بسم الله الرحمن الرحيم

کتابخانه مجتمع آموزش عالی امام خمینی (ره)
ت. ت: ۱۳۸۹/۳/۱۶
ش. ت: ۶۹۸۴۳

فقه سیاسی شیعه

ساز و کارهای تحول در دوران معاصر

سیّدکاظم سیّدباقری

کتابخانه مجتمع آموزش عالی امام خمینی

شناسنامه پژوهشی اثر

عنوان طرح نامه : **ساز و کارهای تحول در فقه سیاسی شیعه- در دوران معاصر**

موضوع اصلی: ساز و کارهای تحول در فقه سیاسی شیعه- مطالعه موردی : دوره معاصر

پژوهشکده: نظام های اسلامی ، **گروه علمی:** سیاست

مدیرگروه: محسن مهاجرنیا ، **مؤلف :** سیّدکاظم سیّدباقری

ناظرعلمی: حجت الاسلام والمسلمین علی‌اکبر رشاد

ارزیاب اول: منصور میراحمدی ، **ارزیاب دوم:** احمد جهان بزرگی

مدت اجرای تحقیق: ۲ سال

BP
۲۲۱
/س۹س۳

فقه سیاسی شیعه

ساز و کارهای تحول در دوران معاصر

سیّدکاظم سیّدباقری

ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

طراح جلد: سیدایمان نوری نجفی

چاپ اول: ۱۳۸۸ شمارگان: ۲۵۰۰ نسخه

قیمت: ۴۷۰۰ تومان

شابک : ۲ ـ ۷۵ ـ ۲۹۸۲ ـ ۹۶۴-۹۷۸

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات

سرشناسه: سیدباقری ، کاظم

عنوان ونام پدیدآور: فقه سیاسی شیعه: ساز و کارهای تحول در دوران معاصر.

مشخصات نشر: تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: ۳۹۱ ص.

قیمت: ۴۷۰۰۰ ریال شابک: 978-964-2982-75-2

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: کتابنامه: ص[۳۵۵]-۳۷۸ ، همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: شیعه و سیاست. موضوع: علوم سیاسی (فقه). موضوع: اسلام و سیاست .

شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

رده بندی کنگره:۱۳۸۸ ۲س۸۸س/۲۳۱ BP

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۳۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۶۸۳۴۰۱

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

فهرست

پیشگفتار **۹**

سخن نخست **۱۳**

مقدمه **۱۵**

بیان موضوع ۱۵

پیشینه تحقیق ۲۰

مفاهیم پژوهش ۲۳

سازمان‌دهی پژوهش ۲۸

فصل اول: روش و تمهیدات نظری **۳۱**

درآمد ۳۱

۱. هرمنوتیک کلاسیک ۳۳

۲. اجتهاد ۴۴

۲ ـ ۱. ویژگی‌های معرفت‌شناختی اجتهاد ۴۷

الف. اعتبار معرفت بشری در گسترهٔ فراتر از ظاهر نصوص ۴۹

ب. امکان شناخت پویا از آموزه‌های فقهی ۵۳

ج. به رسمیّت شناختن متغیرات ۵۹

۲ ـ ۲. ویژگی‌های روشی اجتهاد ۶۲

الف. نظام‌وارگی ۶۵

ب. عقلی ـ عقلایی ۶۶

ج. بازسازی و بازآفرینی ۷۱
د. در راستای فهم نصوص ۷۶
خلاصه و جمع‌بندی ۸۰
فصل دوم: معیارهای ثابت در فقه سیاسی شیعه ۸۳
درآمد ۸۳
معیارهای ثابت فقه سیاسی شیعه ۹۳
الف. نص‌گرایی ۹۴
ب. بهره‌گیری از عقل ۹۸
ج. عدالت‌محوری ۱۰۴
خلاصه و جمع‌بندی ۱۱۱
فصل سوم: زمینه‌ها و ساحت‌های فکری ـ اجتماعی تحول در فقه سیاسی شیعه دورهٔ معاصر ۱۱۳
درآمد ۱۱۳
اول: زمینه‌های فکری ـ اجتماعی تحول در فقه سیاسی شیعه معاصر ۱۱۵
الف. پرسش‌گری‌های جدید و چالش‌های سیاسی ـ اجتماعی ۱۱۵
ب. رویارویی با اندیشه‌های رقیب ۱۲۰
ج. در جستجوی گزینهٔ بدیل قدرت ۱۲۶
د. حضور در عرصهٔ قدرت ۱۳۱
دوم: ساحت‌های فکری ـ اجتماعی تحول‌یافته در فقه سیاسی دورهٔ معاصر ۱۳۷
الف. گذر از قدرت مطلقه به قدرت مقیّده ۱۴۱
ب. پذیرش حوزهٔ عرفی در کنار حوزهٔ شرع ۱۴۳
ج. گذر از نگاه فردی به نگاه جمعی ۱۴۴
د. طرح و تقاضای هم‌زمان عدالت و آزادی ۱۴۵
خلاصه و جمع‌بندی ۱۴۶
فصل چهارم: سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه ۱۵۱
درآمد ۱۵۱

اول: حجیت عقل ۱۵۴
الف. جایگاه حجیت عقل در فقه سیاسی ۱۵۷
ب. حجیت عقل و تحول در فقه سیاسی ۱۶۴
دوم: پذیرش مقتضیات زمان و مکان ۱۷۰
الف. جایگاه مقتضیات زمان و مکان در فقه سیاسی ۱۷۱
ب. مقتضیات زمان و مکان و تحول در فقه سیاسی ۱۷۳
سوم: مصلحت ۱۷۶
الف. جایگاه مصلحت در فقه سیاسی ۱۷۷
ب. مصلحت و تحول در فقه سیاسی ۱۸۰
چهارم: تحولات موضوعی ۱۸۶
الف. جایگاه تحول موضوعی در فقه سیاسی ۱۸۶
ب. تحولات موضوعی و تحول در فقه سیاسی ۱۸۸
پنجم: قلمرو آزاد فقهی ۱۹۳
الف. جایگاه قلمرو آزاد فقهی در فقه سیاسی ۱۹۳
ب. قلمرو آزاد فقهی و تحول در فقه سیاسی ۱۹۷
ششم: تحول در علم اصول ۲۰۳
الف. جایگاه علم اصول در فقه سیاسی ۲۰۴
ب. علم اصول و تحول در فقه سیاسی ۲۰۶
خلاصه و جمع‌بندی ۲۰۸
فصل پنجم: سنجش و ارزیابی ظرفیت‌های تحول فقه سیاسی شیعه در دورهٔ معاصر ۲۰۹
درآمد ۲۰۹
اول: نقش عقل در تحول فقه سیاسی معاصر ۲۱۰
دوم: نقش زمان و مکان در تحول فقه سیاسی معاصر ۲۲۲
سوم: نقش مصلحت در تحول فقه سیاسی معاصر ۲۳۵
چهارم: نقش تحولات موضوعی در تحول فقه سیاسی معاصر ۲۴۹

پنجم: نقش قلمرو آزاد فقهی در تحول فقه سیاسی معاصر ۲۶۰
ششم: نقش علم اصول در تحول فقه سیاسی معاصر ۲۶۸
خلاصه و جمع‌بندی ۲۷۵
فصل ششم: ساحت‌های بایستهٔ تحول فقه سیاسی شیعه در دورهٔ معاصر ۲۷۷
درآمد ۲۷۷
نظریه‌پردازی در فقه سیاسی معاصر، گام‌های آغازین ۲۷۸
اول: نظریه‌پردازی در فقه سیاسی ۲۹۰
الف. فقه سیاسی، حرکت در جهت تولید ۲۹۵
ب. ضرورت گذر از نگاه فردی ۳۰۶
ج. پیوند درگیرانه با واقعیت‌های اجتماعی ۳۰۸
د. تکیه بر داشته‌های بومی و روش انتقادی ۳۱۰
دوم: تکاپو برای ارائهٔ نظام سیاسی ۳۱۶
دلایل امکان ارائهٔ نظام در فقه سیاسی ۳۲۱
الف. شکل‌گیری نظام در فقه سیاسی ۳۲۲
ب. فقه سیاسی، مجموعه عناصر هماهنگ ۳۲۴
ج. توانایی فقه سیاسی برای پویایی و روزآمدی ۳۲۷
د. تجلّی برنامه‌ریزی در فقه سیاسی ۳۳۰
هـ آموزه‌ها و دستورهای اجتماعی ۳۳۳
خلاصه و جمع‌بندی ۳۳۵
خاتمه: جمع‌بندی و برخی نتایج ۳۳۷
کتابنامه ۳۵۵
فهرست آیات ۳۷۹
فهرست روایات ۳۸۳
نمایه ۳۸۵

پیشگفتار

پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی و استقرار نظامی براساس آموزه‌ها و احکام آن در ایران از یک‌سو و شکست مکاتب بشری و ناکامی نظام‌های گوناگون اجتماعی در تأمین نیازهای مادّی و معنوی انسان از سوی دیگر، بر گسترهٔ انتظار بشر از اسلام افزوده است.

انتظار آن است که اسلام به‌عنوان دین هدایتِ فرد و ادارهٔ جامعه تبیین، نظام‌های اجتماعی آن ترسیم و دیدگاه آن در مواجهه با یافته‌های علوم انسانی و مکاتب بشری، با منطقی مستدل و مستند ارائه گشته، بینش‌ها، ارزش‌ها و منش‌های دینی متدینان، آسیب‌شناسی و ساحت قدسی دین از پیرایه‌های موهوم و موهون، پیراسته گردد.

تحقق این امور، پژوهشی دقیق، جامع و سامان‌مند پیرامون کشف و بازآفرینی آموزه‌های اسلام و نظام‌های اجتماعی آن و همتی والا و تلاشی شایسته و روزآمد را می‌طلبد و این امر بدون تأسیس نهادهای پژوهشی و آموزشی ممحّض و کارآمد میسر نیست.

بدین منظور پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در قالب چهار پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، نظام‌های اسلامی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی و دانشنامه‌نگاری و نوزده گروه علمی تخصصی در سال ۱۳۷۳ تأسیس گردید.

پژوهشکده نظام‌های اسلامی، که مشتمل بر شش گروه اخلاق و تربیت، اقتصاد، فقه و حقوق، سیاست، مدیریت اسلامی و اندیشه جوان است، به‌طور

خاص با مطالعه نظامات اجتماعی، اهداف ذیل را تعقیب می‌کند:

۱. کشف و طراحی نظام‌های سیاسی، حقوقی و اقتصادی اسلام؛

۲. تحقیق و تبیین عالمانهٔ مبانی و مباحث اساسی نظامات اجتماعی اسلام و ارائهٔ الگوهای کاربردی در قلمرو آن؛

۳. آسیب‌شناسی نظری و کاربردی نظام جمهوری اسلامی ایران و مددرسانی به متولیان امور و بسترسازی برای تحقق کامل‌تر نظام‌های اسلامی؛

٤. تحقیق در باب مسائل مستحدثه به انگیزهٔ گرهگشایی در زمینهٔ نیازهای نوپیدای فقهی؛

۵. پاسخگویی به شبهات مطرح در باب فقه و نظام‌های سیاسی، حقوقی و اقتصادی اسلام؛

٦. شناخت و نقد علمی مکاتب و نظامات معارض.

تحقیق حاضر که نتیجه تلاش علمی دکتر سید کاظم سیدباقری در گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی است به موضوع سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه در دوره معاصر می‌پردازد. در این اثر بعد از تبیین مفاهیم و دانش‌واژه‌ها، روش پژوهش، تمهیدات و چارچوب نظری بحث به بررسی اصول و معیارهای ثابت، زمینه‌ها و ساحت‌های فکری ـ اجتماعی تحول در فقه سیاسی شیعه در دوره معاصر می‌پردازد؛ و سپس با اشاره به سازوکارهای تحول در فقه سیاسی آنها را در معرض ارزیابی قرار می‌دهد و در ادامه با تمرکز بر بحث ساحت‌های بایسته فقه سیاسی شیعه در دوره معاصر به ابعاد نوآوری و نظریه‌پردازی اشاره می‌کنند و در پایان با تأکید بر مقوله نظام سیاسی در فقه و ظرفیت‌های آن در این زمینه بحث را در قالب جمع‌بندی و نتیجه‌گیری به پایان می‌رسانند. آنچه به این اثر امتیاز داده است استفاده از منابع اسلامی در طرح مباحث می‌باشد، که به دلیل کم‌پیشینگی تحقیقاتی از این دست در باب تحول در فقه سیاسی شیعه، گام کوچکی در پیشبرد ادبیات آن در اسلام تلقی می‌شود.

در پایان لازم می‌دانیم از دانشور گرامی، محقق متعهد و عضو محترم گروه

سیاست، جناب حجت‌الاسلام دکتر سید کاظم سیدباقری و همه عزیزانی که در آماده‌سازی این کتاب نفیس تلاش کرده‌اند تقدیر و تشکر نماییم. از ناظر علمی محترم جناب حجت‌الاسلام استاد علی‌اکبر رشاد و از مدیر محترم گروه سیاست جناب حجت‌الاسلام آقای دکتر مهاجرنیا تشکر می‌شود و همچنین از ارزیابان گرامی حجج‌الاسلام دکتر منصور میراحمدی و دکتر احمد جهان‌بزرگی و دیگر اعضای محترم شورای علمی گروه آقایان دکتر فراتی، دکتر حکمت‌نیا و دکتر پورفرد که با نظرات اصلاحی خود در سامان‌یابی نهایی اثر بذل عنایت داشته‌اند کمال تشکر را داریم. در خاتمه امیدواریم نظرات و دیدگاه‌های صائب خوانندگان عزیز و علاقمندان به مسائل فقه سیاسی، ما را در ادامه این راه یاری نماید.

پژوهشکده نظام‌های اسلامی
گروه سیاست

سخن نخست

بحث درازدامن «تحول دین»، «تحول فهم»، «تحول معرفت دینی» و ... در چند دههٔ اخیر با واکنش‌ها و کشمکش‌های جدی‌ای روبه‌رو بوده است، اما «تحول فقه سیاسی شیعه» با توجه به آنکه این دانش، پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، وارد عرصهٔ اجرایی و عملیاتی شده است، همراه با چالش‌ها و پرسش‌های بسیار بوده است. برون‌زایی یا درون‌زایی تحول، سازوکارهای تحول، روشی که با / در آن تحول به انجام می‌رسد، میزان تأثیر از پیرامون و سنجیدگی یا ناسنجیدگی آن، جولانگاه تبادل و تضارب آرا بوده است. در این نوشته، تلاش کردیم تا اندکی از این بحث را واشکافیم و مورد بررسی قرار دهیم.

اما برای رسیدن به مقصد، در این مسیر با فراز و نشیب‌های گوناگون روبه‌رو بوده‌ام و وام‌دار بسیار کسانم، از مشورت‌های گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه و ارزیابان علمی نوشته، بهره‌ها بردم، ناظر علمی اثر حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای رشاد، ریاست محترم پژوهشگاه بود که با صبری ستودنی و دقتی موشکافانه نوشته را خواندند و نکاتی مهم را گوشزد کردند، همچنین تذکرات ژرف‌اندیشانه و راهنمایی‌های دقیق استاد صادق لاریجانی، یاورم بود، از همهٔ این سروران و عزیزان، بسیار ممنونم، آن‌گونه که از همراهی خانواده و یاری آنان سپاسگزارم. با این همه، کاستی‌های نوشته از من است.

بهروزی و پیروزی همه را از خدای بزرگ خواهانم.

سیّد کاظم سیّد باقری

مقدمه

بیان موضوع

همواره تحول و دگرگونی، در هستی جریان داشته و دارد؛ نوشدن‌ها در عالم انسانی و حیات اجتماعی او بیشتر است زیرا که آدمی از توان تعقل و اندیشه‌ورزی برخوردار است و هر لحظه، می‌تواند اراده کند تا در مهندسی اجتماعی و عرصهٔ تفکرات خود، از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر، حرکت کند. در این فراگرد همیشگی، افراد، اندیشه‌وران و البته اندیشه‌ها، خود را روزآمد و هماهنگ با دنیای نوپدید می‌کنند تا بتوانند همچنان در فرایند پویندگی‌های بسیار، مورد استفاده قرار گیرند و محل مراجعه باشند، ورنه، به مرور زمان، اندیشه‌های تحول‌گرا و تحول‌پذیر، جایگزین اندیشه‌های ایستا خواهند شد، اما نکته و دغدغهٔ اساسی آن است که در هجوم تحول‌ها و تبدل‌ها، جوهرهٔ اندیشه‌ها و تفکرات، همچنان ثابت باقی می‌ماند، که در صورت دگرگونی آن، منطقاً نمی‌توان از تحول سخن گفت و به مرور زمان، موجب نسخ و از میان رفتن سنت‌ها خواهد شد. لذا همراه با تحول، حفظ اصالت اندیشه‌ها، امری کلیدی به حساب می‌آید.

از آنجا که اسلام، آخرین دین الهی می‌باشد و پس از پیامبر اسلام(ص) راه هدایت انسان‌ها به شریعت خداوندی پیوند خورده و ادعای آن دارد که برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها پاسخی درخور و شایسته دارد، بیش از هر دین دیگری مورد سؤال و چالش بوده و آموزه‌های آن مورد نقد، بررسی و بازاندیشی قرار

گرفته و می‌گیرد و طبعاً باید در آن دستگاه، سازوکار و رویکردی وجود داشته باشد که بتواند، پویایی و اصالت خود را حفظ کند، این نوشته در تلاش است تا به کشف دستگاه تحولی و سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه[۱] بپردازد و در مطالعه‌ای موردی، فرایند تحول این دانش در دورهٔ معاصر را سنجش و ارزیابی کند.

زندگی انسان، همواره دچار تغییرات و تحولاتی می‌باشد که پرسش‌های جدیدی را مطرح می‌سازد و مسلمانان و کسانی که در حیات اجتماعی خود دغدغهٔ دین و زندگی فقیهانه دارند و پاسخ خود را از آن مطالبه می‌کنند، در حالی‌که گاهی اوقات، کشف حکم و پاسخ‌یابی از شریعت، ساده نیست و به نظرهای کارشناسانه و استنباطات مجتهدانه نیاز دارد، شاید بتوان این امر را ناشی از چند امر کلی دانست، اموری مانند: نوظهور بودن مسائل، فاصله زمانی با زمان ارائه منابع اسلامی، کلی بودن مدارک و ادله احکام و ضرورت آراسته بودن فهمندهٔ متن دینی ـ فقهی به چندین علم. تکاپوورزی و ژرف‌اندیشی، برای پاسخ به مشکلات و تعیین تکلیف مسلمان، همواره امری ضروری بوده است. در گذر زمان، این تلاش‌ها منجر به شکل‌گیری دانش «فقه» و در عرصهٔ اجتماعی و سیاسی، «فقه سیاسی» شد. اما مهم آن است که درون این علم آیا ظرفیت‌ها و توانمندی‌هایی وجود دارد که بتواند، با شرایط زمانی و مکانی هماهنگ گردد، شرایط روزگار و نیازهای دگرگون‌طلبش، شالودهٔ آن را مسخ نکند و از اصالت خود، دور نسازد. آیا روزآمدی و تحول در کنار اصالت و جوهرهٔ ثابت اندیشه، با یکدیگر زیر یک سقف، سر خواهند کرد.

بحث از سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه، دامنه‌دار و گسترده است. می‌توان دوره‌های تحول فقه سیاسی شیعه را در نگاهی کلی، در دو دورهٔ زمانی، جستجو کرد، اول از آغاز غیبت کبری (۳۲۹ق) تا مشروطه

---

۱. در این اثر منظور از «فقه سیاسی»، «فقه سیاسی شیعه» می‌باشد، مگر در مواردی که به غیر آن تصریح شده است.

(۱۳۲٤ق/۱۲۸۵ش) و دورهٔ دوم از مشروطه تا رحلت *امام خمینی(ره)*.[۱] طبیعتاً هر کدام از این دوره‌ها، صرف‌نظر از برخی امور ثابت، دارای منطق فکری خاص و فراگشت تحولی ویژه می‌باشند، البته در این فرایند، گسست کامل میان دوره‌ها، وجود ندارد که امری ناممکن به نظر می‌رسد؛ سنت، امری پویا و سیال است که ما را در خود، فرا گرفته است و گسست از آن ممکن نیست. اما نوعی دگرگونی و تحول اساسی از مشروطه به بعد در فقه سیاسی شکل گرفته است که ناشی از برخورد اندیشه‌های سنتی با اندیشه‌های جدید و چالش‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی گوناگون، بوده است. انسان تا زمانی که سر در گریبان خویش فرو برده باشد و دنیای پیرامون او چندان تحولی نیابد، در اندیشهٔ او نیز چالشی به وجود نمی‌آید، اما وقتی که به پیرامون خود نگاهی دیگرگون می‌اندازد و یا مجبور می‌شود که به گونه‌ای دیگر به پدیده‌های زندگی نگاه کند و رویدادهای نوپدید علمی، خود را بر ذهن و زندگی او تحمیل می‌کند، دیگر نمی‌تواند فارغ از آنچه می‌گذرد به حیات خود ادامه دهد، ارزش‌ها، دغدغه‌ها، فکر و فرهنگ، دستخوش تحول می‌گردد و وارد عرصهٔ جهانی جدید می‌شوند. سنت‌ها نه به سادگی، تحول شالوده‌شکنانه می‌پذیرد و نه می‌تواند از رویدادهای تحول‌آفرین بر کنار باشد که دچار انفعال و خمودگی می‌گردد. نظر به اهمیت بررسی چالش سنت و مدرنیته، نوع تعامل فقه سیاسی با مشروطه که نقطهٔ تحول بسیار در دورهٔ معاصر است و دگرگونی‌های مختلفی که در فقه سیاسی شیعه، به ویژه پس از انقلاب اسلامی ایران، رخ داده است، مطالعهٔ موردی این تحقیق، ناظر به دورهٔ معاصر با گسترهٔ زمانی مشروطه تا رحلت *امام خمینی(ره)* است، دوره‌ای که با حضور رقیبی توانمند به نام مدرنیته، بیش از هر دانشی، فقه سیاسی را به عنوان دانش بومی ــ اسلامی به واکنش و چالاکی واداشته و ظرفیت‌های روزآمدی و کارآمدی خود را نشان داده است.

---

۱. از آنجا که نوآوری‌های امام(ره) در تحول فقه سیاسی معاصر دارای اهمیت و نقشی عمده است، ترجیح دادیم گسترهٔ زمانی را تا رحلت ایشان تعیین کنیم.

نکتهٔ اساسی در تحول هر نظام اندیشگی آن است که آیا در آن، اجازه و فرصتی برای دگرگونی وجود دارد یا نه. بیش از ظرفیت‌های بیرونی، مهم آن است که «درون» یک نظام فکری، فضایی برای حضور افکار جدید وجود داشته باشد، پس از این مرحله، کم‌کم زمینه و بسترهایی به وجود می‌آید تا عوامل «بیرونی» نیز اجازهٔ تأثیرگذاری بر درون را پیدا کنند. بسیاری از زوایا و جنبه‌های تحول را می‌توان درون منظومهٔ فقه سیاسی شیعه، بررسی کرد. تحول در فقه سیاسی شیعه، در وهلهٔ اول از «درون» آموزه‌های آن، شروع می‌شود و سپس به تعامل با «بیرون» و داد و ستد با عوامل بیرونی، می‌پردازد. آن‌گاه که عوامل بیرونی، در فقه سیاسی تأثیرگذار می‌شوند، به گونه‌ای زمینهٔ آن تحول، در آموزه‌های درونی، وجود داشته است و آن عوامل اجازه یافته‌اند که خود را بر آن ظرفیت‌ها عرضه کنند و اثرگذار باشند. این تحقیق در پی تبیین و کشف سازوکارهای تحول فقه سیاسی است و طبعاً میان ظرفیت‌های درونی و عوامل بیرونی، تعامل و ارتباطی تنگاتنگ و اندام‌وار[1] وجود دارد. دغدغهٔ این نوشته آن است که تحول فقه سیاسی شیعه بر اساس چه سازوکارهایی رخ داده است. سازوکارهایی که در فقه سیاسی قابل ردّیابی است، برآمده از «اجتهاد» است، روشی که می‌تواند این دانش را در فرایندی اصیل، دچار تحول و دگرگونی سازد. همهٔ امور تأثیرگذار، چه سازوکارهای درونی و چه عوامل بیرونی، به نحوی وارد این دستگاه فکری می‌شوند و اثرگذاری یا عدم آن بر فقه سیاسی، در فرایندی سنجیده و دقیق، تبیین می‌شود. با اعتماد بر این روش، جلوی بسیاری از تحجراندیشی‌ها، تجددمآبی‌ها و فهم‌های نابسامان نصوص دینی، گرفته خواهد شد. تلاش خواهیم کرد پس از پرداختن به سازوکارهای تحول فقه سیاسی در نگاهی کلی، آنها را در دورهٔ معاصر، مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم.

یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های اندیشه‌وران معاصر مسلمان، فهم چرایی

---

1. Organic

تحول و ظرفیت‌های تحول‌پذیری در اندیشهٔ سیاسی اسلام و به ویژه فقه سیاسی است زیرا فقه، دانشی اجتماعی می‌باشد که بیش از دیگر علوم اسلامی با زندگی و رفتار مسلمانان سر و کار دارد. لذا فهم سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه و دورهٔ معاصر، ضرورتی انکارناپذیر است. تبیین آنکه فقه سیاسی معاصر چگونه در مواجهه با سؤالات نوشونده و شرایط زمان، متحول می‌شود، اهمیت بسیار دارد، فهم نظام‌مند، سنجیده و به‌سامان این تحول‌ها، می‌تواند راهگشای برخی از دیگر مسائل فکری در حیطهٔ سیاست و اجتماع باشد.

دربارهٔ تحول فقه سیاسی شیعه و سازوکارهای آن، پرسش‌ها و شبهات متعددی، قابل طرح و ارائه است: گروه‌هایی وجود دارند که چندان به «روش و تحول اجتهادی» باور ندارند، برای نمونه، نگرش اخباری معتقد است که نصوص در همهٔ زمان‌ها، جوابگوی مسائل گوناگون سیاسی ــ اجتماعی و پرسش‌های نوپدید، خواهند بود و با مراجعه به روایات و فهم حکم خداوندی، کشف حکم نیازی به اجتهاد ندارد. یا شاید گفته شود که «اجتهاد فعلی»، جوابگوی مسائل نوظهور است و باوری به «اجتهاد و فقه پویا» ندارند. برخی از روشنفکران دینی برآنند که اصولاً فقه سیاسی و اجتهاد، توان و ظرفیت آن که بتواند خود را با رویدادهای مختلف زمانی و مکانی هماهنگ کند، ندارد پس تحول منطقی و حساب‌شده ندارد و لذا دانش فقه، نمی‌تواند در همهٔ جوامع به ویژه جوامع پیشرفته، گرهگشا، ارائه‌دهندهٔ نظام، نظریه‌پرداز و برنامه‌ریز باشد. در این باب پرسش‌ها و استفهام‌هایی دیگر وجود دارد مانند آن که دین، ثابت و مقدس است و نمی‌تواند برای دنیای متحول امروزی، نقشی ایفا کند، زیرا که مبنای اندیشهٔ مدرن بر تغییر و تحول همیشگی است و این امر متفاوت از آن رویکرد ثابت و ایستای دین است. یا آنکه فقه سیاسی شیعی، توان آنکه بتواند خود را با مقتضیات زمانی و مکانی متحول کند، ندارد.[1] ما در

---

۱. ر.ک. عبدالکریم سروش: ***سیاست ـ نامه***، صص ۲٦٤ ــ ۲٦٦؛ همچنین ر.ک. سعید عدالت‌نژاد (به کوشش): ***اندر باب اجتهاد***، مقالهٔ عبدالکریم سروش: «فقه در ترازو»، صص ۳٤ ـ ۳۵ یا ر.ک. ***ماهنامه کیان***، ش ٤٦، ص ۲۲ در این مقاله نویسنده فقه را←

جای‌جایِ نوشتهٔ حاضر به این چالش‌ها و ابهامات با توجه به «فقه پویا و اجتهادی»، خواهیم پرداخت و نظریهٔ مطلوب را تبیین خواهیم ساخت.

پی‌جویی سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعی و مطالعهٔ موردی آنها در سنجش و ارزیابی با دورهٔ معاصر، تبیین ظرفیت‌های درونی فقه سیاسی شیعه برای تحول، بیان عوامل، زمینه‌ها و ساحت‌های فکری ـ اجتماعی بیرونی تحول و تبیین چگونگی تحول این دانش به هنگام برآمدن پرسش‌گری‌های جدید و در نهایت، پرداختن به ساحت‌های بایسته و ارائهٔ پیشنهادهایی برای کاراتر شدن فقه سیاسی شیعه در عرصهٔ نظریه‌پردازی و ارائهٔ نظام؛ از اهداف این نوشته می‌باشد.

پیشینه تحقیق

در بحث تحول فقه سیاسی شیعه، پژوهش‌های چندی انجام شده است که به چند مورد آن اشاره می‌کنیم. طبعاً برخی از این کتاب‌ها به طور مستقیم به تحول فقه سیاسی پرداخته‌اند، برخی دیگر در ضمن مباحث، اشاراتی به بحث داشته‌اند. در پیشینهٔ مطالعات این تحقیق، چند رویکرد وجود داشته است:

الف. رویکرد تاریخی: مانند کتاب ***تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران***،[1] این کتاب صرفاً به گفتمان‌هایی اشاره دارد که از آغاز عصر غیبت کبری تا جمهوری اسلامی در اندیشه و فقه سیاسی شیعه شکل گرفته است. یا کتاب ***ولایت فقیه در اندیشهٔ فقیهان***،[2] که به طور خاص و موردی به بحث ولایت فقیه و حاکمیت در فقه و اندیشهٔ فقیهان شیعه می‌پردازد، کتاب در پنج فصل به ترتیب به دورهٔ آغاز اجتهاد (از ***شیخ مفید*** تا ***محقق کرکی***)، دوره صفویه (از ***محقق کرکی*** تا ***محقق نراقی***)، دوره قاعده‌مندی نظریه (از ***محقق نراقی*** تا ***محقق نائینی***)، دوره مشروطه (از ***محقق نائینی*** تا ***امام خمینی***) و «دوره درخشش ولایت فقیه در میدان عمل» می‌پردازد.

←مناسب جامعهٔ پیچیدهٔ امروزین نمی‌داند.

۱. جمیله کدیور: ***تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران***.

۲. یعقوب‌علی برجی: ***ولایت فقیه در اندیشهٔ فقیهان***.

ب. رویکرد اندیشه‌ای: کتاب ***اسلام و مقتضیات زمان***[۱] که در دو جلد، به برخی از مباحث اجتهاد و چگونگی مواجهه دین اسلام با نیازهای نوشونده و هماهنگی دین با مقتضیات زمان و مکان را مورد مداقه قرار داده است. کتاب دیگر ***اسلام، سنت، دولت مدرن***،[۲] می‌باشد که از نوسازی دولت و تحول در اندیشهٔ سیاسی معاصر شیعه بحث می‌کند و با روش تحلیل گفتمان به این بحث پرداخته است. کتاب بعدی در این باره ***سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی***[۳] است که به دگرگونی و ثبات در اندیشهٔ سیاسی ***امام*** می‌پردازد. نویسنده تلاش دارد تا ضمن پرداختن به طبقه‌بندی‌های اندیشهٔ سیاسی شیعه، به منطق تحول اندیشه و عمل سیاسی ***امام*** بپردازد و گذار اندیشهٔ ایشان از «اندیشهٔ سیاسی اصلاحی» به «اندیشهٔ سیاسی انقلابی» و گذار از «فقه سیاسی» به «اندیشهٔ سیاسی کلامی» را بررسی کند.

ج. رویکرد جامعه‌شناختی: در کتاب ***از شاهد قدسی تا شاهد بازاری***،[۴] به ویژه در بخش «عرفی شدن سنت‌ها»، که به گذر فقه سیاسی شیعه از فقه جواهری به فقه المصلحه می‌پردازد.

ویژگی و تازگی تحقیق حاضر آن است که هم به تحول فقه سیاسی شیعه می‌پردازد و هم در جستجو، کشف و ارائهٔ سازوکارهایی است که بر اساس آنها این دانش، دگرگونی می‌پذیرد و تلاش دارد تا تأثیرگذاری آن ظرفیت‌ها را به ویژه در دورهٔ معاصر به طور عینی نشان دهد و آیندهٔ راه و ساحت‌های بایستهٔ این تحولات را نیز گمانه‌زنی کند.

سؤالات پژوهش:

لذا سؤال اصلی آن خواهد بود که سازوکارهای تحول فقه سیاسی شیعه در دورهٔ معاصر چیست؟

---

۱. مرتضی مطهری: ***اسلام و مقتضیات زمان***.
۲. سیدعلی میرموسوی: ***اسلام، سنت، دولت مدرن***.
۳. نجف لک‌زایی: ***سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی***.
٤. سعید حجاریان: ***از شاهد قدسی تا شاهد بازاری***.

سؤالات فرعی پژوهش از این قرار است:

۱. ویژگی‌های روشی اجتهاد برای توانمندی درونی یا هماهنگ‌سازی فقه سیاسی با زمان و مکان چیست؟

۲. معیارهای ثابت در فقه سیاسی شیعه چیست؟

۳. زمینه‌ها و ساحت‌های فکری ـ اجتماعی تحول در فقه سیاسی شیعه چیست؟

٤. سازوکارها و ظرفیت‌های درونی تحول در فقه سیاسی شیعه چیست؟

۵. با توجه به سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه، تحول و ثبات فقه سیاسی شیعه در دورهٔ معاصر را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟

٦. ساحت‌های بایستهٔ فقه سیاسی برای باروری هرچه بیشتر آن دانش، چیست؟

فرضیه پژوهش آن است که با توجه به پویایی دین و منابع استنباط آن و تعامل میان منابع، مبانی و حوزه‌های گوناگون دین، فقه سیاسی شیعه، دارای دستگاهی پویا به نام اجتهاد است که با حجیت عقل در آن و مبادی دیگر مانند پذیرش مقتضیات زمان و مکان، مصلحت، تحولات موضوعی، قلمرو آزاد فقهی و دگرگونی در علم اصول، می‌توان از آنها برای پویایی و تعامل با زمینه‌های فکری و اجتماعی، بهره جست که این امر در فقه سیاسی شیعه دورهٔ معاصر، مشهود است.

برای بررسی این بحث و پی‌جویی سازوکارها، از روش هرمنوتیک کلاسیک بهره می‌بریم که شباهت‌هایی با روش اصولیون در دانش اصول فقه و اجتهاد دارد. از آنجا که کشف آن سازوکارها با تکیه و رجوع به نصوص دینی و متون فقهی، به انجام می‌رسد و در بازخوانی آن متون به دنبال نیت مؤلف هستیم، به نظر می‌رسد که ظرفیت‌های این نحلهٔ هرمنوتیکی ما را در این مسیر یاری خواهد کرد، در ادامه به گنجایش‌ها و برخی از هماهنگی‌های آن با اجتهاد خواهیم پرداخت، از دیگر سو با توجه به روش بومی اجتهاد و «تحول درونی» فقه سیاسی، تلاش می‌کنیم تا فرایند دگرگونی این دانش را با توجه به این روش، با توجه به تعامل فقه سیاسی با عوامل بیرونی، بررسی کنیم.

مفاهیم پژوهش

تحول: ریشهٔ این لغت از «حال، یحول»، به معنای دگرگونی و تغییر می‌باشد؛[۱] از جایی به جایی شدن.[۲] همچنان که یکی از معانی «حول»، «سال» می‌باشد، دگرگونی و حرکت زمانی از یک قطعهٔ زمانی به قطعه‌ای دیگر. وقتی سخن از تحول به میان می‌آید، حرکت از نقطهٔ «الف» به نقطهٔ «ب» رخ می‌دهد، درست است که این امر در خارج رخ می‌دهد، اما در شیء متحرک، باید نوعی ظرفیت حرکت وجود داشته باشد تا اتصاف آن شیء به حرکت و تحول درست باشد. لذا گزارهٔ «حسن حرکت کرد»، صحیح است، اما «سنگ، حرکت کرد»، ناصحیح؛ در عوض گفته می‌شود «سنگ، حرکت داده شد». در تحول، امری کاملاً جدید ایجاد نمی‌شود، از نگاه منطقی، همواره در تحول، اثری از شیء تحول‌یافتهٔ سابق، وجود دارد.

فقه: فقه در لغت به معنای علم به شیء و فهم آن است، به دلیل برتری، شرف و فضل علم دین نسبت به دیگر علوم، به آن «فقه» اطلاق می‌شود.[۳]

فارابی فقه را علمی می‌داند که با آن می‌توان از معلومات شرعی، مجهولات را استنباط کرد.[٤]

تعریف اصطلاحی مشهور از فقه را ***صاحب معالم*** آورده، به نظر وی: «فقه، علم و شناخت به احکام شرعی فرعی است که از دلیل‌های تفصیلی به دست آمده‌اند»[٥] و آن دلایل از منابع فقه به دست می‌آیند که شامل کتاب، سنت، عقل و اجماع می‌باشد.

---

۱. ابن منظور: ***لسان العرب***، ج ۱، ص ۷۵۸؛ واژهٔ «حیله»، نیز از این اصل گرفته شده، به معنای نیرنگ و حالی به حالی شدن برای رسیدن به مقصودی. ر.ک. آذرتاش آذرنوش: ***فرهنگ معاصر عربی ـ فارسی***، ص ۱٤۸.

۲. علی اکبر دهخدا: ***لغت‌نامه دهخدا***، ج ٥، ص ٦٤٩٣.

۳. ابن منظور: ***لسان العرب***، ج ٤، ص ۱۱۲۰.

٤. ر.ک. ابونصر محمد الفارابی: ***احصاء العلوم***، ترجمه حسین خدیو جم، ص ٦۹.

٥. حسن بن زین‌الدین شهید ثانی: ***اوامر و نواهی (معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین)***، به اهتمام مهدی محقق، ص ۱.

فقه سیاسی: یکی از کلید واژه‌های این تحقیق «فقه سیاسی» است، که از آن به فقه الاماره، فقه الدوله و فقه الحکومه نیز تعبیر می‌شود. تبیین این ترکیب، امری آسان نیست. شاید دلیل عمدهٔ آن تحولی است که در سدهٔ اخیر در دانش‌های گوناگون رخ داده و علم فقه نیز از آن بر کنار نمانده است. فقه سیاسی شیعه تقریباً تا دورهٔ مشروطه، بیشتر فقهی فردمحور، محدود و بیان‌کنندهٔ احکام شخصی بوده است. با توجه به این فراگرد و تصورات ذهنی پیشین، برخی فقه سیاسی را همچنان گرایش و شاخه‌ای از فقه عمومی می‌دانند و لذا زوایا و ابوابی که در فقه عمومی به مسائل سیاسی می‌پردازند را فقه سیاسی می‌شناسند. لذا آن را به فهم احکام سیاسی مکلفین، تعریف می‌کنند یا عنوانی برای کلیه مباحث جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، خراج، فیء، اموال و ... که در فقه اسلام مطرح است، می‌دانند.[1] در این نگرش غالباً حتی هنگامی که از مسائل اجتماعی مانند امر به معروف و نهی از منکر، شوری، احزاب، خراج، جهاد و ... نیز سخن به میان می‌آید، نگاه فردی بر مسائل، حاکم است.

حضور مفاهیم جدید، تحولات معرفتی سدهٔ گذشته و به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، چندان فراوان و سیلاب‌وار بود که این دانش را با چالش‌هایی روبه‌رو کرد. لذا این دانش نیز از آن دایرهٔ محدود گذشته بیرون آمده و معنایی گسترده‌تر و اجتماعی به خود گرفت. در این دوران، فقه نمی‌توانست و نمی‌تواند بدون نگاه به رویدادهای اجتماع و تحولات تحمیل‌شوندهٔ روزگار به حیات خود ادامه دهد، بی‌اعتنایی به پیرامون، آن را از امکان بهره‌رسانی به جامعهٔ اسلامی دور می‌کرد. لذا کم‌کم زمینه‌های پرداختن فقه سیاسی، به مسائل کلان اجتماع و فراتر از تکالیف فردی، فراهم شد. به بیان دیگر در یک نگاه، فقیه درصدد است تا وظایف افراد مسلمان را روشن کند و مشکلاتی را که در مسیر اجرای احکام پیش می‌آید مرتفع سازد و

---

۱. ر.ک. عباسعلی عمید زنجانی: ***فقه سیاسی***، ج ۱، ص ۳۷.

مکلفان را در دین‌داری و شریعت‌مداری یاری رساند. با این نگاه، موضوع فقه، مسائل فقه و حتی مثال‌ها و تقسیم‌بندی‌های آن در راستای تحقق همان آرمان قرار می‌گیرد. در کنار این نگاه، نگاه دیگری هم هست مبنی بر اینکه افراد به جز هویت فردی‌شان، هویتی جمعی به نام جامعه نیز دارند که موضوع احکامی است و فقیه می‌بایست دو نوع موضوع را بشناسد و احکام هر یک را روشن سازد، آن هم نه جدا از یکدیگر، بلکه این دو هویت جدایی‌ناپذیرند و تفکیک این دو، زمینهٔ کشیده شدن به نگاه اول را فراهم می‌سازد.[۱]

اندیشهٔ سیاسی، عام و کلی است و شامل هر نوع تأمل سیاسی می‌شود،[۲] اندیشهٔ سیاسی اسلام نیز در بردارندهٔ گرایش‌های فقه سیاسی، فلسفهٔ سیاسی، کلام سیاسی و ... غیره می‌شود و در نگاهی کلی اندیشه‌ای برگرفته از وحی و سنت است که خط هدایت جامعه مسلمانان را برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی ترسیم می‌کند.

بر اساس این دیدگاه، امروز به تعریف جدیدی از فقه سیاسی نیاز داریم تا به مسایل جدید سیاسی، پاسخ دهد، یعنی صرف‌نظر از مسایلی که در گذشته بوده است. در فقه سیاسی باید در هر زمان موضوعات آن زمان را در نظر بگیریم و پاسخی از فقه داشته باشیم. این فقه، غیر از نظریات و آرای فقهاست.[۳] بنابراین فقه سیاسی، شاخه‌ای از اندیشهٔ سیاسی اسلام یا فقه عمومی[٤] است که با تکیه بر روش‌شناسی اجتهاد، در عرصهٔ اجتماع و سیاست، نحوهٔ ارتباط فرد با دیگر شهروندان، پیوند شهروندان با دولت، ارتباط دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها، مسائل نوپدید، گشایش مشکلات اجتماعی و ارائهٔ الگوهای مطلوب را بررسی می‌کند.

---

۱. ر.ک. مهدی مهریزی: ***فقه‌پژوهی***، ج ۱، ص ۳۷.

۲. ر.ک. لئواشتراوس: ***فلسفه سیاسی چیست***، ترجمه: فرهنگ رجایی.

۳. عباسعلی عمید زنجانی، ***علوم سیاسی***، ص ۸

٤. برخی معتقدند که فقه سیاسی، می‌تواند تبدیل به دانشی مستقل گردد و برخی دیگر آن را شاخه‌ای از فقه عمومی می‌دانند.

تحول فقه سیاسی: تحول انواع گوناگون دارد، فعال یا منفعل؛ عرْضی یا طولی؛ استکمالی یا گسسته از پیشینه؛ طبعاً گرایش به هر یک از این انواع تحول، پیامدها و تحلیل‌های متفاوتی در پی دارد. به اختصار بیان می‌کنیم که منظور از تحول فقه سیاسی در این نوشته، تحول فعال، طولی و استکمالی می‌باشد، به معنای آن است که این حوزهٔ فکری از یک پوستهٔ فکری و زمانی به در آمده و وارد عرصهٔ نوپدید دیگری شده است اما این پوشش جدید از امر دگرگون‌شدهٔ پیشین، دارای نشان است و وارد دنیای جدید شدن به معنای گسست کامل از سنت نیست، در عین آنکه این تحول صرفاً واکنشی و منفعلانه نیز نبوده است هرچند که از پیرامون خود تأثیر پذیرفته است. برخلاف تحول عرضی، در تحول فعالِ طولی، فهم و برداشتِ جدید با فهم پیشین در تعارض نیست و گاه می‌توان در فهم جدید از برتری معرفت و رو به جلو بودن آن سخن به میان آورد. تحول در این دانش به معنای دگرگونی در بسیاری از اصول، مسائل، حوزه‌های فکری و حرکت و گذر از نگرش‌های فردمحور به جامعه‌محور و تلاش برای رسیدن به ساحت «نظریه‌پردازی» در جهت «ارائهٔ نظام الگو» است، در این عرصهٔ تحولی، فقه در فراگردی استکمالی از انفعال به در آمده و وارد گسترهٔ تولیدکنندگی و تکاپوی فعالانه شده است.

اجتهاد: اجتهاد در لغت، از ریشهٔ جَهد (به معنای طاقت) باشد یا جُهد (به معنای مشقت)[1] معنای تلاش و کوشش را به همراه خود دارد. جَهد، به کار گرفتن تمام توان و تلاش برای رسیدن به هدف و جُهد، چیز اندکی است که فرد قانع با آن به رنج و سختی، زندگی کند.[2] بعدها معنای کوشش در اصطلاح «اجتهاد» باقی ماند. این مفهوم به عرصهٔ علم اصول و فقه که وارد شد، معنای مصطلح خود را پیدا کرد و تعریفی واحد نیز نمی‌توان از آن ارائه کرد. ***علامه حلی*** (متوفی ۷۲۶) در کتاب ***نهایه الوصول الی علم الاصول*** می‌نویسد: اجتهاد به کارگیری همه توان برای دستیابی به ظن نسبت به احکام شرعی است، به

---

۱. ابن منظور: *لسان العرب*، ج ۱، ص ۵۲۰.

۲. خلیل بن احمد فراهیدی: *العین*، ص ۲۳۲.

۶۹۸۴۳

گونه‌ای که موجب سرزنش نگردد.[۱] در این راستا برخی واژه «ملکه»[۲] را در تعریف اجتهاد می‌آورند و برخی که «ظن» را کافی نمی‌دانند، به جای «تحصیل ظن»، «تحصیل حجت» را در تعریف، ذکر کرده‌اند.[۳] ***آقا ضیاء عراقی*** در تعریف اجتهاد علاوهٔ بر نکات مذکور بر به دست آوردن شناخت و معرفت دربارهٔ وظایف مورد ابتلا در زندگی تأکید دارد.[٤] تعریف وی ناظر به مسائل دگرگون‌شوندهٔ زندگی و مسائل پیش‌روست.

آنچه بیش از هر چیز در این تعاریف به چشم می‌آید آن است که اجتهاد به «تحصیل حکم شرعی» و تلاش برای به کف آوردن «القواعد الفقهیه» محدود شده است. بنابراین اجتهاد معمولاً در فقه عملی و محدود که همانا «ذکر و بیان احکام فردی» باشد، محصور است، اما اگر به زوایای گستردهٔ فقه عملی نگاه شود، می‌تواند بسیاری از مسائل گوناگون سیاست، اجتماع و اقتصاد را در برگیرد و موضع اسلام را نسبت به آنها تبیین کند. در آیهٔ «نفْر» که در واقع آیهٔ «تفقه در دین»[۵] است، بر نکته‌ای فراتر از فهم احکام و دایرهٔ تنگ آن تأکید شده است، ***علامه طباطبایی*** به این امر اشاره دارد که «مقصود از تفقّه در دین، فهمیدن همه معارف دینی از اصول و فروع آن است، نه خصوص احکام عملی که فعلاً در زبان علمای دین و متشرعین کلمه «فقه» برای آن اصطلاح شده است، به دلیل اینکه می‌فرماید: «**وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ**»، امر «انذار» تنها با «تفقه در همهٔ دین» (نه فقط با گفتن مسائل و احکام عملی) به انجام می‌رسد و این امری

---

۱. علامه حلی: ***نهایه الوصول الی علم الاصول***، (فی ماهیه الاجتهاد)، ص ۲۷.

۲. بهاءالدین عاملی (شیخ بهایی): ***دررالفوائد***، ج ۲، ص ٦۹۱.

۳. سیدابوالقاسم خوئی: ***مصباح الاصول***، ج ۳، ص ٤۳۷.

٤. ضیاء عراقی: ***نهایه الافکار***، قسم دوم از جزء چهارم، ص ۲۱۵.

۵. «**فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**»، التوبه/ ۱۲۲: «پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان، دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا (دسته‌ای بمانند و) در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را ـ وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند ـ باشد که آنان (از کیفر الهی) بترسند؟».

بدیهی است.[۱] لذا اجتهاد می‌تواند فراتر از حد معهود و معروف، ساحت‌های گوناگون اجتماع، سیاست، تربیت، بینش و منش افراد را در برگیرد و فقهی فعال، پویا و پاسخگو به نیازهای نوشوندهٔ زمان و مکان داشت.

با لحاظ تعاریف و مطالب فوق می‌توان گفت اجتهاد، تلاشی روشمند و عقلی برای به کف آوردن حجت و ظن شرعی در مسائل دینی، متناسب با زمان‌ها و مکان‌های مختلف است. در این تعریف بر دو عنصر «عقلانیت» و «فهم روشن از زمانه» تأکید می‌شود.[۲]

هرمنوتیک کلاسیک: روش هرمنوتیک کلاسیک، به قواعد و اصولِ تفسیر متون برای کشف معنای مورد نظر مؤلف می‌پردازد، در این شاخه خوانش متن برای کشف معنای مورد نظر مؤلف دارای اهمیت است.

سازمان‌دهی پژوهش

با توجه به سؤال اصلی و دغدغهٔ این نوشته، فصل اول، عهده‌دار تبیین «چارچوب نظری و روش» است؛ از آنجا که روش و الگوی فهم «هرمنوتیک کلاسیک» می‌باشد، کوشیدیم تا از هماوایی‌های برخی از آموزه‌های این روش با برخی از مباحث اصول فقه و روش اجتهاد، بهره گیریم و لذا به اختصار مفاهیم و ظرفیت‌های روشی آن را برای فهم نیت مؤلف و خوانش متون فقهی، یادآور شدیم. از دیگر سو از آنجا که فهم سازوکارهای تحول فقه سیاسی با / در روش اجتهاد انجام می‌یابد، به ویژگی‌های معرفت‌شناختی و روشی آنکه با الگوی بومی فقه سیاسی همخوانی دارد، اشاره کردیم. فصل دوم به معیارهای ثابت فقه سیاسی، نص‌گرایی، بهره‌گیری از عقل، و عدالت‌محوری اختصاص دارد. با توجه به تعامل فقه سیاسی با دنیای پیرامون، در فصل سوم به زمینه‌ها و ساحت‌های فکری ـ اجتماعی تحول در فقه سیاسی شیعه پرداختیم. در فصل چهارم به اصل بحث سازوکارهای تحول فقه سیاسی می‌پردازیم و به

---

۱. سید محمد حسین طباطبایی: ***المیزان فی تفسیر القرآن***، ج ۱۱، ص ٤۱۸.

۲. ر.ک. علی اکبر رشاد: ***فلسفهٔ دین***، ص ۲٤.

ظرفیت‌هایی مانند حجیت عقل، پذیرش مقتضیات زمان و مکان، مصلحت، تحولات موضوعی، قلمرو آزاد فقهی و تحول در علم اصول اشاره کردیم و در فصل پنجم به سنجش و ارزیابی موارد مذکور در فقه سیاسی معاصر پرداختیم. در فصل ششم افق‌های بایستهٔ تحول در فقه سیاسی شیعه مورد توجه است و اشاره کردیم که هرچند، فقه سیاسی در عرصه‌های «نظریه‌پردازی» و «ارائهٔ نظام» گام‌های آغازین را برداشته است، اما تا رسیدن به نقطهٔ مطلوب راهی دراز در پیش دارد و باید بیش از پیش به دو ساحت بایستهٔ نظریه‌پردازی و ارائهٔ نظام توجه داشت. لوازم، دلایل و پیامدهای هر بحث را در فصول مختلف در نظر داشته‌ایم.

فصل اول

روش و تمهیدات نظری

درآمد

تعریفی شرح الاسمی خواهند بود یا در جواب به «ما»ی حقیقیه که تعریف حقیقی خواهند بود، همراه با جنس و فصل معْرف. هرچند «روش» امری ماهوی نیست و نمی‌توان از آن تعریفی منطقی و دقیق ارائه کرد، اما تلاش می‌شود که برای تقریب به ذهن، تعریفی شرح الاسمی از آن ارائه گردد. در واقع این تعریف به «حدّ» نیست بلکه منظور بیان خواص و ویژگی‌های روش و به تعبیر منطقیون تعریف به «رسم» است.[1] «روش» در لغت به معنای «عمل رفتن، خرامش، معبر و راهرو»[2] آمده است[3] و در تعریف روش آمده است که طریقی نظام‌مند،[4] با طرح و ترتیب منطقی و منظم، برای انجام اموری است که غالباً دارای مراحل گام به گام می‌باشد[5] و نظام‌مند را می‌توان به امری که

---

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک. محمد رضا مظفر: *المنطق*، صص ۹۸ ـ ۹۲ یا ر.ک. جمیل صلیبا: *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، ذیل ماده «حد» و «رسم».

۲. محمد معین: *فرهنگ فارسی معین*.

۳. روش در انگلیسی Method نامیده می‌شود که از methodus از لاتین و methodos (meta + hodos) از لغت یونانی گرفته شده است، به معنای «راه» و «شیوه».

4. Systematic

5. "Word Net", by Princeton University. U.S.A. 2003.

طراحی منظم، دقیق، فکر شده و مبانی فکری استوار داشته باشد، تعریف کرد. «روش تحقیق» مجموعه‌ای از قواعد، ابزارها و راه‌های معتبر و نظام‌یافته برای بررسی واقعیت‌ها، کشف مجهولات و دستیابی به راه‌حل مشکلات است.[۱] برای تکمیل این تعریف در صفحات پیش‌رو به ویژگی‌های روش مطلوب اشاره خواهیم کرد.

«روش» همواره در گشودن افق‌های نو و ناگشوده، از کارایی بالایی برخوردار بوده و در درازنای تاریخ، نقشی بنیادین بازی کرده است. دگرگونی روش، دگرگونی نگاه‌ها، بینش‌ها و معرفت‌ها را در پی داشته است. ***سقراط*** تنها آن‌گاه توانست حوزه‌ای دیگرگون در تاریخ اندیشه بگشاید که در برابر سفسطه‌گران، روش و پرسشی جدید مطرح کرد. در خلاقیت، توجه به نوآوری روشی، اصلی بنیادین می‌باشد، گویی با توجه به همین ویژگی است که در تعریف خلاقیت[۲] «بر توانایی و استعداد رسیدن به اندیشه و روش‌های نو و آفرینش بیانی دیگرگون بدون تقلید از دیگران، تأکید می‌شود.»[۳]

دگردیسی روشی، تأثیر بسیاری در روند رو به جلوی اندیشه‌ها داشته است، هرچند این امر به دور از رویدادهای پیرامونی خود نبوده است؛ همواره واقعیت‌های اجتماعی، شکلی یک‌سویه و رهیده از جامعه و پیرامون نداشته‌اند و با هم پیوندی در هم تنیده دارند. تمدن اسلامی نیز، همواره با اندیشمندانی بالیده و سربرآورده است که توانسته‌اند با نگاهی عمیق و همه‌جانبه، روشی فراتر از پیشینیان برگزینند و با اسلوب متفاوت خویش، ساحت‌های جدید معرفتی را بیافرینند. کشف روش‌های تفقه و اجتهاد به اندیشه‌ورزی‌های روشمند و سنجیده نیاز داشت و رسیدن به چنین دیدگاهی تلاشی دو چندان از سوی عالمان دین می‌طلبید. کوشش‌های اندیشمندانی چون ***کلینی*** (م۳۲۹ ق) و ***شیخ صدوق*** (م۳۸۱ق) در نگارش حدیث؛ ***شیخ طوسی*** (۳۸۵ ـ ٤٦٠ هـ) و ***سید***

---

۱. مرتضی عزتی: ***روش تحقیق در علوم اجتماعی***، ص ۲۱.

2. Creativity

3. Microsoft Encarta Encyclopedia, 2003, United States.

مرتضی (۳۵۵ ـ ٤٣٦ ق) در فقه و اصول؛ *شیخ مفید* (۳۳۸ – ٤١٣ ق) و *خواجه نصیر طوسی* (٦٧٣ – ٥٩٨ ق) در علم کلام؛ یا *فارابی* (۳۳۹ ق)، *ابن سینا* (٤٢٨ ـ ۳۷۰ ق) و *ملاصدرا* (۱۰۵۰ – ۹۸۰ ق) در فلسفه، همه منجر به روش‌هایی نو در فهم و برداشت از دین گردید، که سال‌ها برای دین‌پژوهان راهگشا بود اما کوشش احیاگرانهٔ *وحید بهبهانی* (۱۲۰۵ ــ ۱۱۱۷ق) در بازسازی و بازآفرینی روش اجتهاد و در رویارویی با اخباریون، توانست منطق و شیوهٔ فهمی جدید و روزآمد به وجود آورد که سرآغاز تحولات گوناگون در فقه سیاسی شد و برای فهم این دانش در عرصه‌های فردی و اجتماعی، بسیار تأثیرگذار و یاری‌رسان گردید.

فقه سیاسی شیعی نیز با توجه به روش اجتهاد که فرایند تشخیص، فهم و استنباط حکم فقهی است، گاهی در مواجههٔ با متن، گاهی با فعل، عمل و تقریر معصوم روبه‌روست، مباحث مطرح‌شده در هرمنوتیک، به ویژه در فهم مؤلف و متن و در نحلهٔ هرمنوتیک کلاسیک، واجد استعدادهایی است که می‌تواند در سازوکار و روش اجتهادگرایان و فقیهان مؤثر باشد؛ روش و میراث فهم متون در تمدن اسلامی با این روش هماهنگی و همخوانی‌هایی دارد. همین امر ما را بر آن داشت تا از برخی مفاهیم و چاره‌گشایی‌های آن در فهم سازوکارهای تحول در فقه سیاسی یاری گیریم. اما از آنجا که این روش در جغرافیای اندیشه‌ای غرب روییده و بالیده است، طبعاً با برخی از زوایا و مبانی روش اجتهاد در فقه سیاسی ناهمخوانی دارد.

۱. هرمنوتیک کلاسیک

برای فهم تحول در فقه سیاسی شیعه و کشف سازوکارهایی که تحول با آنها به انجام رسیده است، از روش معناکاوانه و تفسیری هرمنوتیک کلاسیک[1] بهره خواهیم گرفت. این روش، شباهت بسیاری به روش معهود در اصول فقه

1. Classic hermeneutic

دارد و لذا به ما کمک می‌کند تا با بازخوانی و در نظر گرفتن «نظام‌های فرهنگی ـ اجتماعی» و فهم دستوری و روان‌شناختی متون، در آثار فقها به ارزیابی و تحلیل آن سازوکارها بپردازیم. با مراجعه به متون فقهی و خوانش نوشته‌های فقها و برداشت از آنها می‌توانیم چگونگی مواجههٔ آنان با پرسش‌های نوپدید و واکنش آنان جستجو کنیم و ظرفیت‌های تحول را که در گذر زمان رخ نموده یا در موقعیتی خاص، جلوه‌ای بیشتر داشته است را بکاویم. در ادامه در اشاراتی اجمالی و گذرا به اقتضائات روشی هرمنوتیک کلاسیک و چگونگی بهره‌گیری از آن جهت بازخوانی متون فقه سیاسی برای شناخت سازوکارهای تحول در این دانش می‌پردازیم.

با وجود همهٔ تفاوت‌ها و دگرگونی‌هایی که در روش، هدف و قلمرو هرمنوتیک وجود دارد، اما شاید بتوان گفت که هرمنوتیک، علم یا نظریهٔ تأویل می‌باشد. این دانش دارای شاخه‌ها و گرایش‌های متعدد و متفاوت روش‌شناسانه، فلسفی، هستی‌شناسانه، هنجاری، انتقادی، تردیدی، اخلاقی، رهایی‌بخش، پست‌مدرن[1] یا از زاویه‌ای دیگر، هرمنوتیک مؤلف‌محور، متن‌محور و مفسرمحور می‌باشد و لذا رسیدن به یک دیدگاه واحد در این باب دشوار است. برخی از نحله‌های هرمنوتیک در کانون مباحث خود به موضوع «فهم»[2] با تأکید بر «فهم متن»،[3] برخی علاوهٔ بر آن به «فهم زمینه»،[4] برخی دیگر به «فهم مفسّر»[5] و بعضی به «فهم مؤلف»[6] اهمیت می‌دهند، لذا نمی‌توان از یک هرمنوتیک کلی صحبت کرد و از قوانین و آموزه‌های فراگیر هرمنوتیک سخن به میان آورد.

---

۱. برای توضیح انواع هرمنوتیک، ر.ک. سید صادق حقیقت: *روش‌شناسی علوم سیاسی*، صص ۳۱۰ ـ ۳۵۵.

2. Understanding

3. Text

4. Context

5. Interpreter

6. Author

«کلمهٔ هرمنوتیک در ریشه و اصالت لغوی از «هرمس»[1] خدای یونانی گرفته شده است که به عنوان پیام‌آور خدایان خدمت می‌کرد، او همهٔ ارتباطات را به مخاطبان و دریافت‌کنندگان انتقال می‌داد و تفسیر می‌کرد»[2] و در معنای تخصصی، به علم و هنر فهم متون مقدس به کار می‌رود. هرمنوتیک، «علم» تلقی می‌شود زیرا که قانون دارد و آن قوانین را می‌توان در نظامی سنجیده تقسیم‌بندی کرد، همچنین «هنر» تلقی می‌گردد زیرا که ارتباطها قابل انعطاف است، کاربرد مکانیکی و سخت‌گیرانهٔ قوانین گاهی معنای واقعی ارتباطات را در هم می‌شکند.[3] دغدغهٔ هرمنوتیک چگونگی فهم متن و رمزگشایی از آن است. هرمنوتیک علمی آلی و ابزاری برای فهم متون به معنای عام آن است. «معنای هر اثر آن است که مؤلف در سر داشته و تلاش کرده در اثر خود بیان کند. تفسیر، در حکم کشف این معناست.[4]

روش هرمنوتیک کلاسیک که بیشتر در آثار و اندیشه‌ورزی‌های *شلایر ماخر*[5] (۱۷٦۸ ـ ۱۸۳٤) و *ویلهلم دیلتای*[6] (۱۸۳۳ ـ ۱۹۱۱) نمود دارد، به قواعد و اصول تفسیر متون برای کشف معنای مورد نظر مؤلف، می‌پردازد، روشِ فهم متون را فراهم آورده و با قواعدی ابهام‌زدا فهمندهٔ متن را برای فهم نیّت مؤلف، یاری می‌دهد، این شاخه رویکردی ویژه به کیفیت تفسیر متون و کشف معنای مورد نظر مؤلف دارد.

شلایر ماخر اول بار تلاش کرد تا نظریهٔ هرمنوتیک عام یا نظریهٔ عام تأویل را بنا نهد تا بتوان آن را در مورد متونی غیر از متون دینی به کار بست. او «دور

---

1. Hermes
2. Henry A. Virkler: ***Hermeneutics Principles and Processes of Biblical Interpretation***, Grand Rapids: Baker Book House, pp.15 – 16.
3. Bernard Ramm: "Protestant Biblical Interpretation", 3rd rev. ed., Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1, p. 34.

٤. بابک احمدی: *ساختار و تأویل متن*، ج ۲، ص ۵۲۳.

5. Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher
6. Wilhelm Dilthey

هرمنوتیکی» را این‌گونه قاعده‌مند ساخت: در یک چیز، جزء در چارچوب کل فهمیده می‌شود و برعکس. مثلاً معنای یک واژه به اعتبار جمله‌ای که آن واژه جزئی از آن است، فهمیده می‌شود و آن جمله نیز تنها به اعتبار واژه‌های سازندهٔ آن قابل فهم است.[۱] فهم را تجربهٔ دوبارهٔ عملیات ذهنی مؤلف متن می‌داند و بر این باور است که شنونده به واسطهٔ زبان می‌کوشد تا به ذهنیت و نیت مؤلف راه یابد (نمودار شمارهٔ یک). در نظر وی، تفسیر و تأویل دو سویهٔ درهم کُنش است، نحوی[۲] و فنّی[۳] که بعدها آن را روان‌شناختی[۴] نامید. جنبه نحوی با زبان سر و کار دارد و جنبه روان‌شناختی با تفکر گوینده و ساحت‌های شخصی و فردی مؤلف مرتبط است. از یک سو، فهم کلام، برآمده از زبان است و از دیگر سو، امری «واقع» در تفکر گوینده است. در فهم نحوی، چگونگی تشکیل یک اثر با توجه به قواعد عمومی زبان در نظر است و در فهم روان‌شناختی ترکیب ویژه‌ای مورد نظر است که آن متن را به عنوان یک کل تبیین و توصیف می‌کند.[۵] فهم دستوری انواع عبارات و صورت‌های زبانیِ فرهنگی که مؤلف در آن زندگی می‌کند و فهم روان‌شناختی یا فنی، ذهنّیت خاص یا نبوغ خلّاق مؤلف را در برمی‌گیرد.[۶] هر یک از این دو طریق بدون دیگری اگر تحقق یابد منجر به فراموشی رویهٔ دیگر فهم می‌گردد. لذا ***شلایر ماخر*** تمامی وجوه تفهم مربوط به ظاهر عبارات را که ماهیتاً دستوری نیستند بلکه صفت ممیزهٔ فردی یک قول را تشکیل می‌دهند، تحت عنوان تفسیر روان‌شناختی یا فنی گردآوری کرد. مقصود او از صفت ممیزهٔ فردی یک قول،

---

۱. نیچه و دیگران: ***هرمنوتیک مدرن***، ترجمه: بابک احمدی و دیگران، ص ۱۰.

2. Grammatical

3. Technical

4. Psycological

5. See: Ramberg, Bjorn and Gjesdal, Kristin: ***Hermeneutics***, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.) P.221.

۶. ر.ک. ا. پالمر، ریچارد: ***علم هرمنوتیک***، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۹۹.

این بود که ببینیم چطور این قول با فردانیت صاحب آن و با گونهٔ ادبی خاص آن و با مقتضیات تاریخی‌ای که آن بر آنها اشتمال دارد، ارتباط می‌یابد.[۱] لذا او به تفسیر روان‌شناختی اهمیت می‌دهد، زیرا مقصد اصلی تفسیر، رسیدن به ذهنیتِ خاص نویسنده است.

نمودار شمارهٔ یک:

پیروی مؤلف و خواننده از دستور زبان برای ساخت و فهم متن



شلایر ماخر علاوه بر متنِ مبتنی بر زبان و معناشناسیِ متن به فراتر از زبان نیز می‌پردازد و ذهنیت نویسنده را بررسی می‌کند. به بیان دیگر، تفسیر یک متن باید با مفاد و محتوایی که ادعا می‌شود بر حسب کل ساختار یک اثر تنظیم گردد و فهمیده شود. ***شلایر ماخر*** می‌گوید هر مسئله‌ای از تفسیر متن، مسئلهٔ فهم نیز هست. او حتی تفسیر را هنر دوری از بدفهمی تعریف می‌کند و دارا بودن دانش دستوری و قوانین روان‌شناختی را راه‌حلی برای فهم متن و نویسنده، جهت دوری از خطا می‌داند.[۲] با توجه به همین نکته وی به امکان فهم عینی متن معتقد است؛ یعنی درک مقصود و مراد واقعی صاحب سخن را امری ممکن و قابل دسترس می‌داند و به امکان مطابقت فهم مفسّر با معنای واقعی متن (ذهنیت مؤلف) باور دارد. توجّه ***شلایر ماخر*** به مسئله سوءفهم و اینکه مفسّر هماره در معرض بدفهمی است، او را به ورطهٔ تفسیر ذهنی و دور شدن از امکان فهم عینی متن نمی‌کشاند.[۳] او برای فهم معنای متن از امکان درک و مقاصد مؤلف و فهم زمانهٔ او صحبت می‌کند.

---

۱. محمد رضا ضمیران: ***منطق و مبحث علم هرمنوتیک***، ص ۷۱.

2. See: Michael Forster: ***Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher***, Stanford Encyclopedia of Philosophy P.57.

۳. ر.ک. احمد واعظی: ***درآمدی بر هرمنوتیک***، ص ٦٤.

در هرمنوتیک کلاسیک و در دیدگاه ***شلایر ماخر***، مفسر، کاشف معنا است؛ نه خالق معنا. متن یک معنای نهایی دارد، اما معنای نهایی متن، تنها آن چیزی که گوینده از گفتن این عبارت خاص قصد بیان آن را داشته نیست، بلکه معنای نهایی متن تمام زندگی مؤلف است.[۱] او به مؤلف و فهم متن او توجه دارد و البته قوانینی برای فهم متن او در اختیار خواننده قرار می‌دهد. او در پی تفسیر درست از متن با بازسازی حیات روحی ـ نفسانی نویسنده است. این نکتهٔ اساسی یعنی عدم اصالت مفسر در فراگشت فهم، موجب می‌گردد تا امکان و صحت قرائت‌های گوناگون از متن پذیرفته نشود، همین زاویه در خوانش متون دینی نیز اهمیت بسیار دارد. بر خلاف ***گادامر*** که معتقد بود متن از خود، معنایی ندارد و ما خالق متن‌ایم و ما به آن معنا می‌دهیم و کشف معنا می‌کنیم.

از دیگر سو، ***دیلتای***، روش خاص علوم انسانی را فهمیدن و فهم[۲] می‌داند در حالی‌که در روش علوم طبیعی فقط تبیین[۳] مطرح است. ***ماخر*** هدف مفسر را این می‌دانست که نیت مؤلف را دریابد، ***دیلتای*** یک گام جلوتر از او مدعی است که تفسیر، احیای مجدد تجربهٔ مؤلف است. او متن و قلمرو زبان را نیز به معنای عام پدیده‌های فرهنگی مانند نقاشی، طراحی، مجسمه‌سازی، قطعات موسیقی و ... توسعه داد.[٤] وی به پیروی از ***شلایر ماخر*** این جابه‌جایی را بازسازی و بازتجربهٔ جهان درونی تجربهٔ شخصی دیگر می‌داند، اما غرض از این کار دریافتن تجربهٔ خود شخص نیست بلکه دریافتن خود جهان است، جهانی که «اجتماعی ـ تاریخی» محسوب می‌شود، جهانی که جهان تکالیف درونی اخلاقی و اجتماعی با احساسات و واکنش‌های مشترک و تجربه‌ای مشترک از زیبایی است. ما قادریم به این جهانِ انسانی و درونی نفوذ کنیم، اما نه از طریق درون‌بینی، بلکه از طریق تأویل، یعنی فهم بیان‌ها و جلوه‌های

---

۱. مهدی هادوی تهرانی: ***مبانی کلامی اجتهاد***، ص ۱۲۹.

2. Understanding

3. Explanation

٤. ر.ک. وین پرادفوت: ***تجربهٔ دینی***، ترجمه: عباس یزدانی، ص ۸۳

زندگی؛ به بیان دیگر از طریق گشودن مُهر انسان از پدیدارها.[۱] به بیان دیگر ***دیلتای*** بر این باور است که ما برای اینکه بتوانیم یک انسان را بشناسیم، باید فضای تاریخی‌ای را که او در آن می‌زیسته است، برای خودمان بازسازی کنیم، او استدلال می‌آورد که زندگی ذهنی و درونی متأثر از فهم بیرونی است و می‌گوید: «زبان، اسطوره، آداب مذهبی، عادات قومی، حقوق و سازمان‌های خارجی محصول فهم و روح کلی است که در خودآگاهی انسان به شکل عینی درآمده است».[۲] بنابراین می‌بینیم که گویی خوانندهٔ متن باید در همراهیِ همدلانه، در فضایی قرار گیرد که نویسندهٔ متن قرار داشته است. ***دیلتای*** همچنین در کتاب ***مقدمه‌ای بر علوم انسانی***[۳] که به سال ۱۸۸۳ چاپ شد بر این باور است که مطالعهٔ دگرگونی‌های اجتماعی برای فهم زندگی معنوی و ذهنی مهم است و پیوندی اصیل و استوار میان نیروهای روان‌شناختی از طریق عمل و اثر تاریخ، وجود دارد.[۴] در این نگرش، فهم، گشایندهٔ جهان افراد به روی ماست، فهم، عملِ صرفِ تفکر نیست، بلکه در فهم، هر کس خودش را در شخص دیگر بازکشف می‌کند.[۵] مفسر می‌کوشد تا خود را به جای آفرینندهٔ اثر بگذارد تا او را بفهمد، لذا ما به «زیست درونی» مؤلف نفوذ می‌کنیم، تا چگونگی و تجربهٔ زندگی، آمال، آرزوها، شرایط و مشکلات روحی او را دریابیم.

برای فهمیدن انسان باید انسان بود، ***دیلتای*** این فهم را اساساً فهم

---

۱. ا. پالمر. ریچارد: همان، ص ۱۱۶.

2. W. Dilthey: ***The mental world: Introduction to the philosophy of life***, (Collected writings: Volume 5) Translated to English: Teo, T. (Eds.) "The transformation of psychology: Influences of 19th century philosophy, technology and natural science", Washington, D.C, 2001, p. 202.

3. Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introduction to the human sciences).

4. W. Dilthey: ***Introduction to the human sciences***, translated to English, Teo, T, Ibid, p. 211.

۵. ر.ک. ا. پالمر، ریچارد: همان، ص ۱۲۸.

همدلانه‌ای می‌انگارد که متضمن فرافکنی خود در ذهن دیگری (آفریننده)، از رهگذر دریافت کلام فرهنگی است. ما از طریق این کلام تجربهٔ زیستهٔ مؤلف را بازسازی می‌کنیم. بنابراین هرمنوتیک تبدیل به نوعی روان‌شناسی نظری و شهودی می‌شود که نه تنها معنای متن، بلکه خصوصیات آفریننده را نیز بررسی می‌کند.[۱]

اگر واقعیت‌های ذهنی و فکری که از واقعیت‌های اجتماعی تاریخی جدانشدنی هستند، به عنوان موضوعات معرفت‌شناسانهٔ علوم انسانی، تعریف شوند، پس پرسش از امکان تحلیل آن موضوعات برمی‌آید. فرایند رسیدن به واقعیت ذهنی شبیه چیست؟ ***دیلتای*** این فراگرد را در دو گام توضیح می‌دهد. در گام اول، روان‌شناسی باید در جهت کل زندگی، هدایت‌گیری شود، یعنی در نظر داشتنِ روان‌شناسی افراد که عناصر تاریخ و اجتماع را دارا می‌باشد. ***دیلتای*** نظام فرهنگی و انواع سازمان‌های بیرونی اجتماع را در نظر می‌گیرد که در فرایند دیرپای شکل‌گیری فهم، نقش دارند، واقعیت‌هایی که نظام فرهنگی را شکل می‌دهند و با ابزار تحلیل‌های روان‌شناختی شناخته شده‌اند. مفاهیم و گزاره‌هایی که پایه‌های دانش ما از آن نظام‌ها را شکل می‌دهند، وابسته به مفاهیم و گزاره‌هایی هستند که به وسیلهٔ روان‌شناسی، گسترش یافته‌اند. در گام دوم واقعیت‌هایی هستند که سازمان‌های اجتماع را تشکیل می‌دهند، مانند خانواده، دولت، کلسیا، انجمن‌ها و غیره. واقعیت اجتماعی به وسیله کنش و واکنش میان اعمال فردی در شرایط مختلف توضیح داده می‌شود.[۲]

پایه‌های محوری معرفت‌شناسی ***دیلتای*** عبارتند از آنکه انسان‌ها حیات را معنادار تجربه می‌کنند، به تبیین و اظهار این معنا تمایل دارند و این اظهارات، برای دیگران قابل درک و فهم است. البته فهم حیات دیگران از طریق اظهارات و تجلّیات حیات، به سه شرطْ ممکن است: نخست آنکه ما باید با فرایندهای

---

۱. نیچه و دیگران: ***هرمنوتیک مدرن***، ص ۱۱.

2. C. Mantzavinos: ***Naturalistic Hermeneutics***, Cambridge University Press, London, 1998.

ذهنی‌ای که از خلال آنها معنا، تجربه، اظهار و منتقل می‌شود، آشنا باشیم، دوم آنکه باید زمینه واقعی و انضمامی اظهار و تجلّی حیات را شناخت. بنابراین، برای فهم یک اظهار، باید به‌طور منظّم زمینه‌ای را که در آن قرار گرفته است، کشف کرد. مثلاً برای فهم یک مذهب یا اندیشه فلسفی، باید شرایط و زمینه‌های اجتماعی ظهور آن را شناخت و بررسی کرد و سوم، تأمّل در شناخت نظام‌های فرهنگی ـ اجتماعی است.[۱]

در نگاهی کلی می‌توان آموزه‌های هرمنوتیک کلاسیک را در چند بند زیر، نه به حصر منطقی، خلاصه کرد که می‌تواند در برداشت‌ها و تفسیر متون فقهی شیعی برای کشف سازوکارهای تحول فقه سیاسی، یاری دهد:

الف. هرمنوتیک کلاسیک در پی فهم مؤلف و متن اوست.

ب. ابزار و روش‌هایی برای فهم متن مؤلف در اختیار مفسر قرار دارد.

ج. در متون، معنای نهایی وجود دارد.

د. خواننده، کاشف متن است و نه خالق آن.

ه. فهم، ذومراتب است، اما می‌توان به لایه‌ای از آن دست یافت.

و. امکان برداشت و فهم نادرست از متن وجود دارد.

ز. می‌توان تا حدّی از فهم نادرست جلوگیری کرد.

ک. نظام‌های فرهنگی ـ اجتماعی در فهم مؤثرند.

ل. امکان بازسازی فکر مؤلف[۲] به دلیل نوعی شباهت معنوی[۳] که بین او و خواننده وجود دارد.

بدون آنکه بخواهیم در این زمینه دست به یکسان‌سازی میان هرمنوتیک کلاسیک و علم اصول فقه بزنیم، بر این باوریم که بخشی از علم اصول به مسائل مربوط به فهمِ متن و قواعد حاکم بر فهم متون دینی اختصاص دارد که در «مباحث الفاظ» به عنوان راهنمای چگونگی بهره‌گیری از الفاظ کتاب و

---

۱. احمد واعظی: همان، ص ۷۵.

2. Author's thought

3. Spiritual affinity

سنت، مطرح می‌شود و در سطحی با مباحث این شاخهٔ هرمنوتیکی همخوانی دارد، در حالی‌که در مقایسه با مباحث هرمنوتیک فلسفی[1] که بیشتر در آرای *مارتین هایدگر* (۱۸۸۹ ـ ۱۹۷۶) و *هانس گئورگ گادامر* (۱۹۰۰ ـ ۲۰۰۲) مطرح است، تفاوت و فاصلهٔ بسیار میان این دو وجود دارد.

مباحث پژوهشگران دینی در زوایای مختلف، مشابه نظریات هرمنوتیکی است؛ گرچه نام هرمنوتیک بر آن ننهاده‌اند. سه شاخه خاص از علوم اسلامی؛ یعنی کلام، فقه و تفسیر و بیش از همه در علم اصول. این علم، عهده‌دار تنقیح اصول و قواعدی است که به کار استنباط حکم شرعی می‌آید و تمام مباحث آن، به ترسیم قواعد فهم متن اختصاص ندارد؛ زیرا ادله فقهی و منابع استنباط حکم شرعی، به دلیل نقلی و کتاب و سنّت محدود نمی‌شود. با وجود این، بخشی از علم اصول به مسائل مربوط به فهمِ متن و قواعد حاکم بر فهم متون دینی اختصاص دارد که به «مباحث الفاظ» موسوم است.[2] این دانش، ابزاری برای استنباط از متون دینی است و مجتهد را برای راهیابی به فهم درست، یاری می‌دهد، قواعدی را پیش‌روی او قرار می‌دهد تا به فهمی درست با درصد پایین خطا دست یابد. کار اصولی فهم متن از طریق تقریر معصوم، سکوت معصوم و سیرهٔ زندگی اوست. حقیقت تفسیر متن باید همراه با یک هم پیوستگی روحی با معصوم یا مؤلف متن باشد. در نگرش همدلانه ما با نزدیک شدن، همدل شدن و پیوندی صمیمانه با متن، زمینهٔ فهم و راهیابی به ساحت متن فراهم می‌شود. در اصول فقه گاهی گفته می‌شود که ما برای فهم روایات اهل بیت(ع) باید فضای صدور آنها را دریابیم. هرچند در علم اصول و اجتهاد، بیشتر به متن توجه می‌شود تا مثلاً فهمیده شود که آیا «صیغه امر» بر «فور» دلالت می‌کند یا «تراخی» اما به هر حال گاه برای نمونه به شرایط زمانی و مکانی صدور روایت، در حالت تقیّه بودن یا نبودن صدور روایت یا ویژگی‌هایی برای مفسر و فهمنده در نظر گرفته می‌شود. در تفسیر قرآن نیز

---

1. Philosiphical Hermeneutic

۲. ر.ک. احمد واعظی: همان، ص ٤٥.

گفته می‌شود که مفسر باید از طهارت و پاکی و اخلاصی خاص برخوردار باشد تا به لطائف متن دست یابد. آن‌گونه که در قرآن آمده است که «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لا يَمَسُّهُ إِلا الْمُطَهَّرُونَ»[1] و در روایات نیز آمده است که اگر شیاطین پیرامون قلب‌ها و دل‌های آدمیان را نگرفته بودند، آنان می‌توانستند به ملکوت آسمان‌ها و زمین بنگرند.[2]

در قرائت‌پذیری متن[3] با الهام از هرمنوتیک فلسفی و تاریخ‌گرا بر مواردی مانند امکان قرائت‌های متعدد از دین، دخالت ذهنیت مفسر در تفسیر متن و اصالت‌بخشی به خوانش خواننده، تأثیرپذیری مفسر از پیش‌داوری‌ها و انتظارات، صامت بودن متن، عدم دستیابی به فهم مطابق با واقع که به نسبی‌گرایی می‌انجامد، عدم داوری در باب فهم یا قرائت‌های مختلف تأکید دارند.[4] در حالی‌که با توجه به قوانین مدوّنی که در علم اصول قرار دارد و با روش اجتهادی می‌توان با خوانش متون فقها، فرایند تحول فقه سیاسی را کاوید و از تفسیر و تحلیل بی‌ضابطه و ناسنجیده و متأثر از رنگ زمان جلوگیری کرد. در این نگرش، تفسیر دل‌بخواهانه از دین جایگاهی ندارد و هر فهمنده‌ای می‌تواند به طور روشمند و مضبوط و با رعایت اصول عقلایی حاکم بر فهم متن، به سراغ متون دینی برود و آنها را فهم کند. «با این روش، در متون دینی نیز مفسّر در جستجوی معنای متن با روشی متعارف و عقلایی است. او در حالت ایدئال در جستجوی فهمی یقینی و اطمینان‌آور از مراد جدّی متکلّم است، فاصلهٔ زمانی مانع دستیابی مفسّر به معنای مقصود و مراد جدّی متون دینی نیست، فهم، عملی «متن‌محور» و «مؤلف‌محور» است. مفسّر به دنبال

---

۱. واقعه/۷۷ ـ ۷۹.

۲. ملامهدی نراقی: *جامع السعادة*، ج ۱، ص ۱: «لولا انّ الشّیاطین یحومون علی قُلوب بَنی‌آدم لَنظروا الی ملکوت السّموات و الأرض».

۳. برای اطلاع از آرای برخی از قائلان به این طیف فکری، ر.ک. عبدالکریم سروش: *صراط‌های مستقیم* یا محمد مجتهد شبستری: *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، یا دو کتاب دیگر ایشان: *نقدی بر قرائت رسمی از دین* و *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*.

٤. ر.ک. عبدالله نصری: *راز متن، هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین*، ص ۳۱۵.

دریافت مراد مؤلّف از طریق دلالت متن است و با «نسبی‌گرایی تفسیری» مخالف است».[۱]

۲. اجتهاد

روش اجتهاد برآمده از اصول فقه است که ابزاری برای استنباط حکم و حجت شرعی از متون فقهی است، هرچند تحول فقه سیاسی از پیرامون خود متأثر بوده است، اما سازوکارهای تحول فقه سیاسی از درون بوده است که در روش اجتهادی تجلی دارد. در این روش فرایند تحول به گونه‌ای بوده است که نظریه‌های متفاوت و گاه رودرروی یکدیگر را نیز برمی‌تابد، زیرا که با توجه به مخطئه بودن شیعه، در بنیاد روشی اجتهاد، خطاپذیری پذیرفته شده است. هرچند که در نفس‌الامر حکم خداوند یک امر بیشتر نیست، اما مهم در این فرایند تحول آن است که فهمندهٔ متن در فرایندی حجت‌آور و معقول تلاش خود را به کار بسته باشد، اما اینکه آیا واقعاً حکم استنباطی حکم واقعی است یا نه، امری دیگر است که مربوط به فرایند اجتهاد نیست. بنابراین در این تحقیق روش ما، روش اجتهادی به معنای مصطلح نیست بلکه منظور آن است که می‌توان سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه را با توجه به این روش رصد و ردّیابی کرد. از دیگر سو، مطالعهٔ ما در جستجوی سازوکارهای تحول، مطالعه‌ای درجهٔ دو[۲] می‌باشد، تلاش کرده‌ایم تا این امر را با توجه به ظرفیت‌های هرمنوتیک کلاسیک به انجام رسانیم که با روش اجتهاد و دانش اصول فقه همخوانی‌ها و هماهنگی‌هایی دارد، در ادامه این امر را توضیح خواهیم داد.

از آنجا که اجتهاد، در تمدن اسلامی به وجود آمده و نوعی روش‌شناسی برای فهم و معرفت دینی، می‌باشد، لذا مبانی هستی‌شناختی آن نیز باید در

---

۱. احمد واعظی: همان، صص ٤٥ ـ ٥٥.

2. Second Order

هستی‌شناسی[1] اسلامی بررسی شود. در اسلام، افراد باید اصول دین را با تکیهٔ بر عقل کشف کنند، لذا نوع نگاه به جهان، رنگ استدلالی، به خود گرفته است؛ مسائل با تکیه بر عقل و شیوه برهان اثبات می‌شود. اصولاً یکی از معیارهای درستی جهان‌بینی آن است که توسط عقل مورد تأیید قرار گیرد و به زندگی انسان و جهان هستی، معنا و مفهوم بخشد. اهمیت این مسئله از آنجاست که به طور مستقیم یا غیرمستقیم، آشکار یا ضمنی، حل مسائل اساسی اندیشهٔ اجتماعی و زندگی جمعی، مربوط به نوع نگاه به جهان و پاسخ به پرسش‌های بنیادین دربارهٔ آن است. مسائل گوناگونی مانند خداشناسی،[2] پدیده‌شناسی،[3] معرفت‌شناسی،[4] انسان‌شناسی[5] و جامعه‌شناسی[6] به این امر گره خورده است. در مباحث هستی‌شناسی به سه دغدغهٔ اساسی می‌توان پرداخت: الف. توجیه جهان هستی ب. توجیه انسان ج. چگونگی پیوند انسان با هستی.

در نگرش اجتهادی، جهان در حال تکامل و به سوی کمال مطلق در حرکت است. این تکامل و حرکت، تغییر و تحول دائمی را در خود مفروض دارد. جهان، لحظه‌ای از حرکت باز نمی‌ایستد و در دگرگونی همیشگی به سوی کمال نهایی که خداوند است در حال حرکت است. تفطن به این نکته به مراجعه‌کنندهٔ به متن دینی، گوشزد می‌کند که جهان دگرگون‌شونده، به احکام و دستورهای روزآمد نیاز دارد و طبعاً از سوی خالق این جهان، در نسخهٔ اصلی و اصیل دین این امر لحاظ گردیده است، تا آن دستورها پس از گذر زمان، همچنان کارا و گره‌گشا باشند.

در فقه سیاسی شیعه به عنوان شاخه‌ای از علوم بالیده در تمدن اسلامی، خدا در مرکز هستی قرار دارد، همان‌گونه که «الله» در مرکز مفاهیم قرآن قرار

---

1. Ontology
2. Theology
3. Phenomenology
4. Epistemology
5. Anthropology
6. Sociology

دارد و همهٔ مفاهیم دیگر مانند کفر، شرک، ایمان، اسلام و ... با توجه به آن مفهوم کلیدی معنا می‌یابند.[۱] انسان در صورتی که بر گرد آن محور بگردد، اصالت خود را حفظ می‌کند. در این اندیشه، انسان، دارای مقامی برجسته است. خداوند، انسان را به دستان خویش خلق کرده،[۲] او را در نیکوترین اعتدال آفریده،[۳] از روح خود در آن دمیده،[۴] او را جانشین خود در زمین قرار داده،[۵] عالم را مسخر او کرده[۶] و به او عقل و اختیار داده است.[۷] اسلام، دین کرامت بشری است.[۸] «خداوند انسان را با عطای استعداد تفکر، تکریم کرده است. *سید قطب* بیان کرده که کرامت، حق طبیعی هر انسانی است. احترام و تکریم آدمی به دلیل صفات شخصی و موقعیت اجتماعی افراد نیست. اسلام این حق را به عنوان اساس حکومت و معیار تعاملات میان مردم قرار داده است. هرگز اجازه داده نشده است که عزت کسی ـ پرهیزکار باشد یا گناهکار، مسلمان باشد یا کافر ـ شکسته شود. حتی شخص مجرم، شایستهٔ رفتار محترمانه است.»[۹]

البته این برداشت غیر آن است که در مکتب اصالت انسان دوران جدید مطرح است، در این دوران، انسان در مرکز هستی قرار می‌گیرد و آن‌قدر او را بزرگ می‌پندارند که جای خدا را می‌گیرد، «آنتروپوسنتریزم»[۱۰] یا انسان‌مداری،

---

۱. ر.ک. توشیهیکو ایزوتسو: *خدا و انسان در قرآن (معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی)*، ترجمه: احمد آرام، ص ۱۵.

۲. ص/۷۵.

۳. تین/٤.

٤. حجر/۲۹.

۵. بقره/۳۰.

٦. لقمان/۲۰.

۷. انسان/۲ و ۳.

۸ سید محمدباقر صدر: *رسالتنا*، ص ٦۷.

9. Mohammad Hashim, Kamali: ***The Dignity of Man; An Islamic Perspective***, The Islamic Texts Society, 2002, p. 134.

10. Anthropocentrism

فرضیه‌ای است که بنابر آن مقام انسان چنان والاست که مرکز و مدار عالم، فرض می‌گردد و خوشباشی و سعادت او برترین هدف‌ها به شمار می‌آید. این فرضیه به نوبهٔ خود مربوط به زمین مرکزی[1] عالم می‌شود. ارتباط آن دو به همدیگر از اینجا بود که می‌گفتند: انسان مرکز و مدار هستی است. بنابراین باید قلمروی هم که او در آنجا زندگانی می‌کند مرکز افلاک یا آسمان‌ها باشد. اما از دورهٔ رنسانس به بعد، تفکر اندیشمندان بیشتر بر روی «خود انسان» معطوف گشت تا ارتباط او به جهان طبیعی. انسان‌مداری فیلسوف ایتالیایی ***ویکو*** (ف. ۱۷٤٤) در دانش جدید[2] (۱۷۲۵) و ماده‌انگاران[3] فرانسوی سدهٔ هیجدهم مانند ***ژان کابانیس***، مقدمهٔ انسان‌شناسی است. با پیدا شدن ***لودویگ فوئر باخ*** (۱۸۷۲ ـ ۱۸۰٤) و ***کارل مارکس*** (۱۸۸۳ ـ ۱۸۱۸)، انسان تنها موضوع و یگانه غایت فلسفه قرار گرفت. ***مارکس شلر*** (۱۹۲۸ ـ ۱۸۷٤)، ***یاسپرس*** (۱۹٦۹ ـ ۱۸۸۳) و ***مارتین هایدگر*** (۱۹٦۵ ـ ۱۸۸۹) اساساً با انسان سر و کار دارند و انسان، نقطهٔ مرکزی فلسفه‌های آنهاست. انسان برای این فیلسوفان، مطلق است.[4]

در ادامه به ویژگی‌های معرفت‌شناختی اجتهاد اشاره می‌کنیم که به طور مستقیم یا غیرمستقیم در تحول فقه سیاسی نقش بازی می‌کنند.

۲ ـ ۱. ویژگی‌های معرفت‌شناختی اجتهاد

ریشهٔ عمدهٔ اختلاف‌ها و تفاوت‌های میان مکاتب و گرایش‌های گوناگون، در ناهمخوانی آنها در مبانی معرفت‌شناسی نهفته است، هرچند همهٔ مکتب‌های فکری درصدد پاسخ به سؤالات بنیادین زندگی هستند، اما به هنگام پاسخ به آن سؤالات با دیدگاه‌های بسیاری در معرفت‌شناسی‌ها روبه‌رو می‌شویم. بنیادی‌ترین سؤال‌های فلسفی، سؤال‌های معرفت‌شناختی هستند. پرسش‌هایی

---

1. Geocentrism
2. The new science
3. Materialists

٤. ر.ک. علی اصغر حلبی: ***انسان در اسلام و مکاتب غربی***، ص ۱۷.

مانند: شناخت یعنی چه؟ آیا شناخت ممکن است؟ چه چیزی را می‌توانیم بشناسیم؟ اگر چیزی را می‌شناسیم، از کجا می‌دانیم که آن را می‌شناسیم و از کجا بدانیم آن را همان‌طور که واقعاً هست، می‌شناسیم؟ آیا شناخت همه چیز ممکن است و یا اینکه بعضی چیزها هستند که نمی‌توان آنها را شناخت؟ آیا یقین ممکن است یا اینکه همه شناخت‌های ما حدس و گمان است؟ آیا شناخت آینده ممکن است؟

واژه Epistemology از ریشه یونانی دو کلمهٔ Episteme به معنای دانایی، معرفت و حکمت و Logos به معنای عقل، فهم، نظریه و دانش اخذ شده است. «معرفت‌شناسی به خاستگاه معرفت می‌پردازد و ساختار، روش و اعتبار آن را بررسی می‌کند. موضوع معرفت‌شناسی، «معرفت» است، لذا در این حوزه کوشش برای پاسخ‌گویی به این سؤالات است که معرفت چیست؟ و شیوه‌های خوب اطمینان‌بخش دستیابی به آن کدامند؟»[1] معمولاً در تعریف معرفت، به سه مؤلفه اصلی اشاره می‌شود «باور»، «صدق» و «توجیه»؛ پس معرفت یعنی «باورِ صادقِ موجّه». هر یک از این مؤلّفه‌ها یکی از شروط لازم در تحقق معرفت است. همواره از «شناختن (دانستن/ معرفت) چیزی»، سه کاربرد منظور می‌باشد: ۱. «دانستن چگونگی» (= مهارت عملی داشتن): مانند: «من رانندگی می‌دانم». ۲. «آشنایی»: معرفت به امور جزئی؛ آیا آن فرد را می‌شناسی؟ «بله او را (نه همه چیز را دربارهٔ او) به جا می‌آورم.» یا مانند «من سیاوش را می‌شناسم»، ۳. «دانستن اینکه» (= اطلاع از امر محقق) یا «معرفتِ گزاره‌ای»، مانند: «من می‌دانم که ایران کشوری آسیایی است». مراد از تحلیل معرفت در معرفت‌شناسی، تحلیلِ معرفتِ گزاره‌ای است.[2]

معرفت‌شناسی دو قسم است، معرفت‌شناسی پیشینی[3] که از احکام و

---

۱. ای. سی. گریلینگ: ***معرفت‌شناسی***، ترجمه امیر مازیار، ص ۲۲.

۲. ر.ک. جان هاسپرس: ***درآمدی بر تحلیل فلسفی***، ترجمه: موسی اکرمی، ص ۱۳۳ یا: منصور شمس: ***آشنایی با معرفت‌شناسی***.

3. A Priori Knowledge

عوارض مطلق علم به معنای معرفت و شناخت بحث می‌کند و به دو قسم علم حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. در این نوع از صدق و مطابقت معرفت با واقع یا کذب و عدم مطابقت آن با واقع، سؤال می‌شود. نوع دیگر، معرفت‌شناسی پسینی[1] است که معرفتی درجه دو است و از سرّ تحول و دگرگونی در دانش‌ها و مفاهیم آنها می‌پرسد، طبعاً با مجموعه‌ای از گزاره‌ها سر و کار دارد که در یک دانش جلوه می‌کنند. این معرفت از احکام و عوارض علم، متشکل از مجموعهٔ گزاره‌ها دربارهٔ موضوعی خاص با هدفی مشخص و ساختاری منظم و منسجم، بحث می‌کند.[2]

ویژگی‌های معرفت‌شناختی اجتهاد را می‌توان در چند امر خلاصه کرد:

الف. اعتبار معرفت بشری در گسترهٔ فراتر از ظاهر نصوص

این پرسش که اصولاً آیا انسان می‌تواند به پدیده‌های پیرامون از جمله متون دینی، علم و معرفت پیدا کند، پرسشی دیرین است، این مسئله از امور بدیهی می‌باشد اما برخی مانند سوفسطائیان آن را انکار می‌کردند و اصولاً دستیابی به شناخت را امری محال می‌پنداشتند. انکار این امر، سر از انکار واقعیت‌ها و نسبیت مطلق درمی‌آورد، امری که اصولاً باب فهم و مفاهمه را می‌بندد. لذا روح حاکم در مسائل معرفتی، واقع‌گروی است، بدین‌معنا که حکمای اسلامی ذهن انسان را قادر به دستیابی و بار یافتن به آستان حقیقت می‌دانند و اساساً اولین اصل و نقطهٔ شروع فلسفهٔ اسلامی، اصل واقعیت است یعنی اولین و مهم‌ترین پیش‌فرض علوم اسلامی این است که واقعیت وجود دارد و دست‌یافتنی.[3]

برخی عقل و فهم آدمی را تنها برای شناخت ظاهر نصوص دینی توانا می‌دانند، آنان بر این باورند که نهایت فهم ما فهم ظاهر آیه و حدیث است، آن

---

1. A Posteriori Knowledge

۲. برای توضیح بیشتر، ر.ک. منصور شمس: ***آشنایی با معرفت‌شناسی***، صص ۳٤ ـ ۲٤.

۳. ر.ک. محمد تقی فعالی: ***معرفت‌شناسی دینی***، ص ۲۲.

هم در صورتی که همراه با شنیدن از ائمهٔ اطهار(ع) باشد. طبعاً در این نگرش، فهم فراظاهر، تحلیلی، استنباطی و اجتهادی از عهدهٔ خواننده متن، خارج است. مکتب اخباری نمونهٔ بارز این نگرش در تمدن اسلامی بود و برای معرفت بشری در گستره‌ای فراتر از ظاهر روایت اعتبار چندانی قائل نبودند. ***ملا امین استرآبادی*** در ***فوائد المدنیة*** می‌نویسد:

> به عقیده من روش اخباریان و پیشینیان درست است. آنان بر این باور بودند که همه آنچه را که امت تا روز قیامت بدان نیازمند است، حتی ارش خدش با دلیل قطعی از سوی خداوند بیان شده و همه احکامی که پیامبر آورده و آنچه که مربوط به قرآن و سنت ایشان است اعم از نسخ، تقیید، تخصیص و تأویل، نزد عترت طاهرین به ودیعت نهاده شده است؛ زیرا که قرآن و سنت پیامبر در بیشتر موارد با ابهام همراه است و راهی برای دستیابی به احکام نظری شرعی، اصلی باشد یا فرعی، جز شنیدن از ائمه صادقین(ع) نیست و نمی‌توان احکام نظری را از قرآن و سنّت پیامبر(ص) جز با احادیث ائمه(ع) استنباط کرد، بلکه توقف و احتیاط در آن امور واجب است.[1]

این نگرش به معنای پردازش به اموری محدود از دین و ایستایی در فهم کتاب خداوند و به دنبال آن ایستایی در اندیشه است، اندیشه‌ای که چندان به مقتضیات زمانی و مکانی توجهی ندارد و به تعبیر مؤسّس حکمت متعالیه، اجتهاد و «تعمّق» را «بدعت» می‌داند. ایشان می‌گوید:

> به گروهی گرفتار شده‌ایم که ژرف‌اندیشی در امور خداشناسی را بدعت

---

۱. «الصواب عندی مذهب قدمائنا الأخباریین و طریقتهم، أما مذهبهم فهو أن کل ما تحتاج إلیه الأمة إلی یوم القیامة علیه دلالة قطعیة من قبله تعالی حتی أرش الخدش و إن کثیراً مما جاء به (ص) من الأحکام و مما یتعلق بکتاب اللّه أو سنة نبیه(ص) من نسخ و تقیید و تخصیص و تأویل مخزون عند العترة الطاهرة(ع)، و أن القرآن في الأکثر ورد علی وجه التعمیة إلی أذهان الرعیة و کذلك کثیر من السنن النبویّة(ص)، و إنّه لا سبیل لنا فیما لا نعلمه من الأحکام النظریة الشرعیة أصلیة کانت أو فرعیة إلاّ السماع من الصادقین(ع)؛ و أنه لا یجوز استنباط الأحکام النظریة من ظواهر کتاب اللّه و لا ظواهر السنن النبویّة ما لم یعلم أحوالهما من جهة أهل الذکر(ع)، بل یجب التوقف والاحتیاط فیها»، ملا امین استرآبادی: ***الفوائد المدنیة***، ص ۴۷.

و تفکر در آیات الهی را نیرنگ‌بازی می‌دانند.[۱]

با چنین رویکردی، فضا برای اندیشه و تأمّل در میراث گران‌سنگ دینی، تنگ می‌شود، اندیشه‌ورزی رنگ می‌بازد و امکان فهمی فراتر از ظاهر روایات و آیات بی‌معنی می‌گردد. در تفکر اخباری اصولاً مراجعه به قرآن و فهم آن برای خوانندگان ممکن نمی‌باشد، آن را مختص به ائمه(ع) می‌دانند و مراجعه و فهم دیگران از قرآن را نمی‌پذیرند، فهم قرآن به اهل بیت پیامبر اختصاص دارد. وظیفه ما رجوع به احادیث آنان است.[۲] عصاره مخالفت اخباری این است که اعتماد به معنی ظاهری مجموعه اخبار شیعه، کافی است. اخباری حتی به معنی ظاهری قرآن اعتنا نکرده و توسل به منابع دیگر شرع، قیاس، اجماع و اجتهاد را جایز نمی‌داند. این در حالی است که اصولیان برعکس از اخبار برگزیده‌تر سود جسته یک سلسله شیوه‌های عقلی (علم اصول) ابداع کردند.[۳]

در فهم اجتهادی نصوص به مبانی فکری و عقلی گوناگونی مانند نگاه همه‌جانبه به آیات و روایات، فهم اهداف شریعت، شناخت تاریخ و شرایط صدور روایات و شأن نزول آیات، شناخت موارد نقل به معنا، آشنایی با تعارض احادیث، شناخت روایات تقیه‌ای، شناخت ناسخ و منسوخ؛ آگاهی از مضامین مختلف احادیث، چون: معارف و اخلاق، امری لازم می‌باشد و معرفت به هر یک از این موارد، بسته به تحلیل عقلی و امکان و اعتبار شناخت فهمنده از متون دینی و فراتر از ظاهر روایات است. برای نمونه در مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن به دو دسته مبانی صدوری و دلالی برخورد می‌کنیم، مبانی صدوری آن عبارتند از نزول قرآن از سوی خدا، مصون بودن آن از هر گونه تحریف، مصونیت وحی از خطا و مصون بودن پیامبر اسلام در تلقی وحی و

---

۱. صدرالدین محمد شیرازی: ***شرح اصول کافی***، ج ۱، ص ۱٦۸: «**ولقد ابتلینا بجماعة یرون التعمق فی الأمور الربانیة بدعة، والتدبر فی الآیات الالهیة خدعة**».

۲. ر.ک. مرتضی مطهری: ***ده گفتار***، ص ۸٤.

۳. برای توضیح برخی از جلوه‌های جامعه‌شناختی این بحث ر.ک. حامد الگار: ***دین و دولت در ایران***، ص ٦۸.

ابلاغ آن از هر اشتباه عمدی یا سهوی. طبیعی است که فهم این مبانی بر این مفروض اساسی استوار است که مراجعه‌کننده می‌تواند از عقل خود برای فهم مراد شارع بهره گیرد، این امر در مبانی دلالی ظهوری بیشتر دارد؛ مبانی دلالی برداشت از قرآن عبارتند از آنکه خداوند از کلمات قرآن، معانی خاصی را اراده کرده است؛ در بیان امر الهی، از شیوهٔ عمومی مفاهمه و طریقهٔ عقلا عدول نگشته و از بیان رمزی و تمثیلی استفاده نشده است؛ زمینهٔ فهم معانی اراده شده از آیات فقهی در زمان نزول آیات برای عقلا وجود داشته است؛ احکام الهی جهان‌شمول است و اختصاص به مورد یا موقعیت خاص ندارد، جز آنکه منسوخ گشته باشد.[۱]

اعتبار معرفت بشری در حیطه‌های فراتر از ظاهر روایات در نگرش اجتهادی، ناشی از آن است که در بنیادهای اجتهاد این امر پذیرفته شده که خردورزی، انسان را در تحلیل و فهم مسائل گوناگون توانا می‌سازد. در این نگرش، «عقل فرستادهٔ پروردگار و اساس و معیار امور است»[۲] و این گوهر در وجود آدمی، تجلی می‌یابد. انسان با گنجایش فکری و ظرفیت عقلی خود می‌تواند به نصوص دینی مراجعه کند و نیازهای زمانی و مکانی خود را بازشناسد، متون دینی ـ فقهی را به نطق درآورد و پاسخ‌های لازم را به کف آورد. «احکام، تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری هستند و این مصالح و مفاسد هم غالباً در دسترس ادراک عقل بشر است، پس عقل بشر هم می‌تواند، خودش قانون اسلام را کشف کند، زیرا بر اساس متون دینی «خداوند دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی، حجت ظاهری، پیامبرانند که عقل خارجی هستند و حجت باطنی، عقل است که پیغمبر درونی است.»[۳]

خردورزی به انسان، توان تحصیل شناخت می‌دهد و به او امکان می‌دهد تا

---

۱. ر.ک. مهدی هادوی تهرانی: ***مبانی کلامی اجتهاد***، ص ٤١.

۲. **العقل رسول الحق، و ملاک الامر العقل**، محمدرضا، محمد و علی الحکیمی: ***الحیاه***، ج ۱، ص ٤٦.

۳. مرتضی مطهری: ***اسلام و مقتضیات زمان***، ج ۲، ص ۳۸.

از حیات محسوس گذر کند و به حیات معقول نزدیک شود. این توان به او شناخت فراظاهر و پویا می‌دهد، «یکی از ویژگی‌های او استعداد برای شناخت پویا و نو می‌باشد، او به روی‌آوری و استقبال از عوامل هستی و واکنش و پاسخ به آنها مجهز است و از مجموع انفعالات و پاسخ‌ها، نشاط و تحرک او برای آبادانی، دگرگونی، تحول، تعدیل، تحلیل، ترکیب و تطور در هستی، شکل می‌گیرد».[۱] اینکه در علم اصول گفته می‌شود که عقل حجت است، به معنای آن است که می‌توان و باید در برداشت‌ها و بررسی‌ها از آن بهره گرفت و پدیده‌ها را فهم کرد، البته این عقل‌گرایی با آنچه که در عقل ابزاری[۲] مورد توجه قرار دارد متفاوت است، عقل ابزاری برای شکل دادن جهان تلاش می‌کند، آنچنان که می‌خواهیم و خوش داریم.[۳] این طیف از عقل‌گرایان، عقل را مستقل و مستغنی از وحی می‌پندارند و بر این باورند که عقل، به تنهایی، توان تدبیر زندگی انسانی را دارد.

ب. امکان شناخت پویا از آموزه‌های فقهی

برخی از نیازهای انسان، ثابت و برخی دیگر متغیر است. انسان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، دارای نیازهای گوناگون مادی و معنوی است. ادعای «جامعیت» و «جاودانگی» آموزه‌های دینی به معنای آن است که در ظرفیت‌های دین و توان آدمی، امکان شناخت پویا از مفاهیم ثابت وجود دارد. پشتوانهٔ فکری خاتمیت دین اسلام آن است که انسان می‌تواند با لحاظ مقتضیات زمانی به فهم روزآمد و اصیل از آموزه‌های فقهی، دست یابد، در غیر این صورت، اساس خاتمیت و دستورهای دین برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها، زیر سؤال خواهد رفت. به تعبیر ***علامه طباطبائی***، جامعیت دین، مستلزم پاسخ‌گویی دین به

---

۱. محمد بن لطفی الصباغ: ***الانسان فی القرآن الکریم***، ص ۱۵.

2. Instrumental Reason

۳. ر.ک. رضا داوری: ***بحران مدرنیته؛ سنت، مدرنیته و پست‌مدرن***، به کوشش اکبر گنجی، ص ۱۴۳.

مسائل و معضلات در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها است.[۱]

مسلمانان در اینکه پیامبر گرامی اسلام (ص)، پیام‌آور خاتم است، شک ندارند و قرآن در این باره تصریح دارد که: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ»[۲] اما در فلسفهٔ ختم نبوت و چرایی این امر، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. برخی بر این باورند که راز ختم نبوت آن است که عقل و فهم مردم به حد کمال رسیده است و چون می‌توانند با سرپنجهٔ عقل تجربی همهٔ گره‌های فروبستهٔ زندگی را بگشایند، پس دیگر نیازی به تعالیم وحیانی و وحی جدید نیست تا انسان را هدایت کند، هادی او «عقل برهانی استقرایی» است در همهٔ مراحل زندگی.[۳] لازمهٔ این سخن آن خواهد بود که آموزه‌های دین اسلام پس از پیامبر، استمرار نداشته باشد و پیروی از دستورهای وی ضرور نباشد. طبیعتاً دیگر نیازی نیست تا در آن مفاهیم وحیانی، سازوکارهایی برای هماهنگی دستورهای فقهی که بخشی از دین محسوب می‌شوند، با مقتضیات زمان و مکان‌های مختلف، جستجو شود، چون در همهٔ این مراحل، عقل به یاری انسان می‌شتابد، پس «نه تنها به وحی جدید و پیامبری جدید نیاز نیست، بلکه به راهنمایی وحی هم مطلقاً نیازی نیست؛ چرا که هدایت عقل تجربی، جانشین هدایت وحی است و اگر آن دیدگاه درست باشد، به معنای «ختم دیانت» است نه «ختم نبوت» و کار وحی تنها اعلام پایان دوره دین و آغاز دوره عقل و علم است».[۴]

با توجه به اهمیت فلسفهٔ خاتمیت دین اسلام در برداشت‌ها و روش فقهی ـ اجتهادی، دو امر در این زمینه قابل توجه است:

الف. فهم و رشد فکری مردم با ظهور پیامبر اسلام(ص)، بالا رفت،

---

۱. محمدحسین طباطبائی: ***اجتهاد و تقلید در اسلام***، ص ۱۵ در: «بحثی درباره مرجعیت و روحانیت».

۲. احزاب/۴۰.

۳. ر.ک. محمد اقبال لاهوری: ***احیای فکر دینی در اسلام***، ترجمه: احمد آرام، صص ۱۴۵ ـ ۱۴۸.

۴. مرتضی مطهری: ***مجموعه آثار***، ج ۲، ص ۱۸۹.

همچنان که توان فکری انسان، پس از پانزده قرن، رشد داشته است، اما این رشد عقلی، به معنای بی‌نیازی از وحی و جانشینی کامل عقل تجربی به جای وحی نیست که در این صورت، بسیاری از دستورهای شریعت اسلام که فرازمان و فرامکانند، بیهوده می‌گردد، حال آنکه می‌دانیم، شارع کار لغو نمی‌کند. انسان‌ها به چندان رشد فکری‌ای رسیده‌اند که می‌توانند آموزه‌های دین اسلام را به درستی بفهمند، آنها را چراغ راه خویش سازند، در موقعیت‌های متفاوت از آنها بهره برند، گره‌های فروبستهٔ زندگی جمعی و فردی را به سرپنجهٔ فهم اصیل و روزآمد بگشایند و آن دستورها را مانند گوهری گرانبها نگاه دارند. به تعبیر دیگر «بشر در دوره‌های پیشین مانند کودک مکتبی بوده است که کتابی که برای خواندن به دستش می‌دهند، پس از چند روز پاره‌پاره می‌کند، و بشر دورهٔ اسلامی مانند یک عالم بزرگسال است که با همهٔ مراجعات مکرری که به کتاب می‌کند، آن را در نهایت دقت حفظ می‌نماید.»[1] از جهتی دیگر می‌دانیم که دانش تجربی، نمی‌تواند همهٔ اسرار آموزه‌های دینی را دریابد، شکافتن لایه‌های چندگانه معرفت دینی، گشودن گنجینهٔ اسرار دین و راززدایی از آن، به راهبری وحی نیاز دارد. بر خلاف ادیان پیشین که گرفتار تحریف می‌شدند، بشر در دوران پس از ظهور دین اسلام به حدی از بلوغ فکری می‌رسد که کتب آسمانی را از تحریف و تبدیل باز نگه می‌دارد.

ب. رمز دیگر خاتمیت و جاودانگی دین اسلام که از هماهنگی با قوانین فطری سرچشمه می‌گیرد، آن است که برای احتیاجات ثابت و دائم بشر، قوانین ثابت و لایتغیری در نظر گرفته و برای اوضاع و احوال متغیر وی وضع متغیری را پیش‌بینی کرده است. به تعبیر *ابن سینا* واجب است که بسیاری از احوال متحول به ویژه در معاملات را به اجتهاد وانهاد، اوضاع زمانه احکامی دارد که نمی‌توان آنها را ثابت فرض کرد، سامان دادن امور مدینه دربارهٔ حفظ آن،

---

۱. مرتضی مطهری: *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۱۷۵.

شناخت دخل و خرج، حقوق و مرزهای مدینه، سزاوار است که به خلیفهٔ سیاستمدار و فهمیده واگذار شود و احکام جزیی در آن فرض نگردد که با گذر زمان، ذکر و بیان جزئیات، منجر به فساد می‌گردد، زیرا که با دگرگونی روزگار، جزئیات نیز متحول می‌شوند. پس واجب است تا این امور به اهل مشورت و خبره، واگذار گردد.[۱] زمانی که انسان به درجهٔ علم و رشد عقلی برسد، می‌تواند عهده‌دار تبلیغ، دعوت، تعلیم و اجتهاد در امر دین بشود و این همان راز اساسی است که انسان را توانا می‌سازد تا هماهنگ با نیازهای خود در دوره‌های مختلف از آموزه‌های دین، بهره گیرد و آنان را برآورده کند.[۲] وحی، برتر و بالاتر از حس و عقل است و ختم نبوت از آنجاست که بشر امروزی از نظر عقل و فهم به جایگاهی دست یافته که می‌تواند مفاهیم دین را به تناسب شرایط زمان و مکان، استخراج و استنباط کند و در زندگی به اجرا بگذارد.

این سؤال گزنده همواره در ذهن جستجوگران اندیشه بوده است که چگونه گوهر ثابت دین با تحولات زندگی دگرگون‌شوندهٔ انسان‌ها هماهنگ خواهد شد. باور به این نکته که ثابت شدن امور متحول، محال است، آنان را به این نکته راه برد که باید درون دین و به تبع آن فقه که با عمل جامعهٔ مسلمین پیوند دارد، سازوکاری پیش‌بینی شده باشد تا بتواند همگام با نیازهای زمان، خود را متغیر کند و اصالت خود را نیز حفظ کند. پس از بعثت حضرت محمد(ص) و ظهور دین اسلام به عنوان آخرین دین الهی، درهای آسمان به روی بشری، بسته شد و او از علم پایان‌ناپذیر خداوند محروم گشت. با توجه به آنکه این دین، ادعای خاتمیت و جهانی بودن دارد و پیام خود را فصل‌الخطاب پیام‌های خداوند به بشری می‌داند، لذا اساسی‌ترین ویژگی آن، باید تناسب و پویایی برای مکان‌ها و زمان‌های مختلف باشد. «برای ورود به دوران خاتم و مهیا شدنِ شرایط ختم نبوت، لاقل دو فرایند از دو سو باید در

---

۱. ر.ک. ابن سینا: ***الشفاء (الالهیات)***، مقدمه: ابراهیم مدکور، بمناسبه الذکری الالفیه للشیخ الرئیس، ص ٤٥٤: «الفصل الخامس: فی الخلیفه و الامام و وجوب طاعتهما، و الاشاره الی السیاسات و المعاملات و الاخلاق».

۲. مرتضی مطهری: ***مجموعه آثار***، ج ۳، صص ۱۷۳، ۱۷٤ و ۱۹۱.

آن نقطه به انتهای راه خویش برسند و ثمره خود را به بار بنشانند. یکی فرایندی که با آغاز حیات بشری در کره زمین دست به کار شده است و طی قرون و نسل‌های متمادی، موجبات بلوغ عقلی و آمادگی روحی بشر را تدریجاً فراهم آورده است و دوم فرایندی است در سلسله ادیان و خصوصاً در زنجیره ادیان توحیدی که همگام با رشد عقلی و روحی بشر، به اکمال و اتمام پیام وحی منتهی گردیده است. ثمرهٔ حاصل از این دو روند تکاملی، از راه رسیدن دوران کاملاً متفاوتی برای بشر است که پس از آن قادر خواهد شد بی‌آنکه پیام جدیدی از آسمان دریافت نماید، بر اُستوان عقل خویش بایستد و با تمسک به فحوای آخرین پیام، راه خویش را در جاده کمال ادامه دهد. بر این اساس، لازمه فرض خاتمیت و حلول دوران بلوغ بشریت، متکی و مسبوق بر ظهور آیینی است به تمام معنا اَتَمّ و اَکمَل و این خصوصیات از ظرفیت فراگیر و قابلیت فراتاریخی و مقدورات فوق بشری آن نمایان می‌گردد. بدیهی است که اسلام به عنوان «آخرین فرمان دینی خداوند»[1] و دین خاتم و آیین اَتَمّ و اَکمَل که واقعیت‌های تاریخی نیز تاکنون مدعای آن را نقض نکرده است، باید از چنین ظرفیت، قابلیت و مقدوراتی برخودار باشد؛ چرا که در غیر این صورت، اصلی‌ترین مدعای آن به خطر می‌افتد».[2]

پس در خاتمیت دین اسلام، این پیش‌فرض وجود دارد که فقه و فقه سیاسی می‌تواند و باید خود را با مقتضیات گوناگون زمانی و مکانی هماهنگ کند. لذا تشویق مسلمانان به اجتهاد، همواره وجود داشته است، در روایت می‌خوانیم که امام فرمود:

> **یا اَبان! اجلس فی مسجد المَدینه و افتِ النّاس فانّی احبّ انْ یری فی شیعتی مثلک.**
> ای ابان! در مسجد بنشین و فتوا بده. دوست دارم افرادی مانند تو در میان شیعیانم دیده شود.[3]

در روایتی دیگر آمده است که پیامبر گرامی اسلام(ص) در حضور

---

1. God's Final Dispensation

۲. علی‌رضا شجاعی‌زند: ***دین تمام زندگی***، ص ۲۷.

۳. محمد بن علی اردبیلی: ***جامع الرواه***، ج ۱، ص ۹.

صحابیان از معاذ پرسید: «اگر خواستی در یمن قضاوت کنی، به چه چیز استناد می‌کنی؟ معاذ گفت: به کتاب خدا. پیامبر دوباره پرسید: اگر در کتاب خدا نبود، چه می‌کنی؟ معاذ پاسخ داد: به سنت رسول خدا، پیامبر باز پرسید: اگر در آن هم نبود؟ معاذ پاسخ داد: اجتهاد می‌کنم و به رأی خود داوری می‌کنم».[۱] «مسلمین از قرن اول به «اجتهاد» پرداختند. اجتهاد به مفهوم صحیح از لوازم دینی مانند اسلام است که از طرفی دین همگانی است، به قوم و نژاد و منطقه‌ای اختصاص ندارد، و از طرف دیگر همه زمانی است و دین خاتم است و در همه شرایط متغیر روزگار ـ که لازمه تمدن بشری است ـ حاکم است».[۲] لذا اجتهاد، ویژهٔ فهم فقهی نمی‌گردد و می‌تواند در همه رشته‌ها و گرایش‌ها، پژوهشگر را به ژرفای دین، راهنمایی کند زیرا که دین، فراتر از یک رشته محدود علمی است.

اصولیان و اجتهادگرایان بر این باورند که خداوند در دوره خاتمیّت بر برداشت‌های روزآمد و معقول از فقه مهر تأیید زده است و اینکه انسان اندیشه‌ور با ژرف‌اندیشی در مبانی فقه و با لحاظ مقتضیات زمان و مکان، می‌تواند فهمی جدید و برداشتی همگام با نیازهای نو بردارد و از دانش‌ها و مفاهیم عصر بهره گیرد. «نخستین گام اصلاح‌طلبی، گذر از تبعیت کورکورانه از تفسیر سنتی به رهیافتی نو و آزادتر بود. حاصل فرجامین این گذر، برقراری تحلیل عقلی (تمحیص) به مثابه شرط اولیه تفسیر بود. این کار نه تنها راه را برای برقراری دوباره اصل داوری مستقل (اجتهاد) باز کرد بلکه اقتدار سلسله سران سنتی ریشه‌دار را نیز مورد تردید قرار داد.»[۳]

اسلام، رمز و دستگاه متحرکی در داخل خودش قرار داده که خود به خود تغییر می‌کند، نه از ناحیه کسی دیگر که مثلاً علما بیایند تغییر بدهند، علما فقط می‌توانند آن تغییرات را کشف کنند نه اینکه تغییر بدهند. اسلام هم متوجه بوده

---

۱. محمد باقر مجلسی: ***بحار الانوار***، ج ۲، ص ۳۱۲.

۲. مرتضی مطهری: ***مجموعه آثار***، ج ١٤، ص ٤١٩.

۳. هشام شرابی: ***روشنفکران عرب و غرب***، ترجمه: عبدالرحمن عالم، ص ۳۱.

که اصولاً بشریت و تمدن به یک سلسله قوانین ثابت نیاز دارد و بدون آن، ترقی امکان‌پذیر نیست، و هم توجه داشته است که برخلاف آنچه که بعضی تصور می‌کنند، این‌طور نیست که قوانین اسلام همیشه یکنواخت و یک‌جور است و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به یک شکل اجرا می‌شود.[۱]

خاتمیت و جاودانگی آیین مقدس اسلام و همراهی آن بر همهٔ شئون حیاتی که پیوسته در حال تغییر و تبدیل است، وابسته به اصل اجتهاد است. آنچه پس از خاتمیت ضرورت دارد، اجتهاد است که چراغ هدایت را روشن و رشتهٔ نبوت را باقی می‌دارد و همین موجب تحرک و پیشرفت و انطباق دین و استقلال فکری و عقلی متدین است، چنان‌که دورهٔ نهایی تعالیم بشری، آغاز اجتهاد و بررسی در مسائل جدید و قدرت بر حل آن است، در دورهٔ تکمیل دین نیز پیوسته نظر به مسائل جدید است. فتوای تحریم تقلید میت ناظر به این است که مجتهد زنده می‌تواند در حوادث جاری و متغیر نظر دهد. تکامل اجتهاد نیز از لوازم تکامل دین است.[۲]

ج. به رسمیّت شناختن متغیرات

در دین علاوه بر آموزه‌های ثابت و دائمی، برخی امور و آموزه‌ها متغیر و موقعیتی‌اند. ثبات مطلق و جلوگیری از هر گونه تحول، مکاتب و ادیان را از حوزهٔ بهره‌دهی و انتفاع به پیروان خود خارج می‌کند و آموزه‌های آن ادیان، نمی‌تواند در مشکلات و مسائل گوناگون راهگشا باشد. اسلام از این نظرگاه، فضایی مطلوب برای فهمندگان و مستنبطان از آموزه‌ها و مفاهیم دینی ــ فقهی باز کرده است. حتی در قرآن نیز فهم متحول جای مطلوب و اصیل خود را دارد. قرآن وارد جزئیات شریعت و احکام نشده است، همین امر یکی از معیارهای جامعیت، توان پاسخگویی و اجازه به فهمندهٔ شریعت برای استنباط

---

۱. ر.ک. مرتضی مطهری: ***اسلام و مقتضیات زمان***، ج ۲، ص ۲۵.

۲. ر.ک. جمعی از نویسندگان: ***بحثی درباره مرجعیت و روحانیت***؛ سید محمود طالقانی: ***تمرکز یا عدم تمرکز مرجعیت***، ص ۲۰۱.

روزآمد از دین در شرایط گوناگون است، زیرا بیان احکام در بخش‌هایی از مسائل و موضوعات، تبدیل به جزئیات و فروعی خواهد شد که متناسب با افراد و موقعیت‌های زمان آنان است. از طرف دیگر، برخی از احکام حالت دائمی دارند و برخی احکام جنبهٔ موقتی. اگر شارع بخواهد تمام نکات کلی و جزئی آنهایی را که از بین می‌روند یا در آینده رخ می‌دهند، بیان کند، اضافه بر اینکه عملی نیست، گاه برای شنوندهٔ آن قابل درک نبوده و موجب دشواری فهم و افزودن حجم انبوهی از احکام نامعین و مبهم خواهد شد. پس بهتر آن است که این احکام در قالب کلیات، اصول و قواعدی عام آورده شود و جزئیات آن به حسب زندگی و دگرگونی شرایط به افراد متخصص واگذار شود تا استخراج و استنباط شود.[1] اگرچه بسیاری از آیات، شأن نزول خاصی دارند و ناظر به موقعیت ویژه‌ای می‌باشند، اما فقیه از آنها برای پاسخ به سؤالات خود بهره‌برداری می‌کند و آنها را آیاتی که تاریخ مصرفشان سپری شده است، نمی‌شمارد، زیرا او این مبنا را پذیرفته که این آیات اختصاص به موقعیت خاصی ندارند و آنچه در ضمن آنها بیان گردیده، مربوط به همهٔ زمان‌ها و مکان‌هاست. ژرف‌نگری و دقت در این امر موجب شده است که بحث ثابت و متغیر شکل گیرد.[2]

باری بسیاری این دگرگونی‌ها، معیارهای ثبات و تحول و پاسخگویی فقه به نیازهای متحول و پویندگی مفاهیم آن در اصل اجتهاد به سامان می‌رسد، «قبول اصل اجتهاد در فقه اسلامی، مبتنی بر اعتقاد به یک اصل مهم است و آن فراگیری و تعطیل‌ناپذیری اصل تغییر در تمامی اجزای جهان مادی است. اجتهاد در اسلام، مجال و تمهیدی بوده است هوشیارانه، برای کشف و تطبیق اصول کلی و ثابت دین بر موارد جزئی و متغیر، برحسب موقعیت‌های زمانی و مکانی؛ به نحوی که اطلاق حکم و نسبی بودن واقعیت، توأماً ملحوظ گردد. لازمه حفظ پویایی و تازگی و طراوت دین و تضمین بقای شریعت، همانا

---

۱. سید محمد علی ایازی: ***فقه‌پژوهی قرآنی***، ص ۲۸۵.

۲. ر.ک. مهدی هادوی تهرانی: ***مبانی کلامی اجتهاد***، ص ۴۰.

اجتهادپذیری آن است و بدیهی است که به هر میزان، تلاش فقها در این امر با توفیق همراه باشد، از خطرات احتمالیِ نادیده گرفته شدن و حذف، بیشتر در امان خواهند بود. مجال بروز و طرح دادن به مسائل مستحدث در فقه و بذل التفات و اهتمام کافی به آنها و مهم‌تر از آن، دخیل دانستن عنصر زمان و مکان در اجتهاد، یعنی تغییر حکم به تبع تغییرات حادث شده در موضوع نشان می‌دهد که تحول‌پذیری خصلت مهم شریعت اسلامی است».[۱]

البته نباید فراموش کرد که هستهٔ دین، اعتقادات و حکم واقعی خداوند، تغییرناپذیر است، اصل و حاق واقعیت یک چیز بیشتر نیست، آنچه که هست تغییر و تبدل فهم انسان از دین و نصوص است. به بیان دیگر می‌توان گفت که سه چیز دگرگون می‌شود: الف. موضوعات متغییر و متبدل، ب. فهم و برداشت فهمنده ج. حکم ولی امر و حاکم اسلامی که با لحاظ مصلحت جامعهٔ اسلامی، احکام متغیر صادر می‌کند.

با آنکه برخی از نیازها و خواسته‌های انسان، همیشگی و ثابت می‌باشند، اما نمی‌توان انکار کرد که نیازهای انسان با توجه به شرایط گوناگون، متفاوت می‌شود. با گذر زمان و حضور انسان در مکان‌های متفاوت، نیازها و مقتضیات زندگی او نیز تغییر می‌یابد. انسانی که در دوران جدید، زندگی می‌کند و هر لحظهٔ زندگی‌اش با پرسش‌ها و چالش‌های فکری و اجتماعی جدید روبه‌رو می‌شود، نیازها، دغدغه‌ها و شرایطی متفاوت دارد از انسانی که در دوران سنتی زندگی می‌کرد و با سؤالات شالوده‌شکن روبه‌رو نمی‌شد و یا اگر می‌شد از کنار آنها گذر می‌کرد و چندان اتفاقی نیز رخ نمی‌داد.

نیازمندی‌های بشر بر دو گونه است: ۱. نیازمندی‌های اولی: این‌گونه نیازها ناشی از طبیعت فردی و اجتماعی انسان است؛ یعنی طبیعت انسان، اقتضای این نیازها را دارد. این نیازمندی‌ها یا فردی است یا اجتماعی. نیازهای فردیِ جسمی مانند نیازمندی بشر به خوراک، پوشاک، مسکن و همسر؛ نیازهای

---

۱. علی‌رضا شجاعی‌زند: *آمیزه عقل و ایمان در آموزه اسلام*، *فصلنامه نقد و نظر*، ش ۲۵ و ۲۶، زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰.

فردی روحی، مانند گرایش انسان به علم، زیبایی و پرستش؛ و نیازمندی‌های اجتماعی، مانند معاشرت، تعاون، عدالت و آزادی. ۲. نیازمندی‌های ثانوی: این نوع نیازها از نیازهای اولی ناشی می‌شوند؛ مانند نیاز به انواع وسایل زندگی که در هر عصری دگرگون می‌شود؛ زیرا کیفیت زندگی در هر عصری با عصر دیگر متفاوت است. نیازمندی‌های اولی بشر مربوط به طبیعت بشر است، ولی نیازهای ثانوی انسان به کیفیت زندگی فردی و اجتماعی او برمی‌گردد.[۱] لذا در نگرش دینی، وضع‌کنندهٔ قوانین شرع، تحول و تطور زندگی و نیازهای بشری را مورد توجه قرار داده و به فراخور نیازهای اولی و ثانوی، قوانین ثابت، متغیر و انعطاف‌پذیر وضع کرده است تا در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجرا و دست‌یافتنی باشد، در غیر این صورت، با خاتمیت دین اسلام منافات خواهد داشت.

یکی دیگر از ویژگی‌های معرفت‌شناسی اجتهاد، عقلی و عقلایی بودن این روش می‌باشد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۲ ـ ۲. ویژگی‌های روشی اجتهاد

با لحاظ تعریف‌ها، برداشت‌ها و مفاهیم گوناگون در بحث، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که «روش پژوهش» در علوم گوناگون، متفاوت می‌باشد. شاید بتوان گفت که «روش پژوهش مطلوب» به عنوان کلید و ابزاری برای محقق و بررسی واقعیت‌ها و پدیده‌ها، باید دارای چند ویژگی باشد که البته به تناسب متعلق پژوهش و حوزهٔ کاربرد آن، انعطاف می‌پذیرد:

الف. باید شیوه و سبکی نظام‌وار باشد.

ب. باید عقلی و عقلایی باشد.[۲]

ج. باید در گذر زمان و نسبت به دانش‌ها، بازسازی و بازآفریده شود.

د. در جهت رسیدن به هدفی معین، طراحی گردد.

---

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، ***مجموعه آثار***، ج ۳، صص ۱۸۳ ـ ۱۸٤.

۲. ر.ک. باقر ساروخانی: ***روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی***، ج ۱، صص ۲٦ ـ ۲٤.

ماهیت مطالعه در حوزه‌های هستی‌شناختی و شناخت‌شناسی به روش‌های گوناگونی از روش منطقی نیاز دارد.[۱] روش‌ها، نظام‌های دانایی و اندیشه‌ها با یکدیگر پیوندی ناگسستنی دارند. «معرفت‌شناسی‌ها، جهان‌بینی‌ها و به طور کلی، نظام دانایی در هر تمدنی، مبنای روش اندیشه و زندگی یک قوم به طور عام و زندگی سیاسی آنان به طور اخص را تشکیل می‌دهند. این سمبل‌ها و شناخت‌شناسی‌ها در تفکر سیاسی و در نتیجه، در تصورات زندگی ما تأثیر جدی دارند. آنها «جهان‌های ممکن» را برای اندیشه و زندگی فراهم می‌کنند و امکان‌های تفسیری ویژه و تعیین‌کننده عمل سیاسی را پیش‌روی هر قوم و ملتی قرار می‌دهند.»[۲] نگاه‌ها، هنجارها و ارزش‌های هر تمدنی متفاوت است و طبعاً روش‌شناسی آنها نیز دگرگون. از دیگر سو، روش‌شناسی‌ها را نمی‌توان از معرفت‌شناسی‌ها و نظام‌های بزرگ دانایی در هر تمدنی جدا و مستقل دانست، روش‌شناسی‌ها بر بنیاد معرفت‌شناسی‌ها استوارند و به اعتبار تمایز و تحول در هندسه معرفت‌شناسی‌ها، آنها نیز دستخوش تفاوت و دگرگونی می‌گردند. نظام دانایی در هر تمدنی مبنای روش اندیشه و زندگی یک قوم به طور عام و زندگی سیاسی آنان به طور خاص است.[۳]

توجه به ویژگی‌های روشی اجتهاد برای آن است که بیشترینهٔ تحول فقه سیاسی درون این روش به سامان رسیده است و طبعاً باید دارای خصوصیتی باشد که بتواند سازوکارهای فقه سیاسی را درون خود حل و هضم کند، آن‌گونه که در نمونه‌کاوی‌های متحول در فقه سیاسی این امر را نشان خواهیم داد. اجتهاد، روشی عقلی و ناظر به زمان و شرایط آن است و با توجه به ظرفیت‌ها و ظرافت‌های دقیق علمی آن، می‌توان در بسیاری از امور مربوط به

---

۱. برای توضیح بیشتر، ر.ک. سید حسین سیف‌زاده: ***مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست***، صص ٦٥ ـ ٦١.

۲. داود فیرحی: ***درآمدی بر روش‌شناسی اندیشه سیاسی تمدن اسلامی***، ***فصلنامه علوم سیاسی***، شماره ۳۰، تابستان ۸٤ ص ١٥٦.

۳. ر.ک. داود فیرحی: همان، ص ۱۵۰.

فهم دین، از این روش، بهره گرفت و به ساحت مسائل، ارزش‌ها، آموزه‌ها، گزاره‌ها و فهم روزآمد دین و موضوعات نوپدید، راه یافت.

توانایی و روزآمدی دین در روش و منطق فهم آن جلوه می‌یابد و مجتهد را از شناخت تک‌ساحتی دور می‌کند. به تعبیر ***سید محمدباقر صدر***:

> وقتی هدف محرکهٔ اجتهاد، ابعاد حقیقی خود را بازیابد و هر دو جولانگاه تطبیق (فردی و اجتماعی) را در برگیرد، آثار یک‌سونگری و یک‌سوی سکه دیدن را نیز که در گذشته‌ها حاکم بود، به تدریج خواهد زدود و محتوای حرکت به کیفیتی درمی‌آید که هم با وسعت دامنهٔ هدف سازگار باشد و هم با مقتضیات خطی پیشروانه که حرکت اجتهاد بر آن انجام می‌پذیرد.[۱]

با توجه به همین نگرش جدید، ایشان از نخستین کسانی بود که به شایستگی و فراست، برداشت‌های فردی و یک‌سونگرانهٔ استنباط‌های فقهی و اجتهادی را مورد نقد قرار داد و پیامدها و محدودیت‌های آن را در امور اجتماعی تحلیل کرد، او در ارزیابی آسیب‌شناسانهٔ خود، به چند مورد اشاره کرد، مواردی مانند عدم تکاپو برای تطبیق مسائل اجتماعی با نظریهٔ اسلام، نگرش یک‌سویه به آموزه‌های دینی ـ فقهی، تنها یک نیمه از هدف را دیدن، رسوخ فردگرایی در تفسیر شریعت و نگرش به قانون و شریعت در جولانگاه فرد، عدم توجه به شخصیت پیامبر(ص) یا امام(ع) به عنوان فرمانده و سرپرست دولت و عدم تطبیق نصوص دینی با واقعیت خارجی برای کشف قواعد فراگیر.[۲]

تلاش خواهیم کرد تا با عطف نظر به شاخصه‌های روش پژوهش مطلوب، «ویژگی‌های روشی اجتهاد» را از این دیدگاه مورد بررسی قرار دهیم.

---

۱. سید محمدباقر صدر: ***همراه با تحول اجتهاد***، ترجمه اکبر ثبوت، ص ١٤.

۲. سید محمدباقر صدر: همان، ص ١٦.

الف. نظام‌وارگی

ذکر شد که روش و شیوهٔ نظام‌مند، باید همراه با طراحی منظم، دقیق و فکر شده باشد. مفهوم «نظام» و سیستم هرچند از علوم تجربی وارد علوم انسانی شده است، اما ویژگی‌هایی که دارد می‌تواند در هر دستگاه فکری و سنجیده نیز تطبیق داده شود. در نظریه نظام‌ها[1] تأکید می‌شود که نظام‌های واقعی باز با محیط‌شان در تعامل و تقابل می‌باشند و می‌توانند از لحاظ کیفی در فرایندی مداوم و تکاملی، ویژگی‌ها و داشته‌های جدید به کف آورند. این نظریه به جای تقلیل یک موجود (مانند بدن انسان) به خواص اجزاء یا عناصر آن (اندام‌ها و سلول‌ها)، بر ترتیبات و روابط میان اجزاء که آنها را در یک «کل» به هم پیوند می‌دهد، تأکید دارد. این نظریه، نظام‌ها را بدون در نظر گرفتن ذات عینی عناصر، بلکه از جهت تعامل و ترابط میان اجزاء، تعریف می‌کند.[2] منظومه بودن اجتهاد به معنای آن نیست که این روش همانند یک نظام تجربی کار کند و همهٔ خواص یک نظام را دارا باشد و همهٔ اجزاء آن به شکلی منطقی و ریاضی‌وار با هم تعامل داشته باشند که لازمهٔ این ادعا آن خواهد بود که تک‌تک اجزاء اجتهاد در هم اثر گذارند و بود و نبود یکی بر دیگری اثربخش باشد حال آنکه چنین نیست، بلکه در اینجا منظور آن است که این سامانه، مجموعه‌ای از گزاره‌های دقیق و سنجیده می‌باشد که با یکدیگر دارای هماهنگی و تلائم‌اند، در اجزای آن تناقض و تهافتی وجود ندارد و گزاره‌ها همه در راستای یک هدف یعنی فهم و استنباط حکم شرعی و فقهی به کار می‌رود. لذا ما از این ویژگی روشی به «نظام‌وار» تعبیر کردیم و نه «نظام‌مند»، گویی اجتهاد شباهت به یک «نظام» دارد نه آنکه کاملاً یک «نظام» به معنای دقیق و اصطلاحی کلمه باشد.

وقتی که کلیت منظومهٔ اجتهاد را می‌نگریم، می‌بینیم که برخی از اجزای آن

---

1. System Theory
2. Francis Heylighen and Cliff Joslyn: ***Cambridge Dictionary of Philosophy***, Cambridge University Press, 2002.

با برخی دیگر پیوند دارد و بر یکدیگر اثر می‌گذارد. به رسمیت شناختن عقل در معرفت‌شناسی اجتهاد به مجتهد این توان را می‌دهد که با رفت و آمد در متون و نصوص دینی برای یافتن مسیر ترسیم شده از سوی شارع تلاش کند. اعتبار معرفت بشری و امکان شناخت از مفاهیم و مسائل فقهی، در برداشت‌های اجتهادی، اثرگذار است. البته شکی نیست که صرف همین مطالب اجتهاد را تبدیل به یک امر سامان‌مند نمی‌کند، اما به هر حال آن مبانی به گونه‌ای دوری‌ناپذیر یکی از پایه‌های اساسی «نظام‌وارگی» اجتهاد را شکل می‌دهد.

حوادث زمان بر فقه سیاسی تأثیر می‌گذارند و در آن، ظرفیت و گنجایش تأثیرپذیری و انعطاف کافی وجود دارد و این انعطاف، ضابطه‌مند و اصیل است و تحولی که در پی آن به وجود می‌آید نیز اصیل خواهد بود، این امر درون سامانهٔ اجتهاد اتفاق می‌افتد که در جهت فهم نصوص دینی و احکام دینی ــ فقهی، حرکت می‌کند. روش اجتهاد در فرایندی تکاملی، تدریجی و گام به گام، فهمندهٔ نص فقهی را در تعامل و پیوند با پیرامون و بازگشت به نصوص، یاری می‌دهد تا در برخورد با مفاهیم جدید، برداشتی نو و متحول داشته باشد.

ب. عقلی ـ عقلایی

هر سنتی باید بتواند در هر مرحله از توسعه و تحول خویش، بر مبنای مفاهیم خاص خود، نوعی توجیه عقلانی برای آموزه‌های اصلی خویش ارائه دهد، آن هم از طریق به کارگیری مفاهیم و معیارهایی که با آنها خود را تعریف می‌کند.[1] یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های اجتهاد نیز عقلانیت است که بنیادی‌ترین تمایز این روش از گرایش اخباریون و حدیث‌گرایان است. اگر حجیت و اعتبار عقل را از اجتهاد بگیریم، مبنایی برای حرکت در جهت فهم آموزه‌های دینی باقی نمی‌ماند. عقل، چراغ راه شناخت است و در نگرش

---

۱. ر.ک. آ. مک اینتایر: ***عقلانیت سنت‌ها***، ترجمه: مراد فرهادپور، ***مجلهٔ ارغنون***، ش ۱۵، ص ۱۸٤.

اجتهادی، مورد تأیید قرار گرفته است. انسان موجودی خردورز است و عقل او توان کشف، تبیین و کاوش نصوص دینی را دارد و برداشت‌های آن قابل اعتماد و اتکا می‌باشند. عقلانیت، به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح است. به تعبیری دیگر، هنگامی حکمی عقلانی است که همراه با احساسات، عواطف، تعبد یا گزینش‌های خودسرانه و بلادلیل نباشد.[۱] این ویژگی به طور اساسی در استدلال‌های اجتهادی جریان دارد. طبیعی است که این عقلانیت، درون تمدن اسلامی، شکل و سامان گرفته است و فضای کلی این تمدن بر آن غالب و حاکم است و عقل همواره یکی از اصلی‌ترین ابزار برای درک و فهم نصوص فقهی و مراد شارع بوده است. لذا این ویژگی به مجتهد این توان را داده است تا از ظاهر متون گذر کند و با لحاظ شرایط و مقتضیات گوناگون، استنباط‌هایی خردورزانه ارائه کند. خوانندهٔ عمیق نص دینی صرفاً به یک روایت و ظاهر یک آیه، بسنده نمی‌کند، او خصوصیات صدور آنها، اوضاع زمانهٔ صدور، معارض و معاضد آنها، ناسخ و منسوخ، عام و خاص و کلیت نظام فکری دین اسلام را در نظر می‌گیرد و سپس حکم و نظر خود را استنباط و ارائه می‌کند، طبیعی است که این جرح و تعدیل‌ها و کم و زیاد کردن‌ها بدون یاری عقل به سرانجام نمی‌رسد.

اجتهاد روشی عقلایی است و همهٔ اصولی که عقلا در فهم متون به کار می‌برند و از آن برای ترابط و تفاهم بهره می‌گیرند، از جمله معتبر بودن ظواهر، دارای اعتبار است. علم اصول دارای مسائلی است که از اندیشه، سرچشمه گرفته است و بنابراین مانند علوم دیگر برای کیفیت صحیح استدلال به علم منطق نیاز دارد. ماهیت علم اصول چون دیگر علوم نظری ماهیتی است منطقی و نسبت آن به علم فقه مانند منطق است نسبت به علوم نظری؛ همواره یکی از مسائل اصولی، کبرای قیاس استنباط فقهی قرار می‌گیرد. *ابوالقاسم گرجی* بیش از سی مسئله را نام می‌برد که علم اصول از علم منطق بهره برده است، برای نمونه

---

۱. مصطفی ملکیان: *عقلانیت، نقد و نظر*، شماره ۲۶ ـ ۲۵، زمستان و بهار ۸۰ ـ ۷۹، ص ۲۴۳.

به مسائلی مانند بحث تعریف، معانی امر و طلب، فور و تراخی، بحث ضد، اجمال، قطع، اجتهاد مطلق و متجزی و شرط حیات مفتی می‌توان اشاره کرد.[۱]

اگر وظیفه فقه را قانون‌گذاری برای جامعه بدانیم، وظیفه علم اصول فقه، قانون‌گذاری برای عقل است.[۲] لذا در علم اصول فقه، فقه و شاخه‌های متعدد دیگری که به نحوی به فرایند استنباط حکم شرعی یاری می‌رسانند، عقل از جایگاهی بالا برخوردار است. در اصول فقه بسیاری از مبانی و آموزه‌های عقلی وجود دارد؛ برای نمونه در تحلیل بحث حجیت قطع، اعتبار عمل به آن، اجتهاد و تقلید، سیره و بناءهای عقلایی، بحث از حقیقت استقرا و دلیل استقرایی، حجیت ظواهر کتاب، استحاله اجتماع امر و نهی، بحث ضد، حسن و قبح عقلی، حقیقت حق، مقدمات حکمت و ... همه به نحوی از عقل بهره‌گیر می‌شود، البته «مراد از حجیت آن است که عقل کاشف حکم خداوند است و ایجادکنندهٔ شرع، زیرا که عقل بر حسب معیارها و ملاک‌هایی که دارد، به ما این یقین را می‌دهد که حکم خداوند همان است که او در می‌یابد».[۳] آن‌گونه که با عقل برخی احکام را می‌توان استنباط کرد، احکامی مانند برائت از تکلیف احتمالی به دلیل قبح عقاب بدون بیان، اشتغال به تکلیف به هنگام علم اجمالی، عدم لزوم اعاده یا قضای واجب پس از به جا آوردن آن و حکم به ترجیحات عقلی مانند تقدیم اهم بر مهم، تقدیم واجب مطلق بر مشروط، تقدیم امری که بدلی ندارد بر آنچه که بدل و جانشین دارد؛ همچنین عقل حکم می‌کند بر ملازمهٔ بین دو وجوب (وجوب امری و وجوب مقدمهٔ آن)، ملازمهٔ بین دو امر حرام (حرمت امری و حرمت مقدمهٔ آن)، ملازمهٔ بین وجوب امری و حرمت ضد آن، ملازمه بین نهی از عبادت و فساد آن، ملازمهٔ بین نهی از معامله و

---

۱. ر.ک. ابوالقاسم گرجی: ***مقالات حقوقی***، ج ۲، صص ۹۸ ـ ۵۹.

۲. محمد عابد الجابری: ***دانش فقه، بنیاد روش‌شناختی عقل عربی ـ اسلامی***، ترجمه محمد مهدی خلجی، ***فصلنامه نقد و نظر***، ش ۱۲، ص ۱۳۹.

۳. جعفر سبحانی: ***رسائل اصولیه***، ص ۱۳.

فساد آن.[۱]

اساساً علم اصول را می‌توان «منطق معرفت دینی» و «میزان سنجش فهم فقهی» دانست. به تعبیر ***سید محمدباقر صدر***:

> علم اصول از این حیث که روشی استدلالی برای ایمن بودن از خطا ارائه می‌کند، همانند علم منطق است، جز آنکه علم اصول از عملیات استدلال و فکر فقهی در استنباط احکام، بحث می‌کند، در اصول از عناصری بحث می‌شود که عملیات استنباط فقهی را مصون از خطا می‌کند. این دانش به ما می‌آموزد که چگونه احکام را استنباط کنیم. لذا اطلاق «منطق علم فقه» بر علم اصول از این نظرگاه امری درست می‌باشد.[۲]

همان‌گونه که علم منطق، میزان سنجش و معیار تفکر صحیح در معارف بشری است، علم اصول هم منطق اندیشه‌ورزی و برداشت از معارف در حوزهٔ علوم وابسته به دین است، میزان و معیار صحت و سقم استدلال‌های به کار رفته در علوم دینی می‌باشد. بسیاری از بحث‌های مقدماتی این علوم، رابطهٔ تنگاتنگی با اصول دارند. در علم تفسیر مباحثی همچون حجیت ظواهر کتاب مجید، حجیت تأویل و موارد نزول، حجیت قرائات سبعه، ثبوت نسخ، نسبت حجیت قرآن با حجیت سنت، همگی با ابزارهای اصولی قابل بررسی و تحقیق است. در علم کلام، بحث حجیت عقل نظری و عملی و شئون مربوط به آن و حجیت ادراکات و طرق آن، تمامی به برکت قواعد اصولی است. در علم رجال بحث‌های اصولی مهمی همچون منشأ حجیت قول رجالی و حجیت قرائن و امارات توثیقی، دیده می‌شود.[۳] به تعبیری دیگر، همهٔ این تعاملات دانشی و معیار بودن اصول فقه برای معرفت فقهی، ناشی از آن است که این علم از مبانی عقلی و عقلایی برخوردار است. البته باید یادآور شد عقلی که در اجتهاد

---

۱. ر.ک. جعفر سبحانی: ***رسائل اصولیه***، صص ۲۷ ـ ۲٤.

۲. سید محمدباقر صدر: ***دروس فی علم الاصول***، ج ۱، ص ۸

۳. ر.ک. محمد سند: ***علم اصول، منطق علوم و معارف دینی***، در ***فصلنامهٔ پژوهش‌های اصولی***، ش ۱، ص ۲۲۲.

و علم اصول استفاده می‌شود، تحت قواعد و شرایطی در راستای خاصی به کار گرفته می‌شود، زیرا عقل و استفاده عقلی می‌بایست این قدرت را داشته باشد که در فرجام برای ما مدرکیت درست کند ... استدلال چه از طریق عنصر عقلی یا عقلایی باشد یا از طریق متون دینی یا از طریق سیره، شهرت و اجماعات، از معرض شکوک و اشکالات، خارج می‌شود، زیرا اگر مجتهد، حتی در یکی از مقدمات یا مبادی استدلال خود، شبهه یا اشکال ببیند، کل استدلال از نظر او نااستوار می‌شود و آن را کنار می‌گذارد، مگر شبهه و اشکال را مرتفع سازد، حتی اگر فرایند استدلال از نظر مجتهد، تمام باشد، اما مقدمات یا مبادی، توان ترابردی (= توان تسرّی دادن حجیت به دیگران) نداشته باشند، باز استدلال با آنکه به نتیجه رسیده است، مبنای فتوا قرار نمی‌گیرد، زیرا فتوا حکم شرعی استنباطی منجز برای دیگر مکلفین مراجعه‌کننده به مجتهد است و استدلال می‌باید حجیت شمولی (= ترابردی) داشته باشد تا بتواند برای غیرمجتهد نیز منجّز شود. در صورت نداشتن حجیت شمولی، استدلال مجتهد حداکثر برای خود او منجز است و به غیرمجتهد، انتقال نمی‌یابد.[۱]

این نگرش چندان مقبول و مطلوب تلقی می‌شود که هنگام تعارض گزاره‌ای عقلی که به معنای واقعی، قطعی و یقینی است، با گزاره‌ای دینی که ظهور در خلاف مفاد گزاره عقلی دارد، حکم قطعی عقل بر ظهور نقل، برتری می‌یابد و الا اگر ظهور نقل، مقدم دانسته شود، آن ظهور هم بی‌اعتبار خواهد شد زیرا اعتبار ظهورات و نصوص شرع، مبتنی بر دلایل عقلی است و اگر عقل در برخی از احکام قطعی‌اش، به چالش کشیده شود، در احکام دیگرش هم خدشه‌پذیر می‌شود و در نهایت، ادله عقلی دلالت‌کنندهٔ بر حجیت شرع، از اعتبار و حجیت می‌افتند.[۲] لذا وقتی که به فراست می‌نگریم، می‌بینیم، اصولیون

---

۱. علی عابدی شاهرودی: ***علم اصول و فلسفه تحلیلی***، (گفت‌وگو)، ***فصلنامه نقد و نظر***، بهار و تابستان ۱۳۸٤، شماره ۳۷ و ۳۸، ص ٤٥.

۲. در خصوص تلازم عقل و شرع و استواری حجیت شرع بر عقل ر.ک. صدرالمتألهین: ***شرح اصول الکافی***، ص ۳۰۸.

عقل را بر مصدر تشریع می‌نشانند و بـه او شایـستگی صـدور احکـام شـرعی می‌بخشند. در دستگاه اسـتدلالی اجتهـاد بـسان هـر دسـتگاه دیگـر، اندیـشه و برداشت فهمنده از هر گونه احساسات، انگیزه‌های فردی و شرایط محیطی آزاد می‌شود و از گسترهٔ استدلال عقلـی اجتهـادی، سـلیقه و احـوالات شخـصی و نفسانی کنار گذاشته می‌شوند.

در علم تفسیر نیز پیروی از حکم عقل مورد تأکید اسـت، ***آیت‌الله خویی*** در خصوص تفسیر و لزوم التزام مفسر به عقل می‌گوید:

> بر مفسر است که از حکم عقل فطری صحیح پیروی کند زیرا که حجـت درونی انسان است، آن‌گونه که پیامبر، حجت بیرونی است.[۱]

عقلی و عقلایی بودن اجتهاد را می‌تـوان در چنـد امـر بنیـادین در معرفـت فقهی، جستجو و پیگیری کرد:

۱. احکام و نصوص فقهی از شارع خردورز و حکیم صادر شده است و او نیز با توجه به قواعد عقلا برای تفهیم و تفاهم بهره می‌گیرد.

۲. طرف خطاب و فهمندهٔ این نصوص نیز دارای مزیت عقل است و قواعد عقلایی را مراعات می‌کند.

۳. در نصوص برای هر قضیه و رخدادی جزئی، نص و حکمـی مـشخص نفرستاده است، بلکه با بیان زیربناهای فکری، قوانین کلی و اصول بنیـادین، راه را برای فهم عقلی و استنباطات اجتهادی و روزآمد گشوده است.

ج. بازسازی و بازآفرینی

اصولاً هر گفتمان و نظام دانایی باید توان و ظرفیت آن را داشـته باشـد کـه بتواند خود را هماهنگ با زمان و مکان کند و در شرایط مختلف ضـمن حفـظ اصالت خود از انعطاف کافی نیز برخوردار باشد، ورنه در گذر زمان، آن اندیشه از محل رجوع و حیز انتفاع سـاقط خواهـد شـد و بـه مـرور زمـان در محـاق

---

۱. السید ابوالقاسم الموسوی الخویی: ***البیان فی تفسیر القرآن***، ص ۳۹۷.

فراموشی فرو خواهد رفت. روش اجتهاد، ظرفیت و توانمندی بالایی در بازسازی و بازآفرینی دارد که آن را با تحولات فکری و اجتماعی، همراه می‌کند. در معنا و روش اجتهاد، همواره نوعی بازسازی و بازآفرینی، تحول و پویایی وجود دارد؛ هرچند در قرون متمادی، تجدید و بازسازی آن کند بوده و آن‌طور که شاید و باید، متحول و بازآفرینی نشده است. زمان دگرگون‌کننده، زندگی دگرگون‌شونده و انسانی که نیازها، خواسته‌ها و انتظارات او پویاست، به روش زایا نیاز دارد که بتواند به فرایند پویندهٔ تحول، پاسخی در خور دهد. در این نوشته سخن از «تحول فقه» است اما این تحول بدون تحول در اجتهاد، به سامان نمی‌رسد. «در استنباط و برداشت احکام فرعی از دلایل شرعی، چاره‌ای به جز مراجعه به مبانی و مسائل اصولی نیست، بدون آنها، امکان اجتهاد و استنباط وجود ندارد، بلی، بر اساس اختلاف مسائل، دگرگونی زمانی و اشخاص، نیاز به مبانی اصولی اجتهاد مختلف می‌شود، آشکار است که اجتهاد در صدر اول اسلام، کم‌حجم‌تر بوده است، نسبت به زمان ما که به بسیاری امور نیاز است، همهٔ این امور به سامان نمی‌رسد مگر با رجوع به مسائلی که در کتاب‌های اصولی نگارش یافته است».[۱]

فقه از زمان پیدایش تا کنون، تکامل بسزایی داشته است، زیرا فقه یکی از علومی است که با واقعیت زندگی مردم ارتباط داشته و وقایع داخلی و خارجی را مورد نظر قرار می‌دهد. فقه یعنی آشنایی با احکام الهی برای تعیین وظیفهٔ شرعی مردم و علومی اینچنین، پیوسته در پیشرفت و تکامل‌اند، زیرا رابطه‌ای مستقیم با وظیفه و مسئولیت مردم دارند و این وظیفه در زمان‌های مختلف، تغییر می‌کند و دگرگون می‌شود و با پیشرفت امور اجتماعی و اقتصادی زندگی، تکامل و تطور می‌پذیرد. آشکار است که تفاوت فراوانی میان زندگی در صدر اسلام و زندگی کنونی ما وجود دارد، بنابراین تطور علم فقه همگام با پیشرفت زمان و تکامل زندگی، امری لازم و بدیهی است.[۲] لذا روش استنباطی

---

۱. ر.ک. آخوند محمد کاظم خراسانی: ***کفایه الاصول***، ص ٤٦٨.

۲. محمد ابراهیم جناتی: ***ادوار فقه و کیفیت بیان آن***، ص ۱۰.

اجتهادی به فقه این توان را می‌بخشد تا با قبول ضمنی خطاپذیری، در شرایط مختلف و رویارویی با پرسش‌های جدید، به ارزیابی دوبارهٔ خود پردازد. اساس این سخن در باور به «خطاپذیری مجتهدان» است و اینکه امکان دارد مجتهد در برداشتش بر خطا باشد. شیعه بر این باور است که در هر مسئله‌ای خداوند متعال، یک حکم دارد، حال گاه مجتهد به آن حکم واقعی دست می‌یابد و گاه نمی‌یابد، اما مصوبه بر این باورند که خداوند به اندازهٔ آرای مجتهدین حکم دارد، هر آنچه را که مجتهد به آن می‌رسد، همان حکم خداوند است.[۱] مخطئه معتقد بودند که متن واقعی اسلام (حکم الله واقعی) یک چیز بیشتر نیست. ما که استنباط می‌کنیم، ممکن است استنباط ما صحیح و مطابق با واقع باشد و ممکن است خطا و اشتباه باشد. ولی مصوبه بر این باورند که هر مجتهدی، هر گونه که استنباط نماید، واقعیت همان است یعنی واقعیت امر نسبی است پس اگر یک مجتهدی، فعلی را حرام و مجتهد دیگر، همان فعل را حلال دانست واقعاً آن فعل هم حرام است و هم حلال.[۲]

با توجه به خطاپذیری بوده است که اختلاف‌نظرها در برداشت‌های اجتهادی، امری مقبول و پذیرفته شده بوده است و کسی نمی‌توانسته ادعا کند که حرف قطعی و نهایی را در برداشت خود ارائه کرده است. استدلال‌ها که عقل طریقی آنها را از ادلّه فراهم می‌کند، از آن رو که منوط به توان معرفت استنباط‌کننده هستند، تابع‌هایی از توان معرفتی و استنباطیِ ما، یعنی بشر جائزالخطاست و بدین جهت، اختلاف انظار را برمی‌تابند، حتی برای خود مجتهد که به آنها استناد کرده است، تبدّل اجتهاد حاصل می‌شود و استدلال‌های گذشته را رد می‌کند.[۳] البته باید توجه داشت که این امر به معنای «قرائت‌پذیری‌انگاری» دین نیست، زیرا که امکان خلاف و برداشت‌های گوناگون، به نحو موجبهٔ جزئیه و آن هم در فهم ظواهر و متشابهات، رخ

---

۱. آخوند محمد کاظم خراسانی: ***کفایه الاصول***، ص ٤٦٨.
۲. ر.ک. مرتضی مطهری: ***اسلام و مقتضیات زمان***، ج ۲، ص ۷۲.
۳. علی عابدی شاهرودی: ***علم اصول و فلسفه تحلیلی***، ص ۵۱.

می‌دهد وگرنه در ضروریات دین و منصوصات دینی، اختلافی نیست.[۱]

نگرش خطاپذیری در فقه سیاسی این توان را به مجتهد می‌دهد تا همواره در تلاش و تکاپو برای رسیدن باشد و هراسی از نگاه دوباره به برداشت‌های خود نداشته باشد. طبیعی است که این ارزیابی دوباره در دوران جدید، روندی شتابان‌تر به خود گرفته است. مبنای خطاپذیری یا تصویب در اجتهاد، آثار و پیامدهای مهمی در زندگی سیاسی مسلمانان برجای گذاشت، نخست امکان انسداد یا انفتاح باب اجتهاد و دوم ضرورت وجود یا امکان خالی بودن عصری از اجتهاد. روش‌شناسی اهل سنت که تا آغاز قرن چهارم هجری بسیار بسط و تفریع شده بود، با طرح مبنای قیاس و تصویب در اجتهاد، چنین می‌نمود که دیگر همهٔ مسائل را به تفصیل مورد بحث قرار داده و اصول فقه اهل سنت راه‌حل لازم برای مسائل جدید را به دست داده است. این برداشت به طور منطقی امکان انسداد باب اجتهاد را تدارک نمود.[۲] البته باید به یاد داشت که ممنوعیت اجتهاد و اظهار نظر در برابر ائمه چهارگانهٔ اهل سنت از دوران مستعصم بوده است. ***عبدالهادی عبدالرحمن*** در این باره می‌گوید: «در اهل سنت باب اجتهاد به طور رسمی از زمان خلیفهٔ عباسی مستعصم بسته شد، هنگامی که به فقها امر کرد که در مدرسه مستنصریه از تدریس و ارائهٔ فکری بر خلاف اندیشهٔ ائمهٔ چهارگانهٔ اهل سنت باز ایستند»، علی‌رغم مخالفت بعضی با استناد به این جمله که «استادان و امامان ما مردان و عالمانی بودند و ما نیز رجالی هستیم»، اما بر هر حال، تاریخ اندیشهٔ اسلامی، از آن زمان حتی تا زمان کنونی، در فرایند و دور نابسامان حفظ و تردید سقوط کرد، بدون هر گونه نقد، اجتهادی و نوآوری؛ گویی از مسلمین تکلیف برداشته شد.[۳] این در حالی است که در مذهب شیعه، اصولیان با تکیه بر اجتهاد، هم دربارهٔ امکان انسداد باب اجتهاد و هم امکان خالی بودن عصر از مجتهد، نظری مخالف اهل سنت و

---

۱. ر.ک. علی اکبر رشاد: ***فلسفهٔ دین***، ص ۵۵.

۲. داود فیرحی: ***قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام***، ص ۳۰٤.

۳. عبدالهادی عبدالرحمن: ***سلطه النص، قرائات فی توظیف النص الدینی***، صص ۱۸۹ ـ ۱۹۱.

جماعت اخباریان شیعه دارند، علمای اصولی نه تنها صریحاً پذیرفته‌اند که برای همه مسائل تازهٔ سیاسی احکام شرعی وجود دارد که یافتن آن بر فقیهان و مجتهدین واجد شرایط لازم است، بلکه همچنین، به لحاظ امکان خطا در روش‌شناسی، همهٔ اجتهادات و رهیافت‌های گذشته و حال نیز، قابل نقد، ارزیابی و تجدید نظر بنیادی است. بدین ترتیب، تفکر شیعه با نظر به ضرورت گشایش مستمر باب اجتهاد، بر لزوم وجود مجتهد در هر عصر زمان حکم نمود.[۱]

اجتهاد با توجه به ظرفیت‌های نصوص دینی و آموزه‌های دین اسلام، همواره راهگشای پویایی و تحرک در اندیشه و فقه سیاسی شیعه بوده است. هرچند که روش در امور طبیعی ثابت است اما اجتهاد واجب است که همواره برای تجدید نظر و بازنگری آماده باشد، زیرا که گزاره‌ها و مسائل پویا و زنده را بررسی می‌کند، مسائلی که مربوط به زندگی و تعامل با دیگران می‌شود. زندگی انسان مسلمان در حوزهٔ جغرافیایی مشخص و محیط اجتماعی است، محیطی که از دوران جدید اثر می‌پذیرد و بر آن اثر می‌گذارد. در جهان اسلام، امروزه فرد مسلمان غالباً متأثر و در محاصرهٔ روش‌های فکری و زندگی دیگران است و زندگی او با مفاهیم و آرایی که از حوزهٔ فکری غیراسلامی می‌آید، مورد چالش قرار می‌گیرد، لذا امروز اجتهاد بیش از هر زمان دیگر به بازسازی همیشگی و ژرف‌اندیشی در هر متغیری نیاز دارد تا فقیه را آمادهٔ استنباط حکم شرعی پویا و هماهنگ با مراحل زندگی اجتماعی کند.[۲]

اصولاً نظام‌های فکری پویا، توان و ظرفیت رویارویی با مسائل نوپدید را دارند و حاملان آن نظام‌ها نیز به خود هراسی برای مواجههٔ با شرایط دگرگون‌شونده راه نمی‌دهند. «شاید به واسطهٔ رویارویی با موقعیت‌های جدید که به پرسش‌های جدید دامن می‌زند، معلوم شود که نظام مستقر باورها و کنش‌های اجتماعی، فاقد امکانات و منابع درونی لازم برای ارائهٔ پاسخ به

---

۱. داود فیرحی: *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، ص ۳۰۵.

۲. محمد مهدی شمس‌الدین: *مناهج الاجتهاد و تجدید اصول فقه، فی «قضایا اسلامیه»*، ص ۵۲.

پرسش‌های نو یا توجیه پاسخ‌های ارائه شده است. (این امر) می‌تواند به ظهور فرصت‌ها و امکاناتی بی‌بدیل و بی‌سابقه منجر شود و نشان دهد که داوری و ارزیابی شرایط جدید، نیازمند چیزی بیش از آن است که وسایل و شیوه‌های موجود، عرضه می‌کنند. واکنش اعضای یک اجتماع خاص (در اینجا مجتهدان) در قبال این‌گونه محرک‌ها در جهت صورت‌بندی مجدد باورها یا تغییر شکل کردارهای خود یا هر دو، علاوه بر قابلیت‌های آنان در پرسشگری و تعقل و مجموعهٔ دلایل و براهین که از قبل در اختیار داشته‌اند، وابسته به قدرت ابداع و خلاقیت آنان نیز هست و این عوامل نیز به نوبهٔ خود طیف نتایج ممکن را تعیین می‌کند، نتایج حاصل از طرد و تکمیل و تصحیح باورها، ارزیابی مجدد مراجع، تفسیر دوبارهٔ متون، ظهور صور جدید مرجعیت اقتدار و تولید متون نو».[1]

فهم پویا در اجتهاد دارای جلوه‌های گوناگون و بسیار است، استنباط نوشونده به فهمندهٔ فقیه، یاری می‌دهد تا در فرایند منطقی و اصیل در صورت تبدل موضوع به تبدل حکم رأی دهد، هرچند که بر خلاف ظاهر روایات باشد، شاید نمونهٔ بارز این امر را بتوان در مسئله حلیت و حرمت شطرنج جستجو کرد. شطرنج تا زمانی حرام است که آلتی برای قمار و لهو و لعب باشد، اما اگر این آلت از این شکل بیرون آید و تبدیل به بازی فکری شود، حکم حرمت نیز برداشته می‌شود. همچنین است در مورد خرید و فروش خون، مجسمه‌سازی و ... آن‌گونه که امروزه مصادیق آمادگی دفاعی در آیهٔ «**واعدوا لهم مااستطعتم من قوه**» نیز تحول یافته است و چندان شامل مواردی مانند اسب و شمشیر و زره نمی‌شود. باری شرط اصلی اجتهاد و تحول و بازسازی آن مربوط به دخالت صحیح عقل است.

د. در راستای فهم نصوص

یکی از ویژگی‌های روش آن است که به پژوهشگر توانایی می‌دهد تا در

---

۱. آ. مک اینتایر: ***عقلانیت سنت‌ها***، ترجمه: مراد فرهادپور، ***مجلهٔ ارغنون***، ش ۱۵، ص ۱۸۸.

مسیری مشخص برای رسیدن بـه هـدفی معـین حرکـت کنـد. روش، مـسیری روشن، دقیق و سنجیده را پیش‌روی پژوهشگر می‌گشاید، دست او را می‌گیـرد و در فرایند حساب‌شده به مقصد می‌رسـاند. پـژوهش بـدون روش، نوشـته را مخلوط و ترکیبی از همـه چیـز مـی‌سـازد. روش بـا نـشان دادن چـالش‌هـا و ناهمواری‌ها، محقق را در رسیدن به مقصد یاری می‌دهد. همه چیز در راسـتای یک امر قرار می‌گیرد، همهٔ داده‌ها در جهت و مـسیر اثبـات فرضـیه و خواسـتهٔ پژوهش به پیش می‌رود. این ویژگی در اجتهـاد وجـود دارد و بـه هـدف فهـم حکم شرعی در راستای فهم نصوص بـه کـار گرفتـه مـی‌شـود. روش اجتهـاد طراحی شده است تا فرد مراجعه‌کنندهٔ به متون بتواند در فرایندی اصیل، گام به گام و سنجیده، آموزه‌های آن را بفهمد، از فهم التقـاطی، ترکیبـی و ناسـره، دور شود و در عین‌حال فهمنده را یاری دهد تا فهمی روزآمد ارائـه کنـد. در روش اجتهادی، هم استنباط‌های متحجرانه و خمودگرایانه جایی ندارد و هم فهم‌هایی که بدون درک مبانی فکری فقهی، سعی در برداشتی مطابق خواستهٔ خـود ارائـه کنند. اجتهاد نوعی اعتدال و سنجیدگی را در فهم به وجود می‌آورد. لذا در این مسیر، راه‌یافتگان واقعی که توانسته باشند از این روش هم در جهت فهم زمان، آگاهانه یاری گیرند و هم درکی اصیل و ژرف‌کاوانه از آموزه‌های فقهی پیشنهاد کنند، نادرند و شاید با در نظر گرفتن این واقعیت است که باید به سوی تحـول در اجتهاد و فهـم اجتهـادی رفـت و *امـام* معتقـد بـود کـه «اجتهـاد مـصطلح» حوزه‌های کافی نمی‌باشد.[۱]

امروزه فهم نصوص، میان دو جریان افراطی و تفریطی گرفتار آمـده اسـت، از سویی جریان افراطی است که می‌خواهد آن فهم را بـه هـر نحـو ممکـن بـا تحول زمانی به پیش ببرد، اصالت را به زمان و پدیدارهای زمان می‌دهد و متون را در خدمت آن می‌خواهد، هرچند که بسیاری از اصول قطعی آن زیـر سـؤال رود که لازمهٔ آن، نسبیت، عصری و سیال شـدن فهـم اسـت، در طـرف دیگـر

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی: *صحیفهٔ نور*، ج ۲۱، ص ٤٧.

طیف، جریان تفریطی است که متحجرانه هر گونه تحول و دگرگونی در برداشت از منابع دینی را ممنوع می‌پندارند، فهم گذشتگان را جزء دین می‌دانند، حاضر نیستند از ظاهر امور و نصوص به باطن آنها گذر کنند. در برابر گروه اول که به فهم سیال می‌رسند، این گروه به فهم خشک و ثابت، می‌رسند که تحول را بر نمی‌تابند. در نگرش اخیر، فهم شخصی و فردی اصالت می‌یابد و آن را تبدیل به قالب فکری می‌کند. جریان اول معمولاً در میان روشنفکران و نواندیشان وجود دارد که منجر به «فهم التقاطی» می‌شود و ناظر به اختلاط معارف ناهمگون و نامربوط می‌شود که هر یک از روش‌شناسی خاصی برگرفته شده‌اند و جریان دوم در میان طیفی از نیروهای سنتی که با هر گونه تحول و ساختارشکنی مخالف است و همه چیز برای او حکم «تابو» را دارد. نتیجهٔ هر دوی این نگرش یک امر است و آن ناکارآمدی دین و نبود فهم اصیل و روزآمد از آن است که به مرور زمان، منجر به از میان رفتن جوهره و گوهر دین می‌شود.

در مقابل این دو جریان، جریان اصیل و اعتدالی اجتهاد قرار دارد که روشی در راستای فهم اصیل، روزآمد و کارآمد از نصوص فقهی است. در این روش هیچ‌یک از روزآمدی و اصالت، فدای دیگری نمی‌شود. آنچه که اصالت جریان نواندیشی دینی را در آغاز و انجام، صیانت می‌کند، وفاداری به عنصر «اجتهاد» است که به فهم روشمند و ضابطه‌مند آموزه‌های فقه می‌انجامد، این فهم روشمند در برابر فهم آزاد و غیر روشمند است که اساس و پایهٔ همهٔ انحراف‌ها و کج‌اندیشی‌ها است. جریان اصیل نواندیشی در عین‌حال که معتقد است نمی‌توان مظاهر تمدن جدید را نادیده گرفت، سخت پایبند اصول و ساختارهای اصیل و هویت‌ساز و غیریت‌ساز دینی است. بنابراین ایجاد نسبت میان ثابت و متغیر، مبتنی بر این فرض است که وجود ثوابت و متغیرات را در حوزه معرفت دینی پذیرفته و هرگز همه آنچه را به عنوان «سنت دینی» به ما رسیده، ثابت و اصیل نپنداریم: آن‌گونه که متحجر می‌پندارد. در عین‌حال نیز باید بپذیریم که بر خلاف گمان جریان‌های افراطی روشنفکری، همه عناصر

فقه و شریعت، یکسره در تحول و سیلان نیست. کارکرد اجتهاد این است که به ما دانایی، توانایی و مهارت لازم را جهت این انفکاک ساختاری می‌بخشد تا بتوانیم ثوابت را از متن متغیرات، اصطیاد کرده و پدیده‌های جاودانه و ماندگار را از دل پدیده‌های متغیر تاریخی جدا ساخته و به آنها استمرار و تداوم تاریخی بخشیم.[۱] آنچه در بازشناسی اجتهادی مهم است، این است که محصول تلاش معرفت‌شناسانه ما نباید اصالت خود را از یاد برد، سنت به مثابه نصی که همچنان بر قاطعیت و خلوص خود اصرار می‌ورزد، سنتی که به مجتهد اجازه می‌دهد تا از زمان و فهم پدیده‌های آن کنار نکشد و مسائل نوپدید را بر موارد جدید منطبق کند.

یکی از پیامدهای اجتهاد، رجوع مکلف به مجتهد زنده است، او که باید فهمی اصیل و روزآمد از کتاب و سنت، ارائه کند و به مذهب شیعه، پویایی و تحرک بخشد. «علت آن است که مسلمین هر روز با مسایل جدید در زندگی خودشان روبه‌رو می‌شوند و نمی‌دانند تکلیفشان در این مسائل چیست. فقهای زنده و زنده‌فکری لازم است که به این حاجت بزرگ پاسخ دهند. در یکی از اخبار اجتهاد و تقلید آمده: «**و امّا الحوادثُ الواقعه فَارجعُوا فیها الِي رواة حدیثنا**» حوادث واقعه همان مسائل جدید است که دوره به دوره و قرن به قرن و سال به سال پیش می‌آید.»[۲] از این زاویه دید بود که ***مطهری*** به اجتهاد، نگاهی احیاگرانه و خردورزانه انداخت زیرا که امروزه بسیاری به نام اجتهاد به گونه‌ای ناگفته و ناخواسته گرفتار نقالی و اجتهاد اسمی شده‌اند، ایشان به خوبی به این نکته و رمز اجتهاد اشاره می‌کند:

> اساساً رمز اجتهاد در تطبیق دستورات کلی با مسائل جدید و حوادث متغیر است. مجتهد واقعی آن است که این رمز را به دست آورده باشد، توجه داشته باشد که موضوعات چگونه تغییر می‌کند، و بالتبع حکم آنها

---

۱. برای توضیح بیشتر: ر.ک. سیدعباس حسینی قائم‌مقامی: ***ضابطه‌های نواندیشی دینی؛ روشنفکری و چالش‌ها***، ***فصلنامه کتاب نقد***، شماره ۲۶ و ۲۷، تابستان ۸۲

۲. مرتضی مطهری: ***ده گفتار***، ص ۱۲۰.

عوض می‌شود، و الا تنها در مسائل کهنه و فکر شده، فکر کردن و حداکثر یک عَلی الأقوی را تبدیل به عَلی الأحوط کردن و یا یک عَلی الأحوط را تبدیل به عَلی الأقوی کردن، هنری نیست و این همه جار و جنجال لازم ندارد.[۱]

مبانی فکری و روشی اجتهاد در فقه سیاسی شیعه، ضامن اصالت و پویایی فهم نصوص در کتاب و سنت بوده است. نتایج دوام امر اجتهاد و وجوب تقلید از مجتهد زنده در نظر شیعه، پیامدهایی مانند شکوفایی و تحول فکری در شیعه، امکان تمییز میان مجتهد و مقلد، تعریف روشن «ولی امر» با مرجع اعلا دانستن عالم مجتهد در عصر غیبت امام معصوم(ع) و دوام حیات «اصل طاعت» داشته است.[۲]

خلاصه و جمع‌بندی

انسان، موجودی اجتماعی است، علومی که با این ساحت از انسان ارتباط دارند نیز اجتماعی‌اند. در تمدن اسلامی، فقه و به ویژه فقه سیاسی از این جهت، جایگاه برتری داشته و دارد. برخی بر این باورند که اگر روا باشد تا تمدن اسلامی را به نام یکی از فراورده‌هایش بنامیم، باید بگوییم که تمدن اسلامی، «تمدن فقه» است؛ درست به همان معنایی که می‌توان به تمدن یونانی، «تمدن فلسفه» گفت و تمدن اروپایی معاصر را به «تمدن علم و تکنولوژی» توصیف کرد.[۳] دستورها و آموزه‌هایی که در فقه مطرح است، همه به نحوی با زندگی فردی یا جمعی، تعامل انسان با دیگران، تعامل کشور اسلامی با دیگر واحدهای بین‌المللی و حتی پیوند انسان با طبیعت نیز در آن مورد توجه قرار دارد. از این بزنگاه، اجتهاد نیز بریده از پیرامون و اطراف خود نیست و همواره

---

۱. مرتضی مطهری: ***ده گفتار***، ص ۱۲۰.

۲. حسن عباس حسن: ***ساختار منطقی اندیشهٔ سیاسی اسلام***، ترجمه: مصطفی فضائلی، ص ۲۱۸.

۳. محمد عابد الجابری: همان، ص ۱۳۷.

همان‌گونه که بر دیگر پدیده‌ها تأثیر می‌گذارد، از آنها تأثیر نیز می‌پذیرد. آن‌سان که زندگی و اجتماع در حال حرکت و پویندگی می‌باشند، فهم اجتهادی نیز نمی‌تواند بر کناره و بر راه عافیت گام بردارد و به پیرامون خود توجه نداشته باشد. «مقصود از اجتهاد، اجتهاد جامد و راکد و ایستا نیست که بر اساس ملاک‌های معتبر شرعی ولی بدون سنجیدن ابعاد قضایا و در نظر گرفتن عنصر زمان و مکان که از عوامل تعیین‌کننده در مقام تفریع و تطبیق می‌باشند، تحقق می‌یابد، بلکه آن اجتهاد پویا و بالنده و مترقی است که در همهٔ زمینه‌ها بر اساس ملاک‌های معتبر شرعی و سنجیدن ابعاد قضایای فردی، اجتماعی، سیاسی، اداری، قضایی و حکومتی است و با در نظر گرفتن عنصر زمان و مکان، تحقق می‌یابد، زیرا این اجتهاد است که به فقه جامعه‌ساز، در همهٔ زمینه‌ها عینیت می‌بخشد».[1] با توجه به همین امر بود که به ویژگی‌های معرفت‌شناختی اجتهاد مانند اعتبار معرفت بشری در گستره‌ای فراتر از روایات، شناخت پویا از آموزه‌های فقهی و به رسمیت شناختن متغیرات اشاره کردیم و در پی آن آوردیم که اجتهاد دارای ویژگی‌هایی روشی است که می‌تواند فهمنده را در راستای فهم نصوص یاری دهد، ویژگی‌هایی مانند نظام‌وارگی، عقلی ــ عقلایی بودن و دارای ظرفیت بازسازی و بازآفرینی است.

در فصل بعد، تلاش خواهیم کرد تا در راستای شناخت معیارها و سازوکارهای تحول فقه سیاسی شیعه، به اختصار «معیارهای ثابت» این دانش را مورد بررسی قرار دهیم.

---

۱. محمد ابراهیم جناتی: *ادوار فقه و کیفیت بیان آن*، ص ۱۲۷.

فصل دوم

معیارهای ثابت در فقه سیاسی شیعه

درآمد

حرکت و ثبات از مباحث کلیدی و دیرپایی است که همواره ذهن بشری را به خود مشغول داشته و بهانهٔ خردورزی‌های بسیار بوده است. این بحث از مباحث عمدهٔ فلسفی، فکری و چالش‌برانگیز، در تاریخ اندیشهٔ بشری بوده و پس از سال‌ها کشمکش بر سر این مسئله، همچنان بحثی زنده و پویاست. در اندیشه‌ورزی‌های پیشینیان برخی اساس زندگی و هستی را بر حرکت و برخی بر ایستایی می‌پنداشتند. برخی زندگی را بدون حرکت و بی‌معنا می‌پنداشتند و برخی دیگر بر این باور بودند که هیچ حرکت و دگرگونی در زندگی وجود ندارد. از یک سو *پارمنیدس*[1] (۵۱۵ ـ ٤٤٠ ق.م.) و به پیروی از او شاگردش *زنون*[2] (٤٩٠ ــ ٤٢٥ ق.م.) بر این باور بودند که عقل بدین نتیجه‌گیری راه می‌برد که در جهان هستی چیزی به عنوان تغییر وجود ندارد و اگر ریشخندکنان به او حمله کنیم و بگوییم: «*پارمنیدس* گفت تغییر وجود ندارد؛ پس از آن قدم‌زنان دور شد»، در پاسخ می‌گوید حتی این قدم زدن و دور شدن، توهم است، زیرا مستلزم تغییر است.[3] در جهت مخالف،

---

1. Parmenidus
2. Zeno

۳. جان هاسپرس: *درآمدی بر تحلیل فلسفی*، ترجمه: موسی اکرمی، ص ۱۳۳.

هراکلیتوس[1] (۴۸۰ – ۵۷۶ ق.م.) در «نظریهٔ حرکت»، می‌گفت که: «همه چیز در حال دگرگونی است و هیچ چیز آرام نیست» و «به یک رودخانه دو بار نمی‌توان فرو رفت.»[2] در این فرض، هیچ امر ثابتی وجود ندارد.

به نظر می‌رسد که هر دو دیدگاه از نظر عقلی با مشکل روبه‌رو می‌باشند، نه می‌توان به طور کامل هر گونه ثبات را انکار کرد که با این فرض، تبدیل و تبدلات امور، به عنوان امری بدیهی و عینی، توجیه‌پذیر نخواهد بود، زیرا که تبدیل و تبدل به معنای انعدام کامل یک چیز و ایجاد چیزی کاملاً نو به جای آن نیست. معنای اینکه A به B تبدیل می‌شود، این نیست که A به کلی معدوم می‌شود و هیچ اثری از آن باقی نمی‌ماند و به جای آن B از نو و بدون سابقه آفریده می‌شود بلکه بین دو چیزی که یکی به دیگری تبدیل می‌شود، ضرورتاً نوعی «این همانی» وجود دارد. هر تبدیل و تبدلی، گذشته از اینکه مستلزم دگرگونی است، مستلزم این همانی نیز هست و این فرض، مستلزم وجود امر مشترک بین شیء سابق و شیء کنونی است که باید ثابت باشد. پس اگر بی‌استثنا هر چیزی دگرگون شود و هر امر و لحظه‌ای غیر از امر و لحظهٔ قبلی باشد، امر ثابتی وجود نخواهد داشت و اگر چنین باشد، امر مشترک یا «این همانی» بین دو شیء وجود نخواهد داشت که در نتیجه، تبدیل و تبدلی نخواهد بود، آنچه که به وجود می‌آید، امری کاملاً جدید است، نه امری که تحول و تبدل یافته است. همچنین نمی‌توان منکر هر گونه حرکت بود، زیرا که ما بالوجدان درون خود تغییرات آشکاری را مشاهده می‌کنیم و با تحولات و دگرگونی‌های گوناگونی که پیرامون خود می‌بینیم ناسازگار است.[3]

اما بسیاری از فیلسوفان، ثبات و حرکت را به نحوی واقعی، در کنار یکدیگر پذیرفته و کوشیده‌اند که نحوهٔ ارتباط میان آن دو را تبیین کنند، حتی

---

1. Heraclitus

۲. برای توضیح بیشتر این بحث: ر.ک. ژان آندره وال: ***بحث در مابعدالطبیعه***، ترجمه: یحیی مهدوی، ص ۴۸؛ یا حمید عنایت: ***بنیاد فلسفهٔ سیاسی در غرب***، ص ۲۱.

۳. ر.ک. عبدالرسول عبدویت: ***هستی‌شناسی***، ص ۲۹۵.

فرض یکی را ملازم با دیگری دانسته‌اند. دگرگونی نخواهد بود مگر آنکه امری ثابت وجود داشته باشد تا بر آن شئی، حرکتی عارض شود.[۱] نگاه واقع‌بینانه به ما می‌آموزد که هستی، دگرگون‌شونده است و لحظه‌ای این دگرگونی نمی‌ایستد. نهاد جهان، نهادی ناآرام و نوشونده می‌باشد. آفرینش، همواره از فیض آفرینشگر برخوردار است و لحظه‌ای از حرکت و تحول نمی‌ایستد که ایستادن، نشانی از نابودی است. اما تحول در پدیده‌ها، مبتنی بر آن است که نوعی ثبات نیز در جهان وجود داشته باشد، اگر گفته شود که شیء پس از تحول به طور کلی ماهیتی جدید و گسسته از سابقهٔ خود می‌یابد، به این معنا است که شیئی دیگر پا به هستی گذاشته است. در این صورت دیگر تحولی رخ نداده است و به دنبال خود مشکلات معرفت‌شناختی و فلسفی فراوانی خواهد آورد. در هر حرکت، متحرک، همان جوهر شیء است که صفاتش عوض می‌شود و با حفظ ثبات خود، حالت‌ها و منزلت‌های گوناگون می‌یابد و جامه‌های متفاوت به تن می‌پوشد. ارتباط امروز با دیروز جز با فرض جوهری ثابت، امکان‌پذیر نیست. اگر زمین امروزی صد در صد با زمین دیروزی متفاوت باشد در آن صورت باید گفت که از زمین دیروزی زمین نوِ بی‌سابقه‌ای حادث شده است و البته این انکار صریح حرکت و تحول است. هیچ تحول و تغییری رشتهٔ ارتباط شیء متحول را با گذشته‌اش به کلی نمی‌برد، بلکه فقط صورت و حالت آن را دگرگون می‌کند.[۲] به دیگر بیان، در این عرصه، نوعی استکمال وجود دارد، استکمال به صورت لبس بعد از خلع نیست، یعنی چنین نیست که صورتی از میان برود و صورت دیگر بیابد، بلکه استکمال به این است که همان صورت اول کامل‌تر و کامل‌تر شود که اصطلاحاً این را «**لبس بعد از لبس**» گویند. پس در تکامل یک موجود، چیزی از آن کم نمی‌شود، فقط نقایص که مصداق نقیض کمال پسین‌اند، حذف می‌گردند.[۳]

---

۱. ر.ک. صدرالدین محمد الشیرازی: ***الحکمه المتعالیه***، الجزء الثالث من السفر الاول، ص ۵۹.

۲. عبدالکریم سروش: ***نهاد ناآرام جهان***، صص ۲۱ ـ ۲۲.

۳. صدرالمتألهین شیرازی: ***مفاتیح الغیب***، مقدمه علی عابدی شاهرودی، ترجمه و تعلیق:←

اما نوع برداشت از این فراگرد تکاملی در دوران جدید، متفاوت است. ویژگی دوران جدید با لحاظ اصالت علوم تجربی آن است که زندگی همواره با تحول و دگرگونی همراه می‌باشد، بارزترین خصلت دوران جدید، نیاز به تغییر مداوم است[۱] و چنین پنداشته شده است که آن تحول‌ها همهٔ اصول ثابت را نیز در کام خود کشیده است. لذا برخی بر این باورند که هیچ حقیقت ثابتی وجود ندارد، حتی معارف و حقایق جاودانهٔ در دست پیامبران نیز همه در حال دگرگونی‌اند. لذا «دین، امری انسانی ـ تاریخی، گونه‌گون و همواره در تغییر است. حقیقت وحیانی مطلق و دست‌نخورده‌ای که پیشینیان باور داشتند، دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد.»[۲] اگر چنین باشد حقیقتی ثابت که به طور یک‌جا قابل فهم و شناخت باشد وجود ندارد، در سیر تکاملی عقل نوین، حقیقت مطلق که از راه وحی به دست آید وجود ندارد، بلکه حقیقت، امری است که به تدریج شناخته می‌شود.[۳]

با شرایط پیش آمده در دنیای غرب، تکاپوهای عقلی در دوران تجدد، چیزی فراتر از خواسته‌های انسان گذشته را طلب کرد و انسان غربی به خود این حق را داد تا در همه چیز شک کند و چیزی متفاوت بخواهد. به تعبیر ***لئو اشتراوس***[۴] در این دوران، انسان به این باور رسیده است که می‌تواند هر هدفی را برای خود برگزیند.[۵] انسان در گذشته چندان به داشته‌های خویش شک نمی‌کرد، به آنچه داشت راضی بود و نگاه او به تمام رویدادهای پیرامون، خوش‌بینانه بود، هرگز به خود اجازه نمی‌داد و به ذهنش خطور هم نمی‌کرد که پاپ و تحلیل‌گر مسائل مسیحیت، شاید اشتباه کند. اما انسان مدرن در تکاپوی خویش برای رسیدن به دنیایی که فکر می‌کرد برتر است، به همه چیز بدبینانه

←محمد خواجوی، ص ۷۶.

۱. رنه گنون: ***بحران دنیای متجدد***، ترجمه دکتر دهشیری، ص ۵۳.

۲. دان کیوپیت: ***دریای ایمان***، ترجمه: حسن کامشاد، ص ۲۰۷.

۳. ر.ک. جان هرمن رندال: ***سیر تکامل عقل نوین***، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، ص ٤١٥.

4. Leo Strauss

۵. ر.ک. لئواشتراوس: ***فلسفه سیاسی چیست***، ص ۵۵.

نگاه کرد، *رنه دکارت* (۱۵۹۶ ــ ۱۶۶۰) که یکی از سرآمدان اندیشه‌ورزی جدید، به شمار می‌آید، در این باره می‌گوید:

> اکنون مدتی است دریافته‌ام که از همان نخستین سال‌های زندگی بسیاری عقاید نادرست را به عنوان آرای حقیقی پذیرفته‌ام و هر آنچه از آن پس بر اصولی چنین نامطمئن استوار ساخته‌ام بسیار مشکوک و غیریقینی بوده است؛ و از همان زمان متقاعد شدم که باید یک بار در زندگی، خودم را به جد از همهٔ عقایدی که قبلاً پذیرفته بودم رها سازم، و اگر چیزی استوار و پایدار را در علوم مستقر سازم از نو از مبانی آغاز کنم.[۱]

این عقل شکاک، دامن انسان متجدد را رها نکرد و جوهرهٔ «شک دستوری» *دکارت* به همهٔ ساحت‌های زندگی و اندیشهٔ او در حوزه‌های گوناگون علوم اعم از انسانی و غیرانسانی، فیزیک و متافیزیک، وارد شد. بنابراین حرکت و تحول دائمی دوران جدید با اصل دین که برخی امور در آن ثابت است، در تضاد است. پس دین چگونه می‌تواند در این فرایند به حیات خود ادامه دهد. ثبات دین مبتنی بر سه قانون عقلی و منطقی است: ۱. اصل هوهویه: اصل حقیقت همان است که وجود دارد. ۲. اصل عدم تناقض: اگر امری خوب است، محال است که فردای آن دگرگون شود و بد گردد. ۳. نگاه دوگانه به مسائل: یک نظم یا خوب است یا بد، شکل سومی ندارد که مبتنی بر منطق فازی باشد و زمینهٔ خاکستری و شکل سومی نیز وجود داشته باشد.[۲]

بحث ثبات و تحول وقتی وارد مباحث فقهی، معارف و آموزه‌های آن می‌شود، رنگ جدی‌تری به خود می‌گیرد و از شکل صرفاً فلسفی بیرون می‌آید، ما از طرفی با «جاودانگی» و «خاتمیت» دین اسلام روبه‌رو هستیم که حکایت از سیمای ثابت دین می‌کند و با علم کلام در پیوند است؛ و از نگاهی

---

۱. ر.ک. رنه دکارت: *گفتار در روش درست راه بردن عقل*، ترجمه محمد علی فروغی، صص ۹۲ ـ ۹۴ یا ر.ک. *تأملاتی دربارهٔ فلسفهٔ اولی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، به نقل از عبدالکریم رشیدیان (ویراستار): *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ص ۲۹.

۲. داود فیرحی: *دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی*، ص ۱۲.

دیگر، اقتضای خاتمیت، جامعیت و اینکه اسلام برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌هاست، ما را به آن سوی سکه که همانا تحول فهم فقهی است، راه می‌برد و این پرسش‌ها را می‌آفریند که آیا دین و به طور خاص دانش فقه، در جهان جدید، توان پاسخگویی به مشکلات و مسائل جدید و متفاوت را دارد؛ به تعبیر دیگر انتظار ما از فقه چیست و پشتوانه‌های معرفتی آن تا چه اندازه به آن اجازه می‌دهد که وارد معرکهٔ آرا در زندگی فردی و جمعی شود؛ این بحث با «فلسفهٔ دین» در ارتباط است. تجربهٔ تاریخی به ما می‌گوید که «فقه» به عنوان دانشی اجتماعی ـ سیاسی و «فهم اجتهادی»، به عنوان فهمی روزآمد و عقلی، از شتاب توقندهٔ دوران جدید، کناره نگرفته و به عنوان سنتی زنده و پویا، نمی‌تواند گوشهٔ عزلت گزیند، به طور طبیعی درگیر مسائل نوشونده خواهد شد و با دنیای امروز، به مفاهمه و گفتگو خواهد پرداخت، مهم آن است که در فرایندی دقیق و علمی، آن مراوده، علمی، منطقی و سنجیده باشد. طبعاً در این حوزه، هم باید سازوکارهای تحول در فقه سیاسی را بازکاوید و هم معیارهای ثابت و جاودانه که جوهرهٔ این دانش را شکل می‌دهند، بازشناسی کرد. واکاوی این دو ساحت، راه را برای تحولات اصیل در این دانش می‌گشاید.

فقه سیاسی، دارای عناصر ثابت و متغیر است و هر گونه تحول در این دانش با توجه به عناصر ثابت شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، در هستهٔ تحولات، جوهری ثابت وجود دارد، تغییرها در چارچوب ثوابت اتفاق می‌افتند. اگر تغییرهای زمانی در کادر آن عناصر ثابت رخ بدهد، پیشروی و تکامل به وجود آمده است و اگر خارج از آن چارچوب ثابت، صورت بگیرد، تغییر هست ولی تکامل نیست، بلکه انحراف و سقوط است. تغییرات زمانی و مکانی، در ذات و گوهر دستورهای دینی، تغییر ایجاد نمی‌کنند، زمان و شرایط زمان، آن‌گونه نیست که جبراً همه چیز را تغییر دهد یا باید تغییر کند، بعضی چیزهاست که تغییر نمی‌کند و یا لااقل باید تغییر نکند، یعنی ما باید جلوی تغییرش را بگیریم و آن را ثابت نگه داریم تا حرکت در مدار آن قرار بگیرد. با این همه، با آنکه

اسلام، نسخ را نمی‌پذیرد، اما راه را برای تغییر و تحول، باز کرده است.[۱] لذا تغییرات با لحاظ عناصر و معیارهای ثابت شکل می‌گیرند، سپس وارد دستگاه روشگانی اجتهاد می‌شوند، تحول در قالب این منطق با در نظر گرفتن مبانی ثابت و سازوکارهای متغیر اتفاق می‌افتد.

آموزه‌ها و مفاهیم عصر جدید و ورود آنها به ایران و جهان اسلام، مباحث چالش‌برانگیز و گوناگونی را در پی آورد و ذهن فقیهانِ اجتماعی، اندیشه‌وران و دغدغه‌مندان دینی را سخت به خود درگیر کرد و همچنان پس از سال‌ها، حضوری جدی و بحث‌انگیز در مباحث آکادمیک دارد. از جملهٔ مباحث کلیدی، مسئله ثبات و سیالیت دین یا فهم آن است که بحثی مهم و بنیادین در مطالعات فقهی و دین‌پژوهی معاصر به شمار می‌آید و موجب شده است که در این حوزه، دیدگاه‌های افراطی و تفریطی متفاوتی شکل گیرد. در فصل پیشین ذکر شد که گروهی به نام خلوص دین هر گونه تحول را در آن، ممنوع می‌پندارند که سر از خمود و جمود دین در می‌آورد، اینان، فهم پیشینیان را بدون لحاظ زمان، امری مقدس و تابوی خود می‌پندارند و روایات و متون دینی را دارای دستورهای ثابتی می‌دانند که گذر زمان و تغییرات موضوعی و مکانی، هیچ‌گونه اثر و تحولی در فهم آنها به وجود نمی‌آورد؛ پیامد این دیدگاه، ناسازگاری آموزه‌های طرح شده در آن نصوص، با نیازهای متحول انسان‌ها و زندگی دگرگون‌شوندهٔ آنان می‌باشد. گروهی دیگر به هوای پیشرفت‌های گوناگون جهان و برای همراهی با هر گونه تحول، آن‌قدر به پیش می‌روند که به مرور زمان، دین از جوهر ناب خود تهی می‌شود و از آن، تنها نام و پوسته‌ای باقی می‌ماند. در این نگرش فقه سیاسی، تابع تحولات زمانی است، باید منتظر بماند، تغییرات زمانی را خوب یا بد، منطقی یا غیرمنطقی، انسانی یا غیرانسانی، ببیند و مطابق با آن خود را تغییر دهد. نتیجهٔ هر دوی این گرایش به یک امر می‌انجامد و آن خارج کردن فقه و شریعت، از محل مراجعه و

---

۱. برای توضیح بیشتر در این باره، ر.ک. مرتضی مطهری: ***اسلام و مقتضیات زمان***، ج ۲، صص۱۲ ـ ۱۶.

گره‌گشایی مشکلات جامعهٔ امروزی است، با این نگرش‌ها، دین مجموعه‌ای از مفاهیم و آموزه‌های ثابت یا نسخ شده است که برای زندگی بشر، راه‌حلی ندارد و نمی‌تواند رازگشای معماهای جامعهٔ متحول باشد و به مجموعه‌ای از مناسک فردی تبدیل می‌شود.

با لحاظ این وضعیت آشفته، اهتمام دین‌داران دردمند، به سلامت عبور دادن دین از معبر پرحادثهٔ زمان و معنی مناسب بخشیدن به آن در سراچهٔ پرتطاول روزگار است. تسلیم مطلق به تغییر و تجدد شدن، ثباتی و لذا دینی باقی نمی‌گذارد و بر ثبات پای فشردن و با دگرگونی‌ها هم‌آواز نشدن و در آنها به دیدهٔ انکار نگریستن، زندگی دینی را در این روزگار ناممکن می‌سازد و آشتی دادن آن دو، فریضهٔ مردافکن دین‌شناسان مشفق امروز است. اروپا پس از رنسانس به راه اول رفت پاره‌ای از متفکران مسلمان به راه دوم، و نتیجهٔ هر دو یکی بود: بی‌دینی.[۱]

زمانی که جهان اسلام با پرسش‌ها و دغدغه‌های بنیان‌برافکن دوران جدید و تمدن غربی روبه‌رو شد، به طور ناخواسته ذهن اندیشمندان مسلمان درگیر مسائلی شد که باید به آنها پاسخ می‌گفتند، در غیر این صورت از صحنهٔ رقابت با رقیبان جدی و میهمانان ناخوانده، خارج می‌شدند، رقیبانی که دغدغه‌های درست یا نادرست خود را بر ذهن و ضمیر جستجوگران این عرصه تحمیل کرده بودند و روزبه‌روز بر آن می‌افزودند، این در حالی بود که در نگرشی متعادل، در دانش فقه و فقه سیاسی، ظرفیت‌ها، روش‌ها و سازوکارهای مطلوبی وجود داشته و دارد که به آن، توان بازسازی و بازآفرینی می‌دهد، در عین آنکه از اصالت و استواری آن نمی‌کاهد.

در اسلام، اول، رنسانس در قرن‌های سوم و چهارم شکل گرفته است و سپس افول تمدن اسلامی به وجود آمده است و نقطهٔ قوت اسلام (دینِ دنیا بودن) تبدیل به نقطهٔ ضعف آن شده است، در حالی‌که پروتستانتیسم، اعتراض

---

۱. ر.ک. عبدالکریم سروش: ***قبض و بسط تئوریک شریعت***، ص ۴۹.

درونی مسیحیت بود و در آن، اول، قرون وسطا وجود داشته است و سپس رنسانس شکل گرفته است.[۱] لذا جهان اسلام با آن پیشینهٔ تمدنی و درخشندگی علمی و افول و انحطاط پس از آن، به این بحث، نگاهی موشکافانه و حساس داشته است. پرسشی گزنده که در اینجا ذهن آنان را رها نمی‌کند آن است که آیا می‌توان پنداشت که مجموعه آموزه‌های یک دین، زمانی حضوری تعیین‌کننده در جامعه داشته باشد، گره‌گشای مشکلات آن شود، تمدنی پویا بنا نهد و پس از زمانی، همان آموزه‌ها، موجب انحطاط آن تمدن گردد. به تعبیر *اقبال* از اوائل قرن یکم هجرت تا آغاز قرن چهارم، حدود نوزده مکتب حقوقی ــ فکری شکل گرفت. این واقعیت تاریخی، نشان‌دهندهٔ آن است که اندیشه‌وران فقهی ـ حقوقی آن زمان، چگونه همواره برای برآوردن نیازها و ضرورت‌های تمدن پویای اسلام، تلاش می‌کردند. با افزایش فتوحات مسلمین و دستاوردهای ناشی از آن که موجب گسترش دید مسلمانان شد، آن متفکران می‌بایست، دیدگاهی بازتر نسبت به امور و پدیده‌ها اخذ می‌کردند و نسبت به شرایط محلی و زندگی مردمی که به قلمرو اسلامی افزوده می‌شدند، مطالعه می‌کردند. در پرتو مطالعهٔ تاریخ سیاسی ـ اجتماعی معاصر، می‌توان گفت که آنان در تلاش‌های خود برای تفسیر و تحلیل متون، به تدریج از رهیافت استقرایی[۲] به رهیافت قیاسی ـ استنتاجی،[۳] رو به جلو حرکت کردند،[۴] تمدن اسلامی با این پشتوانه‌ها، آموزه‌ها و نگرش‌های دینی به وجود آمده است. این دین با رهیافت اجتماعی و تجربهٔ تمدن‌سازی پیشین، توان آن را دارد تا در

---

۱. ر.ک. سید جواد طباطبایی: ***پیرامون اندیشهٔ سیاسی***، تهران: ***مجلهٔ متین***، ش ۹، سال ۱۳۷۹، ص ۱۲٤.

2. Inductive

3. Deductive

4. See. Muhammad Iqbal: ***The Reconstruction of Religious Thought in Islam***, Apex Books Concern, 1989, p. 88.

این کتاب به فارسی ترجمه شده است: ر.ک. محمد اقبال لاهوری: ***احیای فکر دینی در اسلام***، ترجمه احمد آرام.

جامعه، حضوری فعال، کنش‌گرانه و تأثیرگذار داشته باشد. اما نکتهٔ اساسی آن است که بتوان در سامانه‌ای سازوار میان عناصر ثابت و متغیر، هماهنگی ایجاد کرد و هر یک را در جایگاه شایستهٔ خود مورد بازخوانی و تأمل قرار داد. سنت در همان حال که آموزه‌ها و عناصر ثابت و جاودانه دارد؛ درون خود، نوعی پویندگی و حیات نیز دارد و اگر جوهر نوشوندگی در آن نباشد، نمی‌تواند تداوم داشته باشد. سنتی، سنت است که تداوم داشته باشد و استمرار آن در صورتی است که متحرک و پویا باشد.

لذا با در نظر گرفتن ویژگی‌های اجتهاد و فقه سیاسی، می‌توان از آموزه‌های ثابت و متحول فقهی، فهمی روشن و روزآمد ارائه کرد که پاسخگوی نیازهای جامعه، پویا و زایا باشد. لذا در برابر دیدگاه‌های پیشین، باید اشاره کرد که دستورهای دینی ـ فقهی هرچند که زمان بر آنها بگذرد، توان آن را دارند که با دنیای جدید مفاهمه داشته باشند و نیازهای آن را برآورند. بسیاری از دستورهای فقهی به ویژه در «عبادات»، ثابت است، اما بسیاری دیگر که با ساحت‌های زندگی اجتماعی مانند «معاملات»، پیوند دارند، دگرگون می‌شوند. با دستورهای اجتماعی گوناگونی که در اسلام وجود دارد مانند بحث جهاد، دفاع، رهبری، خمس، زکات، امر به معروف، نهی از منکر و ... آیا می‌توان به سادگی حوزهٔ زندگی فردی و اجتماعی را از هم جدا انگاشت. آیا می‌توان باور داشت که فقه در حیطهٔ وسیع زندگی اجتماعی، دستوری مشخص ندارد و خداوند، جامعه و نیازهای فزایندهٔ آن را به حال خود وانهاده است. بر اساس نگرش اسلامی و پیوند نزدیک و متقابل میان فرد و جمع، فقه سیاسی دارای سازوکارهایی می‌باشد که می‌تواند آن را روزآمد و کارآمد سازد، در فقه سیاسی، سامانه و ساختار هماهنگی با نیازهای جدید پیش‌بینی شده است و ظرفیت آن را دارد که در فرایندی معقول و سنجیده، بازسازی و بازآفرینی شود، بدون آنکه اصالت دین، زیر سؤال رود. «از خصوصیات اسلام، این است که اموری را که به حسب احتیاج زمان تغییر می‌کند، حاجت‌های متغیر را متصل کرده به حاجت‌های ثابت؛ یعنی هر حاجت متغیری وابسته است به یک

حاجت ثابت. فقط مجتهد و متفقه می‌خواهد که این ارتباط را کشف بکند و آن وقت، دستور اسلام را بیان بکند. این همان قوه محرکه اسلام است».[۱] لذا ثبات و تحول در فقه و آموزه‌های آن در کنار هم و در هم تنیده‌اند، ثبات اندیشه بدون تحول به فروپاشی منتهی می‌شود و تحول بدون ثبات و در نظر گرفتن مبانی جاودانه بی‌معنا خواهد بود و به تهی شدن فقه سیاسی از جوهر خود می‌انجامد. اندیشمندان و فقیهان اجتماعی و روشن‌اندیش، تلاش کرده‌اند تا در فرایندی اصیل این دغدغه را به درستی و اصالت، به سامان رسانند.

در ادامه به برخی از معیارهای ثابت فقه سیاسی شیعه اشاره خواهیم کرد، معیارهایی که طبیعتاً نقشی کلیدی و راهگشا برای بحث از سازوکارهای تحول در این دانش خواهند داشت.

معیارهای ثابت فقه سیاسی شیعه

فقه سیاسی یکی از علوم بومی در تمدن اسلامی است که در این جغرافیای فکری روییده و بالیده است. از آنجا که این نوشته در حوزهٔ فقه سیاسی سامان می‌یابد و به سازوکارهای تحول آن می‌پردازد، بحث معیارهای ثبات در آن از اهمیتی بالا برخوردار است و بزنگاهی حساس به حساب می‌آید که عدم دقت و موشکافی در آن هر آینه موجب لغزش خواهد شد. آیا دگرگونی در فقه سیاسی، محک و تراز خاصی دارد، یا هر کسی می‌تواند برابر سلیقه و نگرش خود، حکم به دگرگونی مسائلی دهد، آیا فقه تابع زمان و مکان است و هرچه مقتضیات این دو بر آن تحمیل کنند، باید ضرورتاً بپذیرد و تحول یابد، آیا تحول در فقه «بیرونی»، «تصنعی» و «تحمیلی» است یا آنکه از «درون»، در فرایندی معقول و طبیعی، مکانیسم تحول آن پیش‌بینی شده است. آیا فقه، دانشی صرفاً انفعالی است یا آنکه می‌تواند فعالانه در جامعه حضور داشته باشد. در فصول آینده به پاسخ این سؤالات خواهیم پرداخت، در این مجال

---

۱. مرتضی مطهری: *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۱، ص ۲۳۹.

صرفاً به این نکته اشاره می‌کنیم که باید معیارهای ثابت، روش دقیق علمی و اصولی حاکم بر معرفت و فقه سیاسی وجود داشته باشد که همهٔ برداشت‌ها بر اساس آن گرانیگاه تنظیم گردد، در غیر این صورت، این دانش، گرفتار انفعال، تحول تحمیلی و نوعی پراکندگی می‌شود و هر یک از عوارض زمان به مرور می‌تواند سبب از میان رفتن برخی از آموزه‌های آن دانش یا انحراف در برداشت‌ها گردد. برخی معیارهای ثابت در فقه سیاسی وجود دارد که مبنای همهٔ برداشت‌ها و استنباط‌ها می‌باشد و با لحاظ هر وضعیتی، فهم و برداشت مجتهد از سیاست و مسائل گوناگون دین، خارج از آن معیارها نیست. به هر مرحله از استنباط‌های فهمندهٔ دین که مراجعه کنیم می‌توان نشانی از آن معیارهای همیشگی پیدا کرد. برای نمونه، «عدالت» در مرکز و هستهٔ اندیشه‌ورزی‌های شیعی حضوری دائمی داشته و دارد، با لحاظ این مبنا، طبعاً مجتهدی که به ارتباط و تعامل شیعیان با حکومت‌ها می‌پردازد، در هر موقعیت و زمانی، حکم به حرمت همکاری با حاکم جائر و «رکون به ظلم» می‌دهد.

در ادامه برخی از معیارهای ثابت فقه سیاسی شیعه و زوایای آن را بررسی می‌کنیم، شمارش چهار مورد پیش‌رو دارای حصر عقلی نیست و شاید این معیارها محدود به همین چند عنوان نباشد.

الف. نص‌گرایی

دین اسلام، مبتنی بر وحی و کلام الهی می‌باشد، قرآن به عنوان متن و نصی برتر بزرگ‌ترین معجزهٔ پیامبر اسلام(ص) بوده، لذا آن متن محور مباحث و مطالعات و مجادلات در اندیشه سیاسی اسلام و فقه سیاسی بوده است. کتابی که حجیّت آن متوقف بر احراز دو مقدمه است، یکی قطع به صدور آن از پیامبر(ص) که به تواتر در نقل آیات ثابت است و دیگر اثبات اینکه از جانب خداست. نصی که قانونی جاودانی برای رهبری بشر بنیاد گذاشت، ایجاد چنین قانونی جاودانی که مشتمل بر عناصری است که آن را برای همهٔ جوامع در

همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها و در کنار همهٔ تحولات و تبدلات مفید گردانیده است.[۱] اگر بخواهیم دربارهٔ متن قرآنی سخن بگوییم، لازم است به یاد داشته باشیم که قرآن بازتابی صرْف و منفعلانه از واقعیت زمانه‌اش نیست، بلکه اولاً آن را به شیوه‌ای مؤثر بازسازی می‌کند، یعنی عناصر منفی آن را کنار می‌گذارد، برخی دیگر را می‌پذیرد و عناصر جدیدی به آن می‌افزاید. ثانیاً پس از آنکه این متن، متن حاکم و غالب فرهنگ جامعه شد، بر واقعیت پیرامون خود قویاً اثر می‌گذارد. بنابراین متن قرآنی دو مرحله را پشت سر گذاشته است، نخست مرحلهٔ تکون و شکل‌گیری در واقعیت، که مدت آن از آغاز بعثت پیامبر اکرم تا هنگام تدوین مصحف قرآن بوده است، و دوم مرحلهٔ «شکل‌دهی به واقعیت» که آن نیز از ابتدای بعثت آغاز شد و همواره و همه جا در تاریخ فرهنگ اسلامی ادامه داشته است.[۲]

اقتدار و جایگاه برتر پیامبر بزرگ اسلام(ص)، به کلام او و جانشینان وی، سندیت و اعتباری بسیار بخشیده است زیرا که برای فقهای امامیّه به اثبات رسیده است که فعل، قول و تقریر معصومین(ص) مانند پیامبر اسلام(ص) حجت است و پیروی از آنان واجب و دارای حجیّت و محوریّت است و همین امر موجب آن گردیده که فقه شیعی و به تبع آن فقه سیاسی از منابعی سرشار و پشتوانه‌ای عمیق و دیرپای برخوردار باشد.

همراه با لغت و معنای «نص» نوعی ظهور و انکشاف وجود دارد. در فرهنگی که نص دینی همواره در مرکز دایره بوده است، کشف مفهوم نص، کشف از معرفت شمرده می‌شده است زیرا که نص دینی، نصی تولیدکننده برای همه یا بیشتر روش‌هایی می‌گردد که در حافظهٔ فرهنگی ذخیره شده است.[۳] با توجه به اقتدار متن و نصوص دینی، در گام اول فقها عمل به حکم نص را واجب می‌دانند و نمی‌توان به سادگی و بدون دلیل اجتهادی از ظاهر

---

۱. ر.ک. علی رضا فیض: ***ویژگی‌های اجتهاد و فقه پویا***، ص ۲۲۱.

۲. نصر حامد ابو زید: ***معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن***، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، ص ۱۳.

۳. نصر حامد ابو زید: ***النص، السلطه، الحقیقه***، ص ۱۴۹.

نصوص گذر کرد یا به مصلحت‌اندیشی‌های تخیلی روی آورد و از عمل به ظاهر نص سر باز زد. با توجه به برتری و نفوذ معنوی نصوص در ذهن و ضمیر مسلمانان، اندیشه‌وران مسلمان غالباً قرآن و کلام پیامبر گرامی اسلام(ص) را در نظر داشتند و آنها را به عنوان محک ارزیابی و معیار صواب و ناصوابی تحلیل‌های خود پیش‌رو داشته‌اند. این رویه در دانش فقه و فقه سیاسی که در گام اول دانش‌هایی ناظر به نصوص دینی می‌باشند، جلوهٔ بیشتری دارد. عمل به کتاب و سنت در زندگی سیاسی، لازم بود و تلاش می‌شد تا حجیّت و مشروعیّت زندگی و عمل سیاسی با توجه به آنها توجیه گردد. صدرنشینی فقه در میان دانش‌های عملی بیشتر به نص‌مداری تفکر اسلامی بازمی‌گردد. افزون بر این شرایط خاص تاریخی، شکل‌گیری تمدن اسلامی به گونه‌ای بود که دانش‌های عقلی به ویژه در حوزه عملی چندان مجال بسط نیافت.[۱]

نص‌گرایی به عنوان معیاری ثابت در فقه سیاسی شیعه، به معنای بسنده کردن صرف به نصوص برای استنباط هر حکم شرعی و نادیده انگاشتن عقل نیست که سر از نوعی گرایش اخباری در می‌آورد. لذا بر خلاف اهل حدیث که برای عقل، نقش ثانوی و دست دو قائلند و برای آن به عنوان منبع مستقل در فهم متون، نقشی قائل نیستند، شیعه برای آن نقشی برجسته قائل است. بنابراین «مقصود از نص‌گرایی ابتنای این دانش بر نص و محوریّت آن در فعالیت علمی نمایندگان و صاحب‌نظران این دانش است. فقه سیاسی، احکام شرعی ناظر به زندگی سیاسی را از متون استخراج و استنباط می‌کند، بر مبنای این احکام، مسائل سیاسی را پاسخ می‌دهد. نص‌گرا بودن فقه سیاسی، نوعی وحدت روش‌شناختی به استدلال‌های فقهی دربارهٔ زندگی سیاسی می‌بخشد».[۲] اما این امر را نباید به معنای آن تلقی کرد که در همهٔ امور جزئی و در مواجهه

---

۱. ر.ک. سیدجواد طباطبایی: ***زوال اندیشه سیاسی در ایران***.

۲. منصور میر احمدی: ***ویژگی‌های معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت***، در: علی اکبر علیخانی و همکاران: ***روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام***، ص ٤٦٩.

با مسائل مختلف به نصوص و مراجعه به آنها اکتفا می‌شود، بلکه برای فهم دشواره‌های سیاسی ـ فقهی اول بار فهمندهٔ متن به قرآن و سپس سنت پیامبر و ائمهٔ اطهار مراجعه می‌کند و در صورت نبودن نصی در آن زمینه، نوبت به منابع و معیارهای دیگر می‌رسد که عقل و اجماع است. این را می‌دانیم که حتی به هنگام مراجعه به نصوص برای فهم آنها به عقل و دستورهای آن مراجعه می‌کنیم. خداوند سبحان در قرآن کریم و پیشوایان دین، در روایات گوناگون که ذکر آنها در این مجال نمی‌گنجد، نه تنها عقل را بی‌اعتبار نکرده‌اند بلکه برای آن جایگاهی بلند قائلند زیرا که اعتبار و حجیت نصوص دینی به وسیله عقل ثابت شده است.

شاید در واکنش به نص‌گرایی افراطی و آرای اهل حدیث بود که به تدریج جریان دیگری در جامعه اسلامی رشد کرد که بعدها در فرقه معتزله صورت نهایی یافت و سر از افراط‌گرایی عقلی در آورد. اما در فقه سیاسی شیعه نوعی تعادل و میانه‌روی وجود دارد و هیچ‌یک از نقل یا عقل، فدای دیگری نمی‌گردد. در دوران اوج درخشان تمدن اسلامی هرچند که همهٔ نگاه‌ها به متون دینی بوده اما نکتهٔ اساسی آن بوده که در کنار متن محوری؛ تفسیرها، برداشت‌ها و استنباط‌ها، عقلانی و عقلایی بوده است. متون دینی در مرکز دایره قرار دارند اما فقیهان شیعی نگرش عقلی دارند که مظهر آنان ***شیخ مفید*** و ***سید مرتضی*** است[1] و می‌بینیم که همکاری و همیاری نص و عقل توانسته زمینه‌ساز پویایی و پایایی عمل سیاسی در گذر زمان گردد و هر گاه که پیوند این دو گسسته گردیده است، فقه سیاسی و تأملات دقیق فکری افول کرده و تقلید رسوخ و نفوذ یافته است. بنابراین در نگاه متن‌محور، عقل‌محوری فراموش نمی‌گردد و ما را صرفاً ملتزم به عمل بر طبق ظواهر نصوص نمی‌کند.

---

۱. برای نمونه: ر.ک. محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید: ***التذکره باصول الفقه***، ضمیمهٔ: کراجکی، محمد بن علی: ***کنز الفوائد***، ج ۲، ص ۱۵ و صفحات متعدد دیگر، یا سید مرتضی علم الهدی: ***الذریعة الی اصول الشریعة***، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرجی.

ب. بهره‌گیری از عقل

گفته می‌شود عقل قوه‌ای است برای تنظیم معلومات بر حسب روابط و مناسباتی معین، مانند روابط و مناسبات میان علت و معلول، اصل و فرع، نوع و جنس، هدف و وسیله و نظایر آنها،[۱] این توان و امتیاز بشری، در اصول فقه و دانش فقه سیاسی برای تفسیر نصوص، جستجوی روش‌های تطبیق آنها، پیوند جزئیات به کلیات، استنباط علل در مواردی که تعلیلی وجود ندارد و حکم کردن در مواردی که نصی از شارع نرسیده، به ما یاری می‌دهد.[۲] ویژگی حکم عقل، جاودانگی، فرازمان و فرامکان بودن آن است. اسلام نیز به عنوان آخرین فرمان الهی، دستورهایی فراتر از زمان و مکان دارد، لذا در آموزه‌های دینی و فقه سیاسی، بیش از هر مکتبی، عنصر عقل حضور دارد. در آیات و روایات به تفصیل بر مقام و جایگاه عقل و حجیت برداشت‌های آن تأکید شده است و حجت الهی خوانده شده است. در قرآن کریم در آیات مختلف بر تعقل و تأمل در آفاق و انفس تأکید شده است و خداوند انسان را به بهره‌گیری از خرد برانگیخته است.[۳] امام موسی کاظم(ع) می‌فرماید: «خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان. حجت آشکار، رسولان و پیام‌آوران و پیشوایان دینی هستند و حجت پنهان، عقل و خرد است.[٤] اصولاً عقل و برداشت‌های عقلی و تأملات خردورزانه، همواره یکی از معیارهای ثابت و پایه‌های همیشگی در دانش فقه بوده است. البته تأکید می‌شود که هر عقلی از منابع اثباتی دین نیست، بلکه عقل، معیار و ضابطه دارد، عقلی که برهانی باشد و با مبادی و مبانی آن، وجود خداوند و ضرورت نیاز به پیامبر و وحی ثابت می‌شود. حکم فقهی و اخلاقی و حقوقی این عقل، حجت شرعی است، شرایط

---

۱. پل فولکیه: ***فلسفه عمومی***، ترجمه: یحیی مهدوی، ص ۸۰

۲. ر.ک. طه جابر العلوانی: ***اصول الفقه الاسلامی، منهج بحث و معرفة***، ص ۷۸.

۳. برای نمونه: ر.ک. بقره/٤٤: «**أَفَلا تَعْقِلُونَ**»، رعد/٤: «**إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**»، نحل/۱۲: «**إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**».

٤. ابومحمدحسن حرانی: ***تحف العقول***، ص ۲۰۱.

حجیت عقل را منطق به عهده دارد، زیرا در منطق از برهان مفید یقین و تمایز آن از تمثیل منطقی که همان قیاس فقهی است، و نیز از استقرای ناقص کاملاً بحث شده است.[۱] لذا در این نگرش عقل ابزاری[۲] که صرفاً دنیوی و مادی به زندگی و پدیده‌های آن نگاه می‌کند، جایی ندارد.

مجتهدین و فقهای شیعی بر این باورند که راه شناخت و معرفت عقاید راستین و مسائل کلامی، عقل است، زیرا که با عقل است که حق شناخته و از باطل جدا می‌شود و هیچ‌گونه منافاتی میان عقل و شرع وجود ندارد، پس نصوص ما را به طریق حقی هدایت می‌کنند که عقل نیز ما را بر همان راه می‌خواند و اگر در نصوص چیزی مشاهده شود که ظاهر آن با حکم عقل منافات داشته باشد، به ناچار باید آن ظاهر را به نحوی که موافق عقل و شناخت عقلی است، توجیه و تأویل کرد.[۳] ***شیخ مفید*** بر این باور است که «حسن» یعنی چیزی که انجام آن با عقل ملائم و سازگار است و «قبیح» یعنی آن چیزی که عقل مخالف فعل و انجام آن است.[٤]

وقتی صحبت از «عقل فقهی» به عنوان منبعی از منابع شریعت به میان می‌آید، عقلی اراده می‌شود که در کنار کتاب و سنت و در عرض آنهاست، نه متکی بر این دو و صرفاً ابزاری در تفسیر و تبیین این دو. بین حکم قطعی عقل بدون استناد آن به کتاب و سنت، با حکم عقل فلسفی تضادی نیست. بنابراین مراد از عقل فقهی، همان عقل به معنای شناخته‌شده در فلسفه و غیره است. لذا عقل، منبعی مستقل برای استنباط احکام شرعی است و همچنین ابزاری در تفسیر و تبیین منطقی سایر منابع و برای حل تعارض موجود بین آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد.[۵] وقتی صحبت از عقل در حوزهٔ فقه سیاسی شیعه

---

۱. ر.ک. عبدالله جوادی آملی: ***انتظار بشر از دین***، ص ۱۰۱.

2. Instrumental reason

۳. ر.ک. محمد ابی زهره: ***تاریخ الفرق الاسلامیه***، ص ۱٤۹.

٤. محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید: ***النکت فی مقدمات الاصول***، ص ۲٦.

۵. ر.ک. ابوالقاسم علیدوست: ***فقه و عقل***، صص ۳۵ ـ ۳۳.

می‌شود، از آنجا که این دانش ناظر به عمل و حل مشکلات مکلفین در برابر مسائل گوناگون بوده است، «عقل عملی» مورد نظر است، که اساساً بر مدار حسن و قبح عقلی و ملازمهٔ آن با حکم شرعی استوار است. این عقل عملی با تکیه بر این ملازمه به تولید حکم شرعی در «تدبیر مدن» و زندگی سیاسی شیعه می‌پردازد.[۱]

برداشت‌های اجتهادی و استنباط‌های اصولی و فقهی، پای در معیار ثابت عقل دارند. اجتهادگرایان بر این باورند که همهٔ آنچه در شریعت آمده است، دارای معنایی معقول و حکمتی روشن است، خواه همهٔ مجتهدین آن حکمت را دریابند یا برخی. پس هر حکمی که در کتاب خدا آمده است و سنت پیامبر(ص) آن را بیان کرده، دربردارندهٔ حکمت و معنای معقولی است، چه ظاهر باشد و چه پوشیده و نامفهوم، که با تدبر بیشتر در نص یا با نظر کردن در رویدادهای پیرامون، ظاهر و روشن می‌گردد.[۲] بنابراین احکام عقلی در دانش اصول فقه از اهمیتی بالا برخوردار است، علمی که روش برداشت و معیار استنباط حکم شرعی را به مجتهد نشان می‌دهد و بسیاری از مسائل و اصول آن پای در عقل دارند. گزاره‌های عقلی بر دو قسم است که ممکن است بر حکم شرعی دلالت کنند: قسم اول آن دسته از گزاره‌هایی است که برای استفاده احکام شرعی از آنها نیاز به انضمام مقدمه شرعی نیست که از آنها به «مستقلات عقلی» یاد می‌شود مانند قضایایی که اگر عقل، حکم به زیبایی یا زشتی آنها بدهد، شارع نیز به وجوب وحرمت آنها حکم می‌کند؛ حکم به حرمت ستم، به قضیه‌ای شرعی نیاز ندارد، بلکه ستم قبیح است عقلاً. قسم دوم، گزاره‌هایی هستند که برای استنباط حکم شرعی از آنها، نیازمند انضمام قضیه شرعی هستیم که آنها را «غیرمستقلات عقلی» می‌نامند، مانند وجوب شئی، مستلزم وجوب مقدمهٔ آن است، مانند آنکه قضیهٔ وجوب وضو، متوقف

---

۱. ر.ک. داود فیرحی: *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، ص ۳۰۰.

۲. ر.ک. طه جابر العلوانی: *مقاصد الشریعه*، ص ۱۲۵.

بر آن است که پیشاپیش در گزاره‌ای شرعی، وجوب نماز، اثبات شده باشد.[۱] هر یک از این گزاره‌ها که وارد فقه سیاسی شوند، زمینه‌ساز حکمی عقلی می‌باشند، حکمی که شریعت نیز بر حقانیت و درستی آن تأکید دارد.

به بیان روشن‌تر دلیل عقلی بر دو قسم است: دلیل مستقل عقلی و دلیل نامستقل عقلی؛ در دلیل مستقل عقلی، هر دو مقدمهٔ قیاس یعنی صغری و کبرای قضیه، عقلی است، مانند:

صغری: عدل نیکوست عقلاً،

کبری: هرچه را عقل به آن حکم کند، شرع به آن حکم می‌کند،

نتیجه: فعل عدل نیکوست شرعاً؛

در دلیل نامستقل عقلی به معنای آنکه یکی از دو مقدمه، عقلی است و دیگری غیرعقلی مثلاً شرعی است، مانند:

صغرای شرعی: فعلی (مثلاً نماز به عنوان ذی‌المقدمه) در شرع واجب است،

کبرای عقلی: هر فعلی (نماز) که شرعاً واجب است، عقلاً مستلزم وجوب مقدمهٔ آن است،

نتیجه: مقدمهٔ این واجب، عقلاً واجب است.[۲]

پیوند و تعامل عقل با شرع چندان بوده که گفته شده است که «هر آنچه که عقل به آن حکم می‌کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند»؛ این قاعدهٔ کلی، مرجعیت حکم عقل و اعتبار استناد به آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. مراد از عقل در قاعدهٔ مذکور، «جنس عقل» است و به عقل همهٔ عقلا یا بعضی از آنها ارتباط ندارد، منظور از «حکم» نیز درک روایی یا ناروایی فعل یا درک ملازمات احکام شرع است، چنان‌که مراد از حکم در «حکم به الشرع»، حکم به وجوب یا حرمت مولوی توسط شارع است. لذا باید گفت که قانون ملازمه از قوانین

---

۱. سید محمدباقر صدر: ***دروس فی علم الاصول***، ج ۲، ص ۲۳۲ یا: ر.ک. محمد رضا مظفر: ***الاصول الفقه***، ج ۱، ص ۱۸۸.

۲. برای توضیح بیشتر ر.ک. علی رضا فیض: ***ویژگی‌های اجتهاد و فقه پویا***، ص ۲۹۸.

ثابت و مقبول فقه است و عقل و نقل بر صحت آن گواهی می‌دهند.[۱] پس در برداشت‌های فقهی، شیوهٔ عقلی و بهره‌گیری از گزاره‌های آن مورد تأیید و تأکید قرار گرفته و راه بازشناسی اصول اعتقادی و برداشت‌های اجتهادی مجتهدان نیز بر این پایه استوار گردیده است. این نگرش عقلی که یاری‌گر مجتهد در تشخیص حکم عملی است، با نگرش ظاهرگرایان در تعارض است که جمود و سطحی‌نگری را اساس کار خود قرار داده‌اند، مصرانه بر آن پای می‌فشرند و راه اندیشه‌وری و خردگرایی را می‌بندند. ظاهرگرایانی که حتی برای اثبات عدم حجیت عقل، به عقل نیاز دارند. برای نمونه در تعارض شرع و عقل، *ابن تیمیه* حکم به تقدیم شرع می‌کند، سپس برای اثبات این امر دلیل می‌آورد که عقل، تصدیق‌کنندهٔ شرع است.[۲] لذا اصولیون بر این باورند که دلیل عقلی قطعی، حجت است و ما را به علم در حوزهٔ حکم شرعی می‌رساند، زیرا که حجیت قطع، طریقی و امری ثابت است[۳] با این وصف همواره در استنباط‌های روش اجتهادی بهره‌گیری از عقل، امری ثابت و آشکار بوده است.[٤] ثابت بودن این معیار در برداشت‌های فقهی بوده است که همواره استنباط‌های فقیهان به دور از احساسات، عواطف، گرایش‌های شخصی، شتاب‌زدگی، تقلید، تعبد کورکورانه و دنباله‌روی از حدس و گمان بوده است و هرگز در برداشت‌های خود آن را فراموش نکرده‌اند، به ویژه آنکه پیروی از برداشت‌های عقلی و دوری از احساسات در عرصهٔ سیاسی ـ اجتماعی از اهمیتی دو چندان برخوردار است، لذا در این عرصه گاه دیده می‌شود که «تقیه» برای حفظ کیان شیعه و حساس نکردن دشمنان برای حمایت از یکدیگر، واجب می‌گردد[۵] و گاه برای مقابله با ظلم و حفظ کیان اسلام، حرام.[٦]

---

۱. ابوالقاسم علیدوست: ***فقه و عقل***، ص ١٥٦.

۲. ر.ک. ابن تیمیه: ***درءتعارض العقل و النقل***، ج ۱، تحقیق: الدکتور محمد رشاد سالم، ص ۱۳۸.

۳. سید محمدباقر صدر: ***دروس فی علم الاصول***، ج ۲، ص ۲۵۵.

٤. ر.ک. مرتضی مطهری: ***وحی و نبوت***، ص ١١٦.

۵. ر.ک. محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید: ***تصحیح الاعتقادات الامامیه***، ص ۱۳۷.

٦. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: ***صحیفهٔ نور***، ج ۱، ص ٤٠.

اسلام، دینی جهانی، کامل و جاودانه است، فرایند برداشت از نصوص دینی با کمک عقل و داده‌های عقلی به انجام می‌رسد، چگونه می‌توان به حجیت عقل تن در نداد در حالی‌که می‌دانیم، این دین، ویژهٔ امت یا نژاد و نسل خاصی نیست؛[۱] در بردارندهٔ کامل‌ترین وجه دین است که آن را به کامل‌ترین شکل بیان کرده است؛[۲] اعتبار آن وابسته به زمانی خاص نیست و قوانینی را پی ریخته است که مصداق «حقیقتِ ثابت» است.[۳] چنین دینی با این ادعاهای آشکار، نمی‌تواند، منحصر به فهم محدود و خاص یک زمان باشد و عقلِ اجتهادی و اجتهاد عقلی می‌تواند پاسخگوی نیاز انسان‌ها در دوران‌ها باشد. جهان بشری، همواره در تحول است و فهم انسان نیز، در معرض دگرگونی، تکامل و پیشرفت. چگونه می‌توان برای موجودی با چنین ویژگی‌هایی، برنامه‌ای ریخت و اجرا کرد که عقل را بدان راه نباشد. به طور مشخص در موارد زیر می‌توان به استناد عقل فتوا داد: ۱. مسئله حسن و قبح ۲. تلازم احکام با ملاکات، یعنی هر جا حکم شرعی است، ملاک یعنی مصلحت یا مفسده هست و هر جا ملاک است، حکم وجود دارد. ۳. استلزامات: مانند استلزام «ذی‌المقدمه با مقدمه»؛ عقل می‌گوید: اگر شارع چیزی را واجب کرده است، مقدمات آن نیز واجب است. در نگاهی کلی، عقل دو نوع دستور دارد: یک. در بسیاری موارد، مستقلاً به حرمت یا وجوب چیزی فتوا می‌دهد، مثلاً عقل می‌گوید: نجات جان و مال مردم، واجب است، اگر هم در این موارد، دلیل نقلی موجود باشد، مؤید حکم عقل است. دو. عقل در مواردی می‌گوید: اگر شما در مسئله‌ای جستجو کردید، ولی هیچ‌یک از دلیل عقلی و نقلی نیافتید، آنجا، جای برائت است، یعنی قبح عقاب بلابیان، فتوا و حکم عقل است. عقل در اینجا «دلیل فقاهتی» ارائه می‌کند.[٤]

---

۱. ر.ک: انعام/ ۱۹؛ قلم/ ۵۲؛ ص/ ۸۷

۲. ر.ک: احقاف/ ۳۰ و مائده/ ٤٨.

۳. طارق/ ١٤ و اسراء/ ۱۰۵.

٤. ر.ک. عبدالله جوادی آملی: ***انتظار بشر از دین***، صص ۹۹ ـ ۱۰۰.

در فصل چهارم اشاره خواهیم کرد که «حجیت عقل»، اصلی‌ترین مبنا و سازوکار برای تحول این دانش بوده و خواهد بود. شاید تصور شود که چگونه یک امر می‌تواند هم معیار ثابت باشد و هم سازوکاری برای تحول؛ لازم به یادآوری است عقل، در برداشت از متون و استنباط احکام و فهم حوزهٔ مستقلات عقلیه، معیار ثابت فقه سیاسی است، عقل منبعی مستقل و همیشگی برای فهم نصوص است اما همین عنصر با توجه به خردپذیری برخی از مصالح و مفاسد، باب تزاحم، نقش عمدهٔ عقل در فهم مقتضیات زمانه و فهم نیازهای متغیر انسان در عرصهٔ اجتماع و تبدل موضوعات، سهمی عمده برای فهم تحول فقه سیاسی بازی می‌کند؛ به بیان دیگر عقلی که پای ثابت در برداشت‌ها و استنباطات فقهی می‌باشد، همان، حکم می‌کند که حجیت عقل، مسیری راه‌گشا پیش‌روی فهمندهٔ متن شرعی و فقهی است تا امکان فهمی متحول با توجه به هنگام صدور نصوص دینی و ظروف خاص زمانی و مکانی فراهم آید و از دیگر سو، از باب ملازمهٔ میان دلیل شرع و عقل و استقلال آن در مسئلهٔ حُسن و قبح عقلی در مواردی گوناگون حکم آن ثابت یا متغیر باشد، این امر را به تفصیل در فصل چهارم و پنجم پی خواهیم گرفت.

ج. عدالت‌محوری

«عدالت و دادگری کردن»، در لغت به معنای استقامت است.[۱] معنای مفهومی عدل به معنای ملازمت با راه میانه و دوری از زیاده‌روی و تفریط در کارهاست و حقیقت عدل، برقراری مساوات و داشتن هماهنگی در امور است.[۲] طبعاً بحث از عدالت در فقه سیاسی، رویهٔ اجتماعی و سیاسی آن مورد

---

۱. علی اکبر دهخدا: ***لغت‌نامه دهخدا***، ذیل لغت. برخی دیگر از آن به «انصاف» تعبیر کرده‌اند. بین این دو تفاوت است، انصاف تقسیم برابر و بیشتر در امور حسی است ولی عدالت در امور محسوس و غیر آن و انجام گرفتن متناسب امور است لذا بریدن دست دزد را عدل می‌نامند ولی انصاف نمی‌نامند. (***فروق اللغه***، ابی هلال عسکری، باب ۱۸، ص ۱۹٤).

۲. ر.ک. محمد حسین طباطبایی: ***تفسیر المیزان***، ج ۱۲، ص ۳۳۱.

توجه است. عدالت اجتماعی ارزشی است که با فراگیر شدن آن، جامعه، دارای شرایط و زمینه‌هایی می‌گردد که هر صاحب حقی، به حق خود می‌رسد و امور جامعه، به تناسب و تعادل در جای شایسته و بایسته خویش، قرار می‌گیرد[۱] و عدالت سیاسی[۲] یکی از شاخه‌های عدالت اجتماعی[۳] به شمار می‌آید، سیاست به قدرت، چگونگی توزیع آن و نسبت آن با مردم و حاکمان می‌پردازد، عدالت سیاسی ارزشی است که با فراگیر شدن آن، امور جامعه، در پیوند با قدرت، به تناسب در جای خود، قرار می‌گیرد. با عدالت سیاسی، بستر «انتخاب شهروندان» و «محدودیت قدرت»، فراهم و مسیر جامعه برای رسیدن به «حق» گشوده می‌شود.

عدالت یکی از معیارهای ثابت در فقه سیاسی شیعه است، اصلی اساسی است که همهٔ احکام و دستورها به نحوی بر گرد آن دور می‌زنند. در اندیشهٔ دینی و به تبع آن فقه سیاسی، عدالت، معیار همه چیز است، هیچ موقعیتی موجب روی‌گردانی از آن نمی‌شود و هیچ‌گاه تغییر و تحول نمی‌یابد، که اعتدال و دادگری در محور هستی قرار دارد و همهٔ امور خلقت به گرد آن به حرکت در می‌آید. نظام هستی با آن قوام می‌یابد و جامعهٔ بشری به پشتوانهٔ آن، رو به جلو حرکت می‌کند. «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیزی بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید. این معنای مقیاس بودن عدالت است برای دین».[۴]

ارزش‌ها، یا ذاتی یا عرضی‌اند. عدالت از جمله ارزش‌های ذاتی قلمداد

---

۱. برای عدالت اجتماعی، تعاریف گوناگونی وجود دارد، برای نمونه: ر.ک. ***الافصاح فی فقه اللغه***، ج ۱، باب سوم، ص۲٤۲؛ مرتضی مطهری: ***عدل الهی***، صص ۵۹ به بعد؛ جمیل صلیبا: ***فرهنگ فلسفی***، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، ص ٤٦۱ و
Bertand Russel: ***Sceptical Essays***, Pubished in U.K, pp.154 - 5.

2. Political Justice

3. Social Justice

٤. مرتضی مطهری: ***بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی***، ص ١٤.

می‌شود، یعنی ارزش آن به مقتضای ذات است و از مقوله‌ای دیگر کسب ارزش نکرده است. در اندیشهٔ فیلسوفان سیاسی، سؤال از چیستی عدالت و ذاتی یا عرضی بودن آن، یکی از اساسی‌ترین پرسش‌ها، در طول تاریخ بوده است. ***افلاطون*** بر این باور بود که:

> فضیلت عدل، فضیلتی ذاتی است یعنی مربوط به اجر و پاداشی که عاید شخص عادل می‌شود نیست. حتی برای اثبات این مطلب می‌توان این‌طور فرض کرد که عمل به عدل اجر و مزدی برای انسان نمی‌آورد و موجب نیکنامی نمی‌شود بلکه به منافع مادی و اجتماعی انسان زیان می‌رساند ولی با این حال انسان شریف باید همواره عدل را پیشه خود سازد.[۱]

در تمدن اسلامی و اندیشهٔ متفکران دینی، همواره بحث از ذاتی یا عرضی بودن عدالت و چگونگی پیوند آن با شریعت، مطرح بوده است، اشاعره بر این باورند که امر عادلانه آن است که شارع مقدس به ما گوید، عقل ما چندان توانی برای تشخیص میان امر عادلانه و غیرعادلانه ندارد، بلکه هر آنچه که از منبع وحی به ما رسد و معین کند، عادلانه است. بسیاری دیگر بر این باورند که عادلانه بودن یا نبودن امور، به وضع شارع نیاز ندارد، بلکه عقل آدمی این توانایی را دارد که دادگری و ستم را از هم جدا کند؛ البته این بحث مبتنی بر دو امر بنیادین است که سال‌ها دربارهٔ آنها بحث بوده است، یکی، «حسن و قبح ذاتی افعال» و دیگری «جبری یا اختیاری بودن» آنها. گزینش ذاتی یا عرضی بودن عدالت، مبتنی بر انتخاب هر یک از این دو نظرگاه اساسی است و تأثیراتی بر دیگر دیدگاه‌ها دارد که در ادامه به اختصار آنها را بررسی می‌کنیم:

الف. حسن و قبح افعال: بحث نیکو بودن یا نبودن افعال در زندگی بشری، بحثی درازدامن می‌باشد و در قرون متمادی بین اشاعره و معتزله درگیر بوده است که آیا حسن و قبح افعال، ذاتی است یا نه. اشاعره که خود را محصور به برداشت‌های محدود از معارف دینی بدون دخالت عقل کرده بودند، معتقد بودند که حسن و قبح افعال ما ذاتی نیست بلکه نیکو بودن یا نبودن

---

۱. افلاطون: **جمهور**، ترجمه: فؤاد روحانی، ص ۵۵۰.

افعال مربوط به وضع شارع است. شارع به ما می‌گوید، کدام امر خوب یا بد است. ما از خودمان نمی‌توانیم نیکویی و زشتی امور را دریابیم، چه‌بسا عقل و سرشت ما، چیزی را نیکو بداند اما قبیح باشد و برعکس. مفاد و مبانی این نظریه که با اندیشهٔ سیاسی ارتباطی وثیق پیدا می‌کند، عبارت بود از: زایش مصلحت‌ها از درون احکام الهی، وجود انسان مخلوق که باید از احکام الهی تبعیت کند، وجود انسانی مختار که باید عمل کسب را با عمل خالق منطبق سازد، نقد ارزش عقل در مقابل اصل ایمان و نفی آن به دلیل عدم انطباق با اصل ایمان به غیب.[۱] اما در مقابل، معتزلی‌ها و شیعیان بر این باور بودند که زشتی و زیبایی امور، ذاتی است، عقل بدون نیاز به وضع شارع آنها را درک می‌کند، هرچند اصولاً شارع به قبیح دستور نمی‌دهد. در این دیدگاه عقل جایگاهی بلند می‌یابد و انسان، مختار و آزاد است.

شیعه معتقد است که «عقل، منبع تمامی دلایل بوده و همه براهین به آن ختم می‌شود. از این رو عقل تنها مرجع در اصول دین و پاره‌ای از فروع دین بوده که امکان صدور حکم در آن موارد برای شارع منتفی است، مانند امر به پیروی از عالم و تقسیماتی مانند علم و جهل. عقل توانایی فهم احکام کلی شرعی را به واسطهٔ حسن و قبح عقلی دارد. از دیگر سو، عقل به تنهایی بسیاری از احکام کلی را درک نمی‌کند زیرا ملاک آنها به موجبهٔ کلیه بر اساس حسن و قبح ذاتی استوار نیست. التزام به حسن و قبح عقلی، منجر به انکار نیاز به شریعت نمی‌شود، بلکه نیاز به شریعت در جای خود باقی است زیرا شریعت است که آنچه عقل از ورود به آن ناتوان است جبران و تدارک می‌کند».[۲] بر اساس این نظرگاه، عقل می‌تواند مصادیق عدل و ظلم را دریابد و لذا برداشت‌های مستنبط از متون شرعی نیز بایستی بر محور عدالت تنظیم شود.

---

۱. ر.ک. حنا الفاخوری و خلیل الجر: ***تاریخ فلسفه در جهان اسلامی***، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، صص ۱۴۲ ـ ۱۵۸.

۲. محمد تقی حکیم: ***الاصول المهمه للفقه المقارن***، ص ۲۷۸.

ب. جبر یا اختیار انسان: یکی دیگر از مباحث، بحث باور به جبری یا اختیاری بودن افعال است که نقشی تأثیرگذار در زندگی فردی و جمعی، بازی می‌کند. باور به «جبری» بودن امور، فرد و روحیهٔ عدالت‌طلبی او را خاموش می‌سازد؛ فرد، وضعیتی را که در آن می‌زید، توجیه می‌کند و آنچه را بر جامعه‌اش می‌گذرد، از قضا و سرنوشت می‌داند، دستی پیش از همه، ظلم‌ها، را تقدیر کرده است، کسی نمی‌تواند بر آن بشورد و وضع را دگرگون کند، به تاریخ که می‌نگریم، ترویج جبری‌اندیشی در عصر امویون و عباسیون، امری حساب‌شده به شمار می‌آید. اما باور به «اختیار» آدمی در ساختن پایه‌های اجتماعی زندگی، یعنی شورش بر آنچه که ناعدالتی است و نوید و امید به وضعیتی بهتر. تفکر و خردورزی، بدون «اختیار»، بی‌معنا می‌شود، اینکه گفته می‌شود «إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»،[1] نشان از نقش آدمی در ساختن سرنوشت خویش و اختیار او دارد و این اختیار بدون تفکر و خردورزی بی‌معنا می‌شود. عقل و اختیار آدمی در کنار هم معنا می‌یابند. عقل است که به او کمک می‌کند تا تصمیم سنجیده و آزادانه بگیرد. به تعبیری «انسان، اختیار و آزادی دارد وگرنه پندها، ترغیب‌ها، احکام، پرهیزها، پاداش‌ها و توبیخ‌ها، همه بی‌فایده خواهد بود. در نتیجه وی بین اختیار و عقلانیت «رابطه مستقیم» قایل شده و می‌گوید: «هر جا که عقل باشد، اختیار است و هرچه عقل بیشتر باشد، اختیار بیشتر است».»[2]

در مبانی فقه سیاسی شیعه، «اختیار و مسئولیت انسان» و «حسن و قبح ذاتی افعال» ثابت شده است. بر این اساس، تلاش برای رسیدن به عدالت و ایجاد جامعهٔ مطلوب امری واجب تلقی می‌گردد و ظلم امری ذاتاً قبیح شمرده می‌شود. برای کسی که جبری‌اندیش است، اصولاً مفهومی به نام عدالت اجتماعی و تلاش برای رسیدن به آن بی‌معناست. باور به عدالت اجتماعی و کوشش برای گذر از جامعهٔ ظالمانه و رسیدن به وضعیت بهتر، به معنای آن

---

۱. رعد/ ۱۱.

۲. ژیلسون، اتین: *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه: ع داودی، ص ۴۸۹.

است که عقل، وضعیتی را نیکو می‌داند و آدمی با قدرت و توان خویش برای رسیدن به آن می‌کوشد؛ «معتزلیان و به ویژه شیعیان و اشاعره، در مرحلهٔ اقدام اجتماعی برای به صلاح آوردن نظام حاکم و یا برانداختن آن و تأسیس نظامی عادلانه دو گونه عمل کرده‌اند. به عبارت دیگر ثمرهٔ اعتقاد به عدالت آن‌گونه که این دو تفسیر می‌کردند، در مرحلهٔ ایستادن در برابر حاکم معلوم می‌شود. یکی از مهم‌ترین عواملی که معتزلیان و شیعیان را به ایستادگی در برابر جباران جبردوست فرا می‌خواند، فهم آنان از مسئله عدالت بود و چون چنین تفسیری از اصل مورد اعتنا و اعتقاد اشعریان نبود دیگر معنی نداشت که با تکیه بر آن در برابر سلطان بایستند. حسن و قبح عقلی مورد انکار آنان بود و معیاری فراتر از واقعیت‌های موجود برای ارزیابی آنچه وجود داشت، وجود نداشت. از این روست که در تاریخ معتزلیان و خاصه شیعیان جنبش‌های عدالت‌خواهانهٔ فراوانی می‌توان سراغ گرفت. اما نمونه‌های مشابه‌اش در بین اشعریان و سلفیان و اهل حدیث دیده نمی‌شود. آنچه عملاً در بین اینان وجود داشته و دارد، جنبش‌هایی بوده که بنا به تعبیر خودشان، خواهان دفع و طرد بدعت و دفاع از سنت و استقرار آن بوده است.»[۱]

در فقه سیاسی شیعه با الهام از آموزه‌ها و آیات قرآنی، هر گونه ستم به زیردستان، تحقیر، شکنجه و آزار و اذیت شهروندان جامعهٔ اسلامی حرام است، به روایت قرآن کریم ظالمان و مستبدین به هنگام حاکمیت خود به زیردستان ستم می‌کنند، آنان را می‌کشند، زنانشان را زنده نگه می‌دارند،[۲] مردم را شکنجه می‌کنند،[۳] مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند،[٤] آنان را تبعید می‌کنند،[٥] حق انتخاب را سلب می‌نمایند،[٦] مردم را از ایمان بازمی‌دارند،[۷] شهروندان را زندانی

---

۱. مطهری، مرتضی: *بیست گفتار*، ص ۳۰.
۲. غافر/ ۲۵.
۳. بقره/ ۱٤۹.
٤. اعراف/ ۱۲۹.
٥. ابراهیم/ ۱۳.
٦. اعراف/ ۱۲۷.
۷. شعراء/ ٤۹.

می‌سازند[۱] آنان را تحقیر می‌کنند و سبک‌مغز می‌پندارند.[۲] و همهٔ این امور در فقه سیاسی شیعه، ناپسند و مذموم شمرده شده است.

همواره در جوهرهٔ برداشت‌های فهم فقیهان شیعی عدالت، محور بوده است. لذا یاری بر ظلم، التجاء به ظالم، حکَم قرار دادن او و ورود به عرصهٔ قدرت ظالمانه، حرام می‌باشد. در دیدگاه فقهای شیعه، وظیفه، کارکرد و کارایی امام و جانشین پیامبر، مرجعیت و صلاحیت ایشان در تفسیر و تبیین متن قرآن، تفسیر و گسترش شایسته و معتبر فقه و حقوق اسلامی است. هدایت فردی و زندگی معنوی مردم و در عین‌حال، هدایت امت و جامعهٔ اسلامی به عنوان تنها رهبر مشروع از دیگر وظایف ایشان است. با این فرض، در زمان غیبت امام معصوم، هر گونه حکومتی نامشروع و ظالم خواهد بود، مگر آنکه ثابت کند که از طرف امام و نائب ایشان است. این باور اساسی، باعث شد تا در طول تاریخ، شیعه قدرت‌های جائر را رد کنند یا قدرت آنها را محدود بدانند. شیعه همواره سازگاری و سازش با قدرت‌های جائر موجود را ناروا می‌دانسته است.[۳]

در فقه سیاسی شیعه، وظیفهٔ حاکم اسلامی اجرای عدالت است و اگر حاکمی از این اصل، سر باز زند، طبعاً حق حکومت نخواهد داشت. از زاویهٔ دید این دانش، مجتهد کسی است که احکام دین اسلام را برای مردم بیان می‌کند که به منظوری تشریع شده است. این منظور در قرآن به صراحت بیان شده و با «لام» غایت و تعلیل یادآوری گشته است: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ».[٤] مجتهد باید در استنباط‌های خود در این جهت حرکت کند، پس او باید به دو امر مهم توجه تام داشته باشد: ۱. اینکه احکام استنباطی باید همه در جهت تحقق «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» باشند، و نه تنها معارض با آن هدف و از بین‌برنده

---

۱. شعراء/ ۲۹.

۲. زخرف/ ٥٤.

3. See: Hamid Algar: ***Roots of the Islamic Revolution in Iran (Four Lectures)***, USA: Islamic Publications International (IPI), January 2001, pp 13 – 15.

٤. حدید/ ۲٥.

زمینه‌های تحقق آن نباشند، بلکه بر عکس زمینه‌ساز تحقق آن هدف اصلی باشند، یعنی ساختن جامعهٔ «قائم بالقسط». ۲. اینکه هر حکمی که برای تحقق آن هدف لازم است، در مورد موضوعات مختلف، و تاکنون استنباط و عرضه نشده است، استنباط و عرضه کند.[۱]

در فقه سیاسی شیعه، عدالت به عنوان معیار همیشگی، نوع فهم و برداشت از روایات و نصوص دینی را نیز هدایت‌گری می‌کند، مجتهد می‌داند که حکم ظالمانه در دین نیست و نباید فرایند امور جامعه به نحوی باشد که به دیگران ستم شود، لذا می‌بینیم که *صاحب جواهر* (۱۲٦٦ ـ ۱۲۰۰ق) می‌گوید اگر در باب تعمیم احتکار، نص کفایت نکند؛ از آن جهت که نص درصدد بیان مصادیق روزگار صدور بوده است نه موارد دائمی؛ از باب «حرمت ظلم»، آن را تعمیم می‌دهیم. شمّ فقهی به او می‌گوید، نباید در جامعه ظلم باشد. احتکار چیزهای مورد نیاز جامعه ظلم است. نصوص وارد درباره احتکار همه موارد را نمی‌گیرد، پس به ملاکی که ذکر شد، از باب حرمت ظلم، فتوا می‌دهیم به عدم جواز احتکار مایحتاج جامعه.[۲] پس مجتهد به نام نگاهبان دین و حیات دین و احکام دین باید همه دیدگاه‌ها و فتواهایش، در جهت اقامه عدل و اماته ظلم باشد. هر فتوایی دیگر نقض بشود مهم نیست، چون عدل اهم است و همواره اهم مقدم است بر مهم.[۳]

خلاصه و جمع‌بندی

در این فصل اشاره کردیم که شناخت سازوکارهای تحول فقه سیاسی شیعه بدون نگرش به معیارهای ثابت آن، با مشکل و نقصان روبه‌رو خواهد بود. اگر در فراگشت تحول، اصول و معیارهایی ثابت وجود نداشته باشد، منطقاً

---

۱. ر.ک. محمدرضا حکیمی: ***احکام دین و اهداف دین***، قم: ***فصلنامه نقد و نظر***، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۳، ص ۷۵.

۲. ر.ک. محمد حسن نجفی: ***جواهر الکلام***، ج ۲۲، صص ٤٨٣ ـ ٤٨٠.

۳. محمدرضا حکیمی: ***احکام دین و اهداف دین***، ص ۷۸.

نمی‌توان سخن از دگرگونی به میان آورد، زیرا که با نبود اصلی ثابت، پدیده‌ای جدید به وجود آمده است که باید دربارهٔ آن تأمل کرد. در فرایند تحول فقه سیاسی، باید نشان داده شود که این دانش همواره اصول ثابت و معیارهای اصیل خود را فراموش نکرده است، که اگر چنین نباشد، هر آینه ادعای منتقدان درست خواهد بود که این دانش در گذر زمان، به ویژه هنگامی که به قدرت نزدیک شده یا آن را در اختیار داشته، از اصالت و استواری خود دور شده، اصول شریعت در آن کمرنگ گردیده و در راستای عرفی شدن حرکت می‌کند. در این فصل آوردیم که فقه سیاسی شیعه دارای چند معیار ثابت به نام «نص‌گرایی»، «عقل‌گرایی» و «عدالت‌محوری» بوده است، این اصول در طول زمان، دچار فراموشی نشده و همواره در مرکز تحلیل‌های سیاسی و اجتماعی فقیهان شیعه، قرار داشته‌اند. در حیطه‌های گوناگون اجتماع، آن اصول ثابت و دائمی وجود داشته و همهٔ برداشت‌ها و استنباطات بر محور آنها به سرانجام رسیده و می‌رسد، لذا اگر در فهم‌ها و برداشت‌های از متون، اصول مذکور، نادیده انگاشته شوند، آن فهم و برداشت، ناقص و ناسره خواهد بود.

فصل سوم

زمینه‌ها و ساحت‌های فکری ـ اجتماعی تحول در فقه سیاسی شیعه دورهٔ معاصر

درآمد

رخداد هر پدیده‌ای ناشی از عواملی است که موجبات تحول را در عرصهٔ اندیشه به وجود می‌آورد. کسی که اندک آشنایی با فقه و فقه سیاسی شیعه داشته باشد، انکار نمی‌کند که این رشتهٔ علمی دچار تحول شده است، ذکر شد که این تحول هرگز به معنای گسست از پیشینهٔ دانش نیست و در فرایندی تکاملی، نسبت به دوران گذشته دگرگون شده و پیشرفت کرده است. فقه سیاسی شیعه، دانشی اجتماعی است که در تمدن اسلامی شکل گرفته و بالیده است و از فرایند حرکتی جامعه و پیرامون خود، متأثر بوده است، لذا بسترها و زمینه‌های تحول آن را می‌توان در پدیده‌های اجتماعی ـ سیاسی جستجو کرد. عوامل گوناگونی مانند به وجود آمدن روش‌های جدید و بی‌سابقه برای حل مشکلات جامعهٔ انسانی، ترقیات علمی که موجب دگرگونی موضوعات و طرح پرسش‌های جدید می‌شود، تجربه‌های جدید بشری از شیوه‌های زندگی و ادارهٔ جامعه، چگونگی شکل دادن به حکومت، مهار قدرت، روابط متقابل قدرت‌ها، روابط جامعه و دولت، اختیارات جدید حکومتی، توسعهٔ اختیارات دولت، بحث تزاحم اهم و مهم بر اثر شرایط اجتماعی، ارتباطات و مواجهه جوامع دینی با جوامع غیردینی، همه و همه بسترهایی است برای تحول و پدید آمدن

احکام متغیر در عرصهٔ فقه سیاسی شیعه[۱] اما تحول‌سازی هر یک از عوامل بیرونی با سازوکارهای درونی تحول در این دانش ممکن بوده است، آن‌گونه نبوده که شرایط جدید نظری، عملی و بین‌المللی خود را بر فقه سیاسی عرضه و تحمیل کرده باشد و آن نیز در واکنشی انفعالی، متحول شده باشد. این دانش در قرون پیشین و به ویژه سدهٔ گذشته، همواره در کنار سازوکارهای درونی تحول، در فرایندی طبیعی، متأثر از عوامل بیرونی نیز بوده است. در هرمنوتیک کلاسیک، علاوهٔ بر فهم متن، به فهم جهان مؤلف نیز تأکید می‌شود، جهانی که «اجتماعی ـ تاریخی» محسوب می‌شود، در این نگره ما با فهم متن، می‌توانیم به درون جهان نویسنده نفوذ کنیم و این امر از طریق جلوه‌های زندگی او اتفاق می‌افتد که نماد اجتماعی ــ تاریخی و به تعبیر ***دیلتای*** «نظام فرهنگی» دارند و به عنوان ابزاری برای شناخت ساحت روان‌شناختی مؤلف کارایی دارند.[۲] به نظر می‌رسد که این زمینه‌های فکری ـ اجتماعی در فقه سیاسی نیز تأثیرگذار بوده، آن را به تحول، پویایی و پایایی وادشته و محل استفاده و مراجعه قرار داده است، تعاملی ما را برای فهم متون فقها، چرایی صدور احکام متغیر از سوی آنان و در نهایت، فهم سازوکارهای تحول فقه سیاسی یاری می‌دهد. این سیر تحول پس از دورهٔ مشروطه در ایران، روندی سریع‌تر به خود گرفت و آن را همواره در معرض سؤال‌ها، چالش‌ها، اعتراض‌ها و بازخوانی‌ها قرار داده است. تلاش داریم تا در ادامه برخی از زمینه‌های فکری ـ اجتماعی را که در فقه سیاسی شیعه تأثیرگذار بوده، مورد کاوش قرار دهیم. پس از بررسی آن عوامل، به ساحت‌هایی از تحول خواهیم پرداخت که در فقه سیاسی شیعه رخ داده است که با توجه به آن زمینه‌ها و بسترها، اجازهٔ تحول و دگرگونی را در آن داده است.

---

۱. ر.ک. سید محمد علی ایازی: ***فقه‌پژوهی قرآنی***، صص ۲۲۹۱ ـ ۲۹۳.

2. See: C. Mantzavinos: ***Naturalistic Hermeneutics***, Ibid, p. 88.

اول: زمینه‌های فکری ـ اجتماعی تحول در فقه سیاسی شیعه معاصر

چند امر در این بخش مفروض است: اول آنکه نوعی تحول و دگرگونی در فقه سیاسی اتفاق افتاده و روند آن در سدهٔ اخیر شتابان‌تر بوده است، دوم آنکه این دگرگونی دارای زمینه‌های فکری و اجتماعی بوده است که فقه را از کنج عافیت بیرون کشیده و او را وارد عرصهٔ اجتماع و پاسخگویی به مشکلات کرده است، و سوم آنکه فقه سیاسی شیعه برای مشکل‌گشایی امور جامعه و به روز شدن، پاسخ به پرسش‌های گریزناپذیر آن و دغدغه‌هایی که مطرح می‌کند، آنها را وارد یک سامانهٔ دقیق علمی به نام «اجتهاد» می‌کند تا طبق ظرفیت‌ها و سازوکارهایی که دارد، تحول و دگرگونی شکل گیرد. در فقه سیاسی سازوکارهایی تعبیه شده که به نحوی سنجیده و عقلی، متحول و هماهنگ با نیازهای زمانه می‌شود، تحولی که به بهانهٔ روزآمدی، اصالت را از کف نمی‌نهد. در ادامه تلاش خواهیم کرد تا زمینه‌های فکری ــ اجتماعی تحول در فقه سیاسی شیعه را مورد بررسی قرار دهیم.

الف. پرسش‌گری‌های جدید و چالش‌های سیاسی ـ اجتماعی

فقه سیاسی با رویکرد عملیاتی و درگیری آن با زندگی اجتماعی مردم، بیش از دیگر علومی که در تمدن اسلامی بالیده‌اند، مورد سؤال، چالش و مراجعه قرار گرفته است. از میان علوم مختلف اسلامی مانند فلسفه، کلام، رجال، درایه، و ... فقه و فقه سیاسی از جایگاهی ممتاز و متفاوت برخوردار است. فقه سیاسی شیعه با زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی مردم درگیر بوده است، لذا در نوک پیکان پاسخ‌گویی‌ها و پاسخ‌طلبی‌ها حضور داشته و بیش از دیگر علوم، مورد چالش‌های فکری قرار می‌گرفته است، طبعاً تحول در این علم نیز بیش از دیگر علوم بوده است. برای نمونه فلسفهٔ اسلامی مبتنی بر برخی از اصول قطعی، علمی و یقینی بوده که دست‌کم در ظاهر با زندگی مردم پیوندی نداشته و چون مبتنی بر مسائل یقینی و برهانی بوده، کمتر مورد چالش‌های بنیان‌برافکن قرار می‌گرفته است، مباحثات و جدال‌های جدی درون

فلسفی، چندان به بیرون از حلقهٔ فیلسوفان، نفوذ نمی‌کرده است. برای مثال بحث اصالت ماهیت یا وجود، صدها سال میان فیلسوفان، بحثی داغ و اساسی به حساب می‌آمد اما کمتر زمانی می‌شد که به طور مستقیم با ذهنیت‌ها و زندگی مردم پیوندی داشته باشد و یا در ظاهر مسئله‌ای را حل کند یا مورد مراجعه و پرسش مردم قرار گرفته باشد یا دغدغه‌ای بنیان‌برانداز در ذهن و عمل مسلمانان به وجود آورده باشد. اما فقه که با زندگی مردم و مشکلات اجتماع درگیر بوده است، همواره مورد بازخواست و طلب پاسخ، قرار گرفته است و فقیهان را برای یافتن مسیر مطلوب به تکاپو واداشته است. طبیعت زندگی اجتماعی، انعطاف است و فقه نیز نتوانسته و نمی‌تواند خود را از این وضعیت نوشوندهٔ اجتماع برکنار دارد. همهٔ نیروها و فعالیت‌های علمی و عملی فقها بر محور دین استوار بوده و مشروعیت زندگی سیاسی، منحصر در نصوص بوده است، نص دین که «ثابت» است، وظیفه‌ای «متغیر» داشت که عبارت از عمل در تاریخ و گذر زمان بود. تنظیم عمل ثابت در متغیر، و چگونگی مواجهه نص با واقع در امتداد زمان و مکان، وظیفه و فلسفه اصلی فقه است. لذا فقه سیاسی مجموعه‌ای از احکام شرعی است که از اصطکاک نص با زندگی سیاسی به وجود آمده است.[۱]

پاسخگویی به مسائل گوناگون مراجعه‌کنندگان، فقه سیاسی را همواره در پویایی و همراه با حوادث زمان و مکان قرار داده بود و آن را به ویژه در دو سدهٔ اخیر درگیر امور سیاسی و اجتماعی کرده بود. فقها در فرایندی طبیعی به حضور در سیاست فراخوانده شده بودند و آنان نمی‌توانستند با نگاه صرفاً فردمحور وارد این عرصه شوند. آنان می‌بایست هماهنگ با وضعیت‌های پیش‌آمده، اصالت فقه سیاسی را حفظ می‌کردند. در این عرصه، فقه دیگر نمی‌توانست صرفاً مصرف‌کننده باشد یا دست‌کم، جامعه از آن چیزی بیشتر طلب می‌کرد، اقتضای حضور در جامعه آن را به تولیدکنندگی و کنش فعال،

---

۱. ر.ک. داود فیرحی: *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، ص ۲۳۰.

فرامی‌خواند، رویکرد تولیدگری به‌ناچار فقه را بیش از هر زمان دیگر، دچار تحول و زایایی می‌کرد.

«تولید فکر و نظریه در این حوزهٔ علمی در اندیشه‌وران اجتماعی تجلی می‌یابد. در اندیشهٔ دینی، دانش را انسانی تولید می‌کند که نص را می‌خواند. دانش به تنهایی شکل نمی‌گیرد. بلکه درون یک مثلث شکل می‌گیرد که در رأس آن نص دینی است. در قاعدهٔ دیگرش انسان مسلمان است که نیاز دارد، پرسش دارد و می‌خواهد راه‌حل‌های خود را از نص بگیرد. در قاعدهٔ دیگر این دانش، شرایط اجتماعی نهفته است و چون شرایط اجتماعی عوض می‌شود و نیازهای انسان نیز تغییر می‌یابد، در نتیجه این دانش‌هایی که از نصوص تأیید می‌گیرند، دچار تحول خواهند شد.»[۱]

پرسش‌های مختلف و فراوانی مانند مشروطه، چیستی قانون، قلمرو قانون‌گذاری، فرایند اجرای آن، صلاحیت‌های مجریان آن، آزادی و گسترهٔ آن، جمهوریت، مشارکت شهروندان در امور جامعه، بهره‌گیری از آموزه‌ها و دستاوردهای جدید، قلمرو فقه، حیطهٔ قدرت، چگونگی توزیع و محدودسازی قدرت، فعالیت احزاب و گروه‌ها، ایجاد و کارایی سازمان‌ها و نهادی اجرایی ــ قضایی جدید و ... همه پرسش‌هایی جدی بودند و به سادگی امکان گذر از آنها وجود نداشت، به ویژه آنکه قشر تحصیل‌کرده و فهیم، به دقت و وسواس در پی پاسخ بود. درگیری‌های فکری ـ اجتماعی، دغدغهٔ پاسخ به مشکلات جامعه و ارائهٔ الگوهای منطقی و سنجیده، فقیهان را به ویژه در دورهٔ معاصر بر آن داشت تا در کنار برداشت‌ها و استنباط‌های فردی خود، مسائل و پدیده‌های اجتماعی را نیز در نظر داشته باشند. این دغدغه و تکاپو برای حفظ دین، آنان را به این امر اساسی واداشت که ساحت اجتماعی دین را در کنار حوزهٔ فردی آن بجویند و تأثیر و تأثرات آنها بر یکدیگر را به دقت پی‌جویی کنند. «نگاه جامع» و «همه‌سو نگر» به دین و مفاهیم آن، به نحوی آگاهانه، زمینه‌ساز تحولی

---

۱. داود فیرحی: *دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی*، ص ۱۲.

ژرف و بنیادین در فقه سیاسی گردید. پاسخگویی به مشکلات فردی، محدود نمی‌شد، آنان می‌بایست نیازهای گوناگون اجتماعی و بعدها نظام اسلامی را جوابگو باشند. «حرکت اجتهاد، در لابلای مقاومت خود، کم‌وبیش احساس کرد که جنبه فردی تطبیق نظریه اسلام بر زندگی، ارتباطی استوار با جنبه اجتماعی آن دارد و جنبه فردی آن نیز به دنبال فرو ریختن جنبه اجتماعی‌اش به تدریج نابود می‌شود. پس از آنکه واقعیت بنیادهای فکری تازه و نوع تجربه‌های اجتماعی بی‌ارزش استعمار، برای مجتهدین آشکار شد، طبیعی است که بازتابی هم بر حرکت اجتهاد داشت و در لابلای تجربه تلخی که در روزگار پس از استعمار داشته و با آن زیسته، تأکید نماید که اسلام یک کل است و تجزیه‌پذیر نیست و تطبیق فرد بر نظریه اسلام درباره زندگی، هرگز نمی‌تواند جدا از تطبیق جامعه بر آن تحقق یابد و اگر تطبیق صحنهٔ اجتماع بر آن تعطیل گردد، تطبیق فرد نیز ثابت نخواهد ماند».[۱]

در کشمکش‌های فکری جدید، تکاپوی مصلحین و فقهای دوراندیش بر آن بوده است تا ساحت اجتماعی دین را احیا کرده و نقش دین را در این عرصه به جایگاه مطلوب خود برسانند. وقتی که تلاش‌های شخصیت‌هایی مانند ***محمد حسین نائینی، سید محمدباقر صدر، مرتضی مطهری، امام خمینی*** و بسیاری دیگر را ارزیابی می‌کنیم، می‌بینیم هدف آنان برجسته کردن رویهٔ اجتماعی دین است، رویه‌ای که بیشتر خود را در فقه سیاسی نشان می‌دهد. مقررات اسلامی، ماهیت اجتماعی دارند؛ حتی در فردی‌ترین مقررات از قبیل نماز و روزه، چاشنی اجتماعی در آنها زده شده است، مقررات فراوان اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و جزایی اسلام ناشی از این خصلت است؛ همچنان که مقرراتی از قبیل جهاد و امر به معروف و نهی از منکر از مسئولیت اجتماعی اسلامی ناشی می‌شود.[۲] اما به مرور زمان، این ساحت پر اهمیت در زندگی مسلمانان کمرنگ شد و حتی برخی از عالمان دین نیز فردی

---

۱. سید محمدباقر صدر: ***همراه با تحول اجتهاد***، ترجمه اکبر ثبوت، ص ۹.

۲. مرتضی مطهری: ***وحی و نبوت***، ص ۱۱۸.

بودن و کناره‌گیری دین از سیاست را پذیرفته بودند. به تعبیر *امام خمینی(ره)* وقتی شعار جدایی دین از سیاست جا افتاد و فقاهت در منطق ناآگاهان غرق شدن در احکام فردی و عبادی شد، قهراً فقیه هم مجاز نبود که از این دایره و حصار بیرون رود و در سیاست و حکومت دخالت نماید.[۱] *محمدباقر صدر* در این باره بر این باور است، برای آنکه به آشکاری نظریهٔ اسلام را برای زندگی درک کنیم، باید بین دو حوزهٔ حیات را تشخیص و تمییز دهیم، یکی، تطبیق نظریهٔ اسلام بر گسترهٔ فردی است به گونه‌ای که برای سلوک فردی و تصرفات وی کفایت کند و حوزهٔ دیگر هماهنگی نظریه اسلام با اجتماع و برپایی زندگی جمعی بشری بر پایه‌ها و روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. هرچند که حرکت اجتهاد از آغاز و از حیث نظری، هر دو حوزهٔ فردی و جمعی را در نظر داشته است، اما در گذر تاریخی که شیعه در آن زندگی کرده است، غالباً هدف اجتهاد فقط به سمت حوزهٔ فردی گرایش داشته است و مجتهد در زمان استنباط در ذهن خویش، صورت فرد مسلمانی را در نظر داشته و تلاش می‌کرده است تا رفتار او را بر اساس نظریه اسلام هماهنگ کند، لذا صورت جامعهٔ اسلامی که می‌خواهد زندگی‌اش را بر پایه‌های اسلامی تنظیم کند، در ذهن او نبوده است. این امر موجب آن شده که حرکت اجتهادی شیعی به تدریج، دچار نوعی عزلت سیاسی از حوزهٔ اجتماع گردد. این امر، کم‌کم موجب کوچک شدن مجال اجتهاد در حوزهٔ فردی گردید.[۲] ایشان برای این نگاه مسلط فردی، نظام بانکی در دوران جدید را مثال می‌زند و اینکه حتی هنگامی که فقیه می‌خواهد مشکل نظام ربوی را حل کند، باز حل مشکل فرد را در نظر دارد، نه جامعه؛ «برای نمونه در نظام بانکی که بر اساس ربا می‌باشد، از آنجا که جزئی از زندگی واقعی اجتماعی است، فقیه حس می‌کند که فرد برای داد و ستد در نظام ربوی با مشکل روبه‌رو می‌شود، لذا گرایش بحث او نیز از

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی: *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ٤٧.

۲. السید محمدباقر الصدر: *الاتجاهات المستقبله لحرکه الاجتهاد*، فی: محمد الحسینی (حوار و اعداد): الاجتهاد و الحیاه، ص ۱۵۳.

طریق ارائهٔ تفسیری شرعی از واقعیت زندگی، به سمت حل معضل فرد می‌رود، به جای آنکه احساس کند که نظام بانکی ربوی، مشکلی اجتماعی و کلی است حتی پس از آنکه تفسیر شرعی فردی خود را ارائه داده است؛ این امر نیست مگر به دلیل آنکه ذهن فقیه در عملیات اجتهاد، فرد را در نظر دارد و طبعاً راه‌حل نیز برای همان مشکل فردی است».[۱] مسائل نوپدید و دغدغه‌های زندگی جمعی، فقه را به هماوردی فرامی‌خواند و این دانش نیز در دوران جدید، برای پاسخگویی نیاز دو چندان به تحول و پویایی دارد. تلاش مصلحین آگاه برای برجسته کردن ساحت اجتماعی دین و حضور توانمند آن در عرصه‌های حکومتی در همین راستا قابل تحلیل و ارزیابی است.

ب. رویارویی با اندیشه‌های رقیب

فقه سیاسی شیعه با آنکه در گذشته به طور رسمی وارد عرصهٔ قدرت و حاکمیت نشده بود، از مسائل پیرامون خود غافل نبوده است. گاه به گونه‌ای آگاهانه و گاه به نحوی ناخواسته، درگیر پدیده‌های اجتماعی می‌شد و زمینه‌ای به وجود می‌آمد تا بتواند خود را بازسازد و بازآفریند. در چند سدهٔ گذشته یکی از مؤثرترین زمینه‌هایی که فقه سیاسی شیعه را به ویژه در ایران به پویایی واداشت، ظهور، ورود و تکاپوورزی‌های اندیشه‌ها و نحله‌های رقیب بود که با بنیادهای نظری دین مخالف بودند، آن را صرفاً دینی شخصی و فردی می‌دانستند که نباید در اجتماع دارای نقش فعال و تأثیرگذار باشد. در دو سدهٔ اخیر، اصلی‌ترین جریان‌های فکری رقیب، اندیشه و نحله‌های فکری وارداتی بود، اما درون فقه شیعی نیز رقیبانی فکری وجود داشتند که آن را به دگرگونی، تبیین دقیق موضع، مرزها و مبانی فکری و غیریت‌سازی وامی‌داشت. بارزترین نمونهٔ نحله‌های درونی رقیب، «اخباریون» بودند. لذا ظهور رقیب‌های درونی و بیرونی هر دو تأثیری داشتند در اینکه فقه سیاسی شیعه، تحول و دگرگونی یابد

---

۱. ر.ک. السید محمدباقر الصدر: ***الاتجاهات المستقبله لحرکه الاجتهاد***، ص ۱۵۷.

و نظام دانایی اجتهاد بیش از هر زمانی دیگر در جامعه صاحب نقش باشد.

دربارهٔ بحث اخباریون و اصولیون، مطالب فراوانی نوشته شده است و ما در این مجال قصد تکرار آنها را نداریم. اما ظهور جریانی افراطی که حکم عقل را به رسمیت نمی‌شناخت، فهمندهٔ متون دینی را صرفاً به روایات مراجعه می‌داد و اصولاً جلوی اجتهاد عقلی و عقل اجتهادی را سد می‌کرد، سر از نوعی قشری‌گری و سطحی‌اندیشی در می‌آورد که فرصت کمی برای بازآفرینی در آموزه‌های دینی و فقه سیاسی شیعه می‌داد و عملاً آن را از حیز انتفاع می‌انداخت. اخبارگرایان، با اندیشه‌های ظاهرگرا و متحجرانه، باب نوفهمی و نواندیشی دینی را مسدود کرده بودند و پاسخ همه مسایل را حتی اموری که هزار سال بعد از پیامبر اسلام اتفاق افتاده بود، به طور مستقیم از روایات می‌خواستند و هیچ راهی برای انطباق متون دینی با مسایل زمانه باز نمی‌گذاشتند. با توجه به پیامدهای نامیمون این اندیشه، فقیهان روشن‌ضمیر شیعی به شایستگی به مبارزه به این اندیشه برخاستند و در نهایت، اصولیون توانستند با استدلال دقیق علمی و عقلی خود راه برای اجتهاد پویا بازگشایند. فقه شیعه با روش اجتهادی مطلوب توانست به استنباط نیازهای نوپدید و بازخوانی داشته‌های خود اقدام کند و ضمن خاموش کردن اندیشهٔ اخباری، مواضع خود را در حاکمیت عقل بر استنباط‌های اجتماعی ـ شرعی، مسائل زمان و مکان و مقتضیات زمانه روشن سازد. این کشمکش با پیروزی اصولیون به پایان رسید و نوعی دغدغه در ذهن و ضمیر فقیهان به وجود آورد و آن پاسداشت احکام عقل و پیامدهای آن در برداشت‌های فقهی بود. برخی از ساحت‌ها و مبانی فکری اخباریون و اصولیون را در فصول پیش‌رو پی خواهیم گرفت.

از روزهای آغازین آشنایی ایرانیان با تمدّن غرب و ورود مظاهر آن به ایران، پا به پای علوم طبیعی، نظریه‌های فلسفی، اندیشه‌های اجتماعی ـ سیاسی نیز به ایران راه یافت. تقریباً از دهه هفتاد سده سیزدهم هجری به تدریج جوانه‌هایی از آن تفکر سر زد و آرمان اصلاح، ترقی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، پیشرفت عقلی و عرفی به دیدرس درآمد و عناصری از فکر اصالت

عقلی، عقل سودگرا، عدالت عرفی، تفکیک دین و سیاست، دین فردی و آزادی در جامعهٔ اسلامی پدیدار شد. لذا با ورود مظاهر تمّدن جدید و جلوه‌های استعماری آن به کشورهای اسلامی، اندیشمندان مسلمان به عنوان کسانی که در کانون بحران بودند، بیش از دیگران به جوابگویی و چاره‌جویی پرداختند و تلاش کردند تا با رویهٔ فکری آن تمدن روبه‌رو شوند، اندیشه‌ای که کلیت تفکر دینی را به مبارزه می‌طلبید. استعمارطلبان، اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های خود را به همراه آورده بودند. جوهرهٔ آن نگرش‌ها و مکتب‌ها با آیین بومی و سنّتی فقه سیاسی منافات داشت. حضور ایدئولوژی‌هایی چون لیبرالیسم و سوسیالیسم و مطرح شدن مظاهری از این مکاتب در جامعه اسلامی و حضور اندیشه‌های سکولاریستی و جداانگاری دین از سیاست، در صورتی که با واکنش دین‌داران آگاه روبه‌رو نمی‌شد، می‌توانست به نوعی دگردیسی هویتی بینجامد. آن مکاتب با رویکرد اجتماعی ــ سیاسی خود، فعالانه در جامعه حضور داشتند، در مدیریت جامعه و امور گوناگون آن دخالت می‌کردند و طبعاً در مواردی با مبانی فرهنگی و تمدنی کشورهای اسلامی سازگار نبودند، این فرایند شتابان و نقشی که این مکاتب برای خود تعریف کرده بودند، فقه سیاسی شیعه را وارد عرصه‌هایی متفاوت از گذشته کرد، فقیهان، نه می‌توانستند از کنار این حوادث بی‌تفاوت گذر کنند و نه می‌توانستند صرفاً با تکیهٔ بر داشته‌ها و برداشت‌های پیشینیان به رویارویی با رقیب بپردازند. این امر باعث شد تا فقیهان اجتماعی با واکنش‌های انتقادی خود، مبانی فکری مکاتب جدید را به پرسش گیرند و با مراجعهٔ دوباره به نصوص و سنت پویای فقه شیعی، راه و روش بومی اجتهادی را دچار تحولی اساسی و دگرگون‌شونده سازند.

تکاپوهای شالوده‌شکنانهٔ ایدئولوژی‌های رقیب و دغدغه‌های دین‌دارانه و مصلحانهٔ اندیشوران اجتماعی مسلمان، توانست زمینه‌های تحول در فقه سیاسی را به وجود آورد که دانشی پیشاهنگ در امور سیاسی و اجتماعی بود. فقیهان دو راه در پیش رو داشتند یا بر آن وضعیت شکننده، چشم فرو می‌بستند و هرگز به فکر نواندیشی و نوفهمی در بُن‌مایه‌های معرفت دینی بر نمی‌آمدند، یا

آنکه با احساس وظیفه و مسئولیت، ضمن حفظ پایه‌ها و اصالت دین، به نواندیشی دینی و نوسازی فکر اسلامی بر می‌آمدند و با هماهنگ‌سازی و تاثیربخشی مقوله‌های زمان و مکان در اجتهاد دینی، به نیازهای زمان پاسخ می‌دادند. غالب اندیشه‌وران مسلمان رویکرد دوم را برگزیدند. باری توانمندی رویارویی با رقیبان و باور به حضور پویای فقه در اجتماع، ناشی از پیروزی اصولیون بر اخباریون و متأثر از رواج فکر و اندیشه اصولی ــ عقلی در میان فقها بود. این امر توانست، زمینه‌های نگرش همه‌جانبه به دین و به تبع آن، دگرگونی و تحول در فقه سیاسی شیعی را به وجود آورد و به جای اسلام فردی، منزوی و منفعل، اسلام فعال، پویا، منعطف و اجتماعی نشیند.

به چالش کشیده شدن و تهاجم هر سنت از سوی ایدئولوژی و اندیشهٔ رقیب، آن را به بازسازی، تحرک و بازآفرینی می‌کشاند، البته باید درون سنت مورد تهاجم، زمینه‌ها و روش‌های بالندگی و پویایی وجود داشته باشد، در غیر این صورت، گفتمان رقیب، پیروز میدان خواهد بود و سنت ساکن را از میدان رقابت به در خواهد شد. معمولاً جماعت مورد تهاجم تلاش می‌کند تا از همان زاویه و دریچه‌ای که مورد هجوم قرار می‌گیرد، به طرف مقابل، پاسخ دهد. در دهه‌های بیست تا پنجاه شمسی، جریان‌ها و تفکرات فلسفی ـ اجتماعی مطرح است که از غرب وارد شده‌اند و با سیاست‌های اسلام‌ستیزانهٔ نظام پهلوی، دارای توان و میدان‌داری گردیده‌اند. لذا گفتار و وجه غالب مباحثات اندیشه‌وران مسلمان نیز فلسفی ـ اجتماعی است و چهره‌هایی مانند ***مطهری*** و ***علامه طباطبایی*** در این زمان مطرح می‌شوند؛ حلقه‌های فلسفی ــ انتقادی در برابر اندیشه‌های مارکسیستی، ایجاد می‌شود و مباحث آنان مورد توجه مجامع علمی قرار می‌گیرد. هرچند رویکرد مباحث، فلسفی است، اما به مرور زمان، فقهای فلسفه‌دان و اجتماعی نیز از این مباحثات و مجادلات علمی بر کنار نمی‌مانند و در پی آن برمی‌آیند تا دیدگاه فقهی را نیز در این مباحث برجسته سازند و موضع اجتماعی فقه را روشن کنند. فقیهان سیاسی تلاش می‌کنند تا در بازنگری‌های خود و در رویارویی با اندیشه‌ها و شعار جذاب مکاتب رقیب،

به طرح مباحث عمده‌ای مانند شورا، پویایی مفاهیم دینی ــ فقهی، مقتضیات زمانی و مکانی، ثابت و متغیر در دین، روابط اجتماعی، نظام حقوقی زن در اسلام، امر به معروف و نهی از منکر، تقدّم حقّ جامعه بر حقّ فرد، حقوق اجتماعی و فردی، بیمه، ربا، بانکداری، بحث اجتهاد و تقلید، چرایی تقلید از مرجع زنده، فطرت، فلسفهٔ حجاب و مهم‌تر از همه عدالت اجتماعی، بپردازند که سوسیالیست‌ها اساس شعارها و تحلیل‌های احساسی خود را بر آن بنا کرده بودند؛ عمدهٔ این مباحث در نوشته‌ها و گفتارهای ***مطهری، طالقانی، سید محمد حسین طباطبایی، سید محمد حسین بهشتی*** و ... مطرح است.

لذا در اوضاع نابسامان دهه‌های چهل و پنجاه که جامعه، در جستجوی یک منجی بود، در برابر رقیبی جدی به نام سوسیالیسم و ادعای رهبری آنان بر جامعه، نظریهٔ حاکمیت فقها بر جامعهٔ اسلامی مطرح می‌شود و تلاش می‌شود تا از این نظریه، برداشتی توانمند و روزآمد ارائه گردد به گونه‌ای که با نظام «جمهوری» نیز هماهنگ و سازگار است. در این دوره، فقه شیعه در بازیابی و بازسازی مفاهیم اصیل خود، تلاشی جدی‌تر از گذشته دارد. در آن سال‌ها اندیشه‌وران شیعی، مفاهیمی مانند رستگاری، عدم مشروعیت حکومت ظلم، عدالت، توکل، شهادت، تقیه، انتظار، جهاد و هجرت را مطرح کردند که هر یک از آنها می‌توانست فقه سیاسی را وارد عرصه‌ای متحول سازد و از درون نقادی گفتمان‌های دیگر، بیانی متفاوت و روشن شکل گیرد.

این فرایند در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز تداوم یافت. فقه سیاسی از یک‌سو درگیر مسائل علمی و عملی و ساحت‌های مختلف امر حکومت، قانون‌گذاری و حل مشکلات جامعه گردید که برای اولین بار با آن روبه‌رو شده بود و از دیگر سو با طرح و ارائهٔ مباحث مختلف فقهی ـ فلسفی، بسترهای نقد، چالش و آزمایش آموزه‌های فقه سیاسی فراهم آمده بود. لذا در سه دههٔ اول انقلاب و به ویژه پس از پایان جنگ، شاهد طرح اندیشه‌های لیبرالیستی و سکولاریستی در جامعه هستیم که هر دو به نحوی نقش دین را به اخلاقیات و مناسک فردی محدود می‌کنند. با حاکمیت نظریهٔ ولایت فقیه در

نظام اسلامی و فضای نسبتاً آزادانهٔ تعامل میان اندیشه‌وران، این مباحث با واکنش‌های علمی‌تر و جدی‌تر روبه‌رو بوده است و رنگ فقهی مباحث، بیش از فلسفی آن است. در چند دههٔ اخیر بحث از مسائل گوناگون فقهی ـ اجتماعی و امور حکومتی، مورد توجه قرار گرفته است، طرح مسائلی مانند حکومت قانون، آزادی، مشروعیت، مقبولیت، وکالت، ولایت، ولایت مطلقه، حق و تکلیف، وظایف متقابل شهروندان و حکومت، جامعهٔ مدنی، مردم‌سالاری دینی، شورا، معرفت دینی، قبض و بسط آن، جدایی دین و سیاست، عرفی شدن، مصلحت نظام و ... بالا گرفت. هرچند که برخی از این مباحث فقهی نبوده است، اما رهبری فقیهان، فقه سیاسی را بر آن داشته است تا برای حل و گشایش مسائل جامعهٔ اسلامی موضع‌گیری کند و مواضعی چاره‌ساز و روزآمد ارائه دهد. لازمهٔ این امور، بازخوانی‌ها و بازتفسیر متون دینی می‌باشد که با روش اجتهادی امکان‌پذیر است. اما نکته‌ای که در این باره باید مورد توجه قرار گیرد آن است که برخی از موضوعات جدید در جغرافیای فکری ویژه‌ای و ساختار اجتماعی ـ فکری خاصی تولید شده‌اند که برخاسته از ایدئولوژی‌ها و مکاتب خاص فلسفی، انسان‌شناختی و اجتماعی غربی بوده است، صرف واکنش فقه به مسائلی که دیگران طرح کرده‌اند، موجب انفعال آن می‌گردد و چندان نمی‌توان به راهبری جامعه به سمت زندگی معقول و مطلوب اسلامی امید داشت، اما فقه سیاسی، صرفاً پاسخگوی دغدغه‌های دیگران نیست بلکه با تکیه بر ظرفیت‌های درونی اجتهاد، خود می‌تواند دغدغه‌ساز و به وجودآورندهٔ هنجارهای مطلوب و ساختارهای سنجیده متناسب با ارزش‌ها و غایات دینی باشد.

در تلاش برای بازخوانی فقه سیاسی، از زمان نهضت مشروطیت به بعد قدرت اجتماعی فقها چنان نهادینه شد که اولاً سطح مطالبات و توقعات مردم از نهاد مرجعیت افزایش یافت؛ ثانیاً، بر روی ذهن و اندیشه علما نیز تأثیر می‌گذاشت به گونه‌ای که وظیفه خود می‌دانستند هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ عملی به مقوله سیاست بپردازند؛ شاهد این مطلب، حجم گسترده کتب و

رسائل و نامه‌ها و تلگراف‌های علما است که به نوعی به سیاست و مسائل سیاسی پرداخته‌اند: پاسخ‌های علما به دل‌مشغولی‌های غالب جامعه، هم متأثر از حوادث جاری در کشور و اندیشه‌های وارده بود و هم مؤثر بر تحولات روز و تفکر رایج، این کنش متقابل به غنای تفکر سیاسی شیعی جدای از نتایج بیرونی در عرصه عمل سیاسی انجامید.[۱]

ج. در جستجوی گزینهٔ بدیل قدرت

از آنجا که شیعیان، خلافت را مختص علی(ع) و فرزندانش می‌دانستند، در طول تاریخ همواره به حاکمیت خلافت، معترض بودند و خلفا را غاصب حکومت می‌دانستند. شیعیان برای تعیین ویژگی‌های حاکم، به آیات قرآن، نصوص دینی و روایات می‌نگریستند، نه به واقعیت‌های جامعه. برای نظریه‌پردازی در دولت «امامت»، نظریه بر عمل، تقدم دارد اما در دولت «خلافت»، بعد از استقرار عملی آن نظام و توجه به واقعیت‌های تاریخی و عمل انجام شده، بوده است.[۲] برخی از عالمان اهل سنت بر این باورند که امام با فسق و ستم عزل نمی‌شود، زیرا که از پیشوایان و امیرانی که بعد از خلفا آمده‌اند، فسق و فجور سر زده بود، اما پیشینیان از آنان پیروی می‌کردند.[۳] به بیان دیگر اندیشهٔ سیاسی برخی از اهل سنت، «امنیت‌محور» یا «واقعیت‌اندیش» می‌باشد، لذا در اندیشهٔ سیاسی آنان، «نظام کارآمد» مرکز توجه است و در شیعه «بهترین نظام» و «نظام مطلوب». شاید با توجه به همین رویکرد بوده است که

---

۱. ر.ک. جمیله کدیور: ***تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران***، ص ۲۵۷.

۲. برای توضیح بیشتر: ر.ک. حاتم قادری: ***اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران***، صص ۴۲ ـ ۳۹.

۳. ر.ک. سعدالدین تفتازانی: ***شرح العقاید النسفیه***، تحقیق: احمد حجازی السقا. ***العقاید النسفیه*** از امام ابی حفص عمر بن محمد النسفی (م: ۵۳۷ هـ) بوده و تفتازانی آن را شرح کرده است. در این باب همچنین می‌توان به نظر ابن عابدین حنفی (۱۲۵۲ - ۱۱۹۸ق) توجه کرد که عدالت را از شرایط حاکم نمی‌داند و بر این باور است که فاسق می‌تواند با زور و کراهت، حاکم شود. ر.ک. ابن عابدین: ***حاشیة رد المحتار علی الدر المختار***، المجلد ۱، ص ۵۴۸.

در برخی از مسانید اهل سنت، ابوهریره از پیامبر اسلام(ص) نقل می‌کند که ایشان فرمود کسی که امیر را اطاعت کند، پس به تحقیق که مرا اطاعت کرده است و کسی که از او سرپیچی کند، مرا عصیان کرده است.[۱] و در جایی دیگر نقل شده است «از هر امیری پیروی کن و پشت سر هر امامی، نماز بخوان».[۲] در دیگر منابع اهل سنت، نیز آمده است که سلطان، ظل الله است.[۳] روی دیگر این سخن مشروعیت زور و حجیت منطق زور است که «**الحَق لَمن غَلَب**».[٤]

شیعیان با مراجعه به نصوص بر این باور بوده و هستند که یکی از ویژگی‌های اصلی حاکم، عدالت است، حاکمی که این شرط اساسی را دارا نباشد، صلاحیت حکومت ندارد. سال ٤٠ هـ حضرت علی(ع) به شهادت رسید، معاویه که از زمان خلیفهٔ دوم در سرزمین شام حاکم بود، خود را امیرالمؤمنین اعلام کرد؛ حکومت بنی‌امیه تا سال ۱۳۲هـ تداوم می‌یابد، از این سال که بنی‌عباس به خلافت می‌رسند، تا سال ٦٥٦ هـ که حکومت آنان به دست هلاکوخان ساقط می‌شود، شیعه، همواره با این سلسله‌ها، مخالفت نظری یا عملی داشته است. بنیاد اندیشهٔ سیاسی شیعه بر محور امامت و عدالت، استوار بوده است. هر گاه جامعه از این مدارها دور شده است، زمینه‌های شورش و اعتراض پیروان این مکتب، فراهم گردیده است. با نبود عدالت در سلسله‌های خلافت، فقه سیاسی شیعه همواره در جستجوی آن بوده است تا گزینه‌ای بدیل از خلافت ارائه کند. لذا همواره مسائل گوناگون سیاسی ـ اجتماعی مطرح بوده است، اینکه عالم دینی چگونه با سلطان جور رفتار کند،

---

۱. ر.ک: مسلم بن الحجاج النیسابوری: *صحیح مسلم*، تحقیق و تعلیق: الدکتور موسی شاهین، الدکتور احمد عمر هاشم، ج ٤، صص ۱۲۲ ـ ۱۲۳: «**مَن یطع الامیر فقَد أطاعَنی و مَن یعصِ الامیر فقَد عَصانی.**»

۲. *صحیح مسلم*، ج ۱۲، ص ۲۳۸: **اطع کل أمیر و صل خلف کل امام**

۳. متقی هندی: *کنزل العمال*، ج ٦، ص ٥٤: «**السُّلطان ظلّ الله فِی الارض فمَن اکرمَه أکرمَه الله و مَن أهانه أهانه الله.**» و در احادیثی مشابه آمده است: «**تسمع و تطیع للامیر و اِن ضَرَب ظَهرَک و أخَذ مالَک فاسمع و اطع.**» *کنزل العمال*، ج ٦، ص ٤.

٤. القاضی أبی یعلی محمد بن الحسین الفراء: *الاحکام السلطانیة*، ص ۲۳.

تقیه کند یا اظهار عقیده؛ همکاری یا کناره‌گیری و مبارزه؛ حکومت جور را نفی کند یا تأیید؛ دغدغه‌مند پیرامون خود باشد یا بی‌خیال از کنار حوادث زمان گذر کند؛ به مشکلات شیعیان توجه داشته باشد، آنها را حل کند یا در کنج حجره به حل و فصل فروعات فقهی بپردازد، همهٔ این امور، نیاز به مبانی فکری خاص خود داشت و داده‌های تاریخی[۱] به ما می‌گوید که جریان اصیل اجتهاد شیعی هرگز نسبت به این امور بی‌توجه نبوده است. بیشتر قدرت‌های حاکم، جائر و غاصب بوده‌اند، بنابراین غالباً فقیهان شیعی برای حکومت مطلوب، نظریه‌پردازی کرده و برای حل مشکلات جامعهٔ شیعیان، گزینهٔ بدیل قدرت را در نظر داشته‌اند، وجه غالب این نظریه‌ها در دوران غیبت کبری بر محور «نظریه ولایت فقیه» بوده است.[۲] طبعاً ارائهٔ این نظریه‌ها بر اساس همان پایه‌های فکری بوده و گزینه‌های بدیل، هماهنگ با نیازهای زمان و مکان برای گشایش مشکلات شیعیان بوده است، این تفکر و دغدغه در دوران جدید و سدهٔ گذشته، زمینهٔ درگیری بیشتر فقیهان شیعی در امر قدرت و تحول در فقه سیاسی شیعه را فراهم آورد.

فقه سیاسی شیعه با باور به اصل عدالت، مشکل نظریه‌پردازی برای شرایط آرمانی حاکم نداشته است، در این اندیشه، «عدالت، فضیلت سلطان و حاکم است».[۳] شیعیان و اندیشه‌وران شیعی، شرایط بایستهٔ حاکم اسلامی را در نظر می‌گرفتند و هر گاه درمی‌یافتند که ویژگی‌های آن فرد با معیارهای لازم همخوانی ندارد، شورش بر او را جایز و حتی آن‌گاه که حاکم جائر بوده است، واجب می‌دانستند. ***شیخ مفید***، یاری ظالم در مسیر ستم را حرام می‌دانست و همکاری با آنان در حکومت و گشایش کارشان را روا نمی‌دانست، مگر برای

---

۱. در این باره ر.ک. محمد حسن رجبی و فاطمه پورامید: ***مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه***، ج ۱.

۲. برای توضیح بیشتر در این باره: ر.ک. صادق لاریجانی (ناظر): ***فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه (قرن چهارم تا سیزدهم.ق.)***، دو جلد.

۳. ***مستدرک الوسائل***، ج ۱۱، باب وجوب العدل، ص ۳۱۸.

کسانی که امام زمان(ع) به آنان اجازه داده است.[۱] بنابراین در بعد نظری، فقه سیاسی شیعه، توجیه‌کنندهٔ قدرت فاسد نبوده است. فقهای شیعه برای حکومت ستمگر، مشروعیت قائل نبودند، هرچند، گاه مجبور بودند تا بنابر واقعیات اجتماع، آن را قبول کنند.

زمانی که بنیان‌های نظری یک اندیشه با حاکمیت، تعارضی نداشته باشد، طبیعی است که زمینه‌های شورش و عصیان بر آن، به وجود نمی‌آید، آنچه که وجود داشته و دارد را بر خلاف معیارها و بنیان‌های فکری خود نمی‌بیند و طبیعتاً تکاپویی صورت نخواهد گرفت تا گزینه‌ای بدیل ارائه شود. اما فقهای شیعه، با توجه به ویژگی عدالت‌محوری فقه سیاسی، با اعتراض به حکومت‌های زمانهٔ خود، در جستجوی حاکم مطلوب و شرایط مناسب حکومت بوده‌اند. این جریان فکری، به ویژه در دوران معاصر، جریانی تحول‌خواه، مبارز، منتقد و پرسشگر حاکمان، زمان‌آگاه و خردگراست، لذا در فرایندی انتقادی، در دورهٔ مشروطه، گزینهٔ «نظام مشروطهٔ اسلامی» ارائه می‌شود. در این نظام تلاش می‌شود تا به یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های سیاسی یعنی «محدودیت قدرت»، پاسخی مطلوب ارائه شود. ***محلاتی غروی*** می‌گوید:

> مشروطیت سلطنت غیر از محدود شدن تصرفات دولت به حدود کلیه نافعه، چیز دیگر نیست، و ثمره آن دو چیز است: یکی تحدید جور و تقیید ظلم‌هایی که از سلطنت و حواشی آن بر مردم ورود کند، دیگری جلوگرفتن از نفوذ تدریجی کفار و استیلای آنها بر جهات راجعه به مسلمین از تجارات و اکتسابات عامه و غیره.[۲]

هرچند که ارائهٔ گزینهٔ بدیل قدرت، سابقه‌ای دیرین در فقه سیاسی شیعه دارد، اما فرایند این بحث در چند دههٔ منتهی به سال ۱۳۵۷ روندی جدی‌تر و

---

۱. ر.ک. محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید: ***اوائل المقالات***، ص ۲۶.

۲. محمداسماعیل محلاتی غروی: ***اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطة***، در ***رسائل مشروطیت***، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، ص ۵۰۲.

عملیاتی به خود گرفت. از یک سو عوامل گوناگونی مانند اسلام‌ستیزی نظام شاهنشاهی، اختناق شدید، نبود آزادی‌های قانونی، استبداد، فساد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، تبعیض و بی‌عدالتی، وابستگی به بیگانگان و تسلط آنان بر سرنوشت کشور اسلامی وجود داشت که هیچ‌یک با مبانی فکری فقه و اندیشهٔ سیاسی شیعی همخوانی نداشت و از دیگر سو، فراگرد امور به گونه‌ای بود که فقه شیعی را ارائهٔ گزینهٔ بدیل فرامی‌خواند، حضور جدی و قدرت‌طلبانهٔ رقیبان، حضور آگاهانهٔ مردم و روحانیت، رهبری روشنگرانهٔ فقیه و مرجعیت شیعی، اسلام‌خواهی جامعه، آزادی‌خواهی، عدالت‌طلبی، در جستجوی استقلال و الهام از خاطره‌های ایثار و فداکاری در راه دین، فقه سیاسی شیعه را به استمرار مسیر، طرح نظام الگو و جایگزینی قدرت، تشویق می‌کرد؛ در مقابل جریان‌های فکری بیگانه، نگاه‌ها و انتظارات از دانشوران بومی و دانش بومی تمدن اسلامی یعنی فقه سیاسی شیعه بالا گرفت و راه برای بازسازی و بازخوانی نظریهٔ «ولایت فقیه» در «نظام جمهوری اسلامی»، فراهم و مهیا شد. لذا از اواخر دههٔ چهل شمسی به بعد، با ناامیدی از اصلاح وضع آن زمان، ***امام خمینی***، بحث ولایت فقیه و حکومت اسلامی را در نجف مطرح می‌کند. ایشان با طرح این نظریه به طور بنیادین، نظریهٔ سلطنت را به مبارزه طلبید و با ارائهٔ ویژگی‌های «آشنایی با قانون و فقه» و «عدالت»[1] برای حاکم، قدرت مسلط را به چالش کشاند. نظریه‌ای که سابقه‌ای دیرپا در اندیشهٔ سیاسی شیعی داشت، مورد بازخوانی قرار گرفت و زمینه‌های نظام‌سازی، نظریه‌پردازی و ارائهٔ الگو در حوزهٔ قدرت و سیاست فراهم گردید، بسترهایی که تحولات معرفتی و روشی بی‌مانندی را در فقه سیاسی شیعه به وجود آورد. آن‌سان که حضور در عرصهٔ حکومت و سیاست، زمینه‌ساز تحولی فراگیر را این دانش به وجود آورد که در بند بعد به آن خواهیم پرداخت.

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی: ***کتاب البیع***، ج ۲، ص ٤٦٠.

د. حضور در عرصهٔ قدرت

تحول در فقه سیاسی شیعه در گذر زمان، در فرایندی کند و آرام، صورت گرفته است. هرچند تحول در این حوزهٔ معرفتی بیش از دیگر علوم اسلامی بوده است. این امر را باید در امور گوناگونی جستجو کرد که در حیطهٔ این نوشته نیست. اما به اختصار اشاره می‌شود که دور بودن فقه سیاسی شیعه از عرصهٔ قدرت و حاکمیت، نبود پرسشگری جامعه از فقها، در اقلیت بودن شیعیان، ناامیدی از تشکیل حکومت شیعی، تسلط فکری و سیاسی رقیبان، اختناق فکری و سیاسی در دورهٔ غلبهٔ نظریهٔ خلافت، لزوم تقیه از سوی شیعیان، سیطرهٔ اجتهاد تقلیدی و رواج تفکر جدایی دین از سیاست به ویژه در دورهٔ معاصر، همه دست به دست هم داده بود، فقه سیاسی شیعه را از حضور در جامعه دور ساخته بود و طبعاً روند تحول در آن نیز کند و آهسته گردیده بود.

طبیعی است که بر اثر تسلط نگاه فردی بر فقه و نبود دغدغه برای ارائهٔ پاسخی در خور برای مسائل گوناگون اجتماعی، نوعی آرامش و خمودگی بر فقه سیاسی شیعه غالب شود. نگاه تک‌ساحتی به آنجا می‌انجامد که اجتهاد بیشتر کوشش خود را بر تطبیق مسائل فردی و منطبق کردن زندگی فرد با نظریه اسلام قرار می‌دهد و فرد را از صحنهٔ اجتماع که بسیاری از مسائل اسلامی در آن حوزه است، غافل می‌سازد. ذهن مستنبط به هنگام کشف دستورهای دین، به فرد مسلمان و نیاز او توجه می‌یابد، در حالی‌که باید جامعه اسلامی و نیاز آن را به تنظیم زندگی اجتماعی در نظر گیرد. این موضع‌گیری ذهنی فقیه، نه تنها به یک‌سو نگری فقه از جنبه عینی می‌انجامد، بلکه به تدریج نظر فقیه را درباره خود قانون نیز به فردگرایی می‌کشاند، زیرا جنبه فردی بر ذهن فقیه، سلطه دارد و عادت کرده که فرد و دشواری‌های او را در نظر بگیرد، در نتیجه، به قانون و شریعت نیز فردی می‌نگرد که گویی قانون فقط در حدود همان هدفی است که فقیه برای آن فعالیت می‌کند و آن عبارت است از تطبیق دستور اسلام بر زندگی فرد. رسوخ «فردگرایی در تفسیر شریعت»، بر روش فهم نصوص شرعی نیز قابل توجه است. از یک‌سو می‌بینیم در پرتو نصوص،

شخصیت پیامبر(ص) یا امام(ع) را به عنوان فرمانروا و سرپرست دولت، نادیده می‌گیرند و در هر جا که از ناحیه پیامبر، منعی صادر شده باشد؛ مانند منع مردم مدینه از اینکه از رسیدن زیادی آب متعلق به خود به دیگران جلوگیری نمایند؛ آن را حمل بر حرمت یا کراهت، می‌نمایند، با آنکه گاهی هیچ‌یک از این دو نبوده و بلکه پیامبر، تنها به این اعتبار که سرپرست دولت بوده، از کاری نهی کرده[1] این در حالی است که می‌دانیم اجتهاد در زمان ائمه اطهار(علیهم السلام) به شکلی نظام‌مند طرح گردیده بود و در برخی قرون به علت موانعی برای حضور فقه در عرصه حیات اجتماعی، فقیه تنها در عرصه حیات فردی پاسخگوی مسائل بود، ولی در برهه‌هایی که شرایط سیاسی، اجتماعی مهیا گردید فقه در عرصه‌های گوناگون خود را عهده‌دار پاسخ‌گویی به مسائل می‌دانست.[2]

اما پس از تشکیل نظام اسلامی در ایران و حضور جدی و عملی در عرصهٔ قدرت، این دانش با تحولات و سؤالات تحول‌آفرین گوناگونی روبه‌رو گردید که شاید در طول هزار سال پیش از آن با آنها مواجه نبوده است. حضور فقه شیعه بر مسند قدرت، بر انگارهٔ فردمحوری در فقه سیاسی شیعه، خط بطلان کشید و ضرورت تحولی اساسی در آن را به فقیهان زمان‌آگاه، هشدار داد؛ گذار از نگرش فردی به فقه اجتماعی؛ پرداختن به فعالیت‌های کنش‌گرانه به جای پاسخ‌های واکنشی و حضور توانمند، روزآمد و تولیدگرانه، تنها نشانه‌های اولیهٔ تحولات بنیادین در این دانش بود. مسائل گوناگون فقهی ـ سیاسی برآمد و به فقه شیعه ارائه شد، مسائلی مانند قانون‌گذاری در حوزه‌های مختلف سیاسی، حقوقی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی؛ پیوند مردم با حاکم اسلامی، روابط شهروندان با یکدیگر، رابطهٔ دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی، حق و تکلیف، فرد و جامعه، نافرمانی مدنی، معیارهای تشخیص مصلحت در نظام اسلامی، چگونگی اجرایی کردن امر به معروف و نهی از منکر، تبیین پایه‌های فکری نظام اسلامی، مالکیت و محدوده آن، زمین و

---

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک. سید محمدباقر صدر: ***همراه با تحول اجتهاد***، صص ۱۱ ـ ۱٤.
۲. محمدحسین طباطبائی و دیگران: ***اجتهاد و تقلید در اسلام***، ص ۱۵.

تقسیم‌بندی آن، انفال و ثروت‌های عمومی، مسائل پیچیده پول، ارز و بانکداری، مالیات، تجارت داخلی و خارجی، حفظ محیط‌زیست، معضلات طبّی، مالکیت معادن زیرزمینی و روزمینی، رابطه کارگر و کارفرما، مستأجر و موجر، مدیون و دائن، مجازات مجرمان، چگونگی حفظ دستاوردهای نویسندگان و مخترعان، و حتی مسائل هنری مانند عکاسی، نقاشی، مجسمه‌سازی، موسیقی، تئاتر، سینما و بسیاری دیگر، فقه را به پاسخ وامی‌داشت و پاسخ مطلوب، زمینه‌های تحولات عمده‌ای در این دانش را فراهم می‌کرد. این وضعیت و نوع نگاه عمیق و دقیق به فقه، آن را از نگرش به سطح و ظاهر قضایا، دور ساخته، ذهن اجتهادی فقیه را وارد زوایای متحول جامعه می‌سازد و فهم اجتماعی و اجتهادی نصوص تبلور و ظهور جدی می‌یابد. بسیاری از این مسائل در گذشته در حوزه خصوصی حل و فصل می‌شده است، اما امروزه حل این امور وابسته و بسته به کارکرد دولت اسلامی است و به‌جدّ نیازمند برنامه‌ریزی و قانون‌گذاری است، از این رو نمی‌توان این مسائل مهم را در فقه نادیده گرفت.

گذر از فقه فردی به فقه اجتماعی و نظریه‌پرداز، اندیشه‌وران سیاسی را بر آن داشت که درباره شرایط اجتهاد در دورهٔ معاصر تجدید نظر کنند، برخی بر این باورند که کسی در عصر ما مجتهد مطلق قلمداد می‌شود که براساس مصلحت در قلمرو و مبادی و قواعد عمومی ابتکار داشته باشد؛ اما فرد ظاهرگرا که بر عقل و دنیای خود قفل زده، محال است حقیقت اجتهاد در او تحقق یابد حتی اگر تمامی آیات الاحکام و احادیث فقهی و متون و شرح آنها را حفظ باشد و بر تکیه‌گاه تدریس تکیه زند و صد هزار کتاب و رساله بنگارد.[1] *امام خمینی* نیز در همین راستا بر این باور بود که مهم، شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن، نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند و مجتهدی که در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح

---

۱. محمد جواد مغنیه: ***فقیهان و مسئله تجدد***، ترجمه و تحقیق: سعید رحیمیان، ***فصلنامه فقه***، شماره ۸۵ ص ٦.

و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی، مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد[۱] و در بیانی دیگر بر این باور عمیق بود که «روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست.»[۲]

با لحاظ این اندیشه‌های اصلاحی و در نظر گرفتن ساحت‌های فردی و اجتماعی، زمینه و بستر برای حرکت در جهت «نظام‌سازی اجتماعی» نیز هموار می‌گردد، حوزه‌ای که با تلاش *امام خمینی(ره)* مقدمات تحولات شگرفی را در فقه سیاسی شیعه به وجود آورده است. اجتهاد بعد از تشکیل نظام اسلامی، فقه سیاسی شیعه را بیش از پیش به سوی نوعی عقلانیت اجتماعی راه می‌برد، امری که می‌تواند فقه را پاسخگوی معضلات حکومت کند. بر خلاف دوران گذشته که فقه چندان با چالش‌های فکری، اجتماعی و عملیاتی روبه‌رو نبوده است، امروزه با حضور آن در مسند قدرت، نیازهای زمانه او را از عافیتگاه خود بیرون کشیده و مورد پرسش‌های بی‌شمار و گاه شالوده‌شکن قرار داده است، اساس این نگرش، مبتنی بر این باور خواهد بود که افراد علاوه بر هویت فردیشان، دارای هویتی جمعی نیز هستند. این هویت جمعی چه بخواهیم و چه نخواهیم، همواره در حرکت و دگرگونی است و بر مجتهد روشن‌اندیش است تا با بینش اجتهادی و زمان‌آگاه به حوادث و حقایق زندگی پیرامون خود، نظر داشته باشد و برای مشکلات جامعه چاره‌اندیشی کند. در این عقلانیت جدید و پویا، فقه سیاسی بیش از هر چیز ناظر به مصلحت‌های جامعه در زمان حال و آینده است و لذا همواره روی در تحول خواهد داشت. با حضور فقه شیعه در قدرت، عناصر بسیاری مانند مصلحت جمعی، شوراهای عمومی و تخصصی، آزادی‌های مشروع، قانون‌گذاری، مشارکت مردم، حقوق شهروندی و تعامل حاکم و مردم، مورد توجه دوباره و بازسازی قرار گرفتند که طبعاً آن را به سوی تحول، سوق می‌دهند. برای حفظ اصالت این اندیشه،

---

۱. ر.ک. سید روح‌الله موسوی خمینی: *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ٤٧.
۲. همان، ج ۲۱، ص ۱۰۰.

دو نکته را باید در نظر داشت، یکی رهایی از قید و بندهای جزئیات گذشته است زیرا که فقه سنتی ما در مقام پاسخ‌گویی به جزئیات زمان خودش بوده و ما باید از اینها فراتر برویم و دیگری رهایی از تسلط اندیشه‌های غربی است. هماوایی با غرب و گذشته، فقه سیاسی را نگه می‌دارد. ما باید از این دو قید آزاد شویم. هم از علومی که فقه سنتی را به زمان‌های خاص خودش پایبند می‌کند و هم از علومی که امروز به عنوان هماوایی با غرب مطرح می‌شود.[۱]

فقهای شیعه در دورهٔ معاصر به ویژه پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی، برای حل مسائل نوین و شکستن انگارهٔ کهنگی و ناکارآمدی دین و پاسخگویی به مقتضیات زمانی و مکانی، با روش اجتهاد، به سازوکارها و ظرفیت‌های فقه مراجعه کرده و توانستند در روندی سنجیده، علمی و اصیل به بازسازی و بازآفرینی فقه سیاسی شیعه بپردازند. اینکه فقه می‌تواند خود را بازآفریند، سفارش و توصیه‌ای نیست که از بیرون، به آن تحمیل شده باشد، بلکه تحول و دگرگونی در آن لحاظ شده و ذاتی آموزه‌های دین است، این‌گونه نیست که تحول، عارض بر دین و فقه سیاسی شده باشد، همچنان که این امر به معنای تأثیرناپذیری از پیرامون نیست، اما سخن آن است که این تأثیرگذاری نیز زمانی اجازهٔ دخالت و جابه‌جایی می‌یابد که از درون دین، سازوکاری برای آن فراهم شده باشد و اگر چنین نباشد در گذر زمان نوعی پریشانی بر معرفت اجتهادی و برداشت‌های نظام‌مند از نصوص فقهی ـ دینی، حاکم خواهد شد که یا سر از تحجر و جمودانديشی در می‌آورد و یا برداشت‌های تفننی و متجددانه.

هر زمان که لازم باشد و شرایط اقتضا کند، آن سازوکارها به یاری فقیهان می‌آیند و به مشکلات پیرامون، پاسخ می‌دهند. تنها زمینه‌های اجتماعی، نمی‌توانند فقه سیاسی را متحول کنند، آن بسترهای اجتماعی ــ فکری وارد فرایندی معقول و سنجیده می‌شوند و به این دانش، تحول می‌بخشند، بخش

---

۱. ر.ک. عباسعلی عمید زنجانی: *تأملی در فقه سیاسی شیعه*، قم: *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ٤، بهار ۱۳۷۸، ص ۱۲.

عمده‌ای از این امر را باید در منظومهٔ دقیق فکری و دستگاه عقلی اجتهاد جستجو کرد. اجتماعی که بر پایهٔ رابطهٔ میان خدا و انسان بنا شده است باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود، اصولی ابدی در اختیار داشته باشد، زیرا آنچه ابدی و دائمی است، در این جهان متغیر، جای پای محکمی برای ما می‌سازد ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را 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 ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد، آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان اصل که به نام اجتهاد خوانده می‌شود.[۱]

به طور کلی در سدهٔ گذشته زمینه‌های گوناگونی برای تحول در فقه سیاسی شیعه به وجود آمد که فرایند دگرگونی آن را شتابی دو چندان بخشید، مواردی مانند ورود ارزش‌ها و هنجارهای تجدد به ایران که از چندین دههٔ قبل از آن آغاز شده بود و در سال‌های منتهی به مشروطه، روندی جدی به خود می‌گیرد؛ ظهور و بروز رویهٔ استعماری غرب در ایران و تأثیرات اجتماعی ـ فرهنگی آن بر جامعهٔ مسلمانان؛ نگاه بیرونی حاملان فقه سیاسی شیعه به مسائل پیرامون و دغدغهٔ حل مشکلات جامعه با عنایت به مشکل‌آفرینی رقیبان اجتماعی ـ فکری بیگانه؛ این زمینه‌ها و دیگر عوامل فکری ـ سیاسی که در صفحات قبل به آنها پرداختیم، به دخالت هرچه بیشتر فقه در عرصهٔ اجتماع و سیاست گردید و آن را برای تحولی بنیادین آماده ساخت که در ادامه به برخی از زوایای آن خواهیم پرداخت.

---

۱. ر.ک. محمد اقبال لاهوری: *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه: احمد آرام، ص ۱۶۹.

دوم: ساحت‌های فکری ـ اجتماعی تحول‌یافته در فقه سیاسی دورهٔ معاصر

سدهٔ گذشته در ایران را می‌توان «سدهٔ تحول» نامید. انقلاب مشروطه (۱۲۸۵ش/۱۳۲٤ق)، نهضت نفت (۱۳۳۰ ـــ ۱۳۳۲ش) و انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ش) سه چالشگاه بزرگ و تحول‌زا در دورهٔ معاصر است که دارای پیشینه و پشتوانه‌هایی مانند نهضت تنباکو (۱۸۹۱ م، سال ۱۳۰۹ ق) با تلاش‌های *میرزای شیرازی* (۱۲۳۰ ـ ۱۳۱۲ ق) و مجاهدت‌های *میرزا محمد حسن آشتیانی* (متوفی۱۳۱۹ ق) و *ملا علی کنی* (۱۲۲۰ ـ ۱۳۰٦ ق) می‌باشند. دگرگونی‌ها و انقلاب‌های گوناگون علمی، فکری، اجتماعی و سیاسی، این دورهٔ زمانی را دارای اهمیت بسیار کرده است. ورود میهمان ناخوانده‌ای به نام «تجدد» به ایران همراه با مقتضیات و لوازم متفاوت و متنوعی بود که ساحت‌هایی نظری و عملی از جامعهٔ سنتی ایران را به چالش کشاند و راه‌های نرفتهٔ فراوانی را پیش‌روی آن باز کرد. جامعهٔ سنتی ایران پیش از این دوران، سر در لاک خود نهاده بود، خوش‌بین به دنیای پیرامون و فارغ از همهٔ دغدغه‌ها و کشمکش‌های دنیای جدید به سر می‌برد، اما ویژگی مدرنیته آن بود که همهٔ داشته‌های انسان‌ها را بی‌رحمانه مورد سؤال و تردید قرار می‌داد. تجدد همهٔ ساختارهای دیرین و پیشین فکری را به پرسش می‌گرفت، انسان را از ذهنیت‌های گذشتهٔ خود بیرون می‌کشید و داشته‌های ذهنی و فکری‌اش را به چالش می‌طلبید. در دوران سنت، اصولاً پرسش‌ها بنیان‌برانداز و شالوده‌شکن نبودند، لذا کمتر زمانی در بنیان فکری افراد، تردید به وجود می‌آمد. اما در دنیای جدید، همهٔ اسطوره‌های ذهنی و تابوهای ثابت و قطعی، به حق یا ناحق، در هم شکسته می‌شود و کلیدی‌ترین هنجارهای بشری که همانا ارزش‌های ماورایی اوست، به محاق تردید فکنده می‌شود. در جهان قدیم، تمدن‌ها در حوزهٔ جغرافیایی و فکری خاص خود رشد و افول می‌کردند و کمتر مورد چالش‌های جدی دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها قرار می‌گرفتند. اما این فضا در دوران مدرن به کلی دیگرگون شد که اساس آن بر شک در ارزش‌ها و میراث

گذشته بود؛ ویژگی توسعه‌طلبی و تمامیت‌خواهی تمدن و فرهنگ غربی، دیگر فرهنگ‌ها و کشورها را نیز مورد تعدی قرار می‌داد و طبعاً واکنش علمی و عملی آنان را به همراه خود داشت.

شاید بتوان گفت که بزرگ‌ترین تحول در این دوره، گذار از جامعهٔ سنتی و حرکت به سمت دنیای جدید بود، نکته‌ای که در این نوشته پیگیری می‌شود تحول در فقه سیاسی دورهٔ معاصر است. فقه سیاسی به عنوان رشته‌ای که مستقیماً با زندگی اجتماعی و دغدغه‌های جمعی مسلمانان در پیوند است، در مسیر و سیر شتابندهٔ تحولات، پیش‌قراول علوم اسلامی برای مواجهه، هماهنگی، مخالفت، موافقت، انطباق و عدم انطباق با ارزش‌ها و هنجارهای جدید بوده است. این دانش نمی‌توانست از سیر شتابندهٔ رویدادها و حضور مؤثر مدرنیته بر کنار باشد که خصلت اجتماعی این دانش به او این اجازه را نمی‌داد و بر فرض هم که رویکرد انفعالی برمی‌گزید، چیزی به جز خموشی، خمودی و همیاری رقیب تمامیت‌خواه، سودی دیگر نمی‌برد. اهمیت فقه سیاسی به آن است که در برابر مظاهر مدرنیته، واکنش نشان داد و حاملان و اندیشه‌وران آن توانستند در سیر حوادث ایران نقشی اساسی بازی کنند. دانش فقه نمی‌تواند مانند فلسفه، واکنش تأخیری از خود نشان دهد و در روندی استدلالی، تدریجی و پس از گذر سال‌ها، به تأثیرگذاری فلسفی و هماوردی علمی امیدوار باشد. فقه سیاسی می‌بایست تکلیف جامعه و مسائل گوناگون را در واکنشی نسبتاً فوری، مشخص می‌کرد.

با ورود ارزش‌های تجدد و مردم‌سالار، کم‌کم زمینه‌های نگاه بدبینانه به سلطنت و رویارویی با آن نیز شکل گرفت. نهاد و نظام سلطنتی، دیگر، توان بازسازی و کارایی در جامعهٔ متحول ایران را نداشت. دولت مدرن، در ایران پس از مشروطه ظهور کرد، هرچند که ناقص‌الخلقه بود اما از آن زمان به بعد، فقه برای پاسخ‌گویی به مسائل و مقتضیات آن و زندگی سیاسی جدید، درگیری بیشتری پیدا کرد. لذا در این دوران، فقه سیاسی در حال گذر از رابطهٔ «سلطنت ـ فقه»، به رابطهٔ «دولت مدرن ـ فقه» می‌باشد. فقها کم‌کم می‌آموزند

که چگونه با دولت مدرن و مقتضیات جدید و لوازم آن، کنار آیند یا روبه‌رو شوند. به تعبیر دیگر، ذهن اجتهادی فقیهان به دورانی متفاوت و جدید پرتاب شده بود و در حال روشن کردن موضع و چگونگی تعامل شریعت با شرایط جدید بودند، هرچه که به پایان دهه‌های چهل و پنجاه شمسی نزدیک می‌شویم، فرایند نظریه‌پردازی و ارائهٔ گزینهٔ بدیل سلطنت نیز جدی‌تر و سامان‌مندتر می‌شود. در فقه سیاسی شیعه، از چندین دهه پیش از انقلاب اسلامی، ذهنیت گذر از سلطنت و نظام استبدادی، شکل گرفته بود و برای عملیاتی شدن آن گویی سال‌ها فرصت و مجال نیاز بود. این تحول که در تعامل فقه سیاسی با اجتماع دگرگون‌شوندهٔ ایران سدهٔ بیستم، شکل گرفت، زمینه‌های دیگری نیز به وجود آورد که با تشکیل نظام اسلامی خود را نمایان ساخت؛ در ادامه به برخی از ساحت‌های آن خواهیم پرداخت.

فقه سیاسی شیعه، دوران پر فراز و نشیبی را پشت سر گذارده است، از نظر برخی پژوهشگران، فقه شیعه از آغاز عصر غیبت تا دورهٔ معاصر، مراحل مختلفی را طی کرده که از آن با عناوینی چون عصر محدثان، عصر اجتهاد، عصر تقلید، عصر پیدایش اخباریان و عصر جدید استنباط، نام برده‌اند.[۱] همان‌گونه که در سه قرن اخیر نیز گذر از گرایش‌های «اخباری» به «اصولی» و در گرایش اصولی نیز گذر از «سلطنت مطلقه» به «سلطنت اسلامی مشروطه» و از «سلطنت اسلامی مشروطه» به «جمهوری اسلامی» را شاهدیم.

از زاویه‌ای دیگر، فقه سیاسی شیعه چند تحول عمده به خود دیده است. در دورهٔ زمانی اول، با حاکمیت حاکمان جور و اختناق شدید، عالمان و فقیهان شیعی با الهام از ائمهٔ اطهار(ع) برای حفظ کیان اسلام، به «تقیه» پناه بردند و در نوع ارتباط با حکام جائر در جامعهٔ اسلامی، قائل به عدم همکاری بودند.[۲] دورهٔ بعد با توجه به اوضاع نسبتاً مناسب سیاسی از تقیه بیرون آمده و به نوعی همکاری سلطان و فقیه، باور دارند، این دوران را می‌توان دورهٔ «سلطنت

---

۱. ر.ک. ابوالقاسم گرجی: ***تاریخ فقه و فقها***، ص ۱۲.

۲. ر.ک. محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید: ***اوائل المقالات***، ص ۲۶.

ماذون» نامید، در این زمان، سلطان از فقیه اذن می‌گیرد. حق سلطنت از فقیه است که با مهیا نبودن شرایط و نبود امکان سلطنت برای وی، به سلطان، اجازهٔ سلطنت می‌دهد اما نکتهٔ اصلی آن است که فقیه پس از اجازه به سلطان، چندان درگیر امور قدرت نیست و به کناری می‌نشیند. دورهٔ بعد، عصر «سلطنت مشروط» یا «مشروطهٔ اسلامی» است که در قرن چهاردهم هجری طرح می‌شود و در اندیشهٔ فقیهان مشروطه‌خواه و *نائینی* جلوه‌گر است، در این دوران، در برخی از حوزه‌های محدود، فقیه درگیر اجرای قدرت می‌شود و در امور قانون‌گذاری، نظارت و دخالت می‌کند، با این همه در این دوره نیز فقها بر صدر قدرت قرار ندارند؛ *صاحب تنبیه الامه*، بر این باور بود که اگر امام معصوم(ع)، غایب است و نواب عام ایشان، امکان حکومت ندارند، پس باید غصب اصل حکومت را بپذیرند، اما براساس قاعدهٔ امر به معروف و نهی از منکر، وظیفه آنان و مسلمانان در محدود کردن قدرت حکومت به موارد ضروری و دفاع از آزادی و مساوات مردمان، بر جای خود باقی خواهد بود.[1] *نائینی* با این استدلال نظراً و عملاً به نظریه «سلطنت ماذون» که از زمان صفویه غالب بود، پایان داد، لیکن در نظریهٔ «مشروطهٔ اسلامی» باقی ماند، نظریه‌ای که شالوده‌شکن سلطنت نبود. اما در دورهٔ بعد یعنی دورهٔ «حاکمیت فقه سیاسی»، یا «تحقق نظریهٔ ولایت فقیه» و «عصر جمهوری اسلامی»، اساسی‌ترین تحول در فقه سیاسی شیعه اتفاق می‌افتد و آن ورود فقها به مسند قدرت و ایفای نقش عملیاتی و نظری در نظامی سیاسی است.

با رجوع به دوران پیشین و مقایسهٔ آن با عصر معاصر می‌توان از زاویه‌ای دیگر نیز انواع تحولات در فقه سیاسی را رصد کرد. برای نمونه؛ ۱. در تاریخ بعد از عصر رسالت، مسلمین برای طلب حق خود به پناه بردن به دولت‌های غیراسلامی توجه نداشته‌اند، در گذشته اگر زندگی بر مسلمین تنگ می‌شد، از ناحیه‌ای به ناحیه‌ای دیگر پناهنده می‌شدند اما همهٔ هجرت‌ها در قلمرو

---

۱. ر.ک. محمد حسین نائینی: *تنبیه الامه و تنزیه المله*، ص ۷٤.

امپراتوری اسلامی بود، بدون آنکه احساس غربت کنند. ۲. در گذشته که فقهای ما زندگی می‌کردند، اندیشهٔ وطن‌خواهی و ملیت‌پرستی، وجود نداشت، اما این مسئله به طور جدی در دوران جدید مطرح شد. ۳. در دنیای قدیم چیزی به نام قانون ملی یا روابط دیپلماتیک که امروزه می‌شناسیم، وجود نداشت، اما در دنیای معاصر برای هر دولتی، جهت حمایت از شهروندان دولت‌های دیگر که مقیم کشور اسلامی‌اند، قانون ملی و روابط دیپلماتیک، ضروری گشته است. ٤. در گذشته، منطق قدرت، غالب بر روابط امپراتوری‌های گذشته بود. آن‌گونه که در امپراتوری اسلامی، دول غیرمسلمان را دارالحرب می‌نامیدند. ۵. در گذشته، فقها در وحدت سرزمینی یا سرزمین واحد به معنای امروزی زندگی نمی‌کردند که فرهنگ‌های مختلف با هم تداخل یافته، امت‌های چندگانه در کنار هم می‌زیند. آنان در گذشته در فضاهایی جدای از هم زندگی می‌کردند و ارتباط، پیوند و تفاهمی میانشان وجود نداشت. آن روزها «فقه الحرب» حاکم بر مقتضیات زندگی بود. اما امروزه به «فقه التعایش» و فقه زندگی نیاز داریم.[۱] طبیعی است که با ورود به هر یک از تحولات جدید، نگاه و بینشی نو بر فقه سیاسی حاکم می‌شود که اجتهاد و استنباطی متفاوت و دستوری مقتضی می‌طلبد.

با در نظر داشتن امور پیشین، در تاریخ فکری ـ اجتماعی معاصر ایران، در ساحت‌های مختلف، چند تحول اساسی در فقه سیاسی شیعه رخ داده است که با توجه به منظومهٔ فکری و روشی اجتهاد، مورد پذیرش و تأیید قرار گرفته‌اند:

الف. گذر از قدرت مطلقه به قدرت مقیّده

پس از مشروطه، فقیهان شیعه با تعامل مطلوب با جهان جدید، به این نکتهٔ اساسی باور یافتند که قدرت محدود و نظام شورایی، ظلم و استبداد را کم می‌کند و زمینه و بستر مطلوب‌تری برای اجرای احکام دین، به وجود می‌آید. لذا اگر در تلقی فقه سیاسی کلاسیک سخن از «حاکم جائر» به میان می‌آمد، در

---

۱. ر.ک. طه جابر العلوانی: *مقاصد الشریعه*، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۲.

فقه سیاسی جدید و دوران معاصر بحث از «حاکم مشروع» در میان است. در این میان، ساختار حکومت استبدادی قاجار، مهم‌ترین عنصری است که باید تحول یابد، برای دستیابی به آن هدف، مشروطه‌خواهان، خواستار نگارش «دستور» یا «نظام‌نامه و قانون‌اساسی»ای هستند که تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت را موافق مقتضیات مذهب به طور رسمی، متضمن باشد.[۱] *نائینی* می‌گوید:

> مرتب داشتن دستور، کاملاً وافی [خواهد بود] دستور مذکور در ابواب سیاسیه و نظامات نوعیه به منزلهٔ رسایل عملیهٔ تقلیدیه ... و اساس حفظ محدودیت مبتنی بر عدم تخطی از آن است، لهذا نظامنامه و قانون اساسی‌اش خوانند.[۲]

در این نظام، محاسبه و نظارت بر قدرت مورد تأکید است و قدرت حاکم را پاسخگوی نمایندگان مردم می‌داند:

> برای محاسبه و مراقبه و نظارت در اقامه وظایف لازمه نوعیه و جلوگیری از هر گونه تعدی و تفریط و مبعوثان ملت و قوه عملیه مملکت عبارت از آنان و مجلس شورای ملی مجمع رسمی ایشان است. محاسبه و مسئولیت کامله در صورتی متحقق و حافظ محدودیت و مانع از تبدل ولایت به مالکیت تواند بود که قاطبه متصدیان که قوه اجراییه‌اند، در تحت نظارت و مسئول هیئت مبعوثان و آنان هم در تحت مراقبه و مسئول آحاد ملت باشند.[۳]

با این همه، در این دوره کسی خواهان براندازی نظام سلطنت نیست، مشروطیت و محدودیت قدرت، هدف اصلی است. اما این تحول پس از انقلاب اسلامی، شکلی روشن و آشکار به خود گرفت و رسماً سخن از

---

۱. میرزا محمدحسین نائینی: ***تنبیه‌الامه و تنزیه المله***، با مقدمه و توضیح سیدمحمود طالقانی، ص ۳۷.

۲. همان. ص ۳۷.

۳. همان، ص ۳۸.

«سرنگونی سلطنت»[۱] و ایجاد «جمهوری اسلامی»[۲] به میان آمد. نظامی که در ساختاری قانونمند،[۳] خواهان برابری همگان در برابر قانون[٤] و محدودیت قدرت و نظارت بر آن[٥] و آزادی انتخابات[٦] تشکیل «مجلس شورای اسلامی»[۷] و در ایجاد «نظام مردم‌سالاری دینی» شد.

ب. پذیرش حوزهٔ عرفی در کنار حوزهٔ شرع

یکی از چالش‌های عمده در دو سدهٔ اخیر بحث از ورود حوزهٔ عرفی و اجازهٔ قانون‌گذاری آن در کنار حوزهٔ شرع است. آیا می‌توان با وجود شریعت که قانون کامل است، دست به قانون‌گذاری زد. آیا این قانون‌گذاری، بدعت نخواهد بود و منافات با کمال و جامعیت دین ندارد. این نزاع علمی در دورهٔ مشروطه به اوج خود رسید. برخی ورود عرف به این حوزه‌ها را بدعت

---

۱. سید روح‌الله موسوی خمینی: ***صحیفه نور***، ج ۲، ص ۱۵۹: «سرنگونی آن (رژیم شاه) هدف غیرقابل تغییر مبارزهٔ ماست».

۲. سید روح‌الله موسوی خمینی: همان، ج ۲، ص ۲٦۰: «ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی به آرای عمومی». همچنین ر.ک. همان، ج ۵، ص ۱٤۷.

۳. ر.ک. سید روح‌الله موسوی خمینی: همان، ج ۹، ص ۳۰۸، ایشان خطاب به نمایندگان خبرگان در تدوین قانون اساسی تأکید دارد که نمایندگان محترم خبرگان باید همه مساعی خویش را به کار برند تا قانون اساسی جامع و دارای خصوصیاتی مانند حفظ و حمایت حقوق و مصالح تمام قشرهای ملت و دور از تبعیض‌های ناروا باشد.

٤. واحد پژوهش مجلس شورای اسلامی: ***قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران***، ماده سوم، تهران: مجلس شورای اسلامی، بی‌تا.

۵. سید روح‌الله خمینی: ***صحیفه نور***، ج ۱۳، ص ۷۰.

٦. سید روح‌الله موسوی خمینی: همان، ج ۲۰، ص ۱۹٤: «بارها گفته‌ام مردم در انتخابات آزادند و احتیاج به قیم ندارند و هیچ فرد و گروه و دسته‌ای حق تحمیل فرد یا افرادی را به مردم ندارند. جامعه اسلامی ایران که با درایت و رشد سیاسی خود جمهوری اسلامی و ارزش‌های والای آن و حاکمیت قوانین خدا را پذیرفته‌اند و به این بیعت و این پیمان بزرگ وفادار مانده‌اند، مسلم قدرت تشخیص و انتخاب کاندیدای اصلح را دارند.»

۷. ***قانون اساسی جمهوری اسلامی***، همان، اصل ٦۲.

می‌پنداشتند.[۱] و تعدادی دیگر بر این باور بودند که می‌توان با فهم عرفی و مبعوثان ملت، قانون‌گذاری کرد اما مهم آن است که قانونی بر خلاف شریعت وضع نشود. لذا «حکم عرفی» در تضاد با «حکم شرعی» نخواهد بود و این حکم نمی‌تواند واجب و حرام را تغییر دهد، بلکه برای اموری است که اصالتاً مباح است و مقتضای زمانه، ضرورت حفظ نظام مسلمین، وضع قانون در آن زمینه‌ها را لازم و ضروری کرده است.[۲] در گذر زمان و با تشکیل مجلس شورای ملی و بعدها مجلس شورای اسلامی، عملاً این امر پذیرفته شد که برای حل مسائل عرفی و روزآمد زندگی اجتماعی، می‌توان با حفظ اصول کلی دین و در چارچوب آن، وضع قانون کرد. این بحث را در فصل بعد، پی خواهیم گرفت.

ج. گذر از نگاه فردی به نگاه جمعی

تحول عمدهٔ دیگری که در پرتو تحول پیشین، رخ داد، گذر فقه از نگاه فردی و ورود آن به حوزه‌های جمعی و پرداختن به ساحت‌های اجتماعی ــ سیاسی بود. هرچند که رسیدن به این نوع نگاه به سال‌ها ممارست و تجربه نیاز داشت و پس از شکست مشروطه نیز گرایش فردگرایانه و انزوا از امور سیاسی بر حوزه‌های فقاهت سایه افکند، اما با تلاش‌های *امام خمینی(ره)* و تشکیل نظام اسلامی، فقه سیاسی با ورود به عرصهٔ سیاسی ــ اجتماعی، دوره‌ای پر فراز و نشیب را تجربه کرد که در صفحات و فصول پیش‌رو به شرح آن خواهیم پرداخت.[۳]

---

۱. فضل‌الله نوری: *رسایل و اعلامیه‌های شیخ شهید فضل‌الله نوری*، جمع‌آوری: محمد ترکمان، ص ۵۷.

۲. برای نمونه: ر.ک. میرزا فضل علی آقا تبریزی: *روزنامه مجلس*، ج ۱، ص ٤٦٨ یا ر.ک. محمد حسین نائینی: *تنبیه الامه و تنزیه المله*، صص ۷۳ ـ ۷٤.

۳. ر. ک. فصل ششم، صص ۳۰٦ - ۳۱۰.

د. طرح و تقاضای هم‌زمان عدالت و آزادی

برخی بر این باورند که پس از مشروطه، نوعی دگردیسی در خواسته‌های ملت ایران و اندیشوران آن رخ داد و آن تقاضای «آزادی» بود،[۱] در حالی‌که در طول زمان، شیعه همواره خواهان «عدالت» بوده است، به نظر می‌رسد که این نکته نسبت به دورهٔ مشروطه که بیشترین همّ و تلاش مردم ایران، محدودیت ظلم شاهان و مشروط کردن قدرت آنان بود، درست باشد. این نکته را باید در نظر داشت که میان عدالت و آزادی پیوندی استوار وجود دارد، حضور جدی و واقعی یکی در جامعه، دیگری را نیز به دنبال خود خواهد داشت. هرچند که گاه یکی از این دو، تبدیل به نخستین خواسته‌های برخی از جنبش‌ها می‌گردد. در چند دههٔ اخیر، در اندیشه و فقه سیاسی شیعه، در کنار «عدالت‌خواهی» که همواره جزء خواسته‌های آن بوده است، «آزادی‌خواهی» نیز طرح شد. این نکته حتی در اندیشهٔ ***نائینی*** که تکاپویی نظری برای بومی‌سازی مشروطه در ایران انجام داد، قابل مشاهده است. او علاوه بر آنکه تلاش دارد تا برتری «سلطنت ولایتیه» بر «سلطنت تملیکیه»[۲] را به اثبات رساند که در آن قدرت، محدود است و مشروط؛ همچنین ورود فقها به صحنهٔ مشروطه را برای «استنقاذ حریت و حقوق مغصوبه مسلمین و تخلیص رقابشان از ذل رقیت و اسارت جائرین»[۳] می‌داند. در اندیشهٔ ***امام خمینی*** نیز به عنوان برجسته‌ترین نمایندهٔ فقه سیاسی شیعه پس از مشروطه «آزادی و عدالت» در کنار یکدیگر مطرح می‌شود که تحولی عمده در فقه سیاسی شیعه به وجود می‌آورد و آن را مدعی قدرت و تشکیل نظام سیاسی می‌سازد، نظامی جمهوری که می‌توان در پرتو آن به آزادی دست یافت، برای رسیدن به عدالت و اجرای احکام دین.

---

۱. ر.ک. فریدون آدمیت: ***فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت***. همچنین ر.ک. فریدون آدمیت: ***مجلس اول و بحران آزادی***، صفحات متعدد. در صفحهٔ ۲۵ کتاب اخیر، آدمیت مشروطه‌خواهی را تغییر در منطق ترقی با آرمان آزادی و استقلال می‌دانست.

۲. محمد حسین نائینی: ***تنبیه الامه***، ص ٤٤.

۳. همان، ص ٦٣.

آن‌گونه که ترکیب «جمهوری اسلامی»، خود حکایت از آزادی دارد که در این نظام‌ها، فضایی مطلوب برای بیان عقاید، برگزاری نشست‌ها، مشارکت سیاسی شهروندان و تشکیل احزاب فراهم می‌شود.

با مراجعه به کلام و سخنان ایشان به خوبی می‌توان طرح و تقاضای هم‌زمان آزادی و عدالت را دریافت. برای نمونه با رجوع به *صحیفهٔ نور* مشاهده می‌کنیم که بسامد کاربرد واژهٔ کلیدی «عدالت» و کلمه‌های هم‌خانوادهٔ آن، حدود ۱۰۲۵ بار؛ «ظلم» و کلمه‌های هم‌خانوادهٔ آن، حدود ۱۸۶۰ بار؛ و «آزادی» حدود ۱۸۰۰ بار تکرار شده است. ایشان در کلام خود تأکید دارد که «با عدل اسلامی همه و همه در آزادی و استقلال و رفاه خواهند بود»،[۱] در جایی دیگر می‌گوید که: «بی‌شک صلاح ملت، حفظ اساس اسلام است که حافظ و نگهبان استقلال و تمامیت کشورها و ضامن عدالت اجتماعی و آزادی‌هاست»،[۲] و در کلامی دیگر به جوانان روحانی و دانشگاهی سفارش می‌کند که برای شناخت اصول اساسی اسلام وقت صرف کنند، اسلامی که در رأس آن توحید و عدل است و انبیای بزرگ الهی را بشناسانند که پایه‌گذاران عدالت و آزادی می‌باشند.[۳] این نمونه‌ها و بسیاری دیگر از کلام *امام*، نشان‌گر آن است که ایشان در جستجوی هر دو ارزش است؛ این خواسته، فضایی دیگرگون در برابر فقه سیاسی گشود، ساحتی که خواهان استقرار نظامی سیاسی برای تحقق اهداف دین بود.

خلاصه و جمع‌بندی

هرچند زمینه‌های تحول در نگرش به فقه متفاوت بود و موجب گردید تا این دانش در برخی ساحت‌ها با تحولاتی بنیادین روبه‌رو شود، اما نکتهٔ اساسی آن است که بسیاری از ساحت‌های تحولی را که اشاره کردیم، در دستگاه

---

۱. سید روح‌الله موسوی خمینی: *صحیفهٔ نور*، ج ٦، ص ۷۷.
۲. سید روح‌الله موسوی خمینی: همان، ج ۱، ص ۲۵۳.
۳. ر.ک. سید روح‌الله موسوی خمینی: همان، ج ۲، ص ۱۸.

اجتهاد شکل و سامان می‌گیرد. با آنکه ذهنیت فقها و فقه سیاسی، در حال دگرگونی است، اما این دگرگونی با گسست کامل از گذشته به انجام نمی‌رسد؛ دانش فقه سیاسی، پای در سنتی اصیل داشت و اندیشه‌وران آن نیز نمی‌خواستند و نمی‌توانستند به سادگی از آن پشتوانهٔ عمیق گذر کنند و بی‌مهابا خود را با امواج مدرنیته همراه سازند، امواجی که می‌خواست هر گونه مقاومتی را در هم شکند و هیچ‌گونه هماوردی را برنمی‌تابید. به بیان دیگر مواجههٔ شیعه با تجدد در شرایطی صورت پذیرفت که گفتمان اجتهاد، مرکزیت یافته بود و تجدید حیات فکری شیعه، در این دوران تا حد زیادی، به همین امر بستگی داشته است.[۱]

بسیاری از تحولات فقه سیاسی در اجتهاد شکل می‌گیرد و موارد آن را باید در «پویایی سنت و عقلانیت» حاکم بر آن، جستجو کرد که اگر چنین نبود، اصولاً راه هر گونه مفاهمه میان سنت و مدرنیته، بسته می‌شد و فقه سیاسی در فرایندی انفعالی یا تهاجمی، نمی‌توانست چندان در چاره‌جویی و راه‌گشایی مشکلات جامعهٔ اسلامی، گام بردارد، آن را به دانشی تأثیرگذار و مولد تبدیل کند و در فرایندی تکاملی و رو به رشد به توانمندی تشکیل و سامان‌دهی نظام اسلامی برسد. نظریه‌پردازی‌ها اصولاً پای در سنت دارند. نمی‌توان بدون حضور سنت، نظریه‌پردازی کرد. نوآوری، بدون اتکا به سنت، سخت و گاه ناممکن است. «هیچ‌گاه نمی‌توان بدون سنت بود و حتی اگر بخواهیم از سنتی به سنت دیگر سیر کنیم، باید در سنت سیر کنیم. بدون سنت، تفکر میسر نیست. سنت همواره با بشر است و این نباید با عادت و تقلید، خلط شود.»[۲] رنسانس که نماد نوگرایی به شمار می‌آید نیز با بازگشت به میراث کهن یونان، آغاز شد و سپس اندیشه‌وران آن دوران توانستند با بازخوانی، بازفهمی و بازسازی اندیشه‌های کلاسیک، برای اموری فراتر از آن دوران، نظریه‌پردازی کنند. آنان حتی برای فرارفتن از سنت نیز، از سنت شروع کردند. «چنانچه که

---

۱. حمید عنایت: ***اندیشه سیاسی در اسلام معاصر***، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، ص ۲۷۵.

۲. رضا داوری اردکانی: ***بحران هویت***، ***فصلنامهٔ نامهٔ فرهنگ***، ش ۹، ص ۱۱.

از نام این نهضت پیداست، رنسانس، نوزایش فرهنگ باستانی بود که در مقابل نفوذ مسیحیت، قرن‌ها مسکوت و بی‌حرکت مانده بود.»[۱]

نظریه‌پردازی در فرایندی آرام و آهسته شکل می‌گیرد و نمی‌توان با نفی گذشته به آن رسید. لذا ریشه در داشته‌ها و تاریخ بومی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها دارد. سنت همواره در بستر اندیشه‌ها و اندیشه‌ورزی‌ها حضور دارد. سنت، تداوم جریان همه‌جانبهٔ تاریخ و فرهنگی است که پیوستگی خود را در عین تحرک و پیشرفت در مظاهر اساسی زبان، ادبیات، هنر، فلسفه، رسوم و آداب زندگی نشان می‌دهد. سنت، میراث زندهٔ گذشته است، اما بسته و وابسته به گذشته نیست تا نتواند با دنیای جدید ارتباط برقرار کند. سنت همواره در متن زندگی جاری است. نکتهٔ حائز اهمیت آن است که سنت در گذر زمان، زنده است و نه ضرورتاً پویا. سنت وقتی می‌تواند پویا باشد که با دنیای دگرگون‌شوندهٔ خود بتواند ارتباط برقرار کند و برای حل مسائل گوناگونی که حیات اجتماعی انسان معاصر و معارف بشری با آن روبه‌روست، راه‌حل ارائه کند. فقه سیاسی شیعه با دستگاه پویا و پایای اجتهاد که ظرفیت‌هایی را در اختیار این دانش قرار داده و می‌دهد، می‌تواند و تا اندازه‌ای توانسته است که آن پیوند و مفاهمه را برقرار کند.

پویایی سنت‌ها هنگامی رخ می‌دهد که در برابر سؤالات و چالش‌های دنیای جدید و رقبای فکری قرار گیرند. عقلانیتی که درون سنت‌ها حضور دارد، در آنها ظرفیت‌هایی به وجود می‌آورد که به بازسازی و بازآفرینی خود اقدام کنند و روزآمد گردند. در غیر این صورت، سنت، در حاشیهٔ زندگی، حضور خواهد داشت، نقش مطلوبی بازی نخواهد کرد و گرهی از اجتماع و دنیای علم، نمی‌گشاید. می‌توان «مراحل سه‌گانه در تحول ابتدایی یک سنت را از هم مجزا ساخت، مرحلهٔ اول که در آن باورها و متون و مراجع مربوط هنوز مورد سؤال قرار نگرفته‌اند، مرحلهٔ دوم که در آن نارسایی و عدم کفایت به

---

۱. ر.ک. فاستر، مایکل ب: *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۱، (قسمت دوم) ترجمه: جواد شیخ‌الاسلامی، ص ٤٦١.

انواع گوناگون مشخص شده، ولی هنوز رفع نگشته، و مرحلهٔ سوم که در آن واکنش اعضای سنت، به این نارسایی‌ها به ظهور مجموعه‌ای از صورت‌بندی‌ها و ارزیابی‌های مجدد و صورت‌بندی‌ها و ارزیابی‌های جدید، منجر گشته است و به منظور غلبه بر محدودیت‌ها و رفع نارسایی‌ها طراحی شده‌اند. این مرجعیت و اقتدار قدسی دقیقاً بر همین اساس از باطل شدن طی فرایند سه مرحله‌ای فوق معاف می‌شود».[۱] از دیگر سو این تحول همراه با نوعی اصالت و استواری است که درون آموزه‌های سنت وجود دارد، رشد و دگرگونی در آن، متفاوت از تحول تدریجی عقاید و باورها است، تحول در سنت، هم نظام‌مند است و هم آگاهانه. سنت‌ها از قدرت توجیه عقلانی بالایی برخوردارند و لذا در موقعیت‌ها، فرصت‌ها و رویارویی‌های گوناگون، خود را تجدید می‌کنند و در هر مرحله از توسعه و تحول خویش، بر مبنای مفاهیم خود، نوعی توجیه عقلانی برای آموزه‌های اصلی خویش ارائه می‌دهند، آن هم از طریق به کارگیری مفاهیم و معیارهایی که با آنها خود را تعریف می‌کنند.[۲] فقه سیاسی شیعه در دو سدهٔ گذشته با تکیه بر توانمندی سنتی که در پشتوانه‌های فرهنگی و تمدنی خود داشته است، توانسته در رویدادهای مختلف، مسیری پویا و متکامل را طی کند و با رویکرد عالمانه و آگاهانهٔ فقهای شیعی به نقاط و بزنگاه‌های مطلوبی دست یابد.

اینکه سازوکارها و ظرفیت‌های تحول در فقه سیاسی چیست و چگونه با بهره‌گیری از «اجتهاد» به فهمنده یاری می‌دهد تا او در عین فهم روزآمد از دین از اصالت آن نیز دور نشود، بحثی است که در فصل آینده به آن خواهیم پرداخت.

---

۱. آ. مک اینتایر: ***عقلانیت سنت‌ها***، ترجمه: مراد فرهادپور، ***مجلهٔ ارغنون***، ش۱۵، ص ۱۸٤.

۲. ر.ک. آ. مک اینتایر: ***عقلانیت سنت‌ها***، ص ۱۸٤.

فصل چهارم

سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه

درآمد

همان‌گونه که اشاره شد، با توجه فراگرد تاریخ و واقعیت‌های آن، تحول در فقه سیاسی را نمی‌توان انکار کرد و نمی‌توان باور داشت که این تحول، ناسنجیده و خارج از یک اسلوب علمی و سنجش‌گرانه به انجام می‌رسد، که اگر چنین باشد، فهم فقهی، اجتهاد و برداشت از متون دینی سر از نوعی پراکندگی و آشفتگی درخواهد آورد. اصل روشمندی و قانونمندی فهم گزاره‌ها بر اساس فهم دستوری در هرمنوتیک کلاسیک امری پذیرفته شده است، آن‌گونه که فهم فنی و روان‌شناختی نیز مورد توجه قرار دارد، در این فصل ضمن آنکه به زمینه‌های بیرونی متن، اشاره داریم، تلاش خواهیم کرد تا به بازخوانی نصوص و متون فقهی بپردازیم و رگه‌های تحول در فقه سیاسی را بر اساس سازوکارهای مختلف پیگیری کنیم.

احکام مربوط به اصول و مبانی دین مانند توحید، نبوت، معاد و احکام عبادات، ثابتند، اما برخی از احکامی که مربوط به اجتماعِ در حال تحول است، متحول می‌شوند. زندگی، دگرگون‌شونده است و وقتی وارد عرصهٔ اجتماع می‌شود، تحول و ضرورت آن دوچندان می‌گردد. جوامع به ویژه در قرون جدید، هر روز و ساعت از شکلی به شکل دیگر در می‌آیند و به اندک نظری به آنها می‌توان این دگرگونی را دید. از دیگر سو، اسلام، آخرین پیام الهی است

که دستورهای آن جامع می‌باشد و مرزهای زمان و مکان را در نوردیده است. در نگرش اسلامی، انسان باید همهٔ رفتارها و گفتارهای فردی و جمعی خود را با دین منطبق سازد، پس باید برای زندگی متحول او نیز قوانین خاصی وضع کرده باشد و آموزه‌های پذیرفته‌شدهٔ دینی به مجتهد و استنباط‌گر نصوص، اجازهٔ نواندیشی و پویایی را داده باشد. جستجوی این قوانین و سازوکارها، بیشتر در فقه سیاسی مطرح می‌باشد که با زندگی مردم در ارتباط مستقیم است و دانش اجتماعی ـ بومی تمدن اسلامی نیز به حساب می‌آید. سیاست در عرصهٔ زندگی جمعی، دارای تحرک بسیار است. ویژگی عمدهٔ زندگی اجتماعی ـ سیاسی، فراز و نشیب‌های گوناگون و تأثیر و تأثر فراوان می‌باشد. اصل بر آن است که ثوابت و متغیرات در فقه داریم، آن هم نه فقط در فقه اصغر یعنی همین احکام موجود در کتب فقهی بلکه در فقه اکبر که شامل حتی نظام و مکتب نیز می‌شود. بین این ثوابت و متغیرات یک ارتباط منطقی وجود دارد، یعنی در آن سوی یک متغیر، یک یا چند ثابت وجود داشته که در شرایط خاصی آن متغیر از آن ثوابت، متولد شده است. این‌طور نیست که متغیر یک حکم گسیخته، منفصل و بدون ارتباط با ثوابت باشد. ما یک‌سری ثوابتی داریم که آن ثوابت در شرایط خاصی، اقتضای یک قانونی را دارد و در شرایط دیگری، همان ثوابت، اقتضای قانون دیگری را می‌کند.[1]

این امر، منطقی و مبرهن است که نصوص دینی، متناهی می‌باشند و رویدادها، نامتناهی؛ نیاز به شناخت احکام شرعی با گسترش اسلام و ورود گرایش‌ها و آموزه‌های مختلف، زیادتر شد و راهی وجود ندارد جز آنکه فهمندگان برای فهم شریعت و احکام «حوادث واقعه»، به نصوص قرآنی و سنت بازگردند تا غرض شارع را دریابند و علت‌های منضبط، مصالح معتبر را استنباط کنند و احکام و دستورهای مقتضی را در مسائلی که بر آنان عارض می‌شود، دریابند. در مواردی که نصی وجود داشت که چندان مشکلی نبود، اما

---

۱. ر.ک. مهدی هادوی تهرانی: ***مبانی معرفتی و کلامی فقه***، ***فصلنامه قبسات***، شماره ۱۵ و ۱۶.

در آنچه که نصی وارد نشده بود، مجال اجتهاد و خردورزی اجتهادی، گسترده‌تر بود و البته اختلاف رأی نیز بیشتر؛ زیرا که خردها گوناگون و روش‌ها متفاوت و عوامل خارجی که بر روش فقیه در استنباط اثر می‌گذاشت، مختلف بود. هنگامی که کشمکش و جدال علمی در حوزهٔ نص بود، خود نص، اختلاف را در دایرهٔ خود، حل می‌کرد و حکم می‌داد، اما در مسئله‌ای که نصی نبود، چیزی اجتهاد فهمندگان را محدود نمی‌کرد به جز التزام به قواعدی کلی و روح شریعت، این مجال، ذاتاً مجالی گسترده و کارگشا بود که خداوند برای آسان کردن امور برای آن قرار داده بود.[۱] از جمله مهم‌ترین وظایفی که می‌توان برای اجتهاد در فقه سیاسی برشمرد آن است که به مراجعه‌کننده توان می‌بخشد تا پاسخ‌گوی مسائل نوپیدا و جدید باشد. انتظار پاسخ‌گویی به یکایک مسائل نوپدید از آیات و روایات، بدون تحلیل اجتهادی، توقعی بی‌جاست، زیرا مسائل و رویدادهای امروزین در عصر ائمه اطهار(ع) وجود نداشته تا درباره آنها سخنی به میان آید؛ و از طرفی دیگر، ائمه(ع) پیروان خود را به انطباق جزئیات و رخدادهای زمانه با اصولی که از جانب آنان القا شده توصیه کرده‌اند. امام رضا(ع) می‌فرمود:

> بر ماست تبیین اصول و بر شماست استخراج از آنها (انطباق فروع با آنها).[۲]

این روش، با عقل، منطق، خاتمیت و جهانی بودن دین اسلام نیز سازگار است، امکان دارد با اثبات یک قاعدهٔ فقهی، به صدها فرع و مسئله و رویداد جدید، پاسخ داده شود.

اما نکته‌ای که در این نوشته بر آن تأکید می‌شود آن است که همهٔ سازوکارهای تحول درون دستگاه نوشوندهٔ اجتهاد، معنا و مفهوم می‌یابند. مبنای اساسی برای ایجاد تحول در اجتهاد و ویژگی‌های آن در دین، فراهم و

---

۱. محمد سلام مدکور: ***مناهج الاجتهاد فی الاسلام؛ فی الاحکام الفقهیه و العقایدیه***، ص ۱۶۹.

۲. «**علینا القاء الاصول و علیکم التفریع**»: محمد بن حسن حر عاملی: ***وسائل الشیعه***، ج ۱۸، (ابواب صفات قاضی، باب ٦، حدیث ۵۲)، ص ٤١.

پیش‌بینی شده است. منظومهٔ علوم دینی سنتی، منظومه‌ای کامل و به هم پیوسته است که تابع یک منطق درونی قاطع است و ***محمد عابد الجابری*** آن را «منطق بیانی» می‌نامد که بر محور تفسیر نصوص می‌چرخد.[۱]

مواردی را که در ادامه نام می‌بریم در منظومهٔ اجتهادی، اصالت خود را حفظ می‌کنند و می‌توان بر برداشت‌های مبتنی بر آن تکیه کرد. شاید تصور شود که «اجتهاد»، خود، سازوکاری برای تحول به شمار می‌آید حال آنکه بسیاری از تحولات، درون این روش، شکل می‌گیرد و اگر چنین نباشد، هر آینه احتمال دارد که فهمندهٔ نص از مسیر اصیل، خارج شود. نبود اجتهاد، زمینه‌ای است برای تجدد یا تحجر که هر دو آفت‌هایی بزرگ در جهت فهم فقهی، روزآمدی و حفظ اصالت آن به شمار می‌آیند. تلاش داریم تا نشان دهیم که چگونه در فرایند اندیشه‌ورزی، منظومه‌ای متلائم و هماهنگ در راستای پویایی آن، شکل می‌گیرد.

یادآور می‌شود که برخی از سازوکارهای پیش‌رو در زمانی و برخی دیگر در مقطع زمانی دیگری، فعال شده‌اند، به دیگر بیان، نقل سازوکارها به معنای آن نیست که همهٔ آنها در همهٔ مقاطع تحولیِ فقه سیاسی، فعال و تأثیرگذار بوده‌اند، بلکه هر کدام در دورهٔ خاصی، فعال و مطرح بوده‌اند، برای نمونه با همهٔ پیشینه‌ای که بحث مصلحت دارد، اما بحث «مصلحت جمعی و نظام» در دورهٔ جمهوری اسلامی فعال‌تر و اثرگذاری بیشتری داشته است. ذکر این نکته نیز ضروری است که احصای این سازوکارها، حصر عقلی و منطقی ندارد، در حیطهٔ پژوهش نویسنده بوده و شاید بتوان سازوکارهایی دیگر نیز جستجو کرد و یافت.

اول: حجیت عقل

اجتهاد، روشی خردگرا و زمان‌آگاهانه است. در بنیان و پشتوانهٔ اساسی اجتهاد، عقل قرار دارد و اگر حجیت عقل و اعتبار حکم آن در استنباطات

---

۱. عبدالمجید شرفی: ***اسلام و مدرنیته***، ترجمه: مهدی مهریزی، ص ۱۴۸.

احکام زیر سؤال رود، شالودهٔ اجتهاد ویران می‌گردد، یکی از اساسی‌ترین موارد نزاع اصولیون با اخبارگرایان، بر سر حجیت و عدم حجیت، عقل بود. برخی در قالب تعاریف عقل، چهار کارکرد برای آن ذکر کرده‌اند: ۱. عقل، وسیله و اداتی نهاده شده در انسان برای تفکر، شعور، اراده، ممارست فهم، ادراک، حکم و داوری. ۲. عقل، موهبتی برای فهم و زیرکی است که متفاوت از احساس است. ۳. عقل مترادف با رشد است و آن قدرتی بالفعل برای استنتاج و برداشت از نتایج و دلالات صحیح است. ٤. عقل، درک و داوری صواب و سالم، هماهنگ با منطق است.[۱] بنابراین عقل به انسان یاری می‌دهد تا با فهم مسائل گوناگون، به استنتاج و برداشت از دلالت‌های صحیح بپردازد و داوری آن هماهنگ با منطق باشد. در این معنا عقل قوه‌ای است که در حوزهٔ عمل و نظر به آدمی شناخت مطابق با واقع می‌بخشد و در حوزهٔ رفتارهای شایسته و شناخت حق از باطل به او یاری می‌دهد و حجیت شرع و نقل نیز از عقل برآمده است، به تعبیر *صدرالمتألهین* «خرد، بنیاد و ریشهٔ نقل است، آسیب رساندن به آن، برای تصحیح نقل، به عقل و نقل، هر دو، آسیب می‌زند».[۲]

عقل در لغت به معنای ثبات در امور است و عقل نامیده می‌شود زیرا که صاحبش را از در افتادن در مهالک نجات می‌دهد و گفته می‌شود که عقل قوهٔ تمییزی است که انسان را از حیوان جدا می‌کند. آنچنان که به معنای حبس و دیه نیز می‌باشد.[۳] عقل که در اصل از «عقال» آمده است به ریسمانی که به وسیله آن زانوی شتر سرکش را می‌بندند و طغیان او را مهار می‌زنند، می‌گویند، پس قوه‌ای در وجود آدمی است که جلوی غرایز و امیال سرکش او را می‌گیرد و هوس‌های او را می‌بندد.[٤] اما با این همه، بحث عقل، میزان و میدان اعتبار آن، به روشنی تعریف و تبیین نشده است و هر کسی از ظن خود یار عقل و

---

۱. حیدر غیبه: *هکذا تکلّم العقل (المفهوم العقلانی للدین)*، ص ۳٦.
۲. صدرالمتألهین: *شرح اصول الکافی*، ص ۳۰۸.
۳. ابن منظور: *لسان العرب*، ج ٤، ص ۸٤۷
٤. ابن فارس، احمد: *معجم مقاییس اللّغة*، تحقیق: عبدالسّلام محمد هارون.

حجیت آن گردیده است. معتزله «عقل را تنها اساس حقیقت و واقعیت پنداشتند و لذا ساحت فلسفه و دین را یکی کردند، کوشیدند ایمان را به زبان تفکر محض تفسیر کنند.»[۱] در حالی‌که در برابر «ظاهرگرایان»، در مواردی، باوری به دخالت عقل در فهم دین و گذر از ظاهر آیات و روایات نداشتند.

جریان عقل‌گرایی در فقه شیعه به قرن چهارم هجری بازمی‌گردد. این جریان با مکتب معتزله تعامل داشت و بر آرای دو فقیه بزرگ شیعی یعنی ***شیخ مفید*** و شاگردش ***سید مرتضی*** استوار بود. از این دوران، کم‌کم اجتهاد و فرایند تکاملی آن شکل گرفت. ***شیخ مفید*** نخستین فقیه شیعی است که در تدوین فقه اجتهادی، تلاشی وافر انجام داد. هرچند قبل از وی بزرگانی مانند ***ابن ابی‌عقیل عمانی*** (متوفی ۳۳۰ یا ۳۵۰ هـ) و ***ابن جنید اسکافی*** (۳۱۸ ق) تلاشی گسترده انجام دادند. ***مفید*** برای عقل جایگاهی ویژه قائل بود و عقل را یکی از راه‌های شناخت حجیت قرآن و دلایل اخبار و سنت می‌دانست.[۲] در همین دوران یکی از اولین کتاب‌های جامع اصول فقه شیعه با نام ***الذریعه الی اصول الشریعه*** تألیف ***سید مرتضی*** به نگارش در می‌آید. آن‌گونه که ***صاحب سرائر*** بعدها با نگرش ابتکاری و اصولی خود بار دیگر بر عقل و توانمندی آن در استنباط از منابع دینی تأکید کرد «هنگامی که دلیلی از کتاب، سنت و اجماع وجود نداشته باشد، نزد محققین جستجوگر، تکیه‌گاه در مسئلهٔ شرعی از منبع شریعت، تمسک به دلیل عقل است که وظیفه چنین است و امور به آن موکول می‌گردد و از این طریق می‌توان به جمیع احکام شرعی علم پیدا کرد پس واجب است

---

۱. م.م شریف: ***تاریخ فلسفه در اسلام***، ج ۱، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، ص ۳۱۶.

۲. ر.ک. محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید: ***التذکره باصول الفقه***، ضمیمهٔ: کراجکی، محمد بن علی: ***کنز الفوائد***، ج ۲، ص ۱۵: «**و الطرق الموصله الی علم المشروع فی هذه الاصول ثلاثة: احده، العقل وهو سبیل الی معرفة حجیّة القرآن و دلائل الاخبار...**» یا ر.ک. همو: ***تصحیح الاعتقادات الامامیه***، ص ۲۱۳ یا برای بررسی فرایند تاریخی بهره‌گیری از عقل: ر.ک. ابوالقاسم گرجی: ***تاریخ فقه و فقها***، ص ۱۳۶.

که بر آن اعتماد و تمسک کنیم.»[۱]

الف. جایگاه حجیت عقل در فقه سیاسی

حجیت حکم عقل در دین اسلام، ثابت و دارای اهمیت است، روح حاکم بر فقه سیاسی، عقل‌گرایی است و همین عقل، حکم می‌کند که روایات و نصوص محدودیت دارند و نمی‌توانند برای همهٔ زمان‌ها حکم صادر کنند، بنابراین می‌بینیم که عقل در این نقش، به عنوان سازوکاری برای تحول فقه سیاسی، یاریگر فهمندهٔ متن است، آن‌گونه که مشکلات عملی و بایستگی مفاهمه نیز بر ضرورت این امر افزود. تکیه بر حکم عقل، از آغازین روزهای نزول قرآن و صدور روایت از ناحیه پیامبر اکرم(ص)، جدی تلقی گردید، بحث جعل آیه و احادیث از ناحیه بدخواهان و نسبت دادن آنها به آن حضرت، فرآیند فهم و درک احادیث نبوی را دچار آسیب‌ها و چالش‌هایی جدّی ساخته بود و برای روشن شدن وضعیت به ناچار باید ملاکی به کمک مشتاقان فهم کلام خدا و رسولش می‌آمد تا در آن وضعیت آشفته به آنان یاری دهد. البته هر مقدار که از آن روزگار دورتر می‌شویم، با توجه به فراوانی ابهامات، کج‌اندیشی‌ها، جعل‌ها و تحریف‌ها از یک سو و وجود پرسش‌های بی‌شمار و محدودیت نقل، همه، ضرورت این امر و نیاز رجوع به عقل و حکم اجتهادی آن آشکارتر می‌شود. با لحاظ این وضعیت، مجتهد در برخورد با نصوص دینی، نمی‌تواند صرفاً تماشاگر باشد بلکه باید ذهن و نقشی فعال داشته باشد و با به کارگیری هوشمندانه و دقیق ترازهای عقلانی، به تحلیل و استنباط و پالایش احکام دین بپردازد و از نگرش سطحی و ساده‌انگارانه به ظاهر روایات گذر کند؛ اهمیت و سنگینی کار اجتهاد نیز در همین امر جلوه‌گر می‌شود. لذا در کلام ائمه اطهار(ع) بر پاسداشت عقل و حجیت آن تأکید شده است و اینکه

---

۱. ابن ادریس: *سرائر*، ج ۱، ص ٤٦: «**فاذا فقدت الثلاثه فالمعتمد فی المسأله الشرعیة عند المحققین الباحثین عن ماخذ الشریعه التمسک بدلیل العقل فیها فانها مبقاة علیه وموکول الیه فمن هذه الطریق توصل الی العلم بجمیع الاحکام الشرعیه ... فیجب الاعتماد علیها والتمسک بها**».

ایمان بدون خردورزی و اندیشه ممکن نیست[۱] و عقول پیشوایان اندیشه‌ها به شمار می‌آیند.[۲]

آشکار است که همهٔ امور با عقل آدمی، فهمیده می‌شوند، انسان‌ها با یاری آن، امور روزمرهٔ خود را به سامان می‌رسانند. اما سؤال چالش‌برانگیز از اعتبار و حجیت عقل، هنگامی برآمد که به ظاهر، برخی از احکام آن در مواجهه با دین قرار گرفتند، احکامی که از منبعی فراتر از خرد آدمی برای انسان فرستاده شده بود یا آن‌گونه تصور شد که با حضور دین و مفاهیم آن، انسان، نیازی به عقل ندارد زیرا که شرع همهٔ امور لازم زندگی را تبیین کرده است. پرسش‌هایی از این دست، زمینهٔ توجه به عقل و حجیت حکم آن را فراهم آورد که سال‌ها بر سر آن بحث و مجادله بوده است. شاید یکی از اولین مباحث آن بوده است که اگر در موقعیتی خاص، روایتی صادر شده است آیا عقل به جز فهم کلی حکم آن روایت، می‌تواند، تبیین و توصیفی دیگر ارائه کند، موضوع‌شناسی کند و ناسخ و منسوخ؛ مقید و مطلق؛ شرایط زمانی و مکانی، شرایط صدور، فهم مخاطب و ... را در نظر گیرد و با عطف نظر به روح کلی شریعت به چیزی فراتر از ظاهر آن روایت، دست یابد. آیا حکمی که در شرایطی خاص و به مقتضای فهم پرسشگر، صادر شده یا با لحاظ موضوعی خاص، به حلیت یا حرمتی، حکم شده است، می‌توان بدون در نظر گرفتن آن شرایط و دخالت عقل، به همان حکم در زمان، مکان و موقعیتی دیگر فتوا داد. تا چه میزان فهم و برداشت‌های عقلی در رجوع به نصوص دینی ـ فقهی اعتبار دارد و می‌توان به آن اعتماد داشت. این مسئله، سال‌های سال معرکة الآراء نحله‌های متفاوت فکری بوده است و گرایش‌های گوناگونی در موافقت یا مخالفت با عقل به وجود آمده است، مکاتب فکری‌ای مانند، اشاعره، معتزله، حدیث‌گرایان، اخباریان و اصولیون در این تبادل افکار به وجود آمده‌اند و در سطحی دیگر

---

۱. علامه حلی: *مناهج الیقین فی اصول‌الدین*، تحقیق: محمدرضا انصاری، ص ۱۵۵.

۲. محمد باقر مجلسی: *بحار الأنوار*، ج ۱، ص ۹۶: علی(ع): «**العقول أئمة الأفكار و الأفكار أئمة القلوب و القلوب أئمة الحواس و الحواس أئمة الأعضاء**».

این تبادلات علمی، همچنان ادامه دارد.

آیا به راستی زندگی سیاسی ـ اجتماعی انسان که متحول است، می‌تواند بدون تکیه بر عقل ملهم از وحی، به سامان رسد و درون ساختاری مطلوب او را به سعادت و عدالت راهبری کرد. برای حیوانات، مقتضیات زمان همیشه یک جور است، اقتضاهای زمان، زندگی آنها را دگرگون نمی‌کند. برای آنها تجددخواهی و نوگرایی معنی ندارد، جهان نو و کهنه، وجود ندارد. علم برای آنها هر روز کشف تازه‌ای نمی‌کند و اوضاع آنها را دگرگون نمی‌سازد، صنایع سبک و سنگین هر روز به شکل جدیدتر و کامل‌تری به بازار آنها نمی‌آید. چرا؟ چون با غریزه، زندگی می‌کنند، نه با عقل. اما زندگی اجتماعی انسان دائماً دستخوش تغییر و تحول است. هر قرنی برای انسان، دنیا عوض می‌شود. راز اشرف مخلوقات بودن انسان هم در همین است، انسان فرزند بالغ و رشید طبیعت است. به مرحله‌ای رسیده است که دیگر نیازی به قیمومت و سرپرستی مستقیم طبیعت، به اینکه نیروی مرموزی به نام غریزه او را هدایت کند، ندارد. او با عقل، زندگی می‌کند نه با غریزه.[۱]

عقل گاهی به معنای مصباح و چراغ است که مسائل دین را خوب می‌فهمد، آیات و روایات را خوب بررسی می‌کند و آنها را تنظیم و هماهنگ می‌نماید؛ ولی ما وقتی می‌گوییم: عقل، منبع دین است، به این معنی نیست؛ بلکه خود عقل منبع مستقل است؛ گاهی پیام مستقل دارد، گاهی با زبان مقال و گاهی با سکوت امضا می‌کند و اعتراضی نمی‌کند. عقل در این صورت فتوا می‌دهد، نه اینکه فتوای قرآن یا روایات را می‌فهمد. به اصطلاح اصولیین در مستقلات عقلیه، عقل منبع دین است؛ به همین دلیل اگر در مواردی عقل احکامی داشت و در آن موارد، نقل هم مطالبی را بیان کرد، نقل، مؤید عقل و حکم اوست.[۲]

---

۱. مرتضی مطهری: ***نظام حقوق زن در اسلام***، ص ۱۱۵.

۲. ر.ک. عبدالله جوادی آملی: ***کارآمدی عقل در استنباط احکام فقهی***، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ***فصلنامه فقه و حقوق***، شماره ۱، ص ۱۵.

با در نظر گرفتن مباحث پیشین و توانایی عقل برای فهم فقهی و ملاکات برخی از احکام قطعی دین، می‌توان گفت که عقل در قوانین اسلامی دارای سه کارکرد مهم است:

الف. داوری نسبت به متون و گذر از ظواهر: در نزد محققان اسلامی، در طول قرن‌های گذشته، این اصل پذیرفته شده که احادیث را با محک عقل می‌توان سنجید و اگر با عقل مخالفت داشته باشد، قابل پیروی نبوده و اعتبار ندارد. ***شیخ مفید*** در این باره می‌گوید:

> اگر حدیثی را بیابیم که با حکم عقل مخالفت دارد، آن را رها می‌کنیم، زیرا عقل به فساد آن حکم می‌کند.[۱]

همچنین این مبنا مورد قبول متفکران اسلامی است که «ظواهر دینی»، در برابر برهان عقلی، توان مقاومت ندارند، و با آمدن برهانِ مخالف، باید دست از ظواهر برداشت.

ب. کشف قوانین: از آنجا که اسلام بر شناخت‌های عقلانی، صحه گذاشته، لذا قوانینی که به وسیله عقل، به رسمیت شناخته شود، مورد تأیید و امضای شریعت است: «**کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع**»[۲] و چنانچه عقل، مصلحت یا مفسده یک قانون را درک نماید، نظر او معتبر و باارزش است. در مباحث متنوع فقهی، متخصصان حقوق اسلامی، احکام مستقل عقلی را مورد توجه قرار داده‌اند؛ از قبیل: لزوم حفظ نظام، حرمت کمک به گناه، امر به معروف و نهی از منکر، شورا و مشورت، حرمت کم‌فروشی، حرمت احتکار. به علاوه، در شریعت اسلامی، سیره و روش عقلا نیز دارای اعتبار است و در بسیاری از مباحث حقوقی، به ویژه در بخش معاملات، از قبیل خرید و فروش، صلح، اجاره و مانند آنها، قوانین شرعی براساس «ارتکازات عقلایی» استخراج و استنباط می‌گردد. از این رو، غالب قوانین شرعی در این زمینه، جنبه امضایی و

---

۱. شیخ مفید: ***تصحیح الاعتقاد***، ص ۱۲۵.

۲. ر.ک. محمد رضا مظفر: ***اصول فقه***، ص ۱۲۲.

نه تأسیسی دارد.

ج. تفسیر شریعت: سهم دیگر عقل در شریعت، امکان دخالت او در تفسیر قوانین شرع است و شرع این نقش عقل را پذیرفته است. از این رو، عقل می‌تواند با به دست آوردن مصالح و مفاسد قوانین، نسبت به دایره گسترش آنها از نظر سعه و ضیق و اطلاق و تقییدشان نظر بدهد؛ مثلاً اگر عموم و شمول قانون شرعی، با حکم عقل ناسازگار باشد، عقل به عنوان «مخصّص لبی»، آن قانون را محدود می‌کند و این تخصیص به منزله تخصیصی است که خود شرع بیان کرده باشد؛ زیرا که عقل می‌تواند قانون شرع را از موارد جزئی و منصوص، در پرتو کشف ملاک آن، به موارد دیگری تعمیم دهد. همچنین عقل می‌تواند نظر دهد که کدام قانون شرع، قابل تخصیص نیست و یا چه حکمی باید تغییر کند، مثلاً اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد، به طوری که برای علم و عقل ثابت شد که مصلحت و ملاک حکمی تغییر کرده، فقها می‌گویند: چون زیربنای حکم تغییر کرده، خود اسلام، تغییر حکم را اجازه می‌دهد. پس عقل عاملی است که در مواردی، نه همه جا، به ملاکات احکام پی می‌برد و علل احکام را کشف می‌کند. اگر آن علل تغییر کنند، عقل اجازه دارد که حکم را تغییر دهد؛ یعنی کشف می‌کند که اسلام چگونه نظری دارد. لذا عقل در فقه اسلامی، هم می‌تواند کشف‌کننده قانون باشد و هم قانونی را متناسب با شرایط و مقتضیات، تحدید و تقیید کند و یا آن را تعمیم دهد؛ به علاوه، می‌تواند مددکار و ابزار استنباط از سایر منابع و مدارک فقهی مثل قرآن و سنت و اجماع باشد.[۱]

علم اصول به عنوان منطق فقه و اجتهاد، بسان رگ حیات در عملیات استنباط است و بدون آن، شخص فهمنده با انبوهی از نصوص و دلایل گوناگون روبه‌رو می‌شود، بدون آنکه بتواند آنها را در عملیات استنباط به خدمت درآورد یا از آنها استفاده کند، مانند فردی خواهد بود که همهٔ ابزار

---

۱. مرتضی مطهری: *ختم نبوت*، ص ۷۶.

نجاری را در اختیار دارد اما فن نجاری و چگونگی به کارگیری آن آلات را نمی‌داند.[۱] این منطق به او یاد می‌دهد تا در چارچوبی منظم، عقلی و سنجیده، فرایند فهم، سامان یابد و دریافتی مطلوب از نصوص دینی ارائه شود. لذا اصول فقه، به عنوان منطق فقه، قانونی کلی است که ذهن مجتهد را از خطای در استدلال بر احکام شرع از جهات مختلف نگه می‌دارد.[۲] لذا تعلیم عمدهٔ مکتب اصولی، حجیت عقل است در تمییز دادن قواعد و احکام شریعت. این ایمان به عقل، تعالیم دیگری را پیش می‌کشد، ضرورت اجتهاد و امتناع از قبول غیرنقادانه محتویات کتب اربعه حدیث شیعه، اتخاذ معیارهای دقیق‌تر در قبول صحت اقوالی که به پیامبر و ائمه منسوب شده و منع تقلید از میت برای حفظ پویایی اجتهاد.[۳]

محمد رضا مظفر با بیان اینکه در گذشته به روشنی بحث از دلیل عقل روشن نبوده است و بسیاری آن را در ردیف منابع استنباط یاد نمی‌کردند، آن را به عنوان منبعی در عرض کتاب و سنت، می‌آورد و بیان می‌کند که دلیل عقلی، هر حکمی از عقل است که موجب قطع به حکم شرعی می‌شود و اعتبار عقل در این زمینه از آنجاست که یقین‌آور می‌باشد، یقینی که به طور ذاتی حجیت دارد و لذا شامل ظنون نمی‌گردد.[٤] ***سید محمدباقر صدر*** نیز اشاره دارد که دلیل عقلی، «قطعی» است که ما را به علم در حکم شرعی می‌رساند و حجیت آن از باب حجیت قطع است، که امری ثابت شده می‌باشد.[٥]

مظفر برای رسیدن به نقطهٔ کلیدی حجیت عقل در شرع، معتقد است که بحث مستقلات عقلیه در چهار امر مرتبط و وابسته به هم، سامان می‌گیرد: بحث اول آنکه بدون در نظر گرفتن حکم شارع، برای برخی افعال، عقلاً حکم

---

۱. ر.ک. سید محمدباقر صدر: ***دروس فی علم الاصول***، ج ۱، ص ۱۷.
۲. طه جابر العلوانی: ***اصول الفقه الاسلامی، منهج بحث و معرفة***، ص ۷٦.
۳. ر.ک. حمید عنایت: ***اندیشه سیاسی در اسلام معاصر***، ص ۲۸۷.
٤. محمد رضا مظفر: ***اصول الفقه***، ص ٤۷۷.
٥. سید محمدباقر صدر: ***دروس فی علم الاصول***، ج ۲، ص ۲٥٤.

حسن و قبح، ثابت است. این امر، نقطهٔ اختلاف میان اشاعره و شیعه است. بحث دوم، بر فرض که افعال در گوهر خود، زیبا و زشت باشند، عقل، توانایی آن را دارد که وجوه حسن و قبح را بدون تعلیم و حکم شارع دریابد و اگر چنین باشد، آیا مکلف باید بدون بیان شارع به آنها ملتزم شود. این امر، نقطهٔ اختلاف میان اصولیون و اخباریون است. بحث سوم، آیا می‌توان با فرض دو نکتهٔ پیشین، به این بحث پرداخت که میان حکم شرع و عقل، ملازمه‌ای وجود دارد. آیا هنگامی که عقل به حسن یا قبح چیزی رأی داد، بر شارع نیز لازم است که بر طبق همان، حکم کند و بحث چهارم آن است که بعد از ثبوت ملازمهٔ میان حکم عقل و شرع و قطع به این امر که شارع ضرورتاً حکم می‌کند بر اساس آنچه که عقل سلیم حکم کرده است، آیا این قطع، حجت شرعی است.[۱] در راستای همین بحث ایشان بر این باور است که دلیل عقلی موجب قطع به حکم شارع می‌شود و بالاتر از قطع، حجتی وجود ندارد که اعتبار هر حجتی به آن بر می‌گردد زیرا که به ذاته حجت است و برداشتن حجیت از آن، معقول نمی‌باشد. وی در ادامه تأکید می‌کند که چگونه می‌توان در حکم عقل شک و تردید روا داشت در حالی‌که شریعت، توحید و نبوت با آن ثابت می‌شود، اگر عقل نباشد، چگونه رسالت را تصدیق کنیم و به شریعتی ایمان آوریم.[۲] به تعبیر *میرزای قمی* ما با دلیل عقل به حکم عقلی می‌رسیم و با حکم عقلی به حکم شرعی.[۳]

سپس *مظفر* سه معنا برای حسن و قبح عقلی ذکر می‌کند، از جمله، اول: حسن و قبح به معنای کمال و نقص، دوم: به معنای ملایمت یا نفرت و هماهنگی با نفس یا نفرت از آن و سوم: به معنای مدح و ذم که برای افعال اختیاری انسان این دو وصف بار می‌شود. وی سپس اشاره می‌کند که در دو معنای اول نزاعی نیست و حتی اشاعره نیز آن را قبول دارند. اما اصل اختلاف

---

۱. ر.ک. محمد رضا مظفر: *اصول الفقه*، حققه عباسعلی الزارعی السبزواری، صص ۲۲۵ ـ ۲۲۳.
۲. ر.ک. محمد رضا مظفر: *اصول الفقه*، ص ٤٨١.
۳. ر.ک. میرزای قمی: *قوانین الاصول*، ج ۲، ص ۲۵۸.

و کشمکش در معنای سوم است، اشاعره می‌گویند که عقل توان ادراک و فهم امور را مستقل از شارع ندارد. عقل آدمی توان آنکه وارد عرصهٔ امور عملیاتی زندگی شود و بخواهد به ما حکم کند که کدام عمل نیکو و کدام نازیباست را ندارد. وی می‌گوید که مراد از عقل در این قسم، عقل عملی است که به ما یاری می‌دهد تا حسن و قبح عملی را دریابیم.[۱]

ب. حجیت عقل و تحول در فقه سیاسی

حکم عقل در مواردی مانند مستقلات عقلیه، معتبر است، مواردی مانند آن که عقل، مصلحت کامل و بدون معارض یک حکم را در می‌یابد و علت حکم را با توجه به پیروی احکام شرعی از مصلحت و مفسده، درک می‌کند یا مواردی در سیرهٔ عقلا و متشرعین است که حکم شرعی از سیره، بعد از درک عقل و در نظر گرفتن قرائن تاریخی و اینکه آن حکم در برابر دیدگان شارع بوده است، استنباط می‌شود.[۲] از این بزنگاه، عقل، توان فهم مصالح و مفاسد را دارد. به بیانی دیگر، پیروی احکام از مصالح و مفاسد را نمی‌توان انکار کرد و اینکه افعال در ذات خود، مصالح و مفاسد دارند که با قطع نظر از امر و نهی شارع، می‌توان برخی از آنها را فهمید و اینکه آن موارد، علت و ملاک حکم می‌باشند و فهم عقل از آن ملاکات در برخی موارد نیز انکارناپذیر است.[۳]

به تعبیر *سید مرتضی* هر امری که در شرع بر ما واجب شده است، به ناچار در آن انگیزه و وجهِ وجوبی قرار دارد، آن‌گونه که در هر امر حرامی نیز وجه قبحی هست، هرچند که ما به تفصیل همهٔ جهات وجوب و قبح را نمی‌دانیم.[٤] برخی از مصالح و ملاک‌های احکام را می‌توان از آیات قرآن کریم استنباط کرد

---

۱. ر.ک. محمد رضا مظفر: *اصول الفقه*، صص ۲۳۲ ـ ۲۲٦.

۲. السید کاظم الحسینی الحائری: *مباحث الاصول*، ج ۱، ص ۳۹۷.

۳. محمد حسین نائینی: *فوائد الاصول*، ج ۳، تقریر: محمد علی کاظمی خراسانی، ص ٦۰.

٤. سید مرتضی: *الذریعه الی اصول الشریعه*، ج ۱، ص ٤۳٥: «کل شيءٍ اوجب علینا في الشرع، فلابدّ فیه من وجه وجوب و کلّ شيءٍ حرّم، فلابدّ فیها من وجه قبح وان کنّا لانعلم جهات الوجوب والقبح علي سبیل التفصیل».

که عقل نیز آنها را درمی‌یابد و تأیید می‌کند، برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد،[۱] مانند نظافت و طهارت در وضو و تیمم؛[۲] بازداری نماز از فحشا و منکر[۳] و تطهیر و تزکیه مال با زکات.[٤] امیرالمؤمنین علی(ع) در حکمتی به خوبی برخی از علل احکام را نام برده است، ایشان می‌فرماید:

> خداوند ایمان را بر بندگانش واجب کرد برای پاکی از شرک‌ورزی؛ نماز برای دوری از تکبر؛ زکات، وسیله‌ای بر رسیدن روزی؛ روزه برای آزمون اخلاص آفریدگان؛ حج برای تقرب دین‌داران؛ جهاد برای عزت اسلام؛ امر به معروف برای مصلحت مردم؛ نهی از منکر برای بازداشتن بی‌خردان؛ صلهٔ رحم برای رشد شمار خویشاوندان؛ قصاص، برای حفظ خون‌ها؛ برداشتن حدود برای بزرگداشت محارم الهی؛ ترک میخوارگی برای حفظ خرد؛ پرهیز از سرقت، برای حفظ عفت و پاکدامنی؛ وانهادن زنا برای حفظ نسب‌ها؛ ترک غلامبارگی برای فراوانی و تداوم نسل‌ها؛ گواهی بر حقوق، برای برآورده شدن حقوق انکار شده؛ ترک دروغ برای حرمت یافتن راستگویی؛ سلام کردن برای ایمنی از ترس؛ امانت برای پایداری نظام امت و فرمانبرداری و اطاعت از حاکم را برای تکریم و تعظیم امام در دیده‌ها.[۵]

عقل را به دو بخش عقل عملی و نظری تقسیم می‌کنند. عقل نظری به حوزهٔ «هست»ها و «نیست»ها و واقعیت اشیا و عقل عملی به درک «باید»ها و «نباید»ها می‌پردازد و با عمل سر و کار دارد. به بیان دیگر عقل نظری، قوّه مدرکه و ممیّزه صواب و خطا در اندیشه‌ها و علوم مربوط به واقعیّت‌ها و خوب و بد در اندیشه‌ها و علوم مربوط به وظایف و اعمال آدمی است و عقل

---

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک. عباسعلی عمید زنجانی: ***قواعد فقه سیاسی (مصلحت)***، (فقه سیاسی، ج ۹)، صص ۲۷٦ ـ ۲۹۱.

۲. مائده/٦: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ».

۳. عنکبوت/٤٥: «وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ».

٤. توبه/۱۰۳: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا».

۵. *نهج البلاغه*، حکمت ۲۵۲، ص ٤۰۲.

عملی، نیروی مدیر و مدبّر و قوّه اجرایی در وجود انسان»[۱] آنچه که به ادراک و فهم انسان باز می‌گردد در محدودهٔ عقل نظری است و آنچه به جناح عملی انسان بازگشت می‌نماید مربوط به عقل عملی است. از این دیدگاه عقل عملی همان قوه‌ای است که کنش و رفتار آدمی را کنترل می‌کند.[۲]

به تعبیر *ارسطو* در انسان دو جزء خردمند وجود دارد: یکی به موجوداتی نظر دارد که علل وجودیشان تغییرناپذیرند و دیگری به موجوداتی نظر دارد که تغییرپذیرند. یکی را جزء علمی می‌نامد و دیگری را جزء حسابگر. او در ادامه می‌گوید: «مبدأ عمل ـ به عنوان علت محرک نه علت غایی ـ انتخاب است و مبدأ انتخاب، میل همراه با تفکری است که هدف را نشان می‌دهد.»[۳] در عقل عملی، حساب‌گری، انتخاب و رسیدن به هدف، در نظر است. امور «تغییرناپذیر»، اموری خارج از اختیار انسان است، او تنها می‌تواند آن امور را چنان‌که هستند، بشناسد؛ اما امور «تغییرپذیر»، اموری است که می‌توان در آنها دخل و تصرف کرد، در حوزهٔ اختیار آدمی و عمل او قرار دارند. بر اساس این زاویهٔ دید وی بر این باور است که دارندهٔ حکمت عملی کسی است که دربارهٔ آنچه برای خود او نیک و سودمند است به درستی بیندیشد: نه دربارهٔ نیک جزئی، مثلاً آنچه برای تندرستی یا نیرومندی نیک است، بلکه دربارهٔ نیک و سودمندی فراگیر، یعنی طرق و وسایل دستیابی به زندگی نیک و همراه با نیکبختی.[٤] لذا در قلمرو حکمت عملی، در راستای عقل عملی، سه شاخه قرار می‌گیرد: «سیاست مدن»، «تدبیر منزل» و «اخلاق» و عقل عملی به زندگی نیک و سعادت انسان پیوند می‌خورد و به تنظیم و بازنگری در کنش‌های اجتماعی و غیراجتماعی آدمی می‌پردازد.

از آنجا که فقه و فقه سیاسی با عمل مسلمین پیوند دارد و به ارزیابی عمل

---

۱. عبدالله جوادی آملی: ***مراحل اخلاق در قرآن***، ص ۱۸۸.
۲. ر.ک. عبدالله جوادی آملی: ***رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه***، ج ۱، ص ۱۵۳.
۳. ارسطو: ***اخلاق نیکوماخوس***، ترجمه: محمد حسن لطفی، ص ۲۰۹.
٤. ارسطو: ***اخلاق نیکوماخوس***، ص ۲۱۳.

آنان می‌پردازد، لذا این دانش بیشتر با حوزهٔ عقل عملی سرو کار دارد. البته این امر به معنای آن نیست که در این حوزه، عقل نظری هیچ دخالتی ندارد، که همهٔ این امور در پرتو روشنگری‌های عقل نظری به انجام می‌رسد و حقیقت عقل، در نفس‌الامر یک چیز بیشتر نیست. حال گاه با بینش‌ها و آرای نظری مرتبط است و گاه با کنش‌ها و رفتارها. در کلام علی(ع) نیز به جنبهٔ عقل عملی اشاره شده است، ایشان در بیانی می‌فرماید:

> برترین مردم از نظرگاه عقلی، کسی است که امر معاش خود را اندازه‌گیری کند و در اصلاح معاد خود، کوشاترین باشد.[۱]

فقه سیاسی شیعه نیز در همین حوزه به تحلیل امور سیاسی جامعه می‌پردازد. مدرکات و آرای عقل عملی با تکیه بر حسن و قبح عقلی، به استقلال یا به طور غیرمستقل، به تولید حکم شرعی در «تدبیر مدن» و زندگی سیاسی شیعه می‌پردازد.[۲] فقه که به احکام می‌پردازد، در این حوزه قرار می‌گیرد. رفتارهای اخلاقی و اعمال صالح نیز که در آیات و روایات بر آنها تأکید شده است، در حوزهٔ عقل عملی قرار دارد و فهم عقل نظری در راستای استخدام عقل عملی به کار می‌رود. کمال عقل نظری، عمل به حقایق کشف شده توسط آن می‌باشد که در «ایمان» جلوه می‌یابد. و لذا ایمان، عقد و پیوندی است که توسط عقل عملی از طریق اعمال ارادهٔ انسانی بین جان آدمی با عصارهٔ قضیهٔ علمی حاصل می‌گردد.[۳]

با عقلانیت اجتماعی، فضا و مسیر برای طرح و ارائهٔ مباحثی مانند عدالت اجتماعی، راهکارهای تحقق آن، آزادی، جامعهٔ مطلوب، شورا و مشورت، نظارت بر قدرت، توزیع قدرت، فعالیت احزاب، مشارکت شهروندان در امور جامعه، تعاون اجتماعی، نقد و نقدپذیری، شایسته‌سالاری، لحاظ مقتضیات و

---

۱. علی(ع): «افضل النّاس عقلاً احسنهم تقديراً لمعاشه و اشدّهم اهتماماً باصلاح معاده»؛ سید حسین شیخ الاسلامی: *گفتار امیرالمؤمنین علی(ع)، غررالحکم*، ص ۹۷۶.

۲. ر.ک. داود فیرحی: *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، ص ۳۰۱.

۳. عبدالله جوادی آملی: *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، ج ۱، ص ۱۵٤.

مصالح جامعه، عدم تبعیض در میان شهروندان، و ... در فقه سیاسی هموار می‌گردد که در آموزه‌های دینی نیز از جایگاه و منزلتی فراوان برخوردارند. عقل و فهم خردورزانه در اندیشهٔ دینی، عقلانیتی جامع‌اندیش است که دغدغهٔ جسم و روان، دنیا و آخرت، اندیشه و رفتار را هم‌زمان و با هم دارد و حکم می‌کند که انسان به سود دنیوی و مادی بسنده نکند و در حصار عقلانیت ابزاری و فیزیکی که تنها ماده و روابط مادی انسان را می‌بیند باقی نماند.[۱]

فقه سیاسی با استناد و تکیه بر عقل در جهت تحولی عمده و اساسی حرکت می‌کند. عقل عملی با تحرک‌آفرینی و انگیزه‌بخشی به اجتهاد، آن دانش را به پویایی و دگرگونی راهبری می‌کند. فهم روشن و درک مقتضیات زمانی و مکانی هر حکم، با در نظر گرفتن عقل و برداشت‌های عقلی به سرانجام می‌رسد. برای نمونه یکی از مباحثی که همواره در فقه اجتماعی مطرح بوده است، بحث احتکار و چگونگی برخورد با محتکران می‌باشد که تنظیم آن بر عهدهٔ قدرت حاکم بوده و امروزه نیز جوامع بشری را فراگرفته است. در احادیث آمده است که احتکار گندم، جو، خرما و مویز، حرام است. *صاحب جواهر* در این باره معتقد است که علاوه بر نصوص ذکر شده در احتکار، حرمت این امر با حکم عقل نیز تأیید می‌شود زیرا انبار کردن کالاهای مورد نیاز جامعه، موجب ضرر و زیان به مسلمین می‌شود و از دیگر سو حرص بر مال دنیا نیز عقلاً مذموم است. لذا حرمت احتکار شامل هر چیزی می‌شود که مردم به آن نیاز دارند و هیچ قیدی از حیث مواد خوراکی، نوشیدنی و قیود زمانی آن را محدود نمی‌کند. لذا معیار احتکار در مکان‌های مختلف متفاوت می‌شود، آن‌گونه که احتکار جو در اکثر شهرهای ایران معنی ندارد.[۲] این فهم که منحصر دانستن موارد احتکار به پنج مورد مذکور در روایات آمده است منجر به ظلم و ستم و فشار بر جامعه خواهد شد، با نگاه اصولی و در نظر گرفتن زمان و مکان صدور روایات و با دخالت عقل، قابل برداشت است و به خوبی

---

۱. ر.ک. سید عباس نبوی: *فلسفهٔ قدرت*، ص ۳۰۷.

۲. ر.ک. محمد حسن نجفی: *جواهر الکلام*، ج ۲۲، صص ۴۸۳ ـ ۴۸۰.

می‌توان دریافت که ذکر آن موارد با لحاظ آن دوران و از باب مثال بوده است، لذا خرد در جوامع امروزی حکم می‌کند که احتکار کشمش و جو چندان موضوعیت ندارد، اما در مقابل، احتکار مواد دارویی، برخی نوشیدنی‌ها و خوراکی‌های ضروری زندگی، بسیار محتمل است. ***محمد جواد مغنیه*** نیز بر عقلی بودن بحث احتکار تأکید دارد و می‌گوید: «حق آن است که احتکار از آن جهت که احتکار است، مانند ربا حرام می‌باشد و این امر به دلیل نیاز مردم به آن کالای انبار شده است، خواه به حد ضرورت برسد یا نرسد و ذکر جو و گندم از باب شدت نیاز به این کالاها بوده است و نمی‌توان ذکر آنها را قیدی برای آن قاعدهٔ کلی دانست. وی در ادامه می‌گوید باید به فقهایی که احتکار را به چند قلم کالای مذکور در روایات منحصر کرده است، گفت، قول شما به منزلهٔ آن است که برای نمونه امروزه احتکار نفت یا مواد ضروری زندگی، حرام نیست، با آنکه می‌دانیم زندگی بدون آنها محال شده است. حال آنکه می‌دانیم که احتکار کشمش و خرما در زندگی امروز ضرری ایجاد نمی‌کند، ایشان می‌افزاید که اگر استعمارگران بدانند که این‌گونه فتوایی وجود دارد، آن را با حروف نور می‌نگارند و به کل جهان می‌پراکنند، چگونه احتکار خرما و کشمش حرام باشد و انبار کردن آهن، فولاد و طلا، مباح. به راستی که تعصب و جمود بر لفظ روایات در این‌گونه موارد، طعن بر دین و شریعت اسلام می‌باشد.»[1] لذا ایشان با عنایت به ملاک حکم که همانا حرمت فشار اقتصادی و ضرر زدن بر مردم است، موضوع حرمت احتکار را به هر کالایی که چنین وضعی را به وجود آورد، گسترش می‌دهد و مجتهد توان می‌یابد تا با دخالت عقل در استنباط حکم، از ظاهر روایت، فراتر رود. آن‌گونه که ایشان حرمت اطاعت از سلطان جائر و لزوم اطاعت از حاکم اسلامی و ولیّ امر را از معلومات دلیل عقل و نقل می‌داند.[2] توجه به همین امر بود که ***مطهری*** وارد کردن عقل در حریم دین را، یکی از عوامل بقا و تداوم دین در برخورد با

---

۱. محمد جواد مغنیه: ***فقه الامام جعفر الصادق***، الجزء الثالث، ص ۱٤٤.

۲. محمد حسن نجفی: ***جواهر الکلام***، ج ۱٦، ص ۲۱۷.

تحولات زندگی می‌دانست،[۱] تحولاتی که بیش از فردی بودن در امور اجتماعی و سیاسی خود را نشان می‌دهد.

نکتهٔ قابل تذکر در این باب آن است که هرچند بسیاری از احکام اسلام، امضایی هستند و در این حیطه، نقش مبنایی عقلا در حکومت اسلامی به رسمیت شناخته می‌شود اما تأیید عقل به معنای تأیید همهٔ «امور عقلایی» بشری نیست، همهٔ اموری که حاصل تجارب انسان و برگرفته از سنن، آداب و عادات اجتماعی می‌باشند و ضرورتاً پای در عقل سلیم ندارند، لذا گاه در مواردی حکم و تجربهٔ ناقص بشری را شارع نقض کرده و حکمی جدیدی آورده است.

دوم: پذیرش مقتضیات زمان و مکان

اشاره شد یکی از پایه‌های روش اجتهاد، توانمندی آن برای بازسازی و بازآفرینی فقه سیاسی در گذر زمان و در شرایط متفاوت جوامع است، این روش بدون «زمان‌آگاهی» ناقص خواهد بود. لذا در تاریخ فقه سیاسی شیعه توجه به موقعیت‌های زمانی و مکانی همواره اهمیتی بالا داشته است، در فصل اول ذکر شد که مقتضای خاتمیت و جامعیت دین اسلام آن است تا برای زمان‌ها و مکان‌های بعد از سدهٔ اولیه، توان صادر کردن حکم داشته باشد و باورمندان خود را در چالش‌های فکری، سیاسی و اجتماعی تنها نگذارد. لذا مجتهدین و تکاپوگران فهم آموزه‌های فقهی، در این وادی، دست‌کم دارای این توانمندی و سازوکار عمده هستند که علاوه بر توان فهم مبانی دین و آموزه‌های آن، می‌توانند همراه با تحولات و نیازهای روز بشری، به سراغ نصوص و متون روند و برای پرسش‌های نظری و عملی جوامع انسانی، پاسخ بطلبند. در کلامی از امام صادق(ع) تأکید شده است که:

قرآن برای زمانی خاص نازل نشده است؛ بلکه برای هر زمانی، نو است.[۲]

---

۱. مرتضی مطهری: *ختم نبوت*، ص ۷۷.

۲. صدوق: *عیون اخبار الرضا*، ج ۱، ص ۸۷

وجود اصطلاحاتی مانند «فرزند زمان خویش بودن» نیز ناظر به همین بحث می‌باشد. در روایات آمده است که:

بر عاقل است تا آشنا و آگاه به زمان خویش باشد.[۱]
آگاه‌ترین مردم به زمان کسی است که از رویدادها و پدیده‌های روزگار دچار حیرت نشود.[۲]
عالم زمان‌آگاه، لغزشگاه‌های فکری بر او یورش و هجوم نمی‌برند.[۳]

و در روایتی دیگر اصطلاح «حوادث واقعه» به کار رفته است. اسحاق بن یعقوب پرسش‌هایی را مطرح کرد و امام زمان(عج) به خط مبارک خویش در پاسخ به او برای نایب خاص خود، محمد بن عثمان عمری، نوشتند:

أمّا الحَوادثُ الواقِعة فَارجِعوا فیها إلی رواةِ أحادیثنا، فإنّهم حُجتی عَلیکُم و أنا حجة الله عَلیهم.
اما درباره حوادث و مشکلاتی که در طول زمان، رخ می‌دهد، به راویان احادیث ما مراجعه کنید، چه ایشان حجت من بر شما و من حجت خدا بر شمایم.[٤]

الف. جایگاه مقتضیات زمان و مکان در فقه سیاسی

جایگاه اصلی بحث مقتضیات زمان و مکان در فلسفه فقه است. این بحث در فقه سیاسی و نوشته‌های فقه پویا مورد توجه بوده و دارای مکانت علمی مطلوبی است، «مهم‌ترین مسئله اجتماعی، بحث اسلام و مقتضیات زمان است»؛[۵] لذا ایشان در نوشته‌های خود در پی پاسخ به سؤالی کلیدی بود که آیا انسان می‌تواند مسلمان باشد و در عین‌حال خودش را با مقتضیات زمان تطبیق

---

۱. *اصول الکافی*، باب الصمت و حفظ اللسان، ص ۳: «**عَلَی العاقل أنْ یکون عارفاً بزمانه**».
۲. «**أعرفُ النّاس بالزّمان مَن لَم یتعجب مِن احداثه**»: محمد محمدی ری شهری: *میزان الحکمه*، ج ٤، ص ۲۳٤.
۳. *اصول الکافی*، باب العقل و الجهل، ص ۲۷: «**العالِم بزَمانه لا تَهْجُم علیه اللّوابس**».
٤. *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، باب ۱۱، حدیث ۹.
۵. مرتضی مطهری: *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۱، ص ۱۱.

دهد یا نه؟[۱] و معتقد بود این امر با اجتهاد، «قدرت شگرف جوابگویی فقه اسلامی»، حل می‌شود.[۲]

مراد از زمان و مکان در این بحث، مفاهیم فلسفی نیست، بلکه شرایط، ویژگی‌ها و ارتباطات جدیدی است که با گذر زمان و تغییر مکان‌ها بر افراد و جامعه، حاکم می‌شود. در این سازوکار، فقیه در تعامل با دنیای جدید و مقتضیات آن، در رفت و برگشت میان جامعه و متون دینی، برداشت‌هایی روزآمد با استفاده از ادله و منابع استنباط به دست می‌آورد. البته این امر به معنای آن نیست که دین روزآمد نیست و کسی آن را به روز می‌کند، که دین همواره پویا و زنده می‌باشد، اما مجتهد با رجوع به اصول، مبانی و منابع دین، می‌تواند برای نیازهای نوشوندهٔ جامعه، دین را به نطق درآورد و پاسخ جوید. در کلام علی(ع) نیز آمده است که:

> از قرآن بخواهید، که برایتان سخن گوید.[۳]

و در کلامی دربارهٔ نیاز قرآن به تفسیر و ترجمان می‌فرماید:

> این قرآن، سخنی است که در میان دو جلد پنهان است. به زبان سخن نمی‌گوید؛ بلکه او را ترجمانی می‌باید و همانا انسان‌هایی از آن سخن می‌گویند.[٤]

در فقه اسلامی توجه به زمان و مکان دارای اهمیت است، حتی در میان اهل سنت نیز این بحث مطرح بوده است، *ابن قیّم* با آنکه دارای تفکرات متعصبانه است در کتاب *اعلام الموقعین* عنوانی دارد به نام: «فصلی در دگرگونی فتوا و اختلاف آن به حسب تغییرات زمانی و مکان و حالات و

---

۱. مرتضی مطهری: همان، ص ۲۷.

۲. مرتضی مطهری: همان، ص ١٤.

۳. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۵۷.

٤. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۲۵: «هذا القرآن هو خطّ مستورء بین الدفّتین لاینطق بلسانٍ و لابد له من ترجمان و انما ینطق عنه الرجال».

نیات.»[۱] در فقه شیعی نیز این بحث همواره مطرح بوده است. *نائینی* در کتاب *تنبیه الامه و تنزیه المله* بر این باور بود که: «مجموع وظایف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، خواه دستورات اولیه و یا ثانویه علی کلّ تقدیر، خارج از دو قسم نخواهد بود: چه بالضرورة منصوصاتی است که وظیفه علمیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره، مضبوط است و یا غیر منصوصی است که وظیفه علمیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابطه خاص و میزان منصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولیّ نوعی موکول است. واضح است که همچنان که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد مخصوص شرعی الی قیام الساعة وظیفه و رفتاری در آن، مقصود تواند بود، همین‌طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن، قابل اختلاف و تغییر است.[۲]

ب. مقتضیات زمان و مکان و تحول در فقه سیاسی

بحث از مقتضیات زمان و مکان یعنی مقتضیات محیط، جامعه و زندگی نوشوندهٔ انسان. در ظرف زمان و مکان، اوضاع و شرایط مختلف به وجود می‌آید، آن‌گونه که نسخ و تغییر برخی از احکام و دستورها در زمان پیامبر گرامی اسلام(ص)، با لحاظ شرایط و نیاز زمانی و مکانی بوده است. اجتهاد در درک صحیح، تدوین احکام شرعی و مسائل روز به او یاری می‌دهد که احوال جهان و عقاید مختلف آن را در تحولی همیشگی، دریابد. *ابن‌خلدون* در *مقدمه* خود می‌گوید:

> احوال جهان و ملت‌ها و فواید و عقاید آنها، به یک صورت و روش همیشگی باقی نمی‌ماند، بلکه به مرور روزگار و گذشت زمان دگرگون می‌شود و این دگرگونی همان‌گونه که در مورد اشخاص و اوقات و شهرها دیده می‌شود، در همه آفاق و ساحت‌های عالم و در همه زمان‌ها و دولت‌ها

---

۱. ر.ک. ابن قیم: *اعلام الموقعین*، ج ۳، ص ۳.
۲. محمد حسین نائینی: *تنبیه الامه و تنزیه المله*، ص ۱۳۰.

جریان دارد. این سنت الهی است که در بندگانش جاری است.[۱]

«مقتضیات زمان یعنی مقتضیات محیط و اجتماع و زندگی بشر، به حکم اینکه به نیروی عقل و ابتکار و اختیار مجهّز است و تمایل به زندگی بهتر دارد، پیوسته افکار و اندیشه‌ها و عوامل و وسائل بهتری برای رفع احتیاجات اقتصادی و اجتماعی و معنوی خود وارد زندگی می‌کند. ورود عوامل و وسائل کامل‌تر و بهتر، خود به خود سبب می‌شود که عوامل کهنه و ناقص‌تر جای خود را به اینها بدهند و انسان به عوامل جدید و نیازمندی‌های خاص آنها وابستگی پیدا کند. وابستگی بشر به یک سلسله احتیاجات مادی و معنوی و تغییر دائمی عوامل و وسائل رفع‌کننده این احتیاجات و کامل‌تر و بهتر شدن دائمی آنها که به نوبه خود یک سلسله احتیاجات جدید نیز به وجود می‌آورد، سبب می‌شود مقتضیات محیط و اجتماع و زندگی در هر عصر و زمانی تغییر کند و انسان، الزاماً خود را با مقتضیات جدید، تطبیق دهد.»[۲] پذیرش این امر در اجتهاد و توانمندسازی فقه سیاسی برای آن است که بتواند در دنیای شتابنده و زندگی پویندهٔ امروزین، حضوری فعال داشته باشد و آن دانش را در فراگردی منطقی، متحول کند. این ظرفیت در فقه سیاسی شیعه، راه برای پردازش و تحلیل امور مختلفی مانند «تغییر موضوع و به تبع آن تغییر حکم»، «استنباط مسائل مستحدثه»، «به وجود آمدن نیازها و ضرورت‌های جدید» و «پردازش احکام متفاوت و مرتبط به نظام‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی» و «تشخیص مصلحت توسط ولی فقیه یا مجمع انتخابی او» باز می‌کند.

بحث مقتضیات زمان و مکان، مبتنی بر روشن شدن دو امر در بحث ثابت و متغیر دینی است؛ یکی آنکه احکام اسلامی تابع مصالح و مفاسد واقعی است و دوم آنکه مصالح و مفاسد واقعی بشر بر دو گونه است: یک نوع مصالح و مفاسد همیشگی و بخش دیگر مصالح و مفاسد متغیر و تحول‌پذیر. وقتی که در برداشت از منابع دین، اهداف و مقاصد شریعت و روح آن، مورد خدشه قرار

---

۱. عبدالرحمن بن‌خلدون: *مقدمه*، ترجمه: محمد پروین گنابادی، ج ۱، ص ۲۸.

۲. مرتضی مطهری: *ختم نبوت*، ص ۵۳.

نگیرد، این بحث می‌تواند به خوبی راهگشای مجتهدین قرار گیرد و آنان را در فراز و نشیب زمان و مکان، یاری دهد. مقتضیات هماهنگ با روح شریعت منجر به تحولاتی اساسی در فقه سیاسی می‌شوند و امور و شرایطی که ناهماهنگ با اهداف دین هستند، مجالی برای تغییر و تحول در فقه سیاسی به دست نمی‌آورند. برای نمونه آزادی مطلق سیاسی یا قانون‌گذاری بر خلاف شریعت برای حل مشکلات سیاسی ـ اجتماعی، یا آزادی انتخاب برای انتخاب حکمی بر خلاف احکام دین، و ... هیچ‌کدام موجب آن نمی‌شود که گفته شود با توجه به مقتضیات زمان، پس فقه سیاسی نیز باید متحول شود و بر اساس آن موارد، فقیه حکم حکومتی صادر کند. وقتی این امور وارد دستگاه اجتهاد می‌شوند، مورد پذیرش قرار نمی‌گیرند، و اجازه نمی‌یابند که تحول ایجاد کنند، بنابراین، اجتهاد هم می‌تواند دین را هماهنگ با نیازهای زمانه کند و هم اصالت آن را حفظ کند. فهم اجتهادی، از سویی در دامن تحجر و جمود نمی‌افتد و هم از سویی دیگر تجددزده نمی‌شود. «جوهر زمان از حقایق علمی خارجی نیست که حاکم بر شریعت باشد، بلکه از حقایق اجتماعی است که انسان آن را برای آسان‌سازی زندگی دنیایی خود اختراع کرده است. لذا شریعت، حاکم بر حقایق اجتماعی است که زمان نیز در آن است، به این معنا که شریعت بر تغییرات اجتماعی حاکم است، نه آنکه دگرگونی‌های اجتماعی را ابزاری کنیم برای اثبات این امر که شریعت، صلاحیت هماهنگی با تغییرات زمانی و مکانی را ندارد. لذا شریعت و احکام آن، اصلِ حقایق می‌باشند و زمان و تغییرات آن تابع و وابستهٔ به آن».[1] فرایند تحول این‌گونه نیست که هر گاه فهم مردم از دین دگرگون شود، شریعت نیز به تبع نیاز آدمی، دگرگون و نسخ گردد.

در زندگی انسان، ساحت‌ها، صفات و جوانبی وجود دارد که ثابتند و تغییر نمی‌کنند، یا تغییرات صرفاً شکلی است و در جوهر خود ثابتند. از دیگر سو ساحت‌های دگرگون‌شونده و متغیری نیز در زندگی وجود دارد. فقیه باید در

---

۱. ر.ک. زهیر الاعرجی: ***فلسفه الزمان و المکان فی الادله الشرعیه و الاصول العملیه***، (مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی)، ج ۱، ص ۲۳۵.

گذر زمان و مکان، این حوزه از زندگی را بشناسد، تغییرات آن را رصد کند و حجم تغییرات را اندازه‌گیری و ارزش‌گذاری کند.[۱]

سوم: مصلحت

مصلحت در لغت به معنای «منفعت» و خلاف مفسده است. در *لسان العرب* آمده است که «اصلاح» بر خلاف «افساد» است و مصلحت یعنی صلاح و شایستگی.[۲] صلاح، ضد فساد است و گفته می‌شود امری صلاح یافت.[۳] هم‌چنان که از واژگان مزبور مفاهیم نزدیکی چون سزاواری یا سازگاری چیزی با چیز دیگر است. از این نظر آنچه که در نظر، صلاح و نفع شخصی یا جمعی در او باشد، مصلحت است.[٤] جالب آنکه در لغت «سیاست» برخی عنصر مصلحت را دخیل دانسته‌اند. گاه گفته می‌شود «سیاست» یعنی قیام بر امری در راستای اصلاح و مصلحت آن. انبیای بنی‌اسرائیل سیاست‌ورزی می‌کردند یعنی متولی امور مردم شدند و مانند حاکمان و والیان به کار مردم رسیدگی می‌کردند.[۵]

در میان اهل سنت بحث از «مصالح مرسله» مطرح است و از همان ابتدای پیدایش فقه، به صورت اصلی اجتهادی به کار می‌رفت، در بین بنیان‌گذاران مذاهب فقهی، ***مالک ابن انس*** (متوفی ۱۷۹) موافق این اصل بود. با این وجود، مصلحت به صورت اصطلاحی از ***شافعی*** به بعد رواج یافت است، هرچند وی مصلحت را نپذیرفت. ***غزالی*** مصلحت را رد نکرد اما قیودی به آن زد که از تبدیل شدن آن به یک اصل اجتهادی مستقل جلوگیری می‌کرد. او معتقد بود مصلحت تنها در مواردی که دلیلی نقلی بر اعتبار آن وجود ندارد و دلیلی نقلی

---

۱. ر.ک. احمد الریسونی: ***الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحه***، ص ٦٨.

۲. ابن منظور: ***لسان العرب***، ماده صلح.

۳. اسماعیل بن‌حمّاد جوهری: ***الصحاح***، ج ۱، ص ۳۸۳.

٤. ر.ک. علی اکبر دهخدا: ***لغت‌نامه دهخدا***، ص ٦٤٩٣؛ ر.ک. محمد معین: ***فرهنگ معین***، ج ۳، ص ٥٤٥.

۵. ابن منظور: ***لسان العرب***، ج ٦، ص ۱۰۸.

هم بر خلاف آن وجود ندارد، به سه شرط معتبر است: ضرورت، قطعیت و کلیت.[۱] اهل سنت مصالح مرسله را مصالحی می‌دانند که برای مجتهد ظاهر می‌شود؛ می‌پندارند، حکم مبتنی بر مصلحت جایی برای جلب منفعت یا دفع ضرر است؛ در شرع، نصی برای آنها و دلیلی بر اعتبار یا الغای آنها وارد نشده است[۲] و فقیه بر این گمان است که متلائم و متناسب با مقاصد شارع می‌باشند و تشریع حکم براساس آن باعث جلب منفعت و یا دفع ضرر از آنها می‌گردد.

«مصالح مرسله»، خود از نظر درجه اهمیت بر سه نوع است:

۱. «مصالح ضروریّه»؛ مصالحی که حیات انسان‌ها و بقای جامعه اسلامی بر آنها متوقّف است به گونه‌ای که عدم توجه به این مصالح موجب «اختلال نظام» و هرج‌ومرج می‌گردد؛

۲. «مصالح حاجیّه»؛ مصالح مربوط به آن دسته از نیازهایی که به منظور «رفع مشقّت و حرج» در نظر گرفته می‌شوند، اگرچه عدم مراعات آنها موجب اختلال نظام نگردد و بتوان با تحمّل نوعی مشقّت، از آنها چشم پوشید؛

۳. «مصالح تحسینیّه یا کمالیّه»؛ یعنی مصالحی که عدم مراعات آنها نه موجب اختلال نظام اسلامی است و نه موجب مشقّت و حرج، بلکه صرفاً به منظور حفظ مکارم اخلاق و آداب پسندیده مقرر می‌گردد؛ مانند: میانه‌روی و اعتدال در امور زندگی و قناعت در امر معاش.[۳]

الف. جایگاه مصلحت در فقه سیاسی

غزالی اشاره می‌کند که مصلحت در شرع سه قسم است، قسمی که شارع به اعتبار آن تصریح دارد، مانند حرام بودن شراب به دلیل مستی‌آوری آن؛ قسمی که به بطلان آن تصریح می‌شود و قسم سوم که شرع به اعتبار یا بطلان آن

---

۱. ر.ک. محمد خالد مسعود: *فلسفهٔ حقوق اسلامی*، مترجمان: محمدرضا ظفری، فخرالدین اصغری، صص ۱۸۰ ـ ۱۷۸.

۲. نظام‌الدین عبدالحمید: *مفهوم الفقه الاسلامی*، ص ۲۱۷.

۳. سید محمد حسین مرعشی: *دیدگاه‌های نو در امور کیفری*، ج ۱، صص ۵۰ ـ ۵۱.

مصلحت اشاره‌ای نکرده است،[۱] هرچند که برخی از مباحثی که در مصالح مرسله در فقه اهل سنت به ویژه در فقه مالکی مطرح شده است، در فقه سیاسی شیعه نیز مطرح بوده است، اما تفاوت اساسی در این دو نگرش آن است که در میان اهل سنت و دیدگاه فقیهانی مانند *نجم‌الدین طوفی* (م ۷۱۰ق)، مصالح مرسله، منبع استنباط حکم دین به حساب می‌آید، برخی از علمای اهل سنت معتقدند که طبق اصل مصلحت می‌توان حتی قرآن و سنت را هم در صورت مضر بودن برای منافع بشری تخصیص زد[۲] اما شیعه این اصل را منبع استنباط نمی‌داند و در صورتی که با حکم عقل مورد پذیرش قرار گیرد و با روح شریعت منافاتی نداشته باشد، دارای اعتبار است. در فقه سیاسی شیعه، مصلحت، مبنای حکمِ حکومتی، قوانین، مقررات و برنامه‌ریزی‌های اجتماعی است که متغیر می‌باشند، این اصل، ابزاری در اختیار حاکم اسلامی است که با قواعدی مانند اهمّ و مهمّ به تشخیص منفعت جامعهٔ اسلامی می‌پردازد و در حوزهٔ احکام ثانوی و حکم حکومتی قرار دارد. اصل حفظ نظام و مصلحت نظام اسلامی از کتاب و سنت برداشت می‌شود. لذا حکم مصلحتی با لحاظ حکم ثانوی و حکم حکومتی، صادر می‌شود که موقتی و بر اساس عناوینی مانند خوف، ضرر، حرج، اضطرار و غیره می‌باشد، موقتی است و با رفع ضرورت، توجیهی برای تداوم آن باقی نمی‌ماند.

در نگاهی کلی سه تلقی از مصلحت می‌توان ارائه داد، تلقی کلامی که از ابتنای احکام الهی بر مصالح و دفع مفاسد سخن می‌گوید، تلقی فلسفی که از وجود مصالح و مفاسد پیشینی بحث می‌کند و تلقی فقهی که در آن، جایگاه مصالح در استنباط احکام شرعی بررسی می‌شود. در تلقی فقهی اگر منظور آن باشد که مصلحت به مثابه یک منبع مستقل در استنباط حکم که به طور دقیق موضوع مصالح مرسله را شامل می‌شود، در اندیشه و فقه سیاسی شیعه پذیرفته نیست اما اگر منظور از آن در اندازهٔ یک قاعدهٔ فقهی باشد که هنگام بروز

---

۱. ابی حامد محمد بن محمد الغزالی: *المستصفی من علم الاصول*، الجزء الاول، ص ۲۸٤.
۲. ر.ک. محمد خالد مسعود: *فلسفهٔ حقوق اسلامی*، ص ۱۹۸.

تزاحم در مقام ادارهٔ امور جامعه توسط حاکم اسلامی استفاده می‌شود، در فقه سیاسی شیعی مورد تأیید قرار گرفته است.[۱]

برخی بر این باورند که همهٔ شریعت مصلحت حال یا مصلحت برای دفع مفسده است یا جلب مصلحت.[۲] برخی دیگر هدف دین اسلام را تحصیل و تکمیل همهٔ مصالح و دفع و برانداختن مفاسد و جداسازی مصلحت‌ها از مفسده‌ها می‌دانند[۳] و برخی دیگر مبنا و اساس شریعت بر حکم و مصالح بندگان در معاش و معاد است و همهٔ آن عدل، رحمت و مصلحت است.[٤] میان مصلحت و نص شرعی، نوعی تلازم و همراهی است. لذا هر جا که مصلحت باشد، شرع خداست و هر جا که شرع خداست، مصلحت وجود دارد. در نگاه اولی، مصلحت یعنی هر چیزی که در آن خیر و منفعت برای همهٔ مردم باشد. می‌دانیم که مصلحت نسبت به زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت می‌شود، گاهی امری، دارای مصلحتی کوچک است اما با گذر زمان، تبدیل به مصلحتی بزرگ می‌شود.[۵] به بیانی دیگر کسی که آیات احکام و احادیث را پژوهش کند، در معانی و رازهای آن تأمل ورزد، می‌بیند که شریعت اسلامی، بر چند اصل و پایهٔ کلی قرار گرفته است، آن اصول عبارتند از: آزادگی، حفظ و حرمت خون انسان‌ها، نگهداری نوامیس، حفظ اموال، احترام به آرا و عقاید، نفی ضرر، نفی حرج و سختی، وفای به عهد، حفظ نظام، مجازات جانیان و متجازوان به حقوق دیگران، نفی فریب و خیانت، اباحهٔ طیبات، تحریم امور نامطلوب و محرمات، رعایت خردورزی، عدالت، جلب مصلحت، حل و فصل دشمنی‌ها،

---

۱. ر.ک. اصغر افتخاری: ***مصلحت و سیاست، رویکردی اسلامی***، ص ٥١٦.

۲. عز بن عبدالسلام: ***قواعد الاحکام فی مصالح الانام***، ص ٥: «**ان الشریعة کلها مصالح، اما درء مفاسد او جلب مصالح.**»

۳. ابن تیمیه: ***منهاج السنة***، ج ۲، ص ۱۳۱: «**ان الشریعة الاسلامیة جائت‌بتحصیل المصالح کلها و تکمیلها و تعطیل المفاسد و تفکیکها.**»

٤. ابن قیم الجوزیه: ***اعلام الموقعین***، ج ۳، ص ۲: «**الشریعة مبناها و اساسها علی الحکم و مصالح العباد فی المعاش و المعاد و هی عدل کلها و رحمة و مصالح کلها و حکم کلها.**»

٥. احمد الریسونی: ***الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحه***، صص ۳٥ ـ ۳۰.

در صورت امکان با صلح و نیکی و الّا با قدرت و حق، حجیت عرف در صورت نبود نص معارض، برابری میان همهٔ مردم و دیگر اموری که نیاز زندگی انسانی است، مقتضیات زمان و مکان آن را می‌طلبد و منطق سلیم آن را مطلوب می‌داند و می‌پذیرد.[۱]

وقتی که به سابقهٔ بحث مصلحت می‌نگریم، بحث از مصلحت نظام و مصلحت اجتماعی، کمتر مطرح بوده و نهایت سخنی که در میان بوده، بحث مصلحت مسلمین بوده است که با نبود حکومت دینی، حیطه‌ای کوچک را در برمی‌گرفته است. اما امروزه بحث از «مصلحت جمعی» یا «نظام سیاسی» می‌باشد که رویکردی متفاوت از گذشته دارد و لزوم رعایت آن در تصمیمات حکومتی، در عرصهٔ قدرت و سیاست، سازوکاری راهگشا در جهت تحول فقه سیاسی شیعه به حساب می‌آید. در گذشته بحث از مصلحت معمولاً مربوط به حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال[۲] بوده است، مصلحت عبارت بود از جلب منفعت و دفع ضرر؛ هر آنچه که موجب حفظ آنها می‌شد مصلحت و هرچه که موجب فوت آنها می‌شد، مفسده نامیده می‌شد.[۳] ***شاطبی*** نیز می‌نویسد که امت اسلامی بلکه سایر ملل بر این امر متفقند که شریعت برای حفظ آن پنج امر ضرروی [مذکور] وضع شده است و این امر نزد امت اسلامی ضروری است که دلیلی بر آن طلب نمی‌شود، بلکه این امر هماهنگی و ملائمت این امر با شریعت از مجموع دلایلی فهمیده می‌شود که در بابی واحد منحصر نیست.[٤] در حالی‌که امروزه یکی از اصلی‌ترین مباحث، بحث از مصلحت نظام اسلامی و امور اجتماعی است که البته هیچ‌گونه منافاتی با موارد مذکور ندارد.

ب. مصلحت و تحول در فقه سیاسی

یکی از اهداف فقه اسلامی، جلب مصالح و دفع مفاسد است، حال گاه

---

۱. محمد جواد مغنیه: ***الشیعه فی المیزان***، الجزء الثانی، ص ۷۲۳.

۲. ر.ک. ابی حامد محمد بن محمد الغزالی: ***المستصفی من علم الاصول***، ص ۲۸۷.

۳. ابی حامد محمد بن محمد الغزالی: همان، ص ۲۸۷.

٤. أبی إسحاق إبراهیم الشاطبی: ***الموافقات فی أصول الأحکام***، ص ۱۵.

حکمت آن مصلحت یا مفسده با عقل آدمی قابل شناخت است و گاه نیست؛ از نظر منطقی و عقلی، احکام دین نسبت به تحولات اجتماعی، انعطاف‌ناپذیر و بی‌تفاوت نخواهد بود. اشعریون به حسن و قبح عقلی، باور ندارند و معرفت این دو را تنها با وحی ممکن می‌دانند، ***اشعری*** می‌گوید:

> تکلیف، سمعی و متوقف بر شنیدن است و عقل موجب هیچ امر و تکلیفی نمی‌شود و عاقل به واسطهٔ عقل، مکلف به تکلیفی نمی‌گردد.[۱]

لذا اصولاً با این نگرش، تشخیص مصلحت، پذیرفته نمی‌شود. تشخیص مصلحت با شناخت حسن و قبح عقلی و پذیرش و عدم پذیرش آن، پیوندی عمیق دارد. از نظر شیعه، عقل در این حیطه، دارای شایستگی اظهار نظر است و می‌تواند در برخی موارد، ملاک‌های احکام را دریابد. بحث مصلحت جمعی و حکم بر اساس مصالح جامعهٔ اسلامی که بر گرفته از دین است، پیوندی محکم با برداشت‌های عقلی دارد و تشخیص حکم در این باب، بر عهدهٔ حاکم اسلامی، به طور مستقیم یا از طریق مشورت با متخصصان است. فقهای شیعه با باور به حسن و قبح ذاتی عقلی، عدل الهی و اصل مصلحت بر این باورند که قوانین اسلامی بر اساس مصالح آدمی می‌باشد، لذا هدف فقه در راستای مصالح انسان است، از همین رو حقوق اسلامی نمی‌تواند مجموعه‌ای ثابت و قطعی باشد که در مواجهه با تحولات اجتماعی، دگرگون نشود. پس نظام فقه اگر بخواهد پویایی و ماندگاری خویش را از کف ندهد، چاره‌ای جز روی آوردن به اعمال مصلحت و استنباط و اعلام احکام بر پایه آن ندارد.[۲]

در بحث مصلحت و ظرفیت‌سازی آن برای تحول فقه سیاسی، بحثی دیگر به نام «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد»، مطرح می‌شود. امام رضا(ع) در پاسخ محمد بن سنان دربارهٔ اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد یا صرف تعبدی بودن آنها، ضمن ردّ این پندار که احکام خداوندی بدون مصلحت و مفسده

---

۱. برای توضیح بیشتر از عقاید اشاعره: ر.ک. محمد بن الحسن بن فورک: ***مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری***، تحقیق و ضبط: احمد عبدالرحیم السایح، صص ۲۹ ـ ۳۱ یا ۲۹۹ ـ ۳۰۱.

۲. حسین صابری: ***عقل و استنباط فقهی***، ص ۲۷٤.

است، نوشته‌اند:

> ما در می‌یابیم که هر آنچه خداوند تبارک و تعالی حلال کرده است، پس در آن صلاح بندگان و بقای آنان وجود دارد و مردم به آن نیازمندند و دریافتیم که آنچه حرام شده است، هیچ‌گونه حاجتی به آن برای بندگان نبوده که فسادآور است و هلاکت و فنای مردم را در پی دارد. همچنین می‌بینیم که گاه خداوند بعضی از چیزهایی که حرام بوده است را در زمان حاجت و نیاز، حلال کرده به دلیل مصلحتی که در آن است مانند حلال بودن مردار و خون و گوشت خوک به هنگامی که انسان در اضطرار گرفتار شود زیرا که در آن زمان صلاح و حفظ جان و رهایی از مرگ به آن بستگی دارد.[۱]

از قواعدی که به قاعدهٔ «لا حرج» برمی‌گردد، «قاعدهٔ مصالح و مفاسد» است که شیعه و معتزله به آن قائلند. به این معنا که خداوند امر و نهی به اموری می‌کند که بالفعل دارای مصلحت و مفسده‌ای می‌باشند، نه آنکه فعل پس از امر و نهی خداوند، نیک یا بد گردد، بلکه امر و نهی خداوند، به دلیل مصلحت و مفسده‌ای که ذاتاً در آنها وجود دارد؛ متفرع بر این اصل آن است که انسان می‌تواند در صورت اضطرار زمانی یا مکانی، وجوب و حرمتی را که در نص کتاب و سنت آمده است را ترک کند و این امر، مخالفت با شریعت تلقی نمی‌شود، بلکه فرد مطابق با آن عمل کرده است، به شرط آنکه به مقدار ضرورت و اضطرار این کار را انجام دهد. پس با رفع ضرورت، مجوز شرعی و عقلی برای ترک امر خداوندی برداشته می‌شود و امر بر حکم

---

۱. «انّا وجدنا کلّما احلّ اللّه تبارك و تعالي ففيه صلاح العباد و بقاؤهم و لهم اليه الحاجة الّتي لايستغنون بها و وجدنا المحرّم من الاشياء لاحاجة بالعباد اليه و وجدناه مفسداً داعيا [الي] الفناء و الهلاك، ثم رأيناه تبارك و تعالي قد احلّ بعض ما حرّم في وقت الحاجه لما فيه من الصلاح في ذلك الوقت، نظير ما احلّ من الميتة و الدّم ولحم الخنزير اذا اضطر اليها المضطر لما في ذلك الوقت من الصّلاح». محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ٦، ص ٩٣. شبیه این مضمون از ایشان نقل شده است که فرمود: «خدای تبارک و تعالی، خوردن و آشامیدنی را مباح نفرموده، جز برای منفعت و مصلحتی که در آن است و چیزی را حرام نکرده، مگر به خاطر ضرر و تباهی‌ای که در آن وجود دارد». میرزا حسین نوری: *مستدرک الوسائل*، ج ١٦، ص ١٦٥.

اولی خود برمی‌گردد و تجاوز این میزان، تعدی و گناه بـه حـساب مـی‌آیـد.[۱] خداوند می‌فرماید:

(ولی) کسی که (برای حفظ جان خود به خوردن آنهـا) ناچـار شـود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد بر او گناهی نیست، زیرا خدا آمرزنده و مهربان است.[۲]

و می‌فرماید:

خداوند آنچه را بر شما حرام کرده به تفصیل بیان نموده است، مگر آنچه بدان ناچار و مضطر شده‌اید.[۳]

باب «تزاحم»، ملاحظهٔ «عسر و حرج»، «اضـطرار»، «رعایـت اهـمّ و مهـمّ»، «لاضرر و لاضرار»، و بسیاری از اصول دیگر فقهـی کـه ملحـوظ در تـشخیص احکام ثانویه می‌باشند، مبیّن وجود «مصالح» و ضامن لحـاظ و مـرجّح دانـستن مصالح عالی‌تر بر مصالح دانی‌تر از سوی مجتهد، به هنگام صدور حکم و فتـوا می‌باشد. این قواعد حتی در استنباط احکام اولی و تکالیف فردی نیز مـدخلیت دارند تا منجر به تحمیل هیچ تکلیف مالایطاق و سلب هیچ مصلحتی از ناحیـه مروجان شریعت نگردد. یکی از عوامل مهمی که باعـث شـده اسـت تـا «فقـه فردی» از «فقه اجتماعی» و هر دوی آنها از «فقـه حکـومتی» متمـایز گردنـد و سطوح متداخلی از احکام به هم مرتبط را تشکیل دهند، همین سلـسله مراتـب مصالح و مفاسد جاری در امور بوده است.[٤]

مصلحت در آن بخش از فقه که مربوط به فتوا است، بروز ندارد. مصلحت، در بخش مربوط به حکم، یعنی اعمال ولایت، مطرح می‌شود. وقتی ما صـحبت از مصلحت می‌کنیم، به معنای مصلحت‌اندیشی سلیقه‌ای نیست. بلکـه مقـصود

---

۱. محمد جواد مغنیه: *الشیعه فی المیزان*، الجزء الثانی، ص ۷۱۰.
۲. بقره/۱۷۳: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».
۳. انعام/۱۱۹: «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ».
٤. ر.ک. علی‌رضا شجاعی‌زند: *آمیزه عقل و ایمان در آموزه اسلام*، قم: *فصلنامه نقـد و نظـر*، ش شماره ۲۵ و ۲٦، زمستان ۱۳۷۹و بهار ۱۳۸۰، ص ۲٤۹.

این است که ببینیم در شرایطی که در آن قرار داریم معیارهایی را که اسلام در آن حوزه معرفی کرده، به چه نحو می‌توان تطبیق و اجرا کرد. اگر شناخت شرایط احتیاج به تخصص دارد، باید به متخصص مراجعه شود. معیارهای دینی را دین‌شناس و فقیه باید عرضه کند. همکاری دین‌شناس و متخصص سایر علوم، امکان دستیابی به مصلحت، یعنی نحوهٔ صیانت از آن معیارها در آن شرایط خاص را فراهم می‌کند. پس مصلحت، به این معنا، در فقه جایگاه دارد، آن هم نه در فقه به معنای فتوا، بلکه در فقه به معنای حکم و ولایت که معمولاً خارج از فقه مصطلح محسوب می‌گردد، یعنی در زمرهٔ وظایف فقها معرفی می‌شود.[1] ***شیخ مفید*** نیز با آنکه در دوران عدم حاکمیت تشیع زندگی می‌کرده است بر بحث مصلحت و تشخیص آن توسط حاکم مسلمین و جریان آن در عرصهٔ امور اجتماعی، اشارتی نیکو دارد، وی در کتاب ***مقنعه*** می‌نویسد:

> جزیه در عهد رسول الله(ص) به مهاجرین عطا می‌شد و پس از ایشان نیز برای کسی بود که به همراه امام و در شأن و جایگاه مهاجرین باشد و همچنین در آنچه که رأی و نظر امام از مصالح مسلمین بود، مصرف می‌شد. در بحث خمس، غنیمت و اموالی که در دست حاکم است نیز بحث تقویت اسلام، بر پایی احکام دین، جهاد و مصلحت عامه را مطرح می‌کند و در بحث احتکار نیز به خوبی اشاره دارد که حاکم مسلمان می‌تواند محتکر را بر بیرون آوردن اجناس احتکاری و فروش آنها در بازار مسلمین وادار سازد، هنگامی که مردم به آن اجناس نیاز آشکار دارند و همچنین می‌تواند بنا به مصلحتی که تشخیص می‌دهد، آن کالا را قیمت‌گذاری کند.[2]

گاهی مفهوم «مصحلت» به مفهوم «ضرورت» نزدیک می‌شود، و گاهی در مرتبه‌ای خفیف‌تر است که هنوز به حدّ ضرورت نرسیده و از دست دادن آن

---

۱. ر.ک. مهدی هادوی تهرانی: ***مبانی معرفتی و کلامی فقه، (اقتراح)؛ فصلنامه قبسات***، شماره ۱۶ و ۱۵، ص ۷.

۲. محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید: ***المقنعه***، تحقیق: مؤسسه النشر الاسلامی، صص ۲۷٤، ۲۸۸ و ٦۱٦.

ضرری را در پی نخواهد داشت، اگرچه، موجب محرومیّت از منفعتی خواهد شد. تشخیص مصلحت در برداشت اول، به معنای تشخیص ضرورت است که با «احکام ثانویه» تناسب دارد و در آن، گستره اختیارات ولی امر و نهادهای مرتبط با وی، به وضعیت‌های اضطراری و نیازهای دوری‌ناپذیر جامعه محدود خواهد بود. اما ضرورت عبارت است از: پدید آمدن نیاز شدید در برابر شرایطی که موجب بروز خطر و ضرر بر جان، مال، ناموس و حیثیت فرد یا جامعه باشد، خواه ضرر مورد نظر، مادی باشد یا معنوی، و خواه فعلیت داشته باشد (ضرر بالفعل) و یا امکان ایجاد آن باشد (ضرر بالقوه). بر اساس این تعریف، دایره اختیارات حاکم اسلامی، گسترده‌تر خواهد بود؛ یعنی با وجود عدم تحقق ضرورت و صرفاً بدین‌جهت که اعمال چنین اختیاری، پیشرفت جامعه اسلامی را در پی خواهد داشت، می‌توان به عملی فرمان داده و یا از آن نهی کرد؛ مثلاً برای آسایش و راحتی مردم؛ بدون اینکه به حد اضطرار رسیده یا موجب ضرری باشد؛ به تخریب ساختمان‌های مسکونی در مسیر خیابان‌کشی، اقدام گردد. بنابراین «مصلحت» به دو معنا به کار رفته است؛ در معنای اول که مترادف با ضرورت است، از احکام ثانویه به شمار می‌رود، که در این صورت هیچ‌گونه اختلاف نظری وجود ندارد. هر گاه مصلحت ناشی از حکم حکومتی در حدّی از لزوم باشد که به ضرورت و اضطرار منجر شود، در این صورت، حکم حکومتی از جمله «احکام ثانویه» محسوب می‌گردد، و در صورتی که مصلحت، ناشی از حکم حکومتی، به حدّ ضرورت و یا سایر عنوان‌های ثانویه نرسیده باشد، این حکم مصلحتی، نه با عنوان احکام اولیه و ثانویه، بلکه در عرض این دو عنوان، «عنوانی مستقل» است.[1]

در فصل بعد به این بحث که در دورهٔ معاصر به ویژه در دوران استقرار جمهوری اسلامی، چه مقدار مصلحت توانسته است، همراه با فرایندی اصیل در تحول فقه سیاسی، نقش بازی کند، خواهیم پرداخت.

---

۱. ر.ک. سیّدحسین هاشمی: ***مجمع تشخیص مصلحت نظام***، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزهٔ علمیه؛ چاپ اول: تابستان ۱۳۸۱.

چهارم: تحولات موضوعی

یکی دیگر از سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه تحول و تبدل موضوعی است، هرچند که این امر با توجه به ظروف خاص زمان و مکان رخ می‌نماید، اما با توجه به اهمیت آن و اینکه همهٔ بحث تحولات موضوعی، در این گستره نمی‌گنجد، ترجیح دادیم آن را در عنوانی جدا بحث کنیم. به طور کلی، افعالی که احکام به آنها تعلق می‌گیرد، دو صورت دارد: پاره‌ای از افعال، لازم است و به چیز دیگری ارتباط پیدا نمی‌کند، مانند نماز و روزه؛ در این‌گونه موارد، «حکم»، وجوب است؛ «متعلق» آن، نماز و روزه؛ گاهی از اینها به موضوع تعبیر می‌شود. پاره‌ای دیگر از افعال مکلف، متعدی است. یعنی فعل او با چیز دیگری ارتباط پیدا می‌کند، مانند خوردن؛ در این‌گونه موارد، حکم شرعی به فعل مکلف تعلق می‌گیرد، مانند خوردن غذا؛ در این مثال، «خوردن»، متعلق است و آن چیزی که خورده می‌شود، موضوع نامیده می‌شود. پس، موضوع حکم شرعی در اصول، قیود و شرایطی است که حکم شرعی بر آنها بار شده و فعلیت حکم، متوقف بر فعلیت و تحقق آنها است.[1] به تعبیر ***نائینی*** «موضوع»، همان است که حکم شرعی بر آن مترتب است.[2]

الف. جایگاه تحول موضوعی در فقه سیاسی

در دوران حیات پیامبر گرامی اسلام(ص) به تحول موضوعات و مسائل توجهی دقیق می‌شده است و بر اساس آن، احکامی مقتضی صادر می‌شده است. در بیست‌وسه سالی که وحی فرود می‌آمد، شرایطی که موجب برخی از احکام بود، دگرگون شد و بر اثر دگرگونی شرایط، احکام نیز دگرگون شد. چه‌بسا مسئله‌ای به «امر» نیاز داشت و با دگرگونی شرایط، نیازمند «نهی» شد،

---

۱. ر. ک. عباسعلی اختری: ***زمان و مکان و تحول موضوعات احکام***، مجموعه مقلات کنگره نقش زمان و مکان، ج ٤، صص ۲۵ ـ ۲٤.

۲. محمد حسین نائینی: ***فوائد الاصول***، ج ٤، ص ۲۸۹.

مانند آنچه که رسول خدا(ص) فرمود:

شما را از زیارت قبور باز داشتم. اینک به زیارت قبور بروید.

اگر این امر در فاصلهٔ بیست‌وسه سال زندگی پیامبر(ص) اتفاق بیفتد، پس چه خواهی کرد اگر سال‌ها دگرگون شود و بیش از هزار سال بگذرد و شرایط با فتوحات گسترده تغییر یابد و محیط‌ها از گرم و سرد، از صحرانشینی ساده به شهرنشینی پیچیده دگرگون شود و داد و ستدهایی که ناشناخته بود، پیدا شود؟ اگر مسلمانان در گذشته با تمدن‌هایی چون فارس، روم، هند و مصر روبه‌رو بودند، امروز با تمدن غرب و باورها و ترکیب‌هایش روبه‌رو هستند. لذا خداوند کریم و مهربان، امت اسلام را بدون شریعتی منعطف که با زندگی نوین با اجتهاد مطلق روبه‌رو گردد، رها نساخت.[۱]

اهمیت شناخت موضوع احکام به ویژه در مباحث سیاسی ــ اجتماعی، امروزه بحث «موضوع‌شناسی» را مورد توجه بسیاری از پژوهندگان این عرصه قرار داده است. با این همه، گاه حکمی صادر می‌شود که به طور کلی موضوع آن منتفی شده است، لذا امروزه، دست‌کم، بخشی از صدور حکم که کار اساسی فقه می‌باشد، شناسایی موضوع می‌باشد. شناخت موضوع، قسمتی از «زمان‌آگاهی» اجتهاد است، بدون آگاهی از تحولات اجتماعی و سیاسی و بدون نظر به پیرامون و تحولات موضوع، نمی‌توان از همراهی فقه با زمان و مکان، صحبت کرد. بحث موضوع‌شناسی در فقه عمومی سابقهٔ چندانی ندارد و غالباً این امر به عرف واگذار می‌شده است اما در گسترهٔ فقه سیاسی این بحث، اهمیتی بیشتر دارد، حاکم اسلامی باید به طور کامل به زوایای مسئله‌ای که می‌خواهد به آن حکم دهد، آشنا باشد، البته از نظر کارشناسان نیز در این عرصه یاری می‌گیرد، اما صرفاً با تکیه بر نظر آنان رأی صادر نمی‌کند، بلکه خود نیز باید از فضا و موقعیتی که در آن زندگی می‌کند، آگاه باشد. قلمرو فقه سیاسی، مربوط به سرنوشت جامعهٔ اسلامی است و این متفاوت از زمانی است

---

۱. ر.ک. عبدالمجید شرفی: ***اسلام و مدرنیته***، ص ۱۲۹.

که فقیه، شناخت مسئله و موضوعی جزئی را به یک فرد واگذار می‌کرد. پیچیدگی و ابهام مسائل و موضوعات در عرصهٔ اجتماع و سیاست، گاه شناخت موضوع و موضع صحیح را برای عرف و عموم مردم، با مشکلاتی عمده روبه‌رو می‌کند که به راهنمایی فردی فهیم و آگاه نیاز دارد. لذا شناخت موضوعات اجتهادپذیر دارای اهمیت گردیده است، برخی از موضوعات هست که جنبه‌ها و عناوین و زوایای مختلف و متعددی دارد که شناخت آن مبتنی بر آن است که فرد از مبانی و مسائل و جنبه‌های مختلف آن آگاه باشد تا بتواند حکم آن را بیان کند. برای نمونه مباحث گوناگونی مانند بیمه، بانکداری، ربا، بحث پول، انواع معاملات و شرکت‌ها و ... وجود دارد که نمی‌توان تشخیص آن را به مکلف وانهاد، بلکه شناخت آن زوایا و حکم آنها منوط به شناخت موضوعات است. به بیان دیگر برای نمونه فهم موضوعی مانند بیمه به طور کلی و شناخت احکام آنها به شناخت انواع و اقسام عقود، ایقاعات و ... مربوط می‌باشد که این از توان مکلف برنمی‌آید بلکه تشخیص این موضوعات که اجتهادپذیرند به عهدهٔ مجتهد است. تا بتواند با آن مبانی، موضوع جدید را شناسایی کرده و بر موارد کلی و جزیی تطبیق دهد.

ب. تحولات موضوعی و تحول در فقه سیاسی

صدور حکم مبتنی بر وجود موضوع است و تا زمانی معتبر است که آن موضوع با همان ویژگی‌ها باقی مانده باشد، اما اگر با گذر زمان و در عرصهٔ اجتماع، موضوع، دچار تحول شود، حکم آن نیز عوض می‌شود. در بحث خطاپذیری روش اجتهادی، باید به این بحث اشاره کرد که پذیرش خطا به معنای نسبیت امور نیست، اما تبدل احکام به معنای «تحول محمولات» در صورت «تحول موضوعات» را می‌توان پذیرفت، برای مثال خرید و فروش انگور، زمانی مصداق حلال و زمانی مصداق حرام می‌گردد، اگر به قصد ساختن شراب، معامله گردد، حرام است و در غیر این صورت حلال است، گاهی تحولات مصداقی در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون پیش می‌آید، برای

نمونه قرآن می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُـوَّةٍ»[۱] در عـصر پیـامبر و ائمـه اطهار علیهم السلام بر مصادیقی چون اسب، شمشیر، نیزه و زره، منطبق می‌شد امروزه بر علم ساختن سلاح‌های جدید، انطباق دارد.[۲]

موضوعی که در گذشته دارای حکمی خاص و متناسب با شرایط زمـانی و مکانی خـود بـوده اسـت، امـا در سـاختار و سـامانهٔ نـوین زنـدگی سیاسـی ـ اجتماعی، دگرگونی بنیادین یافته است، دچار تحول حکمی نیز می‌شود لـذا در زندگی علمی و استنباطی *امام خمینی(سره)* نقل شده است که ایشان خطاب بـه طلاب می‌فرمود مسائل فرعـی فقهـی را در میـان بـازار بررسـی کنیـد، نـه در اتاق‌های در بستهٔ مدرسه‌ها! این توصیه کنایـه از آن بـود کـه در مـتن واقعیـت جامعه قرار بگیرید و نیازهای کنـونی آن را از نزدیـک لمـس کنیـد، آنگـاه بـه بررسی احکام هر یک، طبق ضـوابط فقاهـت، بپردازیـد. نـه آنکـه موضـوعات مسائل را نزد خود فرض نموده و برای هر یک، احکام مترتبـه بیـان داریـد، در حالی‌که بسیاری از آنها مورد ابتلای کنونی جامعه نیست یـا هرگـز مـورد نیـاز نخواهد بود، مگر در عالم وهم و خیال![۳] انواع دگرگونی‌هایی کـه بـر موضـوع وارد می‌شود، احکام گوناگونی را نیز در پی می‌آورد. نوع نگاه به جهان، انسان، جامعه و چگونگی تعامل فقیه با مسائل سیاست و اجتماع، در نوع برداشـت او از موضوعات، اثرگذار است، گاه تحـول در موضـوع، متـأثر از ابعـاد علمـی و شخصیتی استنباط‌کنندگان است و می‌تواند در نوع صدور حکم، اثرگذار باشد.

تحول موضوع و شناخت صـحیح آن، بـه تحـول حکـم و بالنـدگی فقـه و پویایی آن در بستر زمان می‌انجامد که در روش اجتهادی تجلی می‌یابد. هرچند مشهور است که وظیفهٔ فقه، شناسایی حکم است و نـه موضـوع؛ امـا ایـن امـر بیشتر ناشی از آن است که در گذشته نوع نگاه به فقه، فردمحورانه بوده است و بیشتر در مسائل عبادی خود را نشان می‌داده است، اما فقه سیاسی کـه بخواهـد

---

۱. الانفال/۶۰.

۲. مرتضی مطهری: *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۲، ص ۷۳.

۳. ر.ک. محمد هادی معرفت: *امام و ابداع در فقه و استنباط*، *فصلنامه قبسات*، شماره ۱۶ و ۱۵.

در دنیای جدید نقش بازی کند و برای مسائل گوناگون و پیچیدهٔ سیاست و اقتصاد، برنامه ریزد، نمی‌تواند برکنار از شناخت و شناسایی مسائل چند لایهٔ جامعه باشد و فهمنده بدون لحاظ آن شرایط و مقتضیات، حکم صادر کند. بدون فهم دقیق موضوعات، نمی‌توان برای مسائل مختلف، احکام متفاوت ذکر کرد. در فضای متحول اجتماع، مراجعه به نظر متخصصین و بهره‌گیری از آرای کارشناسانهٔ آنان برای فهم بهتر و اضلاع چندگانهٔ موضوعات، اهمیت بسیار دارد. لذا بحث از مراجعهٔ صرف به «عرف» برای تشخیص موضوعات، امروزه تبدیل به «عرف متخصص» شده است که گاه در مسائل پیچیده و دانش‌های نوین، تنها به نظر او می‌توان مراجعه کرد و برای فهم زوایای پیدا و پنهان موضوعات نوپدید، به آن اطمینان داشت.

مطهری، در لزوم شناخت موضوعات و آشنایی فقیهان به مسائل گوناگون اجتماعی می‌گوید:

> فقیه و مجتهد کارش استنباط و استخراج احکام است، اما داشتن استعداد، جهان‌بینی و اطلاع و احاطه او به مسائل و موضوعات گوناگون در فتواهایش بسیار تأثیر دارد، فقیه باید احاطه کامل به موضوعاتی که برای آن موضوعات فتوا صادر می‌کند داشته باشد، اگر فقیهی فرض کنیم که همیشه در گوشه خانه یا مدرسه بوده، او را با فقیهی مقایسه کنیم که وارد جریانات زندگی است، این هر دو نفر به ادله شرعی و مدارک مراجعه می‌کنند، اما هر کدام به گونه‌ای مخصوص استنباط می‌کنند، به گونه‌ای که فتوای دهاتی بوی دهاتی می‌دهد و فتوای شهری بوی شهری.[۱]

لذا در شناسایی احکام، موضوع‌شناسی پیشینی اهمیتی خاص می‌یابد و منطقاً مقدم بر حکم‌شناسی است، چرا که بدون شناسایی دقیق موضوع یک حکم، فهم آن حکم نیز ناتمام است. بگذریم از اینکه براساس اصل مسلم تناسب حکم و موضوع، هر حکمی با موضوعی خاص تناسب دارد و شناخت موضوع از این نظر در شناخت درست حکم مؤثر خواهد افتاد. این است که

---

۱. مرتضی مطهری: ***ده گفتار***، ص ۱۰۰.

موضوع‌شناسی پیشینی مقدم بر اجتهاد، بلکه جزئی از آن است و از این نظر علوم مربوط به آن باید از مبادی اجتهاد قلمداد شوند. این نکته به اجمال و کلیت خود مورد پذیرش همگان است. پاره‌ای از مشکلات و نارسایی‌هایی که در اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها به چشم می‌خورد ناشی از عدم عنایت و توجه کافی و درخور به موضوع‌شناسی پیشینی است.[۱]

شیوه‌های تأثیر زمان و مکان در موضوعات به سه صورت قابل تصور است، اول ایجاد تغییرات درونی در موضوع که به آن «استحاله» می‌گویند مانند تبدیل شراب به سرکه، دوم تأثیر تغییرات بیرونی بر موضوع، مانند روابط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بر یک موضوع مانند خرید و فروش خون در گذشته حرام بوده زیرا که هیچ‌گونه منفعت حلالی بر آن مترتب نبوده است، اما امروزه یکی از ارزشمندترین و حیاتی‌ترین مواد حیاتی است و لذا آن حکم پیشین دگرگون می‌شود، یا مانند اینکه در گذشته گفته می‌شد که می‌توان در ملک شخصی از معادن و جنگل آن بهره برد، اما امروزه بنا به رعایت مصلحت جامعه و دولت اسلامی، حاکم می‌تواند جلوی بهره از این معادن را بگیرد و سوم ایجاد موضوعات جدید است که احکام جدید می‌طلبند و به اصطلاح به آن «توسعهٔ موضوعات» می‌گویند.[۲] به تعبیر *امام خمینی(ره)* در روزگاری که خرید و فروش خون، حرمت داشت، به دلیل آن بود که غیر از خوردن، منفعتی دیگر بر آن متصور نبود، حرمت ادلهٔ بهره‌گیری از آن نیز به همین جهت، انصراف داشت؛ شکی نیست که ادلهٔ حرمت، نمی‌تواند شامل دیگر منافع عقلایی خون گردد، پس شبهه‌ای وجود ندارد در جواز خرید و فروش خون، هنگامی که برای آن در زمان معاصر، نفعی عقلایی وجود داشته باشد.[۳]

---

۱. ر.ک. ابوالقاسم فنایی: ***جایگاه موضوع‌شناسی در اجتهاد***، قم: ***فصلنامه نقد و نظر***، سال دوم، شماره پنجم، زمستان ۱۳۷٤، ص ۹۰.

۲. ر.ک. محمد علی رضایی: ***دیدگاه‌ها دربارهٔ تأثیر عنصر زمان و مکان بر اجتهاد***، (مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی)، ج ۲، صص ۱۹۳ ـ ۱۹۱.

۳. روح‌الله موسوی خمینی: ***کتاب البیع***، ج ۱، ص ۳۸.

مسائل نوپدید و مستحدثه، موضوعات جدید و بی‌سابقه‌ای را در فقه سیاسی به وجود می‌آورند. در این‌گونه موارد مجتهد دیگر نمی‌تواند بگوید که وظیفهٔ من تنها صدور حکم است، زیرا که نمی‌توان بدون شناخت آن موضوع و فهم زوایای گوناگون آن، به مرحلهٔ صدور حکم دست یافت. لذا در فهم موضوع حکم، صرف آشنایی با مفاهیم به کار گرفته در نصوص مربوط به آن حکم کافی نیست و با افزایش اطلاعات بیرونی نسبت به موضوع، چه‌بسا فهم و برداشت فقیه از همان واژه‌ها و همان نصوص تغییر کند. در حقیقت این خطاست که ما گمان کنیم فقیه در فهم حکم، هیچ مقدمه و هیچ گزاره‌ای را در رابطه با موضوع حکم به خدمت نمی‌گیرد و صرفاً علم لغت و فرهنگ‌های لغت است که به کار شناخت موضوع می‌آید.[۱]

پیشرفت علوم و انباشت دانش نیز در این عرصه نقشی عمده بازی می‌کند و طبعاً دانش فقه را به دگرگونی فرامی‌خواند. یک پژوهش فقهی باید از تمام گرایش‌های موضوعی بهره‌برداری کند، گرایش موضوعی آن است که انسان از واقعیت عینی و خارجی شروع و به شریعت ختم می‌کند. کار از یک واقعیت خارجی شروع شود و نهایتاً برای آگاهی از حکم شرعی آن به شریعت رجوع و ختم می‌گردد. زندگی دائماً در معرض قضایای جدید و مسائل نوپدید قرار دارد و هر روز، صحنه‌ها و میدان‌های تازه و بی‌سابقه‌ای پیدا می‌شود و در نتیجه فقاهت به اقتضای مسائل و موضوعات جدید، همواره باید رشد و نمو مستمر داشته باشد تا بتواند تمام رویدادهای نوین و مسائل و موضوعات تازه را فراگیرد. فقه باید به نظریه‌های بنیادین دست یابد و تنها به قالب‌ها و ساختارهای روبنایی و قانون‌گذاری‌های تفصیلی اکتفا نکند، فقه باید از لابلای این قالب‌های مشخص و از رهگذر این ساختارهای روبنایی به یک سلسله نظریات اساسی که نمایانگر نقطه نظر اسلام باشد، دسترسی پیدا کند.[۲] برخی

---

۱. ابوالقاسم فنایی: ***جایگاه موضوع‌شناسی در اجتهاد***، ص ۸۹

۲. ر.ک. سید محمدباقر صدر: ***سنت‌های تاریخ و فلسفهٔ اجتماعی در مکتب قرآن***، ترجمه: حسین منوچهری، صص ۶۰ ـ ۵۸.

معتقدند که نصف توضیح المسائل، تشخیص موضوعی است و کار فقیه در فروع، پنجاه درصد کارشناسی موضوعی است و فقیه حق دارد این کار را بکند، به علت اینکه دائم سر و کار با موضوعات گوناگون دارد، عرف با یک مسئله، دو مسئله سر و کار دارد، اما فقیه شب و روز دارد کارشناسی موضوعی می‌کند و او در غالب مسائل اهل خبره است، مگر در مسائلی که خبرویت خاصی دارد.[۱]

پنجم: قلمرو آزاد فقهی

مقتضای دین اسلام، به عنوان آخرین پیام الهی، آن است که بتواند برای شرایط گوناگون زندگی جمعی انسان، حکم صادر کند و راه برون‌رفت از تنگناها و بن‌بست‌های فکری، علمی و عملی را به او نشان دهد. این امر در دنیای نوشوندهٔ امروزی از اهمیت بیشتری برخوردار است و بیش از پیش به اجتهاد پژوهشگران و بازخوانی و بازفهمی متون از سوی دغدغه‌مندان مسلمان نیاز می‌باشد. در جامعیت و خاتمیت اسلام، سازوکارهایی وجود دارد که می‌تواند راهگشای زندگی جمعی باشد، به ویژه آن‌گاه که در عرصهٔ اجتماعی، حیات جمعی وارد ساختارهایی پیچیده و متحول می‌گردد. می‌دانیم که نمی‌توان از آیات قرآن و روایات موجود، انتظار داشت که به همهٔ جزئیات زندگی در همهٔ دوران‌ها پرداخته باشد که امری نامعقول است. لذا در فقه اسلامی، مفاهیم، قواعد و معیارهایی کلی وجود دارد که به برداشت‌های پویا از منابع دین و در چاره‌جویی برای تحولات اجتماعی در نظام سیاسی و دینی، یاری می‌رساند.

الف. جایگاه قلمرو آزاد فقهی در فقه سیاسی

بحث «قلمرو آزاد فقهی» یا به تعبیر ***میرزای نائینی***، عرصهٔ «ما لا نص فیه»؛ «منطقه العفو» یا به تعبیر ***سید محمدباقر صدر*** «منطقة الفراغ» یکی از سازوکارها

---

۱. ناصر مکارم شیرازی: ***نقش زمان و مکان در فرآیند اجتهاد، (اقتراح)***، قم: ***فصلنامه نقد و نظر***، زمستان ۱۳۷٤، شماره ۵، سال دوم، ص ۱۹.

و عناصر پیش‌بینی شده برای کارآمدی و روزآمدی فقه سیاسی می‌باشد که در میان اهل سنت نیز دارای جایگاه و مورد توجه بوده است. برای نمونه ***شاطبی*** در کتاب ***الموافقات***، فصلی کامل به این بحث اختصاص داده است.[۱] در دورهٔ معاصر این بحث با ژرف‌اندیشی‌های ***سید محمدباقر صدر***، مورد توجه ویژه و دوباره قرار گرفت. قلمرو آزاد فقهی، هرچند دارای سابقه‌ای در مفاهیم اسلامی هست که از آن به «اباحه» یا «مباح» یاد می‌کنند، اما زوایا و ساحت‌هایی که در این نظریه مطرح می‌شود، می‌تواند فضایی دیگرگون را در فقه سیاسی بگشاید و از بن‌بست‌های مدیریتی، شکنندگی سیاسی و فرتوتی در نظام سیاسی ــ اجتماعی جلوگیری کند. پیش‌بینی این قلمرو در شریعت اسلام از پشتوانهٔ عقلی و سنجیده‌ای برخوردار است. منطق قرآن و دین اسلام، گسترش نظام حقوقی و سیاسی اسلام بوده است تا بتواند در شرایط دگرگون‌شونده و عمود زمان، در حوزه قانون‌گذاری و حقوقی، فضایی مطلوب پیش پای حاکم اسلامی بگذارد و در فرایندی متحول و پویا، جامعهٔ اسلامی را به جلو ببرد. وجود این منطقه می‌تواند زمینه‌ای مهم برای پویایی شرع در مقتضیات و شرایط نوشوندهٔ زندگی باشد و حق انسان برای قانون‌گذاری در آن را تأیید کند.

قابل یادآوری است که سکوت شارع به معنای اهمال، فراموشی یا نقص قانون نیست، بلکه رها کردن بسیاری از امور که در عمود زمان متحول می‌شوند و به سازوکارهایی متفاوت از گذشته نیاز دارند، ناشی از نوعی عقلانیت حساب‌شده و مکانیسمی سنجیده و تعبیه‌شده در دین اسلام است که به موشکافی نیاز دارد و سکوت شارع دلیل بر قوت و غنای آن است، لذا علی(ع) می‌فرماید:

> **ان الله ... سکت لکم عن اشیاء و لم یدعها نسیاناً فلاتتکلفوها.**
> خداوند در مواردی سکوت را برگزید و این سکوت نه از روی نسیان و فراموشی بلکه به عمد بود. پس خود را [برای پیدا کردن امر مشخص و

---

۱. «**مجال ما لم یرد فیه حکم شرعی**»؛ ر.ک: أبی اسحاق ابراهیم الشاطبی: ***الموافقات فی اصول الاحکام***، ص ۱۱۲.

قطعی حلال یا حرام] به زحمت نیندازید.[۱]

این به معنای آن است که ما در حوزه‌های رها شده نباید چندان به دنبال حرام و حلال باشیم، گویی خداوند اراده کرده است که انسان را در این موارد آزاد بگذارد تا بر طبق عقل خود عمل کند.

برخی می‌گویند آن چیزهایی که شرعاً، مباح و مجاز است، یعنی اموری که واجب نیست مردم انجام دهند. اینکه در قواعد فقهی آمده است که «**الناس مسلّطون عَلی اَموالِهم**»، معنایش این نیست که واجب است بر مردم تا از اموالشان استفاده کنند، بلکه «می‌توانند» استفاده کنند. منطقة الفراغ به معنای بی‌نظری شارع نیست، بلکه یعنی شارع، حکمش را متغیر گذاشته است. فارغ از تعیین و مشخص کردن و محدود کردن به نحو جزیی است. از همین باب است که در روایت آمده است که «**التعزیر بید الوالی**»، عقیده مشهور این است که تعزیر از نظر اندازه به دست والی است، همه چیزش به دست والی است.[۲]

در مقابل این نظریه اصولاً برخی معتقدند که فراغ قانونی در شیعه وجود ندارد. زیرا هرچه امت اسلامی در زندگی شخصی و اجتماعی از جهت امور دنیوی و معنوی به آن نیاز داشته باشند، حکمش بیان شده است. پس خلأ و فراغ قانونی نداریم و فقیه حق تشریع ندارد.[۳] و در صورت نبود حکمی مشخص به اصول عملیه مراجعه می‌کنند. بر این باورند که اسلام حدود همه چیز را ذکر کرده است، این امر گاه در ذکر عمومات بوده و گاه در مصادیق و عنوان‌های خاص. اما در اطلاقات و عمومات، فقیه می‌تواند که آنها را با مصادیق هماهنگ کند و حاکم اسلامی این مصادیق را از طریق تشخیص مصالح و مفاسد تمییز می‌دهد، پس در واقع فراغ حقیقی وجود ندارد و فراغ نسبی است، عدم ذکر مصداق و عناوین جزیی، به تبیین «اهل ذکر» که ائمه(ع)

---

۱. *نهج البلاغه*، صبحی صالح، حکمت ۱۰۵.

۲. ر.ک. سید مصطفی محقق داماد: ***شریعت و ایده‌های مختلف تطبیق آن با مقتضیات زمانی و مکانی***، ج ۱٤، صص ۳۱۳ ـ ۳۱۱.

۳. ناصر مکارم شیرازی: ***انوار الفقاهة (کتاب البیع)***، ج ۱، ص ۵۵۳.

می‌باشند و پس از آنان به علما و دانشمندان، واگذار شده است.[۱]

در این مسئله، اجماع نظری وجود ندارد، اما نمی‌توان انکار کرد که در حوزهٔ مباحات شریعت، احکام الزام‌آور وجود ندارد، در این گسترهٔ آزاد، شارع حکم وجوب و حرمتی ندارد و دست قانون‌گذار باز است، محدوده‌ای است که دین، حکم الزامی در آن ارائه نکرده و یا به تساهل، اگر حکمی هم وجود دارد، حکومتی بوده و اصطلاحاً تشریعی نیست. پس محدوده منطقة الفراغ به وسعت فراخنای موجود بین احکام با منشأ حاکمیت و شریعت الهی است که از آن می‌توان به قلمرو آزاد فقه تعبیر کرد. منطقة الفراغ قلمرویی است که حکم الزامی اثباتی، وجوب یا حرمت در آن وارد نشده است، در حوزهٔ مباحات است و این قلمرو آزاد در حوزهٔ اختیارات دولت اسلامی است که می‌تواند با در نظر گرفتن متقضیات متحول زمانی و مکانی و مصلحت جامعهٔ اسلامی، امر و نهی کند.[۲] هرچند که *صدر* در این کتاب خود، پر کردن منطقه فراغ را از اختیارات دولت اسلامی می‌داند اما در کتاب ***الاسلام یقود الحیاه*** می‌گوید مواردی که موضعی مشخص و روشن در وجوب یا حرمت وجود نداشته باشد، «امت اسلامی» نیز می‌تواند قوانینی را که صلاح می‌داند و با قانون اساسی تعارض ندارد، وضع کند، این مجال قانون‌گذاری را منطقه فراغ می‌نامند که در برگیرندهٔ همهٔ حالاتی می‌شود که شریعت آنها را ذکر نکرده و مکلف آزاد است که خود، موضع‌گیری کند.[۳] همان‌گونه که می‌توان با تشکیل مجلس متخصصان (اهل الحل و العقد) در این حوزه، قانون‌گذاری کرد و به تصویب قوانین مناسب و

---

۱. ر.ک. سید محمدباقر حکیم: ***دور الزمان و المکان فی الاجتهاد***، (مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی)، ج ١٤، ص ١٢٩.

۲. سید محمدباقر صدر: ***اقتصادنا***، ص ٦٨٩. برخی از اهل سنت نیز این عقیده را دارند، شاطبی می‌گوید در معاملات و تصرفات دنیایی متعلق به امور عام امت که در آن حکم شرعی وارد نشده است لیکن خداوند قانون‌گذاری و تشریع در آن موارد مسکوت را برای دولت اسلامی، اجازه داده است. ر.ک. أبی إسحاق إبراهیم الشاطبی: ***الموافقات فی أصول الأحکام***، المجلد الاول، ص ١١٢.

۳. ر.ک. سید محمدباقر صدر: ***الاسلام یقود الحیاه***، ص ١٩.

نظارت بر اجرای قوانین مصوب و قوه مجریه پرداخت.[۱]

ب. قلمرو آزاد فقهی و تحول در فقه سیاسی

شارع، فضایی گسترده را به حاکم اسلامی، عقل و برداشت خردورزان قوم با لحاظ مصالح جامعهٔ اسلامی وانهاده است. به تعبیر دیگر دولت از یک سو مجری احکام ثابت شرعی است و از دیگر سو بنا به ضرورت‌های اجتماعی و شرایط روز، باید احکامی جدید وضع کند. تدوین مقررات و تصمیم‌گیری منطبق با شرایط زمانی و مکانی، در این قلمرو قرار می‌گیرد. عنصری پویا و دینامیک که نظام اسلامی را در میدان واقعیت‌ها و شرایط عینی یاری می‌دهد. اصول اساسی و مفاهیم پایه‌ای و ارزشی اسلام، آن‌گونه نیستند که با گذر زمان کهنه یا دچار تحول شوند. اسلام درمان موقت و گذرا نکرده است، بلکه دارای شمولی فراگیر برای همهٔ زمان‌ها می‌باشد و برای انعکاس آن عمومیت باید به عنصری متحرک که پاسخگوی همهٔ ادوار باشد، رجوع کنیم.

انسان با پیرامون خود دو نوع ارتباط دارد، یا با «طبیعت» است، یا با «هم نوع» خود که در حقوق و امتیازات جلوه می‌کند، فرق بین این دو ارتباط آن است که انسان با طبیعت پیوند دارد، خواه در اجتماع زندگی کند یا در انزوا؛ او با دانش و آگاهی خود به زندگی ادامه می‌دهد و به مرور زمان، تجربه و شناختش از طبیعت و روش‌های بهره‌گیری از آن گسترش می‌یابد، اما به هنگام رابطهٔ انسان با دیگران، با حقوق، امتیازات و تکالیفی محدود می‌شود که در اجتماع شکل می‌گیرد. اسلام میان این دو نوع رابطه، تفاوت می‌گذارد، مشکلاتی که انسان، همواره با آنها روبه‌روست، رابطهٔ انسان با طبیعت است که همواره، تطور می‌یابد و تحول، منجر به چیرگی بیشتر انسان بر طبیعت می‌گردد و توانمندی انسان برای بهره‌برداری از روش‌ها، گسترش می‌یابد. اما سرشت ارتباط انسان‌ها با یکدیگر تحول‌یابنده نیست، هرچند شعاع عمل و مظهر آن

---

۱. ر.ک. سید محمدباقر صدر: ***لمحه فقهیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریه الاسلامیه فی ایران***، صص ۲۵ ـ ۲۷.

روابط، متحول می‌شود، اما با مسائل ثابت نیز سر و کار دارد. برای نمونه همهٔ جوامع با توزیع ثروت روبه‌رو بوده‌اند، چه در جوامع سنتی یا پیشرفته. لذا اسلام اصل اساسی شرعی که معیار تنظیم روابط انسان‌ها می‌باشد را بر اساس عدالت قرار داده است که از لحاظ نظری امری ثابت و دائمی است. اسلام بر پایهٔ مبانی نظری و تشریعی خود توان آن را دارد که روابط و پیوستگی‌های انسان‌ها به یکدیگر را تنظیم کند و این به معنای آن نیست که اسلام جهت تحول‌یابندهٔ زندگی انسان با طبیعت را نادیده انگارد، برای نمونه در گذشته این اصل عادلانه بود که «اگر کسی زمینی را احیا کند، نسبت به دیگران، به آن شایسته‌تر است»، با نبود این اصل، میان افراد کوشا و غیرکوشا هیچ تفاوتی نمی‌بود، اما در دنیای امروز که افراد می‌توانند با امکانات پیشرفته و فنی در زمانی اندک، زمین‌های بسیاری را هموار کنند و در انحصار و سیطره خود در آورند، این امر می‌تواند عدالت اجتماعی و مصلحت جمعی را به خطر افکند؛ با توجه به این بزنگاه حساس و حوزهٔ روابط، در اسلام «منطقة الفراغ» پیش‌بینی شده است و به حسب شرایط زمانی و مکانی توسط حاکم اسلامی، پر می‌شود و می‌توان با آن نظم زندگی جمعی را منظم کرد. اساس این عنصر متحرک، پویایی و حرکت در جهت تحولات انسان‌ها با یکدیگر و طبیعت است.[1] لذا حاکم اسلامی با نظر به مقتضیات جامعهٔ اسلامی و با لحاظ اصل ثابت عدالت اجتماعی، می‌تواند از سیطرهٔ گستردهٔ برخی افراد بر زمین‌های احیا نشده جلوگیری کند. این حوزه از دین که شارع مقدس به ظاهر برای آن حکمی صادر نکرده، در حوزهٔ احکام اجتماعی و در صلاحیت دولت اسلامی است؛ برای اثبات این امر ***سید محمدباقر صدر*** به آیهٔ ۵۹ سورهٔ نساء «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**» استناد می‌کند و سپس می‌گوید به موجب نص قرآن هر عملی که مباح است و نصی شرعی برای حرمت و وجوب آن وارد نشده است، ولیّ امر می‌تواند به آن صفت ثانوی بدهد، از/ به

---

۱. ر.ک. سید محمدباقر صدر: ***اقتصادنا***، صص ۶۸۹ ـ ۶۸۶.

آن نهی یا امر کند. در این حیطه هنگامی که حاکم اسلامی، امری مباح را منع کرد، حرام می‌گردد و هنگامی که به مسئله‌ای دستور دهد، واجب می‌گردد. اما افعالی که شارع آنها را به شکل عام و مطلق حرام کرده است، مانند ربا، در اختیار ولی امر نیست[۱] و نمی‌تواند آنها را تغییر دهد.[۲]

سید محمدباقر صدر تأکید دارد که عملیات فهم آن عناصر پویا و منعطف به سه امر نیاز دارد، اول فهم اسلامی و گسترده از عناصر ثابت و درک ژرف از دلالات عام آنها، دوم گستردگی و بررسی دقیق اهداف و سوم فهم فقهی و قانونی از محدوده و گسترهٔ اختیارات حاکم اسلامی و دستیابی به اموری که آن عناصر متحرک را در گذر زمان نشان می‌دهد.[۳] فهم و تکاپوورزی فرایند امور در این حوزه نیاز به کارشناسی و دقت بسیار دارد و هر کس نمی‌تواند به دلخواه وارد آن گردد.

عناصر متغیر و دارای نرمش در قانون‌گذاری اسلامی، انعکاس جریان همکاری بین روابط انسان با انسان و انسان با طبیعت است. چهرهٔ قانون‌گذاری اسلام برای یک جامعه، دارای دو بخش ثابت و متغیر است. بخش دوم به عهدهٔ حاکم شرع واگذار شده است که آن را تکمیل کند و در برابر حاکم شرع، علائم و نشانه‌های کلی نیز قرار دارد تا بر طبق رهنمود این علائم آن را از نظر محتوی و تعیین تکلیف، پر کند.[٤]

با قلمرو آزاد فقهی که در اسلام وجود دارد، به مقتضای نیاز امت اسلامی و

---

۱. ر.ک. سید محمدباقر صدر: *اقتصادنا*، صص ٦٨٩ ـ ٦٨٨.

۲. تفاوت اساسی صدر با امام خمینی در این نکته آن است که امام وظایف و اختیارات ولی فقیه را مانند اختیارات پیامبر و امام معصوم می‌داند و لذا ولی فقیه بر خلاف نظر صدر، می‌تواند حتی احکام اولیهٔ قطعی را در صورت لزوم و مصلحت جامعهٔ اسلامی تعطیل کند مانند آنکه پیامبر گرامی اسلامی در جریان صلح حدیبیه، تعطیلی موقت حج را پذیرفت. ر.ک. محمد سروش محلاتی: *دین و دولت در اسلام*، صص ۸۱ ـ ۷۹.

۳. ر.ک. سید محمدباقر صدر: *الاسلام یقود الحیاه*، ص ٤٦.

٤. ر.ک. سید محمدباقر صدر: *سنت‌های تاریخ و فلسفهٔ اجتماعی در مکتب قرآن*، ترجمه: حسین منوچهری، ص ۲۷۹.

تبادلات و تحولاتی که بر آن عارض می‌شود، مسائل گوناگونی به سامان می‌رسد. این ادعا رودرو با جمود شریعت و عدم تحول آن در شرایط زندگی است. برای تنظیم اوضاع جدید زندگی در برخی امور، فرصتی برای طرح قلمرو آزاد شرعی به وجود می‌آید. در سه مرحله می‌توان این بحث را مطرح کرد. اول در مواردی است که الزامی وارد شده است، روشن است که در این‌گونه موارد منطقهٔ آزادی وجود ندارد، حکم در حالت طبیعی، حکم اولی است و اگر اضطرار، عسر و حرج، جهل و نسیان و ... عارض شود، حکم ثانوی است که حکم آنها در این شرایط به صورت قاعدهٔ کلی بیان شده است. صورت دوم در حوزهٔ مباحات به معنی اعم (مباح، مستحب و مکروه) است، برخی در این موارد، «منطقهٔ فراغ تشریعی» را یعنی موضوعاتی که خالی از احکام الزامی باشد، جایز می‌دانند. پس هنگامی که نیاز جامعه یا فرد، اقتضا کند که امری مباح، حرام یا واجب شود، به دلیل برتری تشریع اجتهادی، آن امر حرام یا واجب می‌گردد. این وجوب و حرمت ناشی از شایستگی است که به اجتهاد واگذار شده است و نشئت گرفته از این است که نص خاص یا عامی در شرع وجود ندارد. فرق این قسم با قسم اول آن است که در حکم ثانوی، مستندی منصوص و مصرح در شرع ذکر شده است که همانا قاعدهٔ اضطرار و ضرر باشد. اما در این قسم، صدور حکم به دلیل حکم ثانوی نیست بلکه قدرتی که امری را واجب یا حرام می‌کند، قدرت تشریعی اجتهاد است؛ و سوم حوزه‌های مجهول و ناشناخته که در شرع برای آنها حکم و عنوانی خاص یا عام ذکر نشده است، مانند موضوعات و افعالی که در ارتباطات جدید بین افراد بشر، جمعیت‌ها و دولت‌ها وجود دارد؛ حوزه‌ای که زندگی اجتماعی انسان شکل می‌گیرد و نیازهای نوین و نوشونده‌ای را به وجود می‌آورد یا مواردی که بشر با معرفت خود توان بیشتر می‌یابد برای تصرف زمین، عمق و فضای آن و هرچه که لوازم تسلط بر زمین است، اعم از روش‌های نگهداری، تنظیم و چیرگی بر آن؛ در همهٔ این موارد، حکمی خاص در شریعت نیامده است و حکیمانه نیست که برای این امور در وحی خداوند به دنبال حکم خاص،

باشیم، زیرا که حکمت اقتضا می‌کند که بشر در این موارد، آزاد باشد و در حصارهایی محدود و فضاهایی تنظیم شده، بسته نباشد که این حوزه‌ها و سرشت زندگی، حوزه‌هایی متغیرند. می‌دانیم که در عبادات، مجالی برای هر گونه تصرف وجود ندارد و معقول نیست که حوزهٔ فراغ شرعی وجود داشته باشد زیرا که عبادات از همه جهات، از حیث وقت، عدد، اجزاء، شروط و کیفیت امتثال، توقیفی می‌باشند. پس قلمرو آزاد تشریعی، شامل هر گونه وضعی نو می‌شود که در آن نصی صریح یا قاعده‌ای عام وارد نشده است؛ به اوضاع زندگی انسانی پیوند می‌یابد که در پی خود، تطور و دگرگونی به وجود می‌آورد. رشد معرفت و قدرت، اشکالی جدید و دگرگون‌شونده را در حوزهٔ سلطه، تنظیم امور اجتماع و روابط انسانی در جامعه، اقتضا می‌کنند که می‌تواند در دو عرصه، جلوه داشته باشد، یکی از حیث تعامل و ترابط و عمل در داخل جامعه و دیگری از حیث پیوند با طبیعت. مواردی مانند تحولات علم طب، پیوند اعضا، خرید و فروش اعضای بی‌جان، تلقیح مصنوعی، تحولات علم فیزیک و ساخت سلاح‌های کشتار جمعی، هیدروژنی، شیمیایی، بیولوژیکی و بسیاری دیگر؛ همه، حوزه‌هایی نو و جدید می‌باشد که در آنها نصی خاص وارد نشده است و نیاز جماعت بشری، اجتماع و دولت اقتضا می‌کند که احکامی متناسب با آنها صادر شود.[۱]

بنابراین قلمرو آزاد، سازوکار پیش‌بینی شده برای نیازهای متغیر اجتماعی می‌باشد و به حاکم و جامعهٔ اسلامی رخصت می‌دهد تا با در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مکان، مبانی فقهی و روح حاکم بر دین، تصمیم‌های لازم بگیرد و دستورهای ضروری را صادر کند. این راهکار دوراندیشانه در دستگاه روشگانی اجتهاد، معنا و مفهوم می‌یابد، لذا هم بدون ضابطه و روش نیست و هم از اصالت فهم و نیازهای عقلی زمانه، دور نخواهد شد.

قابل یادآوری است که این قلمرو علاوه بر آنکه شامل احکام عرفی و

---

۱. ر.ک. محمد مهدی شمس‌الدین: ***مجال الاجتهاد و مناطق الفراغ التشریعی***، فی: «الاجتهاد و الحیاه»، محمد الحسینی (حوار و اعداد)، صص ۲۰۹ ـ ۲۰۵.

دخالت امت اسلامی می‌شود، در خصوص اختیارات حاکم اسلامی، وضعیتی متفاوت از حکم حکومتی دارد، در قلمرو آزاد فقهی، شارع می‌گوید: «**هذا مباح**» ولو به نحو کلی، قهراً این حکم با حکم حکومتی متفاوت است که در آن، حاکم اسلامی می‌گوید فلان امر واجب یا حرام است. در «**مباح لا بشرطی**» یا منطقة الفراغ، حکم اولی وجود ندارد، اما در حکم حکومتی باید از حکم اولی صرف‌نظر کنیم به سبب ضرورت و یا تشخیص مصلحت.[۱]

ارتباط میان گسترهٔ آزاد فقهی و حکم حکومتی، ارتباط عموم و خصوص من وجه است. لذا در چند وجه این دو متفاوت می‌باشند:

الف. حکم در منطقه فراغ در حوزهٔ مباحات است که حکم اولی در آن وجود ندارد، اما گاه در حوزهٔ احکام اولی، به ضرورت و مصلحت، حکمی حکومتی صادر می‌شود.

ب. منطقهٔ فراغ، ضرورتاً در حیطه و عرصهٔ حکومت نمی‌باشد، بلکه گاه احتمال دارد که از احکام عرفی باشد، مانند اینکه نمایندگان مردم جمع می‌شوند و به نیابت از آنان، قاعده‌ای وضع می‌کنند و توافق می‌کنند، تا در مسئله‌ای که «**ما لا نص فیه**» است، امری خاص انجام شود، این از موارد میثاق ملی می‌باشد و رعایت آن از باب التزام اجتماعی خواهد بود.[۲]

خداوند در این گستره، با تکیه بر عقل انسان و توانایی او، مسیری راهگشا برای رهایی مسلمانان از بن‌بست‌های اجتماعی ــ سیاسی و وضع قانون در شرایط سخت گشوده است، حال گاه وضع حکم در اختیار ولی امر نهاده شده است و او می‌تواند با در نظر گرفتن مقتضیات و شرایطی سنجیده، جامعهٔ اسلامی را در جهت احکام دین راهبری کند، در این حوزه حتی احتمال آن وجود دارد که حاکم اسلامی، امری مباح را ممنوع یا واجب اعلام کند و گاه نیز مربوط به حوزهٔ احکام عرفی، تجربیات بشری و خردورزی‌های او در

---

۱. برای توضیح بیشتر، ر.ک. حسن طاهری خرم‌آبادی: ***سازگاری دین و نیازهای جدید***، (مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی)، ج ١٤، ص ۱۹۵.

۲. ر.ک. عباسعلی عمید زنجانی: ***احکام و منابع فقهی و تحولات زمان و مکان***، ص ۲۲۸.

گسترهٔ تاریخ می‌باشد. با قلمرو آزاد، خرد جمعی مسلمان در برابر شرایط متغیر و گذران زمان، دارای انعطاف و پویایی مطلوب خواهد بود. در این گستره، به خاطر الزامی نبودن حکم اولی مباح، دست حاکم اسلامی برای تطبیق احکام ثانویه اجتماعی و عرفی و حکومتی باز است ولی این بدان معنی نیست که حکمت منطقة الفراغ این بوده که هر فقیهی بتواند نسبت به زمان خود آن را محکوم به حکمی کند تا با عصر خود سازگار درآید، لذا حرکت و تشخیص حکم در این منطقهٔ آزاد از اختیارات دولت اسلامی است و سازوکاری پیش‌بینی شده برای نیازهای متغیر اجتماعی می‌باشد و با در نظر گرفتن مصالح و منافع جامعه و در پرتو روح شریعت و گاه با رجوع به امت اسلامی، دارای حکم می‌شود. این امر، مربوط به خلاقیت فقهای اصولی است که می‌توانند هوشیارانه کلیات اسلامی را بر جزئیات دگرگون‌شوندهٔ دوران، تطبیق دهند. شارع، مواردی را که مسکوت گذارده، حلال و مجال تصمیم‌گیری آزاد مؤمنین و خردورزی آنان با توجه به ارزش‌ها و اولویت‌های اسلامی قرار داده است. نکتهٔ قابل توجه آن است که در فعالیت‌های عقلانی، پیشبرد مطلوبات شارع و تأمین احکام، حدود و حقوق براساس وحی الهی باشد و با احکام اسلامی، مخالفت نشود. لذا معیارهای بایسته‌ای که باید در این قلمرو در نظر گرفته شود عبارتند از الف. در نظر گرفتن قوانین ثابت شرعی و ادلهٔ اربعه، ب. تابع مصلحت مردم و جامعه، ج. تابع مقتضیات زمان، د. تابع نظارت مرجع عام بر تصویب قوانین، هـ رعایت کامل موازین عقلی.[1] طبیعی است که کلیت شناخت این فرایند در دستگاه اجتهاد به سرانجام مطلوب و اصیل خود می‌رسد.

ششم: تحول در علم اصول

در فصل اول آمد که یکی از ویژگی‌های روش مطلوب آن است که نسبت به زمان و مکان بازسازی و بازآفرینی می‌شود، طبیعی است که بازخوانی روش

---

۱. ر.ک. سید محمدباقر صدر: *لمحه فقهیه تمهیدیه...*، ص ۳۵.

به مرور زمان و با فراست و تیزهوشی کاربران آن و نیازهای اجتماعی و سیاسی انجام می‌شود و در صورت نبود پویایی، به محاق خاموشی و فراموشی خواهد افتاد و کارایی خود را از دست خواهد داد. تحول روش به دنبال خود تحولات فکری را موجب می‌شود. آشکار است که بهره از روش‌های عقلی، نقلی، اجتهادی یا روش‌های جدید هر یک پیامدهایی را به دنبال می‌آورد و نوعی تحلیل و ارزیابی خاص را برای علوم و دانش‌ها به وجود می‌آورد. عواملی مانند نگاه جامع و جامعه‌نگرانه، رقابت با مکاتب نوپدید و ضرورت بازخوانی روش برای نقد آن مکتب‌ها، توسعه تجربه‌های علمی، ناکارآمد شدن ساحت‌هایی از روش‌ها، گسترش و تخصصی شدن علوم، ظهور موضوعات نوین، شرایط دگرگون‌شوندهٔ زندگی و حضور دانش‌ها در ساحت‌های گوناگون اجتماع، همه در دگرگونی روش‌ها اثرگذار می‌باشند و نگاه پژوهشگران را به سوی فضاها و افق‌هایی جدید و متفاوت باز می‌کند.

الف. جایگاه علم اصول در فقه سیاسی

در دو سدهٔ گذشته، دگرگونی در روش اجتهادی و علم اصول، فضاها و گستره‌هایی وسیع برای تحول در دانش فقه سیاسی را به وجود آورده است. طبیعتاً فقه سیاسی نمی‌توانست و نمی‌تواند ویژگی دگرگون‌شوندگی، همراه با حفظ اصالت را دارا باشد مگر در صورتی که درون روش اجتهادی، ظرفیت و گنجایش تحول وجود داشته باشد و تحول اجتهادی در صورتی خواهد بود که در علم اصول فقه، تحولات لازم و ضرور اتفاق افتد. شاید از این جهت باشد که ***آقا ضیاء عراقی*** بر این باور بود که: «علم اصول، پاسبان و نگاهبان دین است» چرا که موازین اصولی بر روند حرکات فکری تمام علوم دینی سیطره دارد و میزان صحت و سقم استدلالات حوزه‌های مختلف دینی است. برهان در تفکر دینی مرهون تضلع و تسلط بر موازین اصولی است. استحکام برهان، کشف مغالطه و تشخیص جدل و تمییز خطابه از برهان در سایهٔ علم اصول میسر است. لذا هرچه تسلط بر علم اصول بیشتر باشد، در معارف دینی بهتر

می‌توان استدلال نمود، بهتر می‌توان مغالطات را کشف کرد.[۱] با عنایت به این بزنگاه است که باید یکی از سازوکارهای اصیل در فقه سیاسی را در تحول علم اصول جستجو کرد.

فقه به عنوان دانشی اجتماعی، با زندگی انسان‌ها و مسلمانان پیوند دارد، هم با خطر تجمد و تحجر روبه‌رو است و هم با تحول ناسنجیده. لذا تحولات اساسی فقه سیاسی باید در روشی سنجیده به نام اجتهاد به سامان رسد که در دانش اصول فقه، تجلی می‌یابد. این دانش بسان منطق فقه، عمل می‌کند لذا هر گونه تحول در فقه سیاسی به ژرفناکی با تحول در اصول فقه، مرتبط است. اصول فقه، دانشی تکاملی است و از حرکت و پویایی باز نمی‌ایستد بدین معنا که میان رشد و بالندگی فقه و اصول، کنش و واکنش و داد و ستد متقابل وجود دارد، آنجا که فقه، آفاق جدیدی فتح می‌کند، اصول فقه، پاسخ می‌گوید، آن افق‌ها را در می‌نوردد و راه غلبه بر مشکلات، شیوهٔ پاسخ گفتن به معضلات و پرسش‌ها را می‌یابد، تجربهٔ فقهی پا به ناشناخته‌ها می‌گذارد و عقل اصولی است که به ابتکار و بنیان قواعد نوین کمر همت می‌بندد.[۲]

علاقه و پیوندی عمیق میان علم اصول و فقه وجود دارد. علم اصول مانند نظریه است و علم فقه مجالی برای تطبیق احکام شرع بر آن نظریات. گسترش تطبیق مسائل فقهی بر مبانی اصولی، مباحث نظری اصول را به سمت جلو می‌برد، زیرا که فقیه به هنگام تطبیق اصول گاه با مشکلاتی روبه‌رو می‌شود و او مجبور است تا برای حل مشکلات نظریه‌هایی کلی و اصولی را تأسیس کند که برای توسعهٔ فقه و تطبیق آن بر مسائل مختلف، راهگشاست. دقت و ژرف‌اندیشی در علم اصول، منجر به حرکت و تکامل فقه می‌شود. توسعهٔ فقه و علم اصول در یکدیگر تعامل و تأثیر متقابل دارد.[۳]

---

۱. ر.ک. محمد سند: ***علم اصول، منطق علوم و معارف دینی***، قم: پژوهش‌های اصولی، ش ۱، ص ۱۳۸.

۲. سید محمدباقر صدر: ***المدرسه القرآنیه***، ص ۳۱.

۳. ر.ک. سید محمدباقر صدر: ***دروس فی علم الاصول***، ج ۱، ص ۱۸.

ب. علم اصول و تحول در فقه سیاسی

اصولیان و اجتهادگرایان بر این باورند که خداوند در دوره خاتمیّت بر برداشت‌های معقول از دین که همخوان با دیگر مبانی آن باشد، مهر تأیید زده است و انسان اندیشه‌ور و کارشناس در مبانی فقهی می‌تواند با لحاظ مقتضیات زمان و مکان، فهمی جدید و برداشتی همگام با نیازهای نو داشته باشد. برخی از پایه‌ها و اصول تفکر اصول‌گرایان که توانست بستر و زمینه‌های مطلوبی را در پویایی فقه سیاسی و تعامل آن با پدیدهٔ عینی ـ بیرونی مشروطه به وجود آورد، عبارت بود از اعتقاد به جامعیّت و خاتمیت شریعت و طبعاً پاسخگویی و انعطاف‌پذیری آن برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط دگرگون‌شوندهٔ سیاسی و اجتماعی، پذیرش حجیت عقل برای فهم و استنباط احکام شریعت، پیروی احکام از مصلحت و مفسده، باور به علم احتمالی و ظن، باور به منطقة الفراغ و اباحه.[1] این آموزه‌ها توانست در جامعه، مباحثی دیگر مانند لزوم حفظ کیان اسلامی، ضرورت سازگاری زندگی اجتماعی و حقوق فردی و عمومی با احکام شرع، ارتقای جایگاه مجتهدان در زندگی سیاسی، آزادی، قانون‌خواهی، ظلم‌ستیزی، عدم تبعیت از حاکم جائر و لزوم برقراری عدالت در جامعه را به وجود آورد و بسیاری از پیش‌فرض‌های نادرست و پنداشته‌های ثابت انگاشته، مانند قداست حاکم، موروثی بودن قدرت، لزوم پیروی از شاه، ماذون بودن شاه از سوی مجتهدان و تنفیذ قدرت او از سوی مجتهدان، جبرانگاری و تقدیرگرایی زیر سؤال رفت، و از سویی فضا برای تأمل و اندیشه‌ورزی در مسائل جدید و ضروری مانند قانون‌گذاری در امور عرفی، حقوق شهروندی و چگونگی اجرای احکام دین در جامعهٔ معاصر گشوده شد.

اگر در بنیادهای فکری فقیهان و عالمان دینی و در جان‌مایه‌های استنباط‌های آنان از شریعت، توجه به بنیادهای فکری اصولی و تحلیل عقلی

---

۱. برای تفصیل بحث: سید محمدباقر صدر: ***دروس فی علم الاصول***، ج ۱، صص۷ ــ ۱۲؛ آخوند محمد کاظم خراسانی: ***کفایه الاصول***، صص ٤٦٦ ـ ٤٧٢؛ محمد رضا مظفر: ***الاصول الفقه***، ج ۱، صص ۱۸۵ ـ ۱۹۱.

وجود نداشت، پرداختن و پیوستن به این مباحث و مشروطه، روندی دیگرگون به خود می‌گرفت و به سادگی عالمان دین و به تبع مردم را وارد فرایند مشروطه‌طلبی نمی‌کرد. اگر برداشت‌ها، نگرش‌ها و اندیشه‌ها، اخباری مسلط می‌بود، جایی برای استنباط‌های خردورزانه در آموزه‌های دینی باقی نمی‌ماند و عملاً به ظاهر و پوستهٔ شریعت بسنده می‌شد. به گونه‌ای که کسی را یارای فرارفتن از اخبار و روایت‌های ظاهری را نبود و نمی‌توانست چیزی به آنها اضافه کند. شاید آن روز که ***وحید بهبهانی*** همه اصول اخباری‌گری و مبانی اندیشه ***ملاامین استرآبادی*** را با استدلال عقلی و شرعی، جواب می‌داد، کمتر کسی تصور می‌کرد که پایه‌ریزی آن اصول و گشودن باب فهم دینی و اجتهاد، بتواند این مقدار در سیر تحولات معاصر ایران، کلیدی و اساسی باشد و فقه سیاسی را وارد فضایی متفاوت سازد.

برای به روز کردن و برآمدن هرچه بیشتر ظرفیت‌های علم اصول فقه، مطلوب آن است که از «اجتهاد فقهی» به سوی «اجتهاد تفقهی» حرکت کنیم، در اجتهاد نوع دوم می‌توان از کلیت دین و توانمندی‌های فرازمانی آن بهرهٔ بیشتر برد و برای حل مشکلات اجتماعی و سیاسی جامعهٔ اسلامی از همهٔ ساحت‌های فردی، اجتماعی، تربیتی، اقتصادی و سیاسی دین، یاری گرفت. شاید با توجه به این امر باشد که برخی نظریهٔ «اجتهاد دینی فراگیر» یا «اصول اجتهاد» را مطرح می‌کنند، این اصول عبارت است از یک دانش اکتشافی آلی متعلق به همهٔ شناسه‌ها و گزاره‌ها و محتوای استنباط‌پذیر دینی. این دانش از نهادهای تعمیم‌پذیر و اکتشاف‌گر فراهم شده است. اصول اجتهاد، مانند علم اصول فقه، دانش منطقی و اکتشافی برای همهٔ دانش‌های دین، متعلق به حوزهٔ استنباط است. بر اساس این دانش، اگر تعاریف و قضایای اخلاق، تدبیر منزل و مدینه، از منابع و ادلهٔ اجتهادی استنباط گردند، این نظام‌های دانش به وصف اجتهادی توصیف می‌شوند و همهٔ آثار و احکام مترتب بر اجتهاد فقهی بر

اجتهاد عام، بار می‌شود.[۱]

خلاصه و جمع‌بندی

در این فصل به سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه اشاره شد و آنکه ظرفیت‌هایی مطلوب و نوشونده در دین اسلام و فقه سیاسی، پیش‌بینی شده است که می‌تواند آن را همواره در پویایی و تحول نگاه دارد و استواری و اصالت خود را حفظ کند. سازوکارهایی مانند: عقل، پذیرش مقتضیات زمان و مکان، مصلحت، تحولات موضوعی، منطقهٔ آزاد فقهی و تحول در علم اصول می‌توانند به آن فرایند یاری رسانند. پذیرش هر یک از موارد مذکور، فقه را وارد عرصه‌ای متفاوت می‌سازد و روش اجتهادی به آن اجازه می‌دهد تا تحول یابد. هرچند که این سازوکارها در فقه سیاسی، وجود داشته، اما مهم کشف و کاربست آنها می‌باشد. طبعاً در سدهٔ گذشته نوع برداشت از این موارد متفاوت گردیده و رویکردی عملیاتی و چالش‌برانگیز به خود گرفته است. برای نمونه در بحث مصلحت، تحولی عمده شکل گرفته است، در گذشته غالباً از وجود مصالح و مفاسد در احکام و شریعت، سخن به میان می‌آمده است اما با نگرش اجتهادی *امام خمینی(ره)*، این آموزه وارد عرصهٔ اجتماع و مصلحت نظام گردید که می‌تواند موجب تحولاتی اساسی در این دانش گردد.

در فصل بعد به این امر خواهیم پرداخت که فقه سیاسی شیعه با سازوکارهای مذکور در این فصل، در سدهٔ گذشته و به ویژه پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی، چه مقدار تحول یافته و چه ساحت‌های نوین و دیگرگونی، پیش‌روی آن، گشوده گردیده است.

---

۱. برای توضیح بیشتر: ر.ک. علی عابدی شاهرودی: *نظریه اجتهاد دینی فراگیر*، در *جایگاه‌شناسی علم اصول*، صص ۵۹۲ ـ ۶۰۴.

فصل پنجم

سنجش و ارزیابی ظرفیت‌های تحول فقه سیاسی شیعه در دورهٔ معاصر

درآمد

ظرفیت‌های تحول در فقه سیاسی شیعه، وجود داشته و خواهند داشت. آن سازوکارها بر تحول، تأثیرگذار بوده و خواهند بود، اما آیا می‌توان اثبات کرد که آنها، موجب تحول قهقرایی و انحرافی در فقه سیاسی نگردیده، آن را دچار مسخ و التقاط نکرده، از اصالت خود تهی نساخته و به سوی نوعی ناسرگی و عرفی‌گرایی نرانده است؟ این احتمال، به ویژه در صورت پیوند فقه با قدرت و حاکمیت مانند آنچه پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی، اتفاق افتاده، قوی است، لذا از سوی برخی رویکردی جدی، نقادانه و علمی، مطرح شده است. راستی چه ضمانتی وجود دارد که فقه سیاسی در حیطهٔ عمل سیاسی، توجیه‌گر قدرت نگردد و حاملان آن برای حفظ خود، مماشات و مجامله با قدرت را پیشهٔ خود نسازند. اشاره خواهیم کرد که بیشترینهٔ تحول در این دانش در دورهٔ معاصر نیز بر اساس روش اجتهاد شکل گرفته است و داده‌های تاریخی به ما می‌گویند که حاملان فقه سیاسی از وظیفهٔ اصلی خود که همانا ذکر احکام دین و تلاش برای اجرایی کردن آنها بوده، دست نکشیده‌اند و در زمان لازم، بر اساس مبانی و منطق دینی فقه سیاسی، اظهار نظر کرده، تصمیم‌های حکومت را نقد کرده‌اند و هیچ امری آنان را از وظیفهٔ اصلی خود باز نداشته است، حتی

گاه در برابر برخی از خواسته‌های طرح شده، مقاومت ورزیده و مخالفت خود را ابراز داشته‌اند.

با تکیهٔ بر الگوی فهم هرمنوتیک کلاسیک که به فهم مؤلف و متن او می‌پردازد، تلاش می‌کنیم تا با تکیه بر متون اندیشه‌وران و فقهای معاصر از جمله ***نائینی، امام خمینی، سید محمدباقر صدر، مطهری، محمد جواد مغنیه*** و ... به رصد تحول در فقه سیاسی معاصر بپردازیم؛ با در نظر داشتن آن الگوی فهم، به بازسازی دیدگاه مؤلفان و فقیهان بپردازیم و ضمن تلاش برای فهم آرای آنان، به بسترهای روان‌شناختی و زمینه‌های شکل‌گیری این متون نیز اشاراتی داشته باشیم، همان‌گونه که در آموزه‌های این نحلهٔ هرمنوتیک آوردیم، از آنجا که ما به عنوان خوانندهٔ متن در معاصرت با مؤلفان فقه سیاسی می‌باشیم، طبعاً امکان بازسازی فکر مؤلف به دلیل نوعی شباهت معنوی بین ما (خواننده) و مؤلف وجود دارد و این امر به فرایند فهم یاری می‌رساند. در ادامه به طور موردی برخی از ظرفیت‌های تحول در فقه سیاسی شیعه را در دورهٔ معاصر مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهیم و میزان تأثیرگذاری یا تأثیرپذیری این دانش و سطح تحول و دگرگونی آن را بررسی می‌کنیم.

اول: نقش عقل در تحول فقه سیاسی معاصر

در فصل پیشین اشاره شد که حجیت عقل یکی از اساسی‌ترین سازوکارها و ظرفیت‌هایی است که در دین اسلام و فقه سیاسی شیعه مورد شناسایی قرار گرفته است و اساس آیین و پذیرش آموزه‌های دین بر پایهٔ آن قرار دارد. می‌توان بر اساس احکام فرازمان و فرامکان عقل، برخی از گره‌ها و بن‌بست‌های فکری و عملی جامعهٔ اسلامی را گشود.

هرچه که دوران می‌گذرد و مشکلات گوناگون اجتماعی و فکری بیشتری رخ می‌نماید، توجه و اهتمام به عنصر عقل نیز بیشتر می‌شود. این نکته را می‌توانیم به خوبی در گفتار، رفتار و نظریه‌پردازی فقیهان مشاهده کنیم و نقش‌آفرینی عقل را در مسیر تحول فقه به ویژه فقه سیاسی بررسی کنیم. روش

و گرایش اصولی ـ عقلی در فقه سیاسی معاصر و توانمندی آن برای فهم دین بر اساس نیازها و شرایط نوشونده بود که در موارد گوناگونی، نظریه‌ها و تحلیل‌هایی منطقی و علمی ارائه شد. هرچند اندیشه‌ورزی‌های فقیهان در عرصه اجتماع و سیاست، نسبتی مستقیم با عقلانیت مدرن نداشته و خردگرایی در این اندیشه، سابقه‌ای دیرین دارد، اما ورود هنجارها و دغدغه‌های تجدد به ایران در تلاش برای ارائهٔ نظریاتی روزآمد و عقل‌پسند، بی‌تأثیر نبوده است. از سوی مجتهدین آشنا با مسائل روز، تکاپوهایی اصیل و روزآمد از آموزه‌های دین ارائه گردید و ظرفیت‌های نهفته در فقه و معرفت دینی به ظهور رسید. در ادامه با رجوع به متون و مسائل فقه سیاسی معاصر، به بررسی موردی چند مسئله و نمونه که عقل در برداشت متحولانه از آنها دارای نقش بوده، خواهیم پرداخت.

الف. چگونگی تعامل با قدرت: یکی از اساسی‌ترین سؤالاتی که همواره بشر در عرصهٔ قدرت با آن روبه‌رو بوده، بحث چگونگی تعامل با قدرت، ماهیت حکومت و شرایط حاکم است. تأمل‌ورزی و عقل اجتهادی در این بحث، مسیری تحول‌ساز را پیش‌روی فقه سیاسی گشوده است. در دوران حکومت‌های جور و مخالفان فکری ـ سیاسی اهل بیت(ع)، عقل، حکم به تقیه می‌کرد، این امر زمینه‌ای بود برای آنکه شیعه بتواند با سکوتی معنی‌دار، جهت‌دار، وحدت مسلمین و اصل کیان اسلام و آیین اهل بیت(ع) را حفظ کند و آمادگی خود را برای فرصت مناسب، نگه دارد. فقها با الهام از احادیث و کلام ائمه در ستم‌ستیزی و عدم همکاری با حکومت جور، مبنایی استوار در این زمینه فراهم کرده‌اند.[1] آنان با این پشتوانه، همواره بر ضرورت حکومت و تشکیل آن تأکید داشتند و حکومت ستمگران و خلفای خودسر را نامشروع

---

۱. احادیث و روایات بسیاری از پیامبر گرامی اسلامی(ص) و ائمه اطهار(ع) در ستم‌ستیزی، نکوهش ظلم و پرهیز از آن، وارد شده است و در مسانید روایی، ابوابی خاص در این زمینه وجود دارد، برای نمونه تنها از علی(ع) در کتاب *غرر الحکم و درر الکلم*، ۱۳۳حدیث در مذمت ستم، فسادآوری و نزول نقمت توسط آن، کیفر آن و لزوم دوری از مسیر ستمگران و ... نقل شده است. ر.ک. عبدالواحد محمد التمیمی آمدی: *غرر الحکم و درر الکلم*، ج ۲، باب الظلم.

می‌دانستند، شیعه در گذر زمان، سازگاری و سازش با قدرت‌های جائر موجود را ناروا می‌دانسته است.[۱] اما مقتضیات زمان و مکان به آنان اجازه نمی‌داد که برای اجرایی کردن و تحقق آن، برنامه‌ریزی کنند. نوع تعامل و پیوند با حکومت در آن زمان بر دو نوع بود، یا با سلطان ظالم بود که اصولاً هیچ‌نوع همکاری با آن جایز نبود و یا سلطان عادل؛ سلطان عادل در گام نخست، تنها امام معصوم است، در مراحل بعد برخی بر این باورند که هر گونه حکومتی بدون حاکمیت معصوم، باطل و هر نوع همکاری با آن، ممنوع است و برخی دیگر با تحلیلی منطقی، معتقدند که در دوران غیبت، با عنایت به فلسفهٔ دین اسلام و انبوه احکام اجتماعی و سیاسی آن، شارع به تعطیلی آن احکام راضی نیست، پس باید حکومت تشکیل داد و شایسته‌ترین فرد برای عهده‌داری این امر، فقیهان می‌باشند زیرا که دارای دو امتیاز بزرگند: آشنایی به قانون و عدالت[۲] و شبیه‌ترین حکومت به حکومت مطلوب می‌باشند؛ طبعاً همکاری با این حکومت، امری لازم و شرعی است. در ادامه خواهد آمد که اصولاً با ظهور شرایط جدید و فرایند مبارزه و با توجه به نظریهٔ دوم در خصوص لزوم تشکیل حکومت در زمان غیبت، در نوع نگاه به تقیه، تحولی اساسی به وجود می‌آید.

مناسب شدن وضعیت سیاسی و اجتماعی، نوع ارتباط و همکاری میان فقیهان و حاکمان را دگرگون ساخت. تحلیل عقلی فقیهان از مسئلهٔ حاکمیت آن است که در جامعهٔ اسلامی حق حکومت از آن امام معصوم(ع) است، زیرا که آگاه‌ترین فرد به احکام دین است و پس از او نیز به دلیل شناخت فقها از معارف دینی، آن حق به آنان واگذار شده است. با برقراری حکومت صفویان (۹۰۶ ق)، جایگاه شایستهٔ فقیهان شیعی، مناسب شدن اوضاع زمانه و تلاش حاکمان برای اجرای آموزه‌های دینی، سیاست تقیه و کناره‌گیری فقها از

---

1. See: Hamid Algar: ***Roots of the Islamic Revolution in Iran (Four Lectures)***, USA: Islamic Publications International (IPI), January 2001, p.p 13 – 15.

۲. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: ***ولایت فقیه***، صص ۲۵ ـ ۳۷.

سلاطین، کم‌کم رنگ باخت، فقیهان وارد همکاری با سلطان شدند و بحث «سلطنت ماذون»، ارائه گردید. اصل در اندیشهٔ فقیهان آن است که مجتهد هر عصر، نایب امام است، ولایت عام دارد و با اعطای اجازه به سلطان موجب مشروعیت سلطنت او می‌گردد. در این دوران، دستگاه سیاسی مشروعیت سیاسی خود را از عالمان دینی، می‌گیرد.[۱] این امر بیشتر در زمان بسط اقتدار صفویه است و توانایی نهفتهٔ اجتهاد مطرح می‌شود. شاه طهماسب پس از ذکر این حدیث از امام صادق(ع) که می‌فرماید:

> **مَن کانَ منکم ممن قَد رَوی حَدیثَنا و نَظَر فی حَلالنا و حرامنا و عَرَف احکامَنا فَلیرضوا به حکما فانّی قَد جَعَلتُه علیکُم حاکما فَاذا حَکَم بِحُکمنا فَلَم یُقبَل منه فَانما استَخفَّ بحکمِ الله و عَلینا ردَّ، و الرّادُ عَلینا الرادُ علی الله و هو علی حدِّ الشّرک بِالله.**[۲]

به *محقق کرکی* (متوفی ۹٤۰ هـ) می‌نویسد: «لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سید المرسلین‌اند با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالفت حکم خاتم المجتهدین، وارث علوم سیدالمرسلین، نائب الائمه المعصومین کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه، ملعون و مطرود است در این آستان و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه، مؤاخذه خواهد شد».[۳] در مراحل بعد که به دوران معاصر و ظهور مشروطه نزدیک می‌شویم، فرایند بهره‌گیری از عقل و گره‌گشایی آن جلوه‌های بیشتری می‌یابد.

ب. قدرت مقیّد و مشروط: فقهای شیعی به دلیل سوءاستفادهٔ حاکمان از قدرت نامحدود خود و رفتارهای استبدادی آنان، به این نتیجه رسیدند که برای اجرای حدود دینی باید با قدرت مطلقهٔ حاکم مبارزه کرد، استدلال در این

---

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک. احمد صدر حاج سیدجوادی (ویراستار): *دائرةالمعارف تشیع*، ج ٤، ص ۳۵٦.

۲. *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، باب ۱۱، ص ۹۸، ح ۱ یا: ثقه‌الاسلام کلینی: *اصول کافی*، ج ۱، ص ٦۷.

۳. محمد باقر موسوی خوانساری اصفهانی: *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ص ۳٦۱.

بحث نیز رهیافتی عقلی دارد و در نظریهٔ «مشروطهٔ اسلامی»، به ظهور می‌رسد. برای نمونه، *نائینی* (۱۳۵۵ ـ ۱۲۷۷ق) در بحث از مشورت و تصمیم‌گیری‌های شورایی، استدلال عقلی را مورد نظر قرار می‌دهد و در ارائهٔ سازوکارها برای اجرایی کردن آن نیز همین رویکرد را دارد. وی در این باره به ضرورت شورا و مشورت با عقلای امت اشاره می‌کند و آن را از مسلمات اسلام می‌داند. علاوه بر این، با مراجعه به آیات و روایات، ضرورت استفاده از نظر عقلانی امت را در حکومت توضیح می‌دهد و در تبیین و تحلیلی از آیه «**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**»[1] می‌نویسد: دلالت آیه مبارکه که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده‌اند بر این مطلب در کمال بداهت و ظهور است. چه بالضروره معلوم است مرجع ضمیر جمیع نوع امّت و قاطبه مهاجرین و انصار است نه اشخاص خاصه، از نظر *نائینی*، متعلق مشورت، تمامی امور سیاسی است و خروج احکام الهی از آن، از باب تخصص است نه تخصیص؛ آیه مبارکه «**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**»[2] دلالتش بر آنکه وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع برگزار شود، در کمال ظهور است. از این رو در تمامی امور سیاسی یا سیاسیات مشورت لازم و ضروری است.[3] ایشان به خوبی می‌داند که مشورت به دنبال خود محدود کردن و مشروط کردن قدرت مستبد را خواهد آورد. این نوع استدلال، فهم و تحلیل، برگرفته از ذهنی اصولی و باورمند به اصل اجتهاد است که به خوبی می‌تواند جامعهٔ اسلامی را از نظام استبدادی به سوی نظامی مشروطه راهبری کند و موجب تحولی شگرف در مطالعات و کاوش‌های فقه سیاسی در صد سال اخیر گردد.

بر اساس این نظریه هر گونه حکومتی در زمان غیبت، غصبی است، در حکومت جور سه غصب وجود دارد، «غصب ردای کبریایی»، «غصب مقام ولایت» و «غصب رقاب عباد»؛ هرچند که در حکومت مشروطه همچنان حق

---

۱. آل عمران/ ۱۵۹.

۲. شوری/ ۳۸.

۳. ر.ک. محمد حسین نائینی: *تنبیه الامه و تنزیه المله*، ص ۸۲

امام غصب می‌شود، اما از آنجا که در حکومت مشروطه، ظلم کمتری رخ می‌دهد، لذا مشروعیت دارد و مطلوب است. ***نائینی*** در کتاب خود، پس از نقل رؤیای خود که ولی عصر(عج) را در خواب می‌بیند و او را به نگارش دربارهٔ مشروطه تشویق می‌کند، به نقل از ایشان، مشروطیت را تشبیه به کنیز سیاهی می‌کند که در قیاس با نظام استبدادی، دست‌های آلوده‌اش را شسته و آلودگی‌های آن را زدوده‌اند، امّا سیاهی رنگش همچنان باقی است، زیرا که «غصبیت اصل تصدّی» با مشروطیت سلطنت، زایل نمی‌شود.[1] ***نائینی*** نظام‌های حکومتی را به دو نوع کلی استبدادی و مشروطه تقسیم می‌کند و در مقایسه این دو نظام با هم می‌نویسد:

> نحوه اولی [استبداد] هم اغتصاب ردای کبریایی عزّ اسمه و ظلم به ساحت اقدس احدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت ـ صلوات اللّه علیه ـ و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد است. به خلاف نحوه ثانیهٔ [مشروطه] که ظلم و اغتصابش فقط به مقام مقدس امامت راجع و از آن دو ظلم و غصب دیگر خالی است.[2]

لذا وی از باب یک قاعدهٔ فقهی به نام «دفع افسد به فاسد»، حکم به مشروعیت مشروطه می‌کند، در این نوع نگرش یک گام به سمت مبارزه با ظلم که همانا محدود و مشروط کردن قدرت مطلق شاه است، برداشته می‌شود و سعی می‌شود تا حرکت نظام سیاسی در قالب قانون اسلام باشد، به تعبیر ***محمد اسماعیل محلاتی***، در مشروطیت، سلطنت غیر از محدود شدن تصرفات دولت به حدود کلیه نافعه چیز دیگر نیست، و ثمره آن دو چیز است: یکی تحدید جور و تقیید ظلم‌هایی که از سلطنت و حواشی آن بر مردم ورود کند، دیگری جلوگرفتن از نفوذ تدریجی کفار و استیلای آنها بر جهات راجعه به مسلمین از تجارات و اکتسابات عامه و غیره.[3] اما نکتهٔ کلیدی در این زمان، مشروعیت

---

۱. محمد حسین نائینی، همان، ص ۷۶.

۲. همان، ص ۷٤.

۳. محمداسماعیل محلاتی غروی: ***اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطة***، در ***رسائل مشروطیت***، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، ص ٤۹۷.

اصل سلطنت در قالب مشروطه است و حکومت او اگر در چارچوب موازین اسلامی باشد، زیر سؤال نمی‌رود.

ج. نظریه ولایت فقیه: استدلال‌ها در این زمینه، مبتنی بر عقل اجتهادی است، آن تحولات فکری و نوع موضع‌گیری‌های متفاوتی که فقها در برابر حکومت استبدادی دارند، موجب آن می‌شود که در بسیاری از مفروضات و انگاشته‌های پیشین، شک و تردید به وجود آید و زمینه‌ساز فرگشت بنیادین در بهره‌گیری از عقل در راستای ایجاد حکومت دینی و برداشت‌های اجتماعی ــ سیاسی از دین می‌گردد که در اندیشهٔ سیاسی ***امام خمینی(ره)*** جلوه‌گر می‌شود. ایشان، اول بار بحث ولایت فقها را در کتاب ***کشف الاسرار*** (۱۳۲٤ش) مطرح می‌کند، و در ابتدای این کتاب می‌نویسد:

> ما پس از این خواهیم روشن کرد که خدای محمد(ص) که قانون‌گذار است، تکلیف گمرک و ثبت و هر جزئی از جزئیات احتیاج بشر را برای همه دوره‌ها معین کرده. شما چه می‌دانید قانون اسلام چیست؟[1]

در گام بعد، اوائل سال ۱۳٤۲تقیه و مماشات با حکومت ظلم را زیر سؤال می‌برد[2] و در گام سوم، بار دیگر بحث ولایت فقیه را به طور اجتهادی و استدلالی به سال ۱۳٤۸در نجف اشرف، مطرح می‌کند. بنیاد استدلال ایشان در کتاب ***بیع*** و ***ولایت فقیه*** برای اثبات حاکمیت فقیه، عقلی است.[3]

با این رهیافت، کم‌کم، به گونه‌ای جدی‌تر از ***کشف الاسرار*** و با رویکردی انتقادی، در جهت ارائهٔ گزینه‌ای بدیل، بحث و نظریهٔ «ولایت فقیه» مطرح می‌شود. زمانی که در دورهٔ پهلوی دوم و به ویژه پس از قیام ۱۵ خرداد ۱۳٤۲ به تدریج زمینه‌های شورش بر ضد حکومت شاه آغاز شد، تکاپوهایی برای نظریه‌پردازی و ارائهٔ الگوی جایگزین آغاز شد، این امر به طرح، بازسازی و بازخوانی تئوری ولایت فقیه انجامید که در فقه سیاسی شیعه، دارای قدمتی

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی: ***کشف الاسرار***، ص ۱۱.

۲. روح‌الله موسوی خمینی: ***صحیفهٔ نور***، ج ۱، ص ٤۰: تاریخ ٤۲/۱/۱۳.

۳. ر.ک. الامام الخمینی: ***کتاب البیع***، ج ۲، ص ٦۱۹ یا کتاب ***ولایت فقیه***، صص ۹ ــ ۱۲.

دیرین بود. تحول کلیدی در این دوران آن است که فقیه شیعی با زیر سؤال بردن مشروعیت سلطنت، بحث تشکیل حکومت اسلامی را با رویکرد و استدلال عقلی، طرح می‌کند.[۱] *امام* برای اول بار در کتاب ***ولایت فقیه*** ترکیب «حکومت اسلامی» را به کار می‌برد و بر این نظر است که فقیه باید تشکیل حکومت بدهد و رهبری جامعهٔ اسلامی را در دست گیرد و در این باب اساس استدلال خویش را در این باب بر عقل می‌نهد.[۲]

گذر از «مماشات با سلطنت» و «مشروعیت حکومت مشروطهٔ سلطنتی» به «مبارزه با سلطنت» و «عدم مشروعیت آن»، با تکیه بر عقل و استنباط اجتهادی به انجام رسید. نوع نگاه به حکومت اسلامی و اتخاذ رویکرد شالوده‌شکنانه به سلطنت نیز چنین بود. لذا ***امام خمینی*** در کتاب ***ولایت فقیه*** خود بیش از هر چیز، برای گذر از سلطنت و رسیدن به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، به عقل، استناد می‌کند و بعد روایات را صرفاً به عنوان «مؤید» ذکر می‌کند. ***امام(ره)*** به مسئله ولایت فقیه از زاویهٔ علم کلام می‌نگرد، دانشی که اساس استدلال و تبیین‌های خویش را بر عقل بنا می‌نهد. ایشان، در ***کتاب البیع***، بحث را از «امامت» آغاز می‌کند و سپس تصریح می‌نماید هر آنچه که بر امامت امام معصوم(ع) دلالت دارد، عیناً بر لزوم تشکیل حکومت در دوران غیبت نیز دلالت می‌کند.[۳] عقیده ما این است که اسلام به عنوان یک نظام آمده است تا جامعه‌ای سالم بسازد، پس برنامه دارد، لذا امکان ندارد، جنبه اجرایی آن را مهمل بگذارد، اصلاً معقول نیست. فرض کنید نظام‌نامه یک حزب سیاسی، آرمان‌ها را ذکر کند ولی جنبه مسئولیت اجرایی و شرایطی که در اجرای این بندهای نظام هست و کسانی که صلاحیت رهبری این نظام را بر عهده بگیرند در آن ذکر نشود آیا آن نظام‌نامه کامل است یا ناقص؟ قطعاً ناقص است. اسلام

---

۱. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: ***ولایت فقیه***، ص ٤: ایشان در ابتدای این کتاب تصریح می‌کند که تصور ولایت فقیه موجب تصدیق آن می‌شود.

۲. همان، ص ۷.

۳. الامام الخمینی: *کتاب البیع*، ج ۲، ص ٦١٩.

به عنوان یک نظام، نمی‌شود مسئولیت اجرایی آن مهمل باشد، قطعاً باید مسئولیت اجرایی و شرایطی که در آن معتبر است، وجود داشته باشد و این به قول *امام*، مسئله‌ای عقلی ـ کلامی است.[۱]

در مسئله ولایت فقیه از نظرگاه عقلی، این امر اساسی مطرح است که در کتاب و سنّت، احکام سیاسی، جزایی و حقوقی قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. طبعاً اجراء، تحقق خارجی و عملیاتی کردن آنها در حکومت دینی تجلی می‌یابد. معقول‌ترین روش برای فهم درست از آن دستورها و اجرای مناسب آنها از کسی است که به مبانی و مسائل و زوایای گوناگون احکام دینی آگاه است و آن فرد می‌تواند فقیه عادل و آگاه باشد. *امام خمینی* پیش از استدلال‌های عقلی خود بر ضرورت حکومت و بدیهی بودن آن تأکید دارد و در ابتدای کتاب ***ولایت فقیه*** خود تصریح می‌کند که تصور ولایت فقیه موجب تصدیق آن می‌شود.[۲] او می‌گوید که بایستگی حکومت برای گسترش عدالت، آموزش، تربیت، حفظ نظم، برداشتن ستم، بستن مرزها و جلوگیری از هجوم بیگانگان، از روشن‌ترین احکام عقل برای همه زمان‌ها و مکان‌هاست.[۳] ایشان استدلال خود را بر این امر عقلی بنا می‌کند که احکام خداوند در امور مالی و سیاسی و حقوقی، نسخ نمی‌شود، بلکه تا روز قیامت ماندگارند و نفس این جاودانگی خود دلیل بر لزوم تشکیل حکومت و ولایت است که ضامن حفظ و حاکمیت قانون الهی می‌شود و اجرای این قانون ممکن نیست مگر با حکومت تا هرج‌ومرج پدید نیاید. ایشان تأکید دارد که اهمال و تعطیلی احکام خداوند و نبود تعیین تکلیف برای آنان، امری معقول نیست و شارع هرگز راضی به اختلال نظام نمی‌شود. سپس ایشان به لزوم تشکیل حکومت در دوران غیبت و

---

۱. ر.ک. محمد هادی معرفت: ***نوآوری‌های فقهی حضرت امام***، کتاب: مجموعه آثار کنگره امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۱۰، ص ٤۲۹.

۲. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: ***ولایت فقیه***، ص ٤.

۳. الامام الخمینی: ***کتاب البیع***، ج ۲، ص ٦۲۰: «**فان لزوم الحکومة لبسط العدالة و التعلیم والتربیة و حفظ النظم ورفع الظلم و سد الثغور والمنع عن التجاوز الاجانب من اوضح احکام العقول من غیر فرق بین عصر و عصر او مصر و مصر.**»

شرایط حاکم اسلامی اشاره می‌کند و تأکید دارد که والی در این دوران باید دارای دو شرط علم به قانون و عدالت باشد و این دو شرط در فقیه عادل وجود دارد پس شایستگی اعمال ولایت مسلمین برای او ثابت و محرز است.[۱] ایشان در کتاب ***ولایت فقیه*** به صراحت سؤالاتی را مطرح می‌کند که «از غیبت صغری تاکنون، که بیش از هزار سال می‌گذرد و ممکن است صدهزار سال دیگر بگذرد و مصلحت اقتضا نکند که حضرت تشریف بیاورد، در طول این مدت مدید، احکام اسلام باید زمین بماند و اجرا نشود و هر که هر کاری خواست، بکند؟ قوانینی که پیغمبر اسلام در راه بیان و تبلیغ و نشر و اجرای آن بیست‌وسه سال زحمت طاقت‌فرسا کشید، فقط برای مدت محدودی بود؟ آیا خدا اجرای احکامش را محدود کرد به دویست‌سال؟ و پس از غیبت صغری اسلام دیگر همه چیزش را رها کرده است؟ لازم نیست از حدود و ثغور و تمامیت ارضی وطن اسلام دفاع کنیم؟ یا امروز مالیات و جزیه و خراج و خمس و زکات نباید گرفته شود؛ قانون کیفری اسلام و دیات و قصاص باید تعطیل شود. این حرف که قوانین اسلام تعطیل‌پذیر یا منحصر و محدود به زمان یا مکانی است، بر خلاف ضروریات اعتقادی اسلام است. اعتقاد به چنین مطالبی یا اظهار آنها بدتر از اعتقاد و اظهار منسوخ شدن اسلام است.»[۲]

بر اساس همین دیدگاه، بعدها تشکیل جمهوری اسلامی، زمینه‌ها و بسترهای بیشتری برای تحول در فقه سیاسی را در دورهٔ معاصر به وجود آورد. در رویکرد جدید، روایتی از ولایت فقیه ارائه گردید که فقه سیاسی را توانا می‌ساخت تا در جهان امروزی، حکومت تشکیل دهد و با دنیای جدید و لوازم آن، مفاهمه و ارتباط داشته باشد. ***امام خمینی(ره)*** به عنوان نظریه‌پرداز جمهوری اسلامی، با توجه به فقه اسلامی و جایگاه مهم و حساس حکومت در اداره اجتماع و پیشبرد اهداف دین و حفظ آن و با عنایت به مقتضیات زمانی و مکانی و طرح عنصر مصلحت در نظام اسلامی، به ارائه و تکمیل نظریه

---

۱. الامام الخمینی: همان، صص ٦١٩ ـ ٦٢٤.

۲. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: ***ولایت فقیه***، صص ۲۰ ـ ۱۹.

حکومتی خود پرداخت و با حکم عقل و تسری حجیت آن در مسائل اجتماعی، توانست آموزه‌هایی مانند امر به معروف و نهی از منکر، عدالت، مشورت و مشارکت را وارد عرصه‌ای عقلی ــ عملی سازد و مباحثی مانند قانون‌گذاری، آزادی، انتخابات، حضور زنان در اجتماع و حقوق شهروندی را توجیه شرعی و عقلی کند و زمینه‌های تحولات گسترده‌ای را جهت اجرای احکام دین اسلام فراهم سازد. ضرورت‌های عملی حکومت و پاسخگویی به شرایط روز، مجالی وسیع برای تحول در فقه سیاسی شیعی را گشود و انگارهٔ معروف «انتظار منفی» را به چالش کشاند، تصوری که معتقد بود جهان باید به سوی ظلم و فساد بیشتر فرا رود تا شرایط ظهور منجی فراهم گردد، نباید سخن از حکومت اسلامی به میان آورد و برای اجرای احکام شرع، دولت تشکیل داد که این امر، نیازمند حضور معصوم(ع) است.

د. فروش یا عدم فروش سلاح به دشمن: *امام خمینی(ره)* در پاسخ به نیازهای دگرگون‌شونده، در فروش سلاح به دشمنان نیز به دلیل عقل استناد می‌کند، وی بر این باور بود که این امر از امور سیاسی و تابع مصالح روزگار است، از یک سو، فروش سلاح به دشمنان دین را حرام می‌داند و از دیگر سو می‌گوید که چه‌بسا مصالح مسلمانان، اقتضا کند که به گروهی از کفار، اسلحه بفروشند و یا حتی به آنان ببخشند، مانند زمانی که دشمن قدرتمندی به کیان مسلمین حمله کرده باشد و راهی جز مسلح کردن آن افراد برای دفع ضرر دشمن نباشد؛ ایشان تأکید دارد که این برداشت، حکم قطعی عقل است، تمسک به اصول و قواعد ظاهری در این مقام ناشایست می‌باشد و ظاهر آن است که چیزی بیشتر از آنچه از دلیل عقل استفاده کردیم، از اخبار به دست نمی‌آید.[1]

هـ. مالکیت انفال برای دولت اسلامی: *امام(ره)* همچنین در مورد مالکیت امام معصوم نسبت به انفال معتقد است که ثروت‌های طبیعی و به طور کلی هر

---

۱. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: ***مکاسب محرمه***، ج ۱، صص ۱۵۳ ـ ۱۵۲.

آن چیزی که مالک ندارد، از آن امام معصوم(ع) است، وی مالکیت امـام(ع) در این موارد را امری عقلایی می‌داند که میان همه دولت‌ها رواج دارد و اسلام در این باره چیز جدیدی را نیاورده و بر مشی عقلا حکم کرده است.[۱]

به هر تقدیر، با تکیه بر مبانی فکـری اصـول فقـه و برداشـت خردگرایانـه، زمینهٔ گذار از ظواهر آیات و روایات و رسیدن به باطن آنها به وجود آمد و بـر مبنای انسان‌شناسی اجتهاد که انسان را موجودی تحلیل‌گر و عاقل مـی‌دانـد بـر این امر تأکید گردید که می‌توان از کنـار هـم قـرار دادن گـزاره‌هـا و مفـاهیم و نصوص گوناگون در کنـار یکـدیگر بـه اسـتنباط احکـام دسـت زد. ایـن امـر سازوکاری اساسی را در فقه سیاسی به وجود می‌آورد تا فهمندهٔ متن بتوانـد در شرایط گوناگون اجتماعی و سیاسـی، احکـام متناسـب را صـادر کنـد. در ایـن صورت او نه تنها منتظر نمی‌ماند تا اشکال و سؤالی پیش آید، بلکه می‌تواند بـا تکیه بر آن به نقادی روابط اجتماعی دست زند و با مبانی فکری خـود، کلیـت نظام نامطلوب سیاسی را به چالش بکشد. با این سازوکار، فقه سیاسی از پوستهٔ فردمحوری صرف و انفعال و حرکت‌های واکنشی، بیـرون مـی‌آیـد و فرصـت مـی‌یابـد تـا بـا رویکـردی فعـال و نقادانـه، بـه نظـام‌سـازی، جامعـه‌سـازی و نظریه‌پردازی روی آورد و تولیدگر مفاهیم اجتماعی دقیق در جامعه باشد. با در نظر گرفتن این موارد و گام نهادن فقـه سیاسـی در ایـن وادی، ایـن دانـش بـه گسترده‌ترین نقطـهٔ تحـولی خـود وارد مـی‌شـود. تحـولی کـه از سـویی فهـم گذشتگان را مقدس نمی‌پندارد، در تعاملی منطقی و در رفت و برگشتی کـه بـه متن دارد، تلاش می‌کند تا با در نظـر گـرفتن مقتـضیات لازم، فهمـی اصـیل و نظام‌مند از آن ارائه کند. باری این امر با یاری عقـل، حجیـت برداشـت آن، در نظر گرفتن مقدمات حکمت، قرائن لفظی و لبّی، لسان شریعت و به طـور کلـی درون دستگاه اجتهاد سامان می‌یابد.

---

۱. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: *کتاب البیع*، ج ۳، ص ۲۵.

دوم: نقش زمان و مکان در تحول فقه سیاسی معاصر

دنیای شتابندهٔ امروزین، هر روز شرایط، وضعیت و مقتضیات جدیدی به وجود می‌آورد. شاید فقه سیاسی شیعه معاصر بیش از هر زمان دیگر به کشف و بازشناسی سازوکارهایی اصیل برای تحول و نوشوندگی نیاز داشته باشد. سرعت تحول این رشتهٔ علمی در سدهٔ گذشته، به اندازهٔ تاریخ چند صد سالهٔ آن می‌باشد. به ویژه در سه دههٔ گذشته که نظامی شیعی، قدرت را در اختیار داشته و هر روز با چالش سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و معرفتی جدیدی روبه‌رو بوده است. هرچند که ***نائینی*** نیز بحث از نقش امصار و اعصار را مطرح کرده بود[1] و در متمم قانون اساسی مشروطه نیز در خصوص «فقیهان ناظر» بر «آگاهی آنان از شرایط زمانه» تأکید شده و در این بند آمده بود که در هر عصری از اعصار هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که «مطلع از مقتضیات زمان» باشند[2] بر مصوبات مجلس شورای ملی نظارت کنند.

ناکامی مشروطه و نبود حکومت اسلامی در ایران، زمینه‌های عملیاتی شدن این متمم و حضور علما در عرصهٔ قانون‌گذاری، فراهم نشد، لذا برخورد و تماس عملیاتی با شرایط زمان و مکان پیش از تشکیل جمهوری اسلامی چندان جدی نبوده است. در دورهٔ معاصر، ***امام خمینی***، بیش از هر فقیه زمان‌شناس دیگر، گشایندهٔ ساحت‌های نو و گوناگون در بحث مقتضیات زمان و مکان بود، زیرا که خود از نزدیک با چالش‌های نظری، عملی و آسیب‌های فقه سیاسی آشنا بود. ایشان به درستی دریافته بود که وقتی به جامعه می‌نگریم با انبوهی از مسائل نوپدید در عرصه‌های مختلف سیاسی ـ اجتماعی روبه‌رو می‌شویم که جامعهٔ دینی گشایش آنها را از رهبران مذهبی طلب می‌کند. به طور کلی، حل و فصل هر کدام از مسائل نوپدید به نحوی با فقه سیاسی پیوند دارد زیرا که

---

۱. ر.ک. محمد حسین نائینی: ***تنبیه الامه و تنزیه المله***، ص ۱۳۰.

۲. متمم قانون اساسی مشروطه، مصوب مورخ ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ ه. ق.

حاکم اسلامی، سکان هدایت جامعه را بر عهده دارد و هموست که باید دغدغه‌ها، مسائل و مشکلات آن را برطرف کند، جامعه، بسان نظام و سامانه‌ای است که همهٔ اجزای آن با هم تعامل و ارتباط دارند و نمی‌توان حوزه‌های سیاست، اقتصاد، فرهنگ و اجتماع را از هم جدا انگاشت. لذا *امام خمینی* تعداد قابل توجهی از مسائل مستحدثه را نام می‌برد و اشاره دارد که به این امور نیاز عملی است، مسائلی مانند: مالکیت و محدوده آن، زمین و اقسام آن، انفال و ثروت‌های عمومی، ارز و پول و بانکداری، مالیات، مزارعه، مضاربه، اجاره، رهن، حدود و دیات، عکاسی، نقاشی، مجسمه‌سازی، موسیقی، تئاتر، سینما، حفظ محیط‌زیست، معضلات طبی، کنترل جمعیت، معادن زیرزمینی و روزمینی و ملی، تغییر موضوعات حلال و حرام، توسیع و تضییق برخی از احکام در ازمنه و امکنهٔ مختلف، نقش زن در جامعهٔ اسلامی و غربی، حدود آزادی فردی و اجتماعی، برخورد با کفر، شرک و التقاط و ترسیم و تعیین حاکمیت ولایت فقیه در جامعه؛[1] همهٔ این مسائل نوپدید فضاهایی جدید پیش روی فقه و اجتهاد می‌گشاید، برای نمونه مسائل حقوقی ــ اجتماعی نوینی مانند بیمه، شرکت‌های سرمایه‌گذاری، سرقفلی، استخدام، حق بازنشستگی، خرید و فروش بلیط بخت‌آزمایی، رابطه کارگر و کارفرما، مستأجر و موجر، مدیون و دائن، دستاوردهای نویسندگان و مخترعان، تعیین مرزهای مجازی در تلاش‌های فرهنگی ـ هنری را نمی‌توان بدون پیامدهای سیاسی و اجتماعی آنها بررسی کرد، هرچند که مستقیماً در حوزهٔ مسائل فقه سیاسی قرار ندارند. مگر می‌توان بحث احتکار، اختلاس، رشوه، فامیل‌گرایی، حزب‌بازی، اخاذی، سوءاستفاده از موقعیت، امتیازخواهی، برداشت‌های نابجای مالی و به ظاهر قانونی، رانت‌خواری، بحث ربا، تورم، مالیات، خرید و فروش چک و سفته و تولید و پخش کالاهای تقلّبی را بدون توجه به شرایط سیاسی آنها در نظر گرفت و به سادگی از کنار آنها گذر کرد. در تعیین مرزهای مالکیت خصوصی و دولتی،

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی: *صحیفه نور*، ج ۲۱، صص ٤٧ ـ ٤٦.

نظارت دولت بر اقتصاد، حدود آزادی‌های اقتصادی، نرخ‌گذاری کالاها، منع تولید اجناس و کالاهایی که به سلامت اعتقادی، اخلاقی و اقتصادی جامعه زیان می‌رساند، و... با اینکه به ظاهر غیرسیاسی به شمار می‌آیند و در دانش فقه سیاسی نیز مورد کاوش قرار نمی‌گیرند اما با سیاست‌های داخلی و خارجی جامعه اسلامی پیوندی عمیق دارند و تعیین تکلیف در این زمینه همه بر عهدهٔ دولت اسلامی است که در رأس امور می‌باشد. وقتی به مسائلی که در سرشت خود، طبعی سیاسی دارند، می‌پردازیم این امر، جلوه و حضوری قوی‌تر و روشن‌تر به خود می‌گیرد، اگر فقه سیاسی در مسائل مذکور با واسطه مورد پرسش قرار می‌گیرد، در مسائل سیاسی به طور مستقیم مورد پرسش قرار می‌گیرد، مسائلی مانند حقوق شهروندی، وظایف شهروندان در برابر حکومت، وظایف حکومت در برابر شهروندان، معیارها و محدودیت‌های آزادی، آزادی بیان، آزادی تجمعات، آزادی مطبوعات، حق و تکلیف، چگونگی نظارت بر کارگزاران حکومتی، مشورت، تأمین امنیت، حرکت جامعه در جهت عدالت، امر به معروف و نهی از منکر، چگونگی تعامل با دیگر کشورها، ارتباط با مجامع بین‌المللی، معیارهای تأمین منافع ملی، حل چالش‌ها میان منافع ملی و مصالح اسلامی، احکام حکومتی، قانون‌مداری، تساوی در برابر قانون، رابطهٔ فرد و جامعه، ایجاد جوّ بدبینی و ناامنی و بسیاری از دیگر مسائل. طبعاً با لحاظ عناصر زمان و مکان و دیگر معیارهای استنباط احکام فقهی، می‌توان در فراگردی اصیل به این تغییرات تحمیل‌شونده، مسیری مطلوب و سنجیده بخشید و حکمی متناسب و هماهنگ با نیازهای نوین، ارائه کرد.

با توجه به این امر و چالش‌های گوناگونی که نظام و دولت اسلامی در عمل با آن روبه‌رو شد، ***امام خمینی*** اذهان و گرایش‌های روشی و شیوه‌های اجتهادی مجتهدین را به سوی عناصر زمان و مکان راهبری کرد و آنان را به داشتهٔ خود هشدار داد، ***مرتضی مطهری*** نیز به عنوان شاگرد ایشان، این بحث را پیش از انقلاب اسلامی با عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» طرح کرده بود. لذا ***امام***، نقص عمدهٔ اجتهاد مصطلح و علت ناتوانی آن را در پاسخ‌گویی به نیازها،

بی‌توجهی به عنصر زمان و مکان در اجتهاد بیان می‌کند و تأثیرگذاری این دو عنصر بر فهم اجتماعی نصوص را بسیار می‌دانست و بر این باور بود که «زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده 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 معنی 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.»[1] و به راستی معتقد بود که: «مهم، شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن، نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند که وحدت رویه و عمل، ضروری است و همین‌جاست که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد.»[2] اما ایشان در مقابل، اجتهاد مبتنی بر دو عنصر زمان و مکان را پویا، منعطف و توانا می‌داند. طبیعی است که ظرف «تحول موضوع» که به دنبالش «تحول حکم» می‌آید، زمان و مکان است و پذیرش آن شرایط است که فقیه روشنگر و اجتماعی را به این سمت راهبری می‌کند. تغییر حکم، ناشی از تغییر موضوع، متعلق یا مصداق آن است. شرایط و دگرگونی‌های زمانه قیدهایی را به موضوع می‌افزاید و آن را دگرگون می‌کند و بالتبع بازخوانی نصوص دینی و برداشت از آنها نیز تحول می‌یابد. شرایط اجتماعی و روابط حاکم بر دوران عصر صدور روایت و حکم، ما را به مسائلی گوناگون هدایت می‌کند و به آن ترتیب اثر می‌دهیم، شرایط و روابط حاکم بر دوران معاصر نیز بر تشخیص حکم جدید، تأثیر می‌گذارد.

پس از انقلاب و بروز مشکلاتی که در امور مملکت‌داری پیش آمد، این ظرفیت و سازوکار اساسی، به طور جدی طرح شد و در عمل به پویایی فقه سیاسی یاری رساند. فقه رایج که از پویایی لازم برخوردار نبود، در رویارویی با ادارهٔ جامعه پیچیده ایران در تنگناهایی قرار گرفته بود و ایشان با طرح دو

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی: *صحیفهٔ نور*، ج ۲۱، ص ۹۸.

۲. روح‌الله موسوی خمینی: همان، ج ۲۱، ص ٤٧.

عنصر «زمان و مکان» بر ضرورت به کارگیری این دو عامل مهم در صدور فتاوای شرعی جهت حل مشکلات جامعهٔ اسلامی گامی بلند برداشت. در ادامه با توجه به متون و موضوعات فقه سیاسی معاصر به چند نمونه که متأثر از پذیرش مقتضیات زمان و مکان است، می‌پردازیم:

الف. توجه به نیازهای دولت اسلامی: با عنایت به شرایط دگرگون‌شوندهٔ اجتماع و سیاست و پذیرش زمان و مکان در اجتهاد، نوع نگاه و نگرش ***امام خمینی*** نسبت به بسیاری از دیگر فقها، پیشرو و روزآمدتر بود. ایشان پیش از انقلاب اسلامی در مورد مصرف خمس و توان بالای گره‌گشایی آن برای برآوردن نیازهای مالی دولت اسلامی تأکید داشت و بر این باور بود که خمس باید در خدمت دولت اسلامی قرار گیرد که پیامد اصلی آن رفع نیاز نیازمندان خواهد بود: «اشخاص باید خمس اضافه بر درآمد را پس از صرف مخارج متعارف خود به حاکم اسلامی بپردازند تا به بیت‌المال وارد شود. بدیهی است درآمد به این عظمت برای ادارهٔ کشور اسلام و رفع همهٔ احتیاجات مالی آن است.»[1] وی پس از تشکیل نظام اسلامی علاوه بر نکتهٔ پیشین، با توجه ضرورت‌های اجتماعی، بر این باور بود که مالیات باید از مردم گرفته شود و به کسانی که معترض بودند، تذکر می‌داد که:

> آقا می‌نویسد مالیات نباید داد. آخر شما ببینید بی‌اطلاعی چقدر. آقا ما امروز روزی نمی‌دانم چند صد میلیون خرج جنگ‌مان است. روزی چند صد میلیون خرج جنگ با سهم امام می‌شود درستش کرد حالا؟ حالا ما می‌توانیم مردم را همه را بنشانیم اینجا و به زور سهم امام بگیریم؟ از کجا بیاوریم سهم امام این‌قدر؟ که دولت را اداره کنیم مملکت را اداره کنیم.[2]

باری این تحول با اتکا بر فقه جواهری است که به تعبیر ***امام***، فقهی پویاست و خلاقیت و نوآوری همراه با آن است. این فقه، اجتهاد زاینده دارد و در بستر مسائل مستحدثه و حوادث واقعه، خود را نشان می‌دهد.

---

۱. روح‌الله الموسوی خمینی: ***ولایت فقیه***، ص ۲۲.

۲. روح‌الله الموسوی خمینی: ***صحیفه نور***، ج ۱۸، ص ۱۸۶.

تردیدی در تأثیرگذاری زمان و مکان بر فرایند استنباط نیست، انسان، همچنان که بر پیرامون خود اثر می‌گذارد، از آن تأثیر می‌پذیرد و دگرگونی‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در اندیشه او تحولاتی بنیادین به وجود می‌آورد. اجتهاد فقیهی که در متن حوادث و تحولات اجتماعی قرار دارد، با آنکه در کنج خانه و گوشه حجره به اجتهاد می‌پردازد، متفاوت است. تفاوت زاویهٔ دید *امام خمینی(ره)* به جامعه با برخی از دیگر فقها ناشی از این امر بود و منجر به برخی ابهامات و پرسش‌ها در گذر حوادث انقلاب گردید، این تفاوت دیدگاه تا حدی بود که برخی *امام* را متهم به حلال و حرام کردن احکام دین کردند.[۱]

ب. دشوارهٔ قانون: یکی از مسائل اساسی که از اوایل ورود تجدد به ایران و در سدهٔ گذشته مطرح بوده، بحث قانون و قانون‌گذاری بوده که دشواره‌ای جدی در بحث مقتضیات زمان و مکان به شمار می‌آید. قانون از ویژگی‌ها و الزامات دولت مدرن است، «مشروطه» ترجمهٔ (Constitution) می‌باشد که به معنای «قانون اساسی» است. دربارهٔ اصل قانون کشمکش‌های بسیاری وجود داشته و زمانی که به دوران مشروطه نزدیک می‌شویم، رویارویی متفکران نمایان‌تر می‌شود. برخی با نظر به اصل کمال دین و قوانین آن و واقعیت‌های ناخوشایند دوران مشروطه، نمی‌توانستند وضع قانون را بپذیرند، برخی دیگر به خوبی توانستند با برداشت‌های اجتهادی و ضروریات زمانه، وضع قوانین برای حل مشکلات عرفی ـ اجتماعی و عدم تنافی آن با احکام شرع را حل و هضم کنند. پیش از ورود گستردهٔ فقها به عرصهٔ سیاست و اجتماع، آنان چندان در جایگاه اعلام موضع دربارهٔ قانون نبودند و دغدغه‌ای برای ورود به این عرصه وجود نداشت، اما حضور جدی و ضروری این بحث، چندان خود را بر کشورهای اسلامی تحمیل کرده بود، که افراد را به اعلام موضع و رد یا دفاع از آن وامی‌داشت و دیدگاه‌ها و کشمکش‌های گوناگونی به همراه می‌آورد. فردی مانند *میرزا یوسف خان مستشارالدوله* نام کتاب خود را *یک کلمه* نهاد و راه

---

۱. ر.ک. امام خمینی: *صحیفهٔ نور*، ج ۲۱، ص ۹۳، تاریخ ۶۷/۱۲/۳.

پیشرفت و توسعه را در همان یک کلمه که قانون باشد، اعلام کرد و *میرزا ملکم خان* نیز نام روزنامه‌اش را *قانون* نهاد. برخی بر آن بودند که سخن گفتن از جعل قانون و «نیاز جامعهٔ اسلامی به تقنین» به معنای نقص احکام دین خواهد بود و این امر سر از «بدعت» و تقابل با شریعت درمی‌آورد. گفته می‌شد که «مهم‌ترین قوانین، قانون الهی است و بحمدالله ما طایفه امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم. معلوم است که این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست. لذا ما ابداً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود. بلکه اگر کسی را گمان آن باشد که ممکن و صحیح است جماعتی از عقلا و حکما و سیاسیین جمع شوند و به شورا ترتیب قانونی بدهند که جامع این دو جهت باشد و موافق رضای خالق هم باشد، لابد آن‌کس از ربقه اسلام خارج خواهد بود».[1] بر اساس این دیدگاه قانون همان است که در کتاب و سنت آمده است، دیگر معنی ندارد که قانونی دیگر وضع کرد. اساساً چرا پس از ۱۴۰۰ سال که از نزول آیات الهی می‌گذرد و مجموعه‌های عظیمی از اخبار و روایات در اختیار ماست، باز هم نیاز به قانون‌گذاری داشته باشیم. «مشروطه، آزادی، قانون می‌خواهید، هزاروسیصدوبیست‌وسه سال است که خداوند عالم به ما قانون به توسط محمد مصطفی مرحمت فرموده ما قانون مستشارالدوله و تقی‌زاده و باقر بقال را لازم نداریم. شش هزار سال است که خداوند عالم، پادشاه واجب الاطاعه عطا فرموده و در همهٔ کتاب‌ها اجرای احکام سلطان را بر همهٔ مسلمانان واجب نموده.»[2] در همین زمان، *نائینی*، از زاویه‌ای دیگر این بحث را مطرح می‌کند. او دربارهٔ قوانین موضوعه و قانون‌گذاری اشاره می‌کند که مخالفین مشروطه می‌گفتند: «دین ما مسلمانان اسلام و قانونمان، کتاب آسمانی قرآن و سنت پیامبر آخر الزمان(ص) است، لذا تدوین قانون دیگری در بلد

---

۱. فضل‌الله نوری: *رسایل، اعلامیه‌های شیخ شهید فضل‌الله نوری*، جمع‌آوری: محمد ترکمان، ص ۵۷.

۲. ناظم‌الاسلام کرمانی: *تاریخ بیداری ایرانیان*، ج ۵، به کوشش: سعیدی سیرجانی، ص ۳۴۳.

اسلام، بدعت و در مقابل صاحب شریعت، دکان باز کردن است و التزام بـه آن هم، چون بدون ملزم شرعی است، بدعتی دیگر و مسئول داشتن از تخلف هـم بدعت سیم است ...»، و ایشان در پاسخ به این دیدگاه می‌نویسد:

> بدعت در صورتی متحقق و صورت‌پذیر گردد که غیـر مجعـول شـرعی، خواه حکم جزئی شخصی باشد یا عنوان عـام یـا کتابچـهٔ دسـتور کلـی، هرچه باشد به عنوان آنکه مجعول شرعی و حکم الهی عـزّ اسـمه اسـت، ارائه و اظهار و التزام شود و الا بدون اقتران به عنـوان مـذکور هـیچ نـوع الزام و التزامی بدعت و تشریع نخواهد بود.[۱]

وقتی که میان کلام ***نائینی*** و ***شیخ فضل‌الله نوری*** دقـت کنـیم، مـی‌بینـیم کـه دغدغهٔ هر دو یک مسئله است که از دو زاویه بـه آن نگـاه مـی‌کننـد. موضـوع اثبات و نفی این دو فقیـه برجسته، متفـاوت بـود. قـانونی کـه ***نـوری*** بـدعت می‌شمرد، با قانونی که ***نائینی*** از تدوین آن دفاع می‌کـرد، دو امـر متفـاوت بـود. ***نوری*** تدوین قانونی را بدعت می‌شمرد که برای مجلـس، حـق وضـع قـانون و دخالت در همه امور را قائل شده بود. او وضع قانونی را بدعت می‌دانست کـه هیچ‌گونه تفکیکی میان امور عرفی و امور شرعی قائل نیـست و بـه نماینـدگان مجلس اجازه می‌دهد که در هر امری از امور مملکتی و عمومی دخالت کرده و قانون وضع نمایند و به تعبیر او، در برابر شریعت، دکان باز کنند.[۲] طبعـاً ***نـائینی*** نیز در این قلمرو بر این باور بود که فصول قانون اساسی، بـا قـوانین شـریعت نباید مخالفتی داشته باشد.[۳] از همین زاویه است که ***نائینی*** مانند ***نوری*** بر نظارت مجتهدین آگاه بر مصوبات مجلس تأکید می‌کند که:

> غایت آنچه مع‌التّمکن، محض رعایت این جهت، من بـاب احتیـاط، لازم الرّعایة تواند بود، وقوعِ اصل انتخاب و مداخلـه منتخبـین اسـت بـه اذن

---

۱. محمد حسین نائینی: ***تنبیه الامه و تنزیه المله***، صص ۷۳ ـ ۷٤.

۲. برای توضیح بیشتر، ر.ک. سید جواد ورعـی: ***پژوهشی در اندیشه سیاسی نـائینی***، صـص ۵۲ ـ ۵٤.

۳. محمد حسین نائینی: همان، ص ٤۸.

مجتهد نافذ الحکومه، برای تصحیح و تنفیذ آرای صادره، چنانچه فصل دویم دستور اساسی، متضمن است.[۱]

برخی مسائل و مواد قانونی در قانون اساسی مشروطه و جمهوری اسلامی می‌یابیم که در هیچ‌یک از نصوص و منابع اسلامی سابقه طرح ندارد و کسی هم وضع آنها را بدعت نمی‌داند، اموری مانند مجلس شورا، انتخابات، تفکیک قوا، آموزش رایگان و بسیاری دیگر. این امور، در حوزهٔ متغیرات جامعه وارد می‌شوند که به حسب زمان، تبدل می‌یابند و وضع قانون در آنها، بدعت به شمار نمی‌آید، به تعبیر ***علامه طباطبایی(ره)***:

در شریعت اسلام دستوری مربوط به تعیین یکی از (انواع شکل حکومت) وارد نشده است و حقاً هم نباید وارد شود، زیرا شریعت تنها متضمن مواد ثابته دین است و طرز حکومت با تغییر و تبدل جامعه‌ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است.[۲]

امام خمینی نیز بر این باور بود که شکل حکومت، تابع شرایط و مقتضیات و خواست مردم است:

ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی به آرای عمومی. شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد.[۳]

رفتار و سیرهٔ پیامبر گرامی اسلام(ص) در این باره نیز ایجاد نوعی منشور و مراجعه به نظر مردم بود، اساس حکومت مدینه، دین بود و در مواردی که به مسائل اجتماعی مربوط می‌شد، فرستادهٔ خداوند از مسلمانان، نظر می‌خواست. به این معنی که در اساس احکام و پایه‌های حکومت، از وحی بهره می‌جست، اما در پیاده کردن آن به نظرات خود و یارانش که رابطه‌ای وثیق با آنها داشت، متکی بود. حکومت اسلامی در پرتو دیپلماسی و رفتار سیاسی رهبری مدینه، از

---

۱. ر.ک. ***تنبیه الامه***، ص ۱۱٤.

۲. سید محمدحسین طباطبایی: ***بررسی‌های اسلامی***، ج ۱، ص ۱۹۳.

۳. روح‌الله موسوی خمینی: ***صحیفه نور***، ج ۲، ص ۲٦۰.

روز اول، نقش مردم را مطرح ساخت و به ایجاد ارتباط با اقوام داخل و خارج پرداخت. این تحول بزرگ، علاوه بر نقش مدیریت رسول الهی، ناشی از ماهیت اولین قانون اساسی مکتوب جهان (منشور مدینه) نیز بود. معاهده‌های عقبه اول (اولین قانون اساسی اسلام) و عقبه دوم (زیربنای دولت اسلامی) که پس از مذاکره با انصار از مردم مدینه در منی انعقاد یافت، نشانگر توجه آن حضرت به جامعه سیاسی در دست تکوین است.[۱]

جالب آنکه در زمان مشروطه مباحثی مطرح می‌شود که حدود صد سال بعد در دورهٔ جمهوری اسلامی و استقرار نظام دینی همچنان با چالش و رویارویی همراه است. ***میرزا فضل علی آقا تبریزی***، مجتهد اصولی، در دفاع از قانون و وضع آن در امور عرفی می‌نویسد:

> اکنون که ما مجلس شورا داریم و در این مجلس بناست که قوانین، معین شود و همه کس با آن قوانین، رفتار نماید و احدی به استبداد، حکمی نکند، ما را حکم عرفی که مقابل و ضد حکم شرعی باشد در مملکت نخواهد بود، زیرا که قانون، احکام واجب و حرام را تغییر نخواهد داد. واجبات و محرمات شرعیه به حال خود باقی خواهد بود و قوانینی که به تصویب مجلس خواهد رسید عبارت خواهد بود از دو قسم: اول، اموری که شرعاً به طور کلیت، امر به آنها شده و تعیین خصوصیاتش منوط به تصویب علما و عقلای اعصار است ... و دوم اموری که بالاصاله مباح است، لیکن برای حفظ نظام که واجب بر همه مسلمین است لابد باید التزام به فعل یا ترک آنها بشود، نه به عنوان تشریع این قوانین، در این قبیل موارد حقیقتاً تعیین مصادیق برای واجبات شرعیه به حسب اقتضای زمان خواهد بود و اگر به جهت معاهدات دول و نحوها در بعضی موارد اجرای احکام شرعیه اولیه متعذر شود من باب الضرورات، باز با تصویب علما، احکام ثانویه بدل آنها می‌شود ... اگر بعضی اقسام این احکام را احکام عرفیه بگوییم، مراد احکام عرفیه مخالف با شرع نخواهد بود ... .[۲]

در این کشاکش علمی، سرانجام کفهٔ ترازو به نفع مجتهدین زمان‌آگاه

---

۱. ر.ک. حمیدالله، محمد: ***اولین قانون اساسی مکتوب جهان***، ترجمهٔ غلامرضا سعیدی.

۲. میرزا فضل علی‌آقا تبریزی: ***روزنامه مجلس***، ج ۱، ص ٤٦٨.

سنگین شد و کم‌کم فرایند امور و تحولات شرایط و نیازهای متحول به گونه‌ای به جلو رفت که با تأسیس جمهوری اسلامی، رهبر کبیر انقلاب اسلامی بدون تردید تأکید داشت که ما یک حکومتی می‌خواهیم که روی مصالح این ملت کار بکند. ما می‌خواهیم یک حکومتی باشد که لااقل تابع قانون باشد، تابع قانون اسلام باشد و به صراحت سخن از «قوانین مجعوله صحیح»[1] و پیروی از آنها به میان آورد. او به کارگزاران نظام اسلامی تأکید داشت که «در محدوده قانونی خودتان عمل می‌کنید، نه یک قدم زیاد و نه یک قدم کم. در همان محل قانونی وقوف کنید، نه یک کلمه این طرف و نه یک کلمه آن طرف.»[2] اما آن فراگرد به پایان نرسید بلکه حتی در مراحل بعد و با محوریت نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه در نظام اسلامی، بر این امر تأکید شد که ولی فقیه با لحاظ ظرف زمانی خاص، می‌تواند از محدوده و چارچوب احکام فرعیهٔ الهیه، پا را فراتر گذارد و قانونی وضع کند که چاره‌گشای مشکلات نظام اسلامی باشد، لذا *امام خمینی(ره)* حوزهٔ اختیارات حاکم اسلامی را از احکام اولیه و ثانویه فراتر دانست و محدود کردن حوزهٔ اختیارات حاکم اسلامی به این گستره را مشکل‌زا خواند، ایشان در پاسخ به نامهٔ رهبر معظم انقلاب اسلامی، رئیس‌جمهور وقت، تصریح کرد که:

> اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام(ص) یک پدیده بی‌معنا و محتوا باشد، اشاره می‌کنم به پی‌آمدهای آنکه هیچ‌کس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد؛ مثلاً خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی یا حریم آن است در چهارچوب احکام فرعیه نیست. نظام وظیفه و اعزام اجباری به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و جلوگیری از ورود و خروج هر نحو کالا و منع احتکار در غیر دو ـ سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی،

---

۱. ر.ک. امام خمینی: *کوثر*، ج ۲، ص ۲۵۱ یا ر.ک. *صحیفه نور*، ج ۳، ص ۱۱۲.
۲. *صحیفه نور*، ج ۱۹، صص ۴۳ ـ ۴۴.

حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صد امثال آنکه از اختیارات دولت است، بنا به تفسیر شما خارج است و صدها امثال اینها. باید عرض کنم حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول اللّه(ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند ... و می‌تواند هر امری را چه عبادی یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است، جلوگیری کند، حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که خلاف مصالح کشور اسلامی است، موقتاً جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تا کنون یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است.[1]

می‌توان تحول در اصل قانون در جامعهٔ اسلامی را با نظر به عناصر زمان و مکان، مشاهده کرد، از «مخالفت با وضع» آن و «بدعت دانستن» آن، تا تأسیس «مجلس شورای ملی»، سپس تقسیم قوانین به «شرعی» و «عرفی» و اینکه قوانین عرفی، مخالف شرع نخواهند بود و سپس رسیدن به حوزهٔ اختیارات و قانون‌گذاری ولی فقیه تا «حکم حکومتی» و تعطیلی موقت احکام اولیهٔ اسلام بر حسب ظروف خاص. بنابراین قانون به عنوان یکی از محوری‌ترین آموزه‌های عصر جدید به تدریج اجازهٔ ورود به جامعهٔ اسلامی و فقه سیاسی را پیدا کرد و یکی از بنیادی‌ترین بسترهای تحول در فقه سیاسی شیعه را به وجود آورد و گویی فرایند این تحول همچنان ادامه خواهد یافت، زیرا پذیرش قانون، مبنایی‌ترین بنا است برای آنکه فقه بتواند با دنیای جدید مفاهمه کند و بر اساس آن، نظام اسلامی رو به توسعه و پیشرفت گام بردارد. با به رسمیت شناخته شدن قانون و قانون‌گذاری در میان فقها، در «حوزهٔ نظری» اموری دیگر مانند نظارت بر قدرت سیاسی، تساوی افراد در برابر قانون، حقوق شهروندی، برابری شهروندان، آزادی بیان و مطبوعات، آزادی اجتماعات و در «حوزهٔ ساختار سیاسی»، مجلس شورا، نهاد نظارتی فقها بر مصوبات آن، تفکیک قوا،

---

۱. *صحیفه نور*، ج ۲۰، ص ۱۷۰ (مورخ ٦٦/۱۰/۱٦).

انتخابی بودن کارگزاران، و ... نیز به رسمیت شناخته می‌شوند.[1] در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز در بند ششم، اصل دوم، بر نقش اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط تأکید شده است، در اصل چهارم به صراحت بیان می‌شود که همهٔ قوانین باید براساس موازین اسلامی باشد و اصل یکصدوشصت‌وهفتم قانون اساسی بر نقش محوری فقه اسلامی در یافتن حکم دعاوی در موارد سکوت، نقص، اجمال یا تعارض قوانین تأکید می‌کند. همچنین وجود شرط اجتهاد در مقام‌های عالی‌رتبه قوه قضاییه نظیر رئیس قوه، دادستان کل، رئیس دیوان عالی کشور در اصول یکصدوپنجاه‌وهفتم و یکصدوشصت ودوم بیانگر اهمیتی است که اجتهاد و فقاهت در نظام اسلامی دارد.

قوانین سدهٔ اخیر به ویژه قانون اساسی جمهوری اسلامی با توجه به فقه سیاسی و آموزه‌های حقوقی اسلام نگاشته شد و به طور خاص عالمان دین و به ویژه فقیهان را درگیر نگارش قانون بر اساس داشته‌های فقه شیعی کرد، این امر به معنای ورود عملی و نظری آنان به حیطهٔ سیاست بود. حوزه‌ای که یکی از خصایص آن انعطاف، تغییر و اصلاح است، لذا به طور عملی فقه شیعی در این زمان وارد گستره‌ای منعطف و پویا می‌شود، این فقه، همواره در معرض پرسش و پاسخ است و باید به آنها پاسخی درخور و روزآمد دهد. نکتهٔ تحول‌آفرین دیگر آنکه این قوانین، قابل تغییر و دگرگونی بودند و مطابق نیازهای دگرگون‌شونده، اصلاح می‌شدند زیرا هرچند که بر اساس مبانی اسلامی نگاشته شده بودند اما بشری و عرفی بودند. لذا دیده می‌شود که شرایط ولی‌فقیه نیز در فراگرد متحول انقلاب، دچار تغییر و اصلاح می‌شود. در قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸، شرط مرجعیت برای ولی فقیه وجود داشت و در بازنگری آن در سال ۱۳٦۷، شرط مرجعیت برداشته شد و تنها بر دارا بودن قوه اجتهاد بسنده شد. در همین سال برای حل و فصل بن‌بست‌های عملیاتی نظام، بر ورود تجربه‌ها و ضرورت‌های نوین و نوپدید تأکید شد و بر اساس یکی از

---

۱. برای نمونه: ر.ک: اصول متعدد قانون اساسی مشروطه، مصوب ۱۳۲٤ق / ۱۲۸۵ش. یا قانون اساسی جمهوری اسلامی مصوب ۱۳۵۸.

آموزه‌های فراموش‌شدهٔ فقه سیاسی، یعنی مصلحت نظام، نهادی نظیر مجمع تشخیص مصلحت پیش‌بینی شد آن‌گونه که بعدها با نظر مقام معظم رهبری این نهاد در رأس سیاست‌های کلی نظام و جایگاه مشورتی با رهبری قرار گرفت.

به هر حال فقه اجتهادی و اجتماعی شیعه، دایره و فضایی گسترده از ظرفیت‌ها و امکانات را در اختیار فقیهان و مستنبطان قرار می‌دهد که متناسب با شرایط زمان و مکان و نیاز جامعه، از احکام ثابت و اصلی شرعی، احکام متغیر و زمان‌مند را استخراج کنند. التزام به قانون، جواز قانون‌گذاری، به رسمیت شناختن مرزها و منافع ملی و گذار از معیارهای مرزی پیشین، احترام به قوانین ملی و بین‌المللی و قراردادهای عرفی و ... از جمله این احکام است که هر یک ظرفیت دگرگونی‌های بسیار در فقه سیاسی شیعه را دارد.

سوم: نقش مصلحت در تحول فقه سیاسی معاصر

مصلحت از امور اساسی است که در شریعت اسلام مورد تأکید قرار گرفته است، احکام و دستورهای اسلامی همراه با مصلحت و منفعت می‌باشد که برخی از آنها برای ما قابل فهم و کشف است و برخی نیست. این امر در مطالعات و پژوهش‌های دینی و فقه شیعی، تاریخی دیرپا دارد و طرح آن در زمانی که نظامی سیاسی بر اساس موازین شیعی وجود نداشت، تنها می‌توانست در حیطه‌ای محدود، دگرگون‌ساز و تحول‌آفرین باشد. لکن نکتهٔ مهم در این بحث، طرح «مصلحت جمعی و نظام اسلامی» می‌باشد که درون نظریهٔ ولایت فقیه توسط *امام خمینی(ره)* بازخوانی و بازسازی شد، ایشان آن را در نظام حکومت اسلامی، نهادینه کرد و گرد فراموشی را از آن سترد. هرچند که در نظام مشروطه اسلامی نیز بر این امر تأکید شد که اصولاً محدودیت قدرت به معنای آن است که حاکم نه به دلخواه بلکه در حیطهٔ مصالح نوعیه رفتار کند و مصلحت امت را در نظر گیرد. *نائینی* حقیقت و لبّ «سلطنت ولایتیه»، در برابر «سلطنت تملیکیه»، را ولایت بر اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت

می‌داند و نه در شهوات حاکم[۱] و حقیقت سلطنت در هر شریعت و نزد هر عاقل، عبارت از امانت‌داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف راجعه به نگهبانی است و نه از باب قاهریت و مالکیت دل‌بخواهانه.[۲] در این نگرش در حوزهٔ متغیرات و غیر منصوصات، قوانین و دستورها «تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار می‌باشند و به اختلاف آن، قابل اختلاف و تغییرند.»[۳] در اندیشهٔ فقیهان مشروطه‌خواه، از بحث مصلحت و اختیارات حکومتی حاکم فقیه، به عنوان یکی از ادلهٔ راهبردی برای تصویب قانون‌های مدنی استفاده شد و با آن وضع قانون در دستورهای عرفی و حکومتی مشروعیت یافت و زمینه برای ورود نظریهٔ «مصلحت نظام» در چارچوب نظریه ولایت فقیه به عرصهٔ کاربردی، فراهم شد. در ادامه به کاوش چند نمونه در فقه سیاسی معاصر که مصلحت در آنها دارای نقش بوده است، می‌پردازیم.

الف. حفظ نظام اسلامی: ورود فقه به عرصهٔ کارزار سیاسی و امور اجتماعی، آن را به فراز و نشیب‌های فراوان فراخواند و باعث شد که در برابر آن چالش‌ها با مراجعه مجتهدین به نصوص دینی و مبانی عقلی، در جستجوی مبانی اصیل و سنجیده برای تحول و دگرگونی در آن برآیند. انقلاب اسلامی، ضرورت‌های جدیدی را به وجود آورد که باعث نگاه دوباره به احکام ثانویه، احکام حکومتی، مصلحت و مفسده در فقه اجتماعی گردید. این ظرف و فضا به فقه سیاسی توان داد تا با تکیه بر توانمندی‌های خود به سمتی حرکت کند که مبنایی برای ایجاد حقوق عمومی و قانون اساسی باشد و از نگاه صرفاً فردی بگذرد. حضور فقها در مسند قدرت و استقرار جمهوری اسلامی، مشکلات علمی و عملی را در صحنهٔ ادارهٔ جامعه جلوه‌گر ساخت و ساحت‌های مختلف قضاوت، سیاست، فرهنگ و اقتصاد، از فقه، پاسخ و راه چاره طلبیدند. لذا فقه سیاسی به نحوی دوری‌ناپذیر، وارد عرصه‌های نوپدید و

---

۱. *تنبیه الامه*، ص ٤٤.
۲. همان، ص ۷۰.
۳. *تنبیه الامه*، ص ١٣٤.

چالش‌های عملی و نظری گردید و در اندیشه سیاسی ***امام خمینی(ره)***، مصلحت نظام اسلامی، مورد بازخوانی و بازآفرینی دقیق علمی قرار گرفت و عملاً وارد فقه سیاسی شیعه شد. منطق بنیادین اجتهاد در این فرایند اصلاحی، حکم می‌کرد که شریعت اسلام، صرفاً محدود و بسته به مصلحت اجتماع نباشد، بلکه مقصد آن تحقق مصالح انسان‌هاست در همهٔ آنچه که به آن نیاز دارند. لذا تحقق مصلحت هماهنگ با مبادی، مقاصد و روح شریعت، معیار برتری نظریهٔ اجتهاد می‌گردد.[۱] آن‌گونه که در دین اسلام، مقاصد شریعت که مخصوص به مصالح انسان می‌باشد را می‌توان در موارد گوناگونی نام برد، مانند: تعاون و تکامل،[۲] تحقیق خلافت عام انسان در زمین[۳] و تحقق صلح جهانی مبتنی بر عدل[٤] و پشتیبانی دولت از حقوق انسان، گسترش دعوت اسلام.[٥]

مسئله حفظ نظام، افزون بر آنکه ریشه در کتاب و سنت دارد، از مصادیق بارز «قانون اهمّ و مهمّ» است که قانونی است عقلی و وجدانی. هر عقل و وجدانی می‌گوید اگر ملتی، در حیات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و دیگر شئون زندگی خود، به نظامی گردن نهاد و آن را پذیرفت، در مقام تزاحم مصلحت‌ها، حفظ اصل آن نظام، بر حفظ مصالح خردتر آن نظام، تقدم و اولویت دارد و از آنجا که حکم عقل تخصیص‌بردار نیست، نمی‌توان این مصلحت را فدای هیچ مصلحتی نمود.[٦]

ورود به حوزهٔ قدرت، فقه سیاسی را به تکاپویی ژرف واداشت تا بار دیگر مکتب اجتهاد به بازخوانی داشته‌های خود بپردازد، لذا «فقه المصلحه» و تقسیم‌بندی احکام، مورد توجه جدی قرار گرفت. «حکم اولی»، حکمی است که بر افعال و ذوات به لحاظ عناوین اولی آنها بار می‌شود، مانند وجوب نماز

---

۱. احمد الریسونی: ***الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحه***، ص ۱۲٤.
۲. حجرات/۱۳.
۳. بقره/۳۰ و احزاب/ ۷۲.
٤. بقره/ ۲٥٦ و غاشیه/۲۲.
٥. ر.ک. جمال‌الدین عطیه: ***نحو تفعیل مقاصد الشریعه***، صص ۱٦٥ ـ ۱۷۲.
٦. ر.ک. علی اکبر کلانتری: ***حکم ثانویه در تشریع اسلامی***، ص ٥۳.

صبح و حرمت نوشیدن شراب. «حکم ثانوی»، حکمی است که بر موضوعی به وصف اضطرار، اکراه و دیگر عناوین عارضی بار می‌شود، مانند جواز افطار در ماه رمضان در مورد کسی که روزه برایش ضرر دارد؛ سبب نام‌گذاری چنین حکمی به حکم ثانوی آن است که در طول حکم واقعی اولی قرار دارد.[۱] با تعبیهٔ احکام ثانوی در فقه زمینه برای هماهنگی حقوق عمومی با فقه سیاسی باز شده است. هرچند این دو حکم، منحصر در حیطهٔ فردی نمی‌شوند، لکن رویکرد غالب این احکام و فتاوای مبتنی بر آنها، فردی بوده است. اما حضور اجتماعی فقه، افقی جدید پیش‌روی این دانش گشود و آن بحث «حکم حکومتی» بود که با نظر به مصالح جامعهٔ اسلامی از سوی حاکم اسلامی صادر می‌شود و از آنجایی که مصالح جامعه همواره در حال تغییر است و در شرایط زمانی و مکانی، به نوع خاصی جلوه می‌کنند، بنابراین حکم حکومتی نیز در معرض تحول و تغییر بوده و در هر موقعیتی شکل جدیدی به خود می‌گیرد. احکام حکومتی، تصمیماتی است که ولیّ امر در سایهٔ قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا در می‌آورد. مقررات مذکور، لازم الاجراء بوده و مانند شریعت دارای اعتبار هستند. با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر است و مقررات وضعی، قابل تغییرند و در ثبات و بقا تابع مصلحتی هستند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تغییر و تبدیل پیدا کرده، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد.[۲] ملاک احکام اولی، شریعت یعنی کتاب و سنت؛ ملاک احکام ثانوی، ضرورت و ملاک احکام حکومتی، مصلحت جامعه است. لذا حکم حکومتی در جوامع مختلف، می‌تواند متفاوت باشد.

مبنای حفظ مصلحت اجتماع، باعث می‌شود در مقام تزاحم بین حکم

---

۱. علی مشکینی اردبیلی: ***اصطلاحات الاصول ومعظم عناوینه الموضوعیه***، ص ۱۲۱. یا ر.ک: ناصر مکارم شیرازی: ***انوار الفقاهه***، ج ۱، ص ۵۴۰.

۲. محمد حسین طباطبایی: ***بحثی درباره مرجعیت و روحانیت***، ص ۸۳

حکومتی و حکم فردی، حکم حکومتی مقدم شود. عقل با تشخیص مصالح و حدود و درجهٔ آن می‌تواند حکم اهمّ را بر حکم مهمّ، مقدم بدارد و حکم مهم را که از مصلحت کمتری برخوردار است موقتاً تعطیل نماید. اما در مواردی، حکم، تغییرپذیر است و تحولات موضوعی و مصداقی باعث تحول حکمی می‌شود.[۱] اساسی‌ترین معیار حکم حکومتی، مصلحت جامعه می‌باشد و همین معیار نیز قدرت و گسترهٔ آن را محدود می‌کند. این حکم دارای چند ویژگی است:

اول: تشخیص، صدور و فعالیت برای اجرایی کردن آن بر عهدهٔ حاکم اسلامی است، البته در تشخیص مصالح، رعایت زوایای کارشناسی، خبرویت و مشورت‌پذیری مهم است و بر آن تأکید شده است.

دوم: بر اساس ضوابط شرعی صادر می‌شود، لذا در این وادی، دست حاکم اسلامی چندان باز و گشاده نیست که بدون معیار و ملاک، حکم صادر کند. صدور این‌گونه احکام در فقه اجتهادی پیش‌بینی شده است؛ بر آن تحمیل نشده یا کسی آن را اختراع نکرده است. حاکم باید بر اساس صلاح مسلمین و قلمرو حکومتی خود عمل کند و این امر استبداد به رأی نیست بلکه عمل و رأی او بر اساس مصلحت جامعه است.[۲]

سوم: بر اساس مصلحت جامعه و نظام اسلامی، صادر می‌شود. مصالح در طول احکام شریعت می‌باشند و آن را مورد پوشش قرار می‌دهد، مصلحت صرفاً یک امر عرفی نیست؛ بلکه در چارچوب مقاصد و اهداف شریعت قرار دارد که دقیقاً در منابع دینی مطرح گردیده است. به ویژه آنکه امروزه تشخیص مصلحت امری پیچیده، تخصصی، دارای ابعاد گوناگون علمی ــ اجتماعی و ساختاری حساب شده است.

چهارم: اطاعت و پیروی از آن برای همهٔ افراد اعم از مجتهد و غیرمجتهد لازم است و حکم حاکم اسلامی بر حکم همهٔ مراجع تقلید برتری دارد. «هنگامی که حاکم شرعی، با لحاظ مصلحتی امر به چیزی کرد بر همهٔ مسلمین،

---

۱. ر.ک. مرتضی مطهری: *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۱، ص ۷۶.

۲. روح‌الله موسوی خمینی: *کتاب البیع*، ج ۲، ص ٤٦١.

پیروی از آن واجب است و عذر کسی در مخالفت پذیرفته نمی‌شود، حتی اگر فکر کند که آن مصلحت دارای اهمیت نیست.»[۱]

پنجم: موقتی و تغییرپذیر است. تا زمانی که آن ظرف و شرایط خاص حاکم بر جامعه وجود داشته باشد، حکم حکومتی پابرجاست.

در احکام حکومتی صادره می‌توان ویژگی‌های مذکور را مشاهده کرد، برای نمونه در این احکام می‌توان به جواز تصمیم‌گیری حکومت اسلامی برای کنترل موالید[۲] یا تحدید مالکیتی که مصلحت جامعه را به خطر اندازد، اشاره کرد.[۳]

از دیگر سو، ***امام خمینی*** به طور جدی بر این باور بود که عالم دینی باید بتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و در زمینهٔ اجتماعی و سیاسی دارای بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد و اگر عالمی چنین قدرتی نداشته باشد، او در مسائل اجتماعی و حکومتی، مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد[۴] لذا ایشان توانست در فرایندی زمان‌آگاهانه و عقلی، نظریهٔ «حکم حکومتی» و «مصلحت عمومی» را طرح کند و برتری مصلحت جمعی بر منافع شخصی را نظام‌مند کند.

ورود بحث مصلحت به حوزهٔ عملیاتی و قانون‌گذاری در قالب نهادی مشخص و بر اساس برداشت‌های اجتهادی، با تشکیل نظام جمهوری اسلامی، جدی گردید. به تعبیر دیگر از حیث مبنایی «مصلحت نظام» پای در باور به ولایت مطلقهٔ فقیه دارد و در تحول فقه سیاسی شیعه، دارای نقشی انکارناپذیر است، لذا شرعیت حکم مصلحتی که ممکن است در مخالفت با احکام اولیهٔ شرعی قرار گیرد، تنها با اعتبار و در نظر گرفتن حکم حاکم اسلامی مورد تأیید قرار می‌گیرد که در حوزهٔ احکام ثانوی یا احکام حکومتی می‌باشد.

---

۱. سید محمدباقر صدر: ***الفتاوی الواضحه***، ص ۱۱۶.

۲. سید روح‌الله موسوی خمینی: همان، ج ٤، ص ۵۹.

۳. مرتضی مطهری: همان، ج ۲، ص ۸٦

٤. ر.ک. سید روح‌الله موسوی خمینی: همان، ج ۲۱، ص ٤۷.

علامه طباطبایی ذیل آیهٔ ۵۹ سورهٔ نساء[۱] به این امر اشاره می‌کند که لزوم اطاعت از ولیّ امر از سوی خداوند برای مصلحت امت و جماعت مسلمین است. آن چیزی که خدای تعالی در این آیه بیان کرده حکمی است که برای مصلحت امت جعل شده و جامعهٔ مسلمانان را از دوگانگی و تشتت که آنان را متلاشی گرداند، حفظ کند، پس این اطاعت از حاکم چیزی بیش از ولایت و سرپرستی معهود در بین جوامع نیست که به فردی لزوم پیروی و نفوذ کلمه عطا می‌کند.[۲] بر اساس آموزهٔ منعطف و تحول‌آفرین مصلحت، در فرایندی عقلی و شرعی، می‌توان بر اساس معیارهایی روشن و در چارچوب ضوابط شرع، مصلحت جامعه را تشخیص داد؛ برای نمونه جهت گذر از موانع عملی در نظام اسلامی و رسیدن به اصل مصلحت نظام می‌توان به احکام و قواعدی چون «تقدیم اهم بر مهم»، «لاضرر و لاضرار»، «لزوم حفظ اصل و اساس اسلام»، «ضرورت حفظ حکومت اسلامی»، «احکام حکومتی»، «احکام ثانوی» و ... استناد کرد. با استناد به این پایه‌های فکری، حاکم اسلامی می‌تواند برای تأمین مصلحت جامعه، گاهی مصلحت و نفع افراد را نادیده گیرد و به نفع نظام اسلامی، حکمی صادر کند، به ویژه آن‌گاه که میان منافع فردی و جمعی، تضاد پیش می‌آید.

ب. دیدگاه کارشناسی در تشخیص مصلحت: از آنجا که *امام خمینی(ره)* فقه سیاسی شیعه را در فرایندی عملی، مورد بازخوانی و توجه خاص قرار داد، لذا توانست با استناد به معیارهای اصیل این دانش، سازوکاری کارگشا مانند مصلحت جمعی و نظام اسلامی را مطرح کند، ایشان با عنایت به مشکلات و اختلاف دیدگاه‌های به وجود آمده[۳] میان مجلس شورای اسلامی به عنوان

---

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ». نساء/ ۵۹.

۲. ر.ک. سید محمد حسین طباطبایی: *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ٤، ص ٤١٧.

۳. برای نمونه می‌توان به اختلاف مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان در لایحهٔ «قانون اراضی شهری» (۱۳٦۰)، «تعیین تعزیرات»، بین سال‌های ٦۲ تا ٦۷ که منجر به نامه‌نگاری‌ها و کشمکش‌های علمی و عملی بسیار گردید و «قانون کار» (۱۳٦٦) اشاره کرد. در جریان قانون کار و نحوه استفاده از خدمات دولتی، سرحدی‌زاده وزیر وقت کار در ←

کارشناسان نیازهای نظام و جامعه اسلامی و شورای نگهبان که مصوبات آن را با موازین شرعی، محک می‌زد، با استناد به حکم حکومتی در تاریخ ۶۷/۱۱/۱۷ حکم به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام داد تا به عنوان نهادی برای شکستن بن‌بست‌ها و پاسخگویی نیازها با لحاظ حوزه فقاهت و اجتهاد، ایفای نقش کند. بر همین اساس، ایشان تأکید کرد 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 حلّ معضلات خویش می‌داند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمّه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک، زیر سؤال ببرد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار توسط ایادی داخل و خارج آنان، پیروز گرداند.»[1]

در واقع در اندیشهٔ ایشان، مصلحت، راهنمایی است که می‌تواند نظام اسلامی را کارآمد و پیشرو سازد. ایشان این آموزهٔ فقه شیعه را اصلی می‌داند که موجب توانمندی نظام اسلامی در عرصهٔ جهانی می‌شود و اشاره دارد که «تذکری پدرانه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند و این بحث‌های طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری‌هاست، نه تنها قابل‌حل نیست که ما را به بن‌بست‌هایی

←۱۳۶۶/۹/۱۶ طی نامه‌ای از حضرت امام(ره) این سؤال را مطرح می‌نمایند که: «آیا می‌توان برای واحدهایی که از امکانات و خدمات دولتی و عمومی مانند آب، برق، تلفن، سوخت و... به نحوی از انحا استفاده می‌نمایند، در ازای این استفاده، شروط الزامی را مقرر نمود؟» (حسین مهرپور: ***دیدگاه‌های جدید در مسائل حقوقی***، ص ۵۵). پاسخ امام مثبت بود و بعدها با مجادلات پیش آمده در پاسخ دبیر شورا نگهبان نوشتند: «دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند، با شروط اسلامی و حتی بدون شروط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در جمیع موارد که تحت سلطه حکومت است، (دولت) می‌تواند بدون شرط یا با شرط الزامی این امر را اجرا کند.» (***صحیفه نور***، ج ۲۰، ص ۱۶۵).

۱. ***صحیفه نور***، ج ۲۰، ص ۱۷۶.

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 خَم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت ادارهٔ جهان نگردد.»[۱]

مصلحت، اصلی بیرونی نیست که به مرور زمان، منجر به عرفی شدن دین و مسخ فقه سیاسی گردد. این آموزه در شریعت در جهت کارآمدی، روزآمدی و با توجه به جاودانگی و حضور آن در عرْصهٔ اجتماع، پیش‌بینی شده است و شهرنشینی، فرایند صنعتی‌شدن کشوَرها، تخصصی‌شدن نقش‌ها، مفهوم شهروندی، از میان رفتن مفهوم امت و جایگزینی آن با منافع ملی، مردم‌سالاری، قدرت در ساختار نظام اسلامی، از مفاهیمی می‌باشند که در نظام اجتهادی اسلام قابل گواردن می‌باشند و موجب عرفی شدن دین در عرصهٔ سیاست نمی‌گردند. مجمع تشخیص مصحلت در فقه سیاسی شیعه، نماد کارآمدی آن است.

تشخیص مصلحت نیز دارای فرایندی سنجیده و کارشناسانه می‌باشد که با تأیید حاکم اسلامی، مشروعیت پیدا می‌کند. لذا اگر شورای نگهبان، مصوبه‌ای را مورد تأیید قرار نمی‌دهد، به لحاظ مراعات احکام اولیه شرع است و اگر مجمع تشخیص مصلحت، همان مطلب را تأیید و تصویب می‌کند، براساس حکم حکومتی و عناوین ثانویه می‌باشد که آن نیز جزء شریعت است نه امری ساختگی و تحمیلی. بنابراین مجمع تشخیص، حلالی را حرام و حرامی را حلال نمی‌کند، بدون ضابطه و خودسرانه هر امری در چارچوب مصلحت نظام قرار نمی‌گیرد. در مصلحت نظام اسلامی اگر بین حفظ اصل نظام اسلامی، که می‌تواند موجب حفظ بسیاری از احکام دینی گردد، با واجب مشخصی، تضادی به وجود آید، طبعاً حفظ نظام از باب قاعدهٔ اهم و مهم، تقدم می‌یابد.

---

۱. *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ٦۱.

از همین نقطه در تشخیص مصلحت، بحث «عرف خاص» مطرح می‌شود که در ایران بر عهدهٔ «مجمع تشخیص مصلحت نظام» است. همین مجمع می‌تواند با مطالعهٔ موردی، دقیق و کارشناسی موضوعات نوپدید، دربارهٔ حکم حکومتی به حاکم اسلامی یاری رساند که در شکل شورای مشورتی و مستشاری رهبر عمل می‌کند. *شاطبی* بر این باور است که مصالح حقیقی آن است که به برپایی زندگی منجر شود و نه به انهدام و نابودی آن و به سود و فایدهٔ زندگی دیگر و رستگاری آن بینجامد. مصالحِ جلب‌شدنی و مفاسدِ دفع‌گردیدنی، تنها از آن حیث مورد توجه است که زندگی دنیوی نیز برای زندگی اخروی بر پا داشته شده ... نه از جهت هواهای نفسانی در جلب مصالح عادی یا دفع مفاسد عادی، پس شریعت تنها برای آن آمده است که مکلفان را از هوا و هوس‌های خود بیرون آورد تا بندگان خدا باشند و اگر این معنا ثابت شود، با این امر که شریعت مطابق با هواها و خواسته‌های افراد، و برای جلب منافع دنیوی آنان، وضع شده است، قابل جمع نخواهد بود. خداوند می‌فرماید: «وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ»[1] و اگر حق از هوس‌های آنها پیروی می‌کرد، قطعاً آسمان‌ها و زمین و هر که در آنهاست تباه می‌شد؛ پس آنچه که مورد نظر اوست، امری مهم‌تر است و آن مصلحتی است که ستون و رکن دین و دنیاست و نه جهت هواهای نفسانی. به همین جهت است که شرع حدود و قیودی را بر تحصیل مصالح مختلف و بهره‌مندی از آنها وضع نموده است، چرا که انسان گاه که گرفتار کوته‌نظری و عکس‌العمل می‌شود، گاه بر بعضی مصالح حرص می‌ورزد که حاوی مفاسدی نیز هست.[2]

ج. تقدم مصلحت جمعی بر مصلحت فردی: نمونهٔ دیگری از اهمیت مصلحت نظام نزد ایشان را می‌توان در پاسخ وی به نامه یکی از اعضای شورای استفتای خود، ردیابی کرد، آنجا که به مصلحت امت اشاره می‌کند و

---

۱. مؤمنون/۷۱.

۲. ر.ک. احمد ریسونی: ***اهداف دین از دیدگاه شاطبی***، مترجمان: سید حسن اسلامی، سید محمد علی ابهری، ص ۳۰٤.

اینکه می‌توان برای مصالح جمعی از مصالح فردی گذر کرد. ایشان می‌نویسد:

> بنا بر نوشته جنابعالی زکات تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است راهی نیست و «رهان»، در «سبق» و «رمایه» مختص است به تیر و کمان و اسب‌دوانی و امثال آنکه در جنگ‌های سابق به کار گرفته می‌شده است و امروز هم تنها در همان موارد است و انفال که بر شیعیان تحلیل شده است، امروز هم شیعیان می‌توانند بدون هیچ مانعی با ماشین‌های کذایی جنگل‌ها را از بین ببرند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط‌زیست است، نابود کنند و جان میلیون‌ها انسان را به خطر بیندازند و هیچ‌کس هم حق نداشته باشد، مانع آنها باشد. منازل و مساجدی که در خیابان‌کشی‌ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است، نباید تخریب گردد و امثال آن. و بالجمله آن‌گونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم، کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.[۱]

امام بر این باور بود که «حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است، جلوگیری کند.»[۲]

در نظر نداشتن مصلحت جامعه و نظام اسلامی، منجر به ایستایی، جزمیت، ضوابط انعطاف‌ناپذیر، جمود و بن‌بست‌های اجتماعی می‌شود که عدم پاسخگویی فقه سیاسی و آموزه‌های دینی به نیازهای فردی، اجتماعی و دینی را در پی می‌آورد، در نظر داشتن مصلحت جامعه بدون در نظر داشتن مبانی ثابت، آموزه‌های وحیانی و اصول استنباط، می‌تواند به مرور زمان، موجب فاصله گرفتن جامعه از ارزش‌های دینی گردد، لذا تأکید می‌شود که مصلحت، اصلی است در دستگاه اجتهاد که برای تدبیر امور جامعه و رعایت منافع مادی

---

۱. *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ۳٤.
۲. *صحیفه نور*، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

و معنوی دولت و امت اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد. در فرایند اجرایی آن، امور به عرف خاص و متشرعه واگذار شده است که چیزی خارج از شرع نیست، می‌دانیم که یکی از مکانیزم‌های تشخیص موضوع، عرف خاص است.

یکی از مسائل جدی در چند سال اخیر بحث عرفی شدن است که چندین پیامد دارد و عبارتند از به فراموشی سپرده شدن حوزه حیات جمعی؛ کوتاه آمدن از مطلق‌انگاری و قبول نوعی تعلیق در حقیقت و حقانیت؛ پای کشیدن از حوزه عقل و اندیشه و واگذاردن علم و فلسفه به حال خود؛ دست شستن از دواعی ایدئولوژیک و جدایی‌افکندن میان دین و اخلاق.[۱] در همین راستا برخی بر این باورند که دخالت مصلحت و صادر کردن حکم حکومتی و حاکمیت نظریهٔ ولایت فقیه، منجر به عرفی شدن[۲] و عصری شدن[۳] دین و قدرت‌زدگی آن خواهد گردید و به مرور زمان از اصالت خود، دور می‌شود[٤] و بر این باورند که با ورود دستگاه دین به ساحت دولت‌سازی، لازم می‌آید که در حقوق و قوانین شرعی، تغییراتی به وجود آید تا با شرایط و ویژگی‌های دولت جدید، منطبق شود، لذا حکومت اسلامی باید به این لوازم، ملتزم باشد که بتواند هاضمه‌ای قوی برای گواردن لقمه‌ای به نام «دولت» تدارک کند. فرایند عرفی شدن، کاتالیزوری است که هضم دولت را در نهاد دین میسر کرده و به نوبهٔ خود هضم دین در نهاد دولت را نیز موجب می‌شود.[۵] بر همین اساس تصور می‌شود که عنصر مصلحت، ابتکار *امام* است و مهم‌ترین ابزاری است که می‌تواند دستگاه فقه قدسی را به سرعت، عرفی کند «برای رعایت مصالح نظام

---

۱. علیرضا شجاعی‌زند: ***عرفی شدن در تجربه اسلامی و مسیحی***، صص ۱۰۹ ـ ۱۰۸.

2. Secularization

3. Contextuality

٤. برای نمونه ر.ک. مهدی بازرگان: ***آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا***، ***مجله کیان***، شماره ۲۸، ص ۵۸، یا جهانگیر صالح‌پور: ***فرایند عرفی شدن فقه شیعی***، ***مجله کیان***، شماره ۲٤، ص ۱۲، مقالهٔ اخیر در کتاب ***از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*** تجدید چاپ شده است.

۵. ر.ک. سعید حجاریان: ***از شاهد قدسی تا شاهد بازاری***، ص ۹۱.

می‌توان هر تحوّلی را در دستگاه شریعت پذیرا شد».[۱] همانند آنکه برخی دیگر بر این باورند که ورود دین به عرصهٔ اجتماعی، موجب قدسی‌زدایی دین و عرفی شدن آن خواهد گردید، امر قدسی را عرفی کرده‌ایم و از حیرت و راز و غیب و ملکوت درگذشته‌ایم.[۲]

به نظر می‌رسد که غفلت از توانایی روش اجتهادی و سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه موجب طرح این بحث شده است، برخی پنداشته‌اند که مصحلت نظام، امری خارج از شریعت است و بر نظام اسلامی تحمیل می‌شود، غافل از آنکه مصلحت، یکی از اصول درونی و اصیل در فقه شیعی است که با ظرفیت‌های خود و قواعد چندگانه‌ای که اشاره شد، امکان تحول و تحول‌پذیری را در این دانش به وجود می‌آورد. اگر رعایت مصلحت نظام، امری خارج از چارچوب شرع و فقه سیاسی بود، امکان داشت که طرح آن به مرور زمان به عرفی شدن دین، منجر شود، حال آنکه مصلحت، جزء آموزه‌های دین و برخاسته از آن است، مصلحتی که شریعت آن را نپذیرد، اعتبار ندارد، «مصلحت در جامعهٔ اسلامی، مصلحتی است که هم مربوط به دنیای مردم باشد و هم مربوط به آخرتشان، هم حسنهٔ دنیا باشد و هم حسنهٔ آخرت که خدای سبحان در کتاب خود، شعار جامعهٔ مؤمنان را چنین بیان می‌کند: «**وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**»[۳] چیزی مصلحت واقعی انسان است که هم به سود دنیا و هم به سود آخرت وی باشد. اگر چیزی به سود دنیای انسان باشد، ولی به آخرتش آسیب برساند، مصلحت نیست و وحی الهی که از مصالح اخروی انسان مانند منافع دنیوی با خبر است، وی را راهنمایی و ترغیب می‌کند به چیزی که مصلحت دنیا و آخرت اوست و از چیزی که ضرر و فساد اخروی برای او در پی دارد، نهی می‌کند، هرچند به حسب ظاهر، مصالح دنیوی وی را در بر داشته باشد. حلال و حرام‌های شرعی

---

۱. ر.ک. *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری*، صص ۹۱ ـ ۹۲.
۲. عبدالکریم سروش: *مدارا و مدیریت*، ص ۱۴۵.
۳. بقره/۲۰۱.

و باید و نبایدهای دین، برای تأمین مصالح دنیوی ـ اخروی انسان است»[۱] از دیگر سو می‌دانیم که بر اساس مصحلت حتی در دوران حکومت پیامبر گرامی اسلام(ص) و علی(ع) نیز حکم صادر شده است. مانند آنکه پیامبر(ص) از «عسل» زکات دریافت کرد و علی(ع) در دوران خلافت خود، بر «اسب»ها زکات معین کرد.[۲]

سیاست‌زدگی و تقدم سیاست بر دین، زمانی رخ می‌دهد که فقیه عامداً و عالماً، حکم عقل و استحسانات بشری را بر حکم خداوند مقدم دارد و بدون در نظر گرفتن حکم الهی، حکمی عرفی و سیاسی طرح کند. قدسی‌زدایی[۳] از حوزهٔ دین در عرصهٔ سیاست، زمانی رخ می‌دهد که خارج از شریعت، احکامی بر آن تحمیل گردد. در حالی‌که می‌دانیم، مصلحت در فقه شیعه، دارای اعتبار و حجیت بوده، بر اساس آن حکم صادر شده و صرفاً به معنای سود دنیوی نبوده است، بلکه در «حکومت ولایتیه»، رعایت مصالح اسلام و عموم مسلمین در این قاعده مورد نظر است که با مقاصد شریعت نیز سازگاری دارد. رفتار ***امام خمینی*** به عنوان حاکم اسلامی نیز در این میان، تأییدکنندهٔ این نکته است. اما تفسیر متجددانه از دین و عصری‌سازی آن، عین التقاط می‌باشد و پیامد قهری این کار، قدسی‌زدایی از دین و عرفی‌سازی است.[٤]

«تازگی طرح مسئله مصلحت و بررسی نقش آن در قانون‌گذاری و یا نحوهٔ اجرای احکام اسلامی به خاطر آن است که قلمرو دو مقوله: قانون‌گذاری و اجرا یعنی سیاست و حکومت توسط فقها پس از پیروزی انقلاب اسلامی به وجود آمد. اصولاً مصلحتی که امروز در قالب احکام حکومتی و یا موضوع نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام مطرح می‌گردد به مفهوم سیاسی و حکومتی می‌باشد ... مصلحت در فقه شیعه به طور مطلق حکم‌ساز شناخته‌نشده

---

۱. عبدالله جوادی آملی: ***ولایت فقیه***، ص ٤٦٦.

۲. ***وسائل‌الشیعه***، ج ٦، باب ١٦، ح ١، ص ٥١.

3. Desacraliztion

٤. رضا داوری اردکانی: ***بحران فلسفه***، ص ٣٣٠.

نه در حوزهٔ هر امر عمومی و اجتماعی و نه در قلمرو احکام خصوصی و فردی بلکه مصلحت ابزاری است که در حوزهٔ سیاست و حکومت، مسئولیت متقابل امامت و امت را مشخص می‌سازد. عمل به مصلحت، لازمهٔ عقلی سیاست است هنگامی که مسئولیت سیاست و حکومت جامعهٔ اسلامی به فقیه واگذار می‌شود، ناگزیر نوعی اختیار و مصلحت‌اندیشی و التزام به مصلحت نیز به وی واگذار می‌شود و تفکیک مدیریت سیاسی از مصلحت به منزله غیرعقلانی نمودن حکومت و سیاست در دیدگاه شرعی است. در ابعاد اجرایی سیاست، نمی‌توان تردید کرد که مصلحت نقشی تعیین‌کننده دارد و از آنجا که در اکثر احکام الهی شیوه‌های اجرایی به حکم عقل به خود مکلفان واگذار گردیده ناگزیر دولت اسلامی در عمل به احکام شریعت و در انتخاب شیوه‌ها به مصلحت رو می‌آورد و آن را مبنای عمل قرار می‌دهد.»[۱]

چهارم: نقش تحولات موضوعی در تحول فقه سیاسی معاصر

در فصل پیشین اشاره شد که سرچشمهٔ تحولات موضوعی را باید در ظرف‌های زمانی و مکانی خاصی جستجو کرد، تا زمانی که موضوعی دگرگون نشود، حکم شرعی آن تحول نمی‌یابد و تحول موضوع با شرایط زمانی و مکانی، پیوند دارد. *صدر* می‌گوید موضوع حکم، اصطلاحی اصولی است و به مجموع اموری اطلاق می‌شود که فعلیت حکم، بر آن، متوقف است. علامت و نشانهٔ میان حکم و موضوع بسان ارتباط علت و معلول است، همانند حرارت و آتش؛ همان‌گونه که وجود مسبب، متوقف بر سبب است، حکم نیز چنین است و این معنای جملهٔ اصولی است که گفته می‌شود «فعلیت حکم، متوقف بر فعلیت موضوع است» و به اقتضای پیوند میان حکم و موضوع، حکم از حیث رتبی، متأخر از موضوع است.[۲] با طرح مسائل متفاوت و نوشونده در چند دههٔ گذشته، بسیاری از موضوعات تحول یافته و لذا حکم جدید نیز می‌طلبند. این

---

۱. عباسعلی عمید زنجانی: ***قواعد فقه سیاسی (مصلحت)***، ص ٦١.

۲. سید محمدباقر صدر: ***دروس فی علم الاصول***، الحقله الاولی، ص ۱۵۸.

امر منجر بـه آن شـده کـه فقـه سیاسـی دورهٔ معاصـر بـا هویـت اجتمـاعی و تحول‌یابندگی، ماهیتی دگرگون‌شونده داشته باشد.

احکـام برخـی موضـوعات شـرعی بـر اسـاس مـصالح و مفاسـد ثابـت و تغییرناپذیر است، مانند بسیاری از احکام عبادات، ولی احکام اجتماعی معمـولاً در زندگی انسان‌ها، تغییرپذیرند، در صدر اسلام نیز برخی از احکامی که توسط پیامبر(ص) تشریع شده بود، بعداً به وسیلهٔ آن حضرت، لغو گردید، مانند نهـی از خوردن گوشت الاغ، نهی از زیارت قبـور و نهـی از ذخیـره کـردن گوشـت قربـانی در منـی.[1] بنـابراین موضـوعاتی کـه در حـوادث واقعـه و رویـدادهای نوظهور، متطورند، احکام جدید می‌طلبند.

با ورود جامعهٔ اسلامی به دوران جدید، تعداد قابل تـوجهی از موضـوعات تحول یافته است. در این دوران ما شاهد ورود اندیشه‌ها و مفاهیم نوینی چـون آزادی، برابری، قانون، مجلس شـورا، تفکیـک قـوا، محـدودیت و مـشروطیت قدرت و غیره به عرصهٔ اندیشهٔ سیاسی هستیم. حـضور ایـن مفـاهیم مجـالی بـه وجود می‌آورد تا علما و اندیشمندان در مقام تبیـین دیـدگاه‌هـای شـیعه در ایـن موضوعات برآیند و با بازگشت به سـنت، آن مفـاهیم را در فقـه سیاسـی شـیعه بکاوند و ارزیابی کنند. لذا هم در دوران مشروطه و هم در دوره‌های بعد شاهدیم که دربارهٔ اصل تحول موضوع و مصادیق تحول‌یافته آن، جدال‌هایی علمی شـکل می‌گیرد. جدال علمی مشروطه‌خواهان با مشروعه‌خواهان و روشنفکران با عالمان دین، نشانی کوچک از این امر است، البته این جدال پـس از انقـلاب اسـلامی و تشکیل جمهوری اسلامی، شتابی بیشتر و نمایان‌تر به خود گرفت.

مسائلی مانند انتخابات، مجلس قانون‌گذاری، نحـوهٔ اعمـال قـدرت، قـانون کار، قانون مطبوعات، تشکیل حزب، مشارکت سازمان‌یافتهٔ شهروندان در امـور حکومتی و ... هر یک موضوعاتی جدید می‌باشند کـه سـابقهٔ چنـدانی در فقـه سیاسی شیعه نداشتند؛ پیچیدگی امـور و در هـم تنیـدگی مـسائل گونـاگون بـا

---

۱. ر.ک. جمعی از نویسندگان: *الحکومة الاسلامیة فی‌احادیث الشیعة الامامیة*، صص ۳۵ ـ ۳۱.

یکدیگر، به گونه‌ای است که تعیین تکلیف در این موارد از عهدهٔ عرف بر نمی‌آمد و منوط به آن بود که مجتهد دست‌کم به برخی از مبانی نظری آنها آشنا باشد. آن‌گونه که *امام خمینی(ره)* دربارهٔ کاپیتولاسیون، انجمن‌های ایالتی و ولایتی، قانون کار، ایجاد مجمع تشخیص مصلحت و صدور احکام حکومتی، به بازشناسی موضوعی مسائل مربوط پرداخته و سپس احکام مربوط به آنها را صادر کرد، ایشان با عنایت به همین مسئله مهم و اساسی بر این باور بود که «مجتهد باید به مسائل زمان خود اطلاع داشته باشد، برای مردم و جوانان و حتی عوام هم قابل‌قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید من در مسائل سیاسی اظهار نظر نمی‌کنم، آشنایی به روش برخورد با حیله‌ها و تزویرها، فرهنگ حاکم بر جهان، داشتن بصیرت و دید اقتصادی، اطلاع از کیفیت برخورد با فرهنگ حاکم بر جهان، شناخت سیاست‌ها و حتی سیاسیون و فرمول‌های دیکته شده آنان، درک موقعیت‌ها و نقاط قوت و ضعف غول سرمایه‌داری که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کند، از ویژگی‌های یک مجتهد جامع است، یک مجتهد باید زیرکی، هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خور شأن مجتهد است، واقعاً مدیر و مدبر باشد.»[1] لذا ایشان در کتاب *رسائل*، بر این نکته تأکید دارد که انس با محاورات عرفی و فهم موضوعات عرفی از شرایط اجتهاد است، موضوعاتی که شیوهٔ محاورهٔ کتاب و سنت نیز بر طبق آن جریان یافته است.[2]

بنابراین موضوع‌شناسی و پیگیری تحول مفاهیم و موضوعات از امور بایستهٔ اجتهادی است و نقشی عمده در برخی از مسائل فقهی دارد. و نگرش و پردازش به این تحولات، زمینه‌های تحول در حکم را نیز به وجود می‌آورد، لذا وظیفهٔ مجتهد تنها شناسایی حکم نیست، حتی اگر گفته شود که تنها وظیفهٔ مجتهد همین امر است، اما باز مواردی را می‌توان یافت که بدون شناخت دقیق

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی: *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ۹۸.

۲. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: *رسائل*، ص ۹۶.

موضوع، نمی‌توان از شناخت احکام سخن گفت. در فقه سیاسی معاصر می‌توان نشانه‌های تحول موضوعی را مشاهده کرد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

تعدادی از اندیشه‌های فقهی نوینی که در عرصهٔ فقه اجتماعی و امور سیاسی، منشأ پویایی اندیشگی و تحولات فکری شده، به جهت شناخت زمان‌آگاهانه از موضوعات نوشونده بوده است. وظیفهٔ فقیه است که کمّ و کیف بعضی موضوعات را روشن کند. درست است که تشخیص موضوع، وظیفه فقیه نیست، اما این مطلب به طور مطلق درست نیست. چون فقیه علاوه بر این که حکم را می‌خواهد بیان کند، باید موضوع را نیز مشخص سازد؛ مگر می‌شود بگوید «الخمر حرام» و خودش نداند خمر چیست. در مسائل بانکی که از ما سؤال می‌شود به این دلیل است که (برخی) فقهای ما توان اینکه تشخیص بدهند در بانک چه می‌گذرد ندارند، تا حالا جواب این سؤال را نداده‌اند. خواسته‌اند همین‌طور چشم‌بسته ببینند با مضاربه می‌شود تطبیقش داد یا نه؟ پس فقیه در هر دوره و مرحله‌ای، هم در مرحله استنباط اصل حکم، و هم مرحله تطبیق این حکم بر موضوعی که می‌خواهد برایش فتوا بدهد، باید آشنایی داشته باشد.[1] یک دلیل روشن بر این مدعا آن است که هر حکمی موضوعی دارد و فهم حکم متوقف بر فهم موضوع آن است و از آنجا که موضوعات احکام فقهی، گسترده و متنوع‌اند و هر دسته‌ای از آنها به علمی خاص مربوطند، لذا آشنایی کلی با آن علم به فهم دقیق‌تر و صحیح‌تر موضوع و از رهگذر آن به فهم دقیق‌تر و صحیح‌تر حکم شرعی خواهد انجامید. بدون شک آشنایی با علم اقتصاد در فهم احکام اقتصادی و آشنایی با علم و فلسفه سیاست در فهم احکام سیاسی دین و نحوه دخالت دین در این مقولات مؤثر است.[2] البته شکی نیست که این امر به معنای آشنایی فقیه با همهٔ علوم زمانهٔ خود نیست که امری محال است، بلکه او می‌تواند با رجوع به مطالعات

---

۱. ر.ک. محمد هادی معرفت: ***مبانی اجتهاد، (اقتراح)***، ***فصلنامه نقد و نظر***، شماره ۱، ص ۳٤.

۲. ابوالقاسم فنایی: ***مبانی اجتهاد، تأثیر معرفت بشری در معرفت دینی***، ***فصلنامه نقد و نظر***، سال اول، شماره سوم و چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۷٤، ص ۲۹۲.

کارشناسانه در مسائل پیچیدهٔ اقتصاد و سیاست و ... با فهم و شناخت همه‌جانبهٔ موضوع به صدور حکم، اقدام کند. لذا *امام* در تاریخ ۶۱/۱۱/۲۲، به مجلس شورای اسلامی می‌نویسند:

> از کارشناسان متعهد و متدین، در تشخیص موضوعات برای احکام ثانویه اسلام نظرخواهی شود که کارها به نحو شایسته انجام گیرد و این نکته نیز لازم است که تذکر داده شود که رد احکام ثانویه پس از تشخیص موضوع به وسیله عرف کارشناس، با رد احکام اولیه فرقی ندارد، چون هر دو احکام الله هستند و نیز احکام ثانویه ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد و پس از رأی مجلس و انفاذ شورای نگهبان هیچ مقامی حق رد آن را ندارد.[1]

ویژگی خلاقانه *امام* آن بود که ایشان توانست به درون موضوعات و شناخت واقعی معیارهای حکم نفوذ یابد، پلی بزند به سوی مناسبات اجتماعی و از واقعیت‌های دگرگون‌پذیر آن، شناخت پیدا کند. او دگرگونی‌های اجتماعی ـ سیاسی را به خوبی در تحولات موضوعی پیگیری کرد و این امر توانست در نوع حرکت و پویایی فقه سیاسی و گره‌گشایی آن از مسائل جامعه، نقشی اساسی بازی کند. عدم توجه به این امر به معنای تکرار مسائلی بود که در گذشته موضوعیت داشته است، گذشته‌ای که بیشتر ناظر به اوضاع فردی مکلف بوده است، اما *امام* به عنوان فقیهی که وارد عرصهٔ اجتماع شد، به موضوعات و مسائل اساسی جامعه آگاهی داشت، با دغدغهٔ اجرای احکام دین و با نگاه عقلی و روزآمد به پیرامون خود می‌نگریست و توان یافت تا کم‌کم از موضوعات گوناگون، شناختی جدید به دست آورد و او را به سوی صدور احکام مناسب، رهبری و هدایت می‌کرد.

دنیای پیچیدهٔ امروز در عرصه‌های مختلف اجتماعی در ابعاد ملی و بین‌المللی، مجتهد روشنگر را به شناخت هرچه بیشتر و آگاهی از موضوعات

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی: *صحیفه نور*، ج ۱۷، ص ۲۰۲، نامه به مجلس شورای اسلامی، مورخ ۶۱/۱۱/ ۲۲.

گوناگون، فرامی‌خواند، نبود بینش صحیح از این فرایند، چه‌بسا فرد را گرفتار جریانات خطرناک و دام‌های نامرئی تحجرگرایی و تجددزدگی گرداند. مبنای این امر، ریشه در بازشناسی نقش زمان و مکان در استنباطات احکام بود که *حضرت امام(ره)* بدان توجه داشتند. وقتی که بخواهیم احکام را دریابیم باید مصداق خارجی و موضوع آن را در نظر بگیریم، شاید مصداقی را که امروز مورد کاوش قرار می‌دهیم، اصولاً موضوعیت خارجی نداشته باشد، مثلاً ادله و روایاتی که شطرنج را حرام می‌دانند، غیر از آن شطرنجی است که امروزه وجود خارجی دارد.

آنچه در پی می‌آید با توجه به نوشته‌های فقهای معاصر، به مواردی می‌پردازد که در آنها تحول موضوعی دارای نقشی عمده بوده است:

الف. رابطهٔ میان فرمانداران و فرمانبران: نمونهٔ دیگر نوع پیوند میان فرمانداران و فرمانبران است که نسبت به گذشته، دچار دگرگونی‌های فراوان شده است. در ساختارهای سیاسی گذشته و یا برخی از حکومت‌هایی که همچنان در گذشته سیر می‌کنند، پیوند میان حاکمان و شهروندان، رابطهٔ شاه و رعیت بوده است. حاکم به دلیل برخورداری از قدرت، فرمانروای محض بود و مردم، فرمانبردار محض؛ اما در تعدادی از نظام‌های سیاسی جدید، رابطه حاکم و محکومی تقریباً از میان رفته و به صورت رابطه میان مدیر سیاسی جامعه و شهروندان در آمده است و نوعی اطاعت متقابل و دو سویه، میان حکومت و مردم به جای اطاعت یک طرفه به وجود آمده است. تبدیل شدن شاه یا حاکم خودکامه دیروز، به مدیر سیاسی امروز و همچنین تبدیل شدن رعیت پیشین به شهروند کنونی، ملزومات و ملازماتی را به همراه داشته و آثار و پیامدهای آن به تغییرات اساسی در نوع حکومت و وظیفه‌های آن انجامیده است. با وجود این تحول اساسی و رابطه جدید، کارکردهای اجتماعی متفاوتی با گذشته به وجود می‌آید و دانش فقه نیز با رویکرد اجتماعی، درون دستگاه روشی اجتهاد و هماهنگ با رابطهٔ حاکمیت و شهروندان، تحول می‌یابد و مناسبت‌های سیاسی میان مردم و حکومت را در جوامع امروزی مورد بررسی قرار می‌دهد.

در گذشته، رعیت نسبت به حاکم در انفعال محض قرار داشت، حکم چنین رابطه‌ای نیز با عنایت به کلام امام صادق(ع) که می‌فرماید:

> ستمگر، یاری‌کنندهٔ او و کسی که به ظلم او راضی باشد، هر سه در گناه شریکند.[۱]

آن بود که اگر حاکم ستمکار باشد، در صورتی که بیم جان در میان نباشد، پذیرش هر شغلی از جانب او حرام است.[۲] اما امروزه در این موضوع، تغییراتی به وجود آمده است. با گسترش آگاهی عمومی در جوامع جدید، شهروندان در برابر حکومت، منفعل و فرمانبردار محض نیستند، بلکه در مواردی می‌توانند بر خط مشی و اداره سیاسی جامعه تأثیر بگذارند. حاکمان نمی‌توانند به دلخواه عمل کنند و با آگاهی شهروندان، ناچارند در تصمیم‌گیری‌های خود، دیدگاه آنان را در نظر داشته باشند. امروزه حتی در عقب‌مانده‌ترین کشورها نوع رابطه مردم و حکومت فرق کرده و یا دست‌کم گرایش عمومی بر این است که مردم رابطه فعالانه‌ای در برابر حکومت داشته باشند. در چنین شرایطی، علم فقه باید برای تبیین این نوع رابطه فعال میان شهروند و حکومت امروزی و مسائل نشئت گرفته از آن، احکام سازواری را از شریعت استنباط کند. رأی، انتخابات، وکالت از طرف مردم، وظایف مردم در برابر حکومت، تعهدات حکومت در برابر مردم، حقوق شهروندی و ... همه از آثار و پیامدهای تحولی است که در نوع رابطه بین حاکم و افراد تحت حکومت به وجود آمده است. تحقیق در حکم فقهی این‌گونه مسائل به تدوین حقوق سیاسی جدیدی در فقه خواهد انجامید[۳] و سر منشأ تحولاتی در فقه سیاسی خواهد گردید.

در همین راستا، ***محقق نائینی*** در تبیین نظام مشروطه، بر محدودیت قدرت

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی: ***کافی***، ج ۲، ص ۳۳۳؛ یا محمد بن حسن حر عاملی: ***وسائل الشیعه***، ج ۱۲، ص ۱۲۸: «**العامل بالظلم و المعین له و الراضی به شرکاء ثلاثه**».

۲. ر.ک. محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید: ***اوائل المقالات***، ص ۲۶.

۳. ر.ک. سید مرتضی تقوی: ***تحول موضوعات در فقه، (فقه شیعه، راهبرد و کارکرد)***، ***فصلنامه فقه اهل بیت***، شماره ۳، ص ۲۰۷.

سلطان و رعایت مصلحت جامعه و «اقامه مصالح نوعیه» تأکید دارد، ایشان می‌گوید:

> [مشروطه] بر آزادی رقاب ملت از این اسارت و رقیت منحوسهٔ ملعونه و مشارکت و مساواتشان با همدیگر و با شخص سلطان در جمیع نوعیات مملکت از مالیه و غیرها مبتنی است و حق محاسبه و مراقبت داشتن ملت و مسئولیت متصدیان هم از فروع این دو اصل است.[۱]

لذا در این نگرش، قدرت حاکم نامحدود و غیرپاسخگو نیست بلکه قدرت و اختیارات حکومت برای اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت است و امانتی است در دست او، لذا «اندازه استیلای سلطان به مقدار ولایت بر امور مذکوره، محدود و تصرفش چه بحق باشد یا به اغتصاب، به عدم تجاوز از آن حد، مشروط خواهد بود و بر این اساس آحاد ملت با شخص سلطان در مالیه و غیرها از قوای نوعیه، شریک و نسبت به آنها متساوی و یکسان و متصدیان امور، همگی امین نوعند نه مالک و مخدوم.»[۲] این تحول بنیادین در ساختارهای حاکمیت و پیوند مردم با آنها و سیر تکاملی آن که در نظام جمهوری اسلامی نمایان شد، اساساً حکم «عدم همکاری با حکومت» که ناشی از قاعدهٔ «حرمت اعانهٔ بر ظلم»[۳] بود، منتفی شد و زمینه برای شکل‌گیری و دخالت در امر قدرت فراهم گردید و حتی به هنگام تشکیل نظام اسلامی، بر صاحبان توانا و مدیریت است تا برای اجرای احکام دین، به حاکم کشور اسلامی، یاری رسانند. این نگرش، می‌تواند در برخی از موضوعات، تحول بنیادین به وجود آورد که احکامی متفاوت را می‌طلبد.

ب. مسئلهٔ تقیه: در نوع رابطه با حاکم جائر، در گذشته، تقابل و رویارویی با دولت‌های جائر، به هر دلیلی، امکان نداشته و ائمه(ع) تأکید داشته‌اند که در

---

۱. محمد حسین نائینی: ***تنبیه الامه و تنزیه المله***، ص ۳۹.

۲. همان، ص ۳٤.

۳. این قاعده برگرفته از نص صریح قرآن می‌باشد که می‌فرماید: «**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**». مائده/۲.

صورت اقتضا برای حفظ اصل کیان اسلام و تشیع، باید تقیه کرد، این سنت تا سالیان سال در میان عالمان دین نیز رواج داشت، اما هنگامی که *امام خمینی(ره)* وارد عرصهٔ مبارزه شد، موضوع را تحول‌یافته و عنوان پیشین را پایان‌یافته اعلام کرد.[۱] در سال‌های پس از ۱۳٤۲ زمینه و شرایط زمانه دگرگون شد، اصل کیان اسلام و احکام دین مورد خطر قرار گرفت و بستر برای مبارزه با حکومت جور فراهم آمد، لذا ایشان حکم به حرمت تقیه داد و مبارزه را وارد فضایی متفاوت کرد. ایشان بر این باور بود که تقیه در اصول اسلام، جایز نیست و می‌فرمود:

> اصول اسلام در معرض خطر است، قرآن و مذهب در مخاطره است، با این احتمال، تقیه حرام است و اظهار حقایق واجب، ولو بلغ ما بلغ،[۲] و تصریح کرد که گاهی وقت‌ها تقیه حرام است و آن زمانی است که انسان ببیند دین خدا در خطر است. آن‌وقت باید هرچه بشود، برود. تقیه در فروع است، در اصول نیست، تقیه برای حفظ دین است، جایی که دین در خطر بود، جای تقیه نیست، جای سکوت نیست.[۳]

در واقع در این مرحله و زمان، حکم الهی عوض نشده، بلکه موضوع عوض شده است و طبعاً حکمی جدید نیز به وجود می‌آورد.

امام با اعتماد بر بینش اجتهادی خود این اصل را در امور اجتماعی و سیاسی زیر سؤال برد. اولین تکاپوی نظری *امام* آن بود که «تقیه زمانیه» را انکار کرد، اصلی که به کل دوران غیبت، تسری داده می‌شد و بر پایهٔ هر گونه ولایت و حکومت فقیه در این دوران، مردود شمرده می‌شد. ایشان به جای آن بحث، «تقیه موردی» را که به شرایط زمانی و مکانی خاصی بستگی دارد، مطرح کرد و استدلال کرد که در صورت مناسب بودن اوضاع زمانه، اعمال حاکمیت از آن

---

1. See: Hamid Algar: ***Roots of the Islamic Revolution in Iran (Four Lectures)***, Ibid, p.p 13 – 15.

۲. روح الله موسوی خمینی: ***صحیفه نور***، ج ۱، ص ٤۰، تاریخ٤۲/۱/۱۳.

۳. همان، ج ۷، ص ۳۸.

ولی فقیه خواهد بود. ایشان توانست هم در «تقیه خوفی» و هم در «تقیه مداراتی»، نوعی تحول به وجود آورد که به دنبال خود پیامدهای سیاسی و اجتماعی بسیار داشت.[۱] فقها می‌گویند: هنگامی که خوف بر جان و یا مال باشد، انسان می‌تواند عمل به وظیفه شرعی نکند و برای حفظ جان و آبروی خود، از عمل به وظیفه شرعی صرف‌نظر کند. آنها می‌گویند: انسان مؤمن از کعبه یا قرآن بالاتر است، اما *امام* در تقیه خوفی بر این باور بود که احکام دو قسم است؛ قسم اول، احکام جزیی مانند: کیفیت نماز، وضو و غسل و مانند اینها که در حال خوف بر جان و مال می‌تواند سر را مسح کند یا تمام سر را فرقی نمی‌کند این احکام را اگر خوف از جان باشد، می‌توان عوض کرد؛ قسم دوم؛ احکام مهم و اصلی اسلام مانند: حفظ نظام اسلام و اصل مذهب؛ ایشان می‌فرماید اگر احکام ضروری و مهم و اصل نظام در خطر باشد، نباید تقیه و سکوت کرد. از همین دیدگاه، *امام* وارد بحث اساسی امر به معروف و نهی از منکر می‌شود که در این بحث نیز دیدگاه ایشان با دیگران متفاوت است. در امر به معروف و نهی از منکر، علما شرایطی را ذکر کرده‌اند، مانند: اثرگذاری امر به معروف و اینکه خوفی در کار نباشد. ایشان می‌فرماید: تحصیل شرایط امر به معروف و نهی از منکر واجب است؛ یعنی مسلمان باید شرایط را ایجاد کند، ایشان در کتاب *تحریر الوسیله* می‌نویسد اگر در سکوت علمای دین، ترس این باشد که منکری معروف شود و بالعکس، مسلمانان باید اقدام کنند؛ اگرچه بدانند اثری ندارد؛ بر خلاف آن، فقهای دیگر گفته‌اند که امر به معروف و نهی از منکر، وقتی واجب است که بداند تأثیر دارد. ایشان می‌فرماید اگر در سکوت علما، تقویت ظالم و تأیید او باشد، سکوت، حرام است؛ حتی اگر با عدم سکوت، رفع ظلم نشود،[۲] در جایی دیگر می‌نویسد:

---

۱. ضمن مراجعه به آثار امام(ره)، در این بحث از منبع زیر بهره برده‌ام: سید نورالدین شریعتمدار جزایری: *اجتهاد و سیاست از دیدگاه امام خمینی*، قم: *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۵، ص ۲۸.

۲. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: *تحریر الوسیله*، ج ۱، صص ۵۵۱ ـ ۴۴۹.

اگر معروف و منکر از اموری است که شارع بدان اهتمام دارد، مانند حفظ نفوس قبیله‌ای از مسلمین یا حفظ نوامیس آنان یا محو آثار اسلام و یا محو حجت الهی، به طوری که موجب ضلالت مسلمین یا محو بعضی از شرایع اسلام شود، مطلق ضرر ولو جانی باشد، موجب رفع تکلیف نمی‌شود.[۱]

که این نیز یک نوآوری است. همچنین ایشان در تقیه مداراتی علت تقیه را ترس از مخالفین نمی‌داند؛ بلکه برای ایجاد وحدت و جلب قلوب آنها، انسان موظف است اعمالش را مطابق نظر آنها قرار دهد. *امام* در این باره، فتاوا و احکامی صادر کرده است که نشان از در نظر گرفتن مصالح امت اسلامی و نگاه جامع وی به فقه بوده است، ایشان بر این باور است که «در مسجد النبی(ص) سجده کردن بر فرش‌های مسجد مانع ندارد و مهر گذاشتن جایز نیست و لازم نیست در جایی که سنگ است، نماز بخوانند و لازم نیست حصیر و مانند آن را با خود ببرند، ولی اگر مراعات کنند که موجب وهن نشود و حصیر برای جانماز برای خود داشته باشند و روی آن نماز بخوانند، به طوری که متعارف سایر مسلمین است، اشکال ندارد، لکن تأکید می‌شود از عملی که موجب هتک و انگشت‌نما شدن باشد، اجتناب کنند».[۲] نظریه‌های جدید *امام* بر اساس عقلانیت اجتهادی استوار بود و لذا در آن نوآوری وجود داشت، در همین راستا، ایشان بر این باور بود که اگر بدعتی در اسلام، به وجود آید و سکوت علمای دین، موجب هتک اسلام و سستی عقاید مسلمانان شود، بر عالمان دین است که به هر نحو ممکن آن را انکار کنند، خواه آن انکار، موجب بر افتادن آن بدعت شود یا نه. همچنین اگر سکوت دانشوران دینی، موجب جرئت‌بخشی به ظالمان شود تا مرتکب دیگر محرمات و ایجاد بدعت در دین شود، سکوت بر آنان حرام است، هرچند که مؤثر نباشد.[۳]

ج. مرزهای ملی: در شرایط جدید، میزان دخالت حاکمیت در زندگی

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی: *تحریر الوسیله*، ج ۱، ص ٤٣٤.
۲. روح‌الله موسوی خمینی: *مناسک حج*، ص ٢٦٠.
۳. روح‌الله موسوی خمینی: *تحریر الوسیله*، ج ۱، صص ٥٥١ ـ ٤٤٩.

شهروندان و رابطهٔ حق و تکلیف میان آنان مورد تحلیل دوباره و بازنگری قرار می‌گیرد، که هر یک می‌تواند، فضایی دیگرگون در برابر فقه سیاسی بگشاید. پرداختن به مسئلهٔ نوپدیدی مانند رابطهٔ دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها و مجامع بین‌المللی، ساحتی جدید در این دانش به وجود می‌آورد. لذا امروزه بسیاری از اندیشمندان سنی و شیعه با تجدیدنظر و بازبینی در آرا و استنباط‌های گذشته که در آن بر مبنای دارالاسلام و دارالحرب و یا درالاسلام و دارالایمان، محدوده جغرافیایی حکومت اسلامی را تعیین می‌کردند، با پذیرش سرزمین و محدوده جغرافیایی، محدودیت دولت ملی را پذیرفته‌اند.[۱] این امر می‌تواند بعضی از احکام و دغدغه‌های گذشته را کمرنگ و به جای آن مباحث و مفاهیم جدیدی را جایگزین کند. فقه، سامان‌بخش زندگی مسلمانان است و طبعاً باید بتواند با تحولات موضوعی، احکام متناسب با زندگی بشری را ارائه دهد. *امام خمینی(ره)*، فقه را فلسفه عملی زندگی بشر می‌داند و حکومت را در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی فقه در همهٔ زوایای زندگی معرفی می‌کند و بر این باور است که فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.[۲]

پنجم: نقش قلمرو آزاد فقهی در تحول فقه سیاسی معاصر

در دین اسلام، با ژرف‌اندیشی و دوربینی شارع مقدس، گستره‌ای وسیع برای حضور حاکم اسلامی و امت اسلامی برای هماهنگی شرع با نیازهای دگرگون‌شوندهٔ زمانی و اجتماعات مختلف، پیش‌بینی شده است. وجود قلمرو آزاد فقهی، یکی از سازوکارهایی است که می‌توان بر اساس آن و رجوع به خرد جمعی و شایستگی‌های حاکم اسلامی، بن‌بست‌های نظری و عملی در عرصهٔ اجتماعی و سیاسی را شکست. احکام شرع دو دسته بیشتر نیست: یا

---

۱. محمدمهدی شمس‌الدین: ***نظام حکومت و مدیریت در اسلام***، ترجمه: مرتضی آیت‌الله‌زاده، ص ۱۱۰.

۲. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: ***صحیفه نور***، ج ۲۱، ص ۲۷۵.

احکام الزامی وجوبی است یا تحریمی. بخش کوچکی از اعمال فراوان انسان در شبانه‌روز، مشمول احکام الزامی حلال یا حرام می‌شود. با حوزهٔ آزادی انسان، بحث، وارد حوزهٔ مستحبات، مکروهات و مباحات می‌شود چون اگر این سه را در نظر بگیریم همهٔ اعمال انسان را پر می‌کند، این سه احکام، الزامی نیستند آنچه که الزامی است یا حکم وجوبی است یا تحریمی. اینکه انسان در تعداد کم و معینی محدودیت دارد و باید خودش را با دستورات الزامی شرع منطبق کند، فلسفهٔ آزادی انسان را مشخص می‌کند و اینکه خداوند انسان را بالفطره آزاد آفریده. انسانی که آزاد آفریده شده، باید میدانی برای اعمال نظر خود داشته باشد. در این صورت در «**ما لانص فیه**» می‌تواند، قانون‌گذاری کند. یعنی دولت امامت، می‌تواند قانون‌گذاری کند که بر اساس مصالح اجتماعی است، که گاهی قوه مقننه آن را تشخیص می‌دهد و گاهی حاکم اسلامی.[۱]

بخشی از احکام، ثوابت و برخی دیگر، متغیر است، قلمرو آزاد فقهی در حیطهٔ متغیرات قرار دارد، برخی بر این باورند این قلمرو که متناسب با شرایط زمانی ـ مکانی و زیستی مختلف، تغییر می‌کنند، در اختیار حاکم اسلامی قرار دارد، تا با در نظر گرفتن مصالح جامعه و در چهارچوب مباحات، آن را تغییر داده، بر وفق شرایط و مقتضیات، عمل کند.[۲] ***سید کاظم حائری*** پس از ذکر روایت مشهور که امام(ع) فرمود: «**فانّی قَد جَعلتُه علیکُم حاکما**»[۳] بر این امر اشاره دارد که اگر عمل فقیه را محدود در کشف احکام شریعت بدانیم و نه ولایت در وضع احکام در محدوده منطقة الفراغ، حوزه مباحات، امور عمومی و حکومتی؛ فقیه واسطه میان خدا و مردم می‌شود برای رساندن احکام، پس نمی‌توان گفت «حجتی علیکم»، بلکه «حجة الله» بر او صادق است، زیرا در این

---

۱. ر.ک. عباسعلی عمید زنجانی: ***احکام و منابع فقهی و تحولات زمان و مکان***، (مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی)، ج ۱٤، صص ۲۲۷ ـ ۲۲٤.

۲. ر.ک. سید کاظم حائری: ***قانون‌گذاری در نظام‌های بشری و نظام آسمانی***، در: ***حکومت و اسلام***، ص ۱۱٦ یا ر.ک. سید محمدباقر صدر: ***اقتصادنا***، ص ٦۸۹.

۳. ***وسائل الشیعه***، ج ۱۸، باب ۱۱، ص ۹۸، ح ۱ یا: ثقه‌الاسلام کلینی: ***اصول کافی***، ج ۱، ص ٦۷.

صورت، فقیه دیگر نائب امام حتی در بعضی از امور هم نخواهد بود.[۱] برخی دیگر معتقدند که این قلمرو علاوهٔ بر آنکه در اختیار حاکم اسلامی است، در اختیار «امت اسلامی» نیز می‌باشد.[۲] وقتی این قلمرو در اختیار امت مسلمان نیز قرار می‌گیرد، حوزه‌ای است که حاکم اسلامی با نظارت و راهبری خود، به امت واگذار کرده است، زیرا که عقلاً و عملاً امکان ندارد که حاکم اسلامی مباشرتاً در همهٔ امور دخالت کند، مواردی که قانونی وضع نشده یا در امور تخصصی که حاکم اسلامی تخصصی ندارد، این امر به مجامع مشورتی و تخصصی وانهاده می‌شود. این گستره در اختیار «حکومت اسلامی» به عنوان یک «نهاد» قرار دارد و طبعاً امور مختلف و کارشناسی، هر یک در ساختار حکومت، به بخش مربوط، واگذار می‌شود.

در مواردی که بعد از مراجعه به ادله روایی و وحیانی، به دلیلی الزامی برخورد نکنیم، شرع ما را به سوی موارد مباح راهنمایی می‌کند. در این قلمرو، عقل دارای اعتبار است و می‌توان در حوزهٔ مستقلات عقلیه و مصادیق آن و امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، بر اساس حکم آن، عمل کرد و مصالح و مفاسد جامعهٔ خود را تشخیص داد، مواردی مانند احداث خیابان، مقررات راهنمایی و رانندگی، قوانین کار، بیمه، مجامع علمی ــ مشورتی، گروه‌های تخصصی تصمیم‌گیری و ... در این حوزه قرار دارد، مهم آن است که خلاف شرع به تصویب و اجرا نرسد. مردم در دایره مباحات بر حسب عقل و ذوق خود می‌توانند راهی را برگزینند.

امروزه دشواری‌های گوناگونی در جامعهٔ اسلامی به وجود می‌آید و فقه سیاسی نمی‌تواند نسبت به آنها، حالت انفعالی داشته باشد، از سویی دیگر می‌دانیم که شارع مقدس، قصد آن نداشته است که همهٔ جزئیات زندگی در همهٔ زمان‌ها را ذکر کند که امری ناممکن به نظر می‌رسد. انسان دارای نیازهای ثابت و متحول است و نظام‌های اجتماعی و اقتصادی زمانی می‌توانند استمرار

---

۱. ر.ک. سید کاظم حائری: ***ولایه الامر فی عصر الغیبه***، ص ۱۴۲.

۲. سید محمدباقر صدر: ***الاسلام یقود الحیاه***، ص ۱۹.

داشته باشند که هم دارای جنبه ثابت باشند برای برآوردن نیازهای ثابت؛ و هم دارای جنبه‌های متغیر که نیازهای دگرگون‌شوندهٔ انسان را برآورده سازد. از این رو معقول نیست که همه اصول و جزئیات نظام اجتماعی و اقتصادی، ذکر شده و ثابت باشد، همان‌قدر که متغیر بودن همه آنها نیز به همان مقدار نادرست و زیان‌آفرین است.[1] بدین ترتیب، بخشی از دستورها و احکام به ویژه در گسترهٔ اجتماع، به عقل و خرد جمعی بشری واگذار شده است، این حیطه، به جامعهٔ اسلامی، یاری می‌دهد تا با در نظر گرفتن روح شریعت و فهم و شناخت عقل سلیم، احکام مقتضی و روزآمد را صادر کند.

در سدهٔ گذشته این قلمرو توانسته است با فرایندی تدریجی و آرام، فضایی مطلوب برای هماهنگی فقه سیاسی با زمانهٔ خود را به سرانجام رساند. بیش از صد سال است که مسائل متعددی مانند انتخابات، فعالیت احزاب، نوع پیوند شهروندان و حکومت، نوع ارتباط دولت اسلامی با دیگر دول، همگرایی یا واگرایی با نظام بین‌الملل، وجود پارلمان، چگونگی اعمال قدرت، چگونگی فراگیری و اجرایی کردن عدالت اجتماعی، حد و مرز آزادی و ... در جامعهٔ اسلامی ایران مطرح بوده است. نوع نظریه‌پردازی و اعلام نظری که در این حوزه‌ها به انجام رسیده است با تکیه بر روش اجتهادی و قلمرو آزاد فقهی صورت گرفته است و فقیهان اجتماعی توانسته‌اند احکامی روزآمد، اصیل و عقلایی صادر کرده و دانش فقه را در تعامل با اجتماع و رقابت با رقبای توانمند ایدئولوژیک خود، وارد کنش فعال اجتماعی سازند. در این گستره، وضع قانون عرفی، رسمیت می‌یابد که به نحوی میدان دادن به عقل در کنار نقل می‌باشد. در ادامه چند نمونه از این مسائل را می‌آوریم:

الف. شناسایی حقوق شهروندی: در فقه سیاسی معاصر با توجه به نبود حکم خاص و اباحهٔ کلی شرعی، حق تعیین سرنوشت برای شهروندان به رسمیت شناخته می‌شود و حاکم و امت اسلامی می‌توانند به حکم عقل و

---

۱. ر.ک. سید محمدباقر صدر: *اقتصادنا*، ص ۳۳۹.

تجربهٔ عقلا، مقدرات و شئونات جامعهٔ اسلامی را تعیین کنند و نهادهای جامعهٔ اسلامی بر پایهٔ قوانین کلی شرعی، در حوزهٔ احکام عرفی و تجربیات بشری، برای تنظیم امور متحول‌شوندهٔ زندگی، قانون وضع کنند. در قلمرو آزاد فقهی می‌توان به آرای عمومی، مراجعه کرد و گره از مشکلات جامعهٔ اسلامی گشود، این امر ملازمتی با عرفی شدن دین ندارد. اندیشه‌وران شیعی اجماع دارند که هر عملی که حرام بودن آن ثابت نشده باشد، حکم آن اباحه است و انسان مجاز به انجام آن است. در بیشتر مسائل سیاسی، حکم بنای عقلا حاکم است، بنای عقلا به معنای زندگی خردمندانه است و زندگی خردمندانه هر زمان، به شکلی بروز می‌کند و دگرگون می‌شود؛ نکتهٔ اساسی آن است که آن زندگی با شریعت در مخالفت و ناسازگاری نباشد. این نکته معقول و مطلوب است که اسلام بسان ظرفی، گنجایش نظریه‌های متفاوت، موافق و مطلوب را دارد و متناسب با زمان و شرایط، تحول می‌یابد. نباید چارچوب‌های اصیل و قواعد کلی شریعت شکسته شود و محکمات دین زیر سؤال رود. این امر را به ویژه می‌توان در تجربه انقلاب اسلامی مشاهده کرد که با تأیید برخی از عناصر قانون اساسی مشروطه و پذیرش مسائل و پدیده‌های سیاسی مدرن نظیر نظام جمهوریت، مشارکت مردم در امور جامعه، تفکیک و استقلال قوا، نگارش قانون اساسی، تجدید نظر در آن، کیفیت پیوند میان نظام و شهروندان و ایجاد مجلس قانون‌گذاری، مجمع تشخیص مصلحت نظام و شناسایی فعالیت احزاب همراه بود.

ب. تشکیل مجلس‌های مشورتی: در همین راستا *صدر* بر این باور است که مجلس در نظام اسلامی، با انتخاب مردم تشکیل می‌شود که وظیفه اصلی آن تقنین و پر کردن منطقه آزاد قانون‌گذاری است. این مجلس که ایشان آن را «مجلس اهل حل و عقد» می‌نامد دارای وظایف زیر است: ۱) پر کردن حیطهٔ آزاد قانون‌گذاری (منطقة الفراغ) با وضع و تصویب قوانین مناسب. ۲) رسمیت بخشیدن به وزرایی که رئیس قوه مجریه برای کمک به خودش در تحقق اجرای قوانین برگزیده است. ۳) نظارت بر اجرای قوانین مصوبه و مراقبت و

نظارت بر قوه مجریه با داشتن حق مواخذه و استیضاح.[۱] در تجربهٔ جمهوری اسلامی و دیدگاه *امام خمینی(ره)* نیز مشاهده می‌کنیم که برای ادارهٔ جامعهٔ اسلامی و نوع تعامل آن با شهروندان و نظام بین‌الملل، حاکم اسلامی به تشخیص موضوعی عرف در مجلس شورای اسلامی و خرد و تجربهٔ جمعی رجوع می‌کند و آنها را تا آنجا که ناقض اصول شریعت نیست، ملاکی جهت ایجاد نظم اجتماعی قرار می‌دهد.

مجتهدین زمانه، بر اساس مصالح امت اسلامی، در قلمرو آزاد فقهی، حکم صادر کرده‌اند، مانند دورهٔ مشروطه در موافقت فقها با تشکیل و ایجاد مجلس شورای ملی و امور لازم و ضروری دیگر که مقتضای حکومت بوده است، این قلمرو به ویژه پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران، معنا و مفهوم جدی و عملی خود را پیدا کرد، نیازها و انتظارات بسیاری به وجود آورد، بنیاد نظری این بحث آن بود که حکومت اسلامی می‌تواند در امور مباح که دارای احکامی غیرالزامی است، حکم الزامی، وضع کند؛ البته همهٔ آن احکام بر اساس مصلحت نظام، صادر می‌شود، «در زمینهٔ تمام قراردادها بنابر مصالح سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ملت خودمان عمل خواهیم کرد.»[۲]

در رفتار و گفتار *امام خمینی* می‌توان در این زمینه موارد گوناگون دیگری را مشاهده کرد که به ذکر آنها بسنده می‌شود، مواردی مانند حکم تشکیل شورای انقلاب، حکم به مصادره اموال سلسله پهلوی؛ یا حکم به حفظ حریم شهروندان در فرمان هشت ماده‌ای سال ۶۱؛ حکم به هیئتی برای تعیین تعزیرات؛ حکم به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت؛ و بسیاری دیگر؛ در ادامه به چند مورد دیگر اشاره می‌کنیم که در صحنهٔ عمل رخ نموده است یا حاکم اسلامی می‌تواند در آنها حکم صادر کند، مانند ممنوعیت واردات یا صادرات کالایی، ممنوعیت خروج ارز، دریافت مالیات، وضع تشریفات گمرکی،

---

۱. ر.ک. سید محمدباقر صدر: ***لمحه فقهیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریه الاسلامیه فی ایران***، صص ۲۷ ـ ۲۵.

۲. روح‌الله موسوی خمینی: ***صحیفه نور***، ج ۲، ص ۲۵۹، تاریخ: ۵۷/۸/۱۰.

جلوگیری از احتکار هر نوع کالایی، اعزام اجباری به جبهه، نظام وظیفه اجباری، خیابان‌کشی در ملک دیگران، جلوگیری از گران‌فروشی، جلوگیری از حج به طور موقت، قیمت‌گذاری اجناس، تخریب ساختمان‌ها، منازل حتی مسجدی که در مسیر خیابان است.[۱]

ج. پذیرش حکومت جمهوری: در تشکیل نوع حکومت در ایران، *امام(ره)* با پذیرش اصل ظرف جمهوریت، آن را بستری ساخت برای پیاده ساختن احکام اسلامی. با آنکه نظام جمهوریت، هیچ‌گونه پیشینه‌ای در اندیشهٔ سیاسی اسلام نداشت، اما ایشان توانست با اخذ و اقتباس این روش از آن به مانند ظرفی جهت محتوای «اسلامیت» استفاده کند و در جهت بومی کردن آن گام بردارد: «جمهوری شکل و فرم حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی یعنی محتوای آن فرم که قوانین الهی است».[۲] *امام* به این نکته اشاره دارد که این شکل حقوقی رژیم نیست که اهمیت دارد بلکه محتوای آن مهم است، طبیعتاً می‌توان جمهوری اسلامی را در نظر گرفت و این به خاطر آن است که فکر می‌کنیم شناخت اصیل اسلام ما را به ترقی جامعه‌ای که سرشار از استعدادها، تقوای انسانی و عدالت اجتماعی است راهنمایی می‌کند، قبل از هر چیز ما به محتوای نظام اجتماعی رژیم سیاسی آیندهٔ خود دلبسته‌ایم.[۳] و تصریح می‌کند که باید «جمهوری اسلامی متکی به قوانین اسلامی و آرای مردم باشد که اکثریت قریب به اتفاق مسلمان هستند، و احکام اسلامی آن‌طور که هست، اجرا گردد».[۴] لذا ضمن توجه به روش «جمهوریت»، بر یکی از اساسی‌ترین مفاهیم دینی که همانا عدالت باشد تأکید دارد، ایشان می‌گوید: «جمهوری اسلامی معنایش این است که عدالت باشد.»[۵] در این الگوی جدید، ایشان با

---

۱. موارد مذکور را امام خمینی نام می‌برد، ر.ک. ***صحیفه نور***، ج ۱۰، ص ۱۷۲.
۲. روح‌الله موسوی خمینی: ***صحیفهٔ نور***، ج ٤، ص ۱۵۷، ۵۷/۱۰/۱۸.
۳. همان، ج ۲، ص ۱۵۹ در تاریخ ۵۷/۷/۲۲.
٤. همان، ج ۳، ص ۱۱٦ در تاریخ ۵۷/۸/۲۱.
۵. همان، ج ۹، ص ۱۳۱، در تاریخ ۵۸/٤/۱۷.

بهره از سیرهٔ عقلا و تجربه جمعی، تلاش و دغدغهٔ آن دارد تا بتواند احکام دین را اجرا کند و اصل آن نظام با دستورها و آموزه‌های دین منافات نداشته باشد و لذا از این جهت الگویی موفق ارائه شده است. گسترهٔ منطقهٔ فراغ در احکام دین وسیع است و لذا اشباع آن باید همراه با شناخت و بینش صحیح، مطالعات کارشناسی، روش اجتهادی و مبانی نظری اندیشه سیاسی اسلام باشد و با الگوهایی دقیق و تعریف شده از هرج‌ومرج، تشتت جامعه و سلیقه‌گرایی جلوگیری کرد. در نظام جمهوری اسلامی این فرایند در قالب مجالس قانون‌گذاری، نهادهای کارشناسی، مجامع مشورتی و ساختاری حساب‌شده به انجام رسیده است؛ نهادها و مجامعی مانند مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان، مجلس خبرگان، مجمع تشخیص مصلحت، شوراهای چندگانه در امور مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و شهری.

بنابراین با حکم حاکم اسلامی و امت اسلامی در حوزهٔ «ما لا نص فیه»، برداشت‌های عقلی، اهداف و مقاصد شریعت در نظر گرفته می‌شود، این امر می‌تواند زمینهٔ طرح نظریه‌های کلان در اندیشهٔ سیاسی، اقتصاد، اجتماع و فرهنگ به وجود آورد، نظریه‌هایی که در عین بهره‌گیری از تجربهٔ بشری با احکام و آموزه‌های دینی نیز منافاتی نداشته باشد. این نگرش، فقه سیاسی را وارد عرصه و نگاهی کلان‌نگر، جامع و سیستمی می‌سازد، می‌توان به سنجیدگی، زوایای گوناگون اجتماعی را در آن پردازش کرد، از هویت و ذهنیت فردی و جزیی‌نگر گذر کرد و امید داشت که این دانش، اصالت روشی ـ اجتهادی و فهم اصیل خود را از دست ندهد. بنابراین اجتهاد، چارچوبی قاعده‌مند، برای طراحی و عرضهٔ پرسش‌های برآمده از نیازهای تاریخی فرد مسلمان، به نصوص دینی و تفسیر نصوص بر اساس آنها است. بنابراین، گفتمان اجتهاد از سویی واقع را تعبیر و از سوی دیگر نص را تفسیر می‌کند و به این ترتیب میان نص و واقع پیوند برقرار می‌نماید. بخش مهمی از آنچه به عنوان اجتهاد از آن یاد می‌شود، در حوزه «مالا نص فیه» قرار دارد. آنچه اجتهاد را ضروری و موجه می‌سازد ندرت و محدودیت نصوص دینی، به‌ویژه درباره

زندگی سیاسی است.[۱]

ششم: نقش علم اصول در تحول فقه سیاسی معاصر

تحول در روش، زمینه‌ساز تحول در علم مربوط به آن می‌گردد. نبود نگاه متحول در روش، خروجی‌های آن را نیز چندان متحول نمی‌کند. با روش ثابتی که ناظر به نیازهای زمانه نیست، داده‌های ثابت به وجود می‌آید. بخش عمده‌ای از تحولاتی که در فقه سیاسی شیعه در دو سدهٔ اخیر در ایران رخ داده است ناشی از تحول در علم اصول است، هرچند که این امر چندان نمایان نیست. در صدوپنجاه سالهٔ اخیر اندیشه‌ورانی که نگاه اصلاحی و نوآمد به اصول فقه داشتند و دیدگاه‌های جدید را در آن بنیاد نهادند، در برداشت‌ها و استنباط‌های فقهی ـ اجتماعی آنان نیز تحولاتی ژرف و شگرف به وجود آمده است. نمونه‌های بارز این امر را می‌توان در اندیشه‌های متفکران و فقهایی مانند ***میرزای نائینی، امام خمینی، سید محمدباقر صدر، محمدجواد مغنیه، محمدمهدی شمس‌الدین*** و ***مرتضی مطهری*** جستجو کرد.

پایه‌های علم اصول، بر این اساس استوار گردیده است تا به فقه سنتی خدمت کند، اما با ورود فقه به عرصه‌ها و ساحت‌های جدید، چاره‌ای جز بازاندیشی و بازخوانی علم اصول وجود ندارد. البته این امر به معنای گذر از اصول عقلی و ثابتی که در دانش اصول فقه قرار دارد، نیست که بسیاری از پایه‌های تحول و دگرگونی بر همان اساس شکل می‌گیرد و در پی‌ریزی نگرش فقهی جدید، تأثیرگذار می‌باشند. در ادامه نقش علم اصول در تحول فقه سیاسی معاصر را در مطالعهٔ موردی چند مسئله پی می‌گیریم:

الف. فقیهان و مجتهدان مقتدر: فقه، دانشی اجتماعی است که از درون‌مایه و جوهره‌ای پویا برخوردار است و به آن امکان پاسخگویی به زمانه‌ها و نیازهای متغیر انسانی را می‌دهد، این توانایی درونی و جوهره ذاتی، ریشه در

---

۱. ر.ک. سید علی میر موسوی: ***اسلام، سنت، دولت مدرن***، ص ۹۰.

تحول علم اصول دارد. دانشی که روش صحیح مراجعه به منابع و مدارک فقه و استخراج و استنباط احکام را بیان می‌کند. میزان گسترش ابعاد زندگی و پیچیدگی آن، قوانین و احکام جدید، استنباط نو و بازگشت پژوهشگرانه و روشن‌اندیشانه طلب می‌کند. مقتضیات زمان از عمده اموری است که در تحول علم اصول و گسترش فقه مؤثر بوده است. تحولات دو سدهٔ اخیر در اصول فقه، بیشتر در نظریه‌پردازی‌های ***وحید بهبهانی*** و سپس ***شیخ انصاری*** (۱۲۸۱ ــ ۱۲۱٤ ق) تجلی دارد. ***شیخ انصاری*** با طرح دیدگاه «وجوب اطاعت مؤمنان از فقیه اعلم» و «تأسیس نهاد مرجعیت» حضور مجتهدان در سیاست را به منظور مقابله با ظلم، رسمیت بخشید. این حضور سیاسی اصولاً بنیاد روحانی دارد و وجوب شرعی مبارزه با ظلم، حلقه اتصال سیاست و مرجعیت روحانی را تشکیل می‌دهد که فقیه اعلم با سازوکارهای مشخص آن را رهبری می‌کند. تکوین نهاد مرجعیت به تمرکز و انباشت قدرت و نفوذ علمای شیعه منجر شد و ارتقای نقش سیاسی علمای شیعه و افزایش تأثیرگذاری اجتماعی ایشان را به دنبال داشت. از آن پس علما به عنوان حلقه ایجاد پیوند میان مبانی نظری شرعی و عمل سیاسی مؤمنان، حضور خود در صحنه سیاست را تثبیت کردند. نقش فقیه اعلم، اهرمی اساسی و هماهنگ‌کننده در زندگی و مبارزات اجتماعی جامعه شیعه است که رابطهٔ فتوا و عمل در زندگی سیاسی را تنظیم می‌کند.[۱]

در نگرش متفکران اصولی، عقل جایگاه واقعی و مطلوب خود را بازیافت و بر لزوم مراجعه جاهل به عالم تأکید شد. از نگاه فقهی و استدلال عقلی ــ اصولی، انسان‌ها به دو دستهٔ کلی مکلف و مرجع تقلید تقسیم می‌شدند. کم‌رنگ شدن نگرش‌های اخباری و توان یافتن تفکر اجتهادی، موجب گردید تا مردم از یک مرجع کل تقلید کنند، مراجعهٔ به او را وظیفهٔ خود پندارند و احکام دین و مسئولیت‌های خود را از او بجویند. به مرور زمان، مراجع تقلید از اقتداری بالا در جامعه اسلامی برخوردار شدند. نیازهای دوران جدید، ظهور

---

۱. ر.ک. داود فیرحی: ***نظام سیاسی و دولت در اسلام***، ص ۲۱۲.

و بروز چهره‌های گوناگون تجدد، حضور بیگانگان و رقبای توانمند ایدئولوژیک در کشورهای اسلامی، به خطر افتادن برخی از ارزش‌های دینی، دغدغهٔ حضور دین و دستورهای فقهی در اجتماع و دفاع از اصول دیانت در برابر برخی که همهٔ مشکلات جهان اسلام را از دین می‌دانستند، کم‌کم مجتهدین را وارد عرصه‌های مختلف اجتماع و سیاست کرد، در حالی‌که در آموزه‌های دین اسلام، ظرفیت‌ها، تشویق‌ها و انگیزه‌های کافی و لازم برای ورود آنان به عرصهٔ مسئولیت‌های اجتماعی وجود داشت. با توجه به جایگاه بالای دینی مجتهدین و ضرورت ورود آنان در مسائل اجتماعی که با زندگی مسلمین ارتباطی ژرف داشت، اقتدار آنان در این مسائل، جلوه‌گر شد و توانستند با بنیادهای نظری‌ای که در اصول فقه پردازش شده بود، نقشی تأثیرگذار در تحولات سیاسی ـ اجتماعی ایران بازی کنند که نمونهٔ بارز آن را می‌توان در نهضت تنباکو و فتوای میرزای شیرازی مشاهده کرد. باری احیای استدلال‌های خردورزانه در علم اصول فقه، باعث تحول و پویایی ژرفی در فقه سیاسی شیعه گردید و اصول فقه پویا توانست بسان موتوری محرکه، فهم اجتماعی از نصوص را به جلو ببرد و نقشی اساسی در اندیشه‌ورزی‌های سیاسی و برداشت‌های اجتهادانه داشته باشد.

ب. گذر از برداشت‌های سطحی: تحولات عمیق علم اصول در دو سدهٔ اخیر و پیروزی اصولیون بر اخباریون، زمینه‌ساز حرکت‌ها و دگرگونی‌های عمده‌ای در نوع نگاه به فقه سیاسی و تحول در کارآمدی و نقش‌آفرینی آن شده است. رگه‌ها و سرچشمه‌های تحول اصیل را باید در علم اصول، پیگیری کرد. در دیدگاه اخباری، اصولاً جایی برای بازخوانی، نقد، تحول و همراهی دانش فقه با نیازهای زمان وجود نداشت، عصاره تفکر آنان، اعتماد و بسندگی به معنی ظاهری مجموعهٔ اخبار شیعه بود و اجتهاد را جایز نمی‌دانستند. اما اصولیان از اخبار برگزیده، سود جسته یک سلسله شیوه‌های عقلی ــ اصولی

برای تکمیل و تصفیه اخبار ابداع کردند.[۱] اخبارگرایان که افکار مشابه اشعریان را در عالم تسنّن داشتند، با اندیشه‌های سطحی و متحجرانه، باب نوفهمی و نواندیشی دینی را مسدود کرده بودند و به پویایی متون دینی با مسایل زمانه و انعطاف آموزه‌های دینی، باور نداشتند. این گرایش، افق‌های پیش‌روی فقها را می‌بست و آنان را از دخالت چاره‌جویانه در مسایل جاری جامعه، باز می‌داشت. اصول و مبانی اخباری‌گری که راه را بر هر نوع تحول در فقه سیاسی می‌بست، عبارت بود[۲] از:

۱. باور به حجیت سنت و کتاب و نفی اجماع و عقل.

۲. اختصاص فهم قرآن به اهل بیت پیامبر(ص) و انحصار وظیفهٔ فقیه در رجوع به احادیث آنان.[۳]

۳. انکار اعتبار اجماع.[٤]

٤. عدم دخالت عقل در استنباط، در نتیجه مخالفت با مکتب اجتهاد و تقلید؛ آنان اساساً تقلید از غیر معصوم را حرام می‌پنداشتند و معتقد بودند که بدون دخالت عقل و اجتهاد، مردم موظفند مستقیماً به متون حدیث رجوع کنند و بدون واسطه مرجع و مجتهد، عمل کنند.[۵]

با پیروزی اصولیان در دوران قاجار، بحث اجتهاد و روش اجتهادی، جایگاه استوار خود را بازیافت. در حالی‌که در شیعه، تألیف کتاب، نقل و روایت حدیث و بحث‌های عقلی و استدلالی، هیچ‌کدام ممنوع نبوده است، بلکه

---

۱. حامد الگار، ***دین و دولت در ایران***، ص ٦٨.

۲. برای تفصیل این بحث: ر.ک. محمد امین استرآبادی: ***الفوائد المدنیه***، صص ٢٤ ــ ٣٥؛ یوسف بحرانی: ***الحدائق الناضره***، الجزء الاول، صص ٢٦ ـ ٤٥؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی: ***ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام***، ج ۱، صص ۱۱۱ ـ ۱۲۵؛ مرتضی مطهری: ***ده گفتار***، صص ٨٤ ـ ٩١.

۳. ر.ک. یوسف بحرانی: ***الحدائق الناضره***، صص ٣٢ ـ ٢٦.

٤. ر.ک. مرتضی مطهری: ***ده گفتار***، ص ٨٤

۵. ر.ک. مرتضی مطهری: ***اسلام و مقتضیات زمان***، ج ۱، ص ١٣٤.

مطلوب هم بوده و مردم به آن تشویق می‌شده‌اند.[۱] می‌دانیم که عالمان شیعی به قدرت حاکم وابسته نبودند و اصلی‌ترین عامل تمییزدهنده عالمان شیعی از اهل سنت، استقلال و اقتدار مذهبی آنان از قدرت سیاسی است. این زمینه‌های نظری و بسترهای فکری ـ اجتماعی، موجب آن گردید که در سدهٔ اخیر، فقه سیاسی همواره روندی رو به رشد و پویا داشته باشد.

ج. تعامل مثبت با دنیای جدید: وقتی که به یکی از جدی‌ترین عرصه‌های ورود مجتهدین و اصولیون به دنیای اجتماع و سیاست می‌نگریم، می‌بینیم که دیدگاه اصولی علما در نهضت مشروطه که آن را ابزاری برای تحقق عدالت و شریعت می‌دانستند، حضوری جدی و غیرقابل انکار دارد، برخی از دیدگاه‌های اصولی که مبنای فکری و بنیان نظری برای تلاش در جهت استقرار مشروطیت بود، عبارت بود از پذیرش اجتهاد؛ استدلال و توجه به ضرورت تبیین تحلیل نصوص دینی و فراروی از ظواهر روایات و آیات؛ منع تقلید از میت و لذا احیای جایگاه مجتهد زنده و لزوم مراجعهٔ به وی که منجر به پویایی فقهی و همگامی مجتهد و شیعیان در امور اجتماعی می‌گردید؛ در پرتو این مبانی فکری، کم‌کم بحث ترجیح رأی اکثریت بر اقلیت و جواز قانون‌گذاری بشری بر محور قاعدهٔ فقهی «ترجیح دفع ضرر بر جلب سود»، مشروعیت یافت.[۲] اندیشه اصولی توانست با اندیشه مشروطیت، همراهی کند و نظریه‌پردازی برای آن را در قالب اجتهاد پویای شیعی و با بهره از دانش اصول فقه به انجام رساند که نمونهٔ برتر آن در *تنبیه الامه و تنزیه المله* (۱۳۲۷ق) *میرزای نائینی* جلوه‌گر است.

نیاز به علم اصول و تدوین آن در شیعه، در طول زمان، با دور شدن از عصر نص و حضور و بعد از آغاز غیبت کبری (۳۲۹ ق) ظهور یافت. در گذشته، تحولات کُند بود و طبعاً رشد علوم و مراجعهٔ به آنها نیز آنان را در فضایی آرام قرار داده بود. نبود مراجعه، علوم را با چالش‌هایی عمده روبه‌رو نمی‌کرد و طبعاً تحولی چندان نیز در آنها صورت نمی‌گرفت. اما ویژگی دنیای

---

۱. حامد الگار: *نهضت بیدارگری در جهان اسلام*، ترجمه: سید محمدمهدی جعفری، ص ۱۱۹.
۲. ر.ک. حسن آبادیان: *مبانی نظری حکومت مشروطیت و مشروعه*، صص ۳٤ ـ ۳٦.

جدید به چالش گرفتن همهٔ پیش‌دانسته‌ها و بی‌قرار کردن آنها بود. این تحول را در دو سدهٔ اخیر در اصول فقه و فقه سیاسی بیشتر مشاهده می‌کنیم. نیاز به تحول در علم اصول و به تبع آن در فقه و روش‌های کشف و برداشت از متون فقهی، با برخورد جهان اسلام با ساخت دولت جدید و دغدغه‌های آن، شکلی جدی‌تر به خود گرفت. نگرش اصولی توانست با گذر از بنیادهای فکری اخباریون زمینه و بستر مطلوب برای ورود فقها به عرصهٔ جامعه و سیاست را فراهم کند و مجتهدان را از اقتداری بالا برخوردار سازد. علم اصول فقه، توان فقه را برای مواجهه با دنیای جدید بالا برد. روش اجتهادی اصولیون از سویی، عدم منافات برداشت‌ها و استنباطات با اصول و محکمات قرآنی و روایی از سویی دیگر، ضرورت و اضطرار حیات اجتماعی و انسانی در هر عصر را مورد تأکید قرار می‌دهد. در دورهٔ معاصر و به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی این دانش با رویکرد کاربردی برای دستیابی به رهیافت‌های مناسب و حل برخی از مشکلات عملی و یافتن حکم مسائل و پاسخ پرسش‌های نو و مستحدثه، با تحولی قابل توجه روبه‌رو بود. «نوع نگاه *امام* به مسئلهٔ کلیدی حکومت و دگرگونی اساسی که نسبت به پیشینیان خود در این باب، به وجود آورد، موجب گردید که ایشان در مباحثی، نوآوری و دگرگونی را به وجود آورد. لذا وقتی ایشان رساله‌ای در اصول می‌نویسند یا «قاعده لاضرر» را بحث می‌کنند، به دید حکومتی هم نگاه می‌کنند. همین‌طور در اجتهاد و تقلید، سبک ایشان با سبک *مرحوم آخوند* در *کفایه* فرق می‌کند. در *کفایه*، تنها تعریف اجتهاد و تقلید و دو تا مسئله مهم یعنی بقا بر تقلید میت و تقلید اعلم مطرح شده است، اما *حضرت امام* وقتی که بحث اجتهاد و تقلید را مطرح می‌کند قضیه شئون و مناصب فقیه را نیز مطرح می‌نماید. یکی از مناصب فقیه، افتا است. دیگری قضا و داوری است، به عبارت دقیق‌تر، تمام احکام اسلامی را در شعاع‌های مختلف شئون فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اشاره می‌کنند. البته دیگران هم اینها را دیده‌اند؛ ولی چه‌بسا می‌گفتند ما تکلیف‌مان احکام عبادی و معاملی است؛ چون عبادات و معاملات مورد ابتلا است و مردم از ما

سؤال می‌کنند. شعاع دیدشان این بود. *امام* وقتی ولایت فقیه را مطرح کردند، همین مباحث را بحث کردند، همراه با یک بیان جدیدتری که حکومت اسلامی از نوع حکومت قانون است، نه از نوع حکومت مشروطه، نه از نوع حکومت استبداد؛ بلکه حکومت قانون است. حکومت قانون، حکومت فقه است لذا بیان می‌کرد که حاکم باید مجری قوانین اسلام باشد».[۱]

تحول در دانش اصول فقه که بستر و خاستگاه روش اجتهادی است، توانست تحولاتی عمده در دانش وابستهٔ خود یعنی فقه سیاسی نیز به وجود آورد و به توانمندی‌ها و ظرفیت‌های آن در جهت پاسخگویی به نیازهای زمان بیفزاید. باری فقه سیاسی امروزه به معنای واقعی کلمه، با انبوه انتظارات شهروندان از حکومت روبه‌رو است، اگر این دانش بخواهد مرجعیت اجتماعی و پویایی خود را حفظ کند، ناچار، نیازمند اصول فقهی اصلاحی و کارا می‌باشد تا بتواند آن را با نیازمندی‌های فقهی جامعهٔ آگاه مسلمان و نظام مردم‌سالار متناسب سازد. لذا فقه سیاسی باید بکوشد با اتکا بر روش معهود اجتهادی، فاصلهٔ میان رسالهٔ عملیه و قانون امروزی و چاره‌گشا را کاهش دهد. *نائینی* نیز معتقد بود که فقهای اسلام به رغم وجود آموزه‌ها و تعالیم مناسب در منابع و متون دینی و به رغم تبحر در استخراج و تأسیس قواعد اجتماعی بسیار در این زمینه، غفلت کرده‌اند[۲] و *امام خمینی* بر این باور بود که باید فقه، اصول و فلسفه در حوزه‌ها مورد پژوهش قرار گیرد و فقها همیشه به دنبال مسائل واقعی بروند.[۳] ایشان تأکید داشت که در کنار اجتهاد جواهری، از محاسن روش‌های جدید و علوم مورد احتیاج حوزه‌های اسلامی، استفاده گردد[٤] و اینکه مسائلی که امروزه پیش آمده با مسائل سابق خیلی فرق می‌کند.[٥] این در

---

۱. احمدی فقیه یزدی: *اجتهاد و سیاست*، قم: *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۵، ص ۱٦۵.
۲. ر.ک. محمد حسین نائینی: *تنبیه الامه و تنزیه المله*، ص ۸۸
۳. *صحیفه نور*، ج ۱۸، ص ۸۰
٤. همان، ج ۲۱، ص ۱۳۰.
۵. همان، ج ۱۹، ص ۱۸۱.

حالی است که در دوران جدید بسیاری از احکام اجتماعی فقه به قانون تبدیل شده، فقه از عرصهٔ نقادی قدرت، بر مسند حاکمیت نشسته و از آن امنیت، عدالت، آزادی و حل معضلات جامعه طلب می‌شود، طبعاً برای چاره‌گشایی و پویایی، این دانش به اصلاحات و پژوهش‌های بسیار نیاز دارد.

خلاصه و جمع‌بندی

در این فصل کوشیدیم تا در مطالعه‌ای موردی و بر اساس پیشنهادهای روش هرمنوتیک کلاسیک که به فهم مؤلف و به تبع آن فهم متن تأکید دارد، به متون فقهای معاصر مراجعه کنیم و نشان دهیم که چگونه سازوکارهای تحول در فقه سیاسی معاصر اثرگذار بوده و نقش و میزان تأثیرگذاری آنها بر این دانش چه مقدار بوده است. در فصل چهارم در نگاهی کلی به فقه سیاسی شیعه کوشیدیم تا ضمن بازشناسی و کشف سازوکارهای تحول در فقه سیاسی، به بررسی جایگاه هر یک از سازوکارها در فقه سیاسی و ظرفیت آنها برای تحول این دانش بپردازیم و در فصل پنجم به مطالعهٔ موردی و نمونه‌کاوی مسائل اشاره کردیم و یادآور شدیم که سازوکارهایی مانند حجیت عقل، پذیرش مقتضیات زمان و مکان، مصلحت، تحولات موضوعی مسائل، قلمرو آزاد فقهی و تحول در علم اصول از سازوکارهای دگرگون‌ساز فقه سیاسی بوده و فقه با آنکه بیش از هر زمان دیگر، وارد عرصهٔ تعامل با اجتماع گردیده و در مسند قدرت قرار می‌گیرد، اما اصالت و استواری خود را نگاه داشته و با روش اجتهادی توانسته پویایی، زایایی و پایایی خود را حفظ کند. این امر با تشکیل نظام جمهوری اسلامی، بیشتر خود را نشان داده و فقه سیاسی را در آزمونی دشوار قرار داده است. تجربهٔ سه دههٔ پیشین نشان از آن دارد که سازوکارهای تحول، این دانش را چندین گام به جلو برده و آن را با ساحت‌های نوین و چالش‌های بسیار آشنا ساخته است، آن‌گونه که تجربهٔ قانون‌گذاری و مقتضیات عملیات و اجرایی کردن احکام فقهی، موجب آن نگردیده که این دانش از خواسته‌های اصیل و دیرین خود مانند عدالت‌طلبی، آزادی‌خواهی و پیاده شدن دستورهای دینی، دست بکشد.

فصل ششم

ساحت‌های بایستهٔ تحول فقه سیاسی شیعه در دورهٔ معاصر

درآمد

فقه سیاسی شیعی در سدهٔ گذشته با چالش‌ها و پرسش‌هایی روبه‌رو بوده و با نظر به ظرفیت‌ها و توانمندی‌های آن، توانسته به نقطهٔ حساس و جایگاهی مطلوب برسد. برپایی نظام جمهوری اسلامی بر اساس آموزه‌های این دانش، موفقیتی کم‌نظیر می‌باشد و تجربهٔ مدیریت جامعه، آن را با فضاهایی نو، پرسش‌هایی اساسی و نقدهایی جدی روبه‌رو ساخته است. این دانش، وارد میدان هماوردی و مبارزه شده است و این امر به چالاکی، تمرین و ممارست، بازخوانی، نقادی و ارائهٔ توانمندی‌های خود نیاز دارد و تلاش برای بازآفرینی، نوآوری و کارآمدی آن دارای اهمیت است. برکنار ماندن از صحنه، به جز انفعال و حرکت واکنشی در پی نخواهد داشت، لذا بر حاملان و متفکران فقیه و کارشناسان علوم اسلامی است تا به‌جدّ و با واقع‌بینی در جهت «نظریه‌پردازی» گام بردارند و هر روز بر فربهی و حضور قدرتمند، پویا و کارگشای آن بیفزایند و در مسیری فعّال، در تداوم شیوهٔ پیشینیان، به توانمندی آن بیفزایند.

سید محمدباقر صدر از آیندهٔ فقه و دین سخن می‌گوید، اما گویی حوزه‌های بایسته‌ای را تحلیل می‌کند که در نظریه‌پردازی و ارائهٔ نظام برای فقه سیاسی، نقش کلیدی دارند، وی در این وادی بر چند امر تأکید دارد از جمله:

ـ موضع‌گیری در برابر سازش و واقعیت‌های ناشایست و تکاپوی مجاهدانه برای دگرگون ساختن واقعیت فاسد و به دست دادن گزینهٔ بدیل از دیدگاه اسلام.

ـ از میان رفتن کوته‌بینی نسبت به شریعت و قانون در مفهوم حرکت اجتهاد.

ـ سترده شدن نشانه‌ها و بازتاب‌های کوته‌بینی از جستجوهای فقهی و اصولی و ذهنیت فقهی.

ـ دگرگونی درک ما از نصوص دینی.

ـ در نظر گرفتن همهٔ جوانب شخصیت پیامبر(ص) و امام(ع).

ـ فهم و شناخت پایگاه و زمینهٔ اجتماعی نصوص، هر نصی همراه با مفهوم اجتماعی خود، معنایی دارد که در بسیاری مواقع، از معنای لغوی آن وسیع‌تر است.

ـ حرکتی مجاهدانه برای عرضهٔ اسلام به صورت یک کل و مجموعه با نفی برکنار ماندن دین از صحنهٔ اجتماع.

ـ و توجیه مردم در خصوص ضرورت تطبیق زندگی بر اساس اسلام در همه جولانگاه زندگی.[1]

نظریه‌پردازی در فقه سیاسی معاصر، گام‌های آغازین

یکی از اساسی‌ترین پرسش‌ها در سدهٔ گذشته آن بوده است که آیا فقه با مسائل فردی و تحول کُند و کم‌حادثه، می‌تواند به نیازها و پدیده‌های متغیر جامعه پاسخ گوید و مدیریت جامعه متحول را به سامان رساند. پاسخ‌ها به این پرسش، متفاوت بود و موجب آن گردید که فقهای اجتماعی جهت ظهور و تجلّی توانایی‌های پویای اجتماعی ـ سیاسی فقه، تکاپو کنند، با صیادی در آن به گوهرهای پیدا و پنهان دست یابند و برای بازنمایی عناصر و آموزه‌های پویا

---

۱. ر.ک. سید محمدباقر صدر: ***همراه با تحول اجتهاد***، ص ۲٤.

و منعطف آن، به روش اجتهاد چنگ زنند و راهگشایی آن را مورد توجه جدی قرار دهند. فقیهان و متفکران مصلح، تلاش کردند تا برداشتی نو، کارآمد و متحول از دستورها و احکام دگرگون‌شوندهٔ فقه ارائه کنند. ***طالقانی*** به احیای کتاب ***تنبیه الامه و تنزیه المله*** دست زد تا خوانشِ نوین ***نائینی*** از هماهنگی فقه با مفاهیم جدید را بار دیگر مطرح کند، ***مطهری*** بحث «اسلام و مقتضیات زمان»، ***علامه طباطبایی*** بحث «عناصر ثابت و متغیر» و ***سید محمدباقر صدر*** بحث «نظام‌های اجتماعی اسلام و منطقة الفراغ» را در حوزه اجتماعی مطرح کردند. برخی دیگر مانند ***اقبال لاهوری***، هرچند نه به عنوان یک فقیه، به بازخوانی نقش اجتهاد در اسلام پرداخت و سرآمد همهٔ فقهای اجتماعی ***امام خمینی(ره)*** بود که توانست با تشکیل حکومت اسلامی گامی عملی در این جهت بردارد و با بازگشتی جدی و فعالانه به اجتهاد، ظرفیت‌های آن را برای حل بن‌بست‌های نظامی دینی بازگو کند و با طرح عناصر زمان، مکان، مصلحت و حفظ نظام اسلامی، زاویه و فضایی دیگرگون و کارآمد در فقه سیاسی به وجود آورد. ایشان پس از آزادی در سال۱۳٤۳، در دیدار با طلاب و علمای مشهد اظهار امیدواری کرد که بتواند رساله‌ای را در همه ابواب فقه و مسائل مستحدثه و مورد ابتلای روز بنویسد، درس «مسائل مستحدثه» را از مرداد ماه همان سال آغاز کرد و تا زمان تبعید به ترکیه ادامه داد. در این دوره مسائل مختلفی همچون: تلقیح مصنوعی، کالبدشکافی، تشریح اعضای مرده، پیوند اعضا، سرقفلی و بلیت‌های بخت‌آزمایی طرح شد.[۱]

غالباً کسانی توانسته‌اند از پوستهٔ رویدادها و ظاهر فریبای برخی اندیشه‌ها گذر کنند و به ساحت نظریه‌پردازی برسند که مشربی اجتهادی و عقلی پیشه کرده‌اند، ***مطهری*** با گستردگی تفکر، مسئله‌شناسی، زمان‌شناسی، معرفت به ضرورت‌ها، هدف‌ها، موضوعات نوین و شناخت نیازهای زمانه در کنار بینش اجتهادی، توانایی حرکت در مسیر نظریه‌پردازی را پیدا کرد. او اندیشمندی

---

۱. ر.ک. عبدالکریم بی‌آزار شیرازی: ***بینش فقهی امام در برخورد با رویدادهای نوین جهان***، ***کیهان اندیشه***، شماره ۲۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳٦۹، صص ٤٥ ـ ٤٦.

صرفاً پاسخگوی دغدغه‌های تحمیلی دیگران و رقیبان نبود، بلکه با رویکرد ژرف خود نسبت به دین و فهم آن، توانست در جهت تولید اندیشه گام بردارد. لذا ایشان در برخی موارد به «موضوع‌سازی» دست می‌زد و سرآغاز مطالعات و پژوهش‌های خود را از موضوعات اسلامی و توانمندی آموزه‌های فقهی، برای تحول در دنیای معاصر قرار می‌داد. از یافته‌های دیگران، پا را فراتر گذاشت و با مطالعات، دغدغه‌ها و پژوهش‌های جدید به معرفت و بینشی متفاوت دست یافت. او به طور مشخص در عرصهٔ فقه سیاسی ــ اجتماعی، مباحث مستحدثه‌ای مانند بیمه، بانکداری، ربا، رهن، حجاب، حقوق زن، سرنوشت انسان، عدالت اجتماعی، آزادی و نظام اقتصادی و حقوقی اسلام را طرح کرد؛ و در عرصه‌های دیگر که به معرفت دینی مرتبط بود و تأثیرگذار بر فقه، با نگارش آثاری مانند ***نقدی بر مارکسیسم***، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، ***اخلاق جنسی در اسلام و غرب*** و ***علل گرایش به مادیگری***، به نقد مکاتب غربی دست زد و با طرح مباحث بنیادین فلسفی ـ اجتماعی مانند حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، تعلیم و تربیت، تکامل اجتماعی انسان؛ پایه‌های متینی برای نظریه‌پردازی در اندیشهٔ سیاسی اسلام و فقه سیاسی را مهیا کرد. برای نمونه ایشان با طرح بحث «خاتمیت»، «اجتهاد»، «مقتضیات زمان»، «حق» و «تکلیف» در عرصهٔ اجتماعی، افقی تازه پیش‌روی پژوهشگران فقه سیاسی گشود. ایشان تأکید داشت که اسلام، دین خاتم است، اختصاص به زمان معین و یا منطقه معین ندارد، مربوط به همه منطقه‌ها و همه زمان‌هاست؛ دینی است که برای نظام زندگی و پیشرفت زندگی بشر آمده، پس چگونه ممکن است فقیهی از نظامات و جریان طبیعی بی‌خبر باشد، به تکامل و پیشرفت زندگی ایمان نداشته باشد و بتواند دستورهای عالی و مترقی این دین حنیف را که برای همین نظامات آمده و ضامن هدایت این جریان‌ها و تحولات و پیشرفت‌هاست کاملاً و به طور صحیح، استنباط کند.[1]

---

۱. مرتضی مطهری: ***ده گفتار***، ص ۱۲۲.

اما در سطحی جدی‌تر و عملیاتی‌تر در چند قرن اخیر کسی که توانست سدشکنی کند و از منظری بالا و نقادانه به مسائل و نظام‌های فکری ـ سیاسی جهان معاصر بنگرد و با تکیهٔ بر سنت اصیل شیعی، راهی متفاوت پیش‌روی متفکران و مصلحین مسلمان، بگشاید و افقی نوین در گسترهٔ نظریه‌پردازی در فقه سیاسی بگشاید، *امام خمینی(ره)* می‌باشد. او توانست با تکیه بر آموزهٔ اجتهاد، با مبارزه در جبههٔ درون و برون، از حصارهای تنگ و تاریکی که برخی از ساحت‌های فکری و عملی اندیشهٔ سیاسی اسلام را فراگرفته بود، گذر کند و بدون واهمه از نقد دیگران، غرب و برخی از انگاره‌های نادرست شایع در حوزه‌های علمیه را به چالش کشد و در برابر بنیادهای معرفتی «متجددان و غرب‌گرایان» و «متجمدان و متحجران»، علامت سؤالی بزرگ قرار دهد، بنیادهایی که به ظاهر، قطعی و ثابت به نظر می‌آمدند و کسی جرئت و تصور عبور از آنها را در خود نمی‌دید. دو جریانی که موجب انزوای اسلام و فقه سیاسی گردیده بود و آن را آیینی غیرکارآمد، فردی و بدون برنامه برای جهان جدید معرفی کرده بود. «اسلام هم با جمود مخالف است و هم با جهالت، خطری که متوجه اسلام است هم از ناحیه این دسته است و هم از ناحیه آن دسته. جمودها و خشک‌مغزی‌ها و علاقه نشان دادن به هر شعار قدیمی ــ و حال آنکه ربطی به دین اسلام ندارد ـ بهانه به دست مردم جاهل می‌دهد که اسلام را مخالف تجدد به معنی واقعی بشمارند و از طرف دیگر، تقلیدها و مدپرستی‌ها و غرب‌زدگی‌ها و اعتقاد به اینکه سعادت مردم مشرق زمین در این است که جسماً و روحاً و ظاهراً و باطناً فرنگی بشوند، تمام عادات و آداب و سنن آنها را بپذیرند، قوانین مدنی و اجتماعی خود را کورکورانه با قوانین آنها تطبیق دهند، بهانه‌ای به دست جامدها می‌دهد، که به هر وضع جدیدی با چشم بدبینی بنگرند و آن را خطری برای دین و استقلال و شخصیت اجتماعی ملتشان به شمار آورند. در این میان آن که باید غرامت اشتباه هر دو دسته را

بپردازد، اسلام است. جمود جامدها به جاهل‌ها میدان تاخت‌وتاز می‌دهد و جهالت جاهل‌ها، جامدها را در عقاید خشکشان متصلب‌تر می‌کند.»[۱] *امام* برای مبارزه با این دو جریان و نفی آن پندار، تلاشی مجتهدانه برای ارائهٔ مطلوبیت‌های فقه، خوانشی جدید از داده‌ها و آموزه‌های آن، نظریه‌پردازی و ورود به عرصهٔ عملیاتی کردن دانش فقه در حوزهٔ اجتماع و سیاست، آغاز کرد و بر این باور بود که یک طایفه طرف معنویت را گرفته و طرف اجتماع را رها کردند و یک طایفه طرف اجتماع و علم اجتماع و علم سیاست را دارند و آن طرف را رها کردند، نه این اسلام‌شناس است، نه آن. اسلام‌شناس کسی است که این دو جبهه را، هم جهات معنوی و هم جهات مادی اسلام را در نظر گیرد.[۲]

در ادامه به اختصار گوشه‌ای از جهد ایشان را برای رویارویی با دو جریان «تحجر» و «تجدد» که مخالف نظریه‌پردازی فقهی ــ اجتماعی ایشان بودند، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف: ایشان در جبههٔ بیرون، مبارزه با فرهنگ و تمدن غربی را تقویت کرد و با نقد رویهٔ استعماری غرب و تلاش آن برای ایجاد وابستگی در کشورهای اسلامی، در پی «استقلال فرهنگی» کشورهای اسلامی برآمد.[۳] وی با اشاره به وضعیت و انفعال شرق در برابر غرب، تأکید داشت که شرق باید از خودباختگی بیرون آید و علاوهٔ بر استقلال نظامی، دارای استقلال فکری و روحی نیز باشد.[٤] تمرکز بر استقلال فکری، زمینهٔ گذر از فرهنگ بیگانه و تکیه بر داشته‌های بومی را به وجود آورد و از این مسیر، فضایی برای طرح نظریه‌ای جدید آغاز شد. ایشان دست رد بر گروه‌هایی زد که پیشرفت را به آن می‌دانستند که یا تابع غرب باشند و غرب‌زده یا تابع شرق باشند و شرق‌زده[۵] و

---

۱. مرتضی مطهری: *مجموعه آثار*، ج ۲۱، ص ٤٨٤.
۲. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: همان، ج ۲، ص ۲۲۹.
۳. ر.ک. همان، ج ۱۱، ص ۱۸٤.
٤. ر.ک. همان، ج ۹، ص ۱۱.
۵. همان، ج ۱۷، ص ۲۱۱.

به خوبی می‌دانست که نظریه‌ای به شکل و سامان نخواهد رسید مگر آنکه به خودآگاهی تمدنی برسد «تا ما خودمان را پیدا نکنیم، تا شرق خودش را پیدا نکند، تا آن گمشده پیدا نشود، نمی‌توانیم سرپای خودمان بایستیم، باید از مغزهای ما اسم غرب زدوده شود.»[۱]

این خودباوری و بازگشت به سنت، زمینهٔ نقادی بر ضد حاکمیت جائر و تلاش برای ایجاد حکومت عدل به وجود آورد تا به دین و کارکردهای آن، نگاهی دوباره شود. ***میشل فوکو*** (۱۹۲٦ - ۱۹۸٤) فیلسوف فرانسوی می‌نویسد:

> هیچ عبارتی برای ایرانیان خنده‌آورتر، ابلهانه‌تر، خشک‌تر و غربی‌تر از «دین، افیون توده‌هاست»، نیست، تشیع، در برابر قدرت‌های مستقر، پیروان خود را به نوعی بی‌قراری مداوم، مسلح می‌کند و به ایشان شوری می‌دهد که هم سیاسی است و هم دینی.[۲]

پیش از انقلاب اسلامی، مکتب‌های چپ و راست، سوسیالیسم و سرمایه‌داری در جهان وجود داشتند، هر کدام به گونه‌ای مدعی عدالت و سعادت آدمی بودند و این‌گونه تبلیغ می‌شد که گویی خارج از این دو مکتب، هیچ نظام فکری‌ای نمی‌تواند برای کشورها به ویژه کشورهای عقب نگه داشته شده، عدالت و برابری به ارمغان آورد. طرح نظریه‌ای متفاوت از سوی ***امام خمینی***، به معنای آن بود که فقه سیاسی در راه رسیدن به عدالت، برنامه‌ها و آموزه‌های دیگری دارد و این امر به طور جدی طرح گردید که با دستورها و مفاهیم اسلام نیز می‌توان به نظام و الگویی مطلوب رسید.

ب: در هم شکستن فضای ناامیدی و عزلت در حوزه‌های علمیه نیز بسان فرو ریختن تابوی اندیشه غربی، کاری بزرگ و اساسی به نظر می‌رسید. ایشان توانست، انگارهٔ جدایی دین از سیاست را در حوزه‌ها زیر سؤال برد، ضرورت خرافه‌زدایی از آیین اسلام را طرح کند و با احیای اسلام و پالایش و پیرایش ذهنیت‌ها و تصورات باطل، حوزه‌ها و مسلمانان را به سرچشمه‌های اسلام ناب

---

۱. همان، ج ۱۰، ص ۷۵.

۲. فوکو، میشل: ***ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند***، ترجمه: حسین معصومی همدانی، ص ٥٦.

محمدی(ص) و اصیل هدایت کند. ایشان تأکید داشت که:

> ما باید سعی کنیم تا حصارهای جهل و خرافه را شکسته تا به سرچشمه زلال اسلام ناب محمدی صلی الله علیه وآله برسیم.[۱]

خطر تحجر و خشک‌اندیشی را که در حوزه‌ها رسوخ کرده بود، گوشزد کرد و توانست با نقد درون گفتمانی، جوّ کناره‌گیری و گوشهٔ عزلت برگزیدن و سکوت حوزه‌ها را در هم شکند، ایشان خود در توصیف آن فضا می‌نویسد:

> وقتی شعار جدایی دین از سیاست جا افتاد و فقاهت در منطق ناآگاهان غرق شدن در احکام فردی و عبادی شد و قهراً فقیه هم مجاز نبود که از این دایره و حصار بیرون رود و در سیاست و حکومت دخالت نماید، حماقت روحانی در معاشرت با مردم، فضیلت شد. به زعم بعض افراد، روحانیت زمانی قابل احترام و تکریم بود که حماقت از سراپای وجودش ببارد و الّا عالم سیاسی و روحانی کاردان و زیرک، کاسه‌ای زیر نیم کاسه داشت. و این از مسائل رایج حوزه‌ها بود که هر کس کج راه می‌رفت، متدین‌تر بود. یاد گرفتن زبان خارجی، کفر و فلسفه و عرفان، گناه و شرک به‌شمار می‌رفت. در مدرسهٔ فیضیه فرزند خرد سالم، مرحوم مصطفی از کوزه‌ای آب نوشید، کوزه را آب کشیدند، چرا که من فلسفه می‌گفتم.[۲]

ایشان توانست در جبههٔ درون با این تفکر خطرناک و پر رنگ و لعاب مبارزه کند و فقه سیاسی را به عرصه‌ای جدید یعنی تشکیل حکومت و نظام سیاسی، وارد سازد که گویی حوزه‌ها از ورود به آن واهمه داشت.

برخی از تلاش‌های *امام(ره)* برای نظریه‌ورزی در فقه سیاسی را می‌توان در چند گزینه زیر خلاصه کرد:

الف. بهره‌گیری از روش اجتهاد ب. نقادی نظریه‌های بیگانه و نظام‌های فکری معاصر ج. نقادی نظریه‌های جدایی دین از سیاست و نظریه‌های دیگر در جامعهٔ اسلامی. د. استدلال بر اجتماعی بودن دستورهای اسلام هـ نگاه

---

۱. *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ٤۱.
۲. همان، ج ۲۱، ص ٤۷.

نظام‌وار به دین و دستورهای فقهی ز. بازخوانی و بازسازی نظریهٔ ولایت فقیه با تأکید بر عقل و بهره از نقل.

به بیان دیگر، با گذر از نظریه‌های بیگانه، نقادی نظام‌های فکری غرب و شرق، باور و اعتماد به فرهنگ اسلامی و بومی، رویارویی با خشک‌اندیشان درونی، تلاش برای اجرای احکام دین و تکاپو برای رسیدن به نظریه‌ای قابل اجرا در جهان جدید که برخی از هنجارها و ارزش‌های عقلی و اصیل را دارا باشد، همه، زمینه‌ای شد تا راه برای نظریه‌ورزی در نظریهٔ «ولایت فقیه» و تکاپو برای تشکیل نظامی مبتنی بر آن، هموار گردد، نظریه‌ای که *امام(ره)* سال‌ها پیش از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ آن را پردازش کرده بود، پایه‌های فکری آن را استوار ساخته بود و با پشتوانهٔ دیرپای آن در فقه سیاسی شیعه،[1] به بازخوانی و بازسازی آن اقدام کرده بود؛ در راستای اجرایی کردن آن قالبی به نام «جمهوری اسلامی» را مورد تأیید و پذیرش قرار داد.

طبیعی بود که در این عرصه، پردازش نظریه به پایان نرسیده بود و در عمل با چالش‌هایی مواجه می‌گردید. لذا ایشان به فراست بحث «فقه پویا» و لزوم باز بودن باب اجتهاد را مطرح کرد: «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 ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است». ایشان در ادامه در تبیین دیدگاه خود می‌افزاید:

> در مورد روش 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 معنی نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست

---

۱. در خصوص دیرپایی این نظریه در فقه سیاسی شیعه: ر.ک. صادق لاریجانی (ناظر): ***فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه (قرن چهارم تا سیزدهم.ق)***.

و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند ... مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد.[۱]

لذا ایشان در مواجهه با چالش‌های نظری و عملی، با رجوع به روش اجتهاد، عناصر و آموزه‌های اصیلی مانند مصلحت نظام و دخالت زمان و مکان را که مورد غفلت قرار گرفته بود، مطرح کرد که در فصول پیش به پشتوانه‌های نظری و وجه کارآمدی آنها برای تحول نظام‌مند فقه سیاسی، پرداختیم.

عنصر کلیدی و راهگشای اجتهاد در فقه سیاسی شیعه، به فهمندهٔ دین این توانمندی را می‌دهد تا با در نظر گرفتن استلزامات متن و نصوص دینی و نیازهای زمانه، رویکردی اصیل و انعطاف‌پذیر اتخاذ کند و موجب پویایی و کارآمدی آن در گسترهٔ سیاسی گردد. نوع زاویهٔ نگرش فقیهان از حیث علمی، روحی و روان‌شناختی نیز در این مسئله تأثیرگذار است، آنچنان که دیدگاه *امام(ره)* به واسطهٔ رویکرد نظریه‌پردازانهٔ ایشان به فقه و تلاش برای در هم شکستن انگارهٔ ناکارآمدی آن، موجب تجلی و بروز ظرفیت‌های پیدا و پنهان این دانش در دورهٔ معاصر گردید. البته حرکت بر این لبهٔ خطرناک، کاری بس دشوار، دقیق و هوشیارانه است که به توان فقهی ـ علمی بالا و زمان‌آگاهی بسیار نیاز دارد و هر فهمنده‌ای قادر به حرکت بر آن نیست. فقه، دانشی اجتماعی است، ظرفیتی به مانند حکمت عملی یونانیان، در جامعهٔ مسلمانان دارد؛ در تعامل با پیرامون، همان‌گونه که تأثیرگذار می‌باشد، احتمال تأثیرپذیری آن از جامعه نیز وجود دارد. لذا افراط‌ها و تفریط‌ها در این وادی جولان بسیار می‌یابد، گاه دیده می‌شود که عده‌ای صرفاً با نیازهای خارجی و دگرگونی وضعیت‌ها، مبانی جدید بنا می‌نهند و احکامی استخراج می‌کنند که خارج از دستگاه اجتهاد قرار می‌گیرد و در نهایت دچار شرایطی می‌شوند که مجبور به نادیده انگاشتن برخی از اصول استنباط و فهم فقهی می‌گردند. نمونهٔ بارز این‌گونه برداشت‌ها در میان برخی از اهل سنت که به «قیاس»، «مصالح مرسله»

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی: *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ۹۸.

و «استحسان» یا برخی از روشنفکران دینی، جریان دارد و طبعاً فقه را صرفاً تابع زمان و منفعل می‌سازد. در جهت تفریطی، گریز از واقعیات و تحولات خارجی و نگرش حداقلی به فقه سیاسی است که به ناکارآمدی آن می‌انجامد و می‌توان به برداشت‌ها و استنباطات فقهی در میان «ظاهراندیشان»، «اخباریون» و «اهل جمود بر اخبار» اشاره کرد. افراط و تفریط دو لبهٔ برندهٔ یک شمشیرند که یک سوی آن به «جمود» و دیگر سو به «جهل» و تجددمآبی می‌انجامد «جامد» از هرچه «نو» است متنفر است و جز با کهنه خو نمی‌گیرد و «جاهل» هر پدیده نوظهوری را به نام مقتضیات زمان، به نام «تجدد» و ترقی موجه می‌شمارد.[۱]

اما اجتهاد به عنوان روشی اصیل، عقلی و روزآمد می‌تواند جلوی تعدادی از کج‌فهمی‌ها و انحراف‌ها را بگیرد. هم گروهی که صرفاً در پوستهٔ کهن و ذهن بستهٔ خود زندگی می‌کنند و حاضر نیستند که نیم‌نگاهی به بیرون و دنیای پیرامون خود داشته باشند و هم گروهی که تنها با نگاه به دیگران و نظاره از زاویهٔ دید آنان، دچار از خودبیگانگی، خودفراموشی و پشت کردن به داشته‌های عمیق و کارای خود شده‌اند، اشکال عمدهٔ هر دو گروه آن است که از روش و منظومهٔ اصیل اجتهاد به دور افتاده‌اند. مجتهد هم توان آن را دارد که با پیشرفت زمان، همراه شود و هم با انحراف آن هماوردی کند «زمان همان‌طوری که پیشروی و تکامل دارد، فساد و انحراف هم دارد؛ باید با پیشرفت زمان، پیشروی کرد و با فساد و انحراف زمان هم مبارزه کرد. مصلح و مرتجع هر دو علیه زمان قیام می‌کنند، با این تفاوت که مصلح علیه انحراف زمان و مرتجع، علیه پیشرفت زمان.»[۲]

پس از انقلاب اسلامی ۵۷ نوع مناسبات و ارتباط میان حاکمان و مردم عوض شد، طبعاً این دگرگونی، قلمرویی جدید پیش‌روی فقه سیاسی گشود که به برداشت‌های نو نیاز داشت. برکنار شدن نظام شاهنشاهی، روی کار آمدن نظام جمهوری اسلامی بر اساس نظریهٔ ولایت فقیه، خلع شاه خودکامه و

---

۱. مرتضی مطهری: ***مجموعه آثار***، ج ۱۹، ص ۱۱۰.
۲. همان، ص ۱۰۴.

جایگزینی آن با فقیه آگاه و عادل، تبدیل رعیّت به شهروند، تبدیل جامعه‌ای تک‌صدایی به جامعه چندصدایی، گذر از جامعهٔ سیاسی تک‌حزبی یا احزاب ناکارآمد به جامعه‌ای با احزاب مختلف و فعال و گذر از حکومتی بدون دغدغهٔ قانون شریعت به حکومتی دغدغه‌مند برای اجرای قانون بر اساس معیارهای فقهی، ملزومات و ملازماتی را به همراه داشته و دارد، فقه سیاسی را با پرسش‌ها و چالش‌هایی روبه‌رو می‌کند و آثار و پیامدهای آن، به تغییرات اساسی در نوع حکومت، وظیفه‌های آن و مناسبات میان حاکمان و شهروندان می‌انجامد. فقه سیاسی نمی‌تواند از کنار این تحول اساسی بدون کُنش فعال، گذر کند. با نگاه و رویکرد جدید به جامعه و تحولات آن، خروجی‌ها، استنباط‌ها و برداشت‌ها نیز پویا می‌شود. تلاش کردیم تا در نموداری، فرایند تحولی مسائل را که قبل و بعد از انقلاب اسلامی بر فقه سیاسی دورهٔ معاصر تأثیرگذار می‌باشند، ترسیم کنیم.

نمودار شمارهٔ ۲: فرایند تحولی مسائل قبل و بعد از انقلاب اسلامی؛ تأثیرگذار بر فقه سیاسی

قبل از انقلاب	بعد از انقلاب
حاکمیت نظریهٔ سلطنت	حاکمیت نظریهٔ ولایت فقیه
استقرار نظام استبدادی	استقرار نظام جمهوری
حکومت شاه خودکامه	حکومت فقیه آگاه و عادل
حکومت، بی‌دغدغهٔ قانون شریعت	حکومت، با دغدغهٔ اجرای قانون بر اساس معیارهای فقهی ـ دینی
فقه با چالش و پرسش‌گری پایین	فقه درگیر چالش و پرسش‌های فراوان
مردم: رعیّت	مردم: شهروند
جامعهٔ تک‌صدایی	جامعهٔ چندصدایی

تشکیل نظام جمهوری اسلامی، زمینه‌های علمی ـ عملی برای سنجش و ارزیابی فقه سیاسی را بیش از هر زمان دیگر به وجود آورد و موجب گردید تا دیدگاه‌های تقلیل‌گرا و فردمحور در فقه سیاسی شیعه، نفی گردد، رویکرد اجتماعی نسبت به اجتهاد و برداشت حکم از منابع تشریع اسلامی تقویت شود، رهیافتی نو در معناشناختی و روش‌شناسی دستگاه اجتهاد شکل گیرد و تلاش برای تحلیل و ارزیابی نظام‌مند و نظام‌وار از حقوق و فقه سیاسی شیعی به وجود آید. رویکرد عقلانی، نظام‌وار، جامعه‌ساز و نظام‌پرداز به فقه سیاسی، آن را در افقی نوین و فضایی متفاوت قرار داد. این امر زمینه‌ای فراهم کرد برای ظهور برداشت‌ها و روایت‌های تازه و اجتماعی از فقه که می‌توان جلوه‌های آن را علاوه بر فقه سیاسی در دیگر ابعاد اجتماعی آن مانند فقه اقتصادی، فقه تربیتی، فقه خانواده، فقه جزا و ... مشاهده کرد و گرایش‌های فردگرایانه فقه را به سمت و سوی استنباط‌ها و اجتهادهای اجتماعی متمایل

سازد. *امام خمینی(ره)* با این برداشت و پس از تشکیل نظام اسلامی، به حضور اندیشه‌وران اسلامی در مسائل اجتماع و پیشرو بودن حوزه‌ها تأکید داشت و در این باره می‌فرمود:

مادامی که فقه در کتاب‌ها و سینهٔ علما مستور بماند، ضرری متوجه جهان‌خواران نیست ... حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آیندهٔ جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهیای عکس‌العمل مناسب باشند. چه‌بسا شیوه‌های رایج ادارهٔ 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.[1]

اما غمگنانه باید اعتراف کرد که پس از *امام(ره)* آن‌گونه که شایسته و بایسته بود، تکاپو و نگرش نظریه‌پردازانهٔ ایشان دنبال نشده است و برخی از زوایا و ساحت‌هایی را که در گسترهٔ نظری ـ فقهی، پیش‌روی متفکران و فقها گشود، به کُندی رو به جلو رفته و گاه در همان نقطه باقی مانده است، هرچند گفتمان و نظام برپا شده توسط ایشان، همچنان در جامعه غالب است. آنچه را پی خواهیم گرفت، با توجه به سازوکارهای تحولی که در فصول پیشین آوردیم، بایستگی نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه با توجه به دلایل و ظرفیت‌های گذر و تحول در این دانش می‌باشد.

اول: نظریه‌پردازی در فقه سیاسی

کلمه تئوری[2] برگرفته از کلمه Theo است که در اصل یونانی به معنای خدا، مفهومی فراگیر و کلی می‌باشد. از آنجا که «نظریه» نیز امری قابل انطباق بر پدیده‌های گوناگون و فراگیر است، کلمه «تئوری» از آن واژه گرفته شده است. در تعریف «نظریه» وحدت نظر وجود ندارد و هر کسی از زاویه‌ای به آن

---

۱. روح الله موسوی خمینی: *صحیفه نور*، (منشور روحانیت)، ج ۲۱، ص ۵۱.

2. Theory

نگریسته است، لذا نظریه‌های مختلف تجربی، علمی، فلسفی، فقهی و ... شکل گرفته است. برخی نظریه را «منظومه‌ای از انگاره‌ها، اصول پذیرفته شده و دستور برای روش کار می‌دانند که بر پایه اطلاعات یا دانشی قرار دارد و برای تحلیل، پیش‌بینی و توضیح سرشت یا رفتار مجموعه‌ای خاص از پدیده‌ها به وجود می‌آید.»[۱] در نظر برخی دیگر «نظریه مجموعه‌ای از سازه‌ها، تعاریف و گزاره‌های به هم مرتبط است که از طریق مشخص ساختن روابط بین متغیرها، با هدف تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها، دید نظام‌یافته‌ای از پدیده‌ها ارائه می‌کند.»[۲] گویی روح حاکم بر این تعاریف، تجربه‌گرایانه است، لذا با توجه به نگرش سیاسی ـ اجتماعی، نظریه مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم نظام‌مند و سنجیده است که در پی توصیف و تفسیر واقعیت می‌باشد و می‌تواند پدیده‌های سیاسی ـ اجتماعی را در فرایند منطقی توضیح دهد. نظریه سیاسی،[۳] سامانه و نظامی از عناصر معرفتی سیاسی برای تحلیل چیستی، چگونگی یا چرایی پدیده‌های سیاسی می‌باشد که معطوف به تحول است، منبع این نظریات، در گسترهٔ فقه سیاسی برگرفته از منابع معرفت فقهی است.

برای روشن شدن زوایای بحث، در نگاهی کلی، می‌توان گفت «نظریه» دارای ویژگی‌های زیر است:

الف: نظریه یک منظومهٔ منسجم و هدفمند است.

ب: تعمیم‌پذیر و فراگیر است.

ج: توضیح‌دهندهٔ پدیده‌ها و داده‌های مربوط در شبکه‌ای علّی و معلولی است.

د: قابلیت صدق و کذب دارد.

هـ: تغییر و دگرگونی ایجاد می‌کند.

---

1. Encarta Encyclopedia, 2003, Microsoft, U.S.A. 2003.

۲. فرد، ان. کرلینجر: *مبانی پژوهش در علوم رفتاری*، ترجمه حسن پاشا شریفی و جعفر حقیقی‌زند، ص ۲۹.

3. Political theory

نظریه به چند دلیل، اهمیت و کارکرد اساسی دارد: ۱. نظریه، زمینه و بستری را فراهم می‌کند که تحلیل‌های خود را در آن قرار دهیم و به این ترتیب، به درک معنا و اهمیت احتمالی مطالعات، کمک می‌نماید. ۲. نظریه می‌تواند به درک و فهم مجموعه‌ای از مطالعات و داده‌های ما یاری رساند. ۳. نظریه یاری می‌دهد تا به طرح مسایل جدّی بپردازیم، از مسایل خاص آگاه شویم و از طرح مسایل بی‌اهمیت بپرهیزیم. ٤. نظریه، هدایت‌گر تحلیل است، یعنی، قضایایی از نظریه برمی‌خیزد که محور اصلی تحلیل داده‌ها را تشکیل می‌دهند. ٥. نظریه ما را به درک مسائلی حساس می‌سازد که امکان دارد از آنها غفلت کنیم. ٦. نظریه، صریحاً یا تلویحاً ما را هدایت می‌کند که کدام داده به مسئله مورد بررسی مربوط است.[۱]

تاریخ اندیشه و علم به ما می‌آموزد که نظریه‌ها، برای همیشه مسلط و غالب نبوده و همواره از سوی رقیبان کارآمد و قوی، در معرض نابودی و حاشیه‌نشینی بوده‌اند. نظریه‌ای می‌تواند در گذر زمان، پویا و زنده باقی بماند که بتواند در فرایندی معقول، سنجیده و اصیل خود را به روز کند. روش اجتهاد با حفظ اصول، بنیادهای فکری و هستهٔ سخت خود، می‌تواند فقه سیاسی را روزآمد سازد.

در نظریه، علاوه بر آنکه در تکاپوی تحصیل و انتقال آگاهی و دانایی هستیم، در تلاشیم تا آن را وارد عرصهٔ واقعیت‌های زندگی سازیم و در حل مشکلات زندگی، پویا و کارا سازیم. طبعاً در نظریه‌پردازی سیاسی ـ اجتماعی، نظریه‌ها باید بتوانند با قدرت، مفاهمهٔ مطلوب و هوشمندانه‌ای داشته باشند، آن را نقد کنند یا ظرفیت آن را داشته باشند تا گزینهٔ بدیل آن را ارائه کنند. در این حوزه، نظریه‌ای که صرفاً در صفحات کاغذ باقی می‌ماند، کارگشا و مشکل‌گشای زندگی نخواهد بود. نظریه بسان محکی است که مجتهد و فقیه را یاری می‌دهد تا درست و نادرست را با دلیل از هم بازشناسد. تحلیل دقیق

---

۱. ر.ک. دی. ای. دواس: ***پیمایش در تحقیقات اجتماعی***، ترجمه: هوشنگ نایبی، ص ۳٤.

علمی و نقادی سنجیدهٔ نظام‌های فکری ــ سیاسی، از درون پژوهش‌های نظریه‌پردازانه بر می‌آید، می‌بالد و ثمر می‌دهد.

بحث آن است که آیا فقه سیاسی، جان و توان آن را دارد که نظریه‌ای عقلی ـ عقلایی، کارآمد و هماهنگ با نیازهای زمان، ارائه کند؟ راهیابی به چنین ساحتی در فقه سیاسی به پژوهش‌های دقیق و ژرف‌اندیشی درازمدت نیاز دارد. فقه سیاسی دارای هویتی جمعی و کارکردگرا می‌باشد، وظیفهٔ آن سامان دادن به زندگی اجتماعی است، سامان‌بخشی زندگی به مبانی فکری نیاز دارد و این مبانی در فرایند «نظریه‌پردازی» استوار می‌گردد. با در نظر داشتن ویژگی‌های «نظریه»، فقه سیاسی شیعه به عنوان یک مجموعهٔ انسجام‌یافته و هدفمند، می‌تواند با بهره‌گیری از روش اجتهادی، برای مسائل پیرامون خود حکم مقتضی، صادر و آنها را توصیف کند و در فراگردی تدریجی، در جهت تغییر نگرش‌های حاکم بر جامعه قدم بردارد. طبعاً هر گونه نظریه‌پردازی در باب فقه سیاسی براساس بنیادهای تمدنی و معرفت‌شناختی اسلامی باشد، این دیدگاه، دین و دولت را در کنار یکدیگر می‌بیند و برای تأیید دیدگاه خود، استدلال‌های کلامی، فقهی و عقلی می‌آورد که در جای خود آمده است و این نوشته عهده‌دار پرداختن به آن حیطه‌ها نیست.

اجتهاد، در این ساحت، ظرفیتی بالا دارد و نظریه‌پرداز می‌تواند با تکیه بر عقل، رجوع به نصوص دینی و کاوش روشمند و متعاملانه میان نص و واقعیت، گامی اساسی در جهت تولید علم و نظریه‌پردازی بردارد. سرآغاز این حرکت، انتقاد است، همان‌گونه که در فرایند اجتهاد، هیچ دیدگاهی از فقیهان گذشته، پیشاپیش دارای صحت و اعتبار نیست و همهٔ نظریات آنان مورد بازخوانی، بازفهمی، شناسایی دوباره و جرح و تعدیل قرار می‌گیرند، فهمندگان زمان‌آگاه نیز می‌توانند با نقادی واقع‌بینانه، سنجیده و نگاهی عمیق به مقتضیات و مشکلات جهان معاصر، بسیاری از نظریه‌های به ظاهر کامل و دور از انتقاد را به چالش کشند و در جهت ارائهٔ مدلی جدید و الگویی مطلوب گام بردارند. با تکیه بر پشتوانه‌های متنی و تمدن اسلامی، به دور از ارعاب، هم به نقد

منظومهٔ فکری دیگر نظام‌های فکری ـ سیاسی به ویژه تمدن غرب، دست یازند و هم با نگرشی روشن‌بینانه از تجربه‌ها، آموزه‌ها و آزموده‌های جهان جدید بهره گیرند. روش اجتهاد بسان چراغ راهنمایی است که نظریه‌پرداز را از انحراف و فروافتادن در دام خودباختگی یا خودبینی بی‌اساس، دور می‌کند، مجتهد هم از تحجر و خشک‌اندیشی، رهایی می‌یابد چون در کنار کتاب و سنت، عقل نیز راهبر اندیشه‌ورزی اوست و با اندیشه‌های جدید تعامل دارد و هم با اعتماد بر خوانش دقیق و عمیق سنت از غربی‌اندیشی و تجددمآبی دور می‌شود. این نگرش اعتدالی، نص‌محور و خردورز به نقادان جامعهٔ معاصر و طراحان الگوهای نظام سیاسی یاری می‌دهد تا به طرح و ایجاد نظریه‌هایی جدید و کارا بپردازند، با این روش، اصالت نقد و استواری نظریه‌های ارائه شده، محفوظ می‌ماند.

سرّ آنکه به دستگاه اجتهادی در اسلام بسنده می‌شود و قدرت دارد تا زندگی اجتماعی را هدایت کند، ترکیب هماهنگ میان دو عنصر «ثابت» و «متحول» است که در جهتی واحد و در راستای اهدافی مشترک می‌باشند. ترکیب نظام‌مند گزاره‌ها به سه امر نیاز دارد: اول فهم عنصر ثابت، دوم درک متغیرات، نیازها و سرشت هر مقطع زمانی از مقاطع تمدن انسانی و سوم تعیین حوزهٔ صلاحیت‌ها و حدودی که از اختیارات ولیّ امر است. *صدر* در حوزهٔ سوم مفهوم «منطقة الفراغ» را می‌نهد. منطقهٔ فراغ، نقص و سستی در شریعت نیست، بلکه از نقاط قوت آن است، به گونه‌ای که شارع این حوزه‌ها را واگذارده است تا در حوزهٔ اختیارات حاکم اسلامی باشد و با احکام ثانوی آن مناطق را اشراب کند، در این صورت، حاکم اسلامی با خالی بودن نواحی‌ای که شارع آنها را وانهاده است، به حسب مقتضیات زمانی و مکانی، احکامی جایگزین می‌کند.[1] در ترکیب و فهم این سه حوزه، فضایی مطلوب در اختیار فقیه قرار می‌گیرد تا بتواند، نظریه‌ای منطقی و کارآمد ارائه کند.

---

۱. جمال‌الدین عطیه: *نحو تفعیل مقاصد الشریعه*، ص ۲۱۵.

باری همهٔ این امور و توان پاسخگویی فقه برای زندگی در شرایط متفاوت و جوامع بدوی و پیچیده،[۱] برگرفته از قابلیت و ظرفیت فقه جعفری است که در اجتهاد شیعی تبلور می‌یابد. توانمندی روشگانی اجتهاد، فقه را برای حضور در جامعه سیاسی و تحلیل مناسبات جوامع مختلف سنتی و پیشرفته بارور می‌سازد. در ادامه به این امر خواهیم پرداخت که امکان نظریه‌پردازی به معنای دقیق و ژرف‌اندیشانه آن هنگامی رخ می‌دهد که دانش فقه و فقه سیاسی شیعه، دانشی تولیدکننده باشد، دانشی فعال و تولیدگر که بتواند فهمندهٔ متن و نظریه‌پرداز را در عرصه‌های بنیادین اجتماع، یاری دهد و برای صلاح امور جامعهٔ مسلمین، الگویی ارائه کند و در جهت جامعهٔ مطلوب، برنامه ریزد، هرچند که در برخی از حوزه‌های سیاسی ـ اجتماعی، دانش فقه سیاسی، فعال و تولیدکننده بوده است اما برای رسیدن به آستانهٔ نظریه‌پردازی در این دانش به تأمل‌ورزی و تلاش علمی بیشتر نیاز است، گویی مطلوب آن است تا در چند عاملی که در ادامه خواهد آمد، به ژرف‌کاوی و اندیشه پرداخت.

الف. فقه سیاسی، حرکت در جهت تولید

آیا فقه، دانشی تولیدگر است یا مصرف‌کننده؟ شاید پیش از این سؤال باید به پرسشی اساسی‌تر پاسخ گفت، آیا فقه، دانشی صرفاً، منفعل و واکنشی است یا فعال و کُنش‌گر؟ آیا فقه، دانشی منتظر است تا به تناسب تحول جامعه به نیازها و پرسش‌های برآمدهٔ آن پاسخ گوید یا آنکه خود می‌تواند در روندی فعال، پویا و نقاد، تولیدکنندهٔ نیازها و ساختارهای متناسب با آن باشد؟ آیا فقه می‌تواند با چالش کشیدن فرایند جاری جامعهٔ موجود و پرسش از وضعیت و روندی که در عرصهٔ اندیشه و عمل در جامعه می‌گذرد، از انفعال به در آمده، از موضعی فعال و تولیدگرانه با جامعهٔ خود برخورد داشته باشد؟ برخی

---

۱. ر.ک. سعید عدالت‌نژاد (به کوشش): *اندر باب اجتهاد*، مقالهٔ عبدالکریم سروش: *فقه در ترازو*، صص ۳٤ ـ ۳۵ یا ر.ک. *ماهنامه کیان*، ش ٤٦، ص ۲۲ در این مقاله نویسنده فقه را مناسب جامعهٔ پیچیدهٔ امروزین نمی‌داند.

معتقدند که علم فقه علمی مصرف‌کننده است و علم فقه موجود، مصرف‌کنندهٔ جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی کهن است و به همین سبب، اجتهاداتش مقنع و پاسخ‌گو نیست.[۱] طبعاً این دانش در ارتباط با سایر معارف بشری، تأثیرگذاری ندارد و پیوسته از دانش‌های هم‌عصر خویش منفعل و متأثر است، ارائهٔ برنامه و نظریه‌سازی در قاموس آن نمی‌گنجد. علم فقه، علمی دنباله‌رو است. یعنی جامعه‌ساز. طراح و برنامه‌ریز نیست؛ بلکه وقتی جامعه، شناخته شد و شکل و صبغهٔ خاصی به خود گرفت، فقه، احکام آن را صادر می‌کند. فقیهان نه توسعه آوردند، نه بیمه، نه انتخابات، نه تفکیک قوا و نه بردگی را لغو کرده‌اند و نه نظام ارباب رعیتی را.[۲]

برای روشن شدن ابعاد و زوایای این بحث به دو مقدمه اشاره می‌شود:

الف: این نکته بیش از هر چیز مرتبط با بحث «جامعیت» و «کمال» دین اسلام است که در فصل اول به آن اشاره کردیم. در این مجال به بحث «قلمرو دین» اشاره می‌کنیم، زیرا که روشن شدن اینکه دین تا چه میزان در زندگی فردی یا جمعی انسان پیشروی و مداخله می‌کند، می‌تواند در تولیدی بودن یا توان آن برای برنامه‌ریزی مؤثر باشد. در نگاهی کلی در این باب دو دیدگاه عمده وجود دارد: ۱. دیدگاه حداقلی؛ ۲. دیدگاه حداکثری. بر اساس نگاه حداقلی، قلمرو فقه و دین در امور اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فقهی به حداقلّ، تحویل و فروکاسته شده و میان جامعیت و کمال شریعت فرق گذاشته می‌شود،[۳] دین، کامل هست اما جامع و دربردارندهٔ همهٔ مسائل و امور نیست، لذا شریعت در این موارد، حداقل لازم را به ما آموخته است نه بیش از آن، بر اساس این نگرش، فقه و دین بیشتر به امور اخروی محدود است و در امور

---

۱. ر.ک. سعید عدالت‌نژاد، همان، ص ۳٤ همچنین ر.ک. عبدالکریم سروش: ***سیاست ـ نامه***، ص ۲٦٦؛ ***آیین شهریاری***، ص ٤٥؛ ***قبض و بسط تئوریک شریعت***، در صفحات مختلف، برای نمونه صص ۳۸۷، ۳۹۲ و ۲۷۷.

۲. عبدالکریم سروش: ***فقه در ترازو***، ص ۳۱ یا ر.ک. محمّد مجتهد شبستری: ***سه گونه دانش در سه قلمرو***، قم: ***فصلنامه نقد و نظر***، سال دوم، شماره اول، ص ۳۰۰.

۳. ر.ک. مهدی بازرگان: ***آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا***، ص ۵۹.

دنیایی به حداقل لازم بسنده شده است و برنامهٔ زندگی برای امور دنیوی ندارد؛[۱] با نگرش حداقلی، دین و به تبع آن فقه، توانایی تولید، برنامه‌ریزی و نظریه‌پردازی در امور پیچیدهٔ سیاست و اقتصاد را نخواهد داشت. به بیان دیگر اگر اقلّی بودن دین را بپذیریم، ناگزیر باید تصدیق کنیم که بر دین، بار فراوانی نمی‌توان نهاد[۲] و تصریح می‌شود که توقع از دین تا دنیای مردم و آخرت آنها را آباد کند، هیچ دلیلی عقلی و شرعی ندارد.[۳] در این نگرش، عقل بیشترین نقش را بازی می‌کند و همو چراغ راه در برنامه‌ریزی‌هاست. دین، خصلتی فردی و محدود دارد و نمی‌تواند و نباید در همهٔ حوزه‌ها وارد شود. چاره‌گشایی از دین و ارائهٔ هر پرسشی به آن به ویژه در امور اجتماعی و سیاسی صحیح نیست و بیشترینهٔ کاری که می‌توان بر عهدهٔ آن نهاد، تنظیم رابطهٔ معنوی انسان با خداوند و تبیین مسائل و امور اخروی می‌باشد. بنابراین پیامبر اکرم(ص) در صدد تأسیس نظام ویژه‌ای در آن ابواب نبوده، و به عرف عادلانه زمانه خود عمل می‌کرده است.[٤]

امّا در دیدگاه حداکثری، نگاه به دین، نگاهی جامع‌نگر است که شامل امور دنیایی و آخرتی با هم می‌شود و لذا فقه برای همهٔ موضوعات و مسائل زندگی فردی و اجتماعی، حکم دارد. بر اساس این نگره، علاوه بر سعادت آخرتی، دین برای هدایت و برنامه‌ریزی زندگی انسان و تأمین زندگی سیاسی ــ اجتماعی او نیز آموزه‌ها و دستورهای لازم را صادر کرده است. با توجه به کمال و جامعیت دین، به نیازهای مادی و معنوی، دنیوی و اخروی توجه داشته و برای آن دستورالعمل و برنامه تنظیم کرده است.[۵] در این دیدگاه، فقه و دستورهای دین برای همهٔ زندگی دستور و حکم دارد و این امر همراه با

---

۱. عبدالکریم سروش: ***بسط تجربه نبوی***، صص ۱۹ ـ ۲۰.

۲. ر.ک. عبدالکریم سروش: همان، ص ۱۱۰.

۳. ر.ک. عبدالکریم سروش: ***مدارا و مدیریت***، ص ٣٦٦.

٤. محمد مجتهد شبستری: ***نقدی بر قرائت رسمی از دین***، صص ۱۷۲ ـ ۱۷٤.

۵. ر.ک. عبدالله جوادی آملی: ***ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت***، صص ٦۰ و ٦۳.

برنامه‌ریزی برای اجرای احکام فقهی است. فقه، توان و ظرفیت آن را دارد تا متناسب با زمانه و احتیاجات زندگی آدمی خود را به روز کند و نظام سیاسی ـ فکری مقتضی را ارائه دهد. البته این امر به معنای آن نیست که اسلام برای همه زمان‌ها، جزئیات تمام نیازها، ساختارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را بیان کرده باشد که امری نشدنی محسوب می‌شود. «اسلام هرگز به شمایل و صورت و ظاهر زندگی نپرداخته است. تعلیمات اسلامی، هم متوجّه روح و معنا و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی و ارائه طریقه رسیدن به آن هدف‌ها و معانی را در قلمرو خود گرفته و بشر را در غیر این امر آزاد گذاشته است و به این وسیله، از هر گونه تصادمی با توسعه تمدّن و فرهنگ پرهیز کرده است».[1] اسلام در نگرشی واقع‌بینانه ساحت‌های گوناگون و نیازهای متعدد انسانی را در حوزه‌های فردی، اجتماعی، عقلی و فکری در نظر داشته است. این امر به معنای آن نیست که از تجربه و آزموده‌های بشری و کارشناسانه بهره‌گیری نشود، *امام(ره)* پس از نقل این اشکال که فقهای عادل نمی‌توانند به اجرای و تمشیت امور سیاست، نظامی و غیر آن بپردازند، در پاسخ یادآور می‌شود که تدبیر و ادارهٔ هر حکومت با همراهی و همیاری تعداد زیادی از کارشناسان، خبرگان و مدیران انجام می‌گیرد، آن‌گونه که سلاطین و رؤسای جمهور از زمان‌های گذشته تا کنون، به جز تعداد اندکی، به فنون سیاسی و نظامی آگاه و دانا نبوده‌اند بلکه امور به دست کارآزمودگان هر فنّ بوده است.[2]

البته باید توجه داشت که طیفِ حرکت از گرایش حداقلی تا حداکثری، دارای درجات و مراتب شدید و ضعیف است. برای نمونه در نگرهٔ حداکثری، در جریان افراطی آن حتی «فیزیک اسلامی» و «کشتی‌سازی اسلامی» مطرح می‌شود، اما در طیف اعتدالی و معقول آن، بر همراهی دین و دستورهای اجتماعی و ارائهٔ دستورهای بنیادی و نشان‌گرهای کلی تأکید می‌شود، عقل و

---

۱. مرتضی مطهری: *مجموعه آثار*، ج ٤ (امامت)، ص ۱۹۵.

۲. روح‌الله موسوی خمینی: *کتاب البیع*، ج ۲، ص ٤۹۸.

نصوص دینی در کنار هم قرار می‌گیرند و با توجه به مبانی کلی می‌توان از فقه یا شریعت درخواست‌هایی مطرح کرد ولی این امر به معنای آن نیست که با هر امری، نام و نشان «اسلامی» همراه شود و دین در جزئی‌ترین مسائل علمی به ویژه علوم تجربی و ریاضی که محصول تجربه و عقل محض بشری‌اند، دخالت داشته باشد. در این موارد دین، صرفاً به تأیید یا ردّ می‌پردازد و در فرایند علمی یا عقلی آنها دخالت مستقیم ندارد.

به هر حال بر پایهٔ نگرهٔ «حداکثری اعتدالی»، خاتمیت اسلام و جامعیت آن، این دین، شامل دستورها، برنامه‌ها، حکم صادر کردن‌ها و مداخله در زندگی مسلمانان می‌شود که در فقه تجلّی دارد و باید دست‌کم بتواند رویکرد و رهیافت کلی جامعه و نظام اسلامی را مشخص کند و در مشکلات و بن‌بست‌ها، یاری‌گر نظام سیاسی باشد. روش اجتهادی توان آن را دارد تا برنامه‌ریزان و مستنبطان احکام دین را برای هدایت جامعه و تبیین اصول و راهبرد کلی آن، یاری دهد. به تعبیری دیگر «علمای امت در دوران خاتمیت که عصر علم است، قادرند با معرفت به اصول کلی اسلام و شناخت شرایط زمان و مکان، آن کلیات را با شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی تطبیق دهند و حکم الهی را استخراج و استنباط نمایند، نام این عمل «اجتهاد» است، علمای شایستهٔ امت اسلامی بسیاری از وظایفی را که پیامبران تبلیغی و قسمتی از وظایف پیامبران تشریعی را با عمل «اجتهاد» و با رهبری امّت انجام می‌دهند، از این رو، در عین اینکه نیاز به دین همواره باقی است، نیاز به تجدید نبوت و آمدن کتاب آسمانی و پیامبر جدید برای همیشه منتفی شده و «پیامبری» پایان یافته است».[1]

ب. دانش فقه، پاسخگوی نیازها و پرسش‌های جامعه است، در برابر امور جامعه، توان «کُنش» و «واکنش» هر دو را دارد. احکام مختلفی که فقیه در قبال جامعه بیان می‌کند، در پی فعالیت و اموری است که در اجتماع رخ داده است.

---

۱. مرتضی مطهری: *مجموعه آثار*، ج ۲، ص ۱۸۵.

اما آیا این دانش، وظیفه‌ای جز این ندارد، فقیه صرفاً منتظر می‌ماند تا رویدادها و مسائلی را که در جامعه رخ می‌دهد، ببیند و سپس حکم مناسب آن را بیان کند و دیگر هیچ؛ طبعاً این برداشت، فقه را دانشی منفعل می‌سازد. یا آن فقه سیاسی، می‌تواند فعال و پیشرو نیز باشد؟ به داشته‌های جامعه بسنده نکند و با ترسیم اندیشه و فضای برتر و مطلوب، جامعه را به سوی تغییر موقعیت و دگرگونی، فراخواند.

واقعیت آن است که فقه و فقه سیاسی، سال‌ها منفعل و واکنشی بوده است، حال آنکه اجتهاد، به عنوان روشگان برداشت از منابع شریعت، باید به مستنبط این توان را بدهد تا با گذار از انفعال و پاسخگویی صرف، نقاد نظام موجود و جامعهٔ خود باشد و برای تحرک جامعه در جهت مطلوب، برنامه‌ریزی کند. نگاه اجتهادی، به فقیه می‌آموزد تا با نقد وضع نامطلوب به ترسیم وضعیت مطلوب بپردازد و در مرحلهٔ بعد، برای اجرایی شدن الگوی مورد نظر، گام بردارد. در این نگرش، طی فرایندی معقول، فقیه می‌تواند به نقادی پردازد، سپس نظریه‌پردازی کند و در نهایت، نظام الگو ارائه کند. در این صورت، فقه صرفاً تأثیرپذیر و مصرف‌کننده نخواهد بود و می‌تواند تولیدکنندهٔ تئوری برای ارائهٔ الگوی مناسب جهت هدایت جامعهٔ اسلامی باشد. نوع اجرایی این وضعیت را در اندیشهٔ سیاسی ***امام خمینی*** مشاهده می‌کنیم. ایشان با گرایش اجتهادی خود، فراگرد «نقد و نصیحت»، «مبارزهٔ علمی ــ نظری» و در نهایت «مبارزهٔ عملی» و برپایی نظام سیاسی را پشت سر گذاشت. ایشان نقد حکومت شاهنشاهی را از سال ۱۳۲۳ شمسی با نگارش ***کشف الاسرار*** آغاز کرد و در دههٔ چهل آن را به اوج خود رساند. در سال ۱۳٤۸ به پیروی از ***شیخ مرتضی انصاری(ره)*** مسئله ولایت فقیه را در ***کتاب البیع*** مطرح کرد. کتاب ***ولایت فقیه***، حاوی ۱۲ جلسه سخنرانی ایشان در مسجد شیخ انصاری نجف است، که از روز چهارشنبه اول بهمن ۱۳٤۸ آغاز شد.[1] پس از حوادث سال ۱۳٤۲ و

---

۱. سید حمید روحانی: ***نهضت امام خمینی***، ج ۲، ص ٤۹٤.

ناامیدی از اصلاح حکومت، کم‌کم زمینه‌های طرح نظریهٔ بدیل و نظام جایگزین به وجود آمد و ایشان برای اجرایی کردن احکام دین، به احیا و بازخوانی نظریهٔ ولایت فقیه پرداخت که در فقیه شیعی دارای تاریخی کهن و دیرین بود. نظریه‌پردازی در زمینهٔ حکومت، بعدها بستر را برای اجرایی کردن این تئوری در جامعهٔ اسلامی و قالب نظام «جمهوری اسلامی» فراهم کرد.

با توجه به نکات پیشین و در پاسخ برخی انتقادها باید اشاره کرد که اولاً میزان وابستگی دانش‌ها به تولیدکنندگی و مصرف‌کنندگی، نسبی است. این‌گونه نیست که دانشی، به طور کامل مستقل باشد و هیچ ارتباط و وامی نسبت به دیگر دانش‌ها نداشته باشد. وامداری دانش‌ها به یکدیگر امری دیرین و طبیعی است. هیچ دانشی بی‌نیاز از دیگر پژوهش‌های انسانی نیز نیست. دانش فقه نیز از این حکم مستثنا نیست، این دانش به علوم مختلفی مانند ادبیات عرب، معانی و بیان، منطق، اصول فقه، حدیث‌شناسی، رجال، درایه، و ... نیاز دارد. اما از این وابستگیِ نسبی نمی‌توان نتیجه گرفت که فقه، دانشی صرفاً مصرف‌کننده است و توان و ظرفیتی برای تولید، پویایی و برنامه‌ریزی ندارد. همان‌گونه که فقه وامدار است، خود نیز در نظریه‌های سیاسی، اقتصادی، مدیریتی، تربیتی، اخلاقی و ... تأثیرگذار است. بعضی از علوم مذکور به عنوان ابزار استنباط احکام و قواعد فقهی از کتاب و سنت به کار می‌روند و پاره‌ای از اینها نسبت به فقه، جنبهٔ موضوع‌سازی دارند و برخی دیگر تئوری‌سازند؛ هم‌چنان که نگرش فقیه به رابطهٔ انسان با خدا و پذیرش روابط عاشقانه و خائفانه در مسئلهٔ حق طاعت و اصل برائت در علم اصول اثر می‌گذارد. لکن از حیثی دیگر علم فقه نسبت به علومی چون: مدیریت اسلامی، تعلیم و تربیت اسلامی، فلسفهٔ فقه و غیره، تولیدکننده است و احکام فقهی در نظریه‌های اجتماعی، تربیتی و مدیریتی مؤثر است. خریدار بودن فقه نسبت به پاره‌ای از گزاره‌های علمی، در زوایای موضوع‌شناسی یا حکم‌شناسی، دال بر مصرف‌کنندگی مطلق فقه نسبت به تمام علوم یا گزاره‌های علمی نیست؛ هم‌چنان که نسبت به مدل‌های مختلف علوم انسانی، حالت مصرف‌کنندگی پیدا

نمی‌کند.[۱] بنابراین فقه با تکیه بر توانمندی‌های خود، بایسته است و می‌تواند، دانشی فعال، کنشگر، طراح و برنامه‌ریز باشد. لذا *امام خمینی* به عنوان فقیهی که این امر را در عمل اثبات و پیاده کرد، بر این باور است که «حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت، نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است.»[۲] البته این امر به آن معنا نیست که فقه کنونی فقهی کاملاً فعال و تولیدکننده است، هرچند این امر در مواردی رخ داده است اما تأکید ما آن است که در فقه و فقه سیاسی، گنجایش و ظرفیت تولیدکنندگی و کنش فعال وجود دارد.

همان‌گونه که در نگرهٔ حداکثریِ اعتدالی ذکر شد، پذیرش اینکه فقه سیاسی توان برنامه‌ریزی و تولیدکنندگی دارد به معنای آن نیست که این دانش در همهٔ علوم اعم از تجربی و انسانی و امور جدید دخالت کند و برای حل آنها به طور ریز و جزئی، راه‌حل دهد. «برخی، امور دنیایی است که خود مردم و حکومت باید درباره آن تصمیم بگیرند و فقیه مدعی نیست با فقه و فتوا می‌خواهد به حل و فصل آن بپردازد. آلودگی هوا، ذخیره خون، ترافیک، کشاورزی و ... از این قبیل است. اگر کسی نیز مدعی شود اینها را با فقه می‌خواهد حل کند، از سرِ غفلت سخن گفته است. زیرا استفاده مسائل کشاورزی از اطلاق و عموم یک حدیث بدان معنا نیست که فقه به حل کشاورزی دست زده است؛ بلکه فقیه، اندیشه و تأمل خود را که با آن حدیث ناسازگار نبوده، به حساب فقه گذاشته است.»[۳] شریعت و احکام فقهی خطوط کلی ارتباط انسان با «خود»، با «دیگران»، با «خالق» و با «طبیعت» را ترسیم کرده است و باید همهٔ تصمیم‌ها با توجه به آنها اخذ و اجرا شود. «اسلام در مقررات خود، به یک سلسله عبادات و اذکار و یک رشته اندرزهای اخلاقی اکتفا نکرده است، همان‌طوری که روابط

---

۱. ر.ک. عبدالحسین خسروپناه: *قلمرو دین*، ص ۱۵۵.
۲. روح‌الله موسوی خمینی: *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ٦۱.
۳. مهدی مهریزی: *فقه پژوهی*، ج ۱، ص ۷٦.

بندگان با خدا را بیان کرده است، خطوط اصلی روابط انسان‌ها و حقوق و وظایف افراد را نسبت به یکدیگر در شکل‌های گوناگون، بیان کرده است.»[۱]

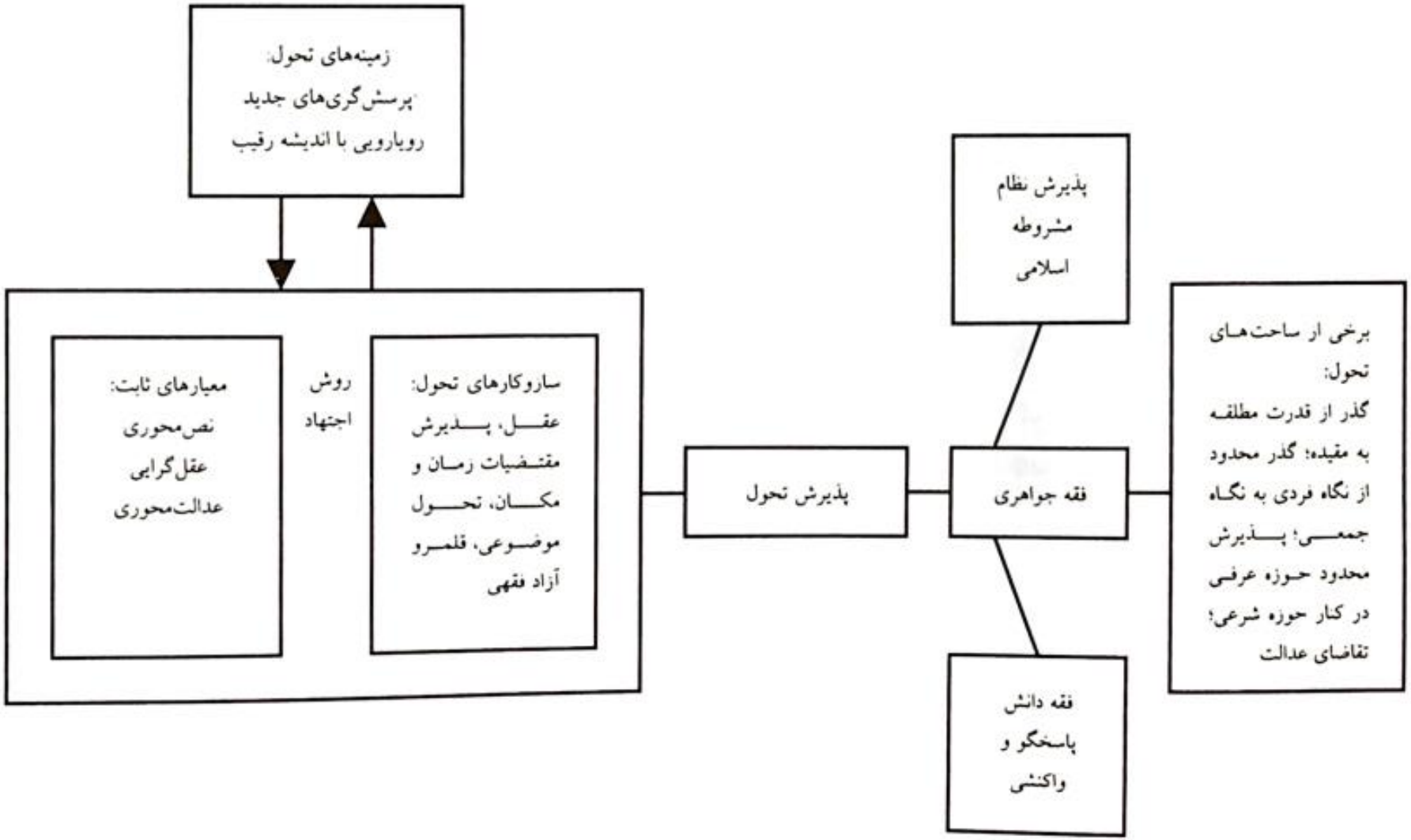
اگر فقه دانشی تولیدگر باشد و بتواند با پیرامون خود ارتباط و پیوند پویا، نقادانه و کنش‌گرانه داشته باشد، می‌تواند در عرصهٔ سیاست و اجتماع، به نظریه‌پردازی و سپس ارائهٔ نظام بپردازد. البته میزان تحول و گسترهٔ آن در دورهٔ معاصر نیز نسبت به دوران مشروطه و جمهوری اسلامی متفاوت بوده است. در نمودار ۳ و ٤ کوشیده‌ایم تا فرایند و برایند تحول فقه سیاسی را در دوره‌های مختلف با توجه به روش اجتهاد، به تصویر بکشیم.

---

۱. ر.ک. مرتضی مطهری: ***مجموعه آثار***، ج ۱۹، ص ۳۲۷.

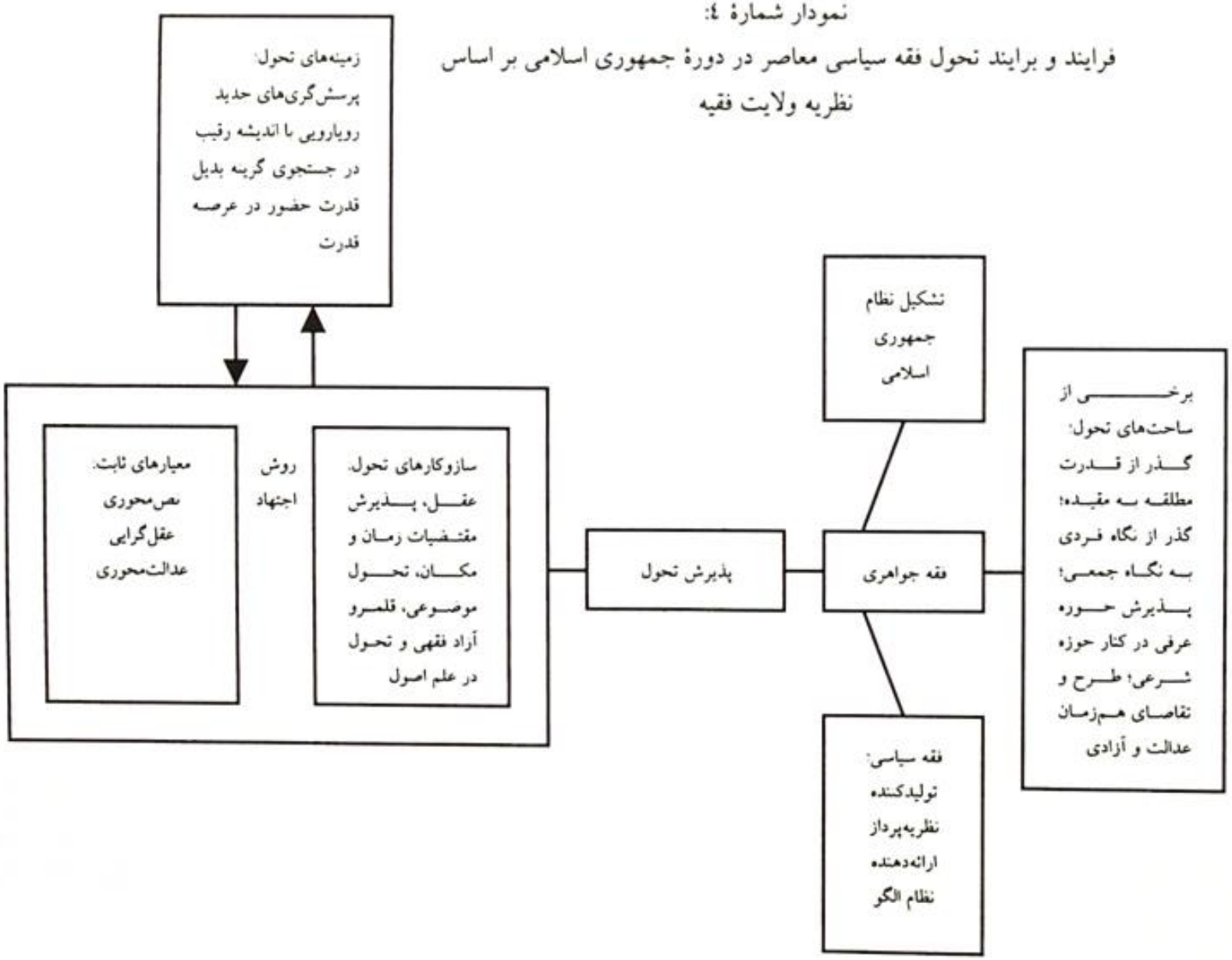
نمودار شمارهٔ ۳:

فرایند و برایند تحول فقه سیاسی معاصر در نظریهٔ مشروطه اسلامی



نمودار شمارهٔ ٤:

فرایند و برایند تحول فقه سیاسی معاصر در دورهٔ جمهوری اسلامی بر اساس نظریه ولایت فقیه



ب. ضرورت گذر از نگاه فردی

رسیدن به نگاه جامع به دین و دستورها و آموزه‌های آن و نظریه‌های بنیادین سیاسی ـ اجتماعی، زمانی فراهم می‌شود که فقه سیاسی از نگاه و نگرش فردی بیرون آید، تا بتواند نظریه پردازد و الگوی مطلوب ارائه کند. فقه می‌تواند ضمن توجه به مقتضیات زمان که موجب تحول سیاسی و اجتماعی در آن می‌شود، افق‌هایی قابل اعتنا در جهت طراحی نظام و جامعهٔ مطلوب بگشاید. نظام‌های سیاسی، اقتصادی، تربیتی و حقوقی که از فقه سیاسی به دست می‌آیند، می‌توانند زمینه‌ساز تحول جامعه گردند، که آن تحولات به دنبال خود ارزش‌ها، هنجارها و ساختار مطلوب را طلب می‌کند. در این دانش، مبانی راهبردی اجتماع، سیاست و سیاست‌گذاری‌های کلان و ارزشی مورد توجه قرار می‌گیرد، مهم آن است که حرکت جامعه در راستای آن مبانی باشد و از چارچوب ارزشی و مسیر ترسیم شده توسط آن اصول، تخطی صورت نگیرد. برای نمونه در سیاست خارجی دولت اسلامی بر اصولی تأکید می‌شود، یکی از آنها نفی سبیل[1] است که پیامد آن عدم پذیرش استیلا و حمایت‌کنندگی بیگانگان، نفی ظلم و استبداد آنان، عدم جواز مداخله و نفوذ کافران در تصمیم‌گیری‌ها می‌باشد، یا اصل دیگر عزت اسلامی[2] است؛ تصمیمات دولت اسلامی باید منجر به سربلندی و عزت مسلمین گردد و از ذلت و خواری آنان جلوگیری کند. اصل دیگر ظلم‌زدایی است،[3] قرآن در تأکید بر ضرورت ظلم‌زدایی از جامعه بشری و فعالیت‌های اجتماعی، ظلم‌زدایی از جامعه بشری را مسئولیت اجتناب‌ناپذیر انسان می‌داند، نه تنها ظلم کردن را منع می‌کند، بلکه پذیرش ظلم و تن دادن به ظلم را نیز محکوم می‌کند، و برای آن مجازاتی سخت قائل می‌شود، و ظلم‌زدایی را شامل همه قلمروهای حیات بشری، از جمله قلمرو رابطه انسان با خدا و با خویشتن و با دیگران و جامعه می‌داند:

---

۱. «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا». نسا/۱۴۱.

۲. «فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا». نسا/۱۳۹.

۳. برای توضیح بیشتر: ر.ک. عباسعلی عمید زنجانی: ***فقه سیاسی***، ج ۲، ص ۱۲۵.

نباید ظلم کنید و نباید به ظلم تن در دهید.[۱]

باری فقیه برای فهم و اجرایی کردن هر یک از این اصول، نه تنها گذر از نگاه فردی و رسیدن به نگاه جمعی را لازم دارد بلکه برای عملیاتی کردن آنها باید نظامی مطلوب طراحی کند، ورنه زمانی که حاکم اسلامی و ارزش‌های دینی، بر کشوری حکومت نمی‌کند و آن کشور دارای نظام و قوانین دینی نیست، نباید و نمی‌توان چندان انتظار داشت که تصمیمات آن نظام مبتنی بر «نفی سبیل»، «عزت اسلامی» یا «ظلم‌زدایی» باشد.

گاه فقیهی خیلی فردی زندگی کرده و در خانهٔ محقر خودش نه از زمان‌ها و نه مکان‌های دیگر خبری دارد و نه از احتیاجات و دارای سعهٔ کم است. با دارا بودن سعهٔ افقی است که فقیه به آن سعهٔ افقی که خود شریعت دارد، نزدیک می‌شود، خصوصاً که خداوند مشرّع همه چیز است و پیغمبر مبلّغ است، هرچه ما به وسیلهٔ زمان و مکان، سعهٔ افقی بیشتری پیدا کنیم به آن دیدی که با آن، شریعت تشریع شده است، نزدیک‌تر می‌شویم و با این نزدیکی، واقعیت شریعت را بهتر درک می‌کنیم.[۲] ***مطهری*** نگاه فردی به مسائل اجتماعی، از جمله اصل اساسی «عدالت اجتماعی» را موجب رکود اجتماعی فقها می‌داند. او بر این باور است که «اصل عدالت اجتماعی با همهٔ اهمیت آن، در فقه مورد غفلت واقع شده است، در حالی‌که از آیاتی چون «**بالوالدَین احسانا**» و «**اوفُوا بالعُقود**»، عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با همهٔ تأکیدی که قرآن کریم بر مسائل عدالت اجتماعی دارد، حتی یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود اجتماعی فقهای ما گردیده است.»[۳]

فقه سیاسی توانمندی و ظرفیت آن را دارد تا از صرف تولید احکام فردی

---

۱. «**لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ**». بقره/ ۲۷۹.

۲. ر.ک. سید کاظم حائری: ***قلمرو تأثیر زمان و مکان در اجتهاد***، (مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی)، ج ۱٤، ص ۱۰۷.

۳. مرتضی مطهری: ***بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی***، ص ۲۷.

و رسالهٔ عملیهٔ فردی، بیرون آید و «مهندسی اجتماعی» را مورد دقت و بررسی قرار دهد. بسیاری از فقیهان و اندیشه‌وران معاصر مانند ***محقق نائینی، محمدجواد مغنیه، سید محمدباقر صدر، مرتضی مطهری و امام خمینی***، از نگاه فردی به فقه گذر کرده و در دیدگاه‌های خود، بُعد اجتماعی اسلام را با عنایت به مناسبات جدید اجتماعی، در نظر داشتند، بینشی که توانست تحوّلی اساسی در فقه سیاسی پدید آورد. آن نگرش جامعه‌نگر و جامع به فقه، موجب توسعهٔ قلمرو آن و افق‌گشایی آن در عرصه‌های مختلف اجتماع گردید، به گونه‌ای که از فقه تعریفی متفاوت ارائه گردید: «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.»[1] با گذار فقه سیاسی از اینکه صرفاً دستگاهی تک‌ذهنی باشد و مفاهیم و مسائل آن به فرد فرو کاسته شود، می‌توان امید داشت تا افق‌های نو در فقه سیاسی بازگشوده شود.

ج. پیوند درگیرانه با واقعیت‌های اجتماعی

بحث دیگر، تعامل و پیوند فقه با واقعیت است. هنگامی که واقعیت به فقه روی‌آور می‌شود، با تمام مسائل، خواسته‌ها، مشکلات و پرسش‌هایی که دارد؛ فقه نیز با اجتهاد و نگرش‌های خود به واقعیت روی می‌آورد، زندگی سیری شتابان به خود می‌گیرد که به آن استواری، توانایی و تحرک می‌بخشد. پس هنگامی که فقه از واقعیت دور شود، این دانش استواری و توانایی خود را از دست می‌دهد. با همهٔ نیازی که عامهٔ مسلمین به رابطهٔ این دو دارند، اما تعداد کمی از فقها نیاز فقه به واقعیت را برای پرباری، رشد و استحکام آن را دریافته‌اند. فقه همراه با واقعیت رشد و افول می‌کند. به تعبیری دیگر اساساً اگر واقعیت امری ثابت و راکد بود، دیگر نیازی به فقهای مجتهدین نبود بلکه تعدادی کتاب برای زندگی ثابت مردم کفایت می‌کرد. اما فقه راستین و اجتهاد فقهی، در زندگی پویا، تحول‌پذیر و نوشونده امری لازم است، که مسائل را به

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی: ***صحیفه نور***، ج ۲۱، ص ۹۸.

وجود می‌آورد و فقه و فقها را در برابر پدیده‌های جدید قرار می‌دهد. در تعامل با پیرامون است که فقه هم تأثیر می‌گیرد و هم تأثیر می‌گذارد.[۱] در این نگاه، فقه دیگر منفعل و مصرف‌کننده نیست، بلکه فعال، مولد، زایا و تولیدکننده است، به درون جامعه و واقعیت‌های آن می‌رود و نقادانه به آنچه که در جامعه وجود دارد، نظر می‌کند و آن را به سوی مسیر مطلوب راه می‌برد. اما گویی که فقه سیاسی این تعامل درگیرانه با واقعیت‌های اجتماعی را به شکلی مطلوب تجربه نکرده است، حال آنکه امری بایسته برای نظریه‌پردازی در فقه سیاسی است.

منشأ دگرگونی، اجتهاد تحول‌آفرین و فقه تولیدگر است. در این نگرش، مجتهد، منتظر نیست تا از او سؤال کنند یا دیگران ساحت‌های تأمل و تفکر را برای او بگشایند یا تحمیل کنند، بلکه خود در نگاهی پویا به چیزی فراتر از آنچه که هست، می‌اندیشد، فقیه آگاه به زمان و مکان، پیرو و مطیع خواسته‌های مطلوب یا نامطلوب جامعه نیست، بلکه او تلاش می‌کند تا نقش رهبری داشته باشد و به تعبیر *امام(ره)* نبض تفکر و نیاز آیندهٔ جامعه را همیشه در دست خود داشته و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهیای عکس‌العمل مناسب باشد.[۲] فقه سیاسی بر پایهٔ این دیدگاه، می‌تواند شرایط و وضعیت‌های شایسته را به تصویر کشد و در عرصهٔ اجتماع و سیاست، راهبرد حرکت برای رسیدن به آن را ترسیم کند. لذا گاه لازم است که در برابر انحراف تاریخ ایستاد، نه تنها به تبع آن حرکت نکرد بلکه در جهت خلاف آن شنا کرد و آن را اصلاح کرد «اگر زمان و تغییرات زمان را مقیاس کلی خوبی‌ها و بدی‌ها بدانیم، پس خود زمان و تغییرات آن را با چه مقیاسی اندازه‌گیری کنیم؟ اگر همه چیز را با زمان تطبیق کنیم، خود زمان را با چه چیزی تطبیق دهیم؟ اگر بشر باید دست‌بسته در همه چیز، تابع زمان و تغییرات زمان باشد، پس نقش فعال و خلاق اراده بشر کجا می‌رود؟»[۳]

---

۱. ر.ک. احمد الریسونی: ***الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحه***، صص ۶۲ ـ ۵۹.

۲. روح‌الله موسوی خمینی: ***صحیفه نور***، ج ۲۱، ص ۴۷ (منشور روحانیت).

۳. مرتضی مطهری: ***نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر***، ص ۱۱۲.

غالباً در روش فقهی بر تعبد شرعی تکیه می‌شود، فقها می‌گویند نصوص قطعی، قابل مقایسه و چون و چرا نمی‌باشند، زیرا که تعبدی‌اند؛ این امور، جزء دین‌اند و دین، تعبدی است ما به آنچه که از شارع رسیده، گردن می‌نهیم. عبادات، تعبدی است و این امری مسلم است، اما در حوزه‌های اجتماعی که آن را فقه عام، در امور جامعه و امت اسلامی می‌نامیم و بعضی از حوزه‌های فقه خصوصی مانند حقوق خانواده یا معاملات فردی، ما به تعبد مطلق باور نداریم و امور باید بر اساس ادلهٔ کلی شرعی و قواعد عام شریعت که معیارهای پایه‌ای می‌باشند، تنظیم گردند. تنظیم این امور بر اساس مقاصد شریعت و حکمت قانون‌گذاری می‌باشد که ما آن را از به نطق درآوردن و طلب حکم از نصوص در ظرفیت‌های مختلف می‌فهمیم.[۱]

د. تکیه بر داشته‌های بومی و روش انتقادی

ویژگی نظام، طراحی حرکت هر جامعه به سوی خواسته‌ها و مطلوبیت‌های آن جامعه است. در هر نظام فکری ـ سیاسی، چگونگی توزیع قدرت و ثروت، گسترش فرهنگ، هنجارها و ارزش‌های انسانی و فرایند مطلوب گذر جامعه به سوی رفاه و سعادت طراحی می‌شود. هر نظام فکری، دارای مبانی نظری و عملی است که در راستای رسیدن به هدفی خاص، طراحی می‌شود. نمی‌توان امید داشت که نظامی سیاسی را به طور کامل از یک جغرافیای فکری، به عنوان «مبدأ»، گزینش کرد که با بنیادهای فکری و ارزشی جامعهٔ «مقصد»، ناسازگار باشد. هر نظام دانایی، شالوده و پشتوانه‌های نظری خود را دارد و طبیعی است که بر اساس دغدغه‌های فرهنگی، ارزش‌ها، هنجارها و مبانی فکری آن، نظام سیاسی مطلوب، شکل می‌گیرد. منظومه‌های فکری، طی فرایندی آرام و تدریجی در گذر تاریخ شکل می‌گیرند و نظام‌های سیاسی، نشانی از یک جغرافیای اندیشگی خاص می‌باشند. هر تجربهٔ فکری، اقتضائات خاص خود را

---

۱. محمد مهدی شمس‌الدین: *التجدید فی الفکر الاسلامی*، ص ۲۶.

دارد و نمی‌توان انتظار داشت که تجربهٔ تمدنی، فرایند نوسازی و توسعهٔ فرهنگی یک کشور را به طور کامل، به کشوری دیگر منتقل کرد و آن را بدون هر تغییر و تحولی پذیرفت. در «مطالعات توسعه»[1] این بحث با عنوان «نظریه مدرنیزاسیون»[2] مطرح می‌باشد، باورمندان این نظریه بر این عقیده بودند که همهٔ تجربه و راه و روشی که کشورهای غربی برای پیشرفت پیموده‌اند، باید چراغ راه کشورهای عقب‌مانده و جهان سوم باشد تا به پیشرفت دست یابند. در حالی‌که واقعاً میان دو حوزهٔ تمدنی و جغرافیایی، تفاوت‌های بسیار وجود دارد و نمی‌توان تجربهٔ یک کشور در عرصهٔ توسعه و مطالعات اجتماعی را بدون توجه به ارزش‌ها و هنجارهای فکری، به دیگر کشورها منتقل کرد.[3]

نظریه‌پردازی در فقه سیاسی، روش بومی می‌طلبد و طبعاً کلیت این فرایند و تأیید، تثبیت، انکار یا ردّ برخی از مبانی فکری مکاتب جدید و تلاش برای رسیدن به دیدگاهی منطقی و سنجیده با تکیه بر داشته‌های بومی، از عهدهٔ روش اجتهاد برمی‌آید. اجتهاد، ظرفیت‌های انعطاف‌پذیری و تحول را در فرایندی معقول به سرانجام می‌رساند و می‌تواند آن اصول بنیادین و جاودانه را با شرایط متغیر و جزیی هماهنگ سازد. اجتهاد یعنی کشف و تطبیق اصول کلّی ثابت به موارد جزئی و متغیّر.[4] این اصل در فقه سیاسی می‌تواند نقشی کلیدی بازی کند، باید توجه داشت که اولاً همه نیازها متغیّر و متحوّل نیستند؛ بلکه نیازهای ثابت نیز وجود دارد. انسانیت انسان و کمالات انسانی از واقعیت‌های نامتغیّر و غیرمتبدّلند؛ ثانیاً اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت و

---

1. Development studies
2. Modernization theory
3. See: Ronald Inglehart, Wayne E. Baker: ***Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values***, American Sociological Review, Vol. 65, No. 1, Looking Forward, Looking Back: Continuity and Change at the Turn of the Millennium (Feb. 2000), pp. 19 – 25.

٤. ر.ک. مرتضی مطهری: ***اسلام و مقتضیات زمان***، ص ٢٤١ یا ر.ک. مرتضی مطهری: ***علل گرایش به مادیگری***، ص ٢٤١.

برای نیازهای متغیّر، وضع متغیّر در نظر گرفته است.[۱] پس می‌توان با توجه به مقتضیات دگرگون‌شونده از فقه سیاسی، نظامی را جستجو کرد که دستورهای اسلام را به اجرا گذارد و در مواردی که حکمی دربارهٔ آنها صادر نشده است، با تجربهٔ عقلی و عملی بشری، قانونی وضع کرد که بر خلاف شرع نباشد. رعایت معیارهای فراگیر شرعی در نظام اسلامی، لزوماً به معنای آن نیست که همه چیز در دین آمده، اسلام به افراد کار ندارد؛ بلکه حکم را روی حیثیات و عناوین کلّی می‌برد و این کار، نوعی قابلیت ایجاد می‌کند. علما معتقدند، اسلام، به شکل قضایای حقیقیه، قانون وضع کرده است یعنی طبیعت اشیا را در نظر گرفته و روی طبیعت، حکم برده است.[۲]

اگر اجتهاد خردورز و زمان‌آگاه در فقه سیاسی و عرصه‌های فهم دین، حضوری فعال داشته باشد، می‌تواند مسیری دیگرگون و سازنده، پیش‌روی پژوهشگران اندیشهٔ سیاسی بگشاید. ***سید محمدباقر صدر*** بر این باور بود که صرف بازگشت به تاریخ مسلمانان فایدهٔ چندانی ندارد بلکه با روش «بازنگری انتقادی» می‌توان به کارایی این روش امیدوار بود. علم یاری‌گر اجتهاد در این عرصه، اصول فقه است که به عقل‌گرایی تأکید دارد و با آن می‌توان به توانایی درونی تجدید نظر در مفاهیم پرداخت که محدودهٔ آن منطقة الفراغ می‌باشد. با این روش، اندیشهٔ اسلامی را نمی‌توان نظامی بسته دانست زیرا که اجتهاد، فعالیتی مستمر و پویاست و بر دو ویژگی توجه به واقعیت و انعطاف‌پذیری مبتنی می‌باشد. با این روش می‌توان به دغدغه‌های امت اسلامی در دنیای مدرن پاسخ گفت و نقطهٔ شروع طرح جایگزینی برای علوم اجتماعی غربی باشد.[۳]

با همین روش، ***صدر*** به نظریه‌پردازی در فقه باور داشت و حرکت در این

---

۱. مرتضی مطهری: ***مجموعه آثار***، ج ۲، (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی)، ص ۹۱.

۲. مرتضی مطهری: ***اسلام و مقتضیات زمان***، ص ۱۹.

۳. ر.ک. محمد عبداللاوی: ***روش‌شناسی علوم اجتماعی اسلامی، (شاخص‌های معرفت‌شناختی و پاسخ جایگزین)***، مترجم: اسماعیل اسفندیاری، ***فصلنامه حوزه و دانشگاه***، تابستان ۱۳۸۲، شماره ۳۵، ص ۱۳۹.

جهت را یکی از افق‌های بایستهٔ پیش‌روی فقه می‌دانست. ایشان بر این باور بود که فقه همیشه باید تحول یابد، زیرا که رویدادهای زندگی در حال نوشدن و همواره در حال تکثر است، در حوادث زندگی، گستره‌های نو زاده می‌شود و ناچار باید همواره در رشد باشد، تحول یابد و از واقعیت زندگی آغاز کند، اما نه واقعیت ساکن و محدودی که *شیخ طوسی* و *محقق حلی* در آن می‌زیسته‌اند و طبعاً برای زمان آنان مناسب بوده است؛ چه بسیار از ساحت‌های جدید که به تدریج به روی انسان گشوده شده است، پس باید این ابواب را به شریعت عرضه کنیم و فقه را به این عرصه‌های نو و بی‌سابقه، وارد سازیم. برخی از مباحث تجارت، مضاربه، مزارعه و مساقات، مناسب بازار هزار سال قبل است، اما بازار امروزی، معاملات و ارتباطات اقتصادی، فضایی گسترده‌تر دارد و شبکه‌های گوناگونی در آن دخالت دارد. پس فقه باید از حیث افقی در این حوزه‌ها گسترش یابد، از حیث عمودی و عمقی نیز باید تحول یابد تا بتوان به «نظریه‌هایی بنیادین» دست یافت. نمی‌توان به روبناها اکتفا کرد، بلکه باید با گذر از روبناها به سمت نظریه‌های اساسی حرکت کنیم. زیرا که می‌دانیم هر مجموعه از قانون‌گذاری‌های شرعی در بابی از ابواب زندگی، به نظریه‌ای بنیادین و دیدگاهی پایه‌ای پیوند دارد، برای نمونه، دستورها و احکام اسلامی و قانون‌گذاری در حوزهٔ زندگی اقتصادی، با نظریهٔ اقتصادی اسلام ارتباط دارد. باید تلاش کرد تا به نظریه‌های اساسی دست یافت که قواعد نظری برای زندگی را معین می‌کنند، این تکاپو اما نباید بریده و منفصل از فقه و یا از سر تفنن باشد، بلکه از ضروریات فقه است[1] و البته این امر با تحول در روش بومی اجتهاد عملی می‌شود و آن نیز به تحول در اصول فقه مربوط است. هرچند که گویی تعامل و پیوند میان اصول و فقه، چندان استوار و عملیاتی نبوده است. «در شیعه امامی، علم اصول، تطور و تحول بسیار در موارد حیاتی و مسائل مهم، از حیث کمّی و نوعی به خود دیده اما این تحول از حیث نتیجه

---

۱. ر.ک. السید محمدباقر الصدر: *المدرسه القرآنیه*، صص ۳۷ ـ ۳۸.

و پیامد در دانش فقه، به نحو شکلی و سطحی باقی مانده است، ما از تاریخ علم و معرفت می‌فهمیم که هر نوع دگرگونی در روش، منجر به دگرگونی در نتایج می‌شود، هرچند که نسبی باشد. دگرگونی در علم اصول، اقتضا می‌کند که در حوزهٔ اجتهاد و استنباط احکام نیز تحول به وجود آید، اما ما این تحول و تأثیر را در دانش فقه، مشاهده نمی‌کنیم، شاید تأثیر تحول اصول نسبت به فقه، صد در یک باشد، هنگامی که کتاب‌های فتوایی متداول عصر خود را با دوران پیشین مقایسه می‌کنیم، تحولی چندان را شاهد نیستیم، با مراجعه به کتاب ***المقنع شیخ صدوق*** یا ***النهایه شیخ طوسی***، درمی‌یابیم که با اندکی استثنا، تنها در عبارات لغوی برخی از این کتاب‌ها تغییری حاصل شده است و نتایج همانند همان کتاب‌ها است، حتی حوزه‌ها و مجال‌های بحث نیز مگر در مواردی نادر، یکسان است. این امر به معنی آن است که یا این روش، روش نیست و صرفاً در خود، متحول می‌شود یا آنکه این روش، هماهنگ با مقصد و هدف خود و آنچه که برای آن وضع شده، نیست و لذا موجب تغییری اساسی نمی‌شود».[۱]

شاید تفطن به این امر بوده است که ***مطهری*** برای بهره‌گیری بیشتر از روش استنباط و اصلاح و تکمیل آن بر تقویت عقل، تأکید داشت و بر این باور بود که بسیاری از مصالح و مفاسدی که ملاک احکام شریعت هستند، مصلحت‌ها و مفسده‌های زمینی هستند که عقل انسان قادر به درک و تشخیص آنها هست.[۲]

در شرایط جدید و گستره‌های علمی زمانی و مکانی نمی‌توان با روش‌ها و نگرش‌های پیشین و ثابت، دوام آورد و جوابگوی دشواره‌های مختلف علمی و اجتماعی دنیای امروزی بود. لذا با توجه به روش انتقادی بیش از هر زمان به بازپژوهی، بازپیرایی و تحول در ذخایر علمی و داشته‌های بومی خود نیاز داریم. هرچند تحول در علم اصول فقه به دنبال خود می‌تواند تحول در فقه را موجب شود اما این امر ضرورتاً به معنای آن نیست که واقعاً فقه همگام با رشد

---

۱. محمد مهدی شمس‌الدین: ***التجدید فی الفکر الاسلامی***، ص ۲۶ یا ر.ک. محمد مهدی شمس‌الدین: ***الاجتهاد و التقلید، بحث فقهی مقارن***، صص ۹۰ ـ ۹۴.

۲. ر.ک. مرتضی مطهری: ***اسلام و مقتضیات زمان***، ج ۲، صص ۶۲ ـ ۷۶.

اصول فقه رو به جلو حرکت کرده است. در روش انتقادی، اساسی‌ترین امر بازنگری و تحول در داشته‌هاست، علم اصول، علمی مقدس، ثابت و لایتغیر نیست و دگرگونی در آن اهمیت بسیار دارد، تحولی که می‌تواند به تحول در اجتهاد بینجامد و بالتبع فقه را از پویایی و انعطاف لازم، برخوردار سازد. فقه سیاسی متناسب با اوضاع و احوال پس از استقرار جمهوری اسلامی، اصول فقه متناسب به خود را طلب می‌کند. در این دانش علاوه بر روش «کشف» حکم پروردگار و «چیستی» حکم خداوند، باید به استنباط و پاسخ به پرسش از «چرایی»، به‌معنای کشف اهداف قانون‌گذار و «چگونگی»، به معنای کشف سازوکارهای تحقق اهداف قانون‌گذار نیز پرداخته شود. ورود به این عرصه‌ها به معنای تحولی اساسی در اصول فقه و به پیرو آن فقه سیاسی خواهد بود که می‌تواند گستره‌هایی عمیق و اصیل را پیش‌روی فقه سیاسی بگذارد و آن را به ساحت‌های نوپدید و افق‌های ناگشوده وارد کند. شاید بتوان در این گستره از دانش اصول برای استنباط در همهٔ عرصه‌های اعتقادی، اخلاقی، تربیتی و ... بهره گرفت و آن را به فقه محدود نساخت.

در حوزهٔ فقه اجتماعی، دانش اصول فقه بسان علم فقه، وارد عرصه‌های زندگی می‌شود و ناظر بر مسائل آن خواهد بود، به بیان دیگر، فقه اهل بیت(ع)، حالت ولایی دارد و استنباط صرف نیست. آنان وقتی اصول فقه را در قرن دوم تدوین کردند، آن را مطابق نیازهای خود تبویب کردند. آنان نیازی به فقه ولایی نداشتند، زیرا فقیه در نزد اهل سنت ولایت ندارد. بلکه شأن و وظیفهٔ او به عنوان قاضی و فقیه این بود که در گوشه خانه بنشیند و احکام را از طرفی چون قیاس و رأی و اجماع و سنت استنباط کند. آنان تصدی اجتماعی را از شئون فقیه نمی‌دانستند. فقیهی باید فتوا دهد که دست‌کم صلاحیت تصدی اجتماعی داشته باشد.[۱]

---

۱. سید احمد مددی: ***علوم اعتباری و روش‌های واقع‌گرایانه***، در: ***جایگاه‌شناسی علم اصول***، سید حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، ص ۸۳

دوم: تکاپو برای ارائهٔ نظام سیاسی

پایان نظریه‌پردازی، می‌تواند آغاز حرکت در جهت ایجاد و ارائهٔ نظام مطلوب باشد، در دورهٔ معاصر، *امام خمینی(ره)* پس از بازنگری و نقد نظام سیاسی ایران، الگوهای غالب جهانی و جامعهٔ معاصر خویش، توانست به نظریه‌ورزی دوباره و نوآمد در نظریهٔ ولایت فقیه بپردازد و برای ایجاد نظامی متناسب با شرایط زمان و مکان، اندیشه ورزد، ایشان کوشید تا با در نظر گرفتن آن نظریه و لوازم آن، نظامی طراحی کند. پس برای به تجلی رساندن فقه سیاسی شیعه و پاسداشت مشروعیت دینی حکومت، در پی نهادسازی و به کارگیری سازوکارهای عقلانی و کارآمد آن تئوری برآمد و برای ارائهٔ ساختار مطلوب اجتماعی ـ سیاسی، نظام جمهوری اسلامی را پی‌ریزی کرد.

اگر نظریه‌پردازی در فرایند معقول و سنجیده به انجام رسد می‌توان در گام بعد به ارائهٔ نظام سیاسی دست یازید. به تعبیر دیگر نظریه‌پردازی مقدم بر ارائهٔ نظام است. هرچند که گاه طراحی نظام نیز بخشی از نظریه‌پردازی می‌باشد. در این ساحت باید با ایجاد منسجم‌ترین و معقول‌ترین ساختار برای عملیاتی کردن نظریه و گزاره‌های آن اقدام کرد تا در کوتاه‌ترین و سریع‌ترین مسیر به هدف مطلوب رسید. در ارائهٔ نظام الگو، توجه به ساختار کلی، روابط منسجم و عقلانیت، مهم و راهگشاست. از آنجا که فقه سیاسی متولی ادارهٔ حکومت اسلامی است و برنامهٔ زندگی ارائه می‌دهد، طبعاً ارائهٔ الگوهای نظام‌مند برای اجرای احکام دین نیز بر عهدهٔ این دانش است.

«نظام»[1] به مجموعهٔ عناصری گفته می‌شود که میان آنها به شکل معینی، پیوند است و یک کل واحد را به وجود می‌آورند.[2] به بیان دیگر «نظام، مجموعه‌ای از اجزای به هم وابسته است که در راه نیل به هدف‌های معینی با هم هماهنگی دارند.»[3] به طور کلی، نظام مجموعه‌ای واحد و منسجم از اجزاء

---

1. System

۲. علی آقابخشی، مینو افشاری‌راد: *فرهنگ علوم سیاسی*، ص ٦٧١.

۳. چالز وست چرچمن: *نظریهٔ سیستم‌ها*، ترجمهٔ رشید اصلانی، ص ٢٦.

است که به یکدیگر وابسته‌اند، تغییر و دگرگونی هر یک از اجزا بر اجزای دیگر اثر می‌گذارد و هر جزء، نقشی تعریف شده برای بقای کل و اجزای دیگر دارد. «نظام سیاسی»[1] به مجموعه‌ای از نقش‌های اجتماعی متقابل و به هم پیوسته می‌گویند که در جهت تحقق هدفی خاص می‌باشند و به صورت یک واحد منسجم درآمده‌اند. *گابریل آلموند*[2] نظام سیاسی را به عنوان نظام کنش‌های متقابلی تعریف می‌کند که هر جامعه‌ای از طریق آن، کارکردهای یگانگی و سازگاری را با به کارگیری تهدید و اجبار مشروع انجام می‌دهد.[3]

نظام سیاسی دارای مجموعه‌ای از روش‌ها و ابزارها برای ساماندهی زندگی سیاسی است. نظام سیاسی، به روش ویژهٔ هر جامعه برای زندگی سیاسی، ساماندهی آن، ارزش‌ها، هنجارها، ساختار حکومت و روح قوانین حاکم بر آن گفته می‌شود. پس هر جامعه، دارای نظام سیاسی ویژه‌ای است و هر نظام سیاسی، دارای ساختار، ارزش، هنجار و قوانین خاص خود می‌باشد. نظام‌های سیاسی در تلاشند تا با افزایش قابلیت و ظرفیت خود، توانایی پاسخ به درخواست‌ها را بالا ببرند و در بازنگری‌ها، امکان رویارویی با مشکلات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را به دست آورند. اگر هر جامعه بر اساس هنجارها و ارزش‌های خاص خود، در جهت ایجاد یک نظام سیاسی حرکت کند، زمینه‌ها برای رسیدن به نوعی آرامش و تعادل سیاسی فراهم می‌شود و «نظام اجتماعی متعادل» در حال شکل‌گیری است. در نظام متعادل، خرده نظام‌ها بر اساس ارزش‌های هماهنگ کل اجتماع، شکل گرفته‌اند و در جهت واحدی در حرکت می‌باشند.

نگاه نظام‌وار و کلان به فقه سیاسی منجر به برآمدن و آشکاری ظرفیت‌ها و توانمندی‌های پیدا و پنهان آن، تقویت و بهسازی نگرش به آن، شناسایی دقیق

---

1. Political system
2. Gabriel Almond
۳. ر.ک.: گابریل آلموند، بینگهام پاول و رابرت مونت: ***چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی***، ترجمه علیرضا طیب.

جایگاه احکام می‌گردد و به ما در ارائهٔ نظامی الگو یاری می‌دهد. بحث از طراحی نظام به معنای پاسخ فقه سیاسی به پرسش‌های بنیادین فلسفهٔ سیاسی نیست، سؤالاتی مانند منشأ حکومت و مشروعیت آن، اهداف حکومت، حاکم و ویژگی‌های آن، رابطهٔ زمامدار با مردم و شهروندان، چگونگی حکومت و حقوق متقابل زمامداران و شهروندان و ... در حیطهٔ احکام فقهی نیست، این امر یا در نظریه‌پردازی فقهی و نگاه درجهٔ دو به انجام می‌رسد که ضرورتاً و صرفاً به حکم و تکالیف فردی نمی‌پردازد یا در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی است. همچنین منظور از ارائهٔ الگو، آن نیست که فقه سیاسی وارد جزئیات نظام‌سازی، ساخت عناصر و نهادها و طراحی همهٔ ساختار نظام سیاسی گردد، بلکه منظور آن است که فقیه پس از نظریه‌پردازی که به برخی از پرسش‌های بنیادین پاسخی یافته است، می‌تواند با نقادی نظام‌های پیشین، الگویی متفاوت و سازگار با نظریهٔ خود ارائه کند؛ شاید در ظرف‌های مختلف، نظام‌های گوناگون ارائه کند، آن‌گونه که نظام «جمهوری اسلامی» تنها نظامی نیست که می‌توان بر اساس نظریهٔ ولایت فقیه برپا ساخت. بنابراین در ارائهٔ الگو، فقیه به تطبیق و هماهنگی نظام ارائه شده با نظریهٔ خود می‌پردازد، برای نمونه *امام*، نظریهٔ ولایت فقیه را مطرح کرده و سپس در مرحلهٔ ارائهٔ نظام می‌بیند که نظریهٔ او با نظام جمهوری همخوانی دارد و با نظام استبدادی و سلطنتی سازگار نیست. بنابراین او الگوی نظام مردم‌سالار را طرح می‌کند.

پیش از پرداختن به دلایل این امر که فقه سیاسی دارای ظرفیت ارائهٔ نظام الگو می‌باشد، به این امر اشاره می‌کنیم که وجود مجموعهٔ عناصر و دستورهای منسجم به معنای حضورِ بالفعل نظام در فقه سیاسی نیست، بلکه کشف آن به تأمل‌ورزی و کوشش‌های مجتهدانه نیاز دارد تا با در نظر گرفتن کلیّت و روح شریعت و نیازهای زمانی و مکانی، بتوان نظامی مطلوب و الگویی عملیاتی، ارائه داد. قابل یادآوری است که این امر به معنای عدم بهره از تجربیات عقلی و نظری بشری نیست. بلکه در این میان، مهم «عدم مخالفت» نظام مکشوف با دستور شارع است. همچنان که نظریه‌پردازان نظام «مشروطه اسلامی»، برخی از

الگوها و تجربه‌های سیاست‌ورزی دوران جدید را پذیرفتند و با توجه به مطلوبیّت اصل «محدودیت و توزیع قدرت حاکم» با آموزه‌های فقهی، نهادهایی مانند قانون اساسی، تفکیک قوا، نظارت بر قوا، مجلس شورای ملی و نهادهای مدنی را مورد تأیید قرار داد و با نفی استبداد، زمینه‌های نظامی دینی را با ابتناء بر اعتقادات فقهی، کلامی و مذهبی، استوار ساختند. در آن دوران، ساماندهی نهادینه قدرت، در اصلاح و تغییر ساختار حکومتی، لزوم تأمین مشروعیت و قانون‌گذاری مشورتی، مورد توجه قرار گرفت، ***محمد اسماعیل محلاتی*** می‌نویسد:

> پس از اینکه جهات عامه مدنیت و مصالح کلیه تمدن مملکت، به نفوس مجتمعه در آن متعلق شد و نفی و اثباتش به آنها رجوع کرد؛ پس بایست که لابداً از جانب عموم و از طرف جمهور آنها، امنایی تعیین شود که جلب منافع عامه و دفع مضار کلیه، به نظر آنها منوط گردد تا که در اطراف و جوانب آن نظر انداخته، صلاح و فساد نوع را از روی مشورت، نفیاً و اثباتاً، معلوم نمایند و به توسط امنا دولت و حواشی و اجزای سلطنت بر پادشاه که رئیس اجرای افکار و اعمال انظار است، عرضه دارند تا که او بر طبق آنچه تصویب شده آمر و ناهی باشد و همه ادارات دولت را از روی آن میزان تحریک نمایند. پس در حقیقت، «هیئت مجموعه وکلاء»، در معمورهٔ بلاد، از قبیل «عقل علمی و قوه نظریه» بود در مملکت بدن انسانی، و «هیئت سلطنت» و اجرای آن به منزله «عقل عملی و قوه عملیه» است در آن مملکت که به معاونت این دو قوه و به تمامیت، هر یک در موقع خود تمام محاسنی که، بالقوهٔ مملکت است، بالفعل شود و جمیع فواید مرجوح از آن، بر او مترتب گردد.[۱]

نمونهٔ دیگر این امر را می‌توان در تجربهٔ جمهوری اسلامی و تکاپوورزی ***امام خمینی(ره)*** نیز مشاهده کرد. ایشان با پذیرش برخی از ارزش‌های مقبول «نظام جمهوری» که با شریعت منافات نداشت، توانست زمینهٔ طرح «نظریهٔ ولایت فقیه» را مطرح سازد و برای اول بار نظامی بر اساس آن نظریه را برپا

---

۱. محمد اسماعیل محلاتی: ***اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه***، در: ***رسایل مشروطیت***، صص ۴۹۸ ـ ۴۹۷.

کند. در این نظام، اصول و نهادهای عقلی، قانون‌گذاری و ساختارهای ناشی از تجربهٔ موفق بشری پذیرفته می‌شود.

با لحاظ این مقدمه، اشاره می‌شود که این بحث به طور اساسی با نوع نگرش به دین و قلمرو آن، پیوندی وثیق دارد. در صفحات پیشین ذکر شد که در قلمرو حداقلی، برای فقه، در نظریه‌پردازی اجتماعی، مجالی نیست، طبعاً برای این دانش، نمی‌توان توانایی و ظرفیت نظام‌سازی قائل بود. در این نگاه، سامان‌بخشی، مشکل‌زدایی و ظرافت‌آفرینی فقه، مخصوص جوامعی ساده و تشعّب نایافته بوده که روابطی ساده و حاجاتی اندک، آدمیان را به یکدیگر پیوند می‌داد.[۱] همچنین گفته می‌شود که آنچه درخور و در اختیار فقه است، آن است که حصارهای واپسین و مرزهای نهایی میدان کوشش آدمیان را تعیین و تحدید کنند که پا را از کجا فراتر نگذارند و غیر آن باید به دست علم سپرده شود. گشودن گره تراکم خودروها در خیابان‌ها، خاموشی برق و کمبود الکتریسیته و انرژی، آلودگی هوا، هجوم امواج فرهنگ‌ساز رادیوهای جهانی، تعلیم و تربیت همگانی ... مگر در توان فقه است؟ مگر همهٔ دشواری‌های جهان و حیات، دشواری‌های حقوقی است که حلش را از فقه متوقع باشیم؟[۲] در نگرشی دیگر این دیدگاه بر این باور است که «اصولاً نصوص مورد استناد فتواها و نظریات سیاسی فقها در مقام پاسخگویی به پرسش‌های عصر ما نبوده‌اند، بلکه این نصوص در مقام پاسخگویی به پرسش‌هایی بوده که در عصر ورود آن نصوص مطرح بوده لذا نصوص مربوط به سیاست با فرهنگ و واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی عصر نزول در ارتباط بوده و در صدد تنظیم عادلانه و اخلاقی همان واقعیت‌ها بوده است.»[۳] در این نگره، دین و فقه حتی در پاسخ‌گویی به مسائل زمانهٔ خود نیز با مشکل روبه‌رو خواهد بود، چه برسد

---

۱. ر.ک. عبدالکریم سروش: ***جامهٔ تهذیب بر تن احیا***، تهران: ***مجلهٔ فرهنگ***، شمارهٔ چهارم و پنجم، پاییز ۱۳۶۸، ص ۳۸.

۲. ر.ک. همان، ص ۳۹.

۳. محمد مجتهد شبستری: ***نقدی بر قرائت رسمی از دین***، ص ۸۸.

به آنکه بخواهد «نظام‌سازی» کند. فقه نه واقعیّات موجود در جامعه را می‌تواند توضیح دهد و نه مکانسیم تغییر (برنامه) آنها را می‌تواند معین کند.[۱] در این نگرش مکاتب توحیدی و رسالت انبیا و شریعت‌ها، نه برای جوابگویی به مسائل علمی و عملی جهان بی‌نهایت گسترده و مرموز به وجود آمده است و نه به منظور درمان دردهای بی‌درمان آدمی و مشکلات دنیایی نازل گردیده است. دادن راه‌حل و برنامه‌ریزی از علم برمی‌آید و نه از فقه. حل مشکلات اجتماعی، مثل مسئله اعتیاد و بیکاری و بیماری و تورم و تفریحات سالم و هنر هیچ‌کدام به عهده و در توان فقه نیست.[۲]

دلایل امکان ارائهٔ نظام در فقه سیاسی

اما در دیدگاه «حداکثری» این دیدگاه به دلایل مختلف، قابل نقد است، و می‌توان از دین، انتظار «ارائهٔ نظام» داشت که ظهور و تجلی آن در دانش فقه سیاسی می‌باشد و روش آن، اجتهاد. با اندیشه در نظام‌ها و ارائهٔ نظامی برآمده از مبانی و اصول فقه سیاسی که آن نیز برخاسته از آموزه‌های دینی است، می‌توان به چند پیامد اشاره کرد:

ـ تمایزگذاری و تشخیص نظام مطلوب با نظام‌های رقیب؛

ـ بازشناسی جایگاه احکام و دستورهای اجتماعی شریعت و فقه؛

ـ امکان بررسی تعاملات نظام فقهی ـ سیاسی با دیگر نظام‌های برخاسته از اندیشهٔ دینی مانند نظام اقتصادی، نظام تربیتی، نظام حقوقی و ... ؛

ـ بازشناسی قرارگاه هر یک از آن نظام‌ها و وظایف و کارکردهای آن در نسبت با نظام اجتماعی اسلام؛

ـ بازکاوی زوایا و ساحت‌های پنهان یا مغفول‌ماندهٔ فقه و فقه سیاسی، با فهمی دقیق، مرزبندی‌شده و حسابگرانه؛

---

۱. محمّد مجتهد شبستری: ***سه گونه دانش در سه قلمرو***، قم: ***فصلنامه نقد و نظر***، سال دوم، شماره اول، ص ۳۰۰.

۲. عبدالکریم سروش: ***نقد اخلاقی قدرت***، تهران: ***آفتاب***، ش ۲۳، اسفند ۸۱، ص ۱۷.

ـ پاسخ‌گویی نظام‌مند به مشکلات و معضلات جامعهٔ معاصر؛

ـ فراهم شدن زمینهٔ اجرایی کردن بسیاری از آموزه‌های راهگشا اما رها شده، در نظام سیاسی ـ اجتماعی اسلام.

در ادامه ضمن پاسخ به برخی از آرای گرایش حداقلی، به دلایلی اشاره خواهیم کرد که ارائهٔ الگو در فقه سیاسی شیعه را امکان‌پذیر می‌سازد.

الف. شکل‌گیری نظام در فقه سیاسی

در میان علوم اسلامی، فقه سیاسی، مستقیماً درگیر عمل اجتماعی و سیاسی است و توانمندی آن را دارد تا به نقد و ارزیابی عمل جامعهٔ مسلمانان بپردازد. تعدادی از مسائل مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در اسلام از طریق نظام فقهی ـ حقوقی آن طراحی و عرضه می‌گردد. در نظام سیاسی اسلام، بر اساس معیارهای عقلی و روش اجتهادی، تصمیم‌گیری شورایی، نظارت بر قدرت و کارگزاران، ضرورت وجود قانون، بسط عدالت و آزادی، رعایت کرامت انسانی، چگونگی تعامل با شهروندان مسلمان و غیرمسلمان، حقوق شهروندی، مشارکت سیاسی و ... مورد پذیرش قرار می‌گیرد و با سنجهٔ فقه سیاسی سنجش‌گری می‌شود. فقه سیاسی، از روبه‌رویی نص با واقعیت‌های زندگی اجتماعی به وجود آمده و در حل معضلات جامعهٔ مسلمانان، راه‌حل پیشنهاد کرده است. همواره در افق دید فقه سیاسی، سنت پیشوایان دینی و نصوص وحیانی حضوری فعال داشته و فقیه با روش اجتهادی، کاشف اسرار متون دینی بوده است؛ دین که مجموعه‌ای از افکار، هنجارها، ارزش‌ها و دستورهای اجرایی برای بهتر شدن زندگی اجتماعی را داراست، می‌تواند مشکل‌گشا و چاره‌ساز زندگی اجتماعی مسلمانان گردد، برای حرکت و اجرای هدفمند آن، نظام ارائه دهد و طبعاً فقه سیاسی، با ویژگی‌هایی که ذکر شد، عهده‌دار این وجه از دین است تا به کشف، ارائه و مبناسازی آن دست یازد. این در حالی است که دیگر علوم تمدن اسلامی مانند عرفان، فلسفه، منطق، رجال، حدیث‌شناسی، حتی اصول فقه و ... اصولاً در فضای عملیاتی زندگی

سیاسی ـ اجتماعی مسلمانان نبوده‌اند تا راه‌حلی یا نظریه‌ای عملیاتی مبتنی بر نصوص دینی، ارائه کنند هرچند، برخی از این علوم به عنوان پیش‌نیاز فقه مطرح می‌شوند، اما از آنها، انتظار ساماندهی به امور اجتماع نمی‌رفته و نمی‌رود.

در نظام مطلوب فقه سیاسی جغرافیای فکری، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، طراحی شده و هنجارها و مسیر کلی حرکت جامعه ترسیم گردیده است، سازوکارها و چگونگی اجرایی کردن آنها با گذشت زمان، دگرگون می‌شود، ولی کلیت برنامه و چارچوب ارزشی این نظام، متحول نمی‌شود. لذا در این نظام، در عرصهٔ سیاسی و توزیع قدرت، اصلی کلی وجود دارد و آن «ممنوعیت سوءاستفاده از قدرت و تمرکز آن» است. فقه سیاسی شیعه برای اجرایی کردن این اصل، «تفکیک قوا» را می‌پذیرد، آموزه‌هایی نیز که در این نظام سیاسی وجود دارد، بر مدار جلوگیری از استبداد می‌چرخد، آموزه‌هایی مانند: امر به معروف و نهی از منکر، مشورت، نصیحت حاکم اسلامی، شایسته‌سالاری، انتقادپذیری حاکمان و البته تقوای درونی حاکمان، صاحب قدرت را در این نظام، محدود و مقید می‌سازد. در عرصهٔ اقتصادی نیز، اصل کلی «توزیع ثروت» بر «عدم انباشت سرمایه و تمرکز ثروت» در دست عده‌ای خاص تأکید دارد. در این گستره نیز با مراجعه به آموزه‌های فقه اقتصادی، می‌توان مطلوبیت این اصل کلی را برداشت کرد، آموزه‌هایی مانند: هدایت سرمایه‌های جامعه به سوی تولید، رعایت قاعده‌مندی و حسابرسی در امور مالی، برخورد جدی با خیانت‌کاران به بیت‌المال، نظارت سنجیده دولت بر بازار و نه دخالت در آن، توازن میان مالکیت خصوصی و عمومی، اجرای کارآمد آموزه‌هایی چون قرض‌الحسنه، خمس و زکات، برابرسازی فرصت‌ها و امکانات برای همه شهروندان، همه بر هدایت ثروت جامعهٔ اسلامی و توزیع برابر آن، تأکید می‌ورزد که با فقه سیاسی پیوند استوار دارد.

وجود هدفمندی، حرکت منسجم و جریان هماهنگ در مسیر واحد، ما را به سوی حضور عناصر و آموزه‌های هماهنگ و سنجیده در فقه، راه می‌برد. در این امر، نمی‌توان شک کرد که همهٔ آن دستورها، در فرایندی منظم به سوی

هدفی در جریانند. هر دستور، انسان را به جهتی متفاوت از دستور دیگر نمی‌خواند که موجب نقص و نقض شریعت و حکم خداوندی خواهد شد. مگر می‌توان تصور کرد که انبوه دستورها و راهکارها، به شکلی نظام‌واره ارائه نشده باشد، در حالی‌که همهٔ آنها از مصدری حکیم صادر گردیده است. آیا پذیرفتنی و معقول است که انسان‌ها با در کنار هم نهادن چند دستور و رهیافت نظری و عملی هماهنگ، بتوانند نظام ارائه کنند اما خداوند حکیم نتواند. دستورهای عملی و اجتماعی دین که فقه و فقه سیاسی متولی بیان آنهاست، برای هدایت انسان‌هاست و برای هدایتگری، تنها احکام شرعی ارائه نکرده است بلکه ابزار هدایتگری نیز ذکر شده است. هدایت به ویژه در گسترهٔ اجتماعی، به نهاد برآمده از دین نیاز دارد، آن نهادسازی در راستای تحقق خلافت انسان بر روی زمین است، طبعاً نهادهای متناسب با این هدف عالی، نمی‌تواند به طور کامل از نظام‌های مادی و ناقص انسانی برگرفته شود. حرکت اجتماعی و همیاری سیاسی، نسبت به زندگی فردی، دارای پیچیدگی بیشتری است و هدایت آن توسط شارع حکیم امری ضرور به نظر می‌رسد، تجلی این هدایت در دستورهای اجتماعی ـ سیاسی فقه است که می‌توان آنها را در قالب یک نظام ارائه کرد.

ب. فقه سیاسی، مجموعه عناصر هماهنگ

نظام‌وارگی فقه ناشی از وجود عناصر هماهنگ در شریعت اسلام است. دین منظومه‌ای هماهنگ است که عناصر آن با هم متلائم‌اند و در آنها تناقضی راه ندارد. با تأمل درمی‌یابیم که فقه سیاسی نیز مجموعه‌ای از عناصر متلائم و به یکدیگر وابسته است که با مبانی منسجم و هماهنگ، در یک جهت، حرکت می‌کند، طبعاً برای آن حرکت، دستورهایی پیش‌بینی شده، که اجرایی کردن آنها به «نظام» نیاز دارد. هنگامی که آن مجموعه دستورها به حوزهٔ اجتماعی ـ سیاسی وارد می‌شوند، این هماهنگی، جریان منسجم، نظم‌بخش و نظام‌دار بیش از پیش مورد نیاز می‌باشد. زیرا تضاد یا نابسامانی در زندگی فردی، محدود و

کم‌اثر است. سیاسی بودن اسلام، ناشی از ماهیّت و جوهر آن است. نظام فقهی یک طرح جامع برای نظم بخشیدن به زندگی انسان است، لذا ارتباط عمیق و خدشه‌ناپذیری با سیاست، به عنوان وسیله‌ای برای تحقق بخشیدن به آن طرح دارد. «عناصر سیاسی در اندیشه و تفکر اسلامی بسیارند چه در ارکان دین که جنبه اجتماعی و گروهی دارند و چه در وظایف اجتماعی مسلمین مانند امر به معروف و نهی از منکر، دفاع و جهاد، و چه در سنت پیامبر و تاریخ اسلام.»[۱]

دین یک پدیدهٔ «الهی ـ اجتماعی» است و به صرف اینکه قید «اجتماعی» را افزودید، به یک مثلث اشاره کرده‌اید: فرد + جامعه + حاکمیت. اجتماع، واقعیتی است که از افراد ترکیب می‌یابد و با یک نظام حاکم اداره می‌شود. و دین به‌عنوان یک پدیده «الهی اجتماعی»، باید انتظار خودش را از این سه واحد بیان کند، یعنی باید بگوید، چه فردی را می‌پذیرد تا بتوان به او گفت: «فرد دینی» و چه جامعه‌ای را می‌پذیرد تا بتوان به آن گفت: «جامعه دینی» و چه حاکمیت و مدیریت اجتماعی و سیاسی و تربیتی و قضایی و اقتصادی را می‌پذیرد تا بتوان به آن گفت: «نظام دینی» و دین به این هر سه سؤال پاسخ داده است. دین، نظامی را می‌پذیرد که «عامل بالعدل» باشد (**انّ الله یَامر بالعَدل**)؛ و جامعه‌ای را می‌پذیرد که «قائم بالقسط» باشد (**لِیَقوُم النّاسُ بِالقِسْط**)؛ و افرادی را می‌پذیرد که معتقد و درستکار باشند (**الّذین امنوا و عَملوا الصّالحات**). و اجتهاد در عصر غیبت، یعنی آن قوه فعاله‌ای که بتواند این مثلث را رهبری کند، و تکالیف آنها را، در تمام روابط گسترده زندگی شرح دهد.[۲] ظهور و اجرایی کردن دستورهای اجتماعی دین، در فقه سیاسی جلوه می‌یابد و همین دانش نیز باید بتواند نظامی سیاسی برای اجرایی کردن آنها ارائه دهد.

وقتی به مقاصد شریعت در امور اجتماعی می‌نگریم، شارع چند هدف عمده را برای امت اسلامی در نظر گرفته است، اول تنظیم نهاد و ساختار امت

---

۱. حمید عنایت: *تفکر نوین سیاسی اسلام*، ترجمه: ابوطالب صارمی، ص ۱۶.

۲. محمدرضا حکیمی: *احکام دین و اهداف دین*، قم: *فصلنامه نقد و نظر*، زمستان ۱۳۷۳، شماره ۱، ص ۸۶

و ضرورت نظم اجتماعی آن. شریعت اهداف شخصی دنبال نمی‌کند، لذا وحدت امت، برتری شریعت بر قوانین، عادات و احکام دیگر، قرار دادن شورا برای حل مشکلات، و امر به معروف و نهی از منکر، برای نگاهبانی از استواری امت اموری جدّی می‌باشد. مقصد دوم حفظ امنیت، خواه داخلی یا خارجی، در حوزهٔ امنیت داخلی احکامی مانند حمایت از جان‌ها، آبرو و اموال مردم است که برای متجاوزین به این حقوق حدودی در نظر گرفته شده است، و در حوزهٔ امنیت خارجی ایجاد توانمندی برای جلوگیری از تجاوز بیگانگان به کشور اسلامی، و جهاد را برای دفاع تشریع کرد. شأن امت اسلامی، آزادگی آن، استقلال و عدم فروتنی در برابر بیگانگان می‌باشد. مقصد سوم، برپایی عدل است، عدل فردی (نسبت انسان با خداوند)، عدل نسبت به خانواده، در پیوند با دیگران، و در داوری. قرآن، عدل را یکی از مقاصد اساسی شریعت ذکر کرده است: «به راستی (ما) پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند»[1] و در موارد گوناگونی نیز خداوند امر به عدل کرده است.[2] مقصد چهارم، حفظ دین و اخلاق است، لذا میان این دو در جامعه گسستی وجود ندارد. مقصد پنجم، تعاون و همکاری اجتماعی است که شامل همهٔ حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی نیز می‌شود، جالب آنکه این امر ریشه در قانون و سلطهٔ آمرانه ندارد، بلکه در مبانی انسانی و ایمانی پای دارد. مقصد ششم نشر علم و حفظ عقل و خردورزی امت است. به تعبیر *ابن عاشور*، ایجاد مشکل در عقل جمعی، بدتر از عقل فردی است، لذا بر امت اسلامی است تا از فراگیری مفاسد اجتماعی و مواد اعتیادآور جلوگیری شود، تا عقل جمعی به خطر نیفتد. در این راستا، در دین اسلام به دوری از خرافات و تقلید کورکورانه تأکید شده و احکامی برای حفظ عقل از فساد وضع شده است، مانند نهی از مسکرات. و مقصد هفتم، آبادانی زمین و حفظ ثروت امت و جامعهٔ اسلامی است که در احکامی مانند

---

۱. الحدید/۲۵: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ».

۲. برای نمونه: اعراف/۲۹؛ نحل/۹۰؛ نساء/۵۸؛ شوری/۱۵ و ... .

خمس، زکات، انفاق، صدقات و ایجاد مؤسسات خیریه جلوه می‌یابد.[۱]

با توسعهٔ قلمرو فقه سیاسی از نگاه جزئی و محدود به نگرشی نظام‌مند، همه‌سونگر و جامع به تعبیر ***علامه طباطبایی***، مجتهد، توان می‌یابد تا از فقه فردی و محدود، گذر کند و به «تفقه» در دین برسد.[۲] در این نگرش، همهٔ ساحت‌های فردی، اجتماعی، مصالح جامعهٔ اسلامی، ملاک‌ها، روح و مقاصد شریعت، مورد توجه قرار می‌گیرد. با این رویکرد، همهٔ گزاره‌ها، مفاهیم و دستورهای فقهی، بسان نظام می‌مانَد و در یک جهت یعنی هدایت جامعهٔ اسلامی، حرکت می‌کند. زندگی دنیوی و تأمین نیازهای مادّی، هرچند هدف اصلی نیست، امّا دینی که دنیا را به منزلهٔ پلی برای رسیدن به هدایت و سعادت اخروی می‌داند، نمی‌تواند نسبت به این نیازها بی‌تفاوت باشد و از این جهت پرداختن به امور دنیوی، هدف ثانوی و تبعی محسوب می‌شود. یعنی از آنجا که رسیدن به هدف نهایی، جز از طریق زندگی در دنیا و استفادهٔ صحیح از نعمت‌های آن ممکن نیست، دین به امور دنیوی آدمی نیز توجّه دارد و تحت قلمرو و حاکمیت خود، به جهت‌دهی این امور می‌پردازد.[۳]

ج. توانایی فقه سیاسی برای پویایی و روزآمدی

انسان می‌تواند در امور دگرگون‌شونده، بر اساس اصول اراده، اختیار، مسئولیت و خردورزی، برای بهینه‌سازی زندگی خود، برنامه‌ریزی کند و ضوابط، معیارها، ارزش‌ها و احکام دینی را مورد توجه قرار دهد. حاکمیت قانون خداوندی به معنای آن نیست که حکم همهٔ امور و مسائل جزیی بیان شده باشد، بلکه مبانی و چارچوب کلی برای حرکت در مسیر درست ترسیم شده است. برخی از مسائلی که بدون سابقه‌اند و با ورود مدرنیته و دنیای جدید، وارد قلمرو و نظام فکری ـ سیاسی اسلام و فقه سیاسی شده‌اند و با مبانی فکری آن، تضادی ندارند، طبعاً مورد پذیرش قرار می‌گیرند و در نظام

---

۱. ر.ک. جمال‌الدین عطیه: ***نحو تفعیل مقاصد الشریعه***، صص ۱٦٤ ـ ۱٥٤.

۲. ر.ک. سید محمد حسین طباطبایی: ***المیزان فی تفسیر القرآن***، ج ۱۱، ص ٤۱۸.

۳. ر.ک. عبدالله جوادی آملی: ***ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت***، صص ۱۱٤ ـ ۱۱۰.

فقه سیاسی مورد استفاده واقع می‌شوند. در این موارد که حکمی نیامده، آزادیم تا به یاری عقل جمعی و مشورت، عمل کنیم. تنها قید، عدم مغایرت با حکم شرع است. تجربهٔ جمهوری اسلامی و شورای نگهبان نیز بر این امر صحه می‌گذارد، لوایح و قوانینی که این شورا بررسی می‌کند، پی‌جویی نصوص و متون، برای یافتن سند موافق آنها نیست، بلکه آنها را نظارت و بررسی می‌کند تا مغایر شرع نباشد. آن‌سان که برای ضرورت و عدم ضرورت وجود یک وزارتخانه یا تصمیم‌گیری دربارهٔ حل مسائل ترافیکی و مسائل پیچیدهٔ پزشکی، کسی انتظار پاسخ صریح از دین ندارد. از سویی دیگر، برخی از اصولی که با کلیت فقه سیاسی در تضاد و ناسازگارند، با عرضه بر دستگاه روشی و استنباطی اجتهاد، اجازهٔ ورود به نظام فقه سیاسی نمی‌یابند.

بر اساس فقه سیاسی، برپایی دولت دینی، جستجوی پاسخ برای حل مشکلات سیاسی، اجتماعی، حقوقی و اقتصادی می‌باشد. می‌توان بر اساس آموزه‌های دینی و فقهی، نظام سیاسی مطلوب را بنا نهاد، در عین آنکه با اصول عقلی تضاد ندارد، اصالت و مبانی فکری ـ فقهی آن نیز خدشه‌ناپذیر باقی بماند. این امر در نظام جمهوری اسلامی رخ داد، که در حوزهٔ نظریهٔ ولایت فقیه، شکل و سامان گرفت، اما «جمهوریت»، «پارلمان قانون‌گذاری»، «تفکیک قوا»، «مرزهای ملی»، «برابری همه در برابر قانون»، «حقوق شهروندی»، «قوهٔ قضاییه»، «تعیین احکام تعزیراتی» و بسیاری از دیگر آموزه‌ها و نهادها، در آن پذیرفته شد، با آنکه هیچ‌گونه سابقه‌ای در نظام فقه شیعی نداشتند، پذیرش آنها به دلیل عدم تضاد با اصول فکری اسلام بود و با تأیید دستگاه روشی اجتهاد، به نظام سیاسی وارد شدند، این جریان، همچنان می‌تواند پویندگی خود را حفظ کند و در شرایط مقتضی از دیگر تجربیات عقلی و عملی جوامع مختلف، بهره گیرد. آن‌گونه که در زمینهٔ بازنگری و بازسازی درونی، جمهوری اسلامی تجربه درخور توجهی را در این زمینه به نمایش گذارده است که می‌توان از آن به استراتژی سه رکنی «اصلاح نهادهای پیشین»، «بازتولید نهادهای قبلی» و

«تأسیس نهادهای جدید» یاد نمود.[۱]

امام(ره) بر این باور بود که «اسلام چیزی جز حکومت نیست و احکام شرعی، قوانینی است که اجرای آنها یکی از شئون حکومت است. بدین ترتیب، حکومت اسلامی و بسط عدالت، مطلوب بالذات و احکام فردی، مطلوب بالعرض است که مقصود از آنها اجرای حکومت است».[۲] طبیعی است که بسط عدالت، روندی متفاوت با راهکارهای مختلف، داشته است و هر زمان و مکانی، ویژگی خاص خود را دارد. بحث اساسی آن است که دین اسلام، دارای حکومت است، احکام و قوانین آن در خدمت گسترش عدالتند و در زمان‌های مختلف، اجرای آن قوانین، می‌تواند شکل و قالب‌های مختلف به خود گیرد. آن‌گونه که شکل و قالب «جمهوری اسلامی»، قالبی همیشگی نیست، بلکه اصالت با حفظ قوانین و دستورهای شریعت است، طبعاً «شکل» و «قالب» باید در اختیار «محتوا» و احکام اسلام باشد. به تعبیر *امام(ره)* هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم و همهٔ ترس استکبار از همین مسئله است که فقه و اجتهاد جنبهٔ عینی و عملی پیدا کند و قدرت برخورد در مسلمانان به وجود آورد.[۳] بنابراین در این انگاره، عقل و تجربه سیاسی، دارای اعتبار می‌باشند، در کلیه فعالیت‌های حیاتی اجتماعی، تعقل و تجربه دو پایه اساسی اندیشه و عمل است که انسان‌های مؤمن در پرتو وحی و قوانین الهی از این دو موهبت استفاده وافر می‌برند.[۴] «نظام سیاسی اسلام ضمن سازگاری با ارادهٔ جمعی و عقلی هر گروه از مردم، برای دولت مطلوب و الگوی خود و رسیدن به بایسته‌های مطلوب، جایگاهی بالا برای

---

۱. اصغر افتخاری: ***انتظام ملی: جامعه‌شناسی نظم از دیدگاه امام خمینی***، ص ۵۵.

۲. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: ***کتاب البیع***، ج ۲، ص ٤٧٢ یا ***شئون و اختیارات ولی فقیه***، ص ٤٢.

۳. روح‌الله موسوی خمینی: ***صحیفهٔ نور***، ج ۲۱، ص ٤٧.

٤. برای توضیح بیشتر: ر.ک. عباسعلی عمید زنجانی: ***فقه سیاسی***، ج ۲، ص ۱۲۵.

دولت و نظام‌سازی قائل است. هدف عالی آن تشویق و ترغیب برای رسیدن به فضیلت، خلوص، پاکدامنی، خیر، زیبایی، کامیابی، شکوفایی، رفاه و عدالت است زیرا که خداوند خواهان پیشرفت در زندگی مردم است و هر گونه استثمار و بهره‌کشی را محکوم می‌کند. اسلام نمونهٔ ایدئال دولت را به روشنی در برابر ما می‌نهد. دولت اسلامی می‌تواند برنامه‌های رفاهی و سعادت‌بخش خود را در هر دوره و هر محیطی طراحی کند».[1]

امام خمینی(ره)، با باور به دخالت دین در عرصه‌های زندگی دنیایی و اخروی و با تلاش‌های فکری و عملی خود، قلمرو فقه را از حوزهٔ «حکم» فراتر برد، ضمن پرداختن به موضوعات پراهمیتی چون «موضوع‌شناسی»، آن را به حوزهٔ «اجراء»، «برنامه‌ریزی» و «ارائهٔ نظام» وارد کرد. طبیعی است که برای تکامل و رشد این جریان، هنوز فضاها و افق‌هایی جدید وجود دارد. ایشان با طرح و پذیرش جمهوری اسلامی، توانست الگویی کارآمد و روزآمد از ظرفیت فقه سیاسی شیعه ارائه کند و با طرح احیای اندیشه دینی و نظام‌سازی اسلامی متناسب با آن، گامی اساسی جهت عملیاتی کردن یکی از تئوری‌های فقه سیاسی یعنی ولایت فقیه بردارد. نظامی که مبتنی بر ارزش‌های دینی است و آموزه‌های مردم‌سالاری نیز در آن از جایگاهی شایسته برخوردارند. ایشان «بازگشت به خویشتن» را طرح کرد و کوشید تا ملل مسلمان و مشرق زمین را در جهت «استقلال فرهنگی»[2] با جنبه‌های مادی و معنوی خود، آشنا سازد و برای رسیدن به اهداف دولت اسلامی، نظام هماهنگ با آنها را طراحی کند.

د. تجلّی برنامه‌ریزی در فقه سیاسی

دین همانند دستگاهی است که همهٔ اجزای آن به یکدیگر ارتباط دارند و مجموعهٔ دستورها و برنامه‌های آن می‌تواند راهگشای تبیین زیرساخت‌ها و

---

1. G.W. Choudhury: ***Islam and the Contemporary World***, London, Indus Thames Publishers, 1990, p 227.

۲. ر.ک. همان، ج ۹، ص ۱۱.

پایه‌های فکری نظام سیاسی ـ اجتماعی باشد که در دانش فقه سیاسی تجلّی می‌یابد. در این نگرش «مکتب اجتماعی، عبارت است از یک سیستم واحد فکری اجتماعی عملی نه مجموعه اندیشه‌های ناهماهنگ که به صورت یک دستگاه درنیامده باشد. یک رکن مکتب این است که به صورت یک دستگاه باشد. دستگاه آن است که از یک سری اجزا تشکیل شده و برای هر جزئی، کار و مقام و جای معینی در نظر گرفته شده است و مجموع آن، یک هدف واحد را تشکیل می‌دهد و لذا اندیشه‌های متفرق، مکتب نیست؛ زیرا یک واحد و یک دستگاه به وجود نمی‌آورد. مجموع اندیشه‌های هماهنگ که با زندگی عملی یعنی با بایدها و نبایدها بستگی داشته باشد، یک مکتب می‌باشد که بر پایه اندیشه‌های نظری قرار دارد و آن اندیشه‌های نظری، روح آن مکتب به شمار می‌رود.»[1]

دین اسلام، دارای ویژگی خاتمیت و جامعیت می‌باشد و ابعاد و زوایای عقل در زندگی جمعی مسلمانان مورد پذیرش قرار گرفته است. دانش فقه، بیشترین تعامل و پیوند را با برنامه‌ریزی سیاسی، عمل سیاسی ـ اجتماعی و ساماندهی به شئون جمعی دارد، حال آنکه فلسفهٔ سیاسی یا کلام سیاسی، به طور مستقیم وارد این عرصه نمی‌شوند. فقه سیاسی، دستورها، احکام و راهکارهایی در ارتباط با عرصه‌های مختلف قدرت، نظام، سیاست و اجتماع دارد و به نحوی دوری‌ناپذیر مورد سؤال و چالش قرار می‌گیرد، این دانش اگر گوشهٔ انفعال و عزلت گزیند، تبدیل به دانشی بی‌ثمر یا حداکثر محدود به پاسخگویی تکالیف فردی مکلفین خواهد شد، اما واقعیت‌های تاریخی به ما می‌گویند که این دانش در تعامل و برخورد با دنیای جدید، تلاشی فعالانه داشته، با آن تعامل و ترابط برقرار کرده و برای چالش‌هایی که مدرنیته برای جامعه به وجود آورده، طرح داده است، که تلاش‌های برخی از فقیهان شیعه در دورهٔ مشروطه در این راستا می‌باشد. تکاپوورزی *امام خمینی(ره)* و بعضی از فقهای اجتماعی چند دههٔ اخیر، از این زاویهٔ فکری بوده تا بر اساس ارزش‌های

---

۱. مرتضی مطهری: *تکامل اجتماعی انسان*، ص ۱۱۵.

دینی ـ فقهی، برنامهٔ عملی، نظریه و نظامی مطلوب ارائه دهند. انبوه مسائل، داده‌ها و دستورهایی که در حوزهٔ احکام تأسیسی وجود دارد و تأیید سیره و عرف عقلا و لزوم بهره‌گیری از تجربه‌های عقلی، علمی و عملی دیگران و وجود بسیاری از احکام امضایی، به فقه توان و ظرفیتی بالا می‌دهد تا برای رسیدن به اهداف خود، برنامه ریزد و نظام‌سازی کند.

سیاست شرعی نظمی است که دولت اسلامی برای تنظیم احوال جامعه و راه‌های تعامل در میان افراد، بنیان می‌نهد، راه‌هایی که با احکام منصوص تعارضی ندارند و بر تحقیق مصلحت‌ها و دوری از مفاسد بنیان شده است.[۱] در فقه سیاسی شیعه، سیاست به معنای راهبری جامعه به سوی مصالح امت اسلامی است، در این نگرش، انسان از تک‌ساحتی خارج می‌شود و همهٔ ابعاد سیاسی ـ اجتماعی آن مورد توجه قرار می‌گیرد: «انسان یک بعد ندارد، جامعه یک بعد ندارد. انسان فقط یک حیوان نیست که خوردن و خوراک همهٔ شئون او باشد. سیاست‌های صحیح اگر هم باشد، امت را در یک بعد هدایت می‌کند و راه می‌برد و آن بعد حیوانی است، این سیاست یک جزء ناقص است از سیاستی که در اسلام برای انبیا و اولیا ثابت است، آنها می‌خواهند ملت را هدایت کنند. راه ببرند در همه مصالحی که برای انسان متصور است و برای جامعه متصور است.»[۲] ایشان در بیانی دیگر بر این باور است که «سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد. تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان را در نظر بگیرد و جامعه را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاح‌شان است.»[۳] طبیعی است که برای هدایت انسان‌ها به سمت صلاح دنیوی و اخروی، نیاز به نوعی برنامه‌ریزی و روش اجرایی است، مگر می‌توان به صرف بیان حکم و فتوا منتظر رسیدن جامعه به سعادت بود. لذا آن دستورها، همراه با برنامه و شیوهٔ عمل خواهد بود، در غیر این صورت، وضع

---

۱. ر.ک. عبدالعال عطوه: *المدخل إلی السیاسة الشرعیة*، ص ۵۲.
۲. روح‌الله موسوی خمینی: *صحیفهٔ نور*، ج ۱۳، ص ۲۱۷.
۳. همان، ص ۲۱۸.

آنها بی‌ثمر خواهد بود. در سیرهٔ ائمه معصومین نیز مشاهده می‌کنیم که ایجاد «دیوان‌ها»، «دفترهای محاسبه»، «ضبط اموال غنیمتی»، «تقسیم بیت‌المال»، «ایجاد نقبای دوازده‌گانه در مدینه النبی»، «شیوه‌های قضاوت و داوری» و «ایجاد نهاد حکومت و قضاوت»، همه به نوعی یک برنامه به حساب می‌آیند که برای اجرای دستورهای دینی شکل گرفته‌اند. البته متناسب با حکم، باید برنامه‌ها و نظام‌های مطلوب شکل گیرد و در اصول بنیادین ارزشی و فکری، خدشه‌ای وارد نشود. پس در کنار حکم، برنامه نیز وجود دارد و آن برنامه‌ها را می‌توان در قالب یک نظام، ساماندهی کرد. هویت اجتماعی فقه، مجتهد را به برنامه‌ریزی و سامان‌بخشی امور جامعه فرا می‌خواند و لازمهٔ آن، نظریه‌پردازی در گام اول و ارائهٔ نظام در گام دوم است، نظامی که با آموزه‌های شرعی و عقلی، همخوانی داشته باشد و بتواند از تجربهٔ سیاسی دوران مدرن بهره گیرد.

برنامه، مجموعه‌ای از روش‌ها و ارزش‌ها و مرکب از احکام عقل نظری و عملی است و امکان ندارد در برنامه‌ای احکام هنجاری[1] و گزاره‌های ارزشی و بایدها و نبایدها تحقق نیابد؛ بنابراین، هر برنامه‌ای به فقه و احکام فقهی مربوط به خود نیازمند است. درست است که بخش مهمی از فقه، دنباله‌رو است، یعنی موضوع‌یابی می‌کند و با بررسی پدیده‌ها به صدور احکام آنها می‌پردازد ولی دنباله‌رو بودنِ یک بُعد از فقه، به معنای طراح نبودن بُعد دیگر آن نیست. پاره‌ای از مباحث اصولی فقه، مانند عنصر مصلحت در فقه شیعه، توان موضوع‌سازی در نظام‌های عقلایی را دارد. پس فقه نسبت به جامعهٔ محقَّق، دنباله‌رو است و حکم صادر می‌کند؛ ولی نسبت به جامعهٔ غیر محقَّق، با استفاده از بخش‌های دیگر، می‌تواند نظام و طرح جامعهٔ دینی را ارائه دهد.[2]

هـ. آموزه‌ها و دستورهای اجتماعی

اقتضای دین اسلام آن است که احکام کلی، ثابت و هماهنگ با فطرت

---

1. Normative

۲. برای توضیح بیشتر، ر.ک. عبدالحسین خسروپناه: ***قلمرو دین***، ص ۲۵۵.

انسانی، با لحاظ جنبه‌های فردی، جمعی، مادی و معنوی انسان‌ها داشته باشد و دستورهای فرازمان و فرامکان آن به تدریج، نسخ و بی‌تأثیر نگردند. «اسلام از طرفی دعوی جاودانگی دارد و از طرف دیگر در همه شئون زندگی، مداخله کرده است از رابطه فرد با خدا گرفته تا روابط اجتماعی، روابط خانوادگی، روابط فرد و اجتماع، روابط انسان و جهان. اگر اسلام مانند برخی ادیان دیگر به یک سلسله تشریفات عبادی و دستورالعمل‌های خشک اخلاقی قناعت کرده بود، چندان مشکلی نبود؛ امّا با این همه مقررات و قوانین مدنی، جزایی، قضایی، سیاسی، اجتماعی و خانوادگی چه می‌توان کرد».[1] برای نمونه در فقه سیاسی می‌دانیم امر به معروف و نهی از منکر واجب است، ***شیخ مفید*** پس از ذکر آیهٔ ۱۱۰ آل‌عمران که می‌فرماید: «**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**»، می‌نویسد که خداوند امت اسلام را به امر به معروف و نهی از منکر ستایش کرده است، آن‌گونه که آنان را مدح کرده به ایمان به خداوند، این امر دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دارد.[2] آیا به راستی، اجرای این آموزه، محدود در همان امر و نهی اخلاقی و فردی است که شامل مواردی مانند غیبت، دروغ و تهمت شود.

در نگرش تاریخی می‌بینیم که اسلام با به چالش کشیدن نظام فکری، حقوقی و عملی حکومت‌های زمان خود، در تکاپوی پی‌ریزی نظامی جدید و سامانه‌های عملیاتی خاصی بوده که با گذر زمان، متولّی استنباط و برداشت آن دستورها دانش فقه بوده است. به تعبیر دیگر: «مذهب اسلام از هنگام ظهورش متعرض نظام‌های حاکم در جامعه بود و خودْ دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی بوده است که برای تمامی ابعاد و شئون زندگی فردی و اجتماعی قوانین خاصی وضع کرده است و دارد، جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد. مذهب اسلام هم‌زمان با اینکه به انسان می‌گوید که خدا را عبادت کن و چگونه عبادت کن به او می‌گوید: چگونه زندگی کن و

---

۱. مرتضی، مطهری: ***نبوت***، ص ۱۷۸.

۲. محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید: ***المقنعه***، تحقیق: مؤسسه النشر الاسلامی، ص ۸۰۸

«روابط» خود را با سایر انسان‌ها باید چگونه تنظیم کنی و حتی «جامعه اسلامی» با «سایر جوامع» باید چگونه روابطی را برقرار نماید.»[۱]

هنگامی که به متون و نصوص دینی مراجعه می‌کنیم با انبوهی از دستورها و آموزه‌های اجتماعی برخورد می‌کنیم، موازین مالی و اقتصادی مانند خمس، زکات، جزیه، خراج و قوانین مربوط به معاملات و تجارت و انواع روابط تجاری؛ قوانین اجتماعی مانند احکام جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، مقررات مربوط به آثار جهاد و آنچه که درباره تأمین امکانات و بسیج نیروها و آمادگی‌های رزمی و نظامی، نفی سلطه‌پذیری، مبارزه با استکبار و طواغیت و نهی از اطاعت غیر خدا؛ قوانین و دستورهای اکید اسلام در مسائل قضائی و اجرای عدالت و نظام حقوقی مدنی و کیفری؛ و اهمیتی را که اسلام برای مبارزه با فساد و ظلم قائل شده؛ بررسی و مطالعهٔ این موارد و بسیاری از دیگر احکام اجتماعی اسلام ما را به این سو راه می‌برد تا تردیدی به خود راه ندهیم که اجرای این همه قوانین به جز از طریق تشکیل یک حکومت مقتدر اسلامی امکان‌پذیر نیست.[۲] از دیگر سو می‌دانیم که قانون و دستور هر قدر کامل و غنی باشد به تنهایی نمی‌تواند سعادت بشر را تأمین کند و در جامعه به حاکمیت برسد. مجموعه قوانین حتی اگر متکی به وحی باشد برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون مایهٔ سعادت و اصلاح بشر به دستگاه حکومتی و اجرایی احتیاج دارد و در کنار هر دستگاه قانون‌گذاری باید دستگاه مجری نیز وجود داشته باشد.[۳]

خلاصه و جمع‌بندی

کوشیدیم در این فصل برون‌دادها و دستاوردهای روش اجتهاد و نگاه جامع به دین را مورد بررسی قرار دهیم. فقه سیاسی با روش بومی خود، وارد

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی، ***صحیفه نور***، ج ٤، ص ١٦٧.
۲. امام خمینی: ***ولایت فقیه***، ص ٣٤.
۳. همان، ص ۲۳.

کنش‌گری و حوزه‌های فعال و نقاد اجتماعی گردیده و رویکردی صرفاً انفعالی ندارد. اگر این دانش، تنها مصرف‌کننده و پیرو جامعه باشد، هیچ‌گاه نخواهد توانست، ترسیم‌کنندهٔ جامعهٔ مطلوب و نقاد وضع موجود باشد، طبعاً نباید انتظار داشت که بتواند وارد گسترهٔ نظریه‌پردازی و ارائهٔ نظام سیاسی شود. با توجه به قلمرو فقه، نگرش حداکثریِ اعتدالی، نگاه جامع به دستورهای سیاسی ـ اجتماعی آن، فقه می‌تواند برای هدایت و برنامه‌ریزی زندگی انسان، پاسخگوی نیازها و پرسش‌های نوشونده باشد، اجتهاد به فهمندهٔ متن این توان را می‌دهد تا تنها پاسخگو و منفعل نبوده و بتواند در تعامل و پیوند با واقعیت، مسیری دیگرگون در هدایت جامعه بگشاید و نظریه پردازد. اشاره کردیم که نظریه، منظومهٔ منسجم و هدفمند، تعمیم‌پذیر و فراگیر است، قابلیت صدق و کذب دارد و تغییر و دگرگونی ایجاد می‌کند. با رجوع به نظریه‌های فقها در سدهٔ اخیر درمی‌یابیم که برخی از آنان توانسته‌اند در این مسیر گام‌هایی استوار بردارند که اسوهٔ آنان، *امام خمینی(ره)* می‌باشد. پس از نظریه‌پردازی، مجتهد می‌تواند به ارائهٔ نظام وارد گردد. از آنجا که فقه سیاسی، دانشی عملی است، انتظار از این دانش است تا هرچند در خطوط کلی، نظامی طراحی و ترسیم کند تا راهنمای جامعه در مسائل گوناگون باشد.

یکی از بایستگی‌هایی که برای فقه سیاسی دورهٔ معاصر اشاره کردیم، بحث از نظریه‌پردازی بود و آوردیم که با توجه به چند امر این مهم، قابل دستیابی است که عبارت بودند از بایستگی حرکت فقه سیاسی در جهت تولید، ضرورت گذر از نگاه فردی، پیوند درگیرانه با واقعیت‌های اجتماعی و تکیه بر داشته‌های بومی و روش انتقادی. در قسمت دوم این فصل به ساحت بایستهٔ دیگر یعنی تکاپو برای ارائهٔ نظام سیاسی پرداختیم و دلایل امکان ارائهٔ نظام در فقه سیاسی را در چند مورد اشاره کردیم، مواردی مانند شکل‌گیری نظام در فقه سیاسی؛ فقه سیاسی، مجموعه عناصر هماهنگ؛ توانایی فقه سیاسی برای پویایی و روزآمدی؛ تجلی برنامه‌ریزی در فقه سیاسی و آموزه‌ها و دستورهای اجتماعی.

خاتمه

جمع‌بندی و برخی نتایج

در فصول چندگانه ذکر شد که بحث ثبات و تحول در اندیشه‌ها دارای اهمیت و محل چالش‌های متفاوت بوده است. هرچند ورود عملی و محسوس فقها در امور اجتماعی، دارای سابقه‌ای نسبتاً دیرین در ایران بوده است، اما با اقتضائات دوران جدید، پس از مشروطه و به ویژه تشکیل نظام جمهوری اسلامی، این امر از اهمیتی دو چندان برخوردار بوده و فقه سیاسی شیعی را محل تأملات و پرسش‌گری‌های فراوان قرار داده است. در سدهٔ گذشته، فقه سیاسی، به دلیل تکاپوی بیشتر فقیهان در سیاست‌ورزی و اندیشه‌گری اجتماعی، بیش از دیگر نحله‌های فکری، با کشمکش، نقادی و حوزه‌های عملیاتی روبه‌رو شد. دوران مشروطه که تجلی برخورد سنت و مدرنیته و تعامل تمدن و فرهنگ اسلامی با غرب است، از این منظر، اهمیت یافت. ثبات و تحول، با حوزه‌های مختلف دین از قبیل کارآمدی، روزآمدی، مقتضیات زمان و مکان، قلمرو دین، نگاه حداکثری یا حداقلی به فقه، انتظارات از دین و فقه، فقه پویا و سنتی، فقه المصلحه، حوزه‌های فردی و جمعی و ... سر و کار داشته و دارد و اتخاذ موضع در هر یک از این مباحث، تفاوت‌ها و اختلاف‌های گوناگونی در «سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه» به وجود می‌آورد. سؤالات و دغدغه‌های معاصر، شالوده‌شکن و تأمل‌برانگیز بود و یک «سنت زنده» نمی‌توانست از کنار آنها، ساکت و آرام بگذرد. «سنت فکری» فقه

سیاسی، نمی‌توانست بدون واکنش از کنار تهدیدهای جدی چالش‌زا و البته فرصت‌های اندیشه‌آور گذر کند. باید به درون خود برمی‌گشت و ظرفیت‌ها و توانمندی‌های خود را برای تحول و به روز شدن و پویایی جستجو می‌کرد، ظرفیت‌هایی که در آن وجود داشت و به نوعی خودآگاهی و دقت اجتهادی نیاز داشت. در آن نظام دانایی، سازوکارهایی وجود داشت که به کشف و توجه نیاز داشت، در غیر این صورت، از صحنهٔ رقابت شدید با سنت‌های فکری بیرون می‌شد و به تدریج به محاق فراموشی فرومی‌افتاد. در ساختار منطقی اجتهاد و منطق درونی فقه سیاسی شیعه، سازوکارهای تحول و پویایی وجود داشت و این، همان رازی بود که توانست، آن را روزآمد و اصیل نگه دارد.

در گفتار و رفتار پیشوایان دینی نیز حرکت و پویایی در فهم نصوص مشهود بوده و عالمان و فقیهان را به اجتهاد ترغیب می‌کردند. آنان به دنبال القای اصولی ثابت بوده‌اند که فروعات بر آن قابل انطباق باشد، به همین دلیل امام رضا(ع) اصحاب خود را به استخراج و فرع‌سازی از اصول و انطباق بر آنها دلالت می‌کرد.[1] در روایتی از پیامبر گرامی اسلام(ص) نیز تحول فهم و ترغیب به فهم برتر در گذر زمان تأکید شده است:

> خداوند خرم و شاد گرداند کسی را که گفتار مرا بشنود، آن را ضبط کند و بفهمد و به دیگران برساند، چه‌بسا کسی که دارندهٔ فقه و سخنی عمیق است و آن را برای فقیه‌تر از خود نقل می‌کند و چه‌بسا حامل فقه و سخنی عمیق که خود فقیه نیست.[2]

تلاش ما در این نوشته آن بود تا نشان دهیم که «درون» فقه سیاسی شیعه و داشته‌های بومی آن، ظرفیت‌ها و سازوکارهایی برای تحول وجود دارد. کوشیدیم تا آن سازوکارها را درون دستگاه فکری و روشگانی اجتهاد، مورد

---

۱. ر.ک. محمد بن حسن حر عاملی: ***وسائل الشیعه***، ج ۱۸، (ابواب صفات قاضی، باب ٦، حدیث ٥٢)، ص ٤١.

۲. ***اصول*** کافی، ج ۱، ص ٤٠٣، ح ۱: «**نَضَّر الله امرء سَمع مَقالتی فوَعاها و اَداها فرُب حاملَ فقه اِلی مَن هُو اَفقه مِنه و رُب حاملُ فِقه لیس بفقیه**».

کاوش و تأمل قرار دهیم و در مطالعهٔ موردی و تطبیقی، ثبات و تحول فقه سیاسی را در دورهٔ معاصر بررسی کنیم. شاید تصور شود که این دانش صرفاً در تعامل با «بیرون» تحول یافته پس دگرگونی بر آن تحمیل شده و فقه سیاسی صرفاً نسبت به محرک‌های بیرونی واکنش انفعالی نشان داده است؛ اما در صفحات پیشین نشان دادیم که فقه، دانشی با هویت اجتماعی است، در خلأ نمی‌زید و طبعاً از عوامل فکری و اجتماعی پیرامون، تأثیر می‌پذیرد، اما اساس مطلب آن است که در این دانش، سامانه و روشی سنجیده، به نام اجتهاد، وجود دارد که تحولات بیرونی را می‌تواند درون خود، حل و هضم کند و در عین‌حال از اصالت دور نگردد. فقه سیاسی شیعه در دورهٔ معاصر با ظرفیت‌های تحول، در کشاکش با نظریه‌های رقیب، توانسته است به پویایی خود، ادامه دهد و حرکتی رو به تکامل را تجربه کند. تجربهٔ نظام جمهوری اسلامی که برای اول بار، وظیفه‌ای سنگین را بر دوش فقه سیاسی شیعه نهاد، این دانش را بیش از هر زمان دیگر با حوزه‌های فکری و عملیاتی درگیر کرد و آن را وارد قلمروهایی مانند «اجرای نظام‌مند احکام دین»، «اجرای دستورهای دینی در قالب نظامی جمهوری»، «قانون‌گذاری»، «قانون‌نویسی»، «نظریه‌پردازی» و «ارائهٔ نظام» کرد و در راستای پویش مسیر خود با موانع و نقادی‌های بی‌شماری روبه‌رو شد که هر یک می‌تواند به چالاکی، فربهی و ستبری این دانش یاری رساند که اگر گنجایشی برای تعامل با داشته‌های جهان جدید نداشت، هر آیینه از پای درمی‌آمد. اشاره شد که تحولات اساسی فقه سیاسی شیعه در دورهٔ معاصر را می‌توان در چند دگرگونی کلی مورد ارزیابی قرار داد، مواردی مانند: «گذار فقه از قدرت مطلقه» و رسیدن به نوعی نگاه «قدرت مقیده و مردم‌سالار»؛ «پذیرش حوزهٔ قانون‌گذاری عرفی در کنار حوزهٔ شرع»؛ «گذر از نگاه فردی به نگاه جمعی» و «طرح و تقاضای هم‌زمان عدالت و آزادی». این موارد در تعامل با عوامل بیرونی و به تعبیر *دیلتای* «نظام‌های فرهنگی ـ اجتماعی»، به منصهٔ ظهور رسیدند.

این نوشته درصدد پاسخ به این دغدغهٔ اساسی بود که سازوکارهای تحول

در فقه سیاسی شیعه به طور کلی چیست و در مطالعه‌ای موردی چگونه می‌توان آنها را با دورهٔ معاصر تطبیق داد. برای پاسخ به این سؤال و پرسش‌هایی که از پرتو آن به وجود آمد، شش فصل طراحی شد. فصل اول، عهده‌دار تبیین چارچوب نظری و روش بحث بود؛ کوشیدیم تا با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک کلاسیک که نوعی هماوایی با برخی از مباحث اصول فقه و روش اجتهاد دارد و با توجه به آنکه نیت مؤلف و خوانش متن برای کشف معنای مورد نظر او دارای اهمیت است، به متون فقهی و نصوص برجستهٔ فقها مراجعه کنیم و سازوکارهای تحول را در آنها ردّیابی کنیم و سپس موارد و نشانه‌های تحول فقه سیاسی را با توجه به آن متون یادآور شویم. از دیگر سو، تأکید کردیم که ویژگی‌های روشی و معرفت‌شناسی اجتهاد، به گونه‌ای است که ظرفیتی بالا را در اختیار فهمندهٔ متن قرار می‌دهد تا در فراگشتی درونی، معقول و اصیل به رأی متحول یا ثابت در فقه سیاسی دست یابد، این روش، در دانش اصول فقه، سامان می‌گیرد و با دو عنصر اساسی «عقلانیت» و «زمان‌آگاهی»، نقشی اساسی در تحول یا عدم تحول فقه سیاسی بازی می‌کند. این روش، فهمنده را هم از تفریط «جمود» و «سنگ‌اندیشی» می‌رهاند و هم از افراط «تجددمآبی» و «زمان‌زدگی» دور می‌کند. بر پایهٔ ویژگی‌های معرفت‌شناختی اجتهاد، اشاره کردیم که این روش، دارای ویژگی‌هایی مانند نظام‌وارگی، عقلی ـ عقلایی بودن، بازسازی و بازآفرینی می‌باشد و در راستای فهم اصیل دین قرار دارد.

از آنجا که این نوشته به دنبال کشف و اصطیاد «سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه» بود، مطلوب و بایسته آن بود تا پیش از این امر به اصول ثابت فقه سیاسی شیعه بپردازیم، فصل دوم به این امر اختصاص یافت. در این فصل به اصولی ثابت مانند نص‌گرایی، بهره‌گیری از عقل و عدالت‌محوری در فقه سیاسی اشاره کردیم و اینکه جوهرهٔ همهٔ فعالیت‌ها و تکاپوهای فقیهانه در این دانش، دارای این چند گوهر همیشگی و جاودان بوده است.

در فصل سوم در تلاش بودیم تا به این پرسش جواب گوییم که آیا فقه

بدون تعامل و ترابط با جهان پیرامون، متحول شده است؟ آیا می‌توان دانشی را شکل گرفته در خلأ دانست و هیچ‌گونه تأثیری از رویدادهای فکری و سیاسی ـ اجتماعی نپذیرفته باشد؟ لذا در این فصل به زمینه‌ها و ساحت‌های فکری و اجتماعی تحول در فقه سیاسی شیعه پرداختیم و آوردیم که عوامل فکری و اجتماعی‌ای مانند پرسش‌گری‌های جدید، چالش‌های سیاسی ــ اجتماعی، رویارویی با اندیشه‌های رقیب، در جستجوی گزینهٔ بدیل قدرت و حضور در عرصهٔ قدرت، زمینه‌ها و بسترهای تحول در فقه سیاسی شیعه را فراهم کرده است. اما وجود این عوامل به معنای آن نبوده که آنها بتوانند، خود به خود، موجب تحول فقه سیاسی شیعه گردند، به معنای دیگر، این عوامل، تحمیل‌کنندهٔ تحول بر فقه سیاسی نبودند که آن را دانشی صرفاً منفعل سازند. بلکه فقه با تعامل و گاه رویارویی با برخی عوامل بیرونی، توان آن را داشت تا با رویکردی فعال و پویا از درون، با دستگاه روشگانی اجتهاد، متحول گردد.

فصل چهارم و پنجم اساسی‌ترین بخش‌های نوشته به حساب می‌آمدند. در فصل چهارم به سازوکارهای تحول در فقه سیاسی شیعه پرداختیم و اینکه فقه سیاسی شیعه بر اساس آن سازوکارها، در چارچوب روش اجتهادی متحول می‌شود. در این فصل اشاره کردیم که اصولاً فقه سیاسی شیعه دارای ظرفیت‌هایی مانند حجیت عقل، پذیرش مقتضیات زمان و مکان، مصلحت، تحولات موضوعی مسائل، قلمرو آزاد فقهی و تحول در علم اصول می‌باشد که هر یک در سامانهٔ روشی اجتهاد قرار می‌گیرند و در فراگردی دقیق و سنجیده، موجب تحول و دگرگونی آن دانش می‌شوند.

در فصل پنجم تلاش کردیم تا آن سازوکارها را در مطالعه‌ای موردی، با دورهٔ معاصر مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم. اشاره شد که وقتی به بزنگاه‌های تحول در فقه سیاسی معاصر می‌نگریم، به خوبی نقش فعال سازوکارهای مذکور برای تحول در این دانش را می‌یابیم. خردورزی در شالودهٔ مباحث نظری برای ورود و مفاهمهٔ با دوران جدید بود و پذیرش مقتضیات زمانی و مکانی، فرصت‌ها و مجال‌هایی مطلوب در اختیار این دانش قرار

مـی‌داد. مـصلحت و بـه ویـژه مـصلحت جمعـی و نظـام کـه بیـشتر در اندیشه‌ورزی‌های *امام خمینی* جلوه یافت، از سـازوکارهای جـدی تحـول ایـن دانش در چند دههٔ اخیر به ویژه پس از تشکیل جمهـوری اسـلامی مـی‌باشـد. تحولات موضوعی نیز که همواره در فقه مطرح بوده است، مجالی را در اختیار فقیهان قرار می‌دهد تا با نگاه عمیق خود بتواننـد دگرگـونی‌هـا را بـا تحـولات موضوعی پی‌جویی کنند و به نیازهای متحول پاسخ دهند. قلمرو آزاد فقهـی یـا منطقة الفراغ، سازوکاری دوراندیـشانه در فقـه، ارزیـابی شـد کـه امکـان ورود آزادانهٔ حاکم و جامعهٔ اسلامی را به گستره‌هایی وسیع و متحول، فراهم می‌کرد. تحول در علم اصول و برتری اندیشهٔ اصولی و تحولات و نظریه‌پـردازی‌هـایی که در این دانش به انجام رسید نیز فضایی دیگرگون را پیش‌روی فقـه سیاسـی گشود تا مجتهدین در جامعهٔ دینـی اقتـدار یابنـد و در برابـر مـسائل گونـاگون سیاسی ـ اجتماعی از خود واکنش نشان دهند.

در فصل ششم به افق‌های بایستهٔ تحول در فقه سیاسی شیعه پرداختیم و بـا توجه به قلمرو فقه و تولیدکنندگی آن به این امر اشاره کردیم که هرچنـد، فقـه سیاسی در عرصه‌های «نظریه‌پردازی» و «ارائهٔ نظام» گام‌هایی مطلـوب برداشـته است، اما بایسته است تا در تداوم و استمرار ایـن مـسیر، قـدم‌هـایی اسـتوارتر برداشته شود و برخی از ساحت‌های ناگشودهٔ ضروری بـه سـوی پژوهـشگران اندیشهٔ سیاسی باز گردد. گویی جای نظریه‌ورزی‌های محققانه و کشمکش‌های ریز و ژرف‌اندیشانه در آرا و اندیشه‌های فقه سیاسی، چندان مطلوب نیـست و همین امر هم موجب شده تا نظریه‌پردازی و در سطحی شـدیدتر «ارائـهٔ نظـام» دچار کمبودهایی گردد. *امام خمینی(ره)* در «ولایت فقیه»، بـر ضـرورت تـداوم اندیشه‌ورزی در این باب تأکید دارد و بر این باور است که: «ما اصول موضـوع (ولایت فقیه) را طرح کردیم و لازم است نسل حاضر و نسل آینده در اطـراف آن بحث و فکر نمایند ... و ان شاء الله تعالی کیفیت تشکیل و سـایر متفرعـات آن را با مشورت و تبادل نظر به دست بیاورند و کارهای حکومت اسلامی را به

دست کارشناسان امین و خردمندان معتقد بسپارند».[۱] لذا کوشیدیم تا به بایستگی نظریه‌پردازی در فقه سیاسی اشاره کنیم و آوردیم که با تأکید بر مواردی چون بایستگی حرکت فقه سیاسی در جهت تولید، ضرورت گذر از نگاه فردی، پیوند درگیرانه با واقعیت‌های اجتماعی و تکیه بر داشته‌های بومی و روش انتقادی، می‌توان در این مسیر پر فراز و نشیب و پرخطر گام برداشت. در ادامه اشاره کردیم که گام پسینی نظریه‌پردازی، ارائهٔ نظام است، امری بایسته که کمتر مورد توجه قرار گرفته است اما امکان دارد که با تکیه بر مواردی مانند شکل‌گیری نظام در فقه سیاسی؛ فقه سیاسی، مجموعه عناصر هماهنگ؛ توانایی فقه در پویایی و روزآمدی؛ تجلی برنامه‌ریزی در فقه سیاسی و آموزه‌ها و دستورهای اجتماعی، نظام‌هایی الگو ارائه کرد.

با لحاظ کلیت مباحث این نوشته، می‌توان برخی از نتایج این بحث را در چند بند بیان کرد:

۱. تحولات بسیار سدهٔ گذشته در فقه سیاسی شیعه، در تداوم و تکامل سنت و پیشینهٔ این دانش است، گسستی در میان نبوده که اگر چنین بود، منطقاً امکان سخن از تحول، وجود نداشت، زیرا که اگر در فرایند نوشوندگی یک پدیده، گسست کامل اتفاق افتد، امر و مفهومی جدید، به وجود آمده است، حال آنکه به هنگام تحول، جوهری ثابت باید در شیء متحول، باقی بماند تا بتوان بر آن، اطلاق «دگرگونی» کرد.

به تعبیر ***توماس کوهن*** «پارادایم انتقال و تحول» زمانی اتفاق می‌افتد، که چارچوب یک دانش، با توجه به فضای پیشین خود، توانمندی پاسخگویی به پرسش‌های نوشونده را نداشته باشد، آن علم، وارد چارچوب وسیع‌تری می‌شود که بتواند پاسخی برای پرسش‌های نوین، داشته باشد[۲] و این بر خلاف

---

۱. امام خمینی: ***ولایت فقیه***، ص ۱۵۰.

2. See: Thomas S Kuhn: ***The Structure of Scientific Revolutions***, Publisher: Chicago, University of Chicago Press, 3d edition, 1996, chapter V: The Priority of Paradigms, p.p. 70 – 85.

دیدگاه *استانفورد کوهن*[1] است که از «تحول انقلابی» به عنوان رخدادی ریشه‌ای سخن به میان می‌آورد که طی آن قالب‌های کهن از میان رفته و یا دست‌کم در حال جایگزین شدن با نگرش‌های جدید و غالباً تجزیه‌نشده می‌باشند.[2] در تحول فقه سیاسی نیز نوعی انتقال و تحول رخ داده که آن را برای تعامل با جهان پیرامون، توانمند ساخته است، اما این به معنای آن نیست که از سنت زنده و پیشینهٔ پویای خود گذر کرده و نسبتی با آن نداشته باشد. آن سنت، پویندگی کافی داشته و دارد تا بتواند در قالب روشی بومی، خود را روزآمد سازد.

۲. با توجه به بند پیشین، اندیشه، مولدِ خود است، بنابراین بر مبنای پویایی دیالوژیک[3] وقفه‌ناپذیر، حلقهٔ بازگشت‌کننده و حرکت «گردبادگونه» ایجاد می‌کند، لذا اندیشه در حال از دست دادن تعادل خاص خود است، بنابراین به طور دائم به تنظیم نیاز دارد. اندیشه این تنظیم را قبل از هر چیز در دیالوگ با واقعیت خارجی به دست می‌آورد. همچنین تنظیم درونی خود را به وسیلهٔ حرکت‌های دَوَرانی متضاد و مکملَ که یکدیگر را کنترل می‌کنند، به دست می‌آورد. اندیشه‌ها مانند گردباد در جابجایی‌اند هرگز به طور کامل تکرار نمی‌شوند و در صورت تکرار دائمی خود را ناتوان می‌کند.[4]

شاه کلید تداوم، تکامل، پویایی و مکالمهٔ هموارهٔ فقه سیاسی با واقعیت‌های اجتماعی در روشی به نام «اجتهاد» شکل می‌گیرد. این روش، پویاساز، پایاساز و پیش‌برندهٔ آموزه‌های دینی است و از انجماد و تجددااندیشی جلوگیری می‌کند. این روش در کنار حفظ اصول شریعت، مانند توحید، نبوت، امامت و ... به فهمندهٔ متن توان اجتهاد در فروع و لحاظ نقش زمان و مکان می‌دهد و دین را بدون خروج از شالوده‌ها، روزآمد می‌سازد.

---

1. Alvin Stanford Cohan

۲. ر.ک. استانفورد کوهن: *تئوری‌های انقلاب*، ترجمه: علی‌رضا طیب، ص ۱۹.

3. Dialogic

٤. ادگار مورَن: *روش، شناخت شناخت*، کتاب اول، ترجمه: علی اسدی، ص ۲۳۷.

از معجزات اسلام، خاصیت «اجتهادپذیری» آن است.[۱] این ویژگی به دانش‌های دینی به ویژه فقه، تحرک و پویایی می‌بخشد، حرکتی که می‌تواند برای مسائل نوپدید زندگی، راه را روشن سازد. فقه سیاسی، مفاهیم جدید برخاسته از دولت ـ ملت‌های نوین را مانند حاکمیت ملی، تمامیت ارضی، منافع ملی، ملت، هویت ملی، قانون‌گذاری و مشارکت مردم در تعیین سرنوشت و ... مورد تأیید و پذیرش قرار می‌دهد، این مفاهیم و دیگر مفاهیم جدید، به دستگاه فهم اجتهاد وارد می‌شوند و در صورت عدم تعارض و تضاد با مبانی دین، در چارچوب ساختار دولت اسلامی پذیرفته می‌شوند.

۳. نکته‌ای که در این میان قابل یادآوری است، ضرورت گذر از «اجتهاد اسمی» و رسیدن به «اجتهاد واقعی» است. آن‌گونه نیست که همهٔ آنچه که به نام اجتهاد، انجام می‌شود، واقعاً دارای ویژگی پویایی باشد، فقه سیاسی را به تحرک وادارد و بتواند با جهان جدید، مفاهمه و مراوده داشته باشد که اگر چنین بود، چندان نیازی نبود تا *امام(ره)* بحث «فقه پویا» را مطرح کند، «اجتهاد مصطلح حوزه‌ها» را کافی نداند و لزوم گذر از «نگاه فردی» را یادآور شود.[۲] لذا ایشان سخن از «مجتهد جامع» به میان می‌آورد که فقیه را از نگاه تک‌ساحتی، دور می‌سازد. وی شرایط و ویژگی‌های چندی را برای مجتهد واقعی، برمی‌شمرد که فهرست‌وار به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف. شناخت زمان و مکان.

ب. «شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی» برای شناخت زمان‌آگاهانه از موضوعات جدید.

ج. احاطه به مسائل زمانه.

د. آشنایی به روش برخورد با حیله‌ها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان.

هـ. داشتن بصیرت، دید اقتصادی و اطلاع از کیفیت برخورد با اقتصاد حاکم بر جهان.

---

۱. ر.ک. مرتضی مطهری: ***مجموعه آثار***، ج ۲۱، ص ۱۵۸.

۲. ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی: ***صحیفه نور***، ج ۲۱، ص ۹۶.

و. درک موقعیت جهان و استراتژی حاکم بر آن.

ز. شناخت سیاست‌ها و حتی سیاسیون و فرمول‌های دیکته‌شدهٔ آنان.

ح. زیرکی، هوش و فراست هدایت یک جامعهٔ بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی.

ط. مدیر و مدبر بودن.[۱]

هر یک از ویژگی‌های طرح شده در کلام ایشان، می‌توانست و می‌تواند، افق‌هایی مبارک و بسترهای مطلوبی را پیش‌روی فقه سیاسی شیعه بگشاید، اما تأسف‌برانگیز است که نظریه‌های ایشان آن‌گونه که شاید و باید در حوزه‌ها، محافل علمی، حیطه‌های تخصصی و عملیاتی، مورد موشکافی، بازخوانی و بازاندیشی قرار نگرفته است.

٤. فرا رفتن از «فقه فعلی» و رسیدن به «فقه فعال و پویا» و گذر از «فقه فردی» و سعی در جهت رسیدن به «فقه اجتماعی»، ضرورتی انکارناپذیر است. فقهی که احوال اجتماعی و فردی، عام و خاص انسان را متعرض می‌شود و ارتباط او با خدا، خود و خانواده را بیان می‌کند و پیوند او با دولت، اجتماع و امور متعدد زندگی را در بر می‌گیرد.[۲] فقه برای رسیدن به ساحت‌های نظریه‌پردازی و ارائهٔ نظام، به تکاپویی از نوع نگرش مجتهدانهٔ *امام خمینی* نیاز دارد که ما را به «اجتهاد جامع»، «فهم اجتماعی نصوص» و زمان‌آگاهی راه می‌برد. در این دیدگاه، فقه صرفاً منحصر به تکالیف حقوقی، احکام فردی و چارچوب محدود رساله‌های عملیه نیست، بلکه این فقه، شامل دستگاهی فکری ـ عملیاتی و نظامی کارآمد، روزآمد و سنجیده می‌شود که می‌تواند تعدادی از گره‌های ناگشودهٔ اجتماع را بازگشاید. باید کوشید تا با نگاهی نو و متفاوت به اصول و قواعدی مانند «لاضرر»، «لاحرج»، «نفی عسر و حرج»، ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، تقدیم اهم و مهم، ضرورت، عدم ولایت افراد بر یکدیگر، نفی سبیل، مشورت، عدم تبعیض، حرمت اعانهٔ بر اثم،

---

۱. ر.ک. *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ۹۸.

۲. ر.ک. محمد جواد مغنیه: *الشیعه فی المیزان*، الجزء الثانی، ص ۸۸۵

عدالت، حفظ نظام، مصلحت نظام، صلح[۱] و مسائل مستحدثه را به شکلی مطلوب طرح و ارائه کرد و برای عملیاتی شدن آنها کوشید، طبعاً این نگاه در گسترهٔ قانون‌گذاری تأثیرگذار است.

هدایت خاص قرآنی ویژه مردم عادل و جامعه قائم بالقسط و نظام عامل بالعدل است و اکنون مجتهدی که می‌خواهد حرکات و اعمال جامعه را از طریق استنباط دینی و ملاک فقهی و افتایی به صورتی جهت بخشد که همه قرآنی باشد و برخوردار از هدایت قرآنی، به‌ناچار باید اقامه عدل را هدف گیرد و در جهت اقامه عدل فتوا دهد. باید فتواهایش نه تنها عملاً معارض با اقامه عدل نباشد، بلکه باید ملاک در هر فتوایی، قرار گرفتن محتوای آن در جهت ساختن جامعه عادل باشد. پس مجتهد، رهبر حرکات فردی و اجتماعی مردم است، کدام مردم؟ مردمی که باید مهتدی باشند به هدایت قرآنی. مهتدی به هدایت قرآنی کسی است که عامل به عدل باشد بالفعل و در جهت عمل به عدل حرکت کند، شق دیگری در کار نیست. داشتن قرآن، خواندن قرآن، حفظ کردن قرآن مانند چاپ کردن آن، جامعه‌ای را قرآنی نمی‌کند و منسوب به قرآن نمی‌دارد؛ عمل به قرآن، جامعه را قرآنی می‌کند. و آیا برای مدعیان مسلمانی، جز ساختن «جامعه قرآنی»، هدفی می‌تواند وجود داشته باشد؟[۲]

به تعبیر ***مطهری***، در این قرن، ما شاهد قربانی شدن مقررات اسلامی در مقابل مقررات اروپایی هستیم. سنگرها را پی‌درپی از دست فقه اسلامی می‌گیرند. در مسائل قضایی، دینی، خانوادگی، جزایی و سایر مسائل، تدریجاً مقررات ناقص اروپایی، جانشین مقررات اسلامی می‌گردد. امروز عملاً جز مقررات عبادی در انحصار اسلام نمانده است. بدون شک ما از نظر فقه و اجتهاد در عصری شبیه به عصر ***شیخ طوسی*** زندگی می‌کنیم، دچار نوعی جمود و اعراض از مواجهه با مسائل مورد نیاز عصر خود هستیم. شیخ الطائفه بلکه

---

۱. برای آگاهی از قواعد فقه، ر.ک. ناصر مکارم شیرازی: ***القواعد الفقهیه***.

۲. محمدرضا حکیمی: ***احکام دین و اهداف دین***، قم: ***فصلنامه نقد و نظر***، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۳، ص ۷۵.

شیخ الطائفه‌هایی برای این قرن ضروری است که اولاً با ضمیری روشن نیازهای عصر خویش را درک کنند. ثانیاً با شجاعت عقلی و ادبی از نوع شجاعت شیخ الطائفه دست به کار شوند. ثالثاً از چهارچوب کتاب و سنّت خارج نشوند.[۱]

۵. لازمهٔ نیل به اجتهاد واقعی، رهیدن از تقلید است. تقلید در مسائل علمی و فکری خطاست، خواه از دنیای قدیم باشد خواه از دنیای جدید که یکی به تحجر و خمودگی و دیگری به تجددمآبی و پشت کردن به داشته‌های تمدنی می‌انجامد. امروزه استنباط و برداشت‌های فقها به ساحت‌هایی می‌پردازد که چندان به آنها نیاز نیست و تکرار مکررات و پیمودن راه‌های رفته است، و دیگر به مسائل و موضوعات نوپدید و ضروری جامعه که هر روز در جامعه و دورهٔ حاکمیت حکومت اسلامی به وجود می‌آید، کمتر پرداخته می‌شود. تحول در روش اجتهاد و نوع مفاهمه و مواجههٔ با متن، تحول در دانش فقه را نیز به وجود می‌آورد و بسترهای فهم اجتماعی نصوص را فراهم می‌سازد. ظرفیت‌ها و سازوکارهای تحولی که در فقه سیاسی شیعه وجود دارد، در رویارویی با جهان جدید، ما را به تحولی اساسی و تعریفی جدید از این دانش راه می‌برد تا به مسائل جدید سیاسی پاسخ دهد.[۲]

٦. گاهی فقه اجتهادی ما با حوادث، مظاهر نوین و موضوع‌های دگرگون‌یافته، همگام نبوده است. این امر ناشی از عواملی است که برخی از آنها اشاره‌وار ذکر می‌شود:

۱. مطابق با واقع دانستن نظرها و آرای مجتهدان پیشین. تا آن حد که اگر کسی خلاف آنان در موضوع‌های تحول‌یافته، نظر دهد، مقدس‌مآبان و عوام‌زدگان، او را مورد هجوم قرار می‌دهند. باید این اندیشه غلط از فقه اجتهادی از بین برود، زیرا: اولاً: مجتهدان پیشین نیز مانند مجتهدان هر زمانی،

---

۱. ر.ک. مرتضی مطهری: *تکامل اجتماعی انسان*، ص ۱۹۰.

۲. ر.ک. عباسعلی عمید زنجانی: *تأملی در فقه سیاسی شیعه*، قم: *فصلنامه علوم سیاسی*، سال اول، شماره چهارم، بهار ۱۳۷۸، ص ۱۹.

در برداشت از منابع، مصون از خطا نبوده‌اند. ثانیاً: برخی از موضوع‌ها، شرایط و ویژگی‌ها در بستر زمان تحول پیدا کرده است، درباره آنها باید دوباره اجتهاد و ارائهٔ نظر کرد. اجتهاد پویا، در همه زمینه‌ها بر اساس مدارک معتبر شرعی و سنجیدن ابعاد قضایای فردی، اجتماعی، حکومتی و در نظر گرفتن دو عنصر زمان و مکان تحقق می‌یابد. زیرا این اجتهاد است که با فقه، جامعه را می‌سازد و در همه زمینه‌ها عینیت می‌بخشد.

۲. تأثیرپذیری از عوامل ذهنی، نفسانی، عوامل خارجی، اعتراض‌ها و وسوسه‌ها.

۳. سدهای پولادین تحجر و جمود و عوام‌زدگی که در همه زمان‌ها در مسیر پویایی و بالندگی فقه اجتهادی قرار داشته است.

٤. عدم توجه به قانون تحول اجتهاد با تحول زمان و مکان بر اساس منابع معتبر شرعی؛ این عوامل باعث شد که اجتهاد به طور شایسته و بایسته، بر اساس ادله در طول زمان مطابق با شرایط درونی و بیرونی موضوع‌ها و تحول ظروف زمانی و مکانی و احوالی، تحول نیابد.[۱]

۷. فقه، دانشی پویا و همراه با واقعیت‌های اجتماع است. «فقه اولاً و بالذات همراه با واقعیت و جامعه رشد می‌کند، با دگرگونی آن، دگرگون و با افول و رکود آن راکد می‌شود. هنگامی که جامعه و صحنهٔ زندگی جامد و راکد باشد، اصولاً به فقیه مجتهد نیازی ندارد، بلکه به بعضی از کتاب‌ها و بعضی افراد که آنها را شرح کنند، بسنده می‌شود. اما زندگی پویا، دگرگون‌طلب و نوشونده، به فقه حقیقی و اجتهاد فقهی نیاز مبرم دارد، این نوع زندگی اشکال متفاوت زندگی و ابزار و روش‌های نوین به وجود می‌آورد و فقه و فقها را به تحدی و مبارزه می‌طلبد و در برابر آن پرسش‌های جدید می‌گذارد. پس آن‌گاه که فقیه در این واقعیت زنده زندگی کند، در آن و برای آن تفقه و پژوهش کند، به گونه‌ای که مسلط بر آنها باشد، زندگی وارد سیر نیکو و طبیعی خود می‌شود و

---

۱. ر.ک. محمد ابراهیم جناتی: ***نوع اجتهاد حضرت امام***، در کتاب: ***امام خمینی و قرائتی نوین از دین***، ص ٥٤.

در این زندگی است که فقه، رشد و نمو می‌یابد. ممکن است که علوم عقلی و مباحث نظری در فرایند راکد و ساکت رشد کنند اما فقه به دلیل سرشت اجتماعی و واقع‌گرایانه‌اش رشد نمی‌کند مگر در واقعیتی متحرک و نوشونده این امر رخ می‌دهد».[۱]

۸ نگاه‌ها و نگرش‌های سلبی به فقه سیاسی، ناشی از آن است که ظرفیت‌ها و سازوکارهای تحول این دانش در روش اجتهادی به خوبی مورد کنکاش قرار نگرفته است. این نگرش‌ها گاه از تعطیلی حکومت اسلامی، جدایی دین از سیاست و اندیشه‌های سنگ‌سان سر درمی‌آورد که فقهی ناکارآمد و فردی را به تصویر می‌کشد و گاه به سمت نظریه‌های جدید تمایل دارد، در این دیدگاه، اساساً فقه، دانشی محدود و ناکارا در عرصهٔ نظام‌سازی و نظریه‌پردازی است که توان طراحی و جامعه‌سازی ندارد. این نگرش، برنامه‌ریزی را بر عهدهٔ علم می‌داند که ارمغان جهان جدید است و فقه صرفاً حکم و تکلیف را روشن می‌سازد و بس.[۲] هر دوی این گرایش، به یک نتیجه می‌رسد و آن ناکارآمدی فقه و فردی شدن آن است. ما در جای خود توضیح دادیم که دستگاه روشی اجتهاد، از توانمندی بالایی جهت به روز کردن، پویایی، کارآمدی و طراحی در فقه سیاسی برخوردار است و ویژگی‌های خردورزانه و زمان‌آگاهانه‌ای که در آن هست، به این دانش، توان مفاهمه با دنیای جدید می‌بخشد. لذا فهم اجتماعی و اجتهادی نصوص به این دانش، گنجایش نظریه‌پردازی و نظام‌سازی عطا می‌کند و برای اجرایی کردن دستورها و برنامه‌های دینی و ایجاد زندگی مطلوب، هم از ساختارها و تجربه‌های بشری بهره می‌گیرد و هم نظام بومی و سازگار خود را طراحی و اجرا می‌کند، این امر، در تجربهٔ «نظام جمهوری اسلامی» مشهود است.

۹. یکی از ویژگی‌های روش اجتهادی، عقل‌گرایی است، در پرتو این روش، خردورزی اجازهٔ ورود در برداشت‌ها و استنباطات مجتهدین می‌یابد،

---

۱. ر.ک. احمد الریسونی: ***الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحه***، ص ۶۰.

۲. ر.ک. عبدالکریم سروش: مقالهٔ ***فقه در ترازو***، ص ۲۱ یا: ***مدارا و مدیریت***، صص ۲۵۳ ـ ۲۵۵.

این امر، توانی دو چندان به این دانش برای پویایی می‌بخشد. عقل‌گرایی در متن دین و درون آموزه‌های آن وجود داشته و همین موجب گسترش نحله‌های فکری ـ عقلی در تمدن اسلامی گردید. خردورزی امری خارجی و تحمیلی بر دانش‌های اسلامی نبوده است و لذا تضاد و تقابلی میان برداشت‌های عقلی و دستورهای دینی به وجود نیامده است. عقل دینی مرجعیت امر مافوق ادراکات بشری و شعور مرموز وحی را به رسمیت می‌شناسد. *ابن‌خلدون* خطاب به پژوهندگان این عرصه می‌گوید:

> در اعتقاد و عمل خویش از آنچه شارع به تو دستور داده است، پیروی کن، چه شارع به خوشبختی تو شیفته‌تر و به سودهای تو داناتر است، زیرا او از مرحله‌ای است که مافوق ادراکات تو است و دایره آن از دایره خرد تو وسیع‌تر است. چنین طریقه‌ای مایه نکوهش خرد و ادراکات آن نخواهد بود، بلکه خرد، میزان صحیحی است و احکام آن یقینی است و دروغ بدان‌ها راه نمی‌یابد، اما با این همه، نباید طمع ببندی که امور توحید و آن جهان، حقیقت نبوت و حقایق صفات خدایی و هر آنچه را که در مرحله‌ای فراتر از خرد تو است، بدان بسنجی. مثال آن، همچون مردی است که دید با ترازویی زر را وزن می‌کنند و آن وقت، طمع بست با همان ترازو، کوه‌ها را توزین کند. این تصور باطل نشان نمی‌دهد که ترازوی مزبور در سنجش خود نادرست است، بلکه معلوم می‌دارد که خرد را حد معینی است و از آن حُد در نمی‌گذرد.[۱]

به تعبیر دیگر در این دانش می‌توان سخن از «عقلانیت جامع‌اندیش» به میان آورد که دغدغهٔ جسم و روان، دنیا و آخرت، اندیشه و رفتار را هم‌زمان و با هم دارد، حکم می‌کند که انسان به سود دنیوی و مادی بسنده نکند و در حصار عقلانیت ابزاری و فیزیکی که تنها ماده و روابط مادی انسان را می‌بیند باقی نماند.[۲]

۱۰. نکته‌ای دیگر که در این نوشته به آن پرداختیم آن بود که آیا فقه

---

۱. ابن‌خلدون: *مقدمه*، ج ۲، ص ۹۳۶.

۲. سید عباس نبوی: *فلسفهٔ قدرت*، ص ۳۰۷.

سیاسی در پویایی و تعامل با زمانه، دچار تحول بنیادین و مسخ نمی‌گردد، آیا این دانش در حوزهٔ عملی و اجرایی، به تدریج، جوهره و گوهر خود را وانمی‌نهد و عملی عرفی نمی‌شود. بهترین نمونهٔ این امر در «فقه المصلحه» تجلی دارد. آیا مصلحت، مکانیسمی برای توجیه بن‌بست‌های قدرت و گرایش به عرفی شدن نیست؟ در جواب به این دغدغه و پرسش، اشاره کردیم که عرفی شدن در صورتی تحقق می‌یابد که مصلحت‌اندیشی در فرایندی غیرکارشناسانه، بیرون از فرایند اجتهادی و به صورت استحسانی و ترجیحات شخصی،[1] شکل گیرد و بر فقه سیاسی تحمیل شود؛ در حالی‌که قاعدهٔ «مصلحت نظام»، امری درون‌فقهی است، فراگرد تشخیص مصلحت با توجه به روش اجتهادی و مقتضیات زمان و مکان و تلاش کارشناسانه به انجام می‌رسد که حجیت آنها در آموزه‌های دینی پذیرفته شده است و امری بی‌ضابطه و دلبخواه نیست. روش اجتهادی، هم قوانین عرفی و قانون‌گذاری در حوزهٔ متحول زندگی اجتماعی را می‌پذیرد و هم به مصلحت‌سنجی‌ها و مصلحت‌اندیشی‌های خودسرانه، اجازه نمی‌دهد که بر فقه سیاسی مسلط شوند. از تغییر و تحول استقبال می‌کند، اما آن دگرگونی‌ها را با اصول پایه‌ای و بنیادین دین می‌سنجد و ارزیابی می‌کند.

۱۱. هیچ دانشی نمی‌تواند با پیرامون خود بی‌ارتباط باشد و بریده؛ به ویژه دانشی که کار ویژهٔ آن پیوند با امور اجتماعی ــ سیاسی، تحلیل مسائل و دخالت در اموری است که همواره در تحول و دگرگونی‌اند. در سدهٔ اخیر با ورود مدرنیته، ارزش‌های فرهنگی ـ تمدنی و ظهور جلوه‌های استعماری آن، فقه سیاسی شیعه، فرایند و رویکردی متفاوت یافته است. اندیشه‌ای دیگرگون وارد شده که نه یک جهان بلکه صد جهان را دگرگون ساخته و خواهد ساخت، به تعبیر ***مولوی***:

از یک اندیشه که آید در درون صد جهان گردد به یک دم سرنگون

---

۱. ر.ک. محمد جواد مغنیه: ***الشیعه فی المیزان***، الجزء الثانی، ص ۸۳٦.

این فرایند، طبعاً حاملان و اندیشه‌وران فقهی و آنان که در اجتماع، نفس می‌کشیدند را به واکنش وامی‌داشت. هرچند که این واکنش گاه انفعالی بوده که چندان غیرطبیعی نیست، اما با تلاش‌های نظریه‌پردازانه‌ای که از سوی برخی متفکران عصر مشروطه و سپس دورهٔ مبارزه با رژیم پهلوی انجام شد، زمینه‌های دخالت فعال و نظام‌ساز نیز فراهم شد که در گذاری آرام از «مشروطه سلطنتی» به نظام «جمهوری اسلامی» می‌رسد. در این مسیر، بسیاری از دغدغه‌ها، هنجارها، ارزش‌ها، نظریه‌ها و نظام‌های فکری ــ سیاسی، مورد بازخوانی، بازفهمی، نقادی و بازسازی قرار می‌گیرند. با وجود پذیرش نظام «مجلس شورای ملی» یا «مجلس شورای اسلامی» از سوی برخی فقها، در میزان و محدودهٔ مشارکت‌کنندگان و رأی‌دهندگان، در دوره‌های مشروطه یا جمهوری اسلامی، تفاوت بسیار به چشم می‌خورد، در نوع ساختار سیاسی، رهبری، قانون‌گذاری، داوری و قضاوت، تشکیلات سازمانی، حقوق شهروندی، امور تحزب، آزادی‌های مشروع و قانونی و ... از مشروطه تا جمهوری اسلامی، تفاوت‌های بسیار وجود دارد و چندین قدم رو به جلو ارزیابی می‌شود.[۱]

۱۲. فقه سیاسی دارای ظرفیت و توانمندی همگرایی با جهان جدید است. این دانش می‌تواند با اصولی بنیادین که در اندیشهٔ سیاسی اسلام ترسیم می‌شود، رهیافت و راهبردی دقیق، تعریف‌شده، کارشناسی، معقول و دینی اتخاذ کند. جهانی‌شدن،[۲] سرنوشت آیندهٔ جامعهٔ انسانی است، فرایندی که مرزهای ملی را کمرنگ می‌کند و جوامع را به سوی تعامل، تفاهم و همکاری بیشتر سوق می‌دهد، گستره‌ای که فقه سیاسی را وارد حیطه‌ای دیگرگون و پیش‌بینی‌ناپذیر می‌سازد، این دانش نمی‌تواند آن سیر شتابنده و فزایندهٔ همگرایی و همکاری‌های بین‌المللی را نادیده انگارد، نظاره‌گری منفعل باشد و همچنان با زبان تکلیف آن هم از نوع فردی، صحبت کند. در عصر جهانی

---

۱. برای مقایسهٔ این تفاوت‌ها و آشنایی با آنها مراجعه به قانون اساسی جمهوری اسلامی و مشروطه سلطنتی راهگشا خواهد بود.

2. Globalization

شدن، با تکاپوی فعال و بهره‌گیری از فرصت پیش آمده در مطرح شدن اقلیّت‌ها و رسانش صدای آنان به دیگران و با سیاست همگرایی به جای واگرایی و کناره‌گیری، می‌توان به برخی از مسائل و دشواره‌های دنیای امروزین پاسخ داد.

کتابنامه

الف. منابع فارسی و عربی:

۱. *قرآن کریم*.

۲. *نهج البلاغه*.

۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین: ۱۳۶۶، ***ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام***، ج ۱، تهران: طرح نو.

۴. ابن تیمیه: ۱۳۹۹ق، ***درء تعارض العقل و النقل***، ج ۱، تحقیق: الدکتور محمد رشاد سالم، دارالکنور الادبیه.

۵. ابن تیمیه: ۱۹۸۶/۱۴۰۶، ***منهاج السنة النبویة***، تصحیح: محمد رشاد سالم، حجاز.

۶. ابن خلدون، عبدالرحمن: ۱۳۵۳، ***مقدمه***، ج ۱، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۷. ابن سینا: ***الشفاء (الالهیات)***، مقدمه: ابراهیم مدکور، بمناسبه الذکری الالفیه للشیخ الرئیس، بی‌نا، بی‌تا.

۸. ابن عابدین: ۱۳۸۶ هـ/۱۹۶۶م، ***حاشیة رد المحتار علی الدر المختار***، المجلد ۱، بیروت: دار الفکر، الطبعه الثانیه.

۹. ابن فارس، احمد: ۱۴۰۴ هـ ق، ***معجم مقاییس اللّغة***، تحقیق: عبدالسّلام محمدهارون، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.

۱۰. ابن قیم: ۱۴۱۲ق، ***اعلام الموقعین***، ج ۳، بیروت: دار الجیل.

۱۱. ابن منظور: ۱۹۸۸، ***لسان العرب***، ج ۱، بیروت: دار الجیل.

۱۲. ابو زید، نصر حامد: ۱۹۹۷، ***النص، السلطه، الحقیقه***، بیروت: الدار البیضاء، الطبعه الثانیه.

۱۳. ابو زید، نصر حامد: ۱۳۸۲، ***معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن***، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، تهران: انتشارات طرح نو.

۱۴. ابی زهره، محمد: ۱۹۷۱م، ***تاریخ الفرق الاسلامیه***، الجزء الاول، بیروت: دارالفکر العربی.

۱۵. اختری، عباسعلی: ***«زمان و مکان و تحول موضوعات احکام»، مجموعه مقلات کنگره نقش زمان و مکان***، ج ۴.

۱۶. اردبیلی، محمد بن علی: ۱۴۰۳، ***جامع الرواه***، ج ۱، بیروت: دار الاضواء.

۱۷. ارسطو: ۱۳۷۸، ***اخلاق نیکوماخوس***، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.

۱۸. استرآبادی، محمد امین: ***الفوائد المدنیه***، قم: دارالنشر لاهل البیت، بی‌تا.

۱۹. اشتراوس، لئو: ۱۳۷۳، ***فلسفه سیاسی چیست***، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

۲۰. الاعرجی، زهیر: ۱۳۷۴، ***«فلسفه الزمان و المکان فی الادله الشرعیه و الاصول العملیه»، مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی***، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۲۱. افتخاری، اصغر: ۱۳۷۹، ***انتظام ملی: جامعه‌شناسی نظم از دیدگاه امام خمینی***، تهران: ناجا.

۲۲. افتخاری، اصغر: ۱۳۸۴، ***مصلحت و سیاست، رویکردی اسلامی***، تهران: دانشگاه امام صادق.

۲۳. افلاطون: ۱۳۸۱، ***جمهور***، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چ هشتم.

۲۴. اقبال لاهوری، محمد: ۱۳۶۴، ***احیای فکر دینی در اسلام***، ترجمه: احمد آرام، تهران: رسالت قلم.

۲۵. الگار، حامد: ۱۳۶۹، ***دین و دولت در ایران***، ترجمه: ابولقاسم سرّی، تهران: توس، چ دوم.
۲۶. الگار، حامد: ۱۳۶۲، ***نهضت بیدارگری در جهان اسلام***، ترجمه: سید محمدمهدی جعفری، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ اول.
۲۷. ایازی، سید محمد علی: ۱۳۸۰، ***فقه پژوهی قرآنی***، قم: بوستان کتاب.
۲۸. ایزوتسو، توشیهیکو: ***خدا و انسان در قرآن (معناشناسی جهان‌بینی قرآنی)***، ترجمه: احمد آرام، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۲۹. آبادیان، حسن: ۱۳۷۴، ***مبانی نظری حکومت مشروطیت و مشروعه***، تهران: نشر نی.
۳۰. آخوند خراسانی، محمد کاظم: ۱۴۱۷، ***کفایه الاصول***، بیروت: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
۳۱. آدمیت، فریدون: ۱۳۶۰، ***فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت***، تهران: انتشارات سخن.
۳۲. آدمیت، فریدون: ۱۳۷۰، ***مجلس اول و بحران آزادی***، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۳۳. آذرنوش، آذرتاش: ۱۳۷۹، ***فرهنگ معاصر عربی ـ فارسی***، تهران: نشر نی.
۳۴. آقابخشی، علی؛ افشاری‌راد، مینو: ۱۳۸۳، ***فرهنگ علوم سیاسی***، تهران: نشر چاپار.
۳۵. آقاتبریزی، میرزا فضل علی: ***روزنامه مجلس***، ج اول، تهران: مرکز اسناد مجلس شورا، بی‌تا.
۳۶. آلموند گابریل، بینگهام، پاول و مونت، رابرت: ۱۳۷۷، ***چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی***، ترجمه علیرضا طیب، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۳۷. آمدی، عبدالواحد محمد التمیمی: ۱۳۶۶، ***غررالحکم و دررالکلم***، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۸. آندره وال، ژان: ۱۳۷۰، ***بحث در مابعدالطبیعه***، ترجمه: یحیی مهدوی،

تهران: انتشارت خوارزمی.
۳۹. بحرانی، یوسف: ۱۳۷۷، ***الحدائق الناضره***، الجزء الاول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۰. برجی، یعقوبعلی: ۱۳۸۵، ***ولایت فقیه در اندیشهٔ فقیهان***، تهران: انتشارات سمت و دانشگاه امام صادق(ع).
۴۱. بوازار، مارسل: ۱۳۵۸، ***اسلام و حقوق بشر***، ترجمه: محسن مؤیدی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۲. پالمر، ریچارد: ۱۳۷۷، ***علم هرمنوتیک***، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۴۳. تفتازانی، سعدالدین: ۱۴۰۷ق، ***شرح العقاید النسفیه***، تحقیق: احمد حجازی السقا، مصر: مکتبة الکلیات الازهریة.
۴۴. جمعی از نویسندگان: ۱۳۶۸، ***الحکومة الاسلامیة فی احادیث الشیعة الامامیة***، قم: مؤسسه در راه حق.
۴۵. جناتی، محمد ابراهیم: ۱۳۷۴، ***ادوار فقه و کیفیت بیان آن***، تهران: انتشارات کیهان.
۴۶. جناتی، محمد ابراهیم: ۱۳۷۸، ***«نوع اجتهاد حضرت امام»***، در کتاب: ***امام خمینی و قرائتی نوین از دین***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۷. جوادی آملی، عبدالله: ۱۳۸۰، ***انتظار بشر از دین***، قم: نشر اسراء.
۴۸. جوادی آملی، عبدالله: ۱۳۷۵، ***رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه***، ج ۱، قم: نشر اسراء.
۴۹. جوادی آملی، عبدالله: ۱۳۸۰، ***صورت و سیرت انسان در قرآن، (تفسیر موضوعی قرآن)***، مرکز نشر اسراء.
۵۰. جوادی آملی، عبدالله: ۱۳۸۱، ***کرامت در قرآن***، قم: نشر اسراء.
۵۱. جوادی آملی، عبدالله: ۱۳۷۷، ***مراحل اخلاق در قرآن***، قم: مرکز نشر اسراء، چ اول.

۵۲. جوادی آملی، عبدالله: ۱۳۸۱، ***ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت***، قم: اسراء، چاپ سوم.
۵۳. جوادی آملی، عبدالله: ۱۳۷۹، ***ولایت فقیه و رهبری در اسلام***، قم: مرکز نشر اسراء، چ دوم.
۵۴. جوهری، اسماعیل بن حمّاد: ۱۴۰۴ق، ***الصحاح***، ج ۱، بیروت: دارالعلم، چاپ سوم.
۵۵. چرچمن، چالز وست: ۱۳۶۹، ***نظریهٔ سیستم‌ها***، ترجمهٔ رشید اصلانی، نشر مرکز مدیریت دولتی، چاپ دوم.
۵۶. حائری، سید کاظم: ۱۳۷۴، ***«قلمرو تأثیر زمان و مکان در اجتهاد»، مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی***، ج ۱۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵۷. حائری، سید کاظم: ***قانون‌گذاری در نظام‌های بشری و نظام آسمانی، در «حکومت و اسلام»***، سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۸. حائری، سید کاظم: ۱۴۱۴ق، ***ولایة الامر فی عصر الغیبة***، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول.
۵۹. حجاریان، سعید: ۱۳۸۰، ***از شاهد قدسی تا شاهد بازاری***، تهران: طرح نو.
۶۰. حر عاملی، محمد بن حسن: ***وسائل الشیعه***، ج ۱۸، بیروت: بی‌نا، بی‌تا.
۶۱. حرانی، ابومحمدحسن: ***تحف‌العقول***، تهران: کتابفروشی اسلامیه، بی‌تا.
۶۲. الحسینی الحائری، السید کاظم: ۱۴۲۶، ***مباحث الاصول***، ج ۱، قم: دارالبشیر، الطبعه الثانیه.
۶۳. حقیقت، سید صادق: ۱۳۸۵، ***روش‌شناسی علوم سیاسی***، قم: دانشگاه مفید.
۶۴. حقیقت، سید صادق: ۱۳۷۶، ***مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی***، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، چ اول.
۶۵. حکیم، سید محمد باقر: ۱۳۷۴، ***«دور الزمان و المکان فی الاجتهاد»، (مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی)***، ج ۱۴،

تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶۶. حکیم، محمد تقی: ۱۴۱۸، ***الاصول المهمه للفقه المقارن***، قم: المجمع العالمی لاهل البیت، الطبعه الثانیه.
۶۷. الحکیمی، محمدرضا و ... : ۱۴۰۸ق، ***الحیاة***، ج ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ پنجم.
۶۸. حلبی، علی اصغر: ۱۳۷۱، ***انسان در اسلام و مکاتب غربی***، انتشارات اساطیر.
۶۹. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر: ۱۳۷۴، ***مناهج الیقین فی اصول الدین***، تحقیق: محمدرضا انصاری، بی‌جا، بی‌نا.
۷۰. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر: ***نهایه الوصول الی علم الاصول***، (فی ماهیه الاجتهاد)، بی‌تا، بی‌نا.
۷۱. حمیدالله، محمد: ۱۳۶۶، ***اولین قانون اساسی مکتوب جهان***، ترجمهٔ غلامرضا سعیدی، تهران: مؤسسه انتشارات بعثت، چاپ دوم.
۷۲. خالد مسعود، محمد: ۱۳۸۲، ***فلسفهٔ حقوق اسلامی***، مترجمان: محمدرضا ظفری، فخرالدین اصغری، قم: بوستان کتاب.
۷۳. خسروپناه، عبدالحسین: ۱۳۸۱، ***قلمرو دین***، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی.
۷۴. خوئی، سیدابوالقاسم: ***مصباح الاصول***، ج ۳، بی‌نا، بی‌تا.
۷۵. داوری اردکانی، رضا: ۱۳۷۳، ***بحران فلسفه***، تهران: امیرکبیر.
۷۶. داوری اردکانی، رضا: ***بحران مدرنیته؛ سنت، مدرنیته و پست‌مدرن***، (به کوشش اکبر گنجی)، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۷۷. دکارت، رنه: ۱۳۸۱، ***تأملاتی دربارهٔ فلسفهٔ اولی***، ترجمه عبدالکریم رشیدیان به نقل از عبدالکریم رشیدیان (ویراستار): ***«از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم»***، نشر نی.
۷۸. دکارت، رنه: ۱۳۸۵، ***گفتار در روش درست راه بردن عقل***، ترجمه محمد علی فروغی، تهران: نشر مهر دامون.

۷۹. دواس، دی. ای.: ۱۳۷۶، ***پیمایش در تحقیقات اجتماعی***، ترجمه: هوشنگ نایبی، تهران: نشر نی.

۸۰. دهخدا، علی اکبر: ۱۳۷۷، ***لغت‌نامه دهخدا***، ج ۵، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ دوم.

۸۱. رجبی، محمد حسن؛ پورامید، فاطمه: ۱۳۸۴، ***مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه***، ج ۱، تهران: نشر نی.

۸۲. رشاد، علی اکبر: ۱۳۸۳، ***فلسفهٔ دین***، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۸۳. رضایی، محمد علی: ۱۳۷۴، ***«دیدگاه‌ها دربارهٔ تأثیر عنصر زمان و مکان بر اجتهاد»، (مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی)***، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۸۴. روحانی، سید حمید: ۱۳۸۳، ***نهضت امام خمینی***، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۸۵. الریسونی، احمد: ۲۰۰۲/۱۴۲۲، ***الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحه***، دمشق: دارالفکر.

۸۶. ریسونی، احمد: ۱۳۷۶، ***اهداف دین از دیدگاه شاطبی***، مترجمان: سید حسن اسلامی، سید محمد علی ابهری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۸۷. ژیلسون، اتین: ۱۳۶۶، ***روح فلسفه در قرون وسطی***، ترجمه: ع داودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۸۸. ساروخانی، باقر: ۱۳۷۸، ***روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی***، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ پنجم.

۸۹. سبحانی، جعفر: ۱۳۸۳، ***رسائل اصولیه***، قم: مؤسسه الامام الصادق.

۹۰. سروش، عبدالکریم: ۱۳۷۹، ***آیین شهریاری***، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

۹۱. سروش، عبدالکریم: ۱۳۷۸، ***بسط تجربه نبوی***، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

۹۲. سروش، عبدالکریم: ۱۳۸۴، ***سیاست ـــ نامه***، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ چهارم.
۹۳. سروش، عبدالکریم: ۱۳۷۵، ***قبض و بسط تئوریک شریعت***، مؤسسه فرهنگی صراط، چ پنجم.
۹۴. سروش، عبدالکریم: ۱۳۷۶، ***مدارا و مدیریت***، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول.
۹۵. سروش، عبدالکریم: ۱۳۸۴، ***نهاد ناآرام جهان***، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چ پنجم.
۹۶. سروش محلاتی، محمد: ۱۳۷۸، ***دین و دولت در اسلام***، قم: بوستان کتاب.
۹۷. سلام مدکور، محمد: ۱۹۷۷، ***مناهج الاجتهاد فی الاسلام؛ فی الاحکام الفقهیه و العقایدیه***، کویت: جامعه الکویت، الطبعه الثانیه.
۹۸. سید مرتضی: ***الذریعه الی اصول الشریعه***، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹۹. سیف‌زاده، سید حسین: ۱۳۷۹، ***مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست***، تهران: نشر دادگستر.
۱۰۰. شجاعی‌زند، علیرضا: ۱۳۸۱، ***عرفی شدن در تجربه اسلامی و مسیحی***، تهران: انتشارات باز.
۱۰۱. شرابی، هشام: ۱۳۶۸، ***روشنفکران عرب و غرب***، ترجمه: عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی.
۱۰۲. شرفی، عبدالمجید: ۱۳۸۳، ***اسلام و مدرنیته***، ترجمه: مهدی مهریزی، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰۳. شریف، م. م: ۱۳۶۲ ـــ ۱۳۷۰، ***تاریخ فلسفه در اسلام***، ج ۱، تهیه و گردآوری و ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: ستاد انقلاب فرهنگی، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰۴. شمس‌الدین، محمد مهدی: ۱۹۹۸، ***الاجتهاد و التقلید، بحث فقهی مقارن***، بیروت: المؤسسه الدولیه للدراسات و النشر، الطبعه الثانیه.

۱۰۵.شمس‌الدین، محمد مهدی: ۱۴۱۸، ***التجدید فی الفکر الاسلامی***، بیروت: دار المنهل اللبنانی، الطبعه الاولی.
۱۰۶.شمس‌الدین، محمد مهدی: ۱۴۲۷، ***«مجال الاجتهاد و مناطق الفراغ التشریعی»***، فی: ***الاجتهاد و الحیاه***، محمد الحسینی (حوار و اعداد)، بیروت: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، الطبعه الاولی.
۱۰۷.شمس‌الدین، محمد مهدی: ۱۹۹۷/۱۴۱۸، ***«مناهج الاجتهاد و تجدید اصول فقه»***، فی: ***قضایا اسلامیه***، قم: العدد الخامس.
۱۰۸.شمس‌الدین، محمدمهدی: ۱۳۷۵، ***نظام حکومت و مدیریت در اسلام***، ترجمه: مرتضی آیت‌الله‌زاده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰۹.شمس، منصور: بهار ۱۳۸۲، ***آشنایی با معرفت‌شناسی***، آیت عشق، چاپ اول.
۱۱۰.شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین: ۱۳۸۵، ***اوامر و نواهی (معالم الدین و ملاذ المجتهدین)***، به اهتمام مهدی محقق، دانشگاه تهران.
۱۱۱.شیخ‌الاسلامی، سید حسین: ۱۳۷۷، ***گفتار امیرالمؤمنین علی(ع)، غررالحکم***، قم: انتشارات انصاریان، چ سوم.
۱۱۲.شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان: ۱۴۱۴ق، ***المقنعه***، تحقیق: مؤسسه النشر الاسلامی، بیروت: دارالمفید، الطبعه الثانیه.
۱۱۳.شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان: ۱۴۱۴، ***النکت فی مقدمات الاصول***، بیروت: دار المفید، الطبعه الثانیه.
۱۱۴.شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان: ۱۴۱۴، ***اوائل المقالات***، بیروت: دارالمفید، الطبعه الثانیه.
۱۱۵.شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان: ۱۴۱۴، ***تصحیح الاعتقادات الامامیه***، بیروت: دار المفید، الطبعه الثانیه.
۱۱۶.الشیرازی، صدرالدین محمد: ۱۴۱۹، ***الحکمه المتعالیه***، الجزء الثالث من السفر الاول، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، الطبعه الخامسه.
۱۱۷.شیرازی، صدرالدین محمد: ***شرح اصول کافی***، ج ۱، بی‌تا، بی‌نا.

۱۱۸.صابری، حسین: ۱۳۸۱، ***عقل و استنباط فقهی***، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۱۹.الصباغ، محمد بن لطفی: ۱۴۱۳، ***الانسان فی القرآن الکریم***، بیروت: المکتب الاسلامی، الطبعه الاولی.
۱۲۰.صدرالمتألهین: ۱۳۹۱ق، ***شرح اصول الکافی***، تهران: مکتبه المحمودی.
۱۲۱.صدرالمتألهین: ۱۳۶۳، ***مفاتیح الغیب***، مقدمه علی عابدی شاهرودی، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۱۲۲.صدر حاج سیدجوادی، احمد (ویراستار): ۱۳۷۱، ***دائرةالمعارف تشیع***، ج ۴، تهران: بنیاد خیریه و فرهنگی شط.
۱۲۳.الصدر، السید محمد باقر: ۱۹۹۶/۱۴۱۷، ***«الاتجاهات المستقبله لحرکه الاجتهاد»***، فی: محمد الحسینی (حوار و اعداد): ***الاجتهاد و الحیاه***، بیروت: الغدیر، الطبعه الاولی.
۱۲۴.صدر، سید محمد باقر: ۱۴۲۶، ***الاسلام یقود الحیاه***، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۱۲۵.الصدر، السید محمد باقر: ۱۴۱۲، ***الفتاوی الواضحه***، بیروت: دار التعارف.
۱۲۶.الصدر، السید محمد باقر: ۱۴۲۶ق، ***المدرسه القرآنیه***، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، الطبعه الثالثه.
۱۲۷.صدر، سید محمد باقر: ۱۹۸۱/۱۴۰۲، ***المدرسه القرآنیه***، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۲۸.صدر، سید محمد باقر: ۱۴۲۷ق/۱۳۷۵ش، ***اقتصادنا***، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، الاولی.
۱۲۹.صدر، سید محمد باقر: ۱۳۷۳، ***دروس فی علم الاصول***، ج ۱، قم: جماعه المدرسین حوزه العلمیه بقم مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳۰.صدر، سید محمد باقر: ۱۴۲۲ق، ***دروس فی علم الاصول***، الحقله الاولی، بیروت: دار الکتاب اللبنانی.
۱۳۱.صدر، سید محمد باقر: ۱۴۰۷ هـ ۱۹۸۷ م، ***رسالتنا***، نشر توحید، الطبعه الثالثه.

۱۳۲.صدر، سید محمد باقر: ۱۳۶۹، ***سنت‌های تاریخ و فلسفهٔ اجتماعی در مکتب قرآن***، ترجمه: حسین منوچهری، تهران: نشر رجاء، چ اول.
۱۳۳.صدر، سید محمد باقر: ***لمحه فقهیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریه الاسلامیه فی ایران***، بیروت: بی‌نا، بی‌تا.
۱۳۴.صدر، سید محمدباقر: ۱۳۵۹، ***همراه با تحول اجتهاد***، ترجمه اکبر ثبوت، تهران: انتشارات روزبه.
۱۳۵.صدوق، جعفر بن محمد ابن بابویه: ***عیون اخبار الرضا***، ج ۱، چاپخانه زندگی، بی‌جا، بی‌تا.
۱۳۶.صلیبا، جمیل: ۱۳۶۶، ***فرهنگ فلسفی***، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: نشر حکمت، چ اول.
۱۳۷.ضمیران، محمد رضا: ۱۳۷۸، ***منطق و مبحث علم هرمنوتیک***، تهران: نشر کنگره.
۱۳۸.طاهری خرم‌آبادی، حسن: ***«سازگاری دین و نیازهای جدید»، (مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی)***، ج ۱۴.
۱۳۹.طباطبایی، سید جواد: ۱۳۷۴، ***زوال اندیشه سیاسی در ایران***، تهران: کویر.
۱۴۰.طباطبایی، سید محمد حسین و دیگران: ۱۳۵۵، ***بحثی درباره مرجعیت و روحانیت***، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ سوم.
۱۴۱.طباطبایی، سید محمد حسین: ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴۲.طباطبایی، سید محمد حسین: ۱۴۱۷، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت: الطبعه الاولی.
۱۴۳.طباطبایی، سید محمدحسین: ***بررسی‌های اسلامی***، ج اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا.
۱۴۴.عابدی شاهرودی، علی: ۱۳۸۵، ***«نظریه اجتهاد دینی فراگیر»***، در: ***جایگاه‌شناسی علم اصول***، سید حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چ اول.

۱۴۵.عاملی، بهاءالدین (شیخ بهایی): ***درر الفوائد***، ج ۲، مؤسسه نشر اسلامی، بی‌تا.
۱۴۶.عباس حسن، حسن: ۱۳۸۳، ***ساختار منطقی اندیشهٔ سیاسی اسلام***، ترجمه: مصطفی فضائلی، قم: بوستان کتاب، چ اول.
۱۴۷.عبدالحمید، نظام‌الدین: ۱۴۱۶، ***مفهوم الفقه الاسلامی***، بیروت: مؤسسة الرسالة، چ اول.
۱۴۸.عبدالرحمن، عبدالهادی: ***سلطه النص، قرائات فی توظیف النص الدینی***، بیروت: موسسه الانتشار العربی، الطبعه الثانیه.
۱۴۹.عبدالعال عطوه: ***المدخل إلی السیاسة الشرعیة***، بیروت: بی‌نا، بی‌تا.
۱۵۰.عبدویت، عبدالرسول: ۱۳۸۰، ***هستی‌شناسی***، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ششم.
۱۵۱.عدالت‌نژاد، سعید (به کوشش): ۱۳۸۲، ***اندر باب اجتهاد***، مقالهٔ عبدالکریم سروش: ***«فقه در ترازو»***، تهران: طرح نو، چ اول.
۱۵۲.عراقی، ضیاء: ***نهایه الافکار***، قسم دوم از جزء چهارم، بی‌تا، بی‌نا.
۱۵۳.عز بن عبدالسلام: ***قواعد الاحکام فی مصالح الانام***.
۱۵۴.عزتی، مرتضی: ۱۳۷۶، ***روش تحقیق در علوم اجتماعی***، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، چ اول.
۱۵۵.عطیه، جمال‌الدین: ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م، ***نحو تفعیل مقاصد الشریعه***، دمشق: دارالفکر الاسلامی، چ اول.
۱۵۶.العلوانی، طه جابر: ۱۹۹۵، ***اصول الفقه الاسلامی، منهج بحث و معرفة***، الولایات المتحده الامریکیه: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، الطبعه الثانیه.
۱۵۷.العلوانی، طه جابر: ۱۴۲۱ق، ***مقاصد الشریعه***، بیروت: دارالهادی، الطبعه الاولی.
۱۵۸.علیخانی، علی اکبر و همکاران: ۱۳۸۶، ***روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام***، تهران: دانشگاه امام صادق، چ اول.
۱۵۹.علیدوست، ابوالقاسم: ۱۳۸۱، ***فقه و عقل***، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشهٔ اسلامی، چ اول.
۱۶۰. عمید زنجانی، عباسعلی: ***«احکام و منابع فقهی و تحولات زمان و مکان»، (مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی)***، ج ۱۴.
۱۶۱. عمید زنجانی، عباسعلی: ۱۳۸۴، ***قواعد فقه سیاسی (مصلحت)***، (فقه سیاسی، ج ۹)، تهران: نشر امیرکبیر.
۱۶۲. عمید زنجانی، عباسعلی: ۱۳۷۹، ***فقه سیاسی***، ج ۱، انتشارات امیرکبیر، چ اول.
۱۶۳. عنایت، حمید: ۱۳۶۲، ***اندیشه سیاسی در اسلام معاصر***، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
۱۶۴. عنایت، حمید: ۱۳۷۷، ***بنیاد فلسفهٔ سیاسی در غرب***، تهران: نشر زمستان، چ چهارم.
۱۶۵. عنایت، حمید: ۱۳۷۷، ***تفکر نوین سیاسی اسلام***، ترجمه: ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر، چ دوم.
۱۶۶. الغزالی، ابی حامد محمد بن محمد: ***المستصفی من علم الاصول***، الجزء الاول، دارالفکر، بی‌تا.
۱۶۷. غیبه، حیدر: ۱۹۹۹، ***هکذا تکلّم العقل (المفهوم العقلانی للدین)***، بیروت: دار الطبعه، الطبعه الاولی.
۱۶۸. الفاخوری، حنا و الجر، خلیل: ۱۳۷۷، ***تاریخ فلسفه در جهان اسلامی***، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چ پنجم.
۱۶۹. الفارابی: ابو نصر محمد: ۱۳۶۹، ***احصاء العلوم***، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷۰. فاستر، مایکل ب: ۱۳۶۲، ***خداوندان اندیشه سیاسی***، ج ۱، (قسمت دوم) ترجمه: جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: امیرکبیر.
۱۷۱. فراهیدی، خلیل بن احمد: ۱۴۲۱، ***العین***، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۷۲. فعالی، محمد تقی: ۱۳۸۰، ***معرفت‌شناسی دینی***، قم: زلال کوثر، چ اول.
۱۷۳. فوکو، میشل: ۱۳۷۷، ***ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند***، ترجمه: حسین

معصومی همدانی، هرمس، چ دوم.
۱۷۴.فولکیه، پل: ۱۳۶۶، ***فلسفه عمومی***، ترجمه: یحیی مهدوی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۷۵.فیرحی، داود: ۱۳۸۰، ***دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی***، تهران: نشر بقعه، چ اول.
۱۷۶.فیرحی، داود: ۱۳۸۳، ***قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام***، نشر نی، چ سوم.
۱۷۷.فیرحی، داود: ۱۳۸۴، ***نظام سیاسی و دولت در اسلام***، تهران: انتشارات سمت، چ اول.
۱۷۸.فیض، علیرضا: ۱۳۸۲، ***ویژگی‌های اجتهاد و فقه پویا***، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ اول.
۱۷۹.قادری، حاتم: ۱۳۷۶، ***اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران***، تهران: انتشارات سمت، چ اول.
۱۸۰.القاضی أبی یعلی محمد بن الحسین الفراء: ***الاحکام السلطانیة***، طبعة القاهرة.
۱۸۱.***قانون اساسی جمهوری اسلامی***، مصوب ۱۳۵۸.
۱۸۲.***قانون اساسی مشروطه***، مصوب ۱۳۲۴ق / ۱۲۸۵ش.
۱۸۳.کراجکی، محمد بن علی: ۱۴۱۰ق، ***کنز الفوائد***، ج ۲، قم: انتشارات مکتبة المصطفوی، چاپ دوم.
۱۸۴.کرلینجر، فرد. ان: ۱۳۷۷، ***مبانی پژوهش در علوم رفتاری***، ترجمه حسن پاشا شریفی و جعفر حقیقی‌زند، تهران: آوای نو.
۱۸۵.کرمانی، ناظم الاسلام: ۱۳۶۶، ***تاریخ بیداری ایرانیان***، ج ۵، به کوشش: سعیدی سیرجانی، تهران: امیرکبیر.
۱۸۶.کلانتری، علی اکبر: ۱۳۷۶، ***حکم ثانویه در تشریع اسلامی***، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی (پژوهشگاه)، چ اول.
۱۸۷.کلینی، محمد بن یعقوب: ۱۳۶۱، ***اصول کافی***، قم: دفتر نشر فرهنگ

اهل‌بیت(ع)، چاپ اسلامیه.
۱۸۸. کوهن، استانفورد: ۱۳۶۹، ***تئوری‌های انقلاب***، ترجمه: علیرضا طیب، تهران: قومس، چ اول.
۱۸۹. کیوپیت، دان: ۱۳۷۶، ***دریای ایمان***، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
۱۹۰. گرجی، ابوالقاسم: ۱۳۷۵، ***تاریخ فقه و فقها***، تهران: انتشارات سمت.
۱۹۱. گرجی، ابوالقاسم: ۱۳۶۹، ***مقالات حقوقی***، ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۹۲. گریلینگ، ای. سی: ۱۳۸۰، ***معرفت‌شناسی***، ترجمه امیر مازیار، مؤسسه نشر جهاد، چ اول.
۱۹۳. گنون، رنه: ۱۳۷۲، ***بحران دنیای متجدد***، ترجمه: دکتر دهشیری، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
۱۹۴. لاریجانی، صادق (ناظر): ۱۳۸۴، ***فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه (قرن چهارم تا سیزدهم. ق)***، دو جلد، مشهد: دانشگاه علوم رضوی، چ اول.
۱۹۵. لک‌زایی، نجف: ۱۳۸۵، ***سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی***، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ چهارم.
۱۹۶. لیتل، دانیل: ۱۳۷۳، ***تبیین در علوم اجتماعی (درآمدی به فلسفه علم الاجتماع)***، ترجمه: عبدالکریم سروش، صراط.
۱۹۷. مجتهد شبستری، محمد: ۱۳۷۹، ***نقدی بر قرائت رسمی از دین***، تهران: طرح نو.
۱۹۸. مجلسی، محمد باقر: ۱۴۰۴، ***بحار الانوار***، ج ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۹۹. محقق داماد، سید مصطفی: ۱۳۷۴، ***شریعت و ایده‌های مختلف تطبیق آن با مقتضیات زمانی و مکانی***، ج ۱۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ اول.
۲۰۰. محلاتی غروی، محمداسماعیل: ۱۳۷۴، ***«اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطة»***، در ***رسائل مشروطیت***، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: نشر کویر.

۲۰۱.محمد بن الحسن بن فورک: ۱۴۲۷، ***مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری***، تحقیق و ضبط: احمد عبدالرحیم السایح، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
۲۰۲.محمدی ری‌شهری، محمد: ۱۳۷۸، ***میزان الحکمه***، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چ سوم.
۲۰۳.مددی، سید احمد: ۱۳۸۵، ***«علوم اعتباری و روش‌های واقع‌گرایانه»***، در ***جایگاه‌شناسی علم اصول***، سید حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چ اول.
۲۰۴.مرعشی، سید محمد حسین: پاییز ۷۶، ***دیدگاه‌های نو در امور کیفری***، ج ۱، تهران: نشر میزان، چاپ دوم.
۲۰۵.مسلم بن الحجاج النیسابوری: ۱۴۰۷ق، ***صحیح مسلم***، تحقیق و تعلیق الدکتور موسی شاهین، الدکتور احمد عمر هاشم، بیروت: مؤسسة عزالدین، الطبعه الاولی.
۲۰۶.مشکینی اردبیلی، علی: ۱۳۶۷، ***اصطلاحات الاصول ومعظم عناوینه الموضوعیه***، قم: منشورات الهادی.
۲۰۷.مصباح یزدی، محمد تقی: ۱۳۷۸، ***آموزش فلسفه***، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چ دوم.
۲۰۸.مطهری، مرتضی: ۱۳۶۸، ***اسلام و مقتضیات زمان***، ج ۱، قم: نشر صدرا، چ هفتم.
۲۰۹.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۸، ***اسلام و مقتضیات زمان***، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دهم.
۲۱۰.مطهری، مرتضی: ۱۴۰۳، ***بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی***، تهران: نشر حکمت، چ اول.
۲۱۱.مطهری، مرتضی: ۱۳۵۸، ***بیست گفتار***، قم: نشر صدرا، چ پنجم.
۲۱۲.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۵، ***پیرامون انقلاب اسلامی***، قم: نشر صدرا، چ پنجم.
۲۱۳.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۸، ***تکامل اجتماعی انسان***، قم: صدرا، چ سیزدهم.
۲۱۴.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۲، ***جامعه و تاریخ***، تهران: نشر صدرا، چ پنجم.

۲۱۵.مطهری، مرتضی: ***ختم نبوت***، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۲۱۶.مطهری، مرتضی: ۱۳۶۸، ***ده گفتار***، تهران: صدرا، چ پنجم.
۲۱۷.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۴، ***علل گرایش به مادیگری***، تهران: انتشارات صدرا، چ پنجم.
۲۱۸.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۴، ***مجموعه آثار***، ج ۲، قم: نشر صدرا، چ پنجم.
۲۱۹.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۴، ***مجموعه آثار***، ج ۳، نشر صدرا، چ پنجم.
۲۲۰.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۵، ***مجموعه آثار***، ج ۴ (امامت)، تهران: انتشارات صدرا.
۲۲۱.مطهری، مرتضی: ***مجموعه آثار***، جلد ۱۴، نشر صدرا، بی‌تا.
۲۲۲.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۵، ***مجموعه آثار***، ج ۱۹، تهران: نشر صدرا، چ سوم.
۲۲۳.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۹، ***مجموعه آثار***، ج ۲۱، تهران: نشر صدرا، چ سوم.
۲۲۴.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۳، ***نبوت***، تهران: انتشارات صدرا.
۲۲۵.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۸، ***نظام حقوق زن در اسلام***، قم: انتشارات صدرا، چ هفتم.
۲۲۶.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۴، ***نقدی بر مارکسیسم***، قم: نشر صدرا، چ سوم.
۲۲۷.مطهری، مرتضی: ۱۳۶۸، ***نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر***، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم.
۲۲۸.مطهری، مرتضی: ۱۳۷۵، ***وحی و نبوت***، قم: نشر صدرا، چ هفتم.
۲۲۹.مظفر، محمد رضا: ۱۳۸۰، ***الاصول الفقه***، حققه: عباسعلی الزارعی السبزواری، قم: بوستان کتاب، چ اول.
۲۳۰.مظفر، محمد رضا: ۱۳۷۸، ***المنطق***، قم: نشر حبیب.
۲۳۱.معرفت، محمد هادی: ۱۳۷۴، ***«نوآوری‌های فقهی حضرت امام»***، در ***مجموعه آثار کنگره امام خمینی و حکومت اسلامی***، ج ۱۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ اول.
۲۳۲.معین، محمد: ۱۳۷۱، ***فرهنگ فارسی***، تهران: امیرکبیر، چ هشتم.
۲۳۳.مغنیه، محمد جواد: ***الشیعه فی المیزان***، الجزء الثانی، تهران: مؤسسه دار

الکتاب الاسلامی، الطبعه الاولی.
۲۳۴.مغنیه، محمد جواد: ۱۴۲۵/۱۳۸۳، ***فقه الامام جعفر الصادق***، الجزء الثالث، قم: مؤسسه انصاریان للطباعه و النشر، الطبعه السادسه.
۲۳۵.مکارم شیرازی، ناصر: ۱۳۸۰، ***القواعد الفقهیه***، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب، چ پنجم.
۲۳۶.مکارم شیرازی، ناصر: ۱۴۱۳ق، ***انوار الفقاهه***، ج ۱، قم: مدرسه امیرالمؤمنین، چاپ دوم.
۲۳۷.مورّن، ادگار: ۱۳۷۴، ***روش، شناختِ شناخت***، کتاب اول، ترجمه: علی اسدی، تهران: سروش، چ اول.
۲۳۸.موسوی خمینی، سید روح الله: ۱۳۷۹/۱۴۲۱، ***تحریر الوسیله***، ج ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، الطبعه الاولی.
۲۳۹.موسوی خمینی، سید روح الله: ***چهل حدیث***، حدیث یازدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام(ره).
۲۴۰.موسوی خمینی، سید روح الله: ***رسائل***، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی‌تا.
۲۴۱.موسوی خمینی، سید روح الله: ۱۳۶۹، ***شئون و اختیارات ولی فقیه***، ترجمه و نشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چ دوم.
۲۴۲.موسوی خمینی، سید روح الله: ۱۳۷۵، ***صحیفهٔ نور***، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ هفتم.
۲۴۳.موسوی خمینی، سید روح الله: ۱۴۲۱ق/۱۳۷۹ش، ***کتاب البیع***، ج ۱ و ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، الطبعه الاولی.
۲۴۴.موسوی خمینی، سید روح الله: ***کتاب البیع***، ج ۲، قم: انتشارات اسماعیلیان، بی‌تا.
۲۴۵.موسوی خمینی، سید روح الله: ***کشف الاسرار***، بی‌تا، بی‌نا.
۲۴۶.موسوی خمینی، سید روح الله: ۱۳۷۳، ***کوثر***، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.

۲۴۷.موسوی خمینی، سید روح الله: ***مکاسب محرمه***، ج ۱، قم: انتشارات اسماعیلیان، بی‌تا.
۲۴۸.موسوی خمینی، سید روح الله: ***مناسک حج***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ پنجم.
۲۴۹.موسوی خمینی، سید روح الله: بهار ۷۳، ***ولایت فقیه***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵۰.موسوی خوانساری اصفهانی، محمد باقر: ۱۳۱۹، ***روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات***، قم: بی‌نا.
۲۵۱.الموسوی الخویی، السید ابوالقاسم: ۱۳۹۴هـ ***البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۵۲.مهرپور، حسین: ۱۳۷۴، ***دیدگاه‌های جدید در مسائل حقوقی***، تهران: نشر اطلاعات.
۲۵۳.مهریزی، مهدی: ۱۳۷۹، ***فقه‌پژوهی***، ج ۱، تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ اول.
۲۵۴.میرزای قمی: ***قوانین الاصول***، ج ۲، بی‌تا، بی‌نا.
۲۵۵.میرموسوی، سید علی: ۱۳۸۵، ***اسلام، سنت، دولت مدرن***، تهران: نشر نی، چ اول.
۲۵۶.نائینی، محمد حسین: ***فوائد الاصول***، ج ۳، تقریر: محمد علی کاظمی خراسانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
۲۵۷.نائینی، میرزا محمد حسین: ۱۳۷۸، ***تنبیه الامه و تنزیه المله***، با مقدمه و توضیح سیدمحمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم.
۲۵۸.نبوی، سید عباس: ۱۳۷۹، ***فلسفهٔ قدرت***، تهران: نشر سمت، چ اول.
۲۵۹.نجفی، محمد حسن: ۱۳۷۴، ***جواهر الکلام***، ج ۲۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۶۰.نراقی، ملامهدی: ***جامع السعادة***، ج ۱، بی‌تا، بی‌نا.
۲۶۱.نصری، عبدالله: ۱۳۸۱، ***راز متن هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق***

فهم دین، تهران: انتشارات آفتاب توسعه، چ اول.
۲۶۲. نوری، فضل‌الله: ۱۳۶۲، ***رسایل و اعلامیه‌های شیخ شهید فضل‌الله نوری***، جمع‌آوری: محمد ترکمان، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چ اول.
۲۶۳. نوری، میرزا حسین: ۱۴۰۷ق، ***مستدرک الوسائل***، ج ۱۶، قم: مؤسسه آل البیت.
۲۶۴. نیچه و دیگران: ۱۳۷۷، ***هرمنوتیک مدرن***، ترجمه: بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز، چ اول.
۲۶۵. واعظی، احمد: ۱۳۸۰، ***درآمدی بر هرمنوتیک***، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، چ اول.
۲۶۶. ورعی، سید جواد: ۱۳۷۸، ***پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی***، قم: دبیرخانهٔ مجلس خبرگان، چ اول.
۲۶۷. وین پرادفوت: ۱۳۷۷، ***تجربهٔ دینی***، ترجمه: عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه، چ اول.
۲۶۸. هادوی تهرانی، مهدی: ۱۳۷۷، ***مبانی کلامی اجتهاد***، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، چ اول.
۲۶۹. هاسپرس، جان: ۱۳۷۹، ***درآمدی بر تحلیل فلسفی***، ترجمه: موسی اکرمی، تهران، نشر طرح نو، چ اول.
۲۷۰. هاشمی، سیّدحسین: تابستان ۱۳۸۱، ***مجمع تشخیص مصلحت نظام***، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزهٔ علمیه، چاپ اول.
۲۷۱. هرمن، رندال جان: ۱۳۷۶، ***سیر تکامل عقل نوین***، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۷۲. هندی، متقی: ***کنز العمال***، التحقیق: الشیخ بکری حیاتی، الشیخ صفوةالسقا، بیروت: مؤسسه الرساله، بی‌نا.

ب. مقالات

۲۷۳. احمدی فقیه یزدی: «اجتهاد و سیاست»، قم: ***فصلنامه علوم سیاسی***،

شماره ۵.
۲۷۴.اینتایر، آ. مک: «عقلانیت سنت‌ها»، ترجمه: مراد فرهادپور، ***مجلهٔ ارغنون***، ش ۱۵.
۲۷۵.بازرگان، مهدی: «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا»، ***مجله کیان***، شماره ۲۸.
۲۷۶.بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم: فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۹، «بینش فقهی امام در برخورد با رویدادهای نوین جهان»، ***کیهان اندیشه***، شماره ۲۹.
۲۷۷.تقوی، سید مرتضی: «تحول موضوعات در فقه» (فقه شیعه، راهبرد و کارکرد)، ***فصلنامه فقه اهل بیت***، شماره ۳.
۲۷۸.جوادی آملی، عبداللّه: «کارآمدی عقل در استنباط احکام فقهی»، ***فصلنامه فقه و مبانی حقوق***، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، شماره ۱.
۲۷۹.حسینی قائم‌مقامی، سیدعباس: تابستان ۸۲، «ضابطه‌های نواندیشی دینی؛ روشنفکری و چالش‌ها»، ***فصلنامه کتاب نقد***، شماره ۲۶ و ۲۷.
۲۸۰.حکیمی، محمدرضا: زمستان ۱۳۷۳، «احکام دین و اهداف دین»، ***فصلنامه نقد و نظر***، قم: شماره ۱.
۲۸۱.داوری اردکانی، رضا: «بحران هویت»، ***فصلنامهٔ نامهٔ فرهنگ***، ش ۹.
۲۸۲.سروش، عبدالکریم: اسفند ۸۱، «نقد اخلاقی قدرت»، ***آفتاب***، تهران: ش ۲۳.
۲۸۳.سروش، عبدالکریم: پاییز ۱۳۶۸، «جامهٔ تهذیب بر تن احیا»، ***مجلهٔ فرهنگ***، تهران: شمارهٔ چهارم و پنجم.
۲۸۴.سند، محمد: «علم اصول، منطق علوم و معارف دینی»، ***فصلنامهٔ پژوهش‌های اصولی***، ش ۱.
۲۸۵.شجاعی‌زند، علیرضا: زمستان ۱۳۷۹و بهار ۱۳۸۰، «آمیزه عقل و ایمان در آموزه اسلام»، ***فصلنامه نقد و نظر***، قم: شماره ۲۵ و ۲۶.
۲۸۶.شجاعی‌زند، علیرضا: «دین تمام زندگی»، ***فصلنامه حکومت اسلامی***، قم: ش ۲۲.

۲۸۷.شریعتمدار جزایری، سید نورالدین: «اجتهاد و سیاست از دیدگاه امام خمینی»، ***فصلنامه علوم سیاسی***، قم: شماره ۵.
۲۸۸.طباطبایی، سید جواد: ۱۳۷۹، «پیرامون اندیشهٔ سیاسی»، تهران: ***مجلهٔ متین***، ش ۹.
۲۸۹.عابد الجابری، محمد: «دانش فقه؛ بنیاد روش‌شناختی عقل عربی ـ اسلامی»، ***فصلنامه نقد و نظر***، ترجمه محمد مهدی خلجی، ش ۱۲.
۲۹۰.عابدی شاهرودی، علی: بهار و تابستان ۱۳۸۴، «علم اصول و فلسفه تحلیلی»، ***فصلنامه نقد و نظر***، شماره ۳۷ و ۳۸.
۲۹۱.عبداللاوی، محمد: تابستان ۱۳۸۲، «روش‌شناسی علوم اجتماعی اسلامی»، (شاخص‌های معرفت‌شناختی و پاسخ جایگزین)، مترجم: اسماعیل اسفندیاری، ***فصلنامه حوزه و دانشگاه***، شماره ۳۵.
۲۹۲.عمید زنجانی، عباسعلی: بهار ۱۳۷۸، «تأملی در فقه سیاسی شیعه»، قم: ***فصلنامه علوم سیاسی***، سال اول، شماره چهارم.
۲۹۳.فنایی، ابوالقاسم: زمستان ۱۳۷۴، «جایگاه موضوع‌شناسی در اجتهاد»، قم: ***فصلنامه نقد و نظر***، سال دوم، شماره پنجم.
۲۹۴.فنایی، ابوالقاسم: تابستان و پاییز ۱۳۷۴، «مبانی اجتهاد، تأثیر معرفت بشری در معرفت دینی»، ***فصلنامه نقد و نظر***، سال اول، شماره سوم و چهارم.
۲۹۵.فیرحی، داود: تابستان ۸۴، «درآمدی بر روش‌شناسی اندیشه سیاسی تمدن اسلامی»، ***فصلنامه علوم سیاسی***، شماره ۳۰.
۲۹۶.مجتهد شبستری، محمّد: «سه گونه دانش در سه قلمرو»، قم: ***فصلنامه نقد و نظر***، سال دوم، شماره اول.
۲۹۷.معرفت، محمد هادی: «امام و ابداع در فقه و استنباط»، ***فصلنامه قبسات***، شماره ۱۶ و ۱۵.
۲۹۸.معرفت، محمد هادی: «مبانی اجتهاد»، (اقتراح)، ***نقد و نظر***، شماره ۱.
۲۹۹.مغنیه، محمد جواد: «فقیهان و مسئله تجدد»، ترجمه و تحقیق: سعید

رحیمیان، ***فصلنامه فقه***، شماره ۸۵.

۳۰۰.مکارم شیرازی، ناصر: زمستان ۱۳۷۴، «نقش زمان و مکان در فرآیند اجتهاد» (اقتراح)، قم: ***فصلنامه نقد و نظر***، شماره ۵، سال دوم.

۳۰۱.ملکیان، مصطفی: زمستان و بهار ۸۰ ـ ۷۹، «عقلانیت»، ***نقد و نظر***، شماره ۲۶ ـ ۲۵.

۳۰۲.هادوی تهرانی، مهدی: «مبانی معرفتی و کلامی فقه»، ***فصلنامه قبسات***، شماره ۱۵ و ۱۶.

ج. منابع لاتین

303. Algar, Hamid: January 2001, ***Roots of the Islamic Revolution in Iran (Four Lectures)***, USA: Islamic Publications International (IPI).

304. C. Mantzavinos: 1998, ***Naturalistic Hermeneutics***, Cambridge University Press, London.

305. Choudhury, G. W.: 1990, ***Islam and the Contemporary World***, London, Indus Thames Publishers.

306. Dilthey, W.: 2001, ***The Mental World: Introduction to the Philosophy of Life*** (Collected Writings: Volume 5) Translated to English: Teo, T. (Eds.) "The transformation of psychology: Influences of 19th century philosophy, technology and natural science", Washington, D. C.

307. ***Encarta Encyclopedia 2003***, Microsoft, U. S. A. 2003.

308. Forster, Michael: ***Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher***, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

309. Heylighen, Francis and Joslyn, Cliff: 2002, ***Cambridge Dictionary***

of Philosophy, Cambridge University Press.

310. Inglehart, Ronald and Baker, Wayne E: Feb. 2000, ***Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values***, American Sociological Review, Vol. 65, No. 1, Looking Forward, Looking Back: Continuity and Change at the Turn of the Millennium.

311. Iqbal, Muhammad: 1989, ***The Reconstruction of Religious Thought in Islam***, Apex Books Concern.

312. Kamali, Mohammad Hashim: 2002, ***The Dignity of Man; An Islamic Perspective***; The Islamic Texts Society.

313. Kuhn, Thomas S: 1996, ***The Structure of Scientific Revolutions***, Publisher: Chicago, University of Chicago Press, 3d edition, chapter V: The Priority of Paradigms.

314. Ramberg, Bjorn and Gjesdal, Kristin: ***Hermeneutics***, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed).

315. Ramm, Bernard: ***Protestant Biblical Interpretation***, 3rd rev. ed., Baker Book House, Grand Rapids.

316. Virkler, Henry A: ***Hermeneutics Principles and Processes of Biblical Interpretation***, Grand Rapids: Baker Book House.

317. ***Word Net***, by Princeton University. U. S. A. 2003.

فهرست آیات

آیه	صفحه
بقره (۲)	
أفَلا تَعْقِلُونَ (۴۴)	۹۸
فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۷۳)	۱۸۳
لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ (۲۷۹)	۳۰۷
وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (۲۰۱)	۲۴۷
آل‌عمران (۳)	
كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (۱۱۰)	۳۳۴
وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ (۱۵۹)	۲۱۴
نساء (۴)	
فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا (۱۳۹)	۳۰۶
وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلا (۱۴۱)	۳۰۶

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ (۵۹) ۱۹۸، ۲۴۱

مائده (۵)

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۶) ۱۶۵

وَتَعَاوَنُوا عَلَي الْبِرِّ وَالتَّقْوَي وَلا تَعَاوَنُوا عَلَي الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ (۲) ۲۵۶

انعام (۶)

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (۱۱۹) ۱۸۳

انفال (۸)

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ (۶۰) ۱۸۹

توبه (۹)

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا (۱۰۳) ۱۶۵

فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (۱۲۲) ۲۷

رعد (۱۳)

إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّي يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (۱۱) ۱۰۸

إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۴) ۹۸

نحل (۱۶)

إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۱۲) ۹۸

مؤمنون (۲۳)

وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ (۷۱) ۲۴۴

عنکبوت (۲۹)

وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (۴۵) ۱۶۵

احزاب (۳۳)

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (۴۰) ۵۴

شوری (۴۲)

وَأَمْرُهُمْ شُورَي بَيْنَهُمْ (۳۸) ۲۱۴

واقعه (۵۶)

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (۷۷) ۴۳
فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (۷۸) ۴۳
لَا يَمَسُّهُ إِلا الْمُطَهَّرُونَ (۷۹) ۴۳

حدید (۵۷)

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (۲۵) ۳۲۶
لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (۲۵) ۱۱۰، ۳۲۵

فهرست روايات

اَعرفُ النّاس بالزّمان مَن لَم يتعجب من احداثه. ۱۷۱
افضل النّاس عقلاً احسنهم تقديراً لمعاشه و اشدّهم اهتماماً باصلاح معاده. ۱۶۷
السُّلطان ظلّ الله في الارض فمَن اكرمَه اَكرمَه الله و مَن اَهانه اَهانَه الله. ۱۲۷
العالم بزَمانه لا تَهْجُم عليه اللَّوابس. ۱۷۱
العامِل بالظلم و المعين له و الراضي به شركاء ثلاثه. ۲۵۵
العقول أئمة الأفكار و الأفكار أئمة القلوب و القلوب أئمة الحواس و الحواس أئمة الأعضاء. ۱۵۸
أمّا الحَوادثُ الواقعة فَارجِعوا فيها إلي رواةِ أحاديثنا، فإنّهم حُجتي عَليكُم و أنا حجة الله عَليهم. ۱۷۱
ان الله ... سكت لكم عن اشياء و لم يدعها نسياناً فلاتتكلفوها. ۱۹۴
انّا وجدنا كلّما احلّ اللّه تبارک و تعالى ففيه صلاح العباد و بقاؤهم و لهم اليه الحاجة الّتى لايستغنون بها و وجدنا المحرّم من الاشياء لاحاجة بالعباد اليه و وجدناه مفسداً داعيا [الى] الفناء و الهلاک، ثم رأيناه تبارک و تعالى قد احلّ بعض ما حرّم فى وقت الحاجه لما فيه من الصلاح فى ذلک الوقت، نظير ما احلّ من الميتة و الدّم ولحم الخنزير اذا اضطر اليها المضطر لما فى ذلک الوقت من الصّلاح. ۱۸۲
تسمع و تطيع للامير و ان ضَرَب ظَهرَک و اَخَذ مالَک فاسمع و اطع. ۱۲۷
عَلَى العاقل أنْ يكون عارفاً بزمانه. ۱۷۱

فانّی قَد جَعلتُه علیکُم حاکما. ۲۶۱

مَن کانَ منکم ممّن قَد رَوی حَدیثَنا و نَظَر فی حَلالنا و حرامنا و عَرَف احکامَنا فَلیرضوا به حکما فانّی قَد جَعَلتُه علیکُم حاکما فَاذا حَکَم بحُکمنا فَلَم یُقبَل منه فَانما استَخفَّ بحکمِ الله و عَلینا ردَّ، و الرّادُ عَلینا الرادُ علی الله و هو علی حَدِّ الشّرک بالله. ۲۱۳

نَضَرَ الله امرء سَمع مَقالتي فوَعاها و اَداها فرُب حاملَ فقه الي مَن هُو اَفقه منه و رُب حاملُ فقه لیس بفقیه. ۳۳۸

هذا القرآن هو خطّ مستورء بین الدفّتین لاینطق بلسانٍ و لابد له من ترجمان و انما ینطق عنه الرجال. ۱۷۲

یا اَبان! اجلس فی مسجدِ المَدینه و افتِ النّاس فانّی احبّ انْ یری فی شیعتی مثلک. ۵۷

نمایه

آ

آشتیانی، میرزا محمد حسن ۱۳۷

آلموند، گابریل ۳۱۷

آنتروپوسنتریزم ٤٦

الف

ائمه اطهار(ع) ۵۰، ۹۷، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۸۹

ابن ابی‌عقیل عمانی ۱۵٦

ابن تیمیه ۱۰۲

ابن جنید اسکافی ۱۵٦

ابن سینا ۳۳، ۵۵

ابن عاشور ۳۲٦

ابن قیّم ۱۷۲

ابن‌خلدون ۱۷۳، ۳۵۱

ابوهریره ۱۲۷

اجتهادگرایان ۵۸، ۲۰٦

اخبارگرایان ۱۲۱، ۲۷۱

اخباریان ۳۳، ۵۰، ٦٦، ۷٤، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱٦۳، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۸۷

اخباریون ← اخباریان

اخلاق جنسی در اسلام و غرب (کتاب) ۲۸۰

ارسطو ۱٦٦

اروپا ۹۰، ۱۳٦

از شاهد قدسی تا شاهد بازاری (کتاب) ۲۱

استرآبادی، ملا امین ۵۰، ۲۰۷

اسحاق بن یعقوب ۱۷۱

اسلام ۱۵، ۱۹، ۲٤، ۲۵، ۲۷، ٤۵، ٤٦، ۵۲–٦۰، ٦۲، ٦٤، ٦۷، ۷۲، ۷۵، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹٤، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲٤، ۱۳۱، ۱۳٦، ۱۳۹، ۱٤٦، ۱۵۱– ۱۵۳، ۱۵۷، ۱٦۰، ۱٦۱، ۱٦۵، ۱٦۹، ۱۷۰، ۱۷۱،

۱۷۹، ۱۸٤، ۱۸۷، ۱۹۲-۱۹۵،
۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱،
۲۱٤-۲۱۷، ۲۱۹- ۲۲۱، ۲۲٤،
۲۲٦، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۲-۲۳۵، ۲۳۷،
۲٤۱- ۲٤۳، ۲٤۵، ۲٤۸، ۲۵۰،
۲۵۳، ۲۵۷-۲٦۰، ۲٦٤، ۲٦٦،
۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷٤، ۲۷۸-۲۸۱،
۲۸۳- ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹٤، ۲۹٦،
۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۳،
۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲٤، ۳۲٦- ۳۲۹،
۳۳۱-۳۳۵، ۳٤۵، ۳٤۷، ۳۵۳
اسلام و مقتضیات زمان (کتاب) ۲۱
اسلام، سنت، دولت مدرن (کتاب) ۲۱
اشاعره ۱۰٦، ۱۰۹، ۱۵۸، ۱٦۳
اشعری ۱۸۱
اشعریان ۱۰۹، ۲۷۱
اشعریون ۱۸۱
اصول فلسفه و روش رئالیسم (کتاب) ۲۸۰
اصولیان ۲۲، ۵۱، ۵۸، ۷٤، ۱۰۲،
۱۲۱، ۱۲۳، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱٦۳،
۲۰٦، ۲۷۰-۲۷۳
اصولیون ← اصولیان
اعلام الموقعین (کتاب) ۱۷۲
افلاطون ۱۰٦
اقبال لاهوری ۹۱، ۲۷۹
الاسلام یقود الحیاه (کتاب) ۱۹٦
الجابری، محمد عابد ۱۵٤
الذریعه الی اصول الشریعه (کتاب) ۱۵٦
المقنع (کتاب) ۳۱٤
الموافقات (کتاب) ۱۹٤
النهایه (کتاب) ۳۱٤
امام خمینی ۱۷، ۲۰، ۷۷، ۱۱۸،
۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳٤، ۱٤٤،
۱٤۵، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۸، ۲۱۰،
۲۱٦-۲۲۰، ۲۲۲-۲۲٤، ۲۲٦، ۲۲۷،
۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲٤۰،
۲٤۱، ۲٤۵، ۲٤٦، ۲٤۸، ۲۵۱،
۲۵۳، ۲۵٤، ۲۵۷- ۲٦۰، ۲٦۵،
۲٦٦، ۲٦۸، ۲۷۳، ۲۷٤، ۲۷۹،
۲۸۱-۲۸٦، ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۲،
۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱٦، ۳۱۸، ۳۱۹،
۳۲۹- ۳۳۱، ۳۳٦، ۳٤۲، ۳٤۵،
۳٤٦
امام رضا(ع) ۱۵۳، ۱۸۱، ۳۳۸
امام زمان(ع) ۱۲۹، ۱۷۱
امام صادق(ع) ۱۷۰، ۲۱۳، ۲۵۵
امام موسی کاظم(ع) ۹۸
امامیه ۲۲۸
امویون ۱۰۸

انسان‌شناسی ۴۵، ۴۷، ۲۲۱
اهل بیت ۴۲، ۵۱، ۲۱۱، ۲۷۱، ۳۱۵
اهل حدیث ۹۶، ۹۷، ۱۰۹
اهل سنت ۷۴، ۱۲۶، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۴، ۲۷۲، ۲۸۶، ۳۱۵
ایران ۱۷، ۲۴، ۴۸، ۸۹، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۳۶- ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۶۸، ۲۱۱، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۴۴، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۰، ۳۱۶، ۳۳۷
ایرانیان ۱۲۱

ب

باخ، لودویگ فوتر ۴۷
بنی‌اسرائیل ۱۷۶
بنی‌امیه ۱۲۷
بنی‌عباس ۱۲۷
بهبهانی، وحید ۳۳، ۲۰۷، ۲۶۹
بهشتی، سید محمد حسین ۱۲۴

پ

پارمنیدس ۸۳
پدیده‌شناسی ۴۵
پروتستانتیسم ۹۰
پست‌مدرن ۳۴
پهلوی ۱۲۳، ۲۱۶، ۲۶۵، ۳۵۳
پیامبر(ص) ۱۵، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۶۴، ۹۴- ۹۶، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۷۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۳۰، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۷۱، ۲۷۸، ۲۹۷، ۲۳۳، ۳۳۸

ت

تحریر الوسیله (کتاب) ۲۵۸
تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران (کتاب) ۲۰
تنبیه الامه و تنزیه الملـه (کتاب) ۱۷۳، ۲۷۲، ۲۷۹

ج

جامعه‌شناسی ۴۵

ح

حائری، سید کاظم ۲۶۱
حدیث‌گرایان ۶۶، ۱۵۸

خ

خداشناسی ۴۵
خویی، سید ابوالقاسم ۷۱

د

دکارت، رنه ۸۷
دیلتای، ویلهلم ۳۵، ۳۸-۴۰، ۱۱۴، ۳۳۹

ر

رسائل (کتاب) ۲۵۱
رسول الله(ص) ← پیامبر(ص)
رنسانس ۴۷، ۹۰، ۱۴۷

روم ۱۸۷

ز

زنون ۸۳

س

سقراط ۳۲
سلفیان ۱۰۹
سوسیالیسم ۱۲۲، ۱۲٤، ۲۸۳
سوفسطائیان ٤۹
سید قطب ٤٦
سید مرتضی ۳۳، ۹۷، ۱٥٦، ۱٦٤
سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی (کتاب) ۲۱

ش

شاطبی ۱۸۰، ۱۹٤، ۲٤٤
شافعی ۱۷٦
شام ۱۲۷
شلایر ماخر ۳٥، ۳۷، ۳۸
شلر، مارکس ٤۷
شمس‌الدین، محمدمهدی ۲٦۸
شیخ صدوق ۳۲، ۳۱٤
شیخ طوسی ۳۲، ۳۳، ۳۱۳، ۳۱٤، ۳٤۷
شیخ مرتضی انصاری(ره) ۲٦۹، ۳۰۰
شیخ مفید ۲۰، ۳۳، ۹۷، ۹۹، ۱۲۸، ۱٥٦، ۱٦۰، ۱۸٤، ۳۳٤
شیعه ۱٦، ۱۸-۲۲، ۲٤، ۲۸، ۳۳، ٤٤، ٤٥، ٥۱، ۷۳-۷٥، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۹۳، ۹٤، ۹٦، ۹۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰٥، ۱۰۷- ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱٥، ۱۱۹، ۱۲۰-۱۲۲، ۱۲٤، ۱۲٦-۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳٤-۱۳٦، ۱۳۹، ۱٤۱، ۱٤٥، ۱٤۸، ۱٤۹، ۱٥۱، ۱٥٦، ۱٦۳، ۱٦۷، ۱۷۰، ۱۷٤، ۱۷۸، ۱۸۰-۱۸۲، ۱۸٦، ۲۰۸- ۲۱۱، ۲۱٦، ۲۲۲، ۲۳۳، ۲۳٥، ۲۳۷، ۲٤۰-۲٤۳، ۲٤۷، ۲٤۸، ۲٥۰، ۲٦۸-۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷٥، ۲۷۷، ۲۸٥، ۲۸٦، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹٥، ۳۱۳، ۳۱٦، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۳۰-۳۳۳، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳٤۰-۳٤۳، ۳٤٦، ۳٥۲
شیعیان ۹٤، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۲٦-۱۲۸، ۱۳۱، ۲٤٥، ۲۷۲

ص

صاحب تنبیه الامه ۱٤۰
صاحب جواهر ۱۱۱، ۱٦۸
صاحب سرائر ۱٥٦
صاحب معالم ۲۳
صحیفه نور (کتاب) ۱٤٦
صدر، سید محمدباقر ٦٤، ٦۹، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱٦۲، ۱۹۳، ۱۹٤، ۱۹٦، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲٤۹،

۲٦٤، ۲٦۸، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۹٤،
۳۰۸، ۳۱۲
صدرالمتألهین ← ملاصدرا
صفویان ۲۱۲
صفویه ۲۰، ۱٤۰، ۲۱۳

ض

ضیاء عراقی ۲۷، ۲۰٤

ط

طالقانی ۱۲٤، ۲۷۹
طباطبایی، سید محمد حسین ۲۷،
۵۳، ۱۲۳، ۱۲٤، ۲۳۰، ۲٤۱، ۲۷۹،
۳۲۷

ع

عباسیون ۱۰۸
عبدالهادی عبدالرحمن ۷٤
علامه حلی ۲٦، ۳۱۳
علل گرایش به مادیگری (کتاب)
۲۸۰
علی(ع) ۱۲٦، ۱۲۷، ۱٦۵، ۱٦۷،
۱۷۲، ۱۹٤، ۲٤۸

غ

غزالی ۱۷٦، ۱۷۷

ف

فارابی ۲۳، ۳۳
فارس ۱۸۷
فقه الاماره ۲٤
فقه التعایش ۱٤۱
فقه الحرب ۱٤۱
فقه الحکومه ۲٤
فقه الدوله ۲٤
فوائد المدنیهٔ (کتاب) ۵۰
فوکو، میشل ۲۸۳

ق

قاجار ۱٤۲، ۲۷۱
قانون (روزنامه) ۲۲۸
قـــرآن، ٤۲، ٤۵، ۵۰، ۵۱، ۵٤، ۵۹،
٦۹، ۹٤، ۹٦-۹۸، ۱۰۹، ۱۱۰،
۱۲٦، ۱۳٦، ۱۵٦، ۱۵۷، ۱۵۹،
۱٦۱، ۱٦٤، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۸،
۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹٤، ۱۹۸، ۲۲۸،
۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۱، ۳۰٦، ۳۰۷،
۳۲٦، ۳٤۷

ک

کابانیس، ژان ٤۷
کاپیتولاسیون ۲۵۱
کتاب البیع (کتاب) ۲۱٦، ۲۱۷،
۳۰۰
کشف الاسرار (کتاب) ۲۱٦، ۳۰۰
کفایه (کتاب) ۲۷۳
کلینی ۳۲
کنی، ملا علی ۱۳۷
کوهن، استانفورد ۳٤٤

کوهن، توماس ۳۴۳
گ
گادامر، هانس گئورگ ۳۸، ۴۲
گرجی، ابوالقاسم ۶۷
ل
لئو اشتراوس ۸۶
لسان العرب (کتاب) ۱۷۶
لیبرالیسم ۱۲۲
م
مارکس، کارل ۴۷
مالک ابن انس ۱۷۶
محقق کرکی ۲۰، ۲۱۳
محقق نراقی ۲۰
محلاتی، محمد اسماعیل ۱۲۹، ۲۱۵، ۳۱۹
محمد بن سنان ۱۸۱
محمد بن عثمان عمری ۱۷۱
محمد(ص) ۵۶، ۲۱۶
مخطئه ۴۴، ۷۳
مدرنیته ۱۷، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۷، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۷، ۳۵۲
مدینه ۲۳۰
مرحوم آخوند ۲۷۳
مستعصم ۷۴
مسیحیت ۸۶، ۹۱، ۱۴۸
مصر ۱۸۷
مصوبه ۷۳
مطهری، مرتضی ۷۹، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۶۹، ۱۹۰، ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۶۸، ۲۷۹، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۴۷
مظفر، محمد رضا ۱۶۲، ۱۶۳
معاویه ۱۲۷
معتزله ۹۷، ۱۰۶، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۲
معتزلیان ۱۰۹
معرفت‌شناختی ۱۷، ۲۸، ۴۷، ۴۹، ۸۱، ۸۵، ۲۹۳، ۳۴۰
معرفت‌شناسی ۴۰، ۴۵، ۴۷-۴۹، ۶۲، ۶۶، ۳۴۰
مغنیه، محمد جواد ۱۶۹، ۲۱۰، ۲۶۸، ۳۰۸
مقدمه (کتاب) ۱۷۳
مقدمه‌ای بر علوم انسانی (کتاب) ۳۹
مقنعه (کتاب) ۱۸۴
ملاصدرا ۳۳، ۱۵۵
مولوی ۳۵۲
میرزا فضل علی آقا تبریزی ۲۳۱
میرزا ملکم خان ۲۲۸
میرزا یوسف خان مستشارالدوله ۲۲۷
میرزای شیرازی ۱۳۷، ۲۷۰
میرزای قمی ۱۶۳

ن

نائینی، محمد حسین ۲۰، ۱۱۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۷۳، ۱۸۶، ۱۹۳، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۵۵، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۹، ۳۰۸
نجف ۱۳۰، ۲۱۶، ۳۰۰
نجم‌الدین طوفی ۱۷۸
نقدی بر مارکسیسم (کتاب) ۲۸۰
نوری، شیخ فضل الله ۲۲۹
نهایه الوصول الی علم الاصول (کتاب) ۲۶
نهضت تنباکو ۱۳۷، ۲۷۰
نهضت مشروطه ۲۷۲

و

ولایت فقیه (کتاب) ۲۱۶-۲۱۹، ۳۰۰
ولایت فقیه در اندیشهٔ فقیهان (کتاب) ۲۰
ویکو ۴۷

هـ

هایدگر، مارتین ۴۲، ۴۷
هراکلیتوس ۸۴
هرمس ۳۵
هستی‌شناسی ۴۵
هلاکوخان ۱۲۷
هند ۱۸۷

ی

یاسپرس ۴۷
یک کلمه (کتاب) ۲۲۷
یمن ۵۸

جامعة المصطفى العالمية