روشنفکری دینی و تجدد

ادامه از صفحه ۹

می‌کنند. بلکه بر ابهام‌های مفاهیم ... نیز اضافه می‌کنند. مسائل خودمان را نمی‌فهمیم؛ مشکلات اندیشه جدید غربی را نیز در نمی‌یابیم. خاستگاه نظری بن‌بست کنونی ما و بحرانی که از دهه‌ای پیش آغاز شده و در حال ژرف‌ترشدن است، ابهام کنونی در دستگاه مفاهیم است که روشنفکری دینی در دامن‌زدن به آن نقشی عمده داشته است. اگر عرفان مولوی را با بحث الهیات مسیحی خلط نمی‌کردیم مشکل سکولاریزاسیون را می‌شد آسان‌تر حل کرد. خلط اسلام با مسیحیت که روشنفکری دینی و اصلاح‌طلبان دینی با عرفان‌بافی‌های خود مرتکب آن شده‌اند، موجب شده است که چنان‌که اشاره کردم، برخی روشنفکران مقام عقل را انکار کنند. اسلام، به خلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. در یکی از نامه‌های پولس قدیس آمده است که «به دنیا تشبه پیدا نکنید». معادل لاتینی اصطلاح «دنیا» واژه saeculus است و بحث سکولاریزاسیون با توجه به همین امر صورت گرفته است. زیرا دینی که ناظر بر رهبانیت و اعتزال بود، در تحول خود، می‌بایست استقلال دنیا و مبنای عرف را به رسمیت بشناسد. از خلاف‌آمد عادت بود که در تمدن اسلامی جریانی از عرفان چنان تنومند شد که در سده‌های متاخر اسلام جز با توجه به آن قابل تفسیر نبود.

○ **آقای طباطبایی! منظور شما از این اسلام چیست؟ من فکر می‌کنم شما حتما باید روشن، واضح و مستدلاز به این سئوال پاسخ بدهید که از اسلام چه چیزی مراد می‌کنید. در عرفان اسلامی که شاید از درخشان‌ترین جلوه‌های اسلام باشد، داستان، داستان من لامکان‌ام لامعاد‌ام نیست بلکه قضیه زندان بودن جهان و زندانی‌بودن ما است. شما با استناد به چه فاکت‌هایی مدعید اسلام آن چیزی است که منظور نظر شماست، بهتر پرسم، منظور شما از اسلامی که به نظرتان در بسیاری موارد در تقابل با مسیحیت قرار دارد چیست؟ از طرف دیگر حتی اگر تصور شما از اسلام را مترادف با دوران اوج تمدن اسلامی هم بدانیم فکر نمی‌کنم توانیم به چنان سنت متداومی بیندیشیم که حداقل ما ندند کلیسای کاتولیک، مدت زمان مدیدی در جهان و زمان مسلمانان سیطره داشته باشد. بنابراین باز هم تاکید می‌کنم که شما برای پرهیز از افتادن در دامی که از آن حذر می‌دهید هم که شده باید به خوبی این مفهوم را تبیین کنید.**

● این جا باید تمایزی میان اسلام، به عنوان دین، و سنت اندیشه دینی وارد کنیم. البته، این‌که می‌گویید مفهوم سنت در گفته‌های من هنوز روشن نیست، درست است. کوشش کرده‌ام به تدریج در نوشته‌هایی که در دست انتشار یا تهیه است، منظورم را کمابیش به روشنی بیان کنم. مسئله بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان به آسانی و در این فرصت مطرح کرد. به اجمال باید بگویم که تاریخ اندیشه در تمدن اسلامی دو دوره بسیار مهم و متمایز داشته است. سده‌های سوم تا ششم که گاهی آن را دوره نوزایش و اومانیسم خوانده و در مورد ایران به عصر رزین تعبیر کرده‌اند. این سده‌ها را که خردگرایی از ویژگی‌های بارز آن بود، می‌توان قیاس از نخستین نوزایش اروپایی گرفت که در فاصله سده‌های دوازدهم تا چهاردهم راه را بر نوزایش بزرگ سده پانزدهم و شانزدهم هموار کرد. جریان‌های عرفان و اهدانه، بویژه تفسیرهای متاخر آن در ادبیات سده‌های اخیر ... دلایلی که این جا نمی‌توان توضیح داد، راه را بر تجدید نظر در مبانی تفسیر دینی بست و می‌توان گفت که با یورش مغولان «سده‌های میانه اسلامی» جانشین «نوزایش» آن شد. در اندیشه و ادب عصر زرین تاکیدی بر زندان‌بودن جهان نیامده است؛ حتی شمس تبریزی در مناقشه‌ای بر حدیثی که جهان را زندان ممن دانسته است، می‌گوید که در نظر او جهان کانون خوبی‌ها و خوشی‌هاست. الان که از اسلام صحبت می‌کنم منظورم اندیشه‌ای است که بر مبنای کتاب و سنت به معنای دقیق کلمه به دست می‌آید. میراث اسلام به عنوان دین، مجموعه آن اندیشه‌ای است که بر مبنای آن سنت بنا شده باشد. این بنا اعم از فلسفه، کلام، فقه، شعر و غیره است. من به این مجموعه می‌گویم سنت.

