

# مفهوم اجرای شریعت اسلامی؛ گزارشی بر پایه یک کتاب

## اشاره:

گزارش حاضر بیانگر دیدگاه‌های جابری درباره بیداری اسلامی، تجدید، بدعت، اجرای نظام اسلامی، عقلانیت، رابطه دین و سیاست در بستر تاریخ و ارکان و لوازم اجتهاد در دوران حاضر است. به اعتقاد وی اجتهاد در دوران فعلی باید بر عقلانیتی ویژه مبتنی باشد - که با عقلانیت دوره‌های پیشین تفاوت اساسی دارد - و این امر در تلازم با فقه مبتنی بر مصالح است. دیدگاه‌های جابری در عین آنکه حاوی نکات آموزنده‌ای است خالی از نقص و اشکال نیست بخصوص تاکید وی بر تفاوت اساسی عقلانیت روزگار معاصر با گذشته که موهم نفی زمینه مشترک معرفتی میان حال و گذشته است. اگر استناد این دیدگاه معرفتشناختی به جابری صحیح باشد در این صورت زمینه گسترده‌ای برای ایجاد هرگونه تغییر بنیادی در دین فراهم خواهد شد. امید است در فرصتی مناسب و با قضاوتی منصفانه به این مهم بپردازیم.

کتاب ماه دین

## ۱) بیداری... و نوسازی

در سالهای اخیر در عرصه گفت‌وگو میان معاصر عربی اسلامی کاربرد عبارت «بیداری اسلامی» بسیار رواج پیدا کرده است.

چنین عبارتی ناظر به رویدادهای معینی چون انقلاب اسلامی در ایران و ظهور پاره‌ای از گرایشها و تشکیلات اسلامی است که خواهان اجرای کامل نظام اسلامی در تمام عرصه‌های جمعی مسلمانان هستند. با این همه در قلمرو فرهنگ و زبان عربی به نظر می‌رسد که واژه بیداری اسلامی اندکی نامأنوس باشد.

زیرا توصیف هر رویدادی چون انقلاب اسلامی در ایران و یا ظهور جنبشهای اسلامی منادی «اجرای نظام اسلامی» به «بیداری اسلامی»، این پندار را در ذهن تداعی می‌کند که اسلام پیش از وقوع این رویدادها غایب و یا در خواب فرورفته بود، اما اکنون به یمن چنین گرایشهایی بیدار و یا حاضر شده است.

حال اینکه اسلام چه به مثابه نظامی اعتقادی و شرعی و چه به

مثابه الگوی درمانی برای زندگی انسانها، هیچگاه از ذهن و روان مسلمانان و نیز از عرصه رفتارهای آنها غایب نمانده است تا به کمک گرایشهای مزبور احیا و حاضر شود.

از سوی دیگر واژه «بیداری» قادر نیست وظایفی را بیان کند که امروزه با توجه به دگرگونیهای عظیم و همه‌جانبه زندگی بشر بر دوش مسلمانان نهاده شده است.

زیرا واژه «بیداری» از این منظر جنبه‌ای انفعالی دارد و نه سوبه‌ای کنشگرانه و مسلمانان در حال حاضر به اقدامات عملی نیاز بیشتری دارند.

البته شاید بتوان گفت که چنین واژه‌ای نوعی گرت‌برداری و یا حتی ترجمه‌ای نادرست از واژه غربی معادل آن باشد، یا این همه به نظر می‌رسد که برای ترسیم دقیق‌تر وضعیت کنونی مسلمانان واژه «تجدید» رساتر باشد؛ زیرا واژه‌ای کاملاً اصیل و برآمده از دل فرهنگ اسلامی است.

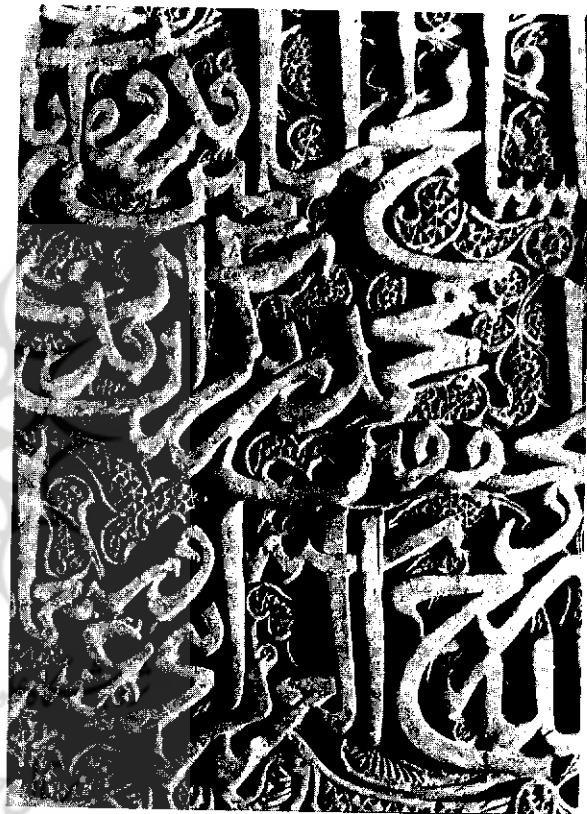
چندانی ندارند زیرا در جهان حاضر همه چیز بر مدار عقلانیت می‌چرخد؛ بر محاسبات، طراحی و نظام‌مند کردن حوادث غیرمنتظره. در برابر چنین جهانی با این پیچیدگی و نظام‌مندی، بیداری عملی عقیم و بی‌فایده است حتی اگر این بیداری، فکری باشد و تنها نوسازی و یا تجدید است که می‌تواند کارآمد و مفید واقع شود.

علاوه بر این در نگرش اسلامی تجدید جزئی از زندگی به شمار می‌رود به دلیل این حدیث نبوی مشهور که می‌فرماید «خداوند در هر سده مصلحانی را می‌فرستد که دین آنها را تجدید کند» و از آنجا که در اسلام دین از دنیا جدا نیست و بلکه صلاح امور دین در سامان امور دنیاست؛ بنابراین تجدید امور دین عین تجدید و نوسازی امور دنیوی است. و نیز از آنجا که امور دنیوی همواره دستخوش تغییر و دگرگونی‌اند، بنابراین معنا و لوازم تجدید مطابق با شرایط و دگرگونی‌های زمانه تغییر می‌یابد.

در گذشته پاره‌ای از فقیهان «تجدید» را گونه‌ای «بدعت شکنی» تعریف کرده‌اند. به این معنا در برابر تغییرات عظیم باید به «سیره سلف صالح» تمسک کرد. امروزه اما، نباید «تجدید» را این گونه معنا کرد، بلکه باید از آن فراتر رفته طبق شرایط کنونی از «نوآوری»، تفسیری نو ارائه داد. علاوه بر این در نگرش اسلامی نوآوری همیشه امری مذموم دانسته نشده است؛ زیرا فقیهان خود میان گونه‌های متفاوت نوآوری تمایز قائل شده‌اند. بدین ترتیب نوآوری‌ای که در خدمت مصالح و زندگی امت است، مشروع و بدعت‌های مضر، نامشروع و حرام قلمداد شده است. البته با انحطاط و افول تمدن و فرهنگ اسلامی گذشته و برآمدن دوران جمود و تجر، پاره‌ای از فقیهان هرگونه نوآوری‌ای را مخالف با اسلام و در نتیجه آن را نامشروع دانسته‌اند. در این دوران است که ما شاهد تحریم تاسیس مدارس علمی از سوی پاره‌ای از فقیهان هستیم، با این مدعا که در دوران نخستین، بزرگان ما در مساجد به تعلیم و تعلم می‌پرداختند و از وجود مدرسه و یا انجمن‌های علمی اثری نبود.

از اینجاست که تعریف محدودی از «تجدید» مشخص می‌شود؛ زیرا اگر واژه مذکور را تنها مترادف با «بدعت شکنی» بدانیم، قلمرو معنایی آن را به مقابله با تحریف در دین محدود کرده‌ایم.

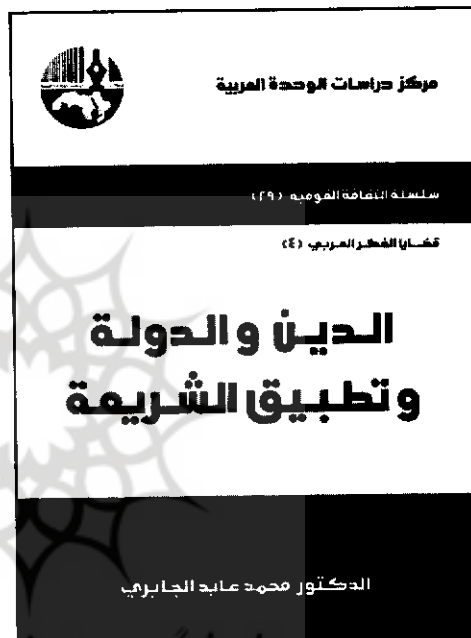
اگر این تفسیر متناسب با شئون و احوال روزگار گذشته باشد، به یقین با وضعیت کنونی سازگار نیست. البته چه بسا در این زمینه عبارت «بیداری اسلامی» وافی به مقصود باشد به این معنا که اقبال



افزون بر این، برتری و امتیاز واژه تجدید بر واژه بیداری تنها در اصالت آن خلاصه نمی‌شود بلکه معنای «بیداری اسلامی» بیشتر بعد سطحی رویدادهای جاری را بیان می‌کند و کسانی که عبارت «بیداری اسلامی» را به کار برده‌اند تحولات سطحی و زودگذر پدیده یاد شده را مراد کرده‌اند در حالی که «تجدید اسلامی» قادر است به نحو مطلوب‌تری عمق و ژرفای تحولات نظام اسلامی را نمایان سازد و علاوه بر این چشم‌انداز آینده را فراپیش ما قرار دهد.

واقعیت این است که امروزه مسلمانان به «تجدید» بیش از بیداری نیاز دارند، زیرا در برابر تحدياتی که امروزه جهان عرب با آن مواجه است باید به اقدامات عملی دست یازید و نمی‌توان تنها به پاره‌ای از عکس‌العمل‌ها دل خوش داشت. در این زمینه نیز تنها عملی که انجام آن مؤثر می‌افتد عمل عقلانی است، زیرا کنش‌های گفتاری مانند خطبه، وعظ و یا پنددهی و نیز کنش‌های رفتاری تأثیر

و برپایه ارزشهای اسلامی، راه‌حلهای واضحی ارائه کند؛ در عین این که قادر باشد ما را در مسیر تکامل و پیشرفت و همسازى با دنیای معاصر قرار دهد. از این منظر که به مسئله بنگریم خواهیم دید «نوسازى» یا «تجدید» امرى ساده و آسان نیست و واژه‌هایی نظیر «بیدارى اسلامى» قادر نیستند وافی به مقصود باشند، بلکه مطلوب تحقق نوسازى عمیق در همه عرصه‌های زندگى است؛ زیرا ما در جهان و تمدنى زیست می‌کنیم که از جنس و ماهیت زندگى روزگار گذشته نیست و حتى نمی‌توان آن را صورت تکامل یافته زندگى پیشین دانست؛ جهانی که ما آن را به دست خود نساخته‌ایم، بلکه دیگران ارکان آن را پدید آورده‌اند و ما تنها در عرصه‌های مختلف علم، تکنولوژى، اقتصاد، آداب و رسوم، اندیشه و ایدئولوژى دنباله‌رو آنان هستیم. در نتیجه امروزه ما دست‌کم در برخی موارد باگونه تحدیاتی روبرو هستیم که نمی‌توان آن‌ها را «بدعت» نامید تا از این طریق وظیفه مطلوب تجدید را «شکستن آن بدعتها» دانست، بلکه تحدیاتی است که کاملاً از عالم دیگر و دارای ساز و کارهای متفاوتی هستند. بنابراین به کمک واژه‌هایی چون «بیدارى» و یا «بیدارى اسلامى» نمی‌توان شکاف میان ما و جهان مدرن را پر کرد.



## ۲) سلفی‌گرایی یا تجربه تاریخی امت اسلامی

در دهه چهل و اوایل دهه پنجاه غالباً سلفی‌گرایان به عنوان اندیشمندان و مصلحانی استعمارستیز و مخالف هرگونه خرافات و معتقدان جامعه خود قلمداد می‌شدند؛ علاوه بر این مردمانی پرهیزکار و مشفق شناخته می‌شدند. خلاصه سخن این که در جامعه آن روزگار از سلفی‌گرایان با عنوان نواندیشان و مجاهدانی در جهت اصلاح عمومی جامعه یاد می‌شد. همچنانکه آنان را گروهی میهن‌پرست خطاب می‌کردند. زیرا وطن‌خواهی از ارکان سلفی‌گرایی به‌شمار می‌آمد در حالی که سلفی‌گرایی دست‌کم به عنوان رفتاری دینی - اجتماعی، لزوماً از جمله مقومات وطن‌خواهی به‌شمار نمی‌آمد. چنانکه می‌دانیم در مغرب عربی سلفی‌گرایان همپای وطن‌خواهان و نواندیشان حرکت می‌کردند و به یمن تدبیر و تلاش خستگی‌ناپذیرشان توانستند مغرب عربی را از حاکمیت اسلام صوفیانه (که غالباً طریقه خوانده می‌شدند) رهایی بخشند. بدون شک سلفی‌گرایان در مشرق عربی در مسیر دیگری گام نهادند با این همه در ذهنیت بسیاری از توده‌های مسلمانان عرب سلفی‌گرایان، مصلحانی معتدل، نواندیش و آینده‌نگر که با استناد به

بر انجام مناسک دینی و مقابله با هرگونه تحریفی در آنها، «بیداری اسلامی» خوانده شود. اما باید توجه داشت که دیگر شئون و یا امور دنیوی را دربر نخواهد گرفت.

این نکته درست است که گرایشهای کنونی که خود را «بیداری اسلامی» می‌نامند به دنبال تحقق نظام اسلامی هستند که شامل جنبه‌های مختلف زندگی بشری است، اما با توجه به وضعیت کنونی «نظام اسلامی» چنین هدفی بیشتر به خواستی آرمانی شبیه است؛ زیرا چنانکه می‌دانیم ما فاقد «نظام اسلامی» از پیش آماده، فراگیر و ملی ای هستیم که بتواند تمام عرصه‌های زندگی را دربرگیرد. به استثنای مناسک و امور عبادی و نیز باره‌ای از قوانین احوال شخصی و معاملات و برخی زمینه‌های دیگر که در متون اسلامی درباب آنها نصی وارد شده است، عرصه‌های دیگر زندگی فاقد نصی یا دستورالعمل دینی مشخصی هستند بلکه عمدتاً اصول کلی و عام بیان گردیده است و طبیعی است که در این وضعیت اسلام آنها را به اجتهاد بشری واگذارد. در نتیجه بیداری واقعی و یا نوسازی مطلوب این است که بتواند مقتضیات و زمانه حاضر را پاسخگو باشد

با معیار هایی خاص - و نگرش انتقادی دو ویژگی مهم آن هستند؛ عقلانیت در اقتصاد، سیاست و روابط اجتماعی و نگرش انتقادی به تمام اشیا از طبیعت و تاریخ گرفته تا اندیشه، فرهنگ و ایدئولوژی. پرسش اساسی این نیست که آیا اسلام متناسب با تمام زمانها و مکانهاست؟ بلکه پرسش این است که آیا امروز مسلمانان متناسب با زمان حاضر هستند یا نه، و آیا قادرند در زمان کنونی زیست کنند؟ آیا می‌توانند روش و سیرتی نوین را پی افکنند که تکمیل‌کننده سیره پیشین باشد؟ حضور تجربه تاریخی امت عربی اسلامی در جهان امروز تنها در گرو بازسازی عمیق آن است.

### ۳) رادیکالیسم چپ‌گرا و رادیکالیسم راست‌گرا

یکی از پندارهای نادرست اما رایج در کشورهای عربی این است که در گفتمان سیاسی و یا عرصه مطبوعات واژه «اسلام» و یا «اسلامگرا» غالباً جماعت‌های اسلامی خشونت‌گرای تندرو را در ذهن تداعی می‌کند در حالی که جریان اسلامی که گاه از آن به «اسلام سیاسی» تعبیر می‌شود قلمرو وسیعی از جامعه معاصر عرب را دربرمی‌گیرد از چپ‌گرایان گرفته تا راست‌گرایان و از آن جمله جماعت‌های دینی رادیکال. درست مانند جریان اصلاح‌گرای نواندیش که در ساحت اندیشه عربی معاصر هم راست‌گرایان را شامل می‌شود و هم چپ‌گرایان افراطی.

در این جا باید به این نکته اشاره کرد که دسته‌بندی گرایشها و احزاب جهان عرب به دو پایگاه راست‌گرایان و چپ‌گرایان تنها برای سهولت کار و به عبارت دیگر به گونه‌ای کاربردی انجام می‌شود بدون اینکه محتوای ایدئولوژی چنین تقسیم‌بندی‌ای مدنظر باشد. بنابراین اینکه واژه راست‌گرایی دال بر تفکر لیبرالیستی و یا سرمایه‌داری اما محافظه‌کار است و نیز اینکه واژه چپ‌گرایی نمایانگر طیف سوسیالیستی اما پیشرو است مورد توجه ما نیست. علاوه بر اینکه چنین تقسیم‌بندی‌ای با واقعیت و ماهیت جهان عرب مطابقت ندارد. زیرا چنانکه به عیان دیده‌ایم نه تمام روشنفکران نواندیش، سوسیالیست و پیشرو هستند و نه هر کسی که در طیف اسلامگرایان قرار دارد، واپس‌گرا.

کاربرد پیشین تنها مواضع جماعات رادیکال را مشخص می‌کند که چنانکه گفته شد عموماً بر دو دسته‌اند:

دسته نخست چپ‌گرایان و دسته دیگر راست‌گرایان که معمولاً در جهت مقابل جای می‌گیرند.

پرسش اینجاست که چپ‌گرایان رادیکال در برابر چه طیفی موضع گرفته‌اند همین پرسش نیز در باب راست‌گرایان افراطی

سیره سلف صالح در جهت اصلاح و بهبودی جامعه حرکت می‌کردند، شناخته می‌شدند، چنین برداشتی از سلفی‌گرایان مولود قرن نوزدهم یا بیستم نبود بلکه عموم جنبشهای اصلاح‌گرا در اسلام به این معنا سلفی‌گرا قلمداد می‌شدند.

هدف از ذکر سخنان گذشته این نیست که در پی احیای گرایشهای سلفی‌گرا باشیم بلکه مقصود نمایان کردن معنای تاریخی و دینی شعاری است که امروزه مرادف با واپس‌گرایی و مقابله با هرگونه روند نوسازی و روشنگری است.

با این همه اگر بخواهیم سلفی‌گرایی را تنها از این منظر بسنجیم به یقین بررسی ما ناقص و نکات بسیاری را مغفول خواهد نهاد. البته مقصود از در نظر گرفتن ابعاد دیگر ابعاد منفی و یا کاستیهای گرایشهای سلفی‌گرا چه در گذشته و چه در حال نیست بلکه مقصود این است که این‌گونه گرایشها چه در قالب جنبشهای اصلاحی، فکری و سیاسی و چه به مثابه منشی مشخص در حیطه باورها و رفتارهای دینی، بیرون از گستره تاریخ عربی قرار نمی‌گیرد. بلکه همواره یکی از نمودهای تجربی تاریخی امت و به عبارت دیگر یکی از شاخصهای اصلاح در جامعه اسلامی بوده است.

درواقع چون از این منظر جنبشهای سلفی‌گرا شناخته شده در گستره تاریخ اسلامی نگاهی بیفکنیم خواهیم دید که همه آنها می‌کوشند تا در فرآیند تاریخ عربی از آغاز پیدایش اسلام تاکنون گونه‌ای از تعادل و یا سازمندی را ایجاد کنند. به عبارت دیگر جنبشهای مذکور در حکم نوعی مقاومت درونی در برابر آفتیهای است که به اعتقاد آنان در درون جوامع اسلامی رخنه کرده و هویت اسلامی را در معرض خطر قرار داده بودند و باید گفت که در آن زمان و با توجه به مقتضیات و شرایط حاکم بر آن، نه تنها عکس‌العمل بلکه حرکتی بسیار مؤثر و کارآمد بوده است.

امروزه اما چنانکه گفته شد در دورانی زیست می‌کنیم که یکسره با وضعیت گذشته متفاوت است. آفتها و یا تحدیيات دیگر درون تمدنی یا درون تاریخی نیست، بلکه برآمده از تمدنی است که در بیرون حوزه تمدنی اسلام قرار می‌گیرد بنابراین تجربه تاریخی امت عربی اسلامی قادر نیست کلیه تحدیيات فوق را پاسخگو باشد، بلکه باید تجربه‌ای باشد که علاوه بر بهره گرفتن از میراث گذشته بتواند همپای وضعیت کنونی به پیش رود. ما در برابر اندیشه و یا نظامی از تفکر قرار گرفته‌ایم که حدود و ثغور نمی‌شناسد و رفته رفته سراسر گیتی را درمی‌نوردد. نظامی از تفکر که عقلانیت - البته

جاری است.

عرصه‌های سیاسی و اجتماعی است. نباید این نکته را مغفول نهاد که عموم گرایشهای سلفی تاکنون نتوانسته‌اند اندیشه اسلامی را نوسازی کنند، به گونه‌ای که قادر باشد علاوه بر همگامی با تحولات زمانه، رابطه خود را با واقعیت کنونی جهان عرب تداوم بخشد.

#### ۴) رادیکالیسم در عرصه باورهای دینی و شریعت

رادیکالیسم در طی تاریخ اسلامی پاره‌ای از موضعگیریهای مشخص سیاسی را داشته است که تنها به ملاحظه پیوند عمیق دین و سیاست در اسلام قابل فهم خواهد بود. در این جا نیازی نیست که بعد سیاسی افراطی‌گرایان گذشته نظیر خوارج و غلات را نمایان کنیم. بلکه هدف اساسی بیان تمایز آنها با جنبشهای اسلامی افراطی در عصر حاضر است.

به عبارت دیگر، اگر مناقشه جنبشهای افراطی در گذشته، تنها بر سر مسائل اعتقادی - کلامی بود، جنبشهای افراطی کنونی، دامنه نزاع و چالش خود را به قلمرو مسائل شرعی (شریعت) محدود کرده‌اند.

چنانکه می‌دانیم در گذشته نه خوارج و نه فرق اسلامی دیگر از مسئله اجرای شریعت سخن به میان نیاورده‌اند و نزاعهای آنان تنها به مسائل کلامی و اعتقادی اختصاص داشت و حتی مسئله امامت و یا خلافت را از منظری اعتقادی - کلامی نگریسته‌اند و نه از جنبه شرعی.

این بدان معناست که دخالت و پیوند دین و سیاست در گذشته در عرصه امور اعتقادی نمایان می‌شد و امور شرعی در کانون مناقشات قرار نمی‌گرفت، امروزه اما افراطی‌گرایان مسلمانان دیگر بر سر مسائلی چون جبر و اختیار، ایمان و کفر و تشبیه و تنزیه مناقشه نمی‌کنند بلکه محور مناقشات و حوزه عملی سیاسی آنان پیرامون برخی مسائل عملی محدود است.

جابری این پرسش را مطرح می‌کند که علل این تحول از حوزه امور اعتقادی به امور شرعی چیست؟ و چرا عمل سیاسی در حال حاضر در سطح امور شرعی جریان دارد؟

وی معتقد است که پاسخ این پرسش را باید از تاریخ جست و نه از دین. تاریخ به ما نشان می‌دهد که نزاعهای کلامی اعتقادی عموماً دو مرحله را پشت سر گذرانده است:

۱) مرحله ساخت و تکوین (۲) مرحله استقرار و گسترش (نظام‌مندی):

عدم طرح این پرسشها سبب می‌شود تا مقهور قدرت واژه‌ها شویم و به دام این مغالطه فروغزیم که چپ‌گرایان در مقابل طیف راست‌گرایان قرار دارند و بالعکس؛ زیرا ملاحظه فرآیند تاریخی پدید آمدن رادیکالیسم در هر دو جناح چنین پنداری را یکسره باطل می‌شمارد.

حقیقت مطلب این است که چپ‌گرایان رادیکال در برابر خود چپ‌گرایان صف گرفته‌اند. چنانکه خصم راست‌گرایان رادیکال، خود راست‌گرایان هستند.

طیف چپ‌گرایان رادیکال نخستین بار در نیمه دوم دهه شصت در اروپا پا گرفتند اما دیدگاه‌ها و اندیشه آنان جهان‌گستر شد. و از آن زمان به بعد ما شاهد ظهور چپ‌گرایی هستیم که خود را نه به عنوان رقیبی برای راست‌گرایان بلکه به عنوان جانشینی برای طیف چپ‌گرایان معرفی می‌کردند و در نتیجه رقیب سرسخت آنان شدند. همین حکم در باب طیف راست‌گرا نیز صادق است.

نکته جالب توجه این که جماعت‌های اسلامی رادیکال نیز رقیب سرسخت خود را جماعت‌های اسلامی معتدل و یا میانه‌رو می‌دانند درست مانند خوارج که در صدر اسلام علیه گرایشهای اسلامی دیگر شوریدند. کاستی و نقصان عظیم این گونه گرایشهای رادیکال نه در سویه چپ‌گرایانه یا راست‌گرایانه آنهاست و نه در نقد آنان از دیدگاههای رقیب، بلکه در رادیکال بودن آنها خلاصه می‌شود. زیرا منش رادیکال، چشم و بصیرتشان را از آنها می‌گیرد و سبب می‌شود تا به گونه‌ای ایستا و ثابت به جهان بنگرند. همین امر زمینه نقد آنان را از سوی رقیبان فراهم آورده و موجب شده که رادیکالیست‌ها در مواضع خود جزمی‌تر و متصلب‌تر شوند و در نهایت سختی بشکنند و فروپاشند.

طبیعی است که گرایشهای رادیکال در مراحل بعد، خود به گروههای متخصص بدل شوند و به تکفیر یکدیگر دست یازند و عاقبت در مسیر فروپاشی گام نهند.

بی‌جهت نیست که همواره تاریخ را طبقات متوسط و یا میانه بوجود آورده‌اند و گرایشهای رادیکال در این زمینه هیچ نقشی را ایفا نکرده‌اند.

رادیکالیسم گونه‌های متعددی دارد و ظهور گرایشهای سلفی‌گرایی رادیکال در عرصه اندیشه معاصر معلول عوامل چندی است که به یقین از مهمترین آنها فقدان آزادی و دموکراسی در

روشها و ابزار نوین میان علوم اسلامی و دانشهای نوین غربی، نوعی همسازی را پی افکنند. به عبارت دیگر، وظیفه تاریخی گرایشهای سلفی‌گرای معاصر بکارگیری مجدد اجتهاد در قلمرو احکام فرعی نیست، بلکه پی‌ریزی اصول و نظام‌مند کردن آنهاست. باید باور داشت که بدون توجه به عقلانیت جدید، ابداع اجتهادی نوین، امکان‌پذیر نخواهد بود.

#### اجتهاد نوین در گرو عقلانیت نوین

از آغاز دوران نوزایش و بویژه از واپسین سالهای قرن نوزدهم به این سو شعار «فتح باب اجتهاد» مطرح شد و در برابر روند رو به تشدید غرب‌زدگی، به مثابه راه برون رفت جوامع اسلامی از معضلات موجود و پاسخی در برابر تحديات زمانه معرفی شد. با این همه، چنین خواستی در بسیاری از موارد تنها در حد یک آرمان باقی ماند و نتوانست تحقق یابد، زیرا روشن است تحقق آن در گرو مجتهدانی است که شرایط و تواناییهای لازم را داشته باشند. اجتهاد مانند قرآن و سنت در شمار منابع در تشریح نیست، بلکه روشی است که مجتهدان با به‌کارگیری آن قادر خواهند بود از منابع تشریح احکامی را استخراج و مشکلات جامعه خود را چاره کنند. بنابراین عمل اجتهاد بیش از هر چیز گونه‌ای تلاش فکری است که با استفاده از ابزار و روشهای علمی، در مواجهه با مشکلات هر دوره راه‌حلی را جویا شوند. حال از آن جا که معضلات کنونی جوامع اسلامی با نوع معضلات دوره‌های گذشته، تفاوت گوهری دارد، بنابراین نوع تلاشی که باید مجتهدان امروزه بذل کنند با اجتهادات آنان در گذشته چه به لحاظ روشها و چه به لحاظ مفاهیم، تفاوت اساسی داشته باشد. بیان مطلب این که از آغاز ظهور اسلام تا پایان قرن نوزدهم زندگی جمعی مسلمانان عموماً روند ثابتی را طی کرده است و جامعه اسلامی طی این دوره طولانی بر نگرشها و مفاهیم فرهنگی، اقتصادی و تمدنی واحدی استوار بود. البته این بدان معنا نیست که در جوامع اسلامی مسائل نوین (حوادث واقعه) روی نمی‌داد بلکه عموم این حوادث درون تمدنی و از جنس حوادث گذشته بود و طبیعی بود که مسلمانان با تکیه بر ابزارها و روشهای معمول گذشته به آسانی قادر به گشودن آنها بودند و حکم حوادث معلوم پیشین را بر حوادث جدید مجهول تعمیم می‌دادند. بنابراین حوادث در گذشته علاوه بر شمار اندک آنها به نوعی یا یکدیگر شبیه بوده و استقراء و قیاس تمثیل، ابزارهای مناسبی برای استخراج حکم بودند. فقه در چنین جامعه‌ای با وضعیت و ابزارهای مشخصی به

در مرحله نخست، مسئله کانونی امامت بود که اساساً مسئله‌ای درون‌دینی به حساب می‌آید. مرحله دوم همپای گسترش اسلام در بخش گسترده‌ای از جهان و رویاروی شدن با ادیان و نظامهای اعتقادی شکل گرفت و اگر چه نزاعها و تقسیم‌بندی‌ها، صبغه‌ای سیاسی - اجتماعی به خود گرفته بود و مفاهیمی چون عربها، موالی و... زاده شد که خود زمینه‌ساز تکوین و رشد گرایشهای افراطی چون شعوبیگری را فراهم آورد، با این همه در مراحل بعد به نزاعهای فکری بدل شد و صبغه‌ای کاملاً اعتقادی و کلامی به خود گرفت. این گونه نزاعها طبق معمول، معلول وجود تنوع و کثرت نظامهای فکری دینی زمان بود که نظام اعتقادی اسلام آنان را به چشم رقیب می‌نگریست؛ در سطح اجتماعی اما، نظام اجتماعی واحدی غالب و حاکم بود که جامعه اسلامی را به پیش می‌برد؛ از این رو اختلاف دیدگاههای فقهی و یا امور شرعی، مناقشه‌انگیز و مایه اختلاف نمی‌شد.

شاید بتوان درباب جریان سلفی‌گرایی معاصر نیز همین تقسیم‌بندی و مراحل رشد و تکوین را اعمال کرد یعنی در آغاز این‌گونه گرایشها به مثابه عکس‌العملی بود در برابر اموری درون دینی و ظهور بدعتهای مختلفی که دامنگیر اسلام شد؛ سپس همپای رویاروی شدن جامعه اسلامی با نظامهای نوین غربی، مرحله دوم شکل گرفت که در گام نخست واجد صبغه‌ای سیاسی بود (مقاومت در برابر فزونخواهی استعمار، مبارزه علیه و یا برای خلافت عثمانی‌ها). در گام بعدی اما، این نزاع دینی مذهبی شده و در سطح نظام اجتماعی جریان پیدا کرد (نظام و شریعت اسلامی در برابر نظام سرمایه‌داری و کمونیستی).

مراد از این بررسی مقایسه‌ای بیان این نکته است که از منظر تاریخی، پدیده‌های اجتماعی چون غلو و یا افراطی‌گری، عکس‌العملی در برابر نفوذ اندیشه‌های بیرونی است که به قلمرو جوامع اسلامی راه یافته‌اند.

اگر در گذشته نظام اشعری با به‌کارگیری ابزار و روشهای استدلالی رایج در آن زمان (مانند منطق، مفاهیم فلسفی) و حذف گروههای رقیب از صحنه نزاع توانست نظامی واحد و منسجم را عرضه دارد و در نظام اعتقادی جامعه اسلامی گونه‌ای توازن و تعادل ایجاد کند امروز گرایشهای سلفی قادرند با حذف رقیبان افراطی‌گرای خود میان عوامل مختلف اجتماعی، نوعی از توازن را برقرار کنند و نگرش اعتدالی را حاکم سازند و نیز با به‌کارگیری

احکام (علل تحلیل و یا علل تحریم) و از طریق «قیاس تمثیل» حکم امر معلوم به امور مجهول تعمیم (تعمیه) داده شود، در فقه مقاصدی باید از مقاصد شرع آغازید - که مطابق آموزه‌های اسلامی یکسره مبتنی بر حکمت و خردمندی است - مقاصدی که مصالح عمومی جامعه رکن عمده آنهاست. پرواضح است که در قیاس با نگرش فقه از نوع دیگر به دایره چنین نگرش نوین بسیار فراخ است و به علل اجتهاد و استنباط احکام شرع، تحرک و انعطاف بیشتری می‌بخشد. مطابق فقه مقاصدی، «اجرای شریعت» در هر زمان تنها در گرو رعایت مصالح عموم جامعه امکان‌پذیر است و نه در گرو روشهای تفسیری و یا مبتنی بر قیاس تمثیل و یا ظنون مجتهد که چنانکه اشاره شد قلمرو بسیار تنگ و محدود دارد.

به عبارت دیگر، مجتهد فقه مقاصدی در کشف هر حکمی به جای تعلیل و تفسیر و کاربرد شگردهای زبانی، بیش از هر چیز در پی فهم و تبیین مقاصد اساسی شرع و یا اسباب النزول است که این امر سبب می‌شود تا افقی وسیع فراروی مجتهدان گشوده شود و بتوانند همپای تحولات زمان به پیش روند.

البته باید به این نکته اشاره کرد که جابری از مقاصد شرع تفسیری جدید ارائه می‌دهد و به برداشتهای پیشینیان اکتفا نمی‌کند به بیان دیگر این اصل مسلم است که فقه باید مبتنی بر مصالح عمومی جامعه باشد، اما مراد از مصالح عمومی جامعه چیست و آیا می‌توان به تقسیم‌بندی فقیهان گذشته بسنده کرد و یا اینکه مطابق شرایط و مقتضیات جهان امروزه تفسیر و برداشت جدیدی از آن ارائه داد؟

جابری در این زمینه دو نگرش را مطرح می‌کند؛ نگرشی که احکام شرعی را دایره مدار علل می‌داند و نگرشی که آنها را مبتنی بر مصلحت می‌کند.

تفاوت میان علت حکم و مصلحت در حکم در این است که مطابق روش نخست برای صدور و یا تعمیم احکام تنها باید در پی اوصافی بود که براساس آنها حکم به حلیت و یا حرمت شده است مانند وصف اسکار که علت تحریم خمر و یا قطع مسافت و بیماری است که علت اباحه افطار در ماه رمضان است. و به طور کلی علت در جعل احکام یا جلب مصلحت است و یا دفع مضرت.

درحالی که مطابق روش دوم، مناط جعل احکام، مصلحت عمومی است که چنانکه گفتیم بنابر شرایط و مقتضیات زمانه عوض می‌شود.

زودی به نهایت منطقی و دقت علمی خود رسید و در نتیجه باب اجتهاد فرو بسته شد نه اینکه باب اجتهاد را بستند. در اسلام هیچ فرد و یا گروهی قادر به بستن باب اجتهاد نیست زیرا در اسلام برخلاف مسیحیت مؤسسه یا نهاد دینی مستقلی چون کلیسا وجود ندارد که گشودن یا بستن باب اجتهادات دینی امکان‌پذیر باشد، بلکه اجتهاد از همان آغاز حق مسلم کسانی بود که از شرایط علمی لازم برخوردار باشند، بنابراین فقه پس از رسیدن به نهایت منطقی خود و پس از اینکه مسلمانان با تحدیثات جدی روبرو نشدند، باب اجتهادات نوین بسته شده و فتوهای فقهی در قالب چند مکتب محدود و رسمی عرضه شد. با این همه در هر دوره فقیهانی ظاهر می‌شدند که نبض حیات اجتماعی مسلمانان را در دست داشتند و افقهای دوردست را پیش چشم داشتند و از گونه‌ای تجدید در نظام فقهی سخن به میان می‌آوردند. شاطبی، یکی از جمله فقیهان سترگ است که با بیان ناکارآمدی فقه مبتنی بر اصول فقه، از ضرورت تاسیس نقد مقاصدی و نیز فتح مجدد باب اجتهاد سخن به میان آورد. وی معتقد بود که مصلحت عمومی مهمترین رکنی است که فقیه در پس استخراج احکام نوین باید آن را مدنظر قرار دهد. تا آنجا که در مقام تعارض نصوص شرعی با مصلحت عامه دومی مقدم خواهد بود. شکی نیست که مصلحت عمومی متناسب با شرایط و وضعیت هر دوران عوض می‌شود در نتیجه اجتهاد مبتنی بر آن اگر شرایط و دگر دیسیهای زمانه را نادیده گیرد، مشروعیت و کارایی خود را از دست خواهد داد.

بر این پایه آشکار می‌شود که دعوی فتح مجدد باب اجتهاد بدون فتح باب عقلانیت که وظیفه اجتهاد بر دوش آن است، دعوی‌ای باطل و گزاف خواهد بود؛ زیرا این اجتهاد نبود که بسته شد، بلکه عقلانیتی بود که اجتهاد را به کار می‌برد و زمانی که عوامل فرهنگی از زاینده‌گی و ثمردهی بازماندند و متصلب گشتند، عقل و اجتهاد به یکسان عقیم شدند.

امروزه فتح باب عقلانیت تنها در گرو اقبال به علوم و ابزارهای نوین است و دیگر اجتهاد نمی‌تواند مانند گذشته در حیطه علوم معدودی چون لغت، تفسیر، حدیث و اصول فقه محصور ماند بلکه باید علوم دیگری نیز به کار آیند؛ از این روست که جابری از ضرورت پاکیری مرحله‌ای نوین در تدوین میراث و تمدن اسلامی - عربی، سخن به میان می‌آورد.

اگر در روشهای اجتهادی گذشته کوشیده می‌شد تا با کشف علل

«کامل» اجرا شده است؟

ملاحظه چگونگی نزول آیات قرآن و سیره عملی پیامبر، بر این مدعا قاطعانه خط بطلان می‌کشد، زیرا چنانکه همگان می‌دانیم وحی که منبع و سنگ‌پایه احکام اسلامی است به یکباره و به طور کامل به پیامبر ابلاغ نشد بلکه دوره‌ای بیست و سه ساله را طی کرد. همچنین سنت نبوی، از پیش آماده و کامل نبود بلکه همپای حوادث و مقتضیات زمانه شکل گرفت بنابراین نه قرآن و نه سنت نبوی (به عنوان دو منبع مهم در شریعت اسلامی) از آغاز دارای صورتی نهایی و کامل نبود با این فرض چگونه می‌توان اجرای کامل شریعت اسلامی را در آن دوران مدعی شد.

دوم در باب بخش دیگری از مدعا این پرسش در میان می‌آید که اگر در زمان پیامبر به سبب نزول تدریجی وحی، اجرای کامل شریعت، امکان‌پذیر نبود، آیا در عهد خلفای چهارگانه این مهم تحقق یافت؟

پاسخ در اینجا نیز منفی است به این دلیل ساده که صحابه همپای گسترش بی‌سابقه اسلام با مشکلات و حوادث تازه فراوانی روبرو شدند که چاره‌ای جز اجتهاد نداشتند در همین دوره بود که «اجتهاد» به عنوان منبع تازه در تشریح به کار گرفته شد تا پاسخگوی مشکلات مطرح شده باشد. پرواضح است که کمال شریعت تنها در گرو وجود تمامیت ارکان آن است؛ از این رو ادعای اجرای کامل شریعت در دوران صحابه نیز ادعایی باطل بیش نیست، زیرا رسمیت یافتن ارکان چهارگانه شریعت به دوران پس از صحابه تعلق دارد. علاوه بر این که شریعت اسلامی تنها از منابع چهارگانه مذکور تغذیه نمی‌کند بلکه ابزارها، روشها و فتوای فقیهان دوره‌های بعد در کمال شریعت نقش اساسی ایفا کرده‌اند.

برپایه این سخنان می‌توان نتیجه گرفت که ادعای تحقق و اجرای کامل شریعت در دوره یا مرحله تاریخی معین، ادعایی خطا و کاملاً نامعتبر است و همواره فرایندی تکاملی را طی کرده است.

پی نوشت:

۱- لازم به ذکر است توجه عمده جابری، معطوف به فقه جاری و غالب در جوامع اسلامی عرب یعنی فقه اهل سنت است و این امر از نمونه‌ها و شواهدی که وی ارائه می‌کند به خوبی آشکار می‌گردد.

در گذشته فقیهان مصالح عمومی جامعه را به ضروریات و امور غیرضروری تقسیم کرده‌اند و ضروریات را به موارد پنجگانه (حفظ دین، جان، مال، عقل و نسل) فروکاسته‌اند که به یقین چنین دسته‌بندی‌ای از مصالح عامه مردم مبتنی بر استقراء و با توجه به وضعیت و ساخت جوامع گذشته انجام شده است. امروزه اما، ضروریات جامعه را نمی‌توان به همین پنج قسم محدود کرد بلکه آزادی‌های مختلف اجتماعی و سیاسی مانند آزادی بیان، آزادی گرایش‌های سیاسی، حق انتخاب حاکم، آزادی در انتخاب شغل و مسکن در قلمرو ضروریات و حقوق اساسی جامعه قرار می‌گیرد.

به تعبیر دیگر، جابری معتقد است که ضروریات همپای گذشت زمان و تغییر شرایط کنونی نیز معنایی دیگر یافته و موارد متعددی را شامل می‌شود. بنابراین برداشت پیشینیان از مقاصد شریعت کارایی خود را از دست داده و باید در پی ارائه برداشتی نوین از آن بود که بتواند پاسخگوی جوامع امروزی باشد. با توجه به سخنان گذشته، جابری به بررسی مفهوم اجرای شریعت می‌پردازد. وی معتقد است که شعار اجرای شریعت نخستین بار در آغاز دوران نوزایش مطرح شد و دارای معنایی تمدنی و فرهنگی بود به این معنا که در نظر نواندیشان دینی دوران نخست، اجرای شریعت اسلامی عامل رهایی‌بخش و ضامن کرامت و وحدت جامعه اسلامی بود. اما رفته رفته با تنگ‌تر شدن نزاع میان گرایشهای مختلف جهان عرب، شعار مذکور به ابزاری سیاسی تنزل کرد و معنای «اجرای حدود شرعی» را واجد شد.

داعیه‌داران اسلامگرا به جای ملاحظه شرایط اجتماعی و سیاسی و مقتضیات زمانه و نیز پیوند ناگسستنی «اندیشه» و «واقعیت»، مدعی آن شدند که تنها راه نجات امت، اجرای حدود شرعی و الهی است، طبیعی است که لازمه منطقی این‌گونه سخنان این است که مسلمانان در دوره‌های گذشته از اجرای شریعت اسلامی ناتوان بوده‌اند و اکنون زمان آن رسیده است که به چنین آرمانی جامعه عمل ببوشانند. چنانکه پاره‌ای از مشایخ الازهر آشکارا بیان می‌کنند که شریعت اسلامی تنها در دوره‌ای محدود به طور «کامل» پیاده شد و مراد آنها دوران پیامبر و خلفای راشدین است. حال صرف نظر از درستی و یا نادرستی چنین رهیافتی به مسئله، باید ادعای مذکور را مورد تحلیل قرار داد.

نخست در باب نخستین بخش از مدعای فوق باید این پرسش را مطرح کرد که آیا برآستی در دوران پیامبر، شریعت اسلامی به طور