

## بررسی تواناییهای گفتمان اصلاح طلبانه شیعی در ایران

یحیی فوزی<sup>۱</sup>

چکیده: هدف این مقاله تبیین تواناییهای فکری و فقهی شیعی در مواجهه با تحولات و تغییرات اجتماعی می باشد که نویسنده با اشاره به دو نگرش مختلف اصولی و اخباری به تشریح ویژگیها و مبانی فقهی فقهای اصولی شیعی می پردازد و معتقد است که این فقها با تأکید بر عناصری همچون: جامعیت شریعت، پذیرش صلاحیت عقل و عرف و اجتهاد، پذیرش اصل تبعیت احکام از مصلحت و مقسده، 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 می تواند اصلاحات در کشور را مورد حمایت قرار داده و روند عقلانی شدن جامعه را تسریع بخشد.

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

گفتمان اصلاحات در ایران به عنوان زیرمجموعه ای از گفتمان اراده تغییر اجتماعی به دنبال تحولاتی شکل گرفت که از اوایل قرن نوزدهم جامعه ایران را تحت تأثیر قرار داد. این عواملی که به طور عمده ریشه خارجی دارند، موجب یکسری تحولات عینی و در پی آن یک تحول ذهنی گردید که نیاز به اصلاح و تغییر در وضع موجود را طلب می کرد.

۱. عضو هیأت علمی گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

از جمله این تحولات می‌توان به شکستهای پی‌درپی ایران از روسیه در سالهای ۱۸۰۳ - ۱۸۲۸ (۱۲۱۸ - ۱۲۴۳) و شکستهای ایران در جنگهای هرات در مقابل انگلیس و به دنبال آن گسترش نفوذ و دخالت‌های روس و انگلیس اشاره کرد که در نتیجه آنها ایرانیان به تدریج به ضعف و ناتوانی خود و دگرگونیهای مهمی که در دنیای اطراف آنها حادث شده بود، پی بردند. غلبه تکنولوژی و سازمان نظامی بازسازی شده روس بر سلاحها و سازماندهی سنتی ایران اولین مباحث را در این مورد و تفکر درباره نحوه غلبه بر این ضعف و حفظ مجدد توازن با قدرتهای همسایه را مطرح ساخت.

اولین پاسخهای عملی در این راستا را در اقدامات عباس میرزا و سپس قائم‌مقام فراهانی و در نهایت امیرکبیر می‌توان دید. عباس میرزا پس از شکستهای نظامی در مقابل روس، به فکر آشنایی عمیقتر با اتفاقاتی که در روسیه و عثمانی افتاده بود، برآمد و در این راستا به ترجمه کتابهایی همچون تاریخ پترکبیر و انحطاط و عظمت امپراتور روم پرداخت تا علت قدرت روسها و رومیها را پیدا کند. وی همچنین به بازسازی ارتش و صنایع نظامی و تأسیس چندین کارخانه نظامی اقدام کرد و تلاشهایی را برای جذب مهاجران خارجی به ایران و اعزام دانشجو به خارج به عمل آورد [آدمیت ۱۳۷۸ ج ۱].

این اقدامات که در دوران قائم‌مقام و امیرکبیر نیز ادامه یافت در واقع نوعی تلاش برای رفع نیازهای ضروری بویژه نظامی بود. دارالفنون در زمان امیرکبیر در حقیقت مکان آموزش مجموعه‌ای از مهارتها بود و می‌توانست بنیه نظامی کشور را تقویت کند که با قتل امیرکبیر تعطیل شد. در این مقطع دانشجویان، سیاستمداران و سیاحانی که به غرب رفتند تنها از عجایب فرنگ گفتند و درباره آن دیار حیرت‌نامه نوشتند به عبارتی قدرت تحلیل مسائل واقع شده در غرب را نداشتند.

در اواخر حکومت ناصرالدین شاه، عوامل متعددی درباره چگونگی اصلاح وضع موجود رشد گفتمانهای مختلف را تشدید کرد که از جمله آن عوامل می‌توان به گسترش و دخالت‌های گسترده و سلطه قدرتهای بزرگ در عرصه سیاست، اقتصاد و فرهنگ جامعه از یکسو و

وضعیت نابسامان گروه‌های اقتصادی و افسار اجتماعی و ظلم و بیدادگری حکومت از سوی دیگر اشاره کرد.

تفکر غالب اصلاحات در حوزه نوسازی در ایران از اواخر قاجار تا اواخر دوره پهلوی تفکر مدرنیستی است که به شدت متأثر از اندیشه تجدد در اروپا یعنی تحولاتی که از قرن ۱۶ تا ۱۹ در مغرب زمین پدید آمد، می‌باشد. تجدد نگاهی جدید بود که از درون رنسانس، اومانیسم، راسیونالیسم، پروستانیسیم، انقلاب فرانسه و روشنگری برخاست و در خود عناصری از همه این تحولات را در هم آمیخت. لیبرالیسم جوهر تجدد بود و اندیشه اصلی آن آزادی و خودمختاری فردی و رهایی فرد از هرگونه قید و بند و هویتی بود. بر این اساس گفتمان تجدد، تصویری از انسان تجربه‌گرا، فردگرا، رهیده از خرافات و سنن و هرگونه عناصر غیر عقلی و ضد عقلی به دست می‌داد. ایدئولوژی مدرنیسم و تجدد مفهومی از جامعه سنتی ارائه می‌داد که تنها به شرط نفی ارزشهای آن، جوامع می‌توانستند به درون عقلانیت تجدد و لیبرالیسم راه پیدا کنند. مبنی بر این نگرش، حرکت از جامعه سنتی به جامعه مدرن امری ضروری، محتوم و اجتناب‌ناپذیر است که به ناچار همه جوامع آن راه را طی خواهند کرد. این روند در آثار متفکرین تحت عناوین مختلفی همچون گذر از فئودالیسم به سرمایه‌داری، گذر از مرحله دینی فلسفی به مرحله علم اثباتی، گذر از جامعه مهر پیوند به جامعه سود پیوند، گذر از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی و برعکس تعبیر شده است.

بر اساس نگرش مدرنیستی، جوامع غرب پیش‌تاز این گذار بوده و از جامعه سنتی به وضعیت امروز خود که از آن به جامعه مدرن تعبیر می‌کنند، رسیده‌اند و این حرکت طولی، جهت تکاملی بقیه جوامع در نقاط مختلف تصور می‌شد. بر این اساس رسیدن به سرمایه‌داری، لیبرالیسم و الگوی موجود جوامع غربی نوعی ایده‌آل‌تایپ (نوع آرمانی) حرکت تکاملی جوامع مدرن می‌باشد و جوامع دیگر برای رسیدن به این الگوی تکاملی می‌بایست همان تحولاتی را که در غرب انجام شده از سر بگذرانند [بشیریه ۱۳۷۵: ۷۰].

گسترش این تحولات در ایران موجب شد که نیروهای مذهبی از اوایل قرن ۱۹ واکنشهای متفاوتی را از خود نشان دهند و به تدریج در تعامل با آن، مواضع خود را درباره اصلاحات

مطرح نمایند. این امر جریان فکری مهمی را موجب شد که می‌توان از آن تحت عنوان «گفتمان اصلاحی شیعه» یاد کرد. این جریان فکری به تدریج در میان اندیشمندان و فقهای شیعه گسترش یافت و نقش مهمی در تحولات کشور ایفا نمود به طوری که این گروه ضمن نقد روند و الگوی اصلاحات غزب‌گرایانه تلاش کردند تا الگوی بومی نوسازی را بعد از انقلاب در کشور بنیان گذارند.

در این فصل ابتدا وجوه اشتراک و افتراق فکری این گروه از متفکرین با اصلاح‌طلبان مدرنیست مورد بررسی قرار خواهد گرفت تا بتوان بر اساس آن نحوه نگرش نیروهای مذهبی را درباره اصلاحات تبیین کرد و سپس به بررسی مبانی فکری و فقهی تشیع خواهیم پرداخت و میزان تواناییهای آن را در حمایت از اصلاحات مورد مطالعه و ارزیابی قرار خواهیم داد.

#### ۱) گفتمان اصلاحی شیعی: پیشینه تاریخی

طرح اصلاحات و نوسازی در ایران هرچند متأثر از عوامل بیرونی و برخورد ایران با تمدن غرب می‌باشد اما ورود تفکر مدرنیستی به کشور زمینه‌ساز احیای تفکر جدیدی شد که آن را می‌توان تفکر اصلاح‌گرایان شیعی در حوزه نوسازی دانست. این تفکر به صورت مشخص به وسیله سید جمال احیا گردید و توسط بخشی از فقهای اصولی و اصلاح‌طلبان مسلمان تداوم یافت و به تدریج به عنوان یک جریان فکری مشخص در مشروطه تجلی یافت و در دوران پهلوی اول و دوم به عنوان جریان مهم فکری در کنار جریان مسلط مدرنیستی ادامه پیدا کرد و در بعد از انقلاب اسلامی این جریان فکری به قدرت رسید. به طوری که می‌توان ادعا کرد امام خمینی<sup>(س)</sup> به عنوان یک مصلح اجتماعی (که صاحب دیدگاه و نظریاتی راجع به نحوه جبران عقب‌ماندگی کشور بود) در این جریان فکری قرار دارد.

این جریان ضمن پذیرش لزوم اصلاحات و نوسازی در جامعه، با مدرنیستهای کلاسیک در راهکارهایی که برای نوسازی ارائه می‌دهد، تفاوت‌های اساسی دارد که دارای اهداف، ابزارها و راهکارهای متفاوت بوده و مفاهیم متفاوتی را تأکید می‌کند و به نظر می‌رسد با مفاهیم و شاخصهای جدید مفهوم نوسازی مشابهت زیادی 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 به طور عمده در ابتدا متصف به انگاره فردنگرانه بود و دغدغه غالب گفتمان ترقی در افق فکری و مذهبی همواره خصلتی 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 [آکوچکیان ۱۳۷۶: ۱۲].

اما به تدریج نهضت نواندیشی دینی با حرکت از این گفتمان، وارد گفتمان جدیدی گردید که هدف آن به‌کارگیری 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 [آکوچکیان ۱۳۷۶: ۱۵].

سید جمال الدین 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 فاصله‌گرفتن 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 [شرابی ۱۳۸۱: ۵۱، ۵۰] 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 بدعتها و واردی طی قرون و اعصار می‌دانستند تا بدین طریق

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

بنابراین هدف نوسازی به اعتقاد این گروه، برخلاف مدرنیستها که شعار غربی شدن را سر می دادند، 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 دترمینیسم 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<sup>۱</sup> و یا به قول دیگر تحول صبغه‌ای 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 و 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 و به این پیشفرض برمی‌گردد که اسلام دین جامعی است و قرآن بیان‌کننده همه چیز است...<sup>۲</sup> و آن نیز ریشه در هستی‌شناسی و جهان‌بینی خاص مصلحین دینی دارد.

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

۱. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَتَّخِذُ مَأْتَبًا حَتَّىٰ يَتَّخِذُوا مَا بَأْتَيْهِمْ» [رعد: ۱۱].

۲. «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» [النحل: ۸۹].

تجلی هستی مطلق می‌دانند. به نظر آنان عالم ترکیبی از عالم محسوسات (طبیعت) و عالم ماورای الطبیعه است. هستی همچون هرمی است که در رأس آن واجب الوجود قرار دارد و مراتب بعدی موجودات ممکنه هستند که فقیر نیستند بلکه عین فقر و نیازند. در قالب این هستی‌شناسی، یک انسان‌شناسی خاص تدوین می‌شود که بر اساس آن انسان موجودی دوبعدی 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 مدرنیتهای 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<sup>۱</sup> که مبنای عمل متجددین است، می‌پردازند [آکوچکیان ۱۳۷۶: ۱۶].

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» [مجتهدی: ۲۷، ۲۸]. در عین اینکه علوم تجربی و استقرائی 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 پوزوتیویسم 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 [رزاقی ش ۷ زمستان ۱۳۷۶: ۷۷].

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 دنیابگریزی 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 [اسدآبادی بی تا ج: ۱: ۷۳].

این گروه همواره با نقد سنت از جریاناتی 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 [اسدآبادی بی تا ج ۱: ۷۹].

سیدجمال در این باره معتقد است که علم چیز شریفی است که به هیچ طایفه‌ای نمی‌توان آن را نسبت داد [اسدآبادی: ۹۵]. جمع ثروت و غنا نتیجه علم است... پس هر حکومتی را لازم است از برای منفعت خود در تأسیس علوم و نشر معارف بکوشد [اسدآبادی: ۹۵]. وی همه ترقیات اروپا را ناشی از علم می‌داند [محیط طباطبایی بی تا: ۲۵۳] و معتقد است تنها راه حفظ شرافت ملی فراگیری فنون و علوم جدید و اختراعات نو است [اسدآبادی بی تا ج ۱: ۱۸۴] 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 بدون علم حاصل نمی‌شود [اسدآبادی: ۸۳].

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، به عقیده‌شان 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 کارآمدن 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 یکسو 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، 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 ابتدائی 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<sup>(س)</sup> نام برد. این جریان مذهبی بعد از انقلاب اسلامی به عنوان یک جریان مهم اصلاح طلب در قدرت قرار گرفت و تلاش نمود تا راهکارهای اصلاحی خود را به کار ببندد.

## ۲) مبانی فکری اصلاح طلبی 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 مسأله نوسازی و دگرگونیهای سیاسی اجتماعی ایفا کرده است.

بنیاد فکری شیعه بر یک معرفت‌شناسی خاص استوار است که بر اساس آن شیعه منصب امامت را منصب الهی همچون منصب نبوت و تداوم آن می‌داند.