○ **یعنی مفهوم مورد نظر شما این همه پراکندگی را در برمی‌گیرد؟**

● به هر حال، باید این پراکندگی‌های واقعیت‌های تاریخی را با توجه به مفاهیم فهمید. از نظر تاریخ اندیشه، می‌توان دو دوره‌ای را که من به آن‌ها اشاره کردم، تمیز داد. این مطلب در مورد تشیع ـ بویژه تشیع فلسفی سده‌های سوم تا ششم ـ مصداق دارد. با غیبت کبری دوره‌ای آغاز شد که در آن بسیاری از امور مومنان در «منطقه فراغ شرع» قرار می‌گرفت. این وضع را که من اشاره‌ای گذرا به آن می‌کنم، می‌توان دوره استقلال عقل خواند و بی‌دلیل نیست که عمده جریان‌های خردگرای سده‌های نخستین به نوعی به یکی از جریان‌های تشیع فلسفی تعلق خاطر داشتند. با افول این جریان‌های تشیع فلسفی و سیطره قشری‌گری، از یک سو، و عرفان اهدانه، از سوی دیگر، راه تفسیر متفاوتی هموار شد که بعضا در تاریخ پشتوانه خودکامگی نیز بود. این‌که در کتاب آیین و اندیشه در دام خودکامگی از این نظریه دفاع شده است که خودکامگی سیاسی موجب زوال اندیشه شده است، درست نیست. راه خودکامگی سیاسی را نیز دریافتی خردستیز از اندیشه اعتقادی هموار کرد.

○ **پروژه عرفان‌گری، اعم‌ری متاخر از سایر گرایش‌های اسلامی نبوده است، از زمان ابتدا هم ما با گرایش‌های عرفانی مواجه هستیم. این گرایش، چیزی است در کنار سایر گرایش‌ها، حتی در تشیع هم همین طور است، نمی‌شود به سادگی تفکیک مورد نظر شما را پذیرفت.**

● تاریخ اندیشه تاریخی بسیط و ساده نیست که در دوره‌ای تنها یک جریان فکری وجود داشته باشد. پیوسته، جریان‌های گوناگون و متنوع در کنار هم وجود داشته است. اما مسئله اصلی به جریان غالب و بحث مبانی بر می‌گردد. این مطلب را با اصطلاح‌هایی که امروزه از نظریه‌های جدید معرفت‌شناسی گرفته‌ایم، بهتر می‌توان فهمید. پارادایم ـ یا به قول میشل فوکو اپیستمه ـ عصر زرین خردگرایی بود؛ معنای این حرف آن نیست که خردستیزی وجود نداشت. سده چهارم و پنجم، اگرچه سده عرفای بزرگ نیز بود، عصر ابن‌سینا و سده یازدهم و دوازدهم عصر مجلسی بود. اگرچه میرداماد و ملاصدرا نیز در این سده‌ها زندگی می‌کردند. اشاره من به مورد مسیحیت از این حیث بود که می‌خواستم بگویم در مسیحیت، دیانت، مبتنی بر شریعت یا حقوق طبیعی است. اسلام مبتنی بر حقوق موضوعه است و از این‌رو فقه اساس دیانت تلقی می‌شود؛ تدوین فقه عیسوی در دوره مسیحی، در مقایسه با اسلام، با تاخیر بسیار صورت گرفت. اسلام از مجرای فقه پیوسته متکفل تنظیم مناسبات دنیای مومنان بوده است و بنابراین نیازی به مفهوم سکولاریزاسیون نیست. بحث بر سر این است که دینی که از آغاز متکفل تنظیم مناسبات دنیای مومنان بوده، در جریان تاریخ توانسته است خود را با دگرگونی‌های حیات اجتماعی سازگار کند. من نمی‌خواهم بگویم اسلام هیچ مشکلی با دنیا ندارد؛ می‌خواهم بگویم مشکل همان نیست که روشنفکری دینی ادعا می‌کند. بویژه اگر نتیجه بحث را در این مصراع اقبال لاهوری خلاصه کنیم که تکرار شده است: «عقل چون بال گشوده است گرفتارتر است».

○ **پس مشکل شما با روشنفکران دینی مندولوژیک است.**

● نه! اختلاف در شناخت ماهیت دو دین و دو سنت اندیشه است که در دوره مسیحی و اسلامی تدوین شده است. با واردکردن بی‌رویه مفاهیم اندیشه جدید و رد غیرمنطقی آن‌ها با تکیه بر عرفان تنها می‌توان به آشوب ذهنی مردم دامن زد. روشنفکری دینی با دامن‌زدن به این ابهام‌ها ـ که بیشتر تسویه حساب با مخالفان سیاسی است ـ مسئولانه عمل نمی‌کند. سبب افول روشنفکری دینی که از چند سال پیش روند آن آغاز شده است، نیز جز این نیست که بخش بزرگی از موضع‌گیری آن سیاسی است.

○ **نکته همین جاست. جنبه‌های سلبی بحث شما کاملا پذیرفتنی است. اما حالا شما خودتان را بگذارید جای روشنفکر دینی، شما در وضعیتی قرار دارید که به اصطلاح می‌خواهید با چنان مدرن مواجه بشوید، ... من می‌خواهم بدانم که از دل این گزاره‌های توصیفی شما درباره اسلام، چه دستورات تجویزی‌ای بیرون می‌آید. چون اگر شما این گزاره‌های تجویزی را ارائه نکنید، تنها یک تذکر صددیک در حوزه معرفت‌شناسی داده‌اید.**

● از آن‌جا که نمی‌دانم روشنفکری دینی چیست، نمی‌توانم خودم را به جای روشنفکر دینی بگذارم. اما معنای این سخن آن نیست که روشنفکری ایران به دلمشغولی‌های روشنفکری دینی بی‌اعتنا بماند. من پیش از این به مورد اصلاحی که در جنبش مشروطه‌خواهی در اسلام صورت گرفت، اشاره کردم و نیازی نیست که بار دیگر به تفصیل به آن مطالب برگردم. به نظر من، تنها اصلاح ممکن، در آغاز دوران جدید ایران، در دوره مشروطه عملی شد. بیشتر روشنفکران دوره مشروطه، مانند علمایی که به جنبش مشروطه‌خواهی پیوستند، توجهی ویژه به این سرشت اصلاح دینی ممکن داشتند و این مسهم را با موضع‌گیری‌های سیاسی سودا نمی‌کردند. تکرار می‌کنم که در این دوره نخستین نظام قانونی دوران جدید ایران ایجاد شد. با تدوین این قانون‌ها که با روح شرع و الزامات زمان سازگار بود، فقه به حقوق جدید تبدیل و حقوق جدید ایران تدوین شد. این تدوین قانون‌های جدید و ایجاد نظام حقوقی یگانه امکانی بود که می‌توانست راه تحول اسلام و سازگاری آن با تحولات زمان را هموار کند. سبب این‌که در جنبش مشروطه‌خواهی و پس از آن بحث سکولاریزاسیون مطرح نشد، جز این نیست که روشنفکری آن دوره تسلق درستی از ماهیت اسلام داشت و بیشتر از این مانند روشنفکری دینی کنونی سیاسی نبود، بلکه می‌خواست مشکلی را حل کند که در حوزه مصالح عالی ملی قرار می‌گرفت. می‌دانیم که خواست اصلی مشروطه‌خواهان عدالت‌خانه بود، یعنی نهاد اجرای عدالت و حکومت قانون، و این امر با تدوین قانون‌های جدید عملی می‌شد. اگر اصرار داشته باشیم که اصطلاح سکولاریزاسیون را به کار بگیریم، من خواهم گفت که این مسئله تنها از مجرای تبدیل آن به حقوق امکان‌پذیر است و لا غیر! با واردکردن مفاهیمی که از الهیات مسیحی گرفته شده باشد، تنها می‌توان بحث را به بیراهه کشید و این بحث‌های بی‌حاصل بی‌آمدی جز تعطیل عقل نخواهد داشت.

○ **من می‌خواهم اشکالی تاریخی به بحث شما وارد کنم. فکر می‌کنم شما نزاع‌های تاریخی صورت گرفته حول و حوش افرادی چون شیخ فضل‌الله نوری را نادیده می‌گیرید و اومی‌گفت ما نیازی به قانون نداریم و قانون ما قرآن است. در برابر گروهی مانند آخوندزاده هم بود که سخنانی که در برابر شریعت در حقوق و سیاست بود در دوره‌پس از فاجعه با حمایت علما قوانینی چون قانون مدنی تدوین شد اما این‌گونه نبود که تضادی میان سنت و تجدد وجود نداشته باشد و درست به همین دلیل است که افرادی مانند میرزا ملکم‌خان می‌کوشند نقش روشنفکری دینی اعروزی را بازی کنند و از جمع اسلام و مدرنیسم سخن بگویند. بنابراین این‌گونه نبوده که در عصر مشروطه مشکل حل شده باشد.**

● بدیهی است که من منکر وجود شیخ فضل‌الله نوری نیستم. اما آن‌چه می‌خواهم بگویم، این است که حتی اگر موضع شیخ ناشی از رقابت‌های میان علما و مناقشات خصوصی نبود، به هر حال اکثریت علمای زمان نظر مساعدی به این دیدگاه پیدا نکردند. اگرچه شیخ از موضعی فقهی و دینی دفاع می‌کرد. اما تردیدی نیست که موضع‌گیری او صبغه سیاسی داشت ... از دیدگاه تحول اندیشه دینی شیعی، ... تجلیل سیاست‌بازان متوسطالاحوالی مانند جلال آل احمد از آن مرحوم بیشتر از آن‌که بر اهمیت شیخ اضافه کند، به نظر من، مبین این نکته است که اقدام شیخ نیز از موضعی ناشی می‌شد که به طور اساسی سیاسی بود. البته، اگرچه در عمل بحرانی که با دوره مشروطیت شیخ آغاز شده بود، راه حلی پیدا کرد، موضع نظری او نیازمند بحثی اساسی‌تر بود و از آن‌جا که جنبش مشروطه‌خواهی نتوانست فلسفه سیاسی جدید خود را تدوین کند، موضع شریعت‌مدارانه شیخ مشروطه‌خواهی ایران را به چالش جدی کشید.

این نکته، از دیدگاه تاریخ تحول حقوق در ایران، جالب توجه است که در زمان تدوین قانون‌های جدید در ایران، علما و حقوقدانان به طور کامل نظرات قشرین را نپذیرفتند. بسیاری از قانون‌های جدید، مانند قانون مدنی، جزء در دهه‌های بعد از آن، قانون حمایت از خانواده، قانون‌هایی مهم، مطابق با الزامات تجدد و سازگار با روح فقه شیعی بودند و بر پایه همین قانون‌ها نظام حقوقی جدید ایران شالوده‌ای استوار یافت. پس از انقلاب اسلامی، به‌رغم ایرادهایی که پیش از آن به برخی از این قانون‌ها گرفته می‌شد، تغییر عمده‌ای در این قانون‌ها داده نشد. بویژه قانون حمایت از خانواده، قانونی بسیار مهم بود و اگرچه در زمان تصویب آن ایرادهای بسیاری بر آن گرفته شد و به نظر می‌رسید که از نخستین قانون‌هایی خواهد بود که با پیروزی انقلاب، فسخ یا نسخ خواهد شد، ولی به قوت خود باقی ماند. اما تغییر قانون جزای ایران اقدامی نامناسب و ناپهنگام بود؛ با الزامات دنیای جدید ناسازگار بود، قابل اجرا نبود و به علت غیر قابل اجرابودن این قانون مشمول اعضای ناتو و متحدان آمریکا نمی‌گردد.

مهلت امضای این قرارداد سه‌شنبه هفته گذشته به سر رسید و اعطای کمک‌های نظامی به ۳۵ کشوری که تاکنون از امضای این قرارداد خودداری کرده‌اند مسدود گردید. در این میان دولت‌های اروپای شرقی که تقاضای عضویت در ناتو را دارند مثل: بلغارستان، اسلند، لتلند، لیتوانی، اسلواکی و اسلوانی وجود دارند. در آفریقا دولت آفریقای جنوبی در منطقه پاسیفیک فیجی و ساموآ و در آمریکای لاتین مجموعاً ۱۴ دولت که در میان آنان تام برزیل و کلمبیا به چشم می‌خورد کمک‌های نظامی‌اشان مسدود شده است.

روز سه‌شنبه گذشته جرج‌بوش برای ۲۲ کشوری که هنوز این قرارداد را امضا نکرده‌اند به دلیل «اهمیت برای منافع ملی» استثنا قائل شد. در میان این کشورها اسرائیل، مصر، کره جنوبی، استرالیا، افغانستان، کنگو، پاناما، رمانی و بوسنی وجود دارند.

آمریکا «تریبونال» بین‌المللی را به رسمیت نمی‌شناسد

دادگاه «تریبونال» بین‌المللی که مقر آن در لاهه است وظیفه تعقیب جنایت‌های جنگی، قوم و نسل‌کشی را به عهده دارد. از نظر دولت ایالات متحده می‌تواند این دادگاه بعنوان ابزاری برای تصویه حساب‌های سیاسی با این کشور تبدیل شود و به همین خاطر هم آمریکا این دادگاه را به رسمیت نمی‌شناسد.

از زمان تشکیل «تریبونال» بین‌المللی دولت آمریکا تلاش‌های وسیع دیپلماتیکی را به جریان انداخته‌اند تا با امضای قرارداد دوجانبه، دولتها «مصونیت قضایی» شهروندان آمریکایی را تامین نموده و از تحویل آنان به دادگاه لاهه خودداری نمایند.

تاکنون ۵۰ کشور این قرارداد را امضا نموده‌اند. هفت کشور مخفیانه اقدام به امضای این قرارداد کرده‌اند و نامشان هنوز فاش نشده است.

طبق قانونی که در ماه اوت سال ۲۰۰۲ به تصویب کنگره و امضای جرج بوش رسید، به آمریکا اجازه می‌دهد که از امضای قرارداد دوجانبه سر باز زنند. وام و کمک‌های نظامی تعلق نمی‌گیرد.

بر آسیب‌های اجتماعی ایران افزود. حقوقدانان و علمای دوره مشروطیت دریافتی ژرف از منطق و الزامات زمان پیدا کرده بودند و تسلیم وسوسه قشرین نشدند. هنوز بیم پی‌آمدهای تدوین قانونی که قابل اجرا نیست. التفاتی پیدا نکرده‌ایم و از بسیاری از آسیب‌هایی که از این امر، در دهه‌های آینده، بر جامعه ایران وارد خواهد شد، اطلاع درستی نداریم. به نظر من، اگر، در دوره مشروطیت، دیدگاه در قانونگذاری قبول عام یافته بود، مشروطه‌خواهی در نطفه خفه می‌شد و شالوده برخی از مهم‌ترین نهادهای دوران جدید ایران ـ که به هر حال، تحولی اساسی در این کشور ایجاد کردند ـ هرگز استوار نمی‌شد.

این جا به مناسبت می‌خواهم مطلبی را که از استادم دکتر حسن افشار ـ که یکی از برجسته‌ترین استادان دانشکده حقوق و علوم سیاسی بود و زمانی نیز ریاست آن دانشکده را داشت ـ نقل کنم. او پس از انقلاب در پاریس زندگی می‌کرد و تصور می‌کنم در حدود سال ۶۰ بود که به تهران بازگشت. در آن زمان من معاون پژوهشی همان دانشکده بودم و در فرصتی در خانه یکی از استادان باسابقه همان دانشکده بحثی درباره نظام حقوقی ایران درگرفت و مطلبی را که نقل می‌کنم از شادروان دکتر افشار شنیدم. او می‌گفت که من از منصورالسلطنه که از اولین مفسران حقوق مدنی ایران است یک بار پرسیدم: آقا صورت مذاکرات همه قوانینی که پس از مشروطه نوشته شده، موجود است، اما قانون مدنی صورت مذاکرات ندارد. منصورالسلطنه در پاسخ گفته بود: وقتی قانون مدنی نوشته می‌شد، صورت مذاکرات آن نیز تهیه شده بود، اما از آن‌جا که قانون مدنی، بطور عمده، بر پایه کتاب‌های فقهی تهیه شده بود، و ضرورتی نداشت که قانون جدید مطابق اسلوب فقهی تفسیر شود، صورت مذاکرات از میان برده شد تا از آن پس قانون مطابق حقوق جدید تفسیر شود.

منظور این است که با تدوین قانون‌های جدید فقه به قانون تبدیل شده بود و در واقع فقه در دوران جدید جزو همان حقوقی است که بر پایه قانون‌های جدید تدوین می‌شود. به نظر من، روشنفکری دینی ایران، اگر این اصطلاح وجهی داشته باشد، دهه‌هایی پیش از جنبش مشروطه‌خواهی و پس از آن به وجود آمد؛ برخی از علما و نیز روشنفکران آگاه به دانش‌های زمان و روح آن به این گروه تعلق داشتند؛ مستشارالدوله مکلا، پیش از مشروطیت و میرزا فضل‌علی آقا تبریزی، از معممین، در جریان جنبش مشروطه‌خواهی در شمار این افراد بودند. ویژگی عمده آنان این بود که بحث‌های اساسی نظری و مصالح عالی ملی را با منافع سیاسی گروهی سودا نمی‌کردند. در حسالی‌که از چهار دهه پیش تاکنون روشنفکری دینی به طور اساسی سیاسی است، حتی آن‌جا که از ایدئولوژی انتقاد می‌کند، به دنبال ایدئولوژی قدرت است. مهم‌ترین دلیل این امر نیز جز آن نیست که تا زمانی که در قدرت است، نظریه‌پرداز ایدئولوژی قدرت است و زمانی که از قدرت کنار گذاشته شد، نظریه آزادی‌خواهی تدوین می‌کند.

اگر روشنفکری دینی، سیاسی، یعنی سیاست‌زده، نمی‌بود، می‌بایست توجهی به تاریخ ایران نشان می‌داد؛ یکی از عمده‌ترین ویژگی‌های ایدئولوژی قدرت بی‌توجهی آن به تاریخ واقعی است، و اهل ایدئولوژی قدرت با بی‌اعتنایی به تاریخ و درس‌ها و تجربه‌های آن چهل خود را دلیلی بر نوبودن سخنان خود قلمداد می‌کنند. تاریخ جدید ایران با مشروطیت آغاز می‌شود؛ روشنفکری ایران زمانی خواهد توانست روشنفکری زمانه خود باشد که دریافتی از این تحول بنیادین کشور و ارزیابی درستی از آن داشته باشد؛ تاریخ معاصر ایران نه با شارلاتانیسم سیاسی و خیالبافی‌ها آغاز می‌شود و نه به طریق اولی با روشنفکری دینی دو دهه اخیر پایان خواهد یافت. ارزیابی من این است که هم‌چنان‌که امروزه هیچ عقل سلیمی نظریه‌پرداز غیربزدگی را جدی نمی‌گیرد، در یکی دو دهه آینده نیز مردمیک روشنفکری دینی کنونی به طور عمده به فراموشی سپرده خواهد شد.

○ **روشنفکران دینی خیلی هم از این قضیه بی‌اطلاع نیستند، آنها می‌گویند پوپایی، طراوت و تازگی‌ای که در آن زمان در فقه اسلامی وجود داشت، زمینه را برای چنان تحولاتی فراهم می‌کرد، چیزی که به زعم اینان حالا وجود ندارد. بحث‌های آقای کدیور به گونه‌ای تلاش درون فقهی در این حوزه است و بحث فلسفه فقه آقای سروش هم تلاشی برای فراتر رفتن از سطح تفقه امروز، حجم عظیم انتقادات این روشنفکران، ... چندان با ادعاهای شما همخوانی ندارد.**

● هر علمی موضوعی دارد و درباره هر موضوعی نیز با روش‌هایی خاصی می‌توان بحث کرد. موضوع فقه، استنباط احکام شرعی است و در دنیای امروز درباره آن تنها می‌توان از دیدگاه علم حقوق بحث کرد، با جعل اصطلاح، بویژه جعلی که از دیدگاهی سیاسی ناشی شده باشد، نمی‌توان مباحث جدید مطرح کرد. جعل‌های جدیدی مانند فلسفه فقه یا، در حوزه سیاست، فقه سیاسی اصلاحاتی خالی از معنا هستند. در بحثی که سال‌های پیش در ایران درباره فقه پویا و سنتی درگرفته بود، پاسخ درست همان بود که در آن زمان داده شد: فقه یعنی فقه جواهری.

ارگان مرکزی
سازمان فدائیان خلق ایران (اکثریت)
دو هفته یکبار در روزهای چهارشنبه منتشر می‌شود

زیر نظر شورای سردبیری

سردبیر

فریدون احمدی

شورای سردبیری

داراب شکیب

محمود صالحی