**چكيده:**

**اجتهاد به مثابه گفتمان ـ يعنى چارچوبى قاعده‏مند كه احكام عملى زندگى سياسى شيعه در قالب آن توليد و وحدت يافته است؛ ـ موضوع نوشتار حاضر است. اين دستگاه تاريخمند در فضاى خردگرايانه سده‏هاى چهارم و پنجم زايش و طى فرايندى تكاملى به تدريج محور قرار گرفت. تحليل قواعد پيدا و پنهان حاكم بر اين گفتمان، موضوع تحليل ديرينه‏شناسانه است كه بخشى از اين مقاله به آن اختصاص يافته است. در بخشى ديگر نيز نسبت اجتهاد با بافت و بستر اجتماعى محاط بر آن مورد بحث قرار گرفته و عدم امكان تجريد آن از ساخت و روابط قدرت، بررسى و تبيين شده است. در قسمت پايانى نيز تحول صورتبندى آن در دوران معاصر و پيدايش خرده گفتمانهاى رقيب و موازى از درون آن و نيز نگرشهاى انتقادى به آن بحث و بررسى شده است.**

**واژگان كليدى: اجتهاد، گفتمان، ديرينه‏شناسى، روابط قدرت، تبارشناسى**

**1ـ درآمد**

**اجتهاد به عنوان دستگاه تفسير نصوص دينى و ساز و كار فهم و استنباط احكام فردى و جمعى نقش و جايگاه مهمى در تكوين عقلانيت سياسى شيعه داشته است. اين نقش بويژه در دوران معاصر، با توجه به تفوق اصوليان بر اخباريان و سلطه گفتمان اجتهاد و شكل گيرى نهاد مرجعيت، اهميت بيشترى يافته است.**

**در واقع مواجهه شيعه با تجدد در شرايطى صورت پذيرفت كه گفتمان اجتهاد، مركزيت يافته و تجديد حيات فكرى شيعه، در اين دوران تا حد زيادى، به همين امر بستگى داشته است.(عنايت: 275)**

**از اين رو فهم و تحليل انديشه سياسى معاصر شيعه، در گرو تحليل و نقد اين دستگاه است. هدف اين نقد بازسازى انديشه اسلامى، براى توانمند كردن آن براى مواجهه با مشكلات بى‏شمارى است كه ساخت دولت مدرن، در برابر آن نهاده است. هر چند چنين نقدى در جهان اهل سنت، از سوى برخى متفكران معاصر مدتهاست كه آغاز شده است،(اركون) ولى جاى خالى آن در مورد اجتهاد شيعى آشكار است.**

**در پژوهش حاضر اجتهاد به مثابه گفتمانى تلقى شده كه «كنشهاى كلامى جدى» سياسى شيعه در چارچوب آن صورت گرفته است. گفتمان اجتهاد به مجتهدان اجازه مى‏دهد تا وراى محدوده موقعيت و قدرت صرفا شخصى خودشان، با اقتدار سخن گفته و ادعاى مالكيت انحصارى نسبت به حقيقت و معنا نمايند. داعيه مجتهدان نسبت به حقيقت در متن و زمينه‏اى پيدا مى‏شود كه در آن صدق و كذب و صحت و بطلان پيامدهاى اجتماعى جدى در بردارد.(دريفوس و: 124) ديرينه شناسى اجتهاد، مبتنى بر اين فرض است، كه اجتهاد به عنوان نظامى قاعده مند تلقى گردد كه احكام مربوط به زندگى سياسى در درون آن وحدت يافته‏اند.**

**بر اين اساس، دستگاه اجتهاد، داراى قواعد، مبانى و عناصرى براى ايجاد اين وحدت و پيوند است. اين قواعد آنچه ممكن است، موضوع به شمار رود، نوع مطالبى كه بطور جدى درباره آنها مى‏توان گفت، ماهيت كسانى كه مى‏توانند اين مطالب را بگويند و نوع مفاهيمى كه در اين گفتنها قابل كاربرد است را مشخص و محدود مى‏سازند.(همان: 155) اين قواعد همچنين طيف انواع استراتژى‏هايى را كه بتوان جدى گرفت را معين مى‏كنند.(همان: 163) برخى از اين قواعد، جنبه ناخودآگاه داشته و از دسترس كسانى كه كنشهاى كلامى جدى را ادا مى‏كنند، خارج مى‏باشند. تحليل ديرينه‏شناسانه گفتمان اجتهاد ما را در برابر پرسشهايى از اين قبيل قرار مى‏دهد: در چارچوب اين گفتمان چه گزاره‏ها و احكامى درباره زندگى سياسى فعليت يافته و جدى تلقى مى‏شوند؟ چه كسانى در زندگى سياسى حق اداى احكام جدى را دارا هستند ؟ اين احكام از چه جايگاهى صادر مى‏شوند ؟ فاعل گفتار چه موقعيتى را اشغال مى‏كند؟**

**از سوى ديگر كردارهاى گفتمانى اجتهاد در دايره كردارهاى فرهنگى اجتماعى بوده و با آنها در ارتباط هستند. در اين ميان، ارتباط همبسته اجتهاد با روابط قدرت، اهميت بيشترى دارد. اين رابطه همبستگى بايد در شكل خاص و تاريخى اش تعريف و تبيين شود. بررسى اين ارتباط، موضوع تحليل تبارشناسانه گفتمان اجتهاد بوده و ما را در طرح پرسشهاى تبارشناسانه‏اى از اين دست يارى مى‏رساند: ارتباط گفتمان اجتهاد با ساخت و روابط قديم قدرت چگونه است ؟ آيا اين گفتمان قادر به انطباق با ساخت و روابط جديد قدرت و رويارويى با مشكلات و مسائل برآمده از ساخت دولت مدرن هست؟ اين گفتمان چه كاركردهايى داراست؟ ابعاد و كاركردهاى ايدئولوژيك آن چيست؟ چه نقشى در جامعه و زندگى سياسى بازى مى‏كند؟**

**نوشتار حاضر در راستاى پاسخ به اين پرسشها شكل گرفته و در صدد است تا ضمن توصيف سرشت اجتهاد و قواعد گفتمانى حاكم بر آن، نقش آن را در توليد فكر سياسى معاصر شيعه باز جويد. دغدغه اصلى ما در بررسى گفتمان اجتهاد، طرح مشكل ارتباط اين گفتمان با مسائل دولت مدرن است.**

**2ـ اجتهاد به مثابه گفتمان:**

**عموم لغت‏شناسان، اجتهاد را، به تلاش و كوشش و بكارانداختن نيرو و توانايى خود براى رسيدن به هدف خاصى تعريف نموده‏اند، كه معمولا با سختى و مشقت همراه است.(صدر بى تا: 19) تعريف اصطلاحى اجتهاد از دو ديدگاه امكان پذير است. اجتهاد گاهى از منظر نوعى عمل فردى نگريسته مى‏شود، در اين نگرش، اجتهاد، عمل و فعاليت شخص مجتهد مى‏باشد. اين كه علم را مى‏توان، به عنوان فعاليت شخص عالم تلقى كرد. در اين صورت مفهوم مقابل اجتهاد تقليد خواهد بود.(2)**

از منظرى ديگر اجتهاد را مى‏توان به عنوان يك گفتمان تلقى كرد. در اين نگرش اجتهاد دستگاه و چارچوبى از قواعد پيدا و پنهان است كه فرايند استنباط را شكل مى‏دهد و مجتهد نيز در اين چارچوب به تأمل پرداخته و فهم و استنباط او در قالب اين دستگاه تحقق مى‏يابد.

**به نظر مى‏رسد نگرش نخست، نگرش غالب در تعريف اجتهاد بوده است. محقق حلى در كتاب معارج الاصول، به بيان مثبتى درباره حقيقت اجتهاد پرداخته و آن را چنين تعريف نموده است:**

**«و آن در عرف فقها نهايت سعى و كوشش در بدست آوردن احكام شرعيه است. و به اين اعتبار، بدست آوردن احكام از دلايل شرع اجتهاد خوانده مى‏شود. زيرا اين امر بر اعتبارات نظرى ويژه‏اى استوار است كه در بيشتر موارد از ظواهر نصوص مستفاد نمى‏باشد. خواه اين دليل قياس باشد يا غير آن، با اين بيان، قياس، تنها يكى از اقسام اجتهاد مى‏باشد. حال اگر گفته شود كه؛ به اين ترتيب، لازم مى‏آيد اماميه نيز اهل اجتهاد باشند، گوييم همين گونه است، ليكن در اين سخن ايهام اين معنا وجود دارد كه قياس را از جمله اجتهاد تلقى مى‏كند. از اين رو، هر گاه قياس را استثنا نماييم، ما نيز در بدست آوردن احكام از راههاى نظرى، كه قياس جزء آن نيست، اهل اجتهاد محسوب مى‏شويم.»(180-179)**

**محقق قلمرو اجتهاد را، در عمليات استنباطى كه، مستند به ظواهر نصوص نيست، محدود ساخته بود. پس از محقق قلمرو اجتهاد گسترش يافت به گونه‏اى كه استنباط حكم از ظاهر نصوص را نيز در بر گرفت. زيرا اصوليان دريافتند، كه استنباط حكم از ظاهر نصوص نيز، مستلزم عمليات پيچيده‏اى، براى شناخت ظهور و محدود ساختن آن و اثبات حجيت ظهور عرفى است. گسترش دايره مفهومى اجتهاد، زمينه ساز نگرشى جديد، به اجتهاد شد.**

**براساس اين نگرش، هر نوع عملياتى كه در فرايند فهم و استنباط حكم شرعى، از دلايل معتبر دخيل بود، در درون دايره اجتهاد قرار مى‏گيرد. بنابراين، به اجتهاد فراتر از فعل مجتهد و به عنوان گفتمانى قاعده‏مند نگريسته مى‏شود كه فهم و استنباط حكم شرعى از طريق و بواسطه آن صورت مى‏پذيرد.(ر.ك: صدر، 1349:63)**

**اجتهاد چارچوبى قاعده‏مند، براى طراحى و عرضه پرسشهاى برآمده از نيازهاى تاريخى فرد مسلمان، به نصوص دينى و تفسير نصوص بر اساس آنها است. بنابراين، گفتمان اجتهاد از سويى واقع را تعبير و از سوى ديگر نص را تفسير مى‏كند و به اين ترتيب ميان نص و واقع پيوند برقرار مى‏نمايد. البته بخش مهمى از آنچه به عنوان اجتهاد از آن ياد مى‏شود، در حوزه «مالا نص فيه» قرار دارد. در واقع آنچه اجتهاد را ضرورى و موجه مى‏سازد ندرت و محدوديت نصوص دينى، بويژه درباره زندگى سياسى، است.**

**از ديگر ويژگيهاى اجتهاد، اين است كه همواره معطوف به عمل بوده و جايگزين حكمت عملى يونانى نزد مسلمانان است. در فرايند اجتهاد پرسشهايى كه برآمده از «نيازهاى تاريخى »انسان مسلمان در يك دوران خاص است، به نصوص عرضه و دستورالعمل مناسب براى اداره زندگى اتخاذ مى‏شود. بر همين اساس است كه زمان و مكان به عنوان دو عنصر اساسى از واقعيت، در اجتهاد حضور دارند.(ر.ك: موسوى خمينى، 1369: 21/98)**

**درست همان گونه كه حكمت عملى، به واقعيت تغيير پذير توجه دارد (ر.ك: ارسطو: 215)، اجتهاد نيز درگير، با مسائل جارى و روزمره زندگى سياسى است. اجتهاد همچنان كه اركون مى‏انديشد نه در گذشته به تمرينهاى ذهنى، درباره مقولات تئولوژيك و روش شناسى تجريدى ـ به دور از نيازهاى دولت و الزامات جامعه ـ خلاصه مى‏شد و فرجام مى‏يافت، و نه امروز مى‏تواند چنين باشد.(خلجى: 315؛ بنسالم: 14) گفتمان اجتهاد همانند ديگر صورتبنديهاى گفتمانى، مجموعه‏اى از ايده‏ها، مفاهيم و قواعد است كه مدعى توليد دانش عملى مسلمانان از جمله دانش و انديشه سياسى است. مجتهد، در اين برداشت، تنها نقش كارگزار را داشته و اجتهاد را نمى‏توان فعل يا حالت روحى او تلقى كرد.**

**3ـ عقل و شريعت: زايش اجتهاد شيعى**

**اجتهاد شيعى، از لحاظ پيدايش و سير تحول روندى، متفاوت با اجتهاد سنى داشته است. اهل سنت پس از رحلت پيامبر، با خلاء ناشى از كمبود نصوص مواجه شد ندو به همين دليل، در صدد جبران اين خلاء برآمده و دستگاهى ويژه، به اين منظور تدارك ديدند. ابن ادريس شافعى با نگارش كتاب الرساله، مبانى روش شناسى فقه اهل سنت را در مجموعه‏اى منسجم تأسيس نمود.(ر.ك: ابوزيد) در حالى كه شيعيان با وجود امامان و زندگى در عصر نصوص شرعى، نياز چندانى به اجتهاد احساس نمى‏كردند. زيرا از ديدگاه شيعه امام امتداد وجود پيامبر و امامت استمرار نبوت تلقى مى‏شد.**

**تلاش شيعه، براى تأسيس چارچوب قاعده‏مند، براى فهم و استنباط، پس از شروع غيبت كبرى (329ق) آغاز مى‏شود. شيعيان با غيبت امام، دريافتند كه بايد بر اساس ميراث بر جاى مانده از امامان خود، دركار پى‏ريزى قواعدى دقيق براى استنباط حكم شرعى باشند؛ قواعدى كه چارچوب نظرى آن را پيشتر، خود امامان بنا نهاده بودندو شيعيان را به استنباط در چارچوب آن دعوت نموده بودند.(3) فقيهان اماميه، در اين دوران با اين پرسش اساسى مواجه بودند، كه آيا وظيفه ما، در برابر ميراث عظيمى، كه از امامان به ما رسيده است، تنها به فهم و درك ظاهرى خلاصه مى‏شود يا با توجه به اين كه براى هر واقعه‏اى از سوى خداوند حكمى مقرر شده است ـ اگر چه به آن علم واقعى نداريم ـ مى‏توان به اجتهاد بشرى دست زد؟ اين پرسش براى اهل سنت، پس از وفات پيامبر مطرح شده وآنان را به دو دسته اهل حديث و اهل راى تقسيم نموده بود. فقيهان شيعه نيز، در برابر اين پرسش به دو بخش اهل رأى و اهل خبر تقسيم شدندو بدين ترتيب دو گرايش خبرگراى قم وخردگراى بغداد شكل گرفت.**

**در گفتمان اهل خبر، تكيه بر متن و ظاهر اخبار بود. بنابراين جستجو و گردآورى احاديث مهمترين وظيفه به حساب مى‏آمد. محمدبن يعقوب كلينى (م، 329ق) و محمد بن بابويه قمى معروف به شيخ‏صدوق (م، 381 ق ) دو چهره برجسته اين گفتمان بودند كه دو مجموعه روايى كافى و من لايحضره الفقيه را گردآورى كردند. با قدرت يافتن آل‏بويه، دربغداد و گرايش آنان به فلسفه و علوم عقلى، در برابر ظاهر گرايى نهادخلافت، گفتمان خردگراى شيعى شكل گرفت. در چارچوب اين گفتمان، كه بعدها به اجتهاد مشهور شد، نقل و گردآورى احاديث، جاى خود رابه قاعده‏مند وضابطه مند ساختن فهم شريعت بر اساس اصول عقلانى داد.**

**تبار عقل‏گرايى، در شيعه به ابن جنيد اسكافى (م، 378) بازمى‏گردد. پس از او شاگردش، شيخ مفيد (336ـ413 ق ) تلاش نمود، تا عقل را به عنوان دليل حجيت كتاب و سنت و اقوال امامان مطرح نمايد.(1413:28) عقل گرايى شيخ مفيد، در اين حد محصور نمانده وعقل نزد او به عنوان معيارى براى سنجش اخبار نيز مطرح گرديد. (1371:9-147)**

**سيد مرتضى(355ـ436 ق ) شاگرد برجسته شيخ مفيد، عقل را به عنوان منبع مستقلى براى فهم و پذيرش بنيانهاى اعتقادى دين و نيز فهم احكام شرع شناسايى كرد. (1405:318) پس از او شيخ طوسى(385ـ460 ق) با نگارش كتاب «العده‏فى اصول الفقه» نخستين گام جدى را در راه تدوين اصول استنباط فقه شيعى برداشت. روش‏شناسى او، با بهره‏گيرى از دستاوردهاى اصولى و فقهى اهل سنت و جذب عناصرى از گرايش رقيب، يعنى اهل خبر، به روش مختار جمهور تبديل شد و شيخ طوسى به مقام شيخ الطايفه ارتقاء يافت. شيخ الطايفه در صدد آشتى و برقرار ساختن پيوند، ميان نقل گرايى و عقل گرايى بود. او نه مانند اهل حديث صرفا به دنبال جمع احاديث بود و نه همچون اهل راى بر اصول عقلى تكيه مى‏كرد.(2/762-759)(4) طريقه شيخ هر چند تا حدود يك قرن پس از او ادامه داشت، ولى هرگز نتوانست، منازعه، ميان اهل حديث و اهل رأى را يكسره ساخته و نهادى دائمى از تلفيق آن‏دو پديد آورد.**

**يك سده، پس از شيخ، شاهد تقويت گرايش خردگرايانه اجتهاد، درآثار ابن ادريس حلى(م، 598) مى‏باشيم. اين گرايش در واقع رجعتى به دوران سيد مرتضى بود و با انتقاد شديد به آثار شيخ‏و انكار اعتبار و حجيت خبر واحد همراه بود.(جناتى: 263) اين انتقادات نقش بسيارى در سيرتكاملى اجتهاد داشته و سبب شد، تا در دوران محقق حلى (606 ـ676 ق) اجتهاد از انسجام بيشترى برخوردار شود. پيش از اين اشاره شد كه نگرش ايجابى و مثبت به مفهوم اجتهاد، به محقق حلى بازمى‏گردد. راهى كه محقق گشوده بود با رهروانى مانند خواهرزاده او علامه حلى(م 726)ادامه يافت. ابن مطهر با جرأتى كم نظير، به استنساخ اصول اهل سنت پرداخته و بانگارش نهايه الاصول، نسخه‏اى از اصول فخر رازى را در بين شيعه ترويج كرد. او همچنين برجسته‏ترين شخصيتى است كه مسأله تقليد را مطرح ساخت.**

**مرحله بعدى در تحول اجتهاد، دوران صفويه است. رسميت يافتن تشيع در دولت صفويه عامل مهمى در گسترش فقه استدلالى شيعه بود. نفوذ روزافزون فقيهان، در عرصه، زندگى سياسى، قلمرو حاكميت شاه را تهديد مى‏نمود. همگام با تحكيم اقتدارشاهان صفوى و اطمينان يافتن آنان نسبت به استمرار قدرت خويش و ثبات اوضاع داخلى، انديشه كاستن از حيطه نفوذ سياسى فقيهان قوت مى‏گرفت. بنا به تعبير فؤادابراهيم «مهمترين تدبير شاه عباس براى اين امر تقويت جريان محافظه‏كار اخبارى بود كه فرصتى براى تحقق و پيروزى بر اصوليان يافته بود.»(168)**

**در اوايل قرن يازدهم، گرايش نقل گرايانه اهل خبر تقويت و به ظهور گفتمان اخبارى منجر شد. در واقع جريان اخبارى واكنشى اعتراض جويانه، در برابر رويكرد عقل‏گرايانه‏اى بود كه توسط محقق كركى و ديگران تقويت شده بود. طى اين دوران مجموعه‏هاى روايى مانند «وافى» فيض كاشانى(م، 1094)، «وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه» محمدبن حسن حر عاملى(1033ـ1104ه) و «بحار الانوار» محمدباقر مجلسى (1037ـ1110ه) تدوين شد. اخباريان، تنها رقيبان مجتهدان نبودند، بلكه در كنار آنان اهل تصوف، با رويكردى، كاملاً متفاوت به رقابت با اصحاب اجتهاد مى‏پرداختند. بدين‏سان مثلث سه‏گانه‏اى از نهاد سلطنت، اهل تصوف و اخباريان در برابر اصوليان شكل‏گرفت.(ر.ك: نراقى، 1967:1/مقدمه مظفر 8-7) گفتمان اجتهاد در منازعه و رقابت با اين گفتمانها وارد مرحله‏اى تازه شد؛ مرحله‏اى كه تا دوران معاصر ادامه يافت.**

**4 - منازعه و رقابت اخباريها و اصوليها**

**چنانكه گذشت، گفتمان اهل حديث در قرنهاى چهارم‏و پنجم، با پيدايش و سلطه گفتمان اجتهاد، بويژه در دوران شيخ الطايفه، در حاشيه قرار گرفته بود. بااين حال سازو كارهاى « حاشيه رانى » و « دور كردن » كه بر ضد اين گفتمان استخدام شده بود، خود، مستلزم حضور اين گفتمان، در ساختار گفتمان اصولى بود. بنابراين، گفتمان اهل حديث، هرگز رخت ازميان بر نبسته و اساساً، خواسته گفتمان اصولى نيز، اين نبود، بلكه صرف پنهان سازى آن، به منظور تحقق فاصله گذارى با آن مقصود بود. گفتمان اهل حديث به مرور امكانات خود را بازسازى نمود تا اين كه در قرن يازدهم با تغيير نام به اخبارى به عرصه آمد. گفتمان اخبارى از دهه چهارم قرن يازدهم، در نجف و ساير مراكز علمى بين النهرين نفوذ كرده‏و به زودى كارگزارانى بسيار، از فقيهان را به خدمت گرفت. قلمرو اين گفتمان، از نيمه دوم قرن مزبور به بسيارى از مراكز علمى ايران نيزگسترش يافت. منازعه و رقابت ميان اصوليها و اخباريها، كه سرانجام با پيروزى گروه نخست به پايان رسيد، نقش مهمى در تحول گفتمان اجتهاد و وضعيت آن در دوران معاصر داشت. درباره محورهاى اختلاف و چالش ميان اخباريها و اصوليها اظهار نظرهاى متفاوتى شده است.(بحرالعلوم: 175) در بحثهاى بعدى به مهمترين محورهاى تعارض پرداخته مى‏شود:**

**1ـ انديشه اخبارى، بر تلقى خاصى از جايگاه امام‏معصوم و عقل در زندگى شيعه استواراست. محمد امين استر آبادى (م، 1033)، چهره برجسته اخباريها، در قرن يازدهم، در كتاب فوايدالمدنيه، نگرش خاصى به امامت دارد. به نظر او عقل و منطق خطاپذير بوده و به همين دليل راهنماى مطمئنى نمى‏باشند. بنابراين، در همه امور نظرى چاره‏اى جز پناه بردن به امامان معصوم و اخبارآنان نداريم.(131) خداوند نيز نه تنهابه وجود عقل در بندگان بسنده نكرده، بلكه اساساً بندگان را به تحصيل شناخت، از اين طريق مكلف ننموده است.(همان: 226) استرآبادى، امامان را واسطه و ميانجى فهم قرآن و سنت مى‏داند و معتقد است، فهم قرآن در اكثر موارد و نيز سنت نبوى، براى اذهان عموم رعيت مقدور نيست.(47) بدين ترتيب اعتبار كتاب و سنت، به عنوان منبعى مستقل، براى فهم‏و استنباط زير سؤال رفته و منابع استنباط به يك منبع تقليل مى‏يابد.**

**اصوليها، جايگاه امامان را، در طول قرآن و سنت دانسته و بر حجيت قرآن‏و سنت تأكيد دارند. وحيد بهبهانى ( 1117ـ 1205ق)به موضع اخباريها در اين رابطه، حمله كرده و بر حجيت قرآن بطور مطلق تأكيد نموده است.(1415:283) بهبهانى علاوه بر اين، بر ملازمه ميان حكم عقل و شرع تأكيد نموده و آن را به عنوان منبعى مستقل، براى احكام شرع، مطرح مى‏نمايد.(همان: 96) به نظر وى علاوه بر اين، منطقة‏الفراغى نيز، وجود دارد كه حوزه احكام غير شرعى است و در آن حوزه عادات، احكام عقلى، ظنى و منطقى جريان دارد. پيروى از اين احكام نيز مادام كه جنبه شرعى نيافته و منع شرعى از عمل به آنها به ما نرسيده‏است، هيچ مانعى ندارد.(همان: 100)**

**2ـ دومين محور منازعه، چگونگى صدور روايات از ائمه(ع) است. به نظر اخباريها، جهان اجتماع و انسان بطور نسبى ثابت و تغيير ناپذير و احكام مربوط به آن نيز محصور ومتناهى بوده و نزد امامان مخزون است. بنابراين، صدور روايات از جانب ايشان، براى بيان همين احكام محصور وابدى و قضاياى جزئيه بوده و در راستاى بيان احكام متناهى شريعت است. اصوليها احكام را نامتناهى مى‏دانند و معتقدند، گذشت زمان به پيدايش مسائل جديدى منجر شده است كه چه بسا در روايات موجود، اثرى از آن نيست. بنابراين وظيفه مجتهد، استنباط احكام مربوط به اين مسائل، در چارچوب اصول كلى القاء شده از ناحيه شارع مى‏باشد. اين فرايند ساده نبوده، بلكه با توجه به فاصله زمانى ما با عصر تشريع نياز به سازوكارها و روش شناسى خاصى دارد، دستگاه اجتهاد با فراهم كردن سازوكارهاى لازم، مجتهد رابر اكتشاف مناط، قصد شارع، مذاق شريعت، روح نص و ملاكات احكام قادرمى‏سازد. بر اين اساس، او مى‏تواند، ميان امور متغير وزمانمند، با اصول ثابت ارتباط برقرار نمايد.**

**3ـ چگونگى فهم‏و تفسير روايات و نصوص برجاى مانده از امامان، از ديگر محورهاى جدى چالش و ستيز ميان كارگزاران دو گفتمان است. اخباريها فهم عرفى از روايات را معتبر و آن را مبتنى بر بناء عقلاء دانسته و چنين استدلال مى‏كنند كه چون مردم، بيشتر از طريق واژگان، مقصود خود را بيان مى‏كنند، پس هرگاه كسى كه با زبان گفتگو آشنايى داشته باشد، مورد خطاب واقع شده، به مقتضاى دريافت خود عمل مى‏كند و به انتظار اين نمى‏نشيند تا نسبت به مراد گوينده قطع يابد، هر چند احتمال دهد، غرض گوينده‏خلاف آن بوده است.(وحيد، 1416:41) به نظر اخباريها، مخاطب امامان، توده مردم بوده و روايات نيز در حد عقول اينان وارد شده است، بنابراين نه تنهانياز به فهم دقيق نداشته، بلكه چنين فهمى ممكن است، گمراه كننده باشد، از اين رو، در فهم اخبار، عقل بسيط عامه، آمادگى بيشترى براى فهم درست اخبار داشته و عالمان نيز، بايد، از اين فهم تبعيت واز هرگونه اجتهادى خوددارى ورزند. برعكس، اصوليها فهم روايات را با توجه به فاصله زياد زمانى دوران حاضر با دوران معصومان، امرى پيچيده و ضابطه‏مند مى‏دانند.(همان: 3-42) به نظر بهبهانى فهم احكام شرعى از ظواهر روايات، به دليل اختلالات سندى و متنى موجود در آنها آسان نبوده، بلكه بسيار پيچيده و فنى است. بهبهانى يكايك اين اختلالات را به تفصيل برمى‏شمارد(همان: 21-16) و نتيجه مى‏گيرد كه اولاً، فهم امرى ضابطه‏مند است؛(همان: 55) ثانياً، فهم سطحى و غير ضابطه‏مند بى اعتبار و موجب تخريب دين است؛(همان: 56) ثالثاً، اخباريان نيز در فهم نصوص روايى از پيش فرضهاى غير روايى بهره مى‏جويند.(همان: 58) علاوه‏بر همه اينها اعتبار فهم عامه مستلزم نوعى تكثرگرايى افراطى و هرج‏و مرج و تشتت در شريعت خواهد بود. (همان: 50)**

**4ـ مفروضات بيان شده، اخباريها را به لزوم تحصيل يقين به احكام شرعى فرامى‏خواند. فيض كاشانى اصل هشتم را به بيان اين امر اختصاص داده است. به نظر او اعتماد بر ظنون، نه در اعتقادات درست است، نه در مقام فتوا كه به احكام و اعمال فرعى تعلق دارد. اين ظنون‏خواه از اتباع هوا، استحسان‏و قياس حاصل شود، خواه از اجتهاد يا از شهرت يا از اتفاق جماعتى (اجماع) يااز برائت اصليه يا استصحاب حال ويا ديگر وجوه استنباطات غير معتبر، در هيچ حالتى قابل اعتماد نيستند. در مقام افتاء، تنها به رواياتى كه از طريق صحيح از امامان به ما رسيده است، مى‏توان، اعتماد كرد. آن هم، به شرطى كه دلالت آن صريح و ظاهر بوده و مؤيد به عقل صحيح باشد. بنابراين در استنباط احكام شرعى راهى براى اعتماد به ظنون نيست و اعتماد به ظن، تنهادر باب متعلقات احكام، مى‏تواند جايز باشد. از اين رو همه ماخذ ظنون، از اعتبار ساقطند، مگر اخبار صحيح برجاى مانده از امامان و ظهورات كتاب و سنت.(فيض؛ عابدى: 13) به نظر اينان اجتهاد از امورظنى بوده و به دلايل متعدد اعتماد بر ظن جايز نيست.(استرآبادى: 44)**

**اصوليها، برعكس، استدلال مى‏كنند، كه به‏دليل شرايط دوران غيبت‏و عدم امكان دريافت بى واسطه احكام از شارع، باب علم نسبت به بيشتر احكام، از جمله احكام مربوط به زندگى سياسى بسته است و بدست آوردن احكام، تنها از راه ظن ممكن است. وحيد بهبهانى در اين راستا، بر دو مطلب، تأكيد كرده است: اول، اين كه بيشتر راه‏هاى شناخت احكام، در زمان حاضر ظنى است.(وحيد: 1416: 125-117) دوم، اين كه اهل اجتهاد، هر نوع ظنى را معتبر ندانسته، بلكه « ظنى كه اعتبار آن ثابت شده است، عبارت است از ظن مجتهد، آن‏گاه كه نهايت كوشش خود را در راه استنباط حكم اعمال نمود.»(همان: 41) علاوه بر اين «مجتهدين عمل و اعتمادشان بر ظن نبوده، بلكه اين اتهامى‏ناروا به انان است ؛ آرى ظن در مقدمه اول (صغرى ) دليل ايشان اخذ شذه است. مجتهدين مى‏گويند: اين چيزى است كه بدان گمان يافته‏ام، و هر آنچه بدان گمان يابم به يقين حكم خداوند در حق من و مقلدينم خواهدبود.»(وحيد، 1415: 127)**

**5ـ اخباريها، بر اين اساس، بر تقسيم جامعه، به مجتهد و مقلد خرده گرفته و همه شيعيان را اعم ازعالم‏و عامى را مقلد امام معصوم مى‏دانند. براين اساس هرگونه امتيازى را براى فقيهان انكار مى‏نمايندو وظيفه عالمان را در نقل احاديث و پژوهش در آن خلاصه مى‏كنند.(عابدى: 5-14) اصوليها برطبق مبانى پيش‏گفته، معتقدند، فهم و استنباط احكام امرى تخصصى بوده و از عهده عموم خارج است. وحيد بهبهانى، حصول علم را در انحصار مجتهدان قرارداده، مى‏نويسد:« روشن است كه، آگاهى به احكام شرعى، جز براى كسى كه به مرتبه اجتهاد رسيده باشد، حاصل نمى‏شود و... جز مجتهد به معناى مشهور در بين اصوليها كسى شايستگى استنباط ندارد... و كسى كه به درجه اجتهاد نرسيده است، جز تقليد راهى ندارد.»(وحيد، 1416: 5-23)**

**اكنون، با اشراف نسبت به چگونگى تكوين اجتهاد و نيز منازعاتى كه در صورت‏بندى معاصر آن نقش داشته اند، قادر به ديرينه شناسى و بررسى قواعد گفتمانى حاكم بر اجتهاد خواهيم بود.**

**5 ـ قواعد گفتمانى اجتهاد**

**اجتهاد شيعى، بر پايه خردگرايى سده‏هاى چهارم و پنجم تكوين يافت و به همين دليل سرشتى متفاوت از اجتهاد اهل سنت داشته و از قواعد ويژه‏اى پيروى مى‏كند. در سايه اين قواعد، حداقل از لحاظ نظرى، هيچ‏گاه باب اجتهاد، نزد شيعه مسدود نبوده است و همواره امكانى گشوده براى آن وجود داشته است. بخشى از اين قواعد آشكار بوده و يا در علم كلام و يا در علم اصول فقه، از آن بحث مى‏شود. در اين جا هدف، بررسى قواعد اصولى نيست، بلكه قواعدى است كه، به پيدايش اصول فقه و سلطه آن بر ذهنيت شيعه، منجر شده است. قواعدى كه به موجب آن احكام جدى درباره زندگى سياسى توليد و تحقق يافته و جدى تلقى مى‏شوند. اين قواعد همچنين حق اداى گزاره‏هاى جدى در قلمرو سياست رابه برخى افراد واگذار نموده و موقعيت خاصى براى اين افراد تعيين مى‏نمايد.**

**الف - حقانيت و برترى نصوص**

**نخستين قاعده حاكم بر توليد فكر سياسى شيعه، حقانيت و برترى نصوص دينى است. اين قاعده از پذيرش و ايمان به سيادت و برترى خداوند، پيامبر و امامان بر همگان ناشى مى‏شود. بر اين اساس، عقل انسانى، در يافتن راه نجات و سعادت، وابسته به نقل و نشانه‏هاى سمعى است. از اين‏رو نصوص قرانى و سپس نصوص پيامبر و در نهايت، نصوص امامان دربردارنده حقايقى درباره زندگى و سعادت دنيوى هستند كه عقل انسان وابسته به آن است. سيادت و برترى نصوص، در آيه اطاعت مورد تأكيد قرار گرفته است.(طباطبائى: 8/242)**

**از ديدگاه شيعه، اعتبار استنباطات، در گرو عدم مخالفت آن، با نصوص دينى است و هرگونه مخالفتى با نصوص دينى، به عنوان اجتهاد در برابر نص، ناروا است. بنابراين، شريعت فرآورده اراده آگاهانه خداوند بوده، كه توسط پيامبر و امامان مورد تبيين قرار گرفته است. اما تفكر و استنباط را مى‏توان، فراورده امت و زاييده شرايط متحول ومتغير اجتماعى به حساب آورد. به همين دليل همواره تغيير وتحول برآن عارض و ديدگاههاى جديدى جايگزين ديدگاههاى گذشته خواهد شد. از اين رو، نصوص دينى، دايره اين استنباط را، چنان محدود مى‏سازند كه خروج از آن امكان ناپذير مى‏باشد. هر گونه خروج از دايره نص به اقدامات ناصحيحى منجر و در نتيجه به انحراف اجتماعى مى‏انجامد.**

**گفتمان اجتهاد، تعريف خاصى از نصوص دينى، ارائه مى‏دهد و بر اساس آن، نصوص معتبر را از غير معتبر تفكيك مى‏نمايد. بنابراين نصوص قرآنى، به دليل قطعيت صدور و انتساب آن، به منبع وحيانى، داراى جايگاهى برتر، نسبت به ساير نصوص مى‏باشند. در عين حال، نصوص قرانى، به دليل وجود برخى از ويژگيها نمى‏توانند، تنهامنبع استنباط تلقى شوند. برخى از اين ويژگيها عبارتند از: محدوديت و كمبود نصوص قرآنى و فقدان تفصيل احكام و جزئيات مربوط به زندگى سياسى و اجتماعى، وجود محكم ومتشابه در آيات قرانى، وجود ناسخ‏و منسوخ، تخصيص يا تقييد عمومات و يا اطلاقات آن توسط پيامبر ويا ائمه، اختلاف قراءات و مانند آن. ناخودبسندگى نصوص قرانى و لزوم تفسير آن در پرتو سنت در ميان همه فرقه‏هاى اسلامى تقريبا اجماعى است.(بحرالعلوم: 67؛ نائينى: 3/48) پس از قرآن سنت در مرتبه بعد، قرار دارد. در گفتمان اجتهاد، سنت، به معناى مطلق گفتار يا فعل و ياتقرير وامضاى معصوم است، كه استناد آن داراى سندى اطمينان آور و مورد وثوق باشد. در واقع مفهوم سنت، نزد شيعه توسعه يافته و در كنار پيامبر صلى‏الله‏عليه‏و‏آله اقوال، افعال و تقريرات امامان نيز قرار داده شده است.(مظفر: 3/2-51)**

**نصوص دينى على‏رغم برترى و جايگاه رفيعشان، معناى خود را در چارچوب دستگاه اجتهاد آشكار مى‏نمايد. حقانيت مكنون در نصوص دينى، طى فرايند اجتهاد، به تفسير فقيهان نسبت داده مى‏شود و بدين ترتيب استنباطهاى فقيهانه نيز، ارزش حقيقت انگاشتن را مى‏يابند. بدين‏سان سرايت دادن حقانيت و برترى نصوص دينى به استنباطهاى فقيهانه، به پيدايش نصوص ثانوى، منجر مى‏گردد كه اگر چه در واقع اعتبارى همسان نصوص اوليه ندارند، ولى در عمل از تقدس و برترى خاصى برخوردارند. اين امر به از بين رفتن و حذف جنبه هاى تاريخى، زمانى و مكانى مستتر در فرايند استنباط منجر و به آنها اعتبارى فراتاريخى مى‏بخشد. سلطه قواعد اجتهاد، بر ذهنيت مؤمنان به حدى است، كه اجازه چون و چرا را از آنان سلب و آنان را به تصحيح آنچه فقيهان به خداوند، پيامبر و امامان نسبت مى‏دهند وامى‏دارد.**

**ب - حجيت واعتبار ظن**

**اجتهاد بر پايه مبانى اعتقادى ـ كلامى - استمرار و بقاى تكاليف و وظايف الهى براى تمامى عصرها و نسلها - استوار است. اين اصل، تلاش براى فهم و استنباط احكام را ضرورى ساخته و اهل ايمان را به جستجو و دستيابى به تكاليف و وظايف شرعى خود، در تمامى عرصه‏هاى زندگى از جمله زندگى سياسى فرا مى‏خواند. از سوى ديگر، در دوران غيبت، امكان دريافت مستقيم احكام از شارع، منتفى بوده، بنابراين، دستيابى به احكام از طريق مراجعه به منابع ميسر است، كه به اعتقاد اصوليها عبارتند از قرآن، سنت، عقل و اجماع. اصوليها، همچنين، استدلال مى‏كنند، كه فهم و استنباط احكام از اين منابع، امرى سهل و آسان نبوده و به دلايلى كه پيش از اين به آن اشاره شد، بسيار پيچيده و دشوار است. علاوه بر اين، به اعتقاد آنان، در دوران حاضر جز در مورد ضروريات دين، هرگز نمى‏توان بطور قطعى، به احكام شرعى دست يافت. زيرا قرآن، هر چند كه از لحاظ سند، قطعيت دارد، در بيشتر موارد از لحاظ دلالت ظنى بوده و احاديث نيز عمدةً، هم از لحاظ سند و هم از لحاظ دلالت ظنى مى‏باشند. بنابراين، راههاى شناخت و دريافت احكام در دوران حاضر ظن آور بوده و مارابه آستانه يقين نمى‏رساند. (وحيد، 1416:28)**

**بسته بودن راه علم و آگاهى قطعى و اعتبار راه‏هاى ظنى، يكى از مبانى معرفت شناختى چالش برانگيز اجتهاد مى‏باشد و چنانكه اشاره شد، محل اختلاف ميان اخباريها و اصوليها است. بر اين اساس، روش شناسى اجتهاد، بر اعتبار ظن خاصى كه ازآن به ظن اجتهادى تعبير مى‏شود، استوار است. مفاد ظن اجتهادى به تعبير بهبهانى عبارت است از: ظنى كه براى مجتهد پس از به‏كاربردن نهايت تلاش، حاصل مى‏شود.(همان: 41) ظن اجتهادى به اعتبار دلايلى كه بر آن اقامه مى‏شود، منزلتى بسان علم يافته و بطور قطع، نشانگر حكم الهى در حق مجتهد تلقى مى‏شود. بنابراين، علم و آگاهى، تنها براى كسى كه به رتبه اجتهاد رسيده، حاصل مى‏شود.(همان: 23) بركسانى كه به اين درجه نائل نشوند نيز، راهى جز تقليد وجود نخواهد داشت.(همان: 25) بدين ترتيب مجتهد به عنوان كارگزار گفتمان اجتهاد، تنها كسى است كه حق اداى كلام جدى در زندگى سياسى شيعه را دارد.**

**ج - عقل گرايى محصور**

**مفهوم عقل، در متون ومنابع دينى شيعه، كاربرد وسيعى داشته و به عنوان حجت باطنى و واسطه عبادت خداوند، از آن ياد شده است. در اين جا، اعتبار عقل، به عنوان منبع استنباط احكام و يكى از ادله، مورد نظر مى‏باشد. شيخ انصارى (1214ـ1281ه) معتقد است: «دليل عقلى، حكمى است عقلى كه واسطه دستيابى به حكم شرعى است.» (انصارى: بى تا: 542، 554) احكام عقلى، از يك منظر، به دو قسم تقسيم مى‏شوند: نخست، احكام نظرى كه از سنخ قضاياى هستى شناختى است. دوم، احكام عملى كه عبارت است از: ادراك انچه شايسته انجام يا ترك است و از سنخ قضاياى ارزشى است. به نظر صدر، ماهيت اين دو نوع حكم يكسان است، زيرا در نوع دوم بازگشت امر، به ادراك وصفى واقعى، در انجام يا ترك است، كه همان حسن و قبح مى‏باشد.(الحلقة الثالثه: 1/424)**

**قضاياى عقلى به دو نحو ممكن است، بر حكم شرعى دلالت كنند: قسم اول كه تحت عنوان مستقلات عقلى از آن ياد مى‏شود، عبارت است از: آن دسته از قضايايى كه براى استفاده احكام شرعى از آنها نياز به انضمام مقدمه شرعى نيست. قسم دوم كه غير مستقلات عقليه‏اند، آن دسته از قضايا هستند كه براى استنباط حكم شرعى از آن، نيازمند انضمام قضيه شرعى هستيم.(صدر: الحلقة الثانيه / 232؛ مظفر: 1/188)**

**اصوليها با استفاده از مقدماتى، به ملازمه ميان حكم عقل و شرع، حكم نموده ونقش قابل توجهى، براى آراء و مدركات عقل عملى در زندگى سياسى شيعه قائل مى‏شوند. نخست، اين كه اعمال و رفتارهاى انسان، صرف نظر از حكم و دستور شارع، قابل وصف كردن به خوبى و بدى و نيكى يا زشتى مى‏باشند. دوم، اين كه عقل بدون دريافت تعاليم و آموزه‏هاى شارع بطور اجمال، قادر به تحصيل چنين ادراكاتى مى‏باشد. (مظفر:1/216) و در نهايت اين كه با فرض وجود حسن و قبح براى افعال و امكان ادراك آن براى عقل، در صورتى كه عقل حسن و يا قبح چيزى را ادراك و به شايستگى و يا ناشايستگى انجام آن حكم نمود، شارع نيز حتماً بر طبق آن حكم خواهد نمود.**

**از ديدگاه اصوليها، ملازمه ميان حكم عقل و حكم شرع، با دليل عقلى اثبات مى‏شود. بنابراين، هرگاه عقلاء، از آن جهت كه داراى عقل مى‏باشند، بر نيكى چيزى، به اعتبار تأثيرى كه در حفظ نظام و بقاء نوع دارد، و يا بر زشتى كارى، به جهت اخلال در اين امر، حكم نمودند، شارع نيز به آن حكم مى‏نمايد؛ زيرا او نه تنها از عقلاء، بلكه رييس آنان است.(همان: 217) بدين ترتيب، اصوليها عقل را بر مصدر تشريع نشانده و به او شايستگى صدور احكام شرعى مى‏بخشند. البته اين شايستگى، با توجه به محدوديتهايى كه براى ان وجوددارد، آواز دهل عقل‏گرايى را ازدور خوش كرده است. زيرا عقول هرچند قابليت ادراك داشته، ولى اين قابليت در دايره امور كلى محصور بوده و از ادراك امور جزئى و ناتوان است. چنانكه غالبا از تطبيق آن بر امور نيز، جز در موارد اندك قاصر است. (حكيم: 278) در حالى كه زندگى سياسى، پر از امور متغير و جزئى بوده كه ادراكات كلى دردى را از آن دوا نكرده و مشكل آن را حل نمى‏سازد. (همان: 6-285)**

**از سوى ديگر، حجيت احكام عقلى، در گفتمان اجتهاد، منوط به قطعى بودن آنهاست، بنابراين، يافته‏هاى ظنى عقل، مانند قياس و استقراء ناقص، اعتبارى در كشف احكام شرع ندارند.(صدر، الحلقة الثانيه: 8-306)**

**هر چند درپرتو مطالب فوق، جايگاه عقل‏در گفتمان اجتهاد، محدود و محصور بوده و سهم چندان مستقلى در استنباط احكام ندارد، ولى وجود برخى سازوكارها، نقش عقل را در استنباط احكام مربوط به زندگى سياسى شيعه افزايش داده و به حضور آن مشروعيت مى‏بخشد. نخست، اين كه محدوديت نقش عقل، در استنباط احكام شرعى و استناداستنباطات عقلى به منبع الهى است. اين محدوديت نيز بيشتر به دليل پرهيز از بدعت و داخل كردن آنچه ذاتاً جزء شريعت نيست در حوزه شريعت مى‏باشد. بنابراين خارج از حوزه شريعت، دست عقل باز بوده و قادر بر دخالت و اعمال نظر، در تنظيم و اداره امور مى‏باشد. اين امر بويژه در حوزه سياست آشكارتر است، زيرا بخش عمده‏اى از مسائل آن از محدوده شريعت خارج و به دليل امكان تغيير و نقش زمان و مكان در آن به عقول بشرى واگذار شده است. پيش‏تر به ديدگاه وحيد بهبهانى در اين باره اشاره كرديم. به نظر او «جريان جهان در امور مربوط به معيشت بر اين است، بلكه هركس مى‏تواند بر حسب خوشايند عقلش چيزى را وسيله نجات خود قراردهد، مادامى كه به آن خصلت دينى نداده و يا شرع از آن منعى نكرده باشد.» (همان: 100) محمد حسين نائينى نيز مجموعه وظايف مربوط به نظم و حفظ مملكت و سياست امور جامعه را به دو قسم تقسيم مى‏كند: قسم اول، منصوصاتى است كه وظيفه عمليه آن معين و حكمش در شريعت مطهره مضبوط است و قسم دوم امورى است كه در مورد آن نصى وجود ندارد و تصميم گيرى درآن به نظر ولى نوعى موكول است.(1378: 130) به نظر نائينى بخش عمده سياسات نوعيه ازقسم اخير مى‏باشد.(همان: 5-133)**

**دومين عنصر كه حضور عقل را تقويت مى‏كند، قاعده وجوب عقلى مقدمه واجب است. در پرتو اين قاعده نيز بسيارى از يافته‏هاى عقل بشرى كه تحصيل آن براى تأمين يك واجب كلى لازم است، ضرورت يافته و لباس مشروعيت به تن مى‏كند. به عنوان نمونه با اثبات وجوب عقلى مهار و نظارت بر قدرت سياسى و حكم به ملازمت اين حكم عقلى با حكم شرعى، بسيارى از مقدمات اين امر نيز، كه در سايه عقل و بناء عقلاء بدست آمده است واجب خواهند شد. علاوه بر اين، توانايى عقل در ادراك موضوعات احكام و تطبيق آنها بر مصاديق، نزد اصوليها امرى پذيرفته شده است. در نهايت قواعد اصولى مؤثر در استنباط احكام شرعى، اعم از زبان شناختى و ديگر قواعد عمدة فراورده‏هاى عقل بشرى هستند. از اين رو مى‏توان گفت، اجتهاد مبتنى بر عقل غير معصوم بشرى است وبنابراين خطاپذير است.**

**د- خطاپذيرى**

**فراورده‏هاى دستگاه اجتهاد، درصورتى كه در چارچوب قواعد مربوطه بدست آيند داراى اعتبار هستند. ارزش يافته‏هاى اجتهادى از لحاظ عملى، نزد اصوليها مورد پذيرش قرار گرفته است. ولى درباره تطابق اين يافته‏ها با احكام واقعى و ميزان واقع نمايى اجتهاد ديدگاه واحدى وجود ندارد. از نظر شيعه، يافته‏هاى اجتهادى الزاماً با احكام واقعى الهى انطباق نداشته، بلكه احتمال خطا در آن وجود دارد. از اين رو شيعيان به مخطئه؛ يعنى كسانى كه به خطاپذيرى اجتهاد باوردارند، مشهور شده‏اند. در حالى كه بيشتر اهل سنت به تصويب اعتقاد داشته‏و به مصوبه اشتهار دارند.(حكيم: 623)**

**از آنجا كه اجتهاد مبتنى بر تخطئه وجود حكمى در واقع را مفروض مى‏گيرد، همواره دغدغه وصول به آن حكم و تأمين مصلحت و يا دفع مفسده ناشى از آن را دارد. اين امر موجب ناپايدارى بنيادين آن شده و به نوعى احتياط را موجه مى‏سازد. شايد بتوان يكى از عوامل غلبه نگرش احتياطى، نزد فقيهان را همين امر دانست. به هر حال مبناى تخطئه، دغدغه تأمين مصلحت و امكان از دست رفتن آن را برطرف نمى‏كند، در حالى كه مبناى تصويب اين امتياز را داراست. البته اين، به معناى انكار اشكالات موجود درمبناى اخير نيست. شايد به اعتبار اشكالات موجود، در اين دو مبنا، شيخ انصارى نظريه «مصلحت سلوكيه» را مطرح كرد. براين اساس، اماره، مصلحتى را در خود عمل‏كردن و نه در متعلق‏خود پديدمى‏آوردو اين مصلحت به ميزانى است كه مصلحت از دست رفته را جبران مى‏كند. بنابراين شيخ همانند مخطئه طريقيت امارات را پذيرفته است، ولى همانند مصوبه اماره را سبب ايجاد مصلحت نيز مى‏داند.(همان: 624)**

**ديدگاه شيخ به دليل ابهامات موجود در آن مورد انتقاد قرار گرفته و با استقبال چندانى مواجه نشده است.(ر.ك: بحر العلوم: 3-210) بنابراين نظريه رايج پذيرفته شده نزد شيعه، نظريه تخطئه است. از اين رو خطاپذيرى، يكى از قواعد مهم حاكم بر گفتمان اجتهاد است و عنصر اقتدار گريز آن را تشكيل مى‏دهد. زيرا پذيرش امكان خطا به منزله پذيرش امكان نقد و زير سؤال بردن يافته‏هاى اجتهادى و متزلزل شدن اقتدار مبتنى بر آن مى‏باشد.**

**پذيرش احتمال خطا در اجتهاد، اعتبار استنباطات را، تا اطلاع ثانوى محدود ساخته و همواره امكانى گشوده، براى سخن گفتن و نقدو ايراد استنباطهاى تازه فراهم مى‏آورد. اين ويژگى، يكى از عوامل سرزندگى، پويايى و باز بودن باب اجتهاد و نيز ضرورت حضور هميشگى مجتهد در جامعه مى‏باشد. در حالى كه مبناى تصويب يا خطاناپذيرى در كنار پذيرش قياس، زمينه بسته شدن باب اجتهاد را فراهم مى‏آورد. (ر.ك: فيرحى، 1378: 303؛ بحر العلوم: 163-158؛ باروت: 6-134) حكم به حضور مستمر مجتهد، در زندگى شيعه، حداقل دو پيامد مهم، در بردارد، نخست، اين كه كنشهاى كلامى جدى، درباره سياست را، در حوزه اينان قرار مى‏دهد و جايگاه مناسبى را، براى مجتهد، به عنوان فاعل گفتمان اجتهاد تدارك مى‏بيند. دوم، اين كه براساس چنين جايگاهى است، كه مجتهد به عنوان تنها فرد مجاز از ناحيه امام معصوم، قادر بر تصرف در امور عمومى مردم خواهد بود. اين مطلب در آينده بيشتر توضيح داده خواهد شد.**

**انديشه سياسى معاصر شيعه، در چارچوب گفتمانى، با اين قواعد شكل گرفته است. اجتهاد نيز با پيوندى نظام وار و قاعده مند ميان نصوص دينى، عقل و واقع به تفسير نصوص پرداخته احكام مربوط به زندگى را از آن استنباط مى‏نمايد. حضور و سلطه عنصر نص در جريان اجتهاد در كنار ابزار عقل همواره زمينه ساز پيدايش دو گرايش عقلى و نقلى در چارچوب اين گفتمان بوده و على رغم ادعاى در حاشيه قرار گرفتن اخباريان، معارضه اصحاب عقل با ارباب نقل همچنان ادامه دارد. به نظر مى‏رسد، روابط قدرت، نقش شايسته‏اى در تقويت هر يك از اين دو گرايش داشته و ارتباط همبسته‏اى ميان شيوه‏هاى توليد، توزيع و مصرف قدرت در جامعه شيعى با برجستگى هر يك از اين دو گرايش وجود دارد.**

**6ـ تبارشناسى اجتهاد**

**چنانكه بيان شد، تبارشناسى روشى است، كه طى آن، ارتباط همبسته، روابط قدرت با دانش مورد بررسى قرار مى‏گيرد. روابط قدرت در نگاه تبارشناسانه فراتر از نهادهاى سياسى است و به يك منوال بر حاكم‏و محكوم اعمال مى‏گردد. دستگاه تفسيرى اجتهاد در تعامل وثيق با روابط قدرت جارى در محيط مى‏باشد. اين رابطه در سه بعد تحقق مى‏يابد؛ نخست، اين كه نگاهدارى و اعمال قدرت را تا حد امكان كم هزينه مى‏كند. در مرحله بعد، آثار اين قدرت را تا حداكثر، افزايش بخشيده و آن رابه حدى مى‏رساند كه بدون شكست، مرزهاى خود را گسترش بخشيده و در نهايت نهادها و دستگاه‏هايى كه اين قدرت در درون آن اعمال مى‏شود؛ مانند نظام آموزشى، تربيتى، قضايى، نظامى را توسعه مى‏بخشد.(فيرحى، 1380:177) اين نقش، با توضيح كاركردهاى اجتهاد، به عنوان دستگاه تفسير نصوص دينى مشخص مى‏شود. زيرا نصوص هر چند معناى مركزى خاصى را دربطن خود دارند، ولى هرگز دلالت خويش را به خودى خود آشكار نمى‏كنند. آشكار شدن اين معنا بستگى به پيش‏فرضهاى مختلف زبان شناسى و اعتقادى و قواعد تفسيرى خاصى دارد، كه همه در سايه نظام خاصى، از روابط اجتماعى و فرهنگى، شكل گرفته‏اند. در پرتو اين پيش فرضها و قواعد است كه نصوص زبان به سخن مى‏گشايد و معناى مكنون در خود را تاحدى كه آنها اجازه دهند آشكار مى‏سازد.(صدر، 1408:403)**

**اجتهاد، از سوى ديگر در ارتباط با واقعيت زندگى سياسى قرار دارد و با تعبيرى از واقعيت به تفسير نصوص مى‏پردازد.**

**محمد باقر صدر، تأثير واقعيت در اجتهاد را از منظرى آسيب شناسانه مورد توجه قرارداده است. او نسبت به خطر نفوذ ذهنيت مجتهد در استنباطات او هشدار داده و به موازات دور شدن و فاصله زمانى با دوران نصوص، اين خطر را بيشتر مى‏شمارد.(همان: 404) او در ادامه، چهار سبب عمده، براى اين امر ذكر مى‏كند كه بطور خلاصه عبارتند از: توجيه واقع، گنجانيدن نص در يك چارچوب خاص، جداسازى دليل شرعى از شرايط و جايگاه آن و تعميم آن به ديگر موارد و در نهايت پيش‏فرضهاى مجتهد در برابر نصوص و رويكرد او در تفسير آنها مى‏باشد. به عنوان مثال رويكرد فردى به نصوص، فهم خاصى را فراهم مى‏آورد كه با رويكرد اجتماعى كاملاً متفاوت است.(همان: 413) صدر، در ادامه مى‏پذيرد، كه احتراز از موارد گذشته، به گونه‏اى كه برداشت اجتهادى، خالص و معطوف به حكم واقعى باشد، تقريباً امكان ناپذير است و به همين دليل استنباطات، هرگز به نحو قطعى احكام و مفاهيم شريعت و قانون‏گذارى اسلامى را بازنمايى نكرده، بلكه موجب به آن خواهند شد.(همان: 418)**

**ديدگاه صدر، تا حدى، نقش تعبير ما از واقعيت را در اجتهاد نشان مى‏دهد. در جهت تكميل اين ديدگاه مى‏توان گفت:اجتهاد و يادستگاه تفسير از طريق عرضه پرسشهاى خاص و در پرتو پيش دانسته‏هاى آگاهانه و يا ناخودآگاه مفسر، تنها بخشهايى از معناى نهفته در نص كه متناسب با آن است را اشكار مى‏كند. درواقع دستگاه تفسير سه كاركرد مهم دارد:**

**اول، اين كه «پرسشهايى» را براى عرضه به نصوص پردازش نموده و پاسخ آن را جويا مى‏شود. اين پرسشها زاييده «نيازهاى» فرد مسلمان و شيعه است كه در چارچوب شرايط تاريخى و شيوه خاصى از روابط قدرت شكل گرفته‏اند. تاريخى بودن نيازها به معناى انكار نيازهاى ثابت انسان نيست بلكه در زندگى سياسى، بيشتر با نيازهاى متغير و غير ثابت مواجه هستيم. دوم، اين كه، كاركرد اين دستگاه اعطاى كليت به اين نيازهاو حذف و يا معلق كردن ابعاد تاريخى آنها و تعميم پرسشهاى برآمده از آنهاست. در نهايت دستگاه تفسير، برنامه پژوهشى و قواعد ويژه‏اى را براى كاوش در درون نص و يافتن پاسخ، تدارك مى‏بيند. دستگاه اجتهاد شيعى، اين قواعد را به كمك عقلانيت محصور در شرايط زمانى و مكانى فراهم آورده و در قالب زبان شناسى (لغت، صرف و نحو) منطق، كلام، اصول فقه، رجال و مانند آن گرد آورده است. اين برنامه مسيرهاى معينى را براى ورود به عالم نصوص و جستجو در آن پيشنهاد مى‏كند و همان گونه كه محقق حلى نيز بيان داشته بر مبانى نظرى ويژه‏اى استوار است. برنامه پژوهشى كه دستگاه تفسير به كار مى‏بندد و نيز مسيرهايى كه براى ورود و خروج و تحليل در درون نص فراهم مى‏سازد، بيانگر محدوديتها و امكانات تفسير مى‏باشند.**

**گذشته از اين، دليل ديگرى كه ارتباط اجتهاد با بافت و بستر اجتماعى را برجسته‏تر مى‏سازد، فهم اجتماعى نصوص مى‏باشد. اين نكته نخستين‏بار توسط محمد جواد مغنيه در تبيين چگونگى انعقاد ظاهر نصوص مورد توجه قرار گرفته و محمد باقر صدر آن را بسط داده است. صدر توضيح مى‏دهد « فهم اجتماعى نص به معناى فهميدن نص است، در پرتو برداشت عمومى كه بر اثر يك آگاهى عمومى و دريافتى يكسان، افراد مختلف در آن شريك‏اند»(همان: 57) به نظر مغنيه، فقيهان، در فقه با عنوان « مناسبتهاى حكم و موضوع »به اين امر اشاره داشته‏اند.**

**«مناسبتهاى حكم و موضوع » در واقع بيان ديگرى است، از زمينه ذهنى عمومى و پايگاه مشتركى كه براى تعميم قانون در افراد هست»(همان) به عنوان مثال اگر دليلى دلالت كند، كه هركس آبى از نهر و يا چوبى از جنگل را تصرف كرد مالك آن مى‏شود، از آن مى‏فهميم كه هر كس چيزى از ثروتهاى طبيعى خام را تصرف كرد، مالك آن خواهد شد، زيرا مناسبتهاى حكم و موضوع، حكم را در محدوده چوب و آب محصور نمى‏كند. به نظر صدر، مبناى اعتماد به برداشت اجتماعى در فهم نصوص همان اصل حجيت ظهور است. زيرا يك گوينده از اين رو كه فردى است كه در اجتماع زندگى مى‏كند، تفسير اجتماعى از گفتار او به عمل مى‏آيد و به فهم اجتماعى از گفتار او نياز مى‏افتد.**

**با پذيرش ارتباط و تأثير پذيرى اجتهاد از شرايط اجتماعى، مى‏توان سطح بحث را به چگونگى تحقق و شكل‏گيرى واقعيت انتقال داد. پرسش اين است كه چرا و چگونه از ميان رويدادهاى ممكن(events)، تنها برخى تحقق و واقعيت (fact) مى‏يابد؟ به بيان ديگر واقعيات اجتماعى چگونه شكل مى‏گيرند؟ نظريه ساخت اجتماعى، واقعيت ماجراى تبديل برخى از رويدادها به واقعيت را بر مبناى جامعه‏شناختى استوار كرده و توضيح مى‏دهد. اين نظريه رابطه‏اى ديالكتيكى و متقابل ميان انسان و واقعيت اجتماعى برقرار كرده و به اين نتيجه مى‏رسد كه « جامعه فرآورده‏اى انسانى است، جامعه واقعيتى است، عينى و انسان فرآورده‏اى است اجتماعى»(برگرو: 91) براساس اين نظريه واقعيت اجتماعى حاصل فعاليت انسان و دستاورد عمل او است. ماجراى تحقق يافتن اين واقعيت از عادى شدن يك نوع رابطه و يا عمل اجتماعى در اثر تكرار آن آغاز مى‏شود. اين فرايند در ادامه به نهادينه شدن يك فعاليت و در نتيجه عينيت يافتن آن منجر مى‏شود.**

**بنابراين نقش قدرت در شكل گيرى واقعيت اجتماعى و عينيت يافتن آن انكار ناپذير است؛ زيرا عمل انسان مبتنى بر وجود اراده و قدرت است و روابط اجتماعى زاييده همين اراده است و در واقع روابط قدرت در بطن و درون آنها نهفته است. بدين‏سان، جهان نهادى، حاصل فعاليت عينى شده انسان است؛ در عين حال فعاليت انسان تحت تأثير همين واقعيت عينيت يافته اوست.**

**روابط قدرت در شكل عام خود، بويژه روابط موجود در سطح نهادهاى سياسى نيز، در اثر تكرار، عادى و نهادينه مى‏شود و عينيت يافته و بر فعاليتهاى انسان تاثير مى‏گذارد. در مرحله بعد دنياى عينيت يافته اجتماعى [و از جمله روابط قدرت نهادينه شده] در جريان اجتماعى شدن فرد، بار ديگر به آگاهى او بازمى‏گردد.(همان: 90)**

**در اين مرحله دنياى عينيت يافته نهادى، نيازمند مشروعيت و توجيه است؛(همان: 91) يعنى بايد به نوعى حقانيت آن را به اثبات رساند. به نظر مى‏رسد، كاركرد دستگاه اجتهاد مربوط به اين مرحله است. به بيان ديگر نظمهاى نهادى به عنوان واقعيت عينيت يافته نيازمند توجيه و اثبات حقانيت مى‏باشند. اين توجيه در بالاترين سطح در قالب يك چارچوب نمادى صورت مى‏گيرد كه عبارت از مجموعه‏اى از نمادها است كه نهادها را به يكديگر پيوند داده و بر آنها منطق خاصى، تحميل كرده و آنها را مشروع جلوه مى‏دهد.**

**دين به عنوان مجموعه‏اى از آموزه‏ها، مفاهيم و احكام، قلمرو نمادينى را تشكيل مى‏دهد كه واقعيات اجتماعى در پرتو آن معنا يافته و مشروع مى‏گردد. اين قلمرو در قالب نصوص شكل گرفته و از طريق اجتهاد بازتوليد و در شرايطى متفاوت با عصر نصوص به تعبير و توجيه واقعيت مى‏پردازد. بدين سان در فرايند اجتهاد، عمل نسبت به نظر اولويت يافته و روابط قدرت در هر عصرى نوع خاصى از قواعد را رواج و استمرار بخشيده و زمينه را براى گفتمان، دانش و روش خاصى فراهم مى‏آورند. بر اين اساس گفتمان اجتهاد در پيوند با و روابط قدرت، شكل گرفته و با عرضه پرسشهايى كه زاييده همين روابط است، به توليد مفاهيم، احكام و گزاره‏هاى مربوط به زندگى سياسى مى‏پردازد. بنابراين هر گونه تغيير و تحول، در روابط قدرت، به تغيير در آن منجر مى‏شود. به عنوان مثال، روابط قديم قدرت، كه براساس نظم سلطانى استوار بود، اين پرسش را تداعى مى‏كرد كه چه كسى بايد حكومت كند و فرمان براند؟ در پاسخ به اين پرسش نصوصى مورد توجه قرار مى‏گرفت كه به امر اطاعت پرداخته‏اند. در حالى كه روابط جديد قدرت پرسش از چگونگى حكومت كردن را مطرح مى‏سازد، و در پاسخ به آن، نصوص مربوط به امر به معروف و شورا و ديگر آيات و رواياتى كه معطوف به مسؤوليت مدنى است، مورد توجه و تفسير قرار مى‏گيرد. در سطور آينده، چگونگى تحول صورتبندى گفتمانى اجتهاد، در مواجهه با تحول ساخت قدرت، در دوران معاصر بررسى مى‏شود.**

**7ـ صورتبندى اجتهاد در دوران معاصر**

**تحول در ساخت و روابط قدرت در دوران جديد، تغييرات گسترده‏اى را در نهاد دولت موجب شد؛ تحولاتى كه مفاهيم و پرسشهاى تازه‏اى را فراروى آنان كه در حاشيه قلمرو تجدد واقع شده بودند؛ قرار داد. مفاهيمى مانند ملت، قانون، آزادى، برابرى، پارلمان، مشروطيت، قانون اساسى، رأى اكثريت و مانند آن كه از راههاى گوناگونى وارد قلمرو زبانى و فكرى شيعه گرديد، با واكنشهاى مختلفى روبرو شد. اين واكنشها كه از سوى انديشمندان مسلمان در برابر تجدد اتخاذ مى‏شد، كاملا بستگى به رويكرد (approach) آنان به تجدد و نهادهاى آن از جمله دولت جديد داشت. از منظر پژوهش حاضر رويكرد اجتهادى به تجدد، اهميت بيشترى دارد. بنابراين پرسش اصلى اين است كه مواجهه با دولت جديد و انتقال برخى از ارزشها و مفاهيم نهادهاى سياسى آن، به عرصه زندگى سياسى شيعه، چه تأثيرى بر گفتمان اجتهاد داشت؟ آيا اجتهاد، قادر به پاسخگويى به مشكلات و پرسشهاى برآمده از دولت جديد و انطباق با شرايط آن هست؟**

**در ابتدا اشاره به اين نكته لازم است كه، رويارويى و مواجهه با تمدن جديد، نظام دانايى(episteme) ما را متحول ساخت و به دو نيمه تبديل نمود: نيمه‏اى كه با ساخت و روابط قديم قدرت پيوند داشت و نهادهاى دولت قديم را توجيه مى‏كرد و نيمه‏اى كه با ساخت و روابط جديد قدرت پيوند داشت و نهادهاى دولت جديد را مشروعيت مى‏بخشيد. گفتمان اجتهاد در ميان اين دو نيمه قرار گرفته و وضعيتى ميان معرفتى يافت و در واقع دوپاره شد و دو خرده گفتمان سنتى و اصلاحى از دل آن برآمدند. از سوى ديگر گفتمان ديگرى در عرض گفتمان اجتهاد شكل گرفت كه با عنوان گفتمان انتقادى مى‏توان از آن ياد كرد. گفتمانهاى فوق در عصر مشروطه و انقلاب اسلامى به تبع تحول در بستر و شرايط اجتماعى و فرهنگى، شاهد تحولاتى از لحاظ مفاهيم، پرسشها و پاسخها بوده‏اند. در سطور آتى به بيان خطوط كلى هر يك از گفتمانهاى سه گانه خواهم پرداخت:**

**1- گفتمان سنتى**

**گفتمان سنتى، در تداوم گرايش نقل‏گرايانه و اخبارى مسلك در درون اصول گرايى شيعه است كه همواره به نوعى در گفتمان اجتهاد حضور داشته است. در چارچوب اين گفتمان تحولات پديد آمده در دوران جديد، از منظرى سلبى نگريسته مى‏شود. براساس اين ديدگاه نه تنها هيچ ضرورتى براى انطباق با مقتضيات عصر وجود ندارد، بلكه هر گونه تلاشى در اين راستا بدعت و به منزله خروج و يا حتى نابود ساختن دين خواهد بود. اين ديدگاه خاتميت و كمال دين را به معناى كمال و جامعيت تفاسير گذشته از نصوص دينى فرض كرده و بدين ترتيب استنباطات فقهى گذشتگان را شايسته حل معضلات و مشكلات زندگى سياسى كنونى شيعه مى‏داند. شيخ فضل‏الله نورى، در نامه‏اى كه به آقا نجفى، روحانى پرنفوذ طرفدار مشروطه در اصفهان نگاشته ياد آور مى‏شود:**

**«چنين به نظر مى‏رسد كه اگر وضع مملكت بر گرفتن خراج شرعى و صدقات لازم از زكات و به عبارت اخرى اخذالعشر مما ينبت الارض و طرح جميع عناوين ديگر و صرف در مصارف اصناف ثمانيه منها العاملين و الغارمين و المؤلفة قلوبهم و فى سبيل الله الخ بشود، بشرحى كه محتاج به ذكر نيست و جناب عالى محض توجه محيط به تمام ان مى‏شويد كارها اصلاح و زاد فى‏شرف الاسلام و حصل‏الشرف فوق الشرف و فيه من الفوايد الاسلاميه مالايخفى»(تركمان: 1/137)**

**گفتمان سنتى، ميان نظام سلطانى و حفظ اسلام و اجراى احكام آن پيوندى ناگسستنى برقرار كرده، به گونه‏اى كه هر گونه تغيير در اين نظام را به منزله از بين رفتن دين تلقى مى‏كند. شيخ فضل‏الله پس از اين كه اسلام را به عنوان دين خاتم و كامل‏ترين اديان معرفى مى‏كند، نسبت ميان اسلام و سلطنت را تفكيك‏ناپذير مى‏داند.(نورى: 4-163) بر اين اساس هر نوع تغييرى در نظم موجود، از جمله پذيرش نهاد دولت جديد و مفاهيم آن مانند: آزادى، مساوات مشروطيت، قانون اساسى، پارلمان، رأى اكثريت و... بدعت بوده و تلاش براى انطباق اسلام با آن را مردود مى‏داند. شيخ نورى در ادامه نامه پيش گفته مى‏نويسد:**

**«و اما طرق ديگر مما عليه ملل الاروبيين، ففيه اضمحلال الدين و انحطاط الاسلام و اهله و خوف الوقوع ولو بعد حين فى مفاسد كثيره»(تركمان: 1/137)**

**از اين ديدگاه قانون مسلمانان همان اسلام است(نورى: 154) و هيچ نيازى به جعل و تدوين قانون نيست و اگر كسى را گمان آن باشد كه مقتضيات عصر تغيير دهنده بعضى از مواد آن قانون الهى است يا مكمل آن است، چنين كسى از عقايد اسلامى خارج است.(همان: 175) بنابراين اجتهاد سنتى مظاهر مدنيت جديد را طرد و در صدد بازتوليد روابط قديم قدرت است و با فصل بندى، ميان مفاهيم گذشته و كنارگذاردن و ممنوعيت مفاهيم جديد به ايجاد دوگانگى با دو گفتمان رقيب خود يعنى اصلاحى و انتقادى اقدام و مرزهاى سياسى خود را تعيين مى‏نمايد. گفتمان سنتى همواره بر بخشهايى از زندگى سياسى معاصر شيعه سلطه و استيلاء داشته و در مقاطع مشروطه و انقلاب اسلامى، نقشهاى مشابهى را ايفاء كرده است. بطور كلى بازتوليد نظريه‏هاى ولايت انتصابى فقيهان در دوران جمهورى اسلامى در چارچوب همين گفتمان صورت گرفته است.**

**2 - گفتمان اصلاحى**

**شكل‏گيرى اين گفتمان، در ارتباط مستقيم با تقويت جانب عقل گرايانه اجتهاد است. يكى از عوامل تقويت اين جهت، اين بود كه، چهره‏هاى برجسته آن مانند: آخوند خراسانى، نائينى به تعلم و تعليم فلسفه اهتمام داشتند. گفتمان اصلاحى، انحطاط و عقب ماندگى جوامع اسلامى را مورد توجه قرار داده و به عوامل آن انديشيده و راه كارهاى حل و جبران آن را دنبال مى‏نمايد. تجربه انحطاط جوامع اسلامى با درك ترقى و پيشرفت غرب ملازمت داشته و بر نگرش مثبت به تحولات پديده آمده در اين جوامع استوار است. از نظر چهره‏هاى اصلاح طلب سده معاصر، تا حدودى اين امر پذيرفته شده است كه ترقى حيرت آور غرب، ناشى از تحولى است كه در عقلانيت آن پديد آمده است. پذيرش اين مفروض به ضرورت بازنگرى در عقلانيت و شيوه انديشيدن منجر گرديده و همين امر عقلانيت فقهى معاصر را تحت تاثير قرار داده است. جريان اصولى به دليل بهره‏مندى از امكانات خاص روش شناختى و اتكاء به استدلالهاى عقلى، آمادگى بيشترى براى اين بازنگرى از خود نشان داد، از اين رو تا حد زيادى توانست خود را با اين تحولات سازگار نمايد. آخوند خراسانى (1255ـ1329هـ) با نگرش مثبت به تحولات دولت جديد نگريسته و به انطباق پذيرى احكام اسلام با آن باور دارد. او در نامه‏اى كه به محمد على شاه نگاشته، تنزل و انحطاط حيات استقلالى دولت و ملت را يادآور مى‏شود و ضرورت اصلاح آن را متذكر و سپس در بيان راه‏كار آن مشروطه را به عنوان راه‏كار مناسب معرفى نموده است.(ناظم الاسلام: 2/289)**

**بنابراين، تجربه انحطاط اجتماعى و ضرورت مقابله باآن از يك سو و نگرش مثبت به ساخت دولت جديد و ضرورت انطباق احكام اسلام با آن از سوى ديگر، از ويژگيهاى گفتمان اصلاحى، در سده معاصر است. توجه به نقش زمان و مكان در اجتهاد كه توسط امام خمينى مورد تاكيد قرار گرفت را در همين راستا مى‏توان ارزيابى كرد. به نظر امام‏خمينى: «زمان و مكان دو عنصر تعيين كننده در اجتهادند، مسأله‏اى كه در قديم داراى حكمى بوده است، به ظاهر همان مسأله در روابط حاكم بر سياست و اجتماع و اقتصاد يك نظام ممكن است، حكم جديدى پيدا كند؛ بدان معنا كه با شناخت دقيق روابط اقتصادى و اجتماعى و سياسى همان موضوع اول كه از نظر ظاهر با قديم فرقى نكرده است، واقعاً موضوع جديدى شده است كه قهراً حكم جديدى مى‏طلبد.»(1369 :21/98) امام خمينى در پاسخ به ايرادى كه توسط يكى از چهره‏هاى سنت گرا به فتوا در مورد حليت بازى با شطرنج مطرح شده بود، جمود بر نصوص، بدون توجه به مقتضيات زمان و مكان را عامل اين برداشت دانسته و اين نوع برداشت را با تمدن جديد ناسازگار معرفى مى‏نمايد.(همان: 21/34)**

**وارد كردن عنصر مصلحت در فقه از ديگر اقدامات قابل توجه اصلاح طلبان است. تا پيش از مواجهه با مسائل مربوط به دولت جديد، بحث مصلحت بيشتر در چارچوب مبادى احكام صورت مى‏گرفت؛ يعنى اين كه آيا احكام شريعت تابع مصالح و مفاسد هستند يا نه؟ ولى مصلحت، به عنوان منبع احكام، تنها نزد اهل سنت مطرح بود. پذيرش مصلحت به عنوان منبع احكام شريعت هر چند در دوران مشروطه مطرح نبوده، ولى در چارچوب گفتمان اصلاحى تحقق يافته است. امام خمينى دز پاسخ كسانى كه محدوده حكومت را در چارچوب شريعت مى دانستند ياد آور مى‏شود:**

**«حكومت كه شعبه‏اى از ولايت مطلقه رسول الله صلى‏الله‏عليه‏و‏آله است، يكى از احكام اوليه اسلام است و مقدم بر تمام احكام فرعيه حتى نماز روزه و حج است.»(همان: 20/170)**

**از ديگر ويژگيهاى گفتمان اصلاحى، تعبير جديد آن از تقيه و نقش آن در فرايند اجتهاد است. بطور كلى، دو ديدگاه اساسى، در باره تقيه در ميان انديشمندان شيعه، مطرح بوده است.**

**ديدگاه نخست، كه با عنوان «تقيه زمانيه»از آن ياد مى‏شود، بر نگرش سلبى به حكومت در عصر غيبت استوار است. از اين منظر زمان غيبت زمانه تقيه بوده و به همين دليل همكارى و همزيستى، با حكومتهاى جائز، چه از نوع سلطانى و يا غير آن جايز، بلكه لازم مى‏باشد.**

**ديدگاه دوم، كه به «تقيه موردى» مشهور است، ملاك تقيه را خوف و ترس از آسيبهاى فردى و يا عمومى دانسته و در اين امر ميان عصر غيبت و عصر حضور تفاوتى نمى‏گذارد. بنابراين، با انتفاء چنين احتمالى تقيه نيز منتفى خواهد شد . اصل تقيه كه به نوعى لاقيدى سياسى و پذيرش وضع موجود را به دنبال دارد، از سوى اصلاح طلبانى كه در چارچوب گفتمان اجتهاد مى‏انديشيدند، به گونه‏اى تفسير شد كه با تلاش براى تغيير وضع موجود و انقلاب سازگار باشد. اين تفسير نخست با محدود كردن تقيه به مواردى كه مستلزم فساد در دين نباشد، صورت گرفت. بدين‏سان نصوصى كه سكوت علماء را در برابر بدعتها مجاز نمى‏شمارد و اظهار علم را در زمان ظهور بدعتها لازم مى‏داند، برجسته گرديد. نائينى، پس از توصيف سير قهقرايى جامعه و فزونى درجه ظلم و استبداد، ضرورت اعتراض به وضع موجود را بر پايه اصل عدم سكوت در برابر بدعت توجيه نموده است.(1378:28)**

**اقدام ديگر اصلاح طلبان، در اين راستا، احياء بحث امر به معروف و نهى از منكر است. پيوند اين بحث با تقيه از آن‏جا ناشى مى‏شود، كه هرگاه فرد، مجاز به پنهان ساختن عقيده و عمل خود براى حفظ جان خويش باشد، مى‏تواند، از امر به آنچه معروف است، و نهى از انچه منكر است، خوددارى كند. ارتباط معكوس ميان اين دو اصل، به حدى است كه به تعبير عنايت « تقيه نه فقط نقطه مقابل تبليغ و اذاعه، بلكه نقطه مقابل امر به معروف و نهى از منكر هم هست.»(306) در عين حال، امر به معروف، در تلقى گذشته اولا، واجب كفايى است و ثانيا مشروط به شرايطى مانند بصيرت و علم، احتمال تأثير، نبودن ضرريا مفسده و اصرار فرد متخلف است.**

**گفتمان اصلاحى براى فعال ساختن اين اصل، قدرت را شرط وجوب ندانسته و شرط واجب مى‏داند، بنابراين، با فقدان قدرت وجوب آن ساقط نمى‏شود، بلكه بايد براى بدست آوردن توانايى تلاش كرد.(موسوى خمينى، بى‏تا: 465) حتى در مواردى كه امر به معروف و نهى از منكر مستلزم ضرر جانى و يا مالى است، در صورتى كه معروف و منكر از مواردى باشد كه مورد اهتمام شارع است، مانند حفظ نفوس مسلمانان و جلوگيرى از هتك ناموس آنان، تكليف ساقط نمى‏شود.(همان: 4-472)**

**علاوه بر اين، گفتمان اصلاحى، امر به معروف و نهى از منكر را از حوزه خصوصى به حوزه عمومى كشانده و در راستاى فعال ساختن مشاركت سياسى از آن بهره مى‏گيرد. نائينى در بيان ضرورت مشروطيت به همين اصل استناد كرده است.(ر.ك: 1378: 7-76) بدين‏سان محدود ساختن اصل تقيه و برجسته و سياسى شدن امر به معروف و نهى از منكر، به شكل گيرى نظريه مقاومت و انقلاب در چارچوب گفتمان اجتهاد كمك رساند.**

**گفتمان اصلاحى، همچنين راه‏كارهاى انطباق اجتهاد با شرايط جديد را مورد تأمل قرار مى‏دهد. مرتضى مطهرى (1298ـ1358 ه.ش) در بيان رمز انطباق پذيرى اسلام با مقتضيات زمان به برخى از ويژگيها اشاره كرده است كه به نظر مى‏رسد، بيانگر ديدگاه اصلاح طلبانه است. به نظر او نخستين ويژگى اين است كه «اسلام با قرار دادن هدفها در قلمرو خود و واگذاشتن شكلها و صورتها و ابزارها در قلمرو علم و فن از هرگونه تصادمى با توسعه فرهنگ و تمدن پرهيز كرده است.»(1357:6-95) دومين عامل انطباق پذيرى، اين است كه اسلام دو دسته نيازها را براى بشر در نظر گرفته است، نيازهاى ثابت و نيازهاى متغير. به نظر مطهرى «اسلام براى نيازهاى ثابت بشر قوانين ثابت و براى نيازهاى متغير وضعيت متغيرى در نظر گرفته است.»(همان: 97) محمدباقر صدر نيز، بر وجود اين دو دسته نياز و پيش‏بينى آنها، در دستگاه شريعت تأكيد مى‏كند.(1408:339) به نظر صدر سازوكار پيش بينى شده براى نيازهاى متغير اجتماعى «منطقة‏الفراغ» مى‏باشد؛ يعنى قلمرويى كه از حكم خالى است و به ولى امر رخصت داده شده تا با در نظر گرفتن مقتضيات زمان و مكان و با توجه به مصالح و منافع جامعه آن قلمرو را در پرتو قلمرو ثابت پركند.(همان: 400؛ زمانى: 331)**

**تعبير صدر، در ادامه سنت فكرى نائينى است، كه بخش عمده‏اى از احكام زندگى سياسى را فاقد حكم و ضابطه معين دانسته و تابع مقتضيات زمان و مصالح تلقى مى‏كرد.(1378: 134)**

**سومين سازوكار موثر در انطباق اسلام با مقتضيات زمان «قاعده اهم و مهم» (مطهرى، 1357:103) و ديگر قوانينى است كه به تعبير مطهرى حق وتو دارند. اين قواعد كه در اصطلاح فقيهان قواعد «حاكمه» نام دارند، مانند قاعده «لاحرج» و قاعده «لاضرر»، كار كنترل و تعديل قوانين ديگر را بر عهده دارند.(همان)**

**بدين‏سان گفتمان اصلاحى، سازوكارهاى موجود در گفتمان اجتهاد، براى انطباق با شرايط و ساخت دولت جديد را كافى دانسته و بن بستى براى آن تصور نمى‏كند. بطور كلى اين گفتمان، معطوف به جايگزينى نظم جديد جمهورى به جاى نظم سلطانى قديم است. آخوند خراسانى و تنى چند از همفكرانش در اطلاعيه‏اى بر اين نكته پافشارى كرده‏اند كه «در تحقيق آنچه ضرورى مذهب است كه حكومت مسلمين در عصر غيبت حضرت صاحب الزمان با جمهور بوده حتى الامكان فروگذار نخواهيم كرد و عموم مسلمين را به تكاليف خود آگاه ساخته و خواهيم ساخت»(ناظم الاسلام: 2/230) امام خمينى نيز در معرفى حكومت مطلوب تأكيد مى‏كند: «ما خواستار جمهورى اسلامى مى‏باشيم. جمهورى، فرم و شكل حكومت را تشكيل مى‏دهد و اسلامى، يعنى محتواى آن فرم، كه قوانين الهى است.»(1369 :4/157) جمهورى مورد نظر امام خمينى «جمهورى به همان معنايى است كه همه جا جمهورى است.»(همان: 2/35) نظريه‏هاى انتخاب، كه در صدد تأسيس نوعى مردم سالارى دينى مى‏باشند، در اين چارچوب شكل گرفته است. به هر حال توفيق اين گفتمان در برقرارى چنين نظمى همواره از سوى گفتمان انتقادى كه از بيرون به تحولات اجتهاد مى‏نگريسته است، مورد نقد قرار گرفته است.**

**3 - گفتمان انتقادى**

**ديدگاه انتقادى همگام با رويارويى انديشمندان مسلمان، با تمدن غرب و انتقال مفاهيم و نهادهاى آن به جامعه ما شكل گرفته و در قالب رويكردهاى مختلفى مطرح شده است. در ابتداى سده اخير، ادبيات انتقادى با رويكرد سياسى و اجتماعى مطرح و به نقد نهادهاى موجود در جامعه مى‏پرداخت. در اين‏گونه آثار بنيادهاى معرفتى دانش گذشته چندان مورد نقد واقع نشده است، بلكه بيشتر به اوضاع نابسامان سياسى ـ اجتماعى پرداخته شده است. در اواخر سده اخير ادبيات انتقادى با رويكرد معرفت شناختى ـ فلسفى در آثار روشنفكران مذهبى شكل گرفته و ساختار معرفتى و روش شناسى حاكم بر انديشه دينى و تفاسير سنتى از اسلام را مورد نقد قرار مى‏دهد.**

**با توجه به سلطه اسلام فقاهتى بر عرصه انديشه دينى، جهت اصلى اين انتقادات به اجتهاد معطوف است. بنابراين گفتمان انتقادى از منظرى بيرونى به نقد و ارزيابى مبانى معرفتى و روش شناختى اجتهاد سنتى پرداخته و از نظريه زبانى مدرن، هرمنوتيك و ديدگاه تأويلى در اين راستا مدد مى‏گيرد. در ادامه به بيان اهم پيش‏فرضها و ادعاهاى منتقدان مى‏پردازيم.**

**1) تفكيك دين از معرفت دينى: بنيادى ترين ادعاى ديدگاه انتقادى جدا ساختن دين از معرفت دينى است. بر اين اساس دين و شريعت امرى قدسى، ثابت و فهم آدميان از آن امرى متغير فرض مى‏شود.(سروش، 1371: 99) پيش از اين اشاره شد، كه گفتمان اجتهاد، در پرتو سلطه نصوص و حقانيت آن، نقش فاعل شناسا را در شناخت مفاد اين نصوص به فراموشى سپرده و بدين ترتيب تقدس مكنون در گزاره‏هاى دينى به فهمها سرايت مى‏كند. تفكيك ميان دين و معرفت دينى، امكان بازنگرى در چگونگى شكل گيرى اين معارف و ارتباط آن با ديگر معارف بشرى را فراهم مى‏آورد. محمد اركون در نقد اجتهاد مصطلح بر همين امر تأكيد دارد و مى‏نويسد:**

**«روشن است كه وحى امرى فراتاريخى است، ولى هنگامى كه اصول آن در غبار و غوغاى چالشهاى سياسى و عقيدتى و برخورد مصالح و رقابتهاى مادى در زمين واقعيت تجسم و تحقق مى‏يابد، به ماديتها مى‏آلايد و از آن اوج پاك به گل آلودگى واقعيت فرود مى‏آيد و بشرى مى‏شود.»(خلجى: 283)**

**بدين‏سان نقش فاعل شناسا به عنوان واسطه ميان خدا و خلق برجسته مى‏گردد و آنچه تاكنون به عنوان حكم الهى مطرح مى‏شد، آفريده بشر قلمداد و سزاوار پژوهش تاريخى گرديده و جامه مقدس و چون چرا ناپذيرى را از تن خود به در مى‏آورد. اركون بر همين اساس اين پندار فقيهان كه «مى‏توانند با كلام خداوند تماس مستقيم داشته باشند و به فهم مطابق با مقاصد عاليه آن دست يابند و قانون الهى را كشف كنند» را مورد نقد قرار مى‏دهد.(همان: 285) به نظر اركون «گرچه فقيهان به احتمال وقوع خطا در فرايند اجتهاد خود اعتراف مى‏كنند، ولى ساختار ذهنى دانش اصول دين يا اصول فقه اين پندار را در آنان نيرو بخشيده كه مى‏توان قانون انعطاف ناپذيرى پديد آورد.»(همان) به نظر اركون اين انعطاف ناپذيرى از پيش فرض كلامى خاصى نشأت مى‏گيرد، كه عبارت است از: اين كه خداوند وحى خود را در زبان عربى ناب و روشنى فرستاد كه كاملا از سوى عرب زبانان قابل فهم است. اين پيش فرض پيامدهاى نظرى متعددى بدنبال دارد:**

**نخست، آنكه اجتهاد فقيه اگر بخواهد قابل اطمينان باشد، بايد بر معرفت كامل نحو و بلاغت عربى استوار باشد. دوم، اين كه با هيبت يافتن اصول فقه و سلطه قواعد آن اين باور تقويت شد كه فقيهان به معرفت كامل و مورد نياز به زبان عربى دست يافته‏اند و دليلى براى مناقشه و نقد آنها وجود ندارد و اين معرفت سراسر صحيح است. سوم، اين كه روشى كه فقيهان كاردان در زبان عربى به كار گرفتند، چندان مورد اعتماد واقع شد، كه همه احكام استنباط شده از نصوص شرعى حكم صحيح و صادر از سوى خدا به نظر آمد. از اين رو سراسر شريعت، قانونى انگاشته شد كه به صورتى مقدس و متعالى از سوى خداوند براى بشر فرو فرستاده شده و بازنگرى و نقد و تصحيح آن از سوى هيچ قانون گذار بشرى ممكن نيست.(اركون)**

**2ـ تأثير پذيرى معرفت دينى از ساير معارف بشرى: در پرتو تفكيك ميان دين و معرفت دينى، بحث قبض و بسط تئوريك شريعت مجال طرح شدن مى‏يابد.(سروش، 1371: 278) نظريه قبض و بسط از دانش هرمنوتيك جديد مايه مى‏گيرد و در صدد است تا تعامل ميان فهم نصوص دينى و ديگر فهمهاى بشرى را تبيين نمايد. در سايه اين تبيين، توصيه مبتنى بر اين نظريه مطرح مى‏شود ؛ توصيه‏اى دائر بر اين كه براى غناى بيشتر فهم خود از دين بايد فهم خود در عرصه‏هاى ديگر را تقويت نماييم و براى انطباق پذير ساختن آن با مقتضيات زمان بايد در مبانى معرفت شناختى، هستى شناختى و انسان شناختى دستگاه اجتهاد و فقه بازنگرى نمود و فهم خود را در اين موارد توسعه بخشيد و چنين چيزى در سايه علم اصول بدست نمى‏آيد.(همان: 106)**

**3ـ محدوديت قلمرو انتظارات از دين: با پذيرش اين كه فهم دين امرى بشرى است، بايد به عوامل برون دينى مؤثر در اين فهم پرداخت. از ديدگاه انتقادى مهمترين اين عوامل پيش فرض ما در مورد حدود و قلمرو انتظارات از دين است. حوزه انتظارات دين نيز براساس اهداف دين تعيين مى‏شود. چهار فرض براى اهداف دين قابل طرح است:**

**نخست، اين كه دين نه براى دنيا و نه براى آخرت، كه براى هيچ كدام نيست، هر چند كه اين فرض منطقا امكان طرح دارد، ولى نادرست است. دوم، دين فقط براى دنيا آمده است، كه اين فرض نيز با اعتقادات دينى سازگار نيست. فرض سوم، اين كه دين فقط براى آخرت آمده است و در نهايت اين كه دين براى تأمين سعادت دنيا و آخرت هر دو آمده است.(سروش، 1376: 181) از ميان دو فرض اخير، فرض دوم به دليل پاره‏اى ابهامات بيشتر قابل بحث به نظر مى‏رسد. پرسش اين است كه از ميان دنيا و اخرت كدام يك تقدم دارند؟ دين دنيوى يا سكولار، تقدم را به دنيا داده و آبادانى دنيا را فرع بر آخرت تلقى نموده، در حالى كه دين اخروى غايت اصلى دين را تأمين سعادت اخروى دانسته و توجه دين به دنيا را در راستاى تأمين سعادت اخروى مى‏انگارد. انتظار حداكثرى از دين داشتن، يعنى اين كه دين را پاسخگوى همه نيازها بدانيم، در دنياى جديد، به منزله دنيوى كردن و ايدئولوژيك كردن دين است. سروش با توضيح معايب دين دنيوى نتيجه مى‏گيرد كه «دين به ميزانى به دنيا مى‏پردازد كه يا مزاحمت دنيا در كار آخرت را رفع كند يا از جنبه‏هاى ممد و معد آن استفاده كند.»(همان: 197) بر اين اساس انتظار از دين در مسائل مربوط به دنيا حداقلى خواهد بود و اجتهاد نيز محدود به همين حوزه است.(سروش، 1378: 109)**

**سروش بر اين اساس، به اصلاح طلبانى مانند مطهرى خرده مى‏گيرد كه چرا كمال دين را به معناى كمال فقه گرفته و تلاش مى‏كنند، هماهنگى ابديت و تغيير را به انطباق پذيرى فقه با شرايط متغير و مقتضيات زمانى تفسير كنند.(همان: 149) سروش در جاى ديگر به اين بحث مى‏پردازد كه اساساً فقه، آن هم، فقه واقعى نه فقه موجود، غناى حكمى دارد نه غناى برنامه‏اى و اين غناى حكمى نيز حداقلى است، نه حداكثرى.(همان: 93)(5) بنابراين پاسخ همه پرسشها را نمى‏توان از فقه انتظار داشت و علم فقه موجود قادر به جواب دادن به جميع مسائل حقوقى نيست.(همان: 149) از اين ديدگاه كمال فقه مبتنى بر دو پيش فرض است : كفايت و كمال مواد اوليه و كفايت و كمال روش‏ها و مكانيسمهاى اكتشافى آن، در حالى كه در هيچ يك از اين دو نمى‏توان ادعاى كمال نمود.(همان: 152،153) به نظر سروش مهمترين دستاورد دوران جديد، علم و عقلانيت آن است و اگر اجتهادى بايد صورت گيرد، تطبيق اصول دين است با اصول دنياى جديد، نه تطبيق فروع دين با فروع دنياى جديد.(همان: 157) به هر حال انتقاداتى از اين دست كه اجتهاد موجود را براى رويارويى با مسائل دنياى جديد ناكافى مى‏داند و بازنگرى اساسى در آن را ضرورى مى‏داند، در دو دهه اخير بسيار مطرح شده و توجه نوانديشان دينى را جلب نموده است. اين انتقادات، از سوى سنت گرايان با واكنش جدى مواجه شده و پيروان اين ديدگاه را به نسبيت گرايى و نيز هرج مرج طلبى در فقه، متهم نموده‏اند. در عين حال گفتمان انتقادى كه روشنفكران، بويژه قشر مذهبى آنان، حاملان آن مى‏باشند، اجتهاد را ناكارآمد و به بازنگرى و تحول اساسى آن اعتقاد دارد.**

**7 ـ خلاصه و جمع بندى**

**در نوشتار حاضر ترسيمى نسبتاً تفصيلى، از اجتهاد به عنوان دستگاه توليد فكر سياسى شيعه و وضعيت آن در دوران معاصر ارائه شد. كوشش نموديم تا با تلقى اجتهاد به مثابه گفتمان و با الهام از ديرينه شناسى فوكو، قواعد گفتمانى حاكم بر اجتهاد را بازنماييم. در اين راستا، نخست، چگونگى تكوين اجتهاد و محورهاى معارضه ورقابت ميان اصوليها و اخباريان در اين فرايند مورد بحث قرار گرفت و سپس نشان داديم كه چگونه اجتهاد ميان كتاب و سنت و اجماع و عقل پيوند برقرار كرده و به توليد مفاهيم و احكام مربوط به زندگى سياسى مى‏پردازد. در اين قسمت، قواعد پيدا و پنهان حاكم بر اجتهاد در قالب سلطه نص، اعتبار ظن، عقل گرايى و خطاپذيرى بيان شد و ويژگيهاى اقتدار گرا و اقتدار گريز مكنون در آن مورد اشاره قرار گرفت.**

**تقسيم جامعه به مقلد و مجتهد و حكم به حضور دائمى مجتهد در زندگى سياسى شيعه ويژگى اقتدارگرايانه و يا حداقل نخبه گرايانه آن بود، در حالى كه عنصر خطاپذيرى مستلزم نوعى اقتدار گريزى مى‏باشد. پس از اين به ارتباط همبسته اجتهاد و دانش مبتنى بر آن با روابط قدرت، بويژه نهاد دولت پرداختيم. در اين قسمت نيز با الهام از نظريه جامعه شناختى ساخت اجتماعى واقعيت، عدم امكان تجريد اجتهاد از بستر اجتماعى محيط بر آن را تبيين نموده و از آراء محمدباقر صدر در اين زمينه يارى جستيم. سپس در پرتو مباحث تبارشناسانه فوكو نقش روابط قدرت را در تبديل برخى از رويدادهاى امكان پذير به واقعيت‏هاى عينى بازنموده و بدين ترتيب ميان اجتهاد به عنوان دستگاه تفسير دين و توليد فكر و قدرت ارتباط برقرار نموديم.**

**در قسمت پايانى بحث تحول صورتبندى اجتهاد، در دوران معاصر مطرح شد و پس از توصيفى اجمالى از شرايط و وضعيت دوران گذار، نخست، نقش اين شرايط، در چندپاره شدن گفتمان اجتهاد و برآمدن گفتمان سنتى و اصلاحى از دل آن ونيز پيدايش گفتمان انتقادى مورد بحث واقع و وجوه تمايز آنها مشخص شد.**

**منابع**

**1 - ابوزيد، نصرحامد، الامام الشافعى و تأسيس الايدئولوجية‏الوسطيه، قاهره: مكتبة مدبولى، 1992.**

**2 - ارسطو، اخلاق نيكوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفى، تهران: طرح نو، 1378.**

**3 - اركون، محمد، الفكر الاسلامى قراءة علمية.**

**4 - اركون، محمد، من‏الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامى، ترجمه: هاشم صالح، الطبعة‏الثانية، لندن، دارالساقى، 1993.**

**5 - استر آبادى، محمد امين، فوايد المدنيه، قم: دارالنشر لاهل البيت، بى‏تا.**

**6- انصارى، شيخ مرتضى، فرائدالاصول، قم :موسسه النشرالاسلامى، بى‏تا، ج2.**

**7 - باروت، محمد جمال، الاجتهاد بين النص و الواقع، بيروت، دارالفكر، 1420/2000.**

**8 - بحرالعلوم، محمد، الاجتهاد اصوله و احكامه، بيروت: دارالزهراء، 1977.**

**9 - برگر، پترل و توماس لوكمان، ساخت اجتماعى واقعيت، ترجمه: فريبرز مجيدى، تهران، علمى فرهنگى، 1375.**

**10 - بنسالم، حميش، التشكيلات الايدئولوجيه‏فى الاسلام الاجتهادات و التاريخ، بيروت :دارالمنتخب العربى، 1993.**

**11 - بهاءالدين عاملى، زبدة‏الاصول، تهران، سنگى، 1267.**

**12 - تركمان، محمد، رسائل، اعلاميه‏ها، مكتوبات و روزنامه شيخ فضل الله نورى، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، 1362.**

**13 - جناتى، محمد ابراهيم، ادوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامى، تهران، انتشارات كيهان، 1372.**

**14 - حكيم، محمد تقى، الاصول العامه للفقه المقارن، الطبعة‏الثانية، قم: المجمع العالمى لاهل البيت، 1418/1997.**

**15 - حلى، الحسن بن مطهر، نهاية الاصول، قم: چاپ سنگى، بى‏تا.**

**16 - خلجى، محمد مهدى، تغيير در چارچوب نظرى اجتهاد، تأسيس مبانى نو، بولتن فقه، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامى.**

**17 - دريفوس، هيوبرت، پل رابينو، ميشل فوكو، فراسوى ساختگرايى و هرمنوتيك، ترجمه: حسين بشيريه، تهران، نى، 1376.**

**18 - زمانى، محمود، نقش زمان ومكان از ديدگاه شهيد صدر، مجله نقد ونظر، سال دوم، شماره پنجم.**

**19 - سروش، عبدالكريم، بسط تجربه نبوى، چ دوم، تهران، صراط، 1378.**

**20 - ــــــــــــ، قبض وبسط تئوريك شريعت، چ دوم، تهران، صراط، 1371.**

**21 - ــــــــــــ، مدارا و مديريت، تهران، صراط، 1376.**

**22 - شيخ مفيد، التذكره باصول الفقه، تحقيق مهدى نجف، قم، المؤتمر المفيد، 1413، ج9، مجموعه مصنفات شيخ مفيد.**

**23 - شيخ مفيد، تصحيح الاعتقاد، قم: المؤتمر العالمى لالفية الشيخ المفيد، 1371.**

**24 - صدر، رضا، الاجتهاد و التقليد، بيروت، دارالكتاب اللبنانى، بى‏تا.**

**25 - صدر، محمدباقر، اقتصادنا، بى نا، المجمع العلمى للشهيد الصدر، 1408.**

**26 - صدر، محمدباقر، دروس فى‏علم الاصول، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، 1349 ه. ق.**

**27 - طباطبايى، محمد حسين، الميزان فى تفسير القران، ترجمه: محمد خامنه‏اى، چ دوم، قم، دارالعلم، 1344، ج 8.**

**28 - طوسى، ابو جعفر محمد، العدة فى اصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الانصارى قمى، قم، ستاره، 1376.**

**29 - عابدى شاهرودى، على، تشريح و نقد مسلك اخبارى، نشريه كيهان انديشه، شماره 32، مهروآبان 1369.**

**30 - علم الهدى، سيد مرتضى، رسائل الشريف مرتضى، به كوشش سيد احمد حسينى، قم، دارالقران، 1405ق.**

**31 - عنايت، حميد، انديشه سياسى در اسلام معاصر، ترجمه: بهاءالدين خرمشاهى، تهران، خوارزمى ، 1362.**

**32 - فيض كاشانى، محسن، الاصول الاصلية، تصحيح و تعليق: ميرجلال‏الدين حسينى ارموى، 1349ش**

**33 - فؤاد ابراهيم، الفقيه والدوله، الفكرالسياسى الشيعى، بيروت: دارالكنوزالعربيه، 1998.**

**34 - مجلسى، محمدباقر، بحار الانوار.**

**35 - محقق حلى، معارج الاصول، اعداد محمد حسينى رضوى، قم: آل البيت، 1403ق.**

**36 - مرتضى مطهرى، نظام حقوق زن دراسلام، چ هشتم، قم، انتشارات صدرا، 1357.**

**37 - مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم اسماعيليان، بى‏تا.**

**38 - موسوى خمينى، روح الله، صحيفه نور، تهران، سازمان مدارك علمى فرهنكى انقلاب اسلامى، 1369.**

**39 - ــــــــــــ، تحرير الوسيله، بدون مشخصات، ص 465.**

**40 - نائينى، محمد حسين، تنبيه الامه و تنزيه‏المله، با مقدمه و پاورقى سيد محمود طالقانى، چ نهم تهران، شركت سهامى انتشار، 1378.**

**41 - ــــــــــــ، فوائد الاصول، ج 3، قم، موسسة النشر الاسلامى، 1404/1362.**

**42 - ناظم الاسلام كرمانى، تاريخ بيدارى ايرانيان، باهتمام على اكبر سعيدى سيرجانى، تهران بنياد فرهنگ، 1357.**

**43 - نراقى، مولى محمد، جامع السعادات، تصحيح و تعليق: سيد محمد كلانتر، الطبعة‏الرابعه، نجف، منشورات جامعة‏النجف الدينية، 1967.**

**44 - نورى، شيخ فضل الله، حرمت مشروطه، رسائل مشروطيت، به كوشش: غلامحسين زرگرى نژاد، تهران: كوير، 1374.**

**45 - وحيد بهبهانى، محمدباقر، الرسائل الاصوليه، قم، مؤسسة علامة الوحيد البهبهانى، 1416 ه.**

**46 - ــــــــــــ، فوائد الحائرية، تحقيق: لجنة تحقيق مجمع الفكر الاسلامى، قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1415 ه ق.**

**1 ـ عضو هيأت علمى دانشگاه مفيد.**

**2 - شيخ بهايى اجتهاد را «ملكه‏اى مى‏داند كه بواسطه آن بتوان حكم شرعى را از اصل استنباط نمود.» (ر.ك: بهاءالدين عاملى: 115).**

**3 - عن الصادق (ع) : انما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرعوا، بر ماست كه اصول را براى شما بيان كنيم و بر شما است كه براساس آن فروع را درك نماييد. (مجلسى: 2/245)**

**4 ـ شيخ طوسى برخلاف استاد خود سيدمرتضى كه به اصل اباحه قائل بود، اصل در موارد فقدان دليل را توقف مى‏دانست. همان.**

**5 - سروش مراد خود از تمايز ميان فقه موجود از فقه واقعى توضيح نمى‏دهد و از اين‏جهت مى‏توان بر او ايراد گرفت كه اگر منظور از فقه، دانش فقهى است كه امرى بشرى است، تفاوتى ميان فقه واقعى و در مقام ثبوت با فقه موجود نمى‏توان فرض كرد. اگر مراد نصوص دينى است و احكام الله واقعى، به كاربردن واژه فقه در اين مورد چندان روا نيست.**