بر اساس این بنیاد معرفت‌شناسانه، شیعیان ویژگیهای امام را تعریف می‌کنند که مهمترین آنها تأکید بر نص در انتخاب امام و دارا بودن علم لدنی و اعلمیت برای او و همچنین استناد ویژگی عصمت و دوربودن از خطا و گناه و انحراف به اوست تا بتوان کار ویژه خود را در تداوم فیض الهی انجام دهد. به اعتقاد شیعیان هر نوع تصرف در اموال و انفس و هر نوع تحول اجتماعی که مورد قبول امام نباشد، مشروع نیست و حاکمان غیرمأذون از سوی او از مشروعیت لازم برای ایجاد دگرگونیهای اجتماعی اقتصادی و سیاسی برخوردار نیستند و هر نوع اصلاحات باید به وسیله حاکمان مشروع انجام گیرد. 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 هر گونه 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» [مفاتیح الجنان: ندبه، افتتاح].

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

جانشین امام در این دوره می‌باشد و این امر نقش آنان را در حمایت از اصلاحات و الگوی خاص آن افزایش می‌دهد.

هر چند اصل مسأله ولایت فقیه توسط فقهای شیعه پذیرفته شده است، تفاوت‌هایی در میزان حدود و اختیارات سیاسی فقیه وجود دارد و این گروه خود به دو جریان فکری تقسیم می‌شوند. گروهی معتقدند که فقیهان عادل در حکومت اسلامی فراتر از چهارچوب احکام شرعی اولی و ثانوی دارای اختیار نیستند و فقیهان ولایت تامه مطلقه ندارند و اختیارات ولی فقیه محدود و مقید به احکام فرعی الهیه است و هیچ شرط و قانونی فراتر از آن پذیرفته نیست [گلپایگانی ۱۳۸۳ ق: ۳۱].

اما گروه دوم قائلند که ولایت فقیه در امور عمومی و سیاسی و به منظور تعیین مصالح جامعه، مقید به حفظ چهارچوب احکام فرعی الهیه اولیه و ثانویه نیست [کدیور ۱۳۷۷: ۱۰۸]. 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<sup>(س)</sup> 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 عقلانیست متعارف» و حمایت از اصلاحات همه جانبه را دارد. در حقیقت «دکترین ولایت فقیه» پروژه‌ای است که از درون سنن فقهی، کلامی و عرفانی شیعی استخراج شده است و می‌تواند ظرفیت دستگاه دین و فقه را در چالش با عناصر جهان مدرن افزایش دهد [صالح‌پور ش ۴۶: ۲۷].

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. عدل، مورد وفاق شیعه و معتزله است. معنی عدل این است که خداوند فیض و رحمت و همچنین بلا و نعمت خود را بر اساس استحقاقهای ذاتی و

قبلی می‌دهد و در نظام آفرینش از نظر فیض، رحمت، بلا، نعمت، پاداش و کیفر الهی نظم خاصی برقرار است [مطهری ۱۳۷۵ ج ۲: ۷۴].

اصل عدل نقش مهمی را در مواضع اتخاذ شده از سوی شیعیان در قبال تغییرات و تحولات سیاسی اجتماعی از جمله اصلاحات اجتماعی ایفا کرده است و اصولاً اعتقاد به این اصل موجب حمایت شیعیان از الگوی خاصی از اصلاحات که با این اصل هماهنگ باشد، می‌گردد.

### ۳) عوامل مؤثر بر تواناییهای فقه شیعی در حمایت از نوسازی و دگرگونی سیاسی اجتماعی

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 اصولیین بر عدم انسداد باب علم و حجیت عقل اعتقاد داشتند، اخباریین 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 اصولیین 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. در زیر به بررسی این تفاوتها به منظور تعیین میزان توانایی هر گروه از فقها در مواجهه با مدرنیزاسیون و گونه‌شناسی آنان می‌پردازیم.

#### ۱-۳) نگرش اصولیون در مقابل اخباریون

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 و در حجت آن جای هیچ‌گونه تردید نیست [گرجی ۱۳۷۵: ۱۱۳]. 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 [گرجی ۱۳۷۵: ۱۲۴] 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 [گرجی ۱۳۷۵: ۲۳۶].

در مقابل، گرایش دیگری در بین شیعیان وجود داشت که بسیار ساده در مسائل اجتهاد می‌کردند. مثلاً ناگزیر بودند به خیر ثقه 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 [گرجی ۱۳۷۵: ۱۱۳]. این گروه به تدریج و بخصوص 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. این نگرش با ظهور شیخ مفید (۱۳ق.هـ) و شاگردان او سید مرتضی (۴۳۶ق.هـ) 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 [مفید: ۱۲۵]. وی یکی از راههای رسیدن به شناخت مفاهیم کتاب و سنت را عقل دانست. 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 رای شخصی و قیاس، راه سومی را در فقه هموار نمود. در این شیوه، شیخ بین اخبار متعارض جمع کرد و از به کارگیری اخبار آحاد عاری از قراین صحت خودداری نمود و با تدوین اصول فقه در عمل فقه جدیدی را پایه‌گذاری کرد [گرچی: ۱۳۷۵: ۱۴۰].

اقدامات شیخ مفید به وسیله شاگردان اولیه، مرتضی (۴۳۶ ق.) و شیخ طوسی (۴۶۰ ق.) دنبال شد. سید مرتضی 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 اخباریین از امامیه نیز موافقت نداشت [گرچی: ۱۳۷۵: ۱۴۴]. وی با به جاگذاشتن 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 اخباریان صرفاً اخبار را مبنای تأثیر اهل رای 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 پس جا دارد که وی را به وجود آورنده دوره‌ای خاص از فقه بدانیم [گرچی: ۱۳۷۵: ۱۷۵].

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 سید مرتضی (دوتن از اجتهادگرایان شیعی) نقش مهمی را در این باره ایفا نمودند [گرجی ۱۳۷۵: ۲۲۸].

با زوال حدیث‌گرایان نهضت اجتهادی روز به روز از قوت بیشتری برخوردار شد، به طوری که در قرن ششم فقهای بزرگی همچون ابن ادریس (۵۹۸ ق.)، سید بن طاوس (۶۶۴ ق.)، طبرسی (۶۹۸ ق.)، علامه حلی (۷۲۶ ق.)، شهید اول ابو عبدالله مکی (۷۸۶ ق.)، محقق کرکی (۹۴۰ ق.)، شهید ثانی شیخ زین‌الدین بن علی عاملی (۹۶۵ ق.)، شیخ بهایی (۱۰۳۰ ق.) این روند را ادامه دادند.

در قرن یازدهم بار دیگر گرایشی شبیه‌گرایش 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 منحصرأ کتاب و سنت است نه آنچه مجتهدان می‌گویند. از مهمترین پیشوایان این گروه مولی محمد امین استرآبادی (۱۰۳۶ ق.) مؤلف کتاب الفوائد المدینه بود او تمام مجتهدان را به باد انتقاد می‌گرفت و آنها را پیرو مکتب اهل سنت می‌دانست به همین دلیل کتاب الفوائد المدینه را به منظور ردّ مجتهدان نگاشت [گرجی ۱۳۷۵: ۲۳۰].

زمینه گسترش 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 ردّ نظر آنان تردید نمی‌کرد. سید محمد عاملی صاحب مدارک نیز از همین روش پیروی کرد. حسن بن زین‌الدین عاملی، صاحب معالم نیز با تألیفاتی نظیر متفی 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 منطق و فلسفه و به طور کلی تحلیلهای عقلی که بسیاری از مسائل اصول بدان وابسته بود، شدت گرفت [مدرسی ۱۳۶۸: ۵۷ - ۵۸].

