

قاعده اصلاح؛ بازخوانی ظرفیت راهبردی فقه سیاسی شیعه

دکتر اصغر افتخاری

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۹/۲۶

معاونت پژوهشی پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ تأیید: ۱۳۸۴/۱۰/۱۶

چکیده

چارچوب‌های زمانی و مکانی، پیوسته منطبق با آموزه‌های دینی نیستند؛ بنابراین پرسش از تعارض بین این دو و احتمال پیدایش بی‌ثباتی درون جامعه، به مثابه سؤالی با پیشینه تاریخی زیاد مطرح است. از این منظر، دین صرفاً کارکرد امنیت‌سازانه نداشته و ابعاد تعارض‌جویانه آن نیز می‌بایست مورد توجه قرار گیرند. این نوشتار به بُعد دوم موضوع اشاره و تلاش دارد با تأمل در قواعد فقهی، به کارکردها و خدمات دین در مدیریت تعارض‌ها دست یابد. برای این منظور، نویسنده مفهوم «اصلاح» را به مثابه مفهومی سترگ و درون دینی انتخاب و عمده قواعد فقهی مربوط به چگونگی حل و فصل تعارضات را درون آن بازخوانی نموده است. نتیجه آنکه مؤلف به دو گونه اصلاح - اعم از ایجابی و سلبی - اشاره دارد که شکل ایجابی آن دلالت بر مدیریت پیشینی شرایط به منظور ممانعت از تکوین تعارض دارد؛ و گونه سلبی آن نیز شامل مدیریت پسینی تعارضات و حل آنها با حداقل میزان منازعه می‌شود. پس از این دو الگوست که الگوی مدیریت غیرمسالمت‌آمیز تعارضات مطرح می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اصلاح، فقه سیاسی، تشیع، تعارض.

مقدمه

«وقتی که یک تئوری در حوزه‌ای پدیدار می‌شود تا... تفسیری برای [پدیده‌ها در حوزه‌ای خاص] ارائه دهد، و ما درصدد انتقال این تئوری به یک میدان کاملاً متفاوت برآئیم، ... تبدیل به مانعی معرفت‌شناختی خواهد شد که ما را از رسیدن به ذات و بنیاد این امور باز خواهد داشت...» (۱)

این واقعیت که تئوری‌ها حامل ارزشها هستند و لذا امکان گنجاندن آنها در ظرف‌های زمانی و مکانی متفاوت وجود ندارد و در صورت اقدام به چنین کاری نتیجه‌ای جز تعارض، بی‌ثباتی و آشوب حاصل نمی‌آید؛ نکته در خور توجهی است که «محمد عابد جابری» در فراز بالا به آن اشاره کرده است. البته دامنه این تعارض به عرصه معرفت‌شناختی - با همه اهمیت و اولویتی که دارد - محدود نشده و مطابق تحلیل و تجربه «علی عبدالرزاق» عرصه سیاست عملی را نیز فرامی‌گیرد که در آن صورت، کاربست قدرت و تعارض به امنیت عمومی به شاخصه بارز سیاست رسمی تبدیل می‌شود. (۲)

بر این اساس پرسش از امنیت‌سازی در عرصه سیاست و حکومت از ره‌گذر اجرای آموزه‌های دینی، به سؤالی مهم تبدیل می‌شود که عصر غیبت به دلیل محرومیت از حضور عینی حجت الهی - که توان مدیریت این وضعیت را مستند به علم لدنی و عصمت داشت - پیوسته با آن مواجه بوده است.

نگارنده در نوشتار حاضر - و در پی سلسله مقالات پیشین در محور نظریه اسلامی امنیت - تلاش دارد تا ظرفیت فقه سیاسی شیعی را جهت مدیریت این گونه از تعارضات تحلیل و تبیین نماید. لازم به ذکر است که فقه سیاسی شیعه در بردارنده ابزارهای متنوع و متعددی برای تحصیل هدف مذکور می‌باشد که پرداختن به تمامی آنها در این مجال میسر نیست. لذا در آغاز این بحث مقوله کلان «اصلاح» با هدف درک ظرفیت‌های راهبردی آن در بحث امنیت‌سازی، به بحث گذارده می‌شود. (۳)

الف. چارچوب نظری؛ قواعد سخت و نرم

«گاه مسأله‌ای متعارف که می‌بایست به کمک قواعد و رویه‌های شناخته شده، قابل حل باشد، در برابر بورش‌های مکرر تواناترین اعضای یک گروه علمی که صلاحیت رفع آن را دارند، مقاومت می‌کند... زمانی که چنین شد... تحقیقات نامتعارفی آغاز می‌شود که سرانجام، آن را به مجموعه نوینی از مواضع بنیادی رهنمون می‌شوند.»^(۴)

چنانکه توماس کوهن^۱ در «ساختار انقلابهای علمی» به تفصیل نشان داده، پارادایم‌های مسلط چنان نیست که با بروز اولین گونه از تعارض‌ها، راه را بر تحولات بنیادین باز و هموار سازند؛ بلکه معمولاً قواعد و اصولی وجود دارد که با کاربرد آنها تلاش می‌شود حاکمیت پارادایم مسلط همچنان حفظ و در نتیجه رویه‌های متعارف علمی استمرار یابند. بر این اساس پرسش از «تغییر» و «سطح و عمق» آن، در ذیل اصل «حفظ رویه موجود» معنا و مفهوم می‌یابد. دلیل این اقدام که از شواهد بسیار تاریخی در حوزه‌های مختلف برخوردار است، آن می‌باشد که هزینه‌های اقدام به تغییرات بنیادین بسیار و تحمل آن به سادگی میسر نیست.

با عنایت به ملاحظه روش‌شناختی بالاست که در مقام طرح و ارزیابی الگوهای مدیریتی مختلف، سوال از چگونگی روش مدیریت پدیده‌های متعارض، به مثابه پرسشی سترگ مطرح می‌شود. از این منظر مکاتب موجود را می‌توان به دو گروه اصلی تقسیم نمود:

اول. الگوهای مدیریتی سخت

این دسته از الگوهای مدیریتی دارای قابلیت انعطاف لازم نبوده و در نتیجه در مواجهه با موقعیت‌های مبتنی بر تعارض به کاربرد قدرت سخت با هدف اعمال سلطه و در نتیجه حذف یا تعدیل یک یا چند عامل متعارض، روی می‌آورند. چنانکه اندیشه‌گرانی همچون «پیتر دراگر»^۲ نشان داده‌اند؛ این الگوها به دلیل پذیرش اصل ابتدای معادلات قدرت و منافع بر الگوی بازی با حاصل جمع صفر، اصولاً «ناپایدار» بوده و در محیط خویش نیز تولید «ناپایداری»

1. Thomas Kohn

2. Peter Drucker

می‌نمایند. به همین دلیل است که وی کارکرد و کاربرد این الگوهای مدیریتی را در میان - و بلند - مدت همسو و منطبق با ثبات محیط تحت مدیریت الگو نمی‌داند. (۵)

دوم. الگوهای مدیریتی نرم

ویژگی بارز این دسته از الگوها - به تعبیر آل‌وین تافلر^۱ - تعبیه سازوکارها و قواعد اجرایی درون آنهاست که امکان انطباق‌پذیری بین آنها و محیط را فراهم می‌سازد. تافلر این سیستم‌های مدیریتی را پیچیده‌تر از الگوهای نخست ارزیابی نموده و بر این اعتقاد است که سطح تغییرات مدیریت‌شده در این الگوها وسیع‌تر و هزینه آن به مراتب کمتر می‌باشد؛ و همین دلیل کافی است تا به ارزش‌مندی آنها برای جوامع پیچیده امروزی - که مملو از روندها و پدیده‌های متعارض‌اند - پی ببریم. (۶)

بدین ترتیب مشخص می‌شود که ثبات درون هر واحد سیاسی، اجتماعی و یا اقتصادی با الگوی مدیریت حاکم بر آن نیز ارتباط وثیق دارد. چراکه:

۱. تعارض منافع پدیده‌ای طبیعی درون کلیه اجتماعات اعم از سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به شمار می‌آید. لذا امکان تأسیس و یا (حتی) تعریف اجتماعات عاری از تعارض عملاً متنفی است.

۲. الگوهای (سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی) مسلط، به دلیل بالابودن هزینه‌های ناشی از اعمال تغییرات بنیادین در محیط تحت حاکمیت خود؛ اولویت را به صیانت از اصول حاکم و مدیریت تعارض‌ها در قالب الگوهای مسالمت‌آمیز، می‌دهند. دلیل این امر آن است که اولویت بخشی به الگوهای مدیریتی سخت، در تولید بی‌ثباتی و یا تقویت میزان آنها در آینده مؤثر است.

۳. پیچیده‌شدن حیات سیاسی - اجتماعی و تنوع و تعدد پدیده‌های تعارض‌آمیز، ما را به تأمل در کارآمدی الگوهای مدیریتی سخت رهنمون می‌کند. دلیل این امر آن است که بروز تعارض در شرایط جدید، نه مقوله‌ای نادر و اندک، بلکه پدیده‌ای با فراوانی بالا ارزیابی می‌شود. در نتیجه امکان عملی کاربرد الگوهای مدیریتی سخت به دلیل تش‌زایی که دارند،

کاهش می‌یابد. این واقعیت که بدنه جامعه نیازمند آرامش بوده و از فرارگرفتن مستمر در موقعیت‌های بحرانی احتراز دارد؛ مؤید این مدعاست.

ملاحظات از این قبیل تحلیلگران امنیتی را به آنجا رهنمون شده تا نسبت به ارزیابی ایدئولوژی‌های سیاسی مختلف از حیث میزان تصلب یا انعطاف آنها همت گمارند. برای مثال «کنث والتز»^۱ با استفاده از روش‌های رفتارگرایی در مقام بررسی تعارض‌های بین دولت‌ها، الگویی را پیشنهاد می‌دهد که در آن کاهش منازعه و خشونت از ره‌گذر اصلاح الگوهای مدیریت روابط بین‌الملل به دست می‌آید. مطابق نگرش وی هنجارها، اصول و روش‌ها باید متناسب با شرایط محیطی جدید مورد بازنگری و تقویت قرار گیرند تا بتوان زمینه و انگیزه اقبال به خشونت را کاهش داد. (۷) معنای این پیشنهاد روش‌شناسانه، در واقع تعبیه مکانیزم‌هایی درون الگوهای مدیریتی در سطح نظام بین‌الملل است که بتوانند بازیگران را از فرارگرفتن در موقعیت «کیش و مات» بر روی صفحه شطرنج قدرت بازدارند و بدین وسیله، پیوسته راه‌کارهایی با هزینه‌های کمتر برای حل تعارض وجود داشته باشد. این در واقع همان انتقادی است که «پاتریک کالاهان»^۲ در مقام بررسی تأثیرات ۱۱ سپتامبر بر سیاست خارجی آمریکا، بدان اشاره می‌کند. به زعم وی «منطق سیاست خارجی آمریکا» به دلیل تأثیرپذیری از فضای پس از جنگ سرد و اقبال به الگوی «هژمونیک»، به میزان قابل توجهی ظرفیت انعطاف‌پذیری خود را از دست داده و به سوی تصلب گرایش یافته است. به همین دلیل کاربرد سیاست‌های برآمده از الگوهای مدیریتی سخت، در مقطع ۲۰۰۱ به بعد افزایش یافته است؛ و چنین به نظر می‌رسد که تا عدم تعدیل این منطق و احیاء سازوکارهای اصلاحی در الگوی سیاست خارجی آمریکا، این وضعیت استمرار یابد. (۸)

با این توضیح مشخص می‌شود که ظرفیت امنیتی هر ایدئولوژی را می‌توان از جنبه‌های مختلف به بحث و بررسی گذارد که پرسش از مکانیزم‌ها و اصول پیشنهادی آن برای مدیریت تعارض‌ها، از جمله مهمترین شاخص‌هایی است که امروزه بدان عطف توجه می‌شود. از این

1. Kenneth N. Waltz

2. Patrick Callahan

منظر لازم است تا نخست قواعد پیشنهادی مکتب و سپس اولویت تعریف شده برای هر یک در مقام عمل، شناسایی و به بحث گذارده شود.

فقه سیاسی شیعه به مثابه منبع اصلی برای شناخت الگوی مدیریتی پیشنهادی اسلام برای مدیریت تعارض‌ها و تضمین ثبات درون جامعه، حاوی دو دسته از قواعد است که جامع ابعاد سخت‌افزاری و نرم‌افزاری می‌باشد. نکته مهم در این خصوص آن است که:

اولاً، قواعد ناظر بر ابعاد نرم‌افزاری الگوی مدیریت بسیار متعدد و متنوع‌اند.

ثانیاً، کاربرد و قابلیت این دسته از قواعد (قواعد نرم‌افزارانه) بیشتر و وسیع‌تر است.

لذا بیان این ادعا که اولویت قواعد نرم به قواعد سخت در الگوی مدیریتی شیعه پذیرفته شده است، دور از ذهن نمی‌نماید. به منظور تبیین این موضوع در نوشتار حاضر صرفاً ابعاد نرم‌افزارانه الگوی مدیریت شیعی را (که از آن به قاعده اصلاح تعبیر نموده‌ام) به بحث گذارده و بررسی قواعد سخت را به نوشتارهای دیگر وامی‌گذاریم.

ب. اصلاح ایجابی

این الگوی «اصلاح» از زمان تکوین آن تا به عصر حاضر در قالب روایت‌های متفاوتی از سوی بزرگان شیعه که نواندیش و پیشرو بوده‌اند، با عنوان «اجتهاد» مورد توجه بوده است. «اصلاح اجتهادی» قایل به روایتی است که نه فقط جنبه تحمیلی بر فقه سیاسی شیعه ندارد، بلکه اصولاً جزو مقدمات آن و عنصری ماهوی برای آن به شمار می‌آید. برای درک هرچه بهتر ظرفیت‌های این رویکرد، نخست الگوی عمومی آن را تصویر و تحلیل نموده و سپس به تبارشناسی تاریخی آن همت خواهیم گمارد.

۱. چارچوب معنایی

این رویکرد بر دو رکن معنایی استوار است که عبارتند از:

۱-۱. فقه

فقه در لغت دو کاربرد عمده دارد که بر «درک کردن» و «فهمیدن» دلالت می‌کند. (۹) اما در اصطلاح، معانی متعددی برای آن ذکر شده که شایع‌ترین آنها «علم به احکام شرعی فرعی با مراجعه به ادله تفصیلی آنها» می‌باشد. (۱۰)

آنچه در معنای اصطلاحی فقه - در حد بحث حاضر - در خور توجه می‌نماید، پذیرش وجود فاصله‌ای بین قواعد شرعی با مسایل جاری است که مجال را برای طرح «اصلاح ایجابی» باز می‌نماید. چنانکه در نمودار شماره ۱ نشان داده شده، تفکر شیعی بر این اصل استوار است که «دین در بردارنده اصول کلی برای اداره جامعه» می‌باشد؛ (۱۱) لذا مصادیق در حیطه احکام دینی بیان شده نیستند و در بستر تاریخ قابل افزایش و یا کاهش می‌باشند. در نتیجه طرح «مسایل جدید» و یا «طرح جدید همان مسایل قدیمی»، مقوله‌ای طبیعی ارزیابی می‌شود که لازم می‌آید تا این مصادیق به دین عرضه شده و احکام آنها استنتاج گردد. در این تلقی از «فقه»، اعتقاد به «جامعیت دین» ناظر بر ذکر اصول کلان حاکم بر استنتاج و اداره جامعه بوده و به هیچ وجه «جامعیت موضوعی» را نمی‌رساند. (۱۲) نفس وجود این «فاصله»، مؤید این معناست که می‌توان حسب مقتضیات زمانی و مکانی از روش‌های تازه‌ای برای انطباق اصول کلی بر مصادیق جزئی بهره جست که مؤید امکان «اعمال اصلاح» - و حتی تأییدکننده ضرورت آن - می‌باشد.

نکته دیگر به عناصر «فقاہت» باز می‌گردد. «فقه» از این منظر در بردارنده چهار عنصر اساسی است که عبارتند از: منابع (کتاب، سنت، اجماع و عقل)، مسایل (که عام بوده و مسایل قدیمی و مستحدثه را به صورت توأمان شامل می‌شود)، فقیه (عنصر انسانی تفقه) و بالاخره «قواعد» (که ابزار استنتاج است). (۱۳) حال با این تقسیم‌بندی مشخص می‌شود که «اصلاح» ماهیت فقه شیعی را شکل می‌دهد. بدین صورت که:

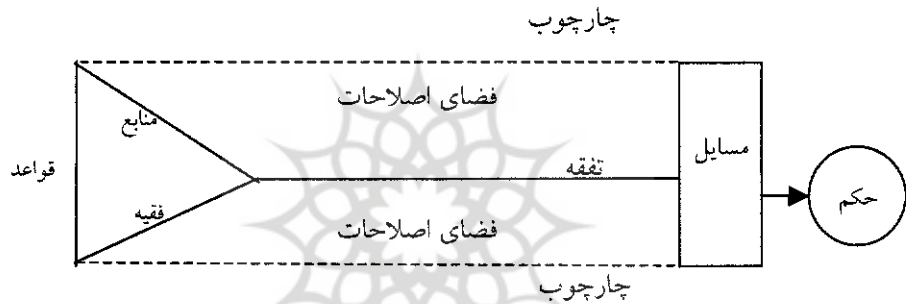
- در بحث از منابع اگرچه مرجعیت «کتاب» و «سنت» بلا معارض است و نمی‌توان از آن چارچوب فراتر رفت؛ اما تأکید بر جایگاه عقل و اجماع^{۱*} در درک معنای مورد نظر «کتاب» و «سنت» گونه‌ای از اصلاح را که ما از آن به «اصلاح در چارچوب» یاد می‌نماییم، مجاز می‌شمارد. (۱۴)
- در بحث از مسایل، نواندیشی و طرح پرسش‌های نو از دین نه فقط امری نامطلوب نیست؛ بلکه اقدامی مترقیانه ارزیابی می‌شود که دین بر آن تأکید دارد. در واقع از ناحیه پیشگامی در طرح سؤالات نوین است که امکان رشد اندیشه دینی فراهم می‌آید. از این منظر اصلاح باب وسیعی را شامل می‌شود که تنها حد آن «شک در ذات الهی» است. (۱۵)
- در بحث از «فقیه»، تأکید شیعه بر ضرورت تحول قابلیت‌های علمی و عملیاتی فقیه و اینکه لازم است برای پاسخ‌گویی به نیازهای زمانه خویش، در حد عصر و زمانه خود کسب علم و دانش نموده و بدین وسیله در عرصه تدبیر جامعه حضوری فعال داشته باشد؛ نشان می‌دهد که تفکر انتقادی - اصلاحی از ضرورت‌های تفقه به شمار می‌آید. به همین دلیل است که امام خمینی (ره) در مقام تعریف «فقیه» تأمل نموده و ضمن تأکید بر ابعاد نوین اجتهاد، آن را از فقه سنتی متمایز ساخته و بر فقه پویا تأکید دارند. «فقه پویا» در نظر امام خمینی (ره) در واقع از ره‌گذر حفظ اصول فقه سنتی و ترکیب آن با مقتضیات زمانی و مکانی جدید حاصل می‌آید؛ فقهی که در بطن تحولات جامعه قرار دارد و متناسب با نیازهای آن، ارتقاء یافته و ظرفیت‌های خود را آشکار می‌سازد. (۱۶)
- در بحث از قواعد، تشیع ضمن پای‌بندی به «قواعد عملیه‌ای» که کاربرد آنها به اثبات رسیده است (همچون اضطرار، عسر و حرج، اهم و مهم و مانند آن) بر این اعتقاد است که «اصول عملیه» تازه‌ای را که از حیث ماهوی با اصل دین از در تعارض در نیاید، می‌توان طرح و به کار بست. اقبال به اصل مصلحت به مثابه قاعده فقهی در تفکر شیعی از همین مبنا نشأت می‌گیرد. (۱۷)

*۱. لازم به ذکر است که اجماع در فقه امامیه به معنای اتفاق جماعتی است که آن اتفاق کاشف از رای معصوم باشد. بدین ترتیب اجماع نزد امامیه برخلاف اهل سنت دارای حجیت ذاتی نیست و صرفاً طریقت دارد.

نتیجه آنکه فقه سیاسی شیعه به دلیل پذیرش وجود «فضای اصلاح» در مقام استنباط حکم، امکان و قابلیت آن را می‌یابد تا به مدیریت پیشین تعارضات احتمالی نایل آید و بدین ترتیب از تکوین و ظهور تعارض‌های ناشی از تصلب احکام و یا عدم درک محیط، جلوگیری نماید. این امکان با دو ظرفیت دینی تعریف می‌شود:

نمودار شماره (۱):

اصلاح در چارچوب فقه شیعی



۱-۲. اجتهاد

«اجتهاد» را باید از مزایای بزرگ «فقه شیعی» برشمرد که مجال فراخی را برای «اعمال اصلاح پیشینی» در مقام نظر و عمل گشوده است. اگرچه زمان شروع اجتهاد را برخی به دوره حضور برمی‌گردانند، (۱۸) که دلالت بر وجود روایت‌های متعدد و متنوعی از آن دارد، اما می‌توان چنین ادعا کرد که گوهر اجتهاد ثابت مانده است:

«اجتهاد فهم استدلالی... مرتب و منظم است از دین و مبانی احکام آن؛ به صورتی که نیازهای زندگی، انسان و عصر، یعنی حوادث واقعه را بدون هیچ تخلف یا محدودیت افق پاسخ دهد.» (۱۹)

مقطع اول. تکوین

در پی آغاز عصر غیبت این ایده که «شیعه» لازم است به گونه‌ای خود را برای مواجهه با موضوعاتی که در زمان حضور ائمه معصومین مطرح نبوده‌اند و لذا احکام آنها مشخص نشده، آماده سازد؛ کم کم مطرح شد. لذا شاهد اقدام بزرگان شیعه برای آماده‌سازی زمینه برای انجام این مهم می‌باشیم. قرن چهارم از این حیث در خور توجه است؛ چراکه تلاش شیعه برای ورود به این فضای تازه از این زمان شکل می‌گیرد. نتیجه آنکه در این مقطع زمانی که حدوداً یک قرن را شامل می‌شود، شیعه عموماً تلاش دارد در قالب چارچوب مشخص‌شده در دوران حضور، به رفتارهای سیاسی - اجتماعی خود سمت و سو بدهد و از احتمالات مبتنی بر بیان و پذیرش تغییرات بنیادین احتراز می‌جوید. به عبارت دیگر، «اصلاح در حوزه رفتار سیاسی - اجتماعی» معمولاً با کمترین میزان تغییر و تحول مورد توجه قرار می‌گرفت و در نتیجه شاهد افزایش سطح تعارضات تا حد انزوای جریان‌های سیاسی تشیع و یا اقبال آنها به الگوهای خشونت‌آمیز می‌باشیم.

برای مثال «محقق کلینی» با اتخاذ سیاستی «روایت‌محور»، تلاش می‌نماید تا به بررسی مسایل سیاسی آن دوره همت گمارد و با استناد به روایات، تا حد امکان نیاز به مراجعه به استدلال‌های عقلی را کاهش دهد. همچنین است عملکرد «شیخ صدوق» که هر دو از بزرگان این دهه به شمار می‌آیند. با این حال ارزیابی عمومی از تلاش عالمان این دوره آن است که:

«در این کتب (مانند کتاب کافی مرحوم کلینی)... تنها به مسایلی اقتصار شده که در نصوص به آنها تعرضی شده است. لیکن در آنها اقوال مختلف و احتجاجات، مخصوصاً احتجاجات عقلی وجود ندارد و به طور خلاصه، کتب فقهی این دوره صرفاً فروعی است که در روایات وارد شده است.» (۲۰)

معنای این ارزیابی آن است که «اصلاح» امری حاشیه‌ای تلقی می‌شود که در امور جزئی و نه ساختارها و رفتارهای سیاسی - اجتماعی کلان، قابل طرح می‌باشد.

مقطع دوم. اصلاح

میراث گرانبهای قرن چهارم که مشتمل بود بر:

- تألیف منابع اولیه حدیثی شیعی مانند «الکافی» و «من لایحضره الفقیه».
- تألیف کتب مربوط به «اصول فقه» مانند «الذریعه الی اصول الشریعه» (سیدمرتضی).
- ظهور فقهای نامدار شیعه که به تحکیم بنیاد پارادایم شیعی کمک کردند (مانند سیدمرتضی کلینی و...)، توانست زمینه مناسب برای توجه به ضرورت بازسازی «اصلاح» را فراهم سازد. بدین صورت که به دلیل وجود «منابع اولیه» و تعریف هویت «اجتهاد»، شاهد ظهور فقهایی می‌باشیم که به اصلاح «روش‌های اجتهاد» همت گماردند و در نتیجه «اصلاح»، معنا و مفهوم واقعی خود را باز یافت.

برای مثال می‌توان به «شیخ مفید» اشاره کرد که با نگاه تازه به «عقل» و جایگاه آن در اجتهاد، در واقع توانست سنگ بنای «اصلاح» روش‌شناسانه را به معنای جدیدش بگذارد. تا قبل از زمان شیخ دو روش در عرصه تفقه و در نتیجه عمل سیاسی حضور داشت:

نخست: روش اسنادی (اخباری) که منبع اجتهاد عین اخبار و روایات و عمل بر ظاهر آنها بود. دوم: روش اسناد به مدلول که در واقع تعدیل‌شده روش نخست بود و در آن اگرچه «اخباری» کامل عمل نمی‌شد، اما «مدلول صریح» روایات مبنای استنتاج حکم بود. (۲۱) طبیعی بود که هر دو روش (که در الکافی و المقنع به طور مثال دیده می‌شود) راه را بر حضور فعال «عقل» دشوار می‌ساخت. اما شیخ مفید با عطف توجه به قابلیت‌ها و حجیت استدلال‌های عقلی چنین اظهار داشت که:

اولاً. روش اخباری صرف نمی‌تواند بیانگر اجتهادی پویا و فعال باشد. ثانیاً. ارتقاء جایگاه عقل تا حد یک منبع که می‌تواند احادیث سره از ناسره را شناسایی کند؛ ضروری است.

بدین ترتیب نگرش تازه‌ای توسط شیخ مفید مطرح شد که در حوزه عمل سیاسی تأثیرات بسزایی داشت. از آن جمله در بحث از همکاری با قدرت حاکمه، با اعمال اصلاحاتی، از «حالات تجویز همکاری» بنا به مصلحت مردم، سخن می‌گوید. برای این منظور وی دو کار می‌کند:

یک. در کتاب «المقنعه» بین «ظاهر الحال» و «الحقیقه» تفکیک قایل شده و نتیجه می‌گیرد که در صورت ضرورت و رفع مشکلات مسلمین، حضور فرد در حکومت ظلمه بلامانع است. در این حالت اگرچه حکم او به ظاهر از سوی حاکم ظالم صادر می‌شود، اما او به حقیقت بنا به جواز امام معصوم (ع) تصدی امر می‌کند. لذا تبعیت از ظالم معنا ندارد.

«کسانی از اهل حق چون بر حکومتی از سوی ایشان (ظلمه) منصوب شوند، می‌توانند این نصب را قبول کنند؛ [به شرط اینکه] بدانند که در حقیقت از سوی صاحب‌الامر واقعی بر این کار تکلیف شده‌اند، نه از طرف آن حاکم ستمگر» (۲۲)

دو. در کتاب «اوایل المقالات» تصریح می‌نماید که همکاری با حکومت ظالم صرفاً در صورت وجود مصلحتی برای شیعیان است و در غیر این صورت، چنین اقدامی جایز نیست. (۲۳)

بدین ترتیب اجتهاد مد نظر شیخ مفید، تولیدکننده عرصه‌های نوینی در حوزه عمل سیاسی می‌باشد که نسبت به قرن چهارم، به مراتب پیشگام‌تر و قوی‌تر عمل می‌نماید. این رویکرد نزد بزرگان دیگری چون «سیدمرتضی» تقویت شده و به مرحله‌ای از کمال می‌رسد که امکان ورود آن را به مقطع سوم در اواخر قرن پنجم مهیا می‌سازد. نتیجه این اقدام بازشدن فضای مناسب برای مدیریت تعارضات از طریق مشارکت محدود و ضابطه‌مند در ساخت قدرت سیاسی می‌باشد.

مقطع سوم. استقلال

طی قرون ششم تا دهم، الگوی اجتهاد شیعی به غایت خویش رسیده و شاهد آن هستیم که آفاق جدیدی را در عمل سیاسی برای شیعیان می‌گشاید. فقیه نامدار این دوران «شیخ طوسی» است که موفق می‌شود اجتهاد شیعی را از منابع و روش‌های متعارف و جاری متعلق به اهل سنت، مستقل سازد و بدین ترتیب توسعه فقه شیعی معنا و مفهوم می‌یابد. مهمترین اقدامات «شیخ طوسی» که توانست ایده «اصلاح» را تقویت نماید، عبارتند از:

یک. ارتقای جایگاه عقل در ادامه رویکرد تبیین‌شده از سوی شیخ مفید.

دو. پذیرش اجماع به عنوان کاشف رای معصوم که آن هم از طریق عقل تأیید می‌شود. (۲۴)

سه. تأکید بر تفکیک بین واقعیت و ظاهر چنانکه شیخ مفید بیان داشته بود. (۲۵)

بدین ترتیب شیخ طوسی راه را برای طرح این ایده که تشیع الگوی مستقلاً از «رفتار سیاسی» دارد، باز کرد و براساس آن الگوی حاکم پیشین، متحول و در قالب جدیدی مبتنی بر عقل و نقل، آن را بازسازی نمود. نتیجه آنکه الگوی رفتاری مرفقی‌ای در این مقطع شکل می‌گیرد که فقه سیاسی شیعه را از وضعیت انفعال خارج ساخته و رویکردی فعال می‌بخشد؛ به گونه‌ای که تحلیل تعارض‌ها - تا برخورد سلبی با آنها - را مد نظر دارد. بررسی ساختار اجتهادی پیشنهادی بزرگانی چون ابن ادریس حلی، محقق حلی، علامه حلی و...، تماماً حکایت از آن دارد که راه‌کارهای مد نظر ایشان در مقام تجزیه و تحلیل تعارضات و نحوه مدیریت آنها، به مراتب پیچیده‌تر - و در نتیجه ارایه‌دهنده الگوهای رفتاری متنوع‌تر - می‌باشد. بدین ترتیب فقه سیاسی شیعه از «برخورد صرف» در حل تعارضات، دوری جسته و الگوی مدیریتی به مراتب کارآمدتری را عرضه می‌دارد که به واسطه بهره‌مندی از اجتهاد، توان حل و فصل مسالمت‌آمیز تعارضات را در گستره و عمق بیشتری برخوردار است.

۲. الگوی عملیاتی

مستند به تحلیل ارایه‌شده، حال می‌توان الگویی تازه از اصلاح را در فقه سیاسی شیعه ترسیم نمود که عمده‌ترین ارکان آن عبارتند از: (نگاه کنید به نمودار شماره ۲)

یک. قاعده‌مندی

اصلاح سیاسی در این الگو در بنیاد مبتنی بر اجتهاد پویای شیعی می‌باشد. به همین دلیل است که قرآن، سنت، عقل و اجماع به عنوان خاستگاه اولیه و اصل آن مطرح هستند.

دو. درونزاد بودن

اگرچه فلسفه وجودی اصلاح از تعارض احتمالی بین اصول دینی با پارادایم حاکم در هر عصر و دوره‌ای ناشی می‌شود، اما معنای این سخن تحمیل اصلاح از ناحیه پارادایم حاکم سیاسی بر فقه سیاسی شیعه نمی‌باشد؛ بلکه بالعکس، اجتهاد به صورت فعال با این معضل برخورد نموده و راه حلی دین‌مدارانه را عرضه می‌دارد. به همین دلیل است که «اصلاح» در این معنا همچنان درون فقه سیاسی شیعه قرار دارد و در خارج از آن تعریف نمی‌شود.

سه. جهت‌مندی

اصلاح در این رویکرد در سه سطح قابل تعریف است:

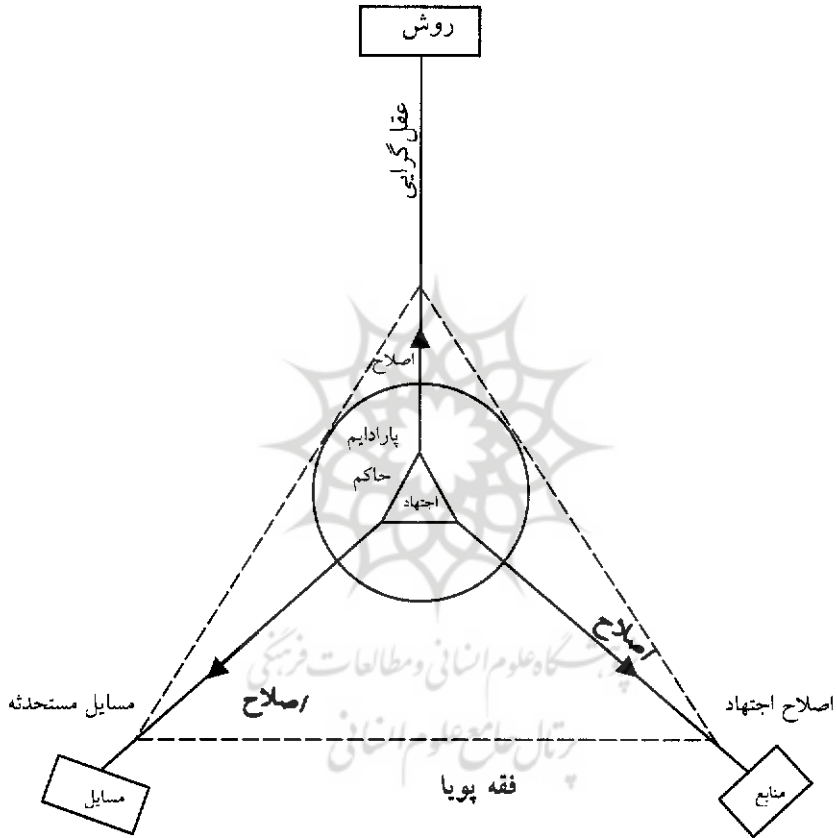
یک. اصلاح روش اجتهاد و رسیدن به نتایج نوین در چارچوب اصول دین که می‌تواند به اصلاح رفتار سیاسی کمک کند. از این اصلاح با عنوان «اصلاح روشی» یاد می‌شود. برای مثال بازتعریف بومی «تفکیک قوا» و نهادینه‌کردن آن در «جمهوری اسلامی»، به تأسیس الگوی سیاسی جدیدی می‌انجامد که مشابه آن را در نظام‌های اسلامی پادشاهی نمی‌توان سراغ گرفت.

دو. اصلاح منابع اجتهاد که از طریق دستیابی به قواعد نوین و نفوذ به لایه‌های درونی دین میسر می‌شود. از این وجه «اصلاح» به «تفسیر متین و مترقیانه دین» یاد می‌شود که بنیاد اصلاح سیاسی را شکل می‌دهد. به عنوان مثال روایت جدید ارائه‌شده از سوی امام خمینی(ره)، زمینه پیدایش الگوی حکومتی «جمهوری اسلامی» را فراهم آورد. این اجتهاد سیاسی با اجتهاد مقابل که الگوی سلطنتی از آن بیرون می‌آید، متفاوت است.

سه. اصلاح حکمی که بر تنوع مسایل سیاسی و در نتیجه دریافت احکام شرعی برای موضوعات جدید، دلالت دارد. اصلاح سیاسی در این مقام، کمترین حساسیت را داراست و به طرح مسایل جدید بسنده می‌نماید. براین اساس می‌توان سه لایه برای اصلاح سیاسی در رویکرد اجتهادی سراغ گرفت که حسب اهمیت و حساسیت عبارتند از:

- لایه رویین و ظاهری ← اصلاحات در حد موضوعات
- لایه میانی و مهم ← اصلاح در تفسیر سیاسی به عمل آمده از دین (معرفت سیاسی دینی)
- هسته مرکزی ← اصلاح در روش و تولید ساختارهای نوین سیاسی

نمودار شماره (۲)
الگوی عملیاتی اصلاح ایجابی



ج. اصلاح سلبی

«اصلاح سلبی» محصول تعارض بین پارادایم‌های حاکم بر زندگی انسان با گفتمان دینی و عدم حل و فصل آنها در قالب ایجابی می‌باشد. بدین معنا که در صورت بروز تعارض و به خطر افتادن منافع اولیه و حیاتی انسان، مجالی تازه پدید می‌آید که در آن بازیگر نسبت به اعمال اصلاح متأثر از پارادایم حاکم و حک و یا اصلاح گفتمان دینی اقدام می‌نماید. این دسته از اصلاحات چون جنبه انفعالی دارند، با عنوان «اصلاح سلبی» از آنها یاد می‌شود. نکته مهم در این رویکرد، اعتباری است که شارع برای منافع بازیگر قایل شده و لذا مدیریت مسالمت‌آمیز تعارض را بر برخورد مبتنی بر نفی و خشونت، اولویت می‌بخشد.

۱. ویژگی‌ها

مهمترین ویژگی‌های اصلاح سلبی که آن را از رویکرد ایجابی متمایز می‌سازد عبارتند از:

۱-۱. تحمیلی بودن

این گونه از اصلاح رفتار بنا بر منطق دین قابل توجیه نبوده و از ناحیه ضرورت‌های برون دینی، بر بازیگر تحمیل می‌شوند. به همین خاطر است که عناوین توجیه‌کننده آنها به نوعی «ناچاری» و «اجبار» را می‌رسانند؛ مواردی از قبیل اضطرار، عسر و حرج و مانند آن. (۲۶)

۱-۲. موقتی بودن

در حالی که اصلاح ایجابی مقتضای ماهیت دین و در راستای ساختارسازی و شکل‌دهی به رفتارها برای فضای جدید می‌باشند که دلالت بر استمرار دارد؛ اصلاح سلبی موقتی و در حد وجود عامل اجبار تعریف می‌شود. به عبارت دیگر «اصالت نداشتن» این دسته از اصلاحات موجب می‌شود تا حالت ارتجاعی داشته باشند و به محض تغییر شرایط و مساعد شدن زمینه برای حاکمیت اصول اولیه گفتمان دینی، آنها نیز اعتبارشان را از دست داده و به وضعیت دیگری منتقل شوند. (۲۷)

۱-۳. محدود بودن

این گونه از اصلاح به دلیل عدم همخوانی با اصول اولیه شریعت، در حداقل ممکن اجازه داده می‌شود؛ بدین معنا که بازیگر مجاز به خروج از گستره احکام دینی در حداقل ممکن است. بدین ترتیب مشخص می‌شود که «اصلاح سلبی» حداقلی است و برخلاف «اصلاحات ایجابی» توصیه بر توسعه قلمرو آنها نیست.

نتیجه آنکه اصلاح سلبی دارای اصالت در فقه سیاسی شیعه نبوده و صرفاً از حیث کارکردش که به کاهش فشار غیرقابل تحمل بر بازیگر و یا تهدید متوجه منافع دینی - حیاتی او منجر می‌شود، توصیه و تأیید می‌گردد. لذا اگر در وضعیتی «اصلاح سلبی» نتواند به تأمین منافع مذکور کمکی بنماید، از منظر شیعی وجهی برای اجرای این گونه از اصلاح در جامعه نیست. دلیل این امر نیز آن است که اصلاح سلبی عموماً به خروج از چارچوب دینی نظر دارد.

۲. گونه‌شناسی

اصلاح سلبی در قالب چند شکل اصلی درون فقه سیاسی شیعه قابل تصور است:

۲-۱. اضطرار

در لسان العرب «اضطرار» چنین تعریف شده است:

«اضطرار عبارتست از نیاز به چیزی که فرد به آن مجبور شده است... ضرورت اسم

مصدر اضطرار است. فرد می‌گوید: ضرورت، مرا به فلان کار واداشت» (۲۸)

بر این اساس «اضطرار» با «اجبار» شناسانده می‌شود؛ چنان که «جوهرچی»

گفته است:

«فلانی به چیزی اضطرار پیدا کرد، یعنی بر انجام آن مجبور شد» (۲۹)

نکته مهم در خصوص اضطرار آن است که تا حد جواز ارتکاب «حرام» را به خاطر جلوگیری از «از بین رفتن» بازیگر، مجاز می‌سازد. در «حاشیه الحموی علی الاشباه والنظائر لابن نجیم» به این موضوع اشاره شده است:

«اضطرار بیانگر حدی از اجبار است که اگر فرد در آن وضعیت از خوردن چیز حرام

شده امتناع ورزد، در آن صورت هلاک خواهد شد» (۳۰)

با رجوع به آیات و روایات موجود (۳۱) می‌توان منطق اضطرار را در خصوص توجیه مدیریت مسالمت‌آمیز تعارضات چنین تبیین نمود:

یک. اضطرار اعمال پاره‌ای از اصلاحات را که با اصل دین تعارض دارد و در حکم حرام است، توجیه می‌کند.

دو. اضطرار برای توجیه، نیازمند وجود ضرورت‌هایی است که با وجود و حیات بازیگر مرتبط باشد.

سه. اعمال سیاست‌های اضطراری در مقام عمل نایستی به مال، جان و منافع دیگران آسیبی وارد سازد. به عبارت دیگر نقض اصول دینی و نه حقوق دیگران، از ناحیه اضطرار قابل توجیه است. مثلاً گفته‌اند که اضطرار توجیه قتل نمی‌کند. (۳۲)

چهار. اضطرار نافی گناه و نه «ضرر» است. به دیگر «اقدامات اضطراری» می‌توانند پیامدهای منفی برای بازیگر در پی داشته باشند و تجویز شرعی مانع از «مضرات» (که دلیل حرمت آن بوده‌اند) نمی‌شود. (۳۳)

و بالاخره آنکه اضطرار اگرچه در امور فردی بیان شده، اما منطق آن با رعایت ملاحظات بالا قابل تسری به حیات جمعی نیز می‌باشد. از این وضعیت می‌توان به «اضطرار حکومتی» تعبیر نمود که فقهای چون امام خمینی (ره) قایل به آن بوده‌اند. برای مثال امام خمینی (ره) از باب اضطرار اقدام دولت به فسخ و لغو قراردادهای متعقدۀ اش با مردم را به صورت یکجانبه مجاز می‌شمارند. (۳۴)

۲-۲. عسر و حرج

«عسر و حرج» دلالت بر «ناتوانی» دارد؛ بدین معنا که بازیگر به دلیل نداشتن امکانات و توان لازم پاره‌ای از اصول و مبانی را که صحیح است، در عمل اجرا نمی‌کند. به عبارت دیگر «اصلاح به عمل آمده» از این ناحیه، جنبه عدمی دارد؛ یعنی از انجام‌دادن پاره‌ای از تکالیف و نه انجام برخی از رفتارها و اعمال جدید، ناشی می‌شود. (۳۵) براساس مؤیدات موجود (۳۶) در خصوص این‌گونه اصلاح می‌توان چنین گفت:

یک. عسر و حرج باید جنبه عمومی داشته باشد و اکثریت آن را حس کنند تا بتوان سیاست‌های اصلاحی را تأیید شرعی نمود.

دو. عسر و حرج باید معتابه و در حدی باشد که تحمل آن به صورت معمول قابل توجیه نیست. لذا با وجود کمترین سطح از سختی، اجرای سیاست‌های اصلاحی معنا نمی‌یابد. (۳۷)

سه. عسر و حرج صرفاً در امور فردی نبوده و حکومت‌ها نیز می‌توانند از آن استفاده کنند. برای مثال «محقق بجنوردی» در «القواعد الفقیهیه» آن را قاعده‌ای «عام» می‌داند که حکومت‌ها نیز می‌توانند در صورت بروز آن، در امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی از آن بهره ببرند. (۳۸)

۲-۳. تقیه

تقیه از حیث لغت به معنای «صیانت» و «حفظ» است که «تقوی» نیز از آن گرفته شده است. (۳۹) این نوع از اصلاح می‌تواند دو جنبه داشته باشد:

نخست. شکل عدمی که در آن بازیگر پاره‌ای از رفتارها را انجام نداده و از این حیث شبیه الگوی عملیاتی جاری در عصر خویش، دیده می‌شود.

«تقیه عبارتست از کتمان حق و پوشانیدن اعتقاد به آن و همراهی با عامه» (۴۰)

کارکرد این تقیه برخلاف ظاهر عدمی آن، اثبات و تأیید دیدگاه شیعه در بلندمدت است. چنانکه امام خمینی (ره) می‌گوید:

«نفس اخفای حق در زمانی که نظام سیاسی باطل حاکم است، با عنایت به ابعاد دینی سیاست، واجب می‌شود. چراکه اگر چنین تقیه‌ای وجود نمی‌داشت، تشیع در معرض زوال و انقراض بود.» (۴۱)

دوم. شکل ایجابی تقیه که در آن بازیگر گفتار و عمل را مطابق با پارادایم حاکم به منظور حفظ همراهی با عموم، بیان داشته و یا اجرا می‌کند.

«تقیه یعنی اینکه فرد چیزی را انجام دهد یا مطلبی را بگوید، حال آنکه به آن اعتقاد ندارد. تا از این طریق ضرری را که متوجه جان، مال یا آبروی اوست در برابر عامل بیرونی تهدیدزا، حفظ کند.» (۴۲)

براین اساس می‌توان منطق عملکرد تقیه را در این حوزه از اصلاحات، چنین بیان کرد:

یک. تقیه در زمان حکومت جابر و غاصب است و در حکومت اسلامی معنا ندارد. دو. تقیه در خصوص موارد مهم مد نظر شارع است. به عبارت دیگر جان و مال اگر چه مهم‌اند و صیانت آنها در اصول دیگری چون اضطرار لحاظ شده؛ اما در تقیه باید حفظ دین معیار باشد. بنابراین اصلاحات تقیه‌ای اگرچه از حیث ظاهر مخالف دین به نظر می‌رسند، اما در ماهیت باید به تقویت گفتمان دینی منجر شوند.

سه. اعمال تقیه در موارد ذکرشده، یک حکم شرعی است که نمی‌توان آن را به اجرا گذاشت. «محمدحسین فضل‌الله»، «شیخ محمد مهدی شمس‌الدین» و «امام خمینی(ره)» از جمله فقهای هستند که براین وجوه تأکید داشته‌اند.

نتیجه آنکه تقیه در سطح فردی و حکومتی قابلیت کاربرد دارد. بدین صورت که فرد در راستای صیانت از دین می‌تواند اعمال و گفتاری را اجرا کرده و یا اظهار دارد که مطابق ضوابط عامه بوده و از این حیث خارج از گفتمان سیاسی شیعه‌اند؛ ولی به خاطر اصل تشیع جواز آنها صادر شده است. همین‌طور در ساختار فراملی، می‌توان حالاتی را تصور کرد که حکومت اسلامی از باب تقیه پاره‌ای از الگوهای رفتاری را به صورت موقت به اجرا می‌گذارد تا زمینه استحکام حکومت اسلامی و سپس رجوع به الگوی عملی دینی فراهم آید. این همراهی در بردارنده پاره‌ای از اصلاحات سلبی برای دوره‌ای موقت است.

نتیجه گیری

آنچه در خصوص فقه سیاسی شیعه از ابتدا تا به امروز قابل توجه می‌نماید، توجه به اصل مهم «پیشگامی» و «تحول» است که به طور منطقی توجه به اصل ثبات و ایجاد جامعه‌ای فارغ از تعارض را دنبال می‌نماید. به همین دلیل است که شاهد وضع عنصر و روش سازنده «اجتهاد» درون فقه شیعه می‌باشیم که هدف از آن ارتقای کیفی فقه شیعی به اندازه‌ای است که بتواند از عهده کلیه نیازهای انسان در هر عصر و زمانه‌ای برآید. در واقع اجتهاد، کلید ورود به عرصه مدیریت مسالمت‌آمیز تعارضات احتمالی در حوزه تشیع به شمار می‌آید. این الگوی مدیریت به دلیل ضابطه‌مندی، ماهیتی دینی دارد و با استفاده از مجال‌هایی که دین تعریف نموده و از آن به منطقه الفراغ یاد می‌شود، تلاش می‌کند تا مقتضیات ناشی از پارادایم‌های

حاکم را به نحو مؤثری با اصول گفتمان دینی جمع نماید. حتی می‌توان چنین ادعا کرد که «اجتهاد» امکان آن را فراهم می‌کند تا خود دین نسبت به پارادایم‌سازی اهتمام ورزد و به این وسیله بیش از آنکه مسلمانان، «پیرو» باشند، خود «فعال» و «راهبر» ظاهر شوند. به همین دلیل است که «اصلاح ایجابی» مقوله‌ای کاملاً دینی ارزیابی می‌شود که توسعه دایره آن نه فقط «مجاز»؛ بلکه «واجب» است.

البته دشوار به نظر می‌رسد که یک تمدن و فرهنگ بتواند پیوسته پیشگام باشد. بنابراین احتمال فرارگرفتن گفتمان شیعی در مواضعی که حکایت از تعارض بین پارادایم مسلط با آموزه‌های دینی داشته باشد، وجود دارد. در این مواقع فقه شیعی چندین مکانیزم را مد نظر دارد. نخست بازاندیشی انتقادی در گزاره‌ها و اصول پارادایم حاکم با هدف درک هرچه بهتر آنها و اصلاح‌شان منطبق با اصول عقلانی است که در این صورت احتمال جمع بین آنها و اصول دینی افزایش می‌یابد. (حکم به تلازم عقل و شرع این گزینه را تجویز می‌کند)

دوم. بازاندیشی انتقادی و وفادارانه به اصول در حوزه معرفت دینی است. هدف در این مقام درک هرچه جامع‌تر و دقیق‌تر دین است. این احتمال که پاره‌ای از برداشت‌های ناصواب درون دین مایه تعارض شده باشد، توجیه‌گر «احیاء دینی» می‌باشد.

اما اگر هیچ‌یک از دو راه بالا پاسخ‌گو نبود، گزینه سوم مطرح می‌شود و آن تلاش برای اصلاح پارادایم بر مبنای اصول و احکام دینی است. این مقوله در ذیل عنوان کلی «جهاد» می‌آید که مشتمل بر ابعاد نرم‌افزاری (تلاش فکری و نهضت تولید علم) تا ابعاد سخت‌افزاری (مقاومت) است. با این حال گزینه سوم با توجه به مقدرات و سلسله‌مراتب اهداف معنا می‌یابد. بنابراین اگر امکانات لازم وجود نداشت و یا منافع مورد اعتبار شارع در خطر بود، می‌توان به گزینه چهارم اندیشید.

چهارمین گزینه اعمال اصلاحات سلبی از باب اضطرار، عسر و حرج و یا تقیه می‌باشد که در تمام این موارد اصول ناشی از پارادایم حاکم به صورت موقتی و غیراصیل در دست‌ورکار قرار گرفته و بدین ترتیب تعارض مرتفع می‌گردد. این الگوی مدیریتی به خاطر ارزش کاربردی بالایی که دارد از سوی شارع مجاز شده است.

اجتماع دو رویکرد ایجابی و سلبی در الگوی مدیریتی مذکور، به شیعه امکان آن را داده تا به عنوان یک مکتب سیاسی فعال و به روز در طول تاریخ حاضر باشد و بتواند بین خلوص دینی و ضرورت‌های بیرونی جمع نماید. توجه به منطق درونی هر یک از این دو رویکرد، نشان می‌دهد که چگونه اجتماع آنها درون گفتمانی واحد ممکن می‌شود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

یادداشت‌ها

۱. عابد جابری، محمد، *عقل سیاسی در اسلام*، عبدالرضا سواری، تهران، گام‌نو، ۱۹۸۴، ص ۲۷.
۲. در این ارتباط رک. عبدالرزاق، علی، *اسلام و مبانی حکومت*، محترم رحمانی و محمدتقی محمدی، تهران، سرایی، ۱۳۸۲. به ویژه: مقدمه کتاب و جریان محاکمه عبدالرزاق.
۳. نک. الزین، حسن، *الاسلام والفکر السياسي المعاصر*، بیروت: دارالفکر الحدیث، ۱۹۹۷؛ عبدالخالق، فرید، *فی الفقه الاسلامی*، القاهرة، دارالشرق، ۱۹۶۸.
۴. کوهن، توماس، *ساختار انقلابهای علمی*، عباس طاهری، تهران، قصه، ۱۳۸۳، ص ۸۸.
۵. نک. مؤمنی، هوشنگ، *چهل اندیشمند برتر مدیریت؛ اندیشمندان مدیریت*، تهران، ستاره سپهر، ۱۳۸۴، صص ۶ - ۱۶۲.
6. See Toffler, Alvin, *Leadership & Decision Making*, Pitsbury P.U.P., 1973.
7. See Waltz, Keneth, *Man, The State & War*, New York, Kolumbia U.P., 2001, pp. 16-41.
8. See Callahan, Patrick, *Logics of American Foreign Policy*, Pearson Edncation Inc., 2004, esp. pp 165-181.
۹. این معنا در «تاج‌العروس من جواهر القاموس»، «معجم مفردات الفاظ قرآن»، «اقرب الموارد فی فصح العربیه و اشوارده ... به کرات آمده است. برای مثال رک. ابن منظور، *لسان العرب*، امین محمد عبدالوهاب و محمد العییدی. (تصحیح)، بیروت، داراحیاء التراث العربی و مؤسسه تاریخی العربی، ۱۴۱۶ هـ ق، ج ۱۰، ص ۳۰۵.
۱۰. نک. شکوری، ابوالفضل، *فقه سیاسی اسلام*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷، ص ۳۶. همچنین نک، *موسوعه الفقه الاسلامی*، القاهرة: المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه، ج ۱، ۱۴۱۰ هـ ق، ص ۹۱.
۱۱. الموسوی الخمینی، روح‌الله، *سرالصلوه*، سیداحمد فهری (مقدمه، ترجمه آیات و روایات و تصحیح)، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۸.
۱۲. الفریانی، عبدالرحمن، *الحکم الشرعی بین النقل و العقل*، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۸۹، ص ۵ - ۲۸۴.
۱۳. نک. جناتی، محمدابراهیم، *ادوار فقه و کیفیت بیان آن*، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۴.
۱۴. نک. الحرالعاملی، محمدبن الحسن، *تفصیل وسایل الشیعه الی مسایل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البتیت، ۱۴۱۶، هـ ق، ج ۳، ص ۲۷، باب ۵، صص ۴ - ۳۳.
۱۵. نک. الصدر، سیدمحمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، بی‌جا، دارالهادی للمطبوعات، ۱۹۷۸، صص ۴ - ۸۰.
۱۶. نک. *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ۴۲.

۱۷. نک. *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، پیشین، ج ۲۷، صص ۲-۶۰، محقق داماد، سیدمصطفی، قواعد فقه، تهران، سمت، ۱۳۸۰، صص ۹-۱۲.
۱۸. آیت الله محمدحسین کاشف العطاء در «اصل الشریعه و اصولها» بر این اعتقاد است و بر همین سیاق آیت الله جناتی، آیت الله مکارم شیرازی و جمعی دیگر از فقهاء این ایده را تأیید کرده‌اند. در این خصوص نک. - جواهری، محمدرضا، *اجتهاد در عصر ائمه معصومین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، صص ۶-۱۲۰.
۱۹. حکیمی، محمدرضا، *الحیاه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۴، ص ۱۸۷.
۲۰. گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقهاء*، تهران، سمت، ۱۳۷۹، ص ۱۳۰.
۲۱. *تاریخ فقه و فقهاء*، پیشین، صص ۶-۱۴۳.
۲۲. شیخ مفید، *المقنعه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ هـ ق، ص ۶۷۵.
۲۳. شیخ مفید، *اوابیل المقالات*، ابراهیم انصاری (تحقیق)، بی‌جا، انتشارات مهر، ۱۴۱۳ هـ ق، ج ۴، ص ۱۲۰.
۲۴. دوانی، علی، «سیری در زندگی شیخ طوسی»، در: *هزاره شیخ طوسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، صص ۲۰-۱۵.
۲۵. شیخ طوسی، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا، ص ۳۰۱.
۲۶. نک حلی، جعفرین، حسن، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، عبدالحسین محمدعلی، نجف، مطبعه دارالادب، ج ۲، ۱۳۸۹، صص ۸-۲۶۰.
۲۷. کلانتری، علی اکبر، *احکام ثانوی در تشریح اسلامی*، قم، انتشارات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸، ص ۳۲۴؛ *موسوعه الفقه الاسلامی*، پیشین، ج ۱۴، صص ۴-۶۳؛ *تحریر الوسیله*، پیشین، ج ۲، ص ۱۶۹.
۲۸. *لسان العرب*، پیشین، ج ۱۴، ص ۶۱.
۲۹. به نقل از: *احکام ثانوی در تشریح اسلامی*، پیشین، ص ۳۱۳.
۳۰. به نقل از: *لسان العرب*، پیشین، ج ۱۴، ص ۶۱.
۳۱. از جمله ادله و شواهد، می‌توان به موارد زیر اشاره داشت:
- قال الله تعالی: انما حرم علیکم المیته و الدم و اللحم الخنزیر و ما اهل به لغير الله. فمن اضطر غیر باغ و لاعاد فلاثم علیه. ان الله غفور رحیم. (قرآن کریم. سوره مبارکه بقره. آیه شریفه ۱۷۳).
- قال الله تعالی: «... حرمت علیکم المیته و الدم و لحم الخنزیر و... فمن اضطر غیر متجانف لائم، فان الله غفور رحیم». (قرآن کریم. سوره مبارکه مائده آیه شریفه ۳)
- قال الصادق (ع): «من اضطر الی المیته و لحم الخنزیر قلم یاکل شئاً من ذلك حتی یموت، فهو کافر».
۳۲. *موسوعه الفقه الاسلامی*، پیشین، ج ۱۴، ص ۶۲.
۳۳. در این خصوص ر.ک. حلی، حسن، جعفرین، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، عبدالحسین محمدعلی، نجف، مطبعه الاداب، ج ۲، ۱۳۸۹، صص ۹-۳۶۵؛ *موسوعه الفقه الاسلامی*، پیشین، ج ۱۴، صص ۵-۶۲.

۳۴. نک. روح‌الله الموسوی الخمینی، *تحریر الوسیله*، تهران، مکتبه الاعتماد، ج ۲، ۱۴۰۳ هـ.ق، صص ۷۰-۱۶۹، و به صورت صریح در پیام امام خمینی(ره) خطاب به ریاست جمهور این حکم آمده است (مورخه ۱۳۶۶/۱۰/۱۹ - روزنامه جمهوری اسلامی)

۳۵. *موسوعه الفقه الاسلامی*، پیشین، ج ۱۶، ص ۲۷۵

۳۶. از جمله این مؤیدات:

- قال الله تعالی: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج...» (قرآن کریم، سوره مبارکه مؤمنون، آیه شریفه ۷۸)

- قال الله تعالی: «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج...» (قرآن کریم، سوره مبارکه مائده، آیه شریفه ۶)

- قال الله تعالی: «یرید الله بکم السیر و لا یرید بکم العسر» (قرآن کریم، سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۱۸۵)

۳۷. *حکم ثانوی در تشریح اسلامی*، پیشین، صص ۲۷، ۲۵۳ و ۲۶۳.

۳۸. نک. *عواید الایام*، پیشین، صص ۶۶۹.

۳۹. فتحیه مصطفی علوی، *التقیه فی الفکر الاسلامی*، بیروت، دارالاسلامیه، ۱۹۹۳، ص ۲۲.

۴۰. همان.

۴۱. روح الله الموسوی الخمینی، *الرسائل*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۵ هـ.ق، ص ۱۸۵.

۴۲. *التقیه فی الفکر الاسلامی*، پیشین، ص ۲۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی