

# منزلت عقل فقهی در تمدن‌سازی نوین اسلامی

سید محمدحسین متولی امامی\*

دکتری دانش اجتماعی مسلمین موسسه امام خمینی (ره)

## چکیده

عقل در روایات و آیات اسلامی مخلوق خداوند معرفی شده و حجت درون انسان است. عقل وسیله رسیدن انسان به عبودیت و مهم‌ترین بخش وجود آدمی در جهان خلقت است. عقل در فقه اسلامی، هرچند به عنوان منبع حکم شرعی معرفی می‌شود، اما هیچ گزارش دقیقی از جایگاه آن در فقه اسلامی در دست نیست. در عرصه تمدن‌سازی نوین اسلامی، عقل نقشی بس مهم‌تر از فقه فردی پیدا می‌کند و در این مرحله، بی‌توجهی به این ابزار اساسی فهم شریعت و عدم توجه به منزلت آن در هندسه تمدن‌سازی اسلامی، یا آدمی را به ورطه اخباری‌گری سوق می‌دهد و یا از سوی دیگر حجیت دستگاه فقهات تمدن‌ساز، تمام نخواهد بود. این نوشتار در پی آن است که اجمالاً جایگاه عقل فقهی را در عرصه تمدن‌سازی نوین اسلامی روشن نماید. به نظر می‌رسد برای ورود فقه به عرصه تمدن‌سازی نوین اسلامی، باید عقل، علاوه بر شئونی که در فقه رایج دارد، حداقل به پنج شکل دیگر ایفای نقش کند: تحلیل اجتماعی احکام، درک مصالح تحسینی، مجال عدم تعبد در شئون حکومت، درک نظام‌وار شریعت و کشف نقطه ثقل تصرف.

**واژگان کلیدی:** عقل فقهی، عقل متعبد، عقل سکولار، فقه تمدن‌ساز، تمدن نوین اسلامی، مصالح تحسینی و حاجی و نظام‌سازی فقهی.

---

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۱۵

\* (نویسنده مسئول: erfaneqmat9@gmail.com)

## مقدمه

فقه اسلامی پایگاه اصلی و اصیل تمدن‌سازی اسلامی است. به همین دلیل است که برای فقیهان در عصر غیبت امام عصر(عج) ولایت مطلقه جعل شده و شئون حاکمیتی و سیاسی ایشان، همان شئون ولایت رسول خدا(ص) و ائمه هدی(ع) دانسته می‌شود. با این حال فقه رایج، هم به لحاظ محتوایی و هم به لحاظ روشی، توان ورود به چنین عرصه‌ای را ندارد و تنها به تحلیل و بررسی موضوعات خرد و پراکنده بسنده کرده است. اگر فقه اسلامی بخواهد در قامت تمدن‌سازی نوین اسلامی عرض اندام کند و میدان‌دار اداره جامعه اسلامی، بلکه جهان اسلام باشد، لازم است به الزامات سیاسی و حاکمیتی توجه کند و نرم‌افزاری در تناسب با اداره انسان و جامعه تولید نماید. فقه موجود توان ارزیابی نظام‌های اجتماعی، مطالعه روابط حاکم بر زندگی انسان‌ها و رصد امتداد اجتماعی تعالیم و حیانی را ندارد. فقه رایج، فقه موضوعات و کشف احکام آن‌هاست، در حالی که برای شناخت دقیق موضوعات و نقش اصلی و تأثیرات واقعی آن‌ها، هر عنصر باید در درون شبکه و ذیل نظام‌های تمدنی تحلیل و شناسایی شوند. هر موضوعی باید در هماهنگی با دیگر عناصر و در تناسب با روابط حاکم بر شبکه تحلیل شود. با این توضیح، فقه رایج، در بسیاری از موارد، درک صحیحی از موضوعات ندارد تا بتواند حکم آن موضوع و نظر واقعی اسلام درباره آن‌را ارائه کند.

تمدن‌سازی میدان اصلی جولان عقل است و ورود فقه به عرصه نظام‌سازی و تمدن‌سازی، نیازمند میدان‌داری عقل در فرآیند استنباط است. عقل فقیه است که روابط حاکم بر هر نظام تمدنی را درک کرده و مقاصد شریعت را نسبت به آن ارزیابی می‌کند و در نهایت با تحلیل متون اسلامی، به عرصه جامعه‌سازی ورود می‌کند. بنابراین مهم‌ترین منبع ورود دین به عرصه اجتماعی، عقل است. عقل است که واسطه‌گری میان شریعت و تمدن کرده و ظرفیت‌های تمدنی دین را در بستر اجتماعی آزاد می‌کند. حال پرسش آن است که ساز و کار ورود عقل به عرصه تمدن‌سازی چیست؟ آیا هر شکلی از تعقل و عقلانیت، شأنیت ورود به عرصه فقه و تمدن‌سازی دارد؟ میدان‌داری عقل در عرصه تمدن‌سازی چه حدود و ثغوری دارد؟ شاخصه‌ها و ویژگی‌های عقل فقهی چیست و تفاوت آن با عقل فلسفی چگونه است؟ نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که: «جایگاه عقل فقهی در تمدن‌سازی اسلامی چیست؟» به نظر می‌رسد که عقل فقهی، عقل متعبد است و ماهیتی متفاوت از عقل سکولار فلسفی دارد. عقل فقهی علاوه بر شئونی که در فقه رایج دارد (که البته بسیار ضعیف است)، برای ورود فقه به عرصه تمدن‌سازی اسلامی، لازم است حداقل در این پنج عرصه وارد شود: تحلیل امتداد اجتماعی

احکام، درک مصالح تحسینی و حاجی، عدم تعبد در شئون حاکمیتی، درک نظام‌وار شریعت و کشف نقطه ثقل تصرف.

## ۱. مفهوم‌شناسی عقل فقهی

عقل در متون فقهی شیعه به عنوان یکی از منابع اجتهاد به رسمیت شناخته شده است. فقیهان شیعه با توجه به آیات و روایات فراوانی که به مدح عقل پرداخته، عقل را منبعی مورد اعتماد و در عرض کتاب و سنت معرفی کرده‌اند؛ هرچند در مدرکات عقل فقهی اختلاف نظرهایی وجود دارد، هم‌چنان‌که برخی عقل را مدرک حسن و قبح عقلی می‌دانند و برخی انکار می‌کنند. هم‌چنین برخی عقل را محدود به درک متون منقول کرده‌اند (عقل ابزاری) اما برخی دیگر، برای آن کاربرد استقلالی قائل‌اند.

به نظر می‌رسد که در توصیف عقل فقهی باید به خود متون و تراث فقهی مراجعه کرد و از افراط عقل‌بستگی و تفریط عقل‌ستیزی پرهیز کرد. به نظر می‌رسد هنگامی که قدما از عقل به عنوان منبع اجتهاد سخن گفته‌اند، همان عقلانیت (تحلیل عقلی) را منظور داشته‌اند و عقل مستقل، در معنایی که شیخ انصاری و پیروان‌اش به کار برده‌اند (عقل یقینی) مورد نظر هیچ‌کدام از پیشینیان نبوده است؛ هم‌چنان‌که با نظر به سرتاسر کتاب شریف جواهر الکلام، هیچ‌کدام از نظرات فقهی صاحب جواهر، مبتنی بر عقل مستقل نیست. به نظر می‌رسد که عقل مستقل از وحی، در بخش حکمت نظری معتبر است و به عرصه حکمت عملی راهی ندارد.

عقل فقهی، هم‌چنان‌که در سیره فقهای شیعه دیده می‌شود، عقل مربای وحی است. عقل فقهی، تلاش می‌کند که نه تنها کاربرد ابزاری‌اش برای درک متون اسلامی (قرآن و روایات) را حفظ کند و قواعد درک متون دینی را ارائه نماید، بلکه لازم است دلالت‌های عقلی آموزه‌های وحیانی، تبعات اجتماعی احکام فقهی و درک کلان و مقایسه‌ای از تعالیم دینی را ملاحظه کند. از همین‌جاست که تفاوت عقل فلسفی با عقل فقهی مشخص می‌شود. در حقیقت عقل فلسفی، سکولار بوده و شأنی مستقل برای خویش قائل است، این در حالی است که عقل فقهی، ذیل اشاره آیات و روایات دینی عمل می‌کند و سرنخ‌هایی که از تعالیم دینی گرفته است را دنبال می‌کند. لیبیر لهم دفائن العقول. به عبارت دیگر، عقل فقهی، کارپرداز متون دینی است و هیچ استدلالی در متون فقهی، به صورت مستقلات عقلیه وجود ندارد. این مسأله به خوبی با مراجعه به متون دینی قابل درک است. حتی بزرگانی که قائل به وجود مستقلات عقلیه در فقه شیعه هستند، به نظر می‌رسد هیچ شاهدی غیر از دو

عبارت «العدل حسن» و «الظلم قبیح» ندارند (علی دوست، ب ۱۳۹۴، ص ۷۲) که این دو عبارت نیز در ادامه توضیح داده خواهد شد. آنچه هم مرحوم شیخ اذعان داشته‌اند که عقل یقینی (مدرکات یقینی عقل)، مورد تأیید فقه است و باید‌های یقینی عقل، باید‌های یقینی فقه محسوب می‌شود، از سویی در تاریخ فقهت بی سابقه است و به تعبیر مرحوم آیت‌الله خوئی، کبرایی است که صغرا ندارد (الفیاض، بی تا، ص ۷۰) و از سوی دیگر، هیچ‌گاه یقینی به این محکمی پیدا نمی‌شود. آنچه با عنوان ادراکات یقینی و قطع آور عقل موجود است، بسیار محدود بوده و نتیجه محصلی در فقه اسلامی به دنبال نخواهد داشت.

لازم به ذکر است عبارت «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل»، که دلالت بر وجود و اعتبار عقل مستقل در فقه اسلامی دارد نیز قابل خدشه است. این عبارت نهایتاً به دو معنا قابل تحلیل است:

۱. اگر عقل حکم کند، شارع هم به عنوان یکی از عقلا می‌پذیرد.

۲. اگر عقل حکم کند، شارع هم شرعاً حکم بر همان می‌کند.

