاجز است، با ورود جامعه‌شناسی به این حوزه و به فراخور طبیعت خود، به دسته‌بندی مطالب و تشکیل مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها پرداخته است که دارای تفاوت‌های ماهوی با یکدیگر بودند، روشن شدن این تفاوت‌ها موجب خط‌کشی، بین دیدگاه‌ها شده و مکاتب توسعه‌ای را به وجود آورده است. چرا که جامعه‌شناسی وظیفه‌اش تحلیل وضعیت موجود است نه ارائه‌ی نسخه‌ی مطلوب، بنابراین می‌توان ورود جامعه‌شناسی به موضوع «توسعه» را صرفاً تبیین وضعیت جوامعی دانست که به واسطه‌ی

پیشنهاد مدل توسعه، توسط اندیشه‌مندان اقتصادی غرب به وجود آمده است.

به هر حال چه اصطلاح توسعه، یک اصطلاح اقتصادی بوده و یا اصطلاحی جامعه‌شناختی، مهم این است که مکاتب توسعه‌ای چه نسخه‌هایی را برای جهان سوم تجویز کردند؟ از آن چه گفته شد استفاده می‌شود که اولین سازوکار پیشنهادی غربی‌ها استفاده از تجربیات غرب در پیش‌رفت بوده که بعداً به آن مکتب «نوسازی» اطلاق شد. آن چه از مکتب نوسازی و یا «توسعه‌ی نوگرا» فهمیده می‌شود این است که جوامع عقب‌مانده، اگر در سر، هوس پیش‌رفت دارند، باید پای درجای پای غرب گذاشته و به تعبیر دیگر غربی شوند، «پایه‌های این دیدگاه بر پیش فرض‌های زیر بنا شده است: ۱. تغییرات اجتماعی همه‌ی جوامع بشری، در مسیری واحد، و تکاملی صورت می‌گیرد. ۲. الگوی توسعه‌ی غرب و فرایند تاریخی آن، الگوی این تغییرات اجتماعی به حساب می‌آید. ۳. چون جوامع، تغییرات اجتماعی خود را در مسیری واحد و تکاملی، البته با دوره‌های زمانی متفاوت، پشت سر می‌گذارند، پس جوامع پیش‌رفته‌ی غرب، زمانی در وضعیتی مشابه جوامع عقب‌مانده به سر می‌برده‌اند. ۴. جوامع برای رهایی از عقب‌مانده‌گی خود، باید فرایند تاریخی توسعه‌یافته‌گی در غرب را با تمام ویژه‌گی‌ها و مشخصه‌های سرلوحه‌ی اقدامات اقتصادی، اجتماعی خود، قرار دهند. ۵. ارتباطات خارجی در پیدایش عقب‌مانده‌گی نقشی ندارد و عامل اصلی عقب‌مانده‌گی عوامل درونی این جوامع است.» (افروغ؛ ۱۳۷۹: ۸۰)

«نوسازی قدرتمندترین پارادایم برخاسته از دوره‌ی بعد از جنگ جهانی دوم بود که نتایج عظیم فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی داشت. نوسازی مبتنی بر نظریه‌ی سیاسی آزادی‌گرایی و همچنین برخاسته از پروژه‌ی بزرگ «روشنگری»، یعنی؛ استدلال، عقلانیت، عینیت و دیگر اصول فلسفی علوم غربی است. رهیافت‌های نوسازی، از جمله نظریه‌های اقتصادی نوکلاسیک اخیر، فردگرایی و عقلانیت علمی را تحسین می‌کردند. رشد اقتصادی از طریق انطباق با نظام

اقتصادی سرمایه‌داری، ایجاد زیرساخت‌های صوری و کسب فناوری‌ها در نوسازی، در اولویت اول قرار داشت. گفتمان نوسازی تلویحاً بر فلسفه‌ی معینی از آنچه که توسعه در جهان سوّم باید به وقوع بینوندد و چگونگی دستیابی به آن مبتنی است.^۱ (ملکات^۱ و دیگران، ۱۳۸۸: ۹۱)

«تردید نیست که پارادایم مسلّط نوسازی از دستورالعمل‌های سیاسی. اقتصادی غربی حمایت می‌کرد و با ارزش‌های علوم غربی، که برخاسته از تفکر روشن‌گری است، سازگار بود. با این حال در این فصل نشان می‌دهیم که خاستگاه‌ها و پیامدهای نوسازی فراتر از نظریه و انگیزه‌ی اقتصادی بوده است. نوسازی همچنین یک نظریه‌ی اجتماعی و روان‌شناختی است. نوسازی یک مسیر تکاملی اجتماعی را مطرح می‌ساخت و عواقبی برای اولویت‌ها ارزش‌های فردی به دنبال داشت... بنابراین

نوسازی صرفاً یک فرایند نیست بلکه بسته‌ای از فرایندهای تقویت‌کننده‌ی دوگانه‌ای است که هدف‌های خاصی را برای تغییر مطرح می‌سازد.^۲ (ملکات^۲ و دیگران، ۱۳۸۸: ۹۵)

«تغییرات درهم تنیده‌ی مذکور با مجموعه‌ای از محرک‌های سیاسی. اقتصادی و ایدئولوژیک نوع‌دوستانه برانگیخته می‌شدند و غرب را برای مدیریت و سازماندهی جهان سوّم از لحاظ سیاسی، اقتصادی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، علمی، نظامی و فراتر از این‌ها، از لحاظ خلاقیت و ابتکارات، قادر می‌ساخت.^۳ (ملکات^۳ و دیگران، ۱۳۸۸: ۹۶)

«یک ضعف عمده‌ی دیدگاه غایت‌باور در مورد تاریخ آن است که این دیدگاه معمولاً به وجود فقط یک راه برای تکامل اجتماعی باور دارد. راهی که جوامع

1 . melkote

2 . melkote

3 . melkote

غربی درپیش گرفته‌اند. و این الگوی جهان شمولی است که همه‌ی جوامع باید آن را دنبال کنند تا دیر یا زود، در طی چند مرحله، به پایانی واحد برسند. این چنین است که ناگزیر جامعه‌ی قبیله‌ای به دولت، ملت راه می‌برد، فئودالیسم به سرمایه‌داری بدل می‌شود، جامعه‌ی روستایی صنعتی می‌شود، نظریه‌ای که در دهه‌ی ۱۹۵۰ رواج زیادی پیدا کرد و به‌ویژه می‌توان آن را در نوشته‌های «والتر روستو» یافت، این دیدگاه شالوده‌ی عمده‌ی سیاست غرب در جهان سوم را رقم زد، و چنان هدایت شد که با بیشترین سرعت ممکن چیزی را به‌وجود آورد که نظریه‌پردازان نوسازی آن را شرایط ضروری برای رشد و تکوین سبک غربی دانستند. همچنین نظریه‌ی نوسازی برآن بود که یک نیروی محرکه‌ی اصلی وجود دارد که جوامع را در نردبان تکامل به بالا می‌راند. اقتصاد، قوانین نظام صنعتی سرمایه‌داری، انباشت سرمایه، عرضه و تقاضا، صنعتی شدن سریع، نیروهای بازار، موتورهای اصلی توسعه‌اند. گرچه نظریه‌پردازان نوسازی دیدگاه کاملاً متفاوتی در مورد ماهیت و تبعات سرمایه‌داری داشتند، اما از این نظر که تکامل اجتماعی را به یک علت اصلی، یعنی به اقتصاد، نسبت می‌دادند، به طور تناقض آمیزی، با مارکسیست‌ها هم‌نظر بودند. این عقیده که همه‌ی جوامع در مقیاس تکاملی واحدی جای دارند (که البته غرب در این میان سرآمد دیگران است) عین تلقی روشن‌گری بود، و به این ترتیب می‌توان دریافت که چرا بسیاری از جوامع غیراروپایی هر دودیدگاه را روایت‌های «اروپا محور» می‌انگارند.

حال ممکن است برخی رابطه‌ی میان سرمایه‌داری و مدرنیته را انکار کنند. اما این کتاب کلاً راه خود را از نظریه‌ی نوسازی تک‌خطی و تقلیل‌گرایی اقتصادی که یک مشخصه‌ی مهم آن بود جدا کرده، و توضیحی چند علتی در مورد این که امر مدرن چگونه در اروپای غربی سربرآورد به دست می‌دهد. کتاب خاطر نشان می‌کند که بسیار اندکند جوامعی که شبیه هم باشند یا شبیه هم به نظر برسند. ایالات متحده، بریتانیا، فرانسه و ژاپن را در نظر بگیرید. هر یک

از اینان راهی یک سره متفاوت با دیگران به سوی مدرنیته درپیش گرفتند. در هر یک از آنها، این تحوّل به حصول شرایط متعدّدی بستگی داشت و نه به شرطی واحد. درکل می‌توان گفت که گرچه سازمان اقتصادی جامعه نیروی تاریخی فراگیر و خصلت بخشی است، اما اقتصاد به تنهایی نمی‌تواند بیرون از وضعیت خاصّ اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی جامعه عمل کند و تحوّل پایداری به وجود آورد. البته جوامع مدرن هیچ منطق تکاملی واحدی ندارند. فرایندهای صورت‌بندی در هر مورد به شیوه‌ی متفاوتی ترکیب می‌شوند. مثلاً ژاپن، اقتصاد دارای تکنولوژی پیش‌رفته را با یک فرهنگ عمیقاً سنتی ترکیب کرده‌است. در آلمان، ژاپن، اتحاد شوروی، دیکتاتوری به همان اندازه موتور صنعتی شدن بود که دموکراسی. اعمال زور و خشونت نقش تاریخی تعیین‌کننده‌ای در بسط سرمایه‌داری در مقام رقابت اقتصادی ناآرام ایفا کرد. در واقع، حتی ایده‌ی حرکت پیش‌رونده‌ی جبری به سوی «توسعه» را هم، می‌توان به‌پریش کشید. البته توسعه، هدف بسیاری از جوامع است. اما همه‌ی جوامع به توسعه نمی‌رسند. و به‌نظر می‌رسد توسعه‌یافتگی برخی جوامع به‌طور نظام‌مندی به توسعه‌یافتگی دیگران بستگی دارد. این‌چنین است که قانون تکامل تاریخی یا از مسیر خود منحرف می‌شود یا به سرمنزل مقصود نمی‌رسد. توسعه‌ی پدیده‌ای پرتناقض از آب درمی‌آید؛ شمشیری دو‌دم.» (بردلی، ۱۳۸۶: ۲۰ و ۲۱)

۲.۱۱. دریافت‌های داخلی

آن‌چه گفته شد مربوط به سیری بود که «توسعه‌ی نوگرا» در موطن خود سپری نموده‌است، به تعبیر دیگر نسخه‌ای از توسعه بود که متفکرین غربی در حوزه‌های علوم اقتصادی و جامعه‌شناسی برای توسعه یافتن جهان سوّم تجویز می‌کردند، ولی همانگونه که در فصل اوّل گفتیم، آنچه به‌صورت کاربردی برای ما اهمیت دارد برداشت‌هایی است که از این نظریه در داخل کشور وجود دارد.

۲،۱۱،۱. دوره‌ی اوّل روشن‌فکری در ایران

از همان زمانی که عده‌ای در داخل متوجّه وضعیّت غرب شدند، این دغدغه در وجود آنها شعله‌ور شد که باید ما نیز به این وضعیّت دست یابیم، و اوّلین سئوالی که به ذهن این عده رسید این بود که، غربی‌ها چگونه به این قله‌ی مرتفع دست یافتند؟ اوّلین جرّقه‌های این موضوع در دوره‌ی قاجار و با روابط و به دنبال آن سفرهای سیاسی، علمی و فرهنگی به غرب ایجاد شد، پس از سفرهای سیاسیون، تجّار و دانشجویان به غرب و آگاهی از پیشرفت‌های حاصله، این ایده به وجود آمد که باید ایران را نیز به این پیشرفت رساند.

«نخستین روی کردهای پیش‌گامان نوگرایی و اصلاحات در ایران عصر قاجار در جهت اندیشه‌ی ترقّی و تجدّد و اصلاحات، از آن رو که تنها الگوی پیش روی آنان، برای پیشرفت‌های چشم‌گیر و روزافزون، جوامع غربی بود، ناگزیر و خواه و ناخواه از ماهیّت و شکل غرب‌گرایانه برخوردار شد. به رغم دیرینه‌گی مناسبات تاریخی ایران و ایرانیان با غرب و جوامع غربی، هم اوج تماس و ارتباطات ایرانیان با غرب و هم نخستین آشنایی‌های ایرانیان با پیشرفت‌های تمدّن بورژوازی غربی، در اوایل قرن نوزدهم میلادی شکل گرفت. سفرهای خارجی عده‌ای از دیپلمات‌ها، تجّار و مهاجرین ایرانی به بعضی از کشورهای اروپایی و کشورهایی چون هند و عثمانی که تحت تأثیر تحولات فکری، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی غرب قرار داشتند، زمینه‌ی مهمّی برای نخستین آگاهی‌های جدید در باره‌ی غرب و نوآوری‌ها و پیشرفت‌های نوین غرب در زمینه‌های مختلف را فراهم کرد. «عبداللطیف موسوی شوشتری»، «میرزا ابوالحسن شیرازی» معروف به «ایلچی»، «آقا احمد بهبهانی» معروف به «کرمانشاهی»، «سلطان‌الواعظین»، «زین‌العابدین شیروانی» و «میرزا صالح شیرازی»، از جمله مهمّ‌ترین اندیشه‌گران پیش‌گام ایرانی عصر قاجاریه بودند که با درجات متفاوتی، آگاهی‌هایی را در باره‌ی غرب و نوآوری‌ها و پیشرفت‌های

جوامع غربی، به جامعه‌ی ایرانی روزگار خود ارائه کردند. «عبداللطیف شوشتری» که سال‌ها در هندوستان زندگی کرد، پس از بازگشت به ایران در بخشی از کتاب معروف «تحفة العالم» خود که آن را در سال ۱۲۱۶ق/۱۸۰۱م، به نگارش درآورد، در باره‌ی برخی نوآوری‌ها و پیش‌رفت‌های علمی غرب، در زمینه‌های مختلفی چون پزشکی، صنایع، امور نظامی و اصلاحات مذهبی در غرب اشاراتی کرد. وی همچنین در باره‌ی اصلاحات در ساختار و نهادهای دادگستری، محروم بودن شاه انگلیس از دخالت در امور قضایی، تقسیم و تفکیک قوا، برابری همه‌ی مردم در برابر قانون، اصول دموکراسی در غرب، وجود مجلس شورای ملی و انتخابات آزاد و محدود بودن قدرت و اختیارات پادشاه در حکومت و جامعه، آگاهی‌هایی به دست داد. «میرزا ابوالحسن شیرازی» معروف به «ایلچی» که در سال ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م، به عنوان یک دیپلمات ایرانی به لندن عزیمت کرده بود، پس از بازگشت به ایران، در سفرنامه‌ای با نام «حیرت‌نامه‌ی سفرا» آگاهی‌هایی را در زمینه‌ی نوآوری‌ها و پیش‌رفت‌های روزافزون علمی، صنعتی، فنی، پزشکی بهداشتی، نظامی، کشاورزی، نظام مالیاتی و شیوه‌های نوین اداری انگلیس و حکومت دموکراسی پارلمانی در غرب و نقش مردم و نمایندگان آنان در پارلمان برای تصمیم‌گیری‌ها در حکومت و جامعه ارائه کرد. «آقا احمد بهبهانی» نیز که در سال ۱۲۱۹ق/ ۱۸۰۴م، به هندوستان سفر کرده بود، در قسمت‌هایی از کتاب خود با نام «مرآت‌الاحوال جهان‌نما» آگاهی‌هایی در باره‌ی نوگرایی و پیش‌رفت‌های غرب در زمینه‌های مختلفی چون شیوه‌های آموزشی نوین، آموزش‌گاه‌ها و آموزش رایگان فقرا، پیش‌رفت‌های پزشکی، درمانی، بهداشتی، بیمه‌ی مال‌التجاره و اهمیت و فواید آن برای تجارت، صنعت چاپ و انتشار کتاب و مطبوعات، تساوی حقوقی همه‌ی مردم از شاه تا رعیت در برابر قانون و محدود بودن قدرت و اختیارات پادشاه، اصل تفکیک قوا و نقش پارلمان و نمایندگان مردم در حکومت و جامعه به دست داده است. از دیگر پیش‌گامان آشنایی ایرانیان با غرب و نوآوری و پیش‌رفت‌های غرب در سده‌ی



نوزدهم میلادی، «سلطان الواعظین» بود که حاصل مشاهدات و یادداشت‌های خود در چندین سال اقامت در هندوستان را در سال ۱۲۳۱ق/ ۱۸۱۶م، به نگارش درآورد. او در قسمت‌های متعددی از سفرنامه‌ی خود در باره‌ی پیش‌رفت‌های جدید غرب در زمینه‌های پزشکی، نجوم، اکتشافات و اختراعات علمی، حمایت دولت از مخترعان و دانشمندان و نقش آن در جهت توسعه و گسترش دانش در آن جوامع، اطلاعات سودمندی را به‌دست داده است. او همچنین با اشاره به شیوه‌های جدید دادرسی و دادگستری در غرب نوشته است: «از جمله قوانین این فِرَق آن است که کسی را بر کسی تسلط نیست، پادشاه و یا امرا، هرگاه خواهند بر زیردستان حتی بر خدمه، زیادتی و تعدی کنند، آن شخص در محکمه شکایت کند و صاحب عدالت هردو را طلب نموده در مقابل هم نگاه‌دارد و امرا ایشان را فیصل نماید». سلطان الواعظین با اشاره به آزادی مطبوعات در انگلستان، تصریح کرد که در غرب نویسنده حق دارد: «اگر امر قبیحی از یکی از بزرگان حتی فرمان‌فرما و یا پادشاه شنود و بیند، نویسد و احتیاط نکند»... «رضاقلی میرزا» یکی از فرزندان فتحعلی‌شاه قاجار، که مدتی را در انگلستان سپری کرد، نیز تحت تأثیر قانون آزادی در آن کشور قرار گرفت و در سفرنامه‌اش در این باره چنین نوشت: «انصاف و درست‌کرداری ایشان، خود حکم قطع و وصل مهمات است، و در آن مملکت تمام، حریت و آزادی است. هرکس هرچه بخواهد موافق قانون خواهد کرد، وزرا و امرا و حتی پادشاه قدرت آن ندارد که مرگی را کشته باشد، اگر فی‌المثل، پادشاه در غیر موسم، به طیور و وحوش صحرایی... تفنگی اندازد، او را حکماً به محکمه‌ی شرع، برده حدّ براو جاری کنند». «میرزا صالح شیرازی» نیز که نخستین چاپخانه‌ی دولتی ایران را در تبریز تأسیس و نخستین روزنامه را در ایران با نام «کاغذالخبار» منتشر ساخت، یکی دیگر از ایرانیانی بود که در سفرنامه‌ی خود که حاصل مشاهدات و یادداشت‌های سال‌های تحصیل و زندگی‌اش در انگلستان است، در باره‌ی بسیاری از نوگرایی‌های جهان غرب در زمینه‌های مختلفی مانند دانش، صنایع، اصول و روش‌های اداره‌ی



حکومت و کشورداری، دموکراسی، اهمیت قانون، لزوم آزادی مردم، مشارکت مردم در حکومت از طریق انتخابات عمومی، تفکیک قوا و محدود بودن قدرت و اختیارات شاه در حکومت و جامعه اطلاعات و آگاهی‌هایی ارائه کرده است. «زین العابدین شیروانی» نیز یکی دیگر از پیش‌گامان ایرانی عصر قاجاریه است که از پیش‌رفت‌های مادی و فرهنگ و تمدن غرب و جوامع غربی یاد کرده است. (آجدانی، ۱۳۸۶: ۱۰ الی ۱۴)

مهم‌ترین شاخصه‌ی این پیش‌گامان نوگرایی و اصلاحات در ایران که وجه مشترک همه‌ی آنها نیز محسوب می‌شود، دو چیز است: ۱. استبداد داخلی و نفی آن، ۲. تقلید بی‌چون و چرا از غرب برای نفی این استبداد، گرچه این شاخصه در گفته‌ها و نوشته‌های بعضی از ایشان صراحت بیشتری دارد و بعضی دیگر آن را در لفافه، مطرح کرده‌اند، بعضی سعی کرده‌اند جریان لیبرالیسم غربی را با اسلام و احکام آن نزدیک کنند و بعضی دیگر اساساً هیچ وجه اجتماعی بین این دو نمی‌بینند. ولی همان کسانی که درصدد ایجاد غرابت بودند، برای نظرگاه‌های اسلام اصالتی قائل نبودند بلکه اصل برای آنها رسیدن به یک جامعه‌ی غربی شده بود و تلاش می‌کردند اسلام را با این نگاه توجیه و تفسیر نمایند.

بهبهانی می‌گوید: «اما پیش از دست بردن به وضع قوانین تازه باید اولاً در باید که علل پیش‌رفت غرب کدام است، زیرا مغرب‌زمین نیز روزگاری مصیبت‌بارتر از ایران داشته و چون امنیت برقرار نبود، کشاورزان زمین خود را شخم نمی‌زدند. اکنون در ایران نیز همین حالت ناامنی حکم فرماست. پس باید امنیت برقرار کرد. ایران از مصر و سایر بلاد شرق عقب مانده‌تر است. مصر قانون دارد، کشتی، کارخانه‌جات و راه‌آهن دارد، و بیشتر این صنایع را خود تولید می‌کند، خبره‌گانش را هم خود تربیت می‌نماید، در ایران کار نیست که کارشناسی باشد، هیچ کشوری همچو ایران اتباعش پراکنده نشده‌اند، و این نیست مگر از بی‌قانونی

و لغوی حکام و از پریشانی مردم خاصه رعیت زراعت پیشه. اگر سایر کشورها صاحب ثروتند و ایران فقیر است، به جهت عدم مراقبت در ترقی زراعت، فلاحت و تجارت و عدم تأمین عامه در آبادی مملکت است. اگر پول کشورهای کوچکی مثل یونان در دنیا رایج است و پول ما اعتباری ندارد از این روست که ضعف دولت و ملت ما به حدی رسیده که در هیچ دولتی محل اعتبار نیست، همان اندازه که اقوال سایر دول در همه جا معتبر است قول ما بی اعتبار است، این نیز از حکومت بی قانون و استبداد است. مجموع این احوال دلالت بر این دارد که مملکت ما را بیماری وخیمی فرا گرفته و باید در پی درمان آن برآمد.» (آدمیت و دیگران، ۱۳۵۶: ۹۹)

«میرزا فتحعلی آخوندزاده با فلسفه‌ی سیاسی سنتی حکومت در جامعه‌ی ایران که بر شالوده‌ی استبداد مطلقه‌ی سلطنت و حق الهی پادشاه برای حکومت بر مردم استوار بود، به مخالفت برخاست و تحت تأثیر فلسفه‌ی جدید سیاسی غرب، به دفاع از نظام سیاسی مشروطیت پارلمانی و حق حاکمیت

ملی پرداخت، آخوندزاده در نگاه خود به وضع موجود، حکومت قاجاریه را از آن رو که یک حکومت استبدادی است، مورد انتقاد قرار داد و اختیارات مطلقه‌ی شاه را که محدود به قانون نبود، نفی کرد، او به تابعیت حکومت و پادشاه از قانون معتقد بود. از دیدگاه او مشروعیت حکومت از اراده‌ی ملت ناشی می‌شود. او معتقد بود که پادشاه باید خود را نماینده‌ی ملت بداند و موظف و ملزم به اجرای قوانین و مصوبات پارلمان ملی که انعکاسی از اراده‌ی عمومی و حاکمیت ملی است، باشد.» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۵۱) هم‌او در جای دیگری گفته است: «رستن از ظلم دیسپوت^۱ و عقاید پوچ پیش نمی‌آید مگر با علم و علم حاصل

۱. دیسپوت پادشاهی است که در اعمال خود به هیچ قانون متمسک و مقید نبوده و به مال و جان مردم بالاحد و انحصار تسلط داشته و همیشه به هوای نفس خود رفتار بکند و مردم در تحت سلطنت او عبد و دنی و ذلیل بوده از حقوق و آزادی و بشریت به کلی محروم باشند.

نمی‌گردد مگر با پروقره،^۱ پروقره صورت نمی‌بندد مگر با لیبرال بودن و لیبرال بودن نمی‌شود مگر با رستن از قید عقاید باطل، چه فایده مذهب تو و عقاید تو با لیبرال بودن تو مانع است.» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۱۹)

پس از این، نفی کردن‌ها وقتی نوبت به ارائه‌ی راه برون رفت از وضعیت موجود، می‌رسد، موضوع

غرب در ذهن این متفکران برجسته می‌شود؛ آخوندزاده می‌گوید: «به علت این‌که هرگونه تنظیمات قوانین مبنی بر علم است، مادامی‌که مردم کلاً ذکوراً و انثاً مثل طایفه‌ی مملکت روس و آمریکا و سایر ممالک یورپا صاحب علم نشوند، تنظیمات و قوانین را نخواهند فهمید و به قبول و اجرای آنها استعداد نخواهند داشت. پس سلاطین اسلام باید پیش از ترویج و انتشار علوم فی‌مابین تبعه‌ی خودشان، به وضع تنظیمات و قوانین جدید، زحمت بی‌جا نکنند.» (آخوندزاده، ۱۹۳۶: ۳۲۹)

میرزا ملکم ناظم‌الدوله این معنی را صریح‌تر بیان می‌کند: «راه ترقی و اصول نظم را فرنگی‌ها در این دو سه هزار سال مثل اصول «تلغرافیا» پیدا کرده‌اند و روی قانون معین ترتیب داده‌اند. همان‌طوری که «تلغرافیا» را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد، به همان‌طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت ولیکن چنانکه مکرر عرض کردم و بازهم تکرار خواهم کرد، هرگاه بخواهید اصول نظم را شما خود اختراع نمایید، مثل این خواهد بود که بخواهید علم تلغرافیا را از پیش خود پیدا نمایید ما در اعمال دیوان، یا باید مقلد متقدمان باشیم یا آن‌که از فرنگی سرمشق بگیریم یا خود مخترع باشیم، اولاً بفرمایید که این پانصد سال گذشته در صنایع ظاهری کدام اختراع را کرده‌ایم که بتوانیم در صنایع علمی اختراعی نماییم؟ اگر ما در کشتی‌سازی و یا راه‌آهن یا نقاشی و یا در زرگری یا شمع‌ای و

۱. ترقی، پیشرفت.

یا در هر صنعت جزئی که شما بخواهید یک نقطه از پیش خود اختراعی کرده باشیم، آن وقت می‌توانیم ادعا کنیم که در علوم دولتی هم قابل اختراع

هستیم، اما اگر در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش دوزی محتاج سرمشق غیر، بوده و هستیم. چگونه می‌توانیم در صنایع دیوان که هزار مرتبه دقیق‌تر از جمیع علوم و صنایع دیگر است از پیش خود اختراعی نماییم؟» (ناظم‌الدوله، ۱۳۲۷: ۱۶۰)

این تفکر چنان رسوخی در ذهن این پیش‌گامان توسعه، کرده بود که بعضی از ایشان یکی از علل عقب‌مانده‌گی ایران را خط فارسی دانستند و پیشنهاد تغییر آن را دادند؛ آخوندزاده در این رابطه می‌گفت: «در ممالك اسلامیه قبل از تغییر خط قدیم، هیچ‌گونه تنظیمات جدید و قوانین پولتیکه نتیجه نخواهد بخشید و ترقی ملت اسلام صورت نخواهد پذیرفت» (فشاهی، ۱۳۵۴: ۲۵۶) میرزا ملکم نیز به همین ضرورت تأکید دارد: «ملکم‌خان... اینک در تهران است، به خیال اصلاح خط فارسی افتاده، پیش از او هم جمعی از دانشمندان در این صدد بوده و دانسته‌اند که یکی از اسباب بدبختی ما وجود این الفبای پرنقطه‌ی بی‌اعراب است که اگر بخواهیم مام معایب آن را در یک جمله جمع نماییم، می‌توانیم بگوییم در خط دیگران لفظ وسیله‌ی شناسایی معنی است و در خط ما بدبختانه، معنی وسیله‌ی شناختن لفظ است.» (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۵۷/۱)

با این توصیف، تجدّدخواهی ایرانیان ابتداء با ترقّی‌خواهی شروع شد، به همین دلیل ابتدای امر توصیف پیش‌رفت‌های غرب و وجهه‌ی همت ایشان قرار گرفته بود، ولی به مرور زمان و در همان دوره‌ی اوّل این ترقّی‌خواهی بنابر دلایلی به تجدّدخواهی تبدیل شد، و تجدّدخواهی نیز از نوع غربی آن مورد توجّه بود، ولی در این اوّلین جرقه‌های ترقّی‌جویی و تجدّد طلبی نشانه‌ای از طرح و یا برنامه‌ی اقتصادی و یا اجتماعی مشاهده نمی‌شود، بلکه همت اساسی تجدّد

طلبان، در نفی وضعیت موجود، خلاصه می‌شد و به فراخور ظرفیت و علایقشان بنابر مشاهداتی که از غرب داشتند، خواستار آن بودند که جامعه‌ی ایران ساختاری همانند جامعه‌ی غرب به خود بگیرد و بیشتر این ساختارها نیز در ظواهر قابل مشاهده، خلاصه می‌شد که حکایت از نوعی خودباخته‌گی داشت «نمونه‌ی برخی خودباخته‌گی‌ها در برابر غرب و شیفته‌گی‌های افراطی به آن و تقلید کورکورانه‌ای که امکان و فرصت کنجکاوی‌های علمی، فلسفی و شناخت نقدانه از غرب را سلب می‌کند را به روشنی می‌توان در پاره‌ای از تلقی و تصورات و علاقه‌مندی‌های میرزا ابوالحسن ایلچی بازجست... لندن طرفه شهری است که شاهزاده‌گان عظیم‌الشأن و وزراء و امراء و بزرگان به این مهربانی نسبت با زنان آفتاب طلعتان ایشان به این کوچک‌دلی و بی‌ساخته‌گی دست هم را گرفته در سماع رود و سرود کامرانی کنند و غم روزگار از دل بیدلان زدایند، کاش این شیوه اعیان و اشراف انگریز [انگلستان] در مملکت ما [ایران] نیز متداول می‌گشت.» (آجدانی، ۱۳۸۶: ۱۷).

این شیفته‌گی باعث می‌شد همه‌ی آنچه در غرب می‌گذرد به چشم این پیش‌قراولان مدنیت، زیبا جلوه کند و هیچ نقصی را در نظامات غربی، ندیده و خصوصاً وجه استعمارگری آن را هم نادیده بگیرند. «اما به نظر می‌رسد نخستین اندیشه‌گران ایرانی عصر قاجاریه نتوانستند با آگاهی‌ها و توانایی‌های بسنده‌ای، با دو رویه‌ی تمدن بورژوازی غرب رویاروی، شوند. در آثار مکتوب بر جای مانده از پیش‌گامان نوگرایی در ایران اوایل قاجاریه کم‌ترین آگاهی‌ها، انتقادهای و هشدارهای جدی در باره‌ی استعمارگری غرب وجود دارد. آن آگاهی‌ها و انتقادهای و هشدارهای اندک نیز غالباً سطحی و به‌ویژه یک‌سویانه و معطوف به جانب‌داری از یک کشور استعمارگر بر ضد کشور استعمارگر رقیب، در رقابت‌های استعماری استعمارگران غربی با یکدیگر بوده است. به‌استثنای «سلطان‌الواعظین» که تا حدودی هم از استعمارگری‌های فرانسه و هم از استعمارگری‌های انگلستان در روزگار خود انتقاد کرده است، نویسندگانی

چون «عبداللطیف شوشتری»، «ایلچی»، «زین‌العابدین شیروانی» و «آقا احمد بهبهانی»، با آنکه از استعمارگری‌های فرانسه تا حدودی انتقاد کرده‌اند، با لحنی ستایش‌آمیز و جانب‌دارانه به توجیه و دفاع از استعمارگری‌های انگلستان پرداختند.» (حائری، ۱۳۷۲: ۴۱۴)

۲، ۱۱، ۲. دوره‌ی دوم روشن‌فکری در ایران

نخواهی و جریان روشن‌فکری در دوره‌ی پهلوی اول، ادامه‌ی همان نخواهی دوره‌ی اول در زمان قاجار است، یعنی مهم‌ترین هدفش غربی‌سازی کشور است، با این تفاوت که ویژه‌گی‌های دوره‌ی دوم این هدف را بیش از پیش هویدا می‌کند، چون علیرغم این‌که جریان نوگرایی ایران بیرق ضد استبدادی داشت، و تنها عامل عقب‌مانده بودن ایران را استبداد داخلی می‌دانست، و صفحات کثب روشن‌فکران دوره‌ی اول، مملو از این مطالب بود، حوادث بعدی خصوصاً مواضع و عمل‌کرد روشن‌فکری دوره‌ی دوم، نشان از آن داشت، که هدف اولیه و اساسی این جریان، غربی‌سازی بوده است، منتها مادامی‌که جریان مقابل این هدف حکومت استبدادی است باید آن را نفی کرد، ولی در صورتی که استبدادی به وجود آید که خود داعیه‌ی غربی‌سازی داشته باشد و یا بتوان در سایه‌ی آن بعضی اهداف را پیاده کرد، نه تنها غیر مطلوب نیست که قابل دفاع، ستودنی و بالاتر از آن باید با آن همراهی و همکاری صمیمانه‌ای داشت. این خصیصه در روشن‌فکران دوره‌ی اول نیز در مواردی که خود در منصب‌های دولتی قرار می‌گرفتند، مانند میرزاملکم، ظاهر می‌شد، ولی در دوره‌ی دوم و در زمان پهلوی اول بیش از گذشته قابل مشاهده و ملموس است.

«عملیات نظامیان در داخل مملکت تولید هیجان و ایجاد حس کارکرد و در خارج صدای مملکت را بلند نمود و ضرورتاً تجددخواهان به جانب سردار سپه متوجه گردیدند» (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۲۵۴).

«دولت‌آبادی» در عین حال که از ملیون و اصلاح طلبان است، مکزراً زبان به تمجید از سردار سپه گشوده و او را در رسیدن به قدرت حمایت فکری می‌کند: «سردار سپه خیال کرده است رئیس‌الوزراء بشود و باز یک قدم به مقصد اصلی خویش نزدیک‌تر شده باشد، در این خصوص با نگارنده مشورت می‌کند، می‌گویم نه صلاح شما است و نه صلاح مملکت، زیرا اکنون مقام شما در وزارت جنگ ثابت شده، به تغییر کابینه‌ها تغییر نمی‌کند، ولی اگر دولت را شما تشکیل دادید ممکن است با یک استیضاح کردن مجلس، متزلزل بگردد و مجبور شوید با مجلس طرف بگردید، مقام شما امروز مقامی است که باید چند کابینه در آستین خود داشته، به اقتضای روز و به مناسبت سیاست داخلی و خارجی، هر کدام از کار وامانندند دیگری را به جای او بگذارید و چرخ مملکت را به دست او گردانیده و بر مشکلات فائق آیید.» (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۲۸۶/۴)

هم‌او در جای دیگری می‌گوید: «در این احوال روزی یکی از تجار تجددخواه که مدتی در خارجه بوده است و اکنون در تهران میان تجار عنوانی دارد و با سردار سپه بی‌ربط نمی‌باشد، نزد نگارنده آمد، برای سردار سپه دلسوزی می‌نماید که می‌خواهد خدمتی به وطنش کرده باشد اما دشمنانش برای او سخت اسباب‌چینی می‌کنند و حواس او را پریشان نموده‌اند، کارش محکم نیست شاید از میان برود و جای افسوس است که بزودی نتوانیم مرد باعزم و اراده‌ای مانند او به دست بیاوریم، چه می‌شد که رجال مهم مملکت با او هم خیال شده او را تنها نمی‌گذازدند، تا می‌توانست با اطمینان خاطر قدمی برداشته کاری از پیش ببرد. گفتم: سردار سپه باید یک مجلس مشاوره‌ی خصوصی داشته باشد و با مشورت کار بکند. گفت: اشخاصی را که برای این کار مناسب می‌دانید نام ببرید و صورتی نوشته شود، من او را حاضر می‌کنم از میان آن صورت عده‌ای را انتخاب کرده، یک حوزه‌ی شورا برای خود تشکیل بدهد. نگارنده نام پانزده نفر از رجال دولت را نوشته به او می‌دهد و بعد از دو روز از طرف سردار سپه به طور خصوصی هشت نفر از آن اشخاص به خانه‌ی او دعوت

می‌شوند و این عادت اوست که هر تصمیمی گرفت، فوراً انجام می‌دهد. شش نفر از این هشت نفر را از میان منفردین از نمایندگان انتخاب می‌کند به شرح ذیل: میرزا حسن خان مستوفی‌الممالک، میرزا حسن خان مشیرالدوله، دکتر محمدخان مصدق السلطنه (دکتر مصدق)، آقاسید حسن تقی‌زاده، میرزا حسین خان مستوفی‌الممالک، و نگارنده (یحیی دولت‌آبادی). دو نفر را هم از رجال دولت خارج از مجلس بر این شش نفر می‌افزاید و آن‌ها مهدی‌قلی خان هدایت مخبرالسلطنه، و میرزا محمد علی خان فروغی ذوکاءالملک (دکتر فروغی)، هستند.» (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۳۲۴/۴، ۳۲۵)

این مشاوران، «رضاخان» را در رسیدن به اهداف خود کمک فکری نموده و در جلسات متعددی که تشکیل می‌دهند زمینه‌ی به قدرت رسیدن او را فراهم می‌کنند، و بعد از به قدرت رسیدنش نیز اهداف خود را با مشاوره دادن به وی، پی‌گیری می‌کنند، و البته به همین هم اکتفا نکردند زبان به تمجید و تبلیغ او گشودند: «کسروی رضاخان و سپس رضا شاه را، راه‌گذار ایران از عقب افتادگی به دوران تجدد می‌شناسد. وی بارها از اقداماتی نظیر دایر کردن سرشماری، شناسنامه، مدارس جدید، دادگستری نو، ایجاد دانشگاه، برچیدن ملوک الطوائفی، آزادی زنان و دیگر اقدامات عمرانی رضا شاه پشتیبانی کرده است.» (لقمان، ۱۳۸۶)

در واقع در دوران رضاخان نواخواهی از نوع غربی آن فرصت مغتنمی را به دست می‌آورد تا با هزینه‌ی کم‌تر و تضمین بیشتر به واسطه‌ی پنهان شدن پشت سر قدرت مطلقه‌ی ایجاد شده، اهداف خود را پی‌گیری نماید: «دوران رضاخان را می‌توان بهترین دوران برای به کرسی نشاندن افکار و نظریات روشن‌فکران دانست؛ زیرا رضاخان با تکیه بر ایرانی بودن و برخورد خشن و خصمانه‌ی خود با دین و دیانت و عقاید دینی، بستر مناسبی را برای رشد و تکثیر افکار آنان به وجود آورد، به گونه‌ای که دیگر نیاز نبود که روشن‌فکران این دوره مانند

بعضی از روشن‌فکران عصر قاجار با چاپ مجلات و نشریات در خارج ایران، با افکار دینی و عقاید مذهبی در افتاده، آن‌ها را به باد استهزاء و مسخره بگیرند، بلکه در داخل کشور با گرفتن امتیاز و پروانه نشر از وزارت معارف، به فعالیت می‌پرداختند؛ از این رو، مجلاتی مانند «مجله‌ی دنیا»، در دوران انتشار خود با طرح مباحث فلسفه‌ی مادی و ماتریالیسم تاریخی به ترویج مکتب کمونیسم و مادی‌گرایی مشغول بود، و نیز مجله «پیمان» که مسئولیت آن را کسروی برعهده داشت، برپایه‌ی طرح اصلاح طلبی در قالب اطلاعات دینی، نهایت هتاک‌ی را به مبانی مذهب انجام می‌داد. همچنین همزمان با کشف حجاب توسط رضاخان، نشریات در سطح وسیعی به ترویج فرهنگ مبتذل غربی در قالب رمان‌های عشقی، داستان‌های مصور پلیسی و چاپ عکس‌های هنر پیشه‌های هالیوود، به ترویج زندگی غربی پرداختند و در مقابل آن، حساسیت در برابر چاپ یک کتاب دینی به گونه‌ای افزایش یافته بود که برای چاپ یک کتاب دینی حداقل می‌باید چهار سال وقت صرف کرد تا بتوان اجازه‌ی چاپ و نشر آن را از وزارت معارف گرفت» (آشنا، ۱۳۷۶: ۸۰).

به همین دلیل است که می‌بینیم غربی‌سازی در دوره‌ی رضاشاه هم سرعت بیشتری می‌گیرد و هم از وضوح بیشتری برخوردار می‌شود، و اولین جرعه‌های آن با نفی اسلام زده می‌شود: «گرچه روشن‌فکران اولیه نیز برای نیل به مقصود خود به مخالفت با دین و دین‌داری برخاسته بودند و تندروترین آنها در این رابطه آخوندزاده بود که او نیز تا حدودی در لفافه سخن می‌گفت، ولی در زمان رضاشاه جریان روشن‌فکری به مبارزه‌ی علنی با مذهب برخاست: «روشنفکران دو نسل قبل به رغم آن‌که خواهان تغییر هر چند سریع و انقلابی در فضای ایرانی بودند، اما هرگز به گسست کامل از آن اعتقادی نداشتند. در میان نسل اولی‌ها، ملکم‌خان با وجود آن‌که در خانواده ارمنی متولد شده بود اما هرگز به مخالفت آشکار با اسلام دست نزد و یا آخوندزاده که مخالفت خود با اسلام را آشکارا بیان می‌کرد، در اصل به تفاوت‌های اصول اسلام و مشروطه اشاره

داشت.» (ذاکرحسین، ۱۳۶۹: ۳۶)

«درواقع حتی مخالفت با مذهب به شکل گفتمانی مطرح می‌شد که با اصول سکولاریسم که خواهان کاهش قدرت استبداد مطلقه بود، انطباق داشت. در عین حال این گفتمان با نوسازی دوره پهلوی که خواهان تسلیم و تقلید محض از غرب بود، بسیار تفاوت داشت. در حالی که سکولاریسم خواهان تغییرات اجتماعی به منظور عقلانی شدن جهان سنتی و تحقق نیازهایی نظیر آزادی و عدالت بود، نوسازی پهلوی فقط به تغییر صوری جهان توجه داشت. وجه بارز گفتمان پهلوی در عدم تمایل آن به مباحثه با گفتمان یا بینش فرهنگ سنتی آشکار می‌شد.» (بهنود، ۱۳۸۱: ۱۱۷)

گرچه در ذاکره‌ی مردم ما این مطلب برجسته است که رضاخان با کشف حجاب و تعطیل کردن مراسم‌های مذهبی به مبارزه‌ی با دین‌خواهی مردم برخاست، تلاش کرد ایدئولوژی غرب را جایگزین ایدئولوژی اسلامی کند، ولی واقعیت چیز دیگری است و آن تبانی پشت پرده‌ی غرب (بریتانیا) با جریان روشن‌فکری و همکاری هردو برای به قدرت رساندن رضاشاه و استفاده از ظرفیت شخصیتی ویژه‌ی ایشان که هم به واسطه‌ی بی‌سوادی و هم علاقه‌ی وافرش به قدرت و بی‌محابایی او در اعمال خشونت برای رسیدن به هدف، بهترین گزینه‌ای بود که می‌توانست اهداف مورد نظر این هم‌پیمانان غربی‌سازی ایران باشد: «البته «رضا» اهل نماز و روزه و این قبیل امور نبود، به اصطلاح هرهری مذهب بود، اما یک اعتقادات سنتی داشت و مثل همه‌ی مردم که از مرگ و دنیای دیگری که باید به آن برویم وحشت داریم، یک نوع خوف از مرگ و مطالب مربوط به پس از مرگ داشت. به نظر من خیلی از مرگ می‌ترسید، به همین خاطر حرف‌های مربوط به بهشت و جهنم را اوایل قبول داشت و در روزهای عزاداری لب به «کنیاک» که مشروب مورد علاقه‌اش بود، نمی‌زد، حتی قبل از رسیدن به پادشاهی دنبال دسته‌ی سینه‌زن راه می‌افتاد و یکی دوبار هم در

جوانی قمه زده بود. اما کم‌کم حرف‌های «فروغی» در او اثر کرد و کار به جایی رسید که به‌کلی منکر بهشت و جهنم شد... این افراد فکر «رضا» را در مورد اسلام عوض کردند. (تاج‌الملوک، ۱۳۸۰: ۸۹)

این همکاری و همراهی انگلیس و جریان روشن‌فکری در طول حکومت رضاخان وجود داشت و بعد از این‌که انگلیسی‌ها به رضاخان بدبین شدند، بازهم، هم‌پیمانان خود را فراموش نکردند و برای دوره‌ی گذار از حکومت پدر به پسر و برای اطمینان از ادامه‌ی برنامه‌های غربی‌سازی، دستور دادند دولت به یکی از افراد وفادار به غربی‌سازی، سپرده شود: «موقعی که در شهریور ۱۳۲۰ ایران را تصرف کردند، انگلیسی‌ها به «رضا» حکم کردند از میان «سیدضیاء»، «قوام السلطنه» و یا «فروغی» یک نفر را برای نخست‌وزیری انتخاب کند.» (تاج‌الملوک، ۱۳۸۰: ۱۱۳)

۲،۱۱،۳. دوره‌ی سوّم روشن‌فکری در ایران

اهداف نخواستاری در دوره‌ی اوّل و دوّم و گرایش آن به غربی‌سازی از وضوح بس پیش‌تری نسبت تمایل روشن‌فکری دوره‌ی سوّم به این امر، برخوردار است، چون در دوره‌ی اوّل علاوه بر این‌که آثار نوگرایان مملوّ از تعریف و تمجید از پیش‌رفت غرب است، به وضوح علاقه‌ی خودشان را بیان می‌کردند. در دوره‌ی دوّم نیز به موازات پیوندی که جریان نو سازی با حاکمیت یافته بود، عمل کرد حاکمیت گواه علاقه‌مندی آنها بود. ولی به مرور جریان سوّمی از نخواستاری به وجود آمد که به روشن‌فکری دینی معروف شد، مقید شدن روشن‌فکری به قید دینی عواقبی را در پی داشت؛ از جمله‌ی این عواقب، کم‌تر شدن فاصله‌ای بود که در طول سالیان متمادی ورود روشن‌فکری به کشور، بین رهبران دینی و جامعه‌ی روشن‌فکری ایجاد شده بود، این شکاف به دلیل ماهیت ضدّ دینی داشتن مراحل اوّل و دوّم روشن‌فکری، ایجاد شده بود و روز به روز بر عمق آن افزوده شده بود، چراکه روشن‌فکران وظیفه‌ی خود می‌دانستند از

جامعه ایدئولوژی زدایی دینی نموده و برای نیل به این مقصود ایدئولوژی‌های جای‌گزینی را نیز پیشنهاد می‌کردند، این جای‌گزین‌ها عموماً یا بازگشت به تفکر ناسیونالیستی بود و یا گرایش به لیبرالیزم و گاهی نیز ترکیبی از هر دو را شامل می‌شد، ورود جریان جدید به حوزه‌ی روشن‌فکری که به جای استناد به لیبرالیزم و ناسیونالیزم، از متون دینی همچون قرآن و سنت بهره می‌جست، این تلقی را که، بستر جدیدی برای ایجاد قرابت بین پیش‌رفت و جامعه‌ی دینی به وجود آمده است، تقویت کرد، عملاً نیز بین بعضی از این شخصیت‌ها که تحصیل کرده‌ی غرب بودند با شخصیت‌های فکری برآمده از متن حوزه‌های علمیه هماهنگی، هماهنگی و همکاری‌هایی وجود داشت، و همین همراهی‌ها جامعه‌ی دینی را به اصلاحی که بتواند فرهنگ و هویت خودی را حفظ نموده و پیش‌رفت‌های مثبت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دیگر ملل را اخذ نماید، امیدوار ساخت.

در مورد این‌که، آیا اساساً می‌توان بین «روشن‌فکری» و «دین» جمع کرد، یا نه؟ نظرات متفاوتی وجود دارد، بعضی موافق و بعضی مخالف این ترکیب هستند و بعضی نیز واژه‌ی «روشن‌فکر دین‌دار» را ترجیح می‌دهند، به همین تناسب در مورد تعریف «روشن‌فکری دینی» و دایره‌ی شمول آن تعاریف مختلفی بیان شده است. تعریفی که متناسب با موضع‌گیری و آراء اکثر این شخصیت‌ها سازگار است، هم‌چنین مورد پذیرش قاطبه‌ی روشن‌فکران دینی در عصر حاضر است، به شرح زیر است:

«فرایند شکل‌گیری روشن‌فکری دینی این‌گونه است که در وضعیت مدرن، اندیشه‌مند دین‌دار وارد گفتمان مدرنیته می‌شود، نسبت دینی را از طریق عقل نقاد مدرن به شدت به چالش می‌گیرد، و در چنین وضعیتی میان مدرنیته و سنت دینی تعارض می‌یابد. در مرحله‌ی بعد، مدرنیته به عنوان یک موضوع در نظر می‌گیرد و از طریق عقل نقاد مدرن از مدرنیته فاصله می‌گیرد و آن را نیز نقد

می‌کند. نقد سنت و نقد مدرنیته در درون گفتمان مدرنیته، فضایی را می‌گشاید که به مفهوم روشن‌فکری دینی، هستی می‌بخشد. روشن‌فکری دینی مفهومی خاص است که از منطقه‌ی خاکستری درآمیختن سنت و مدرنیته آغاز می‌شود» (پدرام، ۱۳۸۲: ۲۲)

نتیجه‌ای که این تبیین از «روشن‌فکری دینی» می‌گیرد، با توضیحی که ارائه می‌کند، متفاوت است، نتیجه‌ی نهایی تعریف این است که: «روشن‌فکری دینی مفهومی خاص است که از منطقه‌ی خاکستری درآمیختن سنت و مدرنیته آغاز می‌شود»، ولی دقت در توضیحی که قبل از آن بیان شده، نشانی می‌دهد که نه تنها روشن‌فکری دینی در فضای خاکستری که بین دین و مدرنیته است، متعادل حرکت نمی‌کند بلکه در همه حال در فضای مدرنیته سیر می‌کند، چرا که در این تبیین، روشن‌فکر دینی، سنت را با عقل خود بنیاد برآمده از دل مدرنیته نقد می‌کند، مدرنیته را هم با همان عقل برآمده از دنیای مدرن به نقد می‌کشد. از این نقدها به طور قطع بازنده‌ی میدان ذهن روشن‌فکر دینی، «دین» است نه «مدرنیته» چرا که، اولاً؛ بین سنت و عقل خود بنیاد که هرکدام از دنیایی متفاوت بلکه متقابل هستند قطعاً چالش وجود دارد، ثانیاً؛ چون نقد کننده مدرنیته است قطعاً اصولی از سنت توسط عقل خود بنیاد بر باد خواهد رفت. از طرف دیگر مدرنیته نیز با عقل خود بنیاد برآمده از دل دنیای مدرن نقد می‌شود، در این گونه نقد نیز مدرنیته پیروز میدان است، زیرا بین عقل برآمده از دنیای مدرن و خود دنیای مدرن نه تنها تضادی وجود ندارد، بلکه به تمام معنا، هم‌پوشانی نیز وجود دارد، چرا که یکی زاییده‌ی دیگری است. بنابراین ادعای نقد در مرحله‌ی دوم بی‌اساس است، و همان گونه که جریان روشن‌فکر دینی نیز در عمل به اثبات رسانده است در ذهن و دل این جریان تعلق به دنیای مدرن امری پذیرفته شده بوده و تمام تلاش این عده در استناد به متون دینی صرفاً برای توجیح ذهن مخاطبی است که دل در گرو دین داشته و با غربی‌سازی، سرِ ناسازگاری دارد.

با این توصیف می‌توان نتیجه گرفت که؛ هیچ تفاوتی بین اهداف، انگیزه‌ها و مواضع روشن‌فکران دهه‌ی چهل به بعد که با قید دینی شناخته می‌شوند، و جریان روشن‌فکران اولیه در ایران وجود ندارد، چراکه روشن‌فکران اولیه نیز به اقتضای زمان و مکان برای تبیین و توجیه نظرات خود از منابع دینی استفاده می‌کردند. تنها تفاوتی که وجود دارد ساده‌گی روش دوره‌ی اول و پیچیده شدن روش دوره‌ی اخیر است. به نظر نمی‌رسد تفاوتی بین این کلام «مستشارالدوله» که به آخوندآف نوشته است: «به جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون، از قرآن مجید و احادیث صحیح، آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آیین اسلام، یا آیین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است» (آجدانی ۱۳۸۵: ۹۸) و این گفته‌ی میرزاملکم «چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی‌فایده‌ای است، از این رو فکر ترقی مادی را در لفاف دین عرضه داشتم» (آجدانی ۱۳۸۵: ۹۸) .. با عمل کرد روشن‌فکران دینی بعد از دهه‌ی چهل که تلاش می‌کنند با استناد به متون دینی از قبیل آیات و روایات و منابع کلامی، عرفانی، توافقی بین اسلام و مدرنیته ایجاد نمایند، وجود داشته باشد. چراکه هردو گروه از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و آن چه برای ایشان اصالت دارد، مدرنیته است و دین و منابع آن در نگاه ایشان تاجایی قابلیت دفاع دارند که معارض این نواندیشی نباشند و در صورت معارضه آنها به اصل خودشان برمی‌گردند و در پاره‌ای موارد دین را با عناوین متفاوت توجیه می‌کنند.

۲.۱۲. نگاه دوگانه به نوگرایی

جریان روشن‌فکری در حال حاضر دوتی نوع نگاه به تمدن غرب و غربی‌سازی جوامع شرقی خصوصاً ایران دارد، اول؛ نگاهی که که معتقد است آن چه در غرب اتفاق افتاده سرنوشت محتوم تمام جوامع است، و آن چنان سیطره‌ای بر زندگی انسان‌ها دارد که ما چه بخواهیم و چه نخواهیم در امواج ایجاد شده آن گرفتار هستیم پس به ناچار باید خودمان را با این شرایط جدید وفق دهیم. ما از این

نوع نگاه، به «غربی شدن» تعبیر می‌کنیم. دوم؛ نگاهی که معتقد است توسعه و تمدن و رفاه ایجاد شده در غرب معلول یک سری اتفاقاتی است که در سیر تاریخی غرب رخ داده است، و اگر ما بخواهیم به این سطح از رفاه و توسعه دست یابیم، به ناچار باید همان صحنه‌ها را در جامعه‌ی خودمان بازسازی کرده و صد درصد همان راهی را که غرب رفته است، طی کنیم، ما از این نوع نگاه، به «غربی‌سازی» تعبیر می‌کنیم. این دو نوع نگاه گرچه به اصل تکامل جبری تاریخ که از اصول «توسعه‌ی نوگرا» است، و مهد آن نیز در غرب بوده، برمی‌گردد، ولی به لحاظ توجیه جبر تاریخی به گونه‌ای عمل می‌کند که در نگاه «غربی‌سازی» کأته نوعی آزادی عمل در انتخاب وجود دارد، و در نگاه «غربی شدن» هیچ‌گونه آزادی عمل در انتخاب وجود ندارد.

۲،۱۲،۱. غربی شدن

«جهان جدید وسیله‌های متنوعی را پدید آورده است. اصلاً کار تکنولوژی وسیله‌اندیشی است، اما و هزار اما، این وسایل غایاتی هم به همراه می‌آورند، در این وضعیت شما می‌توانید بگویید هدف ما از زندگی معلوم است، لذا این وسیله‌ها را به کار می‌گیریم برای این که به اهدافمان در زندگی برسیم. این طور نیست این وسیله‌ها هدف‌ساز نیز هستند، از این وسایل کارهای خاصی برمی‌آید، آن‌ها توانایی‌های معینی دارند و شما را با انتخاب‌های بسیار عجیب و عظیمی روبه‌رو می‌کنند و از این رو خود به خود بر هدف‌گیری حیاتی شما هم تأثیر می‌گذارند و معنا و هدف زندگی را برای شما عوض می‌کنند، شما ممکن است متوجه نباشید، اما هنگامی که وسیله‌ای در اختیارتان قرار می‌گیرد، شما را به مقصد خاصی می‌کشاند و می‌برد... یکی از ساده‌ترین این وسایل، پول است. از قدیم می‌گفتند پول وسیله است. حال من از شما می‌پرسم آیا واقعاً پول وسیله است؟ ممکن است شما بگویید بله، پول وسیله است، چون نه زبان دارد و نه دست و پا، پول در جیب یا کیف ماست، جایی که خواستیم

خرجش می‌کنیم و جایی که نخواستیم خرجش نمی‌کنیم. اما آیا واقعاً این طور است؟ نه! یقین داشته باشید که اگر میزان ثروت شما از حدّ خاصی فراتر برود، شخص دیگری می‌شوید» (سروش، ۱۳۸۴: ۱۲ و ۱۳)

«درجهان جدید اعتراض به جای قناعت نشسته است. مفهوم قناعت امروز از بیگانه‌ترین مفاهیم اخلاقی گذشته‌گان شده است. یکی از ارکان اخلاق در گذشته، که از ویژگی‌های شخصیت اخلاقی افراد بود، آن بود که قانع باشند. امروزه این اصل به‌کلی مورد انکار قرار گرفته و برهم خورده است و حتی درصد کمی هستند که معنای اصلی آن را بفهمند. جهان جدید معنایی برای قناعت باقی نگذاشته است... مسأله‌ی قناعت به‌راستی درجهان جدید مسأله‌ی معضلی است. در حالی که برای پیشینیان یک اصل متَّبَع بود و چنان‌که گفتیم یکی از ارکان اخلاقی آنان محسوب می‌شد.» (سروش، ۱۳۸۴: ۴۸ و ۴۹)

البته ایشان درجای جای آثار خود این نوع زندگی را به‌نقد می‌کشد و آن را مطلوب واقعی انسان نمی‌داند: «درجهان جدید زندگی معنای دیگری پیدا کرده است و مردم دل درگرو غایات دیگری دارند، غایاتی که ظواهر و رسانه‌های گروهی به مردم تلقین و درمیان آنان ترویج می‌کنند، لذّت‌جویی و خوش‌باشی است. خلاصه‌ی آن چه به‌عنوان هدف تبلیغ می‌شود، این است که خوش باشیم، بیش‌تر بخیریم، بیش‌تر مصرف کنیم، بهتر بپوشیم، بیشتر به‌غفلت بگذرانیم. یکی از عجایب جهان جدید این است که غفلت، از اصول زندگی شده است، این غفلت امروزه از محورهای زندگی است. اگر به‌عموم تفریحاتی که درجهان جدید پدید آمده، توجّه کنید، خواهید دید که تمامی آنها در پی این هستند که توجّه ذهنی ما را، ولو برای دمی، از چهره‌ی جدّی و عبوس زندگی به چیز دیگری معطوف کنند. درجهان جدید غفلت‌اندیشی، به‌یکی از اساسی‌ترین غایت‌اندیشی و زندگی‌اندیشی تبدیل شده است. درجهان جدید، کثیری از سرگرمی‌های آدمیان، کارکردن‌ها، سخن‌گفتن‌ها، و ورزش نیز از جنس

غفلتند و برای غفلت‌زایی به کار می‌آیند. جمله‌ی بسیار عجیبی که این روزها از آمریکایی‌ها بسیار می‌شنوید، این است که «مایک بار زندگی می‌کنیم» و لذا، این یک بار را باید به خوشی بگذرانیم. درحالی‌که این نتیجه‌ی غلطی است که از آن مقدمه‌ی صحیح می‌گیرند. بلی آدمی یک بار زندگی می‌کند و لذا باید زندگی سنجیده کند، نه زندگی غفلت‌آمیز و لاابالی‌گرانه» (سروش، ۱۳۸۴: ۱۹)

ولی مواضع دیگر وی مشخص می‌کند که گرچه این روی‌کرد، بد است و نباید، ولی این نبایدی قابل دست‌یابی نیست، و ما چه بخواهیم و چه نخواهیم امروزه در این گرداب گرفتاریم و باید خودمان را با آن وفق دهیم: «من پیشاپیش می‌گویم که هیچ داوری در این باب ندارم و عقل من به این مطلب نمی‌رسد که جهان جدید بهتر از جهان قدیم است یا جهان قدیم بهتر از جهان جدید است، من در این جا انصافاً قایل به گسست معرفت‌شناختی هستم، یک فراتاریخ هم وجود ندارد که آدمی به آنجا برود و از آن دیدگاه بگوید که کدام یک از این‌ها بهتر است. هوس بازگشت به دنیای گذشته را هم نباید کرد، زیرا ظاهراً نشدنی است و دلیلی هم برای چنین بازگشتی وجود ندارد. هیچ‌کس نمی‌تواند اثبات کند که جهان گذشته و معیشت‌ی‌شینیان لزوماً و اخلاقاً بهتر از جهان جدید بوده است. لااقل بنده. علیرغم آن‌که کاوش‌های زیادی در این باب کرده‌ام. به چنین دلیلی برخورد نکرده‌ام.» (سروش، ۱۳۸۴: ۳۵)

۲.۱۲.۲. غربی‌سازی

«آن چه به‌عنوان تمدن معاصر غرب شناخته می‌شود، ترکیبی از مناسبات سرمایه‌داری، رشد علوم و فلسفه‌ی عقلی، انقلاب صنعتی، ملت‌گرایی و دولت. ملت، شهرنشینی، دموکراسی سیاسی، دولت مدرن انتخابی و قانونی، فردیت، جدایی دین از نهاد قدرت سیاسی، جامعه‌ی مدنی، رعایت حقوق بشر و حقوق شهروندی، رشد اقتصادی و رفاه اجتماعی و خلاصه راحت‌تر و آسوده‌تر زیستن ذهنی و عینی انسان‌ها با توجه به رشد اجتناب‌ناپذیر تکنولوژی است.»

(علمداری، ۱۳۸۵: ۳۴ و ۳۵)

«پدیده‌هایی که در سه قرن اخیر در سرزمین‌های غربی روی داده‌اند، به‌طور کلی جدید هستند و به دوران پیدایش سرمایه‌داری باز می‌گردند. از نظر تاریخی، عامل اساسی توسعه‌ی جامعه، تولید مازاد بر مصرف است که آدام اسمیت آن را ثروت ملل نامیده است. بنابراین اولین ویژه‌گی تمدن معاصر غرب رشد مناسبات و شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که تولید اضافه بر مصرف را بیش از پیش ممکن ساخته است. سایر ویژه‌گی‌های این تمدن به‌طور تدریجی و در ارتباط با یکدیگر به وجود آمد و خود موجب تقویت عامل پیدایش خود، یعنی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری شد.» (علمداری، ۱۳۸۵: ۳۷)

نویسنده‌ی مذکور پس از این مباحث با بیان دیدگاه‌های مختلف در مورد علت عقب ماندگی ایران می‌پردازد و با بیان شیوه‌ی تحقیق کتاب، در نهایت نظر خود را چنین بیان می‌کند: «این نوشته برای این باور است که ریشه‌ی عقب مانده‌گی و یا توسعه‌ی جامعه را عمدتاً باید در سازمان اقتصادی و شیوه‌ی معیشتی جامعه که متأثر از وضعیت اقلیمی است، یافت. اما همانطور که «نورمن جاکوبز» تأکید می‌کند، گذشته از این که عقب مانده‌گی چگونه شکل گرفته است، جوامع عقب مانده‌ای چون ایران برای توسعه‌ی اقتصادی نیازمند تغییرند. در هر دوره‌ای ممکن است سیاست و یا دین، نقش اصلی را در توسعه یا عقب مانده‌گی داشته باشند، ولی همانگونه که «مارکس» نیز اشاره می‌کند، باید دید که در هر مرحله‌ای از نظر اقتصادی، اجتماعی، چه شرایطی به وجود می‌آید که باعث می‌شود سیاست یا دین نقش اصلی را برعهده می‌گیرند. جامعه به عنوان نهادی که در آن روابط اجتماعی متقابل افراد و گروه‌ها وقایع را شکل می‌دهد، حاصل مناسبات میان ساختار اجتماعی، فرهنگ و شخصیت‌هاست. باید دید که این روابط چگونه جامعه‌ای به وجود می‌آورند. غرض از نقش شخصیت نیز جامعه‌شناسانه است و نه روان‌شناسانه ... جز در دورانی خاص، عوامل

توسعه و موانع رشد شرق را باید در درون خود این جوامع جستجو کرد. چهار پدیده‌ی؛ «توسعه»، «عقب مانده‌گی»، «علل توسعه» و «موانع توسعه» مفاهیمی نسبی‌اند، به‌طوری که عقب مانده‌گی در یک جامعه باید نسبت به پیش‌رفت در جوامع دیگر سنجیده شود. علل توسعه‌ی تمام جوامع در تمام دوره‌ها یکسان و مطلق نبوده و نیست، همانگونه که موانع توسعه و رشد در جوامع عقب مانده چنین نبوده‌اند، ولی علل توسعه‌ی تمدن مدرن که نخست در غرب متولد شد، از یک منبع ریشه می‌گیرد. به‌طور خلاصه و در یک عبارت کلی، عقب مانده‌گی ایران و پیش‌رفت غرب بر محور دو عامل کلیدی یعنی پیدایش سرمایه‌داری و جدایی دین و دولت در غرب و عدم پیدایش سرمایه‌داری و پیوند دین و دولت در ایران شکل گرفته است.

«یگانگی دین و دولت در روند رشد تاریخ ایران را می‌توان یکی از قدیمی‌ترین و اساسی‌ترین دلایل کندی توسعه در ایران دانست، پدیده‌ای که معلولی از وضعیت معیشتی حاکم بر این سرزمین بوده است. در بررسی نقش دین در توسعه یا عقب مانده‌گی جامعه و تفاوت غرب با ایران چند پرسش طرح می‌گردد: یکم؛ آیا بین توسعه‌ی غرب و مسیحیت و عقب مانده‌گی ایران و اسلام رابطه‌ای وجود دارد؟ آیا نقش مسیحیت در حاکمیت جوامع غربی با نقش اسلام در حاکمیت جوامع اسلامی یکسان بوده است؟ و اصولاً در رابطه با ادغام دین و دولت بین اسلام و مسیحیت چه تفاوت‌هایی وجود دارد؟... منظور از ادغام دین و حکومت یا حکومت دینی، جامعه‌ای است دین‌سالار (تئوکراتیک). در جامعه‌ی دین‌سالار، قوانین اجتماعی که اصولاً توافقی عقلی، نسبی، متغیر و با اراده‌ی جمعی است، بر اساس اصول و فقه دینی که معیاری است ایمانی، مطلق، لایتغیر و با قدرت فردی، شکل می‌گیرد. در چنین جامعه‌ای حکومت قدرت خود را نه بر رضایت مردم، بلکه بر ادعای مشیت الهی می‌نهد. جامعه‌ای که در آن دولت مذهبی اعمال قدرت می‌کند، آزادی بیان را محدود می‌سازد و خلاقیت انسانی را سرکوب می‌کند. یگانگی دولت و مذهب به خلق قدرتی

متمرکزتر و مطلق‌تر منجر می‌شود، مسئله‌ای که به ایجاد مانع در برابر عقلانیت انسانی سکولاریسم (رستارگرایی) اجتماعی، و پلورالیسم (کثرت‌گرایی) سیاسی، یعنی سه عنصر بنیادین تمدن مدرن می‌انجامد.» (علمداری، ۱۳۸۵: ۵۱ و ۵۲ و ۵۳)

فصل سوّم

رابطه‌ی فقه و توسعه‌ی نوگرا

فصل سوم: رابطه‌ی فقه و توسعه‌ی نوگرا

۳،۱. دین و دنیای جدید

بررسی «توسعه‌ی نوگرا» دارای وجوه متفاوتی است، و چون مهد این نوع توسعه، جامعه‌ی غرب است، تنها مدل پیش روی محققان نیز جوامع غربی هستند، بنابراین همان‌گونه که این نوع از توسعه از زوایای مختلف فلسفی، تاریخی، سیاسی، جامعه‌شناختی، و... قابل تبیین است، از همه‌ی این زوایا نیز قابل نقد و بررسی می‌باشد. به همین علت و برای تبیین مسئله‌ی «توسعه‌ی نوگرا» در فصل اول بیش‌تر با نگاه جامعه‌شناختی، آن را بررسی کردیم. ولی باتوجه به این‌که موضوع اصلی این نوشتار، فقهی است، سؤال اساسی این است که، آیا فقه صلاحیت ورود به مباحث توسعه و نقد و بررسی آن را دارد؟ این پرسش فرع بر یک پرسش کلی‌تری است و آن این‌که: آیا دین و علوم دینی صلاحیت ورود، نقد و بررسی توسعه‌ی نوگرا را دارند؟ به تعبیری دیگر با توجه به این‌که توسعه و دنیای جدید با تلاش و کوشش آدمی و تولید دانش روزآمد، در بستر زمان به دست آمده‌است، و دین و علوم مرتبط با آن مربوط به تاریخی غیر از تاریخ این رخداد هستند، آیا دین و دنیای جدید با هم تعامل دارند، یا هیچ‌گونه تعاملی بین آنها وجود ندارد؟

«اشکال در مسئله‌ی اسلام و مقتضیات زمان، اشکال هم‌زیستی و هماهنگی دو شی‌ی است که در طبیعت خودشان بر ضد یکدیگرند. یکی از این دو ثابت و لایتنغیر است و دیگری در ذات خودش متغیر و سیال و ناثابت است. اسلام به حکم این‌که دینی نسخ‌ناپذیر، تغییرناپذیر و جاودانی است. از طرف دیگر مقتضیات زمان به حکم این‌که در زمان قرار گرفته‌است و هرچه که در زمان

قرار می‌گیرد و از آن جمله مقضیات و شرایط زندگی بشر، ناتابت و متغیر است و به یک حال باقی نمی‌ماند، دراین صورت دوجیز که یکی، خاصیت ذاتی‌اش ثبات است و دیگری، خاصیت ذاتی‌اش تغییر و تحوّل است، چگونه می‌توانند با هم، هم‌زیستی و هماهنگی داشته باشند؟ و بالاتر این که، آن که ثابت است بخواهد هادی و راهنمای آن چیزی باشد که متغیر است! درحالی که این ثابت، حتی نمی‌تواند پایه‌پای آن متحوّل باشد، چون حرکتی ندارد، چگونه می‌تواند راهنما و هادی آن باشد؟ این جاست که این تضادّ و تناقض درمی‌گیرد: یا ثابت باید متغیر را هم شکل خودش بکند، یعنی زمان را متوقف کند و مانع تغییرات و تحولات زندگی بشر بشود، و یا باید این متغیر آن ثابت را هم رنگ و هم شکل خودش بکند، یعنی دائماً در آن، تغییرات و نسخ‌ها و اصلاح‌ها و آرایش‌ها و پیرایش‌هایی را ایجاد کند و هیچ‌کدام از این‌ها واقعاً هماهنگی و هم‌زیستی نیست.» (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۱ و ۱۲).

«پایه‌ی فلسفی پدیده‌ی تحول و تغییر روانشناختی، توسعه، تغییر اجتماعی، نوسازی، نوگرایی و تجدد، پدیده‌ی حرکت و اساساً تغییر، است. و پرسش از نسبت سنت و دین با مدرنیسم و تجدد، در واقع بازگشت به پرسش از نسبت این دو مقوله با حرکت، دارد که آیا سنت به عنوان مجموعه آموزه‌های پیشینیان سامان یافته در الگوی زندگانی اجتماعی و نیز دین سره و خاتم (اسلام) و مجموعه‌ای از حقایق ابدی، و فکر دینی به عنوان یک جریان معرفتی سیال نسبت به آن حقایق، آیا امر تغییر و حرکت و تحول را بر می‌تابد؟ با آنها چگونه نسبتی دارد؟ و اگر نسبتی برقرار است به چه کیفیت و شیوه‌ای؟» (اکوچکیان: ۱۳۷۶)

۳،۲. رابطه‌ی فقه و علوم بشری

همان‌گونه که اشاره شد، توسعه، یک دست‌آورد بشری است، و مانند تمام دست‌آوردهای بشری محصول دست‌رنج آدمیانی است که در طول تاریخ

برای دستیابی به آن زحماتی را متحمل شده و رنج‌های فراوان کشیده‌اند. سالیان درازی طول کشیده و عوامل متعدّد و متفاوتی دست به‌دست داده تا تمدّنی که انسان‌های امروز از آن بهره‌مند هستند، شکل گرفته است. و به‌طور قطع در این تمدّن و شکل‌گیری آن، بشریت ابزارهایی را کشف و برای نیل به مقصود، آنها را به‌کار بسته است. یکی از مؤثرترین ابزارهایی که در رسیدن به توسعه، جوامع را مدد رسانده، علوم بشری است، علوم بشری با توسعه‌ی جوامع رابطه‌ای دوجانبه دارد، از طرفی تأثیری که بر شتاب توسعه از خود بر جای گذاشته و به‌عنوان عاملی مؤثر در به‌وجود آمدن و فربه‌تر شدن عرضی و عمقی آن، بوده است، از این جهت این علوم علّت ایجاد، بلکه ایجاد و تثبیتی توسعه بوده‌اند. و از طرف دیگر، این علوم رشد و بالندگی خود را نیز بر بستر توسعه، استوار نموده‌اند، به‌این معنی که خود نیز جزئی از جامعه‌ی رو به‌پیش‌رفت بوده‌اند و برای تکامل خود از بسترهای ایجاد شده در جوامع توسعه‌یافته بهره‌برده‌اند. بنابراین، علوم بشری قرابت والایی با توسعه دارند و به‌واسطه‌ی همین رابطه از متدولوژی خاصی برخوردارند، متدولوژی که از بستر جوامع توسعه‌یافته برخاسته و با آن عجین شده است.

به هر حال آن‌چه مدّ نظر ما در این بخش است این‌که، فقه به‌عنوان قواعد استنباط احکام شرعی چه رابطه‌ای با این علوم دارد؟ البته پرسش از رابطه‌ی فقه و علوم بشری، جزئی از همان پرسش کلی «پرسش از رابطه‌ی سنت و تجدد است» بنابراین باید دید، اولاً، آیا رابطه‌ای بین فقه و این علوم و دست‌آوردهای آن وجود دارد؟ ثانیاً، در صورت وجود ارتباط، آیا این رابطه، رابطه‌ای فعال و تأثیرگذار است یا رابطه‌ای منفعل و تأثیرپذیر؟ این پرسش‌ها و تلاش برای یافتن پاسخ برای آنها در طول دهه‌های منتهی به زمان حاضر، معرکه‌ی آرای اهل نظر بوده است.

۳،۲،۱. بررسی مسئله

در مورد وجود و عدم وجود رابطه، بین علوم بشری و فقه، با عنایت به گرایش‌های مختلف، پاسخ‌های مختلفی نیز وجود دارد، گرایش‌هایی که البته فراتر از فقه را به مباحثه گذاشته‌اند، بنابراین و با توجه به این‌که رابطۀ دینی فقه و علوم بشری، جزئی از یک بحث کلی است که به رابطۀ دین و دنیای جدید پرداخته است ما نیز به طرح این مباحث کلی پرداخته و در ضمن آن پاسخ پرسش‌های خود را دنبال خواهیم کرد، چراکه هر دیدگاهی در مورد «رابطۀ دین و دنیای جدید» به اثبات برسد، فقه را نیز به حکم این‌که یکی از محصولات دینی است شامل خواهد بود. دیدگاه‌هایی که در مورد رابطۀ دین و دنیای مدرن وجود دارد، در یک تقسیم کلی، دو دسته‌اند؛ ۱. اعتقاد به ناسازگاری و عدم رابطۀ دین و دنیای جدید. ۲. اعتقاد به ارتباط و سازگاری دین و دنیای جدید. بخش دوم نیز خود به دو صورت قابل طرح است؛ ۱. سازگاری انفعالی دین با دنیای جدید. ۲. سازگاری فعال دین با دنیای جدید.

۳،۲،۲. ناسازگاری دین و دنیای جدید

کسانی که بین دین و دنیای جدید و به تبع آن بین محصولات این دو، سازگاری و رابطۀ ای قائل نیستند، از دو طیف متقابل تشکیل و در مقابل هم صف‌آرایی کرده‌اند. طیفی که هرگونه تفکر، کلام و اقدام جدیدی را که مغایر با گفتمان نهادینه شده‌ی دین بود، مغایر با اصل دین و در تضاد با دین‌داری تعریف می‌کند. و طیفی که دین را عامل عقب‌ماندگی و انحطاط جامعه می‌داند و برای از بین بردن آن کمر همت بسته است. این دو گروه علی‌رغم اختلافات مبنایی و ریشه‌ای متعدد، که هریک دیگری را، با اوج اوصاف منفی در فرهنگ متعلق به خود، مانند؛ کفر، زندقه و...، در یک طرف و جمود، تحجر، واپس‌گرا و عقب مانده، در طرف دیگر تعبیر می‌کرد. در یک موضوع با هم تفاهم و اتفاق نظر داشتند و آن این‌که نه تنها هیچ تفاهمی بین دین و دنیای جدید وجود ندارد

بلکه این دو با هم در تضاد هستند و انتخاب هریک با از دست دادن دیگری هم‌راه خواهد بود. گروه اول، جریان‌های دینی هستند که دغدغه‌ی تحریف دین را دارند و به همین دلیل و برای مصون ماندن دین از هر هجومی، دیوار بلندی بین دین و دنیای جدید می‌کشند. البته گرایش طیف مقابل و تعریفی که از تجدد ارائه می‌نماید، در فشرده شدن صفوف و گرایش دین‌داران به آن، اثرگذار است.

«گروهی نو شدن و پذیرش تمدن نو را موجب اضمحلال هویت فرهنگی، دینی و ملی ما دانسته و حاصل آن را سلطه‌ی همه جانبه‌ی اجانب و کفار بر کشور دانستند. از نگاه آنان، تمدن جدید بر مبنای اعتراض از بندگی خدا استوار بود و پذیرش آن به تخریب ارزشها و سنتهای گرانبه‌ی جامعه، منجر می‌گردید. این گروه کوشیدند تا از سنتهای فکری و عملی جامعه، سنگری در مقابل عناصر دنیای جدید بسازند» آکوچکیان: (۱۳۷۶).

