

اجتهاد و بسترهای نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه در دوران معاصر

سید کاظم سید باقری^۱

چکیده

نظریه، منظومه منسجم، هدفمند و تعمیم‌پذیر است که قابلیت صدق و کذب دارد. «نظریه‌پردازی» فرایندی علمی - پژوهشی، روشمند و دارای نظام است که در مسیر معرفی نظریه علمی جدید در ساختاری علمی و منطقی قرار دارد. فرضیه نوشته آن است که با توجه به تجربه آغازین نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه در دوران معاصر و با توجه به ویژگی‌های روش اجتهاد مانند عقلی - عقلایی بودن، انتقادی بودن، تعامل‌گری میان ثابت و متغیر و بومی‌گرایی، می‌توان با ژرف‌کاوی در برخی بسترهای بایسته همچون تولیدگری فقه سیاسی، گذر از نگاه فردی و پیوند با واقعیت‌های اجتماعی و نیز توانمندسازی این دانش برای پویایی و روزآمدی، به آستانه نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه نزدیک شد.

واژگان کلیدی

فقه سیاسی، نظریه‌پردازی، روش اجتهاد، اصول فقه، ثابت و متغیر، بومی‌گرایی، روش انتقادی، پویایی و روزآمدی.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۸۸/۴/۱۱ پذیرش نهایی: ۸۸/۶/۲۰

مقدمه

فقه سیاسی شیعی در سده گذشته با کاستی‌ها و پرسش‌هایی روبه‌رو بوده و با نظر به ظرفیت‌ها و توانمندی‌های آن، توانسته است به نقطه حساس و جایگاهی متفاوت دست یابد. نهضت مشروطه (۱۲۸۵ هـ.ش / ۱۳۲۴ هـ.ق) و دغدغه‌های فراوان آن و نیز برپایی نظام جمهوری اسلامی بر اساس آموزه‌های این دانش، از سویی گستره‌های کم‌نظیری پیش روی آن بازگشود و از دیگر سو، تجربه مدیریت جامعه، آن را با فضاهایی نو، پرسش‌هایی اساسی و نقدهایی جدی روبه‌رو ساخت. در این دوران، فقه سیاسی وارد مبارزه با رقیبان نیرومندی شده است که این امر به چالاکي، تمرین، بازخوانی، نقادی و بیان توانمندی‌های خود نیاز دارد و تلاش برای بازآفرینی، نوآوری و کارآمدی آن، دارای اهمیت است.

این نوشتار می‌کوشد تا گام‌های آغازین نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه به‌ویژه در دوره معاصر را واکاد و به بسترهای ضرورت و بایستگی آن توجه کند. فرضیه نوشته، آن است که با توجه به تجربه آغازین نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه در این دوران و با توجه به ویژگی‌های روش اجتهاد مانند عقلی - عقلایی بودن، انتقادی بودن، تعامل‌گری میان ثابت و متغیر و بومی‌گرایی، می‌توان با ژرف‌کاوی در برخی بسترهای بایسته مانند تولیدگری فقه سیاسی، گذر از نگاه فردی و پیوند با واقعیت‌های اجتماعی و نیز تواناسازی این دانش برای پویایی و روزآمدی، به آستانه نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه نزدیک شد.

فقه سیاسی، شاخه‌ای از اندیشه سیاسی اسلام^۱ است که با تکیه بر روش‌شناسی اجتهاد در عرصه اجتماع و سیاست، شیوه ارتباط فرد با دیگر شهروندان، پیوند شهروندان با دولت، ارتباط دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها، مسائل نوپدید، گشایش مشکلات اجتماعی و

۱. برخی معتقدند فقه سیاسی می‌تواند به دانشی مستقل تبدیل شود و برخی دیگر آن را شاخه‌ای از فقه عمومی می‌دانند.

معرفی الگوهای مطلوب را بررسی می‌کند. اجتهاد در لغت از ریشه جَهْد (به معنای طاقت) باشد یا جُهْد (به معنای مشقت) (ابن منظور، ۱۹۸۸م: ۵۲۰)، معنای تلاش و کوشش را به همراه خود دارد. (نک: فراهیدی، ۱۴۲۱هـ.ق: ۲۳۲) علامه حلی (متوفی ۷۳۶) می‌نویسد: اجتهاد به کارگیری همه توان برای دستیابی به ظن نسبت به احکام شرعی است، به گونه‌ای که موجب سرزنش نگردد. (علامه حلی، بی‌تا: ۲۷) بنابراین، اجتهاد، تلاشی روشمند و عقلی برای به کف آوردن حجت و ظن شرعی در مسائل دینی، متناسب با زمان‌ها و مکان‌های مختلف است. در این تعریف، بر دو عنصر «عقلانیت» و «فهم روشن از زمانه» تأکید می‌شود. (نک: رشاد، ۱۳۸۳: ۲۴) با توجه به اهمیت بحث نظریه‌پردازی و نبود تعریفی معهود و مشخص از آن، به چیستی نظریه‌پردازی اشاره خواهیم کرد.

چیستی نظریه‌پردازی

در تعریف «نظریه»، وحدت نظر وجود ندارد، به گونه‌ای که برخی نظریه را «منظومه‌ای از انگاره‌ها، اصول پذیرفته شده و دستور برای روش کار می‌دانند که بر پایه اطلاعات یا دانشی قرار دارد و برای تحلیل، پیش‌بینی و توضیح سرشت یا رفتار مجموعه‌ای خاص از پدیده‌ها به وجود می‌آید» (Encarta, ۲۰۰۳: ۲۳۴) در دیدگاه برخی، نظریه، مجموعه‌ای از سازه‌ها، تعاریف و گزاره‌های به هم مرتبط است که از طریق مشخص ساختن روابط بین متغیرها، با هدف تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها، دید نظام‌یافته‌ای از پدیده‌ها ارائه می‌کند. (کرلینجر، ۱۳۷۷: ۲۹) به بیان دیگر، نظریه مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم نظام‌مند و سنجیده‌ای است که در پی توصیف و تفسیر واقعیت است و می‌تواند پدیده‌های سیاسی - اجتماعی را در فرایند منطقی شرح دهد. نظریه سیاسی،^۱ سامانه و نظامی از عناصر معرفتی سیاسی برای تحلیل چیستی، چگونگی یا چرایی پدیده‌های سیاسی است که معطوف به

۱ . political theory

تحول است و منبع این نظریه‌ها در گستره فقه سیاسی برگرفته از منابع معرفت فقهی است. در نگاهی کلی، «نظریه» دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. نظریه یک منظومه منسجم و هدفمند است؛

۲. تعمیم‌پذیر و فراگیر است؛

۳. شرح‌دهنده پدیده‌ها و داده‌های مربوط در شبکه‌ای علی و معلولی است؛

۴. قابلیت صدق و کذب دارد؛

۵. سبب تغییر و دگرگونی می‌شود.

نظریه به چند دلیل، اهمیت و کارکرد اساسی دارد: ۱. نظریه، زمینه و بستری را فراهم می‌آورد که تحلیل‌های خود را در آن قرار دهیم و به این ترتیب، به درک معنا و اهمیت احتمالی مطالعات کمک می‌کند؛ ۲. نظریه می‌تواند ما را در درک و فهم مجموعه‌ای از داده‌ها یاری رساند؛ ۳. نظریه کمک می‌کند تا به طرح مسایل جدی بپردازیم، از مسایل خاص آگاه شویم و از طرح مسایل بی‌اهمیت بپرهیزیم؛ ۴. نظریه، هدایتگر تحلیل است؛ یعنی قضایایی از نظریه برمی‌خیزد که محور اصلی تحلیل داده‌ها را تشکیل می‌دهند؛ ۵. نظریه ما را به درک مسائلی حساس می‌سازد که امکان دارد از آنها غفلت ورزیم؛ ۶. نظریه، به صراحت یا کنایه ما را هدایت می‌کند که کدام داده به مسئله مورد بررسی مربوط است. (نک: دواس، ۱۳۷۶: ۳۴) به طور کلی، نظریه معتبرترین سند شناخته شده رویدادهای علمی و حاصل فعالیت‌های منظم و متدلوژیک علمی است (نک: هرگنهان، ۱۳۷۱: ۱۳۲) در فرآیند نظریه‌پردازی و تولید دانش، زمینه و بستر برای پیشرفت اجتماعی - سیاسی در جامعه فراهم می‌شود و فهمی نو و متفاوت از جهان اطراف پدید می‌آید.

در نظریه و تلاش برای دستیابی به نظریه‌پردازی، افزون بر آنکه در تکاپوی تحصیل و انتقال آگاهی و دانایی هستیم، در تلاشیم تا آن را در عرصه واقعیت‌های زندگی وارد سازیم و در حل مشکلات زندگی، پویا و کارآمد سازیم. در نظریه‌پردازی سیاسی - اجتماعی، نظریه‌ها باید بتوانند با قدرت، مفاهیم هوشمندانه‌ای داشته باشند، آن را نقد کنند

یا ظرفیت آن را داشته باشند تا گزینه جایگزین آن را معرفی کنند. با توجه به نکته‌های پیشین، نظریه‌پردازی، فرایندی علمی - پژوهشی، روشمند و دارای نظام است که می‌کوشد نظریه علمی جدیدی در ساختاری علمی و منطقی بیان دارد.

نظریه‌پردازی در فقه سیاسی معاصر، گام‌های آغازین

یکی از اساسی‌ترین پرسش‌ها در سده گذشته، آن بوده است که آیا فقه با مسائل فردی و تحول کند و کم‌حادثه می‌تواند به نیازها و پدیده‌های متغیر و شتابان جامعه پاسخ گوید و مدیریت جامعه متحول را به سامان رساند؟ پاسخ‌های متفاوت به این پرسش، فقهای اجتماعی را بر آن داشت تا برای تجلی توانایی‌های اجتماعی - سیاسی فقه بکوشند و برای بازنمایی عناصر و آموزه‌های پویا و منعطف آن، به روش اجتهاد روی آورند. از این رو، فقیهان و متفکران مصلح تلاش کردند تا برداشتی نو و کارآمد از دستورها و احکام دگرگون شونده فقه بیان دارند. در نتیجه آیت‌الله مطهری & بحث «اسلام و مقتضیات زمان»، علامه طباطبایی & بحث «عناصر ثابت و متغیر» و آیت‌الله صدر بحث «نظام‌های اجتماعی اسلام و منطقه الفراغ» را مطرح کردند و امام خمینی & توانست با تشکیل حکومت اسلامی، گامی عملی در این مسیر بردارد و با بازگشت به اجتهاد، ظرفیت‌های آن را برای حل بن‌بست‌های نظامی دینی بازگو کند.

ایشان پس از آزادی در سال ۱۳۴۳، در دیدار با طلاب و علمای مشهد اظهار امیدواری کرد که بتواند رساله‌ای را در همه ابواب فقه و مسائل مستحدثه و مورد ابتلای روز بنویسد. بنابراین، درس «مسائل مستحدثه» را از مرداد ماه همان سال آغاز کرد و تا زمان تبعید به ترکیه ادامه داد. در این دوره، مسائل مختلفی همچون تلقیح مصنوعی، کالبدشکافی، پیوند اعضا، سرقفلی و بلیت‌های بخت‌آزمایی طرح شد. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۶)

غالباً کسانی توانسته‌اند به ساحت نظریه‌پردازی برسند که مشربی اجتهادی و عقلی پیشه کرده‌اند، به گونه‌ای که آیت‌الله مطهری با مسئله‌شناسی، معرفت به ضرورت‌ها،

هدف‌ها، موضوع‌های نوین و شناخت نیازهای زمانه در کنار بینش اجتهادی، توانست در مسیر نظریه‌پردازی حرکت کند. او به صورت مشخص در عرصه فقه سیاسی - اجتماعی، مباحثی مانند عدالت اجتماعی، آزادی، نظام اقتصادی و حقوقی اسلام، اجتهاد، مقتضیات زمان، حق و تکلیف را بیان کرد و با طرح مباحث بنیادین فلسفی - اجتماعی مانند حرکت و زمان در فلسفه اسلامی و تکامل اجتماعی انسان، پایه‌هایی برای نظریه‌پردازی در اندیشه سیاسی اسلام و فقه سیاسی بنا نهاد.

سید محمدباقر صدر از آینده فقه و دین سخن می‌گوید، ولی گویی حوزه‌های بایسته‌ای را تحلیل می‌کند که در نظریه‌پردازی فقه سیاسی نقش کلیدی دارند. وی در این وادی بر چند امر تأکید دارد، از جمله:

۱. موضع‌گیری در برابر سازش با واقعیت‌های ناشایست و موضع‌گیری مجاهدانه برای دگرگون ساختن واقعیت فاسد و به دست دادن گزینه بدیل از دید اسلام؛
۲. از میان رفتن کوتاه‌بینی نسبت به شریعت و قانون در مفهوم حرکت اجتهاد؛
۳. دگرگونی درک ما از نصوص دینی؛
۴. در نظر گرفتن همه جوانب شخصیت پیامبر | و امام؛
۵. فهم و شناخت پایگاه و زمینه اجتماعی نصوص، (هر نصی همراه با مفهوم اجتماعی خود، معنایی دارد که در بسیاری مواقع، از معنای لغوی آن وسیع‌تر است)؛
۶. حرکتی مجاهدانه برای عرضه اسلام به صورت یک مجموعه با نفی برکنار ماندن دین از صحنه اجتماع؛
۷. توجیه مردم در خصوص ضرورت تطبیق زندگی بر اساس اسلام در همه جولانگاه زندگی. (صدر، ۱۳۵۹: ۲۴)

امام خمینی^ع از منظری نقادانه، توانست با تکیه بر روش اجتهاد و مبارزه در جبهه درون و برون، از حصارهای برساخته‌ای که برخی از ساحت‌های فکری و عملی اندیشه سیاسی اسلام را فراگرفته بود، گذر کند و برخی انگاره‌های نادرست حوزه‌های علمیه و

مکتب‌های غربی را متزلزل سازد و در برابر بنیادهای معرفتی «متجددان و غرب‌گرایان» و «متحجران»، علامت سؤالی بزرگ قرار دهد؛ دو جریانی که سبب انزوای اسلام و فقه سیاسی شده و آن را آیینی غیرکارآمد، فردی و بدون برنامه، برای جهان جدید معرفی کرده بود. امام^ع برای مبارزه با این دو جریان، تلاشی مجتهدانه برای بیان مطلوبیت‌های فقه آغاز کرد و دیدگاه جدیدی از داده‌ها و آموزه‌های آن، برای ورود فقه به عرصه اجرایی در اجتماع و سیاست سامان داد. وی بر این باور بود که یک طایفه طرف معنویت را و یک طایفه طرف اجتماع و علم سیاست را گرفته‌اند، به گونه‌ای که نه این اسلام‌شناس است، نه آن، بلکه اسلام‌شناس کسی است که این دو جبهه را در کنار هم در نظر گیرد. (نک: موسوی خمینی، ۱۳۶۹: ج ۲، ۲۲۹)

مرتضی مطهری^ع در این باره می‌نویسد: «اسلام هم با جمود مخالف است و هم با جهالت. خشک‌مغزی‌ها، بهانه به دست مردم جاهل می‌دهد که اسلام را مخالف تجدد به معنی واقعی بشمارند. از دیگر سو، تقلیدها و مُدپرستی‌ها و غرب‌زدگی‌ها، بهانه‌ای به دست جامدها می‌دهد که به هر وضع جدیدی با چشم بدبینی بنگرند. در این میان، آن‌که باید غرامت اشتباه هر دو دسته را بپردازد، اسلام است.» (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۸۴) اینک به اختصار گوشه‌ای از تلاش ایشان را برای رویارویی با دو جریان «تحجر» و «تجدد» که مخالف نظریه‌پردازی فقهی - اجتماعی ایشان بودند، بررسی می‌کنیم.

۱. امام خمینی^ع در جبهه بیرون، مبارزه با فرهنگ و تمدن غربی را تقویت کرد و با نقد رویه استعماری و تلاش غرب برای ایجاد وابستگی در کشورهای اسلامی، «استقلال فرهنگی» کشورهای اسلامی را مطرح کرد. (نک: موسوی خمینی، ۱۳۶۹: ج ۱۱، ۱۸۴) وی با اشاره به وضعیت و تأثیرپذیری شرق در برابر غرب، بر این نکته تأکید می‌ورزید که شرق باید از خودباختگی بیرون آید و افزون بر استقلال نظامی، استقلال فکری و روحی نیز داشته باشد. (نک: همان: ج ۹، ۱۱) از این رو، تمرکز بر استقلال فکری، زمینه گذر از فرهنگ بیگانه و تکیه بر داشته‌های بومی را به وجود آورد و از این مسیر، فضایی برای طرح

نظریه‌ای جدید آغاز گشت. ایشان دست رد بر گروه‌هایی زد که پیشرفت را به آن می‌دانستند که یا پیرو غرب باشند و غرب‌زده یا پیرو شرق باشند و شرق‌زده. (نک: همان: ج ۱۷، ۲۱۱) او می‌دانست که نظریه‌ای به سامان نخواهد رسید، مگر آنکه به خودآگاهی تمدنی برسد: «تا ما خودمان را پیدا نکنیم، تا شرق خودش را پیدا نکند، تا آن گمشده پیدا نشود، نمی‌توانیم سرپای خودمان بایستیم. باید از مغزهای ما، اسم غرب زوده شود». (همان: ج ۱۰، ۷۵)

این خودباوری و بازگشت به سنت، زمینه نقادی حاکمیت جور و توجه به دین و کارکردهای آن را فراهم آورد. طرح نظریه‌ای متفاوت از سوی امام خمینی &، به معنای آن بود که این دانش در راه رسیدن به عدالت، برنامه‌ها و آموزه‌های متفاوتی دارد. میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، فیلسوف فرانسوی، می‌نویسد: «هیچ عبارتی برای ایرانیان خنده‌آورتر، ابلهانه‌تر، خشک‌تر و غربی‌تر از «دین، افیون توده‌هاست»، نیست. تشیع، در برابر قدرت‌های مستقر، پیروان خود را به نوعی بی‌قراری مداوم مسلح می‌کند و به ایشان شوری می‌دهد که هم سیاسی است و هم دینی». (میشل فوکو، ۱۳۷۷: ۵۶)

۲. در هم شکستن فضای ناامیدی و عزلت در حوزه‌های علمیه نیز مانند فروریختن تابوی اندیشه غربی، کاری سخت به نظر می‌رسید. امام خمینی & فضای آن روزهای حوزه‌های علمیه را این‌گونه به تصویر می‌کشد: «وقتی شعار جدایی دین از سیاست جاافتاد و فقاقت در منطق ناآگاهان غرق شدن در احکام فردی و عبادی شد و قهراً فقیه هم مجاز نبود که از این دایره و حصار بیرون رود و در سیاست و حکومت دخالت نماید، حماقت روحانی در معاشرت با مردم، فضیلت شد. به زعم بعضی افراد، روحانیت زمانی قابل احترام و تکریم بود که حماقت از سرپای وجودش بیارد و الا عالم سیاسی و روحانی کاردان و زیرک، کاسه‌ای زیر نیم کاسه داشت و این از مسایل رایج حوزه‌ها بود که هرکس کج راه می‌رفت، متدین‌تر بود. یاد گرفتن زبان خارجی، کفر و فلسفه و عرفان، گناه و شرک به‌شمار می‌رفت. در مدرسه فیضیه، فرزند خردسالم، مرحوم مصطفی، از کوزه‌ای

آب نوشید، کوزه را آب کشیدند؛ چرا که من فلسفه می‌گفتم»، (موسوی خمینی، شوون و اختیارت ولی فقیه، ۱۳۶۹: ۴۷)

آن رهبر فقید توانست انگاره جدایی دین از سیاست را در حوزه‌ها زیر سؤال برد و با پالایش ذهنیت‌ها، حوزه‌ها را اصلاح کند. ایشان تأکید داشت: «ما باید سعی کنیم تا حصارهای جهل و خرافه را شکسته، تا به سرچشمه زلال اسلام ناب محمدی | برسیم.» (همان، ۱۳۶۱: ۴۱) همچنین با نقدی درون‌گفتمانی، سکوت حوزه‌ها را در هم شکست و در جبهه درون، با این تفکر پر رنگ و لعاب مبارزه کرد. وی با این تلاش‌های فکری - انتقادی، راه را برای نظریه‌ورزی در نظریه «ولایت فقیه» و تکاپو برای تشکیل نظامی مبتنی بر آن، هموار ساخت؛ نظریه‌ای که امام & سال‌ها پیش از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ آن را پردازش کرده، پایه‌های فکری آن را استوار ساخته و با پشتوانه دیرپای آن در فقه سیاسی شیعه به بازخوانی و بازسازی آن اقدام کرده بود. (نک: لاریجانی، ۱۳۸۴)

گوشه‌ای از تلاش امام & برای نظریه‌ورزی در فقه سیاسی را می‌توان در چند گزینه خلاصه کرد:

۱. بهره‌گیری روزآمد و نوگرا از ظرفیت‌های روش اجتهاد؛ ۲. نقادی نظریه‌های بیگانه و نظام‌های فکری معاصر؛ ۳. نقادی نظریه‌های جدایی دین از سیاست؛ ۴. استدلال بر اجتماعی بودن دستورهای اسلام؛ ۵. نگاه نظام‌وار به دین و دستورهای آن؛ ۶. بازخوانی و بازسازی نظریه ولایت فقیه با تأکید بر عقل و بهره از نقل.