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 الحر العاملی، نعمت‌الله جزائری اشاره کرد [مدرسی ۱۳۶۸: ۵۹]. 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 در هم بیچید.

موارد اختلاف بین اصولیین و اخباریین را در مباحث اجتهاد و تقلید، ضرورت علم اصول فقه، بحث حجیت ظن، بحث ادله احکام، دلیل عقل و اصول عملیه می‌توان خلاصه کرد. اخباریین 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 الصدور می‌داند، نیاز به اجتهاد و پیروی از استنباط ظنی مجتهدین ندارد. به نظر آنان در صورتی که با استفاده از روایات، علم به حکم شرعی حاصل نشود تکلیف، توقف است [گرچی ۱۳۷۵: ۲۴۰] به عقیده بعضی از اخباریین نظیر استرآبادی اجتهاد تخریب دین است [۱۳۲۱ ق: ۱۸ - ۴۰].

اصولیین در پاسخ می‌گویند: ادعای قطع به صدور روایات ادعایی است بدون دلیل و حتی مویدی هم به آن ذکر نشده است.

از آنجایی که این قراین ادعا شده خارج از متن روایت است و از امور روشن و بدیهی نیست بدون کمک علومی مانند رجال، بررسی صحت و سقم آن ممکن نیست. ارزشیابی روایات را نیز جز مجتهدان نمی‌توانند به عمل آورند، بنابراین وقتی روایات مفید قطع نباشد و از طرفی ناچاریم برای بقای تکلیف و وجوب رسیدن به احکام شرعی از هر طریق ممکن که علم داریم، نهایت کوشش را به عمل آوریم [گرجی ۱۳۷۵: ۲۴۰].

اخباریین همچنین به نفی ضرورت علم اصول فقه معتقدند، این علم پس از زمان ائمه به وجود آمده است و قدما و روایت احادیث با علم اصول آشنا نبودند. آنها در پاسخ اصولیین می‌گویند: اولاً، همه مسائل علم اصول پس از عصر ائمه به وجود نیامده زیرا حکم مالانص فیہ، 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<sup>(ع)</sup> و حسب احتیاج آن زمان موجود بوده است. ثانیاً، بر فرض بپذیریم 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 [گرجی ۱۳۷۵: ۲۴۲؛ بهمانی: ۴۲ - ۴۴].

مسئله اخباری جز علم که کاشف قطعی از واقع است، طریق دیگری را حجت نمی‌داند. به نظر آنان این علم نیز، جز از طریق روایات ائمه ظاهرین<sup>(ع)</sup> به دست نمی‌آید [گرجی ۱۳۷۵: ۲۴۲]. در پاسخ برخی اصولیین 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 سیل 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 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 هیچ‌کدام نمی‌شود تردید کرد پس ملزوم آن هم که عدم حجیت ظن مطلق مجتهد در حال انسداد است [گرجی ۱۳۷۵: ۲۴۳] باطل است.

اختلاف دیگر اخباریین و اصولیین در خصوص ادله احکام است. اخباریین، 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<sup>(ع)</sup> که در ضمن روایات آمده ممکن نیست و به همین جهت مبنای انحصاری حکم شرعی همان روایات و احادیث است [گرجی ۱۳۷۵: ۲۴۵]. اما ادله احکام نزد اکثریت قریب به اتفاق اصولیین چهار دلیل یعنی قرآن، سنت، عقل و اجماع می‌باشد.

مهمترین اختلاف این دو نگرش در خصوص دلیل عقل است. به نظر اخباریین عقل یکی از ادله احکام شرعی نمی‌باشند و آن را با قیاس و عمل به رای مقایسه می‌کنند [الحرائق: ۲۴۷]. آنها ملازمه بین شرع و عقل را قبول ندارند و بر این روایت تکیه می‌کنند که «ان الذین الله لایصاب بالعقول». اما در نزد اصولیین ملازمه حکم شرعی و عقل مورد تایید 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 عقلی حکم می‌کند ناگزیر باید به ملازمه بین آنها و حکم شارع نیز حکم کند [گرجی ۱۳۷۵: ۱۴۹].

علاوه بر مسائل مذکور، اخباریین 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 اصولیین معتقدند بر خداوند تشریح 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 [گرجی ۱۳۷۵: ۲۵۰].

در این موارد اصولیین معتقد به اصل اباحه هستند که مصداق اصل برائت است در حالی که اخباریین به احتیاط و یا اصالة التحريم و یا اصالة الحظر اعتقاد دارند [گرجی ۱۳۷۵: ۲۵۱].

به هر حال 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 [گرجی ۱۳۷۵: ۲۳۹]. در نتیجه مجدداً علم اصول و اجتهاد در میان علما شیعی (از اوایل دوره قاجار) رونق یافت و زمینه برای مردانی مانند میرزای قمی، شیخ مرتضی انصاری ملامحمدکاظم خراسانی و محمدحسین نائینی آماده شد تا به این برانگیخته‌ترین علم سنتی اسلامی عمق و دقت روش‌شناختی بدهند [عنایت: ۲۲۹]. شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱ق.) در اوج این حرکت قرار داشت که شاگردانش ادامه‌دهنده 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 [گرجی ۱۳۷۵: ۲۵۸].

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 حکمیة 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 ادوار قبل به پیروی از اهل سنت در کتب اصولی خود مطرح می‌کردند مانند قیاس، استحسان، مصالح مرسله را به تدریج از علم 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 [گرجی ۱۳۷۵: ۲۶۰]. مهمترین ابتکار یا امتیاز تفکر اصولی شیخ این است که او برخلاف بیشتر اصولیین در بسیاری از موارد آرای اصولی دانشمندان بلکه حتی خود مسأله اصولی را از مکتبهای فقهی فقها به دست آورده است نه اینکه صرفاً تئوری‌وار از کتب اصولی گرفته باشد، چنان‌که روش بیشتر دانشمندان متقدم بلکه همه متأخران از شیخ این چنین است [گرجی ۱۳۷۵: ۲۶۵]. 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 بلا بیان، وجوب دفع ضرر محتمل، عدم خلوت انسان از فعل و ترک، بنای عقلا بر عمل به ظواهر، خبر واحد و استصحاب [گرجی ۱۳۷۵: ۲۶۸].

به طوری که می‌توان گفت فقهای 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 بویژه 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 بخصوص از طرف منابع شرعی ممنوع نگشته است، برداشت انعطاف‌پذیرتری را در فقه درباره مسائل جدید اجتماعی و سیاسی به وجود آورد [عنایت: ۲۳۱].

### ۲-۳) ویژگیهای فکری فقهای اصولی شیعی در دوره معاصر

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

#### ۳-۲-۱) 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 پاسخگوی 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 بیان‌کننده همه نیازهای انسانی است تأکید دارد) و همچنین آیات ۳۸ سوره انعام و روایات مختلف می‌باشد. در تفسیر این آیات برخی مفسرین معتقدند که منظور از تبیان بودن قرآن، بیان همه مسائل و جزئیات مربوط به زندگی انسان است [اسکندری و طنطاوی] و برخی معتقدند که هرچیزی که برای هدایت و سازندگی انسان لازم است، در قرآن آمده است [طباطبایی، ج ۵: ۱۸۲، ۲۷۱]. این مباحث تفسیری در بین فقها و نیز به شکل مشابهی انعکاس یافته است. آنان نیز در پاسخ به این سوال که آیا اسلام در خصوص تمامی ابعاد زندگی مادی و معنوی انسان و نیازمندیهای آن حکم خاصی را ارائه داده و یا اینکه در برخی حوزه‌ها انسان به خود وانهاده شده است نظریات مختلفی را ارائه داده‌اند و ادامه این مباحث در کلام نیز تحت مبحث انتظار از دین منشأ مباحث گسترده‌ای بین اندیشمندان اسلامی شده است [ایازی ۱۳۷۴: ۱۰، ۲۰۶ - ۲۱۴].

به هر حال 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 می‌باشند.

۱- گروهی از آنها را که می‌توان تحت عنوان حداقل‌گرایان مذهبی نام برد معتقدند شریعت، اهداف و جهت‌گیریهای کلان زندگی این جهانی را ترسیم کرده اما در خصوص

راهکارها سختی نگفته است و آن را به تجربه و عقل آدمی واگذار کرده است. متخصصان و کارشناسان در هر عصر و زمان در چهارچوب اصول و ارزشها می‌توانند 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 جهت‌های کلی زندگی این جهانی را تعیین می‌کند و هیچ نقشی در تعیین جزئیات آن ندارد [سروش: ۵۹].

۲- گروه دوم که آنها را حداکثرگرایان مذهبی می‌توان 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 می‌کند. علاوه بر اینکه اصول و ارزشهای حاکم بر زندگی این جهانی را ترسیم می‌نماید، برای نحوه رسیدن به این آرمانها نیز برنامه دارد، بنابراین برای اجرای هر طرحی باید نظر شریعت را در آن مورد جستجو کرد. بر این اساس این نظریه معتقد به دینی‌شدن علوم و اعتقاد به ضرورت ایجاد علم اقتصاد اسلامی، علم سیاست اسلامی و روان‌شناسی اسلامی است [ایبازی ۱۳۷۴ ج ۱۰: ۲۰۴].

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، روایت و منابع استنباط احکام بیرون آید.

۳- دیدگاه سوم دیدگاهی بنیابین 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 درخصوص نحوه هدایت زندگی دنیوی نیست، جهت‌گیریهایی اساسی درخصوص 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 به‌عنوان حکمت جعل احکام از واقع‌گرایی لازم در جذب عناصر مهم تمدن و عقلانیت جهان امروز نیز برخوردار است.

این نگرش معتقد است که مبانی فقهی شیعی علاوه بر اهداف، متعرض برخی جزئیات و راهکارها برای ساماندهی دنیای مردم نیز شده است. اما در عین حال فقه‌های 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 اجتهاد و بازبودن باب علم طراحی شده نقش عقل به‌عنوان یکی از منابع استنباط احکام و همچنین بنای عقلا و عرف (در تعیین مصادیق) از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و از مصلحت به‌عنوان ملاک احکام نام برده می‌شود؛ یعنی معتقدند که پشتوانه وضع احکام مصلحت و یا دفع مفسده می‌باشد؛ بنابراین در مسائل اجتماعی اقتصادی سیاسی که این مصلحت تا حد زیادی قابل درک است حکم می‌تواند 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 [زنجانی ۱۳۷۴: ۲۱۶ - ۲۳۸].

این گروه همچنین با تأکید بر «حوزه فراغ» یا «مالانص فیه» معتقدند بخش وسیعی از راهکارها در این حوزه قرار دارد که از جانب شرع به عقلی آدمی و بنای عقلا واگذار شده است و این امر کارآیی عقل، مصلحت و متخصصان را در تعیین تکلیف روند حرکت توسعه افزایش می‌دهد [صدر ۱۴۰۱: ۷۲۵].

### ۳-۲-۲) پذیرش صلاحیت عقل برای تشخیص احکام شریعت

اصولیین شیعی عقل را یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام شرعی در کنار کتاب، سنت و اجماع می‌دانند. این فقها بین عقل و شرع رابطه ناگسستنی قائلند که به آن قاعده ملازمه عقل و



شرع می‌گویند و بر اساس آن هر چه را که عقل به آن حکم کند، شرع نیز طبق آن حکم خواهد کرد و هر آنچه را که شرع حکم کند، عقل نیز آن را تأیید می‌نماید.

در توضیح این قاعده معتقدند از آنجا که شارع خود جز عقلا 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 [مظفر بخش مستقات عقليه].

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 [حیدری ۱۳۷۴ ج ۸ ص ۳۵۱].

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 [رحیمی‌نژاد ۱۳۷۶: ۱۲۴].

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 [مطهری ۱۳۷۵ ج ۳: ۲۵].

علی‌رغم پذیرش کلیت حجیت عقل از جانب اصولیین، 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 [اشرفی شاهرودی ۱۳۷۴: ۱۶۸] 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 اموری‌اند 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 چنان که 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 عقلا عالم به طور جزم

و قطع پذیرفته باشند، چگونه شاعری که خالق عقل و رئیس عقل است آن را نمی‌پذیرد [اشرفی شامرودی ۱۳۷۴: ۱۶۸، ۱۶۹؛ مظفر بخش ملازمات عقلیه]. آنچه که به صورت مسلم نزد همه اصولیین 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 [اشرفی شامرودی ۱۳۷۴: ۱۷۰]. 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 [عنایت: ۲۳۰] و نقش مهمی در پویایی فقه شیعی و برخورد فعال آن با شرایط جدید را ایفا می‌کند.

### ۳-۲-۳) اعتقاد به اجتهاد به عنوان روش دستیابی به حکم شرع و احیای موقعیت مجتهد زنده

اجتهاد از ویژگیهای فقهای اصولی است. پذیرش اجتهاد ناشی از پذیرش صلاحیت عقل در تشخیص احکام شریعت توسط علمای اصولی شیعه است. این اصل توانمندیهای اساسی را به فقهای شیعی برای رویارویی با مسائل مهم جدید جهان معاصر اعطا کرده است [عنایت: ۲۱۹]. اجتهاد نوعی توانایی علمی است که شخص می‌تواند احکام فرعی را از احکام اصلی شرع استنباط نماید [مظفر ج ۲: ۱۰۷۵].

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 مسأله‌ای را که نصی درباره آن وارد نشده بود، از اصول کلی‌اش استنباط کردند که این عمل را اجتهاد نامیدند [گرجی ۱۳۷۵: ۱۳۶].

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 سبعی مستقل در عرض کتاب و سنت برای وضع قوانین و

احکام فرار داده‌اند. به تعبیر دیگر اجتهاد را به معنای تقنین در تشریح می‌دانستند به طوری که در هر موردی که مجتهد حکمی را در کتاب و سنت نمی‌یافت می‌توانست بسر اساس 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 تشریح است نه اینکه اجتهاد خود مبنی برای تقیین و تشریح باشد. ذکر این نکته نیز جالب است که اهل سنت پس از چندی باب اجتهاد را به روی خویش به کلی مسدود نمودند و بعکس 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 [احمدی فقیه یزدی ۱۳۷۴ ج ۱: ۸۷].

این روش کم‌کم با تکمیل شدن علم اصول که مسائل آن از عرف، لغت، عقل، سیره عقلا و نصوص اخذ شده بود، رونق گرفت [گرجی ۱۳۷۵: ۱۳۶] و در قرن پنجم توسط شیخ طوسی به رشد قابل قبولی رسید [گرجی ۱۳۷۵: ۱۷۵]. شیخ طوسی به قلم فقه شیعه اعتدال بخشید وی نه چون اخباریان صرفاً اخبار را مبنای استنباط قرار داد و نه چون قداما تحت تاثیر اهل رای قرار گرفت و نه از مثل قیاس نیز در استنباط بهره جست بلکه در موارد وجود ظواهر کتاب و سنت از آنها و در موارد دیگر از ادله عقلیه استفاده می‌کرد؛ بنابراین علاوه بر کمال و اطلاق به اجتهاد استقلال و اعتدال بخشید [گرجی ۱۳۷۵: ۱۷۶] در قرنهای بعدی نیز این روند علی‌رغم برخی دوره‌های فترت به روند تکاملی خود ادامه داده عصر جدید اجتهاد در قرن ۱۳ با وحید بهبهانی (۱۲۰۵ ق.) در دوره زندیه آغاز می‌گردد [گرجی ۱۳۷۵: ۲۳۴]. وی و شاگردانش به شدت در مقابل گروهی که تحت عنوان اخباریگری از اواسط قرن هجدهم تلاش داشتند تا اجتهاد از امری مغایر با شرع قلمداد کنند، ایستادند. ضمن رد شبهات آنها نهضت اجتهادی را در قرن معاصر روحی تازه بخشیدند [عنایت: ۲۲۹]. اخباریین 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 فرایسن حالیه و مقالیه قطعی الصدور می‌داند نیاز به اجتهاد و پیروی از استنباطات ظنی مجتهدین ندارد بلکه همه، مقلد معصومین<sup>(ع)</sup> هستند و روایات معصومین نیز متضمن معظم احکام مورد ابتلاست. در صورتی که اگر علم به

احکام شرعی حاصل نشود، تکلیف ما توقف است. به نظر بعضی از اخباریین نظیر استرآبادی، اجتهاد تخریب دین است. اصولیین 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 روایت است و از امور روشن و بدیهی است بدون کمک علمی 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 [گرجی ۱۳۷۵: ۲۴۰]. به هر حال اصولیون همچون میرزای قمی، شیخ مرتضی انصاری، ملامحمد کاظمی خراسانی و محمد حسین نائینی موجب شدند تا اجتهاد قوت و قدرت روش‌شناختی بیشتری را دارا گردد [عنایت: ۲۲۹].

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 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 [ر. کدی ۱۳۷۵: ۴۸].

### ۳-۲-۴) پذیرش اصل تبعیت احکام از مصلحت و مفسده

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 مفسده 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 درواقع علل و مناطات احکامند [غروی نائینی ج ۳: ۵۹].

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 مرتضی مطهری می‌گوید [ج ۲: ۲۷]:

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 امر به اصطلاح رموزی 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.

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 [مظفر ۱۳۸۶ الجزء الثالث الباب الرابع الدلیل العقل]. به همین دلیل بحث مصلحت عموماً در فقه در ارتباط با ولایت کاربرد زیادی دارد.<sup>۱</sup>

### ۳-۲-۵) 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 آنجا که 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

۱. از جمله کسانی که با تفصیل بیشتری به بحث ولایات شرعی پرداخته‌اند، مرحوم سید محمد آل بحر العلوم

است [۱۴۰۳ ج ۳: ۲۱۰ بعد].

آن مورد مقرر می‌کند که از آن به حکم واقعی ثانوی و از موضوعاتش به عناوین ثانوی یاد می‌شود [رحمانی ج ۷: ۲۲۷].

بر اساس نظر این گروه در شرایطی همچون عسرو 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 [رحمانی ج ۷: ۲۲۸ - ۲۴۶].

عسرو 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 «ما 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 اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ» [انعام: ۱۱۹] معتقدند که در مدار اضطرار می‌تواند حکم و جوب اجتناب از حرام برداشته شود. فقها علاوه بر آیات و روایات در این باره با تکیه بر عقل نیز معتقدند که خداوند بر بندگانش 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 [کلینی ۵/۲۹۲/۲ باب ضرار از کتاب معیشت] و فقیهان زیادی در این رابطه رساله نوشته‌اند و این خود نشان‌دهنده 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، ننگه می‌دارد [عنایت: ۲۴۱] 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 [خوبی ج ۲: ۳۶۱؛ صدر ج ۴: ۷۸].

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 پیمان نامه‌ها 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 [امام خمینی، ج ۲۰: ۱۷۰]. بر اساس آنچه گفته شد شرایط مذکور همگی می‌توانند 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 [رحمانی ج ۷: ۲۴۵]. احکام حکومتی نیز مصداق دیگری از انعطاف‌پذیری احکام است که در پی می‌آید.

### ۳-۲-۶ 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 به‌عنوان 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 مفاصد اجتماعی که به‌وسیله وی تأیید می‌شود، اقدام به صدور حکم نماید و فتوای او بر دیگر 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 به حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و طبقت آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا درمی‌آورد، مقررات مذکور لازم الاجرا 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، طبیعتاً این مقررات تدریجاً تغییر و تبدیل پیدا کرده جای خود را به بهتر از خود خواهند داد [طباطبایی، ۲: ۸۲].*

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 جعل آن بیند 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 داناستر از حاکم هستند، واجب است.

هرگاه میان حکم حاکم و حکم اولی تزاخم و یا تعارض برقرار گردد، حکم حاکم اهم و

مقرر است | صدر ج ۱: ۱۱۶ م ۲۶؛ امام خمینی، ج ۲: ۴۶۶].

به نظر فقها احکام اولی، احکام الهی بی واسطه 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 بی واسطه مستند به شارع است و احکام حکومتی با واسطه مستند به شارع است [رحمانی ج ۷: ۲۴۹].

لازم به ذکر است که در طول تاریخ تشیع موارد استفاده فقها در مبارزات خود از این احکام بسیار بوده است که می توان به حکم میرزای شیرازی در تحریم تنباکو، حکم سیدمحمد کاظم یزدی در تحریم پارچه لباسهای خارجی، حکم آیت الله 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<sup>(س)</sup> در جمهوری اسلامی اشاره کرد.

### ۳-۲-۷) پذیرش نقش زمان و مکان در تحول احکام

یکی از مباحثی که در دهه های اخیر به شکل جدی تری نزد فقهای شیعی مطرح شده است مسأله تاثیر زمان و مکان در اجتهاد است که به تبع آن به بررسی این موضوع پرداخته می شود که موقعیت تاریخی و شرایط و تحولات اجتماعی سیاسی تا چه اندازه می تواند اجتهاد و احکام شرعی را تحت تاثیر قرار دهد؟ در خصوص تاثیر 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 لاینگیری هستند که تغییرپذیر نیستند. معتقدین به این دیدگاه با تاکید بر روایاتی همچون «حلال محمد حلال ابداً الی یوم القیامه و حرام محمد حرام ابداً الی یوم القیامه» [کلینی ج ۱: ۵۸] معتقدند چیزی را که پیامبر<sup>(ص)</sup> 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 [صافی گلپایگانی ۱۴۱۲: ۲۰].

دیدگاه دوم کسانی هستند که در مورد تغییر احکام به واسطه تغییر زمان و مکان قائل 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 [مجله نقد و نظر ۱۳۷۳، ص ۱ ش ۱: ۵۸]. و یا اینکه معتقدند برخی احکام ثابت و غیرقابل تغییر و برخی متغیر و تغییرپذیرند [مطهری ج ۲: طباطبایی، ص ۷ س ۲].

اما دیدگاه سوم معتقد است زمان و مکان می‌تواند همه احکام را تغییر دهد. طبق این دیدگاه که از سخنان حضرت امام خمینی (س) 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 [رضایی ج ۲: ۲۰۱؛ امام خمینی، ج ۲۰: ۱۷۰].

امام خمینی (س) ضمن نقد دیدگاه اول آن را نابود کننده تمدن جدید می‌داند [امام خمینی، ج ۲۱: ۳۴] 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 [امام خمینی، ج ۲: ۱۷۰].

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 [رضایی ج ۲: ۲۰۸]. و معتقدند که موضوعات و احکام می‌تواند تحت تأثیر شرایط زمانی و مکانی تغییر یابند.

### ۳-۲-۸) اعتقاد به حجیت علم احتمالی (ظن)

بسیاری از اصولیین معتقدند که در مواردی که رسیدن به حکم شرعی قطعی ممکن نیست، می‌توان به علم احتمالی عمل کرد. برخی اصولیون که به حجیت 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 والا 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 مالا یطاق و باطل است و یا باید احتیاط کنیم و این اختلال نظام و یا عسرو 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 [گرجی ۱۳۷۵: ۲۴۳].

### ۳-۲-۹) 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 [لنگرودی: واژه عرف]. 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 [حسینی ج ۹: ۱۰۶].

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 [واعظی: ۲۹]. 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 [واعظی: ۸۴].

در بین فقهای 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، سیدمحمدتقی حکیم از هواداران این نظریه هستند [واعظی: ۲۰۴؛ صدر، ج ۴؛ الحکیم ۱۴۱۷: ۴۲۴].

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<sup>(س)</sup> 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 [واعظی: ۲۰۵].

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 [اصفهانی ج ۵: ۳۰]. امام خمینی<sup>(س)</sup> 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 آنهایی که مردود شمرده شده باشد [امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۱۳۰].

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. آیت الله بروجردی را می‌توان هوادار این نظریه ذکر کرد [بروجردی ج ۱: ۵۲، ۵۳].

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 می‌کنند تا عقلانی بودن آن را درک کنند و سپس بر اساس قاعده ملازمه به مشروعیت آن رای دهند.

۳-۲-۱۰) استفاده از اصول عملیه در مواردی که نصی وجود ندارد.

اصولیون 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: [مطهری ۱۳۷۵ ج ۳: ۵۸] اصل برائت، اصل احتیاط، اصل تخییر و اصل استحباب.

«اصل برائت» یعنی اصل این 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 خلافش نیامده است.

اصولیون 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 استحباب است و اگر حالت سابقه محرز نیست جای اصل برائت است [مطهری ۱۳۷۵ ج ۳: ۵۸].

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

در باب اصل برائت 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 عَنِ امْتِي تِسْعَةٌ: مَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يَطِيقُونَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ وَالْخَطَا وَالنَّسِيَانَ وَالطَّيْرَةَ وَالْحَسَدَ وَالْوَسْوَسَةَ فِي التَّفَكْرِ فِي الْخَلْقِ» [کلینی ج ۳: ۴۳۶؛ صدوق: ۴۱۷].

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 هر یک از جمله‌هایش بحثها و سخنان فراوان دارند و البته محل شاهد برای اصل برائت همان جمله اول است که فرمود: آنچه امت من نمی‌دانند و به آنها ابلاغ نشده از آنها برداشته شده 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 [مطهری ۱۳۷۵ ج ۳: ۶۱].

اصول مذکور به خصوص اصل برائت که می‌توان اصله الاباحه را نتیجه گرفت یعنی هر عملی را باید مجاز انگاشت مگر وقتی که از طرف شارع منع شده باشد انعطاف‌پذیری برداشته‌های فقهی در خصوص مسائل جدید اجتماعی و سیاسی را تشویق می‌کند [عنایت: ۲۳۱].

### ۳-۲-۱۱) 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 حیظه به خود واگذار شده است. برخی فقها معتقدند اباحه از سوی خداوند وضع شده بنابراین اصل اعطای این آزادی نیز حکمی شرعی است و برخی معتقدند که اباحه محتاج جعل نیست [خونی ج ۳: ۴۷] و بنابراین به این حوزه، حوزه فراغ یا مالانص فیه نیز گفته می‌شود [صدر ۱۴۰۱: ۷۲۵] 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.



## ۳-۲-۱۲) جمع‌بندی

مجموعه مباحث مذکور نشان‌دهنده آن است که عناصر مهم تفکر شیعی یعنی اندیشه امامت، اندیشه تعمیم امامت در دوران غیبت در قالب ولایت فقیه و اندیشه عدل و همچنین مبانی فقهی شیعیان جایگاه مهمی در نحوه مواجهه آنها با پدیده‌ها و دگرگونیهای اجتماعی از جمله مقوله نوسازی و اصلاحات دارا می‌باشد. و تفاوت در نگرشهای مختلف به این مبانی فکری و فقهی موجب تفاوت در موضع‌گیریهای مختلف در باب نوسازی می‌تواند گردد. مثلاً تفاوت در موضوعاتی همچون نقش امام در جامعه، نقش فقیه در دوران غیبت، محدوده اختیارات فقیه در دوران غیبت و نحوه نگرش به عدل می‌تواند موجب تفاوت‌های مختلفی در نگرش به نوسازی گردد. همان‌طور که داشتن دیدگاه‌های عقل‌ستیزی اخباریگری و یا دیدگاه تلازمی<sup>۱</sup> اصولی و یا میزان اهمیت نقش زمان و مکان در اجتهاد در نزد فقهای اصولی می‌تواند موجب تفاوت‌های مهمی در دیدگاه فقها و به تبع آن دیدگاه شیعیان در خصوص مسائل اجتماعی گردد؛ در نهایت می‌توان گفت که مبانی فکری و فقهی شیعی از تواناییها و پتانسیل بالایی به منظور تطابق با شرایط مختلف برخوردار است و در عین پیچیدگی دارای انعطاف‌پذیری و واقع‌گرایی مناسبی است که این امر می‌تواند زمینه‌های مطلوبی را برای بیرون آمدن قرائتهایی که بتوانند روند اصلاحات را تسریع و حمایت کند، فراهم آورد. بنابراین باید گفت مبانی مذکور نمی‌تواند از هر الگوی اصلاحی حمایت کند بلکه اصول و مبانی آن ضرورتاً تنها الگوهای خاص از اصلاحات را مورد حمایت قرار می‌دهد که قابلیت انطباق با اصول آن را داشته باشد. هرچند که به دلیل واقع‌گرایی و عقلانیت فقه اصولیون شیعه این اصول طبیعتاً دارای ملازمه عقلانی می‌باشند و در واقع حمایت از ملازمه عقل و شرع به وسیله فقهای شیعه، پتانسیل بالایی را برای انعطاف‌پذیری الگوی اصلاحات مورد حمایت آنها به وجود آورده است.

۱. اعتقاد به ملازمه عقل و شرع «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع».

## منابع

- آدمیت، فریدون. (۱۳۷۸). امیرکبیر و ایران. تهران: خوارزمی.
- آکوچکیان، احمد. (۱۳۷۶). احیای تفکر دینی از منظر گفتن ترقی در ایران معاصر. مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام و احیای تفکر دینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- آل بحر العلوم، سید محمد. (۱۴۰۳). بلفه الفقیه. تهران: مکتبه الصادق. چاپ چهارم.
- احمدی فقیه یزدی، محمدحسین. (۱۳۷۴). اجتهاد و نقش زمان و مکان. مجموعه آثار کنگره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- استرآبادی، محمد امین. (۱۳۲۱ ق.). الفوائد المدینه. تبریز.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین. (بی‌تا). عروة الوثقی. ترجمه زین‌العابدین کاظمی. تهران: انتشارات هجر.
- مقالات جمالیه.
- اسکندرانی. کشف الاسرار النورانیه.
- اشرفی شاهرودی، مصطفی. (۱۳۷۴). همسویی فقه با تحولات و نیازهای جامعه. مجموعه آثار کنگره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۸ ق.). نهاية الدراية فی شرح الکفایه. بیروت: مؤسسه آل‌البيت<sup>(ع)</sup> لاحیاء التراث.
- الحرائق.
- الحکیم، محمدتقی. (۱۴۱۷ ق.). الاصول العامة للفقہ المقارن. قم: المجمع العالمی لاهل البيت.
- امام خمینی، روح‌الله. صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۸۵ ق.). الرسائل. قم: نشر اسماعیلیان.
- کتاب البیع. مطبعه مهر.
- ایازی، محمد علی. (۱۳۷۴). «جامعیت بشریت». جامعیت دین. مجموعه آثار کنگره بررسی فقهی حضرت امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بیروجردی. بحر الفوائد.
- بشیریه، حسین. (گفتگو). (۱۳۷۵). سنت مدرنیته، پست مدرن. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- بهبهانی، آقا باقر. اجتهاد و اخبار.
- حسینی، سید علی. «منابع فقه و زمان و مکان». عرف متغیر و سیره عقلا. مجموعه آثار کنگره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- حیدری، محمدجواد. (۱۳۷۴). «منابع فقه و زمان و مکان». رابطه عقل و دین با زمان و مکان. مجموعه آثار کنگره بررسی مقالات فقهی حضرت امام خمینی (س). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خوئی، ابوالقاسم. مصباح الاصول. تقریر سید محمد سرور واعظ حسینی.
- رحمانی، محمدرضا. «ملاکات احکام و احکام حکومتی». احکام حکومتی و زمان و مکان. مجموعه آثار کنگره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رحیمی نژاد، مرتضی. (۱۳۷۶). حکمت شیعی. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- رزاقی، سهراب. (۱۳۷۶). «پارادیمهای روشنفکری دینی در ایران معاصر». فصلنامه نامه پژوهش.
- رضایی، محمد علی. «اجتهاد و زمان و مکان». دیدگاهها درباره عنصر زمان و مکان بر اجتهاد. مجموعه آثار کنگره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ر. کدی، نیکی. (۱۳۷۵). ریشه‌های انقلاب ایران. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- زنجانی، عمید. (۱۳۷۴). نقش زمان و مکان در اجتهاد. (مجموعه مصاحبه‌ها). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- سروش، عبدالکریم. فربه‌تر از ایدئولوژی. تهران: انتشارات صراط. چاپ اول.
- شرابی، هشام. (۱۳۸۸). روشنفکران عرب و غرب. ترجمه عبدالرحمن عالم. دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- صافی گلپایگانی. (۱۴۱۲ ق.). الاحکام الشریعه ثابته لاتتغیر. قم: دارالقرآن الکریم.
- صالح‌پور، جهانگیر. «امام خمینی فقیه دوران گذار». مجله کیان.
- صدر، محمد باقر. (۱۴۰۱ ق.). اقتصادنا. بیروت: انتشارات دارالتعارف للمطبوعات. چاپ شانزدهم.
- \_\_\_\_\_ ۱. بحوث فی علم الاصول. تقریر سید محمود هاشمی. مجمع علمی شهید صدر.
- \_\_\_\_\_ ۲. فتاوی الواضحه. دارالتعارف بیروت و امام خمینی.
- صدوق. [شیخ]. خصال.
- طباطبایی، محمد حسین. ۱. [علامه]. تفسیر المیزان.
- \_\_\_\_\_ ۲. «ولایت و زعامت». بحثی درباره مرجعیت و روحانیت. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- \_\_\_\_\_ ۳. مجله مکتب اسلام. قم.
- طنطاوی. الجواهر فی تفسیر القرآن.
- عنایت، حمید. اندیشه سیاسی.
- غروی نائینی، محمد حسین. فوائد الاصول.

- کدیور، محسن. (۱۳۷۷). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: نشر نی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. اصول کافی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ ق.). اصول کافی. بیروت: دارالاضواء.
- گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). تاریخ فقه و فقها. تهران: انتشارات سمت.
- گلپایگانی، محمدرضا. (تقریرات و اباحت). (۱۳۸۳ ق.). الهدایة من له الولاية. به قلم میرزا احمد صابری همدانی. قم.
- لنگرودی، جعفر. ترمینولوژی حقوق.
- مجتهدی، کریم. سید جمال و تفکر جدید.
- مجله نقد و نظر.
- محیط طباطبایی، محمد. (بی تا). نقش سید جمال در بیداری مشرق زمین. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۳۸). مقدمه‌ای بر فقه شیعه. ترجمه محمد آصف فکرت. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). آشنایی با علوم اسلامی. قم: نشر صدرا.
- \_\_\_\_\_ . اسلام و مقتضیات زمان. قم: صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۶). اصول الفقه الاسلامی. نجف: دارالنعمان.
- مفاتیح الجنان.
- مفید، محمد بن محمد. [شیخ]. (۱۴۱۴). تصحیح الاعتقاد الامامیه. بیروت: دارالمفید.
- واعظی، احمد. نقش عرف در استنباط فقهی. مجموعه آثار کنگره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.