

دکتر یحیی فوزی*

بررسی مبانی نظری و توانایی‌های گفتمان اصلاح طلبانه اسلام‌گرایان شیعی

چکیده:

هدف این مقاله تبیین توانایی‌های فکری و فقهی شیعی در مواجهه با تحولات و تغییرات اجتماعی می‌باشد که نویسنده با اشاره به دو نگرش مختلف اصولی و اخباری به تشریح ویژگی‌ها و مبانی فقهی فقه‌های اصولی شیعی می‌پردازد و معتقد است که این فقه‌ها با تأکید بر عناصری همچون: نقش حکومت و احکام حکومتی، نقش زمان و مکان، حوزه فراغ و... از پتانسیل بالایی در خصوص مواجهه با تحولات جدید برخوردارند. این توانایی فکری به خوبی می‌تواند اصلاحات در کشور را مورد حمایت قرار داده و روند عقلانی شدن جامعه را تسریع بخشد.

واژگان کلیدی:

اصلاحات، نوسازی، شیعه، اصولیون، اخباریون، جامعیت شریعت، مصلحت، احکام شرعی.

الف - گفتمان اصلاحی شیعی: پیشینه تاریخی

واژه اصلاح در فرهنگ عرف اسلامی از معنایی وسیع‌تر نسبت به آنچه معمولاً از «رفرم» اراده می‌شود برخوردار است و همواره اصلاح مورد نظر مسلمانان دارای دو مؤلفه اساسی بوده است:

اول، تلاش پی‌گیر برای درک اسلام با اتکا به منابع اولیه (کتاب، سنت)؛

دوم، تلاش برای ایجاد تطبیق بین ارزش‌های دینی و وضع زندگی در هر عصر و زمانه.

شایان ذکر است که آغاز جریان اصلاح‌طلبی در بین مسلمانان دقیقاً با «دفاع از سنت نبوی» همراه بوده است. مصلحان کسانی بوده‌اند که رایت مبارزه با «بدعت در سنت» را برافراشته‌اند و آنان اولین کسانی هستند که داعیه «حفظ اصول» را داشته‌اند و از این حیث تلفیقی بین این دو در بستر گفتمان اسلامی به وجود آمده است.

جریان اصلاح‌طلبی (در قرن ۱۹) به سرعت در جهان اسلام منتشر گردید، به گونه‌ای که در پایان قرن نوزدهم و سال‌های بعدی آن، به صورت یک پدیده عام و برجسته در جهان اسلام درمی‌آید. بسط این جریان و تلاقی آن با سایر مکاتب و جنبش‌های اصلاح‌طلبانه در غرب، منجر به پیدایش گروه‌های اصلاح‌طلب مختلف در جهان اسلام گردید که در عمل اهداف متفاوتی را دنبال می‌نمودند. سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و عبدالرحمن کواکبی از جمله بنیان‌گذاران این جنبش به شکل نوین آن می‌باشند که نتایج مترتب به عملکرد اصلاحی آنها یکسان نمی‌باشد.

طرح اصلاحات و نوسازی در ایران هرچند تا حد زیادی متأثر از عوامل بیرونی و برخورد ایران با تمدن غرب می‌باشد اما زمینه‌های فکری و مبانی نظری مذهب شیعه و مخصوصاً مبانی فقهی فقه‌های شیعه در نقش زیادی در آن دانست. به‌طوری که در سال‌های بعد همواره فقه‌های شیعه مواضع اثباتی و یا نفی در مورد روند نوسازی اتخاذ کردند و در جریان مشروطه و تحولات بعد از آن بخشی از فقه‌های اصولی و اصلاح‌طلبان مسلمان نقش مهمی را در این جریان ایفا نمودند. این جریان اصلاح‌طلبانه شیعی، ضمن پذیرش لزوم اصلاحات و نوسازی در جامعه، با مدرنیست‌های کلاسیک در راهکارهایی که برای نوسازی ارائه می‌دهد، تفاوت‌های مهمی دارد.

اصولاً گفتمان ترقی در نزد حکیمان، عارفان، اخلاقیون و فقیهان یک خاستگاه کانونی از آموزه‌های هدایتی کتاب و سنت دارد که از ویژگی‌های تاریخی این حوزه‌های معرفتی و عناصر فرهنگی بیرون دینی (فرهنگ ملی و عقلی بشر) تأثیر پذیرفته و به‌طور عمده در ابتدا متصف به انگاره فردگرانه بود و دغدغه غالب گفتمان ترقی در افق فکری و مذهبی همواره خصصتی روان‌شناختی و فردگرایانه داشت. بهشت موعود آن در این زمین نبود و انسان کامل و مدینه فاضله آن در عرصه‌ای ماورای مناسبات دنیایی دنبال می‌شد و تصویری ماورای طبیعی داشت. (۱)

اما به تدریج نهضت نواندیشی دینی با حرکت از این گفتمان، وارد گفتمان جدیدی گردید که هدف آن به کارگیری این تفکر در راستای اراده تغییر اجتماعی بود. ریشه‌های شکل‌گیری و تکوین گفتمان جدید را باید در برخورد میان جوامع مدرن غرب با مدنیت حوزه اسلامی شرق نزدیک و میانه (هنگامی که تعرضات نظامی غرب و عدم قدرت ایستادگی در مقابل آن در دوره قاجار، مسلمانان را تکان داد و اراده برای تغییر اجتماعی و شناخت دلایل انحطاط را در میان آنان بیدار کرد) جستجو نمود. (۲)

سیدجمال‌الدین اسدآبادی را می‌توان به عنوان چهره شاخص این تفکر جدید معرفی کرد. دغدغه این جریان فکری نیز مانند جریان اول، یافتن راهکارهایی برای اصلاح جامعه و جلوگیری از ضعف و انحطاط مستمر جوامع بود.

این گروه از اصلاح‌طلبان در تحلیل عقلی و با نقدی تاریخی، علت زوال جامعه اسلامی و انحطاط و عقب‌ماندگی داخلی را در حوادث تاریخی قرون اولیه جستجو کردند. آنان جنگ داخلی و فروپاشی وحدت و انسجام و فاصله گرفتن از اسلام اصیل و اولیه و رسوخ بدعت‌ها و انحرافات در میان مسلمانان طی قرون را از عوامل این ضعف و زوال دانسته و با عقلایی کردن، زوال (۳) آن را نه مقدر و نه تصادفی و نه از ناحیه اسلام بلکه نتیجه آن حوادث و تحولاتی دانستند که با پایان «عصر طلایی» اولیه گریبانگیر جامعه اسلامی شد. از این رو آنان تنها راه کسب قدرت و سیادت مجدد مسلمانان را بازگشت به همان عصر طلایی و اسلام اصیل به دور از هرگونه بدعت‌های وارده طی قرون و اعصار می‌دانستند تا بدین طریق مسلمانان توانایی

رویاری با اروپا و برابری با آن را به دست آورند. این اصل و ایده شعار محوری و اساسی جریان اطلاع‌طلبان دینی است. بنابراین به دلیل اعتقاد به جامعیت قرآن، تکیه بر سنت و استفاده از عقل و اجتهاد را با شعار بازگشت به قرآن، مطرح کردند.

بنابراین هدف اصلاحات و نوسازی به اعتقاد این گروه، برخلاف مدرنیست‌ها که شعار «غربی شدن»^۱ را سرمی‌دادند، رسیدن به جامعه‌ای با ارزش‌های بومی و اسلامی بود و به جای اصرار بر ضرورت حرکت از جامعه سنتی به مدرن بر نقد سنت و مدرن تأکید کرده و از حرکت جامعه غیراسلامی به جامعه اسلامی اشاره داشتند. آنان ضمن رد حمایت از یک دترمینیزم تاریخی مبنی بر حرکت ضروری و جبری جوامع در مسیری تک خطی از جامعه سنتی به مدرن، معتقد بودند که جوامع بر اساس سنت‌های الهی حرکت می‌کنند که این سنت‌ها می‌تواند جوامع را به تکامل و یا انحطاط بکشاند و آنچه مسیر حرکت را معین می‌کند نحوه تحول درونی در آن جوامع است و یا به قول دیگر تحول صبغه عقلانی دارد.

آنان مانند مدرنیست‌ها در هر نوع تحول اولویت را به یک تحول فرهنگی در درون جوامع می‌دهند. اما برخلاف مدرنیست‌های کلاسیک از زوال فرهنگ سنتی و جایگزین کردن فرهنگ مدرن در جوامع حمایت نمی‌کنند و معتقدند پیرایش فرهنگ مذهبی عامه و درک فرهنگ ارزش‌های اصیل اسلامی که به نظر آنان دارای پتانسیل لازم برای بیداری، تحرک و پیشرفت می‌باشد، نخستین کار اصلاح‌گران دینی قلمداد می‌شود.

به نظر این گروه، شناخت اسلام اصیل می‌تواند راهگشای مسلمانان برای پیشرفت باشد. دلیل اینکه چرا و چگونه شناخت اسلام اصیل می‌تواند راه ترقی را به مسلمانان بیاموزد، به این پیش‌فرض برمی‌گردد که اسلام دین جامعی است و قرآن بیان‌کننده همه چیز است... و آن نیز ریشه در هستی‌شناسی و جهان‌بینی خاص مصلحین دینی دارد.

هستی‌شناسی نواندیشان دینی برخلاف متجددین، نگرش هستی‌شناسانه سلسله‌مراتبی بوده که بر اساس آن تمامی اجزای جهان از واقعیت یگانه‌ای سرچشمه می‌گیرد و همه هستی را

تجلی هستی مطلق می‌دانند. به نظر آنان عالم ترکیبی از عالم محسوسات (طبیعت) و عالم ماورای‌الطبیعه است. هستی همچون هرمی است که در رأس آن واجب‌الوجود قرار دارد و مراتب بعدی موجودات ممکن هستند که فقیر نیستند بلکه عین فقر و نیازند. در قالب این هستی‌شناسی، یک انسان‌شناسی خاص تدوین می‌شود که بر اساس آن انسان موجودی دو بعدی است که باید تحت تعلیم و وحی قرار گیرد تا قوای انسانی او فعلیت یابد. اصولاً قانون‌گذاری برای هدایت و پیشرفت از طریق وحی انجام می‌گیرد و برای دسترسی به وحی نیز باید به قرآن و سنت رجوع کرد تا از آن طریق به عقل کل متصل شد. به نظر این گروه عقل مهم‌ترین ویژگی انسان است و خود نوعی پیامبر درونی می‌باشد و تجلی عقل کلی در درون آدمی است که با اتصال به وحی، انسان را به کمال راهنمایی خواهد کرد.

در قالب این هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، این گروه از اصلاح‌طلبان برخلاف مدرنیست‌های کلاسیک (که بر نوعی تفکر انسان‌مدارانه و مبتنی بر عقل جزئی تأکید دارند)، راه پیشرفت و تکامل جوامع انسانی را در درک صحیح کلام وحی می‌دانند و به همین دلیل شناختن دقیق و پیراستن آن از خرافات را مهم‌ترین روش در راستای تبیین نحوه حرکت تکاملی جامعه می‌دانند.

این گروه همچنین با تعریف مجدد مناسبات عقل و وحی به نقد توانایی عقلانیت جزئی که مبنای عمل متجددین است، می‌پردازند و ضمن تأکید بر ارتباط طولی علم و فلسفه معتقدند: «علمی باید که آن به منزله روح جامع کلی برای جمیع علوم بوده باشد و آن فلسفه یعنی حکمت است». (۴) در عین اینکه علوم تجربی و استقرایی را به عنوان روشی در شناختن عالم طبیعت مورد انکار قرار نمی‌دهند؛ آن را تمام ابزار شناخت نیز نمی‌دانند و بر این اساس به نقد پیشفرض‌های پوزیتیویستی متجددین می‌پردازند و قابلیت پوزیتیویسم را در علوم اجتماعی مورد تردید قرار می‌دهند.

اما در عین حال این متفکرین تلاش دارند تا ثابت کنند که بین دین و علم دشمنی وجود ندارد و هر دو به دنبال حقیقت هستند. (۵)

تأکید این گروه از نوگرایان بر اسلام همراه با تأکید بر توانایی‌های منابع و ابزارهای فقه شیعی

برای پاسخگویی به نیازهای در حال تغییر جامعه می‌باشد و در این راستا بر نقش عقل به عنوان یک منبع مهم در استنباط حکم و تطبیق حکم شرعی با مصادیق آن تأکید کرده و از توانایی مجتهدین شیعه در اجتهاد مستمر و پویا بر اساس زمان و مکان به عنوان مهم‌ترین ابزار در این باره یاد می‌کنند.

نوگرایان دینی بر اساس هستی‌شناسی خاص خود نگرش خاصی به رابطه دین و دنیا و دین و سیاست دارند و معتقدند مذهب شیعی هرگونه دنیاگریزی را نفی می‌کند و دنیا را مزرعه آخرت می‌داند و تلاش جدی برای رفع نیازهای دنیوی انسان‌ها را به عنوان یک ارزش مطرح می‌کند. بنابراین نحوه سازماندهی دنیای مردم، نقش مهم و مؤثری در تأمین آخرت و حیات معنوی آنها دارد و به طور کلی توجه به اهداف و جهت‌گیری‌های توسعه را بسیار مهم قلمداد می‌کند. این دیدگاه همچنین نگرش خاصی به رابطه دین و سیاست دارد و آنها را دوروی یک سکه می‌داند. این اندیشه ناشی از اندیشه امامت در مذهب شیعی است که زمینه حساسیت به ماهیت توسعه‌گران در رأس هرم سیاسی جامعه را فراهم می‌آورد.

در این راستا جهان‌بینی‌هایی که بی‌اعتنایی به امور مادی و معاشی، عقلی و علمی، عملی و سیاسی، بریدگی از دنیا و طبیعت و جامعه را تجویز می‌کنند، در نزد این گروه مردود می‌باشند. به نظر اسدآبادی کسانی که دین اسلام را تنها متوجه حقایق معنوی و آخرت می‌دانند در اشتباهند. (۶)

این گروه همواره با نقد سنت از جریانانی تحت عنوان قشری، مرتجع، متحجر یاد کرده‌اند که به نظر آنان کسانی هستند که دین را از دنیا جدا کرده و به مسائل اجتماعی توجهی نداشته‌اند. به عقیده اصلاح‌گرایان، استبداد یکی از عوامل رشد این نوع تفکر است.

یکی دیگر از شاخص‌های این تفکر، نحوه برخورد آن با ارزش‌های مدرن و تمدن غرب است. این متفکران از یک‌سو از نگرش انسان‌مدارانه و انحرافات اخلاقی و وجه استعماری تمدن غرب انتقاد می‌کنند و از سوی دیگر معتقدند که باید از تکنولوژی و فنون غرب اقتباس کرد؛ اما اقتباس کامل از تجربه غرب از کشورهای پیرامونی نه ممکن است و نه مفید. (۷)

سیدجمال در این باره معتقد است که علم چیز شریفی است که به هیچ طایفه‌ای نمی‌توان آن

را نسبت داد. (۸) جمع ثروت و غنا نتیجه علم است ... پس هر حکومتی را لازم است از برای منفعت خود در تأسیس علوم و نشر معارف بکوشد. (۹) وی همه ترقیات اروپا را ناشی از علم می‌داند (۱۰) و معتقد است تنها راه حفظ شرافت ملی فراگیری فنون و علوم جدید و اختراعات نو است (۱۱) و هیچ‌گونه تضاد و مغایرتی، بین این نوع اقتباس با دین ندارد زیرا قوت دین از متدینین است و قوت متدینین نتیجه غنا و ثروت و جاه و شوکت است و این امور بدان علم حاصل نمی‌شود. (۱۲)

از سوی دیگر، مسأله برخورد با وجه استعماری غرب و حفظ استقلال کشور یکی از شاخص‌های مهم در این تفکر است. اما به نظر سیدجمال، علل داخلی (مانند استبداد، جهل و بی‌خبری) زمینه‌ساز ورود و حضور استعمار در این کشورها می‌شود. این گروه با توجه به تجربه تاریخی بر نقش مهم استعمار و نفوذ قدرت‌های خارجی در انحطاط کشورهای مسلمان تأکید کرده و بنابراین همواره نسبت به سلطه فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بیگانگان بر کشورهای مسلمان اظهار نگرانی می‌کنند. آنان با تفکیک جهان به دارالاسلام و دارالکفر معتقدند که باید از هویت دارالاسلام در مقابل دارالکفر دفاع کرد و به تجربه تاریخی سلطه استعمار، همواره نسبت به تهدید سرزمین و هرم ارزش‌های اسلامی از جانب استعمارگران نگرانند و دفاع از این ارزش‌ها را مهم‌ترین عامل وجودی جهان اسلام می‌دانند. آنان هدف استعمار و قدرت‌های استعمارگر را سلطه بر کشورهای اسلامی می‌دانند و به عقیده آنان این سلطه موجب عقب‌ماندگی و ضعف جهان اسلام گردیده است. بنابراین مبارزه با سلطه استعمار در اولویت‌های مبارزه آنها قرار دارد. از دیدگاه آنان استعمار از طریق تفرقه، ضعف، جهل، حکام مستبد و ناآگاه وارد کشورها می‌شود. بنابراین باید این زمینه‌ها را از بین برد و از روی کار آمدن دولتی اسلامی حمایت کرد.

بنابراین در مجموع تأکید بر نوعی هستی‌شناسی، جهان‌بینی الهی، بازگشت به اسلام اصیل، تأکید بر توانایی و قابلیت اسلام، اصل در حل مسائل و مشکلات جامعه، بازگرداندن عامل انحطاط به عوامل درونی (جهل، بی‌خبری، استبداد)، اعتقاد به برخورد دوگانه با غرب یعنی اعتقاد به لزوم اقتباس و فراگیری علم از غرب از یک سو و نگرانی از نفوذ استعمار (به عنوان یکی از عوامل مهم انحطاط این جوامع) از سوی دیگر را می‌توان از جمله ویژگی‌های مهم نوگرایان

اسلامی دانست. از جمله افراد این گروه علاوه بر سیدجمال می‌توان به شیخ هادی نجم‌آبادی، سیدمحمد طباطبایی، میرزای نائینی و آخوند خراسانی در دوره مشروطه اشاره کرد. در دوران مشروطه این تفکر به وسیله مجتهدین اصولی شیعی به عنوان یکی از جریان‌های فکری مهم مطرح گردید.

در سال‌های بعد و در دوره رضاشاه نیز علی‌رغم افت و خیزها، حیات آن تداوم یافت و منجر به چالش‌هایی بین مذهب و جریان مدرنیستی غالب که مبتنی بر قرائت کلاسیک بود، شد. این جریان در سالیان بعد، از عوامل برون دینی و تفکرات جدید وارداتی چپ و لیبرال متأثر گردید. به طوری که دچار گرایش‌های متعددی شد اما در عین حال شعارهای اصلی آن یعنی بازگشت به اسلام، تلاش برای ارائه اسلامی اجتهادی و عقلانی مطابق شرایط زمان و مکان، استبدادستیزی، ارتجاع و خرافه‌ستیزی، استعمارستیزی را حفظ نمود و به عنوان یک جریان مهم و مؤثر به ارائه راهکار برای نوسازی کشور و انتقاد از راهکارهای جریان‌های رقیب از جمله جریان مسلط مدرنیستی در کشور در دوره پهلوی که مبتنی بر قرائت ابتدایی از مدرنیزاسیون بود، پرداخت. از افراد مؤثر در این جریان در دوره پهلوی دوم می‌توان از آیت‌الله طالقانی، بازرگان، شریعتی، علامه طباطبایی، مطهری و امام خمینی (ره) نام برد. این جریان فکری مبتنی بر مبانی اندیشه‌ای و فقهی خاصی است که در ادامه این مقاله به بررسی آنها می‌پردازیم.

ب- مبانی گفتمان اصلاحی اسلام‌گرایان شیعی

اعتقاد به اندیشه امام محوری‌ترین نقش را در تفکر سیاسی اجتماعی شیعه ایفا می‌کند. گسترش این اندیشه در دوران غیبت و تعمیم آن به فقها نیز اهمیت این نقش را در دوران غیبت حفظ و تقویت می‌نماید و در نهایت اعتقاد به اندیشه عدل جهت‌گیری‌های اساسی شیعیان را در تحولات اجتماعی روشن می‌کند. مجموعه این عوامل تأثیرات مهمی را در نحوه نگرش و برخورد شیعیان با مسئله نوسازی و دگرگونی‌های سیاسی اجتماعی ایفا کرده است.

اصولاً مبحث جانشینی پیامبر یا امامت امت مهم‌ترین موضوعی بود که شیعیان را جریانی متمایز از دیگری مطرح کرد. این گروه در مقابل کسانی که تنها بر صبغه‌های سیاسی اجتماعی

امامت تأکید داشته، معتقد بودند که امامت دارای ابعاد مذهبی بوده و تنها باید از طریق نص انتخاب گردد.

بنیاد فکری شیعه بر یک معرفت‌شناسی خاص استوار است که بر اساس آن شیعیان، امامت را مرحله پایین‌تر از نبوت و در سلسله مراتب رابطه انسان با خالق هستی است. امام نایب عام پیامبر در پاسداری از شرع اسلام و هدایت مسلمانان و حافظ احکام شرع و هدایت‌کننده مسلمانان و مفسر کلام خدا و سنت پیامبر می‌باشد. (۱۳)

به نظر شیعیان همان دلایلی که ارسال رسل را موجب می‌شود، تداوم آن را نیز در قالب تعیین امام معین می‌کند، پس باید برای کمال یافتن دین و تمام شدن نعمت و رهبری امت شخصی پس از پیامبر باشد که همان نقش را به عهده گیرد که پیامبر برای آن قیام می‌کرد. (۱۴)

به نظر برخی نویسندگان، برجسته‌ترین مشخصه مذهب شیعه، نوع‌گرایی ذهنی می‌باشد که از پذیرفتن این امر که عقیده اکثریت، لزوماً درست یا مقرون به حقیقت است، ابا دارد. (۱۵)

همچنین اعتقاد به عدم توانایی مستقل انسان در دستیابی به حقیقت و در نتیجه تشکیک در مورد حقیقت، بدون رأی اکثری و نیازمندی انسان به عقل کل، از تبعات تفکر شیعی محسوب می‌گردد. بر اساس این تلاش برای اتصال به امام به عنوان معیار حق، دلیل و سبیل به سوی حق و مخزن علم و مصون از خطا و اشتباه و کشتی نجات، ضروری است.

به اعتقاد شیعیان هر نوع تصرف در اموال و انفس از سوی حاکمان که مورد قبول امام نباشد، مشروع نیست. این امر موجب شد که همواره شیعیان با دیده تردید به اقدامات حاکمان وقت بنگرند و حاضر به همکاری با آنان نباشند و اقدامات اجتماعی آنان را تأیید نکنند و مشروعیت تصمیم آنها را به دلیل غاصبانه بودن موقعیتشان نپذیرند و از هرگونه الگوی اصلاحاتی حمایت نکنند. در عین حال همواره منتظر بودند تا آخرین امام ظهور کند و تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی عمیقی را در جامعه ایجاد کند. «دولت حق را پابرجا کند و عزت مسلمین را به آنها برگرداند، فقر را نابود کند و پراکندگی‌های اجتماعی را رفع نماید». (۱۶)

از سوی دیگر، اعتقاد به لزوم تداوم فیض الهی در قالب اندیشه امامت موجب اعتقاد به اندیشه ولایت فقها به عنوان نمایان امام در دوران غیبت شده است که بر اساس آن فقها، جانشین

امام در این دوره بوده، نظر آنان می‌تواند باعث تأیید یا رد یک تصمیم اجتماعی - سیاسی گردد. هرچند در میزان اختیارات فقیه نظریات مختلفی مطرح است.

اصولاً اولویت تصدی و تصرف فقها از ابتدا در سه حوزه فتوا، قضاوت و امور حسبه به اجماع پذیرفته شده است. به عبارت دیگر، جواز تصرف فقیه در این امور، اجماعی است، اما در دیگر موارد در زمان غیبت بین جواز تصدی فقها و اختصاص این امور به عصر حضور امام معصوم بین فقها اختلاف نظر جدی به چشم می‌خورد. برخی فقیهان از قبیل شیخ مفید در المقنعه معتقدند که در همه موارد یاد شده، در عصر غیبت تصرف فقیهان از جانب ائمه تفویض شده است. (۱۷) برخی دیگر از قبیل محقق حلی به جز سه مورد (فتوا، قضاوت و امور حسبه) معتقدند که شرط تصرف فقها در بقیه امور عصمت است، لذا دلیلی بر جواز موارد یاد شده برای تصدی فقها نداریم. (۱۸)

به غیر از دو فقیه بزرگ یاد شده که در دو سر طیف جواز و عدم جواز قرار می‌گیرند، بسیاری از فقیهان، برخی از این امور را برای فقها جایزالتصدی و برخی دیگر را منوط به عصر حضور دانسته‌اند.

نخستین تصریح به ولایت سیاسی فقها بر مردم را ملا احمد نراقی (۱۲۴۸ ه. ق.) در کتاب عوائد الایام مطرح می‌کند و «انتظام امور دنیای مردم» را از وظایف فقها شمرده است. از زمان نراقی به بعد این امر به شدت مورد بحث فقها واقع شده است. فقها در این مسأله به دو دسته تقسیم شده‌اند: دسته‌ای رأی نراقی را در ولایت عامه نپذیرفته، منکر زعامت سیاسی فقیهان در عصر غیبت می‌شوند که از آن جمله می‌توان به شیخ انصاری، آخوند خراسانی، سیداحمد خوانساری و آیت‌الله خویی اشاره کرد و از جمله دسته دوم که معتقد به زعامت سیاسی هستند می‌توان به آیت‌الله نجفی صاحب جواهر، آیت‌الله بروجردی، آیت‌الله گلپایگانی و امام خمینی اشاره کرد. (۱۹)

بین دسته دوم نیز تفاوت‌هایی در میزان حدود و اختیارات سیاسی فقه وجود دارد و این گروه خود به دو جریان فکری تقسیم می‌شوند: یک گروه معتقدند که فقیهان عادل در حکومت اسلامی فراتر از چارچوب احکام شرعی اولی و ثانوی دارای اختیار نیستند. این در حالی است

که گروه دوم، قائلند که ولایت فقیه در امور عمومی و سیاسی و به منظور تعیین مصالح جامعه، مقید به حفظ چارچوب احکام فرعیه الهیه اولیه و ثانویه یا قوانین بشری نیست. (۲۰) از جمله افرادی که قائل به نظریه اول هستند می‌توان از ملااحمدنراقی صاحب جواهر، آیت‌الله بروجردی، آیت‌الله گلپایگانی را نام برد و امام خمینی را می‌توان قائل به نظریه دوم دانست، به‌طوری که جلوه‌هایی از تفاوت در این دو نظریه را می‌توان در مجادلات بین شورای نگهبان و مخصوصاً نامه آیت‌الله صافی و آیت‌الله قدیری به امام خمینی و پاسخ امام به ایشان به خوبی مشاهده کرد. (۲۱) امام خمینی در این باره معتقد است که:

«اختیارات حکومت محصور در چارچوب احکام الهی نیست، حکومت یکی از احکام اولیه و مقدم بر تمامی احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حکومت می‌تواند هر امری را چه عبادی یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح است، مادامی که چنین است، جلوگیری کند. این از اختیارات حکومت است و بالاتر از اینها هم مسائلی است.» (۲۲)

بر اساس این نظریه، فقیه به صورت مبسوط الید و با اختیارات کامل می‌تواند مصالح حکومت و جامعه را با عنایت به نقش زمان و مکان حل و فصل کند. از آنجا که فقهای اصولی، از جمله امام خمینی (ره) تعیین مصلحت اجتماعی را قابل دسترس به وسیله عقلا می‌دانند بنابراین تعیین و اجرای مصالح اجتماعی که به وسیله عقلا و کارشناسان عمل می‌شود با هیچ‌گونه مانع و محدودیتی مواجه نیست.

با بررسی این دو نگرش مهم در مورد میزان اختیارات فقیه به خوبی مشهود است که نگرش دوم قابلیت بیشتری برای «پذیرش عقلانیت متعارف» و حمایت از اصلاحات همه جانبه را دارد. در حقیقت «دکترین ولایت فقیه» همچون پروژه‌ای است که امام خمینی آن را از درون سنن فقهی، کلامی و عرفانی شیعی استخراج کرد تا ظرفیت دستگاه دین و فقه را در چالش با عناصر جهان مدرن افزایش دهند. (۲۳)

همچنین اعتقاد به اصل عدل در کنار اعتقاد به امامت را باید یکی از مهم‌ترین اصول شیعی و نیز یکی از مبانی مهم نظری شیعی دانست. که اصل عدل نیز نقش مهمی را در جهت‌گیری‌ها و مواضع اتخاذ شده از سوی شیعیان در قبال تغییرات و تحولات سیاسی اجتماعی از جمله

اصلاحات اجتماعی ایفا کرده است.

پ- مبانی متأثر از دیدگاه‌های مختلف فقه‌های اصولی و اخباری

فقه‌های شیعه در طول تاریخ مواضع متفاوتی را در برخورد با تحولات اجتماعی از جمله نوسازی اتخاذ کرده‌اند. این مواضع متفاوت تا حد زیادی علاوه بر مبانی فکری شیعه متأثر از مبانی فقهی آنان نیز بوده است. از همان آغاز فقه‌های شیعه به دو گروه اخباری و اصولی تقسیم شدند. در حالی که اصولیون بر عدم انسداد باب علم و حجیت عقل اعتقاد داشتند، اخباریون ملازمه عقل و شرع را مردود می‌دانستند و بر برداشتی متصلب از احکام اسلام که فاقد هرگونه انعطافی متناسب با زمان و مکان بود، تأکید داشتند. از سوی دیگر، اصولیون خود نیز به نحله‌های مختلفی تقسیم می‌شدند و در خصوص محدوده توانایی‌های عقل، جایگاه عرف، اهمیت ظن و همچنین نقش زمان و مکان در استنباط احکام شرعی دارای اختلاف نظرهایی بودند که همین اختلاف نظرها موجب برخوردهای متفاوتی با پدیده‌های اجتماعی از جمله نوسازی می‌شد.

اصولاً نگرش‌های مختلف اخباری و اصولی در بین فقه‌های شیعه تأثیر مهمی در نوع برخورد آنان با اصلاحات اجتماعی داشته است. ریشه رشد این دو جریان فکری به این امر برمی‌گردد که شیعیان بعد از رحلت پیامبر با پذیرش تداوم فیض الهی از طریق امام، معتقد بودند که اقوال، افعال و تقریرات امامان به منزله قول، فعل و تقریر پیامبر است. (۲۴) و در حجت آن جای هیچ‌گونه تردید نیست. (۲۵) بنابراین دستیابی به حکم شرعی و تعیین احکام جدید برای کسانی که با امام مرتبط بودند به آسانی انجام می‌گرفت اما کسانی که به علت دوری مسافت و یا دلیل دیگری به امام دسترسی نداشتند، این امر با مشکل مواجه می‌شد.

به همین دلیل در بین این افراد به تدریج ریشه‌های دو جریان مختلف شکل گرفت که می‌توان از آن تحت دو عنوان جریان مجتهدین و جریان محدثین نام برد.

کوشش محدثین که اغلب در شهرهای کوفه، قم، ری و خراسان می‌زیستند در جمع‌آوری و ضبط احادیث خلاصه می‌شد. تألیفات فقهی آنان مجموعه‌ای از متون و روایات با حذف اسناد

بود که به ترتیب موضوعی دسته‌بندی شده بود. مهم‌ترین ویژگی آنها اعتقاد به عدم اعتبار عقل در استنباط احکام شرعی و پیروی از هرگونه حدیث بود و همواره حدیث را بر هر دلیل عقلی متقن ارجحیت می‌دادند. (۲۶)

در مقابل، گرایش دیگری در بین شیعیان وجود داشت که بسیار ساده در مسائل اجتهاد می‌کردند. مثلاً ناگزیر بودند به خبر ثقة عمل کنند زیرا به علت بعد مسافت دسترسی به نفس قول یا فعل یا تقریر امام برای آنها وجود نداشت و یا در موارد فقدان نص یا اجمال و یا تعارض نصوص به آنچه عقل آنان حکم می‌نمود، عمل می‌کردند. این گروه به تدریج و به خصوص با آغاز دوره غیبت انسجام بیشتری یافتند و فقه شیعی را از صورت نقل متون نصوص خارج نمودند و مقدمات علم اصول را طراحی کردند که مسائل آن از عرف، لغت، عقل و سیره عقلا از نصوص اخذ شده بود و فروعی را که نص درباره آن وارد نشده بود از اصول کلی استنباط کردند و این عمل را اجتهاد نامیدند. (۲۷) این نگرش با ظهور شیخ مفید (۴۱۳ ق) و شاگردان او سید مرتضی (۴۳۶ ق) و شیخ طوسی به نقطه مطلوبی رسید. آنان کتاب‌های کاملی را در علم اصول نگاشتند.

مهم‌ترین ویژگی این گروه برخلاف گروه اول، توجه به عقل و قراردادن جایگاه خاص به آن در استنباط احکام شرعی بود، به طوری که شیخ مفید یکی از رهبران تفکر اجتهادی به روشنی اعلام می‌کند که اگر حدیثی برخلاف احکام عقلی باشد، این حدیث مبنای حکم قرار نمی‌گیرد. (۲۸) وی یکی از راه‌های رسیدن به شناخت مفاهیم کتاب و سنت را عقل می‌دانست. شیخ مفید با همان صلابت و قدرتی که در برابر اندیشه حدیث‌گرایی ایستاد، با کسانی که قیاس را ملاک استنباط احکام قرار داده بودند نیز به مقابله پرداخت. بنابراین شیخ مفید با طرد فقه مبتنی بر حدیث‌گرایی و کنار گذاشتن روش فقهی مبنی بر رأی شخصی و قیاس، راه سومی را در فقه هموار نمود. در این شیوه، شیخ اخبار متعارض را جمع کرد و از به کارگیری اخبار آحاد عاری از قرائن صحت خودداری نمود و با تدوین اصول فقه در عمل فقه جدیدی را پایه‌گذاری کرد.

اقدامات شیخ مفید به وسیله شاگردان اولیه، سیدمرتضی (۴۳۶ ق) و شیخ طوسی (۴۶۰ ق) دنبال شد. سیدمرتضی با پیروی از دلیل عقل نه تنها با اشاعره بلکه حتی با ظاهریان از امامیه نیز

مخالفت می‌کرد. در فقه به خبر واحد عمل نمی‌کرد و در استنباط احکام از ادله اصولیه لفظیه و عقلیه استفاده می‌کرد لذا با محدثین و اخباریون از امامیه نیز موافقت نداشت. وی با به جا گذاردن تألیفات بسیاری در این مورد، نگرش عقلانی شیعی را قوت بخشید.

به دنبال وی، شیخ طوسی اجتهاد شیعه را اطلاق و کمال بخشید و در باب فقه و اصول کتاب‌های کامل و برجسته‌ای از خود به یادگار گذاشت. شیخ طوسی به قلم فقه شیعه اعتدال بخشید و نه چون اخباریون صرفاً اخبار را مبنای تأثیر اهل رأی قرار داد و نه از مثل قیاس در استنباط بهره جست، بلکه در موارد وجود ظاهر کتاب و سنت از آنها و در موارد دیگر از ادله عملیه استفاده می‌کرد. بنابراین علاوه بر کمال و اطلاق، به اجتهاد استقلال و اعتدال بخشید به طوری که وی را به وجود آورنده دوره‌ای خاص از فقه قرار داده‌اند. (۲۹)

از همان آغاز غیبت در بین دو گرایش حدیث‌گرایی و اجتهادی مجادلات مهمی در مراکز حضور شیعیان صورت گرفت و در نهایت قوت استدلال گروه دوم، منجر به زوال حاکمیت حدیث‌گرایان در عرصه اندیشه و فقه شیعی در نیمه اول قرن پنجم شد که در این میان تلاش‌های شیخ مفید و سیدمرتضی (دو تن از اجتهادگرایان شیعی) نقش مهمی را در این باره ایفا نموده‌اند. با زوال حدیث‌گرایان نهضت اجتهادی روز به روز از قوت بیشتری برخوردار شد، به طوری که در قرن ششم فقهای بزرگی همچون ابن ادریس (۵۹۸ق)، سیدبن طاوس (۶۶۴ق)، طبرسی (۶۹۸ق)، علاوه حلی (۷۲۶ق)، شهید اول ابو عبدالله مکی (۷۸۶ق)، محقق کرکی (۹۴۰ق)، شهید ثانی شیخ زین‌الدین بن علی عاملی (۹۶۵ق)، شیخ بهایی (۱۰۳۰ق) این روند را ادامه دادند.

در قرن یازدهم بار دیگر گرایشی شبیه گرایش محدثان با نام اخباریگری ظهور یافت. دانشمندانی از شیعه به استناد اینکه مؤسس علم اصول اهل سنتند، معتقد بودند که اگر برای استنباط مسائل فقهی از ادله، نیازی به استفاده از قواعد اصولی باشد، لازم می‌آید که اصحاب امامان، فقیه نباشد زیرا آنان برای به دست آوردن احکام از روایات صادره از قواعد اصولی استفاده نمی‌کردند. همچنین معتقد بودند که استفاده از قواعد علم اصول در استنباط احکام سبب می‌شود احادیث، اهمیت لازم خود را از دست بدهد. به نظر آنان منبع استنباط فقه شیعه

منحصراً کتاب و سنت است نه آنچه مجتهدان می‌گویند. از مهم‌ترین پیشوایان این گروه مولی محمد امین استرآبادی (۱۰۳۶ ق) مولف کتاب الفوائد المدنیه بود. او تمام مجتهدان را به باد انتقاد می‌گرفت و آنها را پیرو مکتب اهل سنت می‌دانست و به همین دلیل هم کتاب الفوائد المدنیه را به منظور رد مجتهدان نگاشت. (۳۰)

زمینه‌گسترش این تفکر به تدریج از یک قرن قبل آغاز شده بود. شهید دوم رساله‌ای علیه پیروی بدون تحقیق از پیشینیان نوشت و شاگردش حسین بن عبدالصمد عاملی همان راه را ادامه داد و رساله‌ای نگاشت که در آن ادعا شده بود، اجتهاد تنها راه کشف احکام نیست. پس از او عبدالنبی بن سعد جزایری در کتاب خود به نام الاقتصاد فی شرح الارشاد روش مکتب اصول را مورد انتقاد قرار داد. مقدس اردبیلی در مواردی که نظریات فقهای پیشین مخالف با روایات بود، در رد نظر آنان تردید نمی‌کرد. سیدمحمد عاملی صاحب مدارک نیز از همین روش پیروی کرد. حسن بن زین‌الدین عاملی، صاحب معالم نیز با تألیفاتی نظیر منتفی الجهان و تحریر طاوسی به این احیاء کمک کرد. در همین زمان کتب بسیاری در علم حدیث و علوم وابسته به آن نوشته شد. موضوعاتی از قبیل حجیت خبر واحد در اصول مورد بحث واقع شد و مبارزه با منطقی و فلسفه و به‌طور کلی تحلیل‌های عقلی که بسیاری از مسائل اصول بدان وابسته بود، شدت گرفت. (۳۱)

از دهه چهارم قرن یازدهم، گرایش اخباری در برخی از شهرها و مراکز علمی بین‌النهرین نفوذ کرد و به سرعت مورد پذیرش بسیاری از فقهای آن سامان قرار گرفت. در ایران نیز به مرور از نیمه دوم قرن یازدهم در شهرستان‌های مختلف هوادارانی یافت. به تدریج این گرایش از ایران به بحرین منتقل شد به طوری که اخباریگری از دهه‌های نخستین قرن دوازدهم بر همه مراکز علمی شیعی در ایران و عراق غلبه پیدا کرد و چند دهه فقه شیعی را در تصرف انحصاری خویش داشت. از جمله فقهای اخباری می‌توان به مولی محسن فیض کاشانی، شیخ یوسف بحرانی، محمدبن الحسن الحراعاملی، نعمت‌الله جزائری اشاره کرد. (۳۲) اما در نهایت در نیمه دوم قرن دوازدهم دانشمند بزرگ معروف شیعی موسوم به وحید بهبهانی که در استدلال و تفکر عقلانی، نبوغ خاصی داشت، طومار مکتب اخباری را درهم پیچید.

موارد اختلاف بین اصولیون و اخباریون را در مباحث اجتهاد و تقلید، ضرورت علم اصول

فقه، بحث حجیت ظن، بحث ادله احکام، دلیل عقل و اصول عملیه می‌توان خلاصه کرد. اخباریون به نفی ضرورت علم اصول فقه معتقدند، این علم پس از زمان ائمه به وجود آمده است و قدما و روات احادیث با علم اصول آشنا نبودند. آنها در پاسخ اصولیون می‌گویند: اولاً، همه مسائل علم اصول پس از عصر ائمه به وجود نیامده زیرا حکم مالانص فیه، تعارض ادله، قیاس، استحسان، استصحاب، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و خاص، افتاء و تقلید، جواز و عدم جواز از نقل حدیث به معنی، وضعیت شبهه در موضوع حکم شرعی، اصل صحت تصرف، اصل حقیقت و مانند اینها که در احادیث ذکر شده است، نشان می‌دهد که قسمتی از مسائل علم اصول به نحوی در زمان حضور معصومین (ع) و حسب احتیاج آن زمان موجود بوده است. ثانیاً، بر فرض پذیریم که تمام یا بعضی از مسائل علم اصول بعد از عصر ائمه به وجود آمده چه ملازمه‌ای بین زمان ما و زمان آنان وجود دارد؟ تا اگر آنها مستغنی بوده‌اند ما هم مستغنی باشیم. بنابراین دوری از زمان نصوص و عدم دسترسی به معصوم است که ما را نیازمند علم اصول ساخته و لذا اهل سنت از همان آغاز دوران خلافت و شیعه پس از غیبت کبری به این علم احتیاج پیدا کرده است. (۳۳)

مسئله اخباری جز علم که کاشف قطعی از واقع است، طریق دیگری را حجت نمی‌دانند. به نظر آنان این علم نیز، جز از طریق روایات ائمه طاهرين (ع) به دست نمی‌آید. آنان در پاسخ برخی اصولیون که به حجیت ظن مطلق اعتقاد دارند، معتقدند علم یکی از طرق موصله به احکام است ولی به جهاتی حصول قطع و یقین را که طبعاً مطلوب هر مجتهدی است در همه احکام ممکن نمی‌دانند بلکه معتقدند جز در موارد معدودی، امکان حصول علم نیست. سپس با ترتیب مقدماتی که به «مقدمات دلیل انسداد» معروف است، بر این عقیده‌اند که اگر علم به احکام شرعی ممکن نباشد لذا عقل بر سبیل قطع بر جواز اکتفا بر عمل به ظن در حال انسداد حکم می‌کند. والا یا باید بگوییم تکالیف از بین رفته است و این مقطوع الفساد است و یا با اینکه باب علم مسدود است باز واجب است احکام را از طریق علم به دست آوریم و به آن عمل کنیم و این هم تکلیف مالایطاق و باطل است و یا باید احتیاط کنیم و این اختلال نظام یا عسر و حرج است که آن هم باطل است. بنابراین چنانچه به حجیت ظن مایل نباشیم اموری لازم می‌آید که در بطلان

هیچ کدام نمی‌شود تردید کرد پس ملزوم آن هم که عدم حجیت ظن مطلق مجتهد در حال انسداد است (۳۴) باطل است.

اختلاف دیگر اخباریون و اصولیون در خصوص ادله احکام است. اخباریون، ادله احکام را تنها کتاب و سنت می‌دانند و بعضی از آنها سنت را ذکر می‌کنند. گروه اخیر معتقدند تفسیر و فهم قرآن جز از طریق بیان ائمه معصومین (ع) که در ضمن روایات آمده ممکن نیست و به همین جهت مبنای انحصاری حکم شرعی همان روایات و احادیث است. اما ادله احکام نزد اکثریت قریب به اتفاق اصولیون چهار دلیل یعنی قرآن، سنت، عقل و اجماع می‌باشد.

مهم‌ترین اختلاف این دو نگرش در خصوص دلیل عقل است. به نظر اخباریون عقل یکی از ادله احکام شرعی نمی‌باشد و آن را با قیاس و عمل به رأی مقایسه می‌کنند. (۳۵) آنها ملازمه بین شرع و عقل را قبول ندارند و بر این روایت تکیه می‌کنند که «ان الذین الله لایصاب بالعقول». اما در نزد اصولیون ملازمه حکم شرعی و عقل مورد تأیید است و معتقدند که صاحب شریعت از آنجا که خود آفریننده عقل و رئیس عقلا است با حکم نوعی عقل عقلا هماهنگی دارد. مثلاً اگر فرض شود که عقلا از آن جهت که عاقلند به حسن عملی که دارای مصلحت نوعی است (مثلاً موجب «حفظ نظام» و «بقای نوع» است) حکم می‌کنند، چگونه ممکن است شارع مقدس که او نیز مصداق عاقل بلکه رئیس و خالق عقلاست، بر این حسن یا قبح حکم نکند. بنابراین هر کس که بدین گونه به حسن یا قبح عقلاست، بر این حسن یا قبح حکم نکند. بنابراین هر کس که بدین گونه به حسن یا قبح عقلی حکم می‌کند ناگزیر باید به ملازمه بین آنها و حکم شارع نیز حکم کند. (۳۶)

علاوه بر مسائل مذکور، اخباریون همچنین برخی اصول عملیه مانند اصل و برائت را نفی می‌کنند. آنان در پاسخ به اینکه آیا تبیین کلیه موارد مصالح و مفاسد برای نوع بشر از سوی خدا ضرورت دارد یا خیر؟ معتقدند که خداوند این کار را انجام داده است در حالی که اصولیون معتقدند بر خداوند تشریع شریعت و جعل احکام فی الجمله (به اندازه صدق دین) لازم است اما در یکایک موارد لازم نیست و شرع، می‌تواند مکلفان را به عقل که رسول باطنی آنان است،

احاله نماید. بنابراین بحث در این است که در مواردی که شرع در خصوص جواز عملی سکوت کرده است، آیا باید به جواز آن حکم شود یا به عدم جوازش و یا باید در این زمینه توقف کرد؟ که وجه را اباحه و وجه دوم را حظر و وجه سوم را توقف می‌نامند. در این موارد اصولیون معتقد به اصل اباحه هستند که مصداق اصل برائت است در حالی که اخباریون به احتیاط و یا اصالةالتحریم و یا اصالةالخطر اعتقاد دارند. (۳۷)

به هرحال با قدرت استدلال وحید بهبهانی و شاگردان وی در نهایت اخباریگری که تا اوایل دوره زندگی غلبه داشت، در نیمه دوم قرن دهم شکست خورد و در ایران و عراق اثری از آنها بر جای نماند و بقایای آنان در بحرین به فعالیت ادامه دادند. در نتیجه مجدداً علم اصول و اجتهاد در میان علمای شیعی (از اوایل دوره قاجار) رونق یافت و زمینه برای مردانی مانند میرزای قمی، شیخ مرتضی انصاری، ملا محمدکاظم خراسانی و محمدحسین نائینی آماده شد تا به این برانگیزنده‌ترین علم سنتی اسلامی عمق و دقت روش شناختی بدهند. (۳۸) شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱ق) در اوج این حرکت قرار داشت که شاگردانش ادامه دهنده راهش بودند. با ظهور شیخ انصاری و شاگردان او روش فقهای اصول به اوج کمال خود رسید. دقت نظر و موشکافی در بین فقها بیش از ادوار پیش معمول شد و مسائل اصولی که غالباً از ادله عقلی نشأت گرفته بود، در فروع فقهی وارد شد و دامنه مباحث اصول فقهی بسیار گسترش یافت.

شیخ انصاری قسمتی از موارد اختلاف بین اخباریان و اصولیان مانند حجیت قطع حاصل از مقدمات عقلیه، حجیت ظواهر کتاب، جریان اصل برائت در شبهات حکمیه و تحریمیه و مسائلی از این قبیل را به نحوی که در گذشته سابقه نداشت، به تفصیل مورد بحث قرار دادند. آنگاه مباحثی را که دانشمندان شیعه در قبل به پیروی از اهل سنت در کتب اصولی خود مطرح می‌کردند مانند قیاس، استحسان، مصالح مرسله را به تدریج از عمل اصول خارج ساخت.

خارج ساختن این مسائل از علم اصول علاوه بر تأثیر در رد اتهامات اخباریان این نتیجه را نیز داشت که معلوم می‌ساخت دانشمندان شیعه راه خود را در تدوین علم اصول باز یافته‌اند. مهم‌ترین ابتکار یا امتیاز تفکر اصولی شیخ این است که او برخلاف بیشتر اصولیون در بسیاری از موارد آرای اصولی دانشمندان بلکه حتی خود مسأله اصولی را از مکتب‌های فقهی فقها به دست

آورده است نه اینکه صرفاً تئوری وار از کتب اصولی گرفته باشد، چنانکه روش بیشتر دانشمندان متقدم بلکه همه متأخران از شیخ این چنین است. (۳۹) شیخ همچنین بیشتر از احکام عقل (نه صرفاً از مصطلحات یا مسائل منطقی و فلسفی) و یا بنای عقل بهره می‌برده است؛ از قبیل حکم عقل به قبح عقاب بلایبان، وجوب دفع ضرر محتمل، عدم خلّو انسان از فعل و ترک، بنای عقلا بر عمل به ظواهر، خبر واحد و استصحاب. (۴۰)

به طوری که می‌توان گفت فقه‌های معاصر همگی وامدار تفکر فقهی و اصولی شیخ مرتضی انصاری بودند و روندی را که با وحید بهبهانی در تقویت عقل و علم اصول آغاز شده بود با شیخ مرتضی تقویت گردید و تا امروز فقها آن را ادامه دادند.

در نتیجه آیین‌های اصولی با حمایت از حجت عقل و حق اجتهاد، ذهن شیعه را نسبت به تغییرات اجتماعی آماده ساخت و اعتقاد به قابلیت انسان برای تنظیم امور اجتماعی را الهام کرد. اعلام مجدد موقعیت مجتهدین و به‌ویژه تأکید بر وجوب پیروی از مجتهد زنده مسلماً می‌توانست پویایی دائم را در حوزه فکری شیعه ایجاد کند. علاوه بر این، اصولی از قبیل اعتبار علم احتمالی (ظنی) و مجاز بودن اعمالی که به‌خصوص از طرف منابع شرعی ممنوع نگشته است، برداشت انعطاف پذیرتری را در فقه درباره مسائل جدید اجتماعی و سیاسی به وجود آورد. (۴۱)

ت- مبانی فقهی

از آنجا که مکتب غالب فقهی شیعیان در ایران در دوران معاصر، مکتب فکری اصولیون بود و این دیدگاه نحوه برخورد مذهبیون با جهان معاصر در ایران را تبیین می‌کند، در این بخش به بررسی مبانی نظری ابزارها و امکانات این گروه در برخورد با نوسازی، پدیده‌های نو و زندگی این جهانی می‌پردازیم.

۱- اعتقاد به جامعیت شریعت

اولین ویژگی مهم این گروه اعتقاد به جامعیت شریعت است. شیعه اصولاً معتقد به جامعیت

شریعت و کامل بودن دین است. به نظر شیعیان اسلام مبتنی بر فطرت و پاسخگو به همه نیازهای انسان است، ریشه این اعتقاد در تفسیر آیات مختلف قرآن از جمله آیه ۸۹ سوره نحل (که در آن بر نزول کتاب آسمانی به عنوان کتابی که بیان کننده همه نیازهای انسانی است تأکید دارد) و همچنین آیات ۳۸ سوره انعام و روایات مختلف می باشد. در تفسیر این آیات برخی مفسرین معتقدند که منظور از تبیان بودن قرآن، بیان همه مسائل و جزئیات مربوط به زندگی انسان است (۴۲) و برخی معتقدند که هر چیزی که برای هدایت و سازندگی انسان لازم است، در قرآن آمده است. (۴۳) این مباحث تفسیری در بین فقها و نیز به شکل مشابهی انعکاس یافته است. آنان نیز در پاسخ به این سؤال که آیا اسلام در خصوص تمامی ابعاد زندگی مادی و معنوی انسان و نیازمندی های آن حکم خاصی را ارائه داده و یا اینکه در برخی حوزه ها انسان به خود وانهاده شده است، نظریات مختلفی را ارائه داده اند و ادامه این مباحث در کلام نیز تحت مبحث انتظار از دین منشأ مباحث گسترده ای بین اندیشمندان اسلامی شده است. (۴۴)

به هرحال مجموعه این مباحث تفسیری، فقهی و کلامی سه نظریه مختلف را در بین شیعیان در خصوص میزان انتظار از دین به وجود آورده است که به شرح زیر می باشند.

۱- گروهی از آنها را که می توان تحت عنوان حداقل گرایان مذهبی نام برد معتقدند شریعت، اهداف و جهت گیری های کلان زندگی این جهانی را ترسیم کرده اما در خصوص راهکارها سخنی نگفته است و آن را به تجربه و عقل آدمی واگذار کرده است. متخصصان و کارشناسان در هر عصر و زمان در چارچوب اصول و ارزش ها می توانند به هر طریق به طرح راهکارهای وصول به آن اهداف بپردازند. به نظر این گروه، انتظار از دین نیز همین است و کمال دین وارد نشدن به جزئیات است. بنابراین مذهب تنها جهت های کلی زندگی این جهانی را تعیین می کند و هیچ نقشی در تعیین جزئیات آن ندارد. (۴۵)

۲- گروه دوم که آنها را حداکثرگرایان مذهبی می توان نامید، معتقدند در دین اسلام همه مسائل فردی و اجتماعی از پیش از تولد تا بعد از مرگ وجود دارد و به تکالیف و اجرای آنها نظر می کند. علاوه بر اینکه اصول و ارزش های حاکم بر زندگی این جهانی را ترسیم می نماید، برای نحوه رسیدن به این آرمان ها نیز برنامه دارد، بنابراین برای اجرای هر طرحی باید نظر شریعت را

در آن مورد جستجو کرد. بر این اساس این نظریه معتقد به دینی شدن علوم و اعتقاد به ضرورت ایجاد علم اقتصاد اسلامی، علم سیاست اسلامی و روان‌شناسی اسلامی است. (۴۶)

بر این مبنا معارف دینی در واقع مبین همان قوانین و سنن ثابتی است که علوم مختلف در جستجوی آنهاست و قرآن جامع و مبین قوانین مندرج در علوم نظری و تجربی می‌باشد. به این معنا که دین هم اصول کلی آفرینش را تبیین می‌کند و هم نسبت به علوم و امور جزئی صاحب نظر است.

نتیجه این تفکر این است که جایگاه مذهب نه تنها در تعیین اهداف و ارزش‌ها بلکه در تعیین راهکارها و نحوه رسیدن به هدف قرار دارد. بنابراین هر راهکاری باید توسط شرع توجیه شود و از درون آیات، روایات و منابع استنباط احکام بیرون آید.

۳- دیدگاه سوم دیدگاهی بینابین و معتدل بین دو دیدگاه پیشین است و از جانب اکثر فقهای اصولی شیعی مورد تأکید قرار می‌گیرد. این دیدگاه معتقد است که چون مذهب شیعی یک مذهب منفعل در خصوص نحوه هدایت زندگی دنیوی نیست، جهت‌گیری‌های اساسی در خصوص نحوه اداره دنیای افراد داشته و بر تعیین اهداف زندگی دنیوی تأثیر اساسی دارد؛ اما در خصوص راهکارها نیز بی‌تفاوت نمی‌باشد. زیرا استفاده از هر وسیله‌ای را برای رسیدن به هدف نمی‌پذیرد؛ اما تأثیرگذاری مستقیم بر راهکارها در موارد معدودی انجام می‌گیرد و در بقیه موارد تنها ابزارها و مکانیسم رسیدن به راهکار را پیش‌بینی کرده و به نتایج استفاده از آن ابزارها مشروعیت داده است. به نظر این گروه، ابزارهای مذکور دارای انعطاف‌پذیری لازم بر اساس شرایط زمان و مکان بود و همچنین با توجه به نقش عنصر مصلحت به عنوان حکمت جعل احکام از واقع‌گرایی لازم در جذب عناصر مهم تمدن و عقلانیت جهان امروز نیز برخوردار است.

طرفداران این دیدگاه نگرش خاصی به رابطه بین دین و دنیا دارند و معتقدند، مذهب شیعی هرگونه دنیاگریزی را نفی می‌کند و دنیا را مزرعه آخرت می‌داند و تلاش جدی برای رفع نیازهای دنیوی انسان‌ها را یک ارزش مطرح می‌کنند. بنابراین نحوه سازماندهی دنیای مردم نقش مؤثری در تأمین آخرت آنها و حیات معنوی آنها دارد.

دیدگاه بیابینی همچنین نگرش خاصی به رابطه دین و سیاست دارد و آنها را دو روی یک

سکه می‌داند، سیاست عین دیانت و دیانت عین سیاست است. این اندیشه ناشی از نگرش شیعی به نحوه رابطه دین و اندیشه امامت در مذهب شیعی است. تأکید بر این امر زمینه حساسیت به ماهیت رهبران جامعه و رأس هرم سیاسی جامعه را فراهم می‌آورد.

در نگرش اینان مبانی فقهی شیعی علاوه بر اهداف، متعرض برخی جزئیات و راهکارها برای ساماندهی دنیای مردم نیز شده است، اما در عین حال فقهای شیعی دارای مکانیسم لازم برای بازبینی مجدد این راهکارها بر اساس مصالح و اهداف کشور می‌باشند. به اعتقاد این گروه، در این مکانیسم که بر اساس مصالح و اهداف کشور می‌باشند. به اعتقاد این گروه، در این مکانیسم که بر اساس اجتهاد و باز بودن باب علم طراحی شده، نقش عقل به عنوان یکی از منابع استنباط احکام و همچنین بنای عقلا و عرف (در تعیین مصادیق) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از مصلحت به عنوان ملاک احکام نام برده می‌شود؛ یعنی معتقدند که پشتوانه وضع احکام مصلحت، دفع مفسده می‌باشد. بنابراین در مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که این مصلحت تا حد زیادی قابل درک است، می‌تواند حکم تبدیل یا تغییر یابد. اعتقاد به احکام ثانویه بر اساس زمان و مکان همچنین احکام حکومتی قدرت مانور دولت را در اتخاذ راهکارهای واقع‌بینانه افزایش می‌دهد. (۴۷)

این گروه همچنین با تأکید بر «حوزه فراغ» یا «مالانص فیه» معتقدند که بخش وسیعی از راهکارها در این حوزه قرار دارد که از جانب شرع به عقل آدمی و بنای عقلا واگذار شده است که این امر کارایی عقل، مصلحت و متخصصان را در تعیین تکلیف روند حرکت توسعه افزایش می‌دهد. (۴۸)

۲- پذیرش صلاحیت عقل برای تشخیص احکام شریعت

اصولپوین شیعی، عقل را یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام شرعی در کنار کتاب، سنت و اجماع می‌داند. این چهارمین عقل و شرع رابطه ناگسستنی دارند که به آن قاعده ملازمه عقل و شرع می‌گویند. این قاعده بیان می‌کند که هر چه را که عقلا به آن اعتقاد دارند، شرع نیز طبق آن حکم خواهد کرد. در هر صورت، عقل و شرع در این رابطه، عقل را به عنوان منبعی برای تشخیص احکام شرعی می‌دانند.

در توضیح این قاعده معتقدند از آنجا که شارع خود جز عقلاً بلکه رئیس آنهاست بنابراین اگر عقل مصلحت قاطعی را معین کرد شارع نیز آن را تأیید می‌کند و از آنجا که شارع حکیم و عاقل است، حکم او با عقل هماهنگی خواهد داشت. (۴۹)

در فقه اسلامی علاوه بر اینکه عقل می‌تواند حکم قطعی داشته باشد، می‌تواند کاشف از قانون شرعی نیز باشد و می‌تواند احکام را مقید یا محدود کند و یا تخصیص و تعمیم دهد. (۵۰) اهمیت به عقل در نزد فقهای شیعی ریشه در مبانی نظری آنها دارد. آنها عقل را پیامبر درونی می‌دانند و تدبیر، تفکر و تعقل را اجزای لاینفک دین می‌شمارند. (۵۱)

بر این اساس عقل در مسائلی که حکم قطعی و یقینی دارد، در درک مفاسد و مصالح قاطع است و به عنوان منبع قانون‌گذاری از ناحیه شرع مورد تأیید قرار می‌گیرد. (۵۲)

علی‌رغم پذیرش کلیت حجیت عقل از جانب اصولیون، بین آنها در جزئیات اختلاف نظر دیده می‌شود. برخی از اصولیون از جمله مرحوم صاحب فصول معتقدند عقل بشر نمی‌تواند به همه جهات و مناطاتی را که حسن یا قبح واقعی افعال و گفتارها بر آن استوار شده برسد و معتقدند که قاعده ملازمه همیشه کلیت ندارد. (۵۳) در مقابل جمعی از اصولیون قائل به درک حسن و قبح به وسیله عقل در برخی از افعال و گفتارند و آن را به دو بخش تقسیم می‌کنند: بخش اول اموری که حسن و قبح آنها ذاتی است و یا به تعبیر دیگر، فعل علت تامه حسن و قبح است، مانند قبح ظلم و حسن عدالت؛ بخش دوم اموری اند که مقتضی آن دو هستند و ممکن است با وجود مانع مقتضی اثر نکنند مانند قبح دروغ و حسن راستگویی. عقل می‌تواند تشخیص موانع را بدهد چنانکه برخی از امورند که عقل آنها را اقتضا می‌داند و عقل نظری می‌تواند صحت قاعده ملازمه را به خوبی درک کند. این افراد چنین استدلال کرده‌اند که اگر هرگونه حسن یا قبح کردار یا گفتاری را عقلای عالم به طور جزم و قطع پذیرفته باشند، چگونه شاعری که خالق عقل و رئیس عقلاست آن را نمی‌پذیرد. (۵۴) آنچه که به صورت مسلم نزد همه اصولیون شیعه از ادراکات عقل نظری و عملی در استنباط احکام شرعی است منحصر به استلزامات عقلیه در ادراکات عقل نظری و مرجحات باب تراحم در عقل عملی است ولی قسم دوم از ادراکات عقل نظری و قسم اول از ادراکات عقل عملی مورد اشکال و بلکه مورد رد جمعی از علمای علم

اصول و جماعت اخباریان شیعه است. (۵۵) این اعتقاد به عقل پیامدهایی را همچون وجوب اجتهاد، امتناع از قبول بدون نقد روایات و احادیث، منع تقلید از گذشتگان و توجه به ظرف زمان و مکان را به دنبال دارد (۵۶) و نقش مهمی در پویایی فقه شیعی و برخورد فعال آن با شرایط جدید را ایفا می‌کند.

۳- اعتقاد به اجتهاد به عنوان روش دستیابی به حکم شرع و احیای موقعیت

مجتهد زنده

اجتهاد از ویژگی‌های فقه‌های اصولی است. پذیرش اجتهاد ناشی از پذیرش صلاحیت عقل در تشخیص احکام شریعت توسط علمای اصولی شیعه است. این اصل توانمندی‌های اساسی را به فقه‌های شیعی برای رویارویی با مسائل مهم جدید جهان معاصر اعطا کرده است (۵۷) اجتهاد نوعی توانایی علمی است که شخص می‌تواند احکام فرعی را از احکام اصلی شرع استنباط نماید. (۵۸)

از اواسط قرن چهارم ق. (حدود آغاز غیبت کبری) شیعیان علم فقه را که در حقیقت قبلاً جمع نصوص بود به صورت اجتهادی درآوردند. در این دوره علمای شیعی مسائل فقهی را از نصوص استخراج و تنقیح کرده و حکم مسئله‌ای را که نصی درباره آن وارد نشده بود، از اصول کلی‌اش استنباط کردند که این عمل را اجتهاد نامیدند. (۵۹)

بدیهی است که اجتهادی که در شیعه مقبولیت یافته با آنچه که در قرون اولیه تاریخ از سوی اهل سنت تحت عنوان «اجتهاد به رای» مطرح می‌شود دارای فرق بسیار واضحی است؛ زیرا اهل سنت اجتهاد به رای را منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت برای وضع قوانین و احکام قرار داده‌اند. به تعبیر دیگر، اجتهاد را به معنای تقنین در تشریع می‌دانستند به طوری که در هر موردی که مجتهد حکمی را در کتاب و سنت نمی‌یافت، می‌توانست براساس اندیشه آزاد حکم مورد نظر را با در نظر گرفتن مصالح و جهات مربوط به آن وضع نماید. ولی در منظر شیعه، اجتهاد استخراج احکام از منابع شخص و معین تقنین و تشریع است نه اینکه اجتهاد خود منبعی برای تقنین و تشریع باشد. ذکر این نکته جالب است که اهل سنت پس از چندی باب اجتهاد را به روی

خویش به کلی مسدود نمودند و به عکس نظر اهل تسنن تقلید از مجتهدین را روا ندانستند که این امر افتتاح باب اجتهاد در شیعه را موجب شد و فقه امامیه را همانند یک موجود زنده متحول و متکامل کرد. (۶۰)

این روش کم‌کم با تکمیل شدن علم اصول که مسائل آن از عرف، لغت، عقل، سیره عقلا و نصوص اخذ شده بود، رونق گرفت و در قرن پنجم توسط شیخ طوسی به رشد قابل قبولی رسید. در قرن‌های بعدی نیز این روند علی‌رغم برخی دوره‌های فترت به روند تکاملی خود ادامه داده و عصر جدید اجتهاد در قرن ۱۳ با وحید بهبهانی (۱۲۰۵ ق.) در دوره زندیه آغاز می‌گردد. وی و شاگردانش به شدت در مقابل گروهی که تحت عنوان اخباریگری از اواسط قرن هجدهم تلاش داشتند تا اجتهاد را امری مغایر با شرع قلمداد کنند، ایستادند. ضمن رد شبهات آنها نهضت اجتهادی را در قرن معاصر روحی تازه بخشیدند. اخباریون در نفی اجتهاد می‌گویند: اساس تقسیم مردم به مجتهد و مقلد توسط عامه بعد از وفات رسول اکرم (ص) صورت گرفته است. لیکن شیعه از آنجا که کلیه احادیث و روایات را با توجه به قراین حالیه و مقالیه قطعی صدور می‌داند نیاز به اجتهاد و پیروی از استنباطات ظنی مجتهدین ندارد بلکه همه، مقلد معصومین (ع) هستند و روایات معصومین نیز متضمن معظم احکام مورد ابتلاست. در صورتی که اگر علم به احکام شرعی حاصل نشود، تکلیف ما توقف است. (۶۱) به نظر بعضی از اخباریون نظیر استرآبادی، اجتهاد تخریب دین است. (۶۲) اصولیون در پاسخ می‌گویند: ادعای قطع به صدور روایات، ادعایی است بدون دلیل و حتی مویدی هم بر آن ذکر نشده است.

از آنجایی که این قراین ادعا شده خارج از متن رایت است و از امور روشن و بدیهی است بدون کمک علومی - مانند رجال - بررسی صحت و سقم آن ممکن نیست و ارزشیابی روایات را نیز جز مجتهدان نمی‌توانند به عمل آورند. بنابراین وقتی روایات مفید قطع نباشد و از طرفی برای بقای تکلیف و وجوب رسیدن به احکام شرعی از هر طریق ممکن که علم داریم، ناچاریم برای وصول به این احکام نهایت کوشش را به عمل آوریم. (۶۳) به هرحال اصولیون همچون میرزای قمی، شیخ مرتضی انصاری، ملا محمد کاظم خراسانی و محمدحسین نائینی موجب شدند تا اجتهاد قوت و قدرت روش شناختی بیشتری را دارا گردد. (۶۴)

بدیهی است اعتقاد این گروه به اجتهاد منجر به تقسیم مردم به دو گروه مجتهدین و مقلدین می‌گردد و جایگاه مهمی را برای مجتهدین در هدایت مقلدین تعیین می‌کند که بر اساس آن هر فرد، تا خود به درجه اجتهاد نرسد باید مجتهدی را مرجع تقلید خویش قرار دهد و مردم عامی چون مجتهد نیستند، شرایط لازم برای تفسیر مطالب عقیدتی را ندارند. این نظریه مخالف ادعای اخباری‌ها بود. به هر حال هرکس باید از یک مجتهد زنده تقلید کند زیرا نظر مجتهدی که در قید حیات می‌باشد بر نظر مجتهدی که از دنیا رفته تفوق دارد. مجتهدین خلاف ائمه معصومین عمل نمی‌کردند بلکه آنها به کمک دانش مذهبی خود کوشش می‌نمودند تا که نظر خطاناپذیر امام دوازدهم را روی موضوعات به دست آورند، اما ممکن بود که در بعضی مسائل خاص اشتباه هم بکنند. ابراز این نظریه که مردم باید از نظریات یک مجتهد زنده تبعیت کنند و اینکه چنین فردی قطعاً از یک حاکم یا فرمانروای مادی کمتر در معرض خطا و اشتباه می‌باشد، به مجتهدین شیعه چنان پایگاه قدرتی بخشید که از قدرت علمای سنی به مراتب بیشتر بود. اکنون دیگر زمینه نظری روشنی در مورد مراجعه مردم به علما به عوض مراجعه به فرد حاکم وجود داشت. به همین سبب علمای مجتهدین طراز اول، به حق مدعی بودند که آنها باید آن قسمت از تعلیمات سیاسی را که به نحوی با اصول اسلامی ارتباط پیدا می‌کرد، به طور مستقل و بدون دخالت نظر حکام دنیوی اتخاذ کنند. از اوایل قرن نوزدهم به بعد، از این قدرت وسیع روحانیت به طور روزافزونی استفاده شد. (۶۵)

۴- پذیرش اصل تبعیت احکام از مصلحت و مفاسد

اعتقاد به مصلحت و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد یک پیش‌فرض و اصل مسلم پذیرفته شده در کتاب‌های فقهی و اصولی شیعه است. از دیدگاه فقهای امامیه، احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری است و هیچ حکمی را نمی‌توان یافت که در جعل او مفاسد یا مصلحتی ملاحظه نشده باشد. این مصالح و مفاسد در واقع همان ملاکات و علل احکام است و احکام نیز دائر مدار آنهاست. اصولی محقق آیت‌الله میرزا حسن نائینی در این باره می‌گوید: راهی برای انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات آنها نیست زیرا قطع نظر

از امر و نهی شارع، افعال دارای مصالح و مفاسدی می‌باشند و همین مصالح و مفاسد در واقع علل و مناطات احکامند. (۶۶)

این سخن در برابر اشاعره است که حسن و قبح را شرعی دانسته و برای عقل (قطع نظر از امر و نهی شارع) هیچ ارزشی و توانی برای درک حسن و قبح و مصالح و مفاسد اشیا قائل نیستند. اینکه مراد از مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری چیست؟ آیت‌الله مطهری می‌گوید: قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین آنکه آسمانی است زمینی است یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است. بدین معنا که جنبه مرموز صد در صد مخفی و رمزی ندارد که بگوید حکم خدا به این حرف‌ها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمز آن آگاه است نه اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که من هرچه قانون وضع کرده‌ام بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما، به اخلاق شما به روابط اجتماعی شما به همین مسائل مربوط است یعنی یک امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد، نیست. ناگفته نماند که مراد از اینکه احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد می‌باشد، این نیست که این مصلحت در مورد یکایک افراد جامعه جاری است بلکه مراد از این مبنا رعایت مصالح است. (۶۷)

با این مبنا که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی است و نیز با اعتقاد به توان عقل در ادراک حسن و قبح افعال، نتیجه آن است که عقل قدرت درک ملاکات احکام را (در بسیاری از امور اجتماعی) دارد هرچند در مقام اثبات، آنچه را که به نظر انسان مصلحت می‌آید مادام که مفید علم نباشد، پشتوانه استنباط حکم الهی قلمداد نمی‌شود. (۶۸) به همین دلیل بحث مصلحت عموماً در فقه در ارتباط با ولایت کاربرد زیادی دارد.

۵- پذیرش قابلیت انعطاف‌پذیری احکام بر اساس شرایط

اصول‌یون شیعی احکام را به اولیه و ثانویه و احکام حکومتی تقسیم می‌کنند که این امر انعطاف‌پذیری آنها را در مواجهه با مسائل مختلف بسیاری افزایش می‌دهد. به اعتقاد اصول‌یون، از آنجاکه شارع مقدس حکیم است و تمام کارهایش از جمله وضع مقررات و قوانین از جانب او بر

پایه مصالح و مفاسد فرد و جوامع انسانی است، هرگاه در موضوعی مصلحتی نهفته باشد که تحصیل آن برای مکلف لازم است، حکم وجوب و هرگاه مفسده‌ای در آن باشد که دوری از آن بر مکلف لازم است، حکم «حرمت» را جعل می‌کند و فقها این نوع حکم را حکم واقعی اولی و موضوعات آن را عناوین اولیه نام‌گذاری کرده‌اند. چنانچه شرایط و حالات ویژه‌ای سبب گردد تا مکلف نتواند به احکام واقعی اولی عمل کند، شارع حکم دیگری را در آن مورد مقرر می‌کند که از آن به حکم واقعی ثانوی و از موضوعاتش به عناوین ثانوی یاد می‌شود. (۶۹)

بر اساس نظر این گروه در شرایطی همچون عسر و حرج، اضطرار، ضرر و ضرار، عهد و پیمان، عهد، مقدمه واجب و حفظ نظام می‌توان از احکام ثانویه استفاده کرد که تعیین تحقق این شرایط به عقل واگذار شده است. (۷۰)

عسر و حرج شرایطی هستند که در آن انسان با انجام احکام اولیه دچار مشکل و زحمت زیاد شود. فقهای اصولی در این مورد با توجه به روایات و آیات استدلال می‌کنند که در دین حرجی نیست «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» [حج: ۷۸] و بنابراین باید به حکم دیگری که در این مورد مقرر شده عمل کرد.

همچنین فقها بر اساس آیات از جمله آیه «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطَرَّرْتُمُ إِلَيْهِ» [انعام: ۱۱۹] معتقدند که در مدار اضطرار می‌تواند حکم وجوب اجتناب از حرام برداشته شود. فقها علاوه بر آیات و روایات در این باره با تکیه بر عقل نیز معتقدند که خداوند بر بندگان در مواقع اضطرار تکلیف نمی‌کند.

یکی دیگر از عناوینی که مصداق احکام ثانوی واقع می‌گردد، عنوان ضرر و ضرار است. این عنوان از مهم‌ترین عناوین است و اکثر قریب به اتفاق فقها این مطلب را قبول دارند (۷۱) و فقیهان زیادی این رابطه رساله نوشته‌اند و این خود نشان دهنده اهمیت این عنوان و نقش آن در احکام ثانویه است. آیات و روایات و دلایل عقلی فراوانی در نفی ضرر و ضرار وجود دارد.

از عناوینی که دیگر به سبب جعل حکم ثانوی می‌شود، عنوان تقیه است. [آل عمران: ۲۸] تقیه عملی است که شخص را از آسیب جسمی یا فکری که ممکن است در مقابل اظهار ایمان و عقاید خود در مقابل مخالفین متحمل شود، نگره می‌دارد (۷۲) فقهای اصولی با تمسک به آیات و

روایات معتقدند که در این شرایط نیز شخص می‌تواند حکم اولیه را انجام ندهد. قرار گرفتن اهم در مقابل مهم و یا دفع افسد به وسیله فاسد نیز موارد دیگری از تغییر و تبدیل حکم اولیه به ثانویه است. (۷۳)

عملی که می‌تواند مقدمه فعل واجب یا حرامی باشد، خود به طور ثانویه تبدیل به واجب و یا حرام می‌شود. این امر می‌تواند بسیاری از پدیده‌های جدید را از سوی فقها واجب یا حرام گرداند.

وفا به عهد نذر و قسم از موارد دیگری است که التزام انجام بسیاری از پیمان‌نامه‌ها را می‌توان شرعی یا غیرشرعی کند.

عجز مورد دیگری از تحقق یافتن احکام ثانویه است. فقها معتقدند خداوند هر انسانی را به اندازه توانایی آن تکلیف می‌کند بنابراین آیات، روایات و عقل حکم به برداشتن تکلیف از انسان ناتوان دارد.

حفظ نظام و اساس اسلام نیز می‌تواند بسیاری از احکام اولیه را به ثانویه تبدیل کند. (۷۴) بر اساس آنچه گفته شد شرایط مذکور همگی می‌تواند حکم اولیه را به ثانویه تبدیل کند که تعیین مصداق این شرایط به فقیه واگذار شده است. این امر انعطاف‌پذیری احکام اولیه را تا حد بسیار بالایی در مواجهه با تحولات زمان افزایش می‌دهد و کلیدی برای گره‌گشایی مشکلات به حساب می‌آید و پویایی فقه را محفوظ می‌دارد. لازم به ذکر است که احکام ثانویه نیز همانند احکام اولیه، احکام واقعی هستند و مانند احکام اولیه جهت تحصیل مصالح و منافع واقعی (که تشخیص مصلحت یا مفسده آن به عهده فقیه واگذار شده) وضع شده است. (۷۵) احکام حکومتی نیز مصداق دیگری از انعطاف‌پذیری احکام است که در پی می‌آید.

ع-پذیرش نقش حکومت و احکام حکومتی در انعطاف‌پذیری حکم شرعی

حکم حکومتی یکی دیگر از انواع احکام است که می‌تواند احکام اولیه یا ثانویه را تحت تأثیر قرار دهد. قدرت نفوذ این حکم ریشه در اهمیت ولایت در نزد شیعیان دارد. قبول امامت به عنوان قوام نبوت و پذیرش ولایت مطلقه برای آن (مانند ولایت پیامبر و امام معصوم)، به

حکومت مبتنی بر ولایت این قدرت را می‌دهد که بر اساس مصالح و مفاسد اجتماعی که به وسیله وی تأیید می‌شود، اقدام به صدور حکم نماید و فتوای او بردیگر مجتهدین الزامی گردد. این امر قدرت مانور حکومت را در همه عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به شدت افزایش داد و قدرت انطباق آن را با شرایط مختلف تضمین کرد. علامه طباطبایی در تعریف این نوع احکام می‌نویسد:

احکام حکومتی تصمیماتی است که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها بر حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا درمی‌آورد، مقررات مذکور لازم‌الاجرا بوده و مانند شریعت دارای اعتبار هستند، با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر و مقررات وضعی، قابل تغییرند و در ثبات و بقا، تابع مصلحتی هستند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تغییر و تبدیل پیدا کرده و جای خود را به بهتر از خود خواهند داد. (۷۶)

به طور کلی مبنای حکم حکومتی تشخیص مصلحت در نظر حاکم است. همان‌گونه که در فرق حکم حکومتی با حکم اولی بیان شد، همه احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی است، اما حاکم اسلامی هنگامی حکمی را مقرر می‌کند که مصلحتی در جهل آن ببیند که این مصلحت و منفعت با پیروی از احکام اولیه تأمین نمی‌شود.

ملاک دومی که برای حکم حاکم می‌توان برشمرد، اجتماعی بودن آن است؛ زیرا حوزه کار حاکم، اداره جامعه است. همچنین باید احکام حکومتی از شخصی صادر شود که به گونه‌ای از جانب خداوند متعال مسئولیت دارد. به عبارت دیگر، از آنجا که حاکم مسئول و مدیر جامعه است و حوزه حکومتی‌اش اداره نظام و جلوگیری از اختلال و ناهنجاری‌های آن است می‌تواند حکم صادر کند و از این رو پیروی از آن حتی بر کسانی که دانایتر از حاکم هستند، واجب است. هرگاه میان حکم حاکم و حکم اولی تراحم و یا تعارض برقرار گردد، حکم حاکم اهم و مقرر است. (۷۷)

به نظر فقها احکام اولی، احکام الهی بی‌واسطه است. ولی احکام حکومتی احکام الهی با

واسطه است. احکام حکومتی از آن جهت حکم الهی است که شرع ولایت حاکم را بر مردم و جامعه تنفیذ و پیروی از دستوراتش را واجب کرده است و ترک آن را نادرست و موجبات عتاب دانسته است. بنابراین احکام اولی بی‌واسطه مستند به شارع است و احکام حکومتی با واسطه مستند به شارع است. (۷۸)

لازم به ذکر است که در طول تاریخ تشیع موارد استفاده فقها در مبارزات خود از این احکام بسیار بوده است که می‌توان به حکم میرزای شیرازی در تحریم تنباکو، حکم سید محمدکاظم یزدی در تحریم پارچه لباس‌های خارجی، حکم آیت‌الله نائینی و علمای نجف در حمایت از مشروطه، حکم جهاد علیه دولت‌های خارجی و حکم حمایت از نهضت ملی شدن نفت و احکام حکومتی امام خمینی (ره) در جمهوری اسلامی اشاره کرد.

۷- پذیرش نقش زمان و مکان در تحول احکام

یکی از مباحثی که در دهه‌های اخیر به شکل جدی‌تری نزد فقهای شیعی مطرح شده است مسأله تأثیر زمان و مکان در اجتهاد است که به تبع آن به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود که موقعیت تاریخی و شرایط و تحولات اجتماعی سیاسی تا چه اندازه می‌تواند اجتهاد و احکام شرعی را تحت تأثیر قرار دهد؟ در خصوص تأثیر نقش زمان و مکان سه دیدگاه عمده در میان فقهای شیعی مطرح است:

در دیدگاه اول تمام احکام دینی معاملات و عبادات امور ثابت و لایستغیری هستند که تغییرپذیر نیستند. معتقدین به این دیدگاه با تأکید بر روایاتی همچون «حلال محمد حلال ابداً الی یوم‌القیامه و حرام محمد حرام ابداً الی یوم‌القیامه» (۷۹) معتقدند چیزی را که پیامبر (ص) حلال یا حرام اعلام کردند تا روز قیامت حلال یا حرام است. در این ارتباط برخی از فقها معتقدند شرع صرفاً معاملاتی را که در آن عهد انجام گرفته امضا کردند لذا هرگونه معامله نوظهوری بایستی به یکی از معاملات آن دوره بازگشت کند تا مشمول امضای شرع گردد. همچنین لازم است انجام معاملات نیز به همان شیوه گذشته انجام شود. (۸۰)

دیدگاه دوم کسانی هستند که در مورد تغییر احکام به واسطه تغییر زمان و مکان قیائل به

تفصیل شده و آن را در بخشی از احکام می‌پذیرند و در بخش دیگر انکار می‌کنند. در این مورد معتقدند که زمان و مکان در موضوعات و احکام مربوط به عبادات تأثیر نمی‌گذارند اما در معاملات تأثیر می‌گذارد (۸۱) و یا اینکه معتقدند برخی احکام ثابت و غیرقابل تغییر و برخی متغیر و تغییرپذیرند. (۸۲)

اما دیدگاه سوم معتقد است زمان و مکان می‌تواند همه احکام را تغییر دهد. طبق این دیدگاه که از سخنان حضرت امام خمینی (ره) برداشت می‌شود، همه موضوعات احکام می‌تواند تحت تأثیر زمان و مکان به معنای عام قرار گیرد و تغییر کند و وقتی موضوعات و مصالح و ملاکات احکام تغییر کرد، ضرورتاً حکم نیز تغییر می‌کند. چرا که نسبت ملاک به حکم شبیه نسبت علت به معلول است و این شامل تمام احکام عبادی و معاملات به معنای اعم می‌شود و فقط یک حکم تکلیفی ثابت داریم و آن وجوب حفظ اسلام است. (۸۳)

امام خمینی (ره) ضمن نقد دیدگاه اول آن را نابودکننده تمدن جدید می‌داند و در نقد دیدگاه دوم معتقد است که در شرایط خاص هر امر عبادی و یا غیرعبادی‌ای که مخالف مصالح اسلام باشد، می‌تواند تعطیل گردد. (۸۴)

به نظر این گروه زمان و مکان می‌تواند در تبدیل حکم اولیه به احکام اولیه دیگر و یا احکام ثانویه تأثیر داشته باشد و همچنین به نقش زمان و مکان در صدور حکم حکومتی و در توسعه و تضمین احکام و نقش آن در اجتهاد و استنباط احکام اشاره می‌کنند (۸۵) و معتقدند که موضوعات و احکام می‌تواند تحت تأثیر شرایط زمانی و مکانی تغییر یابند.

۸- اعتقاد به حجیت علم احتمالی (ظن)

بسیاری از اصولیون معتقدند که در مواردی که رسیدن به حکم شرعی قطعی ممکن نیست، می‌توان به علم احتمالی عمل کرد. برخی اصولیون که به حجت مطلق ظن اعتقاد دارند، معتقدند که علم یکی از طرق موصله به احکام است ولی به جهاتی حصول قطع و یقین که طبعاً مطلوب هر مجتهدی است، در همه احکام ممکن نیست (بلکه معتقدند که جز در موارد معدودی امکان حصول علم نیست) سپس با ترتیب مقدماتی که به «مقدمات دلیل انسداد» معروف است، بر این

عقیده‌اند که اگر علم به احکام شرعی ممکن نباشد عقل بر سبیل قطع بر جواز اکتفا بر عمل به ظن در حال انسداد حکم می‌کند و الا یا باید بگوییم تکالیف از بین رفته است و این مقطوع الفساد است و یا اینکه باب علم مسدود است که در این حالت دسترسی به احکام از طریق علم تکلیف مالایطاق و باطل است و یا باید احتیاط کنیم و این اختلال نظام و یا عسر و حرج است که آن هم باطل می‌باشد. بنابراین چنانچه به حجیت ظن مایل نباشیم اموری لازم می‌آید که در بطلان هیچ کدام نمی‌شود تردید کرد پس ملزوم آن نیز که عدم حجیت ظن مطلق مجتهد در حال انسداد است، باطل می‌باشد. (۸۶)

۹- پذیرش بنای عقلا و عرف در تعیین مصادیق حکم شرعی

سیره عقلا و یا عرف عام روشی است که همه یا بیشتر مردم آن را پذیرفته باشند. (۸۷) این سیره جایگاه خاصی در ابواب فقهی دارد و تطبیق عناوین بسیاری از احکام و تشخیص افراد و موضوع حکم به عهده آن واگذار شده است. (۸۸)

به استثنای بخش عبادات، معظم فقه را موضوعاتی تشکیل می‌دهند که ماهیتی عرفی دارند مانند بیع، اجاره، صلح، اینها اموری نیستند که شریعت اسلام آن را ایجاد کرده باشد بلکه این امور ماهیتی عقلایی دارند و در جوامع قبل از اسلام نیز مرسوم بوده‌اند. جوامع بشری در سیر تکاملی خود مدام در این امور عرفی و عقلانی تغییراتی ایجاد می‌کنند و اشکال این روابط و پیوندهای اجتماعی را دچار تنوع و دگرگونی می‌سازند. عرف نقش مهمی در تعیین موضوع در بسیاری از مباحث فقهی دارد. عرفیات قدیم جای خود را به عرفیات جدید می‌دهند و یا آنکه در اشکال بدیع و متنوع‌تری، نمود پیدا می‌کنند. (۸۹) بنابراین نحوه برخورد فقها با این عرف‌های جدید می‌تواند شاخص مناسبی برای برخورد با تحولات جدید محسوب شود.

در بررسی نظریات فقهی، این نکته مشخص است که عرف به مثابه یکی از منابع استنباط حکم شرعی در نظر گرفته نمی‌شود بلکه مادام که به نحوی رضایت شارع را کشف نکنیم، نمی‌توانیم به اعتبار و حجیت آنها حکم کنیم و هیچ سند و دلیلی در کار نیست که ما را ملزم به پذیرش مطلق عرف عام و سیره‌های عقلایی کند و حکایت از امضای کلی و عام سیره‌های عملی

داشته باشد.

البته آنچه مورد انکار واقع شد، تلقی عرف به مثابه یکی از منابع استنباط حکم شرعی است و این به معنی ناسازگاری تمام عیار شرع با سیره‌های مستحدث و طرد و عدم مشروعیت همه آنها نیست بلکه در فقه شیعه راه‌هایی وجود دارد که به کمک آنها می‌توان بخش وسیعی از سیره‌های مستحدث را مورد اعتنا قرار داد. (۹۰)

در بین فقه‌های اصولی برای احراز مشروعیت عرف و بنای عقلا و سیره‌های مستحدث سه نظریه عمده به شرح زیر وجود دارد.

الف. بنای عقلا و عرف باید در همه موارد مستند به قبول و پذیرش معصوم باشد. بر این اساس سیره‌های عقلایی عام که ناشی از فطرت و اعتبارات عام عقلا و یا ناشی از نیازهای جدید روش‌های جدید زندگی است، همگی باید به امضا و تقریر با عدم منع شارع رسیده باشند، در غیر این صورت حجت نخواهد بود. بیشتر فقها و اصولی‌ها از جمله مرحوم نائینی، شهید صدر، سید محمد تقی حکیم از هواداران این نظریه هستند. (۹۱)

ب. بنای عقلا و عرف در مواردی که از فطرت اجتماعی و اعتبارات عقلایی ناشی می‌شوند نیازی به امضای تقریر معصوم ندارد. از جمله هواداران این نظریه شیخ محمد حسن اصفهانی و امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی می‌باشند. به عقیده اصفهانی شارع مقدس دو حیثیت دارد: ۱- حیثیت شارعیت؛ ۲- حیثیت عاقلیت. به لحاظ دوم روش شارع با سلوک و سیره‌های عقلایی یکی است زیرا او به لحاظ این حیثیت از عقلا بلکه رئیس عقلاست لذا نمی‌تواند مصالح و مفاسد عقلایی را نادیده بگیرد و برخلاف آن حکم کند. بنابراین شارع در سیره‌های عقلایی مشارکت دارد مگر اینکه احراز شود به عنوان شارع با آن سیره مخالفت کرده است. (۹۲)

اختلاف نظر مرحوم اصفهانی با نظر گروه اول در این نکته است که ایشان نظر شارع را به حسب طبع اولی با نظر عقلا یکی می‌داند مگر اینکه عدم موافقت احراز شود لذا عدم احراز از منع را کافی می‌داند. (۹۳) امام خمینی (ره) در این باره معتقد است: اگر ائمه مخالف سیره‌های جدید باشند، حتماً باید بیان می‌کردند زیرا آنها آگاه به حال و آینده می‌باشند. بنابراین همه سیره‌هایی که در بیان عرف عقلا در زمان غیبت رایج می‌شود، مورد امضای ائمه است مگر

آنهايي که مردود شمرده شده باشد. (۹۴)

ج. بنای عقلا به طور کلی مستند به عقل است. به اعتقاد این گروه روش عملی عقلا خود موضوعیت دارد نه به لحاظ اینکه به سنت برمی‌گردد بلکه مستند آن حکم بدیهی عقل است. عقلی که در ردیف کتاب و سنت و یکی از منابع استنباط احکام به شمار می‌آید البته به لحاظ اینکه احکام الهی و ملاکات آن از مسائل حسی و تجربی نیست و نیز جزء قضایای بدیهیه نمی‌باشد. لذا عقل را بر آنها راهی نیست و حکم قطعی عقل فقط در موضوعاتی است که از مسائل ضروری و بدیهی (مثل حسن و قبح) باشد که با لحاظ ملازمه بین حکم عقل و شرع اعتبار شرعی پیدا می‌کند. آیت‌الله بروجردی را می‌توان هوادار این نظریه ذکر کرد. (۹۵)

بدیهی است که پیامدهای سه نگرش مذکور در برخورد با مسائل جدید متفاوت است. در حالی که نگرش اول تلاش می‌کند تا برای موضوع جدیدی نصوص و تقریر و یا سکوت معصوم را بیابد تا پس از آن بر آن صحنه نهد، دو نگرش دیگر تنها تلاش می‌کند تا عقلانی بودن آن را درک کنند و سپس بر اساس قاعده ملازمه به مشروعیت آن رأی دهند.

۱۰- استفاده از اصول عملیه در مواردی که نص وجود ندارد

اصوليون در مواردی که حکم الهی را کشف نکنند، اصولی را که از آنها به نام اصول عملیه یاد می‌کنند پذیرفته و آن را به کار می‌گیرند. این اصول که در همه ابواب فقه مورد استفاده قرار می‌گیرند، عبارتند از: اصل براءت، اصل احتیاط، اصل تخییر و اصل استحباب. (۹۶)

«اصل براءت» یعنی اصل دین است که ذمه ما بری است و ما تکلیفی نداریم. «اصل احتیاط» یعنی اصل این است که بر ما لازم است عمل به احتیاط کنیم و طوری عمل نماییم که اگر تکلیفی در واقع و نفس الامر وجود دارد، انجام داده باشیم. اصل تخییر یعنی اصل این است که ما مخیریم که یکی از دو تا را به میل خود انتخاب کنیم. اصل استحباب یعنی اصل این است که آنچه بوده است بر حالت اولیه خود باقی است و خلافتش نیامده است.

اصوليون معتقدند شک در تکلیف یا توأم با علم اجمالی است و یا شک بدوی است. اگر توأم با علم اجمالی باشد یا این است که ممکن الاحتیاط است یعنی می‌شود هر دو را انجام داد یا

احتیاط ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط کنیم و هر دو را انجام دهیم، یعنی اینجا جای اصل احتیاط است، و اگر احتیاط ممکن نیست جای اصل تخییر است و اما اگر شک ما شک بدوی باشد و با علم اجمالی توأم نباشد در اینجا یا این است که حالت سابقه‌اش معلوم است و شک ما در بقای حکم سابق است و یا این است که حالت سابقه محرز نیست. اگر حالت سابقه محرز است جای اصل استصحاب است و اگر حالت سابقه محرز نیست جای اصل براءت است. (۹۷)

از این چهار اصل، اصل استصحاب شرعی و سه اصل دیگر عقلی است که مورد تأیید شرع نیز واقع شده است.

در باب اصل براءت اخبار زیادی وارد شده است و از همه مشهورتر حدیث رفع است. حدیث رفع حدیثی است نبوی و مشهور که رسول اکرم (ص) فرموده است: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ: مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا اسْتَكَرَّهَا عَلَيْهِ وَ مَا اضْطُرَّوْا إِلَيْهِ وَ الْخَطَا وَ النِّسْيَانُ وَ الطَّيْرُ وَ الْحَسَدُ وَ الْوَسْوَسه فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ». (۹۸)

نه چیز از امت من برداشته شده است: آنچه نمی‌دانند، آنچه طاقت ندارند، آنچه بر آن مجبور شده‌اند، آنچه بدان اضطراب پیدا کرده‌اند، اشتباه، فراموشی، فال بد، حسادت (مادامی که به مرحله عمل نرسیده است - و یا محسود واقع شدن) و وسواس شیطانی در امر خلقت اصولیون درباره این حدیث و هریک از جمله‌هایش بحث‌ها و سخنان فراوان دارند و البته محل شاهد برای اصل براءت همان جمله اول است که فرمود: آنچه امت من نمی‌دانند و به آنها ابلاغ نشده از آنها برداشته نشده است و ذمه آنها بری است.

اصول چهارگانه اختصاص به مجتهدین برای فهم احکام شرعی ندارند، در موضوعات هم جاری است مقلدین هم می‌توانند در عمل هنگام شک در موضوعات از آنها استفاده کنند. (۹۹)

اصول مذکور به خصوص اصل براءت که می‌توان اصالة الاباحه را نتیجه گرفت یعنی هر عملی را باید مجاز انگاشت مگر وقتی که از طرف شارع منع شده باشد انعطاف‌پذیری برداشت‌های فقهی در خصوص مسائل جدید اجتماعی و سیاسی را تشویق می‌کند.

۱۱- حوزه فراغ و اباحه

بر اساس نگرش فقها، بسیاری از اعمال انسان‌ها محکوم به یکی از چهار تکلیف وجوب، حرمت، استحباب و یا اکراه می‌باشد که فرد مکلف، باید بر اساس این بایدها و نبایدها عمل نماید. در عین حال حوزه دیگری نیز وجود دارد که فقها از آن تحت عنوان حوزه مباحات یاد می‌کنند که خالی از حکم شرعی است و آدمی در آن حیطه به خود واگذار شده است. برخی فقها معتقدند که اباحه از سوی خداوند وضع شده بنابراین اصل اعطای این آزادی نیز حکمی شرعی است و برخی معتقدند که اباحه محتاج جعل نیست (۱۰۰) و بنابراین به این حوزه، حوزه فراغ یا مالانص فیه نیز گفته می‌شود (۱۰۱) به هر حال نتیجه هر دو تفکر این است که در تفکر اصولیون بخش وسیعی از راهکارها به بنای عقلا و مصالح تعیین شده از سوی آنها واگذار شده است که این امر مصلحت‌اندیشی، واقع‌گرایی و انعطاف‌پذیری این گروه را در مواجهه با تمدن جدید آسان‌تر کرده و قدرت انطباق بیشتری به آنها می‌دهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جریان اصلاح‌طلبی دینی همواره علی‌رغم تفاوت در اهداف، یکی جریان مستمر در جهان اسلام بوده است. این جریان از قرن ۱۹ به بعد به دلیل عوامل داخلی و خارجی به یک پدیده عام و برجسته در جهان اسلام تبدیل شد که مصلحانی همچون سیدجمال، عبده، کواکبی و اقبال که رهبران فکری این جریان محسوب می‌شوند، به دنبال اهدافی همچون اصلاح امور دنیوی مسلمانان، اصلاح تفکر و اندیشه و اصلاح روش فهم متون دینی بوده‌اند.

به صورت خاص این جریان اصلاح‌طلبی در بین شیعیان در ایران از یک سو واکنشی در مقابل عوامل بیرونی و استعمار و از سوی دیگر واکنشی در مقابل ضعف و انحطاط داخلی و استبداد بوده است. اصلاح‌گری شیعی در ایران با الهام از آرا و نظرات فقهای عقل‌گرای شیعی تداوم یافت.

این گروه از اصلاح‌طلبان بر توانایی‌های منابع و ابزارهای فقه شیعی برای پاسخگویی به نیازهای در حال تغییر جامعه پای می‌فشارند و در این زمینه بر نقش عقل به مثابه یک ابزار مهم

در استنباط حکم شرعی و نقش اجتهاد بر اساس زمان و مکان تأکید می‌کنند. این گروه با نقد سنت‌گرایی و غرب‌گرایی، از بازگشت به اسلام عقل‌گرا سخن می‌گویند که با فطرت انسان‌ها هماهنگی دارد و تلفیق متعادلی از معنویت‌گرایی و پیشرفت را در خود دربردارد. این جریان فکری در دوران مشروطه نقش مهمی را ایفا کرد و در دوران پهلوی به ارائه نظریات خود پرداخت و در انقلاب اسلامی تلاش نمود تا آرمان‌های خود را پیاده کند.

جریان اصلاح‌طلبی شیعه از یک سو به شدت تحت تأثیر آموزه‌های شیعی همچون امامت و عدل قرار دارد که بر اساس آن، با نفی هر نوع حاکمیت غیر مشروع، از عدالت به عنوان اصلی‌ترین هدف یاد می‌کند و از سوی دیگر این جریان تحت تأثیر مبانی فقهی و اصولی فقه‌های شیعی قرار دارد و از نحوه نگرش فقها به عقل مستقل و نحوه نگرش آنها به تلازم عقل و شرع متأثر می‌باشد. از آنجا که گرایش‌های اخباریگری و ضد عقل‌گرایانه در بین شیعیان وجود داشته است که همواره با گرایش اصولیون شیعه که از نوعی مشروعیت عقل مستقل به عنوان منبع استنباط حکم شرعی حمایت می‌کردند، در ستیز بوده است، این اخباریگری همواره بر جریان‌های فکری شیعیان تأثیر گذارده، به طوری که فقه‌های شیعه را بر اساس میزان اعتقاد آنها به مشروعیت عقل مستقل می‌توان در طیفی که سطوح مختلفی را دربرمی‌گیرد، طبقه‌بندی کرد. این نگرش‌ها در نوع نگاه شیعیان به اصلاحات تأثیرگذار بوده است، به طوری که می‌توان گفت داشتن دیدگاه‌های عقل ستیز اخباریگری یا دیدگاه تلازمی اصولی یا میزان اهمیت نقش زمان و مکان در اجتهاد در نزد فقه‌های اصولی می‌تواند موجب تفاوت‌های مهمی در دیدگاه فقها و بالتبع آن دیدگاه شیعیان در خصوص مسائل اجتماعی گردد. اما به هر حال می‌توان گفت که مبانی فکری و فقهی شیعی از توانایی‌ها و پتانسیل بالایی به منظور تطابق با اوضاع مختلف برخوردار است و در عین پیچیدگی از انعطاف‌پذیری و واقع‌گرایی مناسبی برخوردار است که این امر می‌تواند زمینه مناسبی را برای بیرون آمدن قرائت‌هایی که بتواند روند اصلاحات را تسریع و حمایت کند فراهم آورد.

یادداشت‌ها:

- ۱ - احمد آکوچکیان، «احیای تفکر دینی از منظر گفتمان ترقی در ایران معاصر»، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام و احیای تفکر دینی، (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶)، ص ۱۲.
- ۲ - همان، ص ۱۵.
- ۳ - هشام شرابی، روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمن عالم (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۸)، صص ۵۱-۵۰.
- ۴ - آکوچکیان، پیشین، ص ۱۶.
- ۵ - سهراب رزاقی «پارایم‌های روشنفکری دینی در ایران معاصر»، فصلنامه پژوهش، شماره ۷ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۷۷.
- ۶ - سید جمال الدین اسدآبادی، عروة الوثقی، ترجمه زین‌الدین کاظمی (تهران: انتشارات هجر، بی تا)، جلد ۱، ص ۷۳.
- ۷ - همان، ص ۷۹.
- ۸ - همان، ص ۹۵.
- ۹ - همان.
- ۱۰ - محمد محیط طباطبایی، نقش سید جمال الدین در بیداری مشرق زمین (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا)، ص ۲۵۳.
- ۱۱ - اسدآبادی، پیشین، ص ۱۸۴.
- ۱۲ - همان، ص ۸۳.
- ۱۳ - محمد حسین زین عاملی، شیعه در تاریخ، ترجمه محمدرضا عطایی (مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵)، ص ۵۱.
- ۱۴ - همان، ص ۶۷.
- ۱۵ - حمید عنایت، تفکر نوین سیاسی اسلام، ترجمه ابوطالب صارمی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ص ۳.
- ۱۶ - مفاتیح الجنان، ندبه، افتتاح.
- ۱۷ - شیخ مفید، مصنفات، جلد ۱۴.
- ۱۸ - محقق حلی، شرایع الاسلام.
- ۱۹ - محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۷)، ص ۱۰۶.
- ۲۰ - همان، ص ۱۰۸.
- ۲۱ - روح الله خمینی، صحیفه امام، جلد ۲۰، ص ۱۷۰.

- ۲۲ - همان.
- ۲۳ - جهانگیر صالح پور، «امام خمینی فقیه دوران گذار»، کیان، شماره ۴۶، ص ۲۷.
- ۲۴ - محمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۸.
- ۲۵ - ابوالقاسم گرجی، تاریخ فقه و فقها (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵)، ص ۱۱۳.
- ۲۶ - همان، ص ۱۲۴.
- ۲۷ - محمد موسوی بجنوردی، مصادر التشریع عندالامامیه و اسنه (تهران: پژوهشکده امام خمینی، ۱۳۸۲)، صص ۵-۹.
- ۲۸ - شیخ مفید، پیشین، ص ۲۵.
- ۲۹ - گرجی، پیشین، صص ۱۶۰-۱۴۰.
- ۳۰ - همان، ص ۳۲۰.
- ۳۱ - حسین مدرسی طباطبایی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸)، صص ۵۷-۵۸.
- ۳۲ - همان، ص ۵۹.
- ۳۳ - گرجی، پیشین، ص ۲۴۲؛ و آقا باقر بهبانی، اجتهاد و اخبار، صص ۴۴-۴۲.
- ۳۴ - گرجی، ص ۲۴۳.
- ۳۵ - الحرائق، ص ۲۴۷.
- ۳۶ - گرجی، پیشین، ص ۱۴۹.
- ۳۷ - همان، ص ۲۵۱.
- ۳۸ - عنایت، پیشین، ص ۲۲۹.
- ۳۹ - گرجی، پیشین، صص ۲۶۵-۲۶۰.
- ۴۰ - همان، ص ۲۶۸.
- ۴۱ - عنایت، پیشین، ص ۲۳۱.
- ۴۲ - اسکندران، کشف الاسرار النورانیة، وطنطاوی، الجواهر فی تفسیر القرآن.
- ۴۳ - محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، جلد ۱، صص ۱۸۲ و ۲۷۱.
- ۴۴ - محمد علی ایازی «جامعیت بشریت»، جامعیت دین، مجموعه آثار کنگره بررسی فقهی حضرت امام خمینی (تهران: موسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴)، جلد ۱۰، صص ۲۱۴-۲۰۶.
- ۴۵ - عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی (تهران: انتشارات صراط، چاپ اول)، ص ۵۹.
- ۴۶ - ایازی، پیشین، ص ۲۰۴.

- ۴۷ - عباسعلی عمید زنجانی، نقش زمان و مکان در اجتهاد (مجموعه مصاحبه‌ها) (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۴)، صص ۲۳۸-۲۱۶.
- ۴۸ - محمد باقر صدر، اقتصاد نا (بیروت: انتشارات دارالتعارف للمطبوعات، چاپ شانزدهم، ۱۴۰۱ ق)، ص ۷۲۵.
- ۴۹ - محمدجواد حیدری (منابع فقه و زمان و مکان) در: رابطه عقل و یدن با زمان و مکان، مجموعه آثار کنگره بررسی مقالات فقهی حضرت امام خمینی (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴)، جلد ۸، ص ۳۵۱.
- ۵۰ - مرتضی رحیمی نژاد، حکمت شیعی (تهران: موسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۶)، ص ۱۲۴.
- ۵۱ - مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی (قم: نشر صدرا، ۱۳۷۵)، جلد ۳، ص ۲۵.
- ۵۲ - مصطفی اشرفی شاهرودی، همسویی فقه با تحولات و نیازهای جامعه، مجموعه آثار کنگره بررسی فقهی حضرت امام خمینی، (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴)، ص ۱۶۸.
- ۵۳ - همان، ص ۱۶۸ و ۱۶۹.
- ۵۴ - همان، ص ۱۷۰.
- ۵۵ - عنایت، پیشین، ص ۲۳۰.
- ۵۶ - همان، ص ۲۱۹.
- ۵۷ - محمدرضا مظفر، اصول الفقه الاسلامی (نجف: دارالنعمان، ۱۳۸۶) جلد ۲، ص ۱۰۷۵.
- ۵۸ - گرجی، پیشین، ص ۱۳۶.
- ۵۹ - محمدحسین احمدی فقه یزدی، اجتهاد و نقش زمان و مکان، مجموعه آثار کنگره بررسی فقهی حضرت امام خمینی (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴)، جلد ۱، ص ۸۷.
- ۶۰ - حسین نوری همدانی، الاجتهاد و التقليد (قم: مکتب المؤلف ۱۴۱۵).
- ۶۱ - محمد امین استرآبادی، الفوائد المدينه (تبریز: ۱۳۲۱ ق) صص ۴۰-۱۸.
- ۶۲ - نوری همدانی، پیشین، صص ۳۰-۲۰.
- ۶۳ - عنایت، پیشین، ص ۲۲۹.
- ۶۴ - نیکی ر. کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵)، ص ۴۸.
- ۶۵ - محمدحسین غروی نائینی، فوائدالاصول، جلد ۳، ص ۵۹.
- ۶۶ - مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان (قم: صدرا، بی تا)، ص ۲۷.
- ۶۷ - مظفر، پیشین.

- ۶۸- محمدرضا رحمانی «ملاکات و احکام حکومتی»، احکام حکومتی و زمان و مکان، مجموعه آثار کنگره بررسی فقهی حضرت امام خمینی (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴) جلد ۷، ص ۲۲۷.
- ۶۹- همان، صص ۲۴۶-۲۲۸.
- ۷۰- محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی (بیروت: دارالاضواء، ۱۳۱۳ ق) ۵/۲۹۲/۲.
- ۷۱- عنایت، پیشین، ص ۲۴۱.
- ۷۲- ابوالقاسم خوئی، مصباح الاصول، تقریر سید محمد سرور واعظ حسینی، جلد ۲، ص ۳۶۱؛ و صدر، پیشین، ص ۷۸.
- ۷۳- امام خمینی، پیشین.
- ۷۴- رحمانی، پیشین، ص ۲۴۵.
- ۷۵- محمدحسین طباطبایی «ولایت و زعامت» بحثی درباره مرجعیت و روحانیت (تهران: شرکت سهامی انتشار، بی تا)، ص ۸۳.
- ۷۶- محمدباقر صدر، فتاوی الاوضحه (بیروت: دارالعارف، بی تا)، جلد ۱، ص ۲۶- و امام خمینی، تاب البیع (قم: مهر، جلد ۲، ص ۴۶۶).
- ۷۷- رحمانی، پیشین، ص ۲۴۹.
- ۷۸- کلینی، پیشین، جلد ۱، ص ۵۸.
- ۷۹- صافی گلپایگانی، الاحکام الشریعه ثابته لاتتغیر (قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ ق)، ص ۲۰.
- ۸۰- مجله نقد و نظر، سال ۱، شماره ۱، (۱۳۷۳)، ص ۵۸.
- ۸۱- مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، جلد ۲، محمدحسین طباطبایی، مجله مکتب اسلام، شماره ۷.
- ۸۲- محمدعلی رضایی «اجتهاد و زمان و مکان» دیدگاه‌ها درباره عنصر زمان و مکان بر اجتهاد، مجموعه آثار کنگره بررسی فقهی حضرت امام (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۴) جلد ۲، ص ۲۰۱؛ و امام خمینی، پیشین.
- ۸۳- امام خمینی، پیشین.
- ۸۴- رضایی، پیشین، ص ۲۰۸.
- ۸۵- گرجی، پیشین، ص ۲۴۳.
- ۸۶- محمدجعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، مدخل عرف.
- ۸۷- سید علی حسینی «منابع فقه و زمان مکان» عرف متغیر و سیره عقلا، مجموعه آثار کنگره بررسی فقهی حضرت امام خمینی (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴) جلد ۹، ص ۱۰۶.

- ۸۸ - احمد واعظی. نقش عرف در استنباط فقهی مجموعه آثار کنگره بررسی فقهی حضرت امام خمینی (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴)، ص ۲۹.
- ۸۹ - همان، ص ۸۴.
- ۹۰ - همان، ص ۲۰۴ و محمدتقی الحکیم، الاصول العامة للفقهاء المقارن (قم: المجمع العالمي لاهل البيت، ۱۴۱۷ق)، ص ۴۲۴.
- ۹۱ - واعظی، ص ۲۰۵.
- ۹۲ - محمدحسین اصفهانی، نهاية الدراية في شرح الكفاية (بيروت: موسسه آل البيت لاحياء التراث، ۱۴۱۸ق)، جلد ۵، ص ۳۰.
- ۹۳ - امام خمینی، الرسائل (قم: نشر اسماعيليان، ۱۳۸۵ق) جلد ۲، ص ۱۳۰.
- ۹۴ - پروجردي، بحر الفوائد، جلد ۱، صص ۵۳-۵۲.
- ۹۵ - مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، جلد ۳، ص ۵۸.
- ۹۶ - همان.
- ۹۷ - کلینی، پیشین، جلد ۳، ص ۴۳۶ و شیخ صدوق، خصال، ص ۴۱۷.
- ۹۸ - مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، جلد ۳، ص ۶۱.
- ۹۹ - عنایت، پیشین، ص ۲۳۱.
- ۱۰۰ - خوئی، پیشین، جلد ۳، ص ۴۷.
- ۱۰۱ - صدر، اقتصادنا، ص ۷۲۵.