

## پویایی فقه شیعه

رحیم شاهدی\*

تأیید: ۹۱/۴/۱۹

دریافت: ۹۰/۲/۱۱

### چکیده

فقه امامیه از ویژگی‌هایی برخوردار است که نظیر آن را در کمتر دانشی می‌توان یافت. در میان این شاخصه‌ها سه ویژگی که تا حدودی از گوشه‌ای از سیمای این دانش، پرده برمی‌گیرد؛ یعنی جاودانه بودن فقه، فراگیر بودن فقه و انعطاف پذیری فقه، دارای اهمیت بیشتری می‌باشند. بیان ویژگی‌های مزبور، هر انسان آزاداندیشی را به طرح این پرسش بنیادی وا می‌دارد که دلیل توانمندی و کارآمدی فقه در قبال انبوه نیازهای تمام‌نشدنی انسان چیست و سازوکار آن کدام است؟ نوشتار حاضر، به دنبال آن است تا ضمن طرح مبادی موضوع بحث، به تبیین علل و عوامل پویایی و بالندگی فقه در عرصه حیات جمعی انسان پرداخته و به پاره‌ای از شبهات در این حوزه، پاسخ گوید.

### واژگان کلیدی

فقه پویا، جامعه متحول، نیازهای انسان، اجتهاد، عقل، عرف، احکام حکومتی

\* سطح چهار حوزه و عضو هیأت علمی دانشگاه صنعتی سهند تبریز.

## مقدمه

ما بر این باوریم که دانش فقه، تئوری واقعی و کامل و نظام زندگی از گهواره تا گور است که دست غیب برای حفظ منافع مادی و معنوی انسانها و پیشگیری از سقوط و انحطاط آنها ارزانی داشته است. این سخن بلند در شرایطی بیان می‌شود که روند زندگی انسان به ویژه در بُعد اجتماعی آن و گذر زمان و دگرگونی شرایط زندگی، راه‌های متنوع و جدیدی را فراهم آورده و به همراه آن، مسائل و فروعات جدیدی رخ نموده است. این تحول و تغییر، سنت غیر قابل تغییر الهی است که گستردگی و تنوع آن، حاکی از جوانب عمیق و ابعاد گسترده و آفاق بی‌انتهای بنی آدم است. از این جهت، اسلامی که داعیه جامعیت دارد می‌بایست در تشریح و تعدد جوانب و شمول خود از گستره انسان در تمام ابعاد تکامل یافته مادی و معنوی، چیزی کم نداشته باشد و به این شبهات، پاسخ گوید که فقه موجود، چگونه می‌تواند برای اداره جامعه انسانی از جهات مختلف حکومتی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی و غیره و تا انتهای تاریخ حیات بشری در کره خاکی پاسخگو باشد؟ آیا جاودانگی آموزه‌های دینی به معنای بیگانه‌بودن آنها از حقایق متحول و متغیر نیست؟ در صورت توانمندی دانش فقه، راز و رمز پویایی، انعطاف‌پذیری و کارآمدی آن چیست؟

## پیشینه بحث

باید اذعان داشت علی‌رغم اینکه کتاب و سنت، جامع علوم اولین و آخرینند و از بدو تالو خویشتن، جهان‌شمولی و زمان‌شمولی خود را نشان داده‌اند، اما مانع‌تراشی پاره‌ای خواص و غفلت و فریفتگی عامه مردم، بعد از رحلت پیامبر اسلام ﷺ، حوادث تلخ و خانمان‌سوزی را رقم زد که بارزترین آنها، سقوط مرجعیت دینی و سیاسی اهل بیت علیهم‌السلام بود. در بیان این واقعیت تلخ، همین بس که فقه اسلام ناب محمدی، بعد از شهادت حضرت علی علیه‌السلام تا عصر پیروزی انقلاب اسلامی ایران؛ یعنی نزدیک به چهارده قرن از عرصه حیات اجتماعی و مدیریت جامعه منزوی گردید.

غالب فقهای شیعه، بعد از غیبت امام عصر(عج) که رهبری دینی و معنوی شیعیان را برعهده داشتند به ناچار به حوزه‌های فردی فقه پرداختند و به دلیل عدم وجود بستر مناسب و عدم بسط ید، از عرصه‌های اجتماعی آن دست کشیدند. طولانی‌شدن انزوای فقه از حیات اجتماعی، آثار و تبعات تلخ دیگری نیز داشت که به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

۱. روش اجتهاد فقها به‌طور طبیعی، تحت تأثیر شرایط تحمیلی قرار گرفت و آن پویایی و بالندگی که می‌توانست در حیات اجتماعی داشته باشد از دست داد.
  ۲. بینش برخی از فقها تغییر کرد تا جایی که پنداشتند علم فقه، جز این نیست و کار فقیه صرفاً استنباط و تبیین احکام و تکالیف فردی است و اگر در مواردی هم به مسائل اجتماعی می‌پرداختند، با همین بینش فردمحوری بود.
  ۳. سرعت‌گرفتن تحولات و رشد فزاینده صنعت و تکنولوژی و به تبع آن، تغییر یافتن شکل زندگی و نوع روابط مردم، این فرصت را برای کج‌اندیشان و منحرفین، فراهم ساخت تا کلیه احکام و قوانینی را که به نوعی به زندگی دنیوی انسان مربوط می‌شود، خارج از قلمرو اسلام بدانند.
- این وضعیت ادامه داشت تا اینکه در دهه‌های اخیر، به اراده ذات احدیت، خورشید عالم تاب اسلام این بار، درخشش خود را از انفاس قدسیه احیاگر دین محمدی ﷺ، یعنی امام خمینی رحمته‌الله ظاهر نمود؛ احیای که بار دیگر، رسالت عظیم آیین اسلام را برای هدایت و مدیریت جامعه انسانی در همه اعصار و در همه عرصه‌ها متذکر می‌شد و با رمزگشایی از توطئه‌های دشمنان خارجی و کج‌اندیشان داخلی، همگان را به هوشیاری فرا می‌خواند.<sup>۱</sup>

### چیستی فقه

واژه «فقه» در لغت به معنای مطلق فهم است و برخی گفته‌اند معنای فقه، فهمی است که توأم با دقت و فراست باشد (شرتونی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۱). اما در فرهنگ آیات و روایات، تدریجاً معنای خاص و ویژه‌ای پیدا کرد و به معنای فهم عمیق و

ژرف‌نگری در معارف دینی در نظر گرفته شد: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه (۹): ۱۲۲).

در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است: «الكمال كلُّ الكمال التَّفَقُّه في الدِّين» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲) و امام کاظم علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «تَفَقَّهُوا في دِينِ اللَّهِ فَإِنَّ الْفَقْهَ مِفْتَاحُ الْبَصِيرَةِ» (حرانی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۸).

اما عنوان «فقه» در اصطلاح، بر علمی اطلاق می‌شود که عهده‌دار استنباط احکام اسلامی در زمینه اعمال و رفتار فردی و اجتماعی انسان با بهره‌گیری از ادله و منابع آن باشد؛ همچنان‌که صاحب معالم در تعریف علم فقه می‌نویسد: «الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» (عاملی، بی‌تا، ص ۲۶).

### موضوع فقه

یکی از ملاکات و معیارهایی که سبب انفکاک و تمایز علوم از یکدیگر می‌شود، «موضوعات علوم» است. از این رو، باید دید موضوع فقه چیست و عامل تفکیک آن از علوم دیگر کدام است؟

صاحب معالم در این باره نیز می‌نویسد: «ولما كان البحث في علم الفقه من الاحكام الخمسة؛ اعني الوجوب والتدب و الاباحة والكرهه و الحرمة وعن الصحة والبطلان، من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين، فلاجرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير» (همان، ص ۲۹-۲۸).

پر واضح است که انحصار موضوع علم فقه به افعال مکلفین، صحیح نیست؛ زیرا بخشی از موضوعات مسائل فقهی عبارت از خود اشخاص یا اشیاء می‌باشد؛ هر چند آنها نیز به‌طور غیر مستقیم به افعال مکلفین، ارتباط پیدا می‌کنند. شهید صدر (ره) در این زمینه، یادآور می‌شود:

اضف الي ذلك ان الحكم الشرعي لا يتعلق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد يتعلق بذواتهم أو بأشياء اخرى ترتبط بهم، لأن الهدف من الحكم الشرعي تنظيم حياة الانسان وهذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلق بأفعال المكلفين،... كذلك يحصل

بخطاب متعلق بذواتهم أو باشیاء اخری تدخل فی حیاتهم (صدر، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۰۵-۱۰۴).

### علل و عوامل پویایی فقه

با روشن شدن مسائل مقدماتی، اکنون باید دید آیا دانش فقه، متکفل تأمین همه نیازها در عرصه‌های فردی و جمعی و تنظیم‌کننده روابط چهارگانه انسانی<sup>۲</sup> هست یا صرفاً تأمین‌کننده سعادت اخروی بوده و هیچ دخالتی در معیشت دنیوی انسانها ندارد؟ اگر جواب مثبت است، باید دید ساختار این دانش چگونه است که با وجود عدم ثبات زندگی دنیوی و تغییر مستمر نیازمندیهای انسان، می‌تواند پاسخگوی همه این نیازها باشد؟

پیش از آنکه به بررسی چگونگی پویایی و دلیل کارآمدی فقه بپردازیم، در مورد چند نکته، تذکر می‌دهیم:

الف) حقیقت این است که، نه آموزه‌های دین در حوزه فروع ثابت و در برابر متغیرات، ساکت است و نه نیازمندیهای حیات دنیوی انسان، یکسر سیال و خالی از ثبات است. اگر انسان امروزی را با انسان اعصار گذشته قیاس کنیم، خواهیم دید انسان از آن جهت که انسان است، دارای فطرت و طبیعت ثابتی بوده و این طبیعت ثابت، نیازهای ثابتی هم دارد.

ب) تمامی احکام شریعت، منبعث از مصالح و مفاسد واقعیه است و هیچ حکمی بدون در نظر داشتن ملاکهای لازم، صادر نمی‌شود. برخی از ملاکات با گذشت زمان و تغییر ساختار زندگی، تغییر می‌کنند و جای خود را به ملاکات جدیدی می‌دهند و طبیعی است که ملاک جدید، حکم متناسب با خود را می‌طلبد.

ج) تغییر برخی از احکام فرعی شریعت، به معنای نسخ احکام نیست؛ چرا که مسأله نسخ، از اختیارات اختصاصی شارع مقدس به شمار می‌رود. مسأله تغییر و تحول در احکام شریعت، متأثر از تغییر شرایط و موضوعات احکام است و تغییر در موضوع، تغییر در حکم را ایجاب می‌نماید.

د) از آثار و تبعات تغییر و تحول در معیشت دنیوی، پیدایش نیازها و ضرورت‌های نوین و به عبارتی، موضوعات مستحدثه است که قبل از آن هیچ‌گاه مطرح نبوده‌اند؛ مثل تلقیح مصنوعی و شبیه‌سازی.

## ۱. اصل اجتهاد

### ۱-۱. چیستی اجتهاد

واژه «اجتهاد» از ماده «جهد» (به ضمّ جیم و فتح آن) به معنای مشقت و طاقت می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۹۵) و برخی از اهل لغت آورده‌اند که اجتهاد به معنای مبالغه و تأکید در سعی و کوشش است (طریحی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۲). همچنین در خصوص معنای اصطلاحی آن، میان فقها و علمای مسلمان، اتفاق نظر وجود ندارد و هر یک یا هر گروهی، معنای خاصی را از آن اراده می‌کنند.<sup>۳</sup> اما تعریفی که در مکتب تشیع و در میان فقهای اصولی رایج است، عبارت از «به‌کاربردن منتهای تلاش و کوشش در استنباط حکم شرعی، از روی ادله معتبر شرعیه» می‌باشد؛ همچنان‌که آخوند خراسانی (ره) در تعریف آن می‌فرماید: «الاجتهاد ملکه یقتدر بها علی استنباط الحكم الشرعی الفرعی من الاصل فعلاً أو قوة قریبه» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۶۳).

### ۱-۲. دلیل اجتهاد

دین اسلام در کنار دستورات و باید و نبایدهای اخلاقی و ارزشی، دارای یک سلسله قوانین و ضوابطی است که نوع رفتار و عمل انسان را در تمام زمینه‌ها و ابعاد زندگی، تعیین و تنظیم می‌کند و هر مسلمانی موظف است تمام رفتار و کردار فردی و اجتماعی خود را با احکام مزبور، منطبق نماید و پرواضح است که امتثال اوامر و نواهی شریعت، بدون آگاهی و شناخت آنها امکان‌پذیر نیست. این در حالی است که منابع و متون فقه، از یک سو مشتمل بر عام و خاص، ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید، محکم و متشابه و... می‌باشند و از سوی دیگر، صرفاً اصول کلی و قواعد عام را بیان می‌کنند.

دین اسلام برای فائق آمدن بر این مشکل، «اصل اجتهاد» را برای مکلفین، تجویز

کرده است و سازوکار آن را در «دانش فقه» قرار داده است؛ زیرا دانش فقه، متکفل استنباط و تعیین تکالیف عملی و تنظیم روابط چهارگانه انسان بر اساس ادله شرعیه می‌باشد، اما از آنجا که این امر از عهده تمام مکلفین بر نمی‌آید، امر خطیر استنباط احکام برای اشخاص مستعد و دارای صلاحیت، تنفیذ می‌شود. به خاطر همین محدودیت است که خداوند باری تعالی می‌فرماید: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه (۹): ۱۲۲) و امام حسن عسکری علیه السلام ضمن اینکه به شرایط مجتهد اشاره می‌کنند، می‌فرمایند: «فاما من كان من الفقهاء، صائناً لنفسه حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لامر مولاه، فللعوام ان يقلدوه» (طبرسی، ۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۱۱).

یکی دیگر از دلایل روشن بر جواز اجتهاد و کلی بودن تعالیم دینی، سخنانی است که ائمه معصومین علیهم السلام خطاب به برخی از شاگردان و اصحاب خودشان بیان می‌کردند. امام صادق علیه السلام مکرر می‌فرمود: «انما علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا» (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۴۱) و امام رضا علیه السلام در همین زمینه می‌فرماید: «علينا التفاء الاصول وعليكم التفرع» (همان).

## ۲. نقش عقل در استنباط احکام

فقهای امامیه، عقل را یکی از منابع استنباط احکام شریعت برمی‌شمرند و حجیت آن را در مواردی که صلاحیت کشف از احکام را داراست، می‌پذیرند. ابن ادریس می‌نویسد: «فإن الحق لا يعدو اربع طرق: إما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم المتواترة المتفق عليها، أو الاجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد فى المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها» (ابن ادریس، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۶). شهید مطهری در این زمینه می‌فرماید: «اسلام در اساس قانونگذاری، روی عقل تکیه کرده است؛ یعنی عقل را به عنوان یک اصل و به عنوان یک مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۲۹۸).

برای آگاهی از میزان توانمندی عقل در دستیابی به احکام شریعت، توجه به چند

نکته ضروری است:

## ۲-۱. حسن و قبح ذاتی و عقلی

مقصود از حُسن و قبح ذاتی افعال این است که فعل هر موجود دانا و مختار در مقام ثبوت یا ذاتاً حَسَن است و یا ذاتاً قبیح و ربطی به اعتبار مُعتبر ندارد. این موضوع، مورد اتفاق شیعه و گروه «معتزله» از اهل سنت است و در مقابل، گروه «اشاعره» از اهل سنت، حسن و قبح افعال را اعتباری دانسته و امر و نهی الهی را تثبیت‌کننده نیکی و بدی افعال می‌دانند. موضوع دیگری که بین گروه نخست و در مقام اثبات، محل تداخل آراء و انظار واقع شده، تبیین این مسأله است که آیا عقل انسانی به‌تنهایی و با قطع نظر از بیان شارع، توانایی درک حسن و قبح افعال را دارد یا خیر؟

«اصولیون» بر خلاف «اخباریون» و ظاهر مسلکان معتقدند که عقل انسان می‌تواند حسن و قبح برخی از افعال را درک کند. حکیم لاهیجی در این باره می‌نویسد:

مراد از عقلی‌بودن، نه آن است که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال، بلکه مراد آن است که افعال مشتمل است بر جهت حسن و قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات، یا به استقلال؛ مانند حسن عدل و قبح ظلم و یا به اعانت شرع؛ مانند عبادات تعبیه (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۵).

## ۲-۲. مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه

ادله‌ای که برای اثبات احکام شرعی به‌کار می‌روند، همواره از دو مقدمه تشکیل می‌شوند. در صورتی که هر دو مقدمه دلیل، برگرفته از منابع نقلی دین باشند، آن را «دلیل شرعی» می‌گویند، ولی در صورتی که دو مقدمه یا یکی از آنها (کبری) عقلی باشد، آن را «دلیل عقلی» می‌نامند. قسمی که هر دو مقدمه آن عقلی است، «مستقلات عقلیه» نام دارد و قسم دیگر «غیر مستقلات عقلیه» نامیده می‌شود.



### ۳-۲. تلازم میان حکم عقل و حکم شرع

محتوای قانون ملازمه این است که هر حکم عقلی از سوی شرع تأیید می‌شود؛ همچنان که هر حکم شرعی از جانب عقل، مورد تصدیق واقع می‌شود. به بیان روشن‌تر، زمانی که عقل انسانی به طور قطع بر حسن و قبح فعلی آگاهی یافت، متوجه می‌شود که باری تعالی در آن مورد، اراده یا کراهت دارد و از این جهت است که درک عقلانی، صبغه دینی و شرعی به خود می‌گیرد. متقابلاً وقتی حکمی از جانب شرع مقدس اسلام، صادر می‌گردد، موافقت آن با حکم عقل به این صورت است که چون وجود شارع حکیم و هدفمندی و نظام‌مندی افعال ایشان در سایه براهین عقلی اثبات می‌گردد، همین عقل، یقین پیدا می‌کند که شارع مقدس هر حکمی را که صادر می‌نماید، بدون حکمت؛ یعنی بدون مد نظر داشتن حسن و قبح ذاتی و ملاکات لازم نبوده است.

### ۴-۲. عقل و ملاکات احکام

باید اذعان داشت که علی‌رغم پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال و توانمندی عقل برای درک آن از یک سو و مستدل شدن تلازم مابین احکام عقلی و شرعی از سوی دیگر، مادامی که قدرت عقل در دستیابی به مناط و ملاکات احکام، مبرهن و روشن نگردد، امکان ورود عقل به عرصه استنباط احکام شرعی با تردید جدی مواجه خواهد شد؛ زیرا رابطه مناط و حکم شرع، به‌سان رابطه علت و معلول است و با جهل به علت، معلول نیز مجهول می‌ماند.

توضیح اینکه تلازم بین «شناخت عقلانی از حسن و قبح ذاتی» و «حکم شریعت به وجوب و حرمت» یک چیز است و تلازم میان «شناخت عقلانی از مصلحت و مفسده» و «حکم شریعت به وجوب و حرمت» چیز دیگری است؛ زیرا هیچ مانعی ندارد که یک فعل، دارای حسن ذاتی باشد؛ در حالی که فاقد مصلحت است. در هر صورت، فقهای شیعه، «علل الشرائع» و «مقاصد الشرائع» را می‌پذیرند؛ یعنی همه احکام را تابع و منبعث از یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی می‌دانند؛ هر چند در تفصیل و تبیین آن، اختلاف

نظر دارند و در اینکه عقل بتواند به ملاکات واقعی احکام، دست پیدا کند، دچار تردید شده‌اند.

## تحلیل و ارزیابی

برای رسیدن به نتیجه مطلوب و ملموس، در خصوص نقش و جایگاه عقل در استنباط احکام عملی دین، لازم است از مقام ثبوت به مقام اثبات، گذر کنیم و در صدد پاسخگویی به این پرسش برآیم که آیا واقعاً طریقی برای کشف ملاکات واقعی احکام وجود دارد؟ راه اثبات تطابق ملاکات واقعی احکام با آنچه که در حوزه ادراک عقل می‌گنجد، کدام است؟ دشواری بحث، وقتی آشکار می‌شود که در کشف ملاکات احکام به وسیله عقل تا زمانی که یقین حاصل نشود، نمی‌توان به حکم شرعی دست یافت. شهید صدر در این باره می‌گوید:

لاشک فی ان الاحکام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد وان الملاك متى ما تم بكل خصوصياته و شرائطه وتجرد عن الموانع عن التأثير كان بحکم العلة التامة الداعية للمولى الى جعل الحكم على طبقه وفقاً لحكمته تعالى،... ولكن هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعية في كثير من الاحيان لضيق دائرة العقل و شعور الانسان بأنه محدود الاطلاع (صدر، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۵۱).

بی تردید، هرگونه قضاوت پیرامون کارایی عقل در حوزه شریعت، با قطع نظر از اینکه ضرورت احتیاط و دقت نظر در جوانب امر را ایجاب می‌کند، می‌بایست با اصول حاکم بر احکام شریعت، همسو و سازگار باشد. برخی از امتهات این اصول عبارتند از: «عقلی بودن حسن و قبح افعال»، «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی»، «عدالت»، «فطرت‌مندی انسان» و «فطرت‌نمونی دین».

با عنایت به حجیت عقل و منبع بودن آن برای دین و شریعت و مد نظر قرارداد اصول پنجگانه، باید دید قلمرو عقل در حوزه شریعت چه مقدار است؟ آیا کارایی عقل در مرحله عمل، منتفی است یا خیر؟ قبل از هر قضاوتی می‌بایست ما بین دو بخش «عبادات» و «معاملات بالمعنی الاعم» تفکیک قائل شد؛ زیرا اصل اولی در

بخش نخست، تعبد است و توانمندی عقل برای ورود به این حوزه عملاً منتفی است، اما بخش دوم که به زندگی اجتماعی انسان مربوط می‌شود، شرایط خاص خودش را دارد.

زندگی اجتماعی با تکیه بر نیروی عقل، اختیار و آزادی عمل در انسان و نیز با بهره‌گیری از ویژگی‌های نوظهور و تنوع‌طلبی ایشان، همواره در حال تغییر و تحول است. از طرفی، وابستگی انسان به زندگی اجتماعی در کره‌های خاک و ناگزیر بودن وی برای انطباق با مقتضیات زمان و مکان، به کارگیری قوانین و ضوابط ثابت و جاودانی را با چالش مواجه می‌کند. اما اسلام برای این بخش از زندگی، قوانین ثابت و متغیری را پیش‌بینی کرده است. منظور از قوانین ثابت، اصول و ضوابط کلی هستند که قوانین متغیر از دل این اصول کلی و ثابت و در چارچوب ضوابط حاکم بر شریعت، استخراج می‌شود و در این مرحله است که عقل انسان، نقش محوری را برعهده می‌گیرد؛ زیرا وقتی برپایی قسط و عدل در حیات دنیوی را از اهداف اصلی دین دانستیم و ذاتی بودن حسن و قبح افعال را مبرهن ساختیم و توانمندی عقل را برای تشخیص حسن و قبح و مصالح و مفاسد واقعی پذیرا شدیم، به‌طور طبیعی، راه تشخیص مصادیق عدالت و ادراک مصالح و مفاسد را برای عقل تجویز نموده‌ایم. از طرفی، زمانی که باری تعالی از همسوی بودن نظام تشریح با ساختار تکوینی انسان خبر می‌دهد و به‌وسیله پیامبر و اوصیای ایشان و وحی منزل، بستر مناسب را برای شکوفایی عقول و نورانیت قلوب، فراهم می‌سازد، در واقع گرایش‌ها و نگرش‌های انسان را که در عرصه عقل نظری و عقل عملی تجلی می‌یابد، تأیید می‌کند. برای همین است که حضرت علی علیه السلام، تکامل عقول را از اهداف بعثت انبیاء برمی‌شمرد<sup>۴</sup> (نهج البلاغه، خطبه ۱) و امام کاظم علیه السلام از حجت باطنی بودن عقل در قبال حجت ظاهری خبر می‌دهد<sup>۵</sup> (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶).

### ۳. جایگاه عرف در فقه

یکی دیگر از عوامل پویایی فقه تشیع، توجه به جایگاه عرف در استنباط احکام

شریعت است. نیم‌نگاهی به ابواب مختلف فقه، از این حقیقت، حکایت می‌کند که موضوعات معظم ابواب آن، ماهیتی عرفی دارند و جوامع بشری در سیر تکاملی خود به‌طور دائم در این امور عرفی و عقلایی تغییراتی ایجاد می‌کنند و اشکال این روابط و پیوندهای اجتماعی را به مقتضای شرایط زمانی و مکانی، دگرگون می‌سازند.

### ۱-۳. تعریف عرف

اهل لغت، واژه «عرف» را به «معروف» و «امر شناخته‌شده در میان غالب انسانها»، معنا کرده‌اند. شرتونی در این رابطه می‌نویسد: «هو ما استقر فی النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول» (شرتونی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۲۴).

از طرفی، تعاریفی که علما و صاحب‌نظران درباره عرف ارائه داده‌اند تا حدودی با تعاریف لغوی آن هماهنگ است. یکی از این تعاریف، سخن مرحوم طبرسی است که می‌نویسد: «العرف ضد النکر ومثله المعروف والعارفة وهو کل خصلة حميدة تعرف صوابها العقول وتطمئن اليها النفوس» (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۳ و ۴، ص ۷۸۷). علامه طباطبایی (ره) و فخر رازی نیز قریب به همین معنا را ذکر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۳۹۷؛ فخر رازی، بی تا، ج ۱۵، ص ۹۶).

قدر جامع همه تعاریف ارائه‌شده، عنصر تداول، شیوع و اطراد عمل و رفتار است؛ عمل و رفتاری که اولاً: متصف به استحسان است و ثانیاً: الزام‌آور است. منظور از «مستحسن بودن» این است که فعل تا زمانی که دارای مصلحت نباشد و متضمن خیر اجتماعی نگردد نزد آحاد جامعه، مقبول واقع نمی‌شود و تداول و شیوع پیدا نمی‌کند و مراد از «الزام‌آور بودن» این است که یک حس حقوقی و احساس الزامی و اجباری بودن در بطن هر قاعده عرفی نهفته است؛ همچنانکه برخی از معاصرین، تصریح دارند به اینکه: «[عرف] قاعده‌ای است که به تدریج و خود به خود میان همه مردم یا گروهی از آنان به‌عنوان قاعده‌ای الزام‌آور مرسوم شده است» (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ص ۱۸۸).

### ۲-۳. اعتبار عرف

همانگونه که قبلاً گذشت، دانش فقه، نظام حیات فردی و جمعی انسان است که از

جانب شارع مقدس ارائه می‌گردد؛ در حالی که عرف و بنائات عقلایی، معلول طبع بشری است و هیچ ارتباطی به شریعت ندارد. از این رو، دور از انتظار نخواهد بود که شارع مقدس با بنائات و سیره‌های عرفیه، مخالفت نماید. بر پایه این سخن، مادامی که امضا و عدم ردع او نسبت به این سیره‌ها احراز نشود، نمی‌توان از موضع شریعت در مورد آنها اظهار نظر نمود. البته سیره عقلی را نباید با سیره متشرعه خلط کرد؛ چه آنکه در سیره متشرعه، نفس ثبوت سیره، کاشف از حکم شرعی است. اما نکته‌ای که در ناحیه بنائات و سیره‌های عقلی می‌بایست مورد توجه قرار گیرد، این است که آیا امضای معصوم، کاشف از حجیت عرف عقلاست یا آنچه که حجیت دارد، تقریر خود معصوم است و حجیت سیره، تبعی می‌باشد؟

ثمره پرسش یادشده این است که در صورت نخست، تأیید و تنفیذ سیره عقلاییه، کاشف از حجیت تمام سیره‌ها و بنائات در تمام ازمه است، مگر اینکه در مورد سیره خاصی، منعی وارد شود، اما در صورت دوم، تنها سیره‌ای حجت خواهد بود که در منظر و مسمع معصوم باشد و تأیید ایشان به نحوی محرز گردد و الا فاقد اعتبار خواهد بود. برخی از بزرگان، از نظریه نخست، دفاع می‌کنند (آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۵۸؛ اصفهانی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۳۰-۲۹؛ طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۶). گروه دیگری از فقها بر این عقیده‌اند که حجیت و اعتبار، از آن امضا و تقریر معصوم است و بنائات عقلا، به تنهایی هیچ اعتباری ندارند، اما در عین حال می‌توان سیره‌های متأخر را تداوم سیره‌های متقدم دانست و تقریر معصوم را بر آنها نیز سرایت داد (نائینی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۹۳؛ شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۶۴).

### ۳-۳. کاربرد عرف در استنباط احکام

فقهای امامیه برخلاف فقهای عامه، بر این عقیده‌اند که رجوع به عرف و بنای عقلا در محدوده تشخیص موضوعات است، نه تشخیص حکم و چنین نیست که عرف به‌عنوان منبع اجتهادی شناخته شود. در این بخش، فقیه سه امر را از هم تفکیک می‌کند که به ترتیب عبارتند از: «حکم»، «موضوع» و «متعلق». تفاوت بین موضوع و متعلق و

نسبت آن دو با حکم را می‌توان در قالب مثال ذیل تبیین کرد:  
خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ»  
(مائده(۵):۳). در این آیه، حکم، عبارت از «حرمت» است و «خوردن»، متعلق آن است  
که به مکلف مربوط می‌شود و «مردار»، «خون» و «گوشت خوک» موضوع حکم  
می‌باشند.

#### ۴. احکام حکومتی و اختیارات رهبر دینی

احکام حکومتی، یکی دیگر از سازوکارهای ویژه‌ای است که به جهت بازکردن  
گره‌ها و معضلات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و منطبق ساختن احکام ثابت با  
شرایط جدید و متغیر در سیستم قانونگذاری اسلام مد نظر قرار گرفته است. برای  
آگاهی از ماهیت احکام حکومتی و قلمرو آن لازم است هر یک از اقسام احکام شرعی  
را به صورت فهرست‌وار یادآور شویم:

##### ۴-۱. اقسام احکام شرعی

احکام شرعی در یک تقسیم‌بندی به سه قسم، تقسیم می‌شوند:

##### ۴-۱-۱. احکام اولیه

حکمی که بر افعال و ذوات، به لحاظ عناوین اولی آنها بار می‌شود؛ مانند وجوب  
نماز و حرمت نوشیدن شراب.

##### ۴-۱-۲. احکام ثانویه

حکمی که بر موضوعی به وصف اضطرار، اکراه و دیگر عناوین عارضی بار می‌شود؛  
مانند عسر و حرج، حالت ضرر و عجز.

##### ۴-۱-۳. احکام حکومتی

احکامی که ولیّ امر مسلمین در چارچوب قوانین شریعت و در راستای اداره امور  
اجتماعی جامعه اسلامی و به مقتضای مصالح وقت، اتخاذ و به مورد اجرا می‌گذارد.

##### ۴-۲. نسبت احکام حکومتی با احکام اولیه و ثانویه

به نظر می‌رسد اگر چه اصل ولایت و حاکمیت انسان کامل و جامع‌الشرائط از احکام اولیة اسلام به شمار می‌رود، ولی احکام حکومتی، با توجه به ویژگی‌های خاصی که دارد، نه از سنخ احکام اولیة مصطلح است و نه از سنخ احکام ثانویه. اما اینکه احکام حکومتی، متفاوت از احکام اولی می‌باشند، به دلیل آن است که در حوزه احکام حکومتی، حاکم جامع‌الشرائط با مد نظر قراردادن مصلحت و مفسده‌ای که خودش در موارد خاص تشخیص می‌دهد، به نحو قضیه خارجی، احکامی را وضع و صادر می‌کند، ولی در حوزه احکام اولیه، شارع مقدس با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد واقعیه به نحو قضیه حقیقیه، احکامی را جعل می‌نماید. از این رو، احکام حکومتی بر خلاف احکام اولی، تغییرپذیر و مقطعی می‌باشند. علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این زمینه می‌نویسد:

در جامعه اسلامی، دو نوع مقررات اجرا می‌شود: نوع اول، احکام آسمانی و قوانین شریعت که موادی ثابت و احکامی غیر قابل تغییرند...؛ نوع دوم، مقرراتی است که از کرسی ولایت سرچشمه گرفته، به حسب مصلحت وقت، وضع شده و اجرا می‌شود. این نوع از مقررات در بقا و زوال خود تابع مقتضیات و موجبات وقت است و حتماً با پیشرفت مدنیت و تغییر مصالح و مفاسد، تغییر و تبدل پیدا می‌کند. آری! خود اصل ولایت، چون یک حکم آسمانی و از مواد شریعت است، قابل تغییر و نسخ نیست (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۴).

با توجه به مسائل یادشده، نسبت احکام حکومتی با احکام ثانویه نیز روشن می‌شود؛ زیرا احکام ثانوی همانند احکام اولی، مجعول شارع مقدس بوده و بیشتر در حوزه فردی و در حدود عسر و حرج و اضطرار کاربرد دارند؛ در حالی که حکم حکومتی، مجعول حاکم جامع‌الشرائط می‌باشد و عمدتاً در حوزه اجتماعی و فراتر از معیارهای مزبور به کار می‌آید. از طرفی، احکام ثانویه در مواردی که احکام اولیه صادر شده‌اند، موضوعیت دارند و لزوماً موجب تعطیلی آنها می‌شوند و حال آنکه احکام حکومتی، نه تنها در مواردی که منابع دینی در زمینه خاصی ساکتند، حکم دارند، بلکه در راستای تحکیم احکام اولی نیز صادر می‌گردند.

### ۳-۴. تفاوت حکم حکومتی با فتوا

تفاوت حکم حکومتی با فتوا را می‌توان از مطالبی که پیش از این گذشت، به دست آورد. توضیح بیشتر اینکه اولاً: فتوا از مقوله اخبار است؛ در حالی که حکم حکومتی از مقوله انشاء است. ثانیاً: فتوا، بیان کلی حکم الهی است و به نحو قضیه حقیقه بیان می‌شود، اما حکم حکومتی غالباً جزئی است و به نحو قضیه خارجی صادر می‌گردد و سپس حکم بر مصداق تطبیق می‌شود که جنبه دستوری و اجرایی آن است. ثالثاً: قلمرو فتوا، محدود به شخص مجتهد و مکلفینی است که از وی تقلید می‌کنند، ولی حکم حکومتی فراگیر و مطلق بوده و مقدم بر فتوا است.

حاصل سخن در چیستی احکام حکومتی اینکه اولاً: تشخیص مصالح و مفاسد در این احکام با حاکم شرع است؛ ثانیاً: صدور احکام ولایی از شؤونات ایشان است؛ ثالثاً: احکام حکومتی، تابع مقتضیات و شرایط زمانی و مکانی است؛ رابعاً: موضوع احکام ولایی غالباً جزئی و شخصی است و خامساً: تدوین احکام حکومتی در راستای مدیریت و نظم‌بخشی به جامعه اسلامی است.

### ۴-۴. دلایل درون‌متنی دین بر احکام حکومتی

آنچه به روشنی از مطالب پیشین استفاده می‌شود، این است که رهبر دینی در زمینه امور حکومتی و سیاسی و در راستای تأمین مصالح عمومی جامعه اسلامی، دارای اختیارات ویژه‌ای است که بر اساس آن می‌تواند احکامی را به مقتضای شرایط زمانی و مکانی، انشاء و صادر نماید. اما باید ملاحظه نمود که دلیل یا دلایل مربوط به آن چیست؟ آیا با تمسک به آیات و روایات می‌توان چنین مسأله‌ای را اثبات کرد؟

این بحث اگر چه به لحاظ اهمیتی که دارد، شایسته تحقیق مستقل می‌باشد، ولی به جهت رعایت محدودیت نوشتار حاضر، ناچاریم به اختصار و فهرست‌وار، مواردی از دلایل و قرائن موجود در منابع متنی دین را یادآور شویم:

الف) «بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۴): (۵۹).  
این آیه شریفه از دو جهت، مورد استدلال واقع شده است: جهت اول، تکرار



«اطيعوا» می‌باشد که در مرحله نخست، امر به اطاعت از خداوند شده است و طبیعی است که اگر منظور از اطاعت پیامبر اسلام ﷺ و اولی الامر علیهم السلام، اطاعت از تعالیمی باشد که توسط پیامبر و اولی الامر به مردم ابلاغ می‌شود، اطاعت آنها چیزی غیر از اطاعت خداوند نخواهد بود و نیازی به تکرار نیست. از این رو، اطاعت در مرحله دوم، موضوع دیگری است که عبارت از اطاعت در امور ولایی و حکومتی می‌باشد؛ همچنان که امام خمینی رحمته الله در تأیید آن می‌فرماید: «لیس المراد بها اطاعتها فی الاحکام الالهية؛ ضرورة ان اطاعة الاوامر الالهية اطاعة الله لا اطاعتها» (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۷۷) و علامه طباطبایی رحمته الله، تکرار «اطيعوا» را دلیل بر تعدد شؤون رسول گرامی اسلام ﷺ می‌داند و می‌نویسد:

لا ینبغی ان یرتاب فی ان الله سبحانه لا یرید باطاعته الا اطاعته فی ما یوحیه الینا من طریق رسوله من المعارف والشرائع و اما رسوله ﷺ فله حیثیتان: احدهما حیثیة التشريع بما یوحیه الیه ربه من غیر کتاب و هو ما ینبئ للناس من تفصیل ما یشتمل علی اجماله الکتاب و ما یتعلق و یرتبط بها... والثانیة، ما یراه من صواب الرأی و هو الذی یرتبط بولایته الحکومة و القضاء... وهذا المعنی (والله اعلم) هو الموجب لتکرار الامر بالطاعة فی قوله: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۴۱۳-۴۱۲).

جهت دوم استدلال، عنوان «اولی الامر» است که واژه «امر» در لسان قرآن در اموری به کار می‌رود که به جنبه‌های اجتماعی و عمومی مرتبط باشد: «ثم ان المراد «بالأمر» فی اولی الامر، هو الشأن الراجع الی دین المؤمنین المخاطبین بهذا الخطاب او دنياهم علی ما یؤیدہ قوله تعالی: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران (۳): ۱۵۹) و قوله فی مدح المتقین: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری (۴۲): ۳۸)» (همان: ۴۱۷-۴۱۶).

ب) «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب (۳۳): ۶).

مرحوم طبرسی، سه وجه را در تفسیر این آیه نقل می‌کند:

احدها، انه احق بتدبيرهم وحكمه انفذ عليهم من حكمهم على انفسهم خلاف ما يحكم به لوجوب طاعته التي هي مقرونة بطاعة الله تعالی... وثانيها، انه اولی بهم فی الدعوة

فاذا دعاهم النبي ﷺ الى شئ ودعتهم انفسهم الى شئ كانت طاعته اولى بهم من طاعة انفسهم... وثالثها، ان حكمه انفذ عليهم من حكم بعضهم على بعض (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۷ و ۸، ص ۵۳۰).

علامه طباطبایی (ره) با ارائه وجه چهارم، اولویت پیامبر اسلام ﷺ را مطلق، تفسیر می‌کند: «النبي ﷺ اولی بهم فيما يتعلق بالامور الدنيوية او الدينية، كل ذلك لمكان الاطلاق في قوله: «النبيُّ اولىُّ بالمؤمنين من انفسهم» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۱۶، ص ۲۹۱). در سنت حضرات معصومین عليهم السلام نیز نمونه‌های فراوانی برای احکام ولایی یافت می‌شود که به ذکر دو نمونه از آنها اکتفا می‌کنیم:

الف) حضرت علی عليه السلام پس از پذیرش مسند خلافت با یادآوری غارت شدن بیت‌المال پیش از خود، خطاب به جماعت مسلمین فرمود: «والله لو وجدته قد تزوج به النساء و ملك به الاماء، لرددته» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵).

ب) امام صادق عليه السلام به نقل از پدران بزرگوار خویش نقل می‌کند که رسول خدا ﷺ بر همسایگان مسجد در خصوص شرکت آنان در نماز جماعت، سخت گرفت و احکام شدیدی را وضع نمود: «اشترط رسول الله ﷺ على جيران المسجد شهود الصلاة و قال: لينتهين اقوام لا يشهدون الصلاة، أو لامرن مؤذناً يؤذن ثم يقيم ثم امر رجلاً من اهل بيتي وهو على عليه السلام فليحرقن على اقوام بيوتهم بحزم الحطب، لانهم لا يأتون الصلاة» (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۷۶).

#### ۴-۵. قلمرو احکام حکومتی

از جمله مسائلی که نظر علما و فقهای امامیه را در حوزه احکام حکومتی به خود جلب کرده است، تعیین و تبیین وسعت و محدوده احکام ولایی، نسبت به دایره احکام شرعی است؛ بدین معنا که آیا دایره احکام حکومتی، محدود به قلمرو احکام اولی و ثانوی است یا فراتر از آن دو است و یا حتی محدودتر نیز می‌باشد؟

شکی نیست که قاطبه فقهای امامیه به دلایل متقن و قطعی، احکام ولایی در امور قضایی و رفع مراعات و خصومت‌ها را نافذ و حجت می‌دانند و نیز هیچ فقیهی در

حجیت حکم حاکم شرع در موارد خاصی که اصطلاحاً «امور حسبیّه»<sup>۶</sup> نامیده می‌شود، تردیدی به خود راه نمی‌دهد. از سوی دیگر، از مسلمات است که احکام ولایی، قلمرو عبادات و تعبدیات در حوزه فردی را شامل نمی‌شود؛ بدین معنا که هیچ حاکمی حق ندارد، حکم به تعطیلی یکی از واجبات عبادی محض، مثل نماز یا روزه نماید، مگر در مواردی که عمل عبادی، دارای بُعد اجتماعی و سیاسی باشد. از طرفی، می‌بایست حاکمیت معصوم و منصوب از جانب حق تعالی از رهبری غیر معصوم تفکیک گردد؛ زیرا از نظر شیعه، امام معصوم علیه السلام در حوزه مسؤلیت اجتماعی خود دارای اختیارات گسترده‌ای است که از جانب حق تعالی بر ایشان تفویض شده است؛ هر چند در این عرصه نیز نظرات علما واحد نیست و تفاوت‌هایی دیده می‌شود.<sup>۷</sup> اما در صورتی که رهبری جامعه اسلامی بر دوش فقیه جامع‌الشرائط قرار گیرد، در تعیین میزان اختیارات وی اختلاف نظر اساسی وجود دارد. برخی از فقها از اطلاق دامنه نفوذ احکام ولایی دفاع می‌کنند و معتقدند که هیچ تفاوتی مابین احکام صادره از حضرات معصومین علیهم السلام و احکام صادره از فقهای جامع‌الشرائط وجود ندارد. صاحب جواهر رحمته الله علیه از حامیان نظریه اطلاق است که در تبیین آن می‌فرماید: «در صورتی که عموم و اطلاق ولایت پذیرفته نشود، بسیاری از امور شیعه بلامتکلیف خواهد ماند». آنگاه می‌فرماید: «فمن الغریب وسوسة بعض الناس فی ذلک، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شیئاً و لا فهم من لحن قولهم و رموزهم امراً و لا تأمل المراد من قولهم «إنی جعلته علیکم حاکماً و قاضیاً و حجة و خلیفة» و نحو ذالک مما یظهر منه إرادة نظم زمان الغیبة لشیعتهم فی کثیر من الامور الراجعة الیه» (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۳۹۷).

امام خمینی رحمته الله علیه نیز که پس از قرنهای متمادی به حاکمیت فقیه در عصر غیبت، عینیت بخشید با دفاع از مطلقه بودن اختیارات ولی فقیه می‌فرماید: «و لیعلم ان کل ما ورد ثبوته للامام، أو السلطان، أو والی المسلمین، أو ولی الامر، أو للرسول، أو النبی، أو ما یشابهها من العناوین، یثبت بادلّة الولاية للفقیه. نعم، لایثبت للفقیه ما شک فی ثبوته للامام علیه السلام، أو علم عدم ثبوت له» (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۹۷).

در مقابل، کسان دیگری هستند که حوزه تصرف ولایت فقیه را منحصر به امور

حسبیه می‌دانند، ولی همین گروه در تعیین دایرهٔ امور حسبیه، اختلاف نظر دارند. جمعی امور حسبیه را منحصر به مواردی، همچون اموال یتیمان بی‌سرپرست، یا افراد مجنون و سفیه که فاقد قیّم هستند و مانند آن می‌دانند. اما جمعی دیگر با موسّع دانستن دایرهٔ امور حسبیه، تشکیل حکومت دینی به جهت حفظ کیان اسلام و جلوگیری از هرج و مرج و نیز دفع تجاوز دشمنان را از مصادیق بارز آن برمی‌شمرند. مرحوم نائینی رحمته الله در این باره می‌نویسد: «... چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضهٔ اسلام و بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبیه از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامهٔ وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود» (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۷۶).

و مرحوم تبریزی می‌نویسد:

لا ینبغی الریب فی ان تهیئة الامن للمؤمنین بحیث یکون بلادهم علی امن من کید الاشرار و الکفار من اهم مصالحهم والمعلوم وجوب المحافظة علیها و ان ذلک مطلوب للشارع. فان تصدّی شخص صالح لذلک بحیث یعلم برضاء الشارع بتصدیه کما اذا کان فقیهاً عادلاً بصیراً، او شخصاً صالحاً کذلک مأذوناً من الفقیه العادل، فلا یجوز للغیر لتضعیفه و التصدی لاسقاطه عن القدرة. حیث تضعیفه اضرار للمؤمنین ونقض للغرض المطلوب للشارع، بل ینجب علی الآخیرین مساعدته و تمکینه فی تحصیل مهمّته (تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۳۹-۳۸).

به نظر می‌آید مدلول آیات و روایات دال بر ولایت و رهبری جامعه، دایرهٔ احکام حکومتی را فراتر از احکام اولی و ثانوی قرار داده است؛ بدین معنا که ولی امر از یک سو، می‌تواند احکام فرعی شرع مقدس را قانونمند کند و وجهه قانونی به آنها ببخشد و از دیگر سو، این اختیار را دارد که به مقتضای مصالح جامعه، احکامی فراتر از احکام اولی و ثانوی صادر نماید. البته این ادعا، با نظریهٔ حضرت امام علیه السلام که احکام حکومتی را از سنخ احکام اولی می‌دانند، مغایرت ندارد؛ چرا که منظور ایشان از اولی بودن، نه مفاد احکام ولایی، بلکه نفس حکم ولایی است.

## پاسخ به شبهات

با روشن شدن ساختار علم فقه و تبیین راز و رمز پویایی و کارآمدی آن، بی‌پایگی شبهات و اشکالات برخی از روشنفکران نیز عیان می‌گردد. این نظریه‌پردازان مدعی‌اند که علم فقه به حداقل‌ها اکتفا کرده و حداکثرها را به خود بشریت واگذاشته است! برای آگاهی از کم و کیف این شبهات، برخی از آنها را در قالب اشکال و جواب، نقد و بررسی می‌کنیم.

**اشکال اول:** «علم فقه، علمی اقلی است؛ یعنی اقل احکامی را که برای رفع خصومت لازم است می‌دهد و لا غیر، نه اینکه حداکثر کاری را که برای اداره و تدبیر زندگی لازم است، بیاموزد» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

دکتر سروش در تفسیر «اکثری» و «اقلی» می‌نویسد:

من این بینش را که معتقد است تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خداشناسی و غیره برای هر نوع ذهن و زندگی؛ اعم از ساده و پیچیده در شرع وارد شده است و لذا مؤمنان به هیچ منبع دیگری (برای سعادت دنیا و آخرت) غیر از دین نیاز ندارند، «بینش اکثری» یا «انتظار اکثری» می‌نامم. در مقابل این بینش، «بینش اقلی» یا «انتظار اقلی» قرار می‌گیرد که معتقد است شرع در این موارد... حداقل لازم را به ما آموخته است، نه بیش از آن را (همو، ۱۳۷۹، ص ۸۴).

**پاسخ:** برای رفع این شبهه و مغالطه‌های مربوط به آن، چند مسأله را یادآور

می‌شویم:

۱. منابع دانش فقه، منحصر به قرآن و سنت نیست، بلکه عقل برهانی نیز از منابع آن است.

۲. دین اسلام، داعیه آن را ندارد که احکام تمام جزئیات امور زندگی را در کتاب و سنت بیان نموده و در دسترس همگان قرار داده است، بلکه اسلام در گام نخست، مبانی و اصول و جهات کلی دانش فقه را ارائه می‌دهد و در گام دوم، با به‌رسمیت‌شناختن اجتهاد به خبرگان شریعت، اجازه می‌دهد که در چارچوب این اصول و با کاربرست

روشها و معیارهای معین، احکام افعال مکلفین و سایر امور مربوط به انسان را استنباط و استخراج نمایند و در گام سوم، با تعیین «اصل مصلحت» به عنوان پایه صدور احکام حکومتی و ابزاری برای رهبری در جهت مدیریت جامعه و گره‌گشایی از معضلات اجتماعی، بالندگی و انعطاف‌پذیری شریعت برای پاسخگویی به نیازمندیهای هر عصر را تضمین می‌کند.

۳. احکام شریعت، موضوع‌محور است؛ یعنی موضوعات بسان علت برای احکامند و تا موضوعی در دنیای خارج وجود نداشته باشد، حکم مربوط به آن نیز جعل نخواهد شد و از آنجا که برخی از موضوعات مربوط به حیات دنیوی به تبع تحولات آن، دچار تغییر و یا موضوعات نوینی پا به عرصه ظهور می‌گذارند، دانش فقه با تکیه بر غنای منابع خویش و بر اساس ساختاری که برای تشریح احکام بیان گردید، توان پاسخگویی خویش را در همه اعصار حفظ خواهد کرد.

۴. منابع نقلی دین، بیشترین اهتمام را به علوم بشری و تحصیل دانش‌های گوناگون دارند و در این خصوص جهت‌گیریهای لازم و اصول مربوطه را ارائه می‌دهند. از این رو، نظام برنامه‌ریزی که برگرفته از دانش بشری است، در چارچوب نظام قانونگذاری که برخاسته از منابع دینی است، به تناسب اقتضائات زمانی و مکانی به کار گرفته می‌شود. در بخش برنامه‌ریزی و نحوه اجرای قانون و نوع مدیریت بخش‌های مختلف جامعه که به طور طبیعی تغییرپذیرند، از دانش، تجربه، اندیشه و درایت فرهیختگان استفاده می‌شود.

**اشکال دوم:** «دانش فقه، دانشی دنیوی - بشری است و هیچ ربطی به دین ندارد».  
برای آگاهی از نوع نظریه‌پردازی حامیان این سخن، برخی از اقوال را نقل می‌کنیم:  
دکتر عبدالکریم سروش: «علم فقه، همچون علم حقوق، علمی است حیل‌آموز و همین، خصلت شدیداً دنیوی آن را نشان می‌دهد» (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۱).  
وی در جای دیگر می‌نویسد:

اگر این احکام [تکالیف و احکام شرعی] را ناظر به مسائل اجتماعی و برای حل آنها بدانیم، یعنی فقه را دنیوی کنیم، در این صورت، دیگر نمی‌توانیم

قائل به مصالح خفیه و غیبی در احکام شرع باشیم، بلکه باید صددرصد به پیامدها و گره‌گشایی‌های دنیوی آن نظر کنیم و هر جا احکام فقهی نتیجه مطلوب در حل مسائل (چون تجارت، نکاح، بانک، اجاره، سرقت، قصاص، حکومت و سیاست و...) در جوامع پیچیده و صنعتی امروز ندادند، آنها را عوض کنیم و این عین یک علم حقوق و مصلحت‌اندیش زمینی خواهد شد که دائماً باید بر حسب مصالح بر آن افزوده یا از آن کاسته شود و این بهترین نشانه اقلی بودن آن است... فقه یا دنیوی دنیوی است و آخرت در طول آن یا اخروی اخروی و دنیا در طول آن و شق ثالثی ندارد (همو، ۱۳۷۹، ص ۹۱-۹۰).

مهندس مهدی بازرگان: «نیازی ندارد که خدا و فرستادگان خدا، راه و رسم زندگی و حل مسائل فردی و اجتماعی را به او یاد بدهند؛ خصوصاً که گرفتاری و سختی و تلاش و تدبیر برای رفع مشکلات، جزئی از برنامه آفرینش آدمی است و وسیله اصلاح و تربیت و تقرب او به خداوند متعال می‌باشد» (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۳۸).

محمد مجتهد شبستری: «آنچه سبب روابط خانوادگی، روابط اجتماعی، حکومت، قضاوت، مجازات و مانند اینها به صورت امضائات بی‌تصرف یا امضائات همراه با اصلاح و تعدیل در کتاب و سنت وجود دارد، ابداعات کتاب و سنت به‌منظور تعیین قوانین جاودانه برای روابط حقوقی خانواده یا روابط حقوقی جامعه و یا مسأله حکومت و مانند اینها نمی‌باشد. در این امضائات آنچه جاودانه است، «اصول ارزشی» ای است که اهداف اصلاحات و تعدیلات کتاب و سنت می‌باشد و مداخلات، از آن الهام گرفته است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۴، ص ۲۹۸).

وی در جای دیگر تصریح می‌کند: «مدعا این است که در ابواب معاملات و سیاسات، نقش اصلی کتاب و سنت و علم فقه، تنظیم و جهت‌دادن بوده، نه نقش تأسیس» (همو، ۱۳۸۱، ص ۶۰).

**پاسخ:** علی‌رغم اینکه دعاوی مزبور در اصل دنیوی بودن فقه مشترکند، اما با توجه به اختلافاتی که در نوع بیان و استدلال دارند، لازم است پاسخ هر کدام نیز جداگانه داده شود.

ماحصل دعاوی دکتر سروش این است که اگر علم فقه بخواید تئوری اداره جامعه باشد، چاره‌ای ندارد، جز اینکه تابع صلاح‌دید عقلای قوم باشد، در غیر این صورت، متوقف خواهد شد. وی معتقد است: «علم فقه کنونی، قائل به مصالح خفیه در احکام اجتماعی است و همین مایه‌کندی، بل توقف حرکت آن شده است» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

گویا از نظر ایشان، احکام برگرفته از منابع دین، محصور بین محذورین می‌باشند؛ یعنی این احکام اگر بخوانند پاسخگوی نیازهای متحول و مترقی‌مربوط به زندگی پیچیده و پیشرفته باشند، متوقف خواهند شد؛ زیرا گذشته از اینکه نفس مطلب مزبور، خصلت دنیوی بودن آنها را ثابت می‌کند، به لحاظ سنتی بودن و عدم سنخیت با نیازهای امروزی، قدرت بر پاسخگویی را نخواهند داشت، اما اگر بخوانند تأمین‌کننده سعادت اخروی باشند، به طریق اولی، بساط خویش را از عرصه حیات اجتماعی جمع خواهند کرد. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

اگر دین را اخروی بدانیم، تردید نیست که باید سامان‌دادن به امر بهداشت و دیگر حاجات فردی و جمعی از قبیل رهن و اجاره و جعاله و بیع و... را اصولاً خود به عهده گیریم و فرایض و احکام شرعی را برای آن انجام دهیم که از نتیجه مختصر دنیوی (که همان آرام‌کردن محیط و رفع خصومات است) و ثبوت عمده اخروی‌شان بهره‌مند شویم (همو، ۱۳۷۹، ص ۸۹).

همانگونه که از سخنان یادشده پیداست، پیش‌فرض وی بر این دعاوی، ثابت‌بودن احکام شریعت از یک سو و مبتنی‌بودن آنها بر مصالح و مفاسد خفیه از سوی دیگر و نیز عقلایی‌بودن تمام قوانین و ضوابط حیات اجتماعی از جانب سوم است؛ در حالی که کلیت هر سه پیش‌فرض، مخدوش است. در خصوص اشکال اساسی پیش‌فرض نخست باید گفت: همانگونه که انسان دو نوع نیاز ثابت و متغیر دارد، شریعت اسلام نیز به تناسب تنوع نیازمندیهای ایشان، دو نوع قانون ثابت و متغیر ارائه می‌دهد، اما نکته مهمی که می‌بایست مورد توجه قرار گیرد، این است که قانون متغیر، قانونی نیست که ناسخ قانون ثابت و یا متعارض با آن باشد، بلکه قانونی است که از دل قانون ثابت



می‌جوشد و به قول شهید مطهری رحمته الله علیه، «قانون متغیر، قانونی است که [اسلام] آن را به یک قانون ثابت وابسته کرده و آن قانون ثابت را به منزله روح این قانون متغیر قرار داده که خود آن قانون ثابت این قانون متغیر را تغییر می‌دهد، نه ما تا بشود نسخ» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۳۲۶-۳۲۷). به بیان دیگر، «اسلام برای این احتیاجات متغیر، وضع متغیری در نظر گرفته است؛ از این راه که این اوضاع متغیر را با اصول ثابت و لایتغیر مربوط کرده است و آن اصول ثابت در هر وضع جدید و متغیری، قانون فرعی خاص و متناسبی تولید می‌نمایند» (همان، ج ۳، ص ۱۹۱). از طرفی، خود احکام ولایی که برای مدیریت حیات اجتماعی وضع می‌شود و به تبع تغییرات و تحولات آن تغییر می‌کند، از احکام شریعت اسلام محسوب می‌شود. از این رو، هر حکمی که از جانب رهبری دینی صادر گردد، وجوب اطاعت آن هیچ تفاوتی با وجوب اطاعت احکام اولیه ندارد و چه بسا مقدم بر آنهاست. «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۰، ص ۴۵۲).

در مورد پیش فرض دوم باید توجه داشت که در صورت تفکیک بخش عبادات از بخش‌های دیگر فقه، به خوبی روشن خواهد شد که مصالح و ملاکات خفیه، بیشتر به بخش عبادات اختصاص دارد، نه بخش‌های دیگر و ناگفته پیداست که مخفی بودن ملاکات عبادات، هیچ تأثیری در نحوه زندگی و مدیریت آن ندارد. اما در عرصه‌های دیگر، به لحاظ اینکه تمام احکام فقهی، تابع مصالح و مفاسد واقعی و بر اساس حسن و قبح ذاتی و عقلی جعل شده‌اند، اولاً: خود کتاب و سنت در برخی از موارد، مصالح و ملاکات احکام را بیان کرده است. ثانیاً: عقل انسانی می‌تواند با استفاده از ملاکات نقلی، تنقیح مناط کرده و حکم آن را به موارد دیگر تعمیم دهد. ثالثاً: عقل از منابع فقه است و این توانمندی را دارد که مستقلاً پاره‌ای از قوانین الهی را کشف نماید.

و در مورد پیش فرض سوم، چند نکته را تذکر می‌دهیم:

۱. در نظام قانونگذاری اسلام، وضع قوانین، حق اختصاصی خداوند متعال است و هر کس دیگری که بخواهد به جعل قانون پردازد، لاجرم می‌باید - مستقیم یا غیر مستقیم -

مأذون و منصوب از جانب ایشان باشد؛ چرا که وضع قوانین در صورتی واقع‌بینانه و مترقی خواهد بود که علاوه بر لحاظ واقعیات عینی و مادی موجود، بهترین روش و شیوه کمال‌جویی را برای موضوع قانون، یعنی «انسان» به ارمغان آورد و بسی واضح است که یک چنین قانونی، زمانی محقق خواهد شد که واضع آن، مصداق کمال مطلق بوده و به ابعاد انسان و شرایط تکاملی وی آگاهی داشته باشد.

۲. یکی از مغالطه‌های مهم مستشکل این است که تلاش می‌کند، مصلحت‌اندیشی رهبران دینی جهت وضع و تدوین قوانین مورد نیاز جامعه را به چشم مصلحت‌اندیشی گروهی از کارشناسان و صاحبان علم و تجربه در جوامع غیر دینی ببیند؛ در حالی که مصلحتی که در فقه شیعه مطرح است، مصلحتی است که در چارچوب ضوابط و قوانین اسلامی، معنا می‌یابد و بدون ملاحظه آن هیچ اعتباری ندارد. توضیح اینکه در فقه شیعی، منطقه‌الفراغی که خالی از حکم باشد، وجود ندارد. از طرفی، همه احکام نیز تابع مصالح است، اما در مقام اثبات و در مواردی که مسائل اجتماعی و مصالح عمومی جامعه اسلامی مطرح است، چه کسی باید این مصالح را تشخیص دهد تا بتواند حکم مقتضی را صادر نماید؟ باید گفت: واضع احکام حکومتی بر خلاف احکام اولی و ثانوی که جاعل آن شارع مقدس است، بر عهده حاکم دینی است و چون حاکم دینی از جانب شارع - به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم - حق جعل حکم ولایی را دارد، می‌تواند پس از تشخیص بی‌واسطه یا باواسطه مصلحت، حکم شرعی صادر کند. حداکثر کاری که عقلای قوم می‌توانند در این عرصه انجام دهند، عبارت از ایفای نقش ابزاری برای تعیین موضوعات احکام و ارائه برنامه‌ای مدون و جامع، جهت عملیاتی کردن احکام حکومتی و احیاناً کمک فکری برای تشخیص مصالح می‌باشد.

۳. تلقی عقلایی بودن احکام و ضوابط حیات اجتماعی، ناشی از تفکیک مصالح دنیوی از مصالح اخروی و در عرض هم دیدن دنیا و آخرت، ماده و معنا، ظاهر و باطن و ملک و ملکوت است، اما در بی‌پایگی این سخن همین بس که فلسفه شریعت و تدوین احکام، در طول هم دیدن دنیا و آخرت و تأمین هم‌زمان سعادت و صلاح دنیوی و اخروی است؛<sup>۸</sup> چرا که رابطه آن دو، رابطه مقدمه با ذی‌المقدمه و رابطه ظاهر با باطن

است؛ هر چند نسبت مصالح اخروی و جاودانی انسان، در قیاس با مصالح دنیوی و مقطعی وی، نسبت اصل به فرع است.

مسئله دیگری که در سخنان جناب سروش آمده بود، «حیلت آموز» دانستن فقه است. به نظر می آید اولاً: کلام ایشان خالی از ابهام نیست؛ زیرا به طور صریح روشن نکرده که منظور وی از معنای حیلت آموز بودن چیست و در صورت روشن بودن معنا، آیا همه فقه از چنین خصلتی برخوردار است یا بخشی از آن؟ ثانیاً: از برخی قرائن می توان استفاده کرد که مستشکل، فقه شیعه را با فقه برخی از مذاهب اهل سنت، خلط کرده است. ثالثاً: حکم شرعی، تابع موضوع است و با تغییر موضوع، حکم نیز تغییر می کند. از این رو، اگر مکلفی برای فرار از انجام فریضه روزه، مسافرت کند، طبیعی است که روزه از او ساقط می شود.

در هر صورت، تمام احکام فقهی، برگرفته از کتاب و سنت و عقل برهانی است و متهم کردن آن به حیلت آموز بودن، جای بسی شگفتی دارد!<sup>۹</sup>  
اما سخنان مهندس بازرگان، حاوی دو مطلب عمده است:

الف) هیچ ضرورتی برای تصدی مقام رهبری سیاسی از جانب پیامبر و امام معصوم نیست.

ب) مردم هر چقدر که در حیات دنیوی، گرفتاری و مصائب بیشتری ببینند، متقابلاً از پاداش و اجر معنوی بیشتری در حیات اخروی بهره مند خواهند شد. به بیان روشن تر، وقتی مردمان یک جامعه، از رهبری و حاکمیت گرفته تا اقشار و اصناف مختلف مردم، با دانش و توانمندی محدود خود بخواهند حیات دنیوی خویش را مدیریت نمایند، بی تردید هر چقدر هم در حل و فصل مشکلات توفیق داشته باشند، طبعاً مشکلات قابل توجهی نیز باقی خواهد ماند، اما همین تلاشها و تحمل سختی ها موجبات نزول رحمت الهی و آسایش ابدی را فراهم می سازد.

ادعای نخست جناب بازرگان، مبتنی بر این پیش فرض است که قلمرو ادیان آسمانی از جمله اسلام، به حوزه فردی اختصاص داشته و خداوند متعال، هیچ گاه نخواسته در امورات سیاسی - اجتماعی بشر دخالت نماید؛ در حالی که چنین نگرشی به اسلام، گذشته از اینکه با نصوص و مسلمات قطعی تعالیم درون متنی دین و سیره حضرات

معصومین علیهم السلام در تعارض آشکار است، با مبانی برون‌متنی دین نیز سازگاری ندارد؛ چه آنکه این نوع نگرش، سبب اعمال محدودیت در قلمرو مالکیت خدا و متقابلاً تفویض حق حکومت و رهبری به انسان، بدون پشتوانه عقلی و منطقی است. تفصیل این مطلب، مربوط به سلسله مباحث رهبری سیاسی و اجتماعی انبیاء و اوصیاء می‌شود که می‌بایست تحلیل و ارزیابی آن در مسائل فلسفه بعثت و امامت، مورد بررسی قرار گیرد و به لحاظ تغایر موضوع بحث از یک سو و ضرورت تفصیل و تبیین ادله مربوطه از سوی دیگر، تحقیق مستقلی را می‌طلبد.

اما در خصوص ادعای دوم باید گفت: جناب مستشکل تصور کرده است در صورتی که رهبری جامعه بر عهده پیامبر یا امام معصوم باشد، هیچ مشکلی در حوزه حیات دنیوی باقی نخواهد ماند و یا لاقلاً کاهش چشمگیری خواهد داشت و به همین خاطر، همگان از پاداش و ثواب بیشتر - که نتیجه طبیعی تحمل سختی‌ها و پشت سرگذاشتن مصائب و فرازونشیب‌های زندگی دنیوی است - محروم خواهند شد؛ در حالی که با اندک تأملی در ماهیت و ابعاد وجودی انسان و ساختار وجودی حیات دنیوی و نیز در معرض آزمایش بودن انسان در شرایط گوناگون، بی‌اساس بودن ادعای ایشان روشن می‌شود.

ما حصل سخنان جناب شبستری هم این است که منظور از جاودانگی احکام الهی در ابواب معاملات و سیاسات، جاودانگی ارزشهاست، نه اینکه اسلام در صدد این باشد که نظام سیاسی و اقتصادی و مانند آن را تشکیل دهد و به تناسب آنها قوانین و مقررات مورد نیاز را ارائه نماید. جنبه‌های تأسیسی کتاب و سنت بیش از هر چیز به «نباید»ها تعلق دارد؛ مثل قوانینی که از «اکل مال به باطل»، «استضعاف دیگران»، «غش و تدلیس» و مانند آن نهی می‌کند.<sup>۱۰</sup>

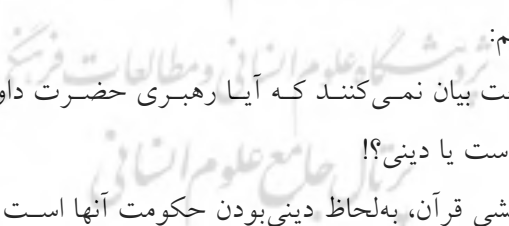
می‌توان مدعی شد: عمده دلیلی که مستشکل برای نظریه خود دارد، تمسک به مبانی هرمنوتیک فلسفی است که، نه تنها مستدل بودن آنها به اثبات نرسیده است، بلکه ادله متقنی در ردّ کلیت آنها وجود دارد. علاوه بر این، وقتی با تئوری رقیب مواجه می‌شود، مسائلی را عرضه می‌دارد که مصداق بارز اجتهاد در برابر نص است. یکی از این

مسائل، سخنی است که درباره جایگاه بیعت و شورا در اسلام دارد. وی در این زمینه می‌گوید:

برای روشن شدن این مطلب، کافی است روی دو مثال عمده «بیعت» و «شورا» اندکی بیندیشیم. پاره‌ای از اهل نظر ادعا می‌کنند قرآن، تنها این دو شیوه را روش صحیح حکومت اعلام نموده و بنا بر این در این موارد به تأسیس «اصل» پرداخته است. این مطلب، علاوه بر اینکه با واقعیات تاریخی زندگی اعراب قبل از اسلام سازگار نیست، با خود قرآن نیز ناهماهنگ است. در قرآن از شیوه‌های دیگری از حکومت با تأیید نام برده شده که در آنها خبری از بیعت و شورا نبوده و اساس آنها صرفاً دینی یا ارثی بوده است. حکومت داوود و سلیمان از این قبیل است. از نظر قرآن، این حکومت‌ها مشروع بوده است و چگونه ممکن است قرآن، تنها روش درست حکومت را بیعت و شورا بداند و در عین حال، این حکومت‌های ارثی و غیر شورایی را به رسمیت بشناسد. مسأله اصلی حکومت از نظر قرآن «عدالت» است، نه انتخاب یا انتصاب و یا شورا و مانند اینها (شبستری، ۱۳۸۴، ص ۶۰-۵۹).

پیشانی‌گویی جناب مستشکل از همین عبارت به‌خوبی هویداست و ما به اختصار به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

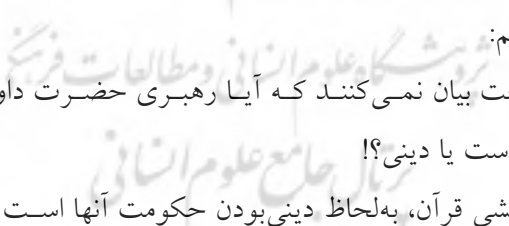
۱. هیچ‌گاه به صراحت بیان نمی‌کنند که آیا رهبری حضرت داوود و حضرت

سلیمان، ارثی بوده است یا دینی؟! 

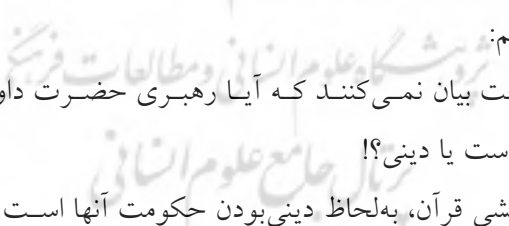
۲. آیا مشروعیت‌بخشی قرآن، به‌لحاظ دینی بودن حکومت آنها است یا ارثی بودن

آن؟! 

۳. آیا پذیرش مشروعیت حکومت داوود و سلیمان از جانب خدا، بدون اینکه مسأله

بیعت و شورا در میان باشد، ناقض ادعایی نیست که ایشان در صدد اثبات آن هستند؟! 

۴. آیا حکومت پیامبرانی همچون داوود و سلیمان بدون تبعیت و خواست مردم

امکان‌پذیر بود؟! 

۵. ارائه تفسیر متغیرانه از سنن، آداب و نظامات جوامع و جاودانگی و ثبات از آموزه‌های دینی، خلط شکل با محتوا نیست؟!  
۶. آیا می‌توان با جزءنگری در ظواهر متون دینی، از انبوه نصوص و حقایق مسلم صرف نظر کرد؟!

بی‌شک قوام هر حکومتی مبتنی بر سه رکن است که به ترتیب عبارتند از: رهبری، قانون و مردم. در نظام سیاسی اسلام، دو رکن اول بر عهده ذات اقدس خداست و اوست که رهبری جامعه را نصب و منشور آن را وضع می‌کند. اما در عین حال، مردم که رکن سوم هستند، مجبور به پذیرش رهبری و قانون الهی نمی‌باشند و علی‌رغم فراخوانی باری تعالی برای تبعیت و اطاعت از حجت خویش و گردن نهادن به قانون آسمانی، می‌توانند از فرمان الهی سر باز زنند و حکومت دل‌خواه خود را تشکیل دهند؛ همچنان که در طول تاریخ نیز همین‌طور بوده است؛ چرا که این مشیت الهی است که مردم در زندگی دنیوی خویش آزاد باشند، اما وقتی خود مردم، تصمیم به پذیرش فرامین الهی گرفتند، طبیعی است که ملزم به بیعت و پیروی از رهبری دینی و مشارکت در امر مدیریت جامعه اسلامی خواهند بود. حال باید از ایشان پرسید آیا مشروعیت چنین حکومتی به بیعت و شورا است یا اینکه قرآن با طرح مسأله بیعت و شورا، ضرورت پای‌بندی مردم به ضوابط شریعت را گوشزد می‌کند؟ البته نوع بیعت مردم و نوع ساختار شورا و مشارکت مردم در حکومت، به تناسب شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی تفاوت می‌کند.

در منطق قرآن، مشروعیت حکومت‌های موروثی با صراحت نفی شده است؛ همچنان که خداوند متعال در پاسخ به درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام مبنی بر استمرار امامت و رهبری در ذریه‌اش می‌فرماید: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۲۴: ۱۲۴).

به نظر می‌رسد جناب شبستری از آیه «وَوَرِّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ» (نمل: ۲۷): ۱۶، چنین برداشت کرده است که امر حکومت به‌طور ارثی و بسان سنت موجود در حکومت‌های غیر دینی به حضرت سلیمان، منتقل شده است؛ در حالی که رهبری سیاسی ایشان، همچون رهبری داوود پیامبر، به امر الهی بوده و این مسأله از مسلمات و نصوص قرآنی

است که در اینجا به دو مورد اشاره می‌کنیم:

«يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ»  
(ص (۳۸): ۲۶).

«قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّأَيُّبِعِيَ لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»  
(ص (۳۸): ۳۵).

### نتیجه گیری

۱. ساختار احکام و ضوابط موجود در کتاب و سنت به گونه‌ای است که مقید به زمان و مکان خاصی نبوده و قابلیت انطباق با شرایط گوناگون؛ اعم از ثابت و متغیر را دارا می‌باشند.

۲. آیین اسلام با ارائه اصول و مبانی شریعت و تبیین اهداف آن و تجویز اصل اجتهاد به جهت استنباط احکام موارد جزئی که از دل اصول کلی می‌جوشد، جاودانگی شریعت را تضمین کرده است.

۳. عقل انسان، یکی از منابع فقه است و از آنجا که همه احکام شریعت، منبعث از یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است، عقل هدایت‌شده و پرورش‌یافته در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام می‌تواند با دستیابی به پاره‌ای از مصالح و مفاسد مزبور، کاشف از احکام فرعی دین باشد.

۴. موضوعات معظم ابواب فقهی، ماهیتی عرفی دارند و نسبت این موضوعات به احکام شرعی، بسان نسبت علل به معلول است. با توجه به این مسأله، آنچه که در حیات انسانی به‌طور سیال در حال تغییر است، در ناحیه موضوعات است، نه احکام و طبیعی است که هر موضوعی حکم متناسب با خود را می‌طلبد.

۵. احکام ولایی و اختیارات رهبر دینی، نقشی کلیدی را در حل معضلات حیات جمعی انسان ایفا می‌کند.

## یادداشت‌ها

۱. ر.ک: امام خمینی، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۰۵ - ۴۰۴.
۲. یعنی رابطه انسان با خویشتن، رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با هم‌نوعان و رابطه انسان با طبیعت.
۳. برای آگاهی از انواع اجتهاد، ر.ک: جناتی، ادوار اجتهاد، ص ۳۱-۳۰.
۴. «فیعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه، لیستأذوهم میثاق فطرته... ویشیروا لهم دفائن العقول».
۵. «ان لله علی الناس حجتین: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة عليهم السلام و اما الباطنة، فالعقول».
۶. منظور از امور حسبیه، کارهایی است که مورد اهتمام شارع بوده و انجام آنها از مسلمانان خواسته شده است.
۷. از باب نمونه، ر.ک: امام خمینی، صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۲-۴۵۱؛ شهید صدر، مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۶۸۴.
۸. مرحوم علامه حلی در جمله‌ای کوتاه، هدفمندی دانش فقه را این‌گونه بیان می‌کند: «فانه الناظم لامور المعاش و المعاد» (حلی، تحریر الاحکام الشریعة، ج ۱، ص ۴۰).
۹. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: (ربانی، قبسات، ش ۲۸، ص ۱۷-۵؛ خسروپناه، قبسات، ش ۸۳، ص ۴۶-۲۱؛ فلسفه فقه و بررسی مقاله فقه در ترازو»، ۱۳۸۰، ش ۳۷، ص ۹۷-۱۱۱).
۱۰. ر.ک: شبستری، نقد و نظر، ش ۵، ص ۵۹-۵۶.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل‌البتی عليهم السلام، ۱۴۱۱ق.
۴. آشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۹ق.
۵. ابن‌ادریس، محمد، سرائر، قم: جامعه مدرسین، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۶. ابن‌منظور، محمد، لسان العرب، بیروت: دارالإحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۷. اصفهانی، محمدحسین، نهاية الدراية، قم: مؤسسه آل‌البتی عليهم السلام، ۱۴۰۸ق.
۸. امام خمینی، سیدروح‌الله، الرسائل، قم: اسماعیلیان، چ ۲، ۱۳۶۸ش.



۹. -----، کتاب البیع، قم: اسماعیلیان، چ ۴، ۱۳۶۸ش.
۱۰. -----، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)، چ ۳، ۱۳۷۹ش.
۱۱. بازرگان، مهدی، آخرت و خدا؛ هدف بعثت انبیاء، تهران: رسا، ۱۳۷۷ش.
۱۲. تبریزی، جواد، ارشاد الطالب، قم: اسماعیلیان، چ ۲، ۱۳۶۹ش.
۱۳. جناتی، محمدابراهیم، ادوار اجتهاد، تهران: سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۲.
۱۴. حرانی، ابومحمد، تحف العقول، ترجمه صادق حسن زاده، قم: آل علی، چ ۶، ۱۳۸۵ش.
۱۵. حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چ ۶، ۱۴۱۲ق.
۱۶. حلّی (علامه)، حسن، تحریر الاحکام الشرعیة، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق.
۱۷. خسروپناه، عبدالحسین، «گفتمان فلسفه فقه»، قیسات، ش ۳۲، ۱۳۸۳.
۱۸. رازی، فخرالدین، تفسیر کبیر، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چ ۳، بی تا.
۱۹. ربانی، علی، «نقد نظریه حداقلی در قلمرو فقه اسلامی»، قیسات، ش ۲۸، ۱۳۸۲.
۲۰. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران: صراط، چ ۳، ۱۳۷۹ش.
۲۱. -----، «فقه در ترازو»، کیان، ش ۴۶، ۱۳۷۸.
۲۲. شرتونی، سعید، اقرب الموارد، قم: اسوه، ۱۳۷۴ش.
۲۳. صدر، سیدمحمدباقر، مجموعه آثار، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چ ۱۵، ۱۴۱۰ق.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بررسی های اسلامی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.
۲۵. -----، حاشیه الکفایة، بی جا: بنیاد علمی - فکری علامه، بی تا.
۲۶. -----، المیزان، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ ۵، ۱۳۸۱ش.
۲۷. طبرسی، ابی علی، مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۵ش.
۲۸. طبرسی، ابی منصور احمد، الاحتجاج، قم: اسوه، ۱۴۱۳ق.
۲۹. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، بیروت: الوفاء، چ ۲، ۱۴۰۳ق.
۳۰. عاملی، حسن، معالم الدین، قم: جامعه مدرسین، چ ۷، بی تا.
۳۱. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق، تهران: شرکت انتشار، چ ۲۰، ۱۳۷۴ش.
۳۲. کلینی، محمد، اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ ۵، ۱۳۶۳ش.
۳۳. لاهیجی، عبد الرزاق، گوهر مراد، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳ش.

۳۴. مجتهد شبستری، محمد، «سه گونه دانش در سه قلمرو»، نقد و نظر، ش ۵، ۱۳۷۴.
۳۵. -----، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو، چ ۶، ۱۳۸۴ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۸۱ش.
۳۷. نائینی، محمدحسن، فوائد الاصول، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۶ق.
۳۸. -----، تنبیه الامة و تنزیه الملة، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.
۳۹. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۳، ۱۳۶۷ش.
۴۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، (تقریرات درس شهید صدر)، بی جا: الغدیر للدراسات الاسلامیه، چ ۲، ۱۴۱۷ق.
۴۱. هیأت تحریریه، «فلسفه فقه و بررسی مقاله فقه در ترازو»، کلام اسلامی، ش ۱۳۸۰، ۳۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی