

چکیده

فقه سیاسی شیعه بخشی از فقه عمومی است که از مبانی معرفتی مشترکی برخوردار است. توجه به تفاوت‌های دونوع عقل‌گرایی متصلب و تحول‌پذیر در مبانی معرفتی فقه شیعه و الزامات و نتایج هریک اهتمام محوری مقاله‌ی حاضر است. در این راستا با تفکیک ساختاری دو نوع از عقل‌گرایی در سنت فقهی شیعه، استدلال کردیم که تنها چنان عقل فقهی‌ای می‌تواند مقتضای متحول‌سازی فقه سیاسی از درون گردد که از ظرفیت‌های تکامل‌پذیری تاریخی برخوردار باشد. در مقابل هرگونه عقل‌گرایی در فقه که در مقابل تکامل‌پذیری قرار گیرد، ابزار مناسبی برای پویاسازی فقه سیاسی نخواهد بود. عدم توجه به عقل فقهی تحول‌پذیر و منحصر کردن عقل‌گرایی در فقه شیعه به عقل متصلب، مهم‌ترین امتناع در عقل‌گرایی در حوزه فقه سیاسی است و در مقابل توجه به عقل تحول‌پذیر در وضعیت ماقبل‌شرع از اقتضاهای عقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه است.

کلید واژه‌ها: اقتضای عقل‌گرایی، فقه سیاسی شیعه، اصالة الاباحه.

مقدمه

فقه سیاسی، بخشی از فقه عمومی است که از مبانی معرفتی مشترکی برخوردار است. توجه به تفاوت‌های دو نوع عقل‌گرایی متصلب و تحول‌پذیر در مبانی معرفتی فقه شیعه و الزامات هریک، برای امکان‌شکل‌گیری فرایندی خودافزاینده و کاهنده در فقه سیاسی مهم‌ترین هدف پژوهشی حاضر را تشکیل می‌دهد. ضرورت تحقق این هدف دلایل متعددی دارد که مهم‌ترین آن نیاز به توسعه همه‌جانبه‌ای است که بدون برداشتن موانع فکری - دینی امکان‌پذیر نخواهد بود. پرسش اساسی این است: عقل‌گرایی درون‌اندیشه‌های فقهی شیعه از چه اقتضاهای امتناع‌هایی برای متحول ساختن فقه سیاسی جهت هماهنگی آن با تحولات اجتماعی در بخش‌های دیگر جامعه مدرن برخوردار است؟ برای پاسخ به این سوال با تفکیک ساختاری دو نوع عقل‌گرایی در سنت فقهی شیعه، استدلال خواهیم کرد: تنها چنان عقل فقهی‌ای می‌تواند مقتضای متحول‌سازی از درون گردد که از ظرفیت‌های تکامل‌پذیری تاریخی برخوردار باشد. در مقابل هرگونه عقل‌گرایی در فقه که در مقابل تکامل‌پذیری قرار گیرد، ابزار مناسبی برای پویاسازی فقه سیاسی نخواهد بود. در این راستا، آن عقل فقهی تحول‌پذیر که با وضعیت «ماقبل‌شرعی» هماهنگ است. با عقل دیگر فقهی که بخشی از وضعیت «مابعد‌شرعی» قرار می‌گیرد متفاوت است.

عدم توجه به عقل فقهی تحول‌پذیر و منحصر کردن عقل‌گرایی در فقه شیعه به عقل متصلب، مهم‌ترین امتناع در عقل‌گرایی در حوزه فقه سیاسی است؛ و در مقابل توجه به عقل تحول‌پذیر و در وضعیت «مابعد‌شرعی» و مهم‌تر از آن توجه به عقل تحول‌پذیر در وضعیت «ماقبل‌شرعی» از اقتضاهای عقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه است.

آنچه در توصیف فقه شیعه به عقل‌گرایی مشهور و معروف است، اینکه:

اصول‌گرایان در جهان تشیع، از ابتدای شکل‌گیری مکتب فقهی شیعه در قرن چهار و پنجم، در مقابل نقل‌گرایان، بر قرار دادن «عقل» به عنوان یکی از منابع فقه تأکید کرده‌اند. این تأکید در زمان اوج‌گیری نزاع دو نحله فکری - فقهی

در اواخر صفویه، با ظهور اخباری ها در مقابل اصولی ها افزون تر شده و براساس آن مرز روشنی بین آنها ایجاد کرده است (آل غفور ۱۳۸۴ / فیرحی ۱۳۸۱) در مقابل این نگرش استدلال خواهیم کرد آن نوع عقل گرایی که اصول گرایان را در مقابل اخباری ها قرار می دهد هیچ گونه نتیجه ی قابل توجهی برای بویا کردن فقه سیاسی در پی نخواهد داشت و چنان عقلی، در صورت امکان بهره برداری از آن تنها دایره ی شرع (بدون توجه به الزامات تاریخی) را گسترش خواهد داد.

دو وجه عقل گرایی در سنت فقهی شیعه

فقه های شیعه، بحث «عقل به مثابه ابزار مناسب برای به دست آوردن احکام شرعی» را به دو صورت متفاوت مورد بحث قرار داده اند. آنها هنگامی که درباره منابع شریعت سخن می گویند یکی از منابع را عقل در نظر گرفته اند. این عقل در کنار کتاب، سنت و اجتماع، ابزار مستقلی برای کشف احکام شرعی است. متأخران معاصر، این نگرش فقهی به عقل را عمدتاً در دانش اصول فقه تحت عنوان مستقلات عقلیه مورد توجه قرار داده اند؛ از سوی دیگر فقه های عقل گرای شیعه، تأملات ثانوی در شریعت را برای هماهنگ سازی آن با مقتضیات زمانی و مکانی، تلاش عقلانی در نظر گرفته اند. هریک از این دو نگرش عناصر خاصی برای عقل تعریف می کنند که از همدیگر جدا می شوند و هرکدام، ساختاری تشکیل می دهند که می توانند با تولیدات خود، نتایج ویژه ای برای فقه سیاسی در پی داشته باشند؛ بنابراین جایگاه دلیل عقلی، گاهی در عرض ادله ی فقهی دیگر و گاهی در طول آنهاست.

عقل و منابع چهارگانه

عقل، در جایگاه یکی از ادله ی چهارگانه کشف احکام شرعی، از گذشته مورد توجه شیعه بوده است. از قرن چهارم به بعد با پیداشدن فضای باز فرهنگی - فکری و امکان طرح آزادانه ی افکار دینی، حتی برای عالمان شیعی، تکیه بر عقل برای به دست آوردن احکام دین را باید از اصول مسلم شیعه در مکتب کلامی - فقهی بغداد شمرد. ابن ابی عقیل (۳۲۹ق) جناتی (۱۳۷۰، ص ۲۲۶) ابن جنید اسکافی (قماش ۱۳۸۴ ص ۱۰۷/ جناتی، همان ص ۲۲۵)، شیخ مفید (۱) (۴۱۳ق) (شیخ مفید ۱۴۱۴ ق، صص ۳۸ و ۴۴/ الکراجکی ۱۴۱۰، ص ۱۵ / بناری ۱۴۲۵ ق/ ص ۳۰۲) و سید مرتضی (۲) (۴۳۶ق) (شریف المرتضی ۱۴۰۵ ق، ص ۲۱۰/ همو ۱۳۶۳ ص ۲۲۷-۲۲۸) از نمایندگان عقل گرای شیعه در مکتب بغداد برای اولین بار در دوره غیبت جایگاه عقل در حیطه شرع را توضیح داده اند. شیخ طوسی (۳) (۴۶۰ق) (شیخ طوسی ۱۴۱۷ ق، ج ۱، صص ۳۲۷، ۲۳۶، ۱۴۳ و ۳۳۱ و ج ۲ ص ۴۳۴ / بناری ۱۴۲۵ ق، صص ۳۰۴-۳۰۵) و موسس و نماینده ی بزرگ مکتب نجف نیز در بسط دیدگاه مکتب بغداد پیشتاز بوده است. تکیه بر استدلال

عقلی از سوی عالمان بزرگی چون ابن ادریس حلی (۴) (۵۹۸ق) (بناری ۱۴۲۵ ق، صص ۳۰۶-۳۱۵) محقق حلی (۶۷۶ق) (آل سید غفور ۱۳۸۰ ص ۱۲۸)، علامه حلی (۷۷۱ ق) (همان) فخرالمحققین (۷۷۱ق) (همان)، شهید اول (۷۸۶ق) (عاملی، ۱۴۱۹ ق، صص ۵۲-۵۳/ قماش ۱۳۸۴ صص ۱۱۱-۱۱۲/ جناتی ۱۳۷۰ ص ۲۲۷)، شهیدثانی (۹۶۵ق) (آل غفور ۱۳۸۰، ص ۱۱۲) صاحب معالم (۱۰۱۱ق) (همان) و شیخ بهایی (۱۰۲۰ق) (همان) تداوم یافت. از زمان پیروزی اصول گرایان بر اخباری ها در اوایل دوره قاجاریه تا کنون توجه به عقل به عنوان یکی از منابع احکام شرع، از مسلمات تفکر فقهی - اصولی بوده و گسستی در آن صورت نگرفته است. شیخ محمدرضا مظفر از علمای معاصر

در کتاب دو جلدی خود در باب اصول فقه - که امروزه از منابع اصلی درس های حوزه است - باب مستقلی در جلد دوم آن کتاب، به مبحث عقل اختصاص داده و جامع تر از گذشتگان به بررسی آن پرداخته است (مظفر، [بی تا] ج ۲، مستقلات عقلیه).

دلیل عقلی و محدودیت های عقل گرایی

وقتی ساختار چنان عقلی که بخشی از علمای اصول گرای شیعه در مقابل نقل محوری اهل حدیث و اخباریان به آن بالیده اند، مورد تأمل قرار گیرد به محدودیت هایی بر می خوریم که کارآمدی آن را در مقام عمل با سوالات جدی مواجه می سازد. در ادامه بعد از معرفی اجزای ایجابی و سلبی عقل به نتایج آن برای فقه سیاسی خواهیم پرداخت.

چیستی عقل در علم اصول فقه شیعه

آنچه در اصول فقه شیعه از عقل به عنوان یکی از منابع شریعت یاد شده است نه عقل نظری که عقل عملی است (۵) منظور از عقل در این ترکیب نیز اغلب، دلیل عقلی است و نه خود عقل، از این رو بیشتر کسانی که (چه از عالمان قدیم و چه از عالمان متأخر) در علم اصول مسئله عقل را مطرح کرده اند، به تعریف آن نپرداخته اند و به جای آن به مسئله دلیل عقلی اهتمام ورزیده اند. دلیل این است که عقل به عنوان نیروی فهم نمی تواند منبع حکم شرعی باشد بلکه به لحاظ یافته ها و معارف خودش، به عنوان دلیل و منبع حکم شرعی مطرح است (۶) (قماشی، ۱۳۸۴ ص ۳۸-۳۹) میرزای قمی نخستین کسی که به تعریف دلیل عقل پرداخته (همان ص ۳۹) در تعریف عقل گفته است: «مراد از دلیل عقلی هر حکم عقلی است که توسط آن می توان به حکم شرعی رسید و از علم به آن به حکم شرعی دست یافت» (۷) (قمی [بی تا] ص ۲۵۸)، اصول گرایان متأخری چون محمدرضا مظفر، شهید صدر و محمد تقی حکیم، تعریفی از دلیل عقلی ارائه داده اند که در مجموع بر این نکته تأکید دارند که: «عقل یعنی دریافت و حکم عقل نسبت به قضیه ای که می توان حکم شرعی را از آن به دست آورد» (مظفر [بی تا] ج ۲، ص ۱۱۸/صدر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۰۲/حکیم، ۱۹۷۹ م، ص ۲۸۰). برخلاف محمدرضا مظفر و میرزای قمی، محمدحسین اصفهانی و شهید صدر تصریح نکرده اند که دلیل عقلی باید قطعی باشد (قماشی، همان، ص ۴۰)؛ اما با توجه به اینکه آن دلیل عقلی که در کنار ادله ثلاثه دیگر به عنوان منبع شریعت در نظر گرفته شده است، همان مستقلات عقلیه است دیدگاه مظفر و قمی دقیق تر است. همین دلیل عقلی است که اخباریانی چون ملا محمد امین استرآبادی اصلاً روی خوش به آن نشان نداده اند و اخباریان دیگری چون شیخ حرعاملی، احکام قطعی عقل را قبول کرده اند اما بر این باورند که برای استنباط احکام شرعی از مقدمات عقل، یقین حاصل نمی شود (استرآبادی [بی تا]، صص ۱۷، ۲۹، ۴۰ و ۱۲۸/حرعاملی ۱۴۰۳ ق، صص ۳۵۲، ۳۷۰ و ۴۰۲) و بعضی از آنان حتی با پذیرفتن حصول یقین به حکم شرع از طریق عقل، حجیت چنین حکم شرعی را مورد تردید قرار داده اند. از آنچه تاکنون بحث شد، می توان به این نتیجه رسید که دلیل عقل منحصر در مستقلات عقلیه است و براین اساس باید دید مستقلات عقلیه چیست. مستقلات عقلیه آن بخش از دلایل عقلی است که عقل بدون کمک گرفتن از شرع (منقول، قرآن و روایات) و به تنهایی دریافتن حکم شرع (احکام واقعی و موجود خداوند در لوح محفوظ که مبتنی بر مصالح و مفاسد قابل کشف با عقل می باشد) تواناست.

به عبارت دیگر، در فرایند استدلال، هم صغرای قضیه و هم کبرای قضیه به وسیله خود عقل و بدون کمک از دلایل نقلی شرعی (کتاب و سنت) ساخته می شوند. عقل مستقل آن گونه عقل عملی است که زشتی و زیبایی برخی از رفتارهای بشر را درک می کند.

دقیق ترین کاربرد زشتی و زیبایی ستایش و مذمت فاعل کارهای ارادی از سوی انسان های عاقل است. کارهای ارادی خوب، آن دسته از رفتارهاست که انجام دهنده اش سزاوار ستایش و پاداش نیک پیش همه انسانهای خردورز است. دلیل ستایش هم این است: چنین رفتارهایی مصلحت و مفیده ی همگانی دارد و مضار و منفعتش به نوع بشر می گردد. عدالت از این جهت، رفتار پسندیده ای است که مصلحتش (مانند حفظ نظام انسانی و بقای نوع بشر، آسایش و آرامش همگانی) برای نوع انسان هاست. یکی از نشانه های چنین قضاوتی این است که هیچ کس با آن مخالفت نمی کند مگر اینکه به نوعی به لحاظ نیروی درک و فهم دچار مشکل باشد.

مجموعه کردارهای انسانی که به زشتی و زیبایی متصف می گردند از جهت شرایط لازم و کافی یا نداشتن شرایط لازم و کافی برای اتصاف به زشتی و زیبایی، بر سه دسته قابل تقسیم اند:

الف) رفتارهایی که به طور ذاتی از زشتی و زیبایی جدایی ناپذیرند. این دسته از رفتارها فراتر از زمان و مکان و به شکل دایمی به خوبی و بدی توصیف می گردند. خوبی عدالت و بدی ستمکاری، مثال های واضح و مشهور این دسته از اقدامات ارادی بشر در زندگی اجتماعی است.

ب) رفتارهایی که هرچند به طور ذاتی به خوبی و بدی توصیف نمی گردند، با این حال شرایط لازم و زمینه کافی برای چنین قضاوتی وجود دارد. زشتی دروغ و زیبایی راستگویی ذاتی نیست و از این جهت، ممکن است بعضی از رفتارهای دروغین در شرایط خاص، تحسین انسان ها را به دنبال داشته باشد و نیز راستگویی در مواقعی مذمت را در پی آورد؛ اما بدون شک شرایط لازم در آنها برای ستایش راستگو و مذمت دروغگو ساخته و پرداخته شده است .

ج) دسته ای از افعال نیز در طبع خود، خالی از زشتی و زیبایی ذاتی یا اقتضایی است و از این جهت هیچ توصیفی را در بر ندارد. بسیاری از رفتارهای روزمره ی بشر در زندگی اجتماعی از راه رفتن گرفته تا فریاد کشیدن، با توجه به عوامل محرک درونی و نیت های فرد می تواند خوب یا بد باشد. داد زدن برای مزاحم دیگران شدن بد است، اما برای هشدار دادن فوری به کسی که در خطر قرار گرفته خوب است.

اصول گرایان شیعه در مقابل اخباری ها چنین عقلی را با هر سه قسمتش برای یافتن حکم شریعت توانمند می دانند؛ اما تا رسیدن به حکم شرعی باید عقل بشر فرایند استدلال را تکمیل کند. بعد از آنکه عقل حسن و قبح افعال را دریافت کرد، با ملازمه ی عقلیه، حکم شرعی را نیز کشف می کند. منظور از ملازمه ی عقلیه این است که: هرآنچه در آن مصلحت باشد، شریعت به وجوب آن و هرآنچه در آن مفیده باشد، شریعت به حرمت آن، حکم خواهد کرد. نتیجه ی نهایی این می شود: هرآنجا که عقل بشر، زیبایی رفتاری را بفهمد، انجام چنین رفتاری شرعاً واجب و هرجا زشتی رفتاری را درک کند، از منظر شرع انجام چنان فعلی حرام خواهد بود.

اخباری های مخالف اصول گرایان، سه موضع گیری در قبال این نگرش عقلانی اتخاذ کرده اند: بعضی گفته اند عقل بشر توانایی درک حسن افعال و قبح آن را ندارد عده ای اظهار عقیده کرده اند: هرچند عقل چنین توانایی را دارد، اما این درک با حکم شرع ملازم نیست؛ کسانی هم مدعی شده اند: آن حکم شرعی که با درک عقل و با ملازمه ی عقلیه به دست ما رسیده، اعتبار شرعی ندارد و به عبارت دیگر، انسان تنها به آن دسته از احکام شرعی ملتزم خواهد بود که از طریق نقل دریافت شده است (مظفر، همان، ج ۱، مستقلات عقلیه / حکیم، همان).

از آنچه تاکنون بحث شده سیمای عمومی عقل چنین قابل ترسیم است: ۱- عقل ابزاری نه برای تولید که برای کشف احکام شرعی است در نهایت توسعه دهنده ی منطقه مسئولیت شرعی (واجبات و محرمات) است.

۲- برد عقل فقط کشف حوزه ثابت های از پیش موجود در شریعت است و عقل به مثابه دلیل قطعی در امور سیال و متغیر دنیوی ناتوان است.

۳- عقل عملی پدیده ای همگانی نیست و فقط مجتهدان در فرایند به کارگیری ملازمه عقلانی می توانند در کشف حکم خدا از آن بهره گیرند.

۴- عقل عملی، حتی برای مجتهدان نیز ناکارآمد است؛ زیرا عقل فقط کلیات را درک می کند و در فرایند ملازمه نیز حکم کلی صادر می کند اما مرحله ی تطبیق به موارد جزئی از عهده ی عقل خارج است.

۵- این عقل هرچند در کنار سنت، قرآن و اجماع به عنوان دلیل مستقل به کار گرفته شده است. بسیاری از اصول گرایان و فقیهان تذکر داده اند که رجوع به دلیل عقلی حتماً باید از فقدان دلیل نقلی باشد (الکراجکی ۱۴۱۰ ق ص ۱۵)
۶- عقل مستقل باتوجه به محدودیت های پیش گفته - در عمل - مرز چندان روشنی بین اصول گرایان و اخباری ها ترسیم نمی کند.

پی نوشتها:

۱- شیخ مفید هرچند در لابه لای تصنیفاتش به بحث عقل پرداخته است (مثلاً حجیت خبر واحد را در صورت تأکید از سوی عقل، حجت می داند و معتقد به تخصیص عمومات قرآن و روایات با دلیل عقل است)، اما آن را نه در کنار منبع های سه گانه (قرآن، سنت و اجماع)، بلکه در طول آنها قرار داده است.

۲- سید مرتضی که باید او را شیخ عقل گرایی در جهان تشیع دانست، بیش از دیگر علمای شیعه در زمان خویش به عقل گرایی معروف گشته است. سید مرتضی نه تنها مسیر شیخ مفید در عقل گرایی را پیمود بلکه او عقل را در کنار منابع سه گانه شریعت قلمداد نمود.

۳- البته شیخ طوسی هم مانند شیخ مفید عقل را در کنار منابع سه گانه شرع ذکر نکرده است اما مرجعیت عقل در تخصیص عموم قرآنی تفسیر به مجاز بودن ظاهر قرآن با تکیه بر عقل، حکومت عقل در باب اطاعت و عصیان و نیز در امور مستحدثه را پذیرفته است.

۴- بناری در کتابش عقل و معناهای متفاوت آن در زبان ابن ادریس را مورد بحث قرار داده است. به نظر او با شواهد زیادی که آورده است ابن ادریس «عقل» را بیشتر در مورد اصول عملیه و خصوصاً در باب برائت به کار برده است.

۵- عقل نظری مجموعه ای از علوم بدیهی فطر است که هرگونه استدلال نظری، بر آنها مبتنی شده است؛ مانند: «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است». هرآنچه در علم کلام دانستنش با استدلال و پس از دانستن، اعتقاد بر آنها شایسته است. در حوزه ی عقل نظری قرار دارد. حائری به نقل از معلم ثانی گفته است: «عقل نظری انسان، نیرویی است که به او امکان می دهد به حقایق اشیائی که از اختیار او بیرون است، آگاهی یابد؛ و عقل عملی، نیرویی است که انسان را به چیزهایی که زیر نفوذ اوست. بینا و بصیر می سازد (حائری یزدی، ۱۳۴۷، ص ۲۴۲) گفتنی است عقل عملی مطرح در اینجا- که در مقابل عقل نظری قرار گرفت- غیر از عقل تاریخی است که بحثی برون فقهی و اصول فقهی است. عقل عملی در بنیاد با عقل نظری - که هردو بحثی اصول فقهی است - از این جهت که فراتاریخی است و نسبیت بردار نیست و همیشه یقین آور و بدیهی است، تفاوتی ندارد. تنها تفاوت آن با عقل نظری، در این است که نتیجه عقل نظری اعتقاد است، اما نتیجه عقل عملی، عمل کردن طبق درک عقل است.

۶- بسیاری از علمای شیعه و سنی، عقل را به نیرو قوه و ابزار فهم تعریف کرده اند؛ بنابراین تعریف شیخ طوسی از عقل به عنوان مجموعه ای از علوم که اگر جمع شود. آنان عاقل می شوند، ظاهراً به دلیل عقل معطوف است نه خود عقل (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳) و لذا عبدالهادی فضلای به درستی متذکر شده است که عقل، نیرویی است که توانایی درک استلزامات عقلی را دارد (فضلی ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۳۵۲)

۷- عده ای از علما بعد از او همان تعریف را انتخاب کرده اند (کلاتری ۱۳۸۶ ص ۳۲۹)