

اجتهاد و بسترهای نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه دوره معاصر^۱

سید کاظم سیدباقری*

چکیده

نظریه، منظومه منسجم و هدفمند و تعمیم‌پذیر است، قابلیت صدق و کذب دارد و «نظریه‌پردازی» فرایندی علمی - پژوهشی، روشمند و دارای نظام است که در راستای ارائه نظریه علمی جدید در ساختاری علمی و منطقی می‌باشد. باتوجه به دغدغه اصلی نوشته، تلاش خواهیم کرد تا باتوجه به ویژگی‌های روش اجتهاد، گام‌های آغازین نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه در دوره معاصر را واکاویم و بسترهای بایسته نظریه‌پردازی در این دانش را مورد توجه قرار دهیم؛ فرضیه نوشته آن است که باتوجه به تجربه آغازین نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه، در دوره معاصر و باتوجه به ویژگی‌های روش اجتهاد مانند عقلی - عقلایی بودن، انتقادی بودن، تعامل‌گری میان ثابت و متغیر و بومی‌گرایی، می‌توان با ژرفکاوی در برخی از بسترهای بایسته چون تولیدگری فقه سیاسی؛ گذر از نگاه فردی و پیوند با واقعیت‌های اجتماعی و توانمندسازی این دانش برای پویایی و روزآمدی، به آستانه نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه نزدیک شد.

واژگان کلیدی: فقه سیاسی، نظریه‌پردازی، روش اجتهاد، اصول فقه، ثابت و متغیر، بومی‌گرایی، روش انتقادی، پویایی و روزآمدی.

۱. مقاله حاضر پیش‌تر در فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، ش ۱۶، بهار ۱۳۸۸ ص ۱۰۷-۱۴۰ به چاپ رسیده است.

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (sbaqeri86@yahoo.com).

مقدمه

فقه سیاسی شیعی در سده گذشته با چالش‌ها و پرسش‌هایی روبه‌رو بوده و با نظر به ظرفیت‌ها و توانمندی‌های آن، توانسته به نقطه حساس و جایگاهی دگرگون برسد. نهضت مشروطه (۱۲۸۵-۱۳۲۴ق) و دغدغه‌های فراوانی که از آن برآمد و برپایی نظام جمهوری اسلامی بر اساس آموزه‌های این دانش، ازسویی گستره‌هایی کم‌نظیر پیش‌روی آن بازگشود و ازدیگرسو تجربه مدیریت جامعه، آن را با فضاهایی نو، پرسش‌هایی اساسی و نقدهایی جدی روبه‌رو ساخته است. فقه سیاسی، وارد هم‌اوردی و مبارزه با رقبایی نیرومند شده است و این امر به چالاک‌ی، تمرین و ممارست، بازخوانی، نقادی و ارائه توانمندی‌های خود نیاز دارد و تلاش برای بازآفرینی، نوآوری و کارآمدی آن دارای اهمیت است. باتوجه به دغدغه اصلی این مقال، تلاش خواهیم کرد تا گام‌های آغازین نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه به‌ویژه در دوره معاصر را واکاوی و بسترهای ضرورت و بایستگی آن را مورد توجه قرار دهیم؛ فرضیه نوشته آن است که باتوجه به تجربه آغازین نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه، در دوره معاصر و باتوجه به ویژگی‌های روش اجتهاد مانند عقلی - عقلایی‌بودن، انتقادی‌بودن، تعامل‌گری میان ثابت و متغیر و بومی‌گرایی، می‌توان با ژرفکاوای در برخی از بسترهای بایسته چون تولیدگری فقه سیاسی؛ گذر از نگاه فردی و پیوند با واقعیت‌های اجتماعی و تواناسازی این دانش برای پویایی و روزآمدی، به آستانه نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه نزدیک شد.

فقه سیاسی، شاخه‌ای از اندیشه سیاسی اسلام^۱ است که با تکیه بر روش‌شناسی

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

اجتهاد، در عرصه اجتماع و سیاست، نحوه ارتباط فرد با دیگر شهروندان، پیوند شهروندان با دولت، ارتباط دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها، مسائل نوپدید، گشایش مشکلات اجتماعی و ارائه الگوهای مطلوب را بررسی می‌کند. اجتهاد، در لغت، از ریشه جَهد (به معنای طاقت) باشد یا جُهد (به معنای مشقت) (ابن منظور، ۱۹۸۸، ص ۵۲۰) معنای تلاش و کوشش را به همراه خود دارد (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۲۱، ص ۲۳۲). علامه حلی (متوفی ۷۳۶) می‌نویسد: اجتهاد به کارگیری همه توان برای دست‌یابی به ظن نسبت به احکام شرعی است، به گونه‌ای که موجب سرزنش نگردد (حلی، [بی‌تا]، ۲۷)؛ بنابراین اجتهاد، تلاشی روشمند و عقلی برای به کف‌آوردن حجت و ظن شرعی در مسائل دینی، متناسب با زمان‌ها و مکان‌های گوناگون است. در این تعریف بر دو عنصر «عقلانیت» و «فهم روشن از زمانه» تأکید می‌شود (رشاد، ۱۳۸۳، ص ۲۴). با توجه به اهمیت بحث نظریه‌پردازی و نبود تعریفی معهود و مشخص از آن در ادامه به استقلال و مختصر، به چستی نظریه‌پردازی خواهیم پرداخت.

۱. چستی نظریه‌پردازی

کلمه تئوری (Theory) برگرفته از کلمه Theo است که در اصل یونانی به معنای خدا، مفهوم فراگیر و کلی می‌باشد. در تعریف «نظریه» وحدت نظر وجود ندارد. 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» (Encarta, 2003, p. 234) در دیدگاه برخی، نظریه مجموعه‌ای از سازه‌ها، تعاریف و گزاره‌های به هم مرتبط است که از راه مشخص ساختن روابط بین متغیرها، با هدف تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها، دید نظام‌یافته‌ای از پدیده‌ها ارائه می‌کند» (کرلینجر، ۱۳۷۷، ص ۲۹). به بیان دیگر نظریه مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم

نظام‌مند و سنجیده است که به دنبال توصیف و تفسیر واقعیت می‌باشد و می‌تواند پدیده‌های سیاسی - اجتماعی را در قرآیند منطقی توضیح دهد. نظریه سیاسی (Political Theory) سامانه و نظامی از عناصر معرفتی سیاسی برای تحلیل چپستی، چگونگی یا چرایی پدیده‌های سیاسی می‌باشد که معطوف به تحول است، منبع این نظریات، در گستره فقه سیاسی برگرفته از منابع معرفت فقهی است.

درنگاهی کلی، «نظریه» دارای ویژگی‌های زیر است:

الف) نظریه یک منظومه منسجم و هدفمند است؛

ب) تعمیم‌پذیر و فراگیر است؛

ج) توضیح‌دهنده پدیده‌ها و داده‌های مربوط در شبکه‌ای علی و معلولی است؛

د) قابلیت صدق و کذب دارد؛

ه) تغییر و دگرگونی ایجاد می‌کند.

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 بدین ترتیب به درک معنا و اهمیت احتمالی مطالعات، کمک می‌نماید؛ ۲. نظریه می‌تواند به درک و فهم مجموعه‌ای از داده‌های ما یاری رساند؛ ۳. نظریه یاری می‌دهد تا به طرح مسائل جدی بپردازیم، از مسائل خاص آگاه شویم و از طرح مسائل بی‌اهمیت بپرهیزیم؛ ۴. نظریه، هدایت‌گر تحلیل است، یعنی، قضایایی از نظریه برمی‌خیزد که محور اصلی تحلیل داده‌ها را تشکیل می‌دهند؛ ۵. نظریه ما را به درک مسائلی حساس می‌سازد که امکان دارد از آنها غفلت کنیم؛ ۶. نظریه، صریحاً یا تلویحاً ما را هدایت می‌کند که کدام داده به مسئله مورد بررسی مربوط است (دواس، ۱۳۷۶، ص ۳۴). نظریه معتبرترین سند شناخته‌شده رویدادهای علمی، حاصل فعالیت‌های منظم و متدلوژیک علمی است (هرگنهان، ۱۳۷۱، ص ۱۳۲). در فرآیند نظریه‌پردازی و تولید دانش، زمینه و بستر برای پیشرفت اجتماعی - سیاسی در جامعه فراهم می‌شود و فهمی تازه

و دیگرگون از جهان پیرامون به ما می‌بخشد.

در نظریه و تلاش برای دستیابی به نظریه‌پردازی، علاوه بر آنکه در تکاپوی تحصیل و انتقال آگاهی و دانایی هستیم، در تلاشیم تا آن را وارد عرصه واقعیت‌های زندگی کنیم و در حل مشکلات زندگی، پویا و کارآ سازیم. طبعاً در نظریه‌پردازی سیاسی - اجتماعی، نظریه‌ها باید بتوانند با قدرت، مفاهیم هوشمندانه‌ای داشته باشند، آن را نقد کنند یا ظرفیت آن را داشته باشند تا گزینه بدیل آن را ارائه کنند. با توجه به نکات پیشین، نظریه‌پردازی، فرآیندی علمی - پژوهشی روشمند و دارای نظام است که در تکاپو برای ارائه نظریه علمی جدید در ساختاری علمی و منطقی می‌باشد.

۲. نظریه‌پردازی در فقه سیاسی معاصر، گام‌های آغازین

یکی از اساسی‌ترین پرسش‌ها در سده گذشته آن بوده است که آیا فقه با مسائل فردی و تحول‌گند و کم‌حادثه، می‌تواند به نیازها و پدیده‌های متغیر و شتابان 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 تجلی‌توانایی‌های اجتماعی - سیاسی فقه، تکاپو کنند، برای بازنمایی عناصر و آموزه‌های پویا و منعطف آن، به‌روش اجتهاد روی آورند. فقیهان و متفکران مصلح، تلاش کردند تا برداشتی نو و کارآمد از دستورها و احکام دگرگون‌شونده فقه، ارائه کنند. مطهری بحث **اسلام و مقتضیات زمان**، طباطبایی بحث **عناصر ثابت و متغیر** و صدر بحث نظام‌های اجتماعی اسلام و منطقه‌الفراغ را مطرح کردند و امام خمینی^ع توانست با تشکیل حکومت اسلامی گامی عملی در این جهت بردارد و با بازگشت به اجتهاد، ظرفیت‌های آن را برای حل بن‌بست‌های نظامی دینی بازگو کند. ایشان پس از آزادی در سال ۱۳۴۳، 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 مردادماه همان سال آغاز کرد و تا زمان تبعید به ترکیه ادامه داد. در این دوره مسائل مختلفی همچون: تلقیح مصنوعی، کالبدشکافی، پیوند اعضا، سرقتی و بلیت‌های بخت‌آزمایی طرح شد (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۶).

غالباً کسانی توانسته‌اند به ساحت نظریه‌پردازی برسند که مشربی اجتهادی و عقلی پیشه کرده‌اند، مطهری با مسئله‌شناسی، معرفت به ضرورت‌ها، هدف‌ها، موضوعات نوین و شناخت نیازهای زمانه در کنار بینش اجتهادی، توانایی حرکت در مسیر نظریه‌پردازی را پیدا کرد. او به‌طور مشخص در عرصه فقه سیاسی - اجتماعی، مباحثی مانند عدالت اجتماعی، آزادی، نظام اقتصادی و حقوقی اسلام، اجتهاد، مقتضیات زمان، حق و تکلیف را طرح کرد و با طرح مباحث بنیادین فلسفی - اجتماعی مانند حرکت و زمان در فلسفه اسلامی و تکامل اجتماعی انسان؛ پایه‌هایی برای نظریه‌پردازی در اندیشه سیاسی اسلام و فقه سیاسی برپا کرد.

سیدمحمدباقر صدر از آینده فقه و دین سخن می‌گوید، اما گویی حوزه‌های بایسته‌ای را تحلیل می‌کند که در نظریه‌پردازی فقه سیاسی، نقش کلیدی دارند، وی در این وادی بر چند امر تأکید دارد از جمله:

- موضع‌گیری در برابر سازش با واقعیت‌های ناشایست و موضع‌گیری مجاهدانه برای دگرگون‌ساختن واقعیت فاسد و به‌دست‌دادن گزینه بدیل از دید اسلام - ازمیان‌رفتن کوتاه‌بینی نسبت به شریعت و قانون در مفهوم حرکت اجتهاد؛
- سترده‌شدن نشانه‌ها و بازتاب‌های کوتاه‌بینی از جست‌وجوهای فقهی - اصولی و ذهنیت فقهی؛

- دگرگونی درک ما از نصوص دینی؛

- درنظرگرفتن همه جوانب شخصیت پیامبر ﷺ و امام؛

- فهم و شناخت پایگاه و زمینه اجتماعی نصوص، هر نصی همراه با مفهوم اجتماعی

خود، معنایی دارد که در بسیاری مواقع، از معنای لغوی آن وسیع‌تر است؛
- حرکتی مجاهدانه برای عرضه اسلام به صورت یک مجموعه با نغی برکنارماندن دین
از صحنه اجتماع؛

- و توجیه مردم در خصوص ضرورت تطبیق زندگی بر اساس اسلام در همه جولانگاه
زندگی (صدر، ۱۳۵۹، ص ۲۴).

امام خمینی علیه السلام از منظری نقادانه، توانست با تکیه بر روش اجتهاد، با مبارزه در جبهه
درون و برون، از حصارهای برساخته‌ای که برخی از ساحتهای فکری و عملی اندیشه
سیاسی اسلام را فراگرفته بود، گذر کند و برخی از انگاره‌های نادرست حوزه‌های علمیه و
مکاتب غربی را به چالش کشد و در برابر بنیادهای معرفتی «متجددان و غرب‌گرایان» و
«متحجران»، علامت سؤالی بزرگ قرار دهد، 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. امام برای مبارزه با این دو جریان، تلاشی مجتهدانه برای ارائه مطلوبیت‌های
فقه آغاز کرد و خوانشی جدید از داده‌ها و آموزه‌های آن، برای ورود فقه به عرصه اجرایی
در اجتماع و سیاست، سامان داد و براین باور بود که یک طایفه طرف معنویت را گرفته و
یک طایفه طرف اجتماع و علم سیاست را دارند، نه این اسلام‌شناس است، نه آن.
اسلام‌شناس کسی است که این دو جبهه را در نظر گیرد (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۲۹)
«اسلام هم با جمود مخالف است و هم با جهالت. خشک‌مغزی‌ها، بهانه به دست مردم
جاهل می‌دهد که اسلام را مخالف تجدد به معنای واقعی بشمارند؛ از سوی دیگر تقلیدها
و مُدپرستی‌ها و غرب‌زدگی‌ها، بهانه‌ای به دست جامدها می‌دهد که به هر وضع جدیدی
با چشم بدبینی بنگرند. در این میان آنکه باید غرامت اشتباه هر دو دسته را بپردازد، اسلام
است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۴۸۴).

در ادامه به اختصار گوشه‌ای از جهد ایشان را برای رویارویی با دو جریان «تحجر» و

«تجدد» که مخالف نظریه‌پردازی فقهی - اجتماعی ایشان بودند، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. ایشان در جبهه بیرون، مبارزه با فرهنگ و تمدن غربی را تقویت کرد و با نقد رؤیه استعماری غرب و تلاش برای ایجاد وابستگی در کشورهای اسلامی، «استقلال فرهنگی» کشورهای اسلامی را مطرح کرد (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۱، ص ۱۸۴). وی با اشاره به وضعیت و انفعال شرق در برابر غرب، تأکید داشت که شرق باید از خودباختگی بیرون‌اید و علاوه بر استقلال نظامی، دارای استقلال فکری و روحی نیز باشد (همان، ج ۹، ص ۱۱). تمرکز بر استقلال فکری، زمینه‌گذر از فرهنگ بیگانه و تکیه بر داشته‌های بومی را به‌وجود آورد و از این مسیر، فضایی برای طرح نظریه‌ای جدید آغاز شد. ایشان دست‌رَد بر گروه‌هایی زد که پیشرفت را به آن می‌دانستند که یا تابع غرب باشند و غرب‌زده یا تابع شرق باشند و شرق‌زده (همان، ج ۱۷، ص ۲۱۱) و می‌دانست که نظریه‌ای به 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» (همان، ج ۱۰، ص ۷۵). این خودباوری و بازگشت به سنت، زمینه نقادی حاکمیت جور و توجه به دین و کارکردهای آن را فراهم کرد. طرح نظریه‌ای متفاوت از سوی امام خمینی علیه السلام، به معنای آن بود که این دانش در راه رسیدن به عدالت، برنامه‌ها و آموزه‌های متفاوتی دارد. میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) فیلسوف فرانسوی می‌نویسد «هیچ عبارتی برای ایرانیان خنده‌آورتر، ابلهانه‌تر، خشک‌تر و غربی‌تر از «دین، افسون 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» (فوکو، ۱۳۷۷، ص ۵۶).

۲. درهم‌شکستن فضای ناامیدی و عزلت در حوزه‌های علمیه نیز به سان فروریختن تابوی اندیشه غربی، کاری سخت به نظر می‌رسید. ایشان خود به خوبی جوّ و فضای آن روزهای حوزه‌های علمیه را به تصویر می‌کشد: «وقتی شعار جدایی دین از سیاست جا

افتاد و فقاقت در منطق ناآگاهان غرق‌شدن 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. به‌زعم بعضی افراد، روحانیت زمانی قابل احترام و تکریم بود که حماقت از سرپای وجودش بیارد و گرنه عالم سیاسی و روحانی کاردان و زیرک، کاسه‌ای زیرنیم‌کاسه داشت و این از مسائل رایج حوزه‌ها بود که هرکس کج راه می‌رفت، متدین‌تر بود. یادگرفتن زبان خارجی، کفر و فلسفه و عرفان، گناه و شرک به‌شمار می‌رفت. در مدرسه فیضیه فرزند خردسالم، مرحوم مصطفی از کوزه‌ای آب نوشید، کوزه را آب کشیدند؛ چراکه من فلسفه می‌گفتم» (خمینی، ۱۳۶۹، ص ۴۷). وی توانست انگاره جدایی دین از سیاست را در حوزه‌ها زیر سؤال برد و با پالایش ذهنیت‌ها، حوزه‌ها را اصلاح کند. ایشان تأکید داشت که: «ما باید سعی کنیم تا حصارهای جهل و خرافه را شکسته تا به سرچشمه زلال اسلام ناب محمدی ﷺ برسیم» (همو، ۱۳۶۱، ص ۴۱). وی توانست با نقدی درون‌گفتمانی، سکوت حوزه‌ها را درهم شکنند و در جبهه درون با این تفکر پُررنگ و لعاب مبارزه کند. وی با این تلاش‌های فکری - انتقادی، راه را برای نظریه‌ورزی در نظریه «ولایت فقیه» و تکاپو برای تشکیل نظامی مبتنی بر آن، هموار کرد، نظریه‌ای که امام ﷺ سال‌ها پیش از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ آن را پردازش کرده، پایه‌های فکری آن را استوار ساخته بود و با پشتوانه دیرپای آن در فقه سیاسی شیعه به بازخوانی و بازسازی آن اقدام کرده بود (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۳۱).

گوشه‌ای از تلاش امام ﷺ برای نظریه‌ورزی در فقه سیاسی را می‌توان در چند گزینه زیر خلاصه کرد:

الف) بهره‌گیری روزآمد و نوگرا از ظرفیت‌های روش اجتهاد؛

ب) نقادی نظریه‌های بیگانه و نظام‌های فکری معاصر؛

ج) نقادی نظریه‌های جدایی دین از سیاست؛

د) استدلال بر اجتماعی بودن دستورهای اسلام؛

ه) نگاه نظام‌وار به دین و دستورهای آن؛

و) بازخوانی و بازسازی نظریه ولایت فقیه با تأکید بر عقل و بهره از نقل.

طبیعی بود که در این عرصه، پردازش نظریه به‌پایان نرسیده بود و در عمل با چالش‌هایی مواجه می‌گردید؛ بنابراین ایشان بحث «فقه پویا» و لزوم بازبودن 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 می‌افزاید: «زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند» (خمینی، ۱۳۶۹، ص ۹۸)؛ 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 و بر کارآمدی نظام اسلامی افزود.

تشکیل نظام جمهوری اسلامی، نوع مناسبات میان حاکمان و مردم را عوض کرد؛ برکنارشدن نظام شاهنشاهی، روی کارآمدن نظام جمهوری اسلامی بر اساس نظریه ولایت فقیه، خلع شاه خودکامه و جایگزینی آن با فقیه آگاه و عادل، تبدیل رعیت به شهروند، تبدیل جامعه‌ای تک‌صدایی به جامعه چندصدایی، گذر از جامعه سیاسی تک‌حزبی یا احزاب ناکارآمد به جامعه‌ای با احزاب مختلف و فعال و گذر از حکومتی بدون دغدغه 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.

قبل از انقلاب	بعد از انقلاب
حاکمیت نظریه سلطنت	حاکمیت نظریه ولایت فقیه
استقرار نظام استبدادی	استقرار نظام جمهوری
حکومت شاه خودکامه	حکومت فقیه آگاه و عادل
حکومت، بی‌دغدغه قانون شریعت	حکومت، با دغدغه اجرای قانون بر اساس معیارهای فقهی - دینی
فقه بر کنار، با پرسش‌گری پایین	فقه درگیر با پرسش‌های فراوان
مردم: رعیت	مردم: شهروند
جامعه تک‌صدایی	جامعه چندصدایی

باتوجه به این فرآیند، امام خمینی^ع، به حضور اندیشه‌وران اسلامی در مسائل اجتماع تأکید داشت و اینکه حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهبای عکس‌العمل مناسب باشند (همو، ۱۳۶۱، ص ۵۱)، اما غمگنانه باید اعتراف کرد که با همه اندیشه‌ورزی‌هایی که انجام شده و می‌شود، پس از امام^ع آن‌گونه که شایسته و بایسته بود، نگرش ایشان دنبال نشده است و برخی از زوایا و ساحت‌هایی را که در گستره نظری - فقهی، پیش روی متفکران و فقها گشود، به‌کندی رو به جلو رفته و گاه در همان نقطه باقی مانده است، هرچند گفتمان و نظام برپاشده توسط ایشان، همچنان در جامعه غالب است.

در ادامه به ظرفیت‌های اجتهاد برای پویایی فقه سیاسی در گستره نظریه‌پردازی، خواهیم پرداخت.

۲-۱. نقش اجتهاد در نظریه‌پردازی فقه سیاسی

راهیابی فقه سیاسی به نظریه‌ای کارآمد و هماهنگ با نیازهای زمان به پژوهش‌های

دقیق و ژرف‌اندیشی درازمدت نیاز دارد. فقه سیاسی دارای هویتی جمعی و کارکردگرا می‌باشد، وظیفه آن سامان‌دادن به زندگی اجتماعی است. بادر نظر داشتن ویژگی‌های «نظریه»، فقه سیاسی شیعه به‌عنوان یک مجموعه انسجام یافته و هدفمند، می‌تواند با بهره‌گیری از روش اجتهادی، برای مسائل پیرامون خود حکم مقتضی، صادر کند، در فراگردی تدریجی، در جهت تغییر نگرش‌های حاکم بر جامعه قدم بردارد. در ادامه به شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی از اجتهاد به‌عنوان روش فقه سیاسی می‌پردازیم که به نظریه‌پردازی در این دانش یاری می‌رساند.

۲-۲. اجتهاد، روشی عقلی - 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 به‌کارگیری مفاهیم و معیارهایی که با آنها خود را تعریف می‌کند (این‌تایر، [بی‌تا]، ص ۱۸۵). یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های اجتهاد نیز عقلانیت است که بنیادی‌ترین تمایز این روش از گرایش اخباریون و حدیث‌گرایان 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، به‌معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح است. به‌تعبیری دیگر، هنگامی حکمی عقلانی است که همراه با احساسات، عواطف، تعبد یا گزینش‌های خودسرانه و بلادلیل نباشد (ملکیان، ۱۳۷۹-۱۳۸۰، ص ۲۴۳). طبیعی است که این عقلانیت، درون تمدن اسلامی، سامان گرفته است و فضای کلی این تمدن بر آن حاکم است. خواننده عمیق نص دینی صرفاً به‌ظاهر روایت و آیات، بسنده نمی‌کند، او خصوصیات صدور آنها، اوضاع زمانه صدور، معارض و معاضد آنها، ناسخ و منسوخ، عام و خاص و کلیت نظام فکری دین اسلام را در نظر می‌گیرد و سپس نظر خود را ارائه می‌کند.

در روش اجتهاد، همه 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. دانش اصول فقه که اجتهاد از آن برمی‌آید، دارای مسائلی است که از اندیشه، سرچشمه گرفته است و بنابراین مانند علوم دیگر برای کیفیت صحیح استدلال به علم منطقی نیاز دارد. ماهیت علم اصول چون دیگر علوم نظری، ماهیتی است منطقی و نسبت آن به علم فقه مانند منطقی 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 منطقی بهره برده است؛ برای نمونه 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 (ر.ک: گرجی، ۱۳۶۹، ص ۵۸).

اگر وظیفه فقه را قانون‌گذاری برای جامعه بدانیم، وظیفه علم اصول فقه، قانون‌گذاری برای عقل است (عابدالجابری، [بی‌تا]، ص ۱۳۹). 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 بناهای عقلایی، بحث از حقیقت استقرا و دلیل استقرایی، حجیت ظواهر کتاب، استحاله اجتماع امر و نهی، بحث ضد، حُسن و قُبُح عقلی، حقیقت حق، مقدمات حکمت و... همه به نحوی از عقل بهره‌گیری می‌شود، البته «مراد از حجیت آن است که عقل کاشف حکم خداوند است و ایجادکننده شرع؛ زیرا که عقل بر حسب معیارها و ملاک‌هایی که دارد، به ما این یقین را می‌دهد که حکم خداوند همان است که او درمی‌یابد (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۱۳). با عقل برخی احکام را می‌توان استنباط کرد، احکامی مانند برائت از تکلیف احتمالی به دلیل قُبُح عقاب بدون بیان، اشتغال به تکلیف به هنگام علم اجمالی، عدم لزوم اعاده یا قضای واجب پس از به‌جا آوردن آن و حکم به ترجیحات عقلی مانند تقدیم اهم بر مهم، تقدیم واجب مطلق بر مشروط، همچنین عقل حکم می‌کند بر ملازمه



بین دو وجوب (وجوب امری و وجوب مقدمه آن)، ملازمه بین دو امر حرام (حرمت امری و حرمت مقدمه آن)، ملازمه بین وجوب امری و حرمت ضد آن، ملازمه میان نهی از عبادت و فساد آن، ملازمه بین نهی از معامله و فساد آن (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۲۴-۲۷).

البته باید یادآور شد عقلی که در اجتهاد و علم اصول استفاده می‌شود، تحت قواعد و شرایطی در جهت خاصی به کار گرفته می‌شود؛ زیرا عقل و استفاده عقلی می‌بایست این قدرت را داشته باشد که در فرجام برای ما مدرکیت درست کند، اگر مجتهد، حتی در یکی از مقدمات یا مبادی استدلال خود، اشکال ببیند، کل استدلال از نظر او ناستوار می‌شود و آن را کنار می‌گذارد، مگر اشکال را مرتفع سازد، حتی اگر قرآیند استدلال از نظر مجتهد، تمام باشد، اما مقدمات یا مبادی، توان تراپردی (= توان تسری دادن حجیت به دیگران) نداشته باشند، باز استدلال با آنکه به نتیجه رسیده است، مبنای فتوا قرار نمی‌گیرد (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۴، ص ۴۵).

این نگرش چندان است که هنگام تعارض گزاره ای عقلی که به معنای واقعی، یقینی است، با گزاره ای دینی که ظهور در خلاف مفاد گزاره عقلی دارد، حکم قطعی عقل بر ظهور نقل، برتری می‌یابد وگرنه اگر ظهور نقل، مقدم دانسته شود، آن ظهور هم بی اعتبار خواهد شد؛ زیرا اعتبار ظهورات و نصوص شرع، مبتنی بر دلایل عقلی است و اگر عقل در برخی از احکام قطعی اش، به چالش کشیده شود، در احکام دیگرش هم خدشه پذیر می‌شود و در نهایت، ادله عقلی دلالت کننده بر حجیت شرع، از اعتبار و حجیت می‌افتند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۰۸). در دستگاه استدلالی اجتهاد، اندیشه و برداشت فهمنده از هرگونه احساسات، انگیزه‌های فردی و شرایط محیطی آزاد می‌شود و سلیقه و احوالات شخصی و نفسانی کنار گذاشته می‌شوند.

عقلی و عقلایی بودن اجتهاد را می‌توان در چند امر بنیادین در معرفت فقهی،

جست‌وجو و پی‌گیری کرد:



۱. احکام و نصوص فقهی از شارع خردورز و حکیم صادر شده است و او نیز باتوجه به قواعد عقلا برای تمهیم و تفاهم بهره می‌گیرد؛
۲. طرف خطاب و فهمنده این نصوص نیز دارای مزیت عقل است و قواعد عقلایی را مراعات می‌کند؛
۳. درنصوص برای هر قضیه و رخدادی جزئی، نص و حکمی مشخص نفرستاده است، بلکه با بیان زیربناهای فکری، قوانین کلی و اصول بنیادین، راه برای فهم عقلی و استنباطات اجتهادی گشوده شده است.

۲-۳. اجتهاد، روشی انتقادی

اجتهاد، در ساحت انتقادی، ظرفیتی بالا دارد و نظریه‌پرداز می‌تواند با تکیه بر عقل، رجوع به نصوص دینی، کاوش روشمند و تعامل میان نص و واقعیت، به فهم دین نزدیک شود. سرآغاز این حرکت، انتقاد است، همان‌گونه که در قرآیند اجتهاد، هیچ دیدگاهی از فقیهان گذشته، پیشاپیش دارای صحت و اعتبار نیست و همه نظریات آنان مورد بازخوانی، بازفهمی، شناسایی دوباره و جرح و تعدیل قرار می‌گیرند. می‌توان با تکیه بر پشتوانه‌های تمدن اسلامی، هم به نقد منظومه فکری دیگر نظام‌های فکری - سیاسی، دست یازید و هم با نگرشی روشن‌بینانه از تجربه‌ها، آموزه‌ها و آموزه‌های جهان جدید بهره گرفت. این نگرش اعتدالی، نص محور و خردورز به نقادان جامعه معاصر و طراحان الگوهای نظام سیاسی یاری می‌دهد تا به طرح و ایجاد نظریه‌هایی جدید و کارآپردازند.

برای جواب‌گویی به دشواره‌های گوناگون علمی و اجتماعی دنیای امروز، بیش از هر زمان به بازپژوهی و بازپیرایی داشته‌های خود نیاز داریم. هرچند تحول در علم اصول فقه به‌دنبال خود می‌تواند تحول در فقه را موجب شود اما این امر ضرورتاً به‌معنای آن نیست که واقعاً فقه همگام با رشد اصول فقه روبه‌جلو حرکت کرده است. در روش انتقادی، اساسی‌ترین امر بازنگری در داشته‌هاست، علم اصول، علمی مقدس و ثابت نیست و

دگرگونی در آن اهمیت دارد، تحولی که می‌تواند به تحول در اجتهاد بیانجامد و بالتبع فقه را از پویایی و انعطاف لازم، برخوردار سازد. در این دانش، علاوه بر روش «کشف» حکم پروردگار و «چیستی» حکم خداوند، باید به استنباط و پاسخ به پرسش از «چرایی»، به معنای کشف اهداف قانونگذار و «چگونگی»، به معنای کشف سازوکارهای تحقق اهداف قانون‌گذار، نیز پرداخته شود.

۲-۴. اجتهاد، تعامل میان ثابت و متغیر

سر 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 جهت اهدافی مشترک می‌باشند. ترکیب نظام‌مند گزاره‌ها به سه امر نیاز دارد: اول فهم عنصر ثابت، دوم درک متغیرات، نیازها و سرشت هر مقطع زمانی و سوم تعیین حوزه صلاحیت‌ها و حدودی که از اختیارات ولی امر است. سیدمحمدباقر صدر در حوزه سوم مفهوم «منطقه الفراغ» را می‌نهد. منطق فراغ، نقص و سستی در شریعت نیست، بلکه از نقاط قوت آن است، به گونه‌ای که شارع این حوزه‌ها را واگذارده است تا در حوزه اختیارات حاکم اسلامی باشد و با احکام حکومتی آن مناطق را اشراب کند، در این صورت، حاکم اسلامی با خالی بودن نواحی که شارع آنها را وانهاده است، به حسب مقتضیات زمانی و مکانی، احکامی صادر می‌کند (عطیه، ۱۴۲۴، ص ۲۱۵). در ترکیب و فهم این سه حوزه، فضایی مطلوب در اختیار فقیه قرار می‌گیرد تا بتواند، نظریه‌ای منطقی و کارآمد ارائه کند.

عنصر کلیدی اجتهاد در فقه سیاسی شیعه، به فهمنده دین این توانمندی را می‌دهد تا با در نظر گرفتن استلزامات نصوص دینی و نیازهای زمانه، رویکردی اصیل و انعطاف‌پذیر اتخاذ کند و موجب پویایی و کارآمدی آن در گستره سیاسی گردد. آن چنان که امام علیه السلام با دیدگاه اجتهادی و نظریه پردازانه خود، موجب تجلی و بروز ظرفیت‌های پیدای پنهان این

دانش در دوره معاصر گردید. البته حرکت بر این مسیر حساس، کاری دشوار، دقیق و هوشیارانه است که به توان فقهی - علمی بالا و زمان آگاهی نیاز دارد. فقه، دانشی اجتماعی است، ظرفیتی به مانند حکمت عملی یونانیان، در جامعه 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 می‌یابد، گاه عده‌ای صرفاً با توجه به نیازهای خارجی و دگرگونی وضعیت‌ها، مبانی جدید بنا می‌نهند و احکامی استخراج می‌کنند که خارج از دستگاه اجتهاد قرار می‌گیرد برخی از برداشت‌ها در میان تعدادی از اهل سنت که به «قیاس»، «مصالح مرسله» 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 نگرش حداقلی به فقه سیاسی است که به ناکارآمدی آن می‌انجامد و می‌توان به برداشت‌ها و استنباطات فقهی در میان ظاهراندیشان و اخباریون اشاره کرد. افراط و تفریط دو لبه برنده یک شمشیرند که یک‌سوی آن به جمود و دیگر سو به جهل و تجددمآبی می‌انجامد.

اجتهاد به‌عنوان روشی اصیل، عقلانی و روزآمد می‌تواند جلوی تعدادی از کج فهمی‌ها و انحراف‌ها را بگیرد. هم‌گروهی که صرفاً در پوسته کهن و ذهن‌بسته خود زندگی می‌کنند و هم‌گروهی که دچار از خودبیگانگی و پشت‌کردن به داشته‌های عمیق خود شده‌اند، اشکال عمده هر دو گروه آن است که از روش و منظومه اجتهاد به دور افتاده‌اند. «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» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۰۴).

اجتهاد به کشف و تطبیق اصول کلی ثابت در موارد جزئی و متغیر می‌پردازد (ر.ک: همو، ۱۳۷۲، ص ۲۴۱). باید توجه داشت که اولاً، همه نیازها متغیر نیستند، بلکه نیازهای

ثابت نیز وجود دارد. انسانیت انسان و کمالات انسانی از واقعیت‌های غیرمتبدلند؛ ثانیاً، اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر، وضع متغیر در نظر گرفته است (همو، ۱۳۶۲، ص ۹۲). پس می‌توان با توجه به مقتضیات دگرگون‌شونده از فقه سیاسی، نظامی را جست‌وجو کرد که دستوره‌های اسلام را به اجرا گذارد و در مواردی که حکمی درباره آنها صادر نشده است، با تجربه عقلی و عملی بشری، قانونی وضع کرد که برخلاف 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 عناوین کلی می‌برد و این کار، نوعی قابلیت ایجاد می‌کند. اسلام، به شکل قضایای حقیقیه، قانون وضع کرده است یعنی طبیعت اشیا را در نظر گرفته و روی طبیعت، حکم برده است (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹).

۵-۲. اجتهاد، روشی بومی

ویژگی نظام، طراحی حرکت هر جامعه به سوی مطلوبیت‌های آن جامعه است. در نظام‌های فکری - سیاسی، چگونگی توزیع قدرت و ثروت، گسترش فرهنگ، هنجارها و ارزش‌های انسانی و قرآیند مطلوب گذر جامعه به سوی سعادت طراحی می‌شود. نمی‌توان نظامی سیاسی را به طور کامل از یک جغرافیای فکری، به عنوان «مبدأ»، گزینش کرد که با بنیادهای فکری و ارزشی جامعه «مقصد»، ناسازگار باشد. هر نظام دانایی، شالوده نظری خود را دارد و طبیعی است که بر اساس دغدغه‌های فرهنگی، ارزش‌ها و مبانی فکری آن، نظام سیاسی مطلوب، شکل می‌گیرد، نظام‌هایی که نشانی از یک جغرافیای اندیشگی خاص می‌باشند. هر تجربه فکری، اقتضائات خاص خود دارد و نمی‌توان تجربه تمدنی، قرآیند نوسازی و توسعه فرهنگی یک کشور را به طور کامل، به کشوری دیگر منتقل کرد و آن را بدون هر تغییر و تحولی پذیرفت. در «مطالعات توسعه» (Development Studies) این

بحث با عنوان «نظریه مدرنیزاسیون» (Modernization Theory) مطرح می‌باشد، باورمندان این نظریه بر این عقیده بودند که همه تجربه و روشی که کشورهای غربی برای پیشرفت پیموده‌اند، باید چراغ راه کشورهای جهان سوم باشد تا به پیشرفت دست یابند (Ronald Inglehart, 2000, p. 19-25). درحالی‌که واقعاً میان دو حوزه تمدنی و جغرافیایی مذکور، تفاوت‌هایی وجود دارد و نمی‌توان تجربه یک کشور در عرصه توسعه و مطالعات اجتماعی را بدون توجه به ارزش‌ها و هنجارهای فکری، به دیگر کشورها منتقل کرد.

نظریه‌پردازی در فقه سیاسی، روش بومی می‌طلبد، تلاش برای رسیدن به دیدگاهی منطقی و سنجیده با تکیه بر داشته‌های بومی، از عهده این روش برمی‌آید، روشی که ظرفیت‌های انعطاف‌پذیری و تحول را در فرایندی معقول به سرانجام می‌رساند. با روش «بازنگری انتقادی» می‌توان به کارآیی این روش امیدوار بود. علم یاریگر اجتهاد در این عرصه، اصول فقه است که به عقل‌گرایی تأکید دارد و با آن می‌توان با توانایی درونی به تجدیدنظر در مفاهیم پرداخت که محدوده آن منطقه‌الفراغ می‌باشد. با این روش، اندیشه اسلامی را نمی‌توان نظامی بسته دانست؛ زیرا که اجتهاد، فعالیت مستمر و پویاست و بر دو ویژگی توجه به واقعیت و انعطاف‌پذیری مبتنی می‌باشد (عبدللاوی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹).

اساساً علم اصول را می‌توان «منطق معرفت دینی» و «میزان سنجش فهم فقهی» دانست. «علم اصول از این جهت که روشی استدلالی برای ایمن‌بودن 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 (صدر، ۱۳۷۳، ص ۸). علم اصول، منطق اندیشه‌ورزی و برداشت از معارف در حوزه علوم وابسته به دین است، معیار صحت و سقم استدلال‌های به‌کار رفته در علوم



دینی می‌باشد. 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 قراین و امارات توثیقی، دیده می‌شود (ر.ک: سند، ۱۴۲۹، ص ۲۲۲).

باتوجه به این روش، صدر به نظریه‌پردازی در فقه باور داشت و اینکه همواره در تحول است؛ زیرا که رویدادهای زندگی در حال نوشتن است، فقه باید از واقعیت زندگی آغاز کند، اما نه واقعیت ساکن و محدودی که شیخ طوسی و محقق حلّی 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 فقه را به این عرصه‌های نو و بی‌سابقه، وارد سازیم (صدر، ۱۴۲۶، ص ۳۷-۳۸).

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، در موارد حیاتی، تحول بسیار به خود دیده اما این تحول از جهت نتیجه و پیامد در دانش فقه، به نحو شکلی 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 حوزه 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 استثناء، فقط 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 معنای 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؛ بنابراین موجب تغییری اساسی نمی‌شود (شمس‌الدین، ۱۹۹۸، ص ۹۰-۹۴).

آنچه را پی خواهیم گرفت، باتوجه به روش اجتهاد که بنیادی‌ترین ظرفیت برای نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه است، بسترهای بایسته نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه می‌باشد.

۳. بسترهای نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه

توان پاسخ‌گویی فقه برای زندگی در شرایط متفاوت و جوامع بدوی و پیچیده، برگرفته از قابلیت 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 هنگامی رخ می‌دهد که دانش فقه و فقه سیاسی شیعه، دانشی تولیدکننده باشد، دانشی فعال و تولیدگر که بتواند فهمنده متن و نظریه‌پرداز را در عرصه‌های بنیادین اجتماع، یاری دهد. هر چند که در برخی از حوزه‌های سیاسی - اجتماعی، دانش فقه سیاسی، فعال و تولیدکننده بوده است اما برای رسیدن به آستانه نظریه‌پردازی در این دانش به تأمل‌ورزی و تلاش علمی بیشتر نیاز است؛ بنابراین ژرفکاو و اندیشه‌ورزی در چند گزینه‌ای که در ادامه می‌آید، به‌عنوان برخی از بسترهای نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه، شایسته به‌نظر می‌آید.

۳-۱. فقه سیاسی، حرکت در جهت تولید

آیا فقه، دانشی تولیدگر است یا مصرف‌کننده؟ آیا فقه، دانشی صرفاً منفعل و واکنشی

است یا فعال و کنش‌گر؟ آیا فقه، دانشی منتظر است تا به تناسب تحول جامعه به نیازها و پرسش‌های برآمده آن پاسخ گوید؟ آیا فقه می‌تواند با چالش کشیدن وضعیتی که در عرصه اندیشه و عمل جامعه می‌گذرد، از انفعال به درآمده، از موضعی فعال با جامعه خود برخورد کند؟ برخی معتقدند که علم فقه علمی مصرف‌کننده است و فقه موجود، مصرف‌کننده جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی کهن است و به همین سبب، اجتهاداتش مقنع و پاسخ‌گو نیست (ر.ک: عدالت‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۳۴/ر.ک: سروش، ۱۳۸۴، ص ۲۶۶/همو، ۱۳۷۹، ص ۴۵/همو، ۱۳۷۳، صص ۲۷۷، ۳۸۷ و ۳۹۲) طبعاً این دانش در ارتباط با دیگر معارف بشری، تأثیرگذاری ندارد و پیوسته از دانش‌های هم عصر خویش متأثر است، ارائه برنامه و نظریه‌سازی در قاموس آن نمی‌گنجد. علم فقه، علمی دنباله‌رو است. یعنی طراح و برنامه‌ریز نیست بلکه وقتی جامعه، شناخته شد و شکل 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 (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۳۱/ر.ک: شبستری، [بی‌تا]، ص ۳۰۰).

برای روشن شدن ابعاد و زوایای این بحث به دو مقدمه اشاره می‌شود:

۱. این نکته بیش از هر چیز مرتبط با بحث «جامعیت» و «کمال» دین اسلام است. اینکه دین تا چه میزان در زندگی فردی یا جمعی انسان 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 حداقل، تحویل و فروکاسته شده و میان جامعیت و کمال شریعت فرق گذاشته می‌شود (بازرگان، [بی‌تا]، ص ۵۹)، دین، کامل هست اما جامع و دربردارنده همه 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 دنیایی به حداقل لازم بسنده شده است و برنامه زندگی برای امور دنیوی ندارد (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۰). با نگرش حداقلی، دین و به تبع آن فقه، توانایی تولید، برنامه‌ریزی و نظریه‌پردازی در امور پیچیده سیاست و اقتصاد را نخواهد داشت. به بیان دیگر اگر اقلی بودن دین را بپذیریم، باید تصدیق کنیم که بر دین، بار فراوانی نمی‌توان نهاد (همان، ص ۱۱۰) و توقع از دین تا دنیای مردم و آخرت آنها را آباد کند، هیچ دلیلی عقلی و شرعی ندارد (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۶۶). 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 همه حوزه‌ها وارد شود. چاره‌گشایی از دین و ارائه هر پرسشی به آن به‌ویژه در امور اجتماعی و سیاسی صحیح نیست و بیشترین کاری که می‌توان بر عهده آن نهاد، تنظیم رابطه معنوی انسان با خداوند و تبیین مسائل و امور اخروی می‌باشد؛ بنابراین پیامبر اکرم ﷺ در صدد تأسیس نظام ویژه‌ای در آن ابواب نبوده و به عرف عادلانه زمانه خود عمل می‌کرده است (شبه‌ستری، ۱۳۷۹، ص ۱۷۴).

اما در دیدگاه حداکثری، نگاه به دین، نگاهی جامع‌نگر است و فقه برای 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 - اجتماعی او نیز آموزه‌ها و دستورهای لازم را صادر کرده است. با توجه به کمال و جامعیت دین، نیازهای مادی و معنوی، دنیوی و اخروی توجه داشته و برای آن برنامه تنظیم کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۶۰ و ۶۳). در این دیدگاه، فقه، توان و ظرفیت آن را دارد تا متناسب با زمانه و احتیاجات زندگی آدمی، خود را به روز کند و نظام سیاسی - 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 صورت و ظاهر زندگی نپرداخته است. تعلیمات اسلامی، متوجه



روح و معنا و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی، آزاد گذاشته است و به این وسیله، از هرگونه تصادمی با توسعه تمدن و فرهنگ پرهیز کرده است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵). 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 علیه السلام پس از نقل این اشکال که فقهای عادل نمی‌توانند به اجرا و تمشیت امور سیاست، نظامی و غیر آن بپردازند، در پاسخ یادآور می‌شود که تدبیر و اداره هر حکومت با همراهی و همیاری تعداد زیادی از کارشناسان، خبرگان و مدیران انجام می‌گیرد (خمینی، [بی‌تا]، ص ۴۹۸).

البته باید توجه داشت که طیف حرکت از گرایش حداقلی تا حداکثری، دارای درجات و مراتب شدید و ضعیف است؛ برای نمونه در نگره حداکثری، در جریان افراطی آن حتی «فیزیک اسلامی» مطرح می‌شود، اما در طیف اعتدالی آن، بر همراهی دین و دستوره‌های اجتماعی و ارائه دستوره‌های بنیادی و نشان‌گرهای کلی تأکید می‌شود، عقل و نصوص دینی در کنار هم قرار می‌گیرند و باتوجه 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 به‌ویژه علوم تجربی و ریاضی که محصول تجربه و عقل بشری‌اند، دخالت داشته باشد. در این موارد، دین، صرفاً به تأیید یا ردّ می‌پردازد و در فرآیند علمی یا عقلی آنها دخالت مستقیم ندارد.

به‌رحال بر پایه نگره «حداکثری اعتدالی»، خاتمیت اسلام و جامعیت آن، این دین، شامل دستورها، برنامه‌ها و مداخله در زندگی مسلمانان می‌شود که در فقه تجلی 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 «در دوران خاتمیت، علمای شایسته امت اسلامی بسیاری از وظایفی را که پیامبران تبلیغی و قسمتی از وظایف پیامبران تشریحی را با عمل «اجتهاد» و با رهبری امت انجام می دهند (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۸۵).

۳۶۹



۲. دانش فقه، در حیطة تعریف شده خود، پاسخ گوی نیازها و پرسش های جامعه است، در برابر امور جامعه، توان «کنش» و «واکنش» را دارد. احکام مختلفی که فقیه در قبال جامعه، بیان می کند، به دنبال فعالیت است که در اجتماع رخ داده است، اما آیا این دانش، وظیفه ای جز این ندارد، فقیه صرفاً منتظر می ماند تا رویدادها و مسائلی را که در جامعه رخ می دهد، ببیند و سپس حکم مناسب آن را بیان کند و دیگر هیچ؛ طبعاً این برداشت، فقه را دانشی منفعل می سازد. واقعیت آن است که فقه و فقه سیاسی، سال ها منفعل و واکنشی بوده است، حال آنکه اجتهاد، به عنوان روشگان برداشت از منابع شریعت، باید به فهمنده این توان را بدهد تا با گذار از انفعال، نقاد نظام و جامعه خود باشد. نگاه اجتهادی، به فقیه می آموزد تا با نقد وضع نامطلوب به ترسیم وضعیت مطلوب پردازد و در مرحله بعد، برای اجرایی شدن الگوی مورد نظر، گام بردارد. در این نگرش، فقیه می تواند به نقادی پردازد، نظریه پردازی کند و در نهایت، نظام الگو ارائه دهد. امام خمینی^ع نیز با گرایش اجتهادی خود، فراگرد «نقد و نصیحت»، «مبارزه علمی - نظری» و در نهایت «مبارزه عملی» و برپایی نظام سیاسی را پشت سر گذاشت. ایشان نقد وضع موجود را از سال ۱۳۲۳ شمسی با نگارش **کشف الأسرار** آغاز کرد و در دهه چهل آن را به اوج خود رساند. در سال ۱۳۴۸ به پیروی از شیخ مرتضی انصاری^ع 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 ۱۳۴۸ آغاز شد (روحانی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۴). پس از حوادث سال ۱۳۴۲ و ناامیدی از اصلاح حکومت، کم کم زمینه های طرح نظریه بدیل و نظام جایگزین به وجود آمد و ایشان برای اجرایی کردن احکام دین، به احیا و بازخوانی نظریه ولایت فقیه

پرداخت. نظریه‌پردازی در زمینه حکومت، بعدها بستر را برای اجرایی کردن این تئوری در جامعه اسلامی و قالب نظام «جمهوری اسلامی»، فراهم کرد.

با لحاظ نکات پیشین و در پاسخ برخی انتقادات باید اشاره کرد که اولاً، میزان وابستگی دانش‌ها به تولیدکنندگی و مصرف‌کنندگی، نسبی است. این‌گونه نیست که دانشی، به‌طور 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 نیست. دانش فقه نیز از این حکم مستثنی نیست، این دانش به علوم مختلفی مانند ادبیات عرب، معانی و بیان، منطق، اصول فقه، حدیث‌شناسی، رجال، درایه و... نیاز دارد، اما از این وابستگی نسبی نمی‌توان نتیجه گرفت که فقه، دانشی صرفاً مصرف‌کننده است. همان‌گونه که فقه وامدار است، خود نیز در نظریه‌های سیاسی، اقتصادی، مدیریتی، تربیتی، اخلاقی و... تأثیرگذار است. بعضی از علوم مذکور به‌عنوان ابزار استنباط احکام و قواعد فقهی از کتاب و سنت به‌کار می‌روند و پاره‌ای از اینها نسبت به فقه، جنبه موضوع‌سازی دارند و برخی دیگر تئوری سازند. لکن از جهتی دیگر علم فقه نسبت به علوم چون: مدیریت اسلامی، تعلیم و تربیت اسلامی، فلسفه فقه و... 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، دالّ بر مصرف‌کنندگی مطلق فقه نسبت به تمام علوم یا گزاره‌های علمی نیست، همچنان‌که نسبت به مدل‌های مختلف علوم انسانی، حالت مصرف‌کنندگی پیدا نمی‌کند (خسروپناه، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵)؛ بنابراین فقه با تکیه بر توانمندی‌ها و ظرفیت‌های خود، می‌تواند، دانشی فعال، طراح و برنامه‌ریز باشد، البته این امر بدان معنا نیست که فقه کنونی فقهی کاملاً فعال و تولیدکننده است، هرچند این امر در مواردی رخ داده است.

پذیرش توان فقه سیاسی در برنامه‌ریزی، به‌معنای آن نیست که این دانش در همه علوم

اعم از تجربی و انسانی و امور جدید دخالت کند و برای حل آنها به‌طور 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 سر 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» (مهریزی، ۱۳۷۹، ص ۷۶). شریعت و احکام فقهی خطوط کلی ارتباط انسان با «خود»؛ با «دیگران»؛ با «خالق» و با «طبیعت» را ترسیم کرده است و باید همه تصمیم‌ها با توجه به آنها اخذ و اجرا شود.

۳-۲. گذر از نگاه فردی و پیوند با واقعیت‌های اجتماعی

نگاه جامع به دین و آموزه‌های آن و نظریه‌های بنیادین سیاسی - اجتماعی، زمانی فراهم می‌شود که فقه سیاسی از نگرش فردی بیرون‌آید. در این دانش، مبانی راهبردی اجتماع، سیاست و سیاست‌گذاری‌های کلان و ارزشی مورد توجه قرار می‌گیرد، مهم آن است که حرکت جامعه در جهت آن مبانی باشد و از چارچوب ارزشی و مسیر ترسیم‌شده به‌وسیله آن اصول، تخطی صورت نگیرد؛ برای نمونه در سیاست خارجی دولت اسلامی بر اصولی تأکید می‌شود، یکی از آنها نفی سبیل^۱ است که پیامد آن عدم پذیرش استیلا بیگانگان، عدم جواز مداخله و نفوذ کافران در تصمیم‌گیری‌ها می‌باشد، یا اصل دیگر عزت اسلامی^۲

۱. «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً» (نساء: ۱۴۱).

۲. «فَأَنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (نساء: ۱۳۷).

است؛ تصمیمات دولت اسلامی باید منجر به سربلندی و عزت مسلمین گردد. اصل دیگر ظلم‌زدایی است (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۵). قرآن در تأکید بر ضرورت ظلم‌زدایی از فعالیت‌های اجتماعی، ظلم‌زدایی از جامعه بشری را مسئولیت اجتناب‌ناپذیر انسان می‌داند، نه تنها ظلم‌کردن را منع می‌کند، بلکه پذیرش ظلم را نیز محکوم می‌کند «نباید ظلم کنید و نباید به ظلم تن در دهید»^۱. باری فقیه برای فهم و اجرایی کردن هریک 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، و نه 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 سیل»، «عزت اسلامی» یا «ظلم‌زدایی» باشد.

نگاه فردی به مسائل اجتماعی از جمله «عدالت اجتماعی»، موجب غفلت از این اصل شده است، درحالی‌که از آیاتی چون «بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با همه تأکیدی که قرآن کریم بر مسائل عدالت اجتماعی دارد، حتی یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده است» (مطهری، ۱۴۰۳، ص ۲۷). گاه فقیهی، فردی زندگی کرده و در خانه محقر خود از زمان‌ها و مکان‌های دیگر و احتیاجات آنها، خبری ندارد. هرچه ما به وسیله زمان و مکان، سعه افقی بیشتری پیدا کنیم به دیدی که با آن، شریعت تشریح شده است، نزدیکتر می‌شویم و با این نزدیکی، واقعیت شریعت را بهتر درک می‌کنیم (ر.ک: حائری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۷).

فقه سیاسی توانمندی و ظرفیت آن را دارد تا دشواره‌های اجتماعی را مورد بررسی قرار

۱. «لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹).

دهد، بینشی که می‌تواند تحولی اساسی در فقه سیاسی پدید آورد، این نگرش جامعه‌نگر و جامع به فقه، موجب توسعه قلمرو آن و افق‌گشایی آن در عرصه‌های مختلف اجتماع می‌گردد، به‌گونه‌ای که می‌توان از فقه تعریفی متفاوت ارائه داد: «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» (خمینی، ۱۳۶۹، ص ۹۸).

فقه با واقعیت به‌ویژه واقعیت‌های اجتماعی تعامل و پیوند دارد. هنگامی که واقعیت به فقه روی آور می‌شود، با تمام مسائل، مشکلات و پرسش‌هایی که دارد؛ فقه نیز با اجتهاد و نگرش‌های خود به واقعیت روی می‌آورد. هنگامی که فقه از واقعیت دور شود، این دانش استواری و توانایی خود را از دست می‌دهد. با همه نیازی که عامه مسلمین به رابطه این دو دارند، اما تعداد کمی از فقها نیاز فقه به واقعیت را برای پُرباری، رشد و استحکام آن را دریافته‌اند. فقه همراه با واقعیت رشد و افول می‌کند. 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، در زندگی تحول‌پذیر و نوشونده امری لازم است که مسائل را به‌وجود می‌آورد و فقه را در برابر پدیده‌های جدید قرار می‌دهد. در تعامل با پیرامون است که فقه هم تأثیر می‌گیرد و هم تأثیر می‌گذارد (الریسونی، ۱۴۲۲، ص ۵۹-۶۲).

منشأ دگرگونی، اجتهاد تحول‌آفرین و فقه تولیدگر است. 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 علیه السلام نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهبای عکس‌العمل مناسب باشد (خمینی، ۱۳۶۹، ص ۴۷). فقه سیاسی بر پایه این دیدگاه، می‌تواند وضعیت‌های شایسته را به تصویر کشد و در عرصه اجتماع و سیاست، راهبرد حرکت برای رسیدن به آن را ترسیم کند؛ بنابراین گاه لازم است که در برابر انحراف تاریخ ایستاد، نه تنها به تبع آن حرکت نکند بلکه در جهت خلاف آن شنا کرد و آن را اصلاح کرد.

۳-۳. توانمندسازی 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. مسلمانان در مواردی که حکمی مشخص نیامده، آزادند تا به یاری عقل جمعی و مشورت، عمل کنند، تنها قید، عدم مغایرت با حکم شرع است. آن‌سان که برای ضرورت و عدم ضرورت وجود یک وزارتخانه یا تصمیم‌گیری درباره حل مسائل ترافیکی و مسائل پیچیده پزشکی، کسی انتظار پاسخ صریح از دین ندارد. از سوی دیگر برخی از اصولی که با کلیت فقه سیاسی در تضاد و ناسازگاریند، با عرضه بر دستگاه روشی و استنباطی اجتهاد، اجازه ورود به نظام فقه سیاسی نمی‌یابند.

می‌توان بر اساس آموزه‌های دینی و فقهی، نظام سیاسی مطلوب را بنا نهاد، درعین‌آنکه با اصول عقلی تضاد نداشته باشد و اصالت و مبانی فکری - فقهی آن نیز خدشه‌ناپذیر باقی بماند. این امر در نظام جمهوری اسلامی رخ داد که در حوزه نظریه ولایت فقیه، شکل و سامان گرفت؛ جمهوریت و اسلامیت، نهادهای مدنی و دینی در کنار هم پذیرفته شد. این جریان، همچنان می‌تواند پویندگی خود را حفظ کند و در شرایط مقتضی از دیگر تجربیات عقلی و عملی جوامع مختلف، بهره‌گیرد. آن‌گونه که در زمینه بازنگری و بازسازی درونی، جمهوری اسلامی تجربه درخور توجهی را در این زمینه به نمایش گذاشته است که می‌توان از آن به استراتژی سه رکنی «اصلاح نهادهای پیشین»، «بازتولید نهادهای قبلی» و «تأسیس نهادهای جدید» یاد کرد (افتخاری، ۱۳۷۹، ص ۵۵).

توانمندسازی فقه سیاسی برای کارآمدی و پویایی به‌همراه روش اجتهاد شکل می‌گیرد، به‌ویژه آنگاه که این دانش وارد عرصه عمل و تکاپو برای دستیابی به اهداف نظام دینی می‌شود، امام علیه السلام بر این باور بود که «حکومت اسلامی و بسط عدالت، مطلوب بالذات و احکام فردی، مطلوب بالعرض است که مقصود از آنها اجرای حکومت است (ر.ک:

خمینی، [بی‌تا]، ص ۴۷۲/همو، ۱۳۶۹، ص ۴۲). طبیعی است که بسط عدالت و قانون‌گذاری برای رسیدن به آن، فقه سیاسی را با توانمندی‌ها و البته چالش‌های گوناگون روبه‌رو می‌کند که می‌تواند بستری برای پویایی و کارآمدی این دانش باشد. دین اسلام، دارنده آموزه‌های سیاسی - اجتماعی است، احکام و قوانین آن در خدمت گسترش عدالتند و در زمان‌های مختلف، اجرای آن قوانین، می‌تواند شکل‌های مختلف به‌خود گیرد. آن‌گونه که 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^ع 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 (همو، ۱۳۶۹، ص ۴۷).

در این نگره و برای تواناسازی فقه، 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 (ر.ک: زنجانی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۵). «نظام سیاسی اسلام ضمن سازگاری با اراده جمعی و عقلی هر گروه از مردم، برای دولت مطلوب و الگوی خود و رسیدن به بایسته‌های مطلوب، جایگاهی بالا برای دولت و نظام‌سازی قائل است. هدف عالی آن، تشویق و ترغیب برای رسیدن به فضیلت، شکوفایی، رفاه و عدالت است زیرا که خداوند خواهان پیشرفت در زندگی مردم است و هرگونه بهره‌کشی را محکوم می‌کند. اسلام نمونه ایده‌آل 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 (G. W. Choudhury, 1990, p. 227).

امام خمینی^ع با توجه به روش اجتهاد و باور به دخالت دین در عرصه‌های زندگی دنیایی و اخروی و با تلاش‌های فکری و عملی خود، فقه را به حوزه «اجراء»، «برنامه‌ریزی» و «ارائه 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 عملیاتی‌کردن یکی از تئوری‌های فقه سیاسی یعنی ولایت فقیه بردارد اما تزریق توان افزون‌تر به این دانش، نکته‌ای است همواره در حال شدن.

۴. ارزیابی و برخی نتایج

فقه سیاسی با روش بومی خود، وارد گنش‌گری و حوزه‌های فعال و نقاد اجتماعی گردیده است. اگر این دانش، تنها مصرف‌کننده و پیرو جامعه باشد، هیچ‌گاه نخواهد توانست، ترسیم‌کننده جامعه مطلوب و نقاد وضع موجود باشد و طبعاً نباید انتظار داشت که بتواند وارد گستره نظریه‌پردازی شود. با توجه به قلمرو فقه، نگرش حداکثری اعتدالی، نگاه جامع به دستورهای سیاسی - اجتماعی آن، فقه می‌تواند برای هدایت و برنامه‌ریزی زندگی انسان، پاسخ‌گوی نیازها و پرسش‌های نوشونده باشد، روش اجتهاد با ویژگی‌هایی چون عقلی - عقلایی بودن، انتقادی بودن، تعامل‌گری میان ثابت و متغیر و بومی‌گرایی به فهمنده متن این توان را می‌دهد تا تنها منفعل، نبوده و بتواند در تعامل و پیوند با واقعیت، نظریه پردازد. اشاره کردیم که نظریه، منظومه منسجم و هدفمند، تعمیم‌پذیر و فراگیر است، قابلیت صدق و کذب دارد و تغییر و دگرگونی ایجاد می‌کند. با رجوع به نظریه‌های فقها در سده اخیر درمی‌یابیم که برخی از آنان توانسته‌اند در این مسیر گام‌هایی استوار بردارند.

فقه، پویا و همراه با واقعیت‌های اجتماع است. «پس آنگاه که فقیه در واقعیت زنده، زندگی کند، در آن و برای آن تفقه کند، در این زندگی، فقه، رشد و نمو می‌یابد. فقه به دلیل سرشت اجتماعی و واقع‌گرایانه‌اش رشد نمی‌کند مگر در واقعیتی متحرک و نوشونده (الریسونی، ۱۴۲۲، ص ۶۶).

نگرش‌های سلبی به فقه سیاسی، ناشی از آن است که ظرفیت‌ها و ساز و کارهای تحول این دانش در روش اجتهادی به‌خوبی 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 که اساساً فقه را دانشی محدود و ناکارآمد در نظریه‌پردازی می‌داند، این نگرش، برنامه‌ریزی را بر عهده علم می‌داند که ارمغان جهان جدید است و فقه صرفاً حکم و تکلیف را روشن می‌سازد و بس (عدالت‌پور، ۱۳۸۲، ص ۲۱/سروش، ۱۳۷۶، ص ۲۵۵). هر دوی این گرایش، به یک نتیجه می‌رسد و آن ناکارآمدی فقه و فردی‌شدن آن است. ما در این نوشته توضیح دادیم که دستگاه روشی اجتهاد، از توانمندی بالایی جهت به‌روزردن، پویایی، کارآمدی و طراحی در فقه سیاسی برخوردار است و ویژگی‌های خردورزی و زمان آگاهی آن به این دانش، توان مفاهمه با دنیای جدید می‌بخشد و بسترهای نظریه‌پردازی آن، در مسائلی مانند تولیدگری، گذر از نگاه فردی و پیوند با واقعیت‌های اجتماعی و تواناسازی این دانش برای پویایی و روزآمدی، قابل رصد می‌باشد.

منابع

۱. افتخاری، اصغر؛ انتظام ملی: جامعه‌شناسی نظم از دیدگاه امام خمینی^ع؛ تهران: ناجا، ۱۳۷۹.
۲. بازرگان، مهدی؛ «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا»، مجله کیان؛ ش ۲۸، ۱۳۸۴، ص ۴۶-۶۱.
۳. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم؛ «بینش فقهی امام در برخورد با رویدادهای نوین جهان»، کیهان اندیشه؛ ش ۲۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۹، ص ۴۵-۵۵.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت؛ ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۱.
۵. حائری، سیدکاظم؛ قلمرو تأثیر زمان و مکان در اجتهاد (مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی^ع)؛ ج ۱۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^ع، ۱۳۷۴.
۶. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ نه‌ایة الوصول الی علم الأصول، (فی ماهیة الاجتهاد)؛ قم: [بی‌تا]، [بی‌تا].
۷. خسروپناه، عبدالحسین؛ قلمرو دین؛ قم: حوزه علمیه قم (مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی)، ۱۳۸۱.
۸. خمینی، سیدروح‌الله؛ شئون و اختیارات ولی فقیه؛ ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹.
۹. خمینی، سیدروح‌الله؛ صحیفه نور (منشور روحانیت)؛ ج ۲۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۰. خمینی، سیدروح‌الله؛ کتاب البیع؛ ج ۲، قم: انتشارات اسماعیلیان، [بی‌تا].
۱۱. دواس، دی. ای.؛ پیمایش در تحقیقات اجتماعی؛ ترجمه هوشنگ نایی؛ تهران: نشرنی، ۱۳۷۰.

۱۲. رشاد، علی‌اکبر؛ فلسفه دین؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۱۳. روحانی، سیدحمید؛ نهضت امام خمینی؛ ج ۲، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳.
۱۴. ال‌ریسونی، احمد؛ الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحه؛ دمشق: دارالفکر، ۲۰۰۲.
۱۵. سبحانی، جعفر؛ رسائل اصولیه؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۳.
۱۶. سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۱۷. سروش، عبدالکریم؛ سیاست‌نامه؛ چ ۴، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
۱۸. سروش، عبدالکریم؛ مدارا و مدیریت؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
۱۹. شبستری، محمدمجتهد؛ «سه‌گونه دانش در سه قلمرو»، فصلنامه نقد و نظر؛ ش ۱، دی ۱۳۷۴، ص ۲۹۶-۳۰۰.
۲۰. شبستری، محمدمجتهد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۲۱. شمس‌الدین، محمدمهدی؛ الاجتهاد والتقلید، بحث فقهی مقارن؛ چ ۲، بیروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ۱۹۹۸م.
۲۲. شمس‌الدین، محمدمهدی؛ التجدید فی الفکر الإسلامی؛ چ ۱، بیروت: دار المنهل اللبنانی، ۱۴۱۸.
۲۳. سند، محمد، بحوث فی مبانی علم الرجال، قم: مدین، ۱۴۲۹ق.
۲۴. صدر المتألهین، محمدبن‌ابراهیم؛ همراه با تحول اجتهاد؛ ترجمه اکبر ثبوت؛ تهران: انتشارات روزبه، ۱۳۵۹.
۲۵. صدر، سیدمحمدباقر؛ المدرسة القرآنیة؛ چ ۳، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، ۱۴۲۶ق.
۲۶. صدر، سیدمحمدباقر؛ شرح اصول کافی؛ تهران: مكتبةالمحمودی، ۱۳۹۱ق.
۲۷. عابدالجابری، محمد؛ «دانش فقه؛ بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی»، فصلنامه نقد و نظر؛ ش ۱۲، مهر ۱۳۷۶، ص ۱۱۴-۱۴۰.
۲۸. عابدی شاهرودی، علی؛ «علم اصول و فلسفه تحلیلی، (گفت و گو)»، فصلنامه نقد



- و نظر؛ ش ۳۷ و ۳۸، بهار و تابستان ۱۳۸۴، ص ۴-۲۴.
۲۹. عبداللوی، محمد؛ «روش‌شناسی علوم اجتماعی اسلامی (شاخص‌های معرفت‌شناختی و پاسخ جایگزین)»، فصلنامه حوزه و دانشگاه؛ ش ۳۵، تابستان ۱۳۸۲، ص ۱۳۵-۱۶۴.
۳۰. عدالت‌نژاد، سعید؛ اندر باب اجتهاد؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.
۳۱. عطیه، جمال‌الدین؛ نحو تفعلیل مقاصد الشریعه؛ دمشق: دارالفکر الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
۳۲. عمید زنجانی، عباسعلی؛ فقه سیاسی؛ ج ۲، تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۳۳. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد؛ العین؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۳۴. فوکو، میشل؛ ایرانیان چه رویایی در سر دارند؛ ترجمه حسین معصومی همدانی؛ ج ۲، تهران: هرمس، ۱۳۷۷.
۳۵. کرلینجر، فرد، ان؛ مبنای پژوهش در علوم رفتاری؛ ترجمه حسن پاشاشریفی و جعفر حقیقی‌زند؛ تهران: آوای نو، ۱۳۷۷.
۳۶. گرجی، ابوالقاسم؛ مقالات حقوقی؛ ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
۳۷. لاریجانی، صادق؛ فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه (قرن چهارم تا سیزدهم)؛ ج ۲، مشهد: دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۸۴.
۳۸. مددی، سیداحمد؛ علوم اعتباری و روش‌های واقع‌گرایانه در: (جایگاه‌شناسی علم اصول)؛ سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.
۳۹. مطهری، مرتضی؛ اسلام و مقتضیات زمان؛ ج ۲، ج ۱۰، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۴۰. مطهری، مرتضی؛ بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی؛ تهران: نشر حکمت، ۱۴۰۳.
۴۱. مطهری، مرتضی؛ علل گرایش به مادیگری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۴۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی)؛ ج ۲، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.

۴۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۹، چ ۳، تهران: نشر صدرا، ۱۳۷۵.
۴۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۱، چ ۳، تهران: نشر صدرا، ۱۳۷۹.
۴۵. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۴۶. مطهری، مرتضی؛ نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر؛ چ ۱۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۴۷. مک اینتایر. آ.؛ «عقلانیت سنت‌ها»، مجله ارغنون؛ ش ۱۵، پاییز ۱۳۷۸، ص ۱۸۱-۲۰۴.
۴۸. ملکیان، مصطفی؛ «عقلانیت»، نقد و نظر؛ ش ۲۵ و ۲۶، زمستان و بهار ۱۳۷۹-۱۳۸۰، ص ۸۱-۴.
۴۹. مهریزی، مهدی؛ فقه پژوهی؛ ج ۱، تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۵۰. هرگنهان، بی‌آر؛ مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری؛ ترجمه علی‌اکبر سیف؛ تهران: انتشارات فرهنگ معاصر، ۱۳۷۱.
51. Encarta Encyclopedia, Microsoft, U. S. A, 2003.
52. W. Choudhury: "Islam and the contemporary world", London, Indus Thames Publishers, 1990.
53. Inglehart, Ronald, Baker, Wayne.: "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, 2000.