

حوزه علمیه قم و رویکردهای کنونی روحانیت به فقه سیاسی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۴

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۰/۵

عبدالوهاب فراتی*

چکیده

در سال‌های پیش از انقلاب اسلامی، بیش از آنکه چیزی به نام «فقه سیاسی» در حوزه‌های علمیه وجود داشته باشد، بیشتر «مباحث سیاسی» البته اغلب در ابواب گوناگون متون فقهی و به صورت پراکنده در میان حوزویان رواج داشت؛ ولی تلاش سه دهه اخیر روحانیت برای مفهومی کردن زندگی سیاسی مؤمنان بر مدار نشانه‌های نص، باعث ظهور شاخه‌های متنوعی از دانش سیاسی شد که پیش از این، فقط در حاشیه دانش‌های عام‌تری مثل فقه و فلسفه قرار داشتند. امروزه فقه سیاسی که تمایل به استقلال از فقه عمومی

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (forati129@yahoo.com).

دارد، می‌کوشد به طور تخصصی‌تری به مسائل سیاسی نظر کند و در چهارچوبی خاص و مستند، به تحلیل موضوعات سیاسی بپردازد. با این حال، بر خلاف سال‌های پیش از انقلاب که دو رویکرد منفعل و فعال در بطن فقه در قبال مسائل نوپیدا وجود داشت، امروزه گرایش‌های متنوع‌تری در میان فقیهان ظهور کرده است که تفاوت‌های عمده‌ای با یکدیگر دارند. پاسخ به این پرسش‌ها که «این رویکردها چیست و چه تمایزات و پیامدهایی دارند؟» رسالت این پژوهش است.

واژگان کلیدی: فقه سنتی، فقه پویا، فقه حکم‌مدار، فقه گویا، فقه مناسبات اجتماعی، مباحث سیاسی.

مقدمه

گذشته از گفت‌وگوهای درجه اول و دومی که درباره فقه سیاسی در میان حوزویان وجود دارد، به نظر می‌رسد رویکردهای متنوعی نیز نسبت به مباحث سیاسی فقه وجود دارد که در تمایز با دیگر رویکردها اهمیت زیادی یافته‌اند. در صورت‌بندی اولیه‌ای که تاکنون از این رویکردها انجام گرفته است، معمولاً آنها را به چند رویکرد «فقه سنتی» و «فقه پویا» تقسیم می‌کنند. گذشته از اینکه این تقسیم‌بندی، به ویژه اصطلاح «فقه پویا» بسیار کلی و مبهم است، به نظر می‌رسد حاکی از تنوع رویکردها در درون حوزه علمیه قم نسبت به فقه سیاسی و چرخش فهم روحانیت از این دانش نباشد. تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، دو جریان فقه‌ای در میان حوزویان وجود داشت که هر دو در همان سنت فقهی صاحب‌جواهر یا شیخ‌مرتضی‌انصاری و نیز مبتنی بر همان اجتهاد مصطلح

به فهم گزاره‌های فقهی می‌پرداختند، با این تفاوت که در یکی، فقه سیاسی نسبت به آنچه در خارج اتفاق می‌افتاد، برخوردی منفعل داشت و در دومی، برخوردی فعال صورت می‌گرفت و خود به جعل و تبیین موضوعات خارجی همت می‌گماشت. نگرش اول، برداشت‌های حاصل از متون دینی را در فقه فردی و تبیین احکام مکلفان خلاصه می‌کرد و معتقد بود متون دینی فاقد نظریه یا نظریاتی درباره اداره جامعه در عصر غیبت است. در مقابل، نگرش دوم به حضور دین در عرصه‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی معتقد بود و می‌کوشید فقه را بسی گسترده‌تر از رویکرد اول تحلیل کند و با تولید نظریه‌ای اجتماعی و سیاسی، به زندگی سیاسی شیعیان در عصر غیبت جریان بخشد. گرچه رویکرد دوم در قبال سلطه دیرینه نگرش اول در حوزه‌های شیعی در حاشیه به سر می‌برد؛ ولی رویکردی که در آستانه انقلاب اسلامی به پیروزی رسید، نگرش دوم بود. نگرشی که توانست با ابتنا بر همان ذخایر فقه سنتی، به نظریه‌ای درباره حکومت در عصر غیبت دست یابد و سپس به اقامه آن پردازد. با این حال، در نقد رهیافت اول و دوم، رویکردهای دیگری نیز ظهور کرد که معمولاً خوانندگان خارج از حوزه کمتر با آنها آشنا هستند؛ این رویکردها «فقه گویا» و «فقه مناسبات اجتماعی» اند که در این مقاله به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۱. فقه سنتی

این رویکرد که در مقاطعی از تاریخ معاصر ایران به عنوان الگوی رایج اندیشه دینی به حساب می‌آمد، امروزه نیز در میان حوزویان به عنوان گرایش توانمند

در میان مردم متدین، حضوری تأثیرگذار دارد. البته واژگان و عناوینی که معمولاً بر این رویکرد اطلاق می‌شود، هم در هاله‌ای از ابهام است و هم جنبه ارزش‌گذاری بسیاری دارد و نباید به راحتی بر آنها اطلاق شود؛ به عنوان مثال، تعبیری همچون «متحجر»، «متجمد»، «مقدس مآب»، «اخباری‌گری»، «نسک‌گرایی»، «خشک مقدس» و «شریعت‌گرایی»، درباره اینها به کار می‌رود که به نظر می‌رسد اطلاق برخی از آنها نادرست باشد. برخی از این واژگان، باری از معانی خرافه‌گرایی، کهنه‌پرستی و تنگ‌نظری را با خود به همراه دارند که قطعاً بر همه حامیان این رویکرد صدق نمی‌کند. من ترجیح می‌دهم به جای این واژگان، از واژه «حکم‌مداری» در توصیف فقه سنتی استفاده کنم. حکم‌مداری در مفهومی که مد نظر دارم، بیانگر تفسیری خاص از قلمرو دین و سیاست در کلیت عصر غیبت است که روایت آنان از حضور فقه در عرصه زندگی را بازگو می‌کند. فقه حکم‌مدار، صناعتی است که برای رفتار فردی و جمعی مؤمنان که بر فقه عرضه می‌شود، «حکمی» بیان می‌کند و تکلیف آنان در قبال وقایع رخ داده را روشن می‌سازد. این وقایع، بدون اینکه نگرش کلی فقیه را در همه ابواب فقه تغییر دهد، به همان مسائل مستحدثه‌ای تبدیل می‌شود که در پایان رساله‌های عملیه سامان می‌گیرد و در صورت فربه‌شدن، به بابی از ابواب آن تبدیل می‌شود. این مسئله نشان می‌دهد که تعامل این نگرش با مسائل زندگی، برخوردی انفعالی است و تا حادثه‌ای در بیرون رخ ندهد و سپس بر فقه عرضه نشود، فقیه نسبت به آن بی‌تفاوت است؛ به عنوان مثال، فقیه بدون اینکه خود به جعل و تبیین موضوعی به نام «حکومت اسلامی» بپردازد، فقط به چگونگی تعامل

مؤمنان با حکومت‌های وقت که اغلب جائرنده،^{*} می‌پردازد. با این حال، بیان مستند آرای آنان درباره چگونگی تعامل فقه با مسائل سیاسی، بسی دشوارتر از بیان آرای دیگر جریان‌هاست. بیشتر آنان فاقد مکتوباتی مستقل درباره نگرش سلبی یا ایجابی خود به مسائل سیاسی‌اند و معمولاً آنان را در ضمن آرای فقهی خویش به اشارت گفته‌اند و یا در برخی از رفتارهای سیاسی خود بازنمایانده‌اند. این رویکرد که تباری در تاریخ گذشته حوزه‌های علمی شیعی - به ویژه در سال‌های پس از فروپاشی دولت صفویان - دارد، هر از گاهی نیز در عکس‌العمل به شرایط خاص تاریخی که در آن منزلت اجتماعی روحانیون تضعیف شود، تقویت و دوباره به متن حوزه‌های علمیه بازمی‌گردد؛ مثلاً در دوره رضاخان که روحانیت رو به محدودیت رفت، این رویکرد توانست هژمونی خود بر حوزه علمیه قم را تا سال‌ها حفظ کند. امروزه نیز پس از سه دهه برپایی حکومت دینی در ایران که مرجعیت روحانیت به طور نسبی در جامعه دچار اختلال شده است، این رویکرد میل به بازگشت به متن دارد. به رغم تنوع سلیقه‌ای که در این

* فقیهان طرفدار این رویکرد معمولاً به تقییه زمانیه در کلیت عصر غیبت و در ذیل حکومت‌های جور معتقدند. جائر در فقه مصطلح، به سه دسته از حاکمان اشاره دارد: ۱. سلطان شیعه یا جائر موافق که شیخ مرتضی انصاری اصطلاح سلطان مؤمن یا جائر مؤمن را درباره چنین سلطنت‌ها و حکومت‌هایی به کار می‌برد؛ ۲. سلطان سنی یا جائر مخالف که منظور فرمانروای مسلمان پیرو مذهب اهل سنت است؛ ۳. سلطان جائر یا کافر که همان پادشاهان غیرمسلمان است (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۹۵). براساس این تفسیر، تفاوت در عقیده و عمل فرمانروایان در حکومت‌های عصر غیبت، هیچ تأثیری در مشروعیت آنها ندارد (ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰).

رویکرد وجود دارد، می‌توان بنا به گفته محمدتقی سبحانی از محورهای مشترک ذیل در میان آنان سخن گفت:

۱. تأکید بر جنبه‌های فقهی و کم‌توجهی به فلسفه اجتماعی و سیاسی اسلام؛
۲. اولویت‌دادن به حفظ و حراست از کیان مذهب و جامعه شیعه؛
۳. مقدم‌دانستن فعالیت‌های فرهنگی بر مبارزه سیاسی با حکومت‌ها؛
۴. حساسیت افزون‌تر نسبت به نفوذ مذهبی بیگانگان و انحراف جامعه از موازین شرعی در مقایسه با استبداد داخلی و وابستگی سیاسی و اقتصادی حکومت‌ها به دولت‌های اجنبی؛
۵. عدم دخالت فعال در شئون اداری و سیاسی جامعه و اعتقاد به نادرستی یا ناتوانی در تأسیس حکومت دینی در عصر غیبت؛
۶. توجه جدی به بدعت‌ها و تبلیغات سوء اعتقادی و حساسیت کمتر به انحطاط اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران؛
۷. اعتقاد به بی‌نیازی اجرای دین و شریعت به تأسیس نهادهای اجتماعی و مدنی جدید؛
۸. تأکید بر حفظ حریم و هویت فرهنگی* و کم‌توجهی به مسئله اتحاد امت اسلامی** و مانند آن (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۹).

* به عنوان مثال، آیت‌الله یعسوب‌الدین رستگار جویباری، هیچ علاقه‌ای به وحدت یا همگرایی شیعیان با برادران اهل سنت ندارد. او برگزاری هفته وحدت در ایران را هفته نکبت می‌خواند و طرح شعار شجاعت علی و عدالت عمر را خلط میان حق و باطل و ریشه در جریان خزنده بیگانه برای تضعیف ولایت علی^{علیه السلام} می‌داند (رستگار جویباری، ۱۴۱۲، ص ۲۴۱-۲۴۲).

** به عنوان مثال، آیت‌الله سیدمحمدتقی طاطبایی قمی (متولد ۱۳۰۱) همواره بر اقامه دلیل بر خلافت بلافصل حضرت امیر^{علیه السلام} و فصاحت مخالفان و گرم نگهداشتن مجادلات کلامی در باب امامت تأکید می‌کند. او حتی در شرایطی نیازمندی به وحدت شیعه و سنتی، کتاب

افزون بر مؤلفه‌هایی که محمدتقی سبحانی متذکر شد، به نظر می‌رسد برخی از حامیان این نگرش نیز تأکید فراوانی بر پرده‌نشینی زنان و عدم مشارکت آنان در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی دارند (برای آگاهی از آرای برخی از فقهای سنتی قم، ر.ک: موسوی دهرسخی، ۱۴۱۲/ صدیقین اصفهانی، [بی‌تا]). اینان بزرگ‌ترین فاجعه کنونی را خروج زن از منزل و فاصله‌گرفتنش از الگوی زن در مدینه‌النبی ﷺ می‌دانند. از نظر آنان زن در برهوت دنیای جدید، حیران و رو به فساد دارد و باید به ویژگی‌های گذشته‌اش بازگردد. این رویکرد که قدیمی‌ترین دیدگاه غالب در حوزه‌های شیعی است، یکی از خطوط قرمزی است که آنان را از نواندیشانی مثل شهید مطهری و امام خمینی* جدا می‌سازد. «نسک‌گرایی» نیز ویژگی دیگر بسیاری از آنهاست که در برخی از فتاوای اجتماعی آنها بازتاب یافته است. مقصود از نسک‌گرایی همان مرام‌ها و مناسکی است که عمل به آنها تباری در گذشته برخی از اجتماعات شیعی دارد. از نظر برخی از اینان، بقای قرآن به عاشورا و بقای عاشورا به قمه‌زدن، در میان آتش‌رفتن، تیغ‌زدن، زنجیرزدن، قافله و دسته راه انداختن است. قمه‌زدن و تیغ‌زدن یعنی تبعیت از

←

«امیرالمؤمنان یا اول مظلوم عالم» را نوشت که یک بار در سال ۱۳۶۵ به وسیله دولت جمع‌آوری و خمیر شد و مجدداً با ترجمه عربی در سال ۱۳۸۳ به چاپ رسید (طباطبایی قمی، ۱۳۸۳).

* صدیقین اصفهانی در جزوه «دین و زن» در ذیل تفسیر آیه شریفه جلاب؛ یعنی «یا ایها النبی قل لزوجک و بناتک و نساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیهن ذلک أدنی أن یعرفن فلا یؤذین و کان الله غفوراً رحیماً»، انکشاف صورت زنان را غیرشرعی و مقصر در این امر در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی را نگاه نوگرایانه آیت‌الله مطهری در رساله «حجاب در اسلام» می‌داند و نیز از تمجید کلی امام خمینی* از آثار او گلایه می‌کند (صدیقین اصفهانی، ص ۲۰).

حضرت زینب کبری[ؑ] و یادآور فرودآمدن عمود آهنین بر فرق *ابوالفضل العباس*[ؑ] است (جویباری، ۱۴۲۷، ص ۳۱). تحدید نسل و نظریه تنظیم خانواده نیز از نظر برخی از آنها نوعی نسل‌کشی شیعه در قبال جمعیت رو به فزونی اهل سنت قلمداد می‌شود که احتمالاً از سوی بیگانگان دامن زده می‌شود (جویباری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۴۱-۴۴۳).

۲. فقه پویا

در برابر فقه سیاسی سنتی که از آن به «فقه حکم‌مدار» تعبیر کردیم، فقه پویا قرار دارد. واژه «فقه پویا»، اصطلاح نوپیدایی است که در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به وسیله برخی از نواندیشان مسلمان در واکنش به ضرورت انطباق با مقتضیات و الزامات تجدد و برون‌رفت از بُن‌بست‌های عملی فراروی رویکردهای فقهی مطرح شد و تعریف روشنی از آن نشده است. اگر مقصود از پویایی فقه، متطوربودن فقه باشد، آنگاه باید بر این نکته تأکید کرد که متطوربودن، خاصیت فقاقت و اجتهاد است، نه فقه. در واقع فقه پویا، فقهی فعال است که در قالب همان اجتهاد سنتی پاسخ‌گوی مسائل نوپیدای مؤمنان در عصر جدید است (عابدی شاهرودی، [بی‌تا]، ش ۲۲، ص ۱۳)؛ ولی اگر مقصود از پویایی فقه، ضرورت حضور و پویایی دین در فرآیند تحولات زمانه باشد، معنایی که آنان را در مقابل پایایی فقه سنتی قرار می‌دهد، باید تأکید کرد که این پویایی در فرآیند خویش از پایایی دین هزینه می‌کند و در فرجام خود فقه را از کار می‌اندازد. این در حالی است که افرادی همچون امام خمینی[ؑ] که از فقه پویا سخن گفته‌اند، دو عنصر پایایی و پویایی

دین که هر دو از لوازم اعتقاد به خاتمیت و جاودانگی دین مبین اسلام‌اند را به صورت یکجا مطالبه می‌کنند (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۹۳). نکته مهمی که در اینجا وجود دارد آنکه فقه پویا مرادف فقه حکومت‌مدار نیست، بلکه نسبت میان آن دو عموم من وجه است؛ زیرا فقه پویا در غیریت‌سازی با فقه سنتی، فقهی است پاسخ‌گو به مسائل جدید؛ خواه با نگاه فردی باشد یا جمعی. شاهد این امر نیز آن است که برخی از شارحین فقه پویا تصریح کرده‌اند که همه فقهای امامیه چنین بوده و به مسائل جدید، پاسخ گفته‌اند (همان، ص ۱۵)؛ بنابراین در فقه پویا، صرف پاسخ‌گویی ملاک نیست، بلکه نوع پاسخی که به مسائل کلان زندگی مؤمنان می‌دهد، اهمیت دارد؛ خواه آن مسئله مستحدثه باشد و یا کهنه و این همان چیزی است که ما را قانع می‌کند تا به جای فقه پویا از اصطلاح «فقه حکومت‌مدار» استفاده کنیم (مهریزی، [بی تا]، ش ۲۱۳)؛ ولی شرایطی که زمینه‌ساز طرح «فقه پویا» در مقابل فقه سنتی شد، به تأسیس جمهوری اسلامی بازمی‌گشت که در آن دین بر محوریت فقه، مبنای حاکمیت سیاسی قرار گرفته بود. از نظر قانون اساسی جمهوری اسلامی، حکومت دینی در ایران بر محوریت ولایت فقیه و نیز اجتهاد مستمر فقیهان به رسمیت شناخته شد و فقه به عنوان دانشی برای تنظیم زندگی سیاسی مؤمنان نقش گسترده‌ای بر عهده گرفت. پیامد چنین رخدادی این بود که فقه باید به مسائل و پرسش‌های جدید، پاسخی مساعد می‌داد؛ ولی فقه معمول و رایج در حوزه‌های علمیه، به دلیل استواربودن بر پیش‌فرض‌ها و بینان‌های نظری که در غیاب تجدد شکل گرفته بود، توانایی تحقق چنین کارویژه‌ای را نداشت؛ یعنی فقه از کلیت اسلامی که در عصر جمهوری اسلامی پیش افتاده، عقب‌تر بود و نمی‌توانست

همپای دعاوی اسلام‌گرایان به پیش رود. آیت‌الله ابراهیم جناتی که به «فقیه مدافع فقه پویا» شهرت دارد، با تأکید بر این نکته که «اگرچه اسلام قاعد پیش از انقلاب، پس از پیروزی انقلاب، قائم شد؛ ولی فقه اجتهادی قاعد پیش از انقلاب، هنوز قاعد است»، محصورشدن فقه مصطلح در افق محدود مسائل فردی را عامل ناتوانی آن می‌داند. این ناتوانی چنان آشکار بود که امام خمینی^ع بارها بر عدم کفایت اجتهاد مصطلح در حوزه‌های علمیه برای اداره جامعه تأکید می‌کرد و به فقیهان شورای نگهبان نسبت به به‌کارگیری رویه‌ای که باعث اتهام ناتوانی اسلام از اداره جامعه شود، هشدار می‌داد (جناتی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۰). ایشان با طرح «نقش زمان و مکان در اجتهاد» و «مفهوم مصلحت»، کوشید تا راهی برای عبور از این بُن‌بست بیابد. با این حال، وی بیش از آنکه نام چنین رویکردی را «فقه پویا» بنامد، از آن به «فقه سنتی و اجتهاد جواهری» تعبیر کرد و پویایی را وصف چنین اجتهادی دانست و در این باره فرمود:

اما در مورد روش تحصیل و تحقیق حوزه‌ها، اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک، صحیح است؛ ولی این بدین معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست، اجتماع و اقتصاد در یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد (همان، ص ۹۸).

این بدین معنا بود که اجتهاد مصطلح، توانایی فعال‌سازی ظرفیت‌های

درونی فقه سنتی را دارد و می‌تواند آن را در افق روزگار جدید قرار دهد. البته به شرطی که نگاه حکومت‌مدار صاحب جواهر بر کلیت فقه اسلامی، جایگزین فقه فردی شیخ انصاری شود. براساس این نگرش، فقه سنتی بر مفروضات و پیش‌فهم‌هایی استوار است که مانع از درک الزامات تجدد و دنیای جدید و یا دست‌کم نسبت به آنها بی‌توجه است. فقه سنتی با اصالت‌دادن به جغرافیای عصر معصومان ع، می‌کوشد عرف در آن زمان را بر عرف رایج در محیط‌های جغرافیایی دیگر اصالت و ترجیح دهد. در واقع آنان با بازسازی آن عصر، آن را تنها مدل بومی مشروع معرفی کردند و سپس با نفی شرایط جغرافیایی دیگر، به یکسان‌سازی آنها پرداختند. به همین دلیل، عالمان سنتی همواره عامل عقب‌ماندگی ما را دوری از محیط معهود و فرورفتن در جغرافیای جدید می‌دانند و می‌کوشند آن را بازسازی کرده، به دوران گذشته بازگردانند. فقه سنتی با جمود بر ظاهر روایات و اخبار منقول از اهل بیت ع و تفسیری قشری از آنها به روح و گوهر آنها عبور نمی‌کند و به بهانه وحیانی کردن زندگی، از عقلانی‌شدن زندگی می‌گریزد. عقل نزد آنان در اندازه کلیاتی مثل نیکی عدل و زشتی ظلم محدود و محصور می‌ماند و به دلیل ناسازگاری با دنیای جدید، آن را به شرور زندگی حواله می‌دهد. در مقابل، فقه پویا نشان از رویکردی دارد که به مقتضیات و شرایط جدید زمانی و مکانی توجه داشته، از پایگاه همان اجتهاد جواهری به موضوعات جدید می‌نگرد. بر خلاف فقه سنتی که بر جنبه پایایی شریعت تأکید می‌ورزد، فقه پویا، پایایی شریعت را در کنار متطوربودن آن مطالبه می‌کند و در برابر وضعیت جدید از خود انعطاف‌پذیری نشان می‌دهد. انعطاف‌پذیری

فقه پویا، به دلیل عبور از ظاهرگرایی و توجه به دین و کارآمدی آن در شرایط نوین است. این نگاه به فقه پویا در فضای حوزه علمیه قم که بر سنت فکری امام خمینی^ع تکیه می‌زند، غیر از آن چیزی است که در ادبیات روشنفکرانی مانند عبدالکریم سروش رواج یافته است. در اندیشه وی، فقه پویا راهی برای برون‌رفت از ناسازه مدیریت فقهی است که فقط از پایگاه معرفت و دانش‌های مدرن به موضوعات جدید قابل حل است. وی با تفکیک ذاتیات و عرضیات دین می‌کوشد تعالیم و آموزه‌های جاودانه دین از تعالیم و آموزه‌های زمانمند آن را متمایز سازد و بدین‌گونه، دسته دوم را مشمول مرور زمان نماید و در نهایت، کلیت فقه را از حضور در عرصه عمومی خلع ید کند. انحنای معنای اخیر فقه پویا از آنچه امام خمینی^ع در نظر داشت، باعث شد تا برخی از روحانیون، آن را به عنوان اقدامی ستیزه‌جویانه با فقه و انحرافی از اندیشه ناب اسلامی در پوشش جدید قلمداد کرده، به شدت با آن مقابله کنند. از نظر آنان - همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد - فقه در رویکرد امام خمینی^ع فقط در چهارچوب روش‌شناسی اجتهادی که میراث فقیهان گذشته بوده و در فقه جواهری جلوه‌گر می‌شود، امکان‌پذیر است. در مقابل، نواندیشان غیرمذهبی نیز این دوگانگی را به عنوان اقدامی برای روفوکردن و بازسازی نگرش‌های وامانده سنتی برای تداوم در شرایط کنونی ارزیابی کرده‌اند. از نظر آنان، ناکارآمدی نگرش فقهی به زندگی و مدنیت جدید را نمی‌توان با افزودن پسوند پویا به آن چاره کرد.

۳. فقه گویا

فقه گویا، اصطلاحی است که آیت‌الله محمد صادقی تهرانی (متوفای ۱۳۸۹) بر رویکرد قرآنی خود به مسائل فقهی اطلاق کرده است. مقصود ایشان از این واژه، آن است که حکم قرآن درباره مسائل فردی و اجتماعی مؤمنان، گویاست و این گویایی خصلتی ابدی دارد. این رویکرد که به شدت با سلطه حدیث بر بنیان فقه مصطلح می‌شود، می‌کوشد با ابتدا بر آموزه‌های روشن قرآنی، راهی برای حل مسائل انسان معاصر بجوید. از نظر صادقی، فربه‌شدن حدیث در حوزه‌های علمیه، قرآن یا منبع اصلی تفکر دینی را به حاشیه برده است و با مهجورکردن آن، روح قرآن را از اندیشه و عمل مؤمنان ستانده است. علاوه بر این، حدیث به علت ابتلاش به دو پدیده تحجر و غلو، مانع از الگوسازی و زمینه فهمیدن دین برای انسان‌های عادی می‌شود و بدین‌گونه از جاودانه‌شدن روح دین ممانعت به عمل می‌آورد؛ یعنی قرآن متن اصلی دیانت است و هر آنچه در ورای آن قرار دارد، امری برون‌دینی و یا حاشیه‌ای بر آن قلمداد می‌شود. قرآن تنها کتاب آسمانی است که بدون تحریف، باقی مانده است و بیان‌گر نیازهای آدمیان تا برپایی روز قیامت است. هیچ مسئله یا مشکلی نیست که برون‌رفت یا راه حل آن در قرآن نباشد. بازگشت صادقی به قرآن، در کنار بی‌اعتمادیش به حدیث، امری است که فرصت بیشتری برای ساده‌کردن دین و طبعاً گفت‌وگوی آزادانه‌تری با دنیای جدید به او می‌بخشد. گرچه تجدد، رخدادی است که در ورای قرآن اتفاق افتاده است و صبغه‌ای غیرمعصومانه دارد؛ ولی بُعد مادی آن که برخاسته از صفت کدح (به معنای تلاش) انسان است، مورد تمجید قرآن بوده و روح آن نیز می‌تواند در سایه قرآن به تعالیم و حیانی تقیید گردد؛ زیرا

آنچه در صدر مدرنیته رخ داده است، از روی دشمنی با خدا نیست و ذاتاً می‌تواند با روح قرآن به هماهنگی برسد. از نظر وی تفکر دینی، به دلیل ابتدای بسیارش بر منقولات حدیثی، ضدیت‌های فراوانی با نصوص قرآنی دارد. آیت‌الله صادقی در پژوهشی قرآنی به نام **الفقهاء بین الكتاب والسنة**، نشان داد پانصد حکم فقهی مهجور در قرآن و سنت قطعی وجود دارد که با نظریات مشهور علمای شیعه و اهل سنت مخالف است. او این اثر را در سال ۱۳۷۳ به قصد مطالعه برای یکصد و بیست نفر از علمای اسلام ارسال کرد که به جز اندکی از آنها، پاسخی به او ندادند. علاوه بر این، او ضمن بررسی یکصد و هشتاد جلد کتاب حدیثی شیعه و سنتی و نقد احادیث جعلی موجود در آنها، **غوص فی البحار** را نوشت و به پالایش تفکر دینی از جعلیات، اسرائیلیات و... پرداخت. در واقع او پس از قرآن، به جز **صحیفه سجادیه**، **مصباح الشریعه** از امام صادق علیه السلام و بیشتر **نهج البلاغه**، منابع حدیثی دیگر شیعه و سنتی را نمی‌پذیرد (نجفی، ۱۳۸۲، مسئله ۴۳) و آنها را سرشار از اوهام، خرافات و جعلیات جاهلانه و یا عامدانه می‌داند (همان، مسئله ۳۷) و علمای هر دو طایفه را به دلیل اطلاع بر این‌گونه مسائل، به تقیه خوفیه متهم می‌کند (همان، مسئله ۵۷).

آیت‌الله صادقی با تکیه بر این پیش‌انگاره که همه نیازهای مکلفان اعم از جن، انس و فرشتگان، در نصوص، اشارات و رموز قرآن کریم آمده است، به تأمل و داوری درباره جهان اطراف خود می‌پردازد. قرآن برای وی «متن» و هر چیزی که خارج یا در ورای آن قرار دارد، امری برون‌دینی و یا دست‌کم حاشیه‌ای بر متن به حساب می‌آید. قرآن تنها کتاب آسمانی است که بدون تحریف، بیانگر نیازهای آدمیان و مکلفان تا برپایی روز رستاخیز است. هر پرسشی اعم از مادی

و معنوی که بر آن عرضه شود، توانایی پاسخ‌گویی به آن وجود دارد. هیچ مسئله‌ای نیست که برون‌رفت و یا حل آن در قرآن نباشد (مصاحبه نگارنده با آیت‌الله صادقی تهرانی، ۱۳۸۵/۱/۷).

از نظر صادقی، قرآن به عنوان متن (Text) نخستین و آخرین منبع فکری مسلمانان است که هیچ ابهامی در آن وجود ندارد. قرآن همچنان‌که خود را به خوبی توصیف می‌کند، نور و برهان «قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا» (نساء: ۱۷۴)، بیان «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳۸) و مبین «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (شعراء: ۲) است که هیچ‌گاه به خاموشی نمی‌گراید و به هنگام فتنه، آخرین ملجأ مؤمنان به حساب می‌آید (کلینی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۰). این متن دارای چند بُعد است:

۱. بُعد نصی آیات قرآن؛
۲. بُعد ظاهر مستقر آیات؛
۳. بُعد رمزی و اشاراتی آن که چهارده حرف از حروف هجاء است و در ۲۹ سوره از قرآن آمده است.

با این حال، قرآن نسبت به ابعاد نصی و ظاهرش، دلالتی روشن و بین دارد و ما می‌توانیم احکام الهی را از هر دو دسته آیات قرآن به دست آوریم. فقط در بُعد سوم ابهام وجود دارد که فقط رسول‌الله ﷺ است که مفهوم آنها را درمی‌یابد و می‌تواند معنای نهفته در آنها را برای ما بازگو کند و ما نیز از باب «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول»، بخش‌های ناگفته متن را به وسیله سنت قطعیه به دست آورده، بدان عمل می‌کنیم؛ بنابراین دلالت قرآن در بُعد نص و ظاهر، مبسوط است و نیازی به گشایش خود به وساطت سنت ندارد. فقط در بی‌دلالتی بُعد رمزی قرآن

است که سنت به مدد متن می‌آید تا آن را از ابهام درآورد. قرآن علاوه بر ابعاد سه‌گانه، دارای دو نوع حکم است: ۱. احکام مورد نیاز زمان نزول قرآن؛ ۲. احکامی که بیانی ابدی دارند و شامل هر زمان و مکانی می‌شوند؛ ولی از آنجا که قرآن، کتابی غیرموقت است و به طور مداوم برای همه مکلفان تا روز قیامت سخنی تازه می‌آفریند، احکام دسته دوم، اصل و احکام دسته نخست، متفرع بر آن است. در واقع استمرار در گروه دوم نهفته است که «نور و بیان» قرآن را محفوظ نگه می‌دارد؛ از این رو، ذاتی و عرضی کردن فقط در قلمرو گروه اول درست است و تعمیم‌دادن آن به کلیت متن، به معنای از کارانداختن آن است.

اما سنت که امروزه از آن به نص دوم نیز تعبیر می‌شود، همان قول، فعل و تقریر معصوم است که فقط در صورت موافقتش با بُعد نصی و ظاهر مستقر قرآن، معتبر است. در واقع سنت به هنگامی سنت است که با قرآن موافقت داشته باشد؛ هرچند سند آن ضعیف باشد یا فاجری آن را نقل کرده باشد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۲)؛ از این رو، ممکن است حدیث صحیح‌السندی به خاطر مخالفتش با قرآن، بی‌اعتبار شود و مورد عمل قرار نگیرد؛ یعنی قرآن «متن» و سنت که اشتبهاً نزد فقهای ما به «روایت» تقلیل یافته است، حاشیه‌ای بر آن است و فقط گره از کار رموز و اشارات آن می‌گشاید. نتایج مهم این دیدگاه عبارت‌اند از:

اولاً، گذشته از نصوص قرآن، ظهورات قرآنی نیز حجت‌اند و گرنه معنا نداشت که حضرت ﷺ به عرض حدیث بر کتاب [قرآن] نامفهوم امر کند؛ از این رو، سخن اصولیین که می‌گویند قرآن، قطعی‌السند و ظنی‌الدلاله و حدیث،

ظنی الصدور و قطعی الدلالة است، غلط است. قرآن حتی در آیات متشابه اش بین و قطعی الدلالة است.

ثانیاً، بیان بودن قرآن به حسب اختلاف درجات مخاطبیش دارای درجاتی است. همچنان که امام حسین علیه السلام از پدرش نقل می کند: «ان کتاب الله علی أربعة أشياء، علی العبارة والاشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولیاء والحقایق للانبیاء». عبارت، همان الفاظ دلالی قرآن است که برای هر کس که عربی بداند، قابل فهم است. اشاره، تحقیق در همان معنای عبارتی قرآن، لطایف، بطون و حقایق نیز تأویل متن است. آنچه در قرآن به عنوان متشابه معروف است، بنا به حدیثی از ابن عباس که فرمود: «ان للقرآن آیات متشابهات یفسرها الزّمن» و حدیث دیگری از امام رضا علیه السلام که فرمود: «المتشابهة ما اشتبه علمه علی جاهلة»، به دلالت لفظی قرآن کاری ندارد تا اینکه گفته شود قرآن در رساندن معنا کوتاهی کرده است، بلکه بدین معناست که آیه دارای درجه ای از معناست که هر مخاطبی آن را نمی یابد و گذشت زمان آن را تفسیر خواهد کرد (همان، ص ۳۲-۳۳).

ثالثاً، نص اول در بین بودن دلالتش، کامل و محور دیانت است و همه چیز باید بر محور آن بچرخد؛ بنابراین همان گونه که ترک خدا و پناه بردن به غیر او الحاد است، ترک قرآن و پناه بردن به غیر قرآن نیز الحاد بوده، همچنین شریک نهادن برای آن، شرکی نسبت به قرآن است. «ملتحد» که در ادبیات قرآنی به معنای پناهگاه است، فقط در دو جای قرآن آمده است: نخست در سوره جن، آیه ۲۲ درباره الوهیت خداوند و سپس در سوره کهف، درباره ملتحد بودن قرآن (صادقی تهرانی، [بی تا]، ص ۱۱۰)؛ یعنی نزد آیت الله صادقی، عقل، اجماع، سیره،

شهرت، خبر واحد، قیاس، استحسان و استصلاح در فقه شیعی و سنی از اهمیت می‌افتد و به حاشیه رانده می‌شود.

بدین ترتیب، سنت نه شریک قرآن، بلکه حاشیه‌ای بر آن است و قرآن را در بسط اشارات و رموزش همراهی می‌کند؛ به شرط اینکه اولاً، قطعی باشد؛ ثانیاً، در مطابقت با دلالت بین قرآن قرار گرفته باشد؛ زیرا از نظر آیت‌الله صادقی، سنتی که هم‌اکنون در اختیار ما قرار دارد، به جعلیات، اسرائیلیات و مسیحیات آغشته است که همواره ما را نسبت به به‌کارگیری مدلول آنها بی‌اعتماد می‌سازد. اصرار صادقی بر بی‌اعتنایی به مجموعه عظیم روایات اسلامی که به منظور پالایندگی تفکر قرآنی صورت می‌گیرد، یادآور بازگشت سلفیان مسلمان در بازگشت به اسلام اصیل [قرآن و سنت قطعی نبوی] به منظور خلوص تفکر دینی و حل مشکلات آن روز مسلمانان است؛ با این تفاوت که صادقی بسیاری از پدیده‌ها و مسائل جدید را حتی پس از عرضه بر قرآن می‌پذیرد و با اتساع در برداشت‌های قرآنی خود می‌کوشد با صدور فتاوی‌ جدیدی از فقه سنتی که از منظر او به بیراهه رفته است، فاصله گیرد.

اما آنچه آیت‌الله صادقی را در وضعیتی ویژه قرار می‌دهد، موضعی است که او در قبال دانش و علوم مسلمانان یا همان نص سوم می‌گیرد. از نظر وی، قرآن تجلی معصومانه خداوند است و هر چیزی که بیرون از آن قرار دارد، جلوه‌ای غیرمعصومانه دارد و باید بر آن عرضه شود؛ بنابراین قرآن منشأ همه معارف و معیاری برای رد و یا پذیرش علوم است. قرآن حتی نسبت به روش یا معرفت درجه دومی که بخواهد آن را تفسیر کند، نگاه دیگری دارد و به روشی اجازه تفسیر می‌دهد که همانند مفاد خودش، معصومانه باشد. در واقع همان‌گونه که

قرآن از نظر مدلول معصوم است، از نظر دال هم معصوم است و محال است برای فهم خود روشی غیرمعصومانه مثل اصول فقه [بحث دلالات و ظهورات لفظیه] برگزیند. خداوند نیز چون خود را بهتر از دیگران می‌شناسد و به آنان می‌شناساند، فلسفه و عرفان بالاستقلال کاری به فرجام نمی‌رسانند. فلسفه، گذشته از ضدیت زیادی که با قرآن دارد، روایتی غیرمعصومانه از خداوند ارائه می‌دهد و باید بر محور کتاب و سنت قطعیه مجدداً سامان یابد (صادقی تهرانی، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۳۷). علم فقه نیز به دلیل فرع قراردادن قرآن در فرآیند استنباطش، به شدت انحراف یافته است و با پذیرش پیش فرض‌های غیرمعصومانه، قرآن را از ساحت فتاوایش به حاشیه رانده است:

ما برای شناخت دین، به روشی معصومانه نیاز داریم تا به تفسیر قرآن پردازد. همان‌طور که قرآن در مدلول، معصوم است، در دال نیز واجد عصمت است. اگر ذی‌المقدمه معصوم باشد، مقدمه نمی‌تواند غیرمعصوم باشد. به همین دلیل، علم اصول فقه، روشی وحیانی نیست و همانند خیکی پُر از باد است که فقه را خراب کرده است. باید اصولی تدوین کرد که بر محور قرآن بچرخد تا معصومانه بودن خود را به چنگ آورد؛ مثل همین کاری که بنده در کتاب **اصول الاستنباط** به انجام رسانده و ۱۰۲ قاعده فقهی از قرآن استخراج کرده‌ام (صادقی تهرانی، ۱۴۱۲).

از این رو، روشی که به کسب احکام و معارف الهی از قرآن می‌پردازد، باید معصومانه و برحق باشد. برحق بودن به معنای عدم دخالت پیش‌دانسته درونی و بیرونی مفسّر و در مقابل تفسیر به رأی است. مقصود وی از تفسیر به رأی، دخالت یا همراه کردن ایده‌ای بیرون از متن قرآن، مثل تأثیرپذیری از روایتی

ضعیف یا پذیرش فرضیه‌ای علمی در عملیات فهم است. آیت‌الله صادقی ضمن سرزنش شیخ طنطاوی از اینکه او در تفسیر آیه «أولم یزالذین کفروا انّ السّموات والارض کانتارتقا ففتقناهما» از فرضیه‌های علمی اروپاییان استفاده می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۳۸۵، ص ۹)، فقط دخالت پیش‌دانسته‌های درونی و برونی مطلق یعنی عقل سلیم و فطرت را در فهم معصومانه قرآن جایز می‌داند.

این مسئله نشان می‌دهد که آیت‌الله صادقی دخالت پیش‌انگاره‌ها در عملیات فهم را عملی اختیاری و خود را پیراسته از همراهی کردن پیش‌دانسته‌های عدیده‌ای در فرآیند تفسیر می‌داند! علاوه بر این، روش فهم با بحث دلالت دال‌های قرآنی یکی دانسته شده است و تصور می‌نماید که روش نه امر بشری، بلکه باید قدسی باشد؛ به همین دلیل است که او در نقد مجتهد شبستری و سروش، روش‌های جدیدی مثل هرمنوتیک را روشی غیرمعصومانه و نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت را مخل به فهم متن می‌انگارد.

البته ایرادهای آیت‌الله صادقی به اصول فقه، بیشتر به آن دسته از مباحث اصولی بازمی‌گردد که ریشه قرآنی ندارند و اثری از آنها در سنت یافت نمی‌شود، وگرنه مباحث الفاظ این علم که مستندی در نص و ظاهر مستقر قرآن دارد، روشی معصومانه به حساب می‌آیند و به‌کارگیری آنها به دلیل پیراسته و تصفیه‌شدنشان بر محوریت قرآن، فقیه یا مفسر را از خطا مصون می‌دارد. مباحث دیگر اصول فقه، به دلیل اختلاف بسیار اصولیین در تحلیل مفاد و دلالتشان، مقدمه‌های غیرمعصومانه به حساب می‌آیند و نمی‌توانند ما را در فهم ذی‌المقدمه معصوم یاری کنند.

قرآن کتابی است خودکفا، حتی در لغاتش. قواعد عربی به قرآن محتاج‌اند، نه قرآن به آنها. یک لغت ممکن است در کتاب‌های لغوی چندین معنا داشته

باشد؛ اما همه لغت‌های قرآنی، تبیین قرآنی دارند. قرآن از نظر معانی لغوی خود کفاست. در همه قرآن یک واژه وجود ندارد که تبیین معنای آن محتاج به غیر قرآن باشد. وقتی خداوند می‌فرماید قرآن نور و تبیان کل شیء است، چگونه ممکن است خود را تبیین نکرده باشد. اعجاز قرآن به بُعد دلالتی آن نیست، در بُعد مدلولی هم اعجاز است. وقتی کتابی از نظر مدلول، معصوم است، حواله دادن آن به غیر معصوم، نقض غرض و ظلم به وحی است. ارجاع قرآن به انظار علما و اصولیینی که هریک دیگری را نفی می‌کند، روا نیست (همان، ص ۱۰).

بنابراین آیت‌الله صادقی می‌کوشد از قرآن، اصولی را استخراج کند تا هم به کار فقه آید و هم به حل مشکلات فکری و عقیدتی مسلمانان بپردازد. **اصول الاستنباط بین الكتاب والسنة** اثری است که به همین منظور نگارش یافته است. مؤلف در این اثر ۱۰۲ قاعده و ضابطه فقهی از قرآن استخراج کرده است که به گفته وی، چون قرآنی هستند، نه گرفتار تناقض می‌شوند و نه ظنی‌اند. این قواعد هم از نظر لفظی و هم از نظر معنوی، عصمت دارند و اعتصام ما به مدلول معصومانه قرآن را کامل می‌کنند (همان):

در بخش اول کتاب **اصول الاستنباط**، اصول لفظی و معنوی را رد کرده‌ام و در بخش دوم با استناد به قرآن و سنت، اصولی را پی ریختم که در حال کامل تر شدن است. منظورم این است که می‌توان اصول موجود را کنار گذاشت و از اصول قرآنی برخوردار شد. اصولی که هم معصوم است و هم راهگشا (معاونت پژوهشی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۲۶).

لزوم معصومانه بودن روش، او را هم در مقابل فقه سنتی و هم در مقابل فقه پویا قرار می‌دهد. فقه پویا اصطلاحی است که آیت‌الله صادقی بر برداشت برخی

از نوگرایان دینی مانند دکتر سروش و مجتهد شبستری اطلاق می‌کند. این فقه که «پویایی نظرات را به مقتضای برداشت‌های گوناگون» پیوند می‌زند، به دلیل پذیرش دخالت پیش‌دانسته و انتظارات فقیه در فرآیند فهم دین، بلوای تناقض و تضاد در شریعت را به راه می‌اندازد و بدین‌سان دلالات بین قرآنی را مبتلی‌به مشکل می‌نماید. با این حال، او تأثیر پیش‌دانسته‌های بشری و علمی را در مقام کشف فلسفه و حکمت احکام دینی، می‌پذیرد و دخالت این‌گونه پیش‌انگاره‌ها در متغیرشدن شریعت را تفسیر به رأی می‌داند:

شریعت، قبض و بسط نمی‌یابد. نه علم امروز و نه علم دیروز، توان چنین کاری ندارد؛ زیرا نصوص شریعت خود حجت بالغه الهیه و بیان للناس‌اند و هرگز مبتلا به دگرگونی نمی‌شوند؛ از این رو، پویاشدن فقه، بدین معنا که احکامش دستخوش تحول و تغییر شوند، کاملاً غلط است. پذیرش نظریه قبض و بسط، بدین معناست که خداوند یا همان صاحب شریعت، مراد خود را درست و به گونه‌ای ابدی روشن نکرده و آن را خود تعمداً در معرض برداشت‌های گوناگون قرار داده است. آری! شریعت تنها در بُعد غیرظاهریش یعنی علل و حکمت احکام اصلی و فرعی مشکلاتی دارد که بیشتر بر اثر تقصیر در برداشت از شریعت به وجود می‌آید، نه کوتاهی خود شریعت (صادقی تهرانی، ۱۳۸۲، ص ۳۲).

بر این اساس، فقه پویا با ذاتی و عرضی کردن احکام و نیز پذیرش پیش‌دانسته‌های فراققه‌ای، فقهی است بشری و به نوعی برای فقها ولایت تشریحیه قائل است. از این منظر، فقه بر مدار استصلاح و مصلحت‌اندیشی فقها می‌چرخد و مقام تشریح احکام را به شرع‌مداران وامی‌گذارد و این خود شرکی است بین که این‌گونه در عرض شارع مقدس، ولایت شریعیه را به فقها می‌دهد.

البته این موضوع به معنای دفاع از فقه سنتی نیست؛ زیرا فقه پویا خود از پیامدهای ناکارآمدی فقه سنتی است. فقه سنتی نیز مشکلات دیگری دارد و آن، درآمیختن جنبه‌های ربّانی و انسانی [خودرایی] در به دست آوردن مقاصد شارع است. در واقع فقیه سنتی، دلالت معانی آیات قرآن را ظنی می‌انگارد و همواره می‌کوشد برای گشایش در مفاهیمش به حدیث مراجعه کند که به معنای دخالت پیش‌انگاره‌های فراقرائی در فرآیند فهم متنی است که خود گویاست. گویا بودن قرآن، به مفهوم بنای «فقهی گویا» است که هم در مقابل فقه سنتی و پویا قرار دارد و هم در مدلول و دالّش، به طور کامل بر قرآن تکیه می‌زند و فقط در کشف مقاصد رمزی و اشاره‌ای قرآن، به سنت قطعیّه مراجعه می‌کند. البته هیچ حکمی از احکام ضروری سلبی و ایجابی اسلام در قرآن رمزی نیست و قرآن همه احکام مورد نیاز آدمی را تا روز قیامت باز گفته است.

دلالت و مدلول گزاره‌ها در فقه گویا، صددرصد ربّانی است. قرآن و در کنارش سنت قطعیّه، تمام احکام ربّانی را در انحصار خداوند می‌داند. پیامبر ﷺ شریک او در صدور احکام نیست و چنین ربوبیتی تشریعی بدو عطا نشده است. پیامبر ﷺ تنها رسول و پیام‌آور شریعت است و هر چه می‌گوید، در چهارچوب وحی است و از سر هوا سخن نمی‌گوید. وقتی پیامبر ﷺ که اعقل عالم است، حق ندارد از خود حکمی صادر کند، فقها و یا شورای عقلا چگونه می‌توانند چنین کنند و براساس عقل، اجماع، شهرت، سیره، روایات غیریقینی و بدتر از آن قیاس، استحسان و استصلاح، احکامی صادر نمایند (همان).

همچنان‌که از موارد پیش‌گفته به دست آمد، مقصود صادقی از فقه پویا، روایت امام خمینی علیه السلام نیست، بلکه برداشت افرادی همچون عبدالکریم سروش از

فقه است. از نظر صادقی، گرچه فقه پویا از برخی پیامدهای فقه سنتی دور است؛ ولی به دلیل تأکید بر تأثیرپذیری فقیهان از پیش‌انگاره‌های خارج از متن، بر مصالحتی اتکا دارد که بعضاً خیالی‌اند و در فرجام خود به تغییر حلال و حرام منجر می‌شوند.

در امتداد دغدغه‌های صادقی تهرانی، می‌توان از افکار عباس یزدانی سخن گفت. گرچه او از رویکردی که درباره فقه برگزیده بود، عنوان فقه گویا را به کار نبرد؛ ولی به دلیل تأکید فراوان بر بازگشت به نشانه‌های بین قرآن و نیز نقدهای تندی که بر فقه سنتی حدیث‌گرا روامی‌داشت، عملاً بر گویایی فقه قرآنی تأکید می‌ورزید. وی که در چهارمین دهه زندگیش - اوایل دهه هشتاد - بدرود حیات گفت، برآیند همه آن چیزی بود که همه نواندیشان حوزوی و غیرحوزوی در نقد آموزه‌های فقه سنتی گفته‌اند و او آنها را در اثری مستقل به نام **عقل فقهی** گرد هم آورده بود. این اثر که در ایران فرصت نشر نیافت، دو سال بعد از مرگ مؤلف، به وسیله روحانی عرب‌زبانی به نام احمد قبانچی به عربی ترجمه شد و در بغداد به چاپ رسید. یزدانی علاقمند بود همانند وتر، نص دینی را نه با چشم ایمان، بلکه با چشم خرد بخواند و اسلام واقعی را از آنچه او اسلام تاریخی یا فرهنگ اسلامی می‌خواند، مبرا سازد. به همین دلیل او کوشید با ابژه‌کردن تمام سنت فقهی هم‌گنان خود، از نظر متدولوژی و نتایج حاصله از آن نزد سنتی‌های قم نقد کند بپردازد تا از رهگذر آن به انسداد موجود در فقه جواهری پایان دهد. فقه جواهری که روزگاری از سوی برخی از فقیهان، پایانی بر مقاومت فقیهان سنتی در قبال پدیده‌های جدید به حساب می‌آمد، از سوی یزدانی آغازی بر آن انسداد بود. از نظر کسی همچون یزدانی، همه مسائل و

مصائبی که او از آنها با عناوین تحجر، غلو، بدفهمی، محافظه‌کاری، خرافه، عقل‌ستیزی، احتیاط‌گرایی، توقف، انسداد و... یاد می‌کند و فراروی فربه‌ترین دانش مسلمانان یعنی فقه اسلامی قرار دارد، برخاسته از آن است که این دانش بیش از آنکه به قرآن، اهمیت دهد، بر مدار حدیث می‌چرخد و حدیث نیز به دلیل ابتناءش بر خبر واحد، هم می‌تواند مخصوص و مقید آیات قرآن کریم باشد و هم می‌تواند در جایی که خداوند تعمداً سخنی به میان نیاورده است، بر تشریحات دین مبین اسلام بیفزاید و بدین وسیله شریعت را بر عموم مکلفان، سخت بنماید. این مسئله بدین معناست که قرآن نزد سنتی‌های قم، طفیل عترت است و به رغم توصیه پیامبر اسلام ﷺ مبنی بر اینکه قرآن ثقل اکبر است، حدیث در فهم و تفسیر دین، جایگزین آن شده است.

آنچه باعث می‌شد افرادی مثل یزدانی و صادقی تهرانی بر فقهای سنتی بشورند، وجود نوعی اشعری‌گری و اخباری‌گری است که از نظر آنها بر کلیت فقه سایه افکنده است. تقدم حدیث بر دستگاه فقه آنچنان سلطه یافته است که برخی از آنان خود را به آب و آتش می‌زدند تا یک روایت مرسل را احیا کنند. از نظر بسیاری از فقهای سنتی، مقصود از قرآن، دلالت بر عترت و توسل به آنان است و عترت که بیشتر به وسیله خبر واحد برای ما مکشوف می‌شود، توانی تشریحی دارد و می‌تواند عمومات یا اطلاعات قرآن را تخصیص و یا تقیید نماید. این نظریه که بر پیش فرض معرفت‌شناسانه در باب قرآن یعنی ظنی‌الدلاله بودن مبتنی است، از سوی نواندیشان به شدت مورد مناقشه قرار گرفته است. از نظر یزدانی، قرآن به دلیل اینکه خود را نور، بیان و تبیان می‌خواند، منطقی نمی‌تواند متنی مجمل به حساب آید؛ به ویژه آنکه خود از ظن نکوهش کرده، مردم را از

تبعیت به آن نهی می‌کند و اختلاف مفسران بیش از آنکه از خود قرآن برخاسته باشد، در عوامل بیرونی از جمله تأثیر حدیث بر ذهنیت مفسران، ریشه دارد؛ در حالی که بسیاری از احادیث، نقل به معنا شده‌اند و یا جعلی به حساب می‌آیند و ظنی بودن دلالت، بیشتر بر آنها صدق می‌کند تا بر آیات قرآن. شاید به همین دلیل باشد که قطب‌های چهارگانه تشیع یعنی سیدمرتضی، شیخ طوسی، نجم‌الدین «محقق حلی» و شیخ مفید، اعتقادی به تخصیص و تقیید عمومات و اطلاقات آیات قرآن به وسیله اخبار آحاد ندارند و حتی سیدمرتضی عمل نکردن به خبر واحد را ضروری مذهب می‌داند.

علاوه بر این، یزدانی با تأکید بر این مطلب که اجتهاد مصطلح، اساساً اجتهاد نیست، همانند بسیاری از نواندیشان حوزه به نقد متدلوژی فهم دین می‌پردازد؛ با این تفاوت که دیگران معمولاً اجتهاد جاری در میان حوزویان را ناقص می‌دانند و به همین دلیل، خواهان تکمیل آن از راه توجه مجتهدان به تغییرات به وجود آمده در ناحیه موضوعات‌اند؛ ولی یزدانی، فقیهان را به توجه کردن به پرسش‌هایی فرامی‌خواند که امروزه هرمنوتیک درباره محیط و فضای ظهور نصوص و نیز دخالت پیش‌دانسته‌های مفسر در عملیات فهم، آفریده است. مقصود او از اجتهاد مصطلح، اجتهادی است که به مشهورات، اجماعات و اخبار آحاد، اعتماد فراوانی دارد و تا زمانی که قطع به مقطعی بودن حکمی نداشته باشد، به اطلاق حکم تمسک می‌جوید (همان، ص ۶۸) و در بسیاری از موارد به دلیل شهرت فتوایی، احتیاط می‌ورزد (همان، ص ۴۷). پیش‌فرض چنین اجتهادی نیز آن است که رابطه خدا و انسان، رابطه مولی و عبد است و چون میان مولی و عبد، غیر از تکلیف و اطاعت و تنبیه چیزی وجود ندارد، میان ما و خدا نیز فقط

همین مناسبات حاکم است (همان، ص ۴۸):

سفیان ثوری در حال طواف، از امام صادق علیه السلام پرسید که پیامبر صلی الله علیه و آله وقتی به حجرالاسود می‌رسید، چه می‌کرد؟ حضرت فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله در هر طواف واجب و یا مستحبی آن را می‌بوسید. سفیان با کمال تعجب پرسید: پس چرا شما نمی‌بوسید؟ حضرت فرمود: مردم برای پیامبر صلی الله علیه و آله منزلت و مقامی معتقد بودند که آن را برای من قائل نیستند. وقتی پیامبر به حجرالاسود می‌رسید، برایش راه باز می‌کردند، ولی برای من راه باز نمی‌کنند و من دوست ندارم در ازدحام جمعیت حجرالاسود را ببوسم (کلینی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۴۰۴، ح ۲).

این‌گونه روایات نشان می‌دهد که احادیث در مقام بیان حکمی ابدی نیستند؛ به همین دلیل، نقل شیعه است که پیامبر از فروش میوه، پیش از اطمینان به باردهی درخت نهی کرد؛ ولی امام صادق علیه السلام آن را مجاز دانستند. وقتی علت را پرسیدند، فرمود: در آن زمان باعث منازعه و اختلاف بود؛ ولی امروزه نزاعی پیش نمی‌آید (حرّ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۲-۳):

تفاوت ما با طرفداران اجتهاد مصطلح در این است که پیروان فقه جواهری می‌گویند: فقیه در صورت نمی‌تواند اخذ به اطلاق کند که یقین پیدا کند که حکم مقطعی بوده است؛ ولی ما می‌گوییم اگر با توجه به بعضی قرائن و شواهد تاریخی، نسبت به دائمی بودن حکم تردید پیدا کند، دیگر نمی‌تواند اخذ به اطلاق کند؛ چرا که اطلاق منوط است به احراز عدم وجود قرینه، نه عدم احراز قرینه (یزدانی، [بی‌تا]، ص ۹۷).

این مسئله بدین معناست که اگر علمای اصولی ما به تتبعات تاریخی بیشتر بها دهند، احکام مقطعی عصر معصوم علیه السلام را این‌گونه آسان به عصر پیچیده و صنعتی امروز تسری نمی‌دهند و در ابدی بودن برخی از احکام فقهی،

تأمل بیشتری می‌کنند.

۴. فقه مناسبات اجتماعی

«فقه مناسبات اجتماعی» عنوانی است که بر تأملات فقهی اندیشمندان فرهنگستان علوم اسلامی در باب مقولات بزرگ زندگی سیاسی به کار می‌بریم. در برداشت رایج، «فقه» علمی است که از وظایف مکلفان بحث می‌کند و عمدتاً مکلف را فرد می‌داند و وظایف او را در قالب احکام وضعی و تکلیفی بیان می‌کند. بر این اساس نیز «فقه سیاسی» احکامی است که در حوزه سیاست قرار دارد؛ در حالی که از نظر فرهنگستان، فقه و به تبع آن فقه سیاسی باید حوزه‌های سه‌گانه فرد، جامعه و تاریخ را مطالعه کنند. علاوه بر احکام فردی، احکام و تکالیف دیگری نیز وجود دارد که متوجه اجتماع است؛ بنابراین احکام فقهی در سه دسته به موضوعات، نسبت میان موضوعات و ساختار آنها و نیز به جهت تغییرات و بهینه ساختارها ناظر قرار می‌گیرند. این نگرش به فقه که نگرشی حداکثری است، دامنه پرسش‌ها را به همه حوزه‌های فردی، اجتماعی و تاریخی توسعه می‌دهد و همه عرصه‌های حیات بشری را دربرمی‌گیرد (میرباقری، ۱۳۸۸). این برداشت از فقه با برداشت‌های دیگری که در حوزه علمیه قم، ذیل عناوینی مانند «فقه حکومتی»، «فقه حداکثری» و «فقه پویا» بیان می‌شود، تفاوت‌های ماهوی دارد و به نوعی از آنها عبور می‌کند. این برداشت که معمولاً در ادبیات فرهنگستانی‌ها به «فقه حکومتی» تعبیر می‌شود، با به‌کارگیری همین واژه به وسیله سیف/الله صرامی که آن را «احکام حکومتی که حاکم اسلامی از شأن حکومت صادر می‌کند» (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۹۰)، تفاوت‌های اساسی دارد.

مقصود فرهنگستانی‌ها از فقه حکومتی، چیزی فراتر از صدور احکام حکومتی است. آنها خواستار فراروی فقه از مسائل خرد فردی و توسعه آن در مناسبات اجتماعی‌اند. به همین دلیل ترجیح می‌دهم از رویکرد فرهنگستان علوم اسلامی به فقه، با همین عنوان «فقه مناسبات اجتماعی» استفاده کنم تا در تمایز با دیگر رویکردهای موجود در حوزه علمیه قم، مفهوم روشن‌تری بیابد. از نظر فرهنگستان، فقه موجود که از آن نیز به «فقه پویا» یا «فقه جواهری» یاد می‌شود، دو مشکل اساسی دارد: از یک سو به دلیل پویابودنش نسبت به زمان، دین را تابع زمان و نیاز می‌کند و با تکثیر احکام ثانویه، عرصه را بر احکام اولیه دین تنگ می‌کند؛ از سوی دیگر، بر روشی (اصول فقه) تکیه دارد که آن روش، بیش از این، توانایی تولید احکام و گزاره‌های دینی را در ورای احکام فردی و اجتماعی ندارد. البته این به معنای بی‌کفایتی علم اصول نیست؛ زیرا از میان روش‌های علوم گوناگون، این تنها روش اصول فقه است که جریان تعبد به وحی را قاعده‌مند می‌سازد و پای تفسیر به رأی در عملیات فهم دین را می‌بندد. با این حال، روش اصولی موجود برخاسته از ساختار فقهی است که فقط احکام خرد فردی و اجتماعی را در درون خود تولید می‌کند و توانایی بازآفرینی احکام مناسب با مهندسی کلان و توسعه اجتماعی را ندارد. بر این اساس، ما نیازمند اتساع فقه، به ویژه توسعه و تکامل روش آن یعنی اصول فقه هستیم:

البته مراد از توسعه فقه، توسعه کمی آن نیست، بلکه مقصود آن است که فقه باید وارد عرصه‌های جدید شود که سنخش با احکام خرد متفاوت است و این نیز مستلزم تحول در منطق استنباط فقه است (میرباقری، ۱۳۷۹، ص ۱۴).

پرسش مهمی که در اینجا وجود دارد اینکه چرا فرهنگستان، تغییر جهت‌گیری

تمدن و توسعه را از راه علم فقه و شیوه آن را از مسیر تحول و تکامل اصول استنباط فقه دنبال می‌کند؟ سیدمهدی میرباقری در پاسخ، تأکید می‌کند:

در میان علوم موجود، بهتر است غیر از فقه، مابقی علوم را «علوم مسلمین» بنامیم، نه علوم اسلامی. حتی در تفسیر قرآن هم شیوه‌ای منطقی برای استناد آنچه در متن تفسیر از کتاب خدا استظهار می‌شود، به چشم نمی‌خورد و بیشتر احتمالات است. به تعبیر دیگر، معرفتی که حتی در علم تفسیر مطرح می‌شود، بیشتر معارف محتمل‌اند، نه معارف یقین‌آور. در فلسفه و عرفان هم، رابطه مستقیمی با دین وجود ندارد و بسیاری از آموزه‌های آنها در تناقض با آموزه‌های وحیانی قرار دارد. در حالی که در فقه، فقیه آموزه‌ها و احکام خود را از طریق اصول فقه، مستند به دین می‌کند (میرباقری، ۱۳۸۲، ص ۴-۵).

با این حال، منطق استنباط موجود، ظرفیت خاصی از قدرت استنباط دارد و فقط در محدوده‌ای خاص واجد کارکرد است. این محدوده همان فقه خرد پویاست که باید به تبع روشش متحول شود.

اگر چنین تحولی رخ ندهد، به یکی از دو بُن‌بست می‌رسیم: ۱. یا باید بپذیریم که دین، همین است که متحجران می‌گویند؛ یعنی حکومت را رها کنید و به مساجد بازگردید؛ ۲. معرفت به دین را تابع فهم زمان کنیم و در فرجام هر آنچه که از غرب می‌آید، با افزودن قید اسلامی به آن، آن را اسلامی کنیم. در حالی که ما در پی اقامه دین و تمدن‌سازی هستیم که خود نیازمند بسط معرفت دینی از مسیر تکامل منطق استنباط میسر است (میرباقری، ۱۳۸۳، ص ۱۸-۱۹).

نقطه عزیمت در بررسی ضرورت علم اصول فقه احکام حکومتی، از پرسش درباره «حد فقه» آغاز می‌شود. اگر حد فقه، به حدود زندگی فردی انسان‌ها

محدود شود، طبیعتاً قواعد تفقه نیز متناسب با دستیابی به قواعد خاص زندگی فردی خواهد بود؛ ولی اگر دامنه فقه تا عرصه مناسبات اجتماعی توسعه یابد، قواعد استناد به شارع نیز باید به گونه‌ای توسعه یابد که حجیت را در عرصه مذکور به اتمام رساند (حسینی الهاشمی، [بی‌تا]، درس ۶۶-۷۲). قاعدتاً پاسخ به این پرسش، از مسائل علم فقه نیست، بلکه از مسائل علم کلام است؛ بنابراین روش صحیح پاسخ‌گویی به این پرسش نیز روش کلامی است و با استفاده از این روش، می‌توان محدوده فقه را به عرصه نظامات اجتماعی گسترش داد. فرازوی از این محدودیت‌ها را می‌توان در موارد ذیل بیان کرد:

الف) عبادت و پرستش خداوند، به حوزه فردی انسان محدود نیست، بلکه همه مناسبات اجتماعی نیز باید بستر پرستش باشد؛ به همین دلیل باید مناسک پرستش اخیر نیز در ساختار فقه اسلامی تبیین شود؛

ب) همچنان‌که عدل و ظلم در مناسک فردی انسان جریان دارد، نظامات اجتماعی نیز به عدل و ظلم متصف می‌شوند. مناسبات عدل، بستر توسعه تقرب به خداوند و پرورش اوصاف حمیده است و می‌تواند زمینه تکامل جامعه را فراهم آورد؛ ولی همان‌گونه که در عرصه حیات فردی، مناسک عدل و ظلم از فهم انسان خارج است و دین باید بیانگر آن باشد، بیان مناسک عدل و ظلم در حیات اجتماعی به طریق اولی بر عهده دین و درک آن خارج از دسترس بشر است. از این رو، فقه حکومتی بر خلاف فضای جداانگارانه حاکم بر فقه موجود، به بررسی موضوعات کل‌گرایانه‌ای می‌پردازد که دارای متغیرها، نسبت‌ها و عوامل متعددی است. این فقه بدون اینکه به موضوعات انتزاعی بپردازد، به نظام موضوعات ناظر است و موضوعی را در مجموعه درهم‌تنیده از روابطش

با دیگر موضوعات بررسی می‌کند، در حالی که علم اصول موجود، ریشه در علم کلام ندارد، بلکه برآمده از فقه موجود است؛ بدین‌گونه که قواعد مشترک علم فقه نخست به مقدمه علم فقه منتقل گشته، سپس به علم مستقلی به نام علم اصول تبدیل شده است؛ بنابراین ظرفیت علم اصول کنونی در استنباط، به اندازه ظرفیت علم فقه موجود است. فقه موجود نیز عمدتاً ناظر به پرستش در عرصه مناسبات فردی، آن هم در حد تأمین از عقوبت مولاست. تکیه این فقه بر احکام ظاهریه به ویژه استناد به اصول عملیه، گواه بر این مدعاست. محدودشدن قواعد احراز حجیت به تأمین فرد از عقوبت مولا کافی نیست؛ زیرا پرستش نیز در حیات اجتماعی انسان حضور دارد. علاوه بر این، غایت پرستش خداوند به تأمین از عقوبت منحصر نیست، بلکه نیل به مقام عبودیت و تقرب و کمال، هدف نهایی پرستش است؛ بنابراین نیازمند تدوین فقهی هستیم تا مناسک تکامل اجتماعی و فردی را تبیین کند.

تحلیل و بررسی مبانی علم اصول فقه موجود نیازمند بررسی دو امر مهم است: نخست، بررسی قواعدی که در علم اصول موجود مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این قواعد را می‌توان در سه دسته ذیل مورد بازخوانی قرار داد:

۱. قواعد اسنادی: قواعدی‌اند که سندیت یک امر را در نسبت‌دادن به شارع مقدس تمام می‌کنند و یا طریقت امری برای دستیابی به سند شرعی آن را اثبات می‌کنند؛ مانند بحث از حجیت خبر واحد و یا متواتر؛

۲. قواعد استنادی: قواعدی‌اند که حجیت استناد فهم فقیه را به اسناد شرعی بیان می‌کنند؛ مانند مباحث ظهورات در علم اصول؛

۳. قواعد اسنادی: قواعدی‌اند که مفاد آنها را از راه قواعد استنادی به شارع

نسبت می‌دهیم. این قواعد دارای سطوحی هستند: ۱. احکام فقهیه؛ ۲. قواعد فقهیه؛ ۳. فقه‌الاستنباط؛ مانند استصحاب یا براءت شرعی که در همه ابواب فقه کاربرد دارد (حسینی الهاشمی، [بی‌تا]، درس ۸۹-۹۱).

در علم اصول موجود، هر سه دسته قواعد پیش‌گفته به چشم می‌خورد، در حالی که قاعدتاً باید علم اصول را به قواعد استنادی محدود کرده، دیگر قواعد را در جای خود بررسی کرد و از دامنه علم اصول خارج ساخت.

دوم آنکه باید بر این نکته تأکید کرد که در علم اصول موجود، بازگشت حجیت به یقین فردی به عنوان پیش‌فرض قطعی از علم کلام، پذیرفته شده است و در نتیجه تلاش اصولیین به قواعدی معطوف است که باعث یقین برای مجتهد نسبت به وظایف فعلی مکلفان می‌شود، به گونه‌ای که مبدأ تأمین عقوبت شود؛ بنابراین در علم اصول موجود، دستیابی مجتهد به یقین فردی در سطح تأمین از عقوبت، قاعده‌مند شده است. معمولاً در این علم، قواعد عرفی، عقلایی و عقلی، یقین مجتهد را مقنن می‌سازند.

این مسئله نشان می‌دهد که باید مبانی جدیدی در علم اصول تدوین و تعریف کنیم تا از رهگذر آن بتوان فقه حکومتی را بنیان نهیم. اصول پیشنهادی فرهنگستان علوم اسلامی در باب مبانی جدید اصول فقه، عبارت‌اند از:

۱. تفسیر پایگاه حجیت به تسلیم‌بودن فهم به ولایت شارع: از آنجا که در منظومه فکری فرهنگستان، فهم انسان از خطاب شارع، تابع جریان تولی و ولایت است و کیف اراده انسانی در فهم او دخالت می‌کند، واقعه فهم به نوعی تفاهم با شارع به حساب می‌آید. بر این اساس حجیت تفاهم با شارع، به تسلیم‌بودن به ولایت او تفسیر می‌شود؛

۲. سطوح قاعده‌مندی تسلیم نسبت به شارع؛ عبارت‌اند از: الف) تعبد در فهم از منابع شرعی؛ ب) تقنین فهم از منابع شرعی؛ ج) تفاهم اجتماعی بر فهم از منابع شرعی. در فرجام این سه سطح است که استفراغ و سع در فهم از منابع شرعی انجام می‌پذیرد؛

۳. مقصود از تعبد در اینجا رعایت تقوای فرهنگی است. این عنصری است که در دستگاه علم اصول موجود کمتر مورد توجه قرار گرفته است. علم اصول موجود فقط به تقنین فهم از خطابات شارع پرداخته است و در آن نیز اختیار و اراده موضوعیت نیافته است؛ زیرا در دستگاه معرفت‌شناسی حوزه، اختیار مقوم کیف فهم نیست، بلکه جریان علیت در فهم که همان دلالت است، صحت فهم را تمام کرده است. در حالی که اگر معرفت بر مبنای تسلیم علمی و فرهنگی نسبت به شارع شکل نگیرد، به حجیت نمی‌رسد. به همین دلیل در دستگاه علم اصول موجود، عدالت مقوم اجتهاد نیست؛ هرچند تقلید از چنین مجتهدی جایز نباشد. قاعده‌مند شدن تعبد در فهم، براساس سه اصل صورت می‌پذیرد:

۱. **تهور در گمانه:** به معنای بی‌باکی و شجاعتی است که بتواند همه احتمالات را جمع‌آوری کند و همه را با دقت مورد بررسی قرار دهد؛ از این رو، فقیه در مقام گمانه‌زنی و تطرق احتمال در فهم خطاب شارع، خود را به هیچ عاملی حتی به فهم تاریخی اکابر مقید نسازد (فرهنگستان علوم اسلامی، [بی‌تا]، ص ۲۴)؛

۲. **ابتهاال در گزینش:** بدین معنا که فقیه با حالت تضرع و نهایت تذلل و عجز، به گزینش یکی از احتمالات یا گمانه‌ها پردازد؛

۳. **استظهار در پردازش:** به معنای نهایت دقت عقلانی و رعایت جمیع قواعد

در پردازش یا مسئله افتاء است.

پس از قاعده‌مند کردن تعبد در فهم منابع شرعی، باید نفس فهم یا عملیات سنجش فقیهانه نیز قاعده‌مند شود و بدین ترتیب، پایگاه اخبارات عرفی، انشائات عقلانی و احرازهای عقلی و دایره حجیت آنها به خوبی تبیین شود:

۱. **اخبار و ظهورات عرفی:** در فرهنگ فقها ظهور عرفی زمان تخاطب ملاک است، در حالی که زبان عرف عصر تخاطب، هرگز ظرفیت تفاهم با تاریخ را ندارد؛ بنابراین زبان عرف زمان خطاب نمی‌تواند زبان سرپرستی تکامل تاریخ به وسیله دین خاتم باشد. علاوه بر این، زبان عرف، زبان تبعی شارع است که آن را به تبع زبان تأسیسی خود به کار گرفته است و مهم‌تر آنکه زبان اجتماعی، تکامل یافته و نمی‌توان از راه زبان عصر تخاطب با شارع به تفاهم رسید (پیروزمند و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۶۲).

۲. **انشای عقلایی:** بر خلاف تصور رایج، احکام و انشائات عقلایی مطلقاً از حجیت برخوردار نیستند، بلکه حجیت آنها تابع نظام سرپرستی حاکم بر آنهاست؛ از این رو، در جامعه‌ای که ولایت شارع، حاکم است، انشائات شرعی مبدأ پیدایش ادراکات عقلی است؛ یعنی درک از حُسن و قبح در جامعه، تابع نظام انشائات شارع واقع می‌شود و به همین دلیل استفاده از چنین بنای عقلایی در فهم از خطابات شارع، حجت است. در مقابل، جوامعی که ذیل ولایت باطل توسعه یافته‌اند، احکام عقلایی آنها در فهم خطاب شارع معتبر نیست.

۳. **احراز عقلی:** آیا به کارگیری منطق عقل نظری در شناسایی و کشف امر شارع، حجیت دارد؟ و یا باید به منطق تکاملی دست یافت؟ در صورتی که تکامل منطق عقل نظری بر پذیرش مطلق‌گرایی حسی مبتنی باشد، به کارگیری

آن در شناسایی نظام موضوعات خطابات شرعی معتبر نیست؛ ولی اگر منطق تکامل یافته در جهت تکامل پرستش را دارا باشد، فرض حجیت آن در مقام تفاهم با شارع، قابل اعتنا خواهد بود (هاشمی الحسینی، [بی تا]، درس ۷۸-۸۱).

آنچه در توصیف رویکرد فرهنگستان علوم اسلامی به فقه اهمیت دارد، تفسیر جدید آن از تأثیر مقتضیات زمان در اجتهاد است. تلقی رایج از تأثیر زمان و مکان بر اجتهاد، تغییر حکم به تبع تغییر موضوع و تغییر موضوع به تبع شرایط زمانی و مکانی است؛ ولی از آنجا که این تلقی بر این مبنا استوار است که فقه پاسخ گوی موضوعات مبتلی به روند توسعه اجتماعی است، نمی تواند ناظر به توسعه در حد فقه باشد؛ ولی اگر نقش فقه را سرپرستی دین و حاکمیت آن بر زمان و یا ایجاد موضوعات و حوادث در جهت تکامل الهی بدانیم، تأثیر زمان و مکان بر اجتهاد، عمق بیشتری می یابد؛ بنابراین در نظام ولایت، تأثیر زمان و مکان بدین معناست:

۱. سرپرستی تکامل اجتماعی به محور دین، مبدأ تکامل ادراکات عرفی،

عقلایی و عقلی (فرهنگ) جامعه دینی می گردد؛

۲. این تغییر ادراک، به تکامل قواعد عرفی، عقلایی و عقلی در علم اصول

منجر می شود؛

۳. قواعد تکامل یافته، دامنه احراز حجیت را در فقه توسعه می دهد و به فهم

کامل تر و گسترده تری از دین می انجامد (همان، جلسه اصول ۵۳).

بدین ترتیب، مسئله تأثیر مقتضیات زمان بر اجتهاد از علم فقه به علم اصول

فقه نیز منتقل می شود. تکامل علم اصول در این سطح، امکان دستیابی به

مقیاس های جدید در ایجاد و شناسایی موضوعات را به وجود می آورد که این

مسئله زمینه حاکمیت ولایت دینی بر رهبری حوادث را فراهم می سازد؛ از این

رو، اگر تغییر فرهنگ و ادراکات عرفی، عقلایی و عقلی جامعه ذیل سرپرستی باطل و به سمت توسعه ابتهاج به دنیا انجام پذیرد، نه تنها به کارگیری آن در تفقه دینی حجیت ندارد، بلکه مبدأ تحریف دین نیز می‌شود (همان، جلسه اصول ۹-۱۰). بر این اساس، تفاوت جدی نگاه تکامل‌گرایانه فرهنگستان با نظریات مبتنی بر نسیت‌گرایی مادی در معرفت‌شناسی، روشن می‌شود. در واقع فرهنگستانی‌ها تحول معرفت دینی را به تبع تغییر علوم سکولار پی می‌جویند و از مسیر آن می‌کوشند «شدن» اسلامی را کاربردی کنند.

نتیجه‌گیری

برآیند گفت‌وگوهای اجمالی ما درباره وضعیت کنونی فقه سیاسی و نیز رویکردهای موجود به آن در حوزه علمیه قم نشان می‌دهد که حوزه‌های علمیه ما شاهد دانش‌های سیاسی در حال تکوینی است که بسط و تعمیق آنها می‌تواند بر سرشت جامعه دینی تأثیر بسیاری بگذارد. به رغم اینکه این رویکردها ممکن است دارای ضعف‌ها و کاستی‌هایی باشند و گاهی نیز نتوانند گره‌ای از کار بگشایند؛ ولی تلاش و تقابل نقدگونه‌ای که میان آنها به وجود آمده است، نشان می‌دهد که به تدریج تأثیرهای زیادی بر مباحث علم مدنی در میان حوزویان بر جای می‌نهند؛ به شرط اینکه ماهیت هر یک از این نگرش‌ها شناخته شود و ظرفیت‌ها و امکانات آنها مورد توجه عالمان فقه سیاسی قرار گیرد.

۱. اسلامی، رضا؛ **اصول فقه حکومتی** (گفت وگو با سیف‌الله صرامی)؛ ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۲. «بررسی تفاوت و محدوده هریک از احکام آسنادی، اسنادی و استنادی» (جزوه درسی حسینی الهاشمی)، درس ۸۹-۹۱.
۳. بزرگ تهرانی؛ **الذریعة**؛ ج ۱، بیروت: [بی‌نا]، ۱۹۷۵م.
۴. پیروزمند، علیرضا و دیگران؛ **نرم‌افزار مهندسی تمدن اسلامی**؛ قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۵. **التطبير والشعائر الحسينه في فتاوى العلماء و مراجع الامة**؛ نجف: مطبعة النجف، ۱۴۲۷ق.
۶. حرّ عاملی، محمدبن حسین؛ **وسائل الشیعه**؛ ج ۱۳، بیروت: [بی‌نا]، ۱۴۱۲ق.
۷. حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین؛ جزوه «بیان خصوصیات احکام حکومتی و تفاوت سنخ آن با احکام فردی»؛ درس ۶۶-۷۲، [بی‌تا].
۸. —؛ جزوه «فهم عرفی، بناء عقلاء و لوازم عقلی تعریف شده بر محور تعبد، پایگاه اصلی علم اصول احکام حکومتی»؛ درس ۷۸-۸۱، [بی‌تا].
۹. —؛ جزوه «نسبت بین ارتکازات عرفی و تکامل تعبد»؛ جلسه اصول

- ۱ و ۹، [بی تا].
۱۰. —؛ جزوه «عدم انحصار خطاب شارع به فهم عرف زمان تخاطب»؛ جلسه اصول ۵۳، [بی تا].
۱۱. صادقی، محمد؛ **الفرقان فی تفسیر القرآن**؛ تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۲. رستگاری جویباری، یعسوب الدین؛ **رساله توضیح المسائل**؛ ج ۲، قم: [بی تا]، ۱۴۲۲ق.
۱۳. سبحانی، محمدتقی؛ «درآمدی بر جریان شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر»؛ **فصلنامه نقد و نظر**؛ ش ۳۴، ۱۳۸۵.
۱۴. صاحب جواهر، شیخ محمدحسن؛ **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۱۵. صادقی تهرانی، محمد؛ **اصول الاستنباط بین الكتاب والسنة**؛ قم: انتشارات دانش، ۱۴۱۲ق.
۱۶. —؛ **الفقه المقارن بین الكتاب والسنة**؛ قم: [بی نا]، [بی تا].
۱۷. —؛ **ستارگان از دیدگاه قرآن**؛ ج ۳، تهران: امید فردا، ۱۳۸۵.
۱۸. —؛ **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة**؛ ج ۱، تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۹. —؛ **ماتریالیسم و متافیزیک**؛ ترجمه م. محمدی؛ قم: امید، [بی تا].
۲۰. صدیقین اصفهانی، محمدتقی؛ **دین و زن**؛ ج ۲، قم: [بی نا]، [بی تا].

۲۱. عابدی شاهرودی، علی؛ «درباره فقه پویا» (گفت و گو)؛ کیهان اندیشه؛ ش ۲۲، [بی تا].
۲۲. فیرحی، داود؛ نظام سیاسی و دولت در اسلام؛ تهران: سمت، ۱۳۸۲.
۲۳. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۸۱ق.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب؛ کافی؛ تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۸۱ق.
۲۵. معاونت پژوهشی حوزه علمیه قم؛ جایگاه‌شناسی علم اصول؛ ج ۱، قم: زیتون، ۱۳۸۵.
۲۶. مهریزی، مهدی؛ «فقه حکومتی»؛ فصلنامه نقد و نظر؛ ش ۱۲، [بی تا].
۲۷. موسوی دهرسخی، سید محمود؛ النساء فی الاسلام؛ قم: انتشارات العلمیه، ۱۴۱۲ق.
۲۸. ستاره فروزان علم و عمل (مروری بر زندگی حضرت آیت‌الله‌العظمی‌ یعسوب‌الدین رستگاری جویباری)؛ قم: [بی نا]، ۱۴۱۲ق.
۲۹. طبقه‌بندی آموزشی: چگونگی اسلامی شدن مهندسی توسعه اجتماعی؛ قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، [بی تا].
۳۰. میرباقری، سیدمهدی؛ «تمایزات فقه و فقه سیاسی از منظر ضرورت، موضوع و روش»؛ نهمین نشست از سلسله نشست‌های تمایز فقه و فقه سیاسی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۱. —؛ پیش‌بایسته‌های دستیابی به تمدن اسلامی؛ قم: فجر ولایت، ۱۳۸۲.
۳۲. —؛ تحلیلی از وضعیت مراکز پژوهشی؛ قم: فجر ولایت، ۱۳۷۹.

۳۳. —؛ لزوم اقامه توحید در مقابل اقامه کفر؛ قم: فجر ولایت، ۱۳۸۳.
۳۴. نجفی، گودرز؛ پرسش و پاسخ از آیت‌الله صادقی تهرانی؛ مسئله ۴۳، گنبد کاووس: مرکز پیش‌دانشگاهی نمونه، ۱۳۸۲.
۳۵. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۳۶. یزدانی، عباس؛ العقل الفقہی؛ ترجمه احمد قبانچی؛ عراق: دارالمنصور، [بی تا].





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی