

تحولات نظری فقه سیاسی شیعه

(از مشروطیت تا انقلاب اسلامی)

عباس حیدری بهنوئی*
*حجة الاسلام عباس حیدری بهنوئی فارغ التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

فقه سیاسی شیعه تا پیش از مشروطیت، بنابه دلایلی از جمله مسائل سیاسی، مانند فقه سیاسی اهل سنت مبسوط و گسترده نشده بود؛ اما پس از مشروطیت شاهد توسعه یافتگی‌هایی در فقه سیاسی شیعه هستیم؛ به این معنا که فقه سیاسی شیعه در این دوره نسبت به بسیاری از مقولات سیاسی واکنش نشان داده و به تعریف، تقیید، هضم یا دفع آنها پرداخته است. پیدایی حساسیت در مقابل قدرت سیاسی و مقولات مربوط به آن مانند آزادی، عدالت، مساوات، قانون، پارلمان، حق اکثریت، نظام شورایی، نظام مشروطه و جمهوریت و به اعتباری، واقع‌گرایی و خارج شدن از حالت آرمانی و اخذ گفتمان عدم تعطیل حکومت در عصر غیبت و رفض گفتمان تعطیل حکومت در عصر غیبت، ناشی از شکل‌گیری اجتهاد جدیدی در فقه سیاسی شیعه است؛ اجتهادی که بر اساس آن استدلال‌های بر حکومت و ولایت از برهان ائمه به برهان ائمه متحول شده است، بسیاری از مسائل، بدیهی و ضروری تلقی شده و دین به عنوان نظامی از ایمان، معارف و مناسک قلمداد گردیده است که همه ساحت‌های زندگی انسان را فرامی‌گرفت.

بررسی ویژگی‌ها و آثار این سبک اجتهاد و عوامل شکل‌گیری آن در تبیین تحول و تطور فقه سیاسی شیعه بسیار ضروری است. در این مقاله به عوامل شکل‌گیری اجتهاد جدید در فقه سیاسی شیعه می‌پردازیم.

به نظر می‌آید اجتهاد جدید (دین‌شناختی جامع و ناب) ناشی از عوامل ذهنی و عینی

زیادی است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: بسط تحقیقات اصولی، گرایش فلسفی فقها، نفوذ اجتماعی قابل ملاحظه فقیهان و تنفر شدید فقها از به حداکثر رسیدن تعامل استبداد و استعمار.

۱. عوامل ذهنی

الف) بسط تحقیقات اصولی

گرچه هر قرن سخن آری بود لیک گسفت سالفان یاری بود^۱ از عوامل مؤثر در شکل‌گیری شیوهٔ اجتهاد جدید در فقه سیاسی شیعه، متراکم شدن تحقیقات و پژوهش‌های علمای علم اصول فقه است که بن مایه و سرمایه اولیه جهت نظریه‌پردازی درباره انقلاب و دولت را فراهم کرد؛ از این رو در این مجال به مرور اجمالی تحول علم اصول فقه به‌طور خاص و اجتهاد به‌طور عام می‌پردازیم.

شیعه دوازده امامی از جهت نص دینی نسبت به اهل سنت توسعه بیشتری دارد، زیرا «شیعه برخلاف اهل سنت اعتقادش این است که باب نص تا سال ۳۲۹ هجری باز بوده و در سال دهم هجرت با وفات پیامبر باب نص مسدود نشده است»^۲.

شیعیان در این مدت به جمع‌آوری احادیث پرداختند، و علمای شیعی کتاب‌های روایی زیادی را تدوین کردند. بعد از غیبت کبرا در سال ۳۲۹ هجری، که باب نص بسته شد، شیعه خود را محتاج دید تا نصوص را در قالب کتاب‌های جامع‌تری تدوین کند. سه محمد به نام‌های «شیخ محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹ هـ)، شیخ محمد بن علی قمی معروف به صدوق (متوفای ۳۸۱ هـ) و شیخ محمد بن حسن طوسی (متوفای ۴۶ هـ)» به جمع‌آوری احادیث شیعه پرداختند و جوامع حدیثی را پدید آوردند که تا امروز محور استنباط احکام فقهی است، کافی از کلینی، من لا یحضره الفقیه از صدوق و التهذیب والاستبصار از شیخ طوسی»^۳.

به‌نظر می‌آید ریشه اندیشه اخباری را باید در همین دوره جست و جو کرد، اندیشه‌ای که بر این باور است که فقیه باید راوی باشد، و فقط احادیث را جمع کند. اما صرف جمع‌آوری احادیث مشکل بسته بودن باب نص را حل نمی‌کرد، بلکه لازم بود به لحاظ این که حجیت منحصر در نص است و نص باید تغییرات در حیات انسانی را جواب‌گو باشد، مکانیسمی اندیشیده شود که نصوص موجود، حکم حوادث متغیر را جواب‌گو باشد؛ این مکانیسم که از آن به «اجتهاد» تعبیر می‌شود، به وسیله قدیمین: ابن ابی عقیل عُمّانی، معاصر کلینی (۳۲۹ هـ) و ابن جنید اسکافی (۳۸۱ هـ) آغاز شد و نزدیک به یک قرن و نیم دوام یافت و در زمان شیخ مفید (۴۱۳ هـ) و شاگرد او، سید مرتضی (۴۳۶ هـ) نضج گرفت؛^۴ از این رو «برای اولین بار به

دست دانشمندان شیعه امامیه مسائل فقهی از نصوص استخراج و تحقیق و تنقیح شد و فروعی که نصی درباره آنها وارد نشده بود از اصول کلی استنباط گردید.^۵ بدین ترتیب باب اجتهاد به معنای واقعی کلمه بر روی فقه شیعی گشوده شد، ولی لازم بود جلو ورود بعضی از رگه‌ها و جریان‌های روش‌شناختی فقه اهل سنت به فقه شیعه گرفته شود تا شاید انسداد این باب خود سبب انفتاحی در اجتهاد شیعی گردد؛ این امر مهم را شیخ طوسی انجام داد:

اجتهاد شیعه را در برابر اجتهاد اهل سنت، خصوصاً در برابر یکایک مذاهب مهم اهل سنت عملاً استقلال داد... و اعتدال بخشید. نه چون اخباریان صرفاً اخبار را مبنای استنباط قرار داد و نه چون قداما تحت تأثیر اهل رأی قرار گرفت و نه از مثل قیاس در استنباط بهره جست.^۶ البته در فترت یکصد ساله پس از شیخ طوسی به جهت تقلید فقها از شیخ می‌رفت که به تدریج باب اجتهاد بسته و منسد شود:

نزدیک بود که باب اجتهاد در شیعه بسته شود، به‌ویژه در سده پنجم به سبب جایگاه ویژه طوسی و شاگردان او، هیچ‌کس جسارت نقد طوسی و شاگردان وی را نداشت و گفته می‌شد: شیخ طوسی و کتاب‌های حدیثی و فقهی او، همه دریچه‌های تفکر و نقد را نزدیک به یکصد سال به روی فقهای شیعه بسته بود.^۷

اما با ورود ابن ادریس حلی به عرصه فقه و عروج بر سربر سرائر و به نقد کشیدن اندیشه‌های شیخ طوسی، زمینه‌ای فراهم شد تا عالمانی چون محقق حلی (۶۰۲ - ۶۷۶ هـ) و علامه حلی، فخر المحققین و شهیدین در مسیر اجتهاد گام بردارند، به‌خصوص علامه حلی که در معنای اجتهاد تحولی ایجاد کرد، زیرا «در گذشته اجتهاد مصدر حکم بود. الآن [با آمدن محقق حلی و تعریف او از اجتهاد] عبارت شد از استنباط حکم از مصادر اصلی آن».^۸ با تغییر معنایی در اجتهاد، اصول فقه به عنوان یکی از پیش‌نیازهای اجتهاد نقش بسیار مهمی می‌توانست بازی کند؛ از این رو شتاب توسعه علم اصول فقه به تدریج افزایش یافت، به‌ویژه با غلبه اصولیان بر اخباری‌ها این تطور شتاب بیشتری گرفت. اگرچه شاگردان مستقیم و غیرمستقیم وحید بهبهانی در تکامل اصول فقه تلاش کردند ولی عده‌ای معتقدند نقش شیخ مرتضی انصاری (متوفای ۱۲۸۱ هـ) که از شاگردان با واسطه وحید است، در اعتلا و به کمال رساندن اصول فقه منحصر به فرد است:

شیخ انصاری - قدس الله نفسه - گرچه به اعتباری ادامه دهنده این دوره است که با اثری مستقل در تحول علم اصول، هشتمین دوره علم اصول را بنا نهاده است، اما به اعتباری

دقیق تر و متین تر، باید وی را پیشوای عالی ترین مرحله از مراحل پیشرفت علم اصول و مؤسس آخرین و برجسته ترین دوره این علم دانست.^۹

شاید بتوان بین کاری که شیخ انصاری در اصول فقه انجام داد با کاری که شیخ طوسی در همین علم انجام داد، مشابهتی برقرار کرد، زیرا شیخ انصاری نیز در منس کردن باب ورود مقولات روش شناختی اهل سنت به فقه شیعه تلاش کرده است، از جمله می توان به تلاش وی در ردّ دلیل انسداد در کتاب رسائل اشاره کرد.

به هر حال آنچه مسلم است این که تحقیقات گسترده شیخ انصاری در اصول فقه، به فقه شیعی حیات تازه ای بخشید و به ویژه با مطرح کردن این که عبادت کسی که طریقه اجتهاد و تقلید را ترک کند، باطل است، زمینه ای را فراهم ساخت تا بتوان با بسط منطقی آن، هم نظریه دولت و هم نظریه انقلاب را در فقه سیاسی شیعه ارائه داد و این کار را شاگردان بی واسطه و با واسطه شیخ انجام دادند.

به طور کلی می توان گفت علم اصول فقه از آن جهت که علمی تخصصی است و جایگاه بروز و ظهور متخصصان است، از جهت اجتماعی می تواند برای فقها یک هویت صنفی ایجاد کند و مسأله رجوع جاهل به عالم را توجیه کند، به خصوص این که پرونده آن مفتوح است و علوم دیگر را می تواند به خود دعوت کند.

ب) تأثیر فلسفه ملاصدرا در شکل گیری اجتهاد جدید

در بادی نظر، پذیرش تأثیر فلسفه ملاصدرا در شکل گیری اجتهاد جدید مشکل است، چون تاریخ فقه و فلسفه اسلامی نشان می دهد که بین فقیهان و فلاسفه معمولاً صلح و آشتی نبوده است و فلاسفه بسیاری به دست فقیهان طرد شدند؛ اما با این حال، فقیهان فیلسوف مسلک و فلاسفه فقیه ای بودند که سبب تعامل بین فقه و فلسفه می شدند:

پس از فارابی شیخ الرئیس ابوعلی سینا و خواجه نصیرالدین طوسی کسانی هستند که علم فقه و مبانی آن را به خوبی می شناختند. در این که میرداماد در علم فقه دارای ملکه اجتهاد بود به هیچ وجه نمی توان تردید داشت، صدرالمآلهین شیرازی نیز در علم فقه صاحب نظر بوده.^{۱۰}

[از طرف دیگر] چه کسی است که نداند علامه حلی علاوه بر این که پهلوان میدان فقاقت بوده... بهاء الدین محمد حسن اصفهانی مشهور به فاضل هندی نیز از چهره های بنام دوره سلاطین صفوی است که هم قله رفیع فقاقت را فتح کرده و هم در زمینه علم کلام و فلسفه دارای تألیفات و آثار ارزشمند شناخته می شود.^{۱۱}

فقه‌های شیعی به خصوص آنانی که در مکتب اصولی کار می‌کنند و از عقل و اصول عقلی در استنباط احکام استفاده می‌کنند، گرایش بیشتری به حکمت و فلسفه دارند، زیرا در صورتی یک نظام فکری برای فقیه به وجود می‌آید که مجموعه‌ای از علوم و معارف را تحصیل کرده باشد، چنان‌که دینانی خاطر نشان می‌کند همان‌گونه که فلاسفه اسلام در به وجود آوردن یک نظام فکری به علوم دیگر احتیاج داشتند «فقه‌های عالی مقام نیز بدون فرا گرفتن و توجه به بسیاری از علوم و معارف، قادر نبودند به یک مکتب فقهی و نظام فکری دست پیدا کنند... از باب نمونه می‌توان گفت اگر علم اصول فقه به منصفه بروز و ظهور نمی‌رسید فقها چگونه می‌توانستند به یک مکتب فقهی منظم و منسجم دست پیدا کنند؟ ... علم اصول فقه از طریق وحی آسمانی نازل نشد، بلکه این علم مجموعه و محصولی است از یک سلسله قواعد که از علوم دیگر گرفته شده است و در همین جا یادآور شویم که بسیاری از قواعد عقلی و فلسفی در علم اصول فقه نقش داشته و علمای این علم از آنها بهره گرفته‌اند».^{۱۲}

از زمان شیخ انصاری به بعد بر تعداد فقه‌های فیلسوفی که غالباً در مکتب صدرایی (حکمت متعالیه) پرورش یافته بودند افزوده شد:

از مطالعه سیره عملی این طبقه از فقها در دوره بعد از شیخ، به دست می‌آید که به علوم عقلی و به خصوص فلسفه اشتغال داشته‌اند و درست است که فلسفه در بین مکتب اصولی جای پای داشته است، ولی در بین این طبقه از فقها فوق‌العاده مورد توجه قرار گرفته است، و شاهد آن عبارات کفایه‌الاصول آخوند خراسانی است که به لحاظ طغیان طبع فلسفی او سرشار از مقولات فلسفی و به خصوص مقولات مکتب فلسفی حکمت متعالیه شده است که توسط ملاصدرا پایه‌گذاری و توسط ملاهادی سبزواری بسط داده شد و نائینی که شاگرد آخوند خراسانی است از این مقولات به خوبی استفاده کرده است.^{۱۳}

برای نمونه می‌توان از مسائل فلسفی که فقه‌های متأخر از شیخ انصاری در علم اصول فقه - که هم به عنوان شعبه‌ای از معرفت، دخیل در اجتهاد است و هم به بررسی احکام مربوط به مجتهدان می‌پردازد - مطرح کردند به موارد زیر اشاره کرد:

مبادی اراده، اراده تکوینی و تشریعی، قاعدة الواحد لا یصدر الا عن الواحد و بالعکس، اصالت وجود یا ماهیت، حرکت قطعی و توسطیه، الشئی ما لم یجب لم یوجد.^{۱۴}

البته تأثیر فلسفه صدرایی بر فقه‌های این دوره را نباید منحصر به اقتباس فقها از بعضی مقولات حکمت متعالیه و به کارگیری آنها در علم اصول محدود کرد، زیرا اگر بپذیریم که «هر کشف تازه‌ای در طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی، دگرگونی خاصی در تعریفات و دلایل کلاسیک ما وارد می‌سازد و این تغییر و دگرگونی مسلماً به تغییر در تفکرات جهان‌بینی منجر

می‌شود». ۱۵

و نیز بپذیریم که ملا صدرا الهیات را به نسبتی معتنا به هم از نجوم بطلمیوس و هم از طبیعیات ارسطویی آزاد کرده، در همان زمان که گالیله و کپلر و نیوتن جهان‌شناسی و فیزیک ارسطویی را از میان برمی‌داشتند و بدین طریق جهان‌بینی مسیحی قرون وسطایی را تضعیف می‌کردند، ملاصدرا با نظریه حرکت جوهری و با جدا کردن علم‌النفس از طبیعیات ارسطویی، فلسفه الهی را از قید فلسفه طبیعی قرون وسطایی آزاد نمود... به تدریج که ایرانیان در دوره قاجاریه با جهان‌بینی علمی جدید آشنا شدند، این جدایی که ملاصدرا میان فلسفه الهی و حکمت طبیعی پدید آورده بود در مقابل حمله متجددان که تنها به سلاح نظریات جدید علمی وابسته به جهان مادی مجهز بودند به حفظ حکمت سنتی یاری کرد. در عرصه سیاست به‌خصوص در دهه اول مشروطیت، می‌بینیم که مفاهیم غربی در همان حوزه با بسط و حواشی فرهنگ مغرب زمین در ایران رشد و نمو ندارند، بلکه تا حدی به وسایل مختلف مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و حتی قسمت‌هایی از آن به هیچ وجه در زمینه‌های فرهنگی ایران اثر نمی‌بخشد، چنان‌که می‌بینیم نفوذ پوزیتیویسم و حتی نفی فلسفه و یا الهیات به آن معنا و با آن شیوه‌های مکاتب علمی و تجربی عصر روشنگری اروپا علی‌رغم ورود مفاهیم سیاسی اروپایی، در ایران کارایی و نفوذی نمی‌یابد. چنانچه در سیاست نیز دیدیم رگه‌های علم سیاست با سنت‌های فلسفه اسلامی در ایران و مباحث اخلاقی و ارزشی در هم آمیخت و به هیچ وجه نتوانست به طرد و نفی آن ارزش‌ها برسد، بلکه خود مؤید آن آرمان‌ها در سطح بالاتری گردید و تمام این مسائل به خاطر زمینه‌های قبلی و تأثیر فلسفه، اصول و سایر مباحث نظری دیگر در روحيات و شیوه‌های تفکر ایرانیان عصر مشروطیت بوده است. ۱۶

بنابراین مکتب صدرایی چنان پشتوانه فکری به اندیشمندان ایران زمین و فقها می‌بخشید که براساس آن می‌توانستند درکی ژرف و عمیق از سنت‌ها و ارزش‌های اسلامی پیدا کنند که پایایی و پویایی آنها را در مقابل اندیشه‌ها و ارزش‌های غربی حفظ کند؛ بنابراین بی‌شک این مکتب در شکل‌گیری نظام اجتهادی جدید نقش و تأثیر به‌سزایی داشته است.

فقهایی که مجهز به حکمت ملاصدرا شدند، هم‌قادر به تفسیر نص دینی به گونه‌ای که پاسخ‌گوی واقعیات جدید باشد شدند و بستر نظری برای دخالت در سیاست را به دست آوردند، چنان‌که فؤاد ابراهیم می‌نویسد:

می‌توان به مجرد تأمل گفت، که کسانی از فقهای شیعه که در کار سیاست وارد شدند، میل شدیدی به فلسفه داشتند، بلکه حتی گرایش فلسفی را در برداشتشان و آثارشان نشان دادند. در این جا بعضی از نمونه‌ها را ذکر کنیم، مانند میرزا حسن شیرازی، رهبر نهضت

تنباکو، رهبران مشروطه، آخوند محمدکاظم خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی، سید بهبهانی، شیخ حسن خلیلی و شیخ محمدحسین نائینی، و رهبر انقلاب عراق شیخ محمدتقی شیرازی، و از نمونه ربع اخیر این قرن، امام خمینی و سید محمدباقر صدر.^{۱۷}

همچنین می‌توان قائل شد که تمام کسانی که در سامرا تحصیل کردند، گرایش فلسفی و به تبع آن گرایش اصلاحی سیاسی داشتند، زیرا میرزای شیرازی (رهبر نهضت تنباکو) مدرسه سامرا را تأسیس کرد و عده‌ای از فقهای اصلاح طلب به آن پیوستند، علاوه بر آخوند خراسانی، میرزای نائینی هم از اهالی شهر نائین اصفهان در سال ۱۳۰۳ هجری به سامرا آمد، همچنان که میرزا محمد تقی شیرازی (رهبر انقلاب عراق) نیز به سامرا عزیمت کرد. مرحوم علی شرقی در احوال علمای مدرسه سامرا می‌نویسد:

آنان همراه با پایه علمی بالا در علوم دین، در فلسفه و ریاضیات نیز شریک بودند و بهره زیادی از علم اخلاق و عرفان برده بودند و آن چنان گرایش اصلاحی داشتند که در عراق تا آن زمان مثل این چنین اعلامی، دیده نشده بود.^{۱۸}

کانونی شدن گرایش فلسفی فقها در انسان‌شناسی آنان اثر گذاشت و انسان را موجودی یافتند که باید در یک نظام فاضله با انجام دادن فضایل به سعادت برسد و همین امر باعث شد که فضای سیاسی را در مورد این که می‌تواند زمینه را برای تحقق فضایل علمی و عملی فراهم کند، مورد ارزیابی قرار دهند و در صورتی که آن نظام را در این جهت کارآمد نمی‌دانند با آن برخورد کنند، به این صورت که یا آن را اصلاح کنند و یا به کلی تغییر دهند.

گرایش فلسفی فقها و به تبع آن، گرایش سیاسی آنان، کانون توجه فقها را در فقه عوض کرد و اجتهاد ویژگی دیگری پیدا کرد؛ اجتهادی که به لحاظ شرایط تاریخی به سمتی حرکت کرده بود که «مجتهد - در لابه‌لای فعالیت برای استنباط احکام - در ذهن خود چهره فرد مسلمانی را مجسم می‌نماید که می‌خواهد روش و رفتار خود را بر نظریه اسلام درباره زندگی منطبق گرداند».^{۱۹} به اجتهادی تحول یافت که مجتهد - در لابه‌لای فعالیت فقهاتی خود - «چهره جامعه مسلمانی را مجسم می‌نماید که می‌خواهد زندگی و روابط خود را بر بنیاد اسلام پرورش دهد».^{۲۰}

نگاه فردگرایانه به فقه با نگاه جمع‌گرایانه به آن، دوگونه تفسیر را از متون و نصوص شرعی اقتضا می‌کرد؛ از این رو یک عمل پیامبر ممکن بود به دوگونه تفسیر شود.

تأثیر «یک سونگری» و «تنها یک نیمه از هدف را دیدن» و رسوخ فردگرایی در تفسیر شریعت بر روش فهم نصوص شرعی نیز قابل توجه است، چنان که از یک سو، می‌بینیم در روش یک‌سو نگر، شخصیت پیامبر یا امام را به عنوان فرمانروا و سرپرست دولت، نادیده

می‌گیرند و در هر جا که از ناحیه پیامبر ﷺ، منعی صادر شده باشد - مثلاً مردم مدینه از این‌که از رسیدن زیادتی آب متعلق به خود به دیگران جلوگیری نمایند - آن را حمل بر ناروا بودن یا ناخوشایند بودن (حرمت یا کراهت) کاری در نزد پیامبر می‌کنند، با آن‌که گاهی هیچ‌یک از این دو نبوده و بلکه پیامبر، تنها به این اعتبار که سرپرست دولت بوده، از کاری نهی کرده و از منع او، حکم دینی عامی به دست نمی‌آید.

از سوی دیگر، نصوص دینی را با نگرش تطبیق بر واقعیت خارجی مورد تفسیر قرار نمی‌دهند تا قاعده‌ای از آن به دست آید و از این‌رو بسیاری به خود اجازه می‌دهند تا موضوع واحد را تجزیه کنند و برای آن، احکام گوناگون قائل شوند. برای تبیین این اندیشه، از یک مثال که در باب اجاره مطرح می‌شود کمک می‌گیریم: مسأله‌ای هست تحت این عنوان که آیا مستأجر می‌تواند آنچه را به اجاره گرفته، با اجاره بهایی بیشتر از آنچه خود می‌دهد، به دیگری اجاره دهد؟ در این باره نصوصی هست که از این کار نهی می‌کند و این نصوص - به گونه‌ای که در بیشتر مواقع عادت آن است - آمده تا به موضوعات ویژه‌ای پردازد؛ از این رو پاره‌ای از آنها اجازه نمی‌دهند خانه‌ای را که اجاره کرده‌ایم، با اجاره بهایی بیشتری به دیگری اجاره دهیم، و پاره‌ای دیگر، همین کار را در مورد آسیاب و کشتی‌ای که اجاره شده باشد منع می‌کنند و بخش دیگری از آنها، این کار را در مورد عملی که انجام دادن آن را برابر اجرتی تعهد کرده‌ایم توصیه می‌کنند، و ما اگر این نصوص را با روح تطبیق بر واقعیت بنگریم و بدانیم که هدف از صدور آنها این بوده که بر بنیاد آن، روابط اجتماعی خود را تنظیم کنیم، در این هنگام بسیار پیش از آن‌که ملتزم به تجزیه موضوع شویم و بگوییم که نهی وارده شده فقط مخصوص همان مواردی است که در نصوص مزبور بدان تصریح شده نه غیر آن، متوقف خواهیم شد؛ اما اگر به نصوص مزبور از دیدگاه فردگرایانه - و نه در سطح قانون‌گذاری اجتماعی - بنگریم، این تجزیه را به سادگی روا خواهیم شمرد.^{۲۱}

۲. عوامل عینی

الف) نفوذ اجتماعی قابل ملاحظه فقها

یکی از عواملی که منجر به تحول نظری فقه سیاسی شیعه گردید، قدرت یافتن فقها در عرصه اجتماعی است. اگرچه فقهای شیعی از زمان صفویه (۹۰۷ - ۱۱۴۸ هـ) به تدریج قدرت اجتماعی‌ای کسب کردند، ولی این قدرت اجتماعی قابل مقایسه با قدرت اجتماعی فقها در دوره قاجار نبود:

علمای شیعه در دوره قاجار پیشرفت چشمگیری نسبت به دوره صفویه به دست آوردند. اگر

در صفویه، قدرت مذهبی و فقهی علما تحت الشعاع قدرت سیاسی، باطنی و قطبی شاهان صفوی قرار می‌گرفت در دوره قاجار، شاهان با علمایی مواجه بودند که از صفویه تاروی کار آمدن قاجار، بر جایگاه و نفوذ اجتماعی افزودند و خود و حوزه‌هایشان را بیشتر تحکیم کردند.^{۲۲}

از زمان نهضت مشروطیت به بعد قدرت اجتماعی فقها چنان نهادینه شد که اولاً، سطح مطالبات و توقعات مردم از نهاد مرجعیت افزایش یافت؛ ثانیاً، بر روی ذهن و اندیشه علما نیز تأثیر می‌گذشت به گونه‌ای که وظیفه خود می‌دانستند هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ عملی به مقوله سیاست بپردازند؛ شاهد این مطلب، حجم گسترده کتب و رسائل و نامه‌ها و تلگراف‌های علما است که به نوعی به سیاست و مسائل سیاسی پرداخته‌اند: پاسخ‌های علما به دل مشغولی‌های غالب جامعه هم متأثر از حوادث جاری در کشور و اندیشه‌های وارده بود و هم مؤثر بر تحولات روز و تفکر رایج، این کنش متقابل به غنای تفکر سیاسی شیعی جدای از نتایج بیرونی در عرصه عمل سیاسی انجامید.^{۲۳}

ب) تأثیر و تأثر متقابل استبداد و استعمار

ورود علما به سیاست و ارزیابی آنان از این‌که آیا نظام سیاسی کارویژه‌های خود را انجام می‌دهد یا نه، آنها را به این نتیجه رساند که نظام استبدادی موجب عقب ماندگی ایران و استیلای استعمارگران بر ایران شده و همکاری استبداد و استعمار بنای دین و دنیای ملت را تخریب کرده است. مشاهده این وضعیت بر نحوه اجتهاد فقها اثر گذاشت، همچنان‌که شهید صدر خاطر نشان می‌کند:

پس از آن‌که حاکمیت اسلام، بر اثر جنگ‌های نامسلمانان استعمارگر با مردم کشورهای اسلامی از میان رفت، این بر کنار بودن از صحنه سیاست و اجتماع، دیگر در انحصار حرکت اجتهاد در میان شیعیان نماند، بلکه بر اثر جنگ نامسلمانان با اسلام، عارضه برکناری از صحنه سیاست، به کل اسلام سرایت و همه مذهب‌های فقهی اسلامی - و نه تنها شیعه - سرایت کرد و به جای اسلام، بنیادهای فکری دیگری را بر پا داشت تا زندگی اجتماعی را بر پایه آن استوار نماید. قانون و حقوق اسلامی نیز تبدیل شد به قانون و حقوقی که از تمدن مربوط به همان بنیادهای فکر سرچشمه می‌گرفت. این دگرگونی بنیادی در موقعیت مسلمانان، اثری بزرگ بر حرکت اجتهاد در میان امامیه نهاد، زیرا این حرکت به روشنی هرچه بیشتر، احساس کرد که خطری حقیقی - از سوی استعمارگران نامسلمان و نفوذ سیاسی و نظامی و بنیادهای فکری نو - هستی اسلام و مسلمانان را تهدید می‌نماید و

همین احساس خطر، چنان تکانی به آن داد تا هوشیار گردید و توانست کیان اجتماعی مسلمانان را برای خود مجسم نماید و به اندازه امکان، ایمان خود را برای ایستادگی و دفع خطر به کار گیرد.

حرکت اجتهاد، در لابه‌لای مقاومت خود، کم و بیش احساس کرد که جنبه فردی از تطبیق نظریه اسلام بر زندگی ارتباط بسیار استواری بر جنبه اجتماعی آن دارد و جنبه فردی آن نیز به دنبال فرو ریختن جنبه اجتماعی‌اش به تدریج نابود می‌شود.^{۲۴}

همکاری استعمار و استبداد از آن جهت که موجب از بین رفتن حاکمیت اسلام شده بود، زمینه بروز اجتهاد را هم در عرصه اجتماعی از بین برده بود. در وضعیتی که حداکثر همکاری میان استبداد و استعمار در جریان بود و در وضعیتی که علما به هر دلیلی به سیاست‌گرایی پیدا کرده بودند، اجتهاد دچار تحول گردید. شهید صدر در ترسیم حرکت اجتهادی می‌گوید:

پس از آن که واقعیت بنیادهای فکری تازه و نوع تجربه‌های اجتماعی بی‌ارزش که استعمار وی [حرکت اجتهادی] را بر آن داشته، برای او [حرکت اجتهادی] آشکار شده، طبیعی است که این آواز، بازتابی هم بر خود حرکت اجتهاد داشته باشد و در لابه‌لای تجربه تلخی که در روزگار پس از استعمار داشته و با آن زیسته، احساس ذاتی‌اش تأکید نماید که اسلام یک کل است و تجزیه پذیر نیست.^{۲۵}

البته حرکت اجتهادی وقتی به سوی نقطه‌ای حرکت می‌کند که اسلام را به عنوان یک کل در نظر گیرد و خود را ملزم به دخالت در همه عرصه‌ها و شؤون انسانی ببیند و این رنگ مبارزه‌جویی را به اجتهاد تا زمانی که مقاومتی در برابر آن باشد می‌دهد. مبارزه‌جویی علما در نهضت تنباکو، نهضت مشروطیت و انقلاب اسلامی از آثار قهری شکل گرفتن این نحو اجتهاد است. بنابراین معلوم می‌شود هر نوع سبک اجتهادی اثر اجتماعی خاص خود را دارد و از این رو اگر انقلاب اسلامی داعیه جهانی شدن دارد، باید نوع اجتهادی که در پشت آن هست با این داعیه سنخیت داشته باشد.

پی‌نوشتها

۱. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح و مقدمه و کشف الابیات از بهاء‌الدین خرمشاهی (تهران: انتشارات دوستان، چاپ سوم، ۱۳۷۸) ج ۱، ص ۴۱۲.
۲. عبدالجواد یاسین، السلطه فی الاسلام (بیروت: المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۷م) ص ۹۵.
۳. فؤاد ابراهیم، الفقیه والدوله، الفکر السیاسی الشیعی (بیروت: دارلکنوز الادبیه، ۱۹۹۸م) ص ۱۰.
۴. ابوالقاسم گرجی، تاریخ فقه و فقهها (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵) ص ۱۳۶.
۵. همان.
۶. همان، ص ۱۷۵ و ۱۷۶.
۷. فؤاد ابراهیم، پیشین، ص ۲۱.
۸. همان، ص ۲۲.
۹. ابوالقاسم گرجی، مقاله شیخ انصاری و شک در مقتضی (قم: دبیرخانه کنگره بزرگداشت دوستان سالگرد میلاد شیخ اعظم، ۱۳۷۳) ص ۵.
۱۰. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکری فلسفی در جهان سوم (تهران: طرح نو، ۱۳۷۹) ص ۳۷۸-۳۷۹.
۱۱. همان، ص ۳۷۹ - ۳۸۰.
۱۲. همان، ص ۴۱۸.
۱۳. فؤاد ابراهیم، پیشین، ص ۲۳۸.
۱۴. ابوالقاسم گرجی، پیشین، ص ۲۷۰.
۱۵. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۷) ج ۸، ص ۸۷.
۱۶. سیدحسین نصر، تاریخ فلسفه در اسلام (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵) ج ۲، ص ۴۹۵.
۱۷. فؤاد ابراهیم، پیشین، ص ۲۳۸.
۱۸. همان.
۱۹. سید محمدباقر صدر، همراه با تحول اجتهاد، ترجمه اکبر ثبوت (تهران: انتشارات روزبه، ۱۳۵۹) ص ۸.

-
۲۰. همان.
۲۱. همان، ص ۱۵ و ۱۶.
۲۲. مقصود فراستخواه، سرآغاز نواندیشی معاصر، دینی و غیر دینی (تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم، ۱۳۷۷) ص ۳۴۲.
۲۳. جمیله کدیور، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸) ص ۲۵۷.
۲۴. سید محمد باقر صدر، پیشین، ص ۹.
۲۵. همان، ص ۱۰.