تصویر اول، فایده‌ای ندارد و تصویر دوم هم دلیلی ندارد. (حکیم، ج ۲، ص ۲۸۷) بنابراین، این قاعده، ره‌آورد جدیدی در فقه نخواهد داشت و جایگاه عقل در فقه را به دقت معلوم نمی‌کند. هم‌چنین ممکن است شخصی بگوید که احکامی مانند «ظلم قبیح است» و «عدل حسن است»، درک مستقل عقلی بوده و کاشف از اراده شارع می‌باشد. در جواب باید گفت که اولاً عدل و ظلم، مفاهیمی مشخص و شفاف در عقول انسانی نیستند و باید مصداق آن‌را شریعت معلوم کند. هرچند مفاهیم عدل و ظلم در همه افکار آدمیان مشترک است، اما معنای محصل و ثابتی از آن در جوامع اراده نمی‌شود. به همین دلیل است که حقوق بشر غربی، سنگسار، قصاص، اعدام و دیگر مجازات‌های اسلامی را خلاف عدل تلقی می‌کنند، اما در بستر تعالیم دینی، اجرای به‌مورد آن، عین عدالت محسوب می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱) بنابراین باید گفت که قضیه العدل حسن و الظلم قبیح، قضیه ضروری به شرط محمول است و نتیجه محصلی ندارد. در حقیقت معنایش این می‌شود که: اگر تعالیم دینی رعایت شود، عدل تحقق پیدا کرده و حسن است. (الینبغی ان یفعل، فهو حسن) ثانیاً این مفاهیم از مشهورات به حساب می‌آیند و دلیل مشخصی وجود ندارد که لزوماً درک حسن و قبح عدل و ظلم، درک ناب عقلی است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۶) البته مثال‌های دیگری نیز زده می‌شود از جمله: «آزار و اذیت یتیم زشت و قبیح است»، «شکر منعم واجب و حسن است» و یا

«قتل مظلوم زشت و قبیح است» و.. که همگی این‌ها و گزاره‌های مشابه آن‌ها، معلق بر عدم اثبات خلاف است و از این‌روی، از عقل قطعی ناب سر برنداشته‌اند.

به نظر می‌رسد که استدلال برخی از بزرگان نیز که عبارت «العدل حسن» را از اولیات برشمرده‌اند و تصور آن‌ها موجب تصدیق می‌دانند (علی‌دوست، ب ۱۳۹۴، ص ۵۸) جواب مناسبی برای استناد قطعی این عبارات به عقل ناب نباشد، چراکه منبع تصدیق آن معلوم نیست و نمی‌توان با قطعیت درک این معانی را به عقل ناب نسبت داد. به نظر نگارنده، بسیاری از مفاهیمی که در سراسر عالم و در همه جوامع بشری یکسان درک می‌شود، می‌تواند ریشه در تعالیم انبیای الهی داشته باشد، هم‌چنان که قرآن کریم تصریح می‌کند که هیچ قومی را بدون ارسال رسل رها نکرده‌ایم و همیشه در میان انسان‌ها، انبیای الهی حضور داشته‌اند. (ما من قوم الا خلا فیها نذیر) شاید مطابق این آیه، زبان دین و مفاهیمی که انبیای الهی به جامعه انتقال داده‌اند، ادبیات مشترکی را در میان جوامع بشری ایجاد کرده باشد.

بنابراین در فقه اسلامی هیچ ردّ پایی از عقل مستقل وجود ندارد و هرچه هست، عقلی است که کارپرداز درک تعالیم وحیانی و معنابخش به متون اسلامی در موقعیت‌های مکانی و زمانی است. در حقیقت عقل فقهی، قرینه متصله ادله شرعی است که در نقش تفسیر و معنادهی هر دلیل شرعی، ایفای نقش می‌کند. لازم به ذکر است که انکار نقش استقلالی عقل در فقه، به معنای انکار فهم عقلی مناطات احکام نیست. ممکن است عقل، برخی از مناطات احکام را درک و تحلیل کند، اما این درک در مقایسه با دیگر مفاهیم و احکام دینی و ذیل درکی شکل می‌گیرد که فقیه قبلاً از منابع دینی دریافت کرده است. در حقیقت، عقل مربای وحی است که در برخی موارد، به مناط حکم نیز دست پیدا می‌کند. بنابراین، برخلاف نظر برخی از اساتید (علی‌دوست، ب ۱۳۹۴، ص ۱۰۰) تلازمی میان انکار کاربرد استقلالی عقل در فقه و عدم درک مناطات احکام وجود ندارد، هرچند عده‌ای چنین مسیری را طی کرده باشند. برخی اساتید تلاش کرده‌اند که شواهدی از کلام آیت‌الله خوئی ذکر کنند که ایشان نیز در مباحث فقهی، به عقل مستقل تکیه داشته‌اند و مناط برخی احکام را با تکیه بر عقل بدست آورده‌اند. برای نمونه، ذکر می‌کنند که آیت‌الله خوئی، در بحث جواز یا عدم جواز تأخیر کفاره روزه، تأخیر را به شرطی که قدرت انجام آن در آینده برای مکلف وجود داشته باشد، جایز می‌داند و منبع این فتوای خود را نیز عقل می‌داند. (البروجردی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶۴) در ادامه نتیجه می‌گیرد که مرحوم آیت‌الله خوئی، با این که قائل به فهم مناط احکام نیست، خودش در فرآیند اجتهاد، با تکیه بر عقل فتوا داده است. (علی‌دوست، ب ۱۳۹۴، ص ۹۶) به نظر نگارنده، این اشکال وارد نیست، چراکه

عقل مستقل یقینی، نه در این جا، بلکه در هیچ کجای فقه، مورد استناد فتوا نبوده و عقلی که پایه فتوای آیت الله خوئی است، همان عقل غیرمستقلات عقلیه بود و از تحلیل متون دینی نتیجه گرفته است و نمی توان چنین استدلالی را به عنوان کاربرد استقلالی عقل در فقه عنوان کرد.

بنابر آنچه گذشت، می توان چهار کارکرد اصلی برای عقل در فقه شیعه بیان کرد:

۱. حضور در استدلال های فقهی در شکل غیرمستقلات عقلیه. مثلاً با درک چیستی و جوب، عقل حکم به جوب مقدمه واجب هم می دهد و می گوید: نماز واجب است و وضو نیز به دلیل مقدمیت آن برای نماز، و جوب پیدا می کند.

۲. کارکرد ابزاری است؛ آنجا که در خدمت یک نص دینی و نص نقلی قرار می گیرد و نص را تفسیر می کند. (علی دوست، ب، ۱۳۹۴، ص ۱۰۶)

۳. کارکرد تأمینی و ترخیصی؛ یعنی آنجا که عقل اراده شارع بر حکمی را کشف نمی کند و رأی بر اباحه می دهد؛ به عبارت دیگر می گوید در اینجا حکم الزامی در متون اسلامی وجود ندارد و بدین ترتیب، به فقیه امنیت خاطر می دهد. عقل، قبح عقاب بلا بیان را درک می کند و به برائت عقلی می رسد و ترخیص می دهد. البته معلوم است که برائت، حکم نیست، بلکه عدم الحکم است؛ کشف اراده شارع نیست، عدم اراده شارع است. (همان، ص ۱۱۸)

۴. کارکرد تسبیبی؛ یعنی آنجایی که عقل سبب جعل قوانینی است که از آن می توان اراده شارع را کشف کرد. بسیاری از ابزارهای استنباط ما قواعد عقلی هستند که ما می توانیم از این قواعد، احکامی را جعل کنیم؛ مانند قاعده نفی ضرر، قاعده نبود حرج و قاعده نبود عسر. در این موارد از آنجاکه عقل سبب جعل قوانینی است که اراده شارع را کشف می کند، برخی اساتید کارکرد مزبور را «تسبیبی» نامیده اند؛ (همان، ص ۱۱۷) مانند قوانین کلی که عقل ما این ها را درک می کند و خود به طور مستقیم حکم شرعی نیست؛ ولی ابزاری برای تشخیص حکم شرعی است. قاعده ای همچون: «لا ضرر» که مفادش و جوب یا حرمت یک چیز نیست، ولی از آن می توان صدها مورد اراده شارع را کشف کرد. برخی از بزرگان، این قسم از کارکرد عقل را جزو کارکردهای مستقل عقل در فقه قلمداد کرده اند که البته به نظر می رسد که این قواعد عقلی هم در حقیقت با نظر به متون دینی کشف شده و کارپردازی درک متون دینی می کند. قواعدی مثل لاضرر، نبود عسر و حرج و...، وجداناً درک می شود که با نظر به متون دینی و رویکرد تشریحی شارع درک شده است. بنابر آنچه بیان شد، منبع بودن عقل در فقه شیعه، به معنای درک مستقل احکام شرعی و یا وجود

استدلال‌های عقلی مستقل در فقه نیست، بلکه باید گفت که همه فرآیند درک حکم شرعی و ملاحظه دلالت‌های آن در جامعه، فعالیت‌های عقلی است؛ اما به صورت غیرمستقلات عقلیه. به همین دلیل است که نگارنده، تلاش می‌کند تا در این متن، هیچ‌گاه اصطلاح عقل را با پسوند «فقهی» به کار ببرد تا با عقل مستقل و عقل سکولار اشتباه نشود.

## ۲. تمدن‌سازی اسلامی و اقامه حق

بخشی از ابعاد تمدن‌ها، ساختنی است و بخشی دیگر، زایشی. بخش ساختنی تمدن در واقع، ریل‌گذاری و سیاست‌گذاری‌های حاکم جامعه است که در قالب قوانین، سیاست‌های کلی و تصمیم‌گیری‌های میدانی دولت‌مردان، خود را نشان می‌دهد (سید علی خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۳/۳۰) و بخش زایشی تمدن، امری مردمی بوده با پذیرش اجتماعی سیاست‌های حاکم و خلاقیت‌های توده‌های مردم محقق می‌شود. مجموع این حرکت، تمدنی را در تناسب با فرهنگ جامعه ایجاد می‌کند که دو ویژگی سیاست‌گذاری دقیق و پذیرش اجتماعی و حرکت‌های مردمی را در خود دارد.

حاکم جامعه اسلامی، سیاست‌گذار اصلی حرکت جامعه است و باید از پایگاه فقاقت، مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی را معین کند. در حقیقت حاکم جامعه، سیاست‌گذار و ریل‌گذار حرکت جامعه به سوی تمدن اسلامی است. قرآن کریم، کسانی که تمکّن در زمین پیدا کرده‌اند را مأمور اقامه دین در جامعه می‌داند. اقامه دین، غیر از انجام واجبات و ترک محرّمات است و در حقیقت، به معنای بسترسازی و زمینه‌چینی تحقق اهداف دینی و آموزه‌های وحیانی در جامعه است. به عبارت دیگر، هدف از تمدن‌سازی اسلامی، افزایش امکان‌ها و بسترهای عبودیت و افزایش موانع طغیان و غفلت در جامعه است. البته این سخن به معنای اجبار جامعه به دین‌ورزی نیست بلکه به معنای ایجاد شرایط و مدیریت گرایش‌ها و تغییر ذائقه‌هاست. امروزه تمدن غرب، با ایجاد شرایط نوینی در صحنه جهانی، امکان تلذذ مادی و بستر سرکشی نفس انسانی را به حداکثر رسانیده و در این مسیر، ذائقه انسان‌ها و نظام ارزشی و گرایشی آدمیان را متحول کرده است. تمدن اسلامی در نقطه مقابل این پدیده باید درک شود و از این جهت، عمران دنیا را مقدمه و بستری برای رشد عبودیت و معنویت در جامعه ارزیابی می‌کند. تمدن اسلامی، زندگی مؤمنانه تسهیل شده است و امکان‌های طغیان و سرکشی به حداقل می‌رسد. هرچند افراد آزاداند و هر کسی می‌تواند مسیر حق یا باطل را انتخاب کند، اما تمدن‌ها به دلیل ویژگی تحمیل‌گری‌شان (متولی امامی، ۱۳۹۵، ص ۲۹) شرایطی را فراهم می‌کنند که مبتنی بر جهت‌گیری‌های سیاست‌گذاران جامعه، امکان‌های عمل افراد به صورت غیرمستقیم تغییر می‌کند. برای

نمونه، اگر در یک جامعه اسلامی، ساعت شروع فعالیت‌های ادرازی و سازمانی، از ساعت شش صبح اعلام شود، به صورت طبیعی و غیرمستقیم، سیاست‌گذار جامعه شرایطی را فراهم نموده که مردم، بین الطلوعین بیدار باشند و شب‌ها زودتر بخوابند. این سیاست‌گذاری مبتنی بر مصالحی است که فقیه و حاکم جامعه از آیات و روایات اسلامی درباره سحرخیزی درک می‌کند ایجاد شده و بدون جبر اجتماعی مستقیم، ذائقه مردم را به سحرخیزی عادت می‌دهد.

دلیل فقهی این ادعا را باید در مباحثی که ذیل عنوان‌های «نهی از منکر»، «دفع منکر» و «رفع منکر» مطرح شده، جستجو کرد. در متون فقهی، مرسوم است که «رفع منکر» و «دفع منکر» نیز ذیل عنوان «نهی از منکر» واجب است. برای نمونه، محقق اردبیلی مقتضای ادله نهی از منکر را حرمت اعانه بر اثم می‌داند؛ (الاردبیلی، بی تا، ج ۹، ص ۴۹) اگرچه اعانه بر اثم، ابتداءً عمل حرامی نیست، ولی مقتضای ادله وجوب نهی از منکر، حرمت آن است. «تعاونوا علی البرّ و التقوی و لا تعاونوا علی الإثم و العداوان»<sup>۱</sup> هرچند کسی که خمر درست می‌کند یا قتل نفس می‌کند، عمل حرامی انجام داده که فی نفسه آن افعال حرام است، اما کسی هم که انگور را به خمّار می‌فروشد یا به دست ظالم شمشیر می‌دهد، از این باب مرتکب حرام شده که زمینه آن اعمال خلاف را فراهم کرده و در واقع، زمینه‌ساز افعال حرام شده است. مقتضای ادله نهی از منکر جلوگیری از تحقق منکر (یعنی دفع المنکر) است و با ترک بیع العنب و ترک دادن شمشیر به ظالم، جلوگیری از وقوع منکر خواهد شد. هم‌چنین در برخی متون فقهی، مساوق «رفع منکر» به وجوب «دفع منکر» نیز اشاره شده است. مراد آن است که مقدمات حرام هم جلوگیری شود تا زمینه‌های حرام و گناه، به حداقل ممکن برسد. (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۹۳)<sup>۲</sup> لذاست که محقق اردبیلی فرموده اند: اعانه بر اثم، چون موجب ایجاد منکر است، لذا «دفع» آن واجب است. البته مرحوم ایروانی رفع و دفع منکر را به یک معنا تفسیر کرده؛ چراکه پیوسته، نهی از منکر ملازم با تعجیز عبد از استدامه منکر است. (الایروانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶)

بنابراین مسئله اعانه در روابط اجتماعی و مساعدت کردن دیگران در اعمال نیک و مساعدت نکردن در اعمال زشت دو رکن یک اصل اسلامی برای اصلاح جامعه و حفظ سلامتی آن است. به نظر می‌رسد که رسالت اصلی حاکم اسلامی که همان اقامه حق است، در همین راستا قرار می‌گیرد. حاکم جامعه اسلامی، وظیفه اقامه حق دارد و بنابراین، همه حوزه‌های مدیریتی و سیاسی کشور را بر

۱. سوره مبارکه مانده، آیه شریفه ۲.

۲. ان ترک الاعانه علی الاثم دفع للمنکر ودفع المنکر واجب کرفعه».



اساس جهت‌گیری توحیدی‌اش ساماندهی می‌کند. با این منظر، هیچ بخشی از سطوح زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی، سکولار و فارغ از حوزه نفوذ ولی فقیه باقی نمی‌ماند، هرچند فقیه حاکم، از سویی حق ندارد بدون دلیل مشروع، به آزادی‌های فردی و اجتماعی و حریم خصوصی مردم تجاوز کند و از سوی دیگر، لازم است آن‌چه را به عنوان مصالح تحسینی و حاجی برای اصلاح و تکامل جامعه درک می‌کند، (در مواردی که امر مستقیم شارع وجود ندارد) با رویکرد بسترسازی و در قالب قوانین تحقق ببخشد. به عبارت دیگر مردم باید احساس کنند که از سویی محدود به قوانین حکومتی هستند و از سوی دیگر، در انتخاب دین و رعایت احکام فردی و اجتماعی‌شان، مجبور نشده‌اند. حاکم باید برای تأمین مصالح شرعی و دینی مردم، بستر‌گرایش‌های اختیاری به خوبی‌ها را فراهم کند، هم‌چنان که در مثال قبل، شرایط و بستر‌گرایش به نماز شب، نماز اول وقت و بیداری در بین الطلوعین فراهم شده است و کسی هم در این قانون، اجباری برای اجرای احکام فردی از سوی حکومت احساس نمی‌کند. در مثالی دیگر، اگر حاکمیت به نظام اداری و سازمانی خودش امر کند که به افراد بدحجاب خدماتی ارائه نکنند، رویکرد حکومت اسلامی از نظارت مستقیم بر مردم، به نظارت غیرمستقیم بر ایشان تغییر می‌کند و عملاً بخش زیادی از معضل بدحجابی حل خواهد شد، چراکه بسیاری از زنانی که در خیابان و مجامع عمومی حاضر می‌شوند، کارهای اداری نیز دارند و لازم است پوشش خودشان را متناسب با فضای سازمانی و اداری هماهنگ کنند.

این مثال‌های ساده‌فهم، نمونه‌هایی برای نمایش چگونگی اقامه حق در جامعه است. نکته قابل توجه آن است که این جهت‌گیری‌های خاص در سیاست‌گذاری اجتماعی، از پایگاه فقاهاست است اما، منبعی که میدان‌دار اصلی این تصمیم‌سازی‌هاست، عقل فقهی می‌باشد. هرچند عقل فقهی، عقل متعبد است، اما در تمامی حوزه‌های حیات بشری اجازه ورود و سیاست‌گذاری پیدا می‌کند تا تمامی بخش‌های جامعه را به یک تناسب و هم‌گنی در مسیر اهداف شریعت برساند. ولی فقیه در شأن حاکم جامعه اسلامی، سیاست‌گذار اصلی حرکت جامعه به سوی تمدن‌نوین اسلامی خواهد بود و برای این منظور، لازم است از پایگاه فقاهاست و با کمک عقل فقهی تمدن‌ساز، زمینه اجرای احکام و آموزه‌های دینی را فراهم نماید و بستر‌گرایش به توحید و خداپرستی و گسترش عبودیت در منطقه تحت تصرف خود را ایجاد کند. هنگامی که فقیه حاکم، بسط ید پیدا می‌کند و از پایگاه فقاهاست به سیاست‌گذاری اجتماعی مشغول می‌شود، نقش تمدن‌سازی یافته و توان تغییر شرایط و حرکت به سوی تمدن‌نوین اسلامی پیدا کرده است. (الذین ان مکنهم فی الارض اقاموا الصلوه)

نتیجه آن که فقه اسلامی، نرم افزار اصلی تمدن‌سازی اسلامی و اقامه حق در جامعه است. برای ورود فقه اسلامی به عرصه تمدن‌سازی، عقل فقهی، مهم‌ترین نقش را دارد؛ اما عقل فقهی، باید ظرفیت‌های خود را در عرصه تمدن‌سازی کشف کند تا از سویی مسیر استنباط‌های فقهی به عرصه اداره انسان و جامعه نزدیک‌تر شود و از سوی دیگر، با آزادشدن این ظرفیت‌ها، فقه اسلامی توان تصمیم‌سازی و تمدن‌سازی پیدا کند.

### ۳. عقل فقهی تمدن‌ساز

سیاست‌گذاری و تمدن‌سازی، فعالیت‌های عقلی است که البته در تمدن‌سازی اسلامی، این فعالیت توسط عقول تحت تربیت دین صورت می‌پذیرد. عقل فقهی تمدن‌ساز، عقل برنامه‌ریزی و تصرف گام به گام است. ماهیت این عقل، تکامل یافته عقل معتبر فقه رایج است که در عرصه حاکمیت، شأن تمدن‌سازی یافته است. عقل در این میدان تلاش می‌کند به تدریج، با رویکرد تصرف، امکان‌های تحقق اهداف دینی را توسعه دهد و زمینه ایجاد جامعه‌ای متناسب با اراده شارع را فراهم کند. از این روی، فقیه تمدن‌ساز، باید ناظر به موقعیت و مبتنی بر تحولات اجتماعی نظر شارع را کشف کند و شرایط را به نفع جبهه حق تغییر دهد. برای نمونه، هنگامی که فقیه، وضعیت نظام پولی و بانکی دنیای مدرن را ذاتاً ربوی ارزیابی می‌کند و دلالت‌های اجتماعی و نتایج آن‌را در تعارض با آموزه‌های دینی می‌بیند، تلاش می‌کند با کمک کارشناس‌های مؤمن و متعهد، شرایطی برای تغییر این معادله و گذار از نظام پولی و بانکی موجود فراهم نماید.

آنچه در ادامه می‌آید، سطوح دخالت عقل فقهی در عرصه تمدن‌سازی نوین اسلامی است که البته منافاتی با جایگاه عقل در فقه رایج ندارد. جایگاه عقل در فقه موجود، تنها به درک مفاهیم و ظاهر متون اسلامی، مقایسه و تحلیل آن‌ها محدود می‌شود. البته همین مقایسه و تحلیل نیز در قامت اداره انسان و جامعه قرار نگرفته و تنها در مقیاس خرد و اتمیک محدود است. به نظر می‌رسد که حضور فعال عقل فقهی در عرصه تمدن‌سازی نوین اسلامی، حداقل در پنج سطح ضروری است.

#### ۳-۱. تحلیل امتداد اجتماعی احکام

به دلیل آن که جامعه و تمدن، دارای نظامات به هم پیوسته و ارگانیک می‌باشند، حساسیت بخش‌های مختلف جامعه، نسبت به یکدیگر بسیار بالاست و این پیوستگی و وابستگی موجب می‌شود که تغییر در هر بخش، موجب تحول و اثرپذیری در بخش‌های دیگر جامعه شود. (متولی

امامی، ۱۳۹۴، ص ۷۰) هر شخص یا نهادی که توان اثرگذاری بر پیکره اجتماعی داشته باشد، به مجرد آن‌که بخشی از جامعه را دست‌خوش تغییرات فرهنگی و یا ساختاری نماید، این تغییر همانند دومینو، بر دیگر حوزه‌های حیات اجتماعی تأثیر می‌گذارد، هرچند سهم تغییر در بخش‌های دیگر جامعه، بسته به نوع و بزرگی آن تغییر، متفاوت است. این تغییرات به هم پیوسته و شبکه‌ای، لزوماً از طریق یک انقلاب اجتماعی رخ نمی‌دهد، بلکه گاهی با تصویب یک قانون اثرگذار و یا صدور یک فتوای اجتماعی، دومینوی تغییرات فرهنگی و سیاسی شروع می‌شود. برای نمونه، هنگامی که سیاست‌گذاری کنترل نسل و کاهش نرخ فرزندآوری، در دستور کار نظام جمهوری اسلامی قرار گرفت، فرآیند تغییرات فرهنگی و تمدنی‌اش به میزانی گسترده شد که بعد از یک دهه، نه تنها خانواده‌های ایرانی بسیار کوچک و گاه تک فرزندی شد که حتی کم‌شدن حجم خانواده‌های ایرانی، در معماری خانه‌ها، شیوه تفریح، شکل مصرف و حتی ذائقه جنسی جامعه تأثیرات عمیقی گذاشت که خطرات آن، امروزه از زبان عالی‌ترین مقام سیاسی - مذهبی نظام جمهوری اسلامی و دیگر سطوح تصمیم‌گیری نظام اسلامی گوش‌زد می‌شود و امروزه به یک مسأله امنیتی تبدیل شده است. بنابراین، هر حکم فقهی و یا هر تصمیم سیاسی، می‌تواند سطوح مختلف حیات اجتماعی را تحت تأثیر خویش قرار دهد و حتی کشور و جامعه اسلامی را به یک بحران امنیتی مبتلا کند، در حالی که در فقه فردی، در هنگامه صدور حکم، هیچ‌گاه چنین تبعاتی به چشم نمی‌آید و مورد ملاحظه فقیه قرار نمی‌گیرد.

بررسی امتداد اجتماعی احکام، نیازمند حضور پررنگ عقل فقهی در ارزیابی شرایط اجتماعی و تبعات حکم فقهی در سطوح مختلف حیات فردی و اجتماعی است. فقه تمدن‌ساز، در ارتباط با یک نظام کارشناسی دینی، لازم است هر حکم فقهی خام را که در مرحله اول استنباط فقهی کشف شده، با رصد دقیق جامعه و موقعیت سیاسی موجود، فرآوری کند و آن‌را به یک برنامه قابل عمل و واقعی تبدیل نماید. فرآیندی که فقیه تمدن‌ساز، از مطالعه متون دینی و رصد وضع موجود جامعه تا تحلیل و صدور حکم، طی می‌کند، فعالیتی است که با ابزار عقل فقهی محقق شده است. مثلاً اگر در جامعه اسلامی، به حضور اجتماعی زنان میدان داده شود و در کنار آن، ادارات دولتی، نهادهای آموزشی و خدماتی، اقدام به تأسیس مهدکودک‌های مجانی کنند، هر دو اقدام به حضور سیاسی و اجتماعی زنان یاری می‌رساند و معمولاً در فقه فردی، مجاز دانسته می‌شود؛ اما با نگرش تمدنی به این دو اقدام، ممکن است فقیه، نتیجه این اقدامات را کم‌رنگ شدن نقش مادری در جامعه و تغییر ذائقه زنان، از مادرانی فداکار به زنانی بدن‌نما بداند و در نتیجه ملاحظات و قیودی بر جواز فقهی چنین اقداماتی

داشته باشد.

خلاصه آن که عقل فقهی تمدن ساز، نقش مهمی در فرآوری حکم در جامعه و ملاحظه تبعات آن سطوح مختلف حیات اجتماعی دارد که در غیاب آن، فقه تدریجاً منزوی و غیرقابل عمل خواهد شد و شاید در موارد، به چالشی بزرگ در برابر حرکت تمدنی جامعه اسلامی تبدیل شود؛ هم چنان که در تجربه جمهوری اسلامی، برخی فتاوا این چنین بوده‌اند.

### - درک نظام اولویت‌ها

برای ملاحظه تبعات اجتماعی حکم و ارتقای دستگاه فقاقت به شأن تمدن‌سازی اسلامی، لازم است فقیه نسبت به احکام اسلامی دارای درکی نظام‌مند و اولویت‌گذاری شده داشته باشد. فقیه نمی‌تواند همانند فقه فردی رایج، تنها به ادله فقهی نگاه کند و بدون درک نظام اولویت‌های احکام در بستر زمانی و مکانی موجود، حکم کند. بدون درک نظام‌مند احکام، نمی‌توان در مرحله تصمیم‌گیری، هنگامی که دو حکم تزاخم پیدا می‌کند، اهم را بر مهم ترجیح داد و این مسأله در مسائل حکومتی و تصمیم‌سازی‌های کلان اجتماعی، بسیار اهمیت پیدا می‌کند. درک نظام اولویت‌ها، فعالیتی عقلی است که با مقایسه میزان اطلاق ادله و درجه اهمیت آن‌ها در لسان آیات و روایات، در نظر فقیه دسته‌بندی می‌شود. فقهی که هیچ‌گونه درک نظام‌مند از احکام ندارد، امکان تمدن‌سازی پیدا نمی‌کند و این درک، با تحلیل عقلی متون دینی و معنابخشی به آن‌ها ممکن است. برای نمونه، اگر تأیید و تصویب سند ۲۰۳۰، از سویی منجر به افزایش دانش جنسی و رشد بهداشت جنسی جامعه شود و موجب کاهش ایدز باشد؛ اما از سویی دیگر، به دلیل ترویج این آموزش‌ها، قبح زنا و ارتباط‌های جنسی خارج از قاعده ریخته شود و جوانان ترغیب بیش‌تری به زنا پیدا نمایند، کدام یک از دو مقوله بهداشت جنسی و کاهش زنا مقدم است؟

لازم به ذکر است که در مسائل حاکمیتی، گاهی تزاخم احکام در مزاحمت دو حکم خلاصه نمی‌شود و به تزاخم چند حکم در سطوح مختلف اجتماعی می‌رسد. در این جا، داشتن یک تحلیل عقلی صحیح از نظام‌واره احکام، ضرورت بیش‌تری پیدا می‌کند. برای نمونه، اگر پذیرش سلطه کفار در مقطعی موجب شکوفایی اقتصادی کشور شود، حداقل چهار فرض باید تحلیل شود: ۱. ادله سلطه کفار تا کجا ادامه دارد؟ اگر جامعه از فقر و فلاکت به ستوه آید، باز هم حاکم جامعه اسلامی باید ادله نفی سبیل را مقدم بدارد؟ ۲. اگر جامعه اسلامی در مقطعی به سلطه کفار تن دهد، اما وابستگی اقتصادی کشور، موجب وابستگی فرهنگی شود و تأثیرات فرهنگی بیگانگان بر جوانان زیاد شود، آیا

آرامش اقتصادی و معاش مردم مقدم است یا جلوگیری از نفوذ اندیشه‌ها و افکار باطل؟<sup>۳</sup> در صورتی که مردم از فقر و فلاکت، به حکومت اسلامی بی‌اعتماد شوند، آیا ولی فقیه مجاز است که به خاطر اعتماد مردم به اسلام و حکومت اسلامی، سلطه بیگانه را بپذیرد تا شرایط اقتصادی بهتر شود؟ به عبارت دیگر، سلطه بیگانه بدتر است یا بی‌اعتمادی شدن مردم به حاکمیت اسلامی و یا نفوذ افکار باطل و انحرافی؟<sup>۴</sup> حال اگر بگوییم که بی‌اعتمادی مردم موجب بحران‌های امنیتی جدی می‌شود، حال سلطه کفار بدتر است یا بحران‌های امنیتی که منجر به اختلال نظام خواهد شد؟ فرض‌های دیگری نیز می‌توان داشت که تنها فقیه فقه تمدن‌ساز توان تحلیل و ارزیابی شرایط را با تکیه بر عقل فقهی‌اش دارد.

به نظر می‌رسد که فقیه تمدن‌ساز، اولاً سیاست حاکم بر هر نظام فقهی را استنباط می‌کند و در مرحله دوم، اولویت‌های آن نظام فقهی را به ترتیب مشخص می‌نماید. برای مثال، می‌توان گفت که سیاست حاکم بر نظام خانواده و جنسیت، تشکیل و استحکام خانواده است که این سیاست، بر همه احکام دیگر سایه می‌اندازد و به نحو حکومت، دایره احکام فقه خانواده را سعه و ضیق می‌دهد. بنابراین شاید بتوان گفت که اگر فعلی که در فقه فردی جایز است، با تحلیل عقلی و بررسی واقعیت‌ها، مضر و مخرب استحکام خانواده ارزیابی شود، در فقه تمدن ممنوع باشد.