گروه دوم تمام آمال و آرزوهایش در نوسازی خلاصه شده است و به هردلیل، یکی از موانع اصلی رسیدن به نوسازی را دین می‌داند و بین پیش‌رفت و دین دیوار بلندی ایجاد کرده است، با دین و هرآنچه با آن مرتبط است، سرستیز دارد، آن را متعلق به گذشته می‌داند و برای آن هیچ ظرفیتی برای مشارکت در گفتمان‌های نوین، قائل نیست:

«افراد و طبقاتی هستند که این مسئله را واقعاً به صورت یک معمای لاینحل و به صورت یک تضاد آشتی‌ناپذیر می‌نگرند و معتقدند «اسلام» و «مقتضیات زمان» دو پدیده‌ی غیرمتوافق و ناسازگارند و از این دو حتماً باید یکی را انتخاب کرد، یا باید به اسلام و تعلیمات اسلامی گردن نهاد و از هرگونه نوجویی و نوگرایی پرهیز کرد و زمان را از حرکت بازداشت و یا باید تسلیم مقتضیات متغیر زمان شد و اسلام را به عنوان پدیده‌ای متعلق به گذشته به بایگانی تاریخ سپرد... استدلال این گروه این است که اسلام به حکم این که دین است به‌ویژه که

دین خاتم است و دستوراتش جنبه‌ی جاودانگی دارد و باید همان طور که روز اول بوده برای همیشه باقی بماند، یک پدیده‌ی ثابت و لایتغیر است. و اما زمان در طبع خود متغیر و کهنه و نوگن است. طبیعت زمان، اقتضای دگرگونی دارد و هر روز اوضاع و احوال و شرایط جدیدی خلق می‌کند مغایر با شرایط پیشین. چگونه ممکن است چیزی که در ذات خود ثابت و لایتغیر است، با چیزی که در ذات خویش متغیر و سیال است، توافق و هماهنگی داشته باشد؟ آیا ممکن است تیرهای برق و تلفن که در منطقه‌ی معینی در کنار جاده‌ها نصب می‌شوند با اتومبیل‌هایی که مرتباً از جاده‌ها عبور می‌کنند و در دو لحظه در یک نقطه نیستند، توافق و هماهنگی داشته باشند؟ آیا ممکن است جامه‌ای که برای یک کودک دوساله دوخته می‌شود تا بیست سالگی او، مورد استفاده قرار گیرد، درحالی که جامه، در طول بیست سال همان است که بوده و تن کودک ماه به ماه و سال به سال رشد می‌کند و بر ابعادش افزوده می‌گردد. باید اعتراف کرد که مشکل است و ارائه‌ی راه حل صحیح آن، چندان آسان نیست. (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۲ و ۱۳)

«یک روی کرد، گرایش لائیک یعنی گفتمان نوگرایی است که بر محور پذیرش اقتدار بی‌بدیل و بی‌رقیب اصل عقلانیت جزئی، آزاداندیشی، تفکیک سیاست از دین و تکیه بر حکومتی عرفی و غیردینی و حقوق طبیعی، شکل گرفت که از آن رو که مطلق‌گرا و همه‌خواه است و هیچ ساحتی و رای عقل جزئی و نیز غیر عقل را نمی‌پذیرد، جریانی غیردینی یا سکولار بود که بر مبنای نظریه‌ی عقل حداکثری جزئی، گمان دار آن است که سنت و دین دو مقوله‌ی کهنه‌اند که بایستی مدرن (به مفهوم تمدن تازه غربی)، جایگزین آنها شود. آخوندزاده، ملکم خان و میرزا آقاخان کرمانی نمونه‌ای از پیش‌کسوتان و پس‌از آنان مانند؛ تقی‌زاده و صوراسرافیل، نمایندگان این گرایش‌اند.» (آکوچکیان: ۱۳۷۶).

۳، ۲، ۳. ظهور روشن‌فکری دینی

نزاع بین این دو طیف در ایران با ظهور «رضا شاه» به ظاهر به نفع جریان روشن‌فکری گرایید. ولی طولی نکشید به علت ضعف بنیادین و با ظهور جریان سوّم با عنوان «روشن‌فکری دینی»، هردو طیف، تقریباً با شکست مواجه شدند. شاید علت شکست روشن‌فکران به واسطه‌ی تقلید بی‌چون و چرا از غرب، بی‌توجهی به بافت مذهبی جامعه‌ی ایران و عمل‌کرد نامناسب رضاشاه به عنوان نیروی عملیاتی و میدانی این تئورسین‌های غربی‌سازی بود. اما شاید علت شکست طرف مذهبی این بود که؛ اساساً این طیف هیچ تئوری مضبوط و منسجمی برای اداره‌ی جامعه نداشت، بلکه صرفاً در مقابله با عمل‌کرد رقیب و برای حفظ وضعیّت موجود فرهنگی و مذهبی تلاش می‌کرد و عمل‌کرد محافظه‌کارانه و صرفاً تدافعی داشت، بدنه‌ی نگران جامعه‌ی مذهبی نیز، بین این دوگرایش، مذهبی‌ها را ترجیح می‌داد. به همین علت است که با ظهور روشن‌فکری دینی که حفظ دین، در عین پیش‌رفت و توسعه را برگزیده بود، با استقبال چشم‌گیر جامعه‌ی دینی مواجه شد. شاهد دیگر این ادّعا گرایش و اعتماد مردم به روحانیت به رهبری امام علیه السلام بود، که داعیه‌دار پیش‌رفت در عین حفظ دین و فرهنگ اسلامی بود. یعنی مردم ایران وقتی بین رجال دینی و دیگران مخیر به انتخاب شدند به رجال دینی اعتماد کردند، چراکه دغدغه‌ی حفظ هویت دینی خود را داشتند ولی در عین حال نمی‌خواستند از غافله‌ی پیش‌رفت نیز، عقب بمانند. دودیدگر این که تحولات بعدی نشان داد که مذهب‌پوئی که هیچ رابطه‌ای را بین دین و دنیای جدید نمی‌پذیرفتند، از طرفی به دلیل ناآشنایی آنها، نفیاً و اثباتاً با جهان جدید و دست‌آوردهای آن بود و از طرف دیگر باتوجه به وابسته بودن روشن‌فکران اولیه و اطلاع‌رسانی ناقص و گزینشی که از دنیای جدید، ارائه می‌نمودند، بدینی آنان را دوچندان می‌کرد. لذا بسیاری از کسانی که در این طیف قرار داشتند با نوعی سردرگمی طبیعی مواجه بودند و به مرور زمان و با توسعه‌ی اطلاعات، بسیاری از همین طیف به

صف طرف‌داران پیش‌رفت درعین حفظ هویت دینی پیوستند. لذا عملاً گروه اول طرف‌داران درخوری را در بین رجال مذهبی نداشت.

«هیچ موقع اندیشه‌های فلسفه‌ی غرب و مکاتب غربی به‌طور کامل در جامعه‌ی ما مطرح نشده‌اند. اولاً؛ تک‌آوا بوده‌اند. ثانیاً؛ ناقص بوده‌اند. یعنی در یک دهه (حدود دهه‌ی چهل) فقط و فقط اندیشه‌ی اگزیستانسیالیست‌ها وارد جامعه‌ی ما می‌شد. گویا در غرب هیچ مکتب دیگری غیر از اگزیستانسیالیسم وجود ندارد و اصلاً مخالفی هم ندارد. همه، حرف‌های «سارتر» و «آلبرکامو» و دیگران بود و ناقص هم وارد می‌شد. بعد از قصه‌ی اگزیستانسیالیست‌ها، تفکر مارکسیست‌ها آمد. باز یک تک‌آوایی دیگر، آن هم ناقص، یعنی یک کتاب از چهره‌هایی که گرایش به مارکسیست‌ها داشتند سراغ ندارید که مارکسیسم را کامل و جامع معرفی کند. علاوه بر این، که اصلاً خبری از ناقدین نبود، ناقدینی که در غرب مارکسیسم را نقد می‌کردند، معمولاً آثارشان به فارسی ترجمه نمی‌شد.» (خسروپناه: ۱۳۸۴: ۷۲).

البته نویسنده‌ی فوق به دهه‌ی چهل و بعد از آن تأکید می‌کند، ولی قبل از دهه‌ی چهل، هرچه به عقب برمی‌گردیم، این نقص پررنگ‌تر دیده می‌شود، یعنی هرچه به ابتدای ورود افکار غربی به ایران نزدیک‌تر می‌شویم، جامعه‌ی ایران با اطلاعات ناقص‌تری از غرب مواجه است.

۳،۲،۴. سازگاری دین و دنیای جدید

گروه سوم، کسانی بودند که نه با دنیای جدید بیگانه بودند و نه با دین سر ستیز داشتند، بلکه دل در گرو دین نیز داشتند، اینان برخلاف گروه اول و دوم معتقد بودند می‌توان بین دین و دنیای جدید جمع کرد و هردو را در کنار هم داشت.

«...در سر دیگر طیف، گروهی قرار داشتند که بازسازی اندیشه و مناسبات و

روابط اجتماعی را به صورت یک آرمان یا حداقل یک ضرورت می‌پذیرفتند. این گروه، نو شدن را موهبتی می‌دانستند برای مقابله با جهل و جور و جوع، از این رو دعوتش را پذیرفتند. ریشه‌های تاریخی و روشنفکری در حوزه شرق اسلامی و به ویژه ایران و از جمله رگه‌های نهضت اصلاح فکر دینی را باید در میان این گروه دوم جست‌وجو کرد... [این روی کرد]، متأثر از نهضت اخیر احیاء فکر دینی و اصلاح جامعه دینی همانا گفتمان دینی از فرایند ترقی است که با پذیرش انتقادی نواندیشی، یعنی خردباوری و تلاش برای سامان دادن خردمندانه همه چیز از یک سو و انتقاد بنیادی از اندیشه‌ها و روش‌های مانده از دوران قبل از عصر نو و نه بر نتابیدن همه آنچه به سنت متعلق است از سوی دیگر به نفی نوگرایی پرداخت و بر این باور بود که عقل نقاد را نیز بایستی با انتقاد پذیرفت و به‌طوری‌ورای ظهور عقل نقاد (جزئی و کلی) باور داشت و حاکمیت مطلق و تام آن را بر تمامی عرصه‌ها نپذیرفت. این رویکرد، بر آن است تا با تعریف مجدد مناسبات عقل و وحی که ناظر بر فرایند ترقی نیز هست، به قرائت تازه‌ای از دین نایل شود، تا در پرتو آن بتواند به ارائه‌ی الگوی دین شناختی، به مدیریت فرایند ترقی در رسد و جریان توانمند اندیشه‌ی دینی را در عرصه جهان امروز ممکن سازد.» (آکوچکیان: ۱۳۷۶).

این روی کرد که در ایران بیش‌تر با نام شخصیت‌هایی چون؛ اقبال لاهوری، دکتر علی شریعتی، مهندس مهدی بازرگان، مرتضی مطهری و امام خمینی، همراه است، از جهاتی باهم اتفاق نظر داشتند:

- اولاً؛ انحطاط و عقب ماندگی جامعه‌ی اسلامی را پذیرفته بودند.
- ثانیاً؛ عامل عقب ماندگی جامعه‌ی اسلامی را، اسلام حقیقی نمی‌دانستند.
- ثالثاً؛ فهم جامعه و نخبه‌گان سنتی، از اسلام را فی‌الجمله قبول نداشتند.
- رابعاً؛ برای برون رفت از این وضعیت، سعی در بازسازی فکر دینی داشتند.
- خامساً؛ در این بازسازی فکر دینی تعامل دین با دنیای جدید را باور داشتند.

علاوه بر این اصول مشترک، در بسیاری از جزئیات و راه‌کارها نیز اتفاق نظر داشتند. ولی این مشترکات، همه‌اش به نفی وضعیت موجود آن زمان برمی‌گشت. در هر اصلاحی، مصلحان با دو مرحله‌ی طولی، مواجه هستند، یکی، ترسیم نارسایی وضعیت موجود و دیگری مهندسی و اجرای آن برای رسیدن به وضعیت مطلوب. و چون معمولاً مرحله‌ی اول معنای اثباتی ندارد، می‌تواند هر کس را که ناراضی از وضع موجود است به‌گرد خود جمع کند. ولی چه بسا که معمولاً هم در همه‌ی اصلاح‌ها و انقلاب‌ها این‌گونه بوده است. هریک از ناراضیان از وضع موجود، اهداف و آرمان‌مخصوص خود را دنبال می‌کند، منتها چون اولین مانع، وضعیت موجود است و همه خواهان برچیده شدن آن هستند، بالطبع یک اتفاق نظری مبهم شکل می‌گیرد، مانند آن جایی که جمعی متفرق از حیث اهداف و خواسته‌های مختلف، دشمن مشترکی دارند. معلوم است که این جمع اولویت اولشان دفع دشمن مشترک است که اگر بر آنها مسلط شود از هستی ساقط‌شان خواهد کرد، ولی بعد از هدم و دفع دشمن، تازه خواسته‌های هریک به‌صورت مستقل رونمایی خواهد شد و چه بسا جنگ جدیدی را بین همان جبهه‌ی متحد به‌بار آورد. همین وضعیت بین این شخصیت‌ها وجود داشت، آنان بالاتفاق وضعیت جامعه‌ی آن‌روز مسلمانان را نمی‌پسندیدند و درصدد برون رفت از این وضعیت بودند. اما در ریشه‌یابی این وضعیت و ترسیم نقشه‌ی راه برون رفت از آن، اختلافات جدی داشتند:

«بین روشن‌فکران دین‌دار هم فاصله‌ی عمیقی بود؛ یعنی نمی‌توان روشن‌فکری بازرگان را با روشن‌فکری شریعتی، یا روشن‌فکری آن دو بزرگوار را با شهید مطهری یکی گرفت. همه‌ی روشن‌فکران ایران، چه سکولار، چه دین‌دار، همانند روشن‌فکران هند و مصر و... معتقد بودند که وضع موجود نقدپذیر است و ما در یک انحطاط و عقب‌ماندگی و سیر قهقرایی به‌سر می‌بریم، لذا باید این وضع را تغییر دهیم. اما در چگونگی و روش این تغییر اختلاف داشتند که منجر به جدایی آنها از یکدیگر شد. (خسروپناه: ۱۳۸۴: ۵۹).

این اختلافات به اصول، مبانی و مشرب فکری متفاوت هریک از این افراد، بازگشت داشت، مبانی و اصولی که موجب می‌شد هریک از این شخصیت‌ها روی کردی را برای ایجاد اصلاحات اجتماعی و دینی، پیشنهاد نمایند.

«گرایش به اصل تکامل در اندیشه ترقی، از بینش طبیعت‌شناختی و جامعه‌شناختی تا دیدگاه مارکسیستی آن، تحت تأثیر تحولات اجتماعی بعد از دهه‌ی بیست، در نتیجه‌ی برخورد روشن‌فکران دینی با اندیشه‌های وارداتی به ویژه در دهه‌ی پنجاه، بر ذهن و اندیشه‌ی بسیاری از اندیشمندان و روشن‌فکران دینی تأثیر بسزایی داشته‌است، و آنان را بر آن داشته‌است تا دیدگاه سازگارِ تعالیم دین را با این گفتمان از ترقی نشان دهند. این نگره، حامیان بسیاری از حوزه‌های دینی گرفته تا مجامع روشنفکری، یافت.» (آکوچکیان: ۱۳۷۶)

بنابراین جریانی که بنا داشت دین و پیش‌رفت را در کنار هم داشته باشد، در مورد تعیین مصداق این گزینه دچار مشکل شده بود. گرچه تفاوت رفتاری آنها در تعیین مصداق شقوق مختلفی داشت، و این شقوق مختلف به اختلاف مبنایی آنان برمی‌گشت، ولی اگر محور این اختلاف را رابطه‌ی دین و پیش‌رفت در نظر بگیریم می‌توان اختلاف‌کننده‌گان را در یک جمع‌بندی کلی به دو گروه تقسیم کرد. لذا می‌توان گرایش آنها را در مورد سازگاری دین و جامعه‌ی جدید، با عناوین «سازگاری منفعلانه»، و «سازگاری فعال» نام نهاد و با توجه به روی‌کرد هریک از اطراف منازعه، شمول این عناوین را بر آنها تطبیق نمود.

۳،۲،۴،۱. سازگاری منفعل

منظور از سازگاری منفعلانه این است که دین با تحولات پیرامونی خود یک رابطه‌ای یک‌سویه داشته باشد، به‌صورتی که دین هم‌راه با تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، متحول شود، ولی نه تحولی که زاییده‌ی گفتمان مشترک دین و دنیای پیرامونی آن است، بلکه هرآن‌چه گفتمان مقابل تولید می‌کند

دین در مقابل آن سرتسلیم فرود آورد. این نوع رابطه همان‌گونه که ملاحظه می‌شود رابطه‌ای منفعلانه و یک‌طرفه است. دین در جای خود ثابت نشسته است و هیچ اصل و معیاری که بتواند بر آن پای بفشرد، ندارد و هرآن‌چه طرف مقابل با کنکاش و بررسی به دست می‌آورد دین نیز خود را با آن مطابقت می‌دهد.

با این تعریف از رابطه‌ی منفعلانه، آیا در شخصیت‌های ذکر شده کسانی بودند که به این نوع از رابطه قائل باشند؟ بررسی‌های بعدی نشان خواهد داد که از بین شخصیت‌های ذکر شده، آقایان؛ بازرگان و شریعتی، از این نوع رابطه، استقبال می‌کردند. این بزرگواران با تمام صداقت و نیت خالصی که برای اصلاح گفتمان دینی از خود به نمایش گذاشته بودند، ولی اصل اولی برای آن‌ها سازگار کردن دین و قوانین دینی، با پیش‌رفت و توسعه بود، تا حدی که اساساً برای دین و علوم دینی و از جمله فقه اسلامی هیچ‌گونه اصالتی قائل نبودند. به همین دلیل است که علی‌رغم استفاده از منابع دینی همانند قرآن و سنت، کوششان این بود که از این منابع آن بخش‌هایی را استخراج کنند که با توسعه سازگار باشد.

۳،۲،۴،۲. مهندس بازرگان

«گفتمان تکاملی فکر ترقی، با وجود تفاوت درونی مشرب‌های خاص آن، از اندیشه‌های قرآنی آیت الله طالقانی تا اندیشه‌های تجربی مهندس بازرگان تا برخی اندیشه‌های مُردوَج مارکس‌گرایانه، دارای ویژگی‌های چندی است. مهمترین ویژگی این نگره این بود که؛ اندیشه و علوم تجربی در تفسیر جهان‌بینی دینی، نقش محوری دارند و قوانین برآمده در علوم تجربی، حقایق علمی مسلّم تلقی می‌شوند و خود منظر تفسیر و توجیه مفاهیم و احکام دینی می‌گردند... گفتمان توسعه‌ای اندیشه‌ی ترقی، چند دهه‌ای است. بعد از جنگ دوم بین الملل. که از درون مرام فکری نواندیش و کارکردگرایی، سر برآورده است

و به تدریج در حال جا خوش کردن بر ذهن و ضمیر روشن فکران دینی ایران است و می‌رود تا با تجدید معماری مفهومی و ساختاری خود در قالب زبان و فرهنگ دینی، جای گیرد و منظری برای به دست دادن قرائت نوینی از مذهب شود؛ قرائتی عرفی، عصری و علمی به معنای تحصّلی» (آکوچکیان: ۱۳۷۶)

«بازرگان در باره‌ی مسئله‌ی تعارض و تراحم دین داری و تجدد معتقد بود که ما باید براساس علوم تجربی طبیعی، مثل فیزیک، شیمی، مکانیک، زیست‌شناسی و... آیات قرآن را تفسیر کنیم. اگر تفسیر آیات براساس علوم تجربی روز باشد، تعارض حلّ می‌شود و دیگر تراحمی نیست؛ مثلاً براساس نظریه‌ی تبدّل انواع داروین «ترانسفورمیسم»^۱، آیات مربوط به خلقت را تفسیر می‌کنیم. قرآن می‌گوید؛ آدم و حوّا از خاک آفریده شده‌اند، از آن طرف شخصیتی مثل داروین می‌گوید؛ انسان از حیوان انسان‌نما، به وجود آمده است، حرف قرآن را بپذیریم یا حرف داروین را؟ مرحوم بازرگان می‌گفت اگر

آیه را به تأویل ببرید و نظریه‌ی «ترانسفورمیسم» داروین را از دل آیه بیرون بیاورید، تعارض حلّ می‌شود. یا مثلاً مرحوم بازرگان نظریه‌ی «ترمودینامیک»^۲ را از قرآن استنباط می‌کرد. ایشان می‌گوید برای حلّ تعارض، باید علوم تجربی طبیعی را روشی برای فهم قرآن تلقّی کنیم. (خسروپناه: ۱۳۸۴: ۶۱).

کتاب «راه طیّ شده» و «دژه‌ی بی‌انتها» اثر مرحوم بازرگان، که هردو کتاب در یک مجلد نشر یافته است، با این‌که در پاورقی صفحه‌ی ۱۰۵، با تأکید بر لزوم استقلال علم و دین از یکدیگر، به اشتباه قهری علم استناد می‌کند. در عین حال روح حاکم بر کتاب، علم تجربی و بر محور تکامل، استوار است و در سیر بحث ارائه شده در فصل اوّل آن از صفحات ۲۷ تا ۱۱۷، این مسیر تکاملی از بت پرستی شروع، و با آمدن پیامبران سیر تکاملی آن به توحید گرایش، و

1. transformism

2. Thermodynamics

به مرور زمان رشد می‌کند. نکته‌ی جالب این صفحات این است که تقسیم این مسیر تکاملی علاوه بر این که انسان را به یاد تکامل جبری اجتماعی انسان، که محصولی از تفکرات مارکسیستی است می‌اندازد، تقسیم این دوره‌ها دقیقاً منطبق با تقسیمی است که . «آگوست کنت»^۱ پدر پوزیتویست‌ها، یعنی همان کسی که این سیر را «خانه نشین شدن خدا توسط علم» معرفی می‌کند. کرده است، «آگوست کنت» معتقد بود، تاریخ بشر سه دوره را طی کرده است، دوره‌ی طفولیت یا دین‌داری، دوره‌ی فلسفه و استفاده از استدلال‌های عقلی-قیاسی، و دوره‌ی علم که بالاترین رده‌ی تکامل بشری است. (دژاکام، ۱۳۷۵) حال همین تقسیم بندی تکامل تاریخی را مرحوم بازرگان مطرح و نتیجه می‌گیرد که گرچه بعضی دانش‌مندان امروز غربی، «سبحان الله» نمی‌گویند ولی اولاً؛ خیلی بهتر از فقیهان، معنای منزه بودن خدا را می‌فهمند، چون به علم به قوانین و رموز طبیعت دست یافته‌اند. ثانیاً؛ همین که قوانین طبیعت را کشف کرده‌اند و واضح قوانین طبیعت نیز خداوند است، عملاً مطاوعت از خدا را در پیش گرفته‌اند. این اعتماد بیش از حد ایشان به تفسیر علمی اساسی‌ترین رکن دین، یعنی توحید، درحالی است که در همین کتاب، فلاسفه را به باد انتقاد گرفته است که چرا دین را با علوم وارداتی یونانی تفسیر کرده‌اند، گرچه در بین همین اوراق و بعد از انتقاد تند و صریح از فیلسوفان مسلمان و غیر مسلمان به دلیل ذکر شده، به نکته‌ای

ظریف اشاره و می‌گوید، البته این که دین را با زبان علوم یونانی توجیه می‌کردند مشکلی نداشت بلکه مشکل منحصر کردن فهم دین در علوم یونانی است. ولی گمان نمی‌رود که روش خودش هم نتیجه‌ای بهتر از این داشته باشد. (بازرگان:

(۱۳۷۷)

۳،۲،۴. دکتر شریعتی

«راه حلی که شریعتی داشت شبیه بازرگان بود، اما به جای علوم تجربی طبیعی، از علوم تجربی انسانی کمک می‌گرفت و می‌گفت ما باید از طریق علوم اجتماعی خصوصاً جامعه‌شناسی، آیات را تفسیر کنیم و براساس این تفسیر اگر تزاممی هم بین دین‌داری و تجدد باشد حل می‌شود و خودبه‌خود، تحریک و تحرک‌های انقلابی هم از این تفسیرها پدید می‌آید. مثلاً ایشان ... وقتی قصه‌ی هابیل و قابیل را ذکر می‌کند، می‌گوید: اولاً باید ببینیم زبان دین چه زبانی است؟ اگر بگویید زبان دین زبان واقع‌گراست، یعنی هابیل و قابیل و آدم و حوایی بوده‌اند، هابیل و قابیل به جان هم افتادند، قابیل، هابیل را کُشت و ... این داستان، حرکت اجتماعی برای ما ایجاد نمی‌کند، شریعتی می‌گفت زبان قرآن، زبان سمبلیک است. البته این حرف را از «پل تیلیش» گرفته است. پل تیلیش هم در تعارض‌هایی که بین کتاب مقدس و تجدد می‌دید می‌گفت برای حلش باید زبان دین را زبان سمبلیک بدانیم ... ایشان می‌گفت قابیل نماینده‌ی نظام کشاورزی و مالکیت است، نظام مالکیت نظامی انحصاری است. هابیل نماینده‌ی عصر دام‌داری و دوره‌ی اشتراک اولیه است ... و علت این‌که قابیل علیه هابیل قیام کرد و او را به قتل رساند، این بود که انحصارگرا بود. پس قرآن می‌خواهد این درس را به ما بدهد که ای انسان‌ها تا زمانی که زندگی شما مالکیت خصوصی دارد، یعنی دنبال سیاست‌گذاری‌های سرمایه‌داری و مالکیت بخش خصوصی هستید، همیشه نزاع دارید. همیشه به‌جان هم می‌افتید. اما اگر مالکیت‌هایتان به نحو مُشاع باشد. مشکلاتتان کم‌تر است.» (خسروپناه: ۱۳۸۴: ۶۲)

شریعتی در عین حال که می‌گفت: «تمدن جدید یک کل نیست، محموله‌ای است از تجربیات تلخ و شیرین و ارزش‌های بد و خوب و نسبی و ملاک‌های مشکوک و جهانی در بنا و اراده‌ی آن اهورامزدا و اهریمن، هردو دست اندرکار و در

کشمکش. بنابراین باید با احتیاط و دقت و خُبرگی و بینایی بدان قدم گذاشت و به انتخاب پرداخت و نه به انتقال» (شریعتی: ۱۳۶۴: ۲) و با این جمله برخلاف نظر بسیاری از لیبرالیزم‌های امروزه که مدرنیته را یک کل می‌دانند. که یا باید همه‌ی آن را پذیرفت و یا همه‌ی آن را رد کرد. مخالفت می‌کرد. ولی در عمل خود به جامعه‌شناختی برخاسته از این تمدن اعتماد کامل داشت، تا حدی که تلاش می‌کرد دین را به زبان آن درآورد.

«بزرگ‌ترین درسی که به عنوان یک معلم، می‌توانم به شاگردان خود بدهم این است که برای شناختن دین، باید همان راهی را پیمود که دانشمندان غیرمذهبی و حتی ضد مذهبی پیموده‌اند. من این راه را می‌پیمایم و با همان زبانی سخن می‌گویم که به نام علم، جامعه‌شناسی، اقتصاد، فلسفه‌ی تاریخ و مردم‌شناسی، دین را محکوم می‌سازد یا ریشه‌های متافیزیکی آن را انکار می‌کند. من این زبان را برای بررسی مسائل علمی و انسانی، بهترین زبان می‌دانم و همان زبانی را به کار می‌گیرم که اروپا پس از قرون ۱۸ و ۱۹ برای بررسی مسائل انسانی خود به کار گرفت.» (شریعتی: ۱۳۶۲: ۵۲ و ۵۳)

دکتر شریعتی از طرفی، کسانی را که خود باختگی‌شان باعث شده است که بین تاریخ خود و تاریخ دیگران خلط کنند، نقد می‌کند. و می‌گوید: «به خصوص روشن‌فکران شرقی نسبت به غرب یک کمی حالت ذهنیت‌گرا دارند... و چون روشن‌فکران غربی براساس بینش و برداشت‌های واقعی تاریخی‌شان به ایدئولوژی‌ها و قضاوت‌هایی رسیده‌اند و چون آنها برای روشن‌فکران غیر غربی، الگو هستند، این‌ها همان قضاوت‌های آن‌ها و همان برداشت‌های فکری و ایدئولوژیک آن‌ها را تکرار و تحلیل می‌کنند و براساس همان نسبت در باره‌ی جامعه‌شان، تاریخ‌شان و مذهب‌شان قضاوت می‌کنند. در صورتی که آن قضاوت‌ها نادرست است و این قضاوت‌ها غلط است و بعد می‌بینیم که روشن‌فکر غربی می‌بیند تاریخ خودش پیش از قرون وسطا، روم و یونان

متمدن و مترقی داشته و مسیحیت که در اروپا آمد، آنجاها تاریک و ظلمانی و ذلیل شده و بعد مذهب کنار زده شد و رنسانس به وجود آمد، تمدن برگشت و می‌گوید بنابراین تاریخ ما نشان داد که اول مذهب نداشتیم، مترقی بودیم. بعد مذهبی شدیم، دچار انحطاط شدیم. بعد که مذهب رفت، دوباره متمدن شدیم. روشن فکر شرقی هم همین قضاوت را، چون روشن فکر غربی امروز، تکرار می‌کند، حتی نسبت به مذهب خودش. بعد به این شکل درمی‌آید که می‌بیند مذهب خودش یا تاریخ خودش یا رابطه‌ی مذهب با تمدن خودش را که اصلاً برعکس آن رابطه‌ی تمدن غربی است، عامل انحطاط می‌بیند. و حال آن که وقتی در همین منطقه مذهب وجود داشت، کتاب‌خانه‌ها، تمدن‌ها، نظام‌های اجتماعی و حتی نظام‌های حقوقی پیش‌رفته‌ای بود که امروز هنوز نیست. کتاب‌خانه‌هایی که در قرن چهارم وجود داشت، همین امروز در دنیا وجود ندارد.» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۳۱۵)

در عین حال و علی‌رغم این انتقاد تند، خود ایشان با شبیه‌سازی تاریخی بین اسلام و غرب، موضوع پروتستان‌تیزم اسلامی را مطرح می‌کرد. (شریعتی، ۱۳۸۰: ۲۹۴ تا ۲۹۶)

۳.۳. فقه و علوم بشری در نگاه انفعالی

بنابرآنچه گذشت، این مطلب به اثبات می‌رسد که نگاهی در بین روشن فکران دینی وجود داشته و دارد که متأثر بودن انفعالی دین از دنیای جدید را سرلوحه‌ی مباحث خود قرار داده و اعتقاد راسخ دارد که دین را باید با دست‌آوردهای علمی دنیای جدید تفسیر و تبیین نمود. قبلاً گفته شد که این روی‌کرد از یک مبانی و اصولی برخوردار است و صرفاً یک سلیقه‌ی شخصی نیست. به همین دلیل این مبانی و اصول پذیرفته شده و ترویج یافته توسط این شخصیت‌ها، اولاً، خودبه‌خود در بدنه‌ی فکری آن‌ها رسوخ کرده و قالب اندازه‌گیری را برای آنان ساخته است با عنوان: اصالت ترجیح علوم تجربی بر سایر علوم، که هر

دست‌آوردی از علوم دینی اعم از عقلی و نقلی را که نارسا تشخیص دهند، به این قالب ریخته و نتیجه‌گیری می‌کنند، بنابراین و بالطبع در مورد رابطه‌ی فقه با علوم بشری نیز همین روش را دنبال می‌کنند. یعنی این فقه است که باید خود را با این علوم تطبیق دهد. هم‌چنین این اصل به یک مبنایی تبدیل شده است که اخلاف ایشان نیز که تحصیلات و مطالعات مشابه دارند، در پاسخ به هرگونه رابطه‌ای بین عناصر، اجزاء و دست‌آوردهای دینی، از جمله فقه، به این اصل رجوع نموده و رابطه‌ای یک‌طرفه و منفعلانه را پیشنهاد می‌دهند.

«علم فقه، علمی مصرف‌کننده است. علم فقه موجود مصرف‌کننده‌ی جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی کهن است و به همین سبب اجتهاداتش مُقْنِع و پاسخ‌گو نیست» (سروش، ۱۳۷۸)

«اما فقه حقیقتاً یک اندیشه‌ی حقوقی است و اگر این را بپذیرد، راه را برای سایر علوم باز می‌کند، نتیجه آن که انسان فقهی، دنیای بهبود یافته‌تر و معیشتی سامان یافته‌تر و روانی آسوده‌تر خواهد داشت. و اگر جای خود را به عنوان یک اندیشه‌ی حقوقی بازنیابد و نشناسد، بلکه خود را اقتصاد، مدیریت، روان‌شناسی، سیاست، جامعه‌شناسی، جرم‌شناسی و... بداند، از گلیم خود پای را آن طرف‌تر گذاشته و راه ورود این دست‌آوردهای سیال و نو و عقده‌گشای بشر را بسته است و از این جهت زندگی یک انسان فقهی و جامعه‌ی فقهی، دچار تنگ‌ناها و پریشانی‌ها، خواهد شد. فرض کنید در فقه گفته‌اند که احتکار و گران‌فروشی، حرام است و زکات و خمس (مالیات) باید پرداخته شود. حال اگر اندیشه‌ی فقهی به منزله‌ی یک اندیشه‌ی حقوقی خود را قبول کند، راه را برای ورود اندیشه‌های مدیریتی، اقتصادی، جامعه‌شناسی و... باز می‌کند. به این شکل که برای اداره و گرداندن یک جامعه از حیث اقتصادی، تنها به زکات و خمس و به بیان حرمت احتکار و گران‌فروشی، بسنده نمی‌کند. و چون یک اندیشه‌ی حقوقی برخاسته از سایر اندیشه‌های دیگر است، یعنی هدف از قانون

حرمت گران‌فروشی، این است که اقتصاد شکوفا باشد تا مردم راحت باشند. حال اگر در کندوکاوهای علم اقتصاد معلوم شد که گران‌فروشی برای بهبود اقتصاد خوب است، فوراً آن حکم حقوقی عقب‌نشینی می‌کند و قانون جدید حقوقی می‌آید که گران‌فروشی مجاز است. چراکه اندیشه‌های حقوقی متکی بر سایر دانش‌ها است، به عبارتی دیگر علم حقوق، علمی مصرف‌کننده است... تئوری‌ها، اصول و موادی که در اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست و...، تحقیق و کشف می‌شود، حدّ و مرزها را شکل می‌دهد و اندیشه‌ی حقوقی را به وجود می‌آورد.» (مبینی: بی‌تا)

۳،۴. سازگاری فعال

درمقابل گروه فوق که با اصطلاح «سازگاران منفعل» از آنان، نام بردیم، گروه دیگری بودند که انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه‌ی مسلمانان را پذیرفته و با اعتقاد به دخیل نبودن عقاید دینی حقیقی، در این عقب‌ماندگی، ترمیم و تصحیح تفکر دینی و تعامل با دنیای جدید را قبول داشتند، ولی در نحوه‌ی مواجهه و تعامل دین و دنیای جدید با گروه مذکور اختلاف جدی داشتند. ایشان برخلاف کسانی که سازگاری منفعلانه را پیش گرفته بودند، به سازگاری فعال دین و علوم دینی و نهایتاً جامعه‌ی اسلامی، با جهان جدید و دست‌آوردهای آن، معتقد بودند. منظور از سازگاری فعال این است که، رابطه‌ی کلی، بین دین و دنیای جدید و به صورت جزئی‌تر بین فقه که از محصولات دین است، با علوم بشری که از محصولات دنیای جدید است، رابطه‌ای طرفینی است، نه یک‌طرفه. یعنی؛ همان‌گونه که علوم دینی می‌توانند از علوم بشری متأثر باشند، می‌توانند در آنها مؤثر نیز باشند. البته این تأثیر و تأثر را نیز قاعده‌مند می‌دانستند. از شخصیت‌هایی که در تاریخ معاصر به این موضوع به صورت جدی پرداخته و از ساحت دین و توانمندی آن برای اداره‌ی جامعه‌ی انسانی، در همه‌ی زمان‌ها، دفاع کرده است، امام خمینی رحمته‌الله است. ایشان در مواضع

متعددی به‌توان‌مندی فقه اسلامی در اداره‌ی جامعه‌ی بشری، عدم مخالفت اسلام با پیش‌رفت و تمدن جدید و تفکیک بین پیش‌رفت با، فساد و تباهی، تأکید نموده‌اند که سیر آن به شرح زیر است:

۳،۴،۱. توان‌مندی اسلام در اداره‌ی جامعه‌ی بشری

امام علیه‌السلام وقتی با شبهه‌ی اسلام تاریخی مواجه می‌شوند، در مخالفت با آن بر توان‌مندی اداره‌ی جامعه‌ی بشری با قوانین اسلام، تأکید می‌کنند:

«امروز اسلام به صورت يك مكتب مترقی که قادر است تمامی نیازهای بشر را تأمین کند و مشکلات او را حل نماید، مورد توجه همه‌ی مسلمین جهان بخصوص ملت مسلمان ایران قرار گرفته است.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۳۱/۵)

۳،۴،۲. عدم مخالفت اسلام با پیش‌رفت

شاید این ادّعای امام با این شبهه مواجه باشد که اسلام می‌خواهد جامعه را همانند ۱۴۰۰ سال پیش اداره کند. امام علیه‌السلام در مقابل این تصوّر نیز موضع گرفته و تأکید می‌کند که اسلام با پیش‌رفت و تمدن بشری مخالف نیست و از این‌که اسلام را به ارتجاع محکوم می‌کنند، به شدت انتقاد می‌کند:

«ما که نمی‌گوییم که می‌خواهیم يك زندگی‌ای بکنیم مثل آن کسانی که در هزاران سال پیش بودند، تو غارها زندگی می‌کردند؛ کدام روحانی به شما این حرف را زده؟ کدام روحانی گفته است که ما با فلان مظاهر تمدن مخالفیم؟ (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۹۹/۱).

«این جور نیست که اگر يك حکومت اسلامی پیدا بشود، دیگر زندگی مردم را به هم می‌زند؛ و توپ و تانک و این چیزها دیگر نمی‌خواهیم و ما می‌خواهیم الاغ سوار بشویم؛ حرفهای مفت است که می‌زنند. کجای قرآن، کجای احکام قرآن، کجای احکامی که خود روحانیون دارند يك همچو کلمه‌ای ایشان صادر

شده است که ما با مظاهر تجدد مخالفیم. (امام خمینی: ۱۳۸۶: ۵۴/۴)

البته در نگاه امام تجدد هرگاه از معنای پیش‌رفت منحرف می‌شد و ارزش‌های انسانی و الهی را هدف می‌گرفت، قابل قبول نبود: «اسلام، ارتجاع سیاه است؟ علمای اسلام که از خودشان چیزی ندارند، ما که خودمان حرفی نداریم، ما هر چه می‌گوییم «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ» می‌گوییم، رسول الله هم «قَالَ اللَّهُ» می‌فرماید. اگر ما مرتجعیم، معلوم می‌شود رسول الله مرتجع است؛ اگر شما ما را مرتجع می‌دانید، ما را کهنه پرست می‌دانید... اگر ما را کهنه پرست می‌دانید، ما که از خودمان حرفی نداریم، ما می‌گوییم «قال الله تعالى»، ما می‌گوییم «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ»؛ پس شما رسول الله را کهنه پرست می‌دانید، آف براین تجدد!» (امام خمینی: ۱۳۸۶: ۲۸۷/۱)

«از توطئه‌های مهمی که در قرن اخیر، خصوصاً در دهه‌های معاصر، و به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب آشکارا به چشم می‌خورد، تبلیغات دامن‌دار با ابعاد مختلف برای مایوس نمودن ملت‌ها و خصوصاً ملت فداکار ایران از اسلام است. گاهی ناشیانه و با صراحت به اینکه احکام اسلام که ۱۴۰۰ سال قبل وضع شده است نمی‌تواند در عصر حاضر کشورها را اداره کند، یا آنکه اسلام یک دین ارتجاعی است و با هر نوآوری و مظاهر تمدن مخالف است... و امثال این تبلیغات ابلهانه... باید گفت از حکومت و قانون و سیاست یا اطلاع ندارند یا غرض‌مندانه خود را به بی‌اطلاعی می‌زنند.» (امام خمینی: ۱۳۸۶: ۴۰۵/۲۱).

۳،۴،۳. تفکیک بین فساد و پیش‌رفت

با نفی اسلام تاریخی توسط امام علیه السلام چه بسا این تصوّر به وجود آید که امام نیز همانند تفکر منفعلانه، به دنبال آشتی دادن دین و دنیای جدید، به هر قیمتی، است. ولی در کنار این مواضع، ایشان به موضوع فساد در تمدن جدید پرداخته و آن را شدیداً نفی می‌کند. در نگاه امام علیه السلام تمدن غرب از دو لایه تشکیل شده

است، لایه‌ی رویین و نمادین آن، که بیش‌تر به چشم، می‌خورد و لایه‌ی زیرین آن، به نظری آن‌چه موجب پیش‌رفت غرب شده است همین لایه‌ی زیرین بوده است ولی آن‌چه مورد توجه حاکم و بعضی روشن‌فکران واقع شده است لایه‌ی رویین آن است. لذا ایشان عقیده داشتند، آن‌چه موجب پیش‌رفت و توسعه‌ی غرب شده است، نه تنها واقعیت‌هایش در کشورهای اسلامی ترویج نمی‌شود، بلکه آن‌چه در این کشورها ترویج می‌شود واقعیت مسخ شده‌ای است که موجب استثمار کشورهای اسلامی می‌شود و در یک کلام امام علیه السلام با آن‌چه موجب فساد و تباهی در جامعه‌ی اسلامی شود صریحاً مخالفت می‌کند، گرچه این فساد و تباهی با عنوان پرزرق و برق تمدن، توسعه و پیش‌رفت لعاب شده باشد و یا ترویج‌کنندگان آن، نام روشن‌فکری را یدک بکشند:

«اگر مراد از مظاهر تمدن و نوآوردها، اختراعات و ابتکارات و صنعت‌های پیشرفته که در پیش‌رفت و تمدن بشر دخالت دارد، باشد، هیچ‌گاه اسلام و هیچ مذهب توحیدی با آن مخالفت نکرده و نخواهد کرد. بلکه علم و صنعت مورد تأکید اسلام و قرآن مجید است. ولی اگر مراد از تجدد و تمدن به آن معنا است که بعضی روشن‌فکران حرفه‌ای، می‌گویند که آزادی در تمام منکرات و فحشا حتّا هم جنس‌بازی و از این قبیل، تمام ادیان آسمانی و دانش‌مندان و عقلاء، با آن مخالفند گرچه غرب و شرق‌زدگان، به تقلید کورکورانه آن را ترویج می‌کنند.» (امام خمینی: ۱۳۸۶: ۴۰۵/۲۱ و ۴۰۶).

«ما با مظاهر انحرافات مخالفیم، چیزهایی که مظاهر تمدن بوده وقتی که به دست این مفسده‌جوها و این استفاده‌گرها می‌افتد، از آن صورتی که داشته، مسخ می‌کنند.» (امام خمینی: ۱۳۸۶: ۵۴/۴).

«شما مظاهر تمدن را وقتی که در ایران می‌آید،... همچو از صورت طبیعی، خارج می‌کنید که چیز حلال را مُبَدّل به حرام می‌کنید. این رادیو، برای این بساطی است که حالا در ایران مرسوم است؟ این تلویزیون برای این بساطی

است که اینها راه انداخته‌اند؟ در ممالك دیگر هم همین طور است؟ ممالك متمدنه هم استفاده‌شان از این آلات جدید همین جور است که آقایان اینجا استفاده می‌کنند؟ تربیت بد در این مملکت است. فرهنگ (آموزش و پرورش) ما يك فرهنگی نیست که بتواند این مملکت را اداره کند، جوان نیرومند قوی که در مقابل استعمار بایستد، دستش را بلند کند، کشته بشود و نجات بدهد ملت را، این فرهنگ ما فرهنگی نیست که این‌کاره باشد. اینها اعصاب مردم را با این بساطی که در این جاها راه می‌اندازند و با این برنامه‌هایی که در رادیو و تلویزیون و این‌ها هست ضعیف می‌کنند. وَأَضْفُ إِلَى ذَلِكَ، مطبوعات ما و روزنامه‌های ما و مجلات ما و کتاب‌هایی که منتشر می‌شود، تمام این‌ها به دست استعمار است؛ استعمار است که روزنامه‌ها را این طور مبتذل می‌کند تا فکر جوان‌های ما را مسموم کند. استعمار است که برنامه‌های فرهنگی ما را جوری تنظیم می‌کند که جوان نیرومند در این مملکت نباشد. استعمار است که برنامه‌های رادیو و تلویزیون را جوری تنظیم می‌کند که مردم اعصاب‌شان ضعیف بشود؛ قوت را از دست بدهند؛ نیرومندی را از دست بدهند. اینها استعمار است. ما با این مظاهر استعماری مخالفیم.» (امام خمینی: ۱۳۸۶: ۲۹۹/۱ و ۳۰۰).

۳،۵. اختلاف نظر دیدگاه فعال و انفعال

دیدگاه انفعالی را می‌توان در پنج گزاره‌ی به هم پیوسته‌ی زیر خلاصه نمود که عبارتند از:

۱. تغییر و تحوّل مداوم در اجتماع وجود دارد
۲. با تحوّلات اجتماعی نیازهای جوامع نیز تغییر می‌کند.
۳. با تغییر نیازها، قوانین و مقررات گذشته کارایی خود را از دست می‌دهند.
۴. تدوین قوانین جدید نیازمند به ارتزاق از عواملی است که ساختار جامعه‌ی جدید بر آن استوار است و قطعاً روش‌های استنباط گذشته در بستر جامعه‌ای غیر از جوامع امروز به وجود آمده‌اند، طبیعتاً در وضعیت جدید کارایی نخواهد

داشت.

۵. علوم بشری جدید با توجّه به این که محصول عصر حاضر هستند، این توانایی را دارند که نیازهای امروز را پاسخ بدهند.

مجموع این پنج گزاره، نتیجه‌ی دو اصل کلی است که؛ الف: زمان و نیازهای آن در حال تحوّل بوده و جبراً به سوی کمال پیش می‌روند. ب: قوانین و مقررات دینی ثابت هستند. طبق این اصول، چون علوم جدید محصول سیر تکاملی اجتماعی جوامع است، در مواجهه با هر تفکری که به گذشته تعلّق دارد، ارجح بوده و باید نظریات جدید را بر دیدگاه‌های کهن ترجیح داد.

نظریه‌ی سازگاری فعال دین و دنیای جدید و به تبع آن محصولات و دست‌آوردهای آنان در این اصول خدشه وارد می‌کند، اما در مورد اصل اول؛ کلیت قانون تغییر را نمی‌پذیرد، و معتقد است که در کلیت هستی و جوامع انسانی، گرچه امور متغیّر، فراوان وجود دارند، ولی این گونه نیست که در آن هیچ گونه ثباتی وجود نداشته باشد. نیازهای انسان از نظر فردی و اجتماعی نیز از این قاعده مستثنی نیستند، یعنی انسان‌ها به لحاظ فردی و اجتماعی همان گونه که نیازهای متغیّری دارند که بسته به شرایط و تغییرات ایجاد شده در شیوه و ابزار زندگی، تغییر می‌کند. یک سری نیازهای ثابتی دارند که در هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند. هم چنین تکامل اجتماعی جبری را نیز ردّ می‌کند، این نظریه معتقد است که هر حرکتی در جامعه لزوماً حرکت استعلایی و روبه پیش و یا روبه بالا نیست، بلکه بعضی از این حرکات اجتماعی می‌تواند سیری قهقراپی و سقوط، باشد. و اما در مورد اصل دوّم؛ نیز، کلیت ثبات قوانین دینی را ردّ می‌کند و معتقد است که قوانین دینی به فراخور نیازهای انسانی هم قوانین ثابت دارد و هم قوانین متغیّر.

۳،۵،۱. ردّ کلیت ثابت بودن قوانین دینی و متغیر بودن زمان

«حقیقت این است که در استدلال فوق در باره‌ی عدم امکان توافق میان اسلام و مقتضیات زمان، نوعی مغالطه به کار رفته است، هم در ناحیه‌ی اسلام و هم در ناحیه‌ی مقتضیات زمان. اما از ناحیه‌ی اسلام، از آن نظر که جاودانگی قوانین اسلام و نسخ ناپذیری آن که امری قطعی و از ضروریات اسلام است با قابلیت انعطاف، که امری است مربوط به سیستم قانون‌گذاری اسلام، و خود اسلام خود به خود با مکانیزم مخصوص که از مختصات سیستم قانون‌گذاری اسلام است، به وجود می‌آورد، یکی فرض شده است و حال آن‌که این دوتا کاملاً از یک دیگر جدا هستند... اما از ناحیه‌ی مقتضیات زمان؛ مغالطه‌ای که از این ناحیه به کار رفته از آن جهت است که چنین فرض شده که خاصیت زمان این است که همه چیز حتی حقایق جهان را نیز فرسوده و کهنه نماید و حال آن‌که آن چه در زمان کهنه و نو می‌شود، ماده و ترکیبات مادی است. یک ساختمان، یک گیاه، یک حیوان، یک انسان محکوم به کهنگی و زوال است اما حقایق جهان ثابت و لایتغیر است. آیا جدول فیثاغورس به حکم این‌که بیش از دوهزار سال از عمرش می‌گذرد، کهنه شده است؟ آیا گفته‌ی سعدی «بنی آدم اعضای یک پیکرند» چون هفتصدسال از عمرش می‌گذرد، منسوخ و غیرقابل عمل است؟ آیا به دلیل این‌که عدالت و مرآت و وفا و نیکی، چندین هزار سال است که دهان به دهان می‌گردد، مندرس شده است؟ بلکه گفتن این‌که جدول فیثاغورس عمر چند هزار ساله دارد و گفته‌ی سعدی عمر هفتصدساله، غلط است. محتوای جدول فیثاغورس و شعر سعدی، حقایقی ازلی و ابدی می‌باشند و آنان بازگو کننده‌ی آن حقایق اند و پس... از این رو ما اگر بخواهیم در باره‌ی اسلام و مقتضیات زمان قضاوت کنیم، تنها راه، این است که با معارف اسلامی آشنا شویم و روح قوانین اسلامی را درک کنیم و سیستم خاص قانون‌گذاری اسلامی را بشناسیم تا روشن شود که آیا اسلام رنگ یک قرن معین و عصر مشخص دارد و یا از مافوق قرون و اعصار و وظیفه‌ی رهبری و هدایت و سوق دادن بشر را به سوی

تکامل به عهده گرفته است» (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۴ الی ۱۷)

۳، ۵، ۲. رد تکامل جبری اجتماع

«ما و هیچ کس زمان را معصوم نمی‌دانیم و تغییرات اجتماعی را دارای عصمت تلقی نمی‌کنیم. این جور نیست که هر جامعه‌ای خود به خود و به طور خودکار همیشه روبه پیش‌رفت و ترقی باشد. ما همیشه می‌گوییم «ترقی اجتماع‌ها» و «انحطاط اجتماع‌ها»، همین‌طور که ترقی اجتماع‌ها در زمان صورت می‌گیرد، انحطاط اجتماع‌ها هم در زمان صورت می‌گیرد، آن هم تغییری است که در متن زمان صورت می‌گیرد. پس معلوم می‌شود که زمان دو گونه ممکن است تغییر پذیرد؛ تغییرهایی که باید آنها را ترقی نامید و تغییرهایی که انحطاط و سقوط است.» (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۲ و ۱۳)

«همان‌طوری که انسان ممکن است راه پیش‌روی را ببیماید، ممکن است به سقوط و تباهی برود، هر دو راه بر رویش باز است. همین‌طوری که ممکن است در زمان به اسطه‌ی استعداد عقلانی و علمی خودش جلو برود، ممکن است در اثر خودخواهی و هواپرستی از جاذبه‌ی ترقی منحرف بشود، به سراشیبی سقوط وارد گردد. امکان سقوط و انحراف برای انسان از دو راه است؛ یکی از راه ظلم و ستم‌گری و حقوق یک‌دیگر را پای مال کردن و از مسیر عدالت خارج شدن، و دیگر از راه جهالت. جهالت یعنی چه؟ یعنی اشتباه کردن... از همین‌جا، ما به این مطلب می‌رسیم که تغییراتی که در زندگی بشر پیدا می‌شود دو نوع است؛ یک نوع تغییرات صحیح و یک نوع تغییرات ناصحیح، اعتلایی و غیراعتلایی. پس یک مطلب دیگر را از این‌جا نتیجه می‌گیریم و آن این است که اگر از ما بپرسند؛ آیا با تغییراتی که در زمان پیدا می‌شود باید هماهنگی کرد یا باید مخالفت کرد؟ باید این جور جواب بدهیم که با تغییرات زمان نه باید درست هماهنگی کرد و نه درست و صددرد مخالفت کرد، چون زمان را، انسان می‌سازد و انسان موجودی است که می‌تواند زمان را در جهت خوبی تغییر بدهد

و می‌تواند زمان را در جهت بدی تغییر بدهد. پس با تغییراتی که در جهت خوبی است، باید هماهنگی کرد و با تغییراتی که در جهت بدی است، نه تنها نباید هماهنگی کرد بلکه باید مخالفت کرد.» (مطهری: ۱۳۶۸: ۳۹ و ۴۱)

بنابراین اگر بپذیریم که هر تحوّل‌ی که در جامعه‌ی انسانی رخ می‌دهد پیش‌رفت نیست و هر ثباتی هم در جامعه‌ی انسانی، عقب‌ماندن از پیش‌رفت نیست، انفعال محض دین در مقابل علوم و دست‌آوردهای بشری نیز منتفی می‌شود و به یک رابطه‌ی فعال تبدیل می‌شود. چراکه در این صورت هریک از علم و دین، مبانی و اصولی دارند که با اثکاء به آن مبانی نسبت به صدور آراء خود اقدام می‌کنند. نهایتاً هریک از مسائل علم و دین اگر در نقطه‌ای با هم در تعارض بودند. هریک از آنها با اثکاء به مبانی خود به نقد و بررسی آراء طرف مقابل می‌پردازد. البته در این معارضه، پیش‌داوری در مورد حقانیت نظر هریک از متعارضین، خالی از روح تحقیق است، ولی دو نکته از قبل می‌توان پیش‌بینی کرد؛ اول این‌که؛ هیچ‌یک از طرفین انفعال و تأثیر محض از طرف مقابل نخواهند داشت. و دوم این‌که؛ در یک تأثیر متقابل هریک از دیگری نظریه‌ی سوّمی که نتیجه‌ی معارضه‌ی بین علم و دین است، پای به عرصه خواهد نهاد. نتیجه‌ای که محصول یک مکانیزم روش‌مند و قابل دفاع خواهد بود.

ولی سؤال این است که این مکانیزم روش‌مند از طرف فقه برای تعامل فعال با علوم بشری و دست‌آوردهای آن و در یک کلام در برابر تحولات اجتماعی چگونه قابل اعمال است؟ پاسخ به این پرسش در میان طرف‌داران آن، به مباحثی انجامیده است که در پی می‌آید.

در مورد تبیین این مکانیزم، دو روش وجود دارد که البته هیچ‌گونه منافاتی با هم ندارند، یعنی می‌توانند در طول هم واقع شوند و مکمل یک‌دیگر باشند. یکی از این روش‌ها، مکانیزم برون‌فقهی و دیگری مکانیزم درون‌فقهی است.

۳،۶. مکانیزم برون‌فقهی رابطه‌ی فعال

مقصود از مکانیزم برون‌فقهی، آن دسته از قواعدی است که به اموری فراتر از فقه و قواعد فقهی و چارچوبه‌های آن مربوط است، به تعبیری دیگر به روابط کلی دین با دنیای جدید و یا به حوزه‌ی دیگری غیر از حوزه‌ی فقه، مربوط می‌شود ولی در عین حال چون فقه یکی از عناصر و لوازم دین محسوب می‌شود قابلیت فقه را در مواجهه‌ی با دنیای جدید افزایش می‌دهد.

۳،۶،۱. نظر اقبال لاهوری

در بین کسانی که به توجیه برون‌فقهی سازگاری فعال بین دین و دنیای جدید پرداخته‌اند، اقبال لاهوری است؛ اقبال برای توجیه رابطه‌ی دین و دنیای جدید، در تبیین ظرفیت دین، نظریه‌ی ثابت و متغیر را مطرح کرد:

«چون خدا، بنیان روحانی نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا، عملاً وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است. اجتماعی که برچنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را باهم سازگار کند، بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد، چه آن‌چه ابدی و دائمی است، در این جهان تغییر دائمی، جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این معنا فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با آن چیزی هستند که قرآن، آن‌را یکی از بزرگ‌ترین آیات خدا می‌داند. آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است، از حرکت بازدارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی، اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت پانصد سال اخیر، اصل دوم را مجسم می‌سازد.» (اقبال: ۱۳۴۶: ۱۶۹)

۳,۶,۲. استقبال شهید مطهری از این نظر

با توجه به رشته‌ی تحصیلی اقبال؛ موضوع حرکت و ثبات توسط ایشان از فلسفه، وارد دیگر محصولات دینی از جمله مسائل اجتماعی اسلام می‌شود. پس از اقبال، شهید مطهری که دارای شخصیتی چند وجهی است، از جمله‌ی اولین کسانی است که با تحسین نظر اقبال، سعی می‌کند از آن، علاوه بر رنگ و بوی فلسفی و اجتماعی‌اش، چهره‌ای فقهی و اصولی، ترسیم نماید. وی تلاش می‌کند ثابت کند که قوانین دینی خصوصاً بخش فقهی آن، چنان‌که تصوّر می‌شود، جمود و سکون ندارد، بلکه متناسب با اقتضاها قابلیت انعطاف بالایی دارد:

«نیازهای بشر بردوگونه است؛ ثابت و متغیر. در سیستم قانون‌گذاری اسلام برای نیازهای ثابت قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر. ولی قانون متغیر قانونی است که اسلام آن را به یک قانون ثابت وابسته کرده و آن قانون ثابت را به منزله‌ی روح این قانون متغیر قرار داده که خود آن قانون ثابت این قانون متغیر را تغییر می‌دهد، نه ما، تا بشود نسخ، در واقع خود اسلام است که آن را عوض می‌کند.» (مطهری: ۱۳۷: ۷۷).

۳,۶,۳. ویژگی کاربردی مکانیزم برون فقهی

مرحوم شهید مطهری در جای دیگری جزئیات بیشتری از این موضوع را مطرح می‌کند، وی برای تبیین کاربردی قوانین فقهی ثابت و متغیر، به ماهیت تکالیف انسان توجه نموده و آن را دارای دو ویژگی بارز و جدای از هم می‌داند.

«مسئولیت‌های دینی ما بردو قسم است، بعضی مسئولیت‌ها، مسئولیت یک کار است با یک شکل بالخصوص و قیافه‌ی معین، همه‌ی این خصوصیات کار و اجزاء و شرایطش را خود اسلام معین کرده است و گفته است که شما این کار را در این قالب معین و با این شکل خاص انجام دهید. البته این کار برای نتیجه‌ای فرض شده، اما ما مسئول نتیجه نیستیم. این‌ها را می‌گویند؛ تعبدیات. مثلاً

نماز یک دستوری است که مقدمات و مقارنات معین دارد، شرایط و اجزایی دارد، موانع و قواطعی دارد. دستور این است که ما نماز را همیشه با همین قالب و شکل انجام بدهیم. تعبّدي محض است... نوع دیگر از مسئولیت هست که ما مسئولیت نتیجه می‌نامیم، یعنی؛ یک نتیجه را به عهده‌ی انسان می‌گذارد و می‌گوید؛ من فلان نتیجه را می‌خواهم، اما این که آن نتیجه، با چه وسیله و چه مقدمه و با چه شرایط و در چه قالبی انجام شود؟ با هر وسیله‌ای که بهتر است. یک وسیله‌ی ثابت و یک نواخت و قابل تعیین و اندازه‌گیری ندارد، در هر موردی و در هر زمانی، آن وسیله، تغییر می‌کند. مثالی عرض می‌کنم، شما فرضاً خدای ناخواسته یک گرفتاری دارید، مثلاً یکی از اقوام شما در زندان گرفتار است. یک وقت هست که از یک نفر کار معینی را در مورد این گرفتاری می‌خواهید، مثلاً نامه‌ای را به او می‌دهید و می‌گویید، نامه را سرِ فلان ساعت به فلان شخص برسان، البته این نامه، به منظور یک نتیجه نوشته شده، اما طرف، فقط مسئول رساندن نامه است. یک وقت هست که از طرف، مستقیماً نتیجه را می‌خواهید و به مقدمه کار ندارید، می‌گویید من از شما خلاصی این زندانی را می‌خواهم و اما این که، چه وسیله‌ای به کار بُرده شود، شما معین نمی‌کنید. خود او باید برود ببیند از چه راه و چه وسیله‌ای بهتر است اقدام کند. معمولاً این جور مسئولیت‌ها در جاهایی است که وسیله یک نواخت نیست، متغیر است. در یک حال باید از این وسیله استفاده کرد و در حال دیگر، از وسیله‌ی دیگر، خصوصیات زمانی و مکانی و غیره، فرق می‌کند. در این جور موارد، باید رفت و حساب کرد و اندیشید و وسیله‌ی مناسب را به دست آورد. در اسلام هر دو جور مسئولیت وجود دارد. نماز و روزه و سایر تعبّديات از نوع اوّل است، اما جهاد از نوع دوّم است. در جهاد مسلمانان موظّفند از حوزه‌ی اسلام دفاع کنند و استقلال مسلمین را حفظ نمایند، اما با چه وسیله‌ای؟ آیا با شمشیر یا با تفنگ و یا با وسایل دیگر؟ آن دیگر تعیین نشده و اساساً قابل تعیین و اندازه‌گیری نیست. مسلمانان در هر زمانی موظّفند، بهترین وسیله را برای این کار تهیه

ببینند.» (مطهری: ۱۳۶۱: ۱۰ و ۱۱ و ۱۲)

۳.۷. مکانیزم درون فقهی رابطه‌ی فعال

در مکانیزم درون فقهی سازگاری فعال، بین فقه و دنیای جدید، توان مندی فقه و اصول و چارچوب‌های آن برای پاسخ‌گویی به مسایل بشری مورد تأکید قرار می‌گیرد. طرف‌داران این نظریه، تحولات فقهی را بر اساس روشی درون فقهی، جستجو می‌کنند. این مطلب از آن جایی به دست می‌آید که، لزوم تحول در دیدگاه‌های فقهی و عدم کفایت اجتهاد مصطلح در حوزه‌های علمیه و لزوم پویایی فقه، و تأکید بر استفاده از علوم جدید در تشخیص موضوع را، هم‌راه با تأکید بر توان مندی فقه جواهری رایج و ضرورت حفظ و حراست از شیوه‌ی استنباط سنتی و فقه جواهری، مطرح می‌کنند.

۳.۷.۱. توان مندی فقه جواهری و استفاده از روش‌های جدید

«قدرت شگرف جواب‌گویی فقه اسلامی به مسایل جدید، در هر دوره‌ای، نکته‌ای است که اعجاب جهانیان را برانگیخته است. تنها در زمان ما مسایل جدید رخ ننموده است، از آغاز اسلام تا قرن هفتم و هشتم هجری که تمدن اسلامی در حال توسعه بود و هر روز مسایل جدید خلق می‌کرد، فقه اسلامی بدون استمداد از هیچ منبع دیگر وظیفه‌ی خطیر خویش را انجام داده است. در قرون اخیر بی‌توجهی مسئولین امور اسلامی از یک طرف و دهشت‌زدگی در مقابل غرب از طرف دیگر، موجب شد که این توهم پیش‌آید که قوانین اسلامی برای عصر جدید نارساست.» (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۴)

«این مسئله نباید فراموش شود که به هیچ وجه از ارکان محکم فقه و اصول رایج در حوزه‌ها نباید تخطی شود. البته در عین این که اجتهاد جواهری به صورتی محکم و استوار ترویج می‌شود، از محاسن روش‌های جدید و علوم مورد احتیاج حوزه‌های اسلامی، استفاده گردد.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۱/۳۸۰)

«اما در مورد دروس تحصیل و تحقیق حوزه‌ها، اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۱/۲۹۰)

۳،۷،۲. حفظ روش فقه جواهری

«بحمدالله حوزه‌ها از نظر منابع و شیوه‌های بحث و اجتهاد، غنی و دارای ابتکار است. تصور نمی‌کنم برای بررسی عمیق همه جانبه‌ی علوم اسلامی طریقه‌ای مناسب‌تر از شیوه‌ی علمای سلف یافت شود.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۱/۲۷۳)

«مبادا خدای ناخواسته اشتغال به مبادی و مقدمات موجب شود که از غایت اصلی که ابقا و رشد تحقیقات علوم اسلامی مخصوصاً فقه به طریق سلف صالح و بزرگان مشایخ همچون شیخ الطایفه و در متاخرین همچون صاحب جواهر و شیخ بزرگوار انصاری علیهم رضوان الله تعالی بازدارد.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۷/۳۲۵)

«باز عرض می‌کنم که فقه را نباید فراموش کرد فقه به همان صورتی که بوده باید باشد. فقه جواهری باید تقویت شود.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸/۷۲)

«حوزه‌های علمیه امروز باید بیشتر از سابق در مسایل اسلامی و فقه و حدیث جدّیت نمایند. مساله فقه به همان نحو که مشایخ درست کرده‌اند باید محفوظ بماند.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸/۱۰۰)

«قضیه تحصیل باید به نحوی باشد که فقه سنتی فراموش نشود و آن چیزی که تا به حال اسلام را نگه داشته است همان فقه سنتی بوده است.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۰/۱۹۰)

«اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز

نمی‌دانم.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۸۹/۲۱)

«من کراراً به همه تاکید کرده‌ام که درس‌های حوزه‌ها باید به همان وجه سنتی خودش محفوظ باشد که در بین ما هست اگر از فقه سنتی منحرف شویم فقه از بین می‌رود.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۳/۱۶)

۳، ۷، ۳. عدم کفایت اجتهاد مصطلح

«ولی مهمّ شناخت درست حکومت و جامعه است که براساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند که وحدت رویه و عمل ضروری است و همین جا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد بلکه يك فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به‌طور کلی در زمینه‌ی اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به‌دست گیرد.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۷۷/۲۱)

«روحانیت تا در همه‌ی مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درك کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه، کافی نیست. حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده‌ی جامعه را همیشه در دست خود، داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مّهتای عکس‌العمل مناسب، باشند. چه بسا شیوه‌های رایج اداره‌ی امور مردم در سال‌های آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کنند. علمای بزرگوار اسلام از هم اکنون باید برای این موضوع فکری کنند.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۳۸۰/۲۱)

۳،۸. ظرفیت‌های ذاتی فقه برای تعامل

از مطالب مذکور، معلوم می‌شود که، گرچه طرف‌داران تعامل و سازگاری فعال دین و دنیای جدید، روش فعلی اجتهاد را برای مواجهه، با دنیای جدید کافی نمی‌دانند ولی تحوّل‌ی که آن‌ها در نظر دارند در فقه اسلامی، به وجود آید تحوّل‌ی است که از ظرفیت‌های ذاتی اسلام و به تبع آن فقه اسلامی برمی‌خیزد و تعاملی هم که در این رابطه، فقه با پدیده‌های دنیای بیرون ایجاد می‌کند ضمن تشخیص دقیق وقایع بیرونی و عصری، بررسی دقیق این پدیده‌ها با پای‌بندی به اصول و مبانی از پیش تعیین شده‌ی دینی است. لذا باید به دنبال مکانیزیمی درون فقهی برای این رابطه در نظرگاه این شخصیت‌ها بود و نظر ایشان در این رابطه را جویا شد.

ایشان در این رابطه، قواعد مختلفی از قبیل: «اختیارات حکومت اسلامی»، «مصلحت و جای‌گاه آن در استنباط»، «تغییر و تشخیص موضوع»، «زمان و مکان و نقش آن در استنباط»، را مطرح کرده و کلید تشخیص همه‌ی این مسایل نیز «فتح باب اجتهاد»، ذکر کرده‌اند.

۳،۸،۱. اختیارات حکومت اسلامی

«بسیاری از تحریم‌ها و تحلیل‌هایی که فقها کرده‌اند. که همه هم امروز قبول دارند. بر همین اساس بوده است. میرزای شیرازی به چه مجوز شرعی، تنباکو را تحریم کرد؟ آن هم تحریم موقت! اگر کشیدن تنباکو حرام بود، همیشه حرام است. چرا می‌گوید «الیوم حرام است» «الیوم» ندارد، «الامس» هم همین جور بوده. و چرا بعد از مدتی خودش تحلیل کرد؟ این به موجب آن بود که میرزای شیرازی می‌دانست که حاکم شرعی یک سلسله اختیارات دارد و به موقع می‌تواند امری را که در اصل حرام نشده، یا لااقل فقیه دلیلی برای حرمتش ندارد، در مورد بالخصوص، تحریم کند. یک امری که در اصل شرع هیچ دلیلی بر حرمت

یا وجوبش نیست، نه حرام است و نه واجب، امر مباحی است، فقیه به موجب اختیارات خودش می‌تواند آن را تحریم کند، که مرحوم آقای نائینی در رساله‌ی «تبیة الأُمّة و تنزیه المَلّة» روی این مسئله بحث کرده است. (مطهری، ۱۳۷۰: ۹۲)

با پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل «جمهوری اسلامی» که عنوان آن حکایت از رابطه‌ی فعال دین و دنیای جدید داشت، و با به وجود آمدن موضوعات نوین برای جامعه‌ی اسلامی، امام علیه السلام که در کسوت رهبری این نظام، بیش از هر چیز به استفاده از مکانیزم درون فقهی برای فایق آمدن به مسایل را پیشه‌ی خود ساخت. در این میان به نظر امام علیه السلام اختیارات حکومت اسلامی، از جای‌گاه ویژه‌ای برخوردار است.

«حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه‌ی رسول الله (صلی الله علیه وآله و سلم) است، یکی از احکام اولیه‌ی اسلام است؛ و مقدّم 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. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند؛ و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع، بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، يك جانبه لغو کند. و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است، جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۴۵۲/۲۰).

ولی اختیارات حاکمیت دینی در کنار مصلحت بود که می‌توانست به بازگشایی راه حکومت دینی برای ایجاد رابطه‌ای فعال با دنیای جدید امداد رساند. لذا

دومین مکانیزم درون فقهی این متفکران، مصلحت و نقش آن در استنباط احکام شرعی، بود. با توجه به سئوالات عدیده‌ای که توشط مسئولین نظام از امام علیه السلام در این رابطه و برای حل اختلافات موجود، می‌شد، امام علیه السلام ابتداء تذکرات لازم برای رعایت مصالح نظام اسلامی را، به مبلغان دینی و مسئولین گوش زد کرده، و اختیارات حکومت اسلامی در تشخیص این مصالح و اعمال آن را، مطرح نمودند.

۳،۸،۲. مصلحت نظام و جامعه‌ی اسلامی

«طلاب عزیز، ائمه‌ی محترم جمعه و جماعات، روزنامه‌ها، و رادیو تلویزیون، باید برای مردم این قضیه ساده را روشن کنند که در اسلام مصلحت نظام از مسائلی است که مقدم بر هر چیز است، و همه باید تابع آن باشیم.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۱/۳۳۵)

«تذکری پدرا نه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم گیری‌ها است. حکومت فلسفه‌ی عملی برخورد با شرك و كفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند. و این بحث‌های طلبگی مدارس، که در چهارچوب تئوری‌هاست، نه تنها قابل حل نیست، که ما را به بن بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد. و خدا آن روز را نیاورد. باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی، متهم به عدم قدرت اداره‌ی جهان نگردد.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۱/۲۱۸ و ۲۱۹)

پس از آن که نیازها خود را بیش از پیش نشان دادند امام به این تشخیص

رسیدند که حلّ و فصل موضوع با نصایح معمولی ممکن نخواهد شد، در پاسخ به سؤال تعدادی از مسئولین، تشکیل گروهی از اشخاص را برای رفع این مشکلات در دستور کار قرار داده و به مسئولین وقت اعلام نمودند، که در این جا عین سؤال و پاسخ امام را می‌آوریم:

۳، ۸، ۲، ۱. نامه‌ی مسئولین به امام علیه السلام

«محضر مقدس رهبر عظیم الشان، حضرت آیت الله العظمی امام خمینی (دامت برکات وجوده الشریف) در سایه اظهارات اخیر آن وجود مبارک، از لحاظ نظری مشکلاتی که در راه قانون گذاری و اداره‌ی جامعه‌ی اسلامی، به چشم می‌خورد برطرف شده؛ و همان گونه که انتظار می‌رفت این راهنمایی‌ها مورد اتفاق نظر صاحب نظران قرار گرفت. مسئله‌ای که باقی مانده، شیوه‌ی اجرایی اعمال حق حاکم اسلامی در موارد احکام حکومتی است. در حال حاضر لوایح قانونی ابتدا در وزارتخانه‌های مربوط، و سپس در کمیسیون مربوط در دولت، و سپس در جلسه هیأت دولت مورد شور، قرار می‌گیرد. و پس از تصویب در مجلس، معمولاً دو شور در کمیسیون‌های تخصصی دارد، که با حضور کارشناسان دولت و بررسی نظرات متخصصان، که معمولاً پس از اعلام و انتشار به کمیسیون‌ها می‌رسد، انجام می‌شود. و معمولاً يك لایحه در چند کمیسیون، به تناسب مطالب، مورد بررسی قرار می‌گیرد. و دو شور هم در جلسه علنی دارد، که همه نمایندگان و وزرا یا معاونان وزارتخانه‌های مربوط در آن شرکت می‌کنند، و به تناسب تخصص‌ها اظهار نظر می‌کنند و پیشنهاد اصلاحی می‌دهند. و اگر کار به صورت طرح شروع شود، گرچه ابتدا کارشناسی دولت را همراه ندارد، ولی در کمیسیون‌ها و جلسه‌ی عمومی، همانند لوایح، کارشناسان مربوط نظرات خود را مطرح می‌کنند. پس از تصویب نهایی، شورای نگهبان هم نظرات خود را در قالب احکام شرعی یا قانون اساسی اعلام می‌دارد که در مواردی مجلس نظر آنها را تأمین می‌نماید. و در مواردی نظر مجلس قابل تأمین نیست، که در این صورت مجلس و شورای

نگهبان نمی‌توانند توافق کنند. و همین‌جاست که نیاز به دخالت ولایت فقیه و تشخیص موضوع حکم حکومتی پیش می‌آید. گرچه موارد فراوانی از این نمونه‌ها در حقیقت اختلاف ناشی از نظرات کارشناسان است که موضوع احکام اسلام یا کلیات قوانین اساسی را خلق می‌کند. اطلاع یافته‌ایم که جناب‌عالی در صدد تعیین مرجعی هستید که در صورت حل نشدن اختلاف مجلس و شورای نگهبان، نظر شرع مقدس یا قانون اساسی یا تشخیص مصلحت نظام و جامعه حکم حکومتی را بیان نماید. در صورتی که در این خصوص به تصمیم رسیده باشید، با توجه به‌اینکه هم اکنون موارد متعددی از مسائل مهم جامعه، بلا تکلیف مانده، سرعت عمل مطلوب است.

۳،۸،۲،۲. پاسخ امام رحمته‌الله علیه

بسم الله الرحمن الرحيم

گرچه به‌نظر این‌جانب پس از طی این مراحل زیر نظر کارشناسان، که در تشخیص این امور مرجع هستند، احتیاج به این مرحله نیست، لکن برای غایت احتیاط، در صورتی‌که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان شرعاً و قانوناً توافق حاصل نشد، مجمعی مرکب از فقهای محترم شورای نگهبان و حضرات حجج اسلام: خامنه‌ای، هاشمی، اردبیلی، توسلی، موسوی خوینی‌ها، و جناب آقای میرحسین موسوی، و وزیر مربوط، برای تشخیص مصلحت نظام اسلامی، تشکیل گردد؛ و در صورت لزوم از کارشناسان دیگری هم دعوت به‌عمل آید و پس از مشورت‌های لازم، رأی اکثریت اعضای حاضر این مجمع مورد عمل قرار گیرد. «احمد» در این مجمع شرکت می‌نماید تا گزارش جلسات به این‌جانب سریع‌تر برسد. حضرات آقایان توجّه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد. امروز جهان اسلام نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می‌دانند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است

که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال برد، و اسلام امریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار، توسط ایادی داخل و خارج آنان پیروز گرداند. از خدای متعال می‌خواهم تا در این مرحله حساس آقایان را کمک فرماید.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۰/۴۶۴ و ۴۶۵)

۳،۸،۳. زمان و مکان و نقش آن در استنباط

یکی دیگر از راه‌کارهایی که امام برای برون‌رفت از مشکلات و رابطه‌ی فعال فقه و دنیای جدید مطرح نمودند، مسئله‌ی زمان و مکان و تأثیر آن در استنباط حکم شرعی بود.

«زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر، همان مسئله، در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۱/۲۹۰ و ۲۹۱)

۳،۸،۴. موضوع شناسی و جای‌گاه آن در استنباط

«مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۱/۲۸۹)

«اگر بعضی از مسائل در زمانهای گذشته مطرح نبوده است و یا موضوع نداشته است، فقها امروز باید برای آن فکری بنمایند» (خمینی، ۱۳۸۶: ۲۱/۱۷۶)

۳، ۸، ۵. باز بودن باب اجتهاد و نوآوری

باز بودن باب اجتهاد نتیجه‌اش این است که نیازهای زمانی و مکانی، تغییرات موضوعی، تشخیص مصالح از نظر مجتهد مخفی نمانده، و مهم‌ترین ابزار لازم برای رابطه‌ی فعال فقه با تغییرات حاصل شده‌ی پیرامونش، فراهم گردد. لذا اولاً؛ باید «در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظرات اجتهادی - فقهی، در زمینه‌های مختلف ولو مخالف با یکدیگر آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را، ندارد.» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۱/۱۷۸) ثانیاً؛ باز بودن باب اجتهاد، معنایش این است که مجتهد باید به تمام مسایل زمان خود احاطه داشته باشد، تا در تشخیص، موضوع حکم شرعی و مصلحت جامعه‌ی اسلامی، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، تبخیر لازم را داشته باشد، تا در نتیجه بتواند همگام با تحولات جوامع، خصوصاً در دنیای جدید، احکام شرع را تشخیص و با موضوعات آن تطبیق نماید.

«مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد. برای مردم و جوانان و حتی عوام هم قابل قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید من در مسائل سیاسی اظهار نظر نمی‌کنم. آشنایی به روش برخورد با حیل‌ها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان، داشتن بصیرت و دید اقتصادی، اطلاع از کیفیت برخورد با اقتصاد حاکم بر جهان، شناخت سیاستها و حتی سیاسیون و فرمولهای دیکته شده آنان و درك موقعیت و نقاط قوت و ضعف دو قطب سرمایه داری و کمونیزم که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کنند، از ویژگیهای يك مجتهد جامع است. يك مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت يك جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی

که در خور شأن مجتهد است واقعاً مدیر و مدبّر باشد.» (امام خمینی، ۲۸۹/۲)

۳،۹. تفسیرهای مختلف مکانیزم مصلحت

در مورد مکانیزم رابطه‌ی فعال، تفسیرهایی ارائه شده است، که بعضی از آنها از همان ابتداء در صدد تصرّف این اصطلاح به نفع طرف‌داری از رابطه‌ی انفعالی، است. روشی که برای این تصرّف انتخاب شده است گاه از درون جامعه‌ی اسلامی بحث را شروع، و گاه مستقیم و بلاواسطه به سراغ اصطلاحات مدرن رفته و این روی‌کرد را برگرفته از این اصطلاحات معرفی می‌کنند، به هر حال هردو روش به یک نتیجه ختم می‌شود و آن هم انفعال فقه در برابر پدیده‌های اجتماعی که دنیای جدید و علوم برخاسته از آن نیز از این پدیده‌ها هستند.

۳،۹،۱. مصلحت و قیاس، استحسان و...

و اما روش نخست، ابتداء مصلحت در فقه شیعه را مرادف با قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سّد ذرایع فقه اهل سنت، گرفته است: «سنت فقه شیعی نیز در مقابل دگرگونی، مقاومت زیادی از خود نشان داد. در حالی که فقه اهل سنت، مدّت‌ها پیش، پاره‌ای روش‌های استنباط نظیر قیاس، سّد ذرایع، استحسان، تنقیح مناط، مصالح مرسله و... را پذیرفت» (صالح‌پور، ۱۳۷۸)

۳،۹،۲. عرفی شدن جبری

این دیدگاه، در پاسخ به این پرسش که چرا اهل سنت، زودتر از تشیع به این ضرورت رسیده‌اند؟ این‌گونه توجیه می‌کند که؛ حکومتی بودن دین، در بین اهل سنت و درگیری با ضرورت‌های اجتماعی از طرفی و پاسخ‌گو نبودن متون دینی از طرف دیگر، اهل سنت را بسیار زودتر از تشیع به ضرورت عرفی‌سازی دین رسانده است و قرار دادن اصطلاحات ذکر شده در ردیف منابعی از قبیل کتاب، سنت، اجماع و عقل دست‌آورد این ویژه‌گی در جامعه‌ی دینی اهل سنت بوده است.

۳، ۹، ۳. انفعال فقه از مقتضیات

این توجیه بدان دلیل مطرح می‌شود که موضوع وارد دنیای مدرن شود و ادعای عرفی‌سازی دین که از اصطلاحات عصر مدرن است را از روی کرد بینش فقهی امام علیه السلام استخراج نماید، چرا که امام بنیان‌گذار حکومت دینی شیعی در عصر حاضر است و با این اقدام خود خواسته یا ناخواسته دین را در رابطه‌ی منفعل با پدیده‌های نوین اجتماعی درگیر کرده است و در این درگیری فقه به عنوان یک علم دینی چاره‌ای جز تسلیم و عقب‌نشینی گام به گام از اصول ارزش‌های خود ندارد:

«به نظر من، گِره خوردن دست‌گاه فقاهاست با دست‌گاه دولت و مسلط شدن این قرائت که «دیانت ما عین سیاست ماست» باعث شد که نهاد سیاست آثار و مقتضیات خود را به نهاد دین تحمّل کند. دولت، به ویژه در عصر مدرن، مهم‌ترین کانون عرفی کننده است.» (صالح‌پور، ۱۳۷۸)

بنابراین، در این حرکت ضروری و جبری، که جامعه به سوی مدرن شدن دارد امام علیه السلام با اقدام خود نقش فلاسفه‌ی دوران روشن‌گری را ایفا می‌کند، فلاسفه‌ای که به دنیای مدرن می‌اندیشدند ولی دردنیای سنتی زیست می‌کردند. همان‌گونه که فلاسفه‌ی ذکر شده فلاسفه‌ی دوران گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی مدرن بودند، امام نیز فقیه دوران گذار از جامعه‌ی سنتی شیعی به جامعه‌ی مدرن است و به تبع آن فقه شیعی نیز در حال دست کشیدن از اصول و تبدیل به قانون عرفی شدن است:

«فقه شیعه در حال گذار از یک دوره به دوره‌ای دیگر است و امام در میانه‌ی این دو دوره ایستاده و این گذار را تسریع و تسهیل می‌کند... آن‌چه به عنوان «گذار» از آن یاد می‌کنم، وجوه مختلفی دارد. یک وجه آن، گذار از «سنت» به «مدرنیته» است.» (صالح‌پور، ۱۳۷۸)

«اگر بپذیریم اسلام یک دین سیاسی است و دیانت ما عین سیاست ماست، در این صورت باید به پیامدهای این تصدیق نیز پای بند باشیم. وقتی ما اسلام یا پاره‌ای از احکام اسلام را سیاسی کردیم، از آن پس سیاست مقتضیات خود را به میان خواهد آورد، یعنی سیاست اسلامی نمی‌شود بلکه حکم اسلام سیاسی می‌شود. سیاسی بودن خصلت و اقتضائات خاصی دارد و هنگامی که حکمی سیاسی شد، اقتضائات این صفت به آن حکم سرایت خواهد کرد» (سروش، ۱۳۷۸)

این مفشران معتقد هستند که دکترین ولایت فقیه امام نیز، در این رابطه بوده و برای تسهیل این دوران گذار، خلق و جعل شده است:

«دکترین «ولایت مطلقه‌ی فقیه» پروژه‌ای است که توسط امام از درون سنت فقهی، کلامی و عرفانی شیعه استخراج می‌شود تا ظرفیت دست‌گاه دینی و فقهی ما را در چالش با عناصر جهان مدرن افزایش دهد... آیا می‌توان از این نظریه قرائتی عرضه کرد که از تیزاب نقد خرد مدرن جان سالم به در برد؟» (صالح‌پور، ۱۳۷۸)

۳.۱۰. پیش‌فرض‌های این تفسیر

صرف نظر از اشکالات فنی و اصولی، که به این ادعاها وارد است، از جمله این که تنقیح مناط در عرض قیاس، استحسان و مصالح مرسله ذکر شده است، و یا این سه اصطلاح فقهی اهل سنت کنار هم ذکر و مصلحت از نگاه امام به هر سه تشبیه شده است؛ صحت این ادعاها منوط به پذیرش پیش‌فرض‌هایی است که در صورت صحت این پیش‌فرض‌ها این ادعاها هم قابل اثبات است و الا نه، حداقل سه پیش‌فرض در این ادعاها نهفته است:

۱. مصلحت در کلام امام، عین اصول پذیرفته شده‌ی مذکور در فقه اهل سنت، خصوصاً «استحسان» و «مصلح مرسله» است.

۲. مصلحت در فقه شیعه تا قبل از امام علیه السلام، مطرح نبوده و توسط امام علیه السلام در فقه شیعه وارد شده است.

۳. مصلحت، در دیدگاه امام در هیچ چارچوبی حتی چارچوب اصول اسلامی، نمی‌گنجد.

۳،۱۰،۱. تفاوت مصلحت با قیاس، استحسان و...

اما اولین پیش فرض یعنی: «مصلحت در کلام امام، عین اصول پذیرفته شده‌ی مذکور در فقه اهل سنت، خصوصاً «استحسان» و «مصلح مرسله» است.» پذیرفته نیست و بین اصل مصلحت در نگاه امام و آنچه در فقه اهل سنت مطرح تفاوت‌های فاحشی وجود دارد.

۳،۱۰،۱،۱. مصلحت در حکم و مصلحت در فتوا

اولین و اساسی‌ترین تفاوت بین اصطلاحات مصلحتی مشهور در بین اهل سنت و مصلحت در فقه شیعه این است که اولی در حوزه‌ی «فتوا»، ولی دومی در حوزه‌ی «حکم» است و بین حکم و فتوا تفاوت مبنایی وجود دارد.

۳،۱۰،۱،۲. تفاوت حکم و فتوا

«تفاوت فتوا و حکم - با این که هر دو، خبردادن از دستور خداوند متعال است و اجمالاً مکلف باید بدان معتقد باشد. این است که: فتوا صرف خبردادن از حکم خداوند متعال است، به این که دستور الهی در فلان قضیه چنین است. ولی حکم انشاء آزادی و تبرئه و یا الزام در مسائل اجتهادی و غیراجتهادی مربوط به مصالح دنیوی مورد نزاع، است. به شرطی که اجتهادات و نظرات گوناگون در اعتبار مدارک به هم نزدیک باشند... در فتوا، اختلاف هیچ مشکلی ندارد، زیرا مجتهد ملزم به پیروی از مجتهد دیگر نیست. مقلد نیز می‌تواند به مرجعی دیگر مراجعه کند و در صورت اختلاف قول دو مجتهد، اعلم و سپس اورع آنان

را برگزینند. در صورتی که اعلم و اورعی در کار نباشد یکی از آن دو قول را انتخاب نماید. اما حکم چون برای واقعه‌ی مخصوصی به صورت خاص انشاء می‌شود تا رفع اختلاف شود، لذا نقض آن جایز نیست، چرا که اگر حاکم دوم بتواند حکم را نقض کند برای دیگری هم نقض دومی امکان‌پذیر خواهد بود و با این روش هرگز احکام استقرار نخواهند یافت و این تزلزل با مصلحتی که شارع مقدس از نصب حاکم در نظر داشته تا بدین وسیله امور مسلمانان نظم و سامان یابد منافات دارد.» (شهید اول، بی‌تا: ۱/۳۲۰ و ۳۲۱ و ۳۲۲)

«در فتوا مجتهد اخبار از حکم کلی شرعی متعلق به کلیات می‌دهد. مثل این که مُلاقِی خمر و بول، نجس است. اما این که این ظرف نجس است [به علت ملاقات با این نجاست] گرچه با اطلاقش فتوی شامل آن نیز می‌شود و در واقع فتوا نیست. اما حکم فرمان اجرای حکم شرعی یا وضعی یا موضوع آن دو، در شیء مخصوص است، از سوی حاکم نه از جانب خدای تبارک و تعالی.» (نجفی، بی‌تا: ۱۰۰/۴۰)

با دقت در دو تعریف فوق بین حکم حاکم و حکم شرعی (فتوا) سه تفاوت وجود دارد:

۱. حکم حاکم از سوی حاکمی غیر از خدا صادر می‌شود ولی حکم شرعی از سوی خدا.

۲. موضوع حکم حاکم، مخصوص موردی ویژه است. به اصطلاح حکم حاکم تطبیق حکم کلی شرعی، بر موردی خاص بوده ولی موضوع حکم شرعی، عنوانی است کلی که منطبق بر مصادیق و افراد کثیر است.

۳. بر اساس تعریف صاحب جواهر، حکم شرعی، متعلق حکم حاکم خواهد بود. زیرا حکم حاکم عبارت است از فرمان اجرای حکم شرعی در موردی خاص.

«بین «حکم» و «فتوا» دو تفاوت وجود دارد: الف: در «فتوا» خبر از حکم الله است ولی در «حکم» انشاء است. در فتوا مجتهد و فقیه حکم الله را استنباط می‌کند ولی در حکم حکومتی حاکم اسلامی به صدور حکم و یا تنفیذ احکام شرعی تکلیفی و یا وضعی می‌پردازد. ب: در مقام عمل دایره‌ی مکلفین به حکم فراگیرتر از فتوا است. عمل به فتوا تنها وظیفه‌ی مقلدین است ولی عمل به احکام حکومتی فراتر از مقلدین است. حتی فقیهان هم باید به احکام حاکم اسلامی گردن نهند.

۳، ۱۰، ۱، ۳. تفاوت مصالح مرسله‌ی اهل سنت و مصلحت شیعه

بنابراین تفاوت حکم و فتوا و تفاوت حوزه‌ی نفوذشان، باعث می‌شود، هرچیزی که متعلق هر یک از این دو، قرار بگیرد نیز متفاوت باشد، و چون مصلحت از نگاه اهل سنت مصلحت در حوزه‌ی فتوا است ولی مصلحت نزد علمای شیعه، مصلحت در حوزه‌ی حکم حاکم است تفاوت‌های ذیل را می‌توان برای این دوگونه مصلحت برشمرد:

۱. مصالح مرسله، در نزد فقیهان مالکی در ردیف دیگر منابع اجتهاد است [ولی مصلحت در نزد علمای شیعه در ردیف منابع اجتهادی نیست].

۲. مصالح مرسله ناظر به ارسال احکام است. ولی دیدگاه فقهای شیعه قایل به مصلحت مرسله نیست و معتقد است شارع مقدس همه احکام را بیان کرده است: امام راحل در این باره فرمودند: احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد، در این نظام حقوقی هرچه بشر، نیاز دارد فراهم آمده است... قرآن مجید و سنت شامل همه‌ی دستورات و احکامی است که بشر برای سعادت و کمال خود احتیاج دارد.

۳. محدوده‌ی فعالیت و میدان عمل مصلحت نزد علمای شیعه تنها در احکام حکومتی است اما بهره‌برداری فقیهان مالکی از مصالح مرسله، فراتر از احکام

حکومتی است.

۴. مصلحت نزد شیعه، برای تشخیص موضوع است. احکام با دگرگونی موضوع دگرگون می‌شود، کارشناسان و اهل حل و عقد، موضوعات احکام را بررسی می‌کنند. اما در مصالح مرسله جعل حکم است نه تشخیص موضوع.

۵. حکم براساس مصلحت در فقه شیعه، ولایی و غیردایمی است. اما حکم براساس مصالح مرسله حکم اولی و دایمی است.

۶. حکم براساس مصالح مرسله در نزد فقهای مالکی و حنبلی حق همه‌ی فقیهان است. ولی در مصلحت نظام و ویژه‌ی حاکم اسلامی است. (آشوری لنگرودی: ۱۳۷۸)

بنابراین پیش فرض اول، قابل اثبات نیست و مصلحت در فقه شیعه با قیاس، استحسان و مصالح مرسله تفاوت دارد.

۳،۱۰،۲. سابقه‌ی مصلحت در فقه شیعه

اما دومین پیش فرض نیز خالی از روح تحقیق است. چراکه برخلاف آنچه از فحوای کلام ایشان برمی‌آید، مصلحت، از زمان شیخ مفید، که اولین فقیه استدلالی شیعه است، مطرح بوده و به مرور زمان توسط شاگردان و پیروان مکتب وی خصوصاً شیخ طوسی، علامه‌ی حلی، شهید اول، بسط یافته، حدود و قلمرو آن تعیین، و به تکامل رسیده است. فقیهان بعد نیز به تناسب به این اصل استناد کرده و براساس آن حکم کرده‌اند که بضی نمونه‌های آن را ذکر می‌کنیم:

۳،۱۰،۲،۱. شیخ مفید

شیخ مفید از فقهای قرن چهارم و ابتدای قرن پنجم هجری می‌گوید: «وقتی

که جامعه نیازمند باشد، حاکم می‌تواند محکوم را مجبور کند غلاتش را از انبار بیرون آورده و در بازار مسلمانان به فروش برساند. هم‌چنین حاکم می‌تواند در صورت صلاحدید برای فروش غلات قیمت تعیین کند، قیمتی که موجب ضرر و زیان صاحبان غلات نشود.» (مفید، ۱۴۱۳: ۶۱۶)

هم‌چنین شیخ مفید در صفحات ۲۷۴، ۲۸۷ و ۲۸۸ المقنعه در مورد «جزیه» و «اراضی مفتوحه‌العنوه» به اختیار امام و حاکم در رعایت مصالح مسلمین تصریح کرده است.

۳، ۱۰، ۲، ۲. شیخ طوسی

شیخ طوسی از فقه‌های قرن پنجم هجری در جلد چهارم «استبصار» بعد از ذکر دو خبر از اجرای حدّ مریض توسط پیامبر اکرم ﷺ با مراعات حال مریض و دو روایت دیگر در مورد مهلت دادن امیرالمؤمنین علی علیه السلام برای مریض، می‌گوید: «منافاتی بین این دو خبر با دو خبر اول نیست، زیرا وقتی که اجرای حدّ در اختیار امام است، امام آن را بر اساس مصلحتی که می‌بیند اجرا می‌کند، اگر مصلحت اقتضا کند که حدّ در همان زمان انجام شود، امام آن را طوری اجرا می‌کند که به تلف جان او منجر نشود، همان‌گونه که نبی مکرم ﷺ انجام داد. و اگر اقتضای مصلحت تأخیر حدّ تا سالم شدن مریض باشد، اجرای حدّ تأخیر و کامل انجام می‌شود.» (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۱۲/۴)

هم‌چنین ایشان در جلد دوم «مبسوط» صفحه‌ی ۲۹ در باره فتح اراضی محیات، و در صفحه‌ی ۳۳ در مورد فتح مکه و در کتاب «نهایه» صفحه‌ی ۱۳۹ در مورد «جزیه»، اختیار امام بنابر مصلحتی که می‌بیند را مطرح و به آن استناد می‌کند.

۳، ۱۰، ۲، ۳. فاضل آبی

مرحوم فاضل آبی از علمای قرن هفتم هجری در کتاب «کشف الرموز فی شرح

مختصر النافع» بعد از ذکر مقدمه‌ای در فقه می‌گوید: «از آن چه گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که؛ فقه اساس حفظ نظام اسلامی است. (فاضل‌آبی، ۱۴۱۷: ۹/۱)

۳، ۱۰، ۲، ۴. شهید اول

شهید اول از فقه‌های قرن هشتم هجری در کتاب «القواعد والفوائد» می‌نویسد: «قاعده‌ی چهارم: ضرر برداشته شده است، نتیجه‌ی این قاعده در حقیقت به تحصیل منافع یا دفع مفساد و یا پذیرش کم‌ترین مفسده از دو مفسده‌ی در پیش‌رو، برمی‌گردد و فروع فراوانی را دربر می‌گیرد... از جمله‌ی این فروع، وجوب تمکین از امام برای بسط عدالت و جنگ با مشرکین و دشمنان دین است. فرع دیگر آن؛ صلح با مشرکین در صورت ضعیف بودن مسلمانان است و...» «شهید اول، بی‌تا: ۱/ ۱۴۱)

او، در جای دیگری از همان کتاب می‌نویسد: «در چند موضع عزل حاکم جایز است: اول؛ هرگاه امام به او مشکوک باشد، چون با بقاء وی بیم مفسده وجود دارد. دوم؛ وقتی که کسی کامل‌تراز او وجود داشته باشد، برای تقدیم صالح‌تر، چون مصلحت چنین ایجاب می‌کند. پامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده: کسی که حکومت مسلمین را بپذیرد ولی به نفع آنها کوشش و نصیحت نکند با مسلمین وارد بهشت نمی‌شود. سوم؛ در صورتی که مردم حاکم را قبول نداشته باشند و از دیگری مطاوعت کنند گرچه کسی که مقبول مردم است کامل‌تراز حاکم نباشد بلکه مساوی با وی باشد، چون انتصاب کسی که مردم آن را قبول دارند، به مصلحت مردم است، هرچه مصلحت تمام‌تر باشد، اولی نیز هست. ولی جایز نیست عزل حاکم و انتصاب کسی که پایین‌تر است، چون با مصالح مسلمین منافات دارد.» (شهید اول: بی‌تا: ۱/ ۴۰۵ و ۴۰۶)، ایشان در همان کتاب صفحات ۳۴ و ۳۵ و ۳۶ و ۳۷ و ۳۸ و ۳۹ و ۲۱۸ و ۲۱۹ و ۳۵۲ به تفصیل در مورد مصلحت و مصادیق آن بحث کرده است.

۳،۱۰،۲،۵. فاضل مقداد

فاضل مقداد، از فقهای اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم نیز در کتاب «نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية» وسایل پنج‌گانه‌ای که مطرح می‌کند می‌نویسد: «وسيلة پنجم، چیزی است که مصلحت را جذب و مفسده را دفع می‌کند، و آن قضاوت، دعاوی و شهادات است، چون زندگی اجتماعی از ضروریات مکلفین است و آن هم محلّ تنازع است، پس به‌ناچار باید تصمیم گیرنده‌ای برای آن باشد که آن شریعت است، شریعت نیز نیاز به اداره کننده‌ای دارد که او امام و نواب او هستند.» (حلی، مقداد، ۱۴۰۳: ۶۲ و ۶۳)

۳،۱۰،۲،۶. ابن ابی جمهور احسایی

«ابن ابی جمهور احسایی» از فقهای قرن نهم هجری، در کتاب «الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية» می‌گوید: «محور متعلّق حکم دو چیز است؛ ۱. خود مصلحت و مفسده، ۲. وسیله‌ای که منتهی به یکی از این دو می‌شود، در احکام پنج‌گانه، حکم مصلحت و مفسده‌ی ذاتی و وسایل منتهی به آن دو یکی است. ایشان سپس مصادیق مصالح و مفاصد را به تفصیل بیان می‌کند.» (احسایی، ۱۴۱۰، ۴۳ و ۴۴)

۳،۱۰،۲،۷. محقق کرکی

محقق کرکی از علمای اواخر قرن نهم و اوایل قرن دهم هجری در کتاب «جامع المقاصد فی شرح القواعد» جلد ۴ صفحه‌ی ۸۷ در مورد بیع اموال مولی علیه توشط ولی و جلد ۵ صفحه‌ی ۷۲ در مورد عقد مولی علیه توشط ولی هم چنین در جلد ۹ صفحات ۲۴ و ۲۵ در مورد وقف به موضوع مصلحت تأکید و آنرا مورد استناد قرار می‌دهد.

۳،۱۰،۲،۸. شهید ثانی

«شهید ثانی» از فقه‌های قرن دهم در کتاب «مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام» با ذکر عبارت شرایع، که گفته؛ «اگر مصلحت اقتضاء کند ولایت کسی را که شرایط کامل ولایت را ندارد، ولایت او منعقد می‌شود، برای رعایت مصلحتی که در نظر امام بوده است، همانگونه که بعضی قضات زمان علی علیه السلام چنین بودند.» در توضیح آن، می‌گوید: «وقتی مصلحت در نظر امام اقتضاء کند تولیت کسی را که شرایط کامل قضاوت را ندارد، مانند جایی که، علم کافی نداشته باشد و یا فاقد عدالت لازمه باشد نزد ما دو وجه است. وجه اول؛ عدم جواز است. به دلیل عدم وجود شرایط در آن و به دلیل قول پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «قضات سه گروهند، دو گروه از آنها در جهنم هستند و یک گروه در بهشت و آنانی را که بهشتی هستند کسانی دانسته است که حق را تشخیص دهند و به آن قضاوت کنند... پس کسانی از قضات که اهل آتشند، قضاوتشان جایز نیست، چون این گروه در فتوا مجاز به افتاء نشده‌اند، در قضاوت به طریق اولی مجاز نیستند. وجه دوم؛ جواز است. نظر به مصلحت کلیه‌ای که در شرع اصل است.» (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳۶۲/۱۳)

۳،۱۰،۲،۹. صاحب جواهر

مرحوم صاحب جواهر از فقه‌های قرن سیزدهم هجری نیز در کتاب «جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام» در مورد جواز پرداخت زکات بر غیر مؤمن می‌نویسد: «پرداخت زکات به غیر مؤمن از این جهت که غیر مؤمن است جایز نیست، بله پرداخت زکات به وی برای مصلحت دیگری ممنوع نیست، مثل این که پرداخت زکات موجب تحصیل مصلحت مؤمن و یا دفع ضرر از او باشد.» (نجفی، بی‌تا: ۳۸۰/۱۵) وی هم چنین در جای دیگری از همان کتاب در مورد عقد ذمه به موضوع مصلحت تصریح و آن را از اختیارات امام می‌داند. (نجفی، بی‌تا:

(۲۵۲/۲۱)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود مصلحتی که امام علیه السلام در استنباط فقهی خود، به‌کار می‌برند نه تنها از مصطلحات مدرن نیست بلکه ریشه در تاریخ فقه و اجتهاد سنتی شیعه و به تعبیر خود ایشان فقه جواهری، دارد. بنابراین نظری که جریان منفعل برای انفعالی نشان دادن مواضع و فتوای فقهی امام از عصر حاضر و جریان مدرنیته، دارد، براساس آمال و آرزوهایی است که در سر دارند، نه واقعیت‌هایی که فقه و علوم اسلامی در آن بستر سیر می‌کنند.

۳، ۱۰، ۳. مصلحتِ امام در چارچوب اصول اسلام است

بطلان فرضیه‌ی دوم خود به‌خود به بی‌اساسی فرضیه‌ی سوّمی که این بزرگواران در ذهن دارند، و آن این‌که «مصلحت، در دیدگاه امام در هیچ چارچوبی حتی چارچوب اصول اسلامی، نمی‌گنجد»، دلالت، دارد. چراکه وقتی امام علیه السلام در مسیر فقه سنتی که خود به پویایی آن اعتقاد راسخ دارد حرکت کرده و از ظرفیت‌های آن، برای مواجهه با چالش‌های عصر حاضر بهره می‌برد، یا باید ایشان فقهای ده قرن گذشته را به متأثر بودن از جریان مدرنیته‌ی امروز، متهم کنند، و یا بپذیرند که بدنه‌ی فقه شیعه از چنان استحکام و صلابتی برخوردار است که با حفظ اصول خود در زمان‌های متفاوت متناسب با نیازهای اعصار، خودتحوّل، داشته باشد. به‌علاوه همان‌گونه که گذشت استناد ایشان به کلام خود امام علیه السلام مبنی بر این‌که «تعبیر به آن‌که اینجانب گفته‌ام حکومت در چهارچوب احکام الهی دارای اختیار است به‌کلی برخلاف گفته‌های اینجانب بود.» (صالح‌پور، ۱۳۷۸) گرچه استنادی درست است ولی با نوعی مغالطه‌ی اسقاطی همراه است، چراکه کلام امام در این استناد کاملاً ذکر نشده است تا مقصود اصلی ایشان برای مخاطب روشن شود، در صورتی که جمله‌ی بعدی امام علیه السلام در این استناد ذکر می‌شد، خلاف این مطلب به اثبات می‌رسید، عین کلام امام علیه السلام این است: «تعبیر به آن‌که اینجانب گفته‌ام حکومت در چهارچوب احکام الهی دارای اختیار است به‌کلی برخلاف گفته‌های اینجانب

بود. اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیه‌ی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه‌ی مفوضه به نبی اسلام ﷺ یک پدیده‌ی بی معنا و محتوا باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۴۵۱/۲۰) همان گونه که ملاحظه می‌شود جمله‌ی بعدی امام ﷺ این است که: «اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیه‌ی الهیه است» این جمله، نظر ایشان را در مورد چارچوبی که حکومت در آن نمی‌گنجد را مشخص می‌کند، و آن چارچوب احکام فرعیه است. لذا از این کلام نمی‌توان نتیجه گرفت که اختیارات حکومت در چارچوب اصول اسلام نیز نمی‌گنجد، تا این نتیجه بشود که از نظرگاه امام اختیارات حکومت اسلامی و ولایت فقیه تاحدی است که اصول و چارچوب‌های دینی را نادیده گرفته و در نتیجه به عرفی‌سازی منظور نظر این مفسرین، بیانجامد. هم‌چنین در صورت توجه به این بخش از کلام، که خواسته یا ناخواسته از نظر این گروه مغفول مانده است، جای سخنان ذیل که از روی تعجب بیان می‌شود، نبود.

«امام خمینی فقیه دوران گذار بود، یعنی یک پا در سنت داشت و یک پا در جهان مدرن. به همین دلیل بود که امام از یک سو بر فقه جواهری و اجتهاد سنتی پافشاری می‌کرد و از سوی دیگر بر لزوم رعایت مقتضیات زمان در استنباط‌های فقهی پای می‌فشرد» (صالح‌پور، ۱۳۷۸)

فصل چہارم

بررسی فقہی توسعہ ی نوگرا

فصل چهارم: بررسی فقهی توسعه‌ی نوگرا

آن‌چه از فصول پیشین به دست آمد، این بود که فقه به عنوان یک سیستم حقوقی که از مبانی اسلام نشأت گرفته است می‌تواند با اتکاء به این مبانی، نسبت به پدیده‌های نوظهور اظهار نظر نموده و آنها را پذیرفته یا ردّ نماید و یا به تفصیل پدیده‌ها حکم کند به این معنا که بخش یا بخش‌هایی از اجزاء پدیده‌ها که با اصول و مبانی فقه اسلامی، سازگار است و یا حداقل منافاتی با آن ندارد، را پذیرفته و بخش یا بخش‌هایی که با این مبانی و اصول سازگار نیست ردّ نماید.

۴،۱. علوم ارزش‌ها و علوم روش‌ها

نکته‌ای که نباید مغفول واقع شود و معمولاً در مباحث خصوصاً مباحث فقهی کمتر مورد دقت است، محدوده‌ی علوم است، در یک تقسیم کلی علوم انسانی را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد،

۱. علوم‌ی که به تعیین موقعیت موضوع مورد بحث خود، پرداخته و در یک کلام کارش ارزش‌گذاری است.

۲. علوم‌ی که با استفاده از ارزش‌گذاری‌های انجام یافته در علوم دیگر به تطبیق روش‌ها با ارزش‌های به اثبات رسیده، پرداخته و در یک کلام وظیفه‌اش تعیین حدود روش‌ها است.

۴،۲. تفاوت علوم روشی و علوم ارزشی

یکی از تفاوت‌های بارز این دو دسته از علوم این است که اگر علمی وظیفه‌اش ارزش‌گذاری باشد، موضوعات را به صورت کلی و به عنوان یک «بسته» در نظر

می‌گیرد، ولی اگر وظیفه‌ی علمی تعیین روش‌ها باشد، موضوعش جزئی بوده و به تفکیک بین موضوعات می‌پردازد. سرّ این تفاوت نیز در آن است که «بسته»‌های ارزشی عموماً مسائلی (مفهومی-رنالیستی)‌اند، ولی روش‌ها عینی هستند، به تعبیری دیگر ارزش‌ها هدف‌گذاری‌هایی هستند که روش‌ها باید به آن اهداف منتهی شوند. لذا از طرفی هیچ‌گاه نمی‌توان با روش‌ها، مجموعی و به‌عنوان یک «بسته» برخورد کرد، و از طرفی دیگر نمی‌توان مدّعی شد که هر روشی در یک جامعه‌ی معتقد به ارزشی، لزوماً با هدف مطابقت دارد، اساساً علوم روشی به‌همین دلیل به‌وجود آمده‌اند تا روش‌های مناسب با ارزش‌ها را بررسی نمایند.

۴,۳. علم فقه از علوم روشی است

علم فقه در بین این تقسیم‌بندی در بخش دوم جای می‌گیرد، به همین دلیل است که در تعریف اصطلاحی علم فقه گفته‌اند: «علم فقه، علم به احکام شرعی‌ی فرعی، با تمسک به ادله‌ی تفصیلی آن است» (ابن زین‌الدین، بی‌تا: ۲۶)

علم فقه نه تمام روش‌هایی که در یک جامعه‌ی سنتی مورد توجه و عمل است تأیید و یا ردّ می‌کند و نه تمام روش‌هایی که در جوامع مدرن مورد توجه و عمل است، بلکه این علم به مسایل و اعمال فردی و جمعی از آن جهت که فرعی هستند، نگرسته و در مورد آن با اتکاء به ارزش‌های پذیرفته شده‌اش به قضاوت می‌نشیند. بنابراین «از آن جایی که در علم فقه بحث از احکام پنجگانه است، یعنی؛ وجوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت، و هم‌چنین بحث از صحت و بطلان، از آن جهت که از عوارض افعال مکلفین است، به‌ناچار موضوع علم فقه افعال مکلفین از جهت اقتضاء و اختیار است... هم‌چنین از تصوّرات مانند؛ شناخت موضوع، اجزاء و جزئیات و مسایل آن از جمله مطالب جزئی‌های هستند که در فقه از آن‌ها بحث و گفتگو می‌شود» (ابن زین‌الدین، بی‌تا: ۲۹)

از آن چه گفته شد نتایج ذیل حاصل می‌شود:

الف: فقه هیچ‌گاه در مورد بررسی یک موضوع، حکم مجموعی نمی‌دهد، به تعبیری دیگر فقه هیچ‌گاه در صدد ارزش‌گذاری موضوعات نیست، بلکه هرگاه موضوعی تبیین شد و اطراف و جوانب آن معین شد فقه به جواز و یا عدم جواز آن از منظر ارزش‌های پذیرفته شده‌اش می‌پردازد.

ب: فقیه در انجام وظیفه‌ی خود با دو مسئله‌ی اساسی مواجه است، یکی شناخت موضوع، و دیگری بیان حکم فقهی آن، لذا قبل از بیان حکم فقهی، موضوعات مسایل فقه، باید مورد واکاوی قرار گرفته و شناخته شوند، این شناخت موضوع گرچه از وظایف فقیه است ولی لزوماً فقه آن را تبیین نمی‌کند، بلکه سایر علوم نیز در آن می‌توانند نقش ایفا نمایند.

۴،۴. وظیفه‌ی فقه در مقابل توسعه‌ی نوگرا

«توسعه‌ی نوگرا» (مدرنیته) به‌عنوان یک پدیده نوظهور که در عصر حاضر مورد توجه جوامع گوناگون قرار گرفته است، را از دو منظر می‌توان مورد بحث قرار داد، یکی از جهت ارزش‌گذاری و دیگری از جهت روش عملی. در جهت اول؛ «مدرنیته» به‌عنوان یک مکتب در نظر گرفته می‌شود، لذا یک بسته‌ی کامل است و به ردّ و اثبات آن پرداخته می‌شود. این بخش از واکاوی وظیفه‌ی فلسفه و کلام است، نه فقه. در جهت دوم اساساً «مدرنیته» ملاک حکم نیست، بلکه وظیفه‌ی فردی و جمعی جوامع است که بیان می‌شود. یعنی مقصود از پرداختن به یک مسئله، ارزش‌گذاری آن نیست، پس نه آن را به صورت کلی تأیید و نه ردّ می‌کند، بلکه به وظیفه‌ی فرعی مکلف در ارتباط تعاملی با روش‌های متأثر از مدرنیته، پرداخته و احکام آن را مشخص می‌کند. این بخش از واکاوی وظیفه‌ی فقه است. سرّ این مطلب آن است که «توسعه‌ی نوگرا» به‌عنوان یک مکتب چیزی جز یک سری ارزش‌گذاری‌های ذهنی بیش نیست، و فقه وظیفه‌اش

بیان تکلیف و وظیفه‌ی عینی است نه مسایل ذهنی، یعنی وظیفه‌ی عملی که مکلف خواه فرد باشد و خواه جامعه با آن درگیری عملی دارد. و این محصولات «مدرنیته» و خروجی‌های آن است که دامن‌گیر جوامع شده و آن‌را با خود درگیر کرده است.

۴،۵. اشکال به بی‌توجهی فقه، به ارزش‌گذاری

شاید کسانی به این روی‌کرد فقهی، این اشکال را وارد کنند که عدم توجه فقه به ارزش‌گذاری موجب آن خواهد شد که احکامی را صادر کند که با مصالح عمومی جامعه منافات داشته باشد، چرا که برای آشنایان این مباحث روشن است که «مدرنیته» و طرح آن در جوامع مختلف خصوصاً جهان سوّم بیشتر برای رسیدن به رشد و توسعه‌ای است که کشورهای پیش‌رفته از آن برخوردار هستند. بی‌توجهی به ارزش‌گذاری و پرداختن صرف به تکالیف فردی و اجتماعی موجب می‌شود عوامل توسعه و رشد نادیده گرفته شود و از قبل با رشد و توسعه‌ی همه جانبه‌ی اجتماعی به صورت ایدئولوژیک برخورد شود.

۴،۶. پاسخ اشکال

اولاً؛ نپرداختن به یک موضوع در فقه به معنای بی‌توجهی بدان موضوع نیست، بلکه وظیفه‌ی فقه در تقسیم‌بندی وظایف پرداختن بدان نیست. لذا این وظیفه‌ی دیگر علمی است، که فقه به لحاظ ارزش‌گذاری از آن‌ها تغذیه می‌کند. ثانیاً؛ در فصل سوّم همین نوشتار موضوع مصلحت در استنباط حکم فقهی مطرح و در مورد آن به اندازه‌ی کافی سخن گفته شد، لذا فقیه در حکم فقهی خصوصاً در حکمی که به عموم جامعه مربوط می‌شود، موظف است مصالح اجتماعی را نیز، در نظر بگیرد.

۴،۷. تبیین موضوع فقهی «توسعه‌ی نوگرا»

محصولات مدرنیته بنا بر آنچه در فصول پیشین مورد بررسی قرار گرفت فراوانند؛ و به طور طبیعی بررسی همه‌ی آن‌ها از حوصله‌ی این نوشتار خارج است. لذا به چند موضوع این پدیده که به نوبه‌ی خود به موضوعات متعددی نیز تقسیم می‌شوند پرداخته و ابتداء به لحاظ تبیین موضوع با بهره‌گیری از دیگر علوم موضوع آن را تبیین و سپس مواضع فقه (حکم فقهی) را در رابطه با آن بیان می‌کنیم

۴،۸. سرمایه‌داری

سرمایه‌داری یکی از اصلی‌ترین ارکان توسعه‌ی نوگرا محسوب می‌شود «به طور خلاصه و در یک عبارت کلی، عقب ماندگی ایران و پیش رفت غرب بر محور دو عامل کلیدی یعنی پیدایش سرمایه‌داری و جدایی دین و دولت در غرب و عدم پیدایش سرمایه‌داری و پیوند دین و دولت در ایران شکل گرفته است. (علمداری؛ ۱۳۸۵: ۵۲) ولی سرمایه‌داری که از ارکان اصلی «مدرنیته» محسوب می‌شود، چیست؟ حدود آن کدام است؟ و از چه ویژگی‌هایی برخوردار است؟ پاسخ این سئوالات است که سرمایه‌داری را به عنوان یک موضوع فقهی می‌تواند مطرح نماید.

تبیین موضوع سرمایه‌داری را از دو جهت می‌توان انجام داد؛ یکی، از جهت تعاریفی که علم «جامعه‌شناسی» متکفل تبیین آن است. دیگری، به لحاظ خروجی‌هایی که سرمایه‌داری در جوامع سرمایه‌دار از خود برجای نهاده است، یعنی تأثیراتی که سرمایه‌داری به عنوان یک مدل اجتماعی، اقتصادی در جوامعی که این مدل را قبول داشته و یا آن را به اجرا گذاشته‌اند، برجای گذاشته است را معیار شناخت موضوع سرمایه‌داری قرار دهیم. هردو روش دارای اشکالاتی است، از جمله اشکالات روش اول این است که، تعاریفی که از

سرمایه‌داری ارائه شده است، متفاوت و گاه متضاد است. و از اشکالات شیوه‌ی دوم این است که، اثبات رابطه بین نتایج، به عنوان معلول و سرمایه‌داری به عنوان یک علت کاری بس دشوار است.

در این نوشتار، روش اول را برای تبیین موضوع سرمایه‌داری انتخاب می‌کنیم، البته در مورد این انتخاب اشکالی که احتمالاً به ذهن خطور کند این است که، در این صورت موضوع معینی برای فقه نمی‌تواند وجود داشته باشد. پاسخ این است که، معنای لزوم معین بودن موضوع فقه، این نیست که باید موضوع برای فقیه به وجود خارجی، معلوم باشد، بلکه صرف شناخت فرضی آن (البته نه ذهنی) نیز برای بیان حکم کفایت می‌کند. تعاریفی هم که جامعه‌شناسان برای سرمایه‌داری به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی مطرح کرده‌اند در این حد موضوع فقهی آن را تبیین می‌کند.

۴،۸،۱. تعریف سرمایه‌داری

«ماکس وبر»^۱ در تعریف سرمایه‌داری می‌گوید: «سرمایه‌داری، عبارت است از روحیه‌ی سودجویی و سرمایه‌گذاری مستمر سودها با توسل به راه و روش عقلانی. در یک نظام سرمایه‌داری، هر فرد سرمایه‌دار الزاماً باید از تمام امکانات موجود برای کسب حد اکثر سود استفاده کند، زیرا در غیر این صورت محکوم به زوال و ورشکستگی است.» (وبر، ۱۳۷۱: ۳۰)

از این تعریف فروعی را به عنوان مسئله‌ی فقهی می‌توان استخراج کرد:

۴،۸،۲. سودجویی در سرمایه‌داری

اولین فرع سودجویی است، ولی سودجویی نیز می‌تواند به مسائل فرعی دیگری تقسیم گردد، که

۱. Max weber

۲. Max weber

چه بسا با عکس‌العمل متفاوت بلکه متضادّ فقه مواجه شود. سؤال از سودجویی گاهی این‌گونه تعبیر می‌شود که آیا انسان می‌تواند به دنبال سود باشد؟ یعنی اگر سرمایه‌ای دارد بتواند بر سرمایه‌ی خود بیافزاید؟ یا چنین اقدامی از نظر فقهی ممنوع است؟. اگر مسئله‌ی سودجویی در سرمایه‌داری، این‌گونه تفسیر شود، قطعاً از نظر فقه نه تنها مباح خواهد بود، بلکه شاید در بعضی موارد مستحب و یا حتی واجب هم خواهد شد. روایاتی که در باب تجارت وارد شده است و اکثر فقهاء امامیه نیز آن‌ها را در کتب فقهی خود نقل کرده‌اند دالّ بر شرافت این کار نیز هست.

«حرفه تجارت در روایات از برترین و با برکت‌ترین حرفه‌ها شمرده شده است. برپایه روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله، نه جزء از ده جزء خیر و برکت در تجارت قرار داده شده است و در روایتی از امام صادق علیه السلام، ترك تجارت سبب نقصان عقل آدمی معرفی شده است. (شاهرودی، ۱۴۲۶: ۳۵۱/۲)

عموم فقهاء در بحث از تجارت و کسب، براساس احکام پنج‌گانه‌ای که وظیفه‌ی فقه، بیان آن در مورد موضوعات عملی است، این موضوع را نیز مشمول این احکام پنج‌گانه می‌دانند.

«فصل اوّل در بیان اقسام تجارت و کسب، و آن بر پنج قسم است: قسم اوّل: در تجارت و کسب واجب، و آن وقتی واجب است که قُوت شخصی و قُوت عیال واجب‌النفقه او، موقوف بر آن باشد. و مطلق تجارت که به آن نظام نوع انسانی تمام می‌شود واجب کفائی است. قسم دوم: در تجارت و کسب سُنت، و آن تجارتی است که قصد وسعت بر، اهل و عیال و نفع رسانیدن به مسلمانان کند. قسم سوم: در تجارت و کسب مباح، و آن تجارتی است که غرض از آن زیاده شدن مال باشد برای استغنا. قسم چهارم: در تجارت و کسب حرام، و آن تجارت و کسبی است که مشتمل بروجهی قبیح باشد.» (عاملی، ۱۴۲۹: ۴۶۸)

مرحوم شیخ انصاری در «صیغَ العقود و الایقات» مرحوم علامه ی حلی در «تبصرة المتعلمین» و دیگران نیز همین تقسیم بندی را به کار برده اند. ولی شاید سئوالی در این رابطه به ذهن خطور کند که موضوع تجارت مورد بحث فقهاء، چه ربطی به «سود» مورد بحث دارد؟ پاسخ این است که بنابر روال معمول فقهاء، تجارت را به معنای خرید و فروش، مطلق کسب و داد و ستد، داد و ستد به قصد سود بردن، به کار می‌رود. «تجارت در لغت به معنای خرید و فروش و نیز خریدن کالا به انگیزه فروختن آن با بهای بیشتر، همچنین به کارگیری سرمایه به منظور سود بردن، آمده است. واژه تجارت، مصدر و به قولی اسم مصدر است که در اصل، دلالت بر حرفه بازرگانی دارد و تاجر و بازرگان به کسی گفته می‌شود که دادوستد را حرفه خود، ساخته است. عنوان تجارت در کلمات فقهاء در هر سه معنای اشاره شده در شناسه (خرید و فروش؛ مطلق کسب و داد و ستد؛ داد و ستد به قصد سود بردن) به کار رفته، ولی معنای سوم (معاوضه به قصد سود بردن) موافق عرف و لغت و کلام مفسران و روایات وارد شده در ستایش و ترغیب تجارت، دانسته شده است. چنان که مراد از تجارت در مسئله تعلّق زکات به مال التجاره در باب زکات، همین معنا است. از این رو، برخی فقهاء قصد کسب و سود بردن را در تحقق تجارت لازم دانسته اند. (شاهرودی، ۱۴۲۶: ۳/۳۴۹)

۴،۸،۳. سود ربوی

در صورتی که منظور از سود در سرمایه داری، مطلق سود باشد، چنان که گفته شد، فقه با آن نه تنها مشکلی ندارد بلکه بعضی صور آن را ضروری نیز می‌داند. ولی قرائین نشان دهنده ی آن است که منظور «ماکس وبر»^۱ از کسب حدّ اکثر سود، چیزی فراتر از مطلق سود باشد. و آن سود «ربوی» است. البته «وبر» معتقد است که رباخواری در نظام های سنتی غیر سرمایه داری نیز وجود داشته

ولی تفاوت اساسی آنها با رباخواری سرمایه‌داری، عقلانی بودن آن در نظام سرمایه‌داری است.

«البته تاجرهای عمده و خرده‌فروش فعال در داد و ستدهای داخلی و خارجی در تمام جوامع وجود داشته‌اند. هم‌چنین وام‌های گوناگون متداول بوده و نهادهایی مشابه بانک‌های غربی سده‌ی شانزدهم نیز سابقه داشته است. هر جا که منابع مالی دولتی وجود داشت، طبعاً رباخواران نیز در تکاپو بودند؛ مثلاً در بابل، یونان، هندوستان، چین و روم، رباخواران هزینه‌ی جنگ‌ها، سرقت‌های دریایی، قراردادهای تأسیسات مختلف را، تأمین می‌کردند. ولی گفتنی است که تمام این فعالیت‌ها خصلتی سنتی و غیرعقلانی داشته و سود حاصل بیش‌تر از طریق جنگ‌افروزی، چپاول، زور و حقه‌بازی، بوده است» (وبر، ۱۳۷۱: ۳۲).

ولی منظور «وبر» از این‌که سودجویی و رباخواری در نظام‌های سنتی عقلانی نبوده و در نظام سرمایه‌داری عقلانی شده است، چیست؟ عقلانیت از نگاه سرمایه‌داری همان عقلانیت ابزاری است که به تفصیل بررسی خواهد شد، ولی ظاهراً منظور ایشان در این‌جا از عقلانیت، رسمیت یافتن قانونی سودجویی و رباخواری، در سرمایه‌داری است. چراکه ایشان در تحلیل غیرعقلانی بودن سودجویی و رباخواری در خصلت‌های سنتی را، به‌دست آوردن آن، از طریق جنگ‌افروزی، چپاول، زور و حقه‌بازی، معرفی می‌کند. اما چرا در نظر «وبر» سودجویی و رباخواری در خصلت سنتی‌اش حقه‌بازی بوده ولی در نظام سرمایه‌داری از چنین ویژگی برخوردار نیست؟ علت آن را باید در یک اصل اساسی سرمایه‌داری جستجو کرد و آن اصل سود، است. «اصل سود از ویژگی‌های اساسی نظام سرمایه‌داری است. اقتصاد سرمایه‌داری بیش از هر نظام اقتصادی پیشین، فرصت برای کسب سود را فراهم می‌کند. اقتصاد سرمایه‌داری سه

مورد آزادی، که معمولاً در سیستم‌های ماقبل سرمایه‌داری یافت نمی‌شوند، را تضمین کرد؛ آزادی تجارت و مشاغل، آزادی دارایی و اموال و آزادی قرارداد. «(ابنشتاین^۱ و دیگران، ۱۳۶۶: ۲۰۷) این فرصت ایجاد شده توسط سرمایه‌داری است که برخورداری از سود را قانون‌مند کرده است و در سایه‌ی این قانون‌مندی است که فرد برای سودجویی به توجیهاتی که در روال سنتی معمول بود نیازمند نیست. ولذا وجهه‌ی قانونی به‌خود می‌گیرد و بی‌نیاز از تأویل و توجیهی است که «وبر» از آن به‌حقه‌بازی تعبیر می‌کند.

۴،۸،۴. آزادی شرعی ربا در نظام سرمایه‌داری

«ماکس وبر» در کتاب «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» درصدد اثبات دینی بودن زیرساخت‌های اصلی مدرنیته است، و برای اثبات این مطلب بیش از هر چیز به تفکر پروتستان‌ها و از بین پروتستان‌ها به فرقه‌ی «کالوینیسم»^۲ تأکید دارد. «نباید تصوّر کرد که تمام فرقه‌های پروتستان به

یک اندازه در این جهت مؤثر بودند. به نظر می‌آید کالوینیسم، حتّاً در آلمان از جمله فرقه‌های نیرومندی بود و فرقه‌ی اصلاح‌طلب، بیش از سایر فرقه‌ها در منطقه‌ی «وپرتال»^۳ و سایر مناطق موجب توسعه‌ی روح سرمایه‌داری شد.» (وبر، ۱۳۷۱: ۴۷)

و شاید یکی از اساسی‌ترین کارهایی که «کالوین»^۴ انجام داد این بود که معامله‌ی ربوی را که براساس تعلیمات تورات و مسیحیت ممنوع بود، مجاز اعلام کرد.

«تفسیر کالون بر سفر تثنیه به انجیل عصر جدید تبدیل شد، کالون در نامه‌ای

1. Ebenstein

2. Calvinism

3. Wuppertal

4. Calvin

مشهور به یکی از دوستانش به نام «ساکینوس» در سال ۱۵۴۵ منع تورات بر رباخواری را درهم شکست و آن نوع رباخواری را که به تهی‌دستان لطمه نرزد، تأیید کرد. بدین‌سان وی آموزش دینی را در خدمت تأمین نیازهای جامعه‌ی تجاری مدرن گرفت» (بومر، ۱۳۸۰: ۳۰۲)

با این توصیف مشخص می‌شود که کسب حداکثر سودی که «وبر» از آن در تعریف نظام سرمایه‌داری استفاده می‌کند گرچه وجوه مثبتی دارد، ولی وجوه منفی نیز دارد که یکی از آن وجوه منفی، رباخواری است.

۴,۹. سود ربوی در فقه

فقه‌اء در دو مرحله در مورد ربا بحث کرده‌اند، مرحله‌ی اول؛ تبیین حکم ربا، در این مرحله فقه‌اء در صدد بیان حکم ربا از حیث حکم تکلیفی، وضعی، تکلیف شخص رباخوار و مال ربوی، هستند. در مرحله‌ی دوم و بعد از روشن شدن حکم ربا، در صدد تعیین موضوع ربا هستند، و در یک کلام به چیستی ربا می‌پردازند، معلوم است که تعیین موضوع ربا از اهمیت بالایی برخوردار است، و به‌علت تأثیر به‌سزایی که در توسعه و تحدید حکم ربا دارد، مورد توجه جدی واقع شده است.

۴,۹,۱. حرمت تکلیفی ربا

در مورد حرمت تکلیفی ربا، فقه‌اء بالاتفاق آن را حرام می‌دانند، بعضی از فقه‌اء به بدهت آن توجه نموده‌اند، «حرام بودن ربا از نظر شرع معلوم است، تا حدی که گناه یک درهم ربا بیش‌تر از هفتاد بار زنا کردن است.» (فاضل آبی، ۱۴۱۷: ۴۸۳)

بعضی دیگر دلیل اجماع را ذکر کرده‌اند، «ربا حرام است، اجماعاً.» (حلی، ۱۴۰۵: ۲۵۲)

برای بعضی دیگر علاوه بر اجماع، نصوص نیز مورد توجه قرار گرفته است، «ربا به دلیل نص و اجماع حرام است» (علامه حلی، بی تا: ۱۶۹/۱)

بعضی دیگر لحن شدید نص را در تحریم مورد توجه قرار داده‌اند، «در قرآن کریم حرمتی شدیدتر از حرمت ربا نیافتم، چون خداوند آن را اعلام جنگ با خدا و رسولش دانسته است، و روایات شدیدی در مورد ربا و تأکید بر حرمت آن وجود دارد.» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶: ۱۹۹)

آن چه از مجموع نظرات فوق به دست می‌آید این است که حکم تکلیفی ربا از نظر فقهاء معلوم و بدون خلاف، همه آن را حرام می‌دانند.

۴، ۹، ۲. حرمت وضعی ربا

بحث دومی که در مرحله‌ی اول یعنی در مرحله‌ی تبیین حکم ربا مطرح است، حکم وضعی ربا است. در این بخش به این سؤال پاسخ داده می‌شود که، آیا حرمت ربا موجب فساد و ابطال معامله‌ی ربوی نیز می‌شود؟ از مجموع نظرات فقهاء در این باره معلوم می‌شود که اتفاق نظری در این رابطه وجود ندارد، بعضی از فقهاء حکم به وجوب رد مال ربوی به مالک آن کرده‌اند، یحیی ابن سعید حلی می‌گوید: «واجب است مال ربوی به مالکش برگردانده شود، و اگر مالک را نمی‌شناسد باید از طرف او صدقه بدهد.» (حلی، ۱۴۰۵: ۲۵۲)

علامه‌ی حلی نیز همین نظر را دارد حتی تأکید دارد که در صورت درگذشت صاحب مال باید به ورثه‌ی او برگردانده شود. «آن چه به ربا اخذ شده است، به مالک یا ورثه‌ی او برگردانده می‌شود. و اگر مالک را نمی‌شناسد باید از طرف او صدقه بدهد» (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۰۰)

معلوم است که وجوب رد ریای اخذ شده فرع بر بطلان معامله‌ی ربوی، حداقل در اضافه‌ی اخذ شده، است. «حرام بودن در این جا موجب فساد معامله نسبت

به آن زیادی است، قطعاً» (اراکى، ۱۴۱۳: ۱۳) ولی در مورد آن چه برابر با مال مقابل است و اضافه محسوب نمی‌شود چنین دلالتی ندارد.

علامه‌ی حلی در جای دیگری از قول شیخ در نهاییه و «صدوق» در «المقنع» و «من لایحضره الفقیه» قول به عدم وجوب ردّ را نقل کرده است؛ «آیا واجب است بر رباگیرنده مال زیادی که به عنوان ربا گرفته است برگرداند؟ شیخ در نهاییه گفته است واجب نیست، صدوق در کتاب المقنع همین قول را گفته و آن را در من لایحضره الفقیه روایت کرده است.» (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۷۸)

عدم وجوب ردّ مال فرع بر عدم بطلان معامله‌ی ربوی است. بنابراین رباگیرنده صرفاً عمل حرام مرتکب شده است ولی معامله اش صحیح است.

۴,۹,۳. حکم رباخواری در فقه

با توجه به حکم حرمت رباخواری در فقه همانند دیگر اعمال حرام برای آن تعزیر در نظر گرفته شده است، البته این تعزیر از طرفی با علم مکلف به حکم ربا پیوند خورده است؛ «کسی که از روی جهل مرتکب ربا شود گناهی براو نیست» (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۰۰) گرچه در جای دیگر توبه را لازم می‌داند؛ «کسی که از روی جهل مرتکب ربا شود، سپس علم پیدا کند، توبه براو واجب است، چون ربا از گناهان کبیره است» (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۷۸) و از طرف دیگر با ضروری بودن حرمت ربا ارتباط دارد، «هرکس، محرّماتی را که حرام بودنشان اجماعی است، مانند؛ میتة و خون و ربا و گوشت خوک، حلال بداند، در صورتی که مسلمان فطری باشد حکمش اعدام است، ولی اگر این محرمات را مرتکب شود در حالی که آنها را حلال نمی‌داند، تعزیر می‌شود» (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۵۸) عین همین عبارت را علامه‌ی حلی نیز گفته است. (علامه حلی، ۱۴۱۰: ۱۸۱)

لذا این بدان معنا نیست که ربا در اسلام جزو موضوعات دارای حدّ است. آن چه حدّ قتل بر آن نهاده شده مخالفت با ضروریات است و چون حرمت ربا از

ضروریات است در صورت حلال دانستن آن اعدام نیز مَدّ نظر فقهاء بوده است. بنابراین بعضی از فقهاء دو شرط برای اعدام آکل ربا قرار داده‌اند، یکی علم به حکم و دیگری دو بار عمل اکل ربایی که تعزیر تیز به دنبال داشته باشد، بار سوّم را اعدام حکم کرده‌اند. «رباخوار بعد از علم به ربا دو بار تعزیر، و بار سوّم اعدام می‌شود» (حلی، ۱۴۰۵: ۵۵۸)

۴،۹،۹. چیستی ربا؟

علامه ی حلی معتقد است که در شش چیز، در صورت گرفتن بیش تر، ربا به اجماع مسلمین حاصل می‌شود؛ «مسلمین بر ثبوت ربا در شش چیز اجماع دارند، به دلیل قول پیامبر ﷺ که فرمود: [طلا در مقابل طلا، نقره در مقابل نقره، خرما در مقابل خرما، گندم در مقابل گندم، نمک در مقابل نمک، جو در مقابل جو، معامله ی مثلی است، پس اگر کسی زیادی بگیرد در این موارد ربا برده است. طلا را به نقره، گندم را به خرما، جو را به خرما، هرگونه که می‌خواهید دست به دست بفروشید.] در غیر از این شش مورد بین مسلمانان اختلاف است، از طاووس و قتاده و داوود و بعضی از کسانی که قیاس را قبول ندارند، اکتفای بر همین شش مورد و عدم وجود ربا در غیر آن، نقل شده است. چون اصل اباحه چنین اقتضایی دارد، به دلیل قول خداوند که فرمود؛ خدا بیع را حلال کرده است، و اما نزد امامیه معیار در ربا بودن کیل و وزن و عدد است، منتها در عدد اختلاف است.» (علامه حلی، بی‌تا: ۱۳۵ و ۱۳۶)

در تعیین مصداق ربا، بین شیعه و اهل سنت، اختلاف است و همچنین شیعه در این که مکیل و موزون زیادی موجب ربا است، اتفاق نظر وجود دارد ولی در مورد معدود، اختلافی است بعضی آن را هم مشمول حکم ربا می‌دانند و بعضی نمی‌دانند. البته همه ی این مطالب در صورتی است که دریافت آن زیادی شرط شده باشد، در صورت عدم اشتراط گرفتن بیش تر، دریافت آن اشکالی ندارد. «همه ی آن چه از حرمت و... گفته شد، در صورتی است که گرفتن زیادی شرط

شده باشد، اما بدون شرط ظاهر جواز آن است، چه منشأ دادن زیادی همین قرض باشد، یا نباشد» (اراکي، ۱۳۶۴: ۱۲)

«ربا در اصطلاح فقهی دو نوع است: ربای قرضی و ربای معاملی. ربای قرضی این است که کسی جنسی یا پولی را به قرض بدهد بعد منفعتی بیش از آنچه که به قرض داده بگیرد. منفعت، لازم نیست از جنس همان چیزی باشد که به قرض داده شده؛ هرچه که منفعت تلقی شود. و در اصطلاح می‌گویند: «كُلُّ مَا يَجْزُ نَفْعاً» هرچه که نفعی را دربرداشته باشد. حتی این طور مثال می‌زنند که اگر کسی به يك نفر مثلاً هزار تومان قرض بدهد و ضمناً شرط کند که تو مرا کُول بگیری از این سوی آب به آن سوی آب ببری، این کُول گرفتن، خود يك منفعت است. اصل ربا در باب قرض است و ربایی که بیشتر حرفها درباره‌ی آن است همین ربای قرضی است. نوع دیگر، ربای معاملی است که در آن پای قرض در میان نیست بلکه پای معاوضه در کار است. به ربای معاملی می‌گویند ربای جنس به جنس که چیزی را به جنس خودش معاوضه کنند مثلاً گندم به گندم. و قهراً بعد مسئله‌ی صغروی هم، مطرح می‌شود که آیا مثلاً گندم وجو در باب ربا يك جنس اند یا دو جنس؟» (مطهری، ۱۳۶۴: ۴۱)

به هر حال آن چه از ربا مربوط به سرمایه‌داری می‌شود همان ربای قرضی است، ولی این هم شقوقی دارد و مرکز ثقل آن مسایل بانکی است که بحث مفصل از آن در حوصله‌ی این مختصر نمی‌گنجد. آن چه مسلم است این که تمام روش‌های سرمایه‌داری در استقراض و سرمایه‌گذاری ربوی، مورد قبول فقه نیست، ولی برای فقه هم فضای فراوانی برای ورود در این مسایل و خصوصاً بررسی موضوعی مسایل و شرایط زمان حاضر وجود دارد.

۴،۱۰. روش عقلانی

دومین فرعی که از این تعریف استخراج می‌شود؛ «سرمایه‌گذاری به روش عقلانی

است». البته از آن جایی که عقلانیت، یک موضوع روشی نبوده بلکه ارزشی است، مستقیماً موضوع علم فقه و از مسایل آن نیست، لذا قابلیت بحث فقهی را ندارد، با این حال در این جا از دو جهت عقلانیت برای فقه مهم است، یکی این جهت که عقلانیت «ماکس وبر»، چه نوع عقلانیتی است؟ و رابطه‌ی آن با منابعی که فقه ارزش‌گذاری هایش را از آنها می‌گیرد، چیست؟. دو دیگر آن که پذیرش این نوع عقلانیت، به لحاظ رفتاری و عملی چه پی‌آمدهایی، دارد؟. شکی نیست که این رفتارها به عنوان فروع عملی در ذیل حکم فقه و موضوع گزاره‌های آن واقع می‌شوند. بنابراین باید بررسی شود که، اولاً؛ معنای مورد نظر «وبر» از عقلانیت چیست؟ و از چه جای‌گاهی برخوردار است؟ ثانیاً؛ تبعات مؤثر این معنا در رفتار فردی و عمومی جامعه‌ی انسانی چگونه است؟.

۴،۱۰،۱. عقلانیت در سرمایه‌داری

«از نظر او (ماکس وبر)، خردگرایی کلید اصلی در درک مدرنیته است. منظور وی از خردگرایی، پذیرش تدریجی نگرش محاسبه‌گرانه نسبت به وجوه هرچه بیش‌تری از زندگی است. روی‌کرد خردگرایانه که شالوده‌ی دانش را تشکیل می‌داد و پویاترین تجلی خود را در اقتصاد سرمایه‌داری می‌یافت، با عقب‌راندن آن‌چه وی آن‌را «ارواح و جن و پری» فرهنگ سنتی می‌دانست، در مرکز صحنه قرار گرفت و به‌گونه‌ای نظام‌مند خود را به تمام بخش‌های جامعه تزریق کرد. مرجعیت بیش‌تر از این عقلانیت حساب‌گر و کم‌تر از سنت نشأت گرفت.» (لاین؛ ۱۳۸۱: ۵۸)

۴،۱۰،۲. عقلانیت ارزشی و عقلانیت روشی

این نگرش محاسبه‌گرانه و روی‌کرد خردگرایانه که، «لاین» آن را در مقابل فرهنگ سنتی، قرار می‌دهد، همان عقلانیت است، و عقلانیت نیز کنش‌های رفتاری

غایت محور است، یعنی رفتارهایی که براساس یک میزان و معیاری پذیرفته و یا ردّ می‌شود. «اگر بخواهیم قدمی جلوتر از چنین تفسیری در مورد اندیشه‌های «وبر» حرکت کنیم، خواهیم دید که سیمای مشخص و متمایز عقلانیت در کلّ جوامع، فرهنگ‌ها و نهادها، درجه‌ی کنترل زندگی توسط ایده‌های آگاهانه است.» (عضدانلو: ۱۳۸۸) با این توصیف عقل آدمی می‌توانست دو وظیفه‌ی عمده را عهده‌دار شود؛ یکی ارزش‌ها و غایاتی را برای یک عمل تعیین کند که در سایه‌ی این ارزش‌های تعیین شده، انسان موظّف به انجام رفتاری می‌شود خواه به سودش باشد یا به ضررش. دیگری روش‌های رسیدن به یک هدف را که از قبل ارزش‌گذاری شده است، تعیین می‌کند. عقل در این نوع از کنش، خود به دنبال یافتن ساده‌ترین، راحت‌ترین و کم‌هزینه‌ترین راه، برای رسیدن به هدف است. عقلانیتی که به روش اوّل عمل می‌کند «عقلانیت ارزشی»

و عقلانیتی که به روش دوّم عمل می‌کند «عقلانیت روشی» یا «عقلانیت ابزاری» نام دارد.

۴،۱۰،۳. تفاوت این دو عقلانیت

«تفاوت کنش [ارزشی-عقلایی] و [ابزاری-عقلایی]، در این است که در اوّلی کنش، در نزد کنش‌گر، به مثابه‌ی غایتی در خود دیده می‌شود، در دوّمی کنش به مثابه‌ی ابزاری در ارتباط با اهداف بزرگ‌تری مورد توجّه قرار می‌گیرد. کنش [ابزاری-عقلایی]، کنشی است که در آن ابزارها و اهداف عمل، به صورت عقلایی در ارتباط با یکدیگرند. مثلاً رفتن یک دانشجو به دانشگاه از این جهت می‌تواند [ابزاری-عقلایی] باشد که او دانشگاه را به مثابه‌ی ابزاری منطقی برای دستیابی به یک هدف (شغل یا حرفه) انتخاب کرده است. کنش [ارزشی-عقلایی] رفتاری است که اساس آن بر ارزش‌ها یا اخلاقیات کنش‌گر استوار باشد.» (عضدانلو: ۱۳۸۸)

در فرهنگ مدرنیته عقلانیت ارزشی، وزنی ندارد و در عوض عقلانیت ابزاری از جای‌گاه ویژه‌ای برخوردار است، تا حدی که می‌توان ادعا کرد؛ تمام شالوده‌ی تمدن نوین غرب، بر عقلانیت ابزاری استوار است. «تمدن جدید بر عقلانیت ابزاری بنا شده است؛ سرمایه‌داری نوین بر عقلانیت ابزاری بنا شده است» (سروش؛ ۱۳۷۹: ۲۱۱)

«ماکس وبر» نیز متأثر از این فرهنگ، برای عقلانیت ارزشی، وزنی قایل نیست و تمام عقلانیت انسان را در عقلانیت ابزاری، خلاصه می‌کند. «وبر کسی است که در مقام ارزش‌شناسی غیرعقلانی فکر می‌کند و در مقام عقلانی فکر کردن هم عقل ابزاری را تنها نوع عقلانیت می‌شمارد.» (سروش، ۱۳۷۹: ۲۱۱). «چنین به نظر می‌رسد که، نزد «وبر» کنش [ابزاری. عقلایی]، عقلانی‌تر از کنش [ارزشی. عقلایی]، است. هر دوی این کنش‌ها در ساختار و در جزئیات خود، آگاهانه طرح‌ریزی شده‌اند، اما کنترل ایده‌ها بر روی عمل، در مورد کنش [ابزاری. عقلایی]، قوی‌تر است.» (عضدانلو: ۱۳۸۸)

همان‌گونه که اشاره شد، ارزش‌گذاری این روی‌کرد در حیطه‌ی مباحث فقهی نیست، بلکه باید آن را در علوم فلسفی و اجتماعی، جستجو کرد، ولی این روی‌کرد پی‌آمدهای رفتاری را، ایجاد می‌کند که دقیقاً وظیفه‌ی فقه تبیین شایستگی و ناشایستگی آن است.

۴.۱۱. تبعات رفتاری عقلانیت ابزاری

عقلانیت ابزاری با توجه به این‌که عقلانیت محاسبه‌گری که محاسبات سود و زیان دنیوی را صرفاً در نظر دارد به صورت طبیعی یک سری تبعاتی خواهد داشت که در ذیل می‌آید.

۴،۱۱،۱. عدم پای‌بندی به اخلاق

یکی از تبعات [عقلانیت ابزاری] عدم پای‌بندی به اخلاق در رسیدن به هدف است، چرا که در نظام سرمایه‌داری متأثر از عقلانیت ابزاری مهمّ وسیله‌ها و سهل‌الوصول بودن دست‌یابی به هدف است، بنابراین از هر راهی که بتواند آدمی را به ساده‌ترین، راحت‌ترین و سریع‌ترین وجه ممکن به مقصود برساند، از نظر این نوع از عقلانیت نه تنها جایز بلکه لازم نیز هست. در حالی که در نظام [عقلانیت ارزشی]، رسیدن به هدف با هر وسیله‌ای جایز نیست. «شاید با مثال زیر بتوان این دو کنش را با یکدیگر مقایسه کرد؛ اگر دانشجو مطمئن باشد که با فرستادن دوستش (به جای خود) در جلسه‌ی امتحان، کسی متوجه رفتار غیر اخلاقی او نمی‌شود، فرستادن دوست (به جای خود)، یک رفتار [ابزاری - عقلایی]، است. چرا که این کار ساده‌ترین راه برای دست‌یابی به هدف مورد نظر اوست. اما اگر دانشجو به دلیل ناصداقانه بودن این کار، دست به چنین کاری نزند، رفتار او توسط ارزشها یا اخلاقیات هدایت شده و می‌توان آن را در زمره‌ی کنش‌های [ارزشی - عقلایی]، جای داد. (عضدانلو؛ ۱۳۸۸)

«بدون استعمار بی‌رحمانه‌ی کارگران، زمینه‌ی انباشت سرمایه، ضرورت پیدایش و تداوم سرمایه‌داری، ممکن نبود. همان‌گونه که تمدن یونان و روم بدون برده‌داری ساخته نمی‌شد» (علمداری؛ ۱۳۸۵: ۲۱۶)

«در واقع، مبتنی بودن نظام سرمایه‌داری بر فردگرایی و سودگرایی، موجب غریزی شدن فضای اخلاقی جامعه می‌شود. در این گستره، ملاک داورى‌ها، انگیزه‌ی رفتارها و غایت آنها، امیال و غرایز است. عقل نیز از هدف‌گذاری عاجز است و تنها، روش بهینه‌ی ارضاء امیال را مشخص می‌سازد، یعنی در واقع، عقل محدود به عقلانیت ابزاری است» (معزی؛ ۱۳۷۸: ۶۴)

«عقل در این دیدگاه به معنای خدمت‌کارِ نفس، به قول هیوم، برده‌ی شهوات

و خواهش‌هاست. عقل نمی‌تواند بگوید که هدفی بیش از هدف دیگر، عقلانی است. هر هدف یا شیء، خواستنی است. کار عقل این است که انرژی‌های نیرومند، اما نامنظم خواهش‌ها و امیال را تنظیم نموده و به آنها بیاموزد که چگونه از اقتصادی‌ترین راه‌ها، حداکثر میزان رضایت شخص را کسب کند.» (آربلاستر،^۱ ۱۳۷۷: ۵۱۵۰)

«مشکل تمدن مغرب‌زمین، این نیست که تمدنی عقلانی نیست؛ اتفاقاً عقلانیت در این‌جا در سطح وحشت‌آوری وجود دارد و همه چیز به زیر تیغ عقلانیت می‌رود. مشکل این تمدن این است که این عقل، آزاد نیست؛ این عقل در گرو «اگوئیسم»^۲ است؛ در گرو خودخواهی و غضب و طمع و شهوت است.» (سروش و دیگران، ۱۳۸۴: ۸۳)

۴/۱۱/۱. رابطه‌ی فقه و اخلاق

«یکی از اصول مسلم اسلام این است که قوانین اسلام همواره در بستر تأمین و تضمین عدالت اجتماعی حرکت کند. این زیربنای فقه و حقوق ماست؛ غیر از عدالت اجتماعی، اخلاق نیز زیربنای فقه و حقوق اسلامی می‌باشد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۸: ۱۵۳)

«با وجود این‌که دو علم اخلاق و فقه، در مقام تعریف؛ هیچ رابطه‌ای با هم ندارند ولی در مقام تحقق خارجی و مکاتب فقهی، اخلاق بر فقه تأثیر گذاشته است و ردپای عناصر اخلاقی و عرفانی را می‌توان در فقه شیعه و در ابواب مختلف مشاهده کرد. شاید از جمله عواملی را که می‌توان در این زمینه مؤثر دانست، اشتراک علم فقه و علم اخلاق اسلامی در محدوده‌ی منابع است، چرا که کتاب و سنت که دو منبع اصلی فقه اسلامی است، از جمله منابع اصلی

1. Arblaster

2. Egoism

اخلاق دینی (اسلامی) نیز، می‌باشد، که همین اشتراک منابع باعث شده است که در موارد بسیاری به دلیل ارتباط وسیع علم فقه و اخلاق در

این زمینه، این دو در یکدیگر تأثیر و تأثر فراوانی داشته باشند. این تأثیر و تأثرات را در احکام گوناگون فقهی می‌توان مشاهده کرد. وظیفه‌ی اخلاقی مبنی بر اینکه نباید بی‌جهت به دیگری ضرر رسانید، (لاضرر ولاضرار فی الاسلام) بنیاد قاعده‌ی مسئولیت مدنی است. در فقه و حقوق اسلامی همیشه فکر مسئولیت مدنی که نتیجه‌ی سازمان مسئولیت اخلاقی است، مدنظر بوده است. پشیمانی و ندامت اگر با ترمیم و جبران زیان همراه نباشد اثرات تقصیر را از میان نمی‌برد. (من اتلف مال الغير فهو ضامن) جبران تقصیر در هنگام آسیب و صدمه دیدن بدن، در کتاب قصاص و دیات آمده است و اغلب فقها به آن پرداخته‌اند. به همین ترتیب، حقوق [جزایی . کیفری] اسلام نیز برخاسته از احکام فقهی است که تأثیر و سرایت خود را بیش از هر چیز به اخلاق مدیون است. یک اصل و قاعده‌ی کلی در فقه و حقوق کیفری، نفوذ اخلاق را در این رشته نشان می‌دهد. این اصل، اصل «ضرورت وجود سوء نیت» در بزه‌کاری است، یکی از ارکان و عناصر سازنده جرم که سبب تحمل کیفر می‌شود، رکن معنوی آن است. رکن معنوی جرم به نیت و قصد ارتکاب آگاهانه یا یک بزه، پیوند دارد. هر کجا اثبات گردد که شخصی در ارتکاب بزه سوء نیت و عمد نداشته است، قاضی حکم به برائت و بی‌گناهی او می‌دهد. در کتب فقهی تقسیم قتل به عمد، شبه عمد و خطا نیز، براساس وجود یا عدم وجود عنصر معنوی سنجیده می‌شود. علاوه براین، قاضی می‌تواند با نگاه و توجه به اوضاع و احوال فردی و اجتماعی متهم و ندامت وی از ارتکاب بزه و تأثیر آن در آینده سازی خود و خانواده و بستگانش کیفر او را تخفیف دهد یا معلق سازد که این خود بازتاب دیگر اخلاق در فقه و حقوق است. در بخش عبادات نیز باید گفت: زکات که یکی از احکام اسلامی است یک نوع ضریب نصاب‌های معین از دارایی است که باید از پاکیزه‌ترین قسمت مال پرداخت گردد و شکی

نیست که دل برداشتن از مال دنیا کاری بس دشوار است و با خوی «بخل» که در طبیعت اغلب اشخاص وجود دارد، بسی ناسازگار می‌باشد. از این جهت شارع اسلام برای جای‌گزین ساختن این حکم در اعماق قلوب، با لطیف‌ترین وجهی به زمینه‌سازی پرداخته و با بیانی نافذ، افکار را برای پذیرش حکم آماده ساخته است. چنان‌که در قرآن به دو قسمت فلسفه‌ی اخلاقی و اجتماعی زکات اشاره شده است: در این آیه ۱۰۳ از سوره‌ی توبه، به پیامبر ﷺ می‌فرماید؛ از آن‌ها صدقه بگیر، زیرا با این کار آن‌ها را از رذایل اخلاقی، دنیاپرستی، بخل و امساک، پاک می‌کنی و نهال نوع دوستی و سخاوت و توجه به حقوق دیگران را در آن‌ها پرورش می‌دهی. از این گذشته مفاسد و آلودگی‌هایی را که به خاطر فقر و فاصله‌ی طبقاتی و محرومیت گروهی در جامعه پدید می‌آید با انجام فریضه‌ی الهی برمی‌چینی و صحنه‌ی اجتماع را از این آلودگی‌ها پاک می‌سازی. در حقوق اسلام، اخلاق کلاً وارد قلمرو فقه شده است. زیرا هر فعلی که اجرای آن، مزیتی داشته باشد، داخل در قلمرو مندوبات می‌شود و اجرای آن فعل، پاداش نیک دارد و هر فعل که ترک آن، رجحان داشته باشد، وارد قلمرو مکروهات شده و ترک آن نیز پاداش را دارد. به این ترتیب، حقوق اسلامی هیچ‌وقت از اخلاق جدا نیست تا آن‌جا که در هر بحث، پیش از ورود به آن از مستحبات و مکروهات آن سخن می‌گویند. به این ترتیب می‌بینند که هدف حقوق اسلام این است که ضمن مباحث حقوقی، ارزش‌های اخلاقی را بین مردم استوار سازد. هر جا سخن از حق و تکلیف به میان می‌آید هم اخلاق مطرح است و هم احکام و قواعد فقهی و به تبع آن حقوق اسلامی که منشاء از فقه اسلامی است. اخلاق و حقوق در واقع دو عامل محدودکننده و بازدارنده رفتار انسان می‌باشند ولی این اخلاق است که در جهت دادن به حقوق، ایفای نقش می‌کند. پس می‌توان ادعا کرد که اگر نیروهای بازدارنده و دارنده اخلاقی سبب عمل به تکلیف و منع تخلف از آن را در انسان به وجود نیاورد، هیچ نیرویی حتی احکام و قواعد فقهی و حقوقی نمی‌تواند این مهم را فراهم کند.» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۸: ۱۶۳، ۱۶۴)

۴،۱۱،۲،۱. فقه از چارچوب‌های اخلاق خارج نمی‌شود

بنابراین چه گفته شد، تأثیر اخلاق بر فقه را می‌توان از چند زاویه مورد توجه قرار داد، اول؛ هیچ‌گاه فقه حکمی مخالف گزاره‌های اخلاقی صادر نمی‌کند. این بخش در عبادات که اساساً امکان‌پذیر نیست، چرا که در عبادات نیت شرط عمل است و فرض بر این است که عمل برای رضایت خداوندی انجام می‌شود که عالم جلیات و خفیات عامل است، بنابراین موضوعاً از عمل غیر اخلاقی خارج است، چون عمل غیر اخلاقی در صورتی میسر است که امکان فریب طرف مقابل وجود داشته باشد و در این فرض این امکان وجود ندارد. اما در بخش معاملات هم فقه شدیداً با اعمال خلاف اخلاق مخالفت می‌کند، شاید بهترین مثال این بخش را احکامی هم‌چون؛ «تدلیس الماشطه» و «کم‌فروشی» و «غش» در معامله و امثال آن را بتوان نام برد که در فقه صراحتاً حرام دانسته شده‌اند. دوم؛ فراتر از این، احکام فقه در هم‌راهی و معاضدت گزاره‌های اخلاقی گام بر می‌دارد. مانند عبادات در فقه که برخلاف امیال و خواست نفسانی بوده و در جهت تهذیب و تطهیر نفس و ارتقاء اخلاق آن عمل می‌کند. این در حالی است که بنابر پذیرش عقلانیت ابزاری هیچ‌یک از این اعمال را نمی‌توان ممنوع و یا با آن برخورد کرد، چرا که همان‌گونه که گفته شد، اقتضاء چنین عقلانیتی رسیدن به نفع شخصی است، از هر روشی که مقرون به صرفه‌تر باشد.

۴،۱۱،۲. اولویت منافع شخصی

یکی دیگر از تبعات «عقلانیت ابزاری» که می‌تواند از فروع فقهی محسوب شود، اولویت دادن به منفعت شخصی است، عقلانیت ابزاری ایجاب می‌کند که کنش‌گر در تمام مراحل زندگی خود خصوصاً در حوزه‌ی اقتصاد، منفعت شخصی خود را بر هر منفعتی ترجیح دهد. مهم‌تر از این، آن است که عقلانیت ابزاری تشخیص این منفعت شخصی را نیز به عهده‌ی خود فرد می‌نهد. «... خود انتخاب هدف تحت کنترل ایده‌های آگاهانه، قرار دارد... به عنوان مثال، «وبر»

انواع یک پارچه‌گی‌ها در کنش اجتماعی را مورد بحث قرار می‌دهد و به‌ویژه بر روی انتخاب عقلانی آگاهانه‌ای تأکید می‌کند که منافع شخصی کنش‌گرا، به همان صورتی که خودش می‌بیند، دربر دارد. این امر بیش از هر چیز در مورد کنش اقتصادی صادق است.» (عضدانلو: ۱۳۸۸). «... سیستم کاپیتالیستی یک نظام فردی است که انگیزه‌های ذاتی را مقدس می‌شمرد و فرد را چون محوری فرض می‌کند که لازم است «نظام» به‌خاطر او عمل کند و منافع شخصی او را ضمانت کند» (شهید صدر، بی‌تا: ۲۷۶)

«بدون انگیزه‌ی سود فردی و تولید برای فروش و نیز رقابت میان تولید کنندگان، زمینه‌ی پیدایش انقلاب صنعتی به‌وجود نمی‌آمد و بدون انقلاب صنعتی، سرمایه‌داری نمی‌توانست به سیستمی جهانی مبدل شود.» (علمداری: ۱۳۸۵: ۲۱۶)

۴،۱۱،۲،۱. پاسخ غیر معقول بودن اولویت منفعت شخصی

اولویت منفعت شخصی و انتقادات وارد بر آن طرف‌داران نظام سرمایه‌داری را وادار به واکنش کرده و در مقام پاسخ به غیر معقول بودن اولویت منفعت شخصی بر منفعت گروهی و خلاف نوع‌دوستی بودن این روی‌کرد و در یک کلام غیر اخلاقی بودن آن می‌گویند: «خودخواهی فردی، مال‌اندوزی و جاه‌طلبی، نتیجه‌اش در جهت حس نوع‌دوستی است و چون دستی نامرعی، فرد را به پیش‌برد آن چه منظور او نبوده است، یعنی توسعه‌ی رفاه اجتماعی، رهنمون می‌گردد و باید گفت هر فرد در تأمین منافع خصوصی خود، زبانی برای منافع اجتماعی بوجود نخواهد آورد، زیرا در این جریان، غالباً منافع جامعه را خیلی مؤثرتر از وقتی که عمداً به این کار می‌پردازد بالا می‌برد» (تفضلی، ۱۳۵۶: ۱۹۳)

به‌هر حال اصل ترجیح منفعت شخصی بر منفعت جمعی، از جمله‌ی ارکان سرمایه‌داری بوده و از بیان و تأکید بر آن نیز هیچ ابایی ندارند، چراکه این

اولویت بر اصالت فرد استوار است که از ارکان مدرنیته محسوب می‌شود. حال چه توجیهات آن‌ها از واقعیت بهره‌ای داشت باشد و چه نداشته باشد، اصل این موضوع از منظر فقهی قابل بررسی است.

۴،۱۱،۲،۲. منافع فردی و منافع جمعی

اصل ترجیح منفعت شخصی بر منفعت اجتماعی و بالعکس، وابسته به نوع نگرش به فرد و جامعه و رابطه‌ی این دو با یک دیگر است. در صورتی‌که به لحاظ نظری، فرد و جامعه دارای هویتی مستقل باشند به صورت طبیعی دارای حقوق مستقلی نیز خواهند بود، ولی اگر چنین استقلال‌ی در هریک از این دو وجود نداشته باشد به صورت طبیعی نمی‌توان سخن حقوق آن به میان آورد. و این از جمله‌ی اشکالاتی است که بر سرمایه‌داری وارد است، چراکه در این نظام اساساً جمع استقلال و هویتی نداشته و لذا از واقعیت بهره‌ای ندارد و آن‌چه عالم واقع را پر کرده است، آحاد هستند. بنابر این نظریه، اساساً فرد و اجتماع، جهت اشتراکی ندارند تا قابل مقایسه با یک دیگر باشند، چون یکی واقعی است و دیگری غیر واقعی، یکی حقیقی است و دیگری اعتباری، اجتماع ذهنی است و فرد عینی، و ترجیح عین بر ذهن، واقعیت بر اعتبار و واقعی بر غیر واقعی، یا بالعکس معنا ندارد، هرچه هست همان واقعیت واقعی عینی، است، ولی اگر نظریه‌ای غیر از این باشد و برای هریک از این دو در عالم واقع بهره‌ای قایل باشد آن‌گاه می‌توان سخن از ترجیح یکی از طرفین را مطرح نمود.

۴،۱۱،۲،۳. نظر اسلام در مورد اجتماع

«قرآن برای جامعه شخصیت قایل است، واقعاً برای جامعه حقیقی و واقعی قایل است و افراد را عضو آن واقعیت می‌داند. افراد انسان در حکم درختان یک باغ نیستند، بلکه در حکم اعضای یک پیکرند. چون گذشته از اینکه مقررات اسلامی بر همین پایه گذاشته شده است یعنی تنها جنبه‌ی فردی ندارد؛

نمی‌گوید فرد هیچ ارتباطی با افراد دیگر ندارد، بلکه برای اصلاح فرد که «جزء» هست، اصلاح «کل» را لازم می‌شمارد و هر فردی به خاطر خودش هم که هست مسئول آن کل و آن جمع است» (مطهری، ۱۳۸۹: ۴۲۱).

۴،۱۱،۲،۴. رابطه‌ی منافع فرد و منافع جامعه

باید توجه داشت که بین منافع فرد و جامعه لزوماً منافات نیست، چراکه تضاد ذاتی بین فرد و جامعه وجود ندارد، بنابراین صرفاً در بعضی موارد، که بین منافع فرد و اجتماع تزاخم ایجاد می‌شود، یعنی رسیدن به یکی گذشتن از دیگری را ایجاد می‌کند، این مسئله پیش می‌آید که، آیا منفعت فرد مقدم است یا منفعت جامعه؟. در قوانین اسلام برخلاف نگاهی که در سرمایه‌داری وجود دارد، منفعت جامعه بر منفعت شخص مقدم است: «از جمله موارد باب تزاخم، مواردی است که مصلحت فرد یعنی حکمی که به خاطر مصلحت فرد است با مصلحت اجتماع تزاخم و تعارض پیدا می‌کند. البته در همه‌ی موارد این‌طور نیست، ولی گاهی پیش می‌آید که مصلحت فرد با مصلحت جمع تعارض پیدا می‌کند. خیلی واضح است؛ برای اسلام همه‌ی فردها علی‌السویه هستند ولی وقتی که پای ترجیح مصلحت یک فرد یا مصلحت جمع در میان است، بدیهی است که آن جمع، همین فرد است به علاوه‌ی هزارها یا میلیونها نفر افراد دیگر؛ یعنی مصلحت فرد در آنجا هزارها یا میلیون‌ها برابر شده است. در اینجا فرد را فدای جمع می‌کند.» (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۹۰)

۴،۱۱،۲،۵. نظر فقه در تزاخم منفعت شخص با منفعت اجتماع

از جمله مواردی که می‌توان از فقه به‌عنوان شاهد بر ترجیح منافع جمعی بر منفعت شخصی مطرح کرد، استدلالی است که فقهاء در موارد متعدّد بر «حفظ نظام اجتماعی» می‌کنند. چون این استدلال خود دلالت بر تقدّم منفعت جمع دارد که می‌تواند به‌عنوان دلیل بر اذعایی واقع شود، چند نمونه از این موارد

را ذکر می‌کنیم:

مرحوم منتظری در مورد تأسیس زندان و زندانی کردن افراد بزه‌کار می‌نویسد: «عقل حکم می‌کند بر اینکه حفظ نظام و کیان اجتماع واجب و لازم است، و باید حقوق و مصالح عمومی مورد حمایت و پاسداری قرار بگیرد،... زندانی کردن شخص بزه‌کار نیز هر چند که به ضرر شخص اوست و با این قاعده که هر کسی بر جان و مال و دیگر شئون زندگی خود مسلط می‌باشد منافات دارد، لکن از طرف دیگر آزاد گذاشتن او نیز امنیت همگانی را تهدید کرده و حقوق دیگران را ضایع می‌گرداند. با توجه به این واقعیت است که عقل سلیم حکم می‌کند به اینکه رعایت مصالح عمومی جامعه بر رعایت مصالح افراد، مقدم می‌باشد، و شخص بزه‌کار را به خاطر حفظ مصالح عمومی و از بین بردن شر و زیان وجودی بزه‌کار، باید زندانی و محدود کرد.» (منتظری، ۱۴۰۹: ۵۱ و ۵۲)

مرحوم میرزا هاشم آملی اعتبار قاعده‌ی ید را مبتنی بر حفظ نظام اجتماع می‌داند که تعدی از آن موجب اختلال در نظام اجتماعی می‌شود. (آملی، ۱۳۹۵: ۲۳۳) وی هم‌چنین در مورد اصالت الصّحّه، بعد از ذکر روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام، مبنی بر خوش بینی نسبت به عمل دیگران، می‌گوید: «دلالّت این روایت بر اصالت صحت عمل دیگران این است که که ترتیب اثر عملی و فقهی به آن داده شود و ترک این عمل قبیح است، تا نظام اجتماع استوار گردد.» (آملی، ۱۳۹۵: ۲۹۹)

۴.۱۱.۳. مصرف‌گرایی

مرادف با مصرف‌گرایی دو واژه‌ی «لذت‌گرایی» و «فایده‌گرایی» نیز به کار می‌روند. منظور از «فایده‌گرایی» در این بخش مرادف با سودای سوداگرنه که قبلاً ذکرش گذشت، نیست، بلکه منظور از فایده، بهره‌برداری هر چه بیش‌تر فرد از تولیدات است، گرچه این بهره‌برداری نیز لازمه‌اش داشتن پول است، ولی در

این‌جا چون غایت و هدف، سود بردن هرچه بیش‌تر سرمایه‌داران بزرگ است، مصرف کردن پول هدف می‌شود، لذا در دیدگاه سرمایه‌داری در یک هدف، با دو نوع انسان مواجه هستیم، **اول**؛ انسانی که سود و فایده‌اش، در حفظ سرمایه و به کار انداختن آن برای بهره‌ی هرچه بیش‌تر است، «در واقع امتیاز اساسی این اخلاق، کسب درآمد بیش‌تر، به همراه پرهیز اکید از تمام لذایذ زودگذر زندگی، و بالاتر از همه، اجتناب کامل از روحیه‌ی خوش‌گذرانی است» (وبر، ۱۳۷۱: ۵۴). **دوم**؛ انسانی که فایده‌اش در این است که از زندگی خود لذت ببرد و هر دمی را برای این لذت بردن غنیمت شمرّد، و با مصرف پولی که به دست آورده است، در چرخه‌ی تولید مشارکت نموده و سود بیش‌تر، برای تولید بیش‌تر را، عاید سرمایه‌دار کند. «فایده‌گرایی، فلسفه‌ی زندگی است و زندگی خوب یعنی داشتن پولی هر چه بیشتر و مصرف آن در جهات مطلوب.» (شوم‌پیتر، ۱۳۷۵: ۱۷۰). «اس. اف. سینگر،^۲ که متخصص برجسته‌ای است، در نوشته‌ای به سال ۱۹۷۱ کوشید کیفیت زندگانی را تعریف کند؛ در جامعه‌ی ما (ایالات متحده‌ی آمریکا) که امکانات مادی حایز اهمیت و در آنچه مردم آن را شادکامی می‌دانند، سهیم است، تعریف ساده‌ای (از کیفیت زندگانی) با این مضمون می‌توان به عمل آورد: داشتن پولی هر چه بیشتر که پس از برآوردن نیازهای اساسی برجای مانده و داشتن زمان و فرصت لازم برای صرف آن در جهتی مطلوب» (جهانیان، ۱۳۸۷: ۶۰)

«درفردگرایی اخلاقی که توسط «جرمی بنتام»^۳، نظریه‌پرداز شد، قضایای اصلی «یوتیلیتاریانیسم»^۴ (فایده‌گرایی) عبارتند از: ۱. خوشی و لذت فردی باید غایت عمل فردی باشد. ۲. هر خوشی و لذت فردی قرار است که برای

1. Schumpeter

2. S.f. Singer

3. Jeremy Bentham

4. Utilitarianism

یک نفر و نه بیشتر فرض و حساب شود. ۳. هدف عمل اجتماعی باید حداکثر کردن مطلوبیت کل باشد. این اصول سه گانه اکنون نیز حاکمیت خود را در اقتصاد، جامعه‌شناسی، اخلاق و فلسفه سیاسی غرب به خوبی نشان می‌دهد. (جهانیان، ۱۳۸۷: ۵۹)

بدین ترتیب، از یک طرف، لذت و خوشی با مصرف‌گرایی پیوند می‌خورد، لذا هم باید آن را تضمین کرد و هم فراگیر: «سیستم کاپیتالیستی همان‌طور که آزادی بهره‌کشی را ضمانت کرده، آزادی مصرف را نیز ضمانت کرده است. لهذا هر فردی آزادی دارد هر طور که بخواهد برای رفع نیازمندی‌ها و خواسته‌های خویش خرج کند.» (صدر (بی‌تا): ۲۷۵/۱). از طرفی دیگر مصرف هرچه بیش‌تر، با بالا رفتن تولید برای بهره بردن بیش‌تر، گره می‌خورد: «افزایش تداوم نیازهای مصرفی؛ بالاخره شایسته است که آخرین خصلت اقتصاد صنعتی مشخص شود و آن نیز توسعه‌ی دایم چنین اقتصادی بر پایه‌ی افزایش دایم نیازهای مصرفی است. هم‌چنان‌که هالباکس و بعد از او شومباردولو، نشان داده است، نیازهای انسانی نه ثابت است و نه قطعی و هم‌راه با چرخه‌ی اقتصادی تحوّل می‌یابد. دوره‌های توسعه‌ی اقتصادی سبب پیدایش نیازهای جدیدی می‌شوند که می‌خواهند تثبیت شوند. به مناسبت یک دوره، رونق اقتصادی، بعضی نیازها تلطیف می‌شوند، هم‌چون نیازهایی که به تغذیه، پوشاک، و مسکن مربوط می‌شود. نیازهای جدیدی نیز به وجود می‌آیند، هم‌چون نیاز به تلویزیون و اتومبیل که در تمدن غربی تقریباً هانند نیاز به غذا، ابتدایی و اولیه شده است و نیازها نظم نوینی یافته است و متنوع شده‌اند. و می‌توان مثلاً از نیازهای روشن‌فکرانه، زیباشناختی و روحی سخن گفت، میزان نیازهای یک داده، انتزاعی یا عام نیست، بلکه یک واقعیت روانی. فرهنگی متغیر است و یا لااقل می‌تواند متغیر باشد. در جامعه‌ی صنعتی این تحرک میزان نیازها، نیروی اصلی چیزی است که اقتصاددانان بدان کشتش تقاضا، یعنی عامل اصلی توسعه‌ی صنعتی نام نهاده‌اند. آگهی‌های تجاری و تمام صور فروش‌های

استثنایی کالا می‌کوشند تا با بالا بردن میزان نیازهای مصرف‌کننده‌گان، تقاضا را افزایش دهند. در این جا شاهد شرایطی کاملاً برعکس جامعه‌ی سنتی هستیم، در جامعه‌ی سنتی نیازها پایین و تقریباً ثابت است.» (روشه، ۱۳۷۵: ۸۸).

«در جهان جدید زندگی معنای دیگری پیدا کرده است و مردم دل در گرو غایات دیگری دارند. غایتی که ظواهر و رسانه‌های گروهی به مردم تلقین و رد میان آنان ترویج می‌کنند، لذت‌جویی و خوش‌باشی است. خلاصه، آن چه به عنوان هدف، تبلیغ می‌شود، این است که خوش باشیم، بیش‌تر بخیریم، بیش‌تر مصرف کنیم، بهتر بپوشیم، و بیش‌تر به غفلت بگذرانیم. یکی از عجایب جهان جدید این است که غفلت، از اصول زندگی شده است. این غفلت امروزه یکی از محورهای زندگی است.

اگر به عموم تفریحاتی که در جهان جدید به وجود آمده توجه کنید، خواهید دید که تمامی آن‌ها در پی این هستند که توجه ذهن ما را، ولو برای دمی، از چهره‌ی جذبی و عبوس زندگی به چیز دیگری معطوف کنند. در جهان جدید، غفلت اندیشی به یکی از اساسی‌ترین غایت اندیشی و زندگی اندیشی تبدیل شده است. در جهان جدید کثیری از سرگرمی‌های آدمیان، کارکردن‌ها، سخن گفتن‌ها و ورزش‌ها و ورزش‌ها نیز از جنس غفلتند و برای غفلت‌زایی به کار می‌آیند. جمله‌ی عجیبی که این روزها از آمریکایی‌ها بسیار می‌شنوید، این است که: ما یک بار زندگی می‌کنم و لذا این یک بار باید به خوشی بگذرانیم.» (سروش و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۹)

۴، ۱۱، ۳، ۱. مصرف در فقه

مصرف و دو واژه‌ی مرادف آن، یعنی «فایده» و «لذت»، با حفظ کلیتشان مشمول حکم فقهی واقع نمی‌شوند، یعنی فقه، کلیت آن‌ها را ممنوع نمی‌کند و در عین

حال توصیه‌ای هم به کلیت آن ندارد. ولی وقتی وارد جزئیات مصرف می‌شویم بسته به نوع مصرفی که می‌شود، فقه مواضع متفاوت و گاه متضادی را می‌تواند داشته باشد. این مواضع به تناسب احکام پنج‌گانه‌ای که فقه وظیفه‌ی تبیین آن را برای تعیین وظیفه‌ی مکلف دارد، بروز می‌کند، بنابراین در بین مصارف می‌توان انواع آن از قبیل: مصارف واجب، مانند مصارف ضروری زندگی از قبیل پوشاک و خوراک و... که ضروری هستند، مصارف مستحب، مانند مصرف تزیینات و استعمال بوی خوش، مصارف مباح مانند مصرف برای سرگرمی و تفریحات، مصارف مکروه مانند مصرف برای خرید خوردنی‌های مکروه، و مصرف حرام، مانند خریدن اعیان نجس، یا مصرف مال دیگران و یا اسراف و تبذیر. را می‌توان نام برد. در صورتی که مصرف‌گرایی مورد نظر سرمایه‌داری ذیل یکی از این عناوین، جای بگیرد، حکم خاص آن عنوان را، به خود اختصاص خواهد داد. در بین عناوین ذکر شده تقریباً همه‌ی عناوین، به استثناء عناوین «اسراف» و «تبذیر»، عناوینی روشن، هستند که سابقه‌ی بحث فقهی دارند. هم‌چنین به نظر نمی‌رسد مصداق روشنی برای «مصرف‌گرایی» مورد نظر سرمایه‌داری باشند، چراکه در مصرف‌گرایی مورد نظر سرمایه‌داری، همان‌گونه که گفته شد؛ هدف مصرف بیش‌تر، برای رونق بازار خرید و فروش و به تبع آن رونق تولید و نفع تولید کننده است. بنابراین، این‌گونه مصارف، می‌تواند ذیل عناوین «اسراف» و «تبذیر» مورد بحث فقهی قرار گیرد، گرچه ذیل عناوین دیگر نگنجد. مثل این که شخص از مال خودش و در راه مباح، در خرید کالا زیاده‌روی کند، و یا تولید کننده در تولید و یا تبلیغ کالا، طوری عمل کند که نیاز مشتری را به خرید هرچه بیش‌تر، و به طور کاذب باعث شود، آیا این عمل تبلیغ و متأثر شدن از آن، جایز است یا خیر؟.

۴،۱۱،۳،۲. اسراف و تبذیر مناسب‌ترین عنوان برای مصرف‌گرایی

مناسب‌ترین عنوانی که برای این موضوع می‌توان در بین مفاهیم دینی و

فقهی، یافت، عناوین؛ «اسراف» و «تبذیر»، است. با این توضیح که، حکم عناوین اسراف و تبذیر در اسلام حرام قطعی است و «هیچ شکی در آن نیست، این حکم اجماع قطعی دارد، بلکه از ضروریات اسلام است و آیات و روایات متعددی بر آن دلالت دارد». (نراقی، ۱۴۱۷: ۶۱۵) ولی در این که چه رفتارهای مصرفی تحت این عناوین قرار گرفته و مصداقی از مصادیق آن محسوب می‌شوند، تا مشمول حرمت شرعی قرار گیرند و چه مصارفی تحت این عناوین نبوده و مصداق آن محسوب نمی‌شوند، که باید حکم آن را ذیل عناوین دیگر جستجو کرد. بنابراین ابتداء عناوین «اسراف» و «تبذیر» را مورد بررسی قرار داده و سپس به تطبیق آن با مصرف‌گرایی «سرمایه‌داری» می‌پردازیم.

۴،۱۱،۳،۳. تبیین معنای اسراف و تعیین مصادیق آن

مرحوم ملا احمد نراقی در کتاب «عوائد الایام» بحث مفصلی در مورد اسراف نموده است که ماحصل آن به شرح زیر است؛ ایشان بعد از نقل قول هفده نفر از لغویین، مفسرین و محدثین را در مورد اسراف، پانزده معنا را برای آن ذکر نموده و در نهایت قدر مشترک این پانزده معنا را به یک معنای «تجاوز از حد» در مصرف، برمی‌گرداند، که دارای دو مصداق است، یکی مطلق مصرف خارج از حد، و دیگری مصرف خارج از حد خاص (معصیت الهی). مصداق دوم مورد بحث نیست چرا که قطعاً ذیل عنوان اسراف بوده و حرام است. ولی مصداق اول یعنی مطلق مصرف خارج از حد، مورد بحث است که آیا ذیل عنوان اسراف واقع می‌شود تا حرام باشد؟.

وی بعد از تبیین لغوی، در مورد معنای اصطلاحی اسراف، سه احتمال را با استفاده ظاهر کلام فقهاء، مطرح می‌کند:

«احتمال اول؛ مطلق مصرف مال، خارج از حد اعتدال، اسراف است. این احتمال از ظهور کلام کسانی که قایل به اسراف در کار خیر، هستند، به دست

می‌آید. از آن جمله قول علامه در تذکره است که تصریح کرده؛ مصرف مال در کار خیر اگر متناسب با حال مصرف کننده نباشد، اسراف است. احتمال دوم؛ مصرف مال غیر متناسب به حال مصرف کننده، در غیر کار خیر، اسراف است. بعضی از فقهاء این احتمال را داده‌اند، در مسالک، این قول به مشهور نسبت داده شده است، قول «مجاهد» نیز همین است. احتمال سوم؛ فقط مصرف مال در معصیت اسراف است. این مطلب از «ابن عباس» و «قتاده»، نقل شده است. مرحوم نراقی احتمال دوم و سوم را قبول ندارد و برای رد آن به عرف، آیات و روایات استناد می‌کند، و معنای اول یعنی تجاوز از حد در مصرف را، می‌پذیرد. (نراقی، ۱۴۱۷: ۶۲۵ و ۶۲۶)

۴،۱۱،۳،۴. منظور از حد چیست؟

منظور از «حد»ی که در صورت تجاوز از آن، مصرف، ذیل عنوان اسراف قرار می‌گیرد، چیست؟ «مراد از حد، حدّ وسط، یعنی چیزی بین تنگ نظری و اسراف، است، که «قصد» و «اقتصاد» نامیده می‌شود، چون اقتصاد و قصد به معنای حدّ وسط و اعتدال، در امور است.» (نراقی، ۱۴۱۷: ۶۳۱) ملاک شناخت اعتدال نیز عرف است؛ «منظور از حدّ وسطی که تجاوز از آن اسراف محسوب می‌شود، حدّ وسط عرفی است. چون مرجع تعیین حقایق لغویّه همان مصادیق عرفی هستند، پس مرجع شناخت حدّ وسط همان عرف است. حدّ وسط در عرف؛ مصرف کردن مال به اندازه‌ی احتیاج، و یا لایق به حال مصرف کننده است. پس هر نوع مصرف کردن مال و یا انفاق آن که این ویژگی را نداشته باشد، اسراف است. فرقی نمی‌کند که مصرف و انفاق باشد یا از بین بردن و تلف کردن یا مصرف کردنی که شایسته‌ی او نیست و یا شایسته‌ی او هست ولی به این مصرف احتیاج ندارد.» (نراقی، ۱۴۱۷: ۶۳۲)

۴،۱۱،۳،۵. نقش عرف در تعیین مصداق اعتدال

اگر مرجع شناخت حدّ وسط و اعتدال در مصرف، عرف باشد، و حدّ وسط در عرف؛ مصرف کردن مال به اندازه‌ی احتیاج، و یا لایق به حال مصرف کننده باشد، مرجع تعیین مصداق اسراف در هر سه مورد یعنی؛ اتلاف مال، و مصرف خارج از اندازه‌ی نیاز و عدم تناسب مصرف، با حال مصرف کننده نیز عرف، خواهد بود. حال مسئله این است که مصرف‌گرایی مورد نظر سرمایه‌داری و عقلانیت ابزاری حاکم بر آن از نظر عرف کدام یک از موارد است؟ آیا اساساً عرف، این نوع مصرف را اتلاف مال یا خارج از نیاز مصرف کننده‌گان و یا فراتر از شأن آنان می‌داند؟ بررسی و پاسخ این پرسش‌ها منوط به روشن شدن معنای «عرف» در فقه است.

۴،۱۱،۳،۶. تعریف عرف

«عادت و عرف آن روشی است که به کمك عقل در نفوس رسوخ یافته و طبایع سالم آن را مورد پذیرش قرار داده‌اند... ویا، عادت عبارت از آن روشی است که در جان‌ها بر اثر تکرار قرار می‌گیرد و ذوق سلیم آن را می‌پذیرد... ویا عرف روش مردمی است در گفتار یا کردار یا ترك که به آن استمرار بخشیده‌اند... بر عرف، عادت نیز اطلاق می‌شود. اگر این روش را همه مردم دارا باشند آن را عرف شایع و اگر بیشتر مردم دارا باشند آن را عرف غالب می‌نامند، همان گونه که عرف به روشی که همه مردم دارند محقق می‌شود همان طور به روشی که بیشتر مردم دارند نیز محقق می‌شود.» (جنّاتی، ۱۳۷۰: ۳۹۲ و ۳۹۳)

۴،۱۱،۳،۷. صعوبت تشخیص عرف

با این توصیف، عرف دارای عناصری از قبیل؛ رفتار عمومی، طبع سالم، ذوق سلیم و عقلانیت، است. رفتار عمومی معنای روشنی دارد، ولی طبع سالم، ذوق سلیم و خصوصاً عقلانیت، نه تنها از وضوح زیادی برخوردار نیستند، بلکه در صورتی که بخواهیم معیاری برای آن‌ها به دست بیاوریم، عملاً دچار

تناقض‌گویی خواهیم شد. چرا که با توجه به اختلاف طبایع و اذواق جوامع مختلف و معیارهای متفاوت بلکه گاه متناقض موجود در این جوامع برای این امور، الگوی مناسب طبع و ذوق سالم، مربوط به کدام یک از این جوامع است؟ همان‌گونه که اشاره شد، این مطلب در مورد عقلانیت از پیچیده‌گی بیش‌تری برخوردار است، چون عقلانیتی که به‌عنوان یکی از پایه‌های عرف، قرار داده شده است، قطعاً «عقل معاش» است، و این نوع از عقلانیت در مصداق از نوسان بالایی برخوردار است، و در هر جامعه‌ای متناسب با معیارهای پذیرفته شده‌ی آن، مصداق خاص پیدا می‌کند. دقیقاً «عقلانیت ابزاری» مرادف با همین معنا است منتها با خصوصیتی که سرمایه‌داری از آن ساخته و پرداخته است. بنابراین این، اگر عقلانیت ابزاری مورد پذیرش در تعیین عرف باشد، دیگر نمی‌توان مصرفی را که این نوع عقلانیت مجاز می‌کند کاملاً پذیرش عرفی داشته و نمی‌توان آن را از مصادیق اسراف دانست. خصوصاً که عقلانیت ابزاری، ترویج مصرف‌گرایی را بی‌جهت توصیه نمی‌کند، بلکه برای رونق تولید و به دنبال آن، کسب و کار و درآمد بیش‌تر کارکنان و رفاه عمومی آنان را، چاشنی این توصیه‌ی خود قرار داده است.

۴،۱۱،۳،۸. عرف صحیح و عرف فاسد

علی‌الظاهر اصولیین مسلمان به این نقیصه اشراف داشته‌اند لذا در صدد محصور نمودن عرف برآمده‌اند و برهمین اساس عرف را به دو بخش؛ صحیح و فاسد تقسیم کرده‌اند، در نظر ایشان، عرفی که از منابع اجتهاد است (در نگاه اهل سنت) و یا ملاک تشخیص موضوعات مسائل است (در نگاه تشیع)، عرف صحیح است نه عرف فاسد. «عرف صحیح، همان گونه که استاد عبد الوهاب خلاف در کتاب «مصادرالتشريع الاسلامی فیما لانص فیہ» می‌گوید: عبارت است از آن روشی که نزد مردم شناخته شده و با نص مخالفت نداشته و نیز باعث تقویت مصلحت و جلب مفسده نباشد. مانند متعارف شدن اطلاق لفظی که

دارای معنای لغوی است بر معنای عرفی آن و متعارف شدن تقدیم بعضی مهر و تأخیر بعضی دیگر آن. عرف فاسد، عبارت است از آن روشی که نزد مردم متعارف باشد و بر عدم مشروعیت آن دلیل قائم شده باشد، مانند متعارف بودن برخی از معاملات ربوی و یا آشامیدن مسکرات و غیر اینها که در شرع ممنوع شده است. (جنتی، ۱۳۷۰: ۳۹۶)

۴،۱۱،۳،۹. این راه کار، به ندرت به کار فقهای شیعه می آید

ولی این توجیه به کار فقهای اهل سنت، که عرف را جزو منابع استنباط حکم شرعی، می دانند، می آید، ولی چون فقهای شیعه، عرف را برای تبیین موضوع، مفید می دانند، نمی توانند ملاک تشخیص عرف صحیح از فاسد را وجود دلیل شرعی بدانند، چراکه وظیفه‌ی اصلی دلیل شرعی بیان حکم است نه تعیین مصداق، بلکه در صورتی که شارع مصداقی از مصادیق حکم خود را مشخص کرده باشد، مشکل حل می شود، و معمولاً فقهای شیعه در صورت وجود نص بر تعیین مصداق موضوع را حل شده می دانند و آن را به عرف احاله نمی کنند. ولی اولاً؛ اموری که شارع به تعیین مصداق پرداخته باشد بسیار نادر است، به حدی که نمی توان برای حل بسیاری از مسائل بدان تمسک نمود. ثانیاً؛ در مورد موضوع مورد بحث یعنی حد اعتدال در مصرف و توابع آن، چون نظر شارع برای فقهاء معلوم نیست، عرف ملاک تعیین آن شده است.

۴،۱۱،۳،۱۰. شمول عنوان اسراف بر مصرف گرایی مشکل است

بنابرآن چه تا به حال گذشت، مصرف گرایی مورد نظر سرمایه داری را، ذیل عنوان اسراف بردن و مشمول حکم حرمت دانستن آن، مشکل به نظر می رسد. ولی مسئله به همین جا خاتمه پیدا نمی کند، بلکه حداقل دو مسئله‌ی اساسی در این جا باید مورد توجه ویژه قرار گیرد؛ یکی، مسئله‌ی روابط بین الملل و دیگری، مسئله‌ی محدودیت منابع است.

۴،۱۱،۳،۱۱. مصرف‌گرایی و روابط خارجی

تا این‌جا آن‌چه سخن از مصرف و حدّ اعتدال آن به میان آمد، مربوط به اقتصاد سنتی و روابط درون جامعه‌ای و بدون توجّه به روابط بین‌المللی بود. مهم‌ترین تفاوت ساختار اقتصاد امروزی با اقتصاد قرون گذشته در این است، که ثقل مرکزی اقتصاد گذشته مبتنی بر خود اِثْکایی شخصی و حدّ اکثر روابط داخلی بود، ولی اقتصاد امروز ثقل مرکزی‌اش مبتنی بر روابط خارجی است.

در روابط اقتصادی امروزی که مبتنی بر واردات کالاهای دیگر کشورها، خصوصاً کشورهای سرمایه‌دار و توسعه یافته، است، هرگونه مصرف‌گرایی، نه تنها از نظر فقه بلکه حتّاً از منظر عقلانیت ابزاری مورد بحث نیز محکوم به حکم متفاوتی است، چراکه در این‌گونه روابط سرمایه‌های کشورهای مصرف‌کننده به سمت کشورهای توسعه یافته سوق داده شده و برای آنان منفعت، کار و سرمایه، تولید می‌کند و در عوض برای کشورهای جهان سوّم، ضرر، بی‌کاری و وابستگی به بار می‌آورد. در این‌جا عقلانیت ابزاری هم برای دو طرف معامله‌کننده دو حکم متفاوت می‌هد، یعنی به کشورهای صادرکننده توصیه می‌کند، با مصرف‌گرا کردن کشورهای واردکننده هرچه بیش‌تر به منافع خود برسند، ولی از طرف دیگر اگر کش. رهای واردکننده‌ی کالا هم با عقلانیت ابزاری به مسئله توجّه کنند، توصیه می‌کند منافع خود را فراموش نکنند، و با گسیل داشتن سرمایه‌های خود به جوامع توسعه یافته خود را به فقر، بی‌کاری و وابستگی نکشاند. لذا عرفی که ملاک تشخیص مصداق اسراف، است، نیز در این‌جا به هر نحوی که توجیه شود، مصرف‌گرایی را اتلاف مال دانسته و قطعاً ذیل عنوان اسراف قرار می‌دهد، و همان‌گونه که گفته شد، حرمت اسراف، از نظر فقه و شرع امری مسلّم غیرقابل انکار است.

شهید صدر در مواجهه با همین مسئله و با توجّه به حکم عقلانیت ابزاری، می‌گوید: «اگر فرض کنیم و بپذیریم که انگیزه‌های شخصی به‌تنهایی مصالح

عموم جامعه را تضمین کنند، آیا این نظریه می‌تواند در باره‌ی مصالح جوامع مختلف مطرح باشد؟ بطوری که با تأمین مصالح جامعه‌ی سرمایه‌داری، مصالح سایر جوامع انسانی نیز تأمین شود؟ وقتی نظام سرمایه‌داری به دور از هر تقید اخلاقی، تنها به منافع خود می‌اندیشد، چه چیز مانع از این می‌شود که برای رسیدن به امیال خود و رفع نیازهایش، جوامع دیگر را غارت نکرده و به نفع خود به زنجیر نکشاند؟ (صدر، ۱۴۱۷: ۲۶۳)

۴، ۱۱، ۳، ۱۲. مصرف‌گرایی و محدودیت منابع

یکی از پیامدهای مصرف‌گرایی در تفکر سرمایه‌داری، استفاده‌ی بیش از حد از منابع زیرزمینی برای به دست آوردن مواد خام و تبدیل آن به کالاهای مصرفی بوده است، «آن چه قابل استفاده است باید ساخت، آن چه به فروش می‌رسد باید تولید کرد، آن چه را که قدرت نظامی ما را افزایش می‌دهد باید به دست آورد.» (تافلر، ۱۳۷۰: ۲۰۹) عقلانیت سرمایه‌داری ایجاب می‌کند برای سود بیش‌تر باید مشتری بیش‌تر جذب کرد، و برای جذب بیش‌تر مشتری، باید مصرف‌گرایی را ترویج کرد، و برای ترویج مصرف‌گرایی، باید تولید را به حد اکثر رساند، و برای به حد اکثر رساندن تولید، باید منابع اولیه را به دست آورد. پس سود بیش‌تر مساوی است با برداشت بیش‌تر از طبیعت. ضمن این‌که برای استخراج سریع به معادن و هم‌چنین برای تولید بیش‌تر و نقل و انتقال سریع کالا، باید به استفاده ماشین‌آلات و آلاینده‌های طبیعت، روی آورد. نتیجه این‌که، معادن و سرمایه‌هایی که میلیون‌ها سال برای به وجود آمدنش زمان گذشته است، با سرعت هرچه تمام‌تر برداشت و تبدیل به کالاهای مصرفی می‌شود، و در عوض محیطی آلوده، بی‌ثبات و خشک را برجای می‌گذارد، که آینده‌ی زندگی شریط را با خطر جدی مواجه کرده است. این معضل امروزه، ذهن بسیاری از متفکرین حتی طرف‌داران روح سرمایه‌داری را به خود مشغول کرده است.

«گرچه در حال حاضر، به دلیل مشکلات اکولوژیک، این هوشیاری پیدا شده

است که تناسبی بین اشیاء وجود دارد و این طور نیست که ما بتوانیم همه چیز را مصرف کنیم و تفاله کنیم و در طبیعت بریزیم و طبیعت در مقابل آن هیچ نوع واکنشی نشان ندهد. بشر اکنون رفته‌رفته پی می‌برد که جهان چندان هم بی‌تقدیر نیست و گویی مانند یک موجود زنده در قبال آن چه بروی می‌رود، عکس‌العمل نشان می‌دهد.» (سروش و دیگران، ۱۳۸۴: ۵۱)

با این توصیف عرف، این‌گونه مصرف‌گرایی را نه تنها اتلاف مال تلقی، بلکه آن را خیانت در امانتی می‌داند که به ما سپرده شده است، و از نظر فقهی نیز، قطعاً عملی حرام خواهد بود.

۴،۱۲. چرا فقه با دست‌آوردهای دنیای جدید برخوردی دوگانه دارد؟

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود فقه در تعامل با مباحثی که ذیل توسعه‌ی نوگرا قرار می‌گیرد، همانند؛ سرمایه‌داری تا حدودی فعال و نقادانه برخورد می‌کند، آیا این نوع برخورد فقه با توسعه‌ی نوگرا، ناقض ادعای ما در فصل سوم، مبنی بر رابطه‌ی طرفینی فقه و دنیای جدید نیست؟

۴،۱۲،۱. پاسخ این پرسش

اولاً؛ آن‌چه گفته شد مربوط به انعطاف‌پذیری فقه بود، و معنای انعطاف‌پذیری فقه این نیست که لزوماً به‌الزامات توسعه‌ی نوگرا ملتزم باشد، یعنی انعطاف‌پذیری فقه اعم از التزام آن به الزامات توسعه‌ی نوگرا است. پس چه فقه از توسعه‌ی نوگرا تأثیر بپذیرد و چه تأثیر نپذیرد، در انعطاف‌پذیری آن از موارد پیرامونی، خللی وارد نمی‌شود.

ثانیاً؛ تعامل و انعطاف‌پذیری، لزوماً به‌معنای تغییر حکم نیست، بلکه تأثیر و تأثر، فضایی فراتر از تغییر حکم یک مسئله را دربر دارد. از این جهت فقه از توسعه‌ی نوگرا نیز متأثر می‌شود، چرا که توسعه‌ی نوگرا با به‌وجود آوردن

موضوعات جدیدی از قبیل؛ سرمایه‌داری، بانک‌داری، تأمین اجتماعی و ده‌ها محصول دیگر، موجب توسعه‌ی دامنه‌ی علم فقه شده و مسائل جدیدی را در آن ایجاد می‌کند. ضمن این‌که نظرات فقهی، نظرانی از قبل تهیّه شده نیست تا تمام این دامنه‌ی جدید را با یک حکم عدم جواز برچینند. بلکه نیازمند به بررسی‌های کارشناسانه است. و در بسیاری از این موارد نیز، حداقل به عنوان حکم ثانوی این محصولات را می‌پذیرد. «مجلس محترم شورای اسلامی که در رأس همه‌ی نهادهاست، در عین حال که از اشخاص عالِم و متفکر و تحصیل‌کرده برخوردار است، خوب است در موارد لزوم از دوستان متعهد و صاحب نظر خود در کمیسیون‌ها دعوت کنند که با برخورد نظرها و افکار، کارها سریع‌تر و محکم‌تر انجام گیرد. و از کارشناسان متعهد و متدین در تشخیص موضوعات برای احکام ثانویه اسلام، نظرخواهی شود که کارها به نحو شایسته انجام گیرد.» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۱۷/۳۱۶) «در هر رشته خصوصاً در سیاست خارجی و نیز سیاست اقتصادی که امروز از اهمّ امور است از اشخاص کاردان دعوت کنند» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۱۸/۴۵۹)

ثالثاً؛ بسیاری از علوم جدید علاوه بر این‌که همانند توسعه‌ی نوگرا برای فقه مسائل جدیدی ایجاد کرده‌اند و از این زاویه، توسعه‌ی دامنه‌ی مباحث فقهی را باعث شده‌اند، به تغییر و یا حداقل تردید در بسیاری از احکام قبلی فقهی انجامیده است. حال اگر این علوم جدید را به عنوان محصولات توسعه‌ی نوگرا بدانیم، طبعاً تعامل فقه و توسعه‌ی نوگرا نیز ثابت خواهد شد، در غیر این صورت حداقل این مطلب را به اثبات می‌رساند که فقه در برابر مسایل پیرامونی خود استاتیک عمل نمی‌کند، بلکه انعطاف لازم را برای تعامل و استفاده‌ی از دیگر علوم برای پاسخ‌گویی نیازهای رزآمد، دارد. پس اگر در مقابل توسعه‌ی نوگرا و محصولات خاص آن مانند بعضی عناصر سرمایه‌داری، مقاومت می‌کند. به علت انعطاف ناپذیری فقه نیست، بلکه به علت منافات داشتن مبانی دوطرف تعامل است، به صورتی که در یک موضوع به تضادّ مبنایی رسیده‌اند.

۴، ۱۲، ۲. تأثیر علوم بشری بر استنباط احکام

«رابطه فقه و دانش‌های مختلف را، می‌توانیم به سه بخش تقسیم کنیم، بخش اول؛ دانش‌هایی که در استخراج و استنباط حکم شرعی به کار فقیه می‌آید که از آنها عمدتاً به علوم پایه تعبیر کردیم و عبارتست از منطق، نحو، صرف، لغت، تاریخ لغت و ادبیات و رجال و حدیث و علم اصول که این هم یکی از دانش‌های پایه است و رابطه تنگاتنگی در استخراج حکم دارد... اینها بخش اول از دانش‌هایی است که در استخراج و استنباط حکم شرعی به طور مستقیم یا غیر مستقیم مورد نیاز است و هیچوقت علم فقه در استخراج حکم شرعی مستغنی از آنها نیست لذا از آنها به علوم پایه تعبیر کردیم. بخش دوم؛ علوم هستند که در فهمیدن خود حکم نه در استخراج، مداخلیت دارد، ما بدون محاسبات ریاضی نمی‌توانیم خود حکم را بفهمیم، میتنی که بعد از خودش زنی و فرزندی و پدری و برادری داشته باشد اینها چه مقدار ارث می‌برند، فهمیدن خود حکم شرعی متوقف بر این است که از محاسبات ریاضی استفاده کنیم و همچنین مثالهایی که درباره قبله و وقت گفتیم، و نیازی که فقیه به علم هیأت و جغرافیا دارد، از این بخش است. بخش سوم علمی است که فقیه را در تشخیص موضوع کمک می‌کند نه در تشخیص حکم شرعی از قبیل علم طب و شیمی مثلاً اگر بخواهیم درباره نجاست الكل صحبت کنیم، الكل دو قسم داریم، باید از شیمی کمک بگیریم که آن الکلی که نجس است از لحاظ شرعی کدام یک است؟ آیا هر دو بخش است یا یک قسم از آن؟ این را باید از شیمی بدست آورد.» (آصفی، ۱۳۸۱)

از جمله مصداق بارز تأثیر پذیری فقه از بخش سوم، یعنی علمی که در تشخیص موضوع به کار فقه می‌آیند. دست‌آوردهای علوم پزشکی است که در بعضی موارد به کلی تبدیل حکم فقهی را باعث شده است. مانند؛ حکم خرید و فروش خون، که قبل از دست‌آورد تزریق خون به بیماران، حکم آن از نظر فقهی حرمت

بود ولی بعد از این دست آورد، حکم تغییر کرده و به حلیت تبدیل شده است. «در عصرهای پیشین برای خون نفعی غیر از خوردن، وجود نداشته که حرمت ناظر به حرمت خوردن است و ادله، شامل منافع عقلایی دیگری که برای خون وجود دارد نمی‌شود، پس شکی نیست بر اینکه ادله‌ی حرمت، ناتوانند از اثبات حرمت برای سایر منافع... پس شک و شبهه‌ای وجود ندارد مبنی بر اینکه اگر برای خون یک منفعت عقلایی وجود داشته باشد، حلال خواهد بود.» (امام خمینی، ۱۴۱۵: ۳۸) و در حال حاضر، منفعت عقلایی که امام بدان اشاره می‌کند توسط علم پزشکی برای خون به وجود آمده است، و آن تزریق خون به بیماران و نجات جان آنان می‌باشد.

هم‌چنین دست آورد پیوند اعضاء در علم پزشکی، مسایل جدیدی را پیش‌روی فقه قرار داده است، مسایلی از قبیل این‌که؛ آیا اهداء عضو انسان مرده جایز است؟ در صورت جواز، آیا جلب رضایت خود میّت قبل از فوت واجب است؟ جلب رضایت اولیاء میّت چطور؟ آیا عضوی که برداشته می‌شود پرداخت دیه‌ی آن واجب است؟ و یا به تعبیری اولیاء میّت حق مطالبه‌ی دیه دارند؟ در صورت وجوب پرداخت، دیه به عهده‌ی چه کسی است؟ پزشک که مباشر است؟ یا بیمار که سبب است؟ آیا میّت می‌تواند نسبت به اهدای عضو خود وصیت کند؟ در صورت وصیت و تراحم دو نیازمند اهمّ و مهمّ اولویت با وصیت است یا نیازمند اهمّ؟ آیا اولیاء دم در قصاص می‌توانند گذشت از قصاص را مشروط به اهداء عضو کنند؟ و مهمّ‌تر از این آیا اهداء عضو انسان زنده جایز است؟ و ده‌ها بلکه صدها مسئله، از این قبیل که علم پزشکی، در برابر فقه قرار داده است.

البته واکنش فقه در برابر همه‌ی این مسایل یکسان نیست ولی بسیاری از این موضوعات را از باب نیازهای جدید و عدم منافات با مبانی ارزشی فقه، می‌پذیرد، که در نظرات فقهای عصر حاضر به وفور وجود دارد و تفصیل آن از حوصله‌ی این بحث خارج است.

در این‌جا سؤال دیگری مطرح می‌شود و آن این‌که از این مطالب معلوم می‌شود، فقه در برابر دست‌آوردهای علمی جدید و محصولات آن، متفاوت برخورد می‌کند. به‌عنوان مثال در مقابل علوم تجربی مانند علم پزشکی، فقه از نرمش بیش‌تری برخوردار است، ولی به موازات آن در برابر علوم انسانی مانند؛ اقتصاد، و جامعه‌شناسی، در عین حال که این علوم نیز تجربی هستند، این نرمش را ندارد، و به‌سادگی مسایل آن‌را نمی‌پذیرد. علت این تفاوت برخورد با دو نوع علم که هردو، اولاً؛ تجربی هستند. ثانیاً؛ هردو، محصول عصر جدید هستند، چیست؟

شاید پاسخ این پرسش این باشد که علوم تجربی آزمایشگاهی با علوم تجربی انسانی، یک تفاوت اساسی دارند، و آن این است که در علوم آزمایشگاهی محقق، بدون این‌که مبانی از پیش تعریف شده‌ای که منافات با مبانی فقه داشته باشد به تحقیق می‌پردازد، ولی در علوم انسانی عکس این اتفاق رخ می‌دهد. یعنی در علوم انسانی همانند علوم آزمایشگاهی عمل نمی‌شود بلکه از قبل مبانی خاصی توسط محقق مفروض گرفته می‌شود، سپس به دنبال تطبیق مصادیق مورد کاوش با این مبانی برمی‌آید. در مورد توسعه‌ی نوگرا و نظام سرمایه‌داری نیز همین اصل صادق است، «نظام سرمایه‌داری، که سرمایه‌داران آن‌را بنیاد نهادند، نتیجه‌ی علم اقتصاد نیست و نیز سرنوشت آن ارتباطی با نسبت پیروزیِ جهتِ علمی سرمایه‌داری در جهت تفسیر واقع عینی ندارد. بلکه نظام سرمایه‌داری بر ارزش‌ها و اندیشه‌های اخلاقی و علمی مشخصی پی‌ریزی شده که لازم است این ارزش‌ها و اندیشه‌ها، معیار قضاوت در باره‌ی نظام سرمایه‌داری باشد.» (شهید صدر (بی‌تا): ۲۸۱/۱).

بسیار مخالفت فقه با بسیاری از گرایش‌های علوم انسانی غرب عموماً و در مورد جامعه‌شناسی و اقتصاد و دست‌آوردهای آنها، به‌طور خاص، در همین تفاوت ارزش‌های پذیرفته شده، نهفته است. ارزش‌هایی که معمولاً در علوم بالادستی دو طرف منازعه، و منابع فقه، بررسی می‌شود.

فصل پنجم

جمع بندی و نتیجه گیری

فصل پنجم: جمع بندی و نتیجه گیری

۵٫۱. آن چه گذشت

۵٫۱٫۱. اصطلاح توسعه زائیده‌ی جهان دوقطبی

توسعه، اصطلاحی است که بعد از دوقطبی شدن جهان؛ به قطب پیش‌رفته و عقب‌مانده، به وجود آمد. با تقسیم شدن جهان به دو قطب پیش‌رفته و عقب‌مانده، به صورت طبیعی جوامع عقب‌مانده با این پرسش مواجه بودند که چرا آنان پیش‌رفت کردند و ما عقب ماندیم؟ چگونه می‌توان به پیش‌رفتی که آنها دست یافته‌اند، رسید؟.

۵٫۱٫۲. اقتصاد، عمده تفاوت جوامع پیش‌رفته و عقب‌مانده

در تلاش برای یافتن پاسخ به این پرسش، آن چه به صورت طبیعی جلب توجه می‌کرد، واقعیت تفاوت‌های موجود بین جوامع پیش‌رفته و جوامع عقب افتاده بود، ملموس‌ترین این واقعیت‌ها که از برجسته‌گی بالایی نیز برخوردار بود، تفاوت اقتصادی بود. به همین انگیزه علم اقتصاد متکفل بیان چگونه‌گی دست‌یابی کشورهای عقب‌مانده به سطح اقتصادی کشورهای پیش‌رفته، گردید.

۵٫۱٫۳. شاخص‌های کمی علم اقتصاد، برای توسعه

توسعه در نگاه اقتصادی، مستلزم تبیینی با شاخص‌های اقتصادی و کمی، از قبیل؛ رشد درآمد سرانه‌ی ملی، افزایش مستمر و سریع تولید ملی، انباشت سرمایه، پیش‌رفت تکنولوژیکی و صنعتی شدن، بود. و همین شاخص‌ها

نشانه‌ی توسعه‌یافته‌گی یک کشور و یا عقب‌ماندگی آن بودند، ولی این نسخه‌ها نه تنها مشکلی را از کشورهای توسعه‌نیافته حل نکرد، بلکه این کشورها را با چالش‌های نوینی روبه‌رو کرد.

۵.۱.۴. ورود جامعه‌شناسی به حوزه‌ی توسعه و تبعات آن

مشکلات پیش‌گفته، بهانه‌ای بود که جامعه‌شناسی وارد میدان شده و مدّعی ارائه‌ی راه‌کارهای مناسب برای توسعه یافتن کشورهای جهان سوّم، گردد. با ورود جامعه‌شناسی به این حوزه، به‌فراخور طبیعت خود، به‌مطالعه‌ی دو حوزه‌ی اجتماعی پیش‌رفته و عقب‌افتاده پرداخت. و نهایتاً به بایدها و نبایدهایی رسید. البته این تکالیف ارائه شده متفاوت بلکه متضادّ بود. چون هر گروهی از جامعه‌شناسان به نتایجی دست یافته بودند که دیگران به نتیجه‌ای غیرو گاهی ضدّ آن دست یافته بودند، به‌عنوان مثال عده‌ای از جامعه‌شناسان، کشورهای غربی را مسئول عقب‌ماندگی جهان سوّم می‌دانستند، ولی عده‌ای برخلاف آن معتقد بودند که این کشورهای جهان سوّم هستند که نتوانسته‌اند از الگوهای غربی تبعیت لازم را داشته و به سطح پیش‌رفت آنها، دست یابند. گروه اوّل مکتب وابستگی توسعه را ایجاد و گروه دوّم مکتب نوگرایی توسعه را به‌وجود آوردند. بنابراین، آن‌چه از مکتب نوسازی و یا «توسعه‌ی نوگرا» فهمیده می‌شود این است که جوامع عقب‌مانده، اگر در سر، هوس پیش‌رفت دارند، باید پای درجای پای غرب گذاشته و به تعبیر دیگر غربی شوند.

۵.۱.۵. مکتب نوگرایی و روشن‌فکران ایران

با به‌وجود آمدن مکتب نوگرایی از طرفی، و آشنایی ایرانیان با غرب و پیش‌رفت‌های به‌وجود آمده آن خطّه، هوس پیش‌رفت و رسیدن به‌وضعیت اقتصادی و اجتماعی غرب، در سر ایرانیان نیز افتاد. اوّلین جرّقه‌های این موضوع در دوره‌ی قاجار و با روابط و به‌دنبال آن سفرهای سیاسی، علمی و

فرهنگی به‌غرب ایجاد شد، پس از سفرهای سیاسیون، تجار و دانشجویان به غرب و آگاهی از پیش‌رفت‌های حاصله، این ایده به‌وجود آمد که باید ایران را نیز به این پیش‌رفت رساند.

در تاریخ ایران کسانی که در راه رسیدن به این مطلوب پیش‌گام شدند و برای رسیدن به پیش‌رفت تلاش کردند، بعدها به جریان روشن‌فکری معروف شدند. این پیش‌گامان توسعه و پیش‌رفت ایران، که با مسافرت به‌غرب و زندگی در آن‌جا، ذائقه‌شان تغییر یافته و لذت زندگی جدید را چشیده بودند، با تمام قوا وضعیت موجود کشور را، رد می‌کردند. پس از این نفی‌ها وقتی نوبت به ارائه‌ی برون رفت از وضعیت موجود، می‌رسید، موضوع غرب در ذهن این متفکران برجسته می‌شد. لذا با تمام قوا به مترقی‌سازی ایران همانند ترقی غرب پای می‌فشرده‌اند.

۵.۱.۶. ادوار سه‌گانه‌ی روشن‌فکری در ایران

جریان روشن‌فکری در ایران تاریخ پرفراز و نشیبی داشته، که ما در این اثر آن را به سه دوره تقسیم کردیم؛ دوره‌ی اوّل؛ روشن‌فکری استبداد و دین‌ستیز. دوره‌ی دوّم؛ روشن‌فکری استبداد پروردین سیز. دوره‌ی سوّم؛ روشن‌فکری استبداد ستیز و دین‌گرا. عمده تفاوت دوره‌ی سوّم با دوره‌ی اوّل و دوّم، دین‌ستیزی دوره‌ی اوّل و دوّم و دین‌گرایی دوره‌ی سوّم بود، ولی در یک موضوع هر سه دوره با هم اتفاق نظر داشتند و آن تبعیت از توسعه‌ی نوگرا بود. در این گرایش نیز دو روی‌کرد وجود داشت یکی، غربی‌سازی و دیگری غربی شدن.

۵.۱.۷. روشن‌فکران دینی و تعامل انفعالی

در واقع تمرکز اصلی این تحقیق نیز بر دوره‌ی سوّم بود، پرداختن به دوره‌های اوّل و دوّم، و حتّاً مطرح نمودن بعضی نظرات غربی‌ها نیز مقدّمه‌ای برای ورود به موضوع روشن‌فکران دینی بود. علّت این تمرکز نیز این بود که این

گروه، از طرفی به واسطه‌ی علاقه‌مند بودنشان به دین و معنویت، از گفتمان درون دینی برخوردار بودند. و از طرف دیگر دل در گرو علوم غربی داشتند. و به همین علت سعی داشتند دین و فقه را به نوعی با نوگرایی آشتی دهند. ولی در این آشتی جویی یک طرفه به قاضی رفته و یک سره دین و معنویت را در مقابل نوخواهی به عاریت داده بودند، شاید یکی از عمده علل این واداده‌گی اختلاعات اندک و سطحی ایشان از اسلام و علوم اسلامی بود. (مطهری، ۱۳۷۸) به هر حال ما از این نظریه به نظریه‌ی تعامل انفعالی یاد کردیم.

۵.۱.۸. تفکر تعامل فعال

ولی در مقابل این گروه گروه دیگری بودند که اعتقادشان تعامل دین و دنیای مدرن بود، منتها تعاملی که ظرفین، با حفظ اصالت و هویتشان وارد آن شوند. این نظریه که به نظریه‌ی تعامل فعال از آن یاد کردیم، با دو مکانیزم درصدد اثبات توان‌مندی فقه در رویارویی با چالش‌های نوین، بود. یکی برون فقهی و دیگری درون فقهی. درمکانیزم برون فقهی به کلیت و نحوه‌ی تشریع و ماهیت آن، توجه شده بود. ولی درمکانیزم درون فقهی به توانایی‌های ذاتی فقه و شیوه‌های استنباط، توجه شده بود.

۵.۲. جمع بندی

از مجموع استدلال‌ها و شواهد تاریخی ارائه شده مشخص گردید، نظریه‌ی اخیر با مبانی فقه و اصول و ارکان آن سازگارتر است، به همین دلیل ما با انتخاب این نظریه در فصل چهارم وارد بررسی ارکان توسعه‌ی نوگرا از منظر فقه شدیم. در این بررسی گرچه سرمایه‌داری و عناصر آن که از محصولات توسعه‌ی نوگرا بود اکثراً مورد پذیرش فقه واقع نشد. ولی در مجموع فرضیه‌ی روابط متقابل فقه و توسعه‌ی نوگرا حداقل در توسعه‌ی دامنه‌ی فقه، به اثبات رسید. البته این در صورتی است که علوم تجربی آزمایشگاهی را خارج از چارچوبه‌ی توسعه‌ی نوگرا

بدانیم، ولی در صورتی که این علوم نیز در ذیل آن تعریف شوند، تأثیر متقابل توسعه‌ی نوگرا در تغییر بعضی احکام فقهی نیز، به اثبات خواهد رسید.

۵.۳. نتیجه گیری

بنا بر این، از مجموعه‌ی این تحقیق پاسخ سؤال‌های ذیل به دست آمد:

توسعه‌ی نوگرا چیست، عناصر و لوازم آن کدام است؟ در فصل دوم تحقیق، مفصلاً به پاسخ این سؤال پرداخته شد.

رابطه‌ی فقه با توسعه‌ی نوگرا چه نوع رابطه‌ای است، رابطه‌ای انفعالی یا فعال؟ در فصل دوم نظرگاه‌های مختلف در این رابطه مطرح و رابطه‌ی فعال مورد پذیرش این تحقیق واقع شد، براین اساس، فقه می‌تواند براساس ارزش‌های پذیرفته شده‌اش بخش‌های سازگار با مبانی خود، از توسعه‌ی نوگرا را پذیرفته و بخش‌های ناسازگار آن را رد نماید.

سرمایه‌داری از نگاه فقه چه حکمی دارد، آیا کاملاً مردود است یا بعضی جوانب آن مقبول فقه واقع می‌شود؟ پاسخ این پرسش نیز براساس تفکیک بین عناصر سرمایه‌داری انجامید، در نتیجه این نظریه اثبات شد که، سرمایه‌داری از نظر فقه نه کاملاً مردود است و نه کاملاً مقبول، فروع عملی که از سرمایه‌داری نشأت می‌گیرند بسته به ارزش‌های پذیرفته شده‌ی فقه قابل پذیرش و یا رد می‌باشند.

آیا همان‌گونه که فقه در توسعه تأثیرگذار است و بعضی گزاره‌های آن را رد می‌کند، توسعه نیز می‌تواند در مواضع فقه تأثیرگذار باشد؟ پاسخ به این پرسش اولاً همان‌گونه که در بحث فقهی از سرمایه‌داری مشخص شد بخش‌هایی از سرمایه‌داری، مانند سودجویی، با تفاوت‌هایی مورد قبول فقه بود. و مصرف‌گرایی نیز در بعضی شقوقش از فقه نمره‌ی منفی نگرفت، هم‌چنین «توسعه‌ی نوگرا» نیز در بعضی موضوعات جدیدی مانند بانک‌داری، بیمه، اوراق

بهادار را، برای فقه به وجود آورد. این در صورتی است که علوم آزمایشگاهی را از محصولات توسعه نوگرا ندانیم، در غیر این صورت، توسعه ی نوگرا در بعضی موارد، باعث تغییر موضوعات و به تبع آن تغییر احکام قبلی فقه می شد.

آیا از نظر فقه، توسعه همانگونه که مکتب نوگرایی مدعی است، مساوی با غربی شدن بوده و با گذشتن از اصول و ارزش ها، ممکن می شود یا به موازات حفظ ارزش ها، امکان توسعه و پیشرفت وجود دارد؟ پاسخ این پرسش با دقت در مجموع مباحث ارائه شده به دست می آید و آن این که، از نظر فقه، نه تنها توسعه نیازی به عبور از ارزش های دینی و اخلاقی ندارد بلکه در سایه ی این ارزش ها است که توسعه ی حقیقی اتفاق می افتد.

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. آیرملو، تاج الملوک، (۱۳۸۰) خاطرات ملکه‌ی پهلوی، چاپ دوم، تهران: انتشارات به‌آفرین.
۲. آجدانی، لطف‌الله، (۱۳۸۶)، روشن فکران ایران در عصر مشروطیت، تهران: نشر اختران.
۳. آریان‌پور، منوچهر، (۱۳۷۹)، فرهنگ پیش‌رو آریان‌پور، چاپ سوم، تهران: جهان رایانه
۴. آشنا، حسام‌الدین، (۱۳۷۶) سیاست فرهنگی ایران در دوره رضاخان، در آمدی بر ریشه‌های انقلاب اسلامی، (مجموعه مقالات)
۵. آدمیت، فریدون، (۱۳۴۹) اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. آخوندزاده، میرزافتحعلی، (۱۹۳۶) الفبای جدید مکتوبات، به‌کوشش حمید محمدزاده، بادکوبه.
۷. آکوچکیان، احمد، (۱۳۷۶) احیای فکر دینی، کیهان اندیشه، شماره ۷۳ « (۳۰ تا ۵۳)
۸. آربلاستر، آنتونی (۱۳۷۷) ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، (ترجمه عباس مخبر)، تهران: نشر مرکز
۹. آصفی، محمدمهدی، (۱۳۸۱) رابطه‌ی فقه و علوم، (اندیشه حوزه، سال هشتم، شماره ۳۴).
۱۰. آشوری لنگرودی، حسن، (۱۳۸۷)، امام خمینی قدس سرّه و مصالح نظام، (پایگاه حوزه)

۲۱. (دسترسی در ۹۲/۵/۵: ۲/۳۰)
۱۳. اقبال لاهوری، محمد، (۱۳۴۶) احیای فکر دینی در اسلام، (ترجمه احمد آرام) تهران: نشر و پژوهش های اسلامی
۱۴. اسدی، خسرو، (۱۳۷۳) مجموعه مقاله های سمینار جامعه شناسی، ج اول، تهران، سمت.
۱۵. افروغ، عماد، (۱۳۷۹)، چشم اندازی نظری، به تحلیل طبقاتی توسعه، تهران: فرهنگ و دانش
۱۶. ابنشتاین، ویلیام و فاگلیمان، ادوین، (۱۳۶۶)، مکاتب سیاسی معاصر، (ترجمه ی حسینی علی نوذری) تهران: نشر گستره.
۱۷. بازرگان مهدی، (۱۳۷۷) مجموعه آثار، ج ۱، ویرایش دوم، تهران: بنیاد فرهنگی مهندس بازرگان.
۱۸. بردلی، هریت (۱۳۸۶) فهم جامعه ی مدرن، ج ۳ (ترجمه حسن مرتضوی) تهران: نشر آگاه
۱۹. بردلی، هریت (۱۳۸۶) فهم جامعه ی مدرن، ج ۴ (ترجمه محمود متحد) تهران: نشر آگاه
۲۰. بهنود، مسعود. (۱۳۸۱) از سید ضیاء تا بختیار. تهران: انتشارات جاویدان.
۲۱. بومر، فرانکلین لووان، (۱۳۸۰) جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه ی غربی (ترجمه ی حسین بشیریه)، تهران: بازشناسی اسلام و ایران (باز)
۲۲. پاپکین، ریچارد و استرول، آورو، کلیات فلسفه، ترجمه ی جلال الدین مجتبوی، ۱۳۷۷/ نشر حکمت.
۲۳. پدرام، مسعود، (۱۳۸۲) روشن فکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، تهران: گام نو.
۲۴. تافلر، آلوین، (۱۳۷۰) موج سوّم، (ترجمه شهیندخت خوارزمی) تهران:

فرهنگ نو.

۲۵. توسلی، غلامعباس، (۱۳۷۳) مجموعه مقاله های سمینار جامعه شناسی، ج دوم، تهران، سمت.

۲۶. تفضلی؛ فریدون (۱۳۵۶) تاریخ عقاید اقتصادی، تهران: دانشگاه ملی

۲۷. جنتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۰) منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: کیهان.

۲۸. حائری، عبدالهادی، (۱۳۷۲) نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه ی تمدن بورژوازی غرب، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۲۹. خمینی، روح الله، (۱۳۸۶) صحیفه ی امام، نسخه ی ۳، تهران: مؤسسه ی نشر و تنظیم آثار حضرت امام علیه السلام

۳۰. خمینی، روح الله، (۱۳۷۸) تاریخ معاصر ایران از دیدگاه امام خمینی (س)، تدوین محمد هاشمی تروجنی، حمید بصیرت منش، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۳۱. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۴)، جریان های فکری معاصر ایران، تهران: نشر الکترونیکی حکمت نوین اسلامی.

۳۲. خبرگزاری تقریب، (۱۳۸۹) کنفرانس بین المللی «فقه تمدن و توسعه، <http://html.yt.f96a22y.vdcdf.com.taghribnews> (دست رسی در ۵/۵/۹۲: ۲/۳۵)

۳۳. دولت آبادی، یحیی، (۱۳۶۲) حیات یحیی، چاپ چهارم، تهران: چاپخانه ی ۲۰۰۰.

۳۴. دژاکام، علی، (۱۳۷۵) تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مطهری، ج ۲، تهران: اندیشه

۳۵. ذاکر حسین، عبدالرحیم، (۱۳۶۹) مطبوعات سیاسی ایران در عصر

مشروطیت، چاپ چهارم تهران: مؤسسه‌ی انتشارات دانشگاه تهران.
۳۶. رجب زاده، احمد (۱۳۷۸) جامعه‌شناسی توسعه، بررسی تطبیقی - تاریخی ایران و ژاپن، تهران: نشر سلمان.

۳۷. روشه، گی، (۱۳۷۵) مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی، سازمان اجتماعی (ترجمه‌ی هما زنجانی‌زاده) تهران: سمت.

۳۸. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹) درس‌هایی از فلسفه‌ی علم الاجتماع، تهران: نشرنی

۳۹. سروش، عبدالکریم و مجتهد شبستری، محمد. ملکیان، مصطفی. کدیور، محسن، (۱۳۸۴)، سنت و سکولاریزم، چاپ سوم، تهران: صراط

۴۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸) فقه در ترازو (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

[http://www.ensani.ir/storage/Files/20101009100700%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%AF%D8%B1%20%D8%AA%D%B1%D8%A7%D8%B2%D9%88.pdf\(28/4/92](http://www.ensani.ir/storage/Files/20101009100700%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%AF%D8%B1%20%D8%AA%D%B1%D8%A7%D8%B2%D9%88.pdf(28/4/92) دست‌رسی در:

۴۱. شریعتی، علی، (۱۳۶۲) مجموعه آثار ۱۴، تهران: شرکت سهامی انتشار

۴۲. شریعتی، علی، (۱۳۷۸)، انسان بی‌خود، چاپ سوم، تهران: انتشارات قلم

۴۳. شریعتی، علی، (۱۳۸۰)، چه باید کرد، چاپ پنجم، تهران: انتشارات قلم

۴۴. شاهرودی، سید محمود هاشمی، و دیگران (۱۴۲۶) فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۳ جلد، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

۴۵. شوم‌پیتز، جوزف، (۱۳۷۵) تاریخ تحلیل اقتصادی، (ترجمه‌ی فریدون فاطمی) تهران: نشر مرکز.

۴۶. صدر، محمدباقر، (بی‌تا) اقتصاد ما، ج ۱ (ترجمه محمد کاظم موسوی)

انتشارات جامعه‌ی مدرسین، با همکاری جهاد سازندگی مشهد.

۴۷. صالح‌پور، جهانگیر، (۱۳۷۸) امام خمینی فقیه دوران گذار، (پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

<http://www.ensani.ir/storage/Files%.20110225115515/d8%a7%d9%85%d8%a7%d9%85%20%d8%ae%d9%85%db8%c%d9%86%db8%c.pdf>: دسترسی
(22:28/4/92)

۴۸. علمداری، کاظم (۱۳۸۵) چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت، تهران: نشر توسعه.

۴۹. عاملی، بهاء‌الدین، محمدبن حسین، (۱۴۲۹)، جامع عباسی و تکمیل آن قم: دفتر انتشارات اسلامی

۵۰. عضدانلو، حمید، ماکس وبر و عقلانیت مدرن، اطلاعات سیاسی اقتصادی
۱۳۸۸ شماره ۲۶۰

۵۱. فشاهی، محمدرضا، (۱۳۵۴) از گات‌ها تا مشروطیت، گزارش کوتاه از تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فتودالی، چاپ دوم، تهران: انتشارات گوتنبرگ.

۵۲. لقمان، مسعود، (۱۳۸۶) «تار نمای احمد کسروی»، فصلنامه‌ی تلاش، یکشنبه ۸ مهر.

۵۳. لاین، دیوید، (۱۳۸۱) پسا مدرنیته، (ترجمه محمدرضا تاجیک) تهران: نشر بقیه

۵۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، ج ۲۱، تهران: صدرا

۵۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱) رهبری نسل جوان، تهران: انتشارات کانون خدمات فرهنگی آست.

۵۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸) اسلام و مقتضیات زمان، چاپ پنجم، تهران:

صدرا

۵۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰) اسلام و مقتضیات زمان، چاپ اول، تهران: صدرا.

۵۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، ربا، بانک، بیمه، تهران: انتشارات صدرا.

۵۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: انتشارات صدرا.

۶۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸) استاد مطهری و روشن فکران، چاپ هفتم، تهران: صدرا.

۶۱. منتظری، حسین علی، (۱۴۰۹) مبانی فقهی حکومت اسلامی ج ۴ (ترجمه‌ی محمود صلواتی و ابوال شکوری) قم: مؤسسه کیهان.

۶۲. معین، محمد، (۱۳۸۵)، فرهنگ فارسی، چاپ بیست و سوم، تهران: امیر کبیر

۶۳. ملکات، سرینواس آرو استیوز، لزل (۱۳۸۸) ارتباطات توسعه در جهان سوم، (ترجمه‌ی شعبانعلی بهرام‌پور)، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی، اجتماعی.

۶۴. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۸) بررسی نقش اخلاق در فقه و حقوق با روی‌کرد بر نظرات حضرت امام خمینی علیه السلام، فصل‌نامه‌ی: نامه الهیات، سال سوم، شماره هشتم.

۶۵. مبینی، حسن (بی‌تا) فلسفه‌ی فقه یا کندوکاوی در اصول و مبانی علم فقه، (درگاه اطلاع‌رسانی دانشگاه پیام‌نور) <http://portal/ir.ac.pnu.www/> c51ce3a8ee5a.ba۰۲.4c۵۵.4۱4adfc۷,۷۱6d=ID.aspx.ShowFile/File (دست‌رسی در: ۱۷/۴/۹۲)

۶۶. معزی، حسین (۱۳۷۸) «نقدی بر اهداف نظام سرمایه داری از دیدگاه

- اسلام»، فصلنامه کتاب نقد، سال سوم، فصل تابستان.
۶۷. ناطق، هما و آدمیت، فریدون؛ (۱۳۵۶) افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده‌ی دوران قاجار، تهران: انتشارات آگاه.
۶۸. ناظم‌الدوله، میرزا ملکم خان، (۱۳۲۷)، مجموعه‌ی آثار، به کوشش محمد محیط طباطبایی، تهران: انتشارات دانش.
۶۹. وبر، ماکس، (۱۳۷۴)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، چاپ دوم، (ترجمه‌ی عبدالمعبود انصاری) تهران: سمت

منابع عربی

۷۰. آملی، میرزا هاشم، (۱۳۹۵) القوائد الفقهیة والاجتهاد والتقلید ج ۴، قم: مطبعة العلمیة.
۷۱. احسائی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی، (۱۴۱۰)، الأقطاب الفقهیة علی مذهب الإمامیة، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۷۲. ابن زین الدین، حسن، (بی‌تا) معالم الدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷۳. اراکی، محمد علی، (۱۴۱۳) المکاسب المحرمه، قم: مؤسسه در راه حق.
۷۴. انصاری، شیخ مرتضی بن محمد امین، (۱۴۲۱) صیغ العقود و الإیقات، قم: مجمع اندیشه اسلامی.
۷۵. حلی، مقداد بن عبد الله السیوری، (۱۴۰۳) نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۷۶. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۱)، تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷۷. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (بی‌تا) تحریر الأحکام

الشرعية على مذهب الإمامية ٢ جلد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
٧٨. حلى، يحيى بن سعيد، (١٤٠٥) الجامع للشرائع، قم: مؤسسة سيد الشهداء العلمية.

٧٩. حلى، محقق، نجم الدين، جعفر بن حسن، (١٤٠٨) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج ٤، قم: مؤسسه إسماعيليان.

٨٠. حلى، يحيى بن سعيد، (١٤٠٥) الجامع للشرائع، دريك جلد، قم: مؤسسة سيد الشهداء العلمية،

٨١. حلى، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، (١٤١٠) إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان ج ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم

٨٢. حلى، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، (١٤١١) تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.

٨٣. حلى، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، (بى تا) تذكرة الفقهاء ج ١٠، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

٨٤. حلى، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، (١٤١٣) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج ٥، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

٨٥. حسيني شيرازى، سيد محمد، (١٤٢٦ق) الفقه، السلم والسلام، بيروت: نشر دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع.

٨٦. حسيني شيرازى، سيد محمد حسيني، (بى تا) فقه العولمة، (بى نا)

٨٧. حسيني شيرازى، سيد محمد، (١٤٢٦) الفقه، السلم والسلام، بيروت: دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع.

٨٨. حسینی شیرازی، سید محمد، (١٤١٩) الفقه، القانون، دريك جلد، بيروت: مركز الرسول الأعظم ﷺ للتحقيق و النشر
٨٩. خمینی، روح الله، (١٤١٥) المكاسب المحرمة ج ١ تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی قدس سره
٩٠. شهيد اول، عاملی، محمد بن مکی، (بی تا) القواعد و الفوائد، ٢ جلد، قم: کتابفروشی مفید.
٩١. شهيد ثانی، عاملی، زین الدین بن علی، (١٤١٣) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ١٥ جلد، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية
٩٢. صدر، سید محمدباقر؛ (١٤١٧) اقتصادنا، قم - خراسان: مكتب الاعلام الاسلامی
٩٣. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (١٣٩٠)، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تهران: دارالکتب الإسلامية
٩٤. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (١٣٨٧ق)، المبسوط في فقه الإمامية، چاپ سوم، مصحح: سید محمد تقی کشفی، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية
٩٥. فاضل، آبی، حسن بن ابی طالب یوسفی، (١٤١٧) کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهی مدرسین حوزهی علمیهی قم.
٩٦. مصطفوی، حسن، (١٣٦٠)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ج ١٣، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
٩٧. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، (١٤١٣) المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
٩٨. محقق ثانی، عاملی، کرکی، علی بن حسین، (١٤١٤ق) جامع المقاصد في

شرح القواعد، ۱۳ جلد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

۹۹. نجفی، محمد حسن، (بی تا) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد چاپ هفتم، مصحح: عباس قوچانی. علی آخوندی، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.

۱۰۰. نراقی، ملا احمد، (۱۴۱۷) عواید الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال والحرام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