طبیعی بود که در این عرصه، پردازش نظریه به پایان نرسیده بود، بلکه در عمل با مشکلاتی روبه‌رو می‌شد. از این‌رو، ایشان بحث «فقه پویا» و لزوم باز بودن باب اجتهاد را مطرح کرد: «در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام، همواره اقتضا می‌کند که نظرات اجتهادی فقهی در زمینه‌های مختلف، ولو مخالف با یکدیگر، آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد، ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است... زمان و مکان، دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند.» (موسوی خمینی،

شوون و اختیارات ولی فقیه، ۱۳۶۹: ۹۸) بنابراین، وی در برخورد با مشکلات نظری و عملی، با رجوع به روش اجتهاد، عناصر و آموزه‌های اصیلی مانند مصلحت نظام و دخالت زمان و مکان را که از آنها غفلت شده بود، مطرح کرد و بر کارآمدی نظام اسلامی افزود. تشکیل نظام جمهوری اسلامی، نوع مناسبات میان حاکمان و مردم را تغییر داد، به گونه‌ای که برکنار شدن نظام شاهنشاهی، روی کار آمدن نظام جمهوری اسلامی بر اساس نظریه ولایت فقیه، خلع شاه خودکامه و جایگزینی آن با فقیه آگاه و عادل، تبدیل رعیت به شهروند، تبدیل جامعه‌ای تک صدایی به جامعه چند صدایی، گذر از جامعه سیاسی تک حزبی یا احزاب ناکارآمد به جامعه‌ای با احزاب مختلف و فعال و گذر از حکومتی بدون دغدغه قانون شریعت به حکومتی نگران از اجرای قانون بر اساس معیارهای فقهی که ملزومات و ملازماتی را به همراه داشته است، فقه سیاسی را با پرسش‌ها و چالش‌هایی روبه‌رو می‌کند و آثار و پیامدهای آن، به تغییرات اساسی در نوع حکومت، وظیفه‌های آن و مناسبات میان حاکمان و شهروندان می‌انجامد. فقه سیاسی نمی‌تواند از کنار این تحول اساسی بدون کنش فعال گذر کند. از این‌رو، با نگاه و رویکرد جدید به جامعه و تحولات آن، خروجی‌ها، استنباطها و برداشتها نیز پویا می‌شود.

پیش از انقلاب	پس از انقلاب
حاکمیت نظریه سلطنت	حاکمیت نظریه ولایت فقیه
استقرار نظام استبدادی	استقرار نظام جمهوری
حکومت شاه خودکامه	حکومت فقیه آگاه و عادل
حکومت بی‌دغدغه قانون شریعت	حکومت با دغدغه اجرای قانون بر اساس معیارهای فقهی - دینی
فقه برکنار یا پرسش‌گری پایین	فقه درگیر با پرسش‌های فراوان
مردم: رعیت	مردم: شهروند
جامعه تک صدایی	جامعه چند صدایی

با توجه به این فرایند، امام خمینی & بر حضور اندیشه‌وران اسلامی در مسایل اجتماع و اینکه حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مہیای واکنش مناسب باشند، تأکید داشت (نک: موسوی خمینی، شوون و اختیارت ولی فقیه، ۱۳۶۹: ۵۱)، ولی متأسفانه باید اعتراف کرد با همه اندیشه‌ورزیهایی که انجام شده و می‌شود، پس از امام & آن گونه که شایسته و بایسته است، نگرش ایشان دنبال نشده و برخی زوایا و ساحت‌هایی را که ایشان در گستره نظری - فقهی پیش روی متفکران و فقها گشود، به کندی رو به جلو رفته و گاه در همان نقطه باقی مانده است، هرچند گفتمان و نظام برپا شده به وسیله ایشان همچنان در جامعه حکمفرما است. در ادامه، به ظرفیت‌های اجتهاد برای پویایی فقه سیاسی در گستره نظریه‌پردازی خواهیم پرداخت.

نقش اجتهاد در نظریه‌پردازی فقه سیاسی

راهیابی فقه سیاسی به نظریه‌ای کارآمد و هماهنگ با نیازهای زمان، به پژوهش‌های دقیق و ژرف‌اندیشی درازمدتی نیاز دارد. فقه سیاسی دارای هویتی جمعی و کارکردگرا است و وظیفه سامان دادن به زندگی اجتماعی را بر عهده دارد. با در نظر داشتن ویژگی‌های «نظریه»، فقه سیاسی شیعه به‌عنوان یک مجموعه انسجام یافته و هدفمند می‌تواند با بهره‌گیری از روش اجتهادی، برای مسایل اطراف خود حکم مقتضی صادر کند و در فراگردی تدریجی، در مسیر تغییر نگرش‌های حاکم بر جامعه گام بردارد. در ادامه به شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی از اجتهاد اشاره می‌کنیم که به‌عنوان روش فقه سیاسی می‌تواند به نظریه‌پردازی در این دانش یاری رساند.

۱. اجتهاد، روشی عقلی - عقلایی

هر سنتی باید بتواند در هر مرحله از توسعه و تحول خویش، بر مبنای مفاهیم خاص خود، نوعی توجیه عقلانی برای آموزه‌های اصلی خویش، آن هم از طریق به‌کارگیری مفاهیم و

معیارهایی که با آنها خود را تعریف می‌کند، بیان دارد. (نک: اینتایر، بی‌تا: ۱۸۵) یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های اجتهاد، عقلانیت است که بنیادی‌ترین تمایز این روش از گرایش اخباریون و حدیث‌گرایان به شمار می‌رود. انسان موجودی خردورز است و عقل او توان کشف، تبیین و کاوش نصوص دینی را دارد و برداشت‌های آن قابل اعتماد و اتکا است. عقلانیت، به معنای پیروی کامل از استدلال صحیح است. به تعبیری دیگر، هنگامی حکمی عقلانی است که همراه با احساسات، عواطف، تعبد یا گزینش‌های خودسرانه و بی‌دلیل نباشد. (ملکیان، ۱۳۷۹-۱۳۸۰: ۲۴۳) طبیعی است این عقلانیت، درون تمدن اسلامی سامان گرفته است و فضای کلی این تمدن بر آن حاکم است. خواننده ژرف‌اندیش نص دینی، صرفاً به ظاهر روایت و آیات بسنده نمی‌کند، بلکه ویژگی‌های صدور آنها، اوضاع زمانه صدور، معارض و معاضد آنها، ناسخ و منسوخ، عام و خاص و کلیت نظام فکری دین اسلام را در نظر می‌گیرد و سپس نظر خود را بیان می‌کند.

در روش اجتهاد، همه اصولی که عقلاً در فهم متون به کار می‌برند و از آن برای ترابط و تفاهم بهره می‌گیرند، از جمله معتبر بودن ظواهر، دارای اعتبار است. دانش اصول فقه که اجتهاد از آن برمی‌آید، دارای مسائلی است که از اندیشه سرچشمه گرفته است. بنابراین، مانند علوم دیگر برای کیفیت صحیح استدلال به علم منطقی نیاز دارد. ماهیت علم اصول چون دیگر علوم نظری، ماهیتی منطقی است و نسبت آن به علم فقه مانند منطقی است نسبت به علوم نظری. از این رو، همواره یکی از مسائل اصولی، کبرای قیاس استنباط فقهی قرار می‌گیرد. ابوالقاسم گرگی بیش از سی مسئله را نام می‌برد که علم اصول از علم منطقی بهره برده است؛ برای نمونه، می‌توان به مسائلی مانند بحث تعریف، معانی امر و طلب، فور و تراخی، بحث ضد، اجمال، قطع، اجتهاد مطلق و متجزی و شرط حیات مفتی اشاره کرد. (نک: گرگی، ۱۳۶۹: ۵۸)

اگر وظیفه فقه را قانون‌گذاری برای جامعه بدانیم، وظیفه علم اصول فقه، قانون‌گذاری برای عقل است. (نک: عابد الجابری، بی‌تا: ۱۳۹) در اصول فقه، بسیاری از مبانی و

آموزه‌های عقلی وجود دارد؛ برای نمونه، در تحلیل بحث حجیت قطع، اعتبار عمل به آن، اجتهاد و تقلید، سیره و بناهای عقلایی، بحث از حقیقت استقرا و دلیل استقرایی، حجیت ظواهر کتاب، استحاله اجتماع امر و نهی، بحث ضد، حسن و قبح عقلی، حقیقت حق، مقدمات حکمت و... همه به گونه‌ای از عقل بهره گرفته می‌شود، البته «مراد از حجیت، آن است که عقل کاشف حکم خداوند است و ایجادکننده شرع؛ زیرا که عقل بر حسب معیارها و ملاک‌هایی که دارد، به ما این یقین را می‌دهد که حکم خداوند همان است که او درمی‌یابد. (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۳)

به وسیله عقل برخی احکام مانند برائت از تکلیف احتمالی به دلیل قبح عقاب بدون بیان، اشتغال به تکلیف به هنگام علم اجمالی، عدم لزوم اعاده یا قضای واجب پس از به جا آوردن آن و حکم به ترجیحات عقلی، مانند تقدیم اهم بر مهم و تقدیم واجب مطلق بر مشروط را می‌توان استنباط کرد. همچنین عقل بر ملازمه بین دو وجوب (وجوب امری و وجوب مقدمه آن)، ملازمه بین دو امر حرام (حرمت امری و حرمت مقدمه آن)، ملازمه بین وجوب امری و حرمت ضد آن، ملازمه بین نهی از عبادت و فساد آن و ملازمه بین نهی از معامله و فساد آن حکم می‌کند. (نک: همان: ۲۴-۲۷) البته باید یادآور شد عقلی که در اجتهاد و علم اصول استفاده می‌شود، تحت قواعد و شرایطی در جهت خاصی به کار گرفته می‌شود؛ زیرا عقل و استفاده عقلی می‌بایست این قدرت را داشته باشد که در فرجام برای ما مدرکیت درست کند. از این رو، اگر مجتهد حتی در یکی از مقدمات یا مبادی استدلال خود اشکال ببیند، کل استدلال از نظر او ناستوار می‌شود و آن را کنار می‌گذارد، مگر اشکال را برطرف سازد. حتی اگر فرایند استدلال از نظر مجتهد تمام باشد، ولی مقدمات یا مبادی، توان تراپردی (= توان تسری دادن حجیت به دیگران) را نداشته باشند، با آنکه استدلال به نتیجه رسیده است، ولی مبنای فتوا قرار نمی‌گیرد. (نک: عابدی شاهرودی، ۱۳۸۴: ۴۵)

این نگرش چنان است که هنگام تعارض گزاره‌ای عقلی که به معنای واقعی، یقینی است، با گزاره‌ای دینی که در خلاف مفاد گزاره عقلی ظاهر شود، حکم قطعی عقل بر

ظهور نقل، برتری می‌یابد و در غیر این صورت، اگر ظهور نقل، مقدم دانسته شود، آن ظهور هم بی‌اعتبار خواهد شد؛ زیرا اعتبار ظهورات و نصوص شرع، مبتنی بر دلایل عقلی است و اگر عقل در برخی احکام قطعی‌اش، دچار کاستی شود، در احکام دیگرش هم خدشه‌پذیر می‌شود و در نهایت، ادله عقلی دلالت‌کننده بر حجیت شرع، از اعتبار و حجیت می‌افتند. (نک: صدرالمتهلین، ۱۳۹۱ هـ.ق: ۳۰۸) در دستگاه استدلالی اجتهاد، اندیشه و برداشت فهمنده، از هرگونه احساسات، انگیزه‌های فردی و شرایط محیطی آزاد می‌شود و سلیقه و حالات شخصی و نفسانی کنار گذاشته می‌شوند.

عقلی و عقلایی بودن اجتهاد را می‌توان در چند امر بنیادین در معرفت فقهی، جست‌وجو و پی‌گیری کرد:

الف) احکام و نصوص فقهی از شارع خردورز و حکیم صادر شده است و او نیز با توجه به قواعد، از عقل برای تفهیم و تفاهم بهره می‌گیرد؛

ب) طرف خطاب و فهمنده این نصوص نیز دارای مزیت عقل است و قواعد عقلایی را مراعات می‌کند؛

ج) در نصوص، برای هر قضیه و رخداد جزئی، نص و حکم مشخصی فرستاده نشده است، بلکه با بیان زیربنای فکری، قوانین کلی و اصول بنیادین، راه برای فهم عقلی و استنباط‌های اجتهادی گشوده شده است.

۲. اجتهاد، روشی انتقادی

اجتهاد در ساحت انتقادی ظرفیت بالایی دارد و نظریه‌پرداز می‌تواند با تکیه بر عقل، رجوع به نصوص دینی، کاوش روشمند و تعامل میان نص و واقعیت، به فهم دین نزدیک شود. سرآغاز این حرکت، انتقاد است، همان‌گونه که در فرایند اجتهاد، هیچ دیدگاهی از فقیهان گذشته، پیشاپیش دارای صحت و اعتبار نیست و همه نظریه‌های آنان بازخوانی، بازفهمی، شناسایی دوباره و جرح و تعدیل می‌شود. از این رو، می‌توان با تکیه بر پشتوانه‌های تمدن

اسلامی، هم به نقد منظومه فکری دیگر نظام‌های فکری - سیاسی دست یازید و هم با نگرشی روشن‌بینانه، از تجربه‌ها، آموزه‌ها و آزموده‌های جهان جدید بهره گرفت. این نگرش اعتدالی، نص‌محور و خردورز، به نقادان جامعه معاصر و طراحان الگوهای نظام سیاسی کمک می‌کند تا به طرح و ایجاد نظریه‌هایی جدید و کارآمد بپردازند.

برای پاسخ‌گویی به دشواری‌های گوناگون علمی و اجتماعی دنیای امروز، بیش از هر زمان به بازپژوهی و بازپیرایی داشته‌های خود نیاز داریم. هرچند تحول در علم اصول فقه می‌تواند سبب تحول در فقه شود، ولی این امر ضرورتاً به معنای آن نیست که فقه همگام با رشد اصول فقه رو به جلو حرکت کرده است. در روش انتقادی، اساسی‌ترین امر، بازنگری در داشته‌هاست. علم اصول، علمی مقدس و ثابت نیست و دگرگونی در آن اهمیت دارد، تحولی که می‌تواند به تحول در اجتهاد بینجامد و بالطبع فقه را از پویایی و انعطاف لازم برخوردار سازد. در این دانش، افزون بر روش «کشف» حکم پروردگار و «چیستی» حکم خداوند، باید به استنباط و پاسخ به پرسش از «چرایی» به معنای کشف هدف‌های قانون‌گذار و «چگونگی» به معنای کشف ساز و کارهای تحقق هدف‌های قانون‌گذار نیز پرداخته شود.

۳. اجتهاد، تعامل میان ثابت و متغیر

دلیل آنکه دستگاه اجتهادی قادر است زندگی اجتماعی را هدایت کند و در اسلام نیز به این دستگاه بسنده می‌شود، ترکیب هماهنگ میان دو عنصر «ثابت» و «متحول» است که دارای هدف‌های مشترکی هستند. ترکیب نظام‌مند گزاره‌ها به سه امر نیاز دارد: نخست فهم عنصر ثابت، دوم درک متغیرها، نیازها و سرشت هر مقطع زمانی و سوم تعیین حوزه صلاحیت‌ها و حدودی که از اختیارات ولی امر است. سید محمدباقر صدر در حوزه سوم، مفهوم «منطقه الفراغ» را قرار می‌دهد. منطقه فراغ، کاستی و سستی در شریعت نیست، بلکه از نقاط قوت آن است، به گونه‌ای که شارع این حوزه‌ها را رها کرده است تا در حوزه

اختیارات حاکم اسلامی باشد و با احکام حکومتی، آن مناطق را اشراب کند. در این صورت، حاکم اسلامی با خالی بودن ناحیه‌هایی که شارع آنها را وا نهاده است، به حسب مقتضیات زمانی و مکانی، احکامی صادر می‌کند. (نک: عطیه، ۱۴۲۴هـ.ق: ۲۱۵) در ترکیب و فهم این سه حوزه، فضایی مطلوب در اختیار فقیه قرار می‌گیرد تا بتواند نظریه‌ای منطقی و کارآمد بیان کند.

عنصر کلیدی اجتهاد در فقه سیاسی شیعه، به فهمنده دین این توانمندی را می‌دهد تا با در نظر گرفتن استلزامات نصوص دینی و نیازهای زمانه، رویکردی اصیل و انعطاف‌پذیر برگزیند و سبب پویایی و کارآمدی آن در گستره سیاسی شود، آنچنان که امام & با دیدگاه اجتهادی و نظریه‌پردازانه خود، موجب تجلی ظرفیت‌های پیدا و پنهان این دانش در دوره معاصر گشت. البته حرکت در این مسیر حساس، کاری دشوار، دقیق و هوشیارانه است که به توان فقهی - علمی بالا و زمان‌آگاهی نیاز دارد.

فقه، دانشی اجتماعی است که ظرفیتی مانند حکمت عملی یونانیان در جامعه مسلمانان دارد و در تعامل با محیط اطراف خود، همان‌گونه که تأثیرگذار است، احتمال تأثیرپذیری آن از جامعه نیز وجود دارد. از این رو، زیاده‌روی‌ها و تفریط‌ها در این وادی جولان می‌یابد، به گونه‌ای که گاه عده‌ای صرفاً با توجه به نیازهای خارجی و دگرگونی وضعیت‌ها، مبانی جدیدی بنا می‌نهند و احکامی استخراج می‌کنند که خارج از دستگاه اجتهاد قرار می‌گیرد، مانند برخی برداشت‌هایی که میان تعدادی از اهل سنت که به «قیاس»، «مصلح مرسله» و «استحسان» یا برخی روشن‌فکران دینی وجود دارد و فقه را صرفاً دگرگون و تابع زمان می‌سازد. از نظر تفریط نیز گریز از واقعیات و نگرش حداقلی به فقه سیاسی است که به ناکارآمدی آن می‌انجامد، مانند برداشت‌ها و استنباط‌های فقهی در میان ظاهراندیشان و اخباریون. بنابراین، افراط و تفریط دو لبه برنده یک شمشیرند که یک سوی آن به جمود و دیگر سو به جهل و تجددمآبی منجر می‌شود.

اجتهاد به‌عنوان روشی اصیل، عقلانی و روزآمد می‌تواند در برابر شماری از کج‌فهمی‌ها و گمراهی‌های گروهی که در پوسته کهن و ذهن بسته خود زندگی می‌کنند و نیز گروهی که دچار ازخودبیگانگی و پشت کردن به داشته‌های عمیق خود شده‌اند، بایستد. اشکال عمده هر دو گروه آن است که از روش و منظومه اجتهاد به‌دور افتاده‌اند. شهید مطهری^۵ در این باره می‌گوید: «زمان همان طوری که پیشروی و تکامل دارد، فساد و انحراف هم دارد؛ باید با پیشرفت زمان، پیشروی کرد و با فساد و انحراف زمان هم مبارزه کرد. مصلح و مرتجع هر دو علیه زمان قیام می‌کنند، با این تفاوت که مصلح علیه انحراف زمان و مرتجع، علیه پیشرفت زمان.» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۰۴)

اجتهاد به کشف و تطبیق اصول کلی ثابت در موارد جزئی و متغیر می‌پردازد. (نک: همان، ۱۳۷۲: ۲۴۱) از این رو، باید توجه داشت که همه نیازها متغیر نیستند، بلکه نیازهای ثابت نیز وجود دارد، به‌گونه‌ای که انسانیت انسان و کمالات انسانی از واقعیت‌های ثابتند و نیز اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر، وضع متغیر در نظر گرفته است. (همان، ۱۳۶۲: ۹۲) بنابراین، می‌توان با توجه به مقتضیات دگرگون شونده از فقه سیاسی، نظامی را جست‌وجو کرد که دستورهای اسلام را به اجرا گذارد و در مواردی که حکمی درباره آنها صادر نشده است، با تجربه عقلی و عملی بشری، قانونی وضع کرد که بر خلاف شرع نباشد. رعایت معیارهای فراگیر شرعی در نظام اسلامی، لزوماً به معنای آن نیست که همه چیز در دین آمده است و اسلام به افراد کاری ندارد، بلکه حکم را به سوی عنوان‌های کلی می‌برد که این کار نیز نوعی قابلیت ایجاد می‌کند. اسلام به شکل قضایای حقیقیه قانون وضع کرده است؛ یعنی طبیعت اشیا را در نظر گرفته و روی طبیعت، حکم برده است. (نک: همان، ۱۳۷۸: ۱۹)

۴. اجتهاد، روشی بومی

ویژگی نظام، طراحی حرکت هر جامعه به سوی مطلوبیت‌های آن جامعه است. در نظام‌های فکری - سیاسی، چگونگی توزیع قدرت و ثروت، گسترش فرهنگ، هنجارها و

ارزش‌های انسانی و فرایند مطلوب گذر جامعه به سوی سعادت طراحی می‌شود. پس نمی‌توان یک نظام سیاسی را به صورت کامل از یک جغرافیای فکری، به‌عنوان «مبدأ» برگزید که با بنیادهای فکری و ارزشی جامعه «مقصد» ناسازگار باشد. هر نظام دانایی، شالوده نظری خود را دارد و طبیعی است که بر اساس دغدغه‌های فرهنگی، ارزش‌ها و مبانی فکری آن، نظام سیاسی مطلوب شکل می‌گیرد؛ نظام‌هایی که نشانی از یک جغرافیای نگرشی خاص دارند. هر تجربه فکری، شرایط خاص خود دارد و نمی‌توان تجربه تمدنی، فرایند نوسازی و توسعه فرهنگی یک کشور را به صورت کامل به کشوری دیگر منتقل کرد و آن را بدون هر تغییر و تحولی پذیرفت.

نظریه‌پردازی در فقه سیاسی نیازمند روش بومی است که تلاش برای رسیدن به دیدگاهی منطقی و سنجیده با تکیه بر داشته‌های بومی، از عهده این روش برمی‌آید؛ روشی که ظرفیت‌های انعطاف‌پذیری و تحول را در فرایندی معقول به سرانجام می‌رساند. با روش «بازنگری انتقادی» می‌توان به کارآیی این روش امیدوار بود. علم‌یاریگر اجتهاد در این عرصه، اصول فقه است که بر عقل‌گرایی تأکید دارد و می‌توان با کمک آن و نیز توانایی درونی، درباره مفاهیم به تجدید نظر پرداخت که محدوده آن، منطقه الفراغ است. با این روش نمی‌توان اندیشه اسلامی را نظامی بسته دانست؛ زیرا اجتهاد، فعالیت مستمر و پویاست و بر دو ویژگی توجه به واقعیت و انعطاف‌پذیری مبتنی است. (عبداللوی، ۱۳۸۲: ۱۳۹)

علم اصول را می‌توان «منطق معرفت دینی» و «میزان سنجش فهم فقهی» دانست. «علم اصول از این حیث که روشی استدلالی برای ایمن بودن از خطا ارائه می‌کند، همانند علم منطق است، جز آنکه علم اصول از عملیات استدلال و فکر فقهی در استنباط احکام بحث می‌کند. در اصول از عناصری بحث می‌شود که عملیات استنباط فقهی را مصون از خطا می‌کند. این دانش به ما می‌آموزد که چگونه احکام را استنباط کنیم. لذا اطلاق «منطق علم فقه» بر علم اصول از این نظرگاه امری درست می‌باشد». (صدر، ۱۳۷۳: ۸)

علم اصول، منطق اندیشه‌ورزی و برداشت از معارف در حوزه علوم وابسته به دین است، که معیار درستی یا نادرستی استدلال‌های به کار رفته در علوم دینی به شمار می‌رود. در علم کلام، بحث حجیت عقل نظری و عملی و شئون مربوط به آن و حجیت ادراکات و طرق آن، تمامی به برکت قواعد اصولی است. در علم رجال، بحث‌های اصولی مهمی همچون منشأ حجیت قول رجالی و حجیت قراین و امارات توثیقی دیده می‌شود. (نک: محمد سند، بی تا: ۲۲۲)

با توجه به این روش، محمدباقر صدر به نظریه‌پردازی در فقه و اینکه فقه همواره در تحول است، باور داشت. بر این اساس، از آنجاکه رویدادهای زندگی در حال نو شدن است، پس فقه نیز باید از واقعیت زندگی آغاز کند، ولی نه واقعیت ساکن و محدودی که شیخ طوسی و محقق حلی در آن می‌زیسته‌اند؛ زیرا آن واقعیت، برای زمان آنان مناسب بوده است. بنابراین، باید فقه را به عرصه‌های نو و بی‌سابقه‌ای که به تدریج به روی انسان گشوده شده است، وارد سازیم. (صدر، ۱۴۲۶هـ.ق: ۳۷ - ۳۸)

این امر با تحول در روش بومی اجتهاد عملی می‌شود و آن نیز به تحول در اصول فقه مربوط است، هرچند که گویی تعامل و پیوند میان اصول و فقه، چندان استوار و عملیاتی نبوده است. «در شیعه امامی، علم اصول، در موارد حیاتی، تحول بسیار به خود دیده، اما این تحول از حیث نتیجه و پیامد در دانش فقه، به نحو شکلی باقی مانده است. ما از تاریخ علم و معرفت می‌فهمیم که هر نوع دگرگونی در روش، منجر به دگرگونی در نتایج می‌شود، هرچند که نسبی باشد. دگرگونی در علم اصول، اقتضا می‌کند که در حوزه اجتهاد و استنباط احکام نیز تحول به وجود آید، اما ما این تحول و تأثیر را در دانش فقه مشاهده نمی‌کنیم. شاید تأثیر تحول اصول نسبت به فقه، «صد» در «یک» باشد. [همچنین] هنگامی که کتاب‌های فتوایی متداول عصر خود را با دوران پیشین مقایسه می‌کنیم، تحولی چندان را شاهد نیستیم.

با مراجعه به کتاب *المقنع* شیخ صدوق یا *النهايه* شیخ طوسی درمی‌یابیم که با اندکی استثنا، تنها در عبارات لغوی برخی از این کتاب‌ها تغییری حاصل شده است و نتایج همان کتاب‌ها است. حتی حوزه‌ها و مجال‌های بحث نیز مگر در مواردی نادر، یکسان است. این امر به معنی آن است که یا این روش، روش نیست و صرفاً در خود متحول می‌شود یا آنکه این روش، هماهنگ با مقصد و هدف خود و آنچه که برای آن وضع شده، نیست و لذا موجب تغییری اساسی نمی‌شود». (شمس‌الدین، ۱۹۹۸م: ۹۰ - ۹۴)

با توجه به روش اجتهاد که بنیادی‌ترین ظرفیت برای نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه است، لازم است به بسترهای بایسته نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه نیز توجه شود.

بسترهای نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه

توان پاسخ‌گویی فقه برای زندگی در شرایط متفاوت و جوامع بدوی و پیچیده، برگرفته از قابلیت فقه جعفری است که در اجتهاد شیعی تبلور می‌یابد. توانمندی روشمند اجتهاد، فقه را برای حضور در جامعه سیاسی و تحلیل مناسبات جوامع مختلف سنتی و پیشرفته بارور می‌سازد. امکان نظریه‌پردازی نیز هنگامی رخ می‌دهد که دانش فقه و فقه سیاسی شیعه، دانش تولیدکننده، فعال و تولیدگری باشد که بتواند فهمنده متن و نظریه‌پرداز را در عرصه‌های بنیادین اجتماع یاری رساند. هرچند در برخی حوزه‌های سیاسی - اجتماعی، دانش فقه سیاسی، فعال و تولیدکننده بوده است، ولی برای رسیدن به آستانه نظریه‌پردازی در این دانش، به تأمل‌ورزی و تلاش علمی بیشتر نیاز است. از این‌رو، ژرف‌کاوی و اندیشه‌ورزی در چند گزینه‌ای که در ادامه می‌آید، به‌عنوان برخی بسترهای نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه، شایسته به نظر می‌آید.

۱. فقه سیاسی، حرکت در جهت تولید

فقه دانشی تولیدگر است یا مصرف‌کننده؟ آیا فقه دانشی صرفاً منفعل و واکنشی است یا فعال و کنش‌گر؟ آیا فقه دانشی منتظر است تا به تناسب تحول جامعه به نیازها و

پرسش‌های برآمده آن پاسخ گوید؟ آیا فقه می‌تواند با چالش کشیدن وضعیتی که در عرصه اندیشه و عمل جامعه می‌گذرد، از انفعال به درآید و از موضعی فعال با جامعه خود برخورد کند؟ برخی معتقدند علم فقه، علمی مصرف‌کننده است و فقه موجود، مصرف‌کننده جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی کهن است که به همین سبب، اجتهاداتش قانع‌کننده و پاسخ‌گو نیست. (نک: عدالت‌نژاد، ۱۳۸۲: ۳۴؛ سروش، ۱۳۸۴: ۲۶۶؛ ۱۳۷۹: ۴۵؛ ۱۳۷۳: ۲۷۷، ۳۸۷ و ۳۹۲) این دانش بر معارف دیگر بشری تأثیری نمی‌گذارد و پیوسته از دانش‌های هم‌عصر خویش متأثر است. به عبارتی، معرفی برنامه و نظریه‌سازی در قاموس آن نمی‌گنجد. علم فقه، علمی دنباله‌رو است؛ یعنی طراح و برنامه‌ریز نیست، بلکه وقتی جامعه شناخته شد و شکل خاصی به خود گرفت، فقه، احکام آن را صادر می‌کند. فقیهان نه توسعه آوردند، نه بیمه، نه انتخابات، نه تفکیک قوا و نه بردگی را لغو کرده‌اند و نه نظام ارباب‌رعیتی را. (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۲: ۳۱؛ نک: مجتهد شبستری، بی‌تا: ۳۰۰)

برای روشن شدن ابعاد و زوایای این بحث به دو مقدمه اشاره می‌شود:

الف) این نکته بیش از هر چیز به بحث «جامعیت» و «کمال» دین اسلام مربوط است. اینکه دین تا چه میزان در زندگی فردی یا گروهی انسان دخالت می‌کند، می‌تواند در تولیدی بودن یا توان آن برای برنامه‌ریزی مؤثر باشد. در نگاهی کلی، دو دیدگاه عمده در این باره وجود دارد: ۱. دیدگاه حداقلی؛ ۲. دیدگاه حداکثری. بر اساس نگاه حداقلی، قلمرو فقه و دین در امور اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فقهی، به حداقل رسیده و میان جامعیت و کمال شریعت فرق گذاشته می‌شود. (نک: بازرگان، بی‌تا: ۵۹) به عبارت دیگر دین کامل است، ولی جامع و دربردارنده همه مسائل و امور نیست. از این رو، شریعت در این موارد، حداقل لازم را به ما آموخته است، نه بیش از آن. بر اساس این نگرش، فقه و دین بیشتر به امور اخروی محدود است و در امور دنیایی به حداقل لازم بسنده شده است، به گونه‌ای که برای امور دنیوی، برنامه‌ای ندارد. (نک: سروش، ۱۳۷۸: ۲۰)

با نگرش حداقلی، دین و به تبع آن، فقه، توانایی تولید، برنامه‌ریزی و نظریه‌پردازی در امور پیچیده سیاست و اقتصاد را نخواهد داشت. به بیان دیگر، اگر اقلی بودن دین را بپذیریم، باید قبول کنیم که نمی‌توان بر دین، بار فراوانی نهاد (همان: ۱۱۰) و این توقع از دین که دنیای مردم و آخرت آنها را آباد کند، هیچ دلیل عقلی و شرعی ندارد. (همان، ۱۳۷۶: ۳۶۶)

در این نگرش، عقل به عنوان چراغ راه برنامه‌ریزی‌ها، بیشترین نقش را ایفا می‌کند. دین، خصلتی فردی و محدود دارد و نمی‌تواند و نباید در همه حوزه‌ها وارد شود. چاره‌گشایی از دین و ارائه هر پرسشی به آن به‌ویژه در امور اجتماعی و سیاسی درست نیست و بیشترین کاری که می‌توان بر عهده آن نهاد، تنظیم رابطه معنوی انسان با خداوند و تبیین مسائل و امور اخروی است. از این رو، پیامبر اکرم | درصدد تأسیس نظام ویژه‌ای در آن ابواب نبود و به عرف عادلانه زمانه خود عمل می‌کرد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۷۴)

در دیدگاه حداکثری، نگاه به دین، نگاهی جامع‌نگر است و فقه برای موضوع‌ها و مسائل زندگی فردی و اجتماعی حکم دارد. بر اساس این نگره، افزون بر سعادت آخرتی، دین برای هدایت و برنامه‌ریزی زندگی انسان و تأمین زندگی سیاسی - اجتماعی او نیز آموزه‌ها و دستورهای لازم را صادر کرده است. بنابراین، با توجه به کمال و جامعیت دین، باید گفت دین به نیازهای مادی و معنوی یا دنیوی و اخروی نیز توجه داشته و برای آن برنامه تنظیم کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۶۰ و ۶۳)

در این دیدگاه، فقه، توان و ظرفیت آن را دارد تا متناسب با زمانه و نیازمندی‌های زندگی آدمی، خود را به روز کند و نظام سیاسی - فکری لازم را بیان دارد. البته این امر به معنای آن نیست که اسلام برای همه زمان‌ها، جزییات تمام نیازها و ساختارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را بیان کرده باشد؛ زیرا این امری ناممکن است: «اسلام هرگز به صورت و ظاهر زندگی نپرداخته است. تعلیمات اسلامی، متوجه روح و معنا و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی، آزاد گذاشته است و به این وسیله، از هرگونه تصادمی با توسعه تمدن و فرهنگ پرهیز کرده است». (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۹۵)

اسلام در نگرشی واقع‌بینانه، ساحت‌های گوناگون و نیازهای متعدد انسانی را در حوزه‌های فردی، اجتماعی، عقلی و فکری در نظر داشته است. این امر به معنای آن نیست که از تجربه و آزموده‌های بشری و کارشناسانه بهره‌گیری نشود. امام^ع در پاسخ به این اشکال که فقهای عادل نمی‌توانند به اجرای امور سیاست، نظامی و غیر آن بپردازند، می‌گوید تدبیر و اداره هر حکومت با همراهی و همیاری شمار بسیاری از کارشناسان، خبرگان و مدیران انجام می‌گیرد. (نک: موسوی خمینی، بی‌تا: ۴۹۸)

البته باید توجه داشت طیف حرکت از گرایش حداقلی تا حداکثری، دارای مرتبه‌های شدید و ضعیفی است؛ برای نمونه، در نگره حداکثری، در جریان افراطی آن، حتی «فیزیک اسلامی» مطرح می‌شود، ولی در طیف اعتدالی آن، بر همراهی دین و دستوره‌های اجتماعی و بیان دستوره‌های بنیادی و نشانگرهای کلی تأکید می‌شود، عقل و نصوص دینی در کنار هم قرار می‌گیرند و با توجه به مبانی کلی می‌توان از فقه یا شریعت درخواست‌هایی داشت، ولی این امر به معنای آن نیست که با هر امری، نام و نشان «اسلامی» همراه شود و دین در جزئی‌ترین مسائل علمی به‌ویژه علوم تجربی و ریاضی که محصول تجربه و عقل بشری‌اند، دخالت داشته باشد. در این موارد، دین، صرفاً به تأیید یا رد می‌پردازد و در فرایند علمی یا عقلی آنها دخالت مستقیم ندارد.

به هر حال بر پایه نگره «حداکثری اعتدالی»، خاتمیت و جامعیت اسلام سبب می‌شود این دین با دستورها و برنامه‌های خاص خود، در زندگی مسلمانان وارد شود و به دلیل تجلی در فقه، باید بتواند دست‌کم رویکرد و رهیافت کلی جامعه و نظام اسلامی را مشخص سازد و در مشکلات و بن‌بست‌ها، یاریگر نظام سیاسی باشد. روش اجتهادی توان آن را دارد تا برنامه‌ریزان و استنباط‌کنندگان احکام دین را برای هدایت جامعه و تبیین اصول و راهبرد کلی آن یاری دهد. به تعبیری دیگر: «در دوران خاتمیت، علمای شایسته امت اسلامی بسیاری از وظایفی را که پیامبران تبلیغی و قسمتی از وظایف پیامبران تشریحی را با عمل «اجتهاد» و با رهبری امت انجام می‌دهند». (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۸۵)

ب) دانش فقه، در حیطة تعریف شده خود، پاسخ‌گوی نیازها و پرسش‌های جامعه است و در برابر امور جامعه، توان «کنش» و «واکنش» را دارد. احکام مختلفی که فقیه برای جامعه بیان می‌کند، در پی فعالیت است که در اجتماع رخ داده است. از این رو، فقیه منتظر می‌ماند تا رویدادها و مسائلی را که در جامعه رخ می‌دهد، ببیند و سپس حکم مناسب آن را بیان کند و دیگر هیچ. در نتیجه، این برداشت، فقه را دانشی منفعل می‌سازد. واقعیت آن است که فقه و فقه سیاسی، سال‌ها منفعل و واکنشی بوده است، حال آنکه اجتهاد به‌عنوان روش برداشت از منابع شریعت، باید به فهمنده این توان را بدهد تا با گذار از انفعال، نقاد نظام و جامعه خود باشد. نگاه اجتهادی، به فقیه می‌آموزد تا با نقد وضع نامطلوب به ترسیم وضعیت مطلوب بپردازد و در مرحله بعد، برای اجرایی شدن الگوی مورد نظر گام بردارد.

در این دیدگاه فقیه می‌تواند به نقادی بپردازد، نظریه‌پردازی کند و در نهایت، نظام الگو معرفی کند. امام خمینی^۵ با گرایش اجتهادی خود، فراگرد «نقد و نصیحت»، «مبارزه علمی - نظری» و در نهایت، «مبارزه عملی» و برپایی نظام سیاسی را پشت سر گذاشت. ایشان نقد وضع موجود را از سال ۱۳۲۳ هجری شمسی با نگارش *کشف الاسرار* آغاز کرد و در دهه چهل آن را به اوج خود رساند. در سال ۱۳۴۸ به پیروی از شیخ مرتضی انصاری^۶، در کتاب *البیع*، مسئله ولایت فقیه را مطرح کرد. کتاب *ولایت فقیه* شامل ۱۲ جلسه سخنرانی ایشان در مسجد شیخ انصاری نجف است که از روز چهارشنبه اول بهمن ۱۳۴۸ آغاز شد. (روحانی، ۱۳۸۳: ۴۹۴) پس از حوادث سال ۱۳۴۲ و ناامیدی از اصلاح حکومت، کم‌کم زمینه‌های طرح نظریه بدیل و نظام جایگزین به وجود آمد و ایشان برای اجرایی کردن احکام دین، به احیا و بازخوانی نظریه ولایت فقیه پرداخت. نظریه‌پردازی در زمینه حکومت، بستر را برای اجرایی کردن این تئوری در جامعه اسلامی و قالب نظام «جمهوری اسلامی»، در سال‌های بعد فراهم ساخت.

با توجه به آنچه بیان شد، در پاسخ برخی انتقادات باید گفت: ۱. میزان وابستگی دانش‌ها به تولیدکنندگی و مصرف‌کنندگی، نسبی است؛ یعنی این‌گونه نیست که دانشی به

صورت کامل مستقل باشد و هیچ ارتباط و وامی نسبت به دیگر دانشها نداشته باشد؛ زیرا وام‌داری دانش‌ها به یکدیگر امری دیرین و طبیعی است، به گونه‌ای که هیچ دانشی بی‌نیاز از دیگر پژوهش‌های انسانی نیست. بنابراین، دانش فقه نیز از این حکم مستثنا نیست. این دانش به علوم مختلفی مانند ادبیات عرب، معانی و بیان، منطق، اصول فقه، حدیث‌شناسی، رجال و درایه نیاز دارد، ولی اما از این وابستگی نسبی نمی‌توان نتیجه گرفت که فقه، دانشی صرفاً مصرف‌کننده است؛ زیرا همان‌گونه که فقه وام‌دار است، خود نیز در نظریه‌های سیاسی، اقتصادی، مدیریتی، تربیتی، اخلاقی و... تأثیرگذار است، به گونه‌ای که برخی علوم نام برده به‌عنوان ابزار استنباط احکام و قواعد فقهی از کتاب و سنت به کار می‌روند، پاره‌ای نسبت به فقه، جنبه موضوع‌سازی دارند و برخی دیگر نیز تئوری‌سازند.

از جنبه‌ای دیگر، علم فقه نسبت به علومی همچون مدیریت اسلامی، تعلیم و تربیت اسلامی و فلسفه فقه، تولیدکننده است و احکام فقهی در نظریه‌های اجتماعی، تربیتی و مدیریتی مؤثر است.

خریدار بودن فقه نسبت به پاره‌ای از گزاره‌های علمی، در زوایای موضوع‌شناسی یا حکم‌شناسی، بر مصرف‌کنندگی مطلق فقه نسبت به همه علوم یا گزاره‌های علمی دلالت ندارد، همچنان که نسبت به مدل‌های مختلف علوم انسانی، حالت مصرف‌کنندگی پیدا نمی‌کند. (نک: خسروپناه، ۱۳۸۱: ۱۵۵) بنابراین، فقه با تکیه بر توانمندی‌ها و ظرفیت‌های خود، می‌تواند دانشی فعال، طراح و برنامه‌ریز باشد. البته این امر به آن معنا نیست که فقه کنونی، فقهی کاملاً فعال و تولیدکننده است، هرچند این امر در مواردی رخ داده است.

پذیرش توان فقه سیاسی در برنامه‌ریزی، به معنای آن نیست که این دانش در همه علوم اعم از تجربی و انسانی و امور جدید دخالت کند و برای حل آنها به صورت ریز و جزیی، راه‌حل دهد. «برخی امور دنیایی است که خود مردم و حکومت باید درباره آن تصمیم بگیرند و فقیه مدعی نیست با فقه و فتوا می‌خواهد به حل و فصل آن پردازد. آلودگی هوا، ذخیره خون، ترافیک، کشاورزی و... از این قبیل است. اگر کسی نیز مدعی

شود اینها را با فقه می‌خواهد حل کند، از سر غفلت سخن گفته است؛ زیرا استفاده مسائل کشاورزی از اطلاق و عموم یک حدیث بدان معنا نیست که فقه به حل کشاورزی دست زده است، بلکه فقیه، اندیشه و تأمل خود را که با آن حدیث ناسازگار نبوده، به حساب فقه گذاشته است.» (مهریزی، ۱۳۷۹: ۷۶) به طور کلی، شریعت و احکام فقهی خطوط کلی ارتباط انسان با «خود»، «دیگران»، «خالق» و «طبیعت» را ترسیم کرده است و باید همه تصمیم‌ها با توجه به آنها گرفته شود و به اجرا درآید.

۲. گذر از نگاه فردی و پیوند با واقعیت‌های اجتماعی

نگاه جامع به دین و آموزه‌های آن و نظریه‌های بنیادین سیاسی - اجتماعی، زمانی حاصل می‌شود که فقه سیاسی از نگرش فردی بیرون آید. در این دانش، به مبانی راهبردی اجتماع، سیاست و سیاست‌گذاری‌های کلان و ارزشی توجه می‌شود. در این میان، مهم آن است که حرکت جامعه در مسیر آن مبانی باشد و از چارچوب ارزشی و مسیر ترسیم شده به وسیله آن اصول، خارج نشود. برای نمونه، در سیاست خارجی دولت اسلامی بر اصولی تأکید می‌شود که یکی از آنها، نفی سبیل^۱ است و پیامد آن، نپذیرفتن استیلای بیگانگان و دخالت و نفوذ کافران در تصمیم‌گیری‌ها است یا اصل دیگر، عزت اسلامی^۲ است که براساس آن، تصمیمات دولت اسلامی باید سبب سربلندی و عزت مسلمانان شود. اصل دیگر نیز ظلم‌زدایی است. (نک: عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ۱۲۵) قرآن در تأکید بر ضرورت ظلم‌زدایی از فعالیت‌های اجتماعی، ظلم‌زدایی از جامعه بشری را مسئولیت اجتناب‌ناپذیر انسان می‌داند، به گونه‌ای که نه تنها ظلم کردن را منع می‌کند، بلکه پذیرش ظلم را نیز محکوم می‌کند: «لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ؛ نباید ظلم کنید و نباید به ظلم تن در دهید.» (بقره: ۲۷۹)

۱. «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا». (نساء: ۱۴۱)

۲. «فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا». (نساء: ۱۳۹)

به هر حال، فقیه برای فهم و اجرایی کردن هریک از این اصول، نه تنها گذر از نگاه فردی و رسیدن به نگاه جمعی را لازم دارد، بلکه برای عملیاتی کردن آنها باید نظامی مطلوب طراحی کند؛ زیرا زمانی که حاکم اسلامی و ارزش‌های دینی بر کشوری حکومت نمی‌کند و آن کشور دارای نظام و قوانین دینی نیست، نباید و نمی‌توان چندان انتظار داشت که تصمیمات آن نظام مبتنی بر «نفی سبیل»، «عزت اسلامی» یا «ظلم‌زدایی» باشد.

نگاه فردی به مسائل اجتماعی از جمله «عدالت اجتماعی»، سبب غفلت از این اصل شده است، درحالی‌که از آیاتی چون «بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» و «وَأَقْرَبُونَ بِالْعُقُودِ»، عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با همه تأکیدی که قرآن کریم بر مسائل عدالت اجتماعی دارد، حتی یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده است. (مطهری، ۱۴۰۳: ۲۷) گاه فقیهی، فردی زندگی می‌کند و در خانه محقر خود از زمان‌ها و مکان‌های دیگر و نیازهای آنها خبری ندارد. پس هرچه ما به وسیله زمان و مکان، افق دید خود را گسترش دهیم، به دیدی که با آن شریعت تشریح شده است، نزدیک‌تر می‌شویم و با این نزدیکی، واقعیت شریعت را بهتر درک می‌کنیم. (نک: حائری، ۱۳۷۴: ۱۰۷)

فقه سیاسی توانایی و ظرفیت آن را دارد که دشواری‌های اجتماعی را بررسی کند؛ بینشی که می‌تواند تحولی اساسی در فقه سیاسی پدید آورد. این نگرش جامعه‌نگر و جامع به فقه، سبب گسترش قلمرو آن و افق‌گشایی آن در عرصه‌های مختلف اجتماع می‌گردد، به‌گونه‌ای که می‌توان از فقه تعریفی متفاوت بیان داشت: «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.» (موسوی خمینی، شوون و اختیارت ولی فقیه، ۱۳۶۹: ۹۸)

فقه با واقعیت به‌ویژه واقعیت‌های اجتماعی تعامل و پیوند دارد. به عبارتی، هنگامی که واقعیت با همه مسائل، مشکلات و پرسش‌هایی که دارد، به فقه روی می‌آورد، فقه نیز با اجتهاد و نگرش‌های خود به سوی واقعیت می‌رود و هنگامی که فقه از واقعیت دور شود، این دانش نیز استواری و توانایی خود را از دست می‌دهد. با همه نیازی که عامه مسلمانان به رابطه این دو دارند، ولی شمار اندکی از فقها نیاز فقه به واقعیت را برای پرباری، رشد و

استحکام آن دریافته‌اند. فقه همراه با واقعیت رشد و افول می‌کند. از این‌رو، اگر واقعیت، امری ثابت و ایستا بود، دیگر نیازی به مجتهدان نبود، بلکه تعدادی کتاب برای زندگی ثابت مردم کفایت می‌کرد، ولی فقه راستین، در زندگی تحول‌پذیر و نو شونده امری لازم است که مسائل را به وجود می‌آورد و فقه را در برابر پدیده‌های جدید قرار می‌دهد. بنابراین، در تعامل با محیط اطراف است که فقه هم تأثیر می‌گیرد و هم تأثیر می‌گذارد. (نک: ال‌ریسونی، ۱۴۲۲هـ.ق: ۵۹ - ۶۲)

منشأ دگرگونی، اجتهاد تحول‌آفرین و فقه تولیدگر است. فقیه آگاه به زمان و مکان، پیرو خواسته‌های مطلوب یا نامطلوب جامعه نیست، بلکه او می‌کوشد با ایفای نقش رهبری، به تعبیر امام^ع، نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهبیای واکنش مناسب باشد. (نک: موسوی خمینی، شوون و اختیارات ولی فقیه، ۱۳۶۹: ۴۷) فقه سیاسی بر پایه این دیدگاه می‌تواند وضعیت‌های شایسته را به تصویر کشد و در عرصه اجتماع و سیاست، راهبرد حرکت برای رسیدن به آن را ترسیم کند. از این‌رو، گاه لازم است در برابر انحراف تاریخ بایستیم و نه تنها به تبع آن حرکت نکنیم، بلکه با حرکت در جهت خلاف آن، آن را اصلاح سازیم.

۳. توانمندسازی فقه سیاسی برای پویایی و روزآمدی

انسان می‌تواند در امور دگرگون شونده، بر اساس اصول اراده، اختیار، مسئولیت و خردورزی، برای بهینه‌سازی زندگی خود، برنامه‌ریزی کند و در این راه، ضوابط، معیارها، ارزش‌ها و احکام دینی را مدنظر قرار دهد. مسلمانان در مواردی که حکم مشخصی درباره آن نیامده است، آزادند تا به یاری عقل جمعی و مشورت، عمل کنند، البته اگر با حکم شرعی مغایر نباشد؛ همان‌گونه که برای ضرورت و عدم ضرورت وجود یک وزارتخانه یا تصمیم‌گیری درباره حل مسائل ترافیکی و مسائل پیچیده پزشکی، کسی از دین انتظار پاسخ صریح ندارد. از سوی دیگر، برخی اصولی که با کلیت فقه سیاسی در تضادند، با عرضه بر دستگاه روشی و استنباطی اجتهاد، اجازه ورود به نظام فقه سیاسی را نمی‌یابند.

بر اساس آموزه‌های دینی و فقهی، می‌توان نظام سیاسی مطلوبی را بنا نهاد که با اصول عقلی تضاد نداشته باشد و اصالت و مبانی فکری - فقهی آن نیز خدشه‌ناپذیر باقی بماند. این امر در نظام جمهوری اسلامی رخ داد و در حوزه نظریه ولایت فقیه، سامان گرفت. از این رو، جمهوریت و اسلامیت و نهادهای مدنی و دینی در کنار هم پذیرفته شد. این جریان همچنان می‌تواند پویایی خود را حفظ کند و در شرایط مقتضی از دیگر تجربیات عقلی و عملی جوامع مختلف بهره‌گیرد، آن گونه که در زمینه بازنگری و بازسازی درونی، جمهوری اسلامی تجربه در خور توجهی را در این زمینه به نمایش گذارده است که می‌توان از آن به استراتژی سه رکنی «اصلاح نهادهای پیشین»، «بازتولید نهادهای قبلی» و «تأسیس نهادهای جدید» یاد کرد. (نک: افتخاری، ۱۳۷۹: ۵۵)

توانمندسازی فقه سیاسی برای کارآمدی و پویایی به همراه روش اجتهاد شکل می‌گیرد به‌ویژه آنگاه که این دانش وارد عرصه عمل و تکاپو برای دستیابی به هدف‌های نظام دینی می‌شود. امام^ع بر این باور بود: «حکومت اسلامی و بسط عدالت، مطلوب بالذات و احکام فردی، مطلوب بالعرض است که مقصود از آنها اجرای حکومت است.» (موسوی خمینی، بی تا: ۴۷۲؛ همان، ۱۳۶۹: ۴۲) طبیعی است گسترش عدالت و قانون‌گذاری برای رسیدن به آن، فقه سیاسی را با توانمندی‌ها و البته مشکلات گوناگونی روبه‌رو می‌کند که می‌تواند بستری برای پویایی و کارآمدی این دانش باشد. دین اسلام با آموزه‌های سیاسی - اجتماعی خویش احکام و قوانینی دارد که در خدمت گسترش عدالتند و در زمان‌های مختلف، اجرای آن قوانین می‌تواند شکل‌های مختلفی به خود گیرد؛ آن گونه که قالب «جمهوری اسلامی»، قالبی همیشگی نیست، بلکه اصالت با حفظ قوانین و دستورهای شریعت است، طبعاً «شکل» و «قالب» باید در اختیار «محتوا» و احکام اسلام باشد. به تعبیر امام^ع، هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه به اجرا درآوریم و بتوانیم در برابر مشکلات پاسخ‌گو باشیم. (نک: موسوی خمینی، ۱۳۶۹: ۴۷)

در این نگره، برای تواناسازی فقه، عقل و تجربه سیاسی دارای اعتبار هستند، به گونه‌ای که در همه فعالیت‌های حیاتی اجتماعی، تعقل و تجربه دو پایه اساسی اندیشه و عمل به شمار می‌آید که انسان‌های مؤمن در پرتو وحی و قوانین الهی، از این دو موهبت بهره بسیار می‌برند. (نک: عمید زنجانی، ۱۳۷۴: ۱۲۵) «نظام سیاسی اسلام ضمن سازگاری با اراده جمعی و عقلی هر گروه از مردم، برای دولت مطلوب و الگوی خود و رسیدن به بایسته‌های مطلوب، جایگاهی بالا برای دولت و نظام‌سازی قائل است. هدف عالی آن، تشویق و ترغیب برای رسیدن به فضیلت، شکوفایی، رفاه و عدالت است؛ زیرا که خداوند خواهان پیشرفت در زندگی مردم است و هرگونه بهره‌کشی را محکوم می‌کند. اسلام نمونه ایده‌آل دولت را به روشنی در برابر ما می‌نهد. دولت اسلامی می‌تواند برنامه‌های رفاهی و سعادت‌بخش خود را در هر دوره و هر محیطی طراحی کند.

(Choudhury, ۱۹۹۰: ۲۲۷)

امام خمینی^ع با توجه به روش اجتهاد و باور به دخالت دین در عرصه‌های زندگی دنیایی و اخروی و با تلاش‌های فکری و عملی خود، فقه را به حوزه «اجرا»، «برنامه‌ریزی» و «ارائه نظام» وارد کرد. طبیعی است که برای تکامل و رشد این جریان، هنوز فضاها و افق‌هایی جدید وجود دارد. ایشان با طرح و پذیرش جمهوری اسلامی توانست الگویی کارآمد و روزآمد از ظرفیت فقه سیاسی شیعه معرفی سازد و با طرح احیای اندیشه دینی و نظام‌سازی اسلامی متناسب با آن، گامی اساسی برای عملیاتی کردن یکی از تئوری‌های فقه سیاسی، یعنی ولایت فقیه بردارد، ولی تزییق توان افزون‌تر به این دانش، نکته‌ای است همواره در حال شدن.

نتیجه

فقه سیاسی با روش بومی خود، وارد کنش‌گری و حوزه‌های فعال و نقاد اجتماعی گشته است. اگر این دانش، تنها مصرف‌کننده و پیرو جامعه باشد، هیچ‌گاه نخواهد توانست جامعه

مطلوب را ترسیم کند و به نقد وضع موجود بپردازد. از این رو، نباید انتظار داشت که بتواند وارد گستره نظریه‌پردازی شود. با توجه به قلمرو فقه، نگرش حداکثری اعتدالی فقه با نگاه جامع به دستورهای سیاسی - اجتماعی آن، می‌تواند برای هدایت و برنامه‌ریزی زندگی انسان، پاسخ‌گوی نیازها و پرسش‌های نو شونده باشد. روش اجتهاد با ویژگی‌هایی چون عقلی - عقلایی بودن، انتقادی بودن، تعامل‌گری میان ثابت و متغیر و بومی‌گرایی، به فهمنده متن این توان را می‌دهد تا فقط منفعل نباشد، بلکه بتواند در تعامل و پیوند با واقعیت نظریه دهد. اشاره کردیم که نظریه، منظومه منسجم و هدفمند، تعمیم‌پذیر و فراگیر است که قابلیت صدق و کذب دارد و تغییر و دگرگونی ایجاد می‌کند. با رجوع به نظریه‌های فقها در سده اخیر درمی‌یابیم که برخی آنان توانسته‌اند در این مسیر گام‌هایی استوار بردارند.

فقه، پویا و همراه با واقعیت‌های اجتماع است. «پس آنگاه که فقیه در واقعیت زنده زندگی کند، در آن و برای آن تفقه کند، در این زندگی، فقه، رشد و نمو می‌یابد. فقه به دلیل سرشت اجتماعی و واقع‌گرایانه‌اش رشد نمی‌کند، مگر در واقعیتی متحرک و نو شونده». (الریسونی، ۱۴۲۲هـ.ق: ۶۶)

نگرش‌های سلبی به فقه سیاسی، ناشی از آن است که ظرفیت‌ها و ساز و کارهای تحول این دانش در روش اجتهادی به‌خوبی بررسی نشده است، به‌گونه‌ای که این نگرش‌ها گاه از تعطیلی حکومت اسلامی، جدایی دین از سیاست سر درمی‌آورد که فقهی ناکارآمد و فردی را به تصویر می‌کشد و گاه به سوی نظریه‌های جدید تمایل دارد که فقه را دانشی محدود و ناکارا در نظریه‌پردازی می‌داند. این نگرش، برنامه‌ریزی را بر عهده علم می‌داند که ارمغان جهان جدید است و فقه صرفاً حکم و تکلیف را روشن می‌سازد و بس. (نک: عدالت‌پور، ۱۳۸۲: ۲۱؛ سروش، ۱۳۷۶: ۲۵۵) این دو گرایش، به نتیجه ناکارآمدی فقه و فردی شدن آن می‌رسد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. افتخاری، اصغر، ۱۳۷۹، *انتظام ملی: جامعه‌شناسی نظم از دیدگاه امام خمینی*، تهران، ناجا.
۳. بازرگان، مهدی، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا»، تهران، مجله کیان، شماره بیست و هشتم.
۴. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، ۱۳۶۹، «بینش فقهی امام در برخورد با رویدادهای نوین جهان»، تهران، کیهان اندیشه، شماره بیست و نهم.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت*، قم، اسراء.
۶. حائری، سید کاظم، ۱۳۷۴، *قلمرو تأثیر زمان و مکان در اجتهاد (مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی)*، جلد ۱۴، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، بی‌تا، *نهایه الوصول الی علم الاصول (فی ماهیه الاجتهاد)*، بی‌نا.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۱، *قلمرو دین، قم، حوزه علمیه قم*، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی.
۹. دواس، دی‌ای، ۱۳۷۶، *پیمایش در تحقیقات اجتماعی*، ترجمه: هوشنگ نایی، تهران، نشرنی.
۱۰. رشاد، علی‌اکبر، ۱۳۸۳، *فلسفه دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. روحانی، سید حمید، ۱۳۸۳، *نهضت امام خمینی*، جلد دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. ال‌ریسونی، احمد، ۱۴۲۲ هـ.ق / ۲۰۰۲ م، *الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحه*، دمشق، دارالفکر.
۱۳. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۳، *رسائل اصولیه*، قم، مؤسسه الام الصادق.
۱۴. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۵. _____، ۱۳۸۴، *سیاست - نامه*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۶. _____، ۱۳۷۶، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. شبستری، محمد مجتهد، «سه گونه دانش در سه قلمرو»، قم، فصلنامه نقد و نظر، سال دوم، شماره اول، قم.
۱۸. _____، ۱۳۷۹، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
۱۹. شمس‌الدین، محمدمهدی، ۱۴۱۸ هـ.ق، *التجدید فی الفکر الاسلامی*، بیروت، دار المنهل اللبنانی.

۲۰. _____، ۱۹۹۸م، *الاجتهاد و التقليد، بحث فقهی مقارن، بیروت، مؤسسه الدولیه للدراسات و النشر*.
۲۱. صدر المتألهین، ۱۳۹۱هـ.ق، *شرح اصول الکافی*، تهران، مکتبه المحمودی.
۲۲. صدر، سید محمدباقر، ۱۳۵۹، *همراه با تحول اجتهاد*، ترجمه اکبر ثبوت، تهران، انتشارات روزبه.
۲۳. _____، ۱۴۲۶هـ.ق، *المدرسه القرآنیه*، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۲۴. عابد الجابری، محمد، «*دانش فقه؛ بنیاد روش‌شناختی عقل عربی - اسلامی*»، قم، ترجمه محمدمهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، شماره دوازدهم.
۲۵. عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۸۴، «*علم اصول و فلسفه تحلیلی*» (گفت‌وگو)، قم، فصلنامه نقد و نظر، شماره سی و هفت و سی و هشت.
۲۶. عبداللوی، محمد، ۱۳۸۲، «*روش‌شناسی علوم اجتماعی اسلامی*» (شاخص‌های معرفت‌شناختی و پاسخ جایگزین)، ترجمه اسماعیل اسفندیاری، فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره سی و پنج.
۲۷. عدالت‌نژاد، سعید (به کوشش)، ۱۳۸۲، *اندر باب اجتهاد*، تهران، طرح نو.
۲۸. عطیه، جمال‌الدین، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م، *نحوه تفهیل مقاصد الشریعه*، دمشق، دارالفکر الاسلامی.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۴، *فقه سیاسی*، جلد دوم، تهران، نشر امیر کبیر.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۲۱هـ.ق، *العین*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۳۱. فوکو، میشل، ۱۳۷۷، *ایرانیان چه رویایی در سر دارند*، ترجمه: حسین معصومی همدانی، هرمس.
۳۲. کرلینجر، فردان، ۱۳۷۷، *مبانی پژوهش در علوم رفتاری*، ترجمه: حسن پاشاشریفی و جعفر حقیقی‌زند، تهران، آوای نو.
۳۳. گرجی، ابوالقاسم، ۱۳۶۹، *مقالات حقوقی*، جلد دوم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۴. لاریجانی، صادق (ناظر)، ۱۳۸۴، *فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه (قرن چهارم تا سیزدهم هـ.ق)*، مشهد، دانشگاه علوم رضوی.
۳۵. مددی، سید احمد، ۱۳۸۵، *علوم اعتباری و روش‌های واقع‌گرایانه در جایگاه‌شناسی علم اصول*، سید حمیدرضا حسینی و مهدی علی‌پور، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

۳۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۷. _____، ۱۳۷۴، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۸. _____، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، جلد دوم (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی)، قم، انتشارات صدرا.
۳۹. _____، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، جلد نوزدهم، تهران، نشر صدرا.
۴۰. _____، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، جلد چهارم (امامت)، تهران، انتشارات صدرا.
۴۱. _____، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، جلد بیست و یکم، تهران، نشر صدرا.
۴۲. _____، ۱۳۷۸، *اسلام و مقتضیات زمان*، جلد دوم، تهران: انتشارات صدرا.
۴۳. _____، ۱۴۰۳ هـ.ق، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، نشر حکمت.
۴۴. مک اینتایر. آ.، «*عقلانیت سنت‌ها*»، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، مجله ارغنون، شماره پانزدهم.
۴۵. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹ - ۱۳۸۰، «*عقلانیت*»، قم، نقد و نظر، شماره بیست و پنج و بیست و شش.
۴۶. موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۶۹، *شئون و اختیارات ولی فقیه*، تهران، ترجمه و نشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۷. _____، ۱۳۶۹، *صحیفه نور (منشور روحانیت)*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۸. _____، بی‌تا، *کتاب‌البیع*، جلد دوم، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۴۹. مهریزی، مهدی، ۱۳۷۹، *فقه پژوهی*، جلد اول، تهران، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۰. هرگنهان، بی‌آر، ۱۳۷۱، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری*، ترجمه: علی‌اکبر سیف، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر.
۵۱. Encarta Encyclopedia ۲۰۰۳, Microsoft, U.S.A. ۲۰۰۳.
۵۲. W. Choudhury, ۱۹۹۰, *Islam and the contemporary world*, London, Indus Thames Publishers.
۵۳. Inglehart, Ronald, Baker, Wayne, *Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values*, ۲۰۰۰, American Sociological Review, Vol. ۶۵, No. ۱, Looking Forward, Looking Back: Continuity and Change at the Turn of the Millennium.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی