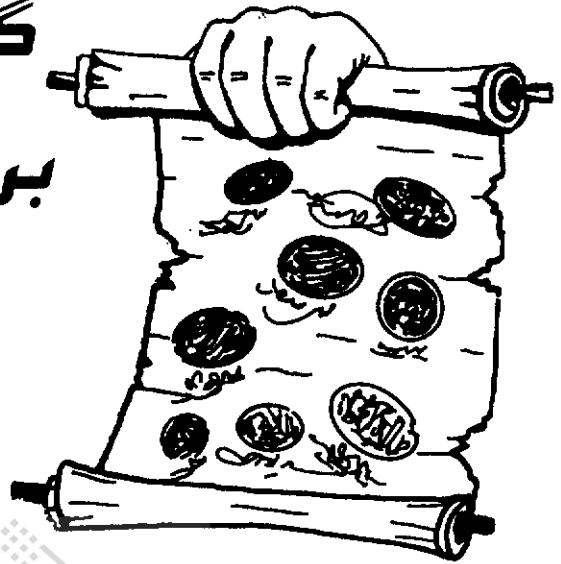


گذری تاریخی بر اندیشه های سیاسی شیعه



بخش نخست

فؤاد ابراهیم

ترجمه: محمد باغستانی

پیروزی انقلاب اسلامی ایران، بی گمان در حوزه های گوناگون فکری و سیاسی جهان اسلام و جهان غرب، دگرگونیهای تازه پدید آورده است که یکی از آنها بازخوانی و مطالعه دوباره اندیشه سیاسی شیعه است که توانست بزرگ ترین انقلاب فرهنگی و سیاسی اسلامی - شیعی را در دهه های پایانی سده بیستم به وجود آورد. آنچه می خوانید برگردان کتاب: «الفقیه والدولة» است که فؤاد ابراهیم در سال ۱۹۹۸ آن را در لبنان به چاپ رسانده است. هر چند پیشگفتار نویسنده ما را از هرگونه شرح و سخنی درباره محتوای کتاب بی نیاز می سازد، اما یادآوری چند نکته سودمند است:

۱. هدف از ترجمه کتاب، نشان دادن نمونه یک پژوهش علمی و آکادمیک در حوزه اندیشه سیاسی است، همان که حوزه های علمیه شیعه در ایران باید فراوان بدان پردازند.

۲. آراء و اندیشه های نویسنده، همگی، مورد پذیرش مترجم و مجله فقه نیستند و هرکجا لازم و مناسب باشد، نکته هایی را یادآور می شویم.

۳. ارزش علمی این کتاب در بررسی انتقادی دوره های تاریخی اندیشه سیاسی شیعه است، همان که کمبود آن در نگارشهای ما احساس می شود.

۴. در ترجمه کتاب کوشش شده تا دیدگاههای نویسنده به بیان روشن منتقل گردد، بنابراین این ترجمه واژه به واژه نیست.

ولایت فقیه، اعتقادی دینی - سیاسی برای دولت اسلامی ایران است که در اصل پنجم قانون اساسی این کشور به روشنی گنجانده شده است. این اصل نشان دهنده میراث تکامل یافته فقه سیاسی شیعه و نیز دستاورد دگردیسیهای تاریخی است که فقیه شیعی را قدرت بخشید، آن را بنیان بگذارد. سویه بحث و پژوهش انجام شده، تاریخی فقهی است که بخش دوم آن اهمیت فراوان تری دارد و در بیش تر گفت و گوها و پژوهشهای تخصصی درباره دیدگاه سیاسی شیعه، نادیده انگاشته شده است. سیاست شرعی شیعی در درجه نخست، موضوعی فقهی است و مرزها و تعریفها و ساختار آن در فقه بحث شده است و براساس نیابتی که فقیه از امام معصوم دارد، برای شرح جایگاه شرعی دولت شیعی سزاوارتر است.

در این بحث، در سفری دراز و دشوار، به ردیابی ریشه های اصلی اندیشه سیاسی شیعی تا پایان دوران نص^۱ (آغاز غیبت) پرداخته می شود، تا بتوان از لابه لای اجتهادهای فقهی بزرگی که در عصر غیبت و حتی دوران معاصر انجام شده، بنیادهای اساسی در سیاست شرعی فقه شیعی را به دست آورد.

در نخستین مرحله سفر، برای پیدا کردن مواد اساسی بنیاد سیاست شیعی به دگرگونیهای اجتماعی که جامعه شیعیان در اثر غیبت کبرا به آن دچار شدند، پرداخته می شود. دگرگونیهایی که در گرایش و تکاپو برای به دست آوردن هویت تازه و تعریف شده شیعی، از لابه لای نگارش و سامان مندی مصادر بزرگ حدیثی خود را می نمایند. بنابراین، میراث شیعی، چه نقلی و عقلی، عبارت است از آنچه که شیعه را هویتی مستقل از دیگر مذاهبها و فرقه های اسلامی بخشید.

علم کلام، دانشی بود که شیعه می توانست برای حفظ استقلال خود از اهل سنت، بدان روی آورد و ایرادها و شبهه های ایراد گیران و شبهه آفرینان را پاسخ گوید و برای ادعاهای خویش برهان اقامه کند. بی گمان متکلمان شیعی، در این رشته به طور کامل استاد بودند و توانستند افزون بر استوار سازی مبانی مذهبی اندیشه

شیعی، دیگر مذهبها و فرقه‌ها را نیز دچار دگرگونی کنند.

اما در نگاه درون مذهبی، فقیه شیعی، شیعیان را با دشواری شرعی دولت غیر معصوم روبه‌رو می‌دید و همین موضوع، یعنی، چگونگی پیوند با دولت غیر معصوم، بحث و جدلهای فراوانی را به وجود آورد و پرسشهای تازه‌ای را بنیاد نهاد. در این پژوهش، همچنین به گونه‌ای آشکار، به پیوند میان فقه و سیاست از جهت اثرگذاری فقه در سیاست پرداخته می‌شود، زیرا دگرگونی‌هایی که حوزه فقهی با آن روبه‌رو می‌شود، به طور مستقیم در حوزه سیاسی اثر خود را می‌گذارد، به گونه‌ای که راز موضع‌گیریهای سیاسی فقیهان شیعه، بدون دریافت دیدگاههای فقهی آنان میسر نمی‌شود.

در پرتو این بررسی، می‌توان به این نکته دست یافت که چگونه و بر پایه چه نوع ساز و کار فقهی، فقیه توانست به چنین وظیفه تازه‌ای دست یازد. و چه دگرگونیهای بنیادی در حوزه اندیشه فقهی شیعی رخ داد، تا رفتار سیاسی، اجتماعی فقیه شیعی گونه‌هایی تازه یافت.

چنین به نظر می‌رسد که حرکت فقیهان شیعی در راه استنباط قانونهای شرعی و سیاسی، برای عزت مذهب و مصلحت جامعه شیعیان بوده است و از پس این دگرگونی، فقیه دارای مسؤولیت بالاتری در اجتماع شیعی می‌گردد و دگر می‌شود به حاکم شرعی که تدبیر شؤون عامه مردم را بر اساس احکام شریعت، به عهده دارد.

مفهوم این سخن آن است که غیر فقیهان، توان ساختن مفهومی معیار، برای برپایی دولت شرعی که بتوان در مرحله‌های مختلف تاریخی آن را مبنای حرکت اجتماعی شیعیان در عبادت و دادوستد و روابط اجتماعی قرار داد را ندارند.

سپس از زاویه این نگاه به قراءت تجربه‌های پیوند میان فقیه و دولت، از زاویه فقهی نگریسته می‌شود. و این بررسی، بویژه پس از هماهنگی و همراهی کلام و فقه درباره موضوع دولت و امامت که هر دو بدان پرداختند و فقه الدوله، فصل مشترك هر دو حوزه کلامی و فقهی گردید، اهمیت فراوان تری می‌یابد. البته بر پایه داده‌های تاریخ علوم فقه و کلام، به طور معمول این دو دانش در فقیهان گرد می‌آمد. هر چند

در مجالهای تاریخی ویژه‌ای، مانند عصر صفویه، کلام تا اندازه‌ای از فقه جدا شده است و به طور طبیعی فقیه از متکلم. دستاورد این بررسی تاریخی، به ما نشان خواهد داد که چگونه فقیه سازوار با زمان خود به تدبیر مفهوم سازی از سیاست و پیوند با آن از زاویه فقهی پرداخته است. جالب آن که همواره میان فقیه و نظام سیاسی حاکم، رابطه سلبی یا ایجابی وجود داشته، تا سرانجام فقیه توانسته است، در گسترده‌ترین دیدگاه فقهی-سیاسی، مفهوم تشکیل دولت را تنها در صلاحیت خود قرار دهد. بی‌گمان دولتی که فقیه به وصف آن می‌پردازد، همانندی به دولت‌های ملی، قبیله‌ای، گروهی و... ندارد؛ بلکه دولتی است برابر معیارهای فقهی؛ یعنی همانها که در فقه، به فقیه، این ولایت بر دولت را می‌بخشد.

هدف این پژوهش، کشف بنیادهایی است که فقیه در یک گستره تاریخی آنها را پی‌ریخته است و نیز درک چگونگی به کارگیری این بنیادها در اداره اجتماع، با توجه به تفاوتها و ناسانیهای هر زمان و ثبات میراث فقهی. روشن شدن دیدگاههای فقیه و معیارهای شرعی او در پیوند با دولت، می‌تواند بنیادهای دگرگونی سیاسی را در جامعه دینی نشان دهد و ما را به آینده رهنمون سازد.

بررسی چیستی مفهوم فقیه و دولت

در آغاز چنین پژوهشی، نخست به تعریف مفاهیم مهم مورد بحث اشاره می‌شود تا راهنمای خواننده تا پایان باشد.

فقه و فقیه: فقه در لغت عبارت است از: علم به چیزی و فهم آن^۱ و جمله فقه الشیء؛ یعنی آن را دانست.

طریحی در مجمع البحرین به گفته شماری از واژه‌شناسان، فقه را رسیدن به دانش پنهان به کمک دانش آشکار معنی کرده است.^۲ بنابراین، هر دانشی درباره هر چیزی، می‌تواند فقه نامیده شود. اگر گفته شود: لایفقه؛ یعنی لایعلمه. گذر زمان مفهوم لغوی فقه را محدود کرده است و براساس دیدگاه ابن‌اثیر، در عرف متشرعان، فقه ویژه دانشهای شرعی شد.^۳

این منظور می‌گوید: مفهوم واژه فقه، تنها برای دانشهای دینی به کار برده شد، به سبب اهمیت و برتری دانش دینی بر دیگر دانشها.^۴ پس هر کسی که دانش حلال و حرام شرعی را در اختیار داشت، واژه فقیه درباره او به کار برده شده و چنین دانشمندی، فقیه نامیده می‌شد، به خاطر دانشی که درباره احکام شرعی دارد؛ یعنی آن که شریعت را می‌داند و می‌تواند موارد ناشناخته را از آن استنباط کند.^۶

آنچه تاکنون گفته شد، در محدوده مفهوم لغوی واژه فقه بود و همچنین معنای شایع و کاربردی این واژه در آغاز اسلام. اما پرسش این است: آیا این تعریف، جامع و مانع است، به گونه‌ای که بتوان در هنگام شرح این واژه، بدان بسنده کرد، چنانکه مرسوم میان فقیهان است؟

در سبک این پژوهش، نیاز به شناخت دگرگونی مفهوم فقه شیعی در گستره تاریخ و نیز رخدادهایی که این مفهوم با آنها رویارو شده و آثار و نتیجه‌هایی که به دست آمده وجود دارد؛ زیرا شناخت این دستاوردها، فهم دگرگونیهای دلالتی مفهوم فقه را آسان می‌کند.

اینک نظریه تحوّل فقه امامی از چشم انداز یک قراءت درونی ارائه می‌شود، تا بتوان به طور سربسته و خلاصه، دگرگونیهایی که مدرسه فقیه شیعی آنها را دیده، شناسایی کرد و ذهنیتهای هر زمان را درک نمود و از این راه به شناخت چگونگی پیوند فقه و سیاست دست یافت. این قواعد، که باید در سایه قدرت سیاسی شناخته شوند، از دو زاویه، در خور درنگ و دقت هستند:

الف. اثرگذاری قدرت سیاسی بر دگرگونیهای درونی فقه.

ب. بازتابهای بیرونی آن که چگونه رویاروی رخدادها قرار می‌گرفته است.

منابع شیعی تأکید می‌کنند: گردآوری حدیث شیعی از صدر اسلام و خلافت علوی، در دههٔ چهل هجری، آغاز شد و تا سال ۳۲۹ هجری که غیبت کبرا رخ داد، به درازا کشید. امامان از نسل حسین بن علی، علیهما السلام، احکام دینی را با زاویه نگاه شیعی در میان هواداران گسترش می‌دادند و در این راه، بر نصهای مورد اعتماد و بدالت قطعی، تکیه می‌کردند و احادیث آنها همگی به پیامبر (ص) می‌رسید.

نخستین این مجموعه ها را با نام اصول چهارصدگانه می شناسند. این هنگامی بود که دیگر مذهبها و فرقه های اسلامی، برای رسیدن به احکام شرعی که نصی از کتاب و سنت نداشتند، به حکم عقل تن می دادند.

محور عمل و رفتار شیعه بر احادیث امامانی که از پیامبر (ص) روایت شده بود، دور می زد و اجتهاد به عنوان این که، بر گمان، استوار است خدشه دار می نمود. و فقیهان شیعه بر گستراندن احادیث نبوی روایت شده از امامان شیعه، همت گماردند. در این برهه زمانی، عالمان شیعی به تدوین کتابهای فقهی خود همت گماشته اند. در این کتابها روایتهای امامان با سند ذکر می گردید و براساس آنها فتوا صادر می شد. هر کتابی، به یک راوی اسناد داده می شد که در آن مجموعه، روایتهای نقل شده او وجود داشت و فتوا در قالب نقل روایت، پس از نظر و نگهداشت معیارهای فتوا، بیان می شد.^۷ پس از غیبت کبرا، در سال ۳۲۹ هجری، نیاز به تدوین احادیث و نگهداری آنها در جوامع بزرگ حدیثی احساس شد؛ زیرا دوران حضور نص، با غیبت امام دوازدهم (عج) پایان یافته بود و ازین پس، شیعه امامی با نام شیعه اثنی عشری شناخته می شد. در این زمان، گرایشهای مذهبی، بریژه در ایران و عراق بالا گرفته بود و سه عالمی که محمد نام داشتند: شیخ محمد بن یعقوب کلینی (م: ۳۲۹ هـ. ق.) شیخ محمد بن علی قمی معروف به صدوق (م: ۳۸۱ هـ. ق.) و شیخ محمد بن حسن طوسی (م: ۴۶۰ هـ. ق.) به جمع آوری احادیث شیعه پرداختند و جوامع حدیثی را پدید آوردند که تا امروز محور استنباط احکام فقهی است کافی، فروع و اصول، از کلینی، من لایحضره الفقیه، از صدوق و التهذیب والاستبصار از شیخ طوسی.

آنچه در این کتابهای حدیثی دیده می شد، تنها ترتیب احادیث براساس کتابها و بابهای فقهی بود، بدون آن که تعدیل یا تأویلی در متون روایی صورت گرفته باشد. نخستین فقیهان شیعه، چون روایت و نگهداری حدیث را وظیفه اصلی فقیه می دانستند، ترجیح می دادند، تا به عنوان: راویان حدیث خوانده شوند. این اصطلاح، به روشنی نشان می دهد که هدف و سازوکار علمی عالمان و فقیهان شیعی، استوار ساختن اعتقاد

به بسندگی نصّ دینی بود، همان که برای هر باورمندی، عمل را، به سبب استناد به قول معصوم، واجب می‌کند. و فقیه، در این میان، تنها یک راوی حدیث است و تکلیف آور، مفاد حدیث است، نه قول و نظریه فقیه.

این نخستین پایه‌های اندیشه اخباری است که به طور مطلق، هر نوع نیابتی را برای فقیه از سوی امام معصوم (ع) مردود می‌داند.^۸

اما دگرگونی‌های سیاسی پس از غیبت کبرا، بویژه بر پای دولت آل بویه شیعی مذهب، نگره فقهی کلامی تازه‌ای را برای شیعه به ارمغان آورد. این نگره نو، بر درک واقعیت‌های زمانه، استوار بود و در سال‌های بعد، خود را از نگره نقل خبر، جدا ساخت.

جلوه گاه تفکر استوار بر نقل اخبار و فتوا براساس آن، شهر قم بود که نامورانی چون: احمد بن عیسی، سعد بن عبدالله، ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه، علی بن ابراهیم و ابوالحسن علی بن الحسین بن بابویه، سرآمد آن بودند.

در برابر مدرسه قم، تفکر مبتنی بر اجتهاد که اندیشه واقع‌گرای فقهی را پایه‌ریزی کرد، در بغداد پایتخت دولت بویهی، شکل گرفت.

در این زمان، شادابی و پویایی علمی بالایی در بغداد حاکم بود. نگره جدید، افزون بر استفاده از فضای شیعی که آل بویه به وجود آورده بود، از اندیشه اجتهادی جهان سنی و نیز تفکر فلسفی اوج گرفته در سده چهارم هجری، بهره‌های فراوان برد.

بارسیدن سده چهارم، گونه تازه‌ای از نگارش و فتوا باب شد که عبارت بود از بسندگی به متن روایت با حذف اسناد آن. با نگارش به همین شیوه، البته با دقت نظر در شناخت احادیث صحیح از ناصحیح، فقه از صورت نقل روایت به شکل فتوا درآمد.^۹

واقعیت آن است که در این دوره اندیشه شیعی با مسائل و گزاره‌های تازه‌ای روبه‌رو شده بود که نمی‌توانست برای پاسخ‌گویی به آنها، تنها به متن احادیث بسنده کند؛ بلکه نیازمند بود تا برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های تازه، به تأویل متون احادیث پردازد و از اصول، فروع را بیرون بکشد. سرآغاز پیدایش این اندیشه واقع‌گرای

فقهی را می توان در بررسی مباحث جسارت آمیزی دانست که عمانی و ابن جنید در سده چهارم هجری، درباره بایستگی استفاده از عقل و حاکمیت آن، در تأویل متون حدیثی مطرح کردند. و این که چگونه این اندیشه در تفکر شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی اثر خود را گذاشت.

حسن بن علی بن ابی عقیل (م: ۳۸۱ هـ. ق.) از معاصران کلینی، کتابی با نام: *المتمسک بحبل آل الرسول*، نگاشت که بزرگان شیعه چون مفید و طوسی و علامه حلّی همواره از آن به نیکی یاد کرده اند. درباره ابن ابی عقیل گفته شده است: او نخستین کسی بود که فقه را پیراست و کاستیهای آن را زدود و راه بحث و گفت و گو از اصول و فروع را در آغاز غیبت کبرا گشود؛^{۱۰} البته پس از ابن جنید که با نگارش: *تهذیب الشیعه لاحکام الشریعة*، این تفکر را آغاز کرده بود.

خوانساری، در *روضات الجنات*، درباره ابن جنید می نویسد: او اساس اجتهاد را در احکام شریعت پدید آورد^{۱۱} و پس از او، شیخ طوسی، با نگارش دو اثر: *مبسوط* و *خلاف راه او را دنبال کرد* و این دو کتاب مرحله دوم دگرگونی فقه شیعی به شمار می آیند.^{۱۲} در این جا باید، به این نکته مهم توجه کرد که: حرکت فقهی تازه شیعی که بر حجت بودن اصول عقلی استوار بود، به مفهوم اجتهاد، اعتباری ایجابی داد که پیش از این و براساس میراث قدیمی فقه شیعی، مفهومی سلبی داشت. و در اندیشه تازه رأی یا اجتهاد به همان مفهوم در برابر نص^{۱۳} نزدیک بود.

بر پایه دیدگاه سید محمد باقر صدر، باید اجتهاد را تفکری شخصی دانست*؛ یعنی هنگامی که فقیه در صدد استنباط حکم شرعی بر می آید و در کتاب و سنت، نص^{۱۴} نمی یابد، به اجتهاد خود بر می گردد به جای نص.

ابوحنیفه، پیش ازین، اجتهاد را همین گونه معنی می کرد و گفته شده که او چون

* شهید سید محمد باقر صدر در این فراز، در صدد بیان دیدگاه اهل سنت است که می نویسد: «اجتهاد تفکری شخصی است و وقتی که فقیه برای حکم شرعی، نصی نمی یابد، به اجتهاد بر می گردد»، ولی از سخن نویسنده (فؤاد ابراهیم) بر می آید که شهید صدر، چنین نظری داشته که درست نیست. م.

نصی در موضوعی نمی یافت، به حکم عقل مراجعه می کرد.^{۱۵} ابوحنیفه، به سبب نظریه رأی و قیاس، با خرده گیریها و اشکالهای فراوانی از سوی امامان اهل بیت علیهم السلام روبه رو گردید.

در این جا داستانی است که بعضی از تاریخ نگاران از عبدالله بن شبرمه نقل کرده اند که گفته است: من و ابوحنیفه بر جعفر بن محمد الصادق (ع) وارد شدیم و به ایشان سلام کردیم.

«من گفتم: این مرد (ابوحنیفه) اهل عراق است عاقل و فقیه.

امام فرمود: شاید همان کسی است که دین خدا را به رأی خود تفسیر می کند؟

فرمود: آیا او نعمان است؟

ابوحنیفه گفت: بله.

حضرت فرمود: از خدا بترس و دین او را با رأی خودت قیاس نکن، زیرا نخستین قیاس کننده ابلیس بود که چون فرمان سجده یافت، گفت: «انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین».

سپس امام فرمود: آیا قتل نفس بالاتر است یا زنا؟

ابوحنیفه گفت: قتل نفس

امام فرمود: حکم شرعی در قتل نفس پذیرش گواهی دو شاهد است در حالی که در زنا باید چهار شاهد بیابند.

سپس فرمود: نماز بهتر است یا روزه؟

ابوحنیفه: نماز

امام فرمود: چرا حائض باید روزه را قضا کند ولی نماز او قضا ندارد؟ پرهیز از خدا، ای بنده خدا و قیاس نکن فردای قیامت ما و تو را در پیشگاه خدا می آورند ما می گوئیم: خداوند گفت و رسول او و تو و یارانت می گوئید: قیاس کردیم و خداوند آنچه بخواهد با ما و شما رفتار خواهد کرد.^{۱۶}

در روایت دیگر از امام صادق(ع) آمده است:

باورمندان قیاس، به دنبال علم دین از راه قیاس رفتند و از حق دور شدند. دین خدا با قیاس به دست نمی‌آید.^{۱۷}

زرارة بن اعین می‌گوید: که امام صادق(ع) به من فرمود:

«ای زراره! از اصحاب قیاس در دین بپرهیز، زیرا آنان دانش آنچه را بدان فرمان داده شده اند رها کرده و آنچه را نباید پردازند، بدان می‌پردازند و روایتها را تأویل می‌کنند.»

و در روایتی دیگر حضرت صادق(ع) اصحاب قیاس را لعن و نفرین کردند؛ زیرا کلام خداوند را تغییر داده و سنت پیامبر او را دگرگون ساختند.^{۱۸}

چنین روایت‌هایی، بسیار بر اندیشه فقهی فقیهان شیعی اثر گذاشت. آنان در نخستین مرحله دوران غیبت، همت خود را در زدودن اتهام اخباریگری از شیعه به کار گرفتند و به نگارش کتابهایی بر رد شیوه مجتهدان فقه اهل سنت دست بازیدند.

از برای نمونه، عبدالله بن عبدالرحمن زبیدی، کتابی با نام: الاستفاده فی الطعمون علی الاوائل و الرد علی اصحاب الاجتهاد و القیاس، نوشت و هلال بن ابراهیم بن ابی الفتح المدنی، کتابی را با نام: الرد علی من اعتمد علی نتایج العقول، نگاشت و در عصر غیبت صفرا، یا نزدیک آن، اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل نوبختی، کتابی در رد عیسی بن ابان فی الاجتهاد نگاشت.^{۱۹}

عبارتی را که پس از این می‌خوانید، توصیف کننده چگونگی اجتهاد و انتقادهای اهل سنت بر شیعه در این دوران است:

شیخ طوسی در مبسوط می‌نگارد:

«من، پی در پی می‌شنوم که فقیهان اهل سنت، فقه یاران امامی را کوچک شمرده و بی‌ارزش می‌خوانند و می‌گویند که فروع مسائل آن کم است و فقیهان امامی، زیاده‌گو و اهل ضد و نقیض گویی اند. زیرا کسی که قیاس و اجتهاد را نپذیرد، راهی برای زیاد کردن مسائل و افزودن فروع بر اصول ندارد. چون تنها این دو راه است که بردامنه

مسائل می افزاید.

ریشه این سخنان، در ناآگاهی ایشان دربارهٔ مذهب ما و کمی تدبر آنان در اصول ماست. اگر آنان در احادیث ما و فقه ما، قدری می اندیشیدند، به زودی در می یافتند که بیش تر مسائلی را که آنان یاد می کنند، در احادیث ما، درج شده است و حکم آنها از سوی امامان ما، به طور خصوص، یا عموم، یا تصریح و یا اشاره رسیده است.

همان امامانی که سخن آنان از نظر حجت بودن و اعتبار، مانند سخن پیامبر (ص) است. آنان که کتابهای خود را از مسائل فروع پر کرده اند، بدانند که مسأله ای تفریمی نخواهند یافت، مگر این که حل آن، برابر معیارها و اصول ما، وجود دارد؛ ولی نه از راه قیاس، بلکه از راهی که یقین بیاورد...»

سپس شیخ طوسی، اندیشه اخباریان شیعی را مورد نقد قرار می دهد:

«سبب آن که این گروه از شیعیان به علم اصول کم توجه اند، این است که آنان روایتهایی را تنظیم کرده اند که واژه روشن و آشکار در احکام شرعی دارد و چنان بر متن این احادیث، بسنده می کنند که اگر واژه ای از واژگان، تغییر یابد، چون با آنچه انس داشته اند، ناسازگاری دارد، از درک معنای آن باز می مانند.»^{۲۰}

عالمان شیعی، همچون مفید، مرتضی و طوسی در آغاز برای پاسخ گویی به انتقادهای عالمان سنی به روشنی بیان کردند که ثابت کردن احکام شریعت از راه گمان نادرست است، در مثل طوسی در کتاب العده می نویسد:

«مذهب من و مذهب همه بزرگان متکلم شیعی در گذشته و حال و نظر سید ما مرتضی و نیز شیخ ما ابو عبدالله این است که: حق یگانه و یکتاست و حتماً برای رسیدن به آن دلیل وجود دارد و هر کس با آن مخالفت کند، خطاکار و فاسد است.»

این عبارت، سبب چشم پوشی فقیهان شیعه را از اجتهاد مرسوم در نزد اهل سنت، تفسیر می کند. شیخ محمد بن جنید اسکافی (م: ۳۷۸ هـ. ق.) که تهذیب الشیعه لاحکام الشریعة را در ۲۰ جلد نوشت، نخستین فقیه شیعی است که قیاس را جایز می شمرد و باب استنباط فروع را به شیوه فقیهان سنی گشود و کتابش جامع فروع و اصول و استدلال بود. به همین سبب، مورد حمله و انتقاد شدید فقیهان هم دوره خود قرار گرفت. مفید، مرتضی، طوسی و ابن ادریس، راه و روش ابن جنید را نقد کرده اند.

مفید کتابی با نام: النقص علی ابن الجنید فی الاجتهاد و الرأی، نگاشت و افزون بر آن، سه کتاب درباره ناپسند بودن قیاس نیز نگاشت. در مقنعه، می نویسد:

«کتابهای ابوعلی بن جنید پر شده از گمان. او، در آنها به شیوه مخالفان ما استنباط می کند و با استفاده از قیاس پست، میان نظریه خود و روایات نقل شده از امامان ما، در هم آمیخته است و روایات هیچ کس در آن روشن نیست.»^{۲۳}

شریف مرتضی در الانتصار، در آغاز سده پنجم هجری، در نقد ابن جنید نوشت:

«او (ابن جنید) بر نوعی از رأی و اجتهاد تکیه کرده و اشتباه او آشکار است»^{۲۴}

سپس در: الذریعة فی الاصول الشیعه، می نویسد:

«اجتهاد در شریعت باطل است. از باب استناد به مفهوم اجتهاد که احکام شرعی را از غیر دلایلها و نصهای آن می خواهد ثابت کند و به سراغ اماره و ظن می رود و قیاس نیز همچنین است، زیرا دلیل موجهی ندارد، و به جز روایت معاذ و این روایت نیز، به درجه ای نمی رسد که به دلیل دگر شود، تا تأیید درستی این روایت نیز واجب گردد.»^{۲۵}

شیخ طوسی، در فهرست درباره ابن جنید می نویسد:

«خوش نگارش بودن، حسن ابن جنید است. البته چون به قیاس باور داشت، همه کتابهای او متروک مانده و کسی به آنها استناد نمی‌کند.»^{۲۶}

همچنین در *عدة الاصول* می‌نویسد:

«قیاس و اجتهاد در نزد ما شیعه حجیت ندارند.»^{۲۷}

او همچنین در همین کتاب، اجتهاد را از ادله فقهی نمی‌داند و حتی لازمه درک فقه را اجتهاد نمی‌شمارد و سرانجام قیاس و اجتهاد را در شریعت جایز نمی‌داند.^{۲۷} در سالهای پایانی سده ششم، محمدبن احمدبن ادریس حلی (م: ۵۹۸ هـ. ق.) کتابی را با نام: *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، در فقه نوشت که رأی او را درباره اجتهاد نشان می‌داد. وی می‌نویسد:

«قیاس، استحسان و اجتهاد در نزد ما باطل است»^{۲۸}

هرچند روش فقهی شیعه در این دوران ناسازگار با اجتهاد بود، زیرا آن را ابتکاری سنی می‌دانست و با آن به گونه‌ای برخورد می‌کرد که گویا روش و راهی است که به شریعت آسیب می‌رساند؛ اما هرگز فقه شیعی از حرکت اصولی در جهان اهل سنت بدون تأثیر نماند، بویژه در آغاز عصر غیبت. در نتیجه موضوع عقل و جایگاه آن در مسائل و احکام شرعی مطرح شد و کم‌کم، قاعده‌ها و معیارهایی برای جایگاه واقعی احادیث، سامان یافت که این مرحله‌ای بود برای تفریح اصول. افزون بر این، مسائل فراوان و تازه که پس از غیبت کبرا در مدت اندکی پیدا شد، دیگر امکان تکیه صرف بر متون احادیث را از میان برد، زیرا نمی‌شد به پرسشهایی پاسخ گفت که در عهد امامان وجود نداشته است.

اجتماعی که در شیعه بر ضد اجتهاد پیدا شد و بر آن بود، تا اجتهاد وارد فقه شیعی نشود، به جایی نرسید.* می‌توان این دوره را دوره انتقالی نامید و تفاوتی میان

* از قضا این اجماع موجب شد تا اجتهاد به مفهوم و نگرش شیعی سامان یابد و فقه شیعه از قیاس مورد پذیرش اهل سنت و اجتهاد به شیوه آنان به دور ماند. م.

تئوری و عمل بر پایه آن قایل شد که سرانجام به سوی پیوند میان نصّ و اجتهاد به پیش رفت.

از چشم انداز تاریخی: درباره چگونگی آغاز باب استنباط و اجتهاد در شیعه روایت‌های گوناگونی وجود دارد:

۱. پیشگام این حرکت شیخ محمدبن احمد جنید اسکافی معاصر کلینی و صدوق بود که دو کتاب به نامهای: تهذیب الشیعه و الاحمدی نگاشت. سپس حسن بن علی بن عقیل، معروف به عمانی، راه او را ادامه داد. آن گاه، مفید با کتاب: مقنعه، سپس مرتضی با کتاب: الانتصار و طوسی با کتابهای: مبسوط، خلاف و نهاییه.^{۲۹}

۲. پیشگام این حرکت به رنگ شیعی پدر شیخ صدوق، علی بن حسین بن موسی بابویه، (م: ۳۲۹ هـ. ق.) بود که الشرایع را نوشت و پسرش صدوق (م: ۳۸۱ هـ. ق.) المقنعه و الهدایه را نوشت و عرضه داشت.

و سپس محمدبن نعمان، معروف به شیخ مفید (م: ۴۱۳ هـ. ق.) مقنعه را نوشت و شیخ الطائفه طوسی (م: ۴۱۰ هـ. ق.) النهایه را.^{۳۰}

بعضی این دیدگاه را تقویت کرده اند. هرچند سیره نویسان شیعی در دوره‌های بعد، مؤسس اجتهاد را حسن بن ابی عقیل عمانی معاصر کلینی (م: ۳۸۱ هـ. ق.) می دانند که ابن جنید معاصر صدوق (م: ۱۳۸۱ هـ. ق.) پس از او می آید و شیخ مفید دانش آموخته این دو بود و روش آنان را می پسندید و از او این اندیشه به شاگردانش، چون: مرتضی و طوسی و دیگران رسید.^{۳۱} البته متن اصلی کتابهای ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید از بین رفته و تنها نقل قولهای آنها در کتابهای مفید، مرتضی و طوسی دیده می شود.

۳. پیشگام این حرکت شیخ طوسی بود^{۳۲} که میان فقه منصوص و فقه مستنبط یا روایت و درایت فرق گذاشت و فقه درایت را رواج داد.^{۳۳}

دیدگاه اخیر جای مناقشه دارد زیرا با دیدگاه پیش تر علمای شیعه که شیخ طوسی را بنیانگذار اجتهاد مطلق در شیعه می دانند، مخالفت دارد. این گروه، دیدگاه خود را

بر پایه آنچه از آرای فقهی طوسی به دست می آید، استوار کرده اند. طوسی نخستین فقیهی بود که دو دیدگاه فقهی (اصولی)، عقلی و اخباری، نقلی را از هم جدا کرد. این دو دیدگاه مولود زمانه طوسی بودند. یک مرحله گذار که میان تمسک به اخبار و نقل، به عنوان تنها حجت فقیه و توسل به عقل در فهم نصوص شرعی گرایشهایی دیده می شد.

شیخ طوسی نخستین کسی است که مبنای اختلافی در میان فقها را روشن ساخت. طوسی در دو کتاب: مبسوط و خلاف، در چهره یک مجتهد اصولی صرف خود را می نمایاند که در بسیاری از فروعات به قیاس و استحسان عمل می کند.* اما هم در نهاییه، به مانند اخباریان مشی می کند و هرگز از مضمون اخبار جدا نمی شود؛ چنانکه حلی، طوسی تجلی یافته در نهاییه را این گونه وصف می کند:

«او شیوه فتوا را نپیمود و به طریقه نقل روایت سلوک کرده و این کتاب او روایت است، نه فتوا و درایت»^{۳۴}

حتی این اختلاف نظر، در نگارش دو کتاب کامل کننده کتابهای پیشین که به عنوان «کتب اربعه» شناخته می شوند، خود را نشان می دهد. این دو کتاب، عبارتند از: استبصار و تهذیب الاحکام. برابر گفته خوانساری، پیش از نگارش این دو کتاب طوسی، اختلاف زیادی در میان شیعه وجود نداشت، زیرا محور عمل آنها روایات کتاب کافی بود که در بین احادیث کتابهای او اختلافی نبود و چون شیخ طوسی، کتاب های خود را نوشت که در میان آنها اختلافهای جدی دیده می شد سبب گردید تا امامیه، بر اختلاف جرأت یابند.^{۳۵}

زندگی علمی شیخ طوسی به دو مرحله تقسیم می گردد:

مرحله اهتمام به نقل: در این دوره، شیخ دو کتاب بزرگ خود، به نامهای تهذیب الاحکام و استبصار را نگاشت که آغاز آشکار شدن شخصیت علمی او بود و در

* این سخن نمی تواند درست باشد؛ زیرا علمای شیعه، از جمله شیخ طوسی، به پیروی امامان معصوم (ع) با قیاس و استحسان مخالف بودند. م.

مدت پنج سالی که در مجلس درس مفید حاضر می‌شد، اثر اندیشه مفید را در خود، نه به وجه اثباتی و نه به وجه منفی نشان نمی‌داد. البته در سالهای پایانی این دوره تحصیلی، کلام عقلی مفید را بر نمی‌تابید و کلام استوار بر اخبار و روایتها را می‌پسندید.

مرحله اهتمام به عقل: در این دوره، طوسی با دانشهای دیگر مذهبها آشنا می‌شود که بزرگان آنها در بغداد زندگی می‌کردند. او، دیدگاههای شافعی را در اصول و کلام نیکو می‌پنداشت و در دو کتاب: تفسیر تبیان و خلاف، آرای دیگر مذهبها را نقل می‌کرد و از آنها سود می‌برد.

بالاتر ازین، فقه تفریعی و شیوه اجتهاد را در میان شاگردانش به همان سبک اهل سنت رواج داد و حتی از واژه‌های آنان استفاده می‌کرد، چنانچه در کتاب مبسوط از واژه‌های شافعی زیاد استفاده کرده است، بویژه برای نقض طرق روایت در نزد اهل سنت. ۳۶

شاید به همین سبب باشد که تقی‌الدین سبکی، در طبقات الشافعیه و سیوطی در طبقات المفسرین، بر این پندارند که او شافعی مذهب بوده است و چون به درس مفید رفته، از وی اثر پذیرفته و تشیع را برگزیده است.

از نظر تاریخ علم کلام شیعی، هشام بن حکم شاگرد حضرت صادق (ع) کهن‌ترین متکلم محسوب می‌شود. او، ازین دانش برای دفاع از مذهب تشیع و احتجاج بر ضد مخالفان آن سود می‌برد.

در گذر زمان، علم کلام نیز همچون علوم دیگر در میان شیعه رشد کرد و پایه پای نهضت ترجمه و جریان شکل‌گیری مذاهب اهل سنت، اوج گرفت تا در سده چهارم، با اندیشه‌های کلامی شیخ مفید جایگاهی بلند یافت. مفید، استاد جدلهای کلامی بود و از قدرت استدلال او، بسیاری از مردمان تشیع را پذیرفتند و چون از دنیا رفت، خطیب بغدادی در زندگی نامه‌ای که برای او در کتاب تاریخ بغداد سامان داده، نوشته است:

«بسیاری از مردم به سبب او گمراه شدند، تا این که خداوند

بسیار روشن است که، مفید و مرتضی و طوسی را تنها با وصف فقاہت نمی توان معرفی کرد، بلکه آنان بیش تر به عنوان متکلم شناخته می شوند و نوشته های فراوان ایشان درباره مسائل و موضوعات کلامی، بر این نکته گواهی می دهد.

سبب پرداختن فراوان به علم کلام و کم نگری به فقه، آن بود که تشیع در این زمان، در آغاز تدوین معارف خود بود و نیازمند مباحث استدلالی و احتجاجیهای کلامی، تا بتواند ارکان اندیشه خود را در برابر نقدهای مخالفان استوار سازد. گذشته از اینکه فضای کلامی پر رونق بغداد که این شهر را به مرکز مهم ترین مباحث فکری و مذهبی دگر کرده بود، خود، سبب گرایش همه مذہبها، از جمله مذهب شیعه به استفاده از علم کلام می شد، تا بتواند وارد معرکه گفت و گوهایی از قبیل «فان قالوا، قلنا» شود.

نمونه روشن این داستان، موضوع نگارشهای شیخ مفید است که از مجموع دویست نگارش، صد و هشتاد کتاب و رساله اش، به کلام اختصاص یافته است. و خود مفید هم، با وصف فقیه یا اصولی شناخته نشده است، بلکه بیش تر عنوان متکلم را داراست، در مثل، الندیم می نویسد:

«در زمانه ما، ریاست متکلمان شیعی را مفید داراست که در صناعت کلام در نزد یارانش استاد است ...»

ابن حزم اندلسی در جمهرة انساب العرب و حافظ ذہبی در العبر فی خبر من غیر، نیز، همین گونه از ویژگیهای شیخ مفید سخن گفته اند.^{۳۹}

اینک طوفانی که فقیهان و متکلمان شیعی علیه ابن جنید بر پا کرده اند، خود در آن گرفتار آمده و نیاز بیش تری با گذشت زمان به گشودن باب اجتهاد* داشتند. هر چه فقیه از زمان صدور نص دور می شد و فاصله میان او و زمان نزول قرآن و عصر

* اگر اندیشه های ابن جنید که قیاس اهل سنت را پذیرفته بود در میان فقیهان شیعی، سرانجام، مقبولیت می یافت، ادعای نویسنده صحیح بود در حالی که آنچه فقیهان شیعی درباره اجتهاد می گفتند، گذشته از جدا کردن قیاس، تنها همانندی لفظی با اهل سنت بود. م.

معصومین (ع) بیش تر می گردید، این احساس نیاز به اجتهاد، بیش تر، خود را می نمایاند و هجوم مسائل نوپیدا بر این نیاز دامن می زد و همه اینها کمک کرد، تا فقیه متکلم شیعی به خود اجازه خارج شدن از متن روایات و اخبار را بدهد و مسائل نوپیدا را که در آنها نصی وارد نشده، به کمک عقل حل کند.

به این ترتیب، طلیعه اندیشه فقهی- اصولی، کم کم از درون تفکر استوار بر اخبار، به مدد اندیشه های کلینی، صدوق و طوسی خود را نشان داد و تدوین کتابهای اصولی را پیشه خود کرد. مفید، التذکره باصول الفقه را نوشت و شاگردانش چون: سید مرتضی الذریعة و سلار بن عبدالعزیز دیلمی، التقریب فی اصول الفقه و شیخ طوسی العده فی الاصول را نگاشتند.

ما در پرتو این نگارشها می توانیم آغاز جدایی میان این دو رویکرد نقلی و رویکرد عقلی را دریابیم. چنانکه این جدایی را می توان در نقدهای مفید و مرتضی و طوسی بر اخباریانی که اصول عقلی را رد می کنند نیز، پیگیری کرد. مانند نقد تند مفید بر صدوق در نامگذاری کتابش به نام: شرح عقاید الصدوق، یا تصحیح الاعتقاد؛ همچنین مفید درباره گروهی نوشت که به گفته او:

«هرچه حدیث بشنوند رویکردی پذیرش گرایانه دارند، بدون آن که

در سند این احادیث، درنگ ورزند و دقیق شوند و حق و باطل آن را

از هم جدا سازند و افزون بر این پیامدهای آنچه را که می پذیرند،

نمی دانند و آن را را می کنند، و از بازتابش بی خبرند.»

شاگرد او مفید در دو اثر خود: موصلیات و تباینات^{۴۰} همانند او سخن گفته است.

شیخ طوسی در عدة الاصول، می نویسد:

«موضوع اصول باید بسیار مورد اهتمام باشد، زیرا فهم شریعت بر

فهم اصول استوار است و هرگز علم به شیء پیدا نمی شود، بدون

فهم اصول آن و کسی که اصول را نمی فهمد فقط روایت کننده

است، نه عالم.»^{۴۱}

مرحله نوین فقه شیعه، به دست طوسی نوشته شده است که در آن عقل جایگاهی

ویژه در استنباط حکم شرعی پیدا می کند و حجت بودن خود را از شرع می گیرد. طوسی با کمک از بستری که در آن شیعه توان پذیرش دگرگونیهای جدی و نورا داشت، توانست میان دو عنصر جدای از هم، هماهنگی برقرار کند: عقل تأویلی و ایمان نقلی که همواره و در طول تاریخ، چون خطی مشترک، عقل شیعی را توجیه کرده اند، به گونه ای که عقل تن پوشی قدسی به خود می گیرد و کار کردهایش به پایه قدسی بودن نقل بالا می رود.

البته از پیوند میان عقل و نقل چاره ای نیز نبود؛ بلکه هدف آن بود که بتوان از عقل برای روشن کردن حوزه کارکردهای کامل نص دینی سود برد. پس همان گونه که فقیه به سلاح تأویل عقلانی (متأثر از شور فلسفی این سده) مجهز می شود، در دست دیگرش نیز، سلاح ایمان قاطع و ژرف به امامت الهی به عنوان نماد نص دینی قرار گرفته است. به دیگر سخن، در اندیشه شیعی تنزیل، همواره نیازمند تأویل است و پیوند میان این دو، ضروری و مشروع است.

در این جا توجه باید کرد که چگونه علم کلام، عقل و خرد شیعی را به سلاحی کارآمد در احتجاجهای منطقی کلامی و تأویل نص دینی مجهز ساخت. آن گاه علم اصول آمد، تا ارزش و کارآمدی این سلاح افزون شود، به گونه ای که جدایی میان ایمان عمیق به نص که در امامت الهی متجلی بود و ایمان به عقل تأویلی غیر ممکن باشد.

عقل تأویلی نفوذی روز افزون در توجیه نص پیدا کرد و احوال و عادات زمانه را جزء مقاصد مخصوص شرعی لحاظ کرد. اندیشه شیعی در یک رویکرد فراگیر از یک سو، امامت معصوم را چون نص الهی می پنداشت که در برابر چند و چون و پرسشهای عقلی و کلامی سر فرود نمی آورد*؛ یعنی پذیرش ثبات نص دینی و از

* این سخن نویسنده ممکن است این توهم را ایجاد کند که موضوع امامت معصوم امری غیر عقلانی است که شیعیان آن را پذیرفته اند، در حالی که این دیدگاه گذشته از ریشه های قرآنی و حدیثی در دیدگاه شیعه در مباحث کلامی نیز باری ویژه به خود اختصاص داد و متکلمان شیعی با تکیه بر دستاوردهای کلامی بهترین دفاع را از مفهوم عقلانی امامت در شیعه انجام داده اند. م.

سوی دیگر، عقل را شایستگی می بخشید که می توانست با تکیه بر نص، در یک سازوکار نوین، نصوص تازه ای، چون: فتوهای شرعی را بیافریند که بر پایه آنها، احکام شرعی تازه ای تولید می شد.

۴. در این نظریه (چهارمین نظریه از نظریه های موجود درباره پیدایش تفکر عقلی فقه در شیعه) جایگاه نخستین علما در پرداختن به اجتهاد، اندک ارزیابی شده است و توجه به اجتهاد، به حدود دو سده پس از غیبت کبرا ارجاع داده می شود. آن هنگام که مجادله های مذهبی میان شیعه و سنی اوج گرفت و اهل سنت در نقد شیعه، عنوان کردند: آنان (شیعیان) به مسائل کم تری پرداخته اند. شیعه کم کم به اجتهاد روی آورد، اگر چه نخستین مجتهدان آنان، تنها روایات امامان خود را نقل می کردند که تا اواخر سده پنجم ادامه یافت.

دلیل این نظریه، سخن ابوالمکارم بن زهرة در اصول کتاب الغنیة است که می نویسد:

«بعضی از اهل سنت، به ما ایراد می گیرند که شما شیعیان به اصول عمل نمی کنید، بلکه تنها به احادیث امامان خود رفتار می کنید؛ پس سخنان شما درباره اصول فقه بیهوده است. در حالی که ما شیعیان، تنها به حدیث عمل می کنیم و در اصول فقه هم به دو سبب می نگریم:

الف. در کلام امامان(ع) درباره معنای امر و نهی و مواد دیگری که مربوط به لغت است.

ب. احکام شرعی از راه نقل برای ما ثابت می شود و می خواهیم نقل را با دلیلهای عقلی همراهی کنیم، تا عقل و نقل همراه باشند. پس سخن ما در اصول فقه، بیهوده نیست. ۴۲۴

با دقت در سخنان فقیهان شیعه در عصر غیبت، تا اواخر سده پنجم هجری، به خوبی می توان دریافت که عمده ترین پرسش این دوره چگونگی مشروعیت اجتهاد در شریعت است. البته در درون این پرسش، پاره ای از انتقادهای شیعه بر اندیشه فقهی

اهل سنت که به رأی و قیاس در احکام شرعی تمسک می کردند، نهفته بود. هر چند پاسخ نخستین فقیهان حکایت از نامشروع بودن اجتهاد به سبک اهل سنت بود، اما گروهی از فقیهان، مانند مفید، مرتضی و طوسی به این پاسخ بسنده نکردند و سراغ اندیشه رایج افتایی در فقیهان حوزه های شیعه آمدند و آنان را، به عنوان این که تنها بر تدوین فتوا، تکیه می کردند، و بدون ذکر نصهای مستند و تحقیق در درستی آنها و چگونگی فهم دلالتها و معانی آنها، فتوا می دادند، به نقد کشیدند.

پرداختن مرتضی و طوسی به مباحث اصولی و فقهی که پیامدهای اجتهادی در برداشت، به این اعتبار بود که شیوه رایج و مرسوم فقیهان (نقل فتوا بدون ذکر مستندهای روایی) منجر به حذف روایتها شده است، همان روایتهایی که وظیفه نخستین فقیهان پرداختن به آنها بود؛ چنانچه پیشینیان شیعه بدانها می پرداختند. مرتضی و طوسی این روش را اجتهاد نامیدند، هر چند مفهوم اجتهاد و اصول در نزد شیعه در این زمان، با آنچه در نزد اهل سنت بود، فرق داشت. در واقع، جدایی میان اصول عقلیه و نقلیه بناشده بر روایتهای اهل بیت، علیهم السلام، با آنچه در نزد اهل سنت معتبر بوده، می باشد. مانند روایت امام جعفر صادق (ع) که فرمود:

«بر ماست تا اصول را القا کنیم و تفریع فروع با شماست.»

در روایتی دیگر حضرت رضا (ع) فرمود:

«ما باید اصول را بیان کنیم و تفریع فروع با شماست.»

شیخ حرّ عاملی می نویسد:

«این دو روایت، حکم جایز بودن تفریع بر اصول شنیده شده از

امامان (ع) و از قواعد کلی مأخوذ از آنان را دارد، نه غیر ایشان

را. ۴۳»

مراد از «غیر ایشان» قواعد عقلیه مرسوم در مدرسه های فقهی اهل سنت بود. بنابراین، این گروه را باید تأویل گران نامید و متخصصان علم حدیث و در بهترین

تعبیر باید هدف آنها را دریافت اصول کلی از نصوص نقلی دانست که راهی ایمن برای فقیه در به دست آوردن فروع عقلی فقهی بگشاید.

در نتیجه، آثار نوشته شده این دوره، بویژه آثار شیخ طوسی، چیرگی خود را بر اندیشه فقهی شیعه در دوره‌های بعد گسترده و نوشته‌های پس از این دوره در حقیقت، شرح آرای طوسی در فقه و اصول و عقاید بود و حکایت کردن چنین مقوله‌هایی شیوه عمومی شد و نشاط فقهی شیعی را محدود کرد. براساس گفته سید علی بن طاووس در البهجة المثمرة المهجّه از جدش ورام بن ابی فراس که او از سدیدالدین حمصی روایت کرده:

«دیگر اهل فتوایی برای امامیه باقی نمانده و همگی حکایت کننده هستند.»^{۴۴}

در مدت یک سده تفکر عقلی در مدرسه فقهی امامیه، اسیر رشد گرایشهای تقلیدی قرار گرفت و هیچ اندیشه فقهی دیگری که بتواند نگاه به گذشته را بر گیرد و آینده را ببیند وجود نداشت. *مرکز تحقیقات متون علوم اسلامی* سید محمد تقی حکیم، در بیان ویژگیهای این زمان می نویسد:

«نزدیک بود که باب اجتهاد در شیعه بسته شود، بویژه در سده پنجم به سبب جایگاه ویژه طوسی و شاگردان او، هیچ کس جسارت نقد طوسی و شاگردان وی را نداشت و گفته می شد: شیخ طوسی و کتابهای حدیثی و فقهی او، همه دریچه‌های تفکر و نقد را نزدیک یکصد سال به روی فقهای شیعه بست.»^{۴۵}

تا این که سرانجام ابن ادریس حلی در السرائر، نخست به نقد آرای مقلدان طوسی پرداخت و به این نکته اشاره کرد که شاگردان و پیروان طوسی، لباس قداست برتن آرای او پوشانده اند. هدف ابن ادریس این بود که با کندن این لباس، بتواند آنها را به مرحله نقد و جرح علمی پایین آورد. وی، در اندیشه انتقادی خود، قراءتی عقلانی، از آرای شیخ طوسی داشت. ابن ادریس آن گونه اوج گرفت که درباره او گفته شده:

«وی نقش مهمی در بازگرداندن اعتماد به نفس اهل فقاقت داشت تا

بتوانند کتابها و آثار و آراء طوسی را در ترازوی نقد نهند.^{۴۶}

ابن ادریس را باید فراهم کننده زمینه دگرگونی واقعی فقهی به شمار آورد که در مدرسه حله نمودار شد. دگرگونی که در آن، تنها به تکرار میراث فقهی کهن پرداخته نمی شد، بلکه با انگیزه راهکارهای تازه عقلانی در فقه، این میراث نیز بررسی می شد و به گونه ای در این کار توفیق به دست آمد که پیدایش مدرسه فقهی حله را باید پایان اندیشه تقلید پیشین و سرآغاز دوران تازه در فقه شیعه دانست.

طلیعه روشن این دگرگونی را، که زمینه آن به دست ابن ادریس فراهم آمده بود، باید در نقد جسارت امیز شیخ نجم الدین جعفر بن حسن، معروف به محقق حلی (۶۰۲-۶۷۶هـ.) دید. او پیوند پاره ای از باورها و اعتقادات را که پیامدهای فقهی داشتند و می توانستند گره گشا باشند، در نقد خود برید و موضوع اجتهاد را به گونه متقن به نقد گرفت و دستاوردهایی را بهره خود کرد که در زمان او، گشایش فقهی مهمی به شمار می رفت. مرکز تحقیقات موتور علوم اسلامی

علامه حلی، شیخ حسن بن مطهر و فخرالمحققین و شهیدین، از این اندیشه سود بردند و فقه در زمان ایشان، جایگاه ویژه خود را به دست آورد.^{۴۷}

محقق حلی با بازسازی دوباره مفهوم اجتهاد که در میان فقیهان شیعی، تعریفهای گوناگونی پیدا کرده بود، به این مهم دست یافت. او در نخستین گام به دور کردن قیاس از تعریف اجتهاد پرداخت^{۴۸}، تا در برابر شیعه راهی نو در پذیرش اجتهاد بگشاید. کهن ترین نص تاریخی در این باره می گوید:

«اجتهاد در عرف فقیهان عبارت است از انجام همه تلاش ممکن در به دست آوردن احکام شرعی و به این اعتبار، استخراج احکام از دلیلهای شرعی، اجتهاد خوانده می شد؛ زیرا اجتهاد بر اعتبارهای نظری استوار بود که در بیش تر ظواهر نصوص یافت نمی شد؛ چه این دلیل شرعی قیاس باشد چه غیر آن. بنابراین: قیاس با این تقریر، یکی از اقسام اجتهاد بود، نه مساوی آن. پس اگر گفته

می‌شد: امامیه هم اهل اجتهاد شدند، پاسخ این بود: بله، اما اجتهاد دو معنی دارد و از آن جهت که قیاس، یکی از اجزای اجتهاد است، پس اگر قیاس جدا شود، امامیه هم اهل اجتهاد خواهند بود و در تحصیل احکام نظری به جز قیاس می‌کوشند.^{۴۹}

در فراز بالا، فرق مفهوم اجتهاد و دگرگونی آن را می‌توان دریافت؛ یعنی پس از آن که در گذشته اجتهاد مصدر حکم بود، الآن عبارت شد از استنباط حکم از مصادر اصلی آن.^{۵۰} برابر این مفهوم تازه، فقیه شیعی در بررسی اجتهادی، تواناییها و عرصه‌های تازه‌ای می‌یافت که براساس نیازها و مسائل تازه می‌توانست آن را به کار گیرد. در این مفهوم تازه، اصول فقه^{۵۱} نقش بسیار مهمی داشت. با پدیدار شدن علم اصول در صحنه فقه و اجتهاد، فقه پیروزی بزرگی به دست آورد و شرایع الاسلام محقق حلی نگارشی ویژه بود در فقه که توانست جانشین النهایه شیخ طوسی شود و محور بحث و بررسی و تعلیقه و حاشیه در حوزه گردد. دگر شدن نهایه به شرایع، نمادی است از دگرگونی بزرگی که در حوزه‌های علمی شیعه انجام شده، زیرا نهایه کتابی فقهی بود که شامل اصول مسائل فقهی و فروع آن می‌شد؛ اما شرایع کتابی بود که شامل چگونگی استخراج احکام شرعی می‌شد.^{۵۲}

و به این گونه، فقه مفهومی تازه یافت و در تعریف محقق حلی این شد که:

«هو جملة من العلم باحكام شرعية عملية مستدل علی اعيانها و نعی بالشرعية ما استفيدت بنقل الشريعة لها عن حکم الاصل او باقرار الشريعة لها علیه.»^{۵۳}

می‌توان چنین استنباط کرد که فقیهان، پس از کوششی که محقق حلی در جدایی میان مفهوم قیاس و اجتهاد کرد، توانستند با اطمینان و جسارت در میدان اجتهاد گام نهند، بدون آن که دچار قیاس دور افکنده شده در میراث شیعی شوند و بر همین اساس، در نوشته‌های خود بر مبدء اجتهاد و جدایی آن از قیاس تاکید می‌کردند.

بدین گونه بود که آرای محقق حلی در اجتهاد در میان فقیهان شیعی گسترش یافت و در نخستین نمونه‌های این دگردیدی مبادی الاصول الی علم الاصول علامه

حلی، درخور توجه است که در بردارنده آرای تازه ای است که استاد او، محقق حلی مطرح ساخته و کوشیده با آنها پاره ای از اشکالهای اصولی قدیمی را که در سیاق معنای کهنه اجتهاد طرح می شد، پاسخ گوید.

در تعریف علامه حلی از اجتهاد، این گونه آمده:

«استفراغ الوسع فی النظر فیما هو من المسائل الظنیه الشرعیة علی وجه لازیاده فیه. ۵۴»

علامه حلی فقیهان را مجاز به اجتهاد می داند و می گوید:

«فقها می توانند با کمک اجتهاد به استنباط احکام از عمومات قرآن و سنت پردازند و یا در گاه ناسازگاری دو دلیل، یکی را بر دیگری برتری بدهند ولی گرفتن حکم از قیاس و استحسان جایز نیست. ۵۵»

او شرط اجتهاد در احکام شرعی را نبود نص قطعی می داند. ۵۶

این گونه شد که اجتهاد، جایگاهی برجسته یافت، به گونه ای که فخر المحققین فرزند علامه حلی، آن را مساوی علم از نظر واجب بودن عمل به آن می دانست. ۵۷ و از این زمان فقیهان در صدد برآمدند تا شرطهای رسیدن به درجه اجتهاد را روشن کنند و گفتند: فقیه باید عارف به برائت اصلی و شرایط حد و برهان و نحو و صرف و علم ناسخ و منسوخ و احوال رجالی باشد. اگر برای کسی این شرطها پیدا شد، جایز است، تا بگوییم برای او اجتهاد در علمی حاصل شده یا در مسأله ای ویژه. ۵۸ شهید اول بر این باور بود: کسی که قدرت دارد باید مجتهد شود و کسی که ندارد باید مقلد باشد. ۵۹

سازوکار در هم آمیختگی اجتهاد و نص، اثر ویژه ای بر شیوه عمل فقیهان در سده دهم هجری داشت. و اجتهاد شد گونه ای ممارست پیاپی فقیه، درباره دلایلی شرعی. ۶۰ فقیهان، دانشهای پیوسته با فقهات را می خواندند و چگونگی کاربرد آنها را در استنباط احکام شرعی می آموختند. و به این ترتیب فقه عبارت شد از:

«علم به احکام شرعی به دست آمده از دلایلیها و مستندهای متقن این

این دیدگاه، سبب جدایی کامل میان دو اندیشه‌ی اصولی و اخباری گردید و زمینه‌های رویارویی این دو را فراهم آورد، همان‌که خود را در عهد قاجاریه نمایان ساخت. پیش از این زمان، در سده‌ی یازدهم محمد امین استرآبادی (م: ۱۰۳۳ هـ. ق.) زبان به انتقاد اصولیین گشود و ایشان را به ستیز با سنت اهل بیت (ع) متهم کرد و توانست پیروزی‌هایی نیز در درهم شکستن جایگاه اصولیان و تجدید حیات اندیشه‌ی اخباری به دست آورد و کمک کرد تا کتابهای حدیثی شیعی، مانند بحار الانوار مجلسی (م: ۱۱۱۱ هـ. ق.) و وسائل الشیعه عاملی (م: ۱۱۰۴ هـ. ق.) شکل گیرد. تا این‌که شیخ محمد باقر بهبهانی در سده‌ی سیزدهم (م: ۱۲۰۸ هـ. ق.) به انتقادهای اخباریان پاسخ گفت و اصولیان را از نابودی حتمی نجات داد و اطمینان را دوباره به این اندیشه و نگرش بازگرداند.

بهبهانی در معرکه‌ای وارد شد که دو سوی درگیری، بویژه اصولیان دچار تندرورها و کنتروریتهایی شده بودند. از سوی اصولیان، کاشف الغطا (م: ۱۲۲۸ هـ. ق.) و از سوی اخباریان، میرزا محمد (م: ۱۲۳۲ هـ. ق.) کاشف الغطا از مبنای اجتهاد دفاع می‌کرد و آن را در رتبه‌ی نص قرار می‌داد و بدان جایگاهی بلند می‌بخشید. و بر این باور بود که مخالفان فقط به زبان انکار می‌کنند و گرنه خود در عمل فقهی بدین گونه رفتار می‌کنند.^{۶۳} و در دفاع از اجتهاد چنان پیش رفت که گفت:

«اگر روایت‌های صحیح در میان نبود، اعلام می‌کردیم که اجتهاد به طور مطلق بر اخبار و روایت برتری دارد.»^{۶۴}

پس از او شاگردش محمد نراقی (م: ۱۲۴۹ هـ. ق.) نظریه‌ی ولایت مطلقه فقیه را بنیان نهاد و بر مشروعیت اجتهاد بیش از استادش افزود. ولایت اجتهادی را برتر اعلام کرد و گفت:

«ولایت اجتهاد حق ثابتی است از سوی خداوند و حجّت‌های او

برای مجتهدان.»

و پس از مسلم گرفتن این اصل چنین نتیجه گرفت:

«ولایت عام و گسترده ای که برای امام معصوم ثابت شده است برای مجتهد نیز ثابت می شود»^{۶۵} و این اصل مسلمی است که باید مردم به فقیهان مراجعه کنند.^{۶۶}

در واقع، مسیر فقهی بعدی، به گونه ویژه ای و امدار آرای است که در این سالها بیان شد. مجادله های فقهی درباره اجتهاد پایان نیافت، بلکه دریچه تازه ای از آن گشوده شد که چشم انداز آن ولایت مجتهد بود. رشد علم اصول، ادامه یافت و جایگاه ویژه ای برای دانش بسیار و گسترده فقیه در آن به وجود آمد و به منزله کلیدی بود برای حل دشواریهای فقه؛ زیرا این دانش بسیار و گسترده نشان دهنده شایستگی عقلی، که یکی از رازهای علم اصول است، بود و به مجتهد توان درنگ فراوان در راههای گوناگون را، برای به دست آوردن حکم شرعی، می آموخت.

شیخ انصاری، سومین حرکت را در تطوّر اجتهاد پدید آورد و چشم اندازها و عرصه های تازه ای در فقه شیعه گشود و شاگردان او نیز، در گسترش اندیشه های اصولی او اثر گذار بودند و این سبب شد تا فقه حیاتی تازه به دست آورد^{۶۷} و میدان گسترده ای برای کار کرد فقیه یا مجتهد به وجود آورد. به دنبال این گشایش، اجتهاد ارزش دینی یافت، چنانکه به فقیه نیز، توانایی بالایی بخشید. بویژه از آن هنگام که شیخ مرتضی انصاری با دلیلهای خدشه ناپذیر و استوار به باطل اعلام کردن عبادت کسانی که راه تقلید و یا اجتهاد را رها کرده اند پرداخت.^{۶۸} و این رأی اصولی^{۶۹} را به استناد به دلیل عقلی، رجوع غیرعالم به عالم استوار ساخت.^{۷۰}

سید محمد کاظم یزدی که پا به عرصه گذاشت، بر آن شد تا رأی اصولی استاد خود، شیخ مرتضی انصاری را به منزله فتوای شرعی، که پیروی آن واجب است، بالا ببرد.^{۷۱} او نخستین فقیه شیعه است که در کتابهای فقهی بابی با عنوان باب التقلید و الاجتهاد، گشود و آن را در کتاب فقهی خود: العروة الوثقی، استوار ساخت. این کتاب رساله ای است عملی برای مقلد که باید برابر آن عمل کند. براساس این کتاب، بسیاری از فقیهان معاصر رساله نوشته اند. کتاب عروة الوثقی، نمودار مورد اعتماد حوزه های علمی شیعی در ترتیب فتواها و نگارش بابهای فقه شد و رسم فقیهان

نوشتن حاشیه بر عروۀ گردید که این بزرگ ترین کتاب فقهی شیعه است که در این حجم زیاد بر آن حاشیه زده اند که گفته می شود به یکصد و بیست مورد می رسد؛ زیرا از فقیهان معاصر شیعه، هیچ کس نیست که بر این کتاب، حاشیه نداشته باشد.

خلاصه سخن آن که: در حقیقت، دگرگونیها در مفهوم دلالتی واژه فقه ناشی از دگرشدن کارکرد و وظیفه آن بوده است. فقه، تنها علم مجرد نبود، نه علم دین و نه علم به احکام دین و تشریحات آن،^{۷۲} بلکه استنباط احکام از کلیات بود، بدون توجه به زمان صدور و تشریح آنها.^{۷۳}

با روشن کردن دایره تعریف فقه در حدود علم به احکام شرعی فرعی، به گونه ای که از احکام ضروری دین نباشد.^{۷۴} مجتهدان ضرورتها و بایستگیهای دینی چون: اصل نماز، روزه، حج، زکات و حرام بودن زنا و قتل و ... را از بحث و اجتهاد مجتهدان بیرون بردند؛ اما حوزه عمل فقیه در احکام فرعی که نص روشنی در کتاب و سنت درباره آنها نرسیده بود، گسترده شد و فقیه به گردآوری دلیلهای گوناگون شرعی و عقلی در این پاره می پرداخت و بر این اساس بود که متخصص فقه اسلامی، که به رتبه اجتهاد رسیده بود، به فهم دو دسته از قواعد نیازمند بود:

الف. قواعد اصولی و کلی که قیاس فقیهان برای استنباط احکام فرعی در زیر مجموعه آنها قرار می گرفت.

ب. قواعد فقهی که آن دسته از احکام کلی بودند که مجموعه ای از مسائل شرعی همانند، در بابهای گوناگون می توانست زیر مجموعه آنها باشد و فقیه، تنها با احاطه بر این دو دسته قواعد به رتبه اجتهاد می رسید.^{۷۵}

البته با گذشت زمان، سازوکار استنباط احکام فقهی دگرگونی می یافت. فاصله گرفتن از زمان صدور نص، در هم آمیختگی زبان عربی با دیگر زبانها، اهتمام نورزیدن به دانش واژه شناسی در میان اعراب، پیچیدگی متون اصلی، همگی، سبب می شد تا واسطه های عقلی و نقلی دیگری برای استخراج و استنباط احکام لازم آید؛ مانند: ادبیات عرب: صرف و نحو و بلاغت و علوم عقلی، چون: منطق و فلسفه، علم رجال و درایه و اصول عقلیه. چنانچه هر مذهبی نیز مصادر متعددی برای خود

داشت که پیش از هر کاری دلیلهای خود را از آنها به دست می آورد.

بر اساس آنچه گفته شد، می فهمیم که فقیه کارش استنباط احکام از مصادر اساسی گوناگون و جدای از هم، برابر هر یک از مذاهب معروف بود. در مذهب شیعه اثناعشری که در آن فقه اجتهادی ویژه شیعی پس از گذشت بیش از سه سده در غیبت کبرا، (همراه با دیگر گونیهای فراوان و پیچیدگیهای زیاد که هدف از آن عقل اندیشی فقیه بود) از حوزه علمی حله آغاز شد و فقه را در جایگاه بزرگی قرار داد و برای فقیه شیعی اجتهاد را کاری موجه نشان داد.

از سده ششم، اجتهاد مضمون و مفهوم حقیقی خود را بازیافت؛ چنانکه فقه شیعی، مفهومی ثابت به دست آورد و از این جا بود که در مکتب امامیه، دو اندیشه عقلی و نقلی از یکدیگر، بیش تر فاصله گرفتند؛ بویژه که در مواردی مصادر تشریح نزد هر یک فرق داشتند و گاهی ناسازگار بودند رویکرد اخباری شیعی، در استنباط احکام شرعی بر دو مصدر و منبع اساسی: کتاب و سنت^{۷۶} بسنده می کرد و رویکرد اصولی بر مصادر چهارگانه: کتاب، سنت، عقل و اجماع^{۷۷}.

دلیلهای چهارگانه

کتاب: یعنی قرآن کریم که بر پیامبر وحی شده و رایج میان مسلمانان است و حجت الهی بر بندگان. عالمان ذر گونه عمل به ظواهر آیات قرآنی، بر این پایه که آنها «قطعیة الصدور و ظنیة الدلالة» هستند، اختلاف دارند. گروهی ظواهر آیه های قرآنی را از حجیت استثنا کرده اند و گفته اند:

«عمل به آیات قرآنی، تنها در موردهایی که روایتی از پیامبر (ص) یا

معصومان درباره آنها رسیده است حجت دارد.»^{۷۹}

دلیل ایشان، یکی این است که در قرآن کریم آیات محکم و متشابه، خاص و عام، ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید و مجمل و مفصل وجود دارد که نشان دهنده نبود قطع به ضبط دقیق تاریخ نزول آیه های قرآنی است و البته بعضی فقیهان درست به عکس این، نظریه ارائه داده اند.^{۸۰}

اما گروه زیادی از علمای پسین بر این باورند که ظواهر آیه های قرآن کریم حجیت دارند، مانند ظواهر سنت^{۸۲} و میرزای قمی این رأی را چنین توضیح داده است:

«امر به تمسک به قرآن کریم، بویژه که با او عطف آمده، نشان می دهد که اهل بیت این دو منبع را مستقل می دانسته اند (کتاب الله و عترتی) و جدا نبودن قرآن از سنت، یا اهل بیت، در پاره ای از روایتهای پیامبر(ص) دلیل بر آن نیست که فهم قرآن بستگی کامل بر روایتهای اهل بیت(ع) دارد، بلکه فقط مراد فهم آیه های متشابه است که اهل بیت، چون راسخ در علم هستند، می توانند آنها را شرح دهند.»^{۸۳}

پیروان این دیدگاه، به روایتی از امام صادق(ع) تمسک می کنند که فرمود:

«هنگامی که دو حدیث گوناگون به شما رسید، آنها را بر کتاب خدا عرضه کنید و آن را که با کتاب خدا توافق دارد، اخذ کرده و آن را که مخالف است برگردانید.»^{۸۴}

در روایت دیگری حضرت فرمود:

«... هر روایتی که با کتاب خدا موافق نباشد، بیهوده است.»^{۸۵}

البته حوزه مراجعه به قرآن در تفکر فقهی شیعه، بیش تر در آیات الاحکام خلاصه می شود که این آیات در بردارنده احکام صریح و قطعی در موضوع های معینی چون: نماز، روزه، حج، زکات و احوال شخصی، چون: ازدواج، طلاق و ... است. و شمار این آیه ها به بیش از پانصد عدد نمی رسد. بیش تر مذاهب و فرقه های فقهی اسلامی، به همین آیه ها بسنده کرده اند. به استثنای پاره ای از گفت و گوهایی که تک عالمانی از این فرقه ها، برای کشف حوزه های دیگری که در کتاب خدا به فراموشی سپرده شد و می تواند در استنباط احکام فقهی نو کارایی داشته باشد،^{۸۶} انجام داده اند.

البته، بیش تر این کشفهای تازه، هم از حوزه قراءتهای تقلیدی و تفسیری متمرکز بر نفس آیات دور نشده اند و در بالاترین حالتهای خود، به عنوان مباحث اخلاقی

قرآنی مطرح می‌شوند که هرگز به قوت احکام فقهی استنباط شده از آیات الاحکام یا سنت نبوی نمی‌رسد.

سنت: عبارت است از قول معصوم، یعنی پیامبر و امام و فعل و تقریر او.^{۸۷} سنت در گونه‌های لفظی (سخن معصوم) و غیر لفظی (سلوک و سیره معصوم) یا اقرار او بر کار یکی از اصحاب و نیز سلوک او، جلوه‌گر می‌شود. سنت، همواره، مخزن پر ذخیره برای فقه در گستره جهان اسلام بوده است. به کمک آن فقیهان مذاهبها و فرقه‌ها، دانشهای خود را گسترده‌اند و در نیازهای خود به آن تکیه کرده و در راه درک مقاصد شرعی بر آن استناد جسته‌اند.

البته به خلاف این اجماع اسلامی درباره چگونگی استفاده از سنت در میان مذاهبها و فرقه‌های اسلامی و در درون هر مذهبی، اختلافهایی جدی وجود دارد. برابر دیدگاه شیعه، اصل واجب بودن عمل به اخبار مدون در کتابهای چهارگانه: (کافی، من لایحضره الفقیه، التهذیب والاستبصار) که مورد اجماع همه شیعیان در همه زمانهاست و بر اساس دیدگاه شیخ انصاری ضروری مذهب شیعه است اما در دو نکته باید بحث کرد.

این که صدور اخبار و روایتها قطعی است یا خیر؟ دیگر آن که اگر صدور این روایت‌ها قطعی نباشد، معتبر هستند، یا خیر؟^{۸۸}

پاره‌ای از اخباریان امامی، صدور اخبار را قطعی می‌دانند، در حالی که بسیاری از عالمان اصولی می‌گویند: ما روایتهای زیادی داریم که ما را از عمل به خبری که صدور آن روشن نیست، بازداشته‌اند، مگر این که این خبر نشانه‌هایی معتبر از کتاب یا سنت همراه داشته باشد.^{۸۹}

و در این باره، به روایت امام صادق(ع) استدلال می‌کنند که فرمود:

«حدیثی را از ما نپذیرید، مگر آن که موافق کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) باشد و همراه آن، شاهدی در احادیث پیشین پیدا کنید؛ زیرا مغیره بن سعید، که نفرین خدا بر او باد، در کتابهای یاران پدرم

دست برده و روایت‌هایی که پدرم نگفته، وارد کرده است. از خدا بترسید و آنچه را به ما نسبت می‌دهند و مخالفت سخن خداوند و پیامبر(ص) است، نپذیرید.^{۹۰}

در نخستین مرحله، فقه اسلامی در برخورد با سنت دو گونه رویکرد نشان داد: رویکرد عقلی و رویکرد نقلی. پس در دوّمین مرحله سه رویکرد پیدا شد. رویکرد نخست به نصّ بسنده می‌کرد و رویکرد دوّم، بعضی از زمانها، خارج شدن از نصّ را جایز می‌دانست و رویکرد سوم، میان عقل و نصّ مشارکت برقرار می‌کرد. به این معنی که درباره نصّهایی که صدور و دلالت آنها قطعی بود، تسلیم می‌شد و درباره مسائل غیر منصوص، عقل را به کار می‌گرفت.

تفکر فقهی شیعه نیز، بر دو یا سه رویکرد استقرار یافت: اندیشه اخباری که بر نصّ بسنده می‌کرد و اندیشه اصولی نصّ و عقل را با هم به کار می‌گرفت و اندیشه میانه رو میان این دو سیر می‌کرد.

عقل: فقیهان شیعی می‌گویند: عقل، پیروی از فرمان مولی را واجب و لازم می‌داند؛ به سبب حق مولویت و عبودیت. پس با رسیدن فرمان مولی، عقل پیروی را بر خود واجب می‌داند، مگر در جاهایی که اجازه داده شده باشد.^{۹۱}

در این جا می‌توان دریافت که علم کلام چگونه خود را در مفهوم عقل از نظر دلالت وارد کرده و همین دیدگاه نیز، وارد حوزه فقه و اصول گردیده است، چنانکه اصولیان کوششی بالا در استوار کردن دلیل عقلی و به کار گرفتن آن در احتجاج‌های خود علیه اخباریان داشتند و به این گونه حجت و دلیل بودن عقل، در کاربرد فقهی آن، رنگ کلامی به خود گرفته است که این نکته را می‌توان از میان مباحث مربوط به حُسن و قبح عقلی و شرعی^{۹۲} به خوبی دریافت و از آن پیوند استوار میان عقل و شرع را فهمید، به گونه ای که هر دو مساوی شده‌اند و این قاعده به دست آمده است:

آنچه را عقل حکم کند شرع نیز به آن حکم می‌کند.

از دیدگاه فقهی دلیل عقلی، در بردارنده همه قضایایی است که عقل آنها را درك

می‌کند و می‌توان از آنها حکم شرع را استنباط کرد، مانند قاعده عقلی که می‌گوید: وجوب شیء مستلزم وجوب مقدمه آن است^{۹۳}، مانند وضو نسبت به نماز. مطالب در خور مناقشه در تفکر فقهی شیعی درباره عقل، عبارتند از:

الف. حجت بودن عقل به عنوان مستقل.

ب. حوزه‌های به کارگیری عقل در استنباط تشریح اسلامی.

آنچه در زمان غیبت از سوی همه فقیهان شیعه پذیرفته شده این است که: عقل دلیل مستقل نیست، بلکه کاشف از دلیل است، زیرا عقل حُسن و قبح پاره‌ای از چیزها را درک می‌کند و بسیاری از چیزها را درک نمی‌کند و احکام عقلی به تنهایی، نزدیک کننده مکلف به خداوند نیست، تا هنگامی که شریعت عقل را راهبری نکند.^{۹۴}

چه بسا دیدگاه اخباریان در برابر تفکر عقلی، تأثیر فراوانی در تفکر اصولیان و حفظ دلیل و حجت بودن عقل داشته است.

اما درباره نکته ب که در حوزه کاربرد عقل است، عقل که مقرر شده بود در حوزه نصّ باقی بماند و از آن فراتر نرود، حوزه کار خود را بالاتر از نصّ قرار داده و حتی به صورت نگهبان نصّ درآمد است و این همان است که فقیه فی نفسه قبول ندارد و در کارهای متکی به عقل خود نیز از نصّ استفاده می‌کند.

و به این گونه پس از گذشت بیش از ده سده از غیبت، عقل حوزه کاری فراخی را برای خود فراهم آورد. اگر پیشینیان، از عقل در روشنگری نصّ سود می‌بردند، بنا بر تعریف تقلیدی عقل، که نوری از سوی خداوند بود، در دوره‌های بعدی، عقل با تمام توان خود برای حل مسائل نوپیدا که در آن نصّ قطعی یا ظنی وجود ندارد، به کار رفت و چه بسا که در دوران معاصر فقیهان، پاره‌ای از نصوص را با تکیه بر عقل و براساس ضرورت و مصلحت، مردود دانسته‌اند.*

* در این جا نیز باید توجه داشت که در هنگام تراحم و تعارض نصوص با حکم عقل، ممکن است فقیهان دست به تأویل نصوص دینی زنند و آن را به گونه‌ای که با حکم عقل سازگار آید توجیه کنند، نه آن که با تکیه بر عقل پاره‌ای از نصوص قطعی یا حتی ظنی را به یکباره کنار زنند. م.

اجماع: واژه ای است مشترك میان عزم و تصمیم. گفته می شود در مثل «اجمع القوم علی نهوض بالعمل» یعنی عزم کردند آن کار را انجام دهند و نیز به معنای اتفاق امت یا گروهی آمده است. در اصطلاح اصولیان، محل اختلاف است، هر چند اتفاق^{۹۵} را از معانی آن می دانند؛ اما اتفاق به معنای اجماع در میراث اصولی شیعی معاصر، عبارت است از: اتفاق مجتهدان یا شمار زیادی از اهل نظر و فتوا در یک زمان از زمانها، در حکمی که موجب احراز مشروعیت آن می شود.^{۹۶}

فقیهان شیعی بر ضد اجماع اهل سنت، به این اعتبار که کاشف رأی معصوم نیست، سخن گفته اند و به همین دلیل سید مرتضی اجماع را همانند قیاس و اجتهاد قرار می داد و رد می کرد.^{۹۷} انواع اجماع، عبارتند از: اجماع همه امت، اجماع مؤمنان خاص، اجماع فقیهان.^{۹۸}

این اجماعها، به نظر شیعه، مادامی که در بردارنده رأی معصوم نباشند، حجت نیستند؛ زیرا اجماع امامیه به سبب وجود رأی امام در میان آنها حجت است که به گفته سید مرتضی، هیچ زمانی بدون حجت نیست که همان امام معصوم باشد.^{۹۹}

شیعیان می گویند: اجماع فقط با قول معصوم به حقیقت می پیوندند. بر این اساس، از رد اجماع به سبب وجود قول معصوم، پرهیز دارند و بعضی از آنان می گویند: «از بین برنده اجماع کافر می شود.»^{۱۰۰} البته اهل سنت می گویند: اجماع با اجتماع امت، یا شماری از امت در زمانی و اتفاق بر یک رأی، تحقق می یابد و گفته اند: اجماع را می توان با اجماع دیگری فسخ کرد.

از نظر تاریخی، شیعه درباره حجت بودن اجماع به دو گروه شده اند: گروهی می گویند اجماع، حجت نیست و گروهی می گویند: از نظر عقلی، حجت نیست و گروهی دیگر می گویند که اجماع از نظر روایات حجت است و نه حکم عقل^{۱۰۱} و همین سبب شد تا بابتی برای جدل پیرامون اقسام اجماع گشوده شود، مانند اجماع متواتر^{۱۰۲}، اجماع محصل^{۱۰۳} و اجماع منقول به خبر واحد^{۱۰۴} و در این جا اقسام دیگری هم از اجماع وجود دارد که در مباحث اصولی شیعی مهمل رها شده است، مانند اجماع سکوتی و اجماع مرکب و اجماع قولی و عملی ...

فقیهان پسین شیعی به حجت بودن گونه‌های اجماع نقد وارد کرده‌اند، از این نظر که هرگز به علم قطعی نمی‌انجامد.
شیخ انصاری می‌نویسد:

«اجماع نوع محصل آن حاصل نمی‌شود و اجماع منقول آن هم در نزد ما حجیت ندارد.»^{۱۰۵}

آخوند خراسانی در کفایة الاصول می‌نویسد:

«این اجماعها بیش‌تر به حدس ناقل یا اعتقاد او استوار است و اعتباری ندارد، مادامی که کاشف سببی که مستند به حس باشد، نباشد.»^{۱۰۶}

و سپس می‌نویسد:

«اجماعی که بر علم به رأی امام استوار باشد، بسیار اندک است، بلکه به گونه‌ی اجمال گاهی ممکن است علم به حضور او پیدا کرد.»^{۱۰۷}

محقق کاظمی در تقریرات اصولی خود که از شیخ نائینی نوشته، چنین می‌آورد:
«اجماع در زمان غیبت غیر ممکن است.»

و آن را به زمان حضور امام که با مردم زندگی می‌کند و می‌تواند یکی از اهل اجماع باشد، ویژه کرده است. اما در زمان غیبت، بنابر عادت، چنین چیزی پیدا نمی‌شود و کاظمی اجماع در عصر غیبت را که کاشف رأی امام باشد، تصحیح نمی‌کند، زیرا آنچه بر امام واجب است بیان احکام، از راههای شناخته شده است و او آنچه را وظیفه داشته انجام داده است.^{۱۰۸}

با توجه به مطالب بالا، برابر نظریه نائینی اجماع دلیلی جدا و مستقل از دلیلهای سه گانه: کتاب و سنت و عقل، نیست.^{۱۰۹} و اجماع اگر در ضمن دلیلهای فقهی شیعه به شمار آمده براساس نظریه شیخ انصاری، تنها از باب تسامح است.^{۱۱۰}

و به این گونه از لابه لای قرائت میراث فقهی شیعی پس از غیبت تا زمان حاضر، نقد و انتقاد اجماع به تردیدهای جدی درباره حجت بودن آن انجامید و سپس از حوزه

فقهی شیعی بیرون رانده شد.

از مباحث گذشته به این نتیجه می توان رسید که حجت بودن کتاب خدا در حوزه فقهی شیعی، که به آیات الاحکام ویژه بود*، در طول این تاریخ دگرگونی نیافته است، مگر اندکی و اجماع نیز به خاطر همانندی به آنچه اهل سنت انجام می دهند، مورد توجه نیست.^{۱۱۱}

تنها، سنت و عقل است که می مانند و هر فقیه بر اساس فهم ویژه خود از نص و براساس نیازهای زمانه آن را به کار می بندد و نیز علم اصول که فقیه امامی در مدت نه سده آن را بسیار غنی ساخته و سبب شده تا به گونه ای گسترده در حوزه اجتهاد به کار آید.

مفهوم دولت

مفهوم دولت در اصطلاح سیاسی غرب، عبارت است از کیان سیاسی جماعت بشری که در ضمن یک محیط جغرافیایی و تاریخی و اجتماعی و اداری ثابت زندگی می کنند و بر آنها چیرگی دارد. این مفهوم، شناخته شده و شایع در میراث مردم و تمدنهای کهن نبوده است. حتی در آغاز دوران جدید (آغاز تشکیل دولتهای ملی) مرزهای دولتها به خاطر دگرگونیهای گسترده، بویژه جنگها اثر پذیرفتند و این دگردیسهای جغرافیایی، به همراه خود، گونه ای دگرگونی در ترکیب ملت به وجود آورد. ملت در این زمان، از عناصر و نژادهای گوناگونی تشکیل می شد و فرهنگ و تمدن آن هم میراث تمدن گروهی دیگر از مردمان بود؛ آنچه که سبب شد تا سخن درباره ملتی یگانه از نظر نسل، نژاد، اقلیم و تاریخ و فرهنگ، بسیار دشوار باشد. در دوران ما، پیوند ملتها، به طور بی سابقه ای افزایش یافته است.^{۱۱۲} از زاویه

* این از ویژگیهای فقه شیعه نیست، بلکه در نزد عموم فقیهان گذشته و حال اهل سنت نیز مباحث فقهی قرآن اختصاص به آیات الاحکام داشته است. این مدعا را می توان با نقدهایی که در حال حاضر بر شیوه های رایج فقهی اهل سنت از سوی روشنفکران مذهبی آنان نوشته می شود، به دست آورد. ر.ک. مجله قضایا اسلامیة، الاسلامیة المعرفه و ... م.

دیگر باید گفت: پیدایش دولتهای قدیمی با تمام اجزای آن (عناصر، مؤسسات، ساختار و روابط اجتماعی آن) در قالب تکوین عصری زمان ما، در مفهوم دولت جا نمی‌گیرند. و فیلسوفان غربی که از فلسفه سیاسی یونانی (مفهوم دولت و شهر) را گرفته‌اند توجه نداشتند که مفاهیم یونانی این واژه‌ها، با آنچه امروزه در جهان است، فرق دارد و بر اساس نظریه پاره‌ای از اندیشه ورن:

«فیلسوفان توجه نکردند که زبان یونانی برای مفهومی از دولت که امروزه به کار می‌بریم فقیر است و پولس در آثار ارسطو مفهوم دولت را می‌دهد و ما امروزه آن را می‌فهمیم. مقصود ارسطو هنگامی که از خودبسندگی ذاتی پولس سخن می‌گوید، با آنچه هگل درباره خودبسندگی ذاتی دولت می‌گوید، فرق دارد.^{۱۱۳}»

در اصطلاح عربی، مفهوم دولت هنگامی که به واژه لغوی خود «دول» بازگردانده می‌شود، دلالت‌های خود را از دست می‌دهد، آن گونه که نخستین چیزی را که در مفهوم از دست می‌دهد، عنصر ثبات است. بر پایه تعریف ابن منظور از دولت، این واژه نام چیزی است که دست به دست می‌شود و الدولة، عبارت است از جابه‌جایی و از حالتی به حالتی دیگر شدن،^{۱۱۴} یعنی مفهومی که با مفهوم دولت در زبان انگلیسی (Statestatic) که مفید حالتی ثابت و مستقر است، فرق دارد.

پس اصطلاح «دولت» در زبان عربی این معنایی را که امروزه بدان از نظر سیاسی اطلاق می‌شود، ندارد. یعنی مفاهیمی چون ساکنان، اقلیم و حکومت را شامل نمی‌شود، همانها که از مقومات مفهوم امروزی دولت است، بلکه مفهوم دولت معنای دیگری می‌یابد که گاهی با مفهوم جدید نیز، ناسازگار است.

در قرآن کریم، در موضوع فیء این آیه نازل شده: «کی لایکون دولة بین

الاغنیاء.»

یعنی همواره ثروتمندان از آن سود نبرند، یک بار در دست این گروه و بار دیگر در دست آن گروه باشد. همچنین سخن واژه شناسان که «تداولوا الشیء بینهم» یعنی آن را گرداندند و در دست خود تغییر دادند، یک بار برای این گروه و بار دیگر برای آن

گروه. نیز نشان دهنده مفهوم ویژه و اثره دولت است که با مفاهیم غربی نمی سازد. حتی در دوران بعدی نیز نمی توان میان مفهوم دولت و قدرت سیاسی در میراث سیاسی اسلامی و در معجم های لغوی زبان عربی، فرقی گذاشت. ^{۱۱۵} آنچه ما درباره دولت اموی یا عباسی یا فاطمی یا آل بویه یا مرابطین یا موحدین و دیگران می خوانیم، به جز معنای خاندان حاکم در معجم سیاسی امروزه، معنایی ندارد و مفهوم امروزی دولت؛ یعنی ساکنان، سرزمین و حکومت را دارا نیست.

البته که خاندانهای حکومتگر، کیان جغرافیایی را که در آن شبه استقراری وجود داشته، در اختیار داشته اند؛ اما از مفهوم امروزی دولت به جز رکن حکومت، یعنی سلطه سیاسی را که در دست آنان می گشته، در اختیار نداشته اند.

در اندیشه سیاسی معاصر، تعریف قدرت سیاسی یا حکومت عبارت است از: نظام اداری دولت، اما مفهوم دولت، عبارت است از: تشکیلات سامان مندی که شامل حکومت سرزمین و مردم می شوند. بنابراین، دولت مفهومی بزرگ تر و گسترده تر از حکومت دارد و دولت است که دستورها و قانونها و راههای تشکیل حکومت را شرح می دهد. ^{۱۱۶}

اما این جدایی میان دولت و سلطه سیاسی و امداار جامعه جدید است که میان آنها فرق مفهومی گذاشته است. به گونه ای که فاصله میان مفهوم و دلالت های تاریخی و اجتماعی دشوار می شود و مفهوم حکومت کردن بیرون از وازه هایی قرار می گیرد که در لغت نامه ها می آید.

پس قدرت سیاسی و دولت دو مفهوم هستند که نباید تنها با معیارهای لغوی سنجیده شوند. با این حال، جدا از اجتماعی که آنها را به وجود آورده و رشد داده نیز، نیستند. درحوزه تاریخ اسلامی و با تکیه بر این جدایی و فرقی و تحدید هر یک از دو مفهوم، نتیجه ای که به دست ما می آید از این قرار است که: از نظر تاریخی به اندازه ای که حکومت اسلامی در جهان اسلام تشکیل شده، دولت اسلامی وجود نداشته است.

این نتیجه به ما نشان می دهد که بنیاد مفهوم دولت، یا یکی از عناصر اساسی آن

که عبارت از وجود سرزمین ثابت است، وجود نداشته، به گونه ای که می تواند مبنای نفی دولت اسلامی باشد. تقسیمات جغرافیایی براساس میراث فقهی اسلامی حفظ دارالاسلام و دارالکفر را نشان می دهد و از دارالاسلام هم حدود و مرزهای روشنی، چنانکه امروزه در میان دولتها معین است، نبوده، بلکه این مرز بستگی بر پیوستگی جغرافیایی به جهان اسلام نداشته، بلکه هر گروهی که اسلام را پذیرفت، واژه دارالاسلام نیز بر آنها صادق است. افزون بر این، سرزمین، چنانکه امروزه هست، ارزش زیادی در اندیشه اسلامی نداشته و بیش تر انسانهایی که روی آن ساکن بوده اند، مورد نظر اسلام قرار داشته اند. با این وجود، صحیح است که بگوییم: سرزمینهای اسلامی دائر مدار دعوت اسلامی بوده اند، هر زمان که اسلام انتشار یافته، بر گستره دارالاسلام هم افزوده شده است.

در این جا دو فرق اساسی گوهری میان دو طبیعت دولت در گذشته و حال وجود دارد که همانا کارها و وظیفه های دولت است. در میراث سیاسی کهن و تمدنهای کهن، لایحه و وظایف حکومت، به طور جزئی و گاه کلی جدا شده از وظیفه های ناظر به زمان همان حکومت بود.

این همان مطلبی است که به روشنی میراث سیاسی یونانیان، مانند کتاب سیاست ارسطو و جمهوریت افلاطون از آن سخن می گویند، در جایی که به موضوع دولت و شهر پرداخته اند و این موضوع، با دقت در هدفهای مهم حکومت، که بر پایه طبیعت احوال عمومی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و نظامی معین می شد روشن می شود و البته با دگرگونی اینها، وظیفه های دولت هم دگرگون می شد، مگر وظیفه های ثابتی که در برابر دگرگونیهای زمان و مکان و نیازها دگرگون ناپذیرند، مانند آمادگی سپاهیان، نظام عدلیه و بر طرف ساختن دشمنیها.

هم اکنون، به نقطه جدایی جوهری میان دولتهای کهن و جدید نزدیک می شویم و نیز آنچه در نظریه دولت در اسلام بر آن استوار است. پس هر دولتی در جهان، هدفهای مهمی دارد که تلاش می ورزد از همه وسایل موجود و ممکن، برای پیاده و انجام شدن آنها، کمک بگیرد.

و این هدف، یا هدفها، فی نفسه، جدا کننده طبیعت دولتها و چگونگی تشکیل آنهاست. در اندیشه اسلامی، هدف مهم بر پای و تشکیل امتی است که نتواند تفاوت‌های جغرافیایی یا تاریخی یا زبانی یا مصالح اقتصادی، که از عوامل اصل تشکیل دولتهای ملی هستند، آنها را از هم جدا کند. از این روی، چنین امتی در یک سرزمین خاص شکل نمی‌گیرد. بلکه امتی است که محور و پایه آن اسلام است که امت را با میزانهای بشری مانند: سرزمین جغرافیایی محدود نمی‌کند، بلکه همواره در حال گسترش است و بستگی دارد به حرکت دعوت اسلامی. پس هر کس که اسلام را بپذیرد از این امت به شمار می‌آید، جدا از این که از چه نژاد یا از چه منطقه جغرافیایی یا چه زبانی داشته باشد و سرزمین او نیز در شمار سرزمین اسلام قرار خواهد گرفت.

می‌توان گفت: غلبه مفهوم دولت در اندیشه سیاسی جدید، بر امت، این حقیقت را از بین نمی‌برد که امت با وصف جامعه‌ای که تکوین کامل یافته است، چیزی به جز دولت به مفهوم جدید در تاریخ اسلامی نیست؛ البته با تبدیل عنصر سرزمین، به عنصر دعوت اسلامی که نقش مهمی داشته است. امت اسلامی در صدد برپاداشتن کیان جغرافیایی یا سیاسی نبوده، بلکه هدف مهم آن، نشر اسلام در جهان بوده، زیرا این دین نامسخ‌ادیان گذشته است. بنابراین، امت اسلامی در برابر خود تمام تنگناها و چهارچوبها و مرزهای بشری و جغرافیایی را در می‌نوردد.

از این روی، در مباحث فقهی توجه چندانی به سرزمین، به جز مواردی که فایده اقتصادی داشته، نشده است که این خود، بر دشواری ترسیم حدود یک کیان غیر ثابت افزوده است و علت دیگر آن که محور اساسی تکیه بر دعوت اسلامی بوده، نه سرزمین، هر چند گسترش دعوت، گسترش سرزمینها را هم در پی داشته است، ولی در این صورت سرزمین بخشی از واژه دعوت اسلامی را تشکیل می‌دهد.

با این مقدمه، مضمون امامت - خلافت، جدای از مضمون قدرت سیاسی است. به خاطر پیوند امامت - خلافت با امت یگانه‌ای که اسلام می‌خواهد آن را بر پا

کند و استوار بدارد، فقیهان شیعه بین امام و سلطان و فقیهان سنی میان خلیفه و سلطان وقت، فرق گذاشته اند که نشان دهنده همین جدایی و دوگانگی است و این خط جدا کننده و محدود کننده میان این دو در هیچ یک از گونه های متمایز مربوط به قدرت سیاسی قرار نمی گیرد. پس امامت - خلافت در یک مفهوم بسیط، به همان دولت معنی می شود. به حقیقت پیوستن امامت - خلافت خواهان اهتمام بزرگ به مرزهای مسلمانان، بیت المال و پایان بخشیدن به نزاعها و دشمنیها و دعوت به جهاد و آمادگی سپاه است. و امامت در تفکر شیعی، زمام دین و نظام مسلمانان و صلاح دنیا و عزت مؤمنان است. پس به درستی که امامت اساس اسلام و رشد دهنده امت است. به وسیله امامت نماز تمام است و روزه و حج و جهاد به پا داشته می شوند و زکات و فیه و صدقات جمع آوری می گردند و مرزها پاس داشته می شوند و حدود و احکام الهی اجرا می گردند.^{۱۱۷}

و در اندیشه سنی نیز، خلافت نبوی، در کار حراست از دین و سیاست دنیاست.^{۱۱۸} به همین سبب، ما ضرورتی نمی بینیم که میان مفهوم سلطه سیاسی و دولت جدا کنیم؛ زیرا امامت - خلافت مفهوم جامع و مانع است.

هدف مهم و اساسی و ثابت برای اسلام، که برای راست آمدن و به واقعیت پیوستن خود نیازمند کیان جغرافیایی و بشری است، آن است که نماز و روزه و زکات و جهاد... برقرار باشد و این کیان در زمانها و مکانها و نیازها فرق می کند، به این معنی که اسلام چون وظیفه ها و هدفها را بیان کرد، نمودار و شکل نهایی را برای اداره اجتماع که این فریضه ها در آنها تحقق می یابد، تعیین نکرد، بلکه آن را به اجتهادهای بشری واگذارد تا بتوانند سازوار با زمانها و مکانها و نیازهای خود، قالبهای ویژه را به کار بندند.

و اگر به دقت بنگریم، سخن از قالب و چهارچوب نهایی (یعنی دولتهای اروپایی تازه تأسیس) گونه ای تعصب و بت پرستی است. معروف است که دولت نوین در اروپا یگانه ای است که تنها دگرگونیهای تاریخی آن را به وجود آورده است و این حقیقتی است که بسیاری از فیلسوفان سیاسی اروپای معاصر نیز به آن اعتراف دارند.

در میراث قرون وسطی اروپایی مفهومی از دولت، که با معنای تازه آن سازگار باشد، وجود ندارد و آنچه را که ماکیاول و روسو و دیگران بحث کرده اند، بیان ویژگیهای راهی است که به لحظه تحقق دولت انجامید.

از نتیجه نبرد شاهان و کلیساها، نظریه عقد (رابطه) پیدا شد و سپس به ژان ژاک روسو که رسید مفهوم رابطه اجتماعی نمودار شد Socialcontract و به این گونه نظریه دولت پیدا گردید.

اما در دیار اسلام، مانند دیگر سرزمینها این دادوستد تاریخی پر التهاب رخ نداد. بنابراین، حوزه سیاسی آن از مانند آن در اروپا تفاوت یافت. هر چند در دوره های بعدی، ساختار دولت در اروپا در گفت و گوهای جهان اسلام نیز درباره دولت چیره شد. پس اسلام، هرگز نزاع کلیسا را پشت سر نگذرانده، چنانکه نبرد میان دولت و کلیسا را هم نداشته؛ یعنی آنچه الهی و اعلی است در برابر مفهوم بشری و ادنی.

اما چرا با این وجود، ما واژه دولت را به کار می بریم؟ و اگر اسلام این ساختار را (دولت به مفهوم تازه اروپایی را) تقریر نکرده، چرا از فقیه انتظار تشکیل دولت اسلام و اجرای قانونهای دینی را داریم؟

پاسخ: ما با کاربرد واژه دولت، سخن از ساختار تقریبی محسوسی می گویم که نیازمند اصلاح و مناقشه است. و افزون بر این، ما دولت را با همه وزن تاریخی، ایدئولوژی و اجتماعی آن در غرب به کار نمی بریم، بلکه مراد، تنها مفهومی عام از دولت است و ساختار تنظیمی که در آن وجود دارد. هر چند این جداسازی خود اشکالهای بزرگی به وجود می آورد. و سرانجام این که ما با کاربرد اصطلاح دولت در صدد مناقشه در اصل دولت و ارکان آن نیستیم، بلکه بیش تر در صدد مناقشه در وظیفه ها، مسؤولیتها و هدفهای آن داریم که در حقیقت حوزه و قلمرو کاری فقیه است.

پی نوشتها:

۱. «لسان العرب»، ابن منظور، ج ۱۳/۵۲۲ ماده فقه، دارالصادر، بیروت.
۲. «مجمع البحرين»، فخرالدین طریحی، تحقیق سید احمد حسنی، جزء ۶/۳۵۵، ماده: فقه، منشورات المكتبة المرتضوية، تهران.
۳. «لسان العرب»، ابن منظور، ج ۱۳/۵۲۲، ماده: فقه.
۴. همان.
۵. «معجم المقایس اللغة»، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج ۴/۴۴۲، دارالکتب العلمیه، اسماعیلیان، قم.
۶. «مجمع البحرين»، الطریحی، ج ۶/۳۵۵.
۷. مجله تراثنا، شماره ۲۵، سال اول، جعفر سبحانی، مقاله تطور الفقه عند الشیعه فی القرنین ۴ و ۵/۲۹.
۸. «هدایة الابرار الی طریق الائمة الاطهار(ع)»، حسین بن شهاب الدین عاملی/۱۸۷، چاپ نجف.
۹. مجله «تراثنا»، شماره ۲ سال اول، ۲۹.
۱۰. «المهذب»، قاضی عبدالعزیز بن البراج طرابلسی، به نقل از فوائد الرجالیه، بحر العلوم، ج ۱/۲۵، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم.
۱۱. همان، ج ۱/۲۶.
۱۲. «جواهر الفقه»، عبدالعزیز بن براج طرابلسی، تحقیق ابراهیم بهادری، ج ۱/۲، انتشارات اسلامی.
۱۳. «العدة»، شیخ طوسی/۶، انتشارات قدس محمدی، قم.
۱۴. «دروس فی علم الاصول»، محمد باقر صدر، ج ۱/۴۶، دارالکتب اللبنانی، بیروت.
۱۵. «ابوحنیفه النعمان امام الائمة الفقها»، سلیمان غاوجی/۲۳۳-۳۳۴، دارالقلم، دمشق.
۱۶. «حلیة الاولیاء»، ج ۳/۱۹۷؛ اعلام الموقعین، ابن قیّم جوزیه/۲۵۵-۲۵۶؛ و فیات الاعیان، ابن خلکان، ج ۱/۳۳۷، ترجمه ۱۲۸.
۱۷. «اصول کافی»، کلینی، ج ۱/۵۷، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۸. «امالی» مفید، شیخ مفید/۵۱-۵۲، دارالکتب الاسلامیه، قم.
۱۹. «دروس فی علم الاصول»، محمد باقر صدر، ج ۱/۴۷.
۲۰. «المبسوط فی فقه الامامیه»، طوسی، مقدمه دارالکتب العلمیه، قم.

۲۱. العدة، طوسی / ۶، انتشارات قدس محمدی، قم.
۲۲. «المقتنه»، مفید / ۱۱۱، انتشارات اسلامی.
۲۳. رساله فی اجوبة المسائل سرویه، محمد بن محمد النعمان / ۵۶ - ۵۷ دارالکتب التجاریه.
۲۴. «الانتصار»، مرتضی، دارالاضواء، بیروت.
۲۵. «الذریعة فی اصول الشیعه»، مرتضی، تصحیح ابوالقاسم گرجی / ۱۱۰۰، دانشگاه تهران.
۲۶. «الفهرست»، طوسی / ۶۴، مؤسسه الوفاء، بیروت.
۲۷. «عدة الاصول»، طوسی، تحقیق محمد مهدی نجف، ج ۳ / ۱۱۶، مؤسسه آل البيت، قم.
۲۸. «السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی»، ابن ادريس حلّی، ج ۲ / ۱۷۰، انتشارات اسلامی.
۲۹. «التنقیح فی شرح العروة الوثقی»، میرزا علی غروی تبریزی، به تقریر ابوالقاسم خوئی، مقدمه، مؤسسه آل البيت، قم.
۳۰. «تراثنا»، شماره ۲ سال اول / ۳۰.
۳۱. «رسائل شیخ الطوسی»، با مقدمه واعظ زاده خراسانی / ۴۸، مؤسسه اهل البيت، لبنان.
۳۲. «الفهرست»، طوسی / ۵.
۳۳. «رسائل» شیخ طوسی / ۲۲.
۳۴. «روضات الجنات»، خوانساری، ج ۶ / ۲۰۳.
۳۵. همان، ج ۶ / ۲۰۶.
۳۶. «رسائل» شیخ طوسی / ۲۲.
۳۷. «طبقات الشافعیه الكبرى»، تاج الدین سبکی، به تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو و محمد محمد الطنّاحی، ج ۳ / ۵۱، چاپ چاپخانه عیسی البابی الحلّبی.
۳۸. «تاریخ بغداد»، خطیب بغدادی، ج ۳ / ۲۳، دارالکتب عربی، بیروت.
۳۹. «الفهرست»، ابن النّیّیم، به تحقیق رضا تجدد / ۲۶۶، دانشگاه تهران.
۴۰. «تصحیح الاعتقاد او شرح عقاید الصدوق»، مفید، دارالکتب الاسلامیه، قم.
۴۱. «عدة الاصول»، طوسی، ج ۱ / ۲.
۴۲. «هدایة الابرار الی طریق الائمة الاطهار»، شهاب الدین کرکی عاملی / ۴۸، چاپ نجف.
۴۳. «وسائل الشیعه الی تحصیل الشریعة»، عاملی، ج ۹ / ۴۱، دار احیاء التراث عربی، بیروت.
۴۴. «المهذب»، ابن البراج، ص ۳۹، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۴۵. «الاصول العامه للفقّه المقارن»، سید محمد تقی حکیم، ص ۶۰۰، چاپ آل البيت.

۴۶. همان/۶۰۰.
۴۷. «الكافی فی الفقه»، ابوالصلاح الحلبي، تحقیق رضا استادی، ج/۱، مكتبة الامام امیرالمؤمنین، اصفهان.
۴۸. در این جا اشاره می کنیم که محقق حلی در ایجاد فاصله میان قیاس و اجتهاد بر دیگر فقیهان پیشی گرفته است. ما منابعی درباره فقیهان قبلی در این موضوع نیافتیم.
۴۹. «معارج الاصول»، محقق حلی، ج/۱/۱۷۹، مؤسسه آل البيت.
۵۰. «دروس فی علوم الاصول»، محمد باقر صدر، ج/۱/۵۰.
۵۱. «معارج الاصول»، محقق حلی، ج/۱/۴۸.
۵۲. «السرائر»، ابن ادریس حلی، ج/۱/۲۳.
۵۳. «معارج الاصول»، محقق حلی، ج/۱/۴۷.
۵۴. «مبادئ الاصول الی علم الاصول»، علامه حلی، ج/۱/۲۳۹.
۵۵. «مبادئ الاصول الی علم الاصول»، حلی، ج/۱/۲۴۰.
۵۶. همان، ج/۱/۲۴۳.
۵۷. «ایضاح الفوائد»، فخر المحققین/۸۲، چاپ قم.
۵۸. «مبادئ الاصول الی علم الاصول»، حلی، ج/۱/۲۴۳.
۵۹. «الذکری»، شهید اول/۱۲۹، چاپ سنگی.
۶۰. «رسائل کرکی»، علی بن حسین کرکی، تحقیق محمد الحسون، ج/۱/۸۰، چاپ خیام، قم.
۶۱. «الرسالة الاثنی عشریه»، بهایی، تحقیق محمد الحسون/۳۰، نسخه خطی کتابخانه مرعشی.
۶۲. تمهید القواعد، عاملی/۴، چاپ سنگی.
۶۳. «کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء»، جعفر جناحی، ص ۴۳، انتشارات مهدوی، اصفهان.
۶۴. همان/۶۷.
۶۵. «مستند الشیعه»، المحقق النراقی، ج/۲/۵۱۷-۵۲۳، کتابخانه مرعشی نجفی، قم.
۶۶. همان، ج/۳/۱۳۲.
۶۷. «الكافی فی الفقه»، ابوالصلاح حلبي، مقدمه رضا استادی، ج/۱.
۶۸. «فرائد الاصول»، شیخ انصاری، ج/۱/۲۷۵، انتشارات اسلامی.
۶۹. اصولیان امامی پیش از شیخ انصاری، معتقد به جایز بودن تقلید عامی از عالم بودند، از جمله این باورمندان است، جمال امین حسن، نوه شهید ثانی. ر.ک: معالم الدین فی

۷۰. «معارج الاصول»، محقق حلی / ۱۹۷، ۲۴۶؛ «الوافیه فی اصول الفقہ»، فاضل تونی / ۳۲، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
۷۱. «عروة الوثقی»، یزدی / ۲، چاپ نجف.
۷۲. «احیاء علوم الدین»، غزالی، ج ۱ / ۱۴، دار للمعرفة، لبنان.
۷۳. «الفقه تطوره و مراحلہ»، محمود شہابی، ج ۱ / ۴۵، دارالروضہ، بیروت.
۷۴. «منہج الحیاء و حجیة قول المجتہد»، نعمت اللہ جزائری / ۴۵، بیروت.
۷۵. «القواعد و الفوائد»، عاملی، تحقیق حکیم، ج ۱ / ۳، منشورات مکتبہ، قم.
۷۶. «روضات الجنات»، خوانساری، ج ۱ / ۱۳۳، دارالاسلامیہ، بیروت.
۷۷. «القواعد و الفوائد»، عاملی / ۷۶؛ اصول الفقہ، محمد رضا مظفر، ج ۱ / ۶، ۱۷۸ انتشارات اسلامی.
۷۸. «قوانین الاصول» میرزای قمی، ج ۱ / ۳۰۹.
۷۹. «دروس فی علم الاصول»، محمد باقر صدر، ج ۱ / ۲۶۹.
۸۰. «قوانین الاصول»، قمی، ج ۱ / ۳۰۹.
۸۱. «دروس فی علم الاصول»، محمد باقر صدر، ج ۱ / ۶۹-۷۳.
۸۲. همان، ج ۱ / ۲۷۳.
۸۳. «قوانین الاصول»، قمی، ج ۱ / ۳۹۴.
۸۴. «دروس فی علم الاصول»، سید محمد باقر صدر، ج ۱ / ۴۲۳.
۸۵. «فرائد الاصول»، انصاری، ج ۱ / ۱۱۱.
۸۶. «فقه القرآن»، راوندی، نسخہ های خطی کتابخانہ مرعشی، ج ۱ / ۴، مطبوعہ الولاية، قم.
۸۷. «دروس فی علم الاصول»، محمد باقر صدر، ج ۱ / ۶.
۸۸. «فرائد الاصول»، انصاری، ج ۱ / ۱۰۸.
۸۹. همان / ۱۱۰.
۹۰. همان، ج ۱ / ۱۱۱.
۹۱. «اصول الفقہ»، محمد رضا مظفر، ج ۱ / ۷۲.
۹۲. «العربیہ و القریبة والحضارة والاختیار»، دکتر، محمد جواد رضا، ۱۰۴-۱۰۵، مرکز دراسات الوحده العربیة، سوریه؛ «تشریح الاسلامی»، سید محمد تقی مدرس / ۸۰-۸۱

دارالرائد، بیروت.

٩٣. «دروس فی علوم الاصول»، صدر؛ «قوانین الاصول»، قمی؛ «معارج الاصول»، محقق حلی.
٩٤. «علم اصول فقه»، محمد جواد مغنیه/٢٦٣، دارالعلم للملایین، بیروت.
٩٥. «الاصول العامه»، محمد تقی حکیم/٢٥٣.
٩٦. «دروس فی علم الاصول»، محمد باقر صدر، ج١/٢٤٣.
٩٧. «الذریعة الی اصول الشیعه»، مرتضی، ج٢/٦٠٤.
٩٨. «الذریعة الی اصول الشیعه»، مرتضی، ج٢/٦٣١.
٩٩. «انتصار»، مرتضی/٦.
١٠٠. «الاصول العامه»، حکیم/٢٥٣.
١٠١. همان.
١٠٢. همان/٢٧١.
١٠٣. همان/٢٧٢.
١٠٤. «فوائد الاصول»، محمد علی کاظمی، ج٢/٦١، انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین، قم.
١٠٥. «فوائد الاصول»، انصاری، ج١/٩.
١٠٦. «کفایة الاصول»، خراسانی/٢٩٠.
١٠٧. همان/٢٩١.
١٠٨. «فوائد الاصول»، کاظمی، ص ١٥٠.
١٠٩. همان.
١١٠. «فوائد الاصول»، انصاری، ج١/٨٠.
١١١. همان بحث اجماع.
١١٢. «تکوین الدوله»، رابرت ماکینفر، ترجمه دکتر حسین صعب/٤٣، دارالعلم للملایین.
١١٣. همان/٤٣.
١١٤. «لسان العرب»، ابن منظور، ج١١/٣٢٠، ماده: دول.
١١٥. «المنجد»، دولت راهیات حاکمه فی البلاد معنی کرده است.
١١٦. «تکوین الدوله»، رابرت ماکینفر.
١١٧. «اصول کافی»، للکلینی، ج١/٢٠٠.
١١٨. «احکام السلطانیه»، ماوردی، دارالکتب العلمیه، بیروت.