

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۳۸، تابستان ۱۳۹۸، ویژه علوم اجتماعی

اجتهاد شیعی و روش‌شناسی فقه اجتماعی

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۳/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۸/۰۵/۲۰

سید روح‌الله سیدی آقاملکی*

چکیده

اجتهاد به مثابه موتور محرکه علوم اسلامی در طول تاریخ تلاش کرده است که مبتنی بر مبانی اسلامی به استنباط صحیح و روشمند دست پیدا کند. از سوی دیگر وجود ادوار مختلف فقه، نشان‌دهنده پویایی اجتهاد است. اما در عصر حضور حکومت اسلامی و مسائل آن، اجتهاد دارای مؤلفه‌های موضوع‌شناسی و روش‌شناسی است که از منابع مختص به خود تغذیه می‌کند. البته در علم فقه ماهیتی تجویزی دارد و در علوم دیگر، ابعاد دیگر روش‌شناسی را می‌توان دید. بنابراین مقاله حاضر تلاش می‌کند با یکی دانستن دانش اجتهاد و روش‌شناسی، به صورت اجمالی مراحل تکون و دست‌یابی به آن را نسبت به فقه اجتماعی و دیگر علوم در فرهنگ اسلامی تبیین نماید.

واژه‌های کلیدی: اجتهاد، روش‌شناسی، فقه اجتماعی، موضوع‌شناسی.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد دانش اجتماعی مسلمین، دانشگاه باقرالعلوم (ع).
* دانش آموخته کارشناسی ارشد دانش اجتماعی مسلمین، دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

اگرچه تعریف یکسانی برای جامعه‌شناسی یا علم اجتماعی وجود ندارد، ولی سخن از معضلات و مسائل اجتماعی مهم‌ترین نکته‌ای است که تمامی مکاتب علوم اجتماعی بر آن اتفاق نظر دارند. البته تفاوت مکاتب در پرداختن به زوایا و نوع مسائلی است که برای هر مکتب مهم است و این نکته‌ای پذیرفتنی است. مثلاً برخی از دانشمندان علوم اجتماعی، نقطه عزیمت نظریه جامعه‌شناختی خود را وجود حقیقی جامعه و برخی دیگر وجود حقیقی فرد قرار می‌دهند و این یعنی همان تفاوت دیدگاه مکاتب در علوم اجتماعی. (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۵۷) اما بر اساس هر دو دیدگاه، علم اجتماعی علمی است که واقعیت‌های جامعه را توصیف کرده و به تبیین علل و واکاوی آن‌ها می‌پردازد. این تبیین ممکن است گاهی با دلایل مشاهده‌ای و گاهی با ادله‌ای تفسیری و تفهیمی اتفاق بیفتد. در مرحله بعد نیز اگر وضعیت موجود دارای کاستی‌هایی باشد، مورد انتقاد قرار گرفته و هنجار جایگزین آن ارائه می‌شود. جدیدترین تصویر از علم اجتماعی در ساحت روش‌شناختی این چند گام را مورد نظر داشته و تلاش می‌کند در ارتباطی منسجم، مراحل پنج‌گانه را رعایت کند.

با توجه به نگاه مذکور و بنابر مبانی اسلامی، می‌توان حکمت عملی را مصداق و مترادف علم اجتماعی دانست. چه این که حکمت عملی تلاش می‌کند با متد و شیوه خاص خود، به توصیف، تبیین، تفسیر و تجویز در عرصه مسائل اجتماعی بپردازد. این مسیر در دنیای اسلام علی‌الخصوص مبتنی بر قرائت عقلی از سنت اسلامی، را می‌توان در طبقه‌بندی علوم مشاهده نمود. البته طبقه‌بندی علوم در بخش حکمت عملی، بیشتر از حیث روش‌شناختی مورد توجه قرار می‌گیرد. یعنی علم فقه و بخشی از علم اخلاق به بعد تجویزی علم اجتماعی می‌پردازند و دیگر علوم در بخش حکمت عملی، به توصیف و

تبیین خواهند پرداخت. در این راستا مقصود این مقاله بیشتر پرداختن به شیوه استنباط گزاره‌های علم فقه و مرزبندی آن در روش‌شناسی علم اجتماعی اسلامی است. البته نه از آن جهت که فقه و علم اجتماعی چه ارتباطی دارند، بلکه مسأله این است که اگر قرار باشد، علم اجتماعی اسلامی به لحاظ روش‌شناختی دارای بُعد تجویزی باشد، از چه متد و شیوه‌ای بهره می‌برد؟ آیا این روش تاریخی است؟ آیا این روش معرفتی است؟ و یا شیوه‌ای است تلفیقی از معرفتی و تاریخی؟ پاسخ به مسأله حاضر ما را بر آن می‌دارد تا کاربر است اجتهاد مصطلح در حوزه‌های علمیه که مبتنی بر مبادی عقلی و نقلی بوده (و بیشتر در علم فقه مورد توجه قرار گرفته است) را مورد بازخوانی قرار دهیم تا ببینیم چه اقتضائاتی از حیث روش‌شناختی در اجتهاد دینی موجود است. با توجه به این نکته نخست تلاش می‌کنیم ادوار فقه را مورد بررسی قرار داده و سپس به ابعاد و زوایای اجتهاد خواهیم پرداخت تا آن را به مثابه موتور محرکه فقه و نیروی استنباط دینی مورد کنکاش قرار دهیم تا زوایای روش‌شناسی علم دینی تبیین شود.

ادوار فقه اجتماعی - سیاسی

اقوال و نظریه‌های متفاوتی درباره ادوار فقه وجود دارد که از ۵ دوره تا ۱۲ دوره به ثبت رسیده است. اما نگاهی گذرا به آن‌ها نشان می‌دهد که این ادوار، بیشتر با محوریت فقه فردی است، نه فقه اجتماعی - سیاسی. مقصود از شرایط اجتماعی - سیاسی در طبقه‌بندی تاریخ فقه، یعنی عدم توجه به این که در برهه‌های زمانی متفاوت، ظرفیت اداره اجتماع توسط فقه امکان‌پذیر بوده یا نبوده است. بنابراین، بررسی تاریخ فقه، یعنی بررسی تاریخ ظرفیت‌ها و فرصت‌ها در نسبت با فضای اجتماعی - سیاسی که با این نگاه می‌توان تاریخ فقه را به پنج دوره کلی تقسیم کرد. و این یعنی قبض و بسط زمانی و مکانی، متد اجتهادی را تحت تأثیر خود قرار خواهد داد.

بر این اساس، در نخستین دوره فقه که با حاکمیت شخص پیامبر ﷺ آغاز می‌شود و در زمان امیرالمؤمنین ﷺ هم وجود دارد، مسئله اداره جامعه، سیاست‌های مطلوب برای رسیدن به جامعه آرمانی، تبیین مسئله مصلحت و... اتفاق می‌افتد. دوره دوم با آغاز حکومت بنی‌امیه مصادف شده و دوره‌ای وسیع و طولانی برای فقه شیعه می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که حکومت‌های مختلفی در رأس امور قرار می‌گیرند که مخالف با شیعه بوده و سیاست‌های حذف شیعه را از قدرت و در نتیجه جلوگیری از ترویج آن را در جامعه در پیش می‌گیرند. در این دوره، هرچند فقه رابطه‌ای با حکومت به شکل موافق نداشته، اما باز هم امری اجتماعی تلقی می‌شود. به‌شيوه‌ای که مرزبندی تجویزهای آن بدون تکیه بر حکومت و ساختارهای کلان اتفاق می‌افتد و نگاهی کوچک‌تر و حداقلی به حضور اجتماعی - سیاسی شکل می‌گیرد. حرکت اجتماعی اهل بیت ﷺ پس از امیرالمؤمنین ﷺ تا ابتدای دولت‌های صفویه و قاجاریه به طور متناوب این‌گونه بوده است. بر این اساس، می‌بینیم توجه اهل بیت ﷺ و علما به مسئله تقیه از اصول اساسی شیعه در این دوران تلقی می‌شود. البته ممکن است در این دوره فراز و نشیب‌های فراوانی

اتفاق بیفتد که فضا برای ترویج علم دینی و علوم شیعی افزایش یابد، اما همگی در مسیر انزوای شیعه از مسئله حکومت قرار دارد. حتی ممکن است افرادی مثل امام صادق علیه السلام از کرسی درس چند هزار نفری برخوردار باشد و یا فضای مناظره برای امام رضا علیه السلام با بزرگان ادیان دیگر وجود داشته باشد. ممکن است شیخ مفید در بغداد فرصتی برای گسترش علوم شیعی داشته باشد، اما کما کان، شیعه ظرفیتی برای حضور در امر حکومت و عرصه کلان اجتماعی نداشته است (ورعی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۹-۱۳۱).

دوره سوم، اما دوره حضور و تعامل فقها با سلاطین است. دوره‌ای که با آغاز حکومت صفوی رخ داده و در همین زمان تعامل علما با شاهان حکومت صفویه برقرار می‌شود. این تعامل تا جایی است که موضوعات جدیدی از جمله نیابت شیعه، اذن دادن به سلاطین، اجرای حدود توسط فقهای شیعه، اقامه نماز جمعه، منصب شیخ‌الاسلامی، خراج و امثال آنها مطرح شد. نگارش رساله‌هایی توسط بزرگان در جزء جزء ابواب فقهی، مثل رساله‌های نماز جمعه، جهادیه و ولایت فقیه در عصر قاجار در لابه‌لای فقه ما بود، اما شرایط زمان اقتضا می‌کرد که به‌صورت جداگانه و مستقل به آنها پرداخته شود (همان، ص ۱۳۳).

دوره چهارم فقه شیعه، دوره نظارت بر سلاطین شیعه و تحدید قدرت مطلقه آنان است. این دوره مربوط به عصر مشروطه است که قدرت حاکمان و سلطان مطلقه بوده است و لذا برای اولین بار مطرح شد که آیا سلطنت‌های مطلقه را می‌شود محدود کرد؟ این مسئله جدیدی است که فقهای ما با آن روبه‌رو بودند و رساله‌هایی مستقل در رد یا قبول مشروطه نوشته شده است. محدود کردن قدرت سلاطین، انتخابات، مواسات و آزادی فراوان در عصر مشروطه در قالب رساله مشاهده می‌شود که حاکی از توجه فقها به نهاد مشروطه بوده است. در دوره‌های بعدی، مسائلی چون کشف حجاب، امر به معروف و نهی از منکر، نسبت اسلام و دموکراسی و قیام و مبارزه با ظلم، مطرح و رساله‌هایی توسط فقها در این زمینه‌ها به نگارش در آمده است (همان، ص ۱۳۶-۱۳۸).

پنجمین و آخرین دوره از فقه شیعه، دوران حاکمیت فقیهان شیعه است که در دوره جمهوری اسلامی اتفاق افتاده است. این دوران، متمایز از دوران دیگر بوده و شیعه در این دوران، وارد مقطع جدیدی شده است. در این دوره با مسائل اجتماعی - سیاسی جدیدی مواجه هستیم که در دوره‌های دیگر مطرح نبوده است. مانند مسائل قانون‌گذاری، ولایت فقیه، نقش مردم در حکومت، شکل حکومت، تحزب و صدها مسئله دیگر که در ۳۰ تا ۴۰ سال اخیر مطرح شده است (همان، ص ۱۴۰-۱۴۲).

با وجود ادوار مختلف فقه اجتماعی- سیاسی شیعه می‌توان گفت: بیان ادوار مختلف فقه اجتماعی- سیاسی شیعه این نوید را می‌دهد که بستر اجتماعی- سیاسی، زوایا و ابعاد بررسی مسائل را تغییر داده و مدل‌های متفاوت اجتهاد را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف میسر ساخته است. به‌گونه‌ای که مشاهده می‌کنیم میان ادوار مذکور، انتخاب موضوع، تحلیل و بررسی آن و استفاده از منابع معرفتی در عرصه اجتهاد رویکردهای مختلفی را به دنبال داشته است. اجتهاد به‌مثابه موتور محرکه تفکر شیعی در ادوار مختلف، توانسته ضمن حفظ کیان شیعه، مسائل اجتماعی مبتلابه دوران خود را حل و فصل کند. اما چنان‌که بیان شد حد و مرز اجتهاد در سطوح و ادوار مختلف، قبض و بسط پیدا می‌کند. بر این اساس انتظار می‌رود متدولوژی و روش‌شناسی اجتهاد در بستری که اسلام در رأس حکومت قرار دارد، از زوایای گسترده‌تری برخوردار باشد. این نگاه تلاش می‌کند مسائل اجتماعی دوران انقلاب اسلامی را مبتنی بر سنت سلف، استنتاج منابع معرفتی مرسوم در حوزه‌های علمیه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) و موضوعیت زمان و مکان تحلیل کرده و الگویی بسیار اجمالی از برای تحلیل صحیح آن ارائه کند. از این‌رو در ادامه به ارائه تعریفی اجمالی و ارائه ارکان شیوه اجتهادی مطلوب در زمان حیات حکومت اسلامی و عرصه کلان اجتماعی- سیاسی خواهیم پرداخت.

ارکان شیوه اجتهادی مطلوب در عصر حکومت اسلامی

تعریف

درباره اجتهاد تعاریف مختلفی ارائه شده است، اما به نظر می‌رسد اجتهاد دینی اصطلاحاً یعنی کوشش علمی بر اساس منابع معتبر، به واسطه ابزار و عناصر لازم برای تفهیم، اکتشاف و استخراج مطلق آموزه‌های دین؛ به‌گونه‌ای که از اعتبار (حجیت یا صرفاً منجزیت و معذرت) برخوردار باشد. این تعریف از اجتهاد، تعریف عامی است که همه اجتهادهای ممکن در حوزه دین را شامل می‌شود. با این وجود می‌توان بر حسب نیاز، کوشش علمی مجتهد برای اکتشاف و استخراج آموزه‌های دینی در یک حیطة خاص را اجتهاد خاص آن حیطة نام نهاد (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹، ص ۶۰-۶۱). در این صورت، دیگر کاربرد اجتهاد در فقه به معنای مصطلح امروزی نخواهد بود و به اصطلاح فقها، به فقه اکبر نیز قابل تسری است. از این‌رو برای کشف حکم و استخراج آموزه‌های دینی در اجتهاد مرتبط با سطوح مختلف مسائل اجتماعی (نظیر سطوح خرد و کلان)، چند مرحله باید انجام گیرد: ابتدا مسئله توصیف شده و سپس علل و عوامل شکل‌گیری آن تبیین و تحلیل شود. پس از آن، با نگرش انتقادی مورد بررسی قرار گرفته و سپس، تجویز و کشف حکم متناسب با آن صورت پذیرد. البته باید گفت که دو وظیفه اول در مرحله موضوع‌شناسی رخ داده و مراحل بعدی از عهده علومی که جنبه تجویزی بیشتری داشته باشند، بر می‌آید.

موضوع‌شناسی

هرگاه مجتهدی بخواهد در موضوع یا مسئله‌ای از هر علمی اجتهاد کند، باید بر آن مسئله یا موضوع اشراف یا احاطه داشته باشد. به این معنا که به لحاظ معنایی و مفهومی، آن را به درستی بشناسد و توان تطبیق و یا مصداق‌یابی این موضوعات را فی‌الجمله یا

بالجمله دارا باشد. البته ضرورت موضوع‌شناسی برای مجتهد از دیدگاه برخی صاحب‌نظران، مقبول نیست و برخی در ضرورت این کار برای مجتهد از آن حیث که مجتهد است، تردید دارند. ولی در عین حال عده بسیاری نیز این مطلب را باور داشته و برخی از مجتهدان نیز در فرآیند اجتهاد این مرحله را می‌پیمایند (همان، ص ۶۵). همان‌گونه که اشاره شد، موضوع‌شناسی و یا مسئله‌شناسی به لحاظ روش‌شناختی، به‌نوعی توصیف و تبیین موضوع را در نسبت با جامعه و امور اجتماعی عهده دارد که این رویکردهای روش‌شناختی در مرحله بعد به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

اما باید دانست که موضوعات، انواع مختلفی دارند:

- ۱- موضوعات شرعی: موضوعاتی که شرع مقدس عهده‌دار بیان آنهاست. مثلاً برای حکم وجوب نماز، تبیین و توصیف نماز به عهده خود شارع مقدس می‌باشد.
 - ۲- موضوعات عرفی: موضوعاتی که شرع، تشخیص مفهوم یا مصداق آن را به عرف سپرده است. برای مثال گفته شده است، کثیرالشک نباید به شک خود اعتنا کند.
 - ۳- موضوعات قانونی: موضوعاتی که به نوعی می‌شود گفت قانونی‌اند و قانون کشور باید مفهوم آن را بیان کند. نظیر سپرده‌های بانکی
 - ۴- موضوعات فنی و تخصصی: موضوعاتی که باید توسط متخصصان بیان شود. مثل اینکه فقها فرموده‌اند ماهی‌ای که فلس ندارد حرام است. تشخیص فلس‌دار بودن یا نبودن آن به عهده متخصصان این حوزه خواهد بود (میرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۴).
- در باب فهم مرحله موضوع‌شناسی در دوران حکومت اسلامی و شیوه اجتهادی مبتنی بر این زمان، اگر موضوع از سنخ شرعی باشد، تکلیف مشخص است و توصیف آن به عهده خود شارع خواهد بود. اما اگر از سه قسم دیگر باشد، شناخت آن باید در چارچوب مبانی بنیادین (هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی) آن باشد. بر این اساس،

ممکن است قانون کشور، مبتنی بر معرفت‌های تجربی حاصل از علم اقتصادی پوزیتیویستی و کمیت‌گرا شکل گرفته باشد، که در این صورت، وضعیت فقه اجتماعی و تعامل آن با موضوع به شیوه‌ای انتقادی و تجویز هنجار جایگزین و مناسب خواهد بود. اگر مسئله تخصصی و عرفی نیز باشد، می‌توان همین سخن را عیناً در آنجا نیز تکرار کرد و مدعی شد، شناخت موضوع در سه محور مذکور باید مبتنی بر مبانی بنیادین اسلامی باشد.

روش‌شناسی

پس از بیان موضوع‌شناسی به مسأله روش‌شناسی می‌رسیم. البته تفکیک میان موضوع‌شناسی صرفاً به جهت وجود ادبیات رایج در حوزه‌های علمیه است و واقعاً نمی‌توان گفت موضوع‌شناسی در علم اجتماعی از بعد روش‌شناختی خالی است، بلکه بعد توصیفی و تبیینی به عهده موضوع‌شناسی است. بنابراین این تفکیک بیشتر به کار بست اجتهاد و بررسی روش اجتهادی نظر دارد که در فقه مطرح شده است.

با توجه به این نکته همواره هر علم یا معرفتی منبعی دارد و آغاز هر تحقیق علمی بدون منبع امکان ناپذیر است؛ زیرا مستلزم آغاز از مجهول است که چنین امری ناممکن می‌نماید. درواقع، گستره‌ای که در آن، داده‌های اولی و دانسته‌های آغازین، قابل ردیابی است، منبع و سرچشمه دانش نامیده می‌شود. برای مثال، از جمله منابع علوم تجربی، داده‌های حواس است؛ یعنی خود طبیعت از آن‌رو که به وسیله حواس به ما عرضه می‌شود، منبع دانش تجربی است (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۱-۲۲). با توجه به این نکته، محقق و دانشمند مسیری را در سلوک علمی خود طی می‌کند که بدان، روش گفته می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۶۹). درواقع، روش مسیری است که محقق به وسیله استفاده از منابع می‌پیماید تا به گزاره‌های علمی و حل مجهولات برسد.

روش‌شناسی دانشی است که ناظر به روش شکل می‌گیرد (همان، ص ۶۹). به سخن دیگر، روش‌شناسی شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش در معرفت بشری

است که موضوع آن روش است. در این دانش، چگونگی تولید نظریه و هماهنگی آن با مبانی بنیادین آن مورد بررسی قرار می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۸۸، ص ۴۲). با توجه به تعریف روش‌شناسی، باید تصریح کرد که گزاره‌های علمی و نظریات در فقه اجتماعی مبتنی بر منابع معرفتی چهارگانه‌ای است که در اصول فقه شیعه از آن نام برده می‌شود. کتاب (قرآن)، سنت، عقل و اجماع (البته با شرایط متناسب با حجیت آن). فرآیند و مکانیسم استفاده از کتاب و سنت در علم اصول فقه مورد بحث و بررسی قرار گرفته و بزرگان شیعه در این زمینه به تفصیل به بررسی و تدقیق در امور پرداخته‌اند. همانند مباحث الفاظ، حجج و امارات، تعادل و تراجیح و... اما درباره حجیت عقل و حدود ثغور آن مبتنی بر مسأله زمان و مکان به تفصیل، بحثی صورت نگرفته است. به عبارت بهتر، شأن و منزلت عقل در هندسه معرفت‌شناختی دین به شکلی تفصیلی و منسجم مطرح نشده است.

درست است که در علم اصول فقه، عقل به‌عنوان یکی از منابع استنباط حکم شرعی به حساب می‌آید، اما فرآیند حجیت آن در برخی موارد به تفصیل مورد بحث قرار نگرفته است. به‌گونه‌ای که تنها مصداق فهم عقل، حسن بودن عدل و قبیح بودن ظلم می‌باشد. اما مصادیق این ظلم را صرفاً دلیل نقلی مشخص می‌کند. به نظر می‌رسد برای نگاهی تفصیلی به مسأله عقل در اصول فقه ضروری است نگاهی بنیادی‌تر به رابطه عقل و دین یا عقل و وحی، دیدگاه‌ها و نظرگاه‌های موجود داشت تا بتوان ظرفیت‌های عقل را در هندسه معرفت‌شناختی دین نشان داد.

در این راستا گروه اول، ملحدانی هستند که وحی را ره‌آورد وهم و پندار انسان‌ها دانسته و برای آن اصالتی قائل نیستند تا آن را در قیاس با عقل قرار دهند. این گروه، منکر نسبت میان این دو بوده و سخن پیامبران را مهمل و بی‌معنا قلمداد می‌کنند. معنادار نبودن و مهمل خواندن کلام پیامبران و داستان و اسطوره نامیدن آن بدان دلیل است که آن منکران هر چه را که با چشم مسلح یا بی‌سلاح مشاهده نشود انکار کرده و هستی را

همتای ماده و طبیعت می‌پنداشتند. ملحدان جدید نیز بر اساس همین مبناست که وحی و ره‌آورد آن را مهمل و بی‌معنا خوانده و نقش معرفتی آن را نسبت به حقایق خارجی انکار می‌کنند و تنها در حد اساطیر به تبیین نقش تخیلی آن پرداخته و کارکرد اجتماعی آن تخیلیات را زمینه‌ساز پیدایش و بسط آن می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷).

گروه دوم، کسانی هستند که ارزش معرفتی وحی و شناخت دینی را انکار نمی‌کنند، ولی عقل آلوده به هوس و هوای خود را میزان وحی دانسته و وحی را با آن می‌سنجد. هرچه را که در ظرف فهم و ادراک عقل مشوب بود، می‌پذیرند و هرچه را که از فهم آن عاجز ماند انکار می‌کنند. نزد این گروه، براهین و مقدمات عقلی همان وزنه‌ای است که در میزان عقل به توزین شریعت و وحی می‌پردازد. توزین وحی به وسیله عقل در زمینه عقاید و مسائل نظری و در مورد اخلاق و حقایق عملی انجام می‌شود (همان، ص ۲۰۸). در سوره نور سخن از کسانی است که سود و زیان خود را میزان قبول احکام وحی قرار می‌دهند: «وَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ وَ إِن يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ؛ (نور، ۴۸ و ۴۹) چون به سوی خدا و رسول او خوانده می‌شوند تا در بین آنها داوری و حکم شود، جمعی از آنها اعراض می‌کنند و حال آنکه اگر حق به نفع آنها باشد با کمال انقیاد به حکم خداوند اذعان می‌کنند».

گروه سوم، کسانی هستند که در مقابل افراط گروه قبل، راه تفریط را پیموده‌اند. اینان تنها عقل را مفتاح شریعت می‌دانند؛ به این معنا که عقل کلیدی است که در شریعت را بر روی ما می‌گشاید و پس از گشایش، چون پافزاری است که تا به‌هنگام ورود به اتاق، همراه بوده و هنگام دخول از پای درمی‌آید. انسان چون در را گشود، کلید را بر در باقی می‌گذارد و آن‌گاه داخل می‌شود و هرگز کلید برای بهره‌برداری از متاع‌های مخزن نقشی ندارد. براساس این نظر، انسان به وسیله عقل به وجود خداوند و نیاز انسان به هدایت الهی و همچنین نیاز به معجزه برای تشخیص نبی از متنبی و بالاخره به وجود پیامبر پی می‌برد؛ لیکن بعد از شناخت

نبی، همه مبادی و مبانی عقلی را به کناری نهاده و به آنچه که از نبی و یا وصی او رسیده است بسنده می‌کند. این گروه از نقشی که عقل در تشخیص و تمییز وحی داراست غافل هستند. اقوال معصومان، همان‌گونه که دارای مقیدات و مخصّصات لفظی متصل و منفصلی است که بدون لحاظ آنها نمی‌توان به اطلاقات و عمومات حدیث منقول تمسک کرد، دارای مقیدات و مخصّصات لیبی متصل و منفصلی است که لحاظ آنها نیز در فهم کلام معصومان علیهم‌السلام ضروری است. منظور از مخصّصات لیبی متصل، بدیهیات عقلی است که در نظر اول مشخص هستند و مراد از مخصّصات لیبی منفصل، نظریات متقنی است که مبرهن می‌باشند و همزمان با برخورد با حدیث به ذهن نمی‌آیند، بلکه نیاز به فحص علمی دارند؛ گرچه کارآمدان مباحث عقلی نسبت به آنها نیز همواره حضور ذهنی دارند. علاوه بر این، تشخیص ظنون معتبر شرعی و تمییز مصادیق آنها همگی از جمله اموری است که پس از اثبات اصل وحی در دایره شریعت نیازمند به استعانت از عقل و رعایت قواعد و قوانین کلی آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۰-۲۱۱).

گروه چهارم، اولاً عقل را نسبت به برخی از معارف، معیار و ثانیاً نسبت به بعضی دیگر، مصباح و ثالثاً در بعضی موارد، مفتاح شریعت می‌دانند. معیار و میزان بودن عقل، نسبت به برخی از اصول و مبادی عقلی و احکام مترتب بر آن مبانی است. عقل در این بخش از اصول و قواعد، گرچه خود میزان و معیار است، لیکن وحی، کلامی مخالف با آن ندارد تا سخن از سنجش آن با عقل برآید؛ زیرا انسان با استعانت از این قواعد و اصول، ضرورت شریعت و وحی را اثبات می‌کند، لذا شریعت و وحی هرگز نمی‌توانند با آن اصولی مخالفت داشته باشند که اصل تحقق آنها مرهون آن اصول است. به‌عنوان مثال، وحی هرگز نمی‌تواند شرک و بت‌پرستی را ترویج کند؛ یعنی اگر کسی که داعی نبوت دارد به تأیید شرک بپردازد، این بهترین دلیل بر کذب ادعای او و برترین شاهد بر عدم نبوت و رسالت اوست. عدم مخالفت وحی با موازین عقلی، به آن معنا نیست که وحی در زمینه معارف و اصول عقلی دین ساکت و صامت بوده و یا آنکه حق اظهارنظر ندارد، بلکه به این

معناست که آنچه وحی در این محدوده بیان می‌کند، اظهار همان گنجینه‌هایی است که در عقول آدمیان ذخیره شده است. امام علی علیه السلام در مورد این نقش وحی می‌فرماید: «... و یثیروا لهم دفائن العقول»؛ (نهج البلاغه، خطبه ۱) یعنی پیامبران آمده‌اند تا گنجینه‌های عقول را بر آدمیان آشکار کنند. بدین ترتیب، عقل با تدبّر در چشمه‌سار زلال وحی از تمام غبارهایی که او را تیره و تار می‌کنند طاهر و پاک می‌شود. او در پرتو درخشش وحی، حقیقت خود را نیز درمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱). در هر صورت، عقل در همان محدوده که معیار و میزان است هرگز در قبال وحی نیست تا میزان تشخیص صواب یا خطای پیامبران باشد. بلکه عقل و وحی دو مرتبه از هدایت الهی هستند؛ به‌گونه‌ای که یکی از آن دو، یعنی وحی فائق بر دیگری است و دومی از آنها ناظر بر اولی است. هر دو حجت الهی هستند بدون آنکه یکی سر مخالفت با دیگری داشته باشد (همان، ص ۲۱۲).

مصباح و چراغ بودن عقل، نسبت به حقایق و ره‌آوردهای درونی شریعت است. حجیت عقل برخلاف آنچه که گروه سوم پنداشته‌اند، محدود به خارج از دایره شریعت نمی‌شود. حضور عقل در دامن شریعت همانند وجود چراغی است که آدمی را به جریان جاودان رسالت و چشمه جوشان شریعت هدایت می‌کند و با تمسک به این چراغ است که احکام شریعت مشخص و ممتاز می‌گردد. اعتبار و حجیت عقل در استنباط احکام شریعت موجب شده است تا امامیه از آن در کنار سه منبع دیگر فقهی، یعنی کتاب، سنت و اجماع به‌عنوان چهارمین منبع فقهی یاد کند. نقش عقل در دریافت احکام شریعت به دوگونه است: اول، تلاش برای کشف کتاب و سنت است. این کوشش، همان استدلال‌ها و براهین عقلی است که برای فهم احکام شرعی ترتیب داده می‌شود. کار عقل در این زمینه همانند کار اجماع است؛ زیرا حجیت و اعتبار اجماع تنها از جهت کاشفیت آن نسبت به قول معصوم علیه السلام است، هر چند که در نحوه حجیت اجماع آرای گوناگونی وجود دارد. دوم، ارائه منابع و ابزارهای عقلی برای دریافت احکام شرعی است. کار عقل در این مورد مانند کار کتاب و سنت است (همان، ص ۲۱۲-۲۱۳).

توضیح این‌که عقل، گاه در استدلال‌هایی که برای کشف مطالب ترتیب می‌دهد از مبادی تبعیدی که از کتاب و سنت گرفته است استفاده می‌کند و گاه برخی از مبادی و یا تمام آنها را خود تأمین می‌کند. مستقالات و غیرمستقالات عقلیه مانند آنچه در مسئله حسن و قبح عقلی مطرح است و یا آنچه که با استناد به قواعد عقلی در جواز و یا عدم جواز اجتماع امر و نهی حاصل شود و مبادی‌ای که به صورت مخصصات لُبی عقلی متصل یا منفصل در هنگام استفاده از ظواهر نقلی وجود دارند و نظایر آنها، همگی از جمله موارد حضور مبادی عقلی در استنباط مطالب دینی می‌باشند. این مبادی و مقدمات، یا از زمره همان مبادی و مقدماتی هستند که عهده‌دار اثبات اصل شریعت هستند که در این صورت استفاده از آنها نیازمند به تأیید مجدد شریعت نیست؛ زیرا پیشگیری شریعت از آن مبادی که خود لازمه وجود آنهاست، معنا ندارد وگرنه اصل شریعت از بین خواهد رفت؛ زیرا در این صورت اثبات آن به مبادی خاص عقلی می‌باشد که مطابق با این فرض، آن مبادی از اعتبار ساقط شده است. یا از مبادی‌ای است که با تأیید و یا تقریر شارع مورد استفاده قرار می‌گیرند. مانند اصول و یا ظنون عقلیه‌ای که در صورت عدم منع شرعی جریان داشته و متبع هستند (همان).

مفتاح بودن عقل نسبت به شریعت، آنچنان نیست که عقل تنها اصل شریعت را اثبات نموده و از کاوش در مورد قوانین و مقررات شرعی محروم باشد؛ بلکه به این معناست که پس از آنکه عقل به‌عنوان مصباح، وظیفه خود را در شناخت قوانین و مقررات انجام داد و احکام شریعت را در افق هستی خود به‌صورت مفاهیم کلی، مجرد و ثابت اظهار کرد، از آن پس حق دخالت و ورود در محدوده شرع را ندارد. به‌عنوان مثال او با استدلال و کاوش عقلی خود پیرامون ره‌آورد وحی، تنها احکام وضعی یا تکلیفی شریعت را در باب عبادات و یا معاملات فرامی‌گیرد و یا به حلیت و حرمت شیئی خاص در نزد شریعت پی می‌برد. آنچه مستند استدلال عقل در این مسائل است، علاوه بر اصول مبرهن عقلی، کتاب و سنت و اجماعی است که کاشف از آن دو است. او با این مقدار از بضاعت، علی‌رغم شناخت احکام شریعت هرگز قادر بر تحقیق پیرامون اسرار آن احکام نمی‌باشد؛

زیرا اسرار آن احکام مربوط به جهان غیب بوده و از دسترس استنباط عقل که جز کلیاتی از عالم غیب نمی‌داند، خارج است. آنچه را که عقل مستقلاً می‌تواند درباره احکام شرعی ادراک کند، عدم مخالفت آن احکام با همان اصول کلی است، ولی موافقت عقل با جزئیات احکام چیزی است که از عهده آن خارج است. آن مقدار نیز که عقل از خصوصیات احکام الهی ادراک می‌کند، به برکت استناد به وحی است. این احکام با اتکا به ادراک دینی معصوم، لباس مفهوم پوشیده و در عرصه دید و مشاهده عقل درآمده‌اند، لذا عقل موظف است تنها با استناد به سخن معصوم به بیان خصوصیات احکام بپردازد، اما بیش از این مقدار، چیزی است که از عهده عقل خارج می‌باشد (همان، ص ۲۱۴).

با مشخص شدن رابطه عقل و وحی و فرآیند ارتباطی عقل در سه موضع مختلف، می‌توان به جرأت گفت عقل در مقطع مصباحی خود، مبتنی بر مبانی بنیادینی که در مقطع میزان بودن عقل به اثبات رسیده است (هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی) ظرفیت حداکثری برای اداره نظام اجتماعی را دارا خواهد بود. بدین ترتیب، علاوه بر تأثیرپذیری از گزاره‌های وجودی معرفتی بنیادین خود، از وضعیت زمان و مکان موجود در آن وضعیت نیز استفاده کرده و نحوه ظهورگیری و فهم از روایات را متناظر به آن به‌دست می‌آورد؛ یعنی سطوح مختلف خرد و کلان جامعه، موقعیت سیاسی-اجتماعی را با ترکیب و استفاده از مبادی معرفتی بنیادین در تولید گزاره‌های دینی استفاده می‌کند. بنابراین همان‌گونه که عقل در سطوح خرد در زمان حاضر برای بیع و شراء خون، منفعت محله تصور می‌کند و حکم متناسب با آن را استنباط می‌کند، با تغییر سطوح مختلف، تلاش می‌کند فقه نظام اجتماعی خرد را که در ادوار گذشته مطرح بوده، به سطح اجتماعی کلان برساند.

بدین ترتیب، در بحث از نهادهای جامعه مانند اقتصاد، سیاست، حقوق، خانواده، آموزش و پرورش، اوقات فراغت و سرگرمی و... باید به‌صورت مستقیم وارد شده و نرم‌افزار اداره جامعه را مبتنی بر زمان و مکان امروزی ارائه کند. با این نگاه به عقل می‌توان ضمن

گرفتار نشدن به قیاس باطل و استفاده از استحسنات، به اداره جامعه‌ای مبتنی بر مواضع دینی پرداخت. در این مبنای روش‌شناختی، عقل ظرفیت دارد در سطوح مختلف تجریدی، نیمه‌تجریدی، تجربی و ناب به بیان و استنتاج کتاب و سنت بپردازد و کشف سنت را از این منظر رقم بزند و نقش مصباحی خود را ایفا کند. این دیدگاه، قابلیت چرخش مبتنی بر زمان‌ها و مکان‌ها، نیازها و استعدادها را داشته و در هیچ برهه‌ای از تاریخ، ناکارآمد نسبت به آن شرایط نخواهد ماند؛ چنان‌که در ادوار مختلفی که ذکر شد، فقه شیعه توانسته هویت اجتماعی خود را حفظ کرده و به تناسب قبض و بسط شرایط تاریخی، از اضمحلال خود جلوگیری کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به توضیح مبحث اجتهاد و وجود موضوع‌شناسی و روش‌شناسی باید گفت، اجتهاد مطلوب در بستر انقلاب اسلامی اولاً به شکل مقارن با تمدن موجود فعلی که علم را در دست گرفته و از همه ظرفیت‌ها برای اداره جهان استفاده می‌کند (یعنی تمدن غرب)، باید تلاش کند تا ابعاد آن را فهمیده و به همان شیوه با خود او مقابله کرده و دست به تولید علم بزند. ثانیاً همه ظرفیت‌های خود را مبنی بر تولید و ترویج همه‌جانبه علوم مبتنی بر دیدگاه اصیل خود پیگیری کند. بر این اساس، علمی که در این عرصه به‌وجود خواهد آمد، مبتنی بر ظرفیت‌شناسی عقل، ابتدا در مرحله موضوع‌شناسی و مبتنی بر فهم شرایط زمانی و مکانی، اعم از شرایط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و عرفی به توصیف و تبیین مسئله و موضوع پرداخته و در مرحله اجتهاد، به انتقاد از وضعیت موجود و تجویز هنجار و حکم مناسب می‌پردازد. در این صورت، فقه اجتماعی همان فقه اکبر و به‌معنای اداره‌کننده اجتماع خواهد بود که نرم‌افزار اداره جامعه اسلامی را در دست خواهد گرفت و به عینیت اجتماعی پیوند خواهد زد. نمونه این مسئله را می‌توان در تبیین واقعه طبس توسط مرحوم امام(ره) مشاهده کرد. همچنین در فتح خرمشهر نیز امام با عمق بینش خود، ظرفیت اجتهاد در فقه اجتماعی را به کار گرفته و اعماق اعتقاد مردم را طوری به واقعیت اجتماعی پیوند دادند که همگان آن را ادراک کرده و مورد پذیرش قرار دادند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. پارسانیا، حمید (۱۳۸۸)، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، عیار پژوهش در علوم انسانی، سال اول، شماره دوم.
 ۲. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا، چاپ اول.
 ۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، قم، انتشارات اسراء، چاپ پنجم.
 ۴. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۸۵)، «روش‌ها، منابع و ادله در علم اصول»، چاپ شده در کتاب جایگاه‌شناسی علم اصول (سید حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور)، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
 ۵. علی‌پور، مهدی و سید حمیدرضا حسنی (۱۳۸۹)، پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد)، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
 ۶. میرمعزی، سید حسین (۱۳۹۴)، «علیرغم وجود گزاره‌های فقهی؛ نمی‌توان از علوم انسانی بی‌نیاز بود»، فصلنامه تخصصی علوم انسانی اسلامی صدرا، سال سوم، شماره ۱۴.
 ۷. ورعی، سید جواد (۱۳۹۵)، جستاری در تاریخ و ادوار فقه سیاسی شیعه، شیعه‌پژوهی، سال دوم، شماره هفتم.