

The Study of Current Maximum Evolutions in Shi'a Jurisprudence History

*Asghar Agha Mahdavy**
*Seïied Yousof Alavi Vosoughy***
*Ali Khalafkhani ***

Date of Received: 2017/05/29
Date of Accepted: 2018/01/25

Social sciences as humanistic Knowledge manage and regulate the human social life. The jurisprudence also deals with the study of the requirements and the results of the holy legislator contingents. From this perspective, the jurisprudence can be founding models for managing Muslim community. According to the studies, Insistence on individual Jurisprudence and Lack of reviewing in it, will not work for social management. Maximalist means the maximum citing personal issues, public management and governance issues into religious texts and rules. Reaching to this point of view about Jurisprudence indebted to an expansion occurred in Shia's Jurisprudential system through a special method which called "Ijtihad". Maximalist with its three forms had been the mainstream in the history of Shia Jurisprudence. The first form of maximalist accepts religious texts as a main source of knowledge and discovers individual duties and social rules from them. The second stream of Maximalist, focuses into systematic deduce from texts. The third form of maximization, with the advent of the civilization of modernity and the ultimate goal of human development through the rule of humans, is to seek to cope with it through the supervision of social evolution, backed by the theory of the rule of the jurisprudent and the organization of jurisprudence. This theory reached maturity in political and juridical practice of Imam Khomeini.

Keywords: maximalist, Ijtihad, governmental Jurisprudence, individual Jurisprudence, Islamic government, the governmental order.

* Associated Professor of the Department of Fiqh and Islamic Law Foundations at Imam Sadiq(a.s) University - aamahdavy@yahoo.com

** Assistant Professor of the Department of Fiqh and Islamic Law Foundations at Qom University - syvosoughi@gmail.com

*** PhD Student of Fiqh and Islamic Law Foundations at Qom University (responsible author) – khalafkhani110@gmail.com

جریان‌شناسی تطورات پیشینه‌گرایی در فقه شیعه

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۳/۰۸

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۰۵

اصغراقا مهدوی*

سید یوسف علوی وثوقی**

علی خلف‌خانی***

چکیده

علوم اجتماعی از جمله فقه، دانش‌هایی بر پایه اعتبارات بشری هستند که به تنظیم و مدیریت زندگی اجتماعی انسان می‌پردازند. از این منظر فقه می‌تواند مقوم الگوهای برای مدیریت کلان جامعه اسلامی باشد. به نظر می‌آید توقف فقه در سطح تفقه فرد محور، ظرفیت و کارکرد لازم برای مدیریت اجتماعی را نخواهد داشت. وصول به این اندیشه فقهی از جانب برخی فقها مرهون بسط و تکامل دستگاه اجتهادی شیعه است که روشمندی در فهم و حجیت را به‌عنوان عنصر اساسی خود قلمداد می‌کند. این جریان فقهی، جریان مهم و غالب در فقه شیعه بوده و دارای سه صورت تکامل یافته است. صورت اول به کشف «گزاره ای» از متون دین مبادرت می‌کند درحالی‌که صورت دوم آن با التفات به ورود مدرنیته در جوامع اسلامی بر استنباط «نظام‌مند» احکام فقهی تأکید دارد. صورت سوم پیشینه‌گرایی با التفات به حضور تمدنی مدرنیته و غایت آن که توسعه انسانی از طریق حکومت کردن بر انسان‌ها است، در پی مقابله با آن به پشتوانه نظریه ولایت فقیه و سامان دادن فقه حکومتی است. این نظریه در آراء و عمل فقهی-سیاسی امام خمینی (ره) به بلوغ رسید.

واژگان کلیدی

پیشینه‌گرایی، اجتهاد، فقه حکومتی، فقه فردی، حکومت اسلامی، حکم حکومتی.

aamahdavy@yahoo.com

syvosoughi@gmail.com

* دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم

*** دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم - نویسنده مسئول

khalafkhani110@gmail.com

مقدمه

نظر دادن درباره قرون اول تا سوم هجری دارای مشکلات و ابهامات فراوانی است که پژوهش تاریخی را با دشواری همراه می‌کند. نظریات مختلف درباره این دوره بیشتر ناظر به حدس و گمان‌های تاریخی است. فقدان منابع، شکل‌گیری فرقه‌های مختلف مذهبی و فاصله تاریخی ما نسبت به آن دوره، عمده دلایل این دشواری است. در یک بررسی کلی، فقه امامیه تا قبل از دوران امام صادق (ع)، حوزه محدودی را شامل می‌شد و هنوز تمایزی از سایر حوزه‌های تفکر شیعی پیدا نکرده بود. پاکتچی در رابطه با منابع و روش فقهی این دوره می‌نویسد: «فقه شیعه تا قبل از دوران امام صادق (ع) [از نظر منابع نقلی بیشتر مبتنی بر مواضع فقهی منقول از حضرت علی (ع) و از حیث روش‌های دستیابی به احکام، از تنوعی نسبی برخوردار بوده است» (پاکتچی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۱۶۷). از آن پس تا میانه سده سوم هجری نیز، دانش فقه مراحل گذار از فقه آغازین به فقه مدون را پشت سر نهاد. مهم‌ترین سؤالی که فقیهان شیعی در قرون سوم و چهارم هجری با آن روبه‌رو شدند این بود که؛ در برابر حجم عظیم روایات باقیمانده از امامان، آیا باید تنها به ضبط و ثبت و گردآوری آن‌ها دل بست و یا اینکه در باب موضوعات مختلف بر اساس قواعد عقلانی و کلی فقهی می‌توان به‌گونه‌ای از اجتهاد بشری همت گمارد؟

جریان حدیث‌گرا معتقد بود؛ هر آنچه از احکام شرعی که در حوزه‌های فردی و اجتماعی محتاج به آن هستیم در نصوص شرعی وجود دارد (پاکتچی، ۱۳۷۵، ص ۱۲)؛ بنابراین استناد به غیر نصوص شرعی در کشف احکام، رأی به نقصان دین و مخالفت با تعالیم صادقین (ع) خواهد بود. این گروه با تکیه بر ظواهر نصوص، از هر گونه برخورد استنباطی با منابع فقه پرهیز داشته‌اند. به‌عنوان نمونه، می‌توان به گفتار ابن‌بابویه اشاره کرد که از نفی اجتهاد گام فراتر نهاده، هر گونه فراتر رفتن از متون روایات و اقدام به «استنباط» و «استخراج» فقهی را ممنوع شمرده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱،

ص ۶۲). جریان اجتهادی، معتقد است؛ علاوه بر نصوص شرعی، باید درایت و تفکر عقلانی را نیز در کشف مسائل فقهی دخیل دانست؛ بنابراین؛ «به‌کارگیری هر نوع روش برون‌متنی» - که می‌توانست تنوع بسیاری پیدا کند- در این حوزه می‌گنجد. ویژگی بارز این رویکرد تشکیل «دستگاه» جامعی است که توانایی حل مسائل را در خود دارد. با مروری دقیق بر تاریخ جریان‌ها، به وضوح می‌توان دریافت که در تاریخ فقه اسلامی، عموماً بیشینه‌گرایی^۱ در دامنه احکام، جریان غالب بوده است (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶). بررسی جریان‌ات کمینه‌گرا نیز در فقه شیعی بسیار حائز اهمیت است، اما چون موضوع بحث مقاله حاضر نیست باید آن را به مجال دیگری سپرد؛ بنابراین، در تحقیق پیش‌رو قصد داریم با روش تحلیل تاریخی، سیر تکامل و نحوه استنادات مسائل فردی و اجتماعی را به دین، در سه صورت بیشینه‌گرایی دنبال کنیم.

۱. شیخ طوسی؛ گذار از حدیث‌گرایی به اجتهادمحوری

روش فقهی شیخ طوسی در واقع بسط روش فقهی عالمان پیشین از ارجاع مستقیم به متون شرعی، به کشف روشمند احکام است. این امر از طریق بسط ادله احکام به اجماع طائفه و حجت دانستن خبر واحد صورت گرفت. این روش جمعی است بین روش عقلی متکلمان شیعه و روش نقلی محدثان شیعی. در خلال این جمع، روشی متولد می‌شود که اقتضای درک حداکثری و معقول از متون شرعی را دارد. البته این تحول با پشتوانه‌ای که در علم اصول ترتیب داده می‌شد، مستحکم می‌گشت. تألیف کتاب «عدةالاصول» تلاشی در بسط اصولی این روش است. در واقع در علم اصول شاهد بسط منابع احکام علاوه بر کتاب و سنت، به «اجماع طایفه» هستیم. شیخ طوسی در حرکتی بی‌سابقه در محافل کلامی امامیه، حجیت خبر واحد را حتی در صورت تجرد از قراین خارجی پذیرا گشت و به‌عنوان گامی به‌پیش، به بررسی شروط صحت حدیث و شرح و بسط شیوه‌های برخورد با «اختلاف الحدیث» پرداخت (پاکتچی، ۱۳۸۰، ج ۱۰،

ص ۱۶۸). کتاب تهذیب الاحکام و الاستبصار شیخ، مهم‌ترین مجامیع معتبری است که از عصر تألیف تاکنون نزد فقها مذهب جعفری مدار استنباط احکام شرعی بوده است (گرجی، ۱۴۲۱، ص ۱۸۵) که بدون شک تلاشی عملی در جهت روش استناد به اخبار آحاد و تمسک به اجماع طایفه است. بی‌تردید، با وارد شدن اخبار آحاد در شمار ادله معتبر فقهی، حضور احادیث و روایات در فقه او پررنگ شده و بخش وسیعی از احکام را دربرگرفت. شیخ علاوه بر اثبات حجیت خبر آحاد، حتی در مواردی که روایت از طریق سایر فرق شیعی نقل شده باشد، با چهار شرط، بر وجوب عمل بر طبق روایت مذکوره استدلال کرد (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۰):

الف. اگر وثاقت و اعتمادی نسبت به راوی وجود داشته باشد؛ به اینکه در صداقت و علم وی شکی وجود نداشته باشد.

ب. در نقل خودش متحرج و به دور از خطا باشد. در لسان العرب آمده است؛ متحرجٌ: أی: الکاف عن الإثم (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۳۳).

ج. روایت دیگری از ثقات و اجلاء امامی برخلاف آن وارد نشده باشد.

د. در سیره علمای دین، عمل به خلاف آن مشاهده نشده باشد.

از طرف دیگر؛ شیخ قبول «اجماع طائفه» در اثبات استنباطات فقهی را مدیون سید مرتضی است که در الذریعه و الانتصار به بسط آن پرداخته است (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۶۳۶؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۵، ص ۷۹). شیخ در کتاب عدّه از دانشمندان شیعه تنها دو تن از استادان خود را نام می‌برد: یکی شیخ مفید و دیگری سید مرتضی. او از این دو تن با تجلیل تمام یاد می‌کند و به تحقیق می‌توان گفت که، بیش از هر دانشمند دیگر اعم از شیعی یا سنی، تحت تأثیر افکار و آراء سید مرتضی بوده است (گرجی، ۱۴۲۱، ص ۱۹۱).

۲. بیشینه‌گرایی اجتهادمحور

در طول تاریخ فقه شیعه تا قرن هفتم هجری همواره یک نگاه منفی به اجتهاد وجود داشته است که هرگونه سعی در اجتهاد را، مساوق با ورود رأی شخصی به حوزه دین و شریعت می‌انگاشته است. مسئله اجتهاد در دین، قرن‌ها عمده‌ترین دلیل نزاع بین اهل حدیث و اهل رأی بوده است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۰۹). حساسیت شیعیان نسبت به مسئله «امامت» از یک طرف و وقوع اولین اجتهاد در مقابل نص در همین مسئله، موجب شد یک برداشت خاص و در عین حال منفی از اجتهاد پدید آید که تا قرن‌ها بعد نیز ادامه یابد. طبق این برداشت خاص؛ اجتهاد به معنای به‌کارگیری برداشت‌های شخصی در استنباط احکام شرعی و نادیده گرفتن نصوصی است که خلاف آن را بیان می‌کنند. شیخ مفید کتابی به نام «النقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی» در ردّ نظر ابن جنید که متهم به عمل بر نام طبق قیاس و اجتهاد به رأی بوده تدوین نموده است. کرمی معتقد است: «سید مرتضی آشکارا میان دو گونه اجتهاد، تفکیک کرده است؛ اجتهادی که مترادف با رأی و به‌مثابه منبعی مستقل در تشریح است و اجتهادی که به معنای شیوه استنباط احکام از منابع معتبر شرعی (کتاب و سنت) است. بی‌جهت نیست که سید مرتضی پس از بیان معنای لغوی واژه اجتهاد، به پاره‌ای از فقیهان استناد می‌کند که میان قیاس و اجتهاد تمایز نهاده‌اند» (کرمی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۳-۲۵۴). ابن ادریس نیز در بحث از مرجحات بینة، ترجیح به قیاس و استحسان و اجتهاد را رد نموده و آن را از نظر شیعه باطل دانسته است (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۰). شیخ طوسی در مقدمه *عده‌الاصول*، می‌نویسد: «قیاس و اجتهاد نزد امامیه دلیل (شرعی) به شمار نمی‌آیند، بلکه استعمال آن‌ها ممنوع شده است» (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸)، اما خود به صورت ضمنی و با پذیرش اجماع طایفه در مسائل فقهی و منابع احکام، عملاً دست به بسط منابع احکام زده است که متضمن حضور نحوه‌ای از عقلانیت در جریان استنباطات فقهی است. شیخ در بسیاری از مسائل دست به برخی قواعد

اجتهادی نانوشته می‌زند که خود ایشان را پایه‌گذار آن باید دانست. از جمله مهم‌ترین آن‌ها، تبیین قاعده «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵-۴)، در جمع بین اخبار متعارض است که به یک قاعده در فقه شیعه تبدیل شده است. محمدباقر صدر بر آن است که کتاب «معارض الاصول» نوشته محقق حلّی (متوفای ۶۷۶ ق) قدیمی‌ترین نوشته‌ای است که تحول معنایی مذکور را منعکس کرده است (صدر، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۸). از نظر صدر این امر نشانگر آن است که؛ «اجتهاد تا قبل از علامه حلّی نیز در معنای ثانویه و موثق خود به کار رفته است» (صدر، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۵۸). در هر حال در فقه شیعه، واژه اجتهاد تا اواخر قرن ششم بر معنایی منفی دلالت می‌کرد، اما رفته‌رفته با پیشرفت قابل توجهی که در پژوهش‌های فقهی به دست آمد، واژه مذکور از معنای اولیه‌اش جدا شده و منتقل به معنای جدیدی شد که دیگر حساسیت‌برانگیز نبود.

۲-۱. تحلیل معنایی از فرآیند اجتهاد

هر علمی اعم از اینکه مسائل آن معقول یا منقول باشد، از یک نظام عقلانی پیروی می‌کند. چنانکه علم فقه، علم منقول است اما مسائل و تاریخ آن دارای ترتیب عقلی است. همچنین یکی از منابع اربعه فقهی، عقل است. در واقع فقیه احکام خمسه تکلیفی را از کتاب و روایات منقول از معصومین (ع) استنباط می‌کند، اما در تدوین فقه و علوم دیگری مثل علم اصول فقه و حدیث و که جنبه ابزاری دارد، کار به حکم عقل انجام می‌شود. فرآیندی که در طی جداسازی و تفکیک احکام خمسه تکلیفی و احکام وضعی صورت می‌گیرد، در واقع یک کار علمی مستند به عقل است. تقسیم ابواب فقه به بخش، عبادات، عقود، ایقاعات و احکام، دارای مبنایی عقلانی است که برای اولین بار توسط محقق حلّی در کتاب «شرائع الاسلام» صورت پذیرفت. به همین جهت شهید

مطهری معتقد است که در این تقسیم می‌توان چون و چرا کرد، زیرا حاصل نظر عقل است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۳۶۷).

اجتهاد فرآیندی است که در آن فقیه با تمسک به منابع اربعه فقهی، به استنباط احکام شرعی می‌پردازد. در این فرآیند آنچه به صورت پیشینی در نظر گرفته شده است این مدعاست که؛ «برای هر واقعه‌ای و فعلی حکمی شرعی، مستند به شرع وجود دارد، اما این حکم مستقیماً در نصوص شرعی بیان نشده است. بلکه آنچه در نص است، بیان قواعد کلی در مواجهه با افعال است و کار فقیه کشف فروعات احکام و پاسخ‌های افعال با تمسک به قواعد کلی است» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۶۴). در واقع در این فرآیند، اجتهاد دایرمدار «کشف» حکم شرعی است. این کشف از طریق استنباطاتی صورت می‌گیرد که بنیان خود را در قواعد عقلانی اصول فقه و صرف و نحو می‌یابد و به آن مستظهر است. این فرآیند «بسطی عقلانی در حوزه فقه» است که همچنان با «محوریت متن و نص» صورت می‌گیرد؛ یعنی؛ همچنان نصوص منبع غالب کشف احکام شرعی می‌باشند، آن‌هم به صورت حداکثری و مستند به دین و شارع.

بیشینه‌گرایی اجتهادمحور با استناد به ادله محرزه (صدر، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۴۶) و یا ادله اجتهادی (مظفر، ۱۳۸۹، ص ۲۰)، کشف از احکام شرعی می‌نماید. در این فرآیند، اولاً؛ در تعیین وثاقت آن‌ها چه به لحاظ سندی و چه به لحاظ دلالتی مذاقه‌های لازم انجام می‌شود که بر عهده علم رجال و درایه‌الحدیث است. ثانیاً؛ اجتهاد بر اساس روشی صورت می‌گیرد که به صورت یک توافق جمعی درآمده است و دانش اصول فقه عهده‌دار آن است. ادله محرزه یا اجتهادی، عموماً آیات و روایاتی می‌باشند که با کسب وثاقت آن‌ها، فقیه یا حکم شرعی را که به صورت مستقیم در آن‌ها ذکر شده بیان می‌کند و یا به کشف حکم شرعی از لابه‌لای آن‌ها می‌پردازد؛ بنابراین اجتهاد در جزء اول منابع خود و کشف از احکام شرعی، با استناد به متون و نصوص موثوقه عمل می‌نماید؛ بنابراین؛ «وظیفه اجتهاد در واقع، فهم و حل دشواره [نص و تاریخ] و تمهید مقدماتی

برای جریان نص در تاریخ است» (فیرحی، ۱۳۹۱، ص ۴۱). اگر در جایی حکمی مستقیماً در متون بیان نشده باشد و یا امکان کشف آن از متون شرعی وجود نداشته باشد، مثل اینکه در آن زمینه نص وارد نشده باشد و یا نص وارد شده مجمل یا مبهم باشد و یا تعارضی بین نصوص مربوطه ایجاد شده باشد که عملاً حل تعارض غیرممکن باشد، به اصول عملیه و یا ادله فقهاتی تمسک می‌نماید. در واقع این اصول راهگشای مکلف در زمان تحیر عملی از حکم شرعی است و وظیفه عملی مکلف را مشخص می‌کند. لازم به ذکر است که مستند این اصول نیز در نزد مشهور اصولیون، روایات و ادله شرعی است و نه دلایل عقلانی؛ بنابراین اجتهاد در جزء دوم از منابع کشف احکام نیز به پشتوانه‌ای از نص، مستحکم است.

در نتیجه در بیشینه‌گرایی اجتهادمحور نیز هر فعلی و هر واقعه‌ای دارای حکمی است که شارع آن را بیان کرده است. گاهی این حکم به صراحت در متون وارد شده است و گاهی در قالب کلیاتی حکم آن بیان شده است و این کار مجتهد است که به تفریع و کشف آن به استناد این قواعد کلی بپردازد. گاهی هم ممکن است حکمی در متون و ادله وارد نشده باشد و مکلف را در تحیر عملی نسبت به فرمان شارع در قبال آن حادثه قرار داده باشد، اما در این حالت نیز با استناد به اصولی که حجیت خود را از شارع یافته‌اند، موضع تلویحی شارع فهمیده می‌شود؛ بنابراین در این صورت از بیشینه‌گرایی نیز، متن و استناد به شارع محور اصلی است و پاسخ همه احکام در منابع فقهی بیان شده است و فرآیند اجتهاد به کشف این احکام پرداخته و به مدیریت زندگی فردی و اجتماعی همت می‌گمارد.

۲-۲. ویژگی‌های جریان بیشینه‌گرایی اجتهادمحور

الف. اجتهادگرایی و روشمندی در فهم دین؛ یعنی حتماً استنباطات از دین باید روشمند (اصول فقه) صورت گیرد.

ب. تکلیف‌گرایی؛ انسان به‌عنوان بنده الهی مکلف است که تکالیف خود را اتیان نماید؛ بنابراین، سعادت دنیوی و اخروی در گرو انجام و اتیان به تکالیف شرعی - مندرج در رساله‌های عملیه - است. نکته قابل توجه آن است که؛ این تکالیف در حوزه فردی مطرح است و مقیاس فهم آنان نیز یک مقیاس فردی است.

ج. قائل نبودن به تکامل در اجتهاد؛ از نظر این گروه کشف تکالیف شرعی فردی از طریق روش معمول اجتهادی میسر است و بنابراین نیازی به بسط روشی آن نخواهد بود.

۳. بیشینه‌گرایی نظام‌محور (نظامات اجتماعی)

۳-۱. زمینه‌های شکل‌گیری

بروز نابسامانی فکری و فرهنگی در جامعه ایران از اواخر دولت صفویه و بعد از آن با شکست در جنگ‌های ایران و روسیه شروع شده بود. حضور مدرنیته در جوامع شرقی و بخصوص جوامع اسلامی، موجی از تشنت فکری، فرهنگی و اجتماعی را پدید آورد که هرگز در تاریخ آن سابقه نداشت. در این دوره نظام تمدنی غرب، ابتدا با ابزار تکنولوژیک و سپس در قالب فرهنگی و اجتماعی وارد جامعه ایرانی شده و آن را تحت تأثیر خود قرار داد. فیرحی در تحلیل شرایط بسط فقه سیاسی در جامعه ایرانی می‌نویسد: «آخوند خراسانی تحلیل روشنی از دگرگونی زمانه دارد و همین دگرگونی را همچنان‌که آغاز دوران جدیدی برای عالم و آدم می‌بیند، دوران جدیدی نیز بر تجدید نظام تفکر و رابطه دین و دولت ارزیابی می‌کند» (فیرحی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۶). میرزای نائینی نیز معتقد است: «این سیل عظیم که به نام تمدن بشری از غرب به سمت ممالک اسلامی سرازیر است، اگر ماها رؤسای اسلام جلوگیری نکنیم و تمدن اسلامی را کاملاً به‌موقع اجرا نگذاریم، اساس مسلمانی تدریجاً از آثار آن سیل عظیم محو و نابود خواهد بود» (نائینی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸). در این وضعیت، گروهی (روشنفکران متجدد اولیه) با

گرایش آشکار به غرب، میراث اسلامی را یکسره امری پایان‌یافته قلمداد کردند و تمدن غربی را به‌عنوان چارچوب یا الگوی مرجع برگزیدند. در مقابل گروهی دیگر که غالباً دانش‌آموخته مراکز تعلیمی سنتی بودند، رجوع و تمسک به میراث اسلامی گذشته را تنها راه برون‌رفت از معضلات عظیم اجتماعی فکری و سیاسی موجود دانستند (کریمی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۲)؛ اما گروهی دیگر که دل در سنت و میراث اسلامی داشتند، «تکامل در سطح استنباط از دین» را راه‌حل مشکل دانستند.

در واقع آنچه این گروه را به این سطح رساند، تکامل درکی بود که از نظامات اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی غرب به وجود آمده بود. از نظر این طیف اندیشمندان در مواجهه با اقتضائات دنیای مدرن و شرایط زمانه، باید با حفظ مبنای روشمند فقه سنتی، ارتقایی در سطح استنباط فقهی از دین و احکام آن ایجاد کرد. پررنگ شدن جریانات مارکسیستی و اقتصاد مارکسیستی و تفسیر مارکسیستی از اسلام و نظام اقتصادی آن، زمینه پرداخت به این مسائل را در ذهن اندیشمندان اسلامی ایجاد کرد.

۲-۳. مبانی طرح نظامات اجتماعی از نظر شهید صدر

شهید صدر جزء اولین کسانی بود که به تدوین و توضیح نظری نظام سازی دینی، به معنای توجه به شریعت به صورت مجموعه‌ای از منسجم از احکام و نظام‌ها پرداخت. شاید بتوان مدعی شد این طرح و نگاه منسجم به احکام شرع، به پشتوانه نگاه اصولی وی و ذیل نظریه حق الطاعه به سامان رسید. نظریه حق الطاعه، نظریه‌ای بدیعی است که در مقابل مسلک مشهور «قبح عقاب بلا بیان» تأسیس شده است. البته پایه‌گذار این نظریه آیت‌الله سید محمد روحانی بودند که در منتقى الاصول بدان پرداخته است (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۴۴۴)؛ اما این بحث در مباحث شهید صدر و سپس در مباحث شاگردان ایشان تنقیح بیشتری یافته است. نزاع بر سر آن است که؛ «در موارد شبهات بدوی و همچنین علم اجمالی که نص بر هیچ‌کدام از طرفین وجود ندارد، حکم عقل در

موارد تکالیف محتمل، بر براءت عقلیه جریان دارد و یا احتیاط عقلیه؟» (صدر، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۴۱). لاریجانی در تقریر نظریه شهید صدر، در این باره می‌نویسد: «دایره حق مولا موسع است و شامل تکالیف محتمل هم می‌شود. سر این مسئله این است که «مولویت» مقوله‌ای مشکک است که عقل آن را به واسطه ملاکاتی چون «شکر منعم» یا «خالقیت» یا «مالکیت» درک می‌کند و هر جا که ملاک مولویت بیشتر محقق باشد، حق طاعت موسع‌تر است، به‌گونه‌ای که ممکن است در برخی مراتب ملاک، سعه حق طاعت فقط شامل اوامر و نواهی معلوم مولا باشد ولی در مورد خداوند متعال، از آنجا که ملاک خالقیت و منعمیت و مالکیت در حد نهایت است، حق اطاعت نیز وسیع‌ترین دایره شمول را دارد به‌طوری‌که تکالیف احتمالی مولا را هم در برمی‌گیرد. دلیل ایشان بر این مدعا شهادت وجدان است» (لاریجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۳-۱۲).
از نظر شهید صدر نظام اقتصادی اسلام و به صورت عام، نظامات اجتماعی در پیوندی از سه مؤلفه ذیل شکل می‌گیرد:

۳-۲-۱. رکن اول؛ «مکتب»

تعریف مکتب

از نظر شهید صدر احکام شریعت به دو تقسیم می‌شوند: «احکام ثابت» و «احکام متغیر». احکام ثابت، احکامی است که حکم شرعی آن در نصوص و بیانات شرعی آمده است. احکام متغیر نیز احکامی است که در تناسب و چارچوب احکام ثابت، پاسخگوی نیازهای زمانه و انعطاف‌پذیر در موارد مذکوره می‌باشند^۲ (صدر، ۱۳۸۰، ص ۴۲). از نگاه شهید صدر، اسلام غیر از احکام اجتماعی، دارای مذهب و «مکتب» اجتماعی یا «نظام» اجتماعی است. این نظام، مجموعه‌ای به هم پیوسته و دارای «مبانی» و «غایات» مخصوص خود است؛ مثل مکتب اقتصادی. مذهب یا مکتب اجتماعی عبارت است از؛ طریق و روش تنظیم حیات اجتماعی در عرصه عملی (صدر، ۱۴۲۴، ص ۳۷). در

مجموع می‌توان گفت؛ مکتب در نگاه ایشان مجموعه نظریات اساسی و زیربنایی اسلام در عرصه‌ای معین از حیات اجتماعی است که احکام و قوانین تفصیلی اسلام در آن حوزه نتیجه آن نوع نگرش است و این مجموعه در پی هدایت جامعه به سوی اهداف متعالی خویش است (طباطبائی نژاد و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۸۹). برای مثال؛ مکتب اقتصادی اسلام عبارت از مجموعه نظریاتی است که اساس اندیشه‌های اسلام را در باب اقتصاد و اهداف آن شکل می‌دهد و زیربنای احکام تفصیلی اسلام در عرصه اقتصاد و فعالیت اقتصادی است. «عدالت اجتماعی»، «نفی طبقات اقتصادی»، «اصل احترام به مالکیت»، «اصل بودن کار در ایجاد مالکیت» و ... از جمله مواردی هستند که تحت عنوان مکتب اقتصادی مطرح هستند؛ بنابراین می‌توان گفت مکتب اقتصادی اسلام از دو بخش زیربنا و روبنا تشکیل می‌شود و بخش زیربنایی، اصل و اساس مکتب و نشانگر مبانی، نظریات و اهداف اسلام در عرصه اقتصاد است. هم چنین رو بنا یا احکام تفصیلی اسلام در عرصه فعالیت اقتصادی نتیجه زیربنا و بر اساس آن تنظیم می‌یابد.

پیوستگی و هماهنگی عناصر مکتب

نکته‌ای مهم در تبیین مکتب اجتماعی، توجه به پیوستگی و هماهنگی عناصر مکتب است (صدر، ۱۴۲۴، ص ۴۳). برخلاف احکام فقه موجود که از یک سلسله ابواب منفصل و جدا از یکدیگر تشکیل شده است و هر حکمی به‌عنوان وظیفه مکلف به صورت جداگانه استنباط گردیده و در ابواب فقهی به صورت منفک از دیگر احکام جای گرفته است، مکتب عمدتاً به هنجارها و توصیف‌ها اختصاص دارد. در واقع مکتب لایه‌ای از نظریات و قواعد عمومی قابل استناد به شریعت شامل می‌شود که در یک نظم خاصی و شبکه معینی از ارتباطات قرار دارند، به‌طوری‌که یک «کل» را در عرصه اقتصاد، سیاست یا فرهنگ را شکل می‌دهند و با سایر نظام‌ها نیز ارتباط دارند (میرباقری، صفحه اینترنتی، آخرین مشاهده: ۱۳۹۵/۰۲/۰۶). مثل نظام اقتصادی که درون

خود، دارای عناصر به هم پیوسته است و این عناصر به هم پیوسته، دارای ارتباط خاص با نظام سیاسی و فرهنگی یا نظام تربیتی و امثال این‌هاست و در مجموع، یک سلسله نظامات مستند به اسلام هستند که نظام کلان اسلامی را تشکیل می‌دهند.^۳

درون هر نظام اجتماعی نیز، احکام می‌بایست با یکدیگر متلائم و هماهنگ بوده و به صورت یک کل منسجم کنار هم قرار گیرند. ارتباط میان احکام موجب می‌شود حکمت و هدف موجود در ورای آن‌ها، تنها با تحقق مجموعه احکام، تحقق کامل پیدا کند. با توجه به این نظریه، احکام اسلامی همه مربوط به حوزه اقتصاد در تناسب با یکدیگر قرار دارند و بدین‌جهت نباید احکام این نظام را بریده از نظام و اجزاء دیگر به صورت منفرد و استقلالی مورد بررسی و داوری قرار داد؛ به عبارت دیگر، باید احکام نظام اقتصادی در یک مکتب به صورت یک نظام دارای هویت تحلیل گردند. در این نگاه، ردّ و اثبات‌ها نسبت به کل نظام و مکتب صورت می‌گیرد و تحلیل گزاره‌ای صحیح نخواهد بود. از جمله ملازمات این بیان از فقه نظامات که متوجه فقها است، صدور احکام ناظر به نظام است.

تفاوت «مکتب» با «علم و اخلاق»

شهید صدر میان «مکتب اقتصادی» و «علم اقتصاد» تفاوت قائل است. وی معتقد است آنچه از «اقتصاد اسلامی» می‌توان انتظار داشت، ارائه مکتب است و نه علم. کار مذهب توصیه است و بایدها و نبایدها را بیان کرده و طرحی را برای سازمان‌دهی هر عرصه از زندگی ارائه می‌کند؛ اما علم به تفسیر و توصیف «هست»‌ها و پدیده‌های عینی و ارتباط میان آن‌ها می‌پردازد (صدر، ۱۴۲۴، ص ۴۱۷). برای مثال مکتب اقتصادی اسلام عبارت است از آن طریقه عملی که اسلام درباره حیات اقتصادی بر اساس تصویری که از عدالت دارد، پیشنهاد می‌کند و علم اقتصاد دانشی است که پدیده‌های اقتصادی و روابط آن‌ها با یکدیگر را توصیف می‌کند ولی طریقه خاصی را برای حیات اقتصادی پیشنهاد

نمی‌کند. لذا مکتب اقتصادی سرمایه‌داری حیات اقتصادی را بر اساس آزادی اقتصادی به پیش می‌برد و بازار را بر اساس آزادی فروشندگان در تعیین قیمت کالا تنظیم می‌کند؛ اما علم اقتصاد طریقه خاصی را برای تنظیم بازار ارائه نمی‌کند، بلکه وضعیت بازار را بر اساس سیاست‌های اقتصادی سرمایه‌داری مورد مطالعه قرار می‌دهد (طباطبائی نژاد و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۸۹). به راین اساس مکتب و علم از منظر روش، هدف و مأموریت متفاوت‌اند و نه از منظر موضوع و گستره مسائل (صدر، ۱۴۲۴، ص ۴۱۹).

همچنین وی بین «مکتب اقتصادی» با «اخلاق اقتصادی» تفکیک کرده است. از نظر شهید صدر اخلاق اقتصادی، یک سلسله توصیه و اندرز در موضوع اقتصاد است، مثل «عدالت را رعایت کن» یا «از اجحاف و تجاوز به حقوق دیگران بپرهیز» (صدر، ۱۴۲۴، ص ۴۲۰). درحالی‌که مکتب اقتصادی دارای نظامی است که نقطه مختصات «عدالت» و تعادل در اقتصاد را تعیین می‌کند؛ یعنی نسبت میان عناصری که «عدالت اقتصادی» را محقق می‌سازند را تعریف می‌کند (میرباقری، صفحه اینترنتی، آخرین مشاهده: ۱۳۹۵/۰۲/۰۶). به راین اساس مسائل متعددی می‌بایست تعریف و تبیین شوند تا زمینه تحقق عدالت فراهم آید، مثلاً به این پرسش پرداخته می‌شود که نقش دولت در عدالت اقتصادی چیست؟ دخالت دولت در مناسبات اقتصادی، عادلانه است یا خیر؟ آیا افراد، در فعالیت اقتصادی آزادی دارند و می‌توانند به مالکیت برسند؟ و همچنین دایره مالکیت خصوصی چیست؟ نسبت تولید و توزیع در اسلام چگونه است؟ این‌ها عناصری است که با آن‌ها، عدالت اقتصادی تفسیر می‌شود.

۳-۲-۲. اکتشافی بودن نظامات

روش بیان مکتب و نظام در اسلام با سایر مکاتب فرق جوهری دارد و لذا آنچه مجتهد در پی آن خواهد بود و راهی که او برای بیان مکتب باید بی‌ماید کاملاً متفاوت از راهی است که متفکران سایر مکاتب دنبال آن هستند؛ زیرا در نظر صدر مجتهد در مقام کشف

مکتب و نظام در محدود احکام استنباطی و فتاوی مجتهدان است، درحالی‌که متفکران مکاتب دیگر در پی ابداع و تکوین نظریه ذیل مبانی خاص خود هستند. «لذا فقه النظریات فقه اکتشاف نظریه است نه فقه تولید نظریات. این نکته مسیر حرکت در نظریه را متعکس قرار می‌دهد، چراکه غالباً ابتدا یک نظریه شکل می‌گیرد، بعد مبتنی بر آن نظریه احکام و سیاست‌ها تولید می‌شوند و به تعبیری حرکت در تولید نظریه از زیربنا به روبناست. ولی در فرآیند اکتشاف، سیر این حرکت بالعکس است. ما با حرکت در روبنا و احکام و سیاست‌ها می‌توانیم به تحلیل و اکتشاف نظریه‌ها برسیم» (سعدی، ۱۳۹۵، ص ۴۹). این نکته در مسیر کشف نظریه مشکلاتی را در فهم آن موجب می‌شود. شهید صدر معتقد است مجتهد در کشف نظریات باید از دخالت دادن عناصر ذاتی - عوامل معرفتی و غیرمعرفتی که مانع فهم و التزام فقیه به اصول اجتهادی است - در فهم نظریه تا حد امکان خودداری نماید. از نظر ایشان عناصر ذاتی چهار مورد هستند: «توجیه واقع»، «گنجاندن متن در چارچوبی محدود»، «غفلت از شرایط و مناسبات اجتماعی نصوص» و «پیش‌داوری و تحمیل برداشت بر نصوص» (صدر، ۱۴۲۴، ص ۴۴۶).

۳-۲-۳. «منطقه الفراغ»؛ مکانیسم تطبیق مکتب بر تغییرات اجتماعی

منطقه الفراغ یکی دیگر از ارکان فقهی شهید صدر تأکید بر منطقه الفراغ در احکام شرعی است. به بیان دیگر، منطقه الفراغ منطقه‌ای است که تشریح الزامی در آن منطقه وارد نشده و مکلف، ملزم به فعل یا ترک حکم نیست، اما حاکم شرع حق دارد در این منطقه تصرف کند و حکم الزامی جعل نماید. از نظر وی وجود منطقه الفراغ در احکام مشخص‌کننده حوزه اختیار و انتخاب انسانی و حقوقی است، نه اینکه حکم شرعی در آن وارد نشده باشد. این به معنای نقص شریعت نیست، بلکه دین جامع است و حضور شریعت در حوزه ترخیصات را به واسطه حاکم شرعی منقح می‌کند. به نظر

می‌آید؛ «[منطقه‌الفراغ] خود دلیلی بر شمول نظام حقوقی اسلام و قابلیت آن برای شرایط مختلف زمانی و مکانی است» (مهدوی و قانع، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹).

شهید صدر برای آنکه امکان تطبیق احکام اسلامی با شرایط را تبیین نماید، به مکانیسم احکام ثابت و متغیر متمسک می‌شود. در واقع منطقه‌الفراغ حوزه متغیرات مکتب را تشکیل می‌دهد که بنابر شرایط و مصالح، حاکم اسلامی به جهت تطبیق و هماهنگی کل مکتب با تحولات اجتماعی در آن حوزه اقدام به جعل الزامی و قانون‌گذاری می‌کند. شهید صدر به خوبی متفطن این نکته بودند که جعل قوانین در منطقه‌الفراغ می‌بایست در «چارچوب قوانین» و «مبتنی بر اهداف کلی شرع» و با یک فرایند اجتهادی، متناسب با مصلحت جامعه صورت پذیرد. به طور مثال؛ بر این اساس، در مقام تحقق مکتب ممکن است لازم باشد ده‌ها قانون جعل شود تا عدالت اقتصادی محقق شود؛ یعنی ممکن است تحقق این چند قاعده زیربنایی در مکتب، به تصویب ده‌ها قانون از سوی نظام حاکمیت نیاز داشته باشد.

۳-۲-۴. نتیجه دیدگاه

با توجه به مقدمات سه گانه بالا؛ پیشینه‌گرایی نظام محور، اولین گام در سلسله مراحل حضور همه‌جانبه دین و احکام اسلامی در ساحت زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است. از یک طرف توجه نظام‌مند به احکام دین در حوزه‌های مختلف و تأکید بر عدم تحلیل مستقل احکام اقتصادی و اجتماعی اسلام و از طرف دیگر، توجه به مسئله حکومت دین در عصر مدرنیته، ارکان مهم و اساسی این نظریه است. در واقع این نوع از پیشینه‌گرایی، شروعی برای حضور تمدنی دین با توجه به اقتضائات زمانه است. از این منظر حاکم اسلامی و حکومت دینی از طرفی پایبند به احکام ثابت و لایتغیر شرعی است و از طرف دیگر، بنا بر مصالح و اهداف شریعت اسلامی و با استناد به احکام ثابت و کلی شرعی، به تنظیم نظام معیشت و سعادت مردم می‌پردازد.

شهید صدر فرآیند نظام سازی را نیز فرآیندی فقهی می‌داند که لاجرم می‌بایست توسط فقیه صورت گیرد. به بیان دیگر این فقیه است که می‌بایست با تکیه بر احکام منفرد فقهی، سیر قهقرایی استخراج مبانی از روبنا به زیربنا را به منظور اکتشاف «مبانی» طی کند. البته حجیت در روند کشف نظریه چه از طریق فتاوی و آرای خود فقیه یا از فتاوی دیگر فقها تأمین شود، نظریه اسلامی و قابل استناد به شارع خواهد بود. شهید صدر معتقد است که اسلام علاوه بر احکام منفرد، دارای «نظام اجتماعی» نیز هست که می‌بایست آن را استخراج کرد، در این صورت نظام و مذهب کشف شده مستند به دین خواهد بود.

۴. پیشینه‌گرایی حکومت‌محور

موضوع شناسی حکومت و نقش حکومت‌ها در تأمین سعادت و شقاوت دنیوی و اخروی مردم کمتر در اندیشه‌های اندیشمندان اسلامی مورد کاوش قرار گرفته است. در نگاه اسلامی، حکومت اعتباری بالذات اصیل نیست بلکه اهمیت آن بالعرض بوده و به خاطر نتایج آن است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ص ۵۴).

حکومت فقیه؛ به مثابه نظریه اداره

امام خمینی (ره) در رساله بدائع الدرر فی قاعده‌الضرر (۱۳۶۸ ق/۱۳۲۷) حکومت را یکی از شئون سه‌گانه پیامبر دانسته و تصریح می‌کند: «... امر و نهی رسول‌الله به‌عنوان سلطان و سیاست‌کننده از آن روی واجب‌الاطاعه است که امر و نهی او در مقام سلطان و حاکم است. بدین‌سان اوامر او از جهت حکومت نیز همانند اوامر خداوند واجب‌الاطاعه است؛ هرچند از حیث منشأ صدور، اوامر پیامبر و ائمه با حکم‌الله فرق دارند، اما چونان اوامر مستقل از جانب آنان تلقی می‌شوند که اطاعتشان واجب است» (به نقل از: فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۳-۲۷۲). مضمون آیه «اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولی الامر

منکم» هم ناظر به اوامر رسول و ائمه معصومین (ع) است که مدبر امور مردم هستند و خداوند تخلف از اوامر آنان را مجاز و روا نکرده است. از نظر امام خمینی، فقیه عادل عهده‌دار همه آنچه مربوط به پیامبر و معصومین در امر حکومت است را داراست و هرگونه فرقی نامعقول است (امام خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۶۷).

در این دیدگاه، حکومت بستری برای «اقامه دین» و اجرای احکام الهی و إرجاع حداکثری معیشت و سعادت مردم به متن شریعت و سرپرستی از گهواره تا گور انسان‌ها با استناد به شارع است (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۲۸۹). در نظریه سیاسی امام خمینی، تنها راه استناد حداکثری مسائل به متن دین، منحصر به تشکیل حکومت اسلامی است؛ به عبارت دیگر، ایشان به جهت «اقامه حداکثری دین و مدیریت نظامات اجتماعی به دست دین»، به ضرورت و ایده حکومت اسلامی می‌اندیشید. حکومت اسلامی مسئول اجرا و اقامه قانون الهی است اما اصل اساسی در این حکومت، به‌مانند هر نوع حکومت بشری دیگر، اصل «حفظ نظام» است؛ بنابراین چنانچه در مواردی اجرای هر نوع حکم شرعی موجبات تضعیف حکومت اسلامی را ایجاد کند، ساقط است. این مضمون در عبارات امام خمینی انعکاس داشته است و در این بیان حفظ نظام اسلامی اوجب واجبات شمرده شده است (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۵۰). در این نظام، تمام احکام اسلامی، چه اولیه و چه ثانویه از اصل اساسی آن، یعنی «اصل حکومت»، کسب تکلیف می‌کند. هر حکمی موجب تقویت آن باشد، حلال و هر حکمی - حتی حکم مستند به متونی از شریعت - که موجب ضعف آن شود، حرام خواهد بود؛ بنابراین حفظ نظام اسلامی، بزرگ‌ترین تکلیف خواهد بود (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۵۰). در واقع در این تحلیل، قضاوت راجع به هرکدام از گزاره‌های مستند به شریعت و متون شرعی، در نسبت با کل نظام و «اصل حکومت» صورت می‌گیرد.

فقه حکومتی؛ کلان نظریه فقهی مدیریت اجتماعی

صاحبان این نظریه معتقدند؛ فقه رایج عمدتاً به شریعت در یک «مقیاس فردی» توجه دارد و شاید رسالتی غیر از این نداشته و ندارد. این سطح از تفقه، اگرچه قرن‌ها امورات ملل اسلامی را حل و فصل کرده است، اما اکنون اقتضای آن دارد که در مقابله با مسائل جدید و اداره جامعه، در منطق درونی آن دوباره اندیشید و به شیوه‌ای عقلانی منطبق بر جلب مقاصد شارع، به تکامل آن همت گمارد. در نظر قائلین به نظریه فقه حکومتی، اهمیت تشکیل دولت اسلامی ملازم با آن است که دانش فقه در تنظیم مناسبات «حکومت» ورود پیدا کرده و حکومتی «دینی» ارائه دهد. «حکومت دینی» آنگاه محقق خواهد شد که اداره و سرپرستی جامعه، بر مبنای «دین» واقع شده و تمامی ابعاد و زوایای حکومت در لایه‌های مختلف هم‌جهت و هم‌آهنگ با آن حرکت کند. از دیدگاه این طیف، عدم پاسخگویی به «مسائل نوپدید حکومتی» و ارائه «ساختارها و نظامات اجتماعی» و تصدی «مدیریت و سرپرستی اجتماعی» توسط نهاد دین، برابر است با کاربست الگوها و نظام‌های اجتماعی برگرفته از تمدن غرب و حرکت در مسیر تحقق مبانی و اهداف مدرنیته و دنیای متجدد. مدعیان این نظریه فقهی معتقدند، فقه حکومتی ضرورت فقه فردی را نفی نمی‌کند، بلکه از نپرداختن به قواعد، احکام و ابعاد اجتماعی فقه گلایه دارد و بنابراین، در روش فقاهت و منطق استنباط، اگرچه متعبد به «حجیت» و مستند به شارع است، اما قائل به تکامل در استنباط فقهی و روش‌های آن است. فقه حکومتی چه به معنای اجرای احکام الهی توسط حکومت باشد و چه استنباط احکام را منوط به اتخاذ رویکرد حکومتی بداند و یا نظریات فقه مضاف را سامان دهد، برخاسته از ظرفیت درونی فقه شیعه است و بسته به تحلیل از «فقه» و «حکومت» و رسالت هرکدام، انتظارات از آن دارای سطوح متفاوتی خواهد بود. نظریه مذکور در عین دارا بودن دو رکن «تعذیر» و «تنجیز» که عناصر اساسی حجیت فقهی هستند، قائل به تکامل در استنباط فقهی و روش‌های آن (علم اصول) است.

به نظر می‌رسد تعریف مشخصی از فقه حکومتی و ماهیت تئوریک و عملی آن ارائه نشده است. در تعریف فقه حکومتی اختلافاتی اساسی وجود دارد، برخی آن را به معنای اجرای احکام الهی توسط حکومت دانسته‌اند (رشاد، ۱۳۸۱، ص ۱۴)، برخی دیگر نیز آن را فقه استنباط احکام را منوط به اتخاذ رویکرد حکومتی دانسته‌اند (مهریزی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۴). فقه حکومتی نگرشی «کل» نگر و حاکم بر عمده ابواب فقه است که بر اساس آن استنباط‌های فقهی می‌باید مبتنی بر اداره نظام اجتماعی بوده و عمده ابواب فقه، ناظر به اداره کشور و مباحثی در حوزه اقتصادی، فرهنگی، حقوقی، سیاسی، نظامی، خانواده باشد. به نظر می‌آید این گفتمان با تمام ابعاد آن، تنها در صورتی امکان حضور در جهان بین‌الذهانی و اجتماعی را دارد که متقوم به «تکاملی» در سطوح معرفت دینی و علمی باشد. اینکه فقه حکومتی چیست و چه رابطه‌ای با فقه رایج دارد، ادعایی است که قبل از وجود یافتن باید با سؤالات متعدد و چالش برانگیزی روبرو شود. برخی سؤالات مربوط به مبانی کلامی، جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی فقه حکومتی است، علاوه بر این نظریه فقه حکومتی با سؤالات جدی درون دستگاه فلسفه فقهی و اصولی مواجه است. از جمله مهم‌ترین این سؤالات در حوزه دانش فقه عبارت‌اند از:

الف. فقه حکومتی بسط و تکامل دستگاه فقهی شیعه، در مواجهه با مسائل جدید و به دست‌گیری حکومت توسط فقها است؟ یا اساساً تفاوتی ماهوی میان فقه فردی و فقه حکومتی وجود دارد؟

ب. نظریاتی که در تبیین و توضیح مفهوم فقه حکومتی ارائه شده است، دارای چه نقاط قوت و ضعفی هستند؟

ج. «موضوع» در فقه حکومتی چیست؟ و دارای چه اوصاف و ویژگی‌هایی است؟

جمع‌بندی

بیشینه‌گرایی به معنای استناد حداکثری حوادث و وقایع و افعال مکلفین به شارع و متون دینی و همچنین حضور دین در مسائل فردی و نظامات اجتماعی برای پاسخ‌گویی به نیازهای زمانه است. بیشینه‌گرایی در طول تاریخ فقه شیعه، در صور گوناگونی خود را نشان داده است. با مروری بر تاریخ فقه شیعه، می‌توان به وضوح دریافت که بیشینه‌گرایی در دامنه احکام و استناد افعال مکلفین و امور اجتماعی به متون دینی، جریان غالب بوده است و همواره جریانات کمینه‌گرا را در حاشیه قرار داده است.

صورت آغازین بیشینه‌گرایی، با اعتقاد به وجود حکم برای هر واقعه‌ای، فرآیند «کشف» حکم الهی را مورد مذاقه بیشتری قرار می‌دهد. در واقع اجتهاد نوعی پردازش متفکرانه است که هم به منابع احکام توجه دارد و هم مسیر کشف حکم الهی را مستند به شارع کرده و حجیت را ملاک قطعی خود می‌داند؛ بنابراین دریافت، فرآیند اجتهاد به نحوی، فرآیند حضور پردازشگرانه و موجّه نص در تاریخ است. جریان دوم بیشینه‌گرا، با حفظ هویت اجتهادی خود، در پی دریافت جدیدی از دین و احکام است که بتواند در مقابل نظامات اجتماعی و اقتصادی، توانایی نظامات دینی را در مدیریت اجتماعی ثابت کند. در این نگاه احکام نه به صورت منفرد و مستقل از همدیگر بلکه در یک نظام هماهنگ اقتصادی و سیاسی - نظام اقتصادی اسلام یا نظام سیاسی اسلام - دیده می‌شوند که در مقابل نظام‌های اقتصادی دیگر به مدیریت اقتصادی و سیاسی جامعه مسلمین می‌پردازند. قضاوت درباره اسلام و احکام آن، باید نسبت به کل نظام صورت بگیرد و فقیه نیز در استخراج حکم شرعی و تحلیل نظام باید به هویت مستقل نظام و کل دقت داشته باشد. صورت سوم بیشینه‌گرایی با التفات به حضور تمدنی مدرنیته و غایت آن‌که توسعه انسانی از طریق حکومت کردن بر انسان‌ها است، در پی مقابله با آن از طریق سرپرستی تکامل اجتماعی به پشتوانه نظریه حکومت فقیه و سامان دادن فقه حکومتی است. این نظریه در آراء و عمل فقهی-سیاسی امام خمینی (ره) به بلوغ رسید. اینکه فقه

حکومتی چیست و چه رابطه‌ای با فقه رایج دارد، ادعایی است که قبل از وجود یافتن باید با سؤالات متعدد و چالش برانگیزی روبرو شود. برخی سؤالات مربوط به مبانی کلامی، جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی فقه حکومتی است، علاوه بر آن، نظریه فقه حکومتی با سؤالات جدی درون دستگاه فلسفه فقهی و اصولی مواجه است.

یادداشت‌ها

1. Maximalist

۲. أحدهما العناصر الثابتة: وهی الأحكام المنصوصة فی الكتاب والسنة فی ما يتصل بالحياة الاقتصادية. والآخر العناصر المرنة والمتحركة: وهی تلك العناصر التي تستمد- علی ضوء طبيعة المرحلة فی كل طرف- من المؤشرات الإسلامية العامة التي تدخل فی نطاق العناصر الثابتة. فهناك إذن فی العناصر الثابتة ما يقوم بدور مؤشرات عامة تُعتمد كاسس لتحديد العناصر المرنة والمتحركة التي تتطلبها طبيعة المرحلة. ولا يستكمل الاقتصاد الإسلامي - أو اقتصاد المجتمع الإسلامي بتعبير آخر- صورته الكاملة إلا باندماج العناصر المتحركة مع العناصر الثابتة فی تركيب واحد تسوده روح واحدة وأهداف مشتركة (صدر، ۱۳۸۰، ص ۴۲).

۳. إننا فی وعینا للاقتصاد الإسلامي لا يجوز أن ندرسه مجزأً بعضه عن بعض، نظیر أن ندرس حکم الإسلام بحرمة الربا أو سماحه بالملکیة الخاصة بصورة منفصلة عن سائر أجزاء المخطط العام. كما لا يجوز أيضاً أن ندرس مجموع الاقتصاد الإسلامي بوصفه شيئاً منفصلاً وکیاناً مذهبياً مستقلاً عن سائر کیانات المذهب- الاجتماعیة والسیاسیة- الأخری، وعن طبيعة العلاقات القائمة بین تلك کیانات، وإنما يجب أن نعی الاقتصاد الإسلامي ضمن الصیغة الإسلامیة العامة التي تنظم شتى نواحي الحياة فی المجتمع. فکما ندرك الشيء المحسوس ضمن صیغة عامة تتألف من مجموعة أشياء، وتختلف النظرة إلى الشيء ضمن الصیغة العامة عن النظرة إليه خارج تلك الصیغة أو ضمن صیغة أخرى، حتى لقد يبدو الخط قصيراً ضمن تركيب معین من الخطوط، ويبدو أطول من ذلك إذا تعیر تركيب الخطوط كذلك أيضاً تلعب الصیغ العامة للمذاهب الاجتماعیة دوراً مهماً فی تقدير مخططاتها الاقتصادية. فمن الخطأ أن لا نعیر الصیغة الإسلامیة

العامّة أهمّيّتها، وأن لا تُدخل في الحساب طبيعّة العلاقة بين الاقتصاد وسائر أجزاء المذهب والتأثير المتبادل بينها في كيانه العضوى العام».

المذهب يحتاج الى صياغة: ونحن حين نقول بوجود اقتصاد إسلامي، أو مذهب اقتصادي في الإسلام لا نريد بذلك أن نأخذ في النصوص بصورة مباشرة نفس النظريات الأساسية في المذهب الاقتصادي الإسلامي بصيغها العامة، بل إن النصوص ومصادر التشريع تتحفنا بمجموعة كبيرة من التشريعات التي تنظم الحياة الاقتصادية وعلاقات الإنسان بأخيه الإنسان في مجالات إنتاج الثروة وتوزيعها وتداولها، كأحكام الإسلام في إحياء الأراضي والمعادن، وأحكامه في الإجارة والمضاربة والربا، وأحكامه في الزكاة والخمس والخراج وبيت المال. وهذه المجموعة من الأحكام والتشريعات إذا نُسقت ودُرست دراسةً مقارنةً بعضها ببعض أمكن الوصول إلى أصولها والنظريات العامة التي تعبّر عنها، ومن تلك النظريات نستخلص المذهب الاقتصادي في الإسلام (صدر، ١٤٢٤، ص ٣٤٦-٣٣٧).

٤. «لا تدل منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة و قدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعنى نقصاً أو إهمالاً وإنما حددت للمنطقة أحكامها، بمنح كل حادثه صفتها التشريعية الأصيله، مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف» (صدر، ١٤٢٤، ص ٦٨٤).

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۱۰)، السرائر، قم: تحقيق لجنة‌التحقيق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بيروت: دار الفكر.
- صدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي (۱۳۸۵)، علل الشرائع، نجف: مكتبة الحيدريه.
- امام خميني، سيد روح الله (۱۳۸۹)، ولايت فقيه، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (س).
- امام خميني، سيد روح الله (۱۴۱۰)، كتاب البيع، قم: موسسه مطبوعاتي اسماعيليان.
- امام خميني، سيد روح الله (بی‌تا)، صحيفه نور، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (س).
- برقي، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، محاسن، قم: دار الكتب الإسلامية.
- پاكنتچي، احمد (۱۳۷۵)، «گرايش‌های اماميه در سده دوم و سوم هجري»، نامه فرهنگستان، سال اول، ش ۴.
- پاكنتچي، احمد (۱۳۸۰)، دائرة المعارف بزرگ اسلامي: مقاله اماميه، تهران: انتشارات مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي
- پاكنتچي، احمد (۱۳۹۲)، تأملاتي در مباحث فرهنگ اسلامي، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- حكيم، عبدالصاحب (۱۴۱۶)، منتقى الاصول، تقريرات لأبحاث آية الله السيد محمد الحسيني الروحاني، قم: نشر الهادي.
- فخر المحققين (حلي)، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، قم: مؤسسه اسماعيليان.
- رشاد، علي اكبر (۱۳۸۱)، اجتهاد موجود و اجتهاد مطلوب، پژوهش و حوزه، ش ۱۲.
- سيد مرتضى، علي بن حسين موسوي (۱۳۴۸)، الذريعة الي اصول الشريعة. بی‌جا.
- سيد مرتضى، علي بن حسين موسوي (۱۴۱۵)، الانتصار في انفرادات الإمامية، قم: دفتر انتشارات اسلامي.

- صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۴)، اقتصادنا، قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۱)، دروس فی علم الاصول، قم: دارالصدر.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۸۰)، الاسلام یقود الحیاء، قم: کنگره بین‌المللی شهید صدر.
- طباطبائی نژاد، محمدصادق، آهنگری، احسان، علی اکبری، احسان (۱۳۹۵)، «بازپژوهی امکان و حجیت نظام سازی در فقه با تاکید بر نگره صدر»، فقه و اصول، سال چهل و هشتم، ش ۴۷.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷)، عدة الاصول، قم: نشر ستاره.
- فیرحی، داود (۱۳۹۱)، فقه و سیاست در ایران معاصر (فقه سیاسی و فقه مشروطه)، تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۳)، فقه و سیاست در ایران معاصر (تحول حکومت داری و فقه حکومت اسلامی)، تهران: نشر نی.
- کرمی، محمدتقی (۱۳۸۰)، «ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه»، نقد و نظر، سال هشتم، ش ۲۷ و ۲۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- گرجی، ابو القاسم (۱۴۲۱)، تاریخ فقه و فقها، تهران: مؤسسه سمت.
- لاریجانی، صادق (۱۳۸۸)، نظریه حق الطاعة، فصلنامه پژوهش‌های اصولی، ش ۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، آشنایی با علوم اسلامی، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۹)، أصول الفقه، قم: بوستان کتاب.
- مهدوی، اصغراقا و قانع، احمدعلی (۱۳۹۰)، گفتارهایی در فقه سیاسی (حکومت، امنیت، فرهنگ)، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- مهریزی، مهدی (۱۳۷۶)، «فقه حکومتی»، نقد و نظر، سال سوم، ش ۴.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۸۸)، تنبیه الامة و تنزیه المله، قم: بوستان کتاب.

۹۶ دوفصلنامه علمی - تخصصی پژوهش‌نامه میان‌رشته‌ای فقهی، سال ششم، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، پیاپی ۱۱

- (آخرین مشاهده: ۱۳۹۴/۰۴/۲۲)؛ <http://Kosari102.mihanblog.com>