## ۲-۳. درک مصالح تحسینی و حاجی

فقه تمدن‌ساز، لزوماً به رفع تضاحم‌ها نمی‌پردازد بلکه وظیفه بالاتری را احساس می‌کند و آن درک مصالح اجتماعی است که در این مقاله، با عنوان مصالح تحسینی، حاجی و تکمیلی مطرح می‌شود. (علی‌دوست، ۱۳۸۸، صص ۷۰ - ۷۱) البته اصل این تعابیر مربوط به غزالی است. (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۱۶) مصالح حاجی، اموری است که جهت توسعه و رفع ضیق و شداد، وجود و تشریح آن‌ها لازم است و تحسینیات یا مصالح تحسینی، هرچند به پایه حاجیات نمی‌رسند و ترک آن‌ها به ضیق نمی‌انجامد، لکن مراعات آن‌ها در راستای رسیدن به اخلاق و عادات پسندیده است. (علی‌دوست، ۱۳۸۸، ص ۷۱)

این ادله، گاهی بر محرّمات هم حکومت پیدا کرده و ادله محرّمات را کنار می‌زند. در واقع در ستیز مصالح و مفسد فقط در موارد ضروری نیست که حرامی نادیده گرفته می‌شود، بلکه گاهی وقت‌ها مصلحت‌های تحسینی و تکمیلی هم می‌تواند حرامی را نادیده بگیرند. به عنوان مثال، برای حل مشکل ترافیک شهر، اگر لازم شد خیابان ساخته شود، امکان دارد خیلی‌ها به دلیل تخریب خانه

ومغازه‌هایشان راضی نباشند. بر فرض اگر ساخت این خیابان ضرورتی هم نداشته باشد، اما با ساخت آن، مردم در رفت و آمد راحت‌تر بوده و زودتر به مقصد می‌رسند، حکمش چه خواهد بود؟ البته اگر این خیابان ساخته نشود هم به مقصد می‌رسند. به تعبیری حاجت است نه یک ضرورت. سؤال این‌جاست که آیا می‌توان برای مصلحت‌های حاجی، تحسینی و تکمیلی، ده‌ها خانه را بدون اذن صاحب آن تخریب کنیم؟ مصلحت‌هایی هم چون این‌که شهر روان و زیبا شود و مردم زودتر به کار خود رسیده و مداوم پشت ترافیک نمانند. (علی دوست، ۱۳۹۵، ص ۵۰) آیا می‌توان بدون ملاحظه این مصلحت‌ها حکومت کرد و آیا اصلاً می‌توان بدون ملاحظه چنین مصالح به سوی تمدن‌سازی نوین اسلامی حرکت نمود؟ البته مطابق آن‌چه در فقه رایج موجود است و در کلام مرحوم شیخ بیان شده که: «أَنَّ أدْلَةَ المستحباتِ لِاتِّقَاوْمٍ أدْلُهُ المحرمات» (انصاری، ۱۴۱۶، ص ۳۰۸)، راه بسته می‌شود و امکان‌های ناب تمدن‌سازی فقه از بین می‌رود. به نظر می‌رسد که این فرمایش شیخ قابل نقد است و بسیاری از ادله حاجی، تحسینی و تکمیلی می‌توانند جلوی بعضی از محرمات را بگیرند. (علی دوست، ۱۳۹۵، ص ۵۲)

شکی نیست که درک این مصالح و تحلیل و معنابخشی به دلیل، در موقعیت، فعالیت عقلی است که بدون کنش عقل، هیچ‌یک از مصالح تحسینی، حاجی و تکمیلی درک نمی‌شود. نمونه دیگری که برای مصالح حاجی و تحسینی می‌توان بیان کرد، مقایسه میزان طلاق و حکم تلقیح مصنوعی است. نهایت حکم طلاق کراهت است. اگر فرضاً تلقیح مصنوعی را بخواهیم تجویز کنیم، چون جلوی خیلی از طلاق‌ها را می‌گیرد. (غیر از این‌که خیلی‌ها می‌گویند اشکال دارد چراکه اسپرم مرد نامحرم وارد رحم زن می‌شود (خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۲۱) و چاره‌ای جز مسح نامحرم هم نباشد چون متخصص کم است) اگر دقت شود، تلقیح مصنوعی به دلیل آن‌که موجب مسح نامحرم می‌شود، حرام است. اما وقتی تحلیل عقلی شود، همین فعل حرام، جلوی بسیاری از طلاق‌ها را می‌گیرد. نکته این‌جاست که جلوگیری از فروپاشیدن خانواده هم واجب نیست. طلاق گرفتن هم حرام نیست. اما می‌توان قسم خورد که شارع به این مکروه، بسیار ناراضی‌ترست تا این‌که پزشکی مثلاً به شرمگاه مرد یا زنی نگاه کند؛ چون طلاق مکروهی است که پدرجد حرام است، اما شارع نمی‌تواند آن‌را حرام اعلام کند. (علی دوست، ۱۳۹۵، ص ۵۲) گذار از یک دلیل برای رسیدن به یک مطلوب بالاتر که آن هم مطلوب شارع است، با درک عقلی و مصلحت‌سنجی عقل صورت می‌گیرد. البته لازم به تذکر است که این بیان، نباید موجب بی‌انضباطی فقهی شود و هر مصلحتی که عقل هر انسانی تشخیص

داد، معیار کنارزدن احکام و ادله شرعی باشد. لازم است مصححت‌سنجی عقل، مبتنی بر نصوص مبین مقاصد شریعت و اولویت‌گذاری اهداف شارع باشد.

### ۳-۳. مجال عدم تعبد و تفاوت برخورد با ادله

در ارتباط با ادله و نصوص شرعی بر اساس توحید در تقنین، هرچند اصل بر تعبد است اما این اصل قابل جریان در همه ابواب نیست بلکه در برخی از ساحت‌های فقه می‌توان عدم تعبد را به منزله اصلی در روش استنباط به کار بست. با انگیزه‌ی کاربردی‌تر کردن بحث به یک مورد اشاره می‌شود:

فقه‌ها معمولاً در کتاب مکاسب محرّمه بحثی با عنوان "فروش سلاح به دشمنان دین" مطرح می‌کنند و در این زمینه اختلاف نظرهایی دارند. منشأ اختلاف، روایات متفاوت این مسأله است (عاملی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۱۰۱)؛ برای مثال در برخی روایات زمان صلح (هدنّه) و غیر آن تفکیک شده و فروش سلاح به دشمنان دین تنها در صورت اول مجاز گردیده است.<sup>۱</sup> آیا مسلمانان می‌توانند سلاحی را که تولید می‌کنند به دشمنان دین بفروشند؟ این سوال در روایات مطرح شده است و روایات سه بیان در جواب این سؤال دارند. بعضی از روایات می‌فرمایند بفروشید، اشکال ندارد، برخی دیگر می‌فرمایند بفروشید، جایز نیست و بعضی از روایات می‌فرمایند در حال جنگ بفروشید؛ ولی در حال صلح می‌توانید بفروشید.

محقق انصاری بر اساس صناعت اصول در مطلق و مقید، عام و خاص بر نظر سوم مستقر می‌شود و روایات را به همین جهت توجیه می‌کند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۴۹). در مقابل شهید اول در حواشی بر قواعد می‌فرماید: چون فروش سلاح به دشمنان دین، تقویت آنها است "أنّ بیع السلاح حرام مطلقاً فی حال الحرب و الصلح و الهدنّه، لأنّ فیّه تقویة الکافر علی المسلم فلا یجوز علی کلّ حال" (حسینی عاملی، بی تا، ج ۴، ص ۳۵). شهید اول معتقد است نمی‌توان سلاح به دست دشمن داد حتی در موقع صلح چراکه در آن تقویت کافر به ضرر مسلمانان است، از این رو فروش سلاح به ایشان در هیچ حال جایز نیست و ممکن است جنگی اتفاق بیفتد. شیخ انصاری در پاسخ از سخن شهید اول می‌نویسد: کلام وی شبه اجتهاد در مقابل نص است: «من أنّ المنقول... شبه الاجتهاد فی مقابل النص» (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۴۹). به نظر می‌رسد در بنیان این اختلاف علمی، تفاوت

۱. همان، حدیث اول. (حسنه یا صحیحۀ ابی بکر حضرمی).

روشی وجود دارد، محقق انصاری همان روشی را که در استنباط احکام عبادات دارد، در استنباط احکام حکومتی به کار می‌گیرد و آن برخوردار، تعبد انگارانه است، ولی شهید اول در مقابل روش عدم تعبد در این ساحت را به کار می‌بندد و برداشت دیگری دارد. (علی‌دوست، الف ۱۳۹۴، ص ۱۹)

امام خمینی نیز تفسیری خاص از این روایات دارد و می‌فرماید: فروش سلاح به دشمنان دین از اموری است که به حکومت و دولت مربوط می‌شود؛ دستوری خاص درباره آن وجود ندارد و تابع مصالح و مقتضیات روز است. به نظر عقل، نه "زمان صلح" به طور مطلق موضوع حکم است و نه عنوان "مشرك" و "کافر".<sup>۲</sup> از اخبار و روایات هم چیزی جز آنچه عقل درک می‌کند، استفاده نمی‌شود. اگر بر فرض از روایات جواز فروش سلاح حتی در زمان خوف فساد و هدم ارکان دین و تشیع استفاده شد و یا روایات بر منع فروش سلاح در وقتی که اگر نفروشیم این خوف وجود دارد، دلالت داشت، باید این دسته از روایات را که بر خلاف مقتضای عقل حکم می‌کنند، تقیید یا طرد کرد (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ۱۵۳).<sup>۳</sup> چنان که ملاحظه می‌شود، امام خمینی روایات مرتبط با مسأله را به یاری عقل تفسیر می‌کند و معتقد است این روایات خلاف عقل سخن نمی‌گویند (علی‌دوست، ۱۳۸۱، صص ۱۶۵ و ۱۶۶).

عدم تعبد انگاری، در بهره‌برداری از ادله در تفسیر و تبیین نصوصی که مرتبط با حاکمیت و سیاست‌گذاری است، تاثیر به‌سزا دارد. بسیار اتفاق می‌افتد که تعبدانگاری و عدم آن در استنباط حکم از قرآن یا حدیث، عام را از عموم می‌اندازد و در واقع عام نما قلمداد می‌کند؛ یا از خاص استفاده عموم را نتیجه می‌دهد. تفاوت گفتمان حاکم بر ابواب مختلف فقه، تفاوت در مدیریت ادله و برداشت از ادله را به دنبال دارد. برای این قبیل از مسائل باید تمرکزی خاص در دانش اصول فقه صورت گیرد، تا اصول استنباط در ساحت‌های مختلف فقه کشف شود و به این تفاوت‌ها در دانش اصول فقه رسیدگی شود. (علی‌دوست، الف ۱۳۹۴، ص ۲۰)

۱. حکم به جواز.

۲. برای حکم به منع.

۳. ان هذا الامر من شؤون الحكومه والدوله و ليس امرأ مضبوطاً بل تابع لمصلحة اليوم و مقتضيات الوقت، فلا الهدنه مطلقاً موضوع حکم لدی العقل و لا المشرك و لا الکافر کذلک. و الظاهر عدم استفاده شیء زائد مما ذکرناه من الأخبار، بل لو فرض اطلاق لبعضها يقتضى خلاف ذلك ای يقتضى جواز البيع فی ما خيف الفساد و هدم ارکان الاسلام او التشيع او نحو ذلك لامناص عن تقییده او طرحه، او دل علی عدم الجواز فیما یخاف فی ترکه علیها کذلک؛ لاهد من تقییده و ذلك واضح. (مکاسب محرّمه، ج ۱، ص ۱۵۳)



#### ۴-۳. درک نظام‌وار شریعت

فقهی که آرمان اجتماعی‌اش، ایجاد تمدن نوین اسلامی باشد، به دنبال درک نظام‌وار شریعت است. درک نظام‌های اجتماعی دین، برخاسته از یک تحلیل عقلی و مقایسه‌ای میان احکام و تعالیم دینی است. نگاه نظام‌وار به شریعت، عبارت است از توجه به ساختمان کلی شریعت نه نگاه جزئی، که گاه از آن به نگاه اتمیک و سلولی یاد می‌شود. دید نظام‌وار به شریعت، می‌تواند برخی حلقه‌های مفقوده را پوشش دهد. فقه آینه شریعتی جامع، جهانی و جاودان است؛ از این رو، کاشفان شریعت (مجتهدان) از کنار هم گذاشتن فرع فرع استنباطات خود، باید به آینه‌ای تمام‌نما، از شریعت اسلام برسند. در اینجا است که فقیه در فرآیند استنباط و برآیند آن باید نگاهی به تمام‌نمای کار نیز بیندازد تا سمت و سوی کار خود را دریابد و توجه کند که مسیر طی شده او را به نظامی منسجم و هماهنگ رهنمون می‌کند، یا فرآیند کار او به نظامی گسیخته و گاه متعارض می‌انجامد. در صورت دوم، خود گزینه می‌شود برای آن‌که در استنباط خود از اسناد ملفوظ، تجدید نظر کند. در واقع می‌توان گفت که دید نظام‌وار به شریعت و هماهنگی فقه با آن، می‌تواند در برداشت از اسناد ملفوظ ظهورسازی و ظهورشکنی داشته باشد و این خود ظرفیتی بزرگ در فقه است. (علی‌دوست، الف، ۱۳۹۴، ص ۱۰)

برخی از صاحب‌نظران مانند شهید صدر به دنبال کشف نظام همگن بوده‌اند، وی بر آن است که اسلام، مذهب اقتصادی دارد و می‌توان بدان دست یافت (صدر، ۱۴۰۱، ص ۱۳۸). ساختار همگن در اندیشه ایشان بدان پایه از اهمیت است که پیشنهاد می‌دهد: محقق اقتصاد اسلامی در موارد ناهماهنگ، از احکام مستنبط سایر مجتهدان کمک بگیرد، بدین نحو که احکام مستنبط خود را که در جهت اکتشاف مذهب اقتصادی با سایر احکام مستنبط خود ناهماهنگ است، کنار بگذارد و به جای آن، احکام استنباط شده سایر مجتهدان را قرار دهد. مجموعه به دست آمده ممکن است بیشترین هماهنگی و انطباق را با واقع تشریح اسلامی داشته باشد. (همو، ۱۳۷۵، صص ۳۶۹-۴۰۶). به نظر می‌رسد، فرمایش شهید صدر قابل التزام و دفاع نباشد. توضیح اینکه فتوای یک مجتهد با توجه به مبانی اجتهادی خویش، تنها برای او و مقلدانش حجت است و برای فقیه دیگر و حاکم شرع، هیچ اعتباری ندارد، نه به تنهایی و نه در یک مجموعه و نظام؛ مگر اینکه فقیه فهمنده و کاشف نظام، خود به این نظریه برسد و این خلاف انگاره ایشان است.

مشکل بنیادین در کلام آقای صدر و مدافعان، عدم توجه به درک عقل و استصلاح مبتنی بر آن از یکسو، و عدم توجه به مقاصد شریعت، مجموعه شریعت و مسلم انگاشتن «منطقه الفراغ» از سوی

دیگر است؛ و گرنه هرگاه فقهی - حاکم و غیر حاکم - براساس اسناد اربعه، از جمله عقل و لحاظ مصالح و با در نظر گرفتن مقاصد و مجموعه شریعت به استنباط پردازد، در هیچ زمینه به نقطه کور و مبهم برخورد نمی کند (علی دوست، الف ۱۳۹۴، ص ۱۲) تا مجبور باشد از آنچه به آن اعتقاد ندارد و بر او حجت نیست و اگر مطرح است به عنوان اضطرار و به این دلیل مطرح است که «راه بهتری پیدا نمی شود!» بهره برد. (علی دوست، ۱۳۸۸، صص ۸۰۰ و ۸۰۱).

### ۵-۳. تصرف و نظام سازی تدریجی

بنابر آنچه تاکنون بیان شد، عقل می تواند از سویی امتداد اجتماعی احکام را دنبال نماید، از سوی دیگر، به مصالح تحسینی و حاجی دست یافته، آن را بر ادله شرعی حاکم نماید و از سوی سوم، به درک نظام وار از شریعت و آموزه های دینی پردازد. اما باید توجه داشت که سه نقش مذکور، تمهیدی برای طراحی و ظهور نظام سازی فقهی است که در حقیقت، شاکله اصلی تمدن نوین اسلامی را شکل خواهد داد. درک احکام و توجه به امتداد اجتماعی آن ها، درک مصالح و درک نظام وار شریعت، لزوماً منجر به نظام سازی فقهی نخواهد شد و لازم است فقیه، امتداد عملی اجتهاد خویش را تا ظهور نظام های اجتماعی و تشکیل نهادهای متناسب با آن دنبال نماید. در این مرحله است که عقل فقهی، مؤثرترین نقش خویش را در ظهور تمدن اسلامی ایفا می کند.

هنگامی که فقیه به عرصه جامعه سازی وارد می شود، با صورت های تمدنی و خرده فرهنگ هایی مواجه می شود که از سویی با فرهنگ اسلامی بیگانه است و از سوی دیگر، امکان حذف آن ها به آسانی وجود ندارد. فراگیرترین فرهنگی که امروزه شرق و غرب عالم را درنوردیده، فرهنگ و تمدن غرب است که فقیه شیعه، باید نسبت خودش را با آن، در مرحله تمدن سازی روشن نماید. آیا فقه شیعه به رویکردهای سلفی که به دنبال حذف تمامی مظاهر تمدن غربی اند رضایت می دهد و یا این که به رویکردهای روشن فکری که در برابر فرهنگ غربی، نسخه وادادگی و انفعال را تجویز کرده اند، راضی می شود؟ روش سوم نیز در سده معاصر تجربه شده که اصطلاحاً «گزینش و انتخاب» نام گرفته است. این رویکرد به دنبال گزینش و تفکیک خوبی های غرب از بدی های آن است و تلقی صاحبان این دیدگاه آن است که می توان دل بنخواهی و تفننی از یک فرهنگ مواردی را اخذ کرد و مابقی را به دور انداخت. نگارنده در جای دیگری اثبات نموده که هر سه نسخه مذکور، دارای اشکال است چراکه تصویر اول، غیرواقعی و ناممکن است، تصویر دوم، منجر به التقاط و استحاله فرهنگ دینی می شود و تصویر سوم هم ناشی از ساده انگاری و تحلیل نادرست از نظام های تمدنی و فرهنگی

می‌باشد. (متولی امامی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲ - ۱۵۲) نگارنده بر این باورست که نسخه اصیل مواجهه با تمدن‌های رقیب، الگوی تصرف است. تصرف، از سویی امکان تعامل با دیگر فرهنگ‌ها را از بین نمی‌برد و از سوی دیگر با پرهیز از خام‌نگری، راه را بر استحاله فرهنگ اسلامی می‌بندد. (همان)

الگوی تصرف به فقیه این امکان را می‌دهد که مؤلفه‌های وارداتی در فرهنگ اسلامی را در شاکله و ساختار تمدنی اسلام، استحاله و بازتولید نماید. (سید علی خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۳/۳۰) محور تصرف، تغییر در روابط فرهنگی تمدن رقیب به نفع خود است. تغییر در روابط حاکم بر فرهنگ رقیب از جمله تمدن غرب، به این معناست که عناصر فرهنگی و ظهورات تمدنی فرهنگ رقیب، از مدار شبکه ارتباطی درون‌فرهنگی‌اش خارج شود و نظم جدیدی بر آن حاکم شود. در این نظم جدید فرهنگی که می‌تواند فرهنگ اسلامی باشد، عناصر تمدنی رقیب، ذیل ولایت جدیدی قرار می‌گیرند و نتیجه دیگری را در تناسب با فرهنگ جدید دنبال می‌کنند. این سخن بدین معناست که ما، امکان اخذ نظام‌های تمدنی غرب را نداریم، اما امکان استحاله و تصرف عناصر و اجزای تمدنی غرب وجود دارد، چراکه این عناصر، اگر در نظام تمدنی اسلام، ذیل روابط دیگری قرار گیرد، استحاله در مبانی و هدف می‌شوند.

برای تقریب به ذهن می‌توان به عناصر مغذی موجود در کود انسانی توجه کرد. اگر کسی، مستقیماً کود انسانی را مصرف کند، مسموم و بیمار می‌شود؛ حتی اگر طعم آن را با اسانس و طعم‌دهنده تغییر دهد. تنها در صورتی استفاده از کود انسانی ممکن است که در ترکیب جدید درخت یا بوته استفاده شود تا میوه مفیدی برای انسان ایجاد شود. استفاده مستقیم عناصر دیگر فرهنگ‌ها در فرهنگ بومی، موجب بحران و آشوب در فرهنگ مقصد می‌شود و هنر اصلی در تأسیس یک تمدن شکوفا و کارآمد اسلامی در عصر غیبت امام عصر(عج)، توان استحاله فرهنگ‌های موجود در نظام فکری و فرهنگی خود است. اگر فرهنگ اسلامی و بومی، به عنوان فرهنگ شامل، مسیر خویش را مبتنی بر آموزه‌های اسلامی دنبال کند و در همین مسیر، به عناصری از مقولات تمدنی غرب برخورد کرد که امکان بهره‌گیری از آن وجود دارد و یا به دلیل شرایط اجتماعی بر جامعه اسلامی تحمیل شده باشد، باید با تدبیر و ظرافت، آن عناصر، در جهت‌گیری جامعه اسلامی استخدام شوند. (آل احمد، ۱۳۵۶، صص ۱۱۸ و ۱۱۹) هنگامی که عناصر و مؤلفه‌های تمدنی دیگر فرهنگ‌ها، با مدیریت صحیحی وارد شبکه منسجم و طراحی شده فرهنگ اسلامی شود، به تدریج در هاضمه جامعه دینی حل شده و از اثر می‌افتد. «با این امکان تکنیک، از مرتبه روح قاهر و حاکم، تا سطح وسایل گذران زندگی پایین

می آید. البته گفتن این حرف ها آسان است اما تا قدرت و سلطنت تکنیک در هم شکسته نشود و قهر عالم کنونی فرو نریزد، عالم دیگری پدیدار نشود». (داوری اردکانی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵) هرچند ورود به این عرصه، علاوه بر صبر تاریخی، نیازمند ظرافت و خلاقیت است. نگارنده در جای دیگری به تفصیل پیرامون روش شناسی الگوی تصرف سخن گفته که آن تفصیل در این مجمل نمی گنجد.

### کشف نقطه ثقل تصرف

فقیه نظام ساز، نه تنها به فهم نظام مند از شریعت احتیاج دارد، بلکه باید به اصول تصرف در فرهنگ رقیب، برای تحقق نظام های اجتماعی مطلوب اش توجه نماید. عقل فقهی امکان تصرف گام به گام در نظام های اجتماعی را برای فقیه فراهم می کند. برای این منظور، لازم است فقیه با کمک تحلیل عقلی از شرایط موجود تمدنی، هر نظام اجتماعی را مستقلاً مورد بررسی قرار می دهد و نقطه ثقل تصرف آن را کشف کند.

نقطه ثقل تصرف، عاملی محوری، تعیین کننده و اثرگذار در مجموعه است که با انتخاب دقیق آن، از سویی در برابر نقطه ثقل فرهنگ رقیب قرار می گیرد (طبق قاعده: لا یتشر الهمدی الا من حیث انتشر الضلال) (حائری شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۴۶) و از سوی دیگر، به دلیل اهمیت و جایگاه اش، ظرفیت و توان دگرگونی بالایی برای ایجاد تغییر روابط در شبکه تمدنی رقیب را دارد. در واقع نقطه ثقل تصرف، باید عامل قابل اتکایی برای دگرگونی در انسجام فرهنگ رقیب و ظرفیت مناسبی برای ایجاد نظام های تمدنی مبتنی بر مبانی، اهداف و سیاست های فرهنگ بومی را داشته باشد. نقطه ثقل امکان این را می دهد که زمین جدیدی برای حرکت طراحی شود و موانع از آن است که در زمین دیگران حرکت کنیم. نقطه ثقل، توان توسعه شبکه ای به سمت هدف مجموعه مورد نظر را خواهد داشت و به تدریج و در بستر زمان، شبکه ای هماهنگ با خود، به کمک بازوهای کمکی تشکیل می دهد. نقطه ثقل، پیله ای به گرد خویش می تند که جهت گیری همه عوامل موجود در فرهنگ بومی را در نظامی جدید و مبتنی بر روابط و نسبت های مشخص، به سوی هدف مجموعه هدایت می کند.

برای آن که فقیه به نقطه ثقل درستی دست یابد، شناخت دقیق از تمدن رقیب و تحلیل درست از شرایط لازم است. خام انگاری و ساده بینی در تحلیل تمدن و فرهنگ، منجر به اشتباه در تعیین نقطه ثقل خواهد شد. از این روی، لازم است مجتهد و یا سیاست گذار اجتماعی، برای تعیین نقطه ثقل تصرف، به زمینه فرهنگی مورد نظرش آگاهی کامل و بینش علمی و نخبگانی کافی داشته باشد. امام خمینی (ره) نقطه ثقل تشکیل نظام سیاسی اسلام را «ولایت فقیه» می دانستند و از این جهت، با راه

حل‌های خرد برخی ساده‌لوح‌ها مبنی بر اصلاح نظام شاهنشاهی موافق نبودند. درک این مسأله که انحراف و اضلال در نظام سیاسی، حاکمیت طاغوت است، حضرت امام(ره) را به این نتیجه رسانید که نقطه مقابل طاغوت، یعنی حکومت الهی و استمرار ولایت پیامبر اکرم(ص)، نقطه ثقل تصرف در نظام سیاسی موجود است.

در ایجاد نظام اقتصادی متناسب با اسلام نیز تحلیل درست شرایط بسیار مهم است. بسیاری از منتقدین ربای بانکی در جمهوری اسلامی، این‌گونه تلقی می‌کنند که مشکل اساسی بانک‌ها، قراردادهای بانکی است، در حالی که با شناخت ماهیت پول‌های اعتباری و درک روابط حاکم بر نظام سرمایه‌داری، به درستی درک می‌شود که اساساً نقطه بحران، خلق پول اعتباری است و تمامی مشکلات ناشی از تورم، رکود، کاهش تولید ناخالص ملی و... متأثر از خلق پول و شبه پول‌هایی است که توسط بانک مرکزی و بانک‌های تجاری ایجاد می‌شود. در واقع، ربای بانکی، در ذات بانک و خلق پول‌های اعتباری نهفته است نه در قراردادهای خرد بانکی. حال با درک درست مشکل، نقطه ثقل پیشنهادی برای تصرف در نظام اقتصادی موجود می‌تواند جایگزینی پول ثابت به جای پول‌های اعتباری مرسوم باشد. (حائری شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۴۱) پول ثابت<sup>۱</sup> از سویی در برابر نقطه ثقل نظام اقتصادی موجود ربوی تعیین شده است و از اساس، پول اعتباری مرسوم و نظام اقتصادی مبتنی بر بانک را تغییر می‌دهد و از سوی دیگر، ظرفیت فراوانی برای ایجاد نظام پولی و اقتصادی جدیدی در خود دارد. در حقیقت پول ثابت، روند شکاف طبقاتی ناشی از خلق پول را متوقف می‌کند، تورم و رکود را بی‌معنا می‌کند و وابستگی به دلار را از بین می‌برد و در نتیجه موانع بزرگی برای نظام سرمایه‌داری کنونی و انباشت ثروت ایجاد می‌کند.

هنگامی که با تحلیل درست شرایط، کانون مرکزی اضلال و گمراهی نظام‌های اجتماعی درک شد، در مقابل آن باید فقیه، مبتنی بر آموزه‌های وحیانی، نقطه ثقل تصرف در وضع کنونی را کشف کند. در واقع نقطه ثقل تصرف، برخاسته از متون و آموزه‌های دینی است و با تحلیل شرایط تمدنی درک می‌شود و نقطه آغاز حرکت به سوی نظام‌سازی تدریجی است.

### ظهور نظام‌های اجتماعی

بعد از تعیین نقطه ثقل تصرف، فقیه حاکم که به کمک کارشناسان، تصمیم‌سازی می‌کند، برنامه

۱. به نظر نگارنده، پول طلا بهترین پول جایگزین برای پول‌های اعتباری کنونی است.

حرکت ارائه می‌دهد و گام به گام لوازم و تبعات نقطه ثقل تعیین شده را به کمک بازوهای کمکی دنبال می‌کند. در واقع فقیه نظام‌ساز، با تغییر نقطه ثقل نظام اجتماعی، تبعات آن را تا تشکیل و استقرار نظام اجتماعی مطلوب دنبال می‌کند. این برنامه، برخلاف نظر برخی از پژوهش‌گران، امری از پیش تعیین شده و سیستمی قابل طراحی پیشینی نیست؛ (واسطی، ۱۴۲۴، ص ۱۶) بلکه در عمل، مسیر تصرف به صورت شبکه‌ای طی می‌شود. برنامه‌نویسی باید واقعی و ناظر به محدودیت‌ها و امکان‌ها باشد و برای اجرای احکام دینی، امتداد اجتماعی هر حکم دنبال شود. در واقع الگویی که در خلاء و به دور از امکان‌ها و موانع اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی طراحی شود، علم عمل نیست. ملاحظه شرایط عمل، بیرون از عمل اجتماعی و به صورت پیشینی ممکن نیست و در حقیقت، طرح حرکت، در مسیر حرکت کامل می‌شود و نیازمند مدیریت تدریجی است. حتی می‌توان گفت که رفتار اجتماعی و تعقل در مقولات عملی، معرفت‌زاست و نظریه را مراقبت و اصلاح می‌کند.

هیچ‌یک از فقهایی که در طول تاریخ، در زمانه خویش تصرف کرده‌اند، الگوی ذهنی و انتزاعی طراحی نکرده‌اند، بلکه منطبق با شرایط، نظریه خود را با مدیریت تدریجی و طرح تصرف گام به گام دنبال کرده‌اند. برای نمونه، الگوی «سلطنت مأذون» در عصر صفوی، که می‌تواند به عنوان طرح تصرف عالمان شیعی در زمانه صفویه شناخته شود، (برجی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰) برنامه‌ای عملی برای تحقق تئوری ولایت فقیه، در شرایط زمانی و مکانی عصر صفوی است. این طرح در حاشیه نقطه ثقل سیاسی اسلام در عصر غیبت، یعنی «ولایت فقیه» شکل گرفته و تنها منطبق با شرایط عصر صفوی است؛ چراکه از سویی عالمان شیعی در آن زمان، پایگاه اجتماعی چندانی ندارند و از سوی دیگر، به دعوت و استقبال شاهان شیعی به ایران پا گذاشته‌اند. (نظری منفرد، ۱۳۸۸، ص ۹۳) در دوره قاجار، عالمان شیعی متکی بر همان نقطه ثقل سیاسی، طرح‌های دیگری برای تصرف در زمانه خویش محقق نمودند و الگوی سیاسی متفاوتی تدوین کردند که همگی در میان عمل سامان گرفته است. برای نمونه، مدل‌هایی چون «دولت در دولت»، «نظارت فقیه»، «حکومت قدر متیقن» و «سلطنت مشروطه مشروعه» و ... همگی طرح‌های سیاسی علمای عصر قاجار و پهلوی، برای تصرف در زمانه بوده است.

در ماجرای انقلاب اسلامی و تشکیل جمهوری اسلامی نیز متناسب با شرایط زمانی و مکانی، طرح‌های تصرفی حضرت امام (ره) تغییر می‌کند تا بهترین برنامه، متناسب با ظرفیت‌های اجتماعی آن‌روز جامعه ایران، مبتنی بر ثقل سیاسی ولایت فقیه شکل بگیرد. حضرت امام (ره) در اولین اظهار

نظریه‌ایشان در کتاب کشف الاسرار در سال ۱۳۲۲، مقوله ولایت فقیه را امری نظارتی و هماهنگ با سلطنت معرفی می‌کنند، مجتهدین را صاحب حق سلطنت و حکومت ندانسته و حق نظارت ایشان را تنها برای اجرای احکام و تحقق عدالت معتبر می‌دانند:

«ما ذکر کردیم که هیچ فقهی تاکنون نگفته و در کتابی هم ننوشته که ما شاه هستیم یا سلطنت حق ماست. آری، همان‌طور که ما بیان کردیم، اگر سلطنتی و حکومتی تشکیل شود، هر خردمندی تصدیق می‌کند که خوب است و مطابق مصالح کشور و مردم است. البته تشکیلاتی که بر اساس احکام خدا و عدل الهی تأسیس شود، بهترین تشکیلات است. لکن اکنون که آن‌را از آن‌ها نمی‌پذیرند، این‌ها هم با این نیمه تشکیلات هیچ‌گاه مخالفتی نکرده و اساس حکومت را نخواستند به‌هم بزنند و اگر گاهی هم با شخص سلطانی مخالفت کردند، مخالفت با همان شخص بوده، از باب آن بوده که او را مخالف صلاح کشور تشخیص دادند، وگرنه با اصل اساسی سلطنت تاکنون از این طبقه مخالفتی ابراز نشده، بلکه بسیاری از علمای بزرگ عالی مقام، در تشکیلات مملکتی با سلاطین همراهی‌ها کردند. مانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی و... مجتهدین خیر و صلاح کشور را بیش از همه می‌خواهند.» (خمینی، بی تا، ص ۱۸۶)

امام در همان کتاب، منظور از ولایت فقیه را تشکیل مجلسی از مجتهدین، برای نظارت بر امور سلطنتی و فرآیند تصویب قوانین می‌دانند. (همان، ص ۱۹۰) این سخن حضرت امام(ره)، نشان از شرایطی در اجتماع است که امکان تأسیس حکومت اسلامی را در آن‌زمان غیرممکن می‌کند؛ اما بعدها که با آگاهی بخشی حضرت امام(ره)، مردم ایران به‌سوی مبارزه با شاهنشاهی حرکت کردند، حضرت امام در حاشیه مباحث اجتهاد و تقلید کتاب «الرسائل» (۱۳۳۱) و کتاب «تحریرالوسیله» (۱۳۴۳)، از مدل نظارتی عبور می‌کنند و در مباحث امر به معروف و نهی از «کتاب البیع» مکاسب (۱۳۴۸)، به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی و ضروری و بدیهی بودن ولایت فقیه می‌پردازند. ایشان در این بحث تصریح می‌کنند که تمام اختیارات حکومتی معصومین(ع)، در عصر غیبت به فقهای شیعه منتقل می‌شود و باید برای تشکیل چنین حکومتی تلاش کرد. (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۱۳) همه این مسائل، به‌دور از یک طرح ذهنی پیشینی است و هرچه هست، نظریه ولایت فقیه است که امام خمینی(ره)، تلاش می‌کنند متناسب با شرایط زمانه آن‌را محقق نمایند.

امام خمینی(ره)، با ملاحظه شرایط ایران و جهان، «نظام جمهوری اسلامی» را پیشنهاد می‌دهند. نظامی سیاسی که مبتنی بر ولایت فقیه تأسیس شده و از سویی ملاحظه بازوهای کمکی ثوری ولایت

فقیه یعنی احکام سیاسی اسلام و قواعد فقهی از جمله «نفی سبیل»، «وجوب حفظ نظام»، «احترام مال، جان و آبروی مؤمن» و... می‌شود و از سوی دیگر، شرایط سیاسی جهان و نظام‌های سیاسی لیبرال - دموکراسی و کمونیستی نیز مورد توجه است. جمهوری اسلامی، طرح تصرف حضرت امام(ره) در زمانه است؛ طرحی که از سویی مبتنی بر نقطه ثقل ولایت فقیه استوار شده، از سوی دیگر، به دموکراسی و مشارکت سیاسی مردم پشت نکرده و از سوی دیگر، سه عرصه لیبرالیسم، مارکسیسم و نظام سلطنتی موروثی را نیز کنار زده است. تدوین قانون اساسی ج.ا.ا، تدوین قانون مجازات اسلامی، تشکیل دادگاه انقلاب و تشکیل نهادهایی چون سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، بسیج مستضعفین، نهضت سوادآموزی، جهاد سازندگی، کمیته امداد امام خمینی(ره) و... همگی به صورت شبکه‌ای، مبتنی بر نیازهای تدریجی و ناظر به موقعیت، تشکیل شدند تا طرح تصرف سیاسی حضرت امام(ره)، در هماهنگی با نقطه ثقل سیاسی‌اش تکمیل شود.

نتیجه آن‌که نظام‌های اجتماعی اسلام، پس از ورود روش‌مند فقیه به میدان جامعه‌سازی و با دنبال کردن آثار نقطه ثقل تصرف، به کمک بازوهای کمکی ایجاد می‌شوند. همه این فرآیند، فعالیت عقلی است که دامنه آن از درک صحیح احکام اسلامی، فهم نظام‌مند شریعت، فهم نظام اولویت‌های دینی، فهم نقطه ثقل تصرف و دنبال کردن آن در شرایط سیاسی موجود تا تحقق نظام‌های تمدنی اسلام، ادامه دارد.

## نتیجه‌گیری

عقل فقهی تمدن‌ساز، از سویی عقلی متعبد است و از سوی دیگر، دامنه و گستره‌ای بسیار بزرگ‌تر از عقل فقه فردی دارد. هر چند در مسیر تمدن‌سازی نوین اسلامی، عقل، میدان‌دار فقه تمدن‌ساز خواهد بود، اما چنین عقلی معیار درک متون و آموزه‌های اسلامی نیست، بلکه در خدمت متن مقدس قرار می‌گیرد و مصالح و مقاصد شارع را در قالب تعالیم اسلامی و در تناسب با زندگی انسان امروز دنبال می‌کند.

عقل فقهی در قامت تمدن‌سازی، غیر از عقل سکولار فلسفی است. عقل فلسفی، مستقل از هر آموزه وحیانی و بدون تعلق به هر امر قدسی و فرهنگی، در پی کشف واقعیت است و جزو حکمت نظری به حساب می‌آید. اما عقل فقهی، سکولار نیست و خود را متعلق به پایگاه دین می‌بیند و فعالیت‌های عقلی‌اش را برای امتداد اجتماعی آموزه‌های وحیانی معتبر می‌شمارد.

عقل فقهی تمدن‌ساز، در چند سطح ظهور پیدا می‌کند. ۱. تحلیل امتداد اجتماعی احکام. ۲. درک



مصالح تحسینی و حاجی، ۳. مجال عدم تعبد در مسائلی که از شئون حکومت به حساب می‌آید. ۴. درک نظام‌وار شریعت. ۵. درک نقطه ثقل تصرف و نظام‌سازی. هرچند این سطوح از فعالیت عقلی، در فقه رایج مورد توجه نیست، اما از سویی در آثار عالمان دینی به اشارت حضور دارد و از سوی دیگر، می‌تواند سرمنشأ تحول در فقه بلکه تحول در حوزه باشد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. الاردبیلی، احمد بن محمد، (۱۳۷۹)، *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم، الجماعه المدرسین بقم المشرفه، موسسه النشر الاسلامی، طبعه ۳.
۳. ابن سینا، حسین بن علی، (۱۴۰۴)، *الشفاه*، ج ۳، مکتبه آیت‌الله العظمی النجفی المرعشی، قم، چ ۲.
۴. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۶ق)، *کتاب مکاسب المحرمه و البیع و الخیارات*، تحقیق گروه پژوهش در کنگره، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چ ۱.
۵. الایروانی، علی، (۱۳۷۹)، *حاشیه مکاسب*، قم، کتبی نجفی، طبعه ۲.
۶. البروجردی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، *المستند فی شرح العروه الوثقی*، کتاب الصوم، المطبعه العلمیه، چ ۱.
۷. حسینی عاملی، سید محمد جواد، (بی تا)، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، تحقیق و تعلیق محمد باقر خالصی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۸. خمینی، سید روح الله، (۱۴۰۹ق)، *تحریر الوسیله*، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، طبعه ۱.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، *المکاسب المحرمه*، تعلیق مجتبی تهرانی، قم، مطبعه مهر، طبعه ۱.
۱۰. خوبی سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، *مصباح الفقاهه*، تقریر میرزا محمد علی توحیدی، مؤسسه انصاریان للطباعه و النشر، قم، طبعه الرابعه.
۱۱. صدر، محمد باقر، (۱۳۷۵ش)، *اقتصادنا*، ایران، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۱ق)، *المدرسه الاسلامیه*، تهران: انتشارات مدرسه اعتماد الکاظمی، چ ۱.
۱۳. عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، تصحیح

مؤسسه آل‌البیت (ع)، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع)، چ ۱.

۱۴. علی دوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۵)، «حکم اولیه فعل هنر و بررسی احکام عارضی آن» در: مجموعه مقالات همایش ملی فقه هنر، به کوشش: سید محمدحسین نواب، مهدی همزاده ابیانه، هادی جهانگشای اباجلو زیر نظر ابوالقاسم علی دوست، قم، مدرسه اسلامی هنر، چ ۱.

۱۵. \_\_\_\_\_، (الف) (زمستان ۱۳۹۴)، «چیستی و روش‌شناسی فقه امنیت و فقه امنیتی»، حکومت اسلامی، شماره ۷۸.

۱۶. \_\_\_\_\_، (ب) (۱۳۹۴)، مصادره فقه (عقل و عرف)، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، چ ۱.

۱۷. \_\_\_\_\_، (بهار و تابستان ۱۳۷۹)، مقاله فقه و عقل، مجله قیسات، ش ۱۵ و ۱۶.

۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، فقه و عقل، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱.

۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸)، فقه و مصلحت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱.

۲۰. غزالی، (۱۳۶۴)، المستصفی من علم الاصول، قم، انتشارات رضی، چ ۱.

۲۱. الفیاض، محمدابراهیم، (بی‌جا)، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس آیت‌الله خوئی)، ج ۳، انتشارات امام موسی صدر.

۲۲. متولی امامی، سید محمدحسین، (۱۳۹۴)، جستارهای نظری در باب تمدن اسلامی، قم، نشر معارف، چ ۱.

۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵)، بحران تمدنی ایران معاصر، قم، نشر معارف، چ ۱.

۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، تدوین نگارش، عبدالحکیم سلیمی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره)، چ ۱.