

# فهم اجتهادی شریعت و زندگی سیاسی

تاریخ دریافت: ۱۱/۸۳

تاریخ تأیید: ۲۸/۱۱/۸۳

دکتر منصور میراحمدی

فهم اجتهادی شریعت، فهم عقلانی آموزه‌ها و تعالیم شریعت از طریق به‌کارگیری سازوکار اجتهاد است. این فهم که مبتنی بر پذیرش بنیان‌ها و پیش‌فرض‌های معرفتی خاصی، در طول تاریخ اجتهاد شکل گرفته، در عرصه‌های مختلف زندگی از جمله زندگی سیاسی، تأثیراتی بر جای گذاشته است. نوشتار حاضر با نگاهی به تبار آموزه فهم اجتهادی شریعت در فقه شیعه و بررسی تحول آن در فقه سیاسی معاصر شیعه، به بررسی رابطه فهم اجتهادی شریعت و زندگی سیاسی و نیز تأثیر آن بر نظریه‌پردازی در حوزه سیاست می‌پردازد.

واژگان کلیدی: فهم، فهم اجتهادی، شریعت، زندگی سیاسی، فقه سیاسی شیعه.

## ۱. فهم اجتهادی شریعت در دوران گذشته

جریان عقل‌گرایی در فقه شیعه به قرن چهارم هجری باز می‌گردد. این جریان که در بنیادهای نظری خود متأثر از کلام شیعی بود به طور خاص بر اساس آرا و افکار دو فقیه برجسته این دوران، شکل گرفت. از این دوران، به عصر آغاز اجتهاد و تکامل تدریجی آن<sup>۱</sup> و عصر تدوین قواعد اصولی و عناصر مشترک اجتهاد تعبیر شده است.<sup>۲</sup> شیخ مفید (۳۳۸-۴۱۳ هـ) اولین فقیه شیعه است که در تدوین فقه اجتهادی تلاش برجسته و وافر انجام داد. اگر چه قبل از وی فقیهانی همچون ابن ابی عقیل

۱. حجت‌الاسلام میراحمدی استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع) .



عمانی، معاصر کلینی (۳۲۹هـ) و ابن جنید اسکافی (۳۸۱هـ) تلاش گسترده‌ای در جهت تدوین قواعد اصولی برای استنباط احکام شرعی انجام داده بودند. شیخ مفید در شیوه اجتهادی خود برای عقل جایگاه بلندی قائل بود؛ یکی از راه‌های رسیدن به شناخت مفاهیم کتاب و سنت را عقل می‌دانست.<sup>۳</sup> تلاش فکری و اجتهادی شیخ مفید، تلاش انتقادی و دو سویه بود؛ از یک سو، دیدگاه اهل حدیث و حدیث‌گرایان همچون شیخ صدوق را مورد انتقاد خود قرار می‌دهد و از سوی دیگر، به نقد دیدگاه استاد خود ابن جنید در خصوص اعتبار قیاس می‌پردازد. شیخ مفید کتاب التکررة باصول الفقه را در توضیح دیدگاه اصولی خود و کتاب النقص علی ابن جنید فی اجتهاده بالرأی را در نقد شیوه قیاس می‌نویسد و بدین ترتیب وی با طرد فقه مبنی بر حدیث‌گرایی و کنار گذاشتن روش فقهی مبنی بر رأی شخصی و قیاس، راه سومی را در فقه هموار کرد. در این شیوه اجتهاد، شیخ بین اخبار متعارض جمع کرد و از به کارگیری اخبار آحاد عاری از قراین صحت خودداری کرد و با تدوین اصول فقه عملاً فقه جدیدی را پایه گذارد.<sup>۴</sup> البته یکی از محققان عمل به قیاس از سوی ابن جنید را انکار کرده و با تفکیک مقام بحث و استدلال از مقام فتوا و عمل می‌نویسد:

چه بسا فقیهی در مقام بحث و استدلال مسأله‌ای را مطرح نموده و برای اثبات حکم آن ادله‌ای را ذکر می‌کند و حتی گاهی به گونه مسلم، ولی مع ذلک در مقام فتوا و عمل به خلاف آن ملتزم می‌شود و این شیوه همه مجتهدان در ادوار مختلف اجتهاد بوده است.<sup>۵</sup>

پس از شیخ مفید، شاگرد وی سید مرتضی، روش اجتهادی و عقل‌گرایانه وی را ادامه می‌دهد. سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶هـ) فقه اجتهادی استاد خود را تکمیل کرده و کتاب الذریعه الی اصول الشریعه را تدوین می‌کند. وی در مقدمه این کتاب می‌نویسد:

این کتاب در احاطه و شمولش نسبت به گرایش‌های اصولی امامیه بی نظیر است. این گرایش‌ها مسلک امامیه را به تمام و کمال متمایز می‌سازد.<sup>۶</sup>

سید مرتضی که در علوم عصر خویش چون کلام، فقه، اصول و تفسیر تبحر فراوانی داشت، بیش از شیخ مفید، بر استفاده از عقل در فهم احکام شریعت تأکید می‌کرد. به گفته ابوالقاسم گرجی، «روش او در اصول پیروی از دلیل عقل بود و از این رو نه تنها با اشاعره بلکه حتی با ظاهریان از امامیه نیز مخالفت می‌کرد».<sup>۷</sup>

بنابر این شیخ مفید و سید مرتضی، بنیان‌گذاران جریان عقل‌گرایی در فقه شیعه به حساب می‌آیند. فقه اجتهادی آنان، مکتب بغداد را در قرن چهارم پدید آورد که از کلام عقلانی و روش‌شناسی اصول فقه در برابر پیوستگی گسترده به حدیث‌گرایی جانبداری می‌کرد و این سبب افول مکتب قم (ظاهرگرایان) گردید.<sup>۸</sup>

مکتب عقل‌گرای بغداد، جایگاه والایی برای عقل در فهم شریعت در نظر می‌گیرد. فهم فقهی شریعت که هدف اصلی فقهای این دوران است، از مسیر عقل و با به‌کارگیری آن امکان‌پذیر می‌باشد. در این مکتب، شریعت در سطح ظواهر آیات و سنت تنزل پیدا نکرده و با کمک عقل در جایی که نصی (سخن صریحی) وجود ندارد می‌توان مقصود شریعت را دریافت. اگر چه علمای شیعه از نظریه مقاصد شریعت همانند علمای اهل سنت سخن نگفته‌اند، اما می‌توان به این نکته اشاره کرد که مفروض آنان وجود مقاصدی برای شریعت که منحصر در دلالت ظاهری دال‌های آن باشد نیست. عقل بر این اساس راهنمایی برای فهم دلالت غیر ظاهر متون دینی دانسته می‌شود. البته به عقیده برخی از محققان، کلمه اجتهاد تا قرن پنجم به معنای اجتهاد رأی بوده و در نتیجه از نظر شیعه اجتهاد ممنوع دانسته می‌شده است. به گفته مرتضی مطهری:

علمای شیعه تا آن وقت (قرن پنجم) در کتب خود «باب الاجتهاد» را می‌نوشتند برای این که آن را رد کنند و باطل بشمارند و آن را ممنوع اعلام نمایند؛ مثل شیخ طوسی در عده، ولی تدریجاً معنای این کلمه از اختصاص بیرون آمد و خود علمای اهل تسنن... به معنای مطلق جهد و کوشش برای به دست آوردن حکم شرعی به کار بردند... از این وقت علمای شیعه نیز این کلمه را پذیرفتند... این اجتهاد، اجتهاد مشروع است.<sup>۹</sup>

شیخ طوسی معروف به شیخ الطایفه (۳۸۵-۴۶۰ هـ) پس از سید مرتضی، آغازگر و شکل دهنده دوره‌ای در فقه شیعه است که از آن به عصر به‌کارگیری عناصر مشترک اجتهاد در منابع ۱۰ یا عصر کمال و اطلاق اجتهاد<sup>۱۱</sup> تعبیر شده است. تعبیر اول از آن روست که وی اجتهاد را به گونه عملی در اصول احکام و قوانین کلی آن به کار گرفت و فروع تازه را به اصول پایه برگرداند و قوانین کلی را بر مصادیق خارجی منطبق ساخت،<sup>۱۲</sup> و تعبیر دوم از آن رو به کار رفته است که وی در باب فقه و اصول کتاب‌های کامل و برجسته‌ای تألیف کرد، اجتهاد شیعه را در برابر اجتهاد اهل سنت عملاً استقلال داد و به قلم فقه شیعه اعتدال بخشید.<sup>۱۳</sup> شیخ طوسی در دو کتاب مهم خود تهذیب الاحکام و الاستبصار با هدف سازگاری بین مکتب حدیث‌گرای قم و مکتب عقل‌گرای بغداد، اصول و مبانی خاصی را بنیان می‌نهد که در نهایت به تقویت مکتب بغداد می‌انجامد. روش‌شناسی وی، عقل را در مقام یکی از ادله احکام شرع تثبیت کرد و به مثابه یک قاعده کلی، بر ملازمه بین عقل و شرع حکم نمود.<sup>۱۴</sup> این مطلب تا دوران حاضر همچنان مورد توجه فقهای شیعه بوده است.

پس از شیخ طوسی، دوره‌ای دیگر در فقه شیعه آغاز می‌گردد؛ دوره ایستایی و رکود اجتهاد و عصر تقلید. در این دوران که بیش از یک قرن (۴۶۰ - ۵۹۸ هـ) طول می‌کشد، به دلیل اعتقاد بیش از حد فقها به شیخ طوسی و مقام شامخ علمی او، فقها کمتر به مخالفت با آراء وی می‌پرداختند، اما با ظهور



ابن ادریس حلی (۵۹۸ هـ) زمینه نقد علمی آرای شیخ فراهیم گردید و تحولی در فقه اجتهادی شیعه پدید آمد.

ابن ادریس در کتاب سرائر در تمام فروع نظر شیخ را ذکر می‌کند و به طور کامل در مقام نقد آن بر می‌آید.<sup>۱۵</sup> وی به صراحت از جایگاه بالای عقل در فهم اجتهادی خود یاد می‌کند و آن را در کنار کتاب، سنت و اجماع قرار می‌دهد. از نظر وی، در صورتی که از سه راه اول، امکان دسترسی به حکم شرعی نبود، آنگاه محققان دینی در مسائل شرعی به دلیل عقل تکیه می‌کنند. پس باید به آن اعتماد و تکیه کرد و هر کس حجیت آن را انکار کند به گمراهی رفته و راه در تاریکی پیموده و گفتاری بیرون از محدوده مذهب به زبان آورده است.<sup>۱۶</sup> علاوه بر ابن ادریس حلی، سید بن طاوس (۶۶۴ هـ)، حسن بن علی طبرسی (۶۹۸ هـ)، محقق حلی (۶۷۶ هـ)، علامه حلی (۷۲۶ هـ)، فخر المحققین (۷۷۱ هـ)، شهید اول (۷۸۶ هـ)، شهید ثانی (۹۶۵ هـ)، محمد بن علی عاملی (۱۰۰۹ هـ)، حسن بن زین الدین (۱۰۱۱ هـ) و شیخ بهایی (۱۰۳۰ هـ)، از جمله فقهای بزرگ شیعه هستند که نقش زیادی در تحول فقه اجتهادی شیعه و توجه به عقل در فهم اجتهادی شریعت داشتند.

قرن یازدهم هجری، دوره مهمی در فقه شیعه و فهم اجتهادی شریعت به حساب می‌آید. در این دوره، فقه شیعه شاهد پیدایش مکتب اخباریان به رهبری محمد امین استرآبادی (۱۰۳۶ هـ) از محققان و محدثان شیعه است. اخباری‌گری در این دوره چالش بسیار مهمی در برابر عقل‌گرایی و فهم اجتهادی شریعت ایجاد کرد. وی اندیشه‌های خود را در رد اصولیین و عقل‌گرایان و تقویت مبانی اخباری‌گری در کتاب *الفوائد المدنیة* مطرح کرد. صرف نظر از علل و عوامل شکل‌گیری و ظهور این مکتب،<sup>۱۷</sup> اختلافات اساسی میان این مکتب و مکتب اصولیین به وجود آمد. توجه به این اختلافات، محوریت فهم اجتهادی شریعت را در آنها نشان می‌دهد.

برخی از محققان مهم‌ترین اختلافات پدید آمده را در دو مقوله زیر خلاصه کرده‌اند:<sup>۱۸</sup>

**الف) اجتهاد و تقلید:** اخباریان رسیدن به احکام شرعی از طریق اجتهاد را نفی می‌کنند، در حالی که اصولیین بر ضرورت آن تأکید می‌کنند. محمد امین استرآبادی اجتهاد را عمل به ظن دانسته و بر این باور است که مسائل شرعی، خواه اصلی یا فرعی، ناگزیر باید به اخبار ائمه اطهار مستند شود و عمل به ظن مجتهد به هیچ وجه جایز نیست.<sup>۱۹</sup> و از این رو تقلید نیز جایز نمی‌باشد. در حالی که اصولیین، اجتهاد را جایز دانسته و آن را به تلاش در استنباط احکام شرعی معنا می‌کنند و در نتیجه تقلید امری مجاز تلقی می‌گردد. بنابراین پذیرش اجتهاد به مفهوم پذیرش فهم عقلانی و اجتهادی شریعت است.

ب) *تحدید ادله استنباط*: اخباریان دلیل استنباط را منحصر به اخبار می‌دانند، در حالی که اصولیون چهار دلیل کتاب، سنت، عقل و اجماع را مطرح کرده‌اند. محدث استرآبادی دیدگاه خود را به قدما نسبت داده و می‌گوید: «مدرکی برای احکام شرعی چه فرعی و چه اصلی وجود ندارد جز احادیث ائمه اطهار»،<sup>۲۰</sup> در حالی که اصولیین این انحصار را نمی‌پذیرند. البته تفاوت‌های دیگری نیز میان مکتب اخباریون و اصولیون وجود دارد.<sup>۲۱</sup>

از دیدگاه نوشتار حاضر دو تفاوت مذکور بیانگر این واقعیت است که محور اصلی اختلاف اخباریان و اصولیان، فهم شریعت است. فهم شریعت از نظر هر دو برای اجرای آن لازم است، اما به لحاظ روشی، تنها روش فهم شریعت از نظر اخباریان، مراجعه به ظاهر اخبار است، در حالی که در روش اصولیون بر فهم عقلی شریعت تأکید می‌شود.

قرن یازدهم و دوازدهم هجری، دوران نزاع اخباریان و اصولیان درباره فهم عقلانی شریعت است. در قرن دوازدهم، وحید بهبهانی (۱۱۱۷ - ۱۲۰۵ هـ) با تألیف کتاب *الاجتهاد و الاصول* توانست در این نزاع فکری، به تقویت جریان عقل‌گرای اصولیون پردازد. وی با مسافرت به بهبهان و سپس کربلا که مراکز اصلی اخباریون در آن زمان به حساب می‌آمدند و مبارزه فکری با آنان به ویژه یوسف بحرانی صاحب کتاب *الحدائق الناضرة* - پرچمدار مکتب اخباری در این دوران - نقش بسیار زیادی در تضعیف مکتب اخباری و تقویت و تثبیت مکتب اصولی ایفا کرد. وحید بهبهانی بدین ترتیب پس از دوره رکود جریان عقل‌گرایی با گسترش مکتب اخباری، دوره جدیدی را در فقه شیعه آغاز می‌کند. این دوره را برخی از محققان «عصر جدید استنباط» نامیده‌اند.<sup>۲۲</sup> این عصر با وحید بهبهانی آغاز گردید و با سه دسته از دانشمندان دنبال شد:

۱- شاگردان مستقیم وحید بهبهانی مانند سید محمد مهدی بحر العلوم (۱۲۱۲ هـ)، شیخ جعفر کاشف الغطا (۱۲۲۷ هـ)، میرزا ابوالقاسم قمی (۱۲۳۱ هـ)، سید علی طباطبایی (۱۲۳۱ هـ) و شیخ اسد الله شوشتری (۱۲۳۴ هـ)؛

۲- شاگردان برخی از علمای گروه نخست مانند سید محسن اعرجی کاظمی (۱۲۴۰ هـ)، شریف العلماء محمد شریف بن حسن عاملی (۱۲۴۵ هـ)، مولی احمد نراقی (۱۲۴۵ هـ)، شیخ محمد تقی بن عبدالرحیم (۱۲۴۸ هـ) و صاحب الجواهر (۱۲۶۶ هـ)؛

۳- شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱ هـ) و شاگردانش.<sup>۲۳</sup>

تلاش‌های فکری این علما، موجبات پیروزی کامل اصولیون را فراهم ساخت و جریان عقل‌گرای اصولی، نظریه فهم اجتهادی شریعت را به عنوان نظریه غالب فقه و اصول شیعه مطرح کرد. البته از میان آنها، شیخ مرتضی انصاری و آخوند خراسانی (۱۳۲۹ هـ) نقش برجسته‌ای را ایفا کردند.



شیخ انصاری در تنبیه دوم از کتاب *فرائد الاصول*، به دیدگاه اخباریان اشاره کرده و با ذکر احتمالات مختلف درباره مقصود آنها از «عدم اعتماد بر قطعی که از مقدمات عقلی قطعی حاصل می‌شود»، به بررسی و نقد دیدگاه آنها می‌پردازد:

اگر مقصود آنها عدم جواز اعتماد به قطع پس از حاصل شدن قطع است، پس چنین مطلبی معقول نیست. از آن جا که علم از حیث کاشف بودن معتبر است و اگر بتوان حکم به عدم اعتبار این قطع کرد مثل چنین حکمی در قطعی که از مقدمات شرعی به دست می‌آید نیز به همین سان باید جاری شود، و اگر مقصود آنها عدم جواز ژرف اندیشی و خوض در مطالب عقلی برای به دست آوردن مطالب شرعی است، چرا که عقل بسیار اشتباه و خطا می‌کند، پس اگر این مطلب پذیرفته شود و از معارضه با کثرت خطاهایی که در فهم مطالب از ادله شرعی حاصل می‌شود، چشم پوشی کنیم، این سخن وجهی دارد و در این هنگام: پس اگر در مطالب عقلی خوض کرد و به مطلبی قطع حاصل کرد که موافق حکم واقعی نبود در این امر معذور نیست، زیرا در مقدمات آن تقصیر کرده است.<sup>۲۴</sup>

فقرات مذکور از سویی، بیانگر اعتبار فهم شریعت با قطع و یقینی است که از طریق عقل به دست می‌آید و از سوی دیگر، بیانگر اعتبار دلیل عقلی یقین آور به عنوان دلیلی مستقل در نظریه شیخ انصاری است. از دیدگاه وی اگر چنین دلیلی وجود داشته باشد قهراً معتبر است و خود موضوعیت دارد. هر چند که به اعتقاد وی، ژرف اندیشی در مطالب عقلی گاه ممکن است اشتباهاتی را در پی داشته باشد.

شیخ انصاری، سپس با اشاره به کلام محدث استرآبادی، محدث جزائری و محدث بحرانی به نقد دیدگاه آنان پرداخته و در پایان نظریه خود را این گونه خلاصه می‌کند:

هر گاه قطع از دلیل عقلی حاصل شود پس ممکن نیست با آن دلیل نقلی معارضه کند و اگر در ظاهر این معارضه به دست آید سپس ناگزیر باید آن دلیل نقلی را اگر نمی‌توان کنار زد، تأویل کرد، و هر گاه قطع از دلیل نقلی حاصل شود - مثل قطعی که از اجماع تمامی شرایع بر حدوث زمانی عالم حاصل شده است - پس ممکن نیست از دلیل عقلی خلاف آن قطعی حاصل شود... (و در صورتی که چنین معارضه‌ای یافت شود) باید به عدم حصول قطع از دلیل نقلی بر خلاف قطع مذکور ملتزم شد، زیرا ادله قطعی نظری در دلایل نقلی مشخص و معین هستند و در آنها هیچ کدام با عقل بدیهی یا فطری معارضه‌ای وجود ندارد.<sup>۲۵</sup>

دقت در عبارت بالا آشکار می‌سازد که اولاً، از نظر شیخ انصاری دلیل عقلی قطعی چنان اعتباری در شناخت و فهم شریعت دارد که دلیل نقلی معارض آن را یا باید تأویل کرد و یا کنار زد؛ و ثانیاً، به

عقیده وی هیچ گاه دلایل نقلی معتبر یا عقل قطعی معارضه ندارد.

آخوند خراسانی نیز در مقصد ششم از کتاب کفایة الاصول به این بحث پرداخته است. از نظر وی نیز هیچ شبهه‌ای در وجوب عمل بر طبق قطع از نظر عقل نیست.<sup>۲۶</sup> وی پس از بررسی مفصل قطع و احکام آن، در یک جمع بندی نظریه خود را این گونه توضیح می‌دهد:

به طور خلاصه، قطعی که از نظر عقلی وضع شده [به دست آمده] تفاوتی وجود ندارد نه از جهت شخصی که برای او قطع حاصل شده و نه از جهت مورد قطع و نه از جهت سبب و علت قطع. نه عقلاً تفاوت وجود دارد - که واضح است - و نه شرعاً، زیرا نه نفیاً و نه اثباتاً جعل (شارح) به آنها راه نمی‌یابد.<sup>۲۷</sup>

آخوند خراسانی سپس با اشاره به دیدگاه برخی از اخباریان، مورد کلام آنها را دلیل عقلی می‌داند که مفید قطع نباشد، چرا که لزوم تبعیت از قطع به طور مطلق و درستی مؤاخذه بر مخالفت با قطع به هنگام رسیدن به واقع و نیز ترتیب دیگر آثار قطع به حکم عقل، بر هیچ عاقلی مخفی نیست چه برسد به شخص فاضل.<sup>۲۸</sup>

همان طوری که آشکار است، آخوند خراسانی نیز با طرح بحث قطع، فهم شریعت با عقل قطعی را می‌پذیرد و عقل در صورتی که به طور قطعی به حکمی دست یابد می‌تواند مبنای عمل قرار گیرد و اعتبار دارد. اما پر واضح است که پذیرش فهم شریعت با عقل قطعی به خصوص با توجه به آنچه که آخوند خراسانی درباره دیدگاه اخباریون بیان کرد، به مفهوم فهم اجتهادی و عقلانی شریعت نیست. به عبارت دیگر، آموزه فهم اجتهادی شریعت، فهم عقلانی شریعت را نه بر اساس عقل قطعی و یقین‌آور، بلکه بر اساس عقل خطا پذیر مجتهد، می‌پذیرد. از این رو این پرسش قابل طرح است که آیا نظریه اصولیون، فهم این گونه شریعت را بر می‌تابد؟ مراجعه به آرای اصولیون به ویژه آخوند خراسانی بیانگر پذیرش فهم اجتهادی شریعت بر اساس عقل خطا پذیر است. آخوند خراسانی بخش پایانی کفایة الاصول را به بحث اجتهاد و تقلید اختصاص داده که بیانگر پذیرش چنین فهمی است. وی پس از ذکر تعاریف ارائه شده از اجتهاد از جمله «ملکه و استعدادی که به وسیله آن می‌توان به استنباط حکم شرعی فرعی از یک اصل پرداخت»،<sup>۲۹</sup> چنین مفهومی را مورد اتفاق همه علما دانسته و عدم پذیرش این مفهوم از اجتهاد از سوی اخباریون را نادرست می‌داند، زیرا به عقیده وی:

هیچ راه فراری از آن وجود ندارد، نهایتاً اخباری می‌تواند در حجیت بعضی از گفته‌های اصولیون مناقشه کرده و آنها را نپذیرد و این به اتفاق نظر مبنی بر درستی و صحت اجتهاد به این معنا ضرر نمی‌زند. [چرا که] بدیهی است گاه بین اخباریون هم [این مطلب] رخ دهد

همان طوری که بین اخباریون و اصولیون نیز رخ می‌دهد.<sup>۳۰</sup>



آخوند خراسانی پس از اثبات ضرورت اجتهاد، تحقق آن را با یادگیری و مراجعه به مسائل اصولی میسر می‌داند:

خلاصه آن که گریزی نیست در استنباط احکام فرعی از ادله آن و از مراجعه به مبانی اصولی و بدون آن استنباط و اجتهاد ممکن نیست، خواه مجتهد (اصولی) باشد یا اخباری. بله احتیاج به این مبانی بر حسب اختلاف مسائل و زمان‌ها و اشخاص مختلف می‌گردد، [چرا که] بدیهی است که در صدر اول اجتهاد مؤونه کمتری داشت و به بسیاری از چیزهایی که در زمان‌های بعدی به آنها نیاز است، نیاز نداشت. در زمان‌های بعدی به چیزهایی نیاز است که معمولاً جز با رجوع به کتاب‌ها و آثار اصولی که تدوین شده، تحقق نمی‌یابد و به دست نمی‌آید. ۳۱

دقت در عبارت مذکور نکات زیر را نمایان می‌سازد:

اولاً، مراجعه به اصول و قواعد آن در اجتهاد و فهم شریعت لازم و ضروری است:

ثانیاً، این مراجعه هم برای اصولی و هم اخباری لازم است؛

ثالثاً، اجتهاد و فهم اجتهادی در صدر اسلام مؤونه کمتری داشت، از این رو در صدر اسلام هم

اجتهاد و فهم اجتهادی وجود داشته، هر چند که همانند امروز پیچیده نبوده است؛

رابعاً، اجتهاد در دوران حاضر مؤونه بیشتری نیاز دارد، پس فهم اجتهادی در این دوران فهمی

پیچیده‌تر خواهد بود.

بنابراین، می‌توان گفت که از نظر آخوند خراسانی، علاوه بر امکان فهم شریعت با عقل قطعی،

فهم اجتهادی شریعت نیز جایز است. فهم اجتهادی شریعت بر پایه عقل خطاپذیر بنا شده و بر

اساس آن فهم عقلانی مجتهد از شریعت پذیرفته می‌شود.

## ۲- تحول فهم اجتهادی شریعت در دوران معاصر

فهم اجتهادی شریعت در دوران معاصر، تحت تأثیر حوادث سیاسی، دچار تحول اساسی گردیده و بر این اساس، رابطه فهم اجتهادی شریعت و زندگی سیاسی نیز متأثر شده است. بی‌تردید، نهضت مشروطیت، مهم‌ترین تحول در دوران معاصر ایران است که این فهم را تحت تأثیر خود قرار داده است. این نهضت در کنار نمایاندن بحران‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی، نمایانگر مهم‌ترین «مسأله» فکری در ساحت اندیشه و نظریه‌پردازی سیاسی یعنی «استبداد» بود؛ نهضت مشروطیت به لحاظ فکری و نظری، استبداد را به عنوان مهم‌ترین مسأله مطرح و اندیشمندان نوگرایی مسلمان را به تفکر و تأمل در آن مشغول ساخت که در این میان، محمدحسین نائینی، از جایگاه



ویژه‌ای برخوردار است.

این فقیه و مجتهد نوگرای برجسته دوران مشروطیت، با شناسایی مسأله «استبداد» به عنوان مهم‌ترین مسأله فکری - سیاسی جامعه ایران در تنبیه الامه و تنزیه المله، بنیان‌گذاری یک حکومت و نظام سیاسی غیر استبدادی را وجهه همت خود قرار می‌دهد. نائینی اگر چه به اعتقاد برخی از محققان در طرح مسأله استبداد تحت تأثیر اندیشه‌گران دیگر جهان اسلام از قبیل طهطاوی و نیز با اصطلاحات سیاسی رایج در مجلات عربی همچون الهلال و المنار آشنا بود،<sup>۳۲</sup> اما بی‌تردید، تأثیر‌گذار اصلی، عبدالرحمن الکوکی با کتاب طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد است. نائینی به گفته عبدالهادی حائری، نه تنها از بسیاری از اندیشه‌های کوکی در طبائع بهره گرفته، بلکه حتی عین واژه‌ها و اصطلاحات به کار برده شده در طبائع را در تنبیه الامه به کار برده است.<sup>۳۳</sup> البته همان طوری که وی به درستی اشاره می‌کند، نائینی در کتاب خود از روش‌شناسی خاص خود بهره می‌گیرد<sup>۳۴</sup> و به همین دلیل می‌توان گفت که نائینی در طرح مسأله استبداد از کوکی تأثیر پذیرفته، اما در ارائه راه حل بر اساس متدولوژی اجتهاد اصولی، نظریه‌پردازی کرده است.

نائینی هدف خود از تألیف تنبیه الامه را آشکار ساختن مخالفت این زندقه و الحاد با ضرورت دین اسلام و تنبیه امت به ضروریات شریعت و تنزیه ملت از این زندقه و الحاد و بدعت معرفی می‌کند.<sup>۳۵</sup> نائینی از منظر تبیین ضروریات دین، ضمن نقد استبداد، می‌نویسد:

رجوع حقیقت سلطنت اسلامی، بلکه در جمیع شرایع و ادیان، به باب امانت و ولایت احد مشترکین در حقوق مشترکه نوعیه، بدون هیچ مزیت برای شخص متصدی، و محدودیت آن از تبدیل به مستبدانه و تحکم دل‌بخواهانه و قهر، از اظهار ضروریات دین اسلام، بلکه تمام شرایع و ادیان است.<sup>۳۶</sup>

نائینی در عبارت بالا، فهمی از دین ارائه می‌کند که در آن امانت بودن حکومت از ضروریات دین بوده، در نتیجه نمی‌توان بر اساس دین به سلب آزادی مردم در حکومت پرداخت. این فهم و تفسیر از دین، پایه و مبنای تحلیل نائینی از سیاست و حکومت مشروطه است؛ به عبارت دیگر، نقطه مرکزی تحلیل تنبیه الامه بر محور رابطه شریعت و مشروطیت استوار بود،<sup>۳۷</sup> که نائینی تلاش می‌کند با ارائه فهم خاصی از شریعت، سازگاری آن را با حکومت مشروطه توضیح دهد.

نکته‌ای که، از دیدگاه نوشته حاضر، با اهمیت به نظر می‌رسد، مبنای معرفت‌شناختی فهم و تفسیر خاص نائینی از دین و شریعت است. نائینی از مهم‌ترین نمایندگان مکتب اصولی در دوران مشروطیت به حساب می‌آید؛ دورانی که مکتب اصولی بر مکتب اخباری غلبه کرده و در نتیجه، امکان ارائه قرائتی عقل‌گرایانه از دین فراهم است. این مکتب با تأکید بر آموزه‌هایی زمینه‌ارائه چنین



قرائتی را فراهم ساخته و امکان تلازم شریعت با مشروطیت را، که دغدغه اصلی نائینی است، تدارک دیده است. این آموزه‌ها اعتبار فهم اجتهادی شریعت را ثابت می‌کنند. به گفته حمید عنایت:

تعلیم عمده مکتب اصولی حجیت عقل است (پس از ارشاد قرآن و سنت و اجماع) در تمییز دادن قواعد و احکام شریعت. این ایمان به عقل تعالیم دیگری را پیش می‌کشد، ضرورت اجتهاد و امتناع از قبول غیر نقادانه محتویات کتب اربعه حدیث شیعه، اتخاذ معیارهای دقیقتر در قبول صحت اقوالی که به پیامبر و ائمه منسوب شده و منع تقلید از میت برای حفظ پویایی اجتهاد.<sup>۳۸</sup>

تعلق نائینی به مکتب اصولی و ارائه فهمی اجتهادی از شریعت در بخش‌های متعددی از تنبیه الامه، به وضوح مشاهده می‌شود؛ مباحث مربوط به قانون و جایگاه شورا و مجلس ملی در نظام مشروطه، از جمله این موارد است. نائینی پس از تقسیم احکام شرعی به احکام و قوانین فردی و اجتماعی، قوانین اجتماعی را به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌کند:

مجموع وظایف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت خواه دستورات اولیه... و یا ثانویه... علی کل تقدیر، خارج از دو قسم نخواهد بود؛ چه بالضروره منصوصاتی است که وظیفه علمیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است و یا غیر منصوصی است که وظیفه علمیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابطه خاص و میزان منصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است. واضح است که همچنان که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جزء تعبدیه مخصوص شرعی الی قیام الساعة وظیفه و رفتاری در آن مقصود تواند بود، همین طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است.<sup>۳۹</sup>

فقرات مذکور اولاً، با تفکیک قوانین ثابت و قوانین متغیر، امکان استخراج قوانین با عقل بشری را ثابت کرده، ثانیاً، معیار آن را مطابقت با مصالح و مقتضیات زمانی و مکانی می‌داند. چنین دیدگاهی به وضوح فهمی از شریعت ارائه می‌کند که با نیازهای زمانه و شرایط زمانی و مکانی سازگار بوده که می‌توان به سازگاری آن با تحولات جدید دست یافت. نائینی علاوه بر این در تبیین لزوم تحدید قدرت در نظام مشروطه، فهم عقل‌گرایانه و اجتهادی خود از شریعت را نشان می‌دهد. وی در این راستا به ضرورت شورا و مشورت با عقلای امت اشاره می‌کند و آن را از مسلمات اسلام می‌داند.<sup>۴۰</sup> علاوه بر این، با مراجعه به آیات و روایات، ضرورت استفاده از نظر عقلانی امت را در حکومت توضیح می‌دهد. وی در توضیح و تفسیر آیه «و مشاورهم فی الامر» می‌نویسد:<sup>۴۱</sup>

ولایت آیه مبارکه که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت

مكلف فرموده‌اند بر این مطلب در کمال بدهمت و ظهور است. ۴۲

از نظر نائینی، متعلق مشورت تمامی امور سیاسی است و خروج احکام الهی از آن، از باب تخصص است؛ از این رو در تمامی امور سیاسی یا سیاسیات مشورت لازم و ضروری است. علاوه بر این، از نظر وی:

آیه مبارکه «وامرهم شوری بینهم» (شورا / ۳۸) اگرچه فی نفسه بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش بر آن که وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع برگزار شود، در کمال ظهور است. ۴۳

استدلال به آیات مذکور اگر چه در زمینه زندگی سیاسی و ضرورت به کارگیری مشورت در تصمیم‌گیری‌های آن است، در کنار آن، فهم خاص نائینی از شریعت را نمایان می‌سازد. دقت در مباحث مطرح شده، نشان می‌دهد که در اندیشه نائینی نه تنها فهم اجتهادی شریعت پذیرفته می‌شود و از این جهت وی در تداوم مکتب اصولی قرار می‌گیرد، علاوه بر این، مفهومی از شریعت و قلمرو آن در ارتباط با سیاست و زندگی سیاسی ارائه می‌گردد که در آن شریعت، حوزه خاصی به نام «نوعیات» مملکت را به عقل و عقلا واگذار کرده و قانون‌گذاری را در این حوزه به عقل بشری سپرده است و از این جهت تحولی در فهم پیشین از شریعت ایجاد کرده است. اگر چه نائینی از دریچه شریعت به سیاست می‌نگرد، اما می‌توان گفت که وی سیاست را از نوعیات دانسته که شریعت، تصمیم‌گیری در آنها را به خود بشر واگذار کرده است. نائینی در توضیح حقیقت سلطنت اسلامی می‌نویسد:

حقیقت سلطنت اسلامی عبارت از ولایت بر سیاست امور امت - و به چه اندازه محدود است - همین طور ابتدای اساسش هم نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت بر مشورت با عقلای امت که عبارت از همین شورای عمومی ملی است. ۴۴

بدین ترتیب، فهم نائینی از شریعت، اگر چه به لحاظ معرفت‌شناختی فهمی اجتهادی است، اما وی با فهم اجتهادی پیشین تا حدودی فاصله گرفته و تحولی در آن ایجاد می‌کند. این تحول ضمن آن که بیانگر تحول فهم دین در اندیشه نائینی است، بیانگر تلاش نائینی برای سازگار ساختن شریعت با نظام سیاسی خاصی است که به استبداد دینی منجر نشود. بنابراین می‌توان این داوری درباره تلاش فکری نائینی را پذیرفت که:

نائینی با غلبه دادن تفکر عقل‌گرایی و هدف‌گرایی در فهم نصوص دینی، توانست الگویی پیشرفته برای نظام سیاسی دوران خودش پیشنهاد کند که با اولیات دین هم مطابق بود. ۴۵

فهم نائینی از شریعت و تلاش فکری او در جهت سازگاری شریعت با مقتضیات زمانی و مکانی،



بنیادهای معرفت شناختی لازم برای نظریه پردازی نظریه حکومت مشروطه را فراهم ساخت. اما چنین فهم و تلاشی، دولت مستعجل بود و درگیرو دار مسائل سیاسی گرفتار آمد. نائینی نیز خود از مسائل سیاسی روی بر تافت و به جمع آوری نسخه‌های تشبیه‌الامه همت گماشت. سرنوشت مشروطه که به گفته برخی از محققان بایستی در رویدادها و کشمکش‌های قدرت طلبانه امپریالیست‌ها از قبیل قرار داد ۷-۱۹ روس و انگلیس، عزل مورگان شوستر آمریکایی از مقام مالی خود در ایران، اشغال نظامی ایران به وسیله روس و انگلیس در سال ۱۳۳۹/۱۹۱۱، تشکیل یافتن اکثریت نمایندگان مجلس دوم از مالکان بزرگ و مخالفان توگرایی و آزادی سیاسی، و سر انجام آغاز جنگ جهانی نخست، تعیین می‌گردید،<sup>۴۶</sup> چیزی جز اصل نظارت مجتهدان را به عنوان چشم انداز قانون گذاری مطابق با فهم اجتهادی شریعت، باقی نگذاشت. اگر چه اصل دوم قانون اساسی به عنوان متمم در سال ۱۳۲۵ به تصویب رسید و بر مبنای آن اصل نظارت پذیرفته شد، این اصل در دوره اول اجرا نگردید و تفسیر آخوند خراسانی در سال ۱۳۳۸ نیز هر چند آن را به رعایت انطباق قوانین سیاسی مملکت بر شریعت محدود می‌ساخت، با این وجود در دوره‌های بعد نیز به طور مطلق اجرا نشد، عوامل متعددی در این امر نقش داشت. به گفته دلدو قیصرچی:

استبداد رضا خانی و اختناق فرهنگی-سیاسی حاکم بر کشور تا شهریور ۱۳۲۰- که جنگ دوم جهانی سایه‌های آن را از هم درید- موجب شد تا نه تنها «اصل نظارت مجتهدین» مطابق پیش بینی قانون اساسی مطلقاً اجرا نگردد، بلکه حتی کسی قدرت سخن گفتن از آن و تأمل در اندیشه سیاسی-مذهبی را هم نداشته باشد.<sup>۴۷</sup>

بدین ترتیب فهم اجتهادی شریعت برای بار دیگر از عرصه سیاست و زندگی سیاسی به دور می‌ماند و تا دهه ۴۰ تنها برخی از مجتهدان با چنین رهیافتی تأملاتی سیاسی در چارچوب نظام مشروطه ارائه می‌کنند.<sup>۴۸</sup> تداوم نظریه فهم اجتهادی شریعت و به کارگیری آن در عرصه سیاست از دهه ۴۰ به بعد قابل مشاهده است که به گزارشی مختصر از این دوره می‌پردازیم.

دهه ۴۰ از نظر تاریخ تحول فکر و اندیشه نوگرایی دینی در ایران، نقطه عطف به حساب می‌آید. ناکامی ایده مشروطیت و به بن بست رسیدن اندیشه تحدید قدرت با تکیه بر مشروطیت از سویی و قدرت یافتن حکومت سلطنتی محمد رضا شاه از سوی دیگر در کنار ظهور قدرت استعماری آمریکا، اندیشمندان نوگرای مسلمان در ایران را به فکر یافتن راه حلی جدی و طراحی نظریه‌ای نو انداخت. برخی از این اندیشمندان که از نظر پژوهش حاضر، در تداوم مکتب اصولی قرار گرفته و از جریان نوگرایی دینی پدید آمده در عهد مشروطیت نیز متأثر بودند، بر اساس مبانی نظری و معرفت شناختی اجتهاد اصولی، ایده «اجتهاد پویا» را مطرح کردند. طرح «اجتهاد پویا» که در تداوم «فهم اجتهادی

شریعت» قرار داشته، نوعی بازسازی آن در دوران معاصر به حساب می‌آید. ایده مذکور اگر چه بر اساس نظریه «فهم اجتهادی شریعت» بنا شده است، با تأکید بر ضرورت اجتهاد با توجه به «مقتضیات زمان و مکان» نقش و جایگاه بیشتری برای «عقل» در استنباط احکام و قوانین شرعی در نظر می‌گیرد و از این رو، نوعی تحول در فهم شریعت در دوران معاصر تلقی می‌گردد. طرح ایده اجتهاد پویا و ضرورت توجه به مقتضیات زمان و مکان و به کارگیری آن در زندگی سیاسی - اجتماعی بر مبنای آموزه «جامعیت دین اسلام» حاصل تلاش‌های فکری اندیشمندان و فقهای متعددی است که بی تردید، امام خمینی، در این میان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

امام خمینی برای اولین بار در دوره اول درس خارج اصول فقه خود در قم در سال ۱۳۷۰ ق، بحث «اجتهاد و تقلید» را مطرح کرد، که حاصل آن کتابی با این عنوان است. در این کتاب امام به تبیین شؤون فقیه و مجتهد جامع الشرائط، شرایط اجتهاد، مسأله قضا و اجتهاد مطلق، مسأله مرجعیت و تقلید از مجتهد از دنیا رفته، می‌پردازد. برخی از این مباحث، بیانگر فهم وی از شریعت و جایگاه عقل در آن است.

پیش فرض اساسی امام در بحث اجتهاد، «جامعیت دین اسلام» است. از نظر وی:

از آن جا که دین اسلام تمامی نیازهای انسان را، از امور سیاسی و اجتماعی تا زندگی مردمی‌اش، در بر گرفته است، ناگزیر در هر یک از این امور تکلیف معین کرده است.<sup>۴۹</sup>

بر این اساس، از نظر امام اجتهاد برای شناخت این تکالیف ضرورت پیدا می‌کند. این اجتهاد نیازمند مقدماتی است که از نظر وی عبارتند از علم به علوم عربی، آشنایی با عرف و موضوعات عرفی، فراگیری منطق، علم به مهم ترین مسائل اصول فقه، علم رجال، شناخت کتاب و سنت، حصول قوه استنباط، تفحص کامل از آرای علمای پیشین.<sup>۵۰</sup> در صورت وجود این شرایط فهم و استنباط مجتهد معتبر بوده، وی اجازه فتوا دادن پیدا می‌کند. نکته مهم در دیدگاه امام در مورد اجتهاد این است که وی اجتهاد را از علوم عملی می‌داند.<sup>۵۱</sup> و در نتیجه فهم شریعت از دیدگاه وی با عمل و زندگی گره می‌خورد. در واقع فقه بر اساس این دیدگاه جایگزین حکمت عملی گردیده، فهم اجتهادی شریعت مبنای زندگی و از جمله زندگی سیاسی قرار می‌گیرد. از این رو، در منظومه فکری امام فهم قوانین و احکام شریعت در حوزه زندگی سیاسی اجتماعی نیز با شناخت فقه و از زاویه آن امکان‌پذیر است. این دیدگاه، بی تردید، جایگاه بالایی برای فقه و فهم اجتهادی در زندگی سیاسی رقم می‌زند. هر چند که امام بر اساس این دیدگاه در کتاب اجتهاد و تقلید، به طرح مسأله قضاوت و حکومت در زمان غیبت پرداخته<sup>۵۲</sup> و تلاش می‌کند با به کارگیری متدولوژی فقه‌ای به فهم و تفسیری شرعی از آن بپردازد. تأثیر گذاری ایده «علم عملی بودن اجتهاد» در نظریه ولایت فقیه و نیز سخنان و سیره سیاسی وی به



ویژه پس از انقلاب اسلامی و تأسیس نظام جمهوری اسلامی بر مبنای نظریه ولایت فقیه آشکارتر است.

امام خمینی فقه را تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تاگور<sup>۵۳</sup> و حکومت را «فلسفه عملی» تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی معرفی می‌کند<sup>۵۴</sup> و انفتاح باب اجتهاد را از ضروریات حکومت برای پاسخ‌گویی به معضلات اجتماعی می‌داند.<sup>۵۵</sup> ایشان هر چند روش سنتی در اجتهاد را می‌پذیرد، اما آن را شرط لازم دانسته و نه کافی و بر این اعتقاد است که «این بحث‌های طلبگی که در چارچوب تئوری است ما را به بن بست می‌کشاند»؛<sup>۵۶</sup> از این رو فهم صحیح شریعت، فهمی است که علاوه بر به کارگیری روش سنتی و قواعد اصول فقه، به مقتضیات زمان و مکان نیز توجه نماید. در نتیجه اجتهاد صحیح از دیدگاه وی، اجتهادی است که توجه به این مقتضیات داشته باشد و بنا بر این مجتهد واقعی کسی است که دارای شاخص‌های زیر باشد:

الف) شناخت زمان و مکان و به عبارت دیگر آشنایی با روابط پیچیده اقتصادی، سیاسی، نظامی، اجتماعی و فرهنگی که الزاماً به شناخت موضوعات جدید کمک می‌کند؛

ب) آشنایی با الفبای حکومت، زیرکی و هوش و فراست هدایت و تدبیر یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی؛

ج) شناخت درست جامعه؛

د) آشنایی با مصالح نظام و افراد و جامعه؛

ه) آشنایی با چگونگی برخورد با حیل‌ها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان؛

و) داشتن بصیرت و دید اقتصادی؛

ز) شناخت سیاست‌ها و سیاسیون و فرمول‌های دیکته شده آنها؛

ح) شناخت موقعیت و نقاط قوت و ضعف نظام‌های سرمایه‌داری جهان.<sup>۵۷</sup>

دقت در فقرات فوق پیوند تنگاتنگ اجتهاد با دو متغیر «مقتضیات زمان و مکان» و «مصلحت» را نمایان می‌سازد. امام علاوه بر ضرورت توجه به زمان و مکان در فهم شریعت و اجتهاد، توجه به مصلحت را نیز لازم و ضروری می‌داند. وی بر این اساس با صدور فرمانی، مجمع تشخیص مصلحت نظام را تأسیس کرد. در این فرمان می‌نویسد:

حضرات آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از

آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد... مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که

مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر

سؤال ببرد.<sup>۵۸</sup>

همچنین در خطاب به شورای نگهبان می‌نویسد:

تذکر پدران به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی،

نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست.<sup>۵۹</sup>

بدین ترتیب در اندیشه امام علاوه بر ضرورت شناخت زمان و مکان برای مجتهد، توجه به مصلحت نیز در استنباط لازم و ضروری است. در نتیجه فهم شریعت و اجتهاد در اندیشه امام با مصلحت پیوند می‌خورد. این پیوند، از یک سوی به این معناست که تشخیص مصلحت لزوماً از نصوص و احکام اولی و ثانوی قابل استنباط نیست بلکه ممکن است در مفهوم مصلحت نوعی گذار از احکام شرعی فرعی لحاظ شده باشد، و از سوی دیگر و به همین اعتبار که مصلحت فراتر از شریعت است، قانون‌گذاری بر مبنای مصلحت هم ضروری است و هم با دشواری‌های بسیار همراه است که «اجتهاد مصطلح» را در پیچ و تاب می‌اندازد.<sup>۶۰</sup>

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که فهم اجتهادی شریعت در اندیشه امام خمینی هر چند پذیرفته می‌شود و بر آن تأکید می‌گردد، با توجه به تأکید بر ضرورت رعایت مصلحت و توجه به زمان و مکان، خصلت این فهم متحول می‌گردد. از سویی، فهم اجتهادی، فهمی زمانمند و متأثر از شرایط زمانی و مکانی می‌گردد و از سوی دیگر در این فهم، قلمرو خاصی برای عقل بشری گشوده می‌گردد که با توجه به مصلحت می‌تواند به قانون‌گذاری پرداخته و احکامی صادر کند. صدور این احکام اگر چه همچنان بر فهم اجتهادی فقیه بنا می‌گردد، اما از دایره احکام اولیه و ثانویه فراتر می‌رود. شکل‌گیری این تحول در فهم اجتهادی شریعت را با تفاوت‌هایی می‌توان در برخی دیگر از اندیشمندان معاصر ایران مشاهده کرد.

مرتضی مطهری از جمله اندیشمندان نوگرای معاصر است که ایده «اجتهاد پویا» را مطرح کرده است. وی در مقالات و سخنرانی‌های متعددی به طرح اجتهاد پویا پرداخته و ضرورت تحول در فهم اجتهادی شریعت را مورد توجه قرار داده است. وی به طور مشخص دیدگاه خود در این باره را در سه سخنرانی با عنوان «اصل اجتهاد در اسلام»<sup>۶۱</sup> و «مقام عقل در استنباط احکام اسلامی» و «آیا اجتهاد نسبی است؟»<sup>۶۲</sup> توضیح داده و در مقالات و سخنرانی‌های دیگر نیز به مناسبت به این موضوع پرداخته است. در مقاله اول، در تعریف اجتهاد، با اشاره به تاریخچه شکل‌گیری آن در جهان اسلام، از دو اصطلاح «اجتهاد ممنوع» و «اجتهاد مشروع» سخن می‌گوید؛ اجتهاد ممنوع همان «اجتهاد رأی» است که در نزد اهل سنت معتبر است، اما اجتهاد مشروع، به کار بردن تدبیر و تعقل در فهم ادله شرعی است.<sup>۶۳</sup> از نظر وی اجتهاد مذکور، دارای یک رمز است. رمز اجتهاد در تطبیق دستورهای کلی با



مسائل جدید و حوادث متغیر است؛<sup>۶۴</sup> از این رو فهم شریعت فهمی اجتهادی است که بدون توجه به مسائل جدید و مقتضیات زمان امکان پذیر نیست. به عقیده مطهری، با چنین روشی می توان به فهم شریعتی نایل شد که شریعت خاتم است. به عبارت دیگر از نظر وی، خاتمیت شریعت مستلزم به کارگیری چنین روشی است تا بتوان از آن در زمان های مختلف بهره گرفت. فهم مطهری از دین، خاتمیت آن و لزوم به کارگیری فهم اجتهادی پویا را در جملات زیر می توان مشاهده کرد:

این دین، دین خاتم است، اختصاص به زمان معین و یا منطقه معین ندارد، مربوط به همه منطقه ها و همه زمان هاست؛ دینی است که برای نظام زندگی و پیشرفت زندگی بشر آمده، پس چگونه ممکن است فقهی از نظامات و جریان طبیعی بی خبر باشد، به تکامل و پیشرفت زندگی ایمان نداشته باشد و آنگاه بتواند دستورهای عالی و مرقی این دین خنیف را که برای همین نظامات آمده و ضامن هدایت این جریان ها و تحولات و پیشرفت هاست کاملاً و به طور صحیح استنباط کند.<sup>۶۵</sup>

بدین ترتیب می توان گفت که فهم معتبر شریعت، فهمی اجتهادی است؛ اما با توجه به خاتمیت شریعت اسلام، بهره گیری از روشی خاص که بتواند در دوران مختلف قوانین شریعت را متناسب با شرایط خاص آن دوران استنباط کند لازم است. این روش بی تردید روشی اجتهادی است که از نظر مطهری عقل در آن از جایگاه بالایی برخوردار است. مطهری بر این اساس در گفتاری دیگر به بررسی جایگاه عقل در استنباط احکام اسلامی و شریعت می پردازد؛ وی ابتدا به طور اجمالی به اشکال ناهماهنگی اسلام به عنوان امر ثابت و لا یتغیر و مقتضیات زمان به عنوان امر متغیر و سیال پاسخ می دهد:

مبنتی بودن احکام اسلامی بر یک سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی (یعنی مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم بشر است) از یک طرف، و سیستم قانون گذاری اسلام که به نحو قضا پای حقیقه است (یعنی حکم را روی عناوین کلیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر، این دو امکان زیادی به مجتهد می دهد که به حکم خود اسلام در شرایط مختلف زمانی و مکانی، فتوای مختلف بدهد.<sup>۶۶</sup>

مطهری در گفتاری دیگر، به تفصیل دیدگاه خود را مطرح می کند. از نظر وی فقه شیعه، عقل را در کنار قرآن به عنوان یکی از مبادی استنباط قرار می دهد و با این اقدام به سازگاری عقل و دین می اندیشد. از نظر مطهری ریشه چنین دیدگاهی درباره عقل، فهم خاصی از شریعت است که فقه شیعه بر آن تأکید می کند. به گفته وی:

احکام اسلامی، احکامی است زمینی یعنی مربوط به مصالح بشریت. تعبیر فقها این است



که احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است، یعنی واجب‌ها تابع مصلحت‌های ملزمه برای بشر است و حرام‌ها تابع مفاسدهای ملزمه.<sup>۶۷</sup>

مطهری بر این اساس نتیجه می‌گیرد:

پس چون احکام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری هستند و این مصالح و مفاسد هم غالباً در دسترس ادراک بشر است، پس عقل بشر هم می‌تواند خودش قانون اسلام را کشف کند.<sup>۶۸</sup>

بنابر این از نظر مطهری عقل از جایگاه بالایی برخوردار می‌شود و فهم اجتهادی، فهمی عقلی است. عقل از چنان جایگاهی برخوردار می‌گردد که می‌توان با آن ظاهر قرآن را تأویل کرد و با آن از ظاهر قرآن و سنت دست برداشت.<sup>۶۹</sup> مطهری سپس به پرسش درباره اجتهاد و مطلق و نسبی بودن آن می‌پردازد. به عقیده وی، اجتهاد یا به کارگیری عقل به نسبت در فهم شریعت نمی‌انجامد. به عبارت دیگر، فهم اجتهادی شریعت یا به کارگیری عقل و استنباط احکام متناسب با زمان و مکان، اجتهاد را امری نسبی نمی‌کند. وی مدعای خود را با مراجعه به دیدگاه کلامی شیعه، «تخطئه» توضیح می‌دهد، چرا که به گفته وی:

مخطئه معتقد بودند که متن واقعی اسلام (حکم الله واقعی) یک چیز بیشتر نیست. ما که استنباط می‌کنیم، ممکن است استنباط ما صحیح و مطابق با واقع باشد و ممکن است خطا و اشتباه باشد، اجتهاد مجتهد ممکن است صحیح باشد ممکن است غلط باشد.<sup>۷۰</sup>

بنابر این پذیرش تخطئه ضمن آن که امکان خطا را ثابت می‌کند، بر حکم واقعی و مطلق شرعی دلالت می‌کند. پرسش دیگری که مطرح می‌شود این است که اگر حکم شریعت ثابت و مطلق است، چگونه می‌توان آن را با نیازهای متغیر تطبیق داد؟

مطهری در پاسخ به این پرسش به اقسام قانون و احکام شریعت اشاره می‌کند:

نیازهای بشر به دو گونه است: ثابت و متغیر. در سیستم قانون‌گذاری اسلام برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر، ولی 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.<sup>۷۱</sup>

دقت در فقرات مذکور نشان می‌دهد که مطهری در این دیدگاه از سویی به دنبال یافتن سازوکاری است که بر اساس آن با مراجعه به شریعت بتواند نیازهای متغیر زمانه را برطرف سازد و از سوی دیگر چنین مکانیزمی به نسبت حکم الهی نینجامد. این تلاش نیز زاویه‌ای جدید از فهم مطهری از دین را نمایان می‌سازد. شریعت بر اساس فهم مطهری هم در برگیرنده تمامی نیازهای زندگی است و هم

خود مکانیزم انطباق تعالیم و احکام ثابت آن با نیازهای متغیر را ارائه کرده است، چنین فهمی ضمن آن که همچنان بر اعتبار فهم اجتهادی شریعت تأکید می‌کند، قلمرو نسبتاً گسترده‌ای را برای به کارگیری عقل در این فهم در نظر می‌گیرد. عقل بشر هم توانایی فهم قوانین ثابت و اصول کلی شریعت را دارد و هم می‌تواند بر اساس شرایط متغیر زمانی و مکانی، به استنباط احکام زندگی بر اساس قوانین ثابت مذکور بپردازد. چنین دیدگاهی که تقریباً از دهه ۴۰ به بعد در ایران به طور نسبتاً گسترده‌ای مطرح می‌شود،<sup>۷۲</sup> تحولی در فهم پیشین شریعت و دیانت به حساب می‌آید. بنابر این می‌توان گفت که در ایران معاصر فهم دین با تکیه بر آموزه‌های عقلانی نظریه فهم اجتهادی شریعت، دچار تحول مهمی گردیده و در این فهم بر نقش عقل تأکید زیادی صورت گرفته است.



## پی‌نوشت‌ها

۱. ابوالقاسم گرگی، تاریخ فقه و فقها (تهران: سمت، ۱۳۷۵) ص ۱۳۶.
۲. محمد ابراهیم جناتی، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی (تهران: سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۲) ص ۲۱۳.
۳. ابوالقاسم گرگی، پیشین، ص ۱۴۰.
۴. همان، ص ۱۴۱.
۵. محمد ابراهیم جناتی، پیشین، ص ۲۳۸.
۶. سید مرتضی، الذریعه الی اصول الشریعه، به نقل از: همان، ص ۲۴۳.
۷. ابوالقاسم گرگی، پیشین، ص ۱۴۴.
۸. داود فیروزی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران: نشرنی، ۱۳۷۸) ص ۲۶۶.
۹. مرتضی مطهری، ده گفتار (تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۷) ص ۱۰۰ - ۱۰۱.
۱۰. محمد ابراهیم جناتی، پیشین، ص ۲۴۹.
۱۱. ابوالقاسم گرگی، پیشین، ص ۱۷۵.
۱۲. محمد ابراهیم جناتی، پیشین.
۱۳. ابوالقاسم گرگی، پیشین، ص ۱۷۶-۱۷۵، با تلخیص.
۱۴. داود فیروزی، پیشین، ص ۲۷۰.
۱۵. همان، ص ۲۲۱.
۱۶. محمد ابراهیم جناتی، پیشین، ص ۲۶۵، به نقل از: ابن ادریس حلی، سرائر، با تلخیص.
۱۷. مرتضی مطهری تعصب افراطی راجع به اخبار را عامل شکل‌گیری این جریان معرفی می‌کند و به نقل از آیه‌الله بروجردی تأثیر پذیری این جریان از جریان مقارن فلسفه حسی در مغرب زمین را نیز به صورت احتمال و حدس از عوامل مذکور یاد می‌کند. رک: مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان (تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۶۲) ص ۸۴.

محمد ابراهیم جناتی، افراط‌های عقل‌گرایان (معتزله و پیروان آنان) و ضد آن یعنی اشاعره و جنگ‌های بدون



- حساب میان آنها را مهم‌ترین عامل پیدایش اخباری‌گری می‌داند. ر.ک: محمد ابراهیم جتائی، پیشین، ص ۳۰۹.
- داود فیرحی نیز دیدگاه آنان درباره جایگاه و نقش امام معصوم (ع) به دلیل خطا پذیری عقل بشو را یکی از عوامل شکل‌گیری جوین مذکور می‌داند. ر.ک: داود فیوحی، پیشین، ص ۲۷۲.
۱۸. محمد البیابانی، «التراقیان فی مواجهة المدالاخباری»، فقه اهل البیت، (موسسه دائره معارف الفقه الاسلامی، العدد الخاص والعشرون، السنة السایعه ۱۴۲۳هـ / ۲۰۰۲م) ص ۲۰۰ - ۲۲۵.
۱۹. همان، ص ۲۰۰، به نقل از: ملا محمد امین استرآبادی، القوائد المدنیة، ص ۱۲۸.
۲۰. همان، ص ۲۱۴، به نقل از: القوائد المدنیة، ص ۴۰.
۲۱. برای نمونه داود فیرحی تفاوت‌های معرفت‌شناختی میان این دو مکتب را به تفصیل در اثر زیر توضیح داده است. ر.ک: داود فیرحی، پیشین، ص ۲۷۲-۲۷۸.
۲۲. ابوالقاسم گرجی، پیشین، ص ۲۳۴.
۲۳. همان، ص ۲۳۵، با تصرف.
۲۴. مرتضی الاتصاری، فرائد الاصول، (قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق / ۱۳۷۷ش) ج ۱، ص ۵۱-۵۲.
۲۵. همان، ص ۵۸۵۷.
۲۶. محمد کاظم الخراسانی، کتابه الاصول (بیروت: موسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۳هـ / ۱۹۹۱م) ص ۲۵۸.
۲۷. همان، ص ۲۷۰.
۲۸. همان، ص ۲۷۱-۲۷۲.
۲۹. همان، ص ۴۶۳.
۳۰. همان، ص ۴۶۴.
۳۱. همان، ص ۴۶۸.
۳۲. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴) ص ۲۲۱.
۳۳. همان، ص ۲۲۳.
۳۴. همان.
۳۵. محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، با توضیحات سید محمود طالقانی (تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم، ۱۳۷۸) ص ۲۸.
۳۶. همان، ص ۶۹.
۳۷. داود فیرحی، «اجتهاد و سیاست در دوره مشروطه»، فرهنگ اندیشه، سال دوم، ش ۵ (بهار ۱۳۸۲) ص ۷۰.

۳۸. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۵، ص ۲۸۷.
۳۹. محمد حسین نائینی، پیشین، ص ۱۳۰.
۴۰. همان، ص ۸۱.
۴۱. آل عمران (۳)، آیه ۱۵۹.
۴۲. همان، ص ۸۲.
۴۳. همان.
۴۴. همان، ص ۸۱.
۴۵. توفیق سیف، استبداد ستیزی، ترجمه محمد نوری و دیگران (اصفهان: کانون پژوهش، ۱۳۷۹) ص ۲۲۴.
۴۶. عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۳۴.
۴۷. داود فیرحی، «اجتهاد و سیاست در دوره مشروطه»، پیشین، ص ۷۵-۷۶.
۴۸. آیه الله مدرس و آیه الله کاشانی از جمله این مجتهدان به حساب می آیند. با توجه به ضرورت رعایت اختصار و نیز با توجه به فرار گرفتن نظریه آنان در ذیل نظریه مشروطه مشروعه و در تداوم اندیشه نائینی، از پرداختن به نظریه آنها خود داری می‌کنیم. داود فیرحی گزارشی از اجتهاد سیاسی آنان را در مقاله «اجتهاد و سیاست در دوره مشروطه» آورده است. رک: همان، ص ۷۶-۹۴.
۴۹. امام روح الله خمینی، الاجتهاد والتقليد (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶) ص ۵.
۵۰. همان، ص ۱۷-۱۹.
۵۱. همان، ص ۱۴.
۵۲. همان، ص ۲۰-۵۷.
۵۳. امام روح الله خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.
۵۴. همان، ص ۵۸.
۵۵. همان، ص ۴۶.
۵۶. همان، ص ۵۷.
۵۷. حسن عزیزی، بایسته‌های اجتهاد در فقه توفیق، امام خمینی و حکومت اسلامی، مجموعه آثار ۸ (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸) ص ۲۷۸-۲۷۹، به نقل از: صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۴۶ و ۹۸.
۵۸. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۶.
۵۹. همان، ج ۲۱، ص ۶۰-۶۱.
۶۰. داود فیرحی، امام خمینی، اجتهاد و سیاست، امام خمینی و حکومت اسلامی، مجموعه آثار ۸، پیشین، ص ۳۰۷.



۶۱. این سخنرانی که با سخنرانی‌های دیگری در فاصله مهر ماه ۱۳۳۹ تا مهرماه ۱۳۴۱ در محفلی ماهانه به نام «انجمن ماهانه دینی» در تهران ایراد شده است در مجموعه‌ای از مقالات با عنوان ده گفتار چاپ شده است. ر.ک: مرتضی مطهری، ده گفتار (تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۷) ص ۹۵.

۶۲. این دو سخنرانی در «انجمن اسلامی پزشکان» در سال ۱۳۵۱، ایراد شده و در جلد دوم از مجموعه اسلام و مقتضیات زمان به چاپ رسیده است. ر.ک: مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲ (تهران: انتشارات صدرا چاپ دهم، ۱۳۷۸) ص ۳۳ و ۶۹.

۶۳. مرتضی مطهری، ده گفتار، ص ۱۰۲.

۶۴. همان، ص ۱۲۰.

۶۵. همان، ص ۱۲۲.

۶۶. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۳۱.

۶۷. همان، ص ۲۷.

۶۸. همان، ص ۳۸.

۶۹. همان، ص ۳۹.

۷۰. همان، ص ۷۲.

۷۱. همان، ص ۷۷.

۷۲. به جهت رعایت اختصار و نیز به دلیل تمرکز پژوهش حاضر بر جریان نوگرایی دینی با رهیافت اجتهادی و حوزوی در فهم دین، و نیز سبقت طرح این دیدگاه توسط امام خمینی و مرتضی مطهری، (دهه ۳۰ و به ویژه ۴۰) در این بخش به گزارش نظریه اینان اکتفا گردید.

