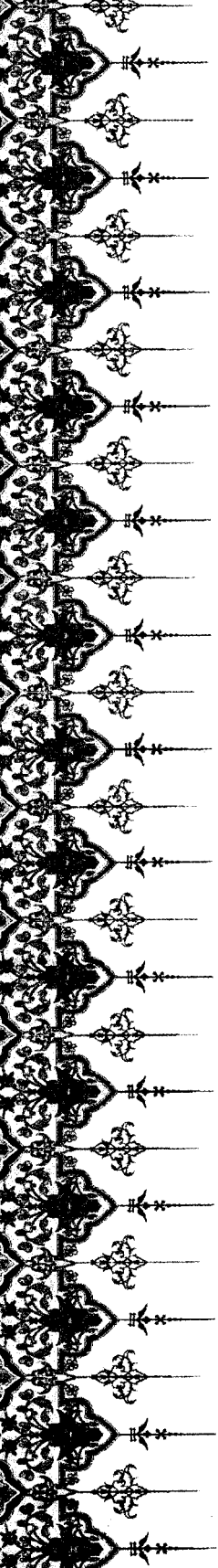


بسم الله الرحمن الرحيم





نگاهی به فلسفه فقه

تدوین: احمد ضرابی

ویراستار ادبی: احمد رضوی

ناشر: موسسه فرهنگی پیوند با امام (ره)

نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۲

شمارگان: ۱۰۰۰ جلد

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۷۸۱-۷۶-۲

قیمت: ۱۵۰۰۰۰ ریال

ضرابی، احمد ۱۳۹۲

نگاهی به فلسفه فقه

مشهد پیوند با امام (قدس سره) ۱۳۸۹

ص، ۳۶۵

کتابنامه به صورت زیرنویس

چاپ اول

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۷۸۱-۷۶-۲

وضعیت فهرست نویسی: فیا

موضوع: فقه - فلسفه

موضوع: فقه - فلسفه - پرسش ها و پاسخ ها

رده بندی کنگره:

۱۳۹۱ BP / ۱۶۹/۲ ض ۴۸

رده بندی دیویی: ۳۹۷/۳۰۱

شماره کتابشناسی ملی: ۲۸۶۰۹۷۸

پخش مرکزی: مشهد الرضا (علیه السلام) انتشارات پیوند با امام (ره) - ۰۹۱۵۵۱۵۵۰۶۹

نمایشگاه انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی ۲۲۵۱۳۷۰ www.magnabook.ir

پخش روح الله: ۰۹۱۵۳۲۵۷۸۷۰ پخش مهر فاطمه (علیها سلام): ۰۹۱۲۵۵۲۱۳۴۶

پخش شفاء: ۳۲۲۰۱۴۳

کتابخانه تخصصی فلسفه و اخلاق
شماره ثبت ۴۰۹۶۴
(۵)

فلسفه نگاهی به

با تکیه بر آراء و اندیشه های
امام خمینی (سلام الله علیه)

احمد ضرابی

تقسیم

مولود کعبه، اول شهید محراب، میزان اعمال، قسیم الجنة والنار،
مولی الکونین، قرآن ناطق، روح حاکم بر لیاالی قدر و همیشه ایام،
دستگیر بیچارگان و در راه ماندگان، عترت آل رسول، وصی ختم
الرسال، امیر مؤمنان علی مرتضی (علیه السلام)
به همراه تشکر فراوان از همراهان صدیق این اثر، آقایان حجج
اسلام مهدی موحد، علی رضا صادقی، احمد رضوی، و بانیان
خیرخواه و خداجوی مؤسسه فرهنگی پیوند با امام (ره)

أعانهم الله فی يوم فقرهم و حاجتهم بمنه و کرمه

فهرست اجمالی مطالب

مقدمه	۹
تعریف فلسفه فقه	۱۵
موضوع فلسفه فقه	۳۷
روش فلسفه فقه	۵۱
اهمیت و فایده فلسفه فقه	۵۹
ارتباط فلسفه فقه با سایر علوم	۷۵
پیشینه فلسفه فقه	۹۳
بررسی قلمرو علم فقه	۹۹
بررسی منابع علم فقه	۱۱۳
بررسی مبانی علم فقه	۱۲۹
تعریف ملاکات احکام	۱۶۱
امکان دستیابی به ملاکات احکام	۱۷۵
روش‌های دستیابی به ملاکات احکام	۱۸۵
تعریف مصالح و مفاسد و تبعیت احکام از آنها	۲۱۳
قدرت پاسخ‌گویی فقه نسبت به مقتضیات و نیازهای زمان و مکان	۲۴۱
جایگاه نظریه‌پردازی و نظام‌های فقهی	۲۷۱

نقش آگاهی از تطوّر تاریخ مسایل فقهی در استنباط فقهی	۲۸۱
قداست علم فقه (بشری بودن علم فقه)	۲۹۳
بررسی متدولوژی فقه و امکان بازنگری فقهی آن	۳۰۱
تحول در فقه	۳۱۵
عوامل تأثیرگذار بر علم فقه	۳۴۱
فهرست تفصیلی مطالب	۳۴۷
منابع و مآخذ	۳۵۳

مقدمه

در دنیایی که بشر امروز به پیروی از مستکبران ستمگر، بت خویشتن را می‌پرستد و بندگی خداوندگار هستی را بر نمی‌تابد، سرزمین ایران اسلامی در باغستان‌های معرفت و توحید خود، امانت‌دار درخت تناور ولایت و فقاہت است. شجره طیبه‌ای که بر سر مردان و زنان وارسته مسلمان، سایه مهر و معرفت و هدایت گسترانیده است، مردمانی اهل ولایت و اطاعت که دل به فرمان عشق سپرده‌اند، هنگام صلح، اهل صبر و صلح، و هنگام جنگ، اهل جنگ و شهادت‌اند.

چندان که امروز مسلمانان دیگر بلاد در سایه رحمت و حمایت آنان به پا خاسته، نهضت بیداری اسلامی را تجربه می‌کنند. اینجا در مهد تمدن اسلامی، حوزه‌های علمیه - که خاستگاه مرجعیت و فقاہت است - سربازان ولایت و رهبری همچون نگینی شاداب‌تر و شکوفاتر از همیشه در میان چنین ملتی ستودنی، در کار تحقیق و پژوهش خویش، از تولد دانشی نوظهور سخن می‌گویند که همچون دیگر دانش‌ها بتواند در خدمت فقه مقدس شیعه باشد و گام‌هایی اساسی‌تر در تولید فکر و اندیشه و خلق فرصت‌های جدید برداشته، کار هدایت و رهبری اُمت را هموارتر و موفق‌تر یاری کند.

علم فقه، دانش کهنی است که در طول حیات پر برکت خود، دوره‌های مختلفی از فراز و فرود را پشت سر گذاشته، افت و خیزهایی را شاهد بوده

است. بسیار طبیعی و بجاست که رشد فزاینده دانشی چنین کهن و ریشه‌دار، در فصل‌هایی از زندگی خود، غنچه‌ها و شکوفه‌هایی نو به بار آورد و فضای علم و دانش دین را با رایحه دل‌انگیز خود، بیش از پیش عطرآگین سازد.

امید است فلسفه فقه بتواند از جمله همین دانش‌ها باشد؛ دانشی نوپا و جوان که به عنایت الهی، بتواند به راه‌گشایی و پاسخ‌گویی هزاران سؤال جدید، مدد رساند.

نگارنده با علم به اینکه، وفا نمودن به عهد ولایت و شناختن قدر نعمت، شرط اساسی سعادت و دست یافتن به دانش الهی است، فقه ممتاز شیعه و زحمات خالصانه سلسله جلیله فقهای عظام و ارباب معرفت را ارج می‌نهد و به جدّ معتقد است؛ آنان که معنای ولایت را نمی‌دانند و عملاً به آن پایبند نیستند، در کار خود سخت در مانده‌اند و هرگز به دانشی که تعارضات را حل می‌کند و ابهامات را فرو می‌شوید، دست نخواهند یافت؛ با عنایت به اینکه ذخایر غنی فقه شیعه، دستمایه‌های اصلی گشودن فضای جدید فرا روی این دانش نوپا و پیگیر مباحث پایه‌ای پیرامون این دانش جوان خواهد بود.

خوشبختانه فضای حاکم بر حوزه‌های علمیه، نشان می‌دهد افزودن شرطی به شروط اجتهاد و تجهیز بیش از پیش آن به علومی برخاسته از متن قرآن و سنت، با بینش و درایت موجود نسبت به تاریخ اجتهاد و تطوراتی که داشته است، خدمتی شایان و کاملاً پذیرفتنی است. مراجع عظام و اولیاء حوزه در طول تاریخ سراسر افتخار مرجعیت نیز نه تنها به صورت بسیط‌انگاران، پویایی علوم حوزوی را در تکمیل ضوابط و شرایط اجتهاد، طرد نکرده‌اند بلکه همواره با نگاهی تخصصی و کارشناسانه سیر این تحولات را دنبال نموده بیش از دیگران به مطالبات جهان اسلام از مهمترین پایگاه تخصصی شیعه در عالم اندیشیده‌اند و فرموده امام راحل ره را که:

«حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند»^۱ جامه عمل پوشانده اند.

از طرح مباحث «فلسفه فقه» زمان زیادی نمی‌گذرد، اما در همین مدت کم، به چپستی این علم توجهات خوبی شده است. از آنجا که فلسفه فقه مانند سایر فلسفه‌های مضاف، با نگاه بیرونی به بررسی مجموعه داده‌های یک علم و کار عالمان آن می‌پردازد؛ نگاه به مجموعه علم فقه و مطالعه آن، ما را به پرسش‌هایی می‌رساند که به همراه پاسخ‌های آن، محتوای کتاب حاضر را تشکیل می‌دهد، البته باید تأکید وافر نمود که غرض اصلی این مجموعه - صرف نظر از طراحان سؤال و پاسخ گویندگان بزرگوار آن - تأمل در متن سؤال‌ها و جواب‌ها بوده است، تا این شاءالله؛ روحیه نقادی، تجزیه و تحلیل، استنباط صحیح و قضاوت‌های درست را در پی داشته، به کار طلاب جوان در آفاق نوین تفقه، دانش اندوزی و خدمت بیاید.

این نوشتار با دغدغه مَنقَح ساختن مباحث مطروحه در موضوع فلسفه فقه با شیوه «پرسش و پاسخ»، حول بیست عنوان اصلی، تقدیم می‌گردد. فهرست اجمالی موضوعات اصلی به شرح زیر است:

- (۱) تعریف فلسفه فقه
- (۲) موضوع فلسفه فقه
- (۳) روش فلسفه فقه
- (۴) اهمیت و فایده فلسفه فقه
- (۵) ارتباط فلسفه فقه با سایر علوم (اصول فقه، فقه، کلام جدید، فلسفه دین)
- (۶) پیشینه فلسفه فقه
- (۷) بررسی قلمرو علم فقه

- ۸) بررسی منابع علم فقه
 - ۹) بررسی مبانی علم فقه
 - ۱۰) تعریف ملاکات احکام
 - ۱۱) امکان دستیابی به ملاکات احکام
 - ۱۲) روش‌های دستیابی به ملاکات احکام
 - ۱۳) تعریف مصالح و مفاسد و بحث پیرامون تبعیت احکام از آنها
 - ۱۴) قدرت پاسخ‌گویی فقه نسبت به مقتضیات و نیازهای زمان و مکان
 - ۱۵) جایگاه نظریه پردازی و نظام‌های فقهی
 - ۱۶) نقش آگاهی از تطور تاریخ مسایل فقهی در استنباط فقهی
 - ۱۷) قداست علم فقه (بشری بودن علم فقه)
 - ۱۸) بررسی متدولوژی فقه و امکان بازنگری فقهی آن
 - ۱۹) تحول در فقه
 - ۲۰) عوامل تأثیر گذار بر علم فقه
- فهرست تفصیلی مطالب به همراه مشروح سؤالات و کتابنامه را در انتهای کتاب ملاحظه فرمائید.

والسلام

رمضان المبارک ۱۴۳۴ (ه. ق)

تعریف فلسفه فقه

- ✓ تفاوت بحث‌های فقهی با فلسفه علم در چیست؟
- ✓ چه نام‌هایی برای فلسفه فقه تاکنون به کار گرفته شده است؟
- ✓ کلمه «علم» در عبارت «فلسفه علم فقه» به چه معناست؟
- ✓ آیا علمی به نام «فلسفه فقه» وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد؟
- ✓ چه ویژگی‌هایی را برای فلسفه فقه می‌توان شمرد؟
- ✓ آیا می‌توان تعریف جامع و مانعی درباره فلسفه فقه ارائه داد؟
- ✓ برای تعیین چستی علمی که هنوز مرحله «مفهومی» خود را می‌گذراند و به جهان «مصادق» چشم نگشوده است، چه باید کرد؟
- ✓ آیا تعیین عنوان «فلسفه فقه» بر مشکلات ارائه تعریف مناسب از آن، نمی‌افزاید؟
- ✓ آیا کلمه «فلسفه» در فلسفه مطلق و فلسفه فقه اشتراک لفظی دارد؟
- ✓ تفاوت فلسفه فقه با فلسفه احکام در چیست؟
- ✓ چرا فلسفه فقه دانش درجه دوم خوانده می‌شود؟

تعریف فلسفه فقه

ارائه تعریف صحیح از فلسفه فقه متوقف به شناخت فقه است، طبیعتاً تا معلوم نباشد فقه چیست، نمی‌توان از فلسفه آن سخن به میان آورد، اما اگر بنا را بر روشن بودن تعریف فقه بگذاریم،^۱ می‌توانیم بگوییم فلسفه فقه:

۱. الفقه در معنای لغوی: «العلم بالشئ و غلب علم الدین لشرفه». [دایرة المعارف القرن العشرين، ص ۳۵۶، محمد فرید وجدی] ایضاً «الفقه بالكسر العلم بالشئ و الفهم له و الفطنة و غلب علي علم الدین لشرفه» [القاموس المحيط، ص ۸۰۰۷، فیروزآبادی] فقه به معنای علم احکام شرعی و به معنای فهمیدن، درک کردن و دانش است. «المورد، ص ۲۶۴، روحی البعلبکی» ایضاً فقه در لغت به معنای مطلق فهم می‌باشد. [دایرة المعارف تنبیح، ج ۲، ص ۱۵۲] نمونه‌ای از آیاتی که معانی فوق در آنها بکار رفته است: «لَا يَكَادُونَ يَقْفَهُونَ قَوْلًا» (کهف/ ۹۳)، «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴)، «قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ» (هود/ ۹۱)، «انظُرْ كَيْفُ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ» (انعام/ ۶۵)، «وَاخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي» (طه/ ۲۷- ۲۸)

تعریف فقه در اصطلاح: فقه در اصطلاح نیز معانی گوناگونی دارد از جمله "فهم دقائق" می‌باشد. «دایرة المعارف تنبیح، ج ۲، ص ۱۵۲» نمونه‌ای از آیاتی که معنای فوق در آن بکار رفته است: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (توبه/ ۱۲۲)، «قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» (انعام/ ۹۸)، «قَالَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَقْفَهُونَ حَدِيثًا» (نساء/ ۷۸).

ایضاً (الفقه في الاصطلاح الاسلامي هو علم يشمل العبادات و المعاملات وهو بقسميه مشمول في الكتاب الكريم و السنة النبوية. «دایرة المعارف، ج ۷، ص ۳۵۶، محمد فرید وجدی) ایضاً فقه به معنای علم به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی آنها. «دایرة المعارف فارسي، ج ۲، ص ۹۱۳» همچنین این معانی مختلف فقه را در برخی روایات ملاحظه می‌کنیم: «مَنْ حَفَظَهُ عَنْ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا بَعَثَهُ اللَّهُ فَقِيهًا عَالِمًا» (ثواب الاعمال، ص ۱۶۲) «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرٍ أَفْقَهُهُ فِي الدِّينِ» (بحار، ج ۱۷، ص ۲۵۰؛ الکافی، ج ۱، ص ۳۲، ح ۳)، «الكمال كل الكمال التفقه في الدين» (الکافی، کتاب فضل العلم، ح ۴)،

«تحقیق و بررسی مبانی، اهداف و منابع احکام و ارائه راه کارهایی مؤثرتر در فهم صحیح منابع فقهی است.»

از آنجا که فلسفه علم فقه به سؤال از چیستی علم فقه پاسخ می‌دهد، در واقع تار و پود علم فقه را از هم باز می‌کند و به ما نشان می‌دهد که علم فقه چگونه بافتی دارد. به عبارت دیگر، تاریخ علم فقه، آیین علم فقه است و فلسفه علم فقه، یک دانش انتقادی و دستوری است و طبق همین مبنای دستوری بودن، نقش فلسفه فقه در فقه روشن می‌شود.

✓ تفاوت بحث‌های فقهی با فلسفه علم در چیست؟

بحث‌های فقهی به‌طور رایج، افعال مکلفین است که در موضوع علم فقه به آن پرداخته می‌شود، یا بگو اشیایی قابل تشریع بنفسه یا بمحموله که عوارضی از جمله، احکام خمس و احکام وضعی دارد و در کتاب‌های فقهی از بحث طهارت شروع شده تا حدود و دیات ادامه می‌یابد. همچنین مسائل مستحدثه را باید به آن اضافه نمود که براساس ابتلا و پیش‌آمد مسائل جدید، مورد استفتاء قرار می‌گیرد. مجموعاً به این‌گونه بحث‌ها، مقررات فقهی یا مباحث فقهی اطلاق می‌شود. اما فلسفه علم فقه، این نحوه ورود به جزئیات را به فقیهان وا می‌گذارد و تنها به مطالعه فقه موجود می‌پردازد تا بیابد که: چه روش‌هایی در این فقه مطرح است، چه موضوعاتی مورد بحث است، چه سنخ محمولاتی در این علم وجود دارد، از چه مبانی و قواعدی در این علم استفاده می‌شود و منابع فقه کدام است.

«إذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء» (الكافي، ج ۱، ص ۳۸، ح ۲)، «حدیث فی حلال و حرام تأخذه من صادق خیر من الدنيا و ما فیها من ذهب او فضة» (المحاسن، ج ۱، ص ۲۸۲، ح ۱۶۶)، «هل يسأل الناس عن شيء أفضل من الحرام و الحلال؟» (بحار، ج ۱، ص ۲۱۳، ح ۹).

البته ثمرهٔ این بررسی‌ها می‌تواند مُنجر به توصیه‌هایی گردد که مجموعهٔ مباحث فلسفه علم فقه را تشکیل می‌دهد. شاید بتوان فلسفه فقه را - از این جهت که می‌کوشد برای مشکلات «آنچه هست» راه‌حلهایی پیدا کند و برای رسیدن به «آنچه را که باید باشد» شیوه‌هایی کاربردی ارائه دهد - یک «فلسفه تحقیقی» بدانیم.

روشن شد که فلسفه فقه، به کلیت فقه می‌پردازد و به پاسخ‌گویی آن دسته از پرسش‌هایی می‌کوشد که ناظر به کلّ فقه است، و از آنجا که ابهام و سؤال می‌تواند روند کار فقیه یا کلّ فقه را حیطه جولان خود قرار دهد، فلسفه فقه نیز در هر دو حوزه به بررسی و تحقیق می‌پردازد.

حال که فلسفه فقه را مجموعه تأملات نظری و تحلیلی در باب علم فقه دانستیم، می‌توانیم آن را در رده فلسفه علوم قرار دهیم، اگر چه فلسفه علم، امر تازه‌ای نیست و از گذشتهٔ دور - تقریباً چند قرن پیش - وجود داشته، ولی مصادیق جدیدی از آن همواره رو به گسترش بوده است. اینک فلسفه فقه می‌تواند از جمله این علوم محسوب شود، با محتوا و چهره‌ای تازه. البته این تازگی نباید به خاطر اشتراک مضامینی که با بحث‌های اصولی و فقهی و کلامی دارد، مورد انکار قرار گیرد، چه اینکه مسائل جدید پدید آمده در آن، به اندازه‌ای است که اجازهٔ این انکار را نمی‌دهد.

در شناخت بیشتر فلسفه فقه خوب است به جنبه مو شکافانه و تجزیه‌گرانهٔ آن توجه نمود و قابلیت‌های آن را به عنوان یک علم ناظر، مورد مطالعه قرار داد. این دانش جدید قادر است علم فقه را از حیث بافتی که دارد، مو شکافی کند و نظام و ساختار آن را از جنبه‌های گوناگون، تجزیه و تحلیل نموده، به شناخت پیش‌فرض‌ها، تصورات و تصدیقاتی که علم فقه بر آن مبتنی گردیده، مشرف گردد و به تبیین مسائلی که به شکل عرضی در آن مطرح گردیده،

بپردازد. بکارگیری فلسفه فقه در کنار دیگر دانش‌هایی که به فقیه در استنباط فقهی‌اش مدد می‌رساند، به خوبی نشان می‌دهد که عدد مسائل قابل طرح، برآستی چیزی فراتر از رؤوس ثمانیه‌ای است که در ابتدای هر علمی مطرح می‌گردد.

✓ چه نام‌هایی برای فلسفه فقه تا کنون به کار گرفته شده است؟

نام‌های به کار گرفته شده برای فلسفه فقه به ملاحظه جنبه‌های مختلفی که مورد توجه قرار گرفته، متفاوت بوده است، مانند تعبیر «مباحث فرافقهی»، «ماوراء فقه»، «علم کلام فقه»، «علم شناخت فقه»، «نظریه معرفت فقهی»، «فلسفه علم فقه» و غیر آن.

✓ کلمه «علم» در عبارت «فلسفه علم فقه» به چه معناست؟

مفهوم لغوی علم در عبارت فوق که به «آگاهی و دانستن» ترجمه می‌شود، مورد نظر نیست، گرچه به نحو کلی بر آن صادق است، بلکه تعریف اصطلاحی علم «مجموعه گزاره‌هایی که با یکدیگر ارتباط سیستماتیک و ارگانیک داشته، موضوع و هدف واحدی را تعقیب می‌کنند و با روش خاصی هم تحصیل می‌شوند» مورد نظر می‌باشد.

از این رو کتاب‌های متعددی درباره فقه به عنوان یک علم نوشته شده است که در حدّ خود دارای ساختار و نظام طبقه‌بندی مباحث و اهداف مشخص بوده است، مانند کتاب‌هایی که در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود، همان‌طور که کتاب‌هایی درباره تاریخ فقه به رشته تحریر درآمده است که فاقد جنبه‌های فوق می‌باشد، ولی در مقابل به سیر تاریخی فقه و تحولات آن می‌پردازد، مانند اینکه: اولین رأی فقهی و اجتهاد فقهی چه بوده است؟ اولین مسائلی که به رایزنی و اجتهاد درباره آنها پرداخته‌اند، چه بوده است؟

همچون کتاب «تاریخ الفقه الاسلامی» (دکتر یوسف موسی)؛ «تاریخ التشريع الاسلامی» (دکتر خضری)؛ «ادوار فقه» (استاد محمود شهابی) و «تاریخ الفقه الجعفری» (هاشم معروف الحسنی) و

✓ آیا علمی به نام «فلسفه فقه» وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد؟

با توجه به بحث‌هایی که در این زمینه صورت پذیرفته، می‌توان اینچنین نتیجه گرفت که علم به معنای «مجموعه‌ای از قضایای منسجم و مرتب که همگی ناظر به یک موضوع و غرض واحد است» هنوز عملاً تحقق نیافته است، گرچه ممکن است به لحاظ نظری پاره‌ای از این مباحث یا بخش نسبتاً قابل توجهی مورد بحث و تحقیق قرار گرفته باشد.

معلوم است تا زمانی که عملاً فلسفه فقه در روند اجتهاد^۱ در میان بزرگان این علم پذیرفته و به‌کار گرفته نشود، نمی‌توان به وجود خارجی و حضور آن تصدیق نمود. مضافاً به اینکه به خوبی می‌دانیم این دانش جدید مراحل تکوّن خود را سپری می‌کند و هنوز دربارهٔ اعضای رئیسهٔ آن، از قبیل:

۱. مرحوم خوئی اجتهاد را این گونه تعریف می‌کند: «استفراغ الوسع في تحصيل الحجة علي الاحكام الشرعية أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول اليها» (مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۳۴).

مرحوم آیت الله خوئی می‌فرماید: «حسن این تعریف این است که اخباری‌ها و اصولی‌ها هر دو به این تعریف ملتزم شده‌اند، وجهی ندارد که اخباری این تعریف را قبول نکند بلکه نهایت امر این است که اخباری با اصولی در چیزهایی نزاع خواهد داشت که اصولی آنها را حجت می‌داند و این مطلب منافاتی با تعریف ما ندارد، شاید اختلاف و نزاع اخباری و اصولی در صحت و عدم صحت اجتهاد نیز اختلاف و نزاع لفظی باشد. چون اخباری، اجتهادی را انکار می‌کند که به معنای تحصیل ظن به حکم شرعی باشد و اصولی اجتهادی را ثابت می‌کند که به معنای تحصیل حجت قطعی بر احکام باشد» (مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۳۴).

مرحوم آخوند اجتهاد را این گونه تعریف می‌کند: «ملكة يقتدر بها علي استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قربة» (کفایه الاصول، ص ۶۲۳).

موضوع، غایت، اغراض و دیگر مسائش بحث و گفتگو در جریان است.

✓ چه ویژگی‌هایی را برای فلسفه فقه می‌توان شمرد؟

در میان ویژگی‌های متنوع و متعددی که می‌توان برای فلسفه فقه شمرد، مناسب است که بر مهمترین آنها تصریح گردد:

اولین آنها، خصوصیت آشکار ساختن پیش‌فرض‌ها، باورها و انگارهایی است که منجر به ظهور دیدگاه‌های جدید و تحول در دانش فقه می‌گردد و نیز افق‌های تازه‌ای است که درباره موضوع، منابع و قلمرو علم فقه در برابر فقیه می‌کشاید و او را در کشف روش‌های کارآمدتر، جهت پاسخ‌گویی به مسائل علم فقه مدد می‌رساند.^۱

۱. مقصود از تأثیر پیش‌فرض‌ها، باورها و انگارهای یک فقیه در فتوا، موارد بسیاری است که از جمله آنها:

الف: تأثیر جهان بینی فقیه در فتواها: شهید مطهری^۲ می‌فرماید: فقیه مجتهد کارش استنباط و استخراج احکام است اما اطلاع و احاطه او به موضوعات و به اصطلاح طرز جهان‌بینی‌اش در فتواهایش زیاد تأثیر دارد. فقیه باید احاطه کامل به موضوعاتی که برای آن موضوعات فتوا صادر می‌کند، داشته باشد. اگر فقیهی را فرض کنید که همیشه گوشه‌ی خانه یا مدرسه بوده و او را با فقیه‌ی مقایسه کنیم که وارد جریانات زندگی است. این هر دو نفر به ادله شرعی و مدارک احکام مراجعه می‌کنند اما هر کدام یک جور فتوا می‌دهد و استنباط می‌کند. (مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۰، ص ۱۸۱).

ب: تأثیر جمود فکری: شیخ انصاری از سید نعمت الله جزائری که اخباری مسلک بود، نقل می‌کند: اگر فردای قیامت یکی از بندگان خدا (اخباریون) در محضر خدا بایستد و از او سؤال کنند که در احکام شرعی به چه چیز عمل می‌کردی؟ وی بگوید: در موردی که فرمان معصوم داشتم عمل کردم و در موردی که فرمان معصوم نبود احتیاط کردم. آیا کسی هست که تجویز کند که چنین شخصی از صراط بلغزد و مواجه با اهانت و توهین و حبط عمل شود و دوزخ برود و از طرفی اهل تساهل (اصولیون) در بهشت جاویدان باشند؟ هرگز هرگز چنین ممکن نیست. (فرائد الاصول، ج ۲، برائت مسأله دوم). مرحوم شیخ در جواب می‌فرمایند: این گونه تعبد و تسلیم‌ها، تسلیم به قول معصوم نیست بلکه جهالت است.

شهید مطهری نمونه‌ای از دو طرز تفکر را بیان می‌کند، در مورد تحت الحنک در روایات واده شده که باید از زیر چانه باشد. عده‌ای از اخباری‌ها فتوا داده‌اند که این کار برای همیشه است نه فقط برای نماز. ملامحسن فیض با اینکه به اجتهاد خوشبین نبود در وافی باب الرّی و التّجمل می‌گوید: در قدیم مشرکین تحت الحنک را بالا می‌بستند و این را "اقتعاط" می‌گفتند. اگر آن زمان کسی این کار را می‌کرد معلوم می‌شد که از آنها است. در این حدیث دستور مبارزه با آنها بود، حالا که وضع عوض شد و همه بالا می‌بندند لذا در این زمان بستن تحت الحنک از زیر چانه حرام است؛ زیرا لباس شهرت می‌شود و حرام است. (مجموعه آثار ج ۲، ص ۱۷۲).

وحید بهبهانی فرمود: جمود فکری اخباری‌ها این قدر است که اگر کسی مریض شود و در محضر معصوم مشرف شود و معصوم برای او آب سرد تجویز کند، او برای همه مریض‌های عالم آب سرد تجویز می‌کند غافل از اینکه آب سرد شاید برای مخصوص حال آن مریض بوده نه برای همه مریض‌ها. (مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۷۲) معروف است که اخباری‌ها دستور می‌دادند بر کفن میت شهادتین را با این عبارت بنویسند: اسماعیل یشهد ان لا اله الا الله؛ زیرا که در روایت آمده که امام صادق علیه السلام در کفن فرزندش اسماعیل این عبارت را نوشته است. (الفوائد المدنیّه، محمد امین استرآبادی، ص ۴۷ به بعد).

ج: تأثیر ذوق و مشرب خاص: فقیه چون با متن سرو کار دارد و اجتهاد او یک نوع تفسیر است، تفسیر کتاب و سنت یعنی بحث هرمنوتیک. همان‌طوری‌که در این تفسیر عوامل معرفتی و پیش‌فهم‌ها دخالت دارد، دسته‌ای از عوامل علاقه‌ای، عاطفه‌ای، ذوق خاص و مشرب خاص هم دخیل است. همان‌طوری‌که در تفسیر متون مانند قرآن و نهج البلاغه قابل مشاهده است، اگر کسی محدث بود به صورت روایی تفسیر کرده، میثم بحرانی عرفانی تفسیر کرده، ابن الحدید به صورت روایی و ساده بحث کرده، مرحوم محمدتقی جعفری به صورت فلسفی بحث کرده. در تفسیر قرآن همچنین است هم تفسیر روایی داریم، هم مانند مجمع البیان نقل اقوال داریم. زمخشری بیشتر به لغت تکیه کرده، فخررازی نسبتاً فلسفی و اباحت عقلی را آورده، کسی مانند علامه طباطبایی اباحت روایی، فلسفی، و عرفانی را هم ذکر کرده. در اباحت فقهی نیز چنین است که با اینکه فقیه مقید به عرفیات باشد اما اگر ذوق عقلی و فلسفی دارد، امکان دخالت اباحت عقلی در فتوای او خواهد بود.

د: تأثیر روش‌ها: از این‌رو که احکام تابع مصالح و مفاسد نفس‌الأمری است اما از چه راه و روشی می‌توان از این مصالح و مفاسد نفس‌الأمری و از احکام شرعی تابع آن آگاهی یافت، اختلاف نظر وجود دارد. گروهی تنها شیوه دستیابی به حکم شرعی را ظواهر الفاظ معصوم علیه السلام دانسته و تقریباً همه راه‌های عقلایی یا عقلی را برای دست یافتن به حکم شرعی غیر معتبر می‌دانند. برای نمونه صاحب

دومین ویژگی مهم فلسفه فقه را می‌توان تفسیر مفاهیم علمی و نظریه‌ها در فقه دانست که آنهم با تحقیق در ماهیت، بافت تاریخی و اجتماعی فقه و تحلیل باورها و پیش‌فرض‌ها و گزاره‌های آن، صورت می‌پذیرد.

سومین ویژگی مهم فلسفه فقه جنبه توصیه‌ای و دستوری آن است که می‌تواند توجه به شرایط خاص را جهت سلامت دیدگاه‌ها و درستی نظریه‌ها توصیه و تأکید کند و روش‌های مناسب آن را در اختیار قرار دهد.

حداث در اعتبار استصحاب، دلالت اقتضاء، دلالت تنبیه، دلالت اشاره، مفاهیم، نظیر مفهوم وصف، غایت، قیاس، اولویت و... تشکیک کرده (الحقائق المأظرة، شیخ یوسف بحرانی، ج ۱، ص ۲۷)؛ زیرا اعتبار اینها از روایت ثابت نیست.

گروهی از فقهای امامیه افزون بر روش نقلی، روش‌های عقلانی و عقلی را برای شناخت نفس احکام شرعی معتبر دانسته ولی روش‌های عقلی را برای شناخت ملاکات احکام معتبر نمی‌دانند. شیخ انصاری برداشت استظهاری از قرآن و روایات را امری عقلایی دانسته و آن را امری تأیید شده از ائمه علیهم‌السلام می‌داند. استناد به سیره عقلا در حجیت ظواهر الفاظ و خبر ثقه دو نمونه روشن از اعتبار روش عقلایی نزد این گروه است.

گروهی دیگر از فقهای امامیه روش‌های عقلی، نقلی و عقلایی را در شناخت احکام و حتی ملاکات آن معتبر دانسته یعنی راه‌هایی نظیر قیاس اولویت، الغای خصوصیت، تنقیح مناط، مذاق شرع را از راه‌های پی بردن به ملاک حکم ذکر کرده‌اند. حالا فقیه هر روشی که اتخاذ کرد، نتیجه تابع همان خواهد بود. برای تبیین مطلب شهید مطهری رحمته‌الله مثالی را ذکر می‌کنند:

یک نفر در شهر تهران یا در جایی که آب فراوان دارد. آب کرّ جاری. و این شخص فقیه باشد، در احکام طهارت و نجاست می‌خواهد فتوا بدهد. این شخص با سوابق زندگی خود وقتی به اخبار و روایات طهارت و نجاست برسد یک طوری استنباط می‌کند که خیلی مقرون به احتیاط لازم است ولی همین شخص در یک سفر به زیارت خانه خدا برود و وضع طهارت و نجاست آنجا و بی‌آبی را ملاحظه کند، نظرش درباب طهارت و نجاست فرق می‌کند یعنی بعد از این مسافرت به اخبار و روایات نگاه دیگری می‌کند و برای او مفهوم دیگری دارد. (مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۸۱).

✓ آیا می‌توان تعریف جامع و مانعی درباره فلسفه فقه ارائه داد؟

اهل تحقیق بر ناتوانی بشر در شناخت حقیقت اشیا صحه می‌گذارند و به نظر می‌رسد این اعتراف مربوط به روش‌های علمی متعارف یا بحث‌های عقلی شایع درست باشد، آنهایی که می‌خواهند حقیقت اشیا را در قالب الفاظ و کلمات محدود ارائه دهند، - البته اگر بتوانند حقایق اشیا را بشناسند - ارائه آن حقایق در قالب تعاریف، یک عویصه بزرگتری است که مشکل را هزار چندان بلکه غیر ممکن می‌گرداند؛ گذشته از اصحاب علوم متعارفه، اولیای الهی که از خدای خود تمنا دارند: «اللَّهُمَّ ارِنِ الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»^۱ ادعا نکرده‌اند کنه ذات اشیا را آن طور که هست، شناخته‌اند.

بنابراین، تعریف حدی اشیا و بیان ذاتیات آنها مورد انتظار نمی‌باشد و معمولاً به ذکر خواص و آثاری که از اشیا برای بشر تاکنون معلوم گردیده، بسنده می‌شود، آنهم در حدی که بتوان اشیا را از یکدیگر تمییز داد.

در موضوع بحث ما (فلسفه فقه) که در حد سایر علوم هم هنوز توافقی درباره آن حاصل نگردیده است و به اصطلاح هنوز از آب‌و‌گل بیرون نیامده، طبیعی است که انتظار تعریف جامع و مانع فلسفه فقه معقول نیست، ولی در عین حال می‌توان تأملات نظری و تحلیلی درباره علم فقه را به عنوان بیان ماهیت فلسفه فقه ارائه نمود.

۱. «خدایا، اشیا (و امور) را آن چنان که هستند نشانم بده» در عوالی اللآلی، ج ۴، ص ۱۳۲، روایت کرده است: اللَّهُمَّ ارِنَا الْحَقَائِقَ كَمَا هِيَ. و در تعلیق بر آن، از تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۶، ص ۲۶، و مرصاد العباد، ص ۳۰۹، ارنا الاشياء كما هي نقل گردیده است.

✓ **برای تعیین چیستی علمی که هنوز مرحله مفهومی خود را می‌گذراند و به جهان «مصاداق» چشم نگشوده است، چه باید کرد؟**

وقتی تعریف علوم بر پایه موضوعات و اغراضی که برای آنها ترسیم گردیده، صورت می‌پذیرد، طبیعی است که در تعریف فلسفه فقه نیز راه پیچیده‌ای نباید پیموده شود بلکه باید با توجه به موضوعات و اغراضی که می‌توان برای آن در نظر گرفت، تعریفی در حد تشخیص این دانش از دیگر دانش‌ها ارائه گردد، لیکن همان‌طور که در صدر بحث هم گفته شد، بهتر آن است که کار را با تعریف فقه شروع کنیم تا بتوانیم با توجه به ماهیت فقه، به فلسفه آن بپردازیم.

✓ **آیا تعیین عنوان «فلسفه فقه» بر مشکلات ارائه تعریف مناسب از آن، نمی‌افزاید؟**

اگر مرور کوتاهی به زمینه‌هایی که باعث انتخاب این عنوان گردیده است بکنیم، تصدیق خواهیم نمود که انتخاب این عنوان چندان بی‌وجه نبوده است. در دوران معاصر، فلسفه‌های مضافی از قبیل: فلسفه تاریخ، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه دین و سایر فلسفه‌ها، مطرح شده است که به تدریج تثبیت گردیده و هر یک عهده‌دار وظیفه‌ای مناسب خود شده اند. با گذشت زمان و آشکار شدن کارکردهای قابل قبول این فلسفه‌های مضاف، محافل علمی ضرورت وجود چنین علومی را تصدیق نمود و رفته‌رفته جای خود را در میان سایر علوم باز کرد و به رسمیت شناخته شد. چنان‌که امروزه در شمار دانش‌های مسلّم و پر کاربرد قرار گرفته است.

طبیعی است که در مورد علم فقه - که از علوم جا افتاده و پر سابقه‌ای است - این سؤال مطرح گردد که آیا علم فقه هم می‌تواند فلسفه‌ای داشته باشد؟

به‌ویژه وقتی آن را با سایر فلسفه‌های مضاف مقایسه می‌کنیم، کاربرد همه آنها را - حداقل در دو محور - مشترک می‌بینیم:

اول اینکه، فلسفه مضاف به تحلیل مبادی مضاف‌الیه خود می‌پردازد. دوم اینکه، می‌کوشد تبیین صحیحی از این مبادی ارائه دهد.

از این‌رو، مبادی تصویری و تصدیقی فقه از نظر موضوع، غایت، قلمرو و... مورد بررسی جدی فلسفه فقه قرار دارد. همچنین مباحث شناخت‌شناسانه و دیگر سؤالات جدیدی که در گذشته مطرح نبوده یا کمتر به آن پرداخته می‌شده است، در این دانش مورد تأکید است.

علی‌رغم کاربردهای جدید و طرح سؤالات نوینی که فلسفه فقه به پاسخ‌گویی آنها می‌پردازد - که در هیچ یک از علوم دیگر سابقه ندارد، مانند پیش‌فرض‌های مؤثر در استنباط که بحث‌های گسترده‌ای را شامل می‌شود - برخی بر این باور پا می‌فشارند که رؤوس ثمانیه در ابتدای هر علمی برای پاسخ‌گویی به این سؤالات کافی است و برخی دیگر باور می‌کنند که سرنوشت فلسفه فقه به این تصمیم‌گیری‌ها وابسته است.

اما تاریخ تحولات علمی به خوبی نشان داده است که چنین نیست. هرگاه ضرورتی واقعی باشد، اگر چه مورد انکار قرار گیرد، خود را بر منکرانش تحمیل خواهد کرد و چیزی مانع تثبیت آن نخواهد شد.

✓ آیا کلمه «فلسفه» در فلسفه مطلق و فلسفه فقه اشتراک لفظی دارد؟

کلمه «فلسفه» به ملاحظه مفهوم لغوی خود «مشترک معنوی» است و در همه‌جا به یک معنا بکار می‌رود و مانند کلمه «علم» مفهوم عام و فراگیری دارد. اما به ملاحظه مفهوم اصطلاحی خود «مشترک لفظی» محسوب می‌شود؛ زیرا بنابر موارد مختلف کاربردی که دارد، معانی مختلفی از آن اراده می‌شود.

برای اثبات این مدعا می‌توان تاریخ استعمالات این کلمه و تحولات آن را مرور نمود و از زمانی شروع کرد که در زبان سقراط حکیم، پس از پیروزی در نبرد جاناتاناش با شک‌گرایان، خود را «فیلسفیا» به معنای «دوستدار دانش» نامید. و فلسفه «عشق به معرفت» معنا گردید، و بعد از آن، تا سال‌های طولانی فلسفه معادل «علم» استعمال می‌گردید و سرانجام با گسترده‌تر شدن و تقسیم علوم، فلسفه هم به روش عقلی خاص در برابر سایر روش‌های تحصیل علم محدود گردید،^۱ تا اینکه تعریف اصطلاحی فلسفه (تلاش عقلی به اندازه قدرت انسانی برای دستیابی به واقعیت) شکل کامل‌تری پیدا نمود تا به جایگاه تعریف امروزی خود رسید که مانند سایر علوم هر شاخه‌ای از آن به علمی اختصاص شهرت پیدا کرده است.

در فلسفه اسلامی، موضوع فلسفه مطلق، «وجود» است که هستی‌شناسی معنا می‌شود. بنابراین، فلسفه به معنای اصطلاحی خود کاملاً با معنای فلسفه در فلسفه فقه مغایر است و مشابهتی با آن ندارد. فلسفه به معنای اصطلاحی خود به علمی اضافه نمی‌شود و به صورت مطلق به کار می‌رود ولی فلسفه‌ای که به علوم اضافه می‌شود، محتوایش در اضافه به هر علمی، فرق می‌کند. یکی نظر به مطلق هستی دارد و حدّی برای قلمرو خود در وجود نمی‌شناسد، دیگری با اضافه‌شدن به موضوعی خاص، برای همیشه در زندان آن محصور می‌ماند.

✓ تفاوت فلسفه فقه با فلسفه احکام در چیست؟

در مباحث فقهی، فلسفه احکام به دو معنای «علل احکام» و «حکمت احکام»^۲ به کار می‌رود.

۱. تفصیل بیشتر آن را شهید مطهری^{*} در کتاب منطق و فلسفه خود آورده است.

۲. با هیچ قانون و ملاکی نمی‌توان میان حکمت و علت را باز شناخت.

در معنای اول، مقصود از فلسفه احکام، فلسفه تشریع احکام و علت واقعی حکم^۱ است که با رفع آن، حکم مربوطه نیز برداشته می‌شود؛ مانند حکم بریدن دست به خاطر سرقت در آیه شریفه:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾.^۲

در معنای دوم، مقصود از فلسفه احکام، برخی حکمت‌های تشریع حکم و آثار و فوایدی است که بر آن حکم، مترتب می‌شود و چه بسا اختصاص به حکمت‌های ذکر شده ندارد و با حاصل شدن این فواید و حکمت‌ها وجوب و حرمت احکام مزبور نیز برداشته نمی‌شود. مثلاً در آیه شریفه:

بلکه آن را از لسان دلیل و قرائن موجود در آن باید به دست آورد. (یعنی از لسان دلیل باید دانست که مطلب، حکمت است یا علت آن). (معجم اصولی، ج ۲، ص ۳۴۱ و ۳۴۲).

۱. حکم در لغت به معنای عام، استقرار، ثبوت و اتقان آمده است و به معنای خاص، شامل کلمات مترادفی نظیر قضاء، فرمان و امر می‌شود و جمع آن احکام است. (عمید، فرهنگ فارسی عمید).
حکم، اصلش منع و باز داشتن برای اصلاح است و به همین جهت به لگام و دهانه حیوان، (حکمه) می‌گویند: الحكم بالشئ؛ یعنی درباره آن چیز حکم شود به همان صورتی که هست، خواه دیگری را به آن حکم وادار کنی یا نکنی، در هر دو حال حکم است (حکم مثبت و منفی) یا (امر و نهی). (المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۴۸).

حکم در اصطلاح قرآنی به معنای متمایز کردن حق از باطل، یک‌طرفه کردن اختلافات و قضاوت به کار رفته است. از بعضی آیات چنین معنای بدست می‌آید آیاتی نظیر: ﴿وَأَن اَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ﴾ (مائده/ ۴۹) ای پیامبر بین ایشان، بدانچه که خداوند نازل فرموده، حکم کن. ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص/ ۲۶) ای داود، ما تو را بر روی زمین جانشین قرار داده‌ایم، پس بین مردم به حق حکم و قضاوت کن.

فقها نیز در تعریف علم فقه می‌گویند: «فقه عبارت است از علم به احکام شرعی فرعی از روی دلیل‌های تفصیلی آن» لذا تعریف «حکم» از نظر فقها، همان اصطلاح معروف «حکم شرعی» در مقابل حکم عقلی است.

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾^۱ که در

بیان فلسفه روزه وارد شده است.

آیا می‌توان گفت که چون حکمت روزه تحصیل تقوا می‌باشد، بنابراین افراد با تقوا دیگر نیازی به روزه ندارند؟ یا اینکه در سخن پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ که فرمود: «صُومُوا تَصِحُّوا»^۲ چون حکمت روزه تحصیل سلامت است، می‌توان گفت که افراد سالم دیگر نیازی به روزه گرفتن ندارند؟

اکنون با توجه به این مقدمات، می‌گوییم: فلسفه احکام با فلسفه فقه هم از جهت معنای لغوی و هم اصطلاحی متفاوت است.

الف: علم فقه به معنای تفقه در دین، هم شامل احکام و هم غیر آن از معتقدات دینی می‌شود. منظور از تفقه در احکام، روش و شیوه اجتهاد و فقاہت است تا حکم خداوند را از منابع کتاب و سنت به دست آورد، ولی علم به احکام از نظر لغوی شامل علم به معتقدات و تفقه در آنها نمی‌شود و محدود به احکام است.

ب: علم به احکام، ملازم با اجتهاد و استنباط در آن نیست و هرکس که علم به احکام داشته باشد متفقه در دین نیست.^۳

۱. مبارکه بقره/ ۱۸۳.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۷، ص ۵۰۲.

۳. توانمندی‌های لازم برای یک فقیه را اگر بخواهیم بشماریم باید حداقل به موارد زیر تصریح کنیم:

۱) ادبیات عرب (صرف، نحو، لغت) و ظهور کلمات: چون مجتهد باید احکام شرعی را از کتاب و سنت به دست آورد، دانستن ادبیات عرب از لغت، صرف، نحو، بلاغت و... برای او اهمیت بسزایی دارد. اگر مجتهد در این امور متبحر نباشد در استنباط خود دچار لغزش می‌شود و آن‌طور که لازم است از نصوص کتاب و سنت نمی‌تواند بهره ببرد.

«آشنایی با زبان و ادبیات عرب به اندازه‌ای که فهمیدن معنای قرآن و روایات معصومین^{علیهم‌السلام} به آن نیاز دارد، برای مجتهد لازم است؛ زیرا چه بسا افرادی که در صدد استنباط احکام قرآن و روایات برمی‌آیند

به خاطر عدم آشنایی لازم با زبان و ادبیات عرب و عدم آگاهی بر خصوصیات و ویژگی‌های آن به اشتباه و خلاف واقع افتاده و مطالب نادرستی را استنباط می‌کند». (امام خمینی: «رساله اجتهاد و تقلید، ص ۴). مرحوم محمدرضا اصفهانی مسجد شاهی، استاد امام خمینی: در پایان کتاب "وقایع الاذهان" می‌فرماید: «کسانی که می‌خواهند احکام الهی را از کتاب و سنت استنباط کنند لازم است با زبان عربی ممارست داشته باشند تا عربیت برای آنها طبیعت باشد نه تطبیع و ضریحه باشد نه تکلف». (وقایع الاذهان، ج ۲، ص ۷۴).

شاطبی می‌گوید: «مجتهد باید در ادبیات عرب به پایه سیبویه و اخفش برسد». (الموافقات، ج ۴، ص ۲۴۳). و نیز مجتهد باید به دلالات الفاظ، نصّ، ظاهر و... آگاهی کامل داشته باشد؛ زیرا مجتهد بیشتر با ظواهر الفاظ سرو کار دارد و از این‌رو دانستن ظهور کلمات برای او از اهمیت سرشاری برخوردار است. (قوانین، ج ۲، ص ۲۴۳).

۲) خلط نکردن معانی عرضیه با معانی دقیق عقلیه: بخشی از آیات و روایات معصومین: که معارف الهیه را بیان می‌کند، احیاناً حاوی مطالبی هستند که از سطح فهم عامه مردم بلکه فهم خواص، دانشمندان و فلاسفه هم بالاتر است و کسانی می‌توانند تا حدّی به عمق مطالب این قبیل آیات و روایات برسند که عمری در راه تحصیل معارف و علوم عقلیه زحمت کشیده باشند. اما آیات و روایاتی که احکام فقهی را بیان می‌کند جوری ادا شده که برای عامه مردم و عرف قابل فهم است و بنابراین مقصود از هر آیه و روایت فقهی همان معنایی است که زمان رسول خدا: و ائمه: از آیه و روایت می‌فهمیده‌اند. و مستنبط باید همان معنی عرفی آیه و روایت را به دست آورده و مبنای فتوای خود قرار دهد. این جمله معروف است: «خطابات شرع منزل بر مفاهیم عرفیه است». (شرائط اجتهاد، آقا رضا استادی، ص ۱۱).

امام خمینی: می‌فرماید: «لازم است که مجتهد با گفتگو و محاورات اهل عرف انس داشته باشد و معانی عرفی را از معانی دقیق عقلی و اصطلاحی که در طول زمان پیدا شده تشخیص دهد و از خلط بین معانی علمی دقیق و معانی عرفی عادی جداً خود داری کند. (رساله اجتهاد و تقلید، ص ۴). یکی از اساتید فلسفه گفته است: مالیت از حیثیات اعیان، امری اعتباری و بسیط است و از عوارض خارجی نیست تا قلت و کثرت داشته باشد. امام خمینی: پس از نقل کلام او فرمود: توجه دارید که در این کلام خلط بین عرفیات و عقلیات و خروج از طریقه عقلا در باب ضمان و نیز خروج از ظواهر ادله ضمانات که به عرف واگذار شده، می‌باشد. (کتاب البیع، حضرت امام خمینی: ج ۱، ص ۴۲۹).

امام خمینی^۳ در تبیین روایت «علي الید ما اخذت حتی تؤذیه» اقوال متعددی را ذکر کرده سپس فرمود: «چندین احتمال در روایت وجود دارد اما باید دید آنچه عرف و عقلاً از این روایت و قاعده می‌فهمند چیست؛ زیرا در این قبیل مقامات، فهم عرف و عقلاً مرجع است نه احتمالات دقیق علمی... (کتاب البیع، حضرت امام خمینی^۳، ج ۴، ص ۲۶۲).

۴) علم اصول فقه و منطق تا حد لازم: برای استنباط احکام شرع علم به مسائلی که در این راستا اثری ندارد بهتر این است که صرف نظر شود.

امام خمینی^۳ می‌فرماید: «از منطق آن اندازه لازم است که مجتهد در پرتو آن بتواند قیاس‌ها را تشخیص و حدود را ترتیب و اشکال منطقی را تنظیم کند. ولی تفصیلات قواعد منطقی و دقایق مسائل آنکه در زبان و عرف مردم بکار نمی‌رود، به درد استنباط نمی‌خورد و فراگرفتن آن لازم نیست. (رساله الاجتهاد و التقلید، ص ۹۶). ایشان درباره علم اصول می‌فرمایند: «علم اصول برای فقه اهمیتی دارد ولی علم به مهمات مسائل آنکه در فهم احکام شرعی به مجتهد کمک می‌کند نه مسائلی از اصول فقه که هیچ سودی را در بر ندارد. (رساله الاجتهاد و التقلید، ص ۹۷).

سپس حضرت امام خمینی^۳ می‌فرماید: «هرکس (مانند اخباری‌ها) دخالت علم اصول در فهم احکام را انکار کند جانب افراط را گرفته است؛ زیرا بستگی داشتن استنباط بسیاری از احکام به مسائل اصول فقه و اتقان و خوب فهمیدن آن و عدم امکان استنباط آنها بدون فراگیری دقیق بخشی از مسائل اصول فقه از بدیهیات است و مقایسه کردن زمان ما به عصر ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} از جهات متعددی قیاس مع الفارق است. (رساله الاجتهاد و التقلید، ص ۹۸).

آیت الله بروجردی در خارج اصول فقه مکرر می‌فرمودند: «اصول فقه علمی است که دچار بیماری تورم شده است و بسیاری از مباحث زاید، مزاج اعتدالی آن را از میان برده است. (ویژگی‌های اجتهاد و فقه پویا). همین جمله را شهید مطهری در کتاب «آشنایی با علوم اسلامی فقه و اصول فقه» بیان فرمودند.

آخوند خراسانی فرمودند: «در استنباط احکام فرعی و استخراج آن از ادله چاره‌ای جز مراجعه به علم اصول نیست. این ضرورت برای اخباری و اصولی یکسان است ولی مقدار نیاز به علم اصول با توجه به مباحث فقه، شرائط زمانی و استعداد و ویژگی‌های فقیه یکسان نیست. لذا اجتهاد در قرن اول و دوم سبک خرج بود و نیاز به پاره‌ای از بحث‌های اصولی دوره‌های بعد نداشت. (کفایة الاصول، ص ۴۶۸).

۵) تفریع فروع بر اصول (ملکه تطبیق): یکی دیگر از توانمندی‌های لازم برای فقیه ملکه تفریع فروع بر اصول است که چنان تمرین کرده باشد که به ملکه در آید. وجه لزوم این تمرین و تکرار این است که

اجتهاد و نقد و استدلال از علوم عملی است که عمل کردن در آن دخالت تامه دارد. و اگر در این مرحله کوتاهی کرده باشد و کم کاری شده باشد مؤثر در نتایج مآخوذ خواهد بود.

«تکریر تفریع الفروع علی الاصول حتی تحصل له قوّة الاستنباط و تکمل فيه فان الاجتهاد من العلوم العمليّة وللعمل فيه دخالة تامّة کما لا یخفی». (حضرت امام^ع، رساله اجتهاد و تقلید، ص ۷).

«مجتهد باید دارای ملکه قوئی و طبع مستقیم و ذوق سلیم باشد که بوسیله آن بتواند فروع را بر اصول بازگرداند». (میرزای قمی، قوانین، ج ۲، ص ۲۳۷).

سید علی در حاشیه قوانین می‌گوید: «در میان فقهاء معروف است که از این ملکه به قوه قدسیه تعبیر می‌کنند و مراد از آن این است که در مجتهد نیرویی وجود داشته باشد که بتواند قواعد کلی و مسائل اصولی را، در جای خود بکار گیرد. (قوانین، ج ۲، ص ۲۳۷).

۵) علم رجال: یکی از دو منابع عظیم فقه اسلامی روایات معصومین^ع می‌باشد، و واضح است که فقیه به روایتی می‌تواند تمسک کند که یا سلسله سند آن اشخاص مورد وثوق باشد و یا به صدور آن روایت وثوق پیدا کند و برای تشخیص وثاقت راویان نیاز به علم رجال و مهارت در آن است و از طرفی تمام روایات در مجامع حدیثی قطعی الصدور نیستند. (فرائد الاصول، ص ۱۰۹ و مقدمه معجم رجال الحديث، آیت الله خوئی). لذا بررسی رجالی یکی از توانمندی‌های لازم یک فقیه است. (ادوار الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، دکتور عدنان فرحان، ص ۱۴۶).

۶) معرفت کتاب و سنت: یکی دیگر از توانمندی‌های لازم برای مستنبط این است که با انس با آیات احکام و روایات معصومین^ع و نیز انس گرفتن با طرز بیان و لسان آنها و چگونگی گفتگو و خطابات آنان، ملکه توانایی فهمیدن مقاصد آیات و روایات را پیدا کند.

صدوق از امام صادق^ع روایت نقل کرده راوی می‌گوید: «سمعتُ ابا عبد الله يقول: أنتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا این الكلمة لتصرف علي وجوه فلو شاء انسان تصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب». (معانی الاخبار، ص ۱).

۷) دیدن کلمات و فتاوای فقها: قدمای فقها به عصر نصّ نزدیکتر بودند و بسیاری از کتاب‌های حدیثی که در دست آنها بوده مفقود شده و روش آنها در تدوین کتاب‌های فقهی این محور بود که متون روایات را به عنوان فتاوی و نظریات فقهی خود می‌نوشتند. مانند «شرایع» علی بن بابویه و «مقنع و هدایه» صدوق و... از این رو شهرت یک فتوا بین آنان می‌تواند کاشف از نصّ معتبر باشد، همان طوری که اجماع می‌تواند کاشفیتی داشته باشد.

این در صورتی است که از نظر لغوی معنای فقه و احکام را در دو عبارت «علم فقه» و «علم به احکام» مقایسه کنیم تا معلوم شود که فقه به معنای احکام یا به عکس به کار نرفته است.

ج: اگر به کلمه «فلسفه» در تعبیر «فلسفه احکام» و «فلسفه فقه» دقت کنیم، این دو، از جهت اصطلاحی هم با یکدیگر متفاوت‌اند؛ زیرا فلسفه احکام به هر دو معنایی که ذکر گردید (علل احکام و حکمت احکام) مورد توجه فقیه قرار می‌گیرد و با شیوه مخصوص و روش فقاقت مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما فلسفه فقه کار فقاقت و اجتهاد نیست بلکه خارج از عمل فقاقت و اجتهاد، با اشراف کلی، فقه موجود را تحلیل و تبیین می‌کند.

۸) فحص از فتاوی عامّه: شیعه مخالفت با آرای را مرجّح یکی از دو روایت متعارض می‌شناسد که بر پایه اجتهادهای غلط و هوس‌انگیزی بنیاد گرفته باشد و إلاً اگر رأی و اجتهادی براساس کتاب و سنت پیامبر ﷺ باشد هرگز مخالفت با آن از مرجّحات حدیث معارض شمرده نمی‌شود.

سید محمدتقی حکیم می‌فرماید: «مراد از عامّه که مخالفت با آنان از مرجّح یک روایت است، آن مردم هوی پرست و مجتهدان مشابه آنان هستند که معمولاً در خدمت سلاطین و حکام بسر می‌بردند و از درباریان آنان به شمار می‌روند و بر بسیاری از کارهای نامشروع صحّه می‌گذارند و آن را مشروع قلمداد می‌کنند و حتی از جعل حدیث برای تجویز کارهای ناشایست آنان اباء ندارند». (الاصول العامة للفقه المقارن، ص ۳۶۹).

۹) توجّه به نقش زمان و مکان: شناخت زمان و مکان یکی از توانمندی‌های لازم یک فقیه است؛ زیرا می‌داند که «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة» (الکافی، ج ۲، ص ۱۷). بنابراین، احکام اسلام تا روز رستاخیز تغییر نخواهد کرد اما مقصود از نقش زمان و مکان این است که یک عمل در یک زمان و مکان موضوع حکمی باشد و در زمان دیگر از مصادیق آن موضوع نباشد.

حضرت امام خمینی ﷺ می‌فرماید: «اگر یک فرد اعلم در علوم معهود باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و به‌طور کلی در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد.

✓ چرا فلسفه فقه دانش درجه دوم خوانده می‌شود؟

دانشی که بررسی و مطالعه فلسفی می‌شود، دانش درجه اول خوانده می‌شود و فلسفه آن، دانش درجه دوم؛ زیرا تا دانش اول وجود نداشته باشد، فلسفه‌ای برای آن قابل تصور نیست و امکان موجود شدن ندارد، و لیکن استعمال این تعابیر وقتی صحیح است که مضاف‌إلیه فلسفه، عنوان «علم» - معنای اصطلاحی علم - بر آن صادق باشد.

بنابراین «هنر» و «یوگا» دانش شمرده نمی‌شوند تا بتوان، فلسفه هنر و یا فلسفه یوگا را دانش درجه دوم خواند.

موضوع فلسفه فقه

- ✓ آیا موضوع فلسفه فقه لزوماً استدلالی است؟
- ✓ موضوع فلسفه فقه بر چه مسائلی تطبیق دارد؟
- ✓ موضوعات و مسائل جدید فلسفه فقه چیست؟
- ✓ مباحث اصلی فلسفه فقه چیست؟
- ✓ موضوع فلسفه فقه از نظر شرافت و جایگاه چگونه ارزیابی می‌شود؟
- ✓ ضرورت وجود فلسفه فقه چیست؟

موضوع فلسفه فقه

موضوع هر علمی به خاطر آنکه مسائل آن علم را در دامن خود جای داده، همچون حریم خانه‌ای است که اهل خانه را در کنف حمایت خود می‌گیرد. این مسأله بسیار مهم است که ما آن خانه را طوری تعریف کنیم که افراد خانه از حریمش بیرون نمانند و یا افراد اجنبی در داخل آن خانه قرار نگیرند و به اصطلاح، جامع افراد و مانع اغیار باشد.

اما سؤال این است که، موضوع فلسفه هر علم هم باید چنین باشد؟ مگر نه این است که فلسفه هر علم بنا دارد از جهات مختلف علم مورد نظر خود را مورد بررسی و کاوش قرار دهد؟ آیا اگر تنها از جهات محدودی بررسی و تحقیق خود را اعمال کند، مطلوب خواهد بود؟ یا آنکه افزایش جهات تحقیق، عیار مطلوبیت کار او را بالا می‌برد؟

پاسخ این است که، باید فلسفه هر علمی اجازه داشته باشد شعاع تأثیرات علم مورد نظر خود، چگونگی عمل کرد آن و صدها جهات دیگر را مورد ارزیابی قرار دهد و بسان طبیبی عمل می‌کند که با گسترش دانش پزشکی بر تنوع آزمایشات و جهات بررسی خود می‌افزاید درحالی‌که پیش از آن پیشرفت‌ها، کاملاً از این جهات و زوایای جدید نگرش به بدن انسان بی‌خبر بود.

بنابراین، اگر گفته شود، موضوع فلسفه فقه عبارت است از: «تقریرها و حکم‌های فقهی، از حیث پیوند آنها با مبادی، جهات و غایات فقه».

آیا موجب تضییق جهات تحقیق نشده؟ آیا این محدودیت ایجاد شده، به نفع فلسفه فقه و علم مورد نظرش خواهد بود؟

اما اگر تعریف ارائه شده، نخواستہ باشد دامنه تحقیقات و حریم بررسی‌های فلسفه فقه را محدود کند و بلکه تنها بضاعت موجود خود را از درک جهات ممکن برای حیطة فعالیت فلسفه فقه بیان دارد، در این صورت شاید مانعی برای پذیرش عذر او وجود نداشته باشد.

به همین ترتیب غایات علم فقه هم به وسیله فلسفه فقه، یعنی همان دانش ناظر یا همان دانش فقه‌شناسی بررسی می‌شود.

این فقه نیست که در درونش غایات خود را بررسی می‌کند، همچنان‌که موضوع خود را بررسی نمی‌کرد، بلکه آن دانشی که در صدد فقه‌شناسی است، به بررسی این غایات نیز می‌پردازد. اما از چه جهاتی این غایات باید مورد بررسی قرار گیرند؟ پاسخ همانی است که دربارهٔ بررسی موضوع فلسفه فقه گفته شد. لیکن این سؤال که غایت خود فلسفه فقه چیست؟

شاید پاسخ به آن گستردگی نباشد که دربارهٔ جهات بررسی موضوع و غایت علم فقه گفته شد. شاید اشاره به خیرخواهی فلسفه فقه نسبت به علم فقه و غرض مقدسی که در پیش دارد کافی باشد؛ یعنی همان شناسایی نقاط قوت به نیت از میان بردن کاستی‌ها و تقویت توانایی‌ها و نیز گشودن آفاق جدید در عرصه فعالیت‌های فقهی.

✓ آیا موضوع فلسفه فقه لزوماً استدلالی است؟

از آنجا که فقه استدلالی در فرایند استنباط شکل می‌گیرد و با اجتهاد و فقاہت، تحقق می‌یابد، نمی‌توان صرفاً آشنایی با احکام و نقل فتاوی مجتهدان را فقه استدلالی خواند.

معلوم است که فلسفه فقه ناظر به تلاش فقیهان و استنباط آنها از ادله شرعی است که منشأ صدور فتاوی موجود در رساله‌های عملیه است. در این صورت منظور از فقه در فلسفه فقه نمی‌تواند فقه غیر استدلالی باشد. اگر مقصود از فقه، صرف نظر از تلاش فقیهان، علم فقه، به عنوان یک مجموعه هدفمند از دانش فقه باشد، در این صورت هم نقد و بررسی فیلسوف ناظر بر فقه استدلالی است. از این‌رو، اهمیت خاص خود را پیدا می‌کند و **إلا فقه غیر استدلالی** در حدّ مسأله‌گوئی و ذکر فتاوی مراجع باقی می‌ماند.

✓ موضوع فلسفه فقه بر چه مسائلی تطبیق دارد؟

مواردی که شمرده می‌شود نه به عنوان حصر عقلی بلکه به عنوان مسائلی که اکنون به ذهن می‌رسد، عبارت‌اند از:

تعریف فقه، تاریخ تطور فقه، ساختار فقه و تقسیم‌بندی آن، جایگاه فقه، رابطه فقه با علوم دیگر، روش‌شناسی فقه، غایت و اهداف فقه، قلمرو فقه، ماهیت احکام فقهی، مراحل حکم فقهی، ارکان حکم فقهی، انواع حکم، احکام ثابت و متغیر، رابطه مصالح و مفاسد با احکام، منابع تشریع فقه، حجیت منابع تشریع، شیوه‌های تفسیر نصوص، متدولوژی تحقیق در اسناد، انواع استدلال‌های فقهی، تعریف اجتهاد، عوامل مؤثر بر اجتهاد، تاریخ تطور اجتهاد، نقش مصلحت اجتماعی در استنباط‌های فقهی، نقش زمان در استنباط و

✓ موضوعات و مسائل جدید فلسفه فقه چیست؟

از جمله مسائل فلسفه فقه که شاید بتوان گفت، آثار فقهی هم بر آن مترتب است؛ تحقیق درباره پاسخ این سؤالات است که:

آیا شک و انکار امری اختیاری است یا اینکه وقتی یک سلسله مبادی علمی برای شخصی حاصل شود، او بی‌اختیار منکر می‌شود و بی‌اراده شک می‌کند؟

نصوص دینی، قرآن یا حدیث^۱ را چگونه تفسیر کنیم؟

حدود دخالت عقل^۲ در فقه تا چه حد است؟

چه بخش‌هایی از زندگی، به انسان واگذاشته شده تا به کمک عقل^۳ حل

شود؟

۱. «حدیث» در میان علمای لغت به دو معنا آمده است:

(۱) جدید و نو. (۲) سخن یا خبر. (ابن منظور، لسان العرب، ماده «حدث»). سیوطی می‌گوید: «و اما اصل حدیث به معنای: ضد قدیم است و گاه در معنای خبر کم یا زیاد به کار می‌رود» (سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، تدرب الراوی، ص ۱۵). اما در اصطلاح متشرعه، مسلمانان اتفاق نظر دارند که حدیث عبارت است از: نقل قول، فعل و امضای پیامبر ﷺ. ابن حجر عسقلانی گفته است: «المراد بالحدیث فی عرف الشرع مایضاف الی النبی» (عسقلانی، احمد بن محمد، فتح الباری، ج ۱، ص ۱۷۳). شیخ بهایی می‌فرماید: «الحدیث هو کلام یحکی قول المعصوم او فعله او تقریره». (بهایی عاملی، محمد بن الحسین، الاربعین، ص ۵۰۳).

اما در اصطلاح، سند به معنای راه و طریق متن است، یا به معنای: سلسله راویان حدیث است که یکی از دیگری نقل می‌کند تا به معصوم برسد. معنای اصطلاحی سند یا برگرفته از معنای لغوی اول است به این ترتیب که راویان سخن را به گوینده آن رفع می‌نمایند یا از معنای لغوی دوم انتزاع می‌شود به این ترتیب که علما در حکم به صحت یا ضعف حدیث به سند آن اعتماد می‌کنند.

۲. «عقل» در لغت به معنای منع و باز داشتن است. (القاموس المحيط، ص ۹۳۱، فیروز آبادی محمد بن یعقوب، تحقیق محمد بقاعی). از آن‌رو، عقل را عقل گفته‌اند که صاحب خود را در افتادن به خطا و نادرستی باز می‌دارد. «العقل و هو الحابس عن ذمیم القول و الفعل». (التعریفات، جرجانی، ص ۱۹۷).

معنای اصطلاحی: فخر رازی عقل را چنین تعریف می‌کند: مشهور آن است که عقل که مناط تکلیف است عبارت است از: «علم به وجوب واجبات و استحاله محالات». (شرح المصطلحات کلامیه، ص ۲۱۹، مجمع البحوث الاسلامیه). علی‌رغم اختلاف‌ها و تفاوت‌هایی که درباره تعریف عقل به چشم می‌خورد، میتوان مفهوم عقل را در حوزه‌های فلسفی، کلامی، اخلاقی، فقهی از یک‌دیگر متمایز ساخت.

۳. امام کاظم علیه السلام فرمودند: «یا هشام ان الله علی الناس حجتین، حجة ظاهرة و حجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل والانبیاء والائمة والباطنة فالعقول». (الکافی، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۱۲).

شهید صدر در خصوص کاربرد استقلالی عقل می‌گوید: «مراد از حکم عقلی، حکم قوه عاقله به معنای فلسفی‌اش نیست، مراد حکمی است که عقل به‌طور جزم و یقین، بدون استناد به قرآن و سنت صادر می‌کند». (بحوث فی علم الاصول، سید محمدباقر صدر، ج ۴، ص ۱۱۹).

آنچه را عقل بدان دست می‌یابد، فقه است یا قانون انسانی؟^۱

در کاربرد دوم، عقل ابزاری در خدمت سایر منابع است ابزاری که می‌توان به کمک آن حکم شرعی را از منابع چون قرآن و حدیث استنتاج کرد.

به هر حال، واقع شدن عقل در طریق رسیدن به حکم شرعی آن هم به نحو یقینی خود، متوقف بر دو امر است: ۱) حجت مطلق قطع و یقین. ۲) ملازمه پدید آورنده این قطع و یقین. در مورد اول یقین به خودی خود راهی برای رسیدن به واقع است و طریق بودن آن به نفی و اثبات، قابل جعل از سوی شارع نیست (فرائد الاصول، ج ۱، ص ۴، شیخ انصاری).

در مورد دوم در کتب اصولی، این قاعده به عنوان امری مسلم آورده شده است. «کما حکم به العقل حکم به الشرع و کما حکم به الشرع حکم به العقل».

۱. درباره مراد از عقل و حکم در قاعده ملازمه: «کما حکم به العقل حکم به الشرع» صاحب فصول الف و لام «العقل» را الف و لام جنس می‌داند و می‌فرماید: «المراد استقلال العقل بذلک ولو بحسب بعضی افراد کعقول الانبیاء». (الفصول الغریبه، ص ۲۴۶) مراد از حکم عقل در قانون ملازمه حکم قطعی عقل است؛ هرچند عقل برخی انسان‌ها مانند عقل انبیاء و اوصیاء^۲ باشد. از این عبارت به دست می‌آید که صاحب فصول مراد از عقل را، عقل هر شخص نمی‌داند، بلکه آنچه مورد توجه او قرار دارد حکم حقیقت عقل است هر جا که باشد اما در نگاه مرحوم مظفر مراد از عقل عقلاً است که شارع نیز جزء آنها به حساب می‌آید. ایشان این مسأله را چنین بیان می‌کنند: «فان العقل اذا حکم بحسن شیء او قبحه، ای اذا تطابقت آراء العقلاء جمیعاً بیاهم عقلاء علی حسن شیء او قبحه، فلا بد ان یحکم لانه منهم بل رئیسهم». (اصول فقه، محمدرضا مظفر، ج ۲، ص ۹۸).

براین اساس معنای قاعده چنین می‌شود: «کما حکم به العقلاء کلهم و منهم الشارع حکم به الشارع» و در نگاه اول این قضیه روشن و غیر قابل بحث می‌نماید ولی با تامل در گفتار وی و استادش محقق اصفهانی آشکار می‌شود که قضیه این گونه روشن و تردید ناپذیر نیست. حقیقت مسأله این است که ظاهر کلمه «العقل» - که در متن قانون ملازمه استفاده می‌شود - مراد از این واژه حقیقت و جنس عقل است: پس الف و لام در العقل الف و لام جنس است. محقق نایینی و برخی از شاگردانش، معروف است که می‌فرمایند: «قانون ملازمه در سلسله علل احکم جاری است نه در سلسله معالیل». (بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۲۰؛ سید محمودهاشمی، تقریرات درس آیت الله سید محمدباقر صدر). یعنی اگر عقل علت حکم (مصلحت و مفسده) را درک کرد، قانون ملازمه جاری می‌شود و چنانچه عقل بعد از بیان حکم شرعی

و مواردی از این قبیل.

✓ مباحث اصلی فلسفه فقه چیست؟

اگر فلسفه فقه به فقه، نگاه ثانوی کند و فقه را مجموعه‌ای از قضایا در نظر بگیرد آن هم به نحو مقطعی؛ یعنی آخرین مرتبه تکامل فقه، نه سیر تکاملی و تاریخی و نه به صورت فعالیت فقیهان، در این صورت به‌طور کلی می‌توان سه دسته مسائل مهم (موضوعات، محمولات و تصدیقات) را به فلسفه فقه مربوط دانست.

موضوعات احکام فقهی و محمولات آنها دامنه وسیعی را شامل می‌شود، اما مهمترین قسمت، تصدیقات قضایای فقهی است که بسیاری از مباحث فلسفی، کلامی، اصولی و... در قلمرو آن قرار می‌گیرند.

بیان دیگر این مباحث اصلی در فلسفه فقه همان اهداف فقه، قلمرو آن، و مسائلی مانند: رابطه فقه و زمان و مکان، روش‌شناسی، پژوهش تاریخی در فقه، شیوه تفسیر نصوص دینی، پیش‌فرض‌های حاکم برفقه و فقیهان و... است.

✓ موضوع فلسفه فقه از نظر شرافت و جایگاه چگونه ارزیابی می‌شود؟

برخی علم «فقه» را شریف‌ترین علوم می‌دانند، برخی «اخلاق» و برخی دیگر «اعتقادات و معارف» را.

حضرت امام در حدیث ۲۴ از شرح چهل حدیث، سخن جناب صدرالمتألهین را در شرح اصول کافی مطرح فرموده که آن بزرگوار سخنان غزالی را در باب تقسیم علوم به دنیایی و آخرتی چگونه ارزیابی می‌کند.

که سلسله معالیل احکام است، حکمی کرد، مانند وجوب اطاعت و حرمت معصیت، قانون مذکور جاری نیست.

در نگاه غزالی^۱ علم «فقه» دنیایی و علم «مکاشفه» و «معامله» علم آخرت شمرده شده و گفته است: علم معامله همان علم به احوال قلوب و علم مکاشفه نوری است که پس از تطهیر قلب از صفات مذمومه حاصل شده، با آن نور حقایق کشف می‌شود تا آنکه معرفت حقیقی به ذات و اسماء و صفات و افعال و حکمت آنها و سایر معارف پیدا شود.

امام راحل^۲ با استناد به حدیث شریف رسول خدا ﷺ: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةُ مُحْكَمَةٍ، فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ وَ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ»^۳ اقوال ایشان را نقد می‌فرمایند:

«و اما اشکال در کلام شیخ غزالی^۴ دو امر است: یکی آنکه علم فقه را از علوم دنیایی و فقها را از علمای دنیا دانسته، با اینکه این علم

۱. ابوحامد محمد بن محمد بن محمد غزالی ملقب به «حجة الاسلام» از بزرگترین فقیهان شافعی و در اعتقادات بر طریقه اشعری بود. در نیشابور به حلقه شاگردان امام الحرمین جوینی پیوست و از امام اکرام بسیار دید، وزیر نظام‌الملک طوسی نظر به بزرگداشت او مدرسه نظامیه بغداد را - که اهمیت بسیار داشت - بدو تفویض کرد.

غزالی پس از چندی بر اثر تحولی روحی از علوم رسمی کناره گرفت و طریق تصوف را برگزید. از آثار او: الوسیط والبسیط (در فقه)، إحياء علوم الدین، المستصفی (در اصول فقه)، معیار العلم و تهافت الفلاسفه است.

۲. شرح چهل حدیث، ص ۳۹۶.

۳. استاد شهید مطهری^۵ می‌فرماید: یکی از اشتباه‌های بزرگ غزالی به قول ابن جوزی این است که در بسیاری موارد، شرع را به تصوف سودا کرده و آن افراط‌های صوفی گری غزالی باعث شده که از فقه اسلامی منحرف شده مثل جایی که می‌گوید: راست گفت ابن سیرین؛ آن مرد حق نداشت غیبت حجاج را بکند، چون حجاج مسلمان بوده. قضیه این بود که حجاج ثقفی خونریزی که در سفاکی در دنیای اسلام نمونه است، به درک واصل می‌گردد، مردی می‌آید در حضور ابن سیرین که یکی از علمای ایرانی مسلمان قرن دوم هجری است، بدی حجاج را می‌گوید، ابن سیرین مقدس می‌گوید: غیبت نکن، الان غیبت تو گناهش بیشتر از حجاج است من حاضر نیستم غیبت حجاج را بشنوم. عجیب این است که غزالی با این بزرگی و عظمت که برای خود قائل است، این داستان را نقل و تأیید کرده است. استاد شهید در

از اعزّ علوم آخرت است، و این، ناشی است از حُبّ نفس و حُبّ به آن چیزی که به خیال خودش اهل اوست؛ یعنی علم اخلاق به معنای متعارف رسمی! از این جهت از سایر علوم، حتی علوم عقلیه، تکذیب کرده است. و دیگر آنکه مکاشفات را جزء علوم قرار داده و در تقسیمات علوم وارد کرده است، و این خلاف واقع است؛ بلکه حق آن است که «علوم» را آن دانیم که در تحت نظر و فکر و برهان درآید و قدم «فکر» در آن دخیل باشد، و مکاشفات و مشاهدات گاهی نتایج علوم حقیقیه است و گاهی نتایج اعمال قلبیه. بالجمله، مشاهدات و مکاشفات و تحقق به حقایق اسماء و صفات در تقسیمات علوم نباید داخل شوند، بلکه [مکاشفه] وادی دیگر و علوم وادی دیگرند.^۱

حاصل فرمایشات امام خمینی^{علیه السلام} مطابق با مشرب عرفای متأله همان گونه که در شرح منازل و مقامات آورده اند، تعبّد داشتن به شرع مقدس اسلام و سرسوزنی از آن تخلف ننمودن است که انسان را پس از مداومت و استقامت به خلق الهی می‌رساند و صاحب ملکات فاضله می‌گرداند و با تخلیه رذائل و تحصیل صفات حمیده است که ظرف وجود انسان پاک شده، آماده دریافت معارف حقیقی می‌شود.

ممکن است کسی بپرسد پس تکلیف علوم رایج چه می‌شود که غیر از فقه و اخلاق و معارف است؟

ادامه می‌فرماید: اگر حجاج رانمی‌شود غیبت کرد پس غیبت چه کسی جایز است؟ پس ما شبانه روز غیبت یزید بن معاویه را می‌کنیم و مظالمش را بازگو می‌کنیم خدا خودش از فرعون غیبت کرده، از نمرود غیبت کرده. نه؛ اینها غیبت نیست، دیگر از آن طرف هم نیافتید. (مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ص ۶۲).

امام^ع وجه جمع بین این علوم را چنین می‌داند:

«بدان که بسیاری از علوم است که بر تقدیری داخل یکی از اقسام ثلاثه است که رسول اکرم^ص ذکر فرمودند، مثل علم طبّ و تشریح و نجوم و هیئت و امثال آن، در صورتی که نظر آیت و علامت به‌سوی آنها داشته باشیم، و علم تاریخ و امثال آن، در صورتی که با نظر عبرت به آنها مراجعه کنیم. پس، آنها داخل شوند در «آیه محکمه» که به‌واسطه آنها علم به الله یا علم به معاد حاصل یا تقویت شود. و گاه شود که تحصیل آنها داخل در «فریضه عادلّه» و گاه داخل در «سنت قائمه» شود.

و اما اگر تحصیل آنها برای خود آنها با استفادات دیگری باشد، پس اگر ما را از علوم آخرت منصرف نمودند، به‌واسطه این انصراف بالعرض مذموم شوند، و *إلّا ضرر و نفعی ندارند*، چنانچه رسول اکرم^ص فرمودند: *لَا يَنْفَعُ وَلَا يَضُرُّ*. پس کلیه علوم تقسیم شوند به سه قسمت: یکی آنکه نافع به حال انسان است، به حسب احوال نشأت دیگر که غایت خلقت وصول به آن است، و این قسمت همان است که جناب ختمی مرتبت «علم» دانسته و آن را به سه قسمت تقسیم فرمودند. و دیگر آنکه ضرر می‌رساند به حال انسان و او را از وظایف لازمه خود منصرف می‌کند، و این قسم از علوم مذمومه است که نباید انسان پیرامون آنها گردد، مثل علم سحر و شعبده و کیمیا و امثال آن.

و سوم آنکه ضرر و نفعی ندارد، مثل آنکه فضول اوقات را انسان به‌واسطه تفریح صرف بعضی آنها کند، مثل حساب و هندسه و هیئت و امثال آن.

و این قسمت از علوم را اگر انسان بتواند تطبیق با یکی از علوم ثلاثه نماید خیلی بهتر است، و إلاً حتی‌الامکان اشتغال پیدا نکردن به آنها خوب است؛ زیرا که انسان عاقل پس از آنکه فهمید که با این عمر کوتاه، وقت کم و موانع و حوادث بسیار نمی‌تواند جامع جمیع علوم و حائز همه فضایل شود، باید فکر کند که در علوم، کدام یک به حال او نافع‌تر است و خود را به آن مشغول کند و تکمیل آن نماید. و البته در بین علوم آنچه که به حال حیات ابدی و زندگانی جاویدان انسان نافع است، بهتر از همه است و مهم‌تر از جمیع آنهاست، و آن علمی است که انبیا و اولیا^{علیهم‌السلام} امر به آن نمودند و ترغیب به آن کردند و آن عبارت از علوم ثلاثه است چنانچه ذکر شد. والحمد لله تعالی»^۱

با تأمل در سخنان حضرت امام^{علیه‌السلام} به‌طور کلی می‌توان فهمید که جایگاه موضوع فلسفه فقه کجا قرار می‌گیرد، اما اینکه باید چه مقدار به فقه پردازیم، چه مقدار به اخلاق، چه مقدار به اعتقادات، و در کار فرهنگی اولویت با کدام یک از احکام و اخلاق و اعتقادات است، محتاج تحلیل‌های دقیق‌تری در فلسفه فقه می‌باشد. همچنین سؤالات دیگری مطرح است که ناظر به اولویت‌ها در فلسفه فقه می‌باشد، مانند اینکه: حفظ بدن، جان، آبرو، عقل و دین، کدام اولویت دارد؟ اگر حفظ بدن، جان، آبرو، عقل و دین انسان با همدیگر تعارض کردند، کدام یک مقدم است؟^۲

۱. شرح چهل حدیث، ص ۳۹۹.

۲. امام خمینی^{علیه‌السلام}: «فالعقل الضئیل بنقد عمره لابد[له] من بذل جهده فیما هو محتاج الیه فی معاشه و معاده؛ و هو نفس مائل علم الفقه الذی هو قانون المعاش والمعاد و طریق الوصول الی قرب الرب بعد العلم بالمعارف». (الجهاد و التقیید، ص ۱۲).

✓ ضرورت وجود فلسفه فقه چیست؟

به شهادت تاریخ، پیدایش علوم، همواره به دنبال یکسری پرسش‌ها و نیازها بوده است، چنانچه روند تاریخی فقه و علوم وابسته به آن مانند: علم اصول، رجال و درایه، این حقیقت را نشان می‌دهد. در ابتدا فقه عبارت بود از: ذکر احادیث نبوی و روایات ائمه هدی علیهم‌السلام اما رفته‌رفته ضرورت وجود قواعد محکم و اصول ثابت در برداشتها و استنادات از قرآن و روایات آشکار گردید. همین احساس نیاز بود که بزرگان شیعه را به در خانه اهل بیت علیهم‌السلام کشانید و آنها را با هدایت ائمه هدی موفق به تدوین علم اصول گردانید.

قواعدی که از سوی ائمه عصمت و طهارت علیهم‌السلام در اختیار شیعه قرار گرفت، به راستی گنجینه فاخری است که همچون کلیدی برای گشودن مقاصد و معانی قرآن کریم و روایات، درهای بسته بسیاری را گشود. در دوره‌ای دیگر عداوت‌ها و مانع‌تراشی‌ها و دست بردن در اسناد و صنعت جعل احادیث، سبب شد تا عطش تدوین علمی که بتواند با این دشمنی‌ها مقابله کند، به اوج برسد و علم رجال و درایه متولد شود. بدین ترتیب این علوم در یک زمان پدید نیامدند، بلکه در طول زمان و به تدریج پا به عرصه وجود نهادند.

اکنون نیز این سنت پیدایش علوم جدید مبتنی بر ضرورت‌ها و نیازمندی‌ها با شتاب بیشتر ادامه دارد و فلسفه فقه از جمله همین علوم است.

پاسخ برخی از پرسش‌هایی که در برابر کل فقه قرار دارد، در علوم مربوط به فقه، به صورت پراکنده وجود دارد، مانند: علم اصول یا رجال و درایه، اما مقدار آن در مقابل انبوه سؤالات مطرح شده، اندک است و می‌طلبد تا مکانیزم جدید و مستقلی برای این عرصه طراحی و برنامه‌ریزی شود.^۱

۱. انسجام و نظام مندی لازمه حکومت است.

به‌ویژه جایگاه فقه حکومتی و وظیفه سنگین پاسخ‌گویی به همه عرصه‌های اجتماعی و بین‌المللی حجم این نیازمندی‌ها را هزار چندان نموده است که به هیچ وجه نمی‌توان نسبت به آنها ساکت ماند. امروزه دانشی که به این پرسش‌ها با تکیه بر مقتضیات زمان و مکان پاسخ دهد، و پاسخ‌گوی سؤالات اساسی در برابر فقه باشد، «فلسفه فقه» است.

«با دقت در ماهیت و کیفیت احکام شرع در می‌یابیم که اجرای آنها و عمل به آنها مستلزم تشکیل حکومت است و بدون یک دستگاه عظیم پهناور اجرا و اداره، نمی‌توان به وظیفه اجرای احکام الهی عمل کرد.» (ولایت فقیه، ص ۲۸ - ۳۰).

روش فلسفه فقه

- ✓ در فلسفه فقه نگاهی که باید به فقه باشد نگاه مقطعی است یا تاریخی؟
- ✓ روش تحقیق در فلسفه فقه برای موضوعاتی مانند اثبات حق برای تحجیر کننده، چگونه است؟
- ✓ آیا جنبه‌های ابتکاری و ابداعی در فلسفه فقه وجود دارد؟

کتابخانه مخصوص
نقشہ و اصول

روش فلسفه فقه

یکی از شاخه‌های فقه پژوهی معاصر، فلسفه فقه است. گاهی اوقات میان فلسفه فقه و اصول فقه و برخی علوم دیگر خلط می‌شود، ولی باید دانست که علی‌رغم بعضی مشترکات در مسائل میان این دو علم، روش آنها با یکدیگر متفاوت است.

اصول فقه جزئی از فقه بشمار می‌رود و با روش فقه و در خدمت فقه قرار دارد اما روش فلسفه فقه نمی‌تواند این چنین باشد؛ یعنی نه جزء فقه بلکه بیرون از آن، با روشی متمایز از آن، فقه را مورد کاوش و تحقیق خود قرار می‌دهد.

✓ در فلسفه فقه نگاهی که باید به فقه باشد نگاه مقطعی است یا تاریخی؟

آیا هر فیلسوف علمی، ناگزیر است برای فهم صحیح فقه، سیر تحولات فقه را از ابتدا تا به امروز مورد بررسی قرار دهد و با سیری تاریخی، گزارشی از رفتار عالمان قبل ارائه کند؟ یا آنکه برای شناخت فقه با نگاه بیرونی، تنها کافی است فقه موجود را بکاود؟ به‌ویژه اگر انتظار، این باشد که فقه را آن‌گونه که باید باشد، در نظر بگیرد نه آن‌گونه که هست.

به نظر می‌رسد بسته به موارد، پاسخ این پرسش متفاوت باشد. مثلاً اگر در فلسفه فقه این سؤال مطرح شود که مصلحت چیست؟ فیلسوف فقه نمی‌تواند بدون توجه به شرایطی که از نظر روایات و موضع‌گیری اولیای دین، مصلحت

تلقی می‌شده، از تشخیص خود نسبت به درک صحیح مصلحت اطمینان حاصل کند. اما اگر از ماهیت حکم سؤال شود، می‌توان انتظار داشت که او در پاسخ این سؤال آنچه را از ماهیت حکم در واقع می‌بیند تحلیل کند و شواهد و قرائن موجود را بر ادعای خود آنچنان ارائه دهد که تردیدی بر صحت قول او باقی نماند.

یا مثلاً آیا یک فرد اصولی، نیازمند این است که بداند اجتماع امر و نهی از کجا آمده است؟ چه تطوراتی داشته و در طول تاریخ چه دگرگونی‌هایی پیدا کرده است؟ مثلاً کشف این نکته که اولین بار محقق حلی اجتماع امر و نهی را طرح کرده و در این مسأله از یک بحث کلامی متأثر بوده است چه تأثیری در حل این مسأله دارد؟

ممکن است او بتواند معضل اجتماع امر و نهی را به بهترین وجهی تقریر کند و سپس به حل آن بپردازد، و تنها مسائل واقعی و معقول برای او مهم باشد، از هر کجا و هر زمان و هرکس که طرح شود، برای او فرق نکند.

یا می‌توانیم در فلسفه، نزاع «اصالت وجود» و «اصالت ماهیت» را مثال بیاوریم. بدون اینکه جست‌وجو کنیم که در فلسفه، اصالت وجود از کجا شروع شده، اولین کسی که آن را مطرح کرد، که بوده است؟ اما در برخی موارد نیز فیلسوف فقه ناگزیر است ببیند فقیهان چه تعاملی با فقه دارند. مانند توصیه و تأکید حضرت امام^ع در پیروی از فقه جواهری و تعامل خاص او با فقه.^۱

لذا اقتضای کار در برخی موارد گزارشی بودن آن است. اما حاصل نگاه تاریخی باید به دستوری بودن کار بیانجامد تا بتوانیم به تأثیر مستقیم آن در فقه قائل شویم.

حاصل بحث اینکه، مقطعی بودن یا تاریخی بودن نگاه و روش فلسفه فقه را نمی‌توان تعمیم داد، به‌ویژه آنکه در روش فقه جواهری نظر به فهم فقها، به‌خصوص قدمای از فقها - که به عصر معصومین نزدیک‌تر بوده‌اند - لازم است؛ زیرا منظور از فقه جواهری همان نهجی است که فقهای شیعه در استنباط احکام از مدارکش دارند؛ یعنی؛ اولاً: سند حدیث، ثانیاً: دلالت، ثالثاً: جمع بین محکم و متشابه، خاص و عام، مطلق و مقید، رابعاً: نظر به فهم فقها، به‌خصوص قدمای از فقها که به عصر معصومین علیهم‌السلام نزدیک‌تر بوده‌اند، و اگر دست‌مان از این جهات خالی شد، رجوع به مرجّحات بعضی روایات بر بعضی دیگر به خاطر مخالفت با عامّه یا موافقت با قرآن یا موافقت با مشهور و نیز به کارگیری مبانی اصولیه در استخراج احکام از روایات - که این امور در مراجعه به کتاب‌های جواهر، مکاسب شیخ انصاری و ده‌ها کتب فقهی دیگر روشن می‌شود - در مقابل این‌گونه تفقه، تفقه ناشی از اِعمال سلیقه‌های عرفی و پسند عامه مردم و استحسانات ناقص و نظایر آن است که اهل سنت و احیاناً بعضی از متفقهین نیز از آن، بهره می‌گیرند.

✓ روش تحقیق در فلسفه فقه برای موضوعاتی مانند اثبات حق برای تحجیر کننده چگونه است؟

در پاسخ به این سؤال نخست باید توجه داده شود که مقصود، بررسی روش فیلسوف فقه است که کاری تحلیلی و نگاهی بیرونی دارد، نه روش فقیه که به طریق ادله فقهی و استنباط از منابع مخصوص آن کاری فقیهانه می‌کند. یعنی بحث در این مسأله بر سر تأملات ثانوی است که ما آن را فلسفه فقه می‌خوانیم، نه خود فقه. سخن این است که در این تأملات ثانوی، روش ما چیست؟ غیر از تاریخی یا توصیه‌ای بودن روش فلسفه فقه، پرسش‌های دیگری

وجود دارد که ما اکنون در صدد پاسخ‌گویی به آنها نیستیم ولی می‌توانیم بر ضرورت بررسی آنها در فلسفه فقه تأکید کنیم، سؤالاتی مانند اینکه: آیا روش تجربی در رشته‌های علوم انسانی می‌تواند شاخص سنجش فیلسوف فقه قرار گیرد، مانند تحقیقات روانشناسانه؟ یا اینکه صرفاً عقلی بحث می‌کنیم و تنها قیاس را با شرایط خاص معتبر می‌دانیم؟ آیا اینکه استقراء، مفید علم است یا نه؟ آیا با حساب احتمالات می‌توان استقراء را تقویت کرد، یا خیر؟ آیا اگر سؤال می‌کنیم که پیش‌فرض‌ها در استنباط فقیه تا چه اندازه می‌تواند مؤثر باشد، چه روشی به ما اطمینان می‌دهد که فیلسوف فقه، خود، نیز گرفتار پیش‌فرض‌هایی نیست، دراین صورت چه باید کرد؟ آیا باید فلسفه‌ای برای فلسفه فقه تهیه کنیم؟ و به همین ترتیب.

✓ آیا جنبه‌های ابتکاری و ابداعی در فلسفه فقه وجود دارد؟

قلمرو و میزان ابتکار فقهی به تناسب مکتبی که فیلسوف فقه برای خود برمی‌گزیند، تفاوت می‌کند. فقیهان معاصر ما کمتر به تحلیل و استخراج مبانی و ریشه اختلاف مشرب‌ها پرداخته‌اند، درحالی‌که تفاوت مشرب‌ها، زادهٔ مبانی فکری و عمق نگاه فقیه است، هرچند که او به فلسفه خود، به‌طور کامل تصریح نکرده باشد. اما به دلیل اینکه «فلسفه فقه» جای مناسب و اصلی برای طرح این اندیشه‌هاست، نباید به‌طور سطحی از کنار این تفاوت‌ها گذشت.

ولیکن تشخیص اینکه کدام یک از این تفاوت‌ها به اختلاف مشرب‌ها و مبانی و قدرت ابداع و ابتکار برمی‌گردد و کدام یک قابل تعبیر به تفاوت سلیقه است، کار آسانی نیست، نگاهی مشرفانه و متخصصانه می‌خواهد. اگر خوب دقت شود حتی تفاوت سلیقه‌ها هم که از تفاوت و عمق نگاه فقیه حکایت می‌کند، نیاز به دقت نظر و قضاوت صحیح دارد.

فیلسوف فقه وقتی می‌بیند، مقدس اردبیلی فتاوی شجاعانه و بدیعی می‌دهد که دیگران با آن، مخالفت کرده‌اند، و یا ابن ادریس حلی (صاحب سرائر) به دلیل حجت ندانستن خبر واحد، فتاویی مخالف با دیگران به‌ویژه شیخ طوسی داده است، و مرحوم سید مرتضی (صاحب انتصار) درباره احکام فقهی، راهی متناسب با عدم حجیت خبر واحد، پیموده، و یا مرحوم سید محمدکاظم طباطبایی (صاحب عروه) به نیازهای اجتماعی و عرف، اهمیت زیادی می‌دهد و خودش را به اندازه دیگران پای‌بند قواعد ندانسته، فتوا می‌دهد: هر شرط و هر تراضی که مخالف با شرع نباشد و معقول هم باشد، الزام‌آور است، چه شرط ضمن عقد باشد چه خارج عقد، به خوبی نقش ابداع و ابتکار را تشخیص داده و بر آن انگشت تأیید می‌گذارد.

وقتی فیلسوف فقه می‌نگرد که مرحوم میرزای نایینی با دیدی متفاوت با مرحوم سید محمدکاظم طباطبایی - با اینکه هم‌عصر اوست - فلسفه را تا این حدّ در فقه دخالت می‌دهد که اصطلاحات فلسفی را بر جای اصطلاحات فقهی نشانده است و بیشتر از او مرحوم شیخ محمدحسین کمپانی و باز غلیظ‌تر از او، مرحوم آقا شیخ‌هادی تهرانی، رنگ فلسفی به فقه خود داده تا جایی که در نگاه برخی صاحب‌نظران، بحث‌خیزات ایشان، به جهت عاری بودن از حال و هوای مباحث فقهی، به «اساس‌الإقتباس» خواجه طوسی یا «اسفار اربعه» ملاصدرا می‌ماند، نسبت به چگونگی بکارگیری فلسفه در این علوم نظر اصلاحی پیدا کرده، آن را تأکید می‌کند.

یا وقتی فیلسوف فقه شیوه بسیار مستحسن سید محمدکاظم طباطبایی را مشاهده می‌کند که چطور مصالح و نیازهای اجتماعی را با مصلحت «مبنای حکم شارع» می‌سنجد و به راستی مبنایی خاص برای خود انتخاب کرده و به تناسب آن، به اصلاح قواعد و مطابقت آنها با زمان، همت می‌گمارد، و یا شدیدتر

از ایشان شیوه جناب شاطبی و باز با همین جهات قوّت و مثبت در فقه صاحب «مفتاح‌الکرامه» که به دلیل روانی گفتار و توجه به مسائل اجتماعی و عرف توفیق فراوان یافته، ناگزیر فیلسوف فقه، این تتبع تاریخی را دست‌مایه توصیه‌هایی برای فقیهان قرار می‌دهد.

فیلسوف فقه وقتی شیوه مرحوم میرزا در فقه و اصول را می‌بیند که به خاطر متانت و منطق قوی به‌طور گسترده الگوبرداری می‌شود و دیگرانی مانند محقق، شیخ طوسی، علامه مرحوم سید محمدکاظم طباطبایی و شارح لمعه، این چنین هموارکننده راه فقاهاست بوده‌اند، یقین می‌کند که ارزش کار فقیه نه به نقل تفقه دیگران بلکه به همراهی او با فراز و فرود زندگی مردم و به داشتن موضع انتقادی نسبت به جمود فقهی است، همچنین یقین می‌کند عرصه ابداعات و ابتکارات در پیوند میان سنت و زندگی متحول همراه با پرهیز از افراط و تفریط است که می‌تواند الگوی خوبی برای فقاهاست باشد.

نمونه برجسته این ابداعات و ابتکارات در مشاهده نقش زمان و مکان، فتاوی حضرت امام خمینی^{ره} در موضوعات: سبق و رمایه، تعیین دیه، خرید و فروش خون، تشییع مرده مسلمان، خرید و فروش و پیوند اعضا، تغییر جنسیت، تلقیح مصنوعی، محدود کردن نسل، حق طلاق برای زنان، حق حضانت مادر، احتکار، حقوق معنوی، ورود کافران و مشرکان به مساجد و غیره می‌باشد که تصور روشن‌تری از این بحث می‌تواند به دست دهد.

اهمیت و فایده فلسفه فقه

- ✓ ضرورت پرداختن به فلسفه فقه را با بیان چه نقش‌ها و فوایدی می‌توان اثبات نمود؟
- ✓ چگونه فلسفه فقه به تصحیح فهم منابع مدد می‌رساند؟
- ✓ فلسفه فقه چه عواملی را در تشخیص خط‌پذیری فهم در اجتهاد مورد بررسی قرار می‌دهد؟
- ✓ اصلی‌ترین تأثیر فلسفه فقه در فرایند اجتهاد چیست؟
- ✓ طبق نظر گزارشی بودن فلسفه فقه، این علم چه نقشی در فقه دارد؟
- ✓ یک فایده فلسفه علم، نقادی علم است؛ آیا فقه ما ناقص و نیازمند تغییر و تحول است؟
- ✓ آیا با بحث و بررسی درباره فلسفه علم فقه می‌توان استنتاج فقهی نمود؟
- ✓ فلسفه فقه در کنار دیگر شروط اجتهاد از چه جایگاهی برخوردار است؟
- ✓ فلسفه علم فقه نخست چه مسائلی را درباره فقه روشن می‌کند؟
- ✓ فلسفه فقه چه گرهی را می‌تواند از کسی که در مقام افتا است باز کند؟

اهمیت و فایده فلسفه فقه

امروزه به‌ویژه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و مطرح شدن فقه در زندگی اجتماعی مردم مسلمان، پرسش‌های عدیده و مختلفی درباره فقه مطرح می‌شود که حتی با چند رشته مرتبط به فقه، علم اصول، علم رجال و... حل نمی‌شود و نیازمند دانش جدیدی است؛ زیرا هر دانشی برای پر کردن یک خلأ خاص بوجود می‌آید، فلسفه فقه در یکی از رسالت‌های خود خلأ قرن‌ها دوری اسلام از صحنه اداره حکومت و نداشتن تجربه عملی رویارویی با مشکلات مربوط به آن را ارزیابی می‌کند و با ارائه فهرستی از نیازهای بوجود آمده و مطالبات جهان اسلام در موقعیت جدید، با دانش فقه هماهنگی ایجاد می‌کند و نیز بازتاب عکس‌العمل حوزه‌ها و تلاش فقیهان را در این زمینه‌ها می‌سنجد و نتیجه آن را ارزیابی می‌کند.

به راستی ضرورت چنین رسالتی که بتواند هر فریاد برخاسته از سر نیاز را در حوزه مأموریت فقه شیعیه به گوش علمای دلسوز اسلام برساند و به تجهیز اطلاعاتی آنها بیانجامد و گزارشی از بازتاب فعالیت آنها بدهد، غیر قابل انکار است.

✓ ضرورت پرداختن به فلسفه فقه را با بیان چه نقشی‌ها و فوایدی می‌توان اثبات نمود؟

در این دانش نوظهور و جوان، مسائل مهمی مورد بحث قرار دارد که اهمیت و فایده فلسفه فقه را به خوبی نشان می‌دهد، که شاید مهمترین آنها بحث نظام‌سازی، شناخت و تولید نظام‌های مختلف معرفتی در حوزه اسلام باشد همان رسالتی که به تعبیر حضرت امام^ع:

«فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است»^۱

و شهید مطهری اوصاف مردان عرصه این پیکار را چنین می‌شمرد:

«شیخ‌الطائفه بلکه شیخ‌الطائفه‌هایی برای این قرن ضروری است که اولاً با ضمیری روشن، نیازهای عصر خویش را درک کنند؛ ثانیاً با شجاعت عقلی و ادبی از نوع شجاعت شیخ‌الطائفه دست به کار شوند؛ ثالثاً از چهارچوب کتاب و سنت خارج نشوند».^۲

فایده هر علمی تنها وقتی اثبات می‌شود که عملاً توانسته باشد در عرصه‌هایی که مدعی آن است، نقش خود را ایفا کند و به هنجارهایی که آفریده استناد کند، درحالی‌که ما اکنون درباره علمی سخن می‌گوییم که هنوز به کار گرفته نشده و در مرحله طراحی و تولد است. اما می‌توانیم اهدافی را که این دانش جدید برای آن طراحی می‌شود، در برخی زمینه‌ها چنین شمارش کنیم:

- تبیین بایسته‌ها و انتظارات از دانش دین.
- آشکار ساختن و تکمیل حوزه‌های مأموریت فقیهان.
- طراحی ساختاری متناسب با نیازهای هر عصری.

۱. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹.

۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا ۱۳۸۶، چاپ ۴.

- تعامل پویا و سازنده با سایر علوم.
- کشف آفاق جدید خدمت‌رسانی علم فقه.
- بازنگری و تقویت دستگاه استدلال سنجدی فقه.
- خارج ساختن قرآن و عترت از مهجوریت در عرصه‌های جدید.
- پاسخ‌گویی به شبهات و تهاجمات در حوزه فقه و فقهات.
- آسیب‌شناسی و پیش‌گیری از کجروی‌ها در استنباط و تعاملات فقهی.
- طراحی نظام‌های جدید در افزایش قدرت فهم و کاهش خطاپذیری از قرآن و عترت.

✓ چگونه فلسفه فقه به تصحیح فهم منابع فقه مدد می‌رساند؟

تمام سرمایه فلسفه فقه که با آن به کمک فقه می‌آید همان تحقیق، بررسی، ریشه‌یابی و استخراج بایدهایی است که آن را به صورت توصیه‌هایی در اختیار فقیه قرار می‌دهد. محور این تحقیقات نیز به‌طور عمده، عمل استنباط یا همان کوششی است که فقیه برای فهمیدن کتاب و سنت به کار می‌برد.

از آنجا که فقیه با ابزار اندیشه و عقل در صدد فهم کتاب و سنت برمی‌آید تا حکم شرعی را کشف کند، به دلایل مختلفی (همان دلایلی که فیلسوف فقه در پی کشف آنهاست) خود را در معرض خطر لغزش و خطا قرار می‌دهد. از این‌روست که ما در اصول، قائل به تخطئه هستیم و مجتهد را از لغزش و خطا ایمن نمی‌دانیم، همان تفاوت چشم‌گیر فقه و اصول رایج در قرن چهارم و پنجم، با آنچه پس از شیخ مرتضی انصاری در حوزه‌های علمیه اتفاق افتاد؛ یعنی پذیرش اصل «تخطئه» در اجتهاد توسط فقهای شیعه که نمایانگر تحول و تطور در حیطه علم فقه و اصول است. درست همان احوالی که معصوم در آن از خطا مصونیت دارد؛ یعنی مقام تلقی و دریافت حکم خدا و مقام حفظ و ارائه

آن، مجتهد باید تمام کوشش خود را بکارگیرد تا در جایگاه فهمیدن احکام الهی از قرآن و سنت و ارائه و تبیین آن به خطا نرود؛ زیرا عدم فهم درست از کتاب و سنت به عدم کشف حکم از آنها می‌انجامد و تبیین ناصحیح آن، تلاش او را بر باد می‌دهد. همان‌طور که فیلسوف فقه هم نباید در مدد رساندن به تلاش مقدس فقیه و در مقام فهم دلایل لغزش و مقام توصیه به خطا رود، و الاً مرافقت او به مزاحمت و مخالفت تبدیل خواهد شد.

✓ فلسفه فقه چه عواملی را در تشخیص خطاپذیری فهم در اجتهاد مورد بررسی

قرار می‌دهد؟

تأکید گردید که چون فقیه برای کشف حکم شرعی با ابزار اندیشه و عقل در صدد فهم کتاب و سنت برمی‌آید، ناگزیر دچار مخاطراتی است که به‌طور عمده این مخاطرات یا بزنگاه‌های لغزش را در فرایند استنباط می‌توان به پنج عامل تأثیرگذار تقسیم نمود:

- محتوا
- قالب
- استنباط
- پیش‌زمینه‌ها
- پس‌زمینه‌ها

عامل اول: منطق در بخش محتوای قیاس، غلط و یا ناقص بودن اطلاعات را که به قضاوت عقیم می‌انجامد مورد توجه قرار داده است و حق هم همین است که باید از صحت محتوا و کامل بودن آن اطمینان حاصل نمود. در نتیجه بخشی از کار فیلسوف فقه اطمینان حاصل نمودن عمل کرد فقیه در این بخش است.

عامل دوم: قالب و چینش صُغری و کُبری مطابق با اشکال صحیح قیاس از مهارت‌هایی است که باید در حد ملکه تحصیل شود تا با مهارت، شکل غلط استنتاج به خوبی تشخیص داده شود، و جریان فهم در اجتهاد به بیراهه کشیده نشده، حکایت «انگور شیرین است، شیرین زن فرهاد است، پس انگور زن فرهاد است» پیش نیاید.

عامل سوم: غیر از بررسی محتوا و قالب، باید توجه داشت قدرت استنباط عامل دیگری است که باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

درست است که نتیجه در قیاس علاوه بر صُغری و کُبری مورد بررسی ساختاری و محتوایی قرار می‌گیرد اما در امر اجتهاد وقتی که هنوز استنباطی صورت نپذیرفته، قیاسی هم‌شکل نگرفته است تا به دست بررسی‌های ساختاری و محتوایی سپرده شود.

درست در این مراحل است که انتخاب نوع قیاس و درک تناسب اطلاعات موجود با انواع استدلال‌های مقبول، نیازمند توانمندی مخصوص به خود است؛ حتی اگر خوب توجه شود، یک مرحله قبل از آن، باید فقیه به برداشتی رسیده باشد تا برای اثبات آن دست به انتخاب شکل صحیح استدلال بزند. این‌طور نیست که لزوماً با در اختیار داشتن محتوای صحیح و اشکال آماده برای چینش درست اطلاعات، استنباط یا برداشتی هم تحقق یابد، بلکه قدرت انتقال از اطلاعات موجود و کشف مجهولات و دستیابی به اطلاعات مورد نیاز در همه افراد به یک اندازه نیست و دستگاه منطقی موجود هم به خودی خود این هوشمندی را ندارد که این مرحله را بدون قدرت انتقال مجتهد تحقق بخشد.

از این‌رو، احراز قدرت استنباط، باید به عنوان یک عامل مهم بررسی گردد، شاید همین جاست که تفاوت‌انهایی که بار سنگین انبوهی از اطلاعات را با خود یدک می‌کشند ولی قدرت بکارگیری بجا و به موقع از آن را ندارند، با

افراد توانمند در یافتن راه حل‌های متناسب و قدرت انتقال سریع، به خوبی آشکار می‌شود.

عامل چهارم: برای مواجهه با مشکلات و یافتن راه حل مناسب، این مطلب مهم است که مبدأ شروع حرکت فکری کجا باشد. به تعبیر دیگر، خاستگاه اندیشه انسان یا همان زاویه‌ای که به مسأله می‌نگرد، چه باشد؟

آیا از وراء حجاب‌های مختلف نظر می‌کند؟ حجاب‌هایی چون: تفسیرهای غلط، ذهنیت‌های نادرست، مأنوسات و مألوفات، عرف و فرهنگ حاکم، علایق، آرزوها و خلاصه هرچه که می‌تواند اعوجاجی در فهم صحیح ایجاد کند.

در اینجا مناسب است به فرمایشی از حضرت امام خمینی علیه السلام - که مربوط به موانع فهم صحیح از قرآن کریم است - اشاره کوتاهی کنیم:

آن حضرت در کتاب آداب الصلوه تحت عنوان: «ادب رفع موانع و حُجُب» بعد از آنکه به آداب معنوی قرائت قرآن کریم پرداخته‌اند، می‌فرماید:

«اکنون که عظمت کتاب خدا از جمیع جهات مقتضیه عظمت معلوم

شد و راه استفادت مطالب آن مفتوح گردید، بر متعلّم و مستفید از

کتاب خدا لازم است که یکی دیگر از آداب مهمّه را به کار بندد تا

استفاده حاصل شود؛ و آن رفع موانع استفاده است که ما از آنها

تعبیر کنیم به حُجُب بین مستفید و قرآن، و این حجاب‌ها بسیار

است که ما به بعض از آن اشاره نمائیم:

حجاب خود بینی، حجاب آراء فاسده و مسالک و مذاهب باطله،

حجاب اشتباه تدبیر در استفاده از قرآن با تفسیر به‌رأی، حجاب

معاصی، حجاب حُب دنیا...»^۱

شرح هریک از عناوین فوق، مطالب دقیقی است که مناسب عنوان این نوشتار نیست از اینرو طالبین را به کتاب آداب الصلاه آن حضرت ارجاع می‌دهیم.

عامل پنجم: مقصود از پس‌زمینه‌ها، در نظرگرفتن مصالحی است که با توجه به آن، مجتهد حکم خداوند را اعلام می‌کند.

می‌توان گفت: تا وقتی فقیه شرایط حاکم بر جامعه و رعایت مصالح موجود را در امر اجتهاد دخیل می‌داند هنوز کار فقاهاست و استنباط حکم شرعی به پایان نرسیده است، اما اینکه اساساً مصلحت و پیشینه آن در اسلام چیست؟ نقش مصلحت در اجتهاد^۱ تا چه حد است؟ مصالح مرسله^۲ به چه مواردی اطلاق می‌شود و اینکه چه نمونه‌هایی از احکام مصلحتی از صدر اسلام تاکنون وجود داشته است و مرجع تشخیص مصلحت در اسلام و در نظام جمهوری اسلامی ایران با چه ملاکاتی در جریان استنباط از احکام الهی دخالت می‌کند؟ محتاج به شرح و تفصیلی است که آن هم باید در محل مناسب‌تری بحث شود، به‌ویژه تحقیق و بررسی مصلحت از دیدگاه امام خمینی^۳ - که به‌حق معمار انقلاب اسلامی شمرده می‌شود - بسیار ضروری به نظر می‌رسد.

✓ اصلی‌ترین تأثیر فلسفه فقه در فرایند اجتهاد چیست؟

خودآگاهی و شناخت همه جانبه از خود که اطلاعات آن به روز باشد، اعم از تأثیرگذاری و تأثیرپذیری فقه و ارزیابی درست از موقعیت کنونی خود در عالم اسلام، اصلی‌ترین تأثیر فلسفه فقه در فرایند اجتهاد است.

۱. امام خمینی^۴: روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره اجتماع کافی نیست. (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۹۲).

۲. مصالح مرسله، مصالحی است که شارع به اعتبار یا الغای آنها گواهی نداده است. (دکتر سید محمد حسینی، فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی، ص ۴۷۷).

زیرا پس از ارزیابی صحیح از وضعیت کنونی است که خیزش معرفتی و فقهی و ارتقاء به سطح تأمین همه انتظارات ممکن می‌شود. باید ادعا نمود بدون بهره‌مندی از توانمندی‌های فلسفه فقه و نگاه پویای آن، نمی‌توان صحت بسیاری از فرازهای استنباط و یا مباحث اجتهادی را تصدیق نمود.

ممکن است گفته شود: تلاش مراجع بزرگ اسلامی در هر یک از دوره‌های تاریخی که مشاهده می‌شود به خوبی از عهده پاسخ‌گویی به نیازمندی‌های عصر خود برآمده‌اند، چگونه بدون فلسفه فقه تحقق یافته است؟

شاید بتوانیم در پاسخ بگوییم: آنچه به عنوان فلسفه فقه شناخته شده، بیشتر حکایت امروز تاریخ بشر و وضعیت به وجود آمده پس از انقلاب اسلامی است که این ضرورت را ایجاد نموده و إلاً اگر حکومتی^۱ نبود و مواجهه با مباحث جدید شناخت‌شناسی و سایر پدیده‌های نوظهور مطرح نمی‌شد، در این صورت شاید چندان نیازی به تأسیس دانش جدیدی به نام «فلسفه فقه» احساس نمی‌گردید.

۱. گروهی ادعا می‌کنند که بررسی تاریخی نشان می‌دهد که حتی رهبری بنیان‌گذاران دین اسلام، یک رهبری صرفاً معنوی بوده نه رهبری از موضع حاکم و خلیفه و دولتمرد؛ چراکه در رهبری پیامبر ﷺ حتی حداقل سازوکارها و ابزارهایی که یک دولت نیاز دارد به چشم نمی‌خورد، بنابراین به سیره بنیان‌گذار اسلام نمی‌توان تمسک کرد. (الاسلام و اصول الحکم، ص ۴۲) گروهی پا را فراتر نهاده و گفته‌اند اشتغال دین بر دولت و نهاد اجرایی به لحاظ منطقی و عقلی محال است. اگر ظواهر کتاب و سنت امر حکومت و دولت را در قلمرو دین نشان می‌دهد باید به دلیل عقلی از آن ظواهر دست کشیده و به گونه‌ای آن را تأویل کرد (حکمت و حکومت، ص ۶۵ و ۱۴۱؛ کاوش‌های عقل‌علمی، ص ۱۶۲ - ۱۶۳؛ الاسس المنطقية، ص ۲۲).

لیکن از منظر حضرت امام^۲: «دین قانون بزرگ خدایی است که برای اداره کشورهای جهان و چرخاندن چرخ‌های زندگی آمده است. هرکس به آن عمل کند به سعادت دو جهان می‌رسد». (دراسات في

✓ طبق نظر گزارشی بودن فلسفه فقه، این علم چه نقشی در فقه دارد؟

طبق نظر گزارشی بودن فلسفه فقه اگر با تحقیق تاریخی روشن شد که چگونه مبانی کلامی و جهان‌بینی‌ها در مباحث اصول و به تبع در استنباط فقه دخالت داشته، طبیعتاً فقیه باید به سراغ آن مبانی برود و وقتی فقیه می‌خواهد فتوا بدهد، آنها را اصلاح کند؛ در این صورت دیگر نمی‌توان گفت فلسفه فقه در صورت گزارشی بودن خود باقی مانده، بلکه در حقیقت توصیه‌هایی ارائه نموده که اگر به‌طور مستقیم در خود علم فقه نقش نداشته، در مبادی‌اش تأثیر گذارده است.

بنابراین، توصیه‌ای بودن فلسفه فقه پنهان نمی‌ماند و با انکار این جهت چیزی تغییر نمی‌کند تنها ممکن است عنوان تغییراتی که بعداً اعمال می‌شود در خارج از حوزه فلسفه فقه دیده شده، نام دیگری برایش برگزیده شود، ولی این تغییرات در واقع به خاطر نقشی است که فلسفه فقه ایفا نموده است.

خلاصه کم‌ترین چیزی که ما از تأثیر فلسفه فقه بر فقه انتظار داریم این است که با روشن شدن مبادی تصویری و تصدیقی و روش‌شناسی و شناخت‌شناسی، به شفاف شدن مبانی فقه کمک کند. یقیناً این شفاف‌سازی هم در خود فقه تأثیر می‌گذارد و باعث تحول می‌شود و هم شیوه پسندیده منقح ساختن جوانب مختلف، در نگاه فقیه بیش از پیش فرهنگ خواهد شد، همان نگاهی که عالمانه خوانده می‌شود و سزاوار دانش والای فقه است.

در نتیجه، این شفاف شدن ممکن است: اولاً در خود فقه تأثیر بگذارد و گزاره‌هایی را در درون فقه متحول سازد؛ ثانیاً نوع نگاه ما را عوض کند.

فرق نگاه عالمانه به مسائل فقهی با نگاه غیر عالمانه در همین است که یکی با تنقیح جوانب مختلف به مسأله فقهی می‌نگرد و دیگری بدون این تنقیح.

✓ یک فایده فلسفه علم، نقادی علم است؛ آیا فقه ما ناقص و نیازمند تغییر و تحول است؟

بی‌شک آنچه بر پیامبر اسلام ﷺ نازل گردیده و در نزد ائمه هدی ﷺ به ودیعت نهاده شده و طی دو قرن ابلاغ گردیده، کامل و بی‌نقص است؛ چنان‌که کریمه می‌فرماید: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾^۱ به این معنا صراحت دارد.

شیعه معتقد است که آنچه مربوط به نیاز بشر در زمینه احکام می‌شود از طریق اهل‌بیت پیامبر ﷺ در اختیار دارد. ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾^۲.

امام خمینی ﷺ در وصیت‌نامه سیاسی الهی خود آورده اند که:

«ما مفتخریم که مذهب ما «جعفری» است که فقه ما که دریای بی‌پایان است، یکی از آثار اوست»^۳.

همچنین ماجراهای جعل احادیث و تلاش دشمنان را در از میان بردن شرع مقدس اسلام، چنین وصف نموده اند:

«اکنون ببینیم چه گذشته است بر کتاب خدا، این ودیعه الهی و ما ترک پیامبر اسلام ﷺ مسائل اُسف‌انگیزی که باید برای آن خون گریه کرد، پس از شهادت حضرت علی ﷺ شروع شد. خودخواهان و طاغوتیان، قرآن کریم را وسیله‌ای کردند برای حکومت‌های ضد قرآنی؛ و مفسران حقیقی قرآن و آشنایان به حقایق را که سراسر

۱. مبارکه مائده/ ۳.

۲. مبارکه توبه/ ۳۲.

۳. وصیت‌نامه الهی حضرت امام خمینی ﷺ، متن، ص ۶.

قرآن را از پیامبر اکرم ﷺ دریافت کرده بودند و ندای «اِنِّی تارکُ فیکُم الثقلان» در گوششان بود با بهانه‌های مختلف و توطئه‌های از پیش تهیه شده، آنان را عقب زده و با قرآن، در حقیقت قرآن را - که برای بشریت تا ورود به حوض، بزرگترین دستور زندگانی مادی و معنوی بود و است - از صحنه خارج کردند؛ و بر حکومت عدل الهی - که یکی از آرمان‌های این کتاب مقدس بوده و هست - خط بطلان کشیدند و انحراف از دین خدا و کتاب و سنت الهی را پایه‌گذاری کردند، تا کار به جایی رسید که قلم از شرح آن شرمسار است»^۱.

فقاہت و اجتہادی - که برای کشف احکام از منابع قرآن و سنت انجام می‌گیرد - قابلیت کامل‌تر شدن دارد؛ فقه مصطلح، علم اجتہادی فقه‌ها و محققین است که فقه‌ها به وسیله اصول و قواعدی که پیغمبر و ائمه اطهار ﷺ تأسیس یا امضا کرده‌اند، با استمداد از عقل و اجماع استنباط می‌کنند، و می‌تواند همیشه در حال پیشرفت باشد، به این معنا که فهم ما از فقه اسلامی کامل‌تر و عمیق‌تر گردد نه آنکه احکامی که در گذشته بوده لزوماً در جریان تکامل تبدیل به حکمی مقابل آن شود.

اگرچه ممکن است این اتفاق به صورت محدود به عنوان تغییر فتوا در مواردی رخ دهد یا به خاطر شرایط متفاوتی که پیش آمده بدل به حکمی ثانوی شود، ولی قاعده در گسترش فقه و کمال آن و تعیین احکام موضوعات جدید است با حفظ اصول و مبنای اجتہاد که تغییری در آن حاصل نمی‌گردد؛ زیرا فقیه در صدد کشف احکام شرع مقدس اسلام است؛ یعنی همان چیزی را که بر پیامبر ﷺ نازل گشته، نه آنکه چیزی را ابداع و اختراع کند، اما ممکن است از

جهت در دست نبودن ابزار کافی یا قدرت کافی، به واقع نرسد و در تشخیص به خطا رود که آنهم به معنای تغییر حکم (آنطور که مصوبه می‌گویند)، نیست.

✓ آیا با بحث و بررسی درباره فلسفه علم فقه می‌توان استنتاج فقهی نمود؟

فلسفه هر علمی خارج از آن علم قرار دارد و قابل بهره‌برداری در داخل آن علم نیست به خلاف مسائل هر علمی که در داخل آن علم بحث می‌شود، ولی فلسفه علم فقه به دلیل ایجاد خودآگاهی و هوشیاری نسبت به عملکرد فقهی و بازتاب عوامل مختلف بیرونی و درونی در فقه، و به‌روز کردن اطلاعات فقیه، او را در موضع دریافت‌های غنی‌تر و روش استنباط بهتر قرار می‌دهد، به‌ویژه که فلسفه فقه، می‌تواند دانش فقه را با سایر دانش‌ها هماهنگ کند و تعارض‌های ظاهری آنها را با یکدیگر و با زندگی انسانی حل نماید؛ چراکه اساساً نظام خلقت حکیمانه آفریده شده و همان‌طور که هر پدیده‌ای - حتی اگر در ظاهر خلاف آن دیده شود - در کمال هماهنگی با سایر پدیده‌هاست، همچنین است رابطه میان دانش‌های حقیقی که در کمال هماهنگی‌اند. البته تبیین این هماهنگی‌ها میان فقه و سایر علوم بر عهده فلسفه فقه می‌باشد.

✓ فلسفه فقه در کنار دیگر شروط اجتهاد از چه جایگاهی برخوردار است؟

شاید نتوانیم بگوییم که: فلسفه فقه به دلیل آنکه حوزه حساس و پیچیده‌ای را انضباط می‌بخشد، در جایگاهی فراتر از سایر علوم مربوط به حوزه فقه می‌نشیند، یا شاید نتوانیم ضرورت فلسفه فقه را بسیار فراتر از منطق، ادبیات یا علوم دیگر بدانیم.

اما می‌توانیم بگوییم: نقش هر یک از این علوم به منزله حلقه‌های زنجیری است که فقدان هر یک، باعث گسستن آن و ناکارآمدی علم شریف فقه در عصر حاضر می‌شود.

✓ فلسفه علم فقه نخست چه مسائلی را درباره فقه روشن می‌کند؟

روشن می‌کند که فقه از آن جهت که یک مجموعه به هم پیوسته و هدفمند است، علم خوانده می‌شود؛ همچنین پرده از چهره حکیمانه و معقولیت علم فقه برداشته، نشان می‌دهد که سخن گفتن درباره فقه به معنای بیان سخنانی حکیمانه و معقول است.

دیگر اینکه رسالت فقه را بررسی کرده، روشن می‌کند آنچه فقه انجام می‌دهد تا چه اندازه با اهداف^۱ و مبانی او سازگار است. فلسفه فقه روشن می‌کند که علم فقه بر چه اموری بیرون از خودش مبتنی است.

خلاصه آنکه فلسفه فقه تاروپود علم فقه را از هم باز می‌کند تا به استحکام، صحت، تناسب اجزاء آن، نسبت اجزاء با مجموعه و نسبت این مجموع با نیازمندی‌های جامعه‌ای که در آن ایفای نقش می‌کند، اطمینان حاصل شود. به عبارت دیگر، از جهت ایجابی و سلبی حفاظت از این مجموعه را بر عهده می‌گیرد.

✓ فلسفه فقه چه گرهی را می‌تواند از کسی که در مقام افتا است، باز کند؟

فلسفه فقه به فقیه کمک می‌کند تا به تنقیح مبانی خود بپردازد، چنانچه برای او روشن شود که عوامل تأثیرگذار در مبانی او مورد توجه قرار نگرفته و منقح نشده است، طبیعتاً بدون تنقیح این مبانی فتوا نمی‌دهد.

۱. «هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم و همه ترس استکبار از همین مسأله است که فقه و اجتهاد، جنبه عینی و عملی پیدا کند و قدرت برخورد در مسلمانان به وجود آورد. همه توطئه‌های جهان خواران علیه ما برای این بوده است که ما نگوئیم اسلام جوابگوی جامعه است». (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

بعد از تنقیح مقدماتی که در فتوای او تأثیرگذار است، ضرورت تأملات فلسفه فقه و کاربرد آن را بیشتر تجربه می‌کند. یقیناً فتوایی که براساس مقدمات منقّح شده صورت می‌پذیرد با مقدماتی که از صحت آنها اطمینان حاصل نشده است، تفاوت اساسی وجود دارد.

به عنوان مثال: فقیه معنایی برای کتاب، سنت، لغت، مناط و غیر آن، در نظر می‌گیرد که پس از بررسی‌های فلسفه فقه به متأثر بودن این مفاهیم از معانی فلسفی و کلامی واقف می‌شود و اعتراف می‌کند که چون این معانی را قبلاً قبول کرده و به شکلی در علم اصولش تأثیر گذاشته، در اینجا هم این چنین استنباط می‌کند. بنابراین، علم فقه بعد از مسلم گرفتن بسیاری از مسائل دیگر به عنوان مجموعه فقه معرفی گردیده است.

ارتباط فلسفه فقه با سایر علوم

- ✓ آیا فلسفه فقه می‌تواند بخشی از علم اصول به معنای عام آن باشد؟
- ✓ آیا رابطهٔ اصول فقه و فلسفه فقه، عام و خاص مطلق است؟
- ✓ آیا تغایر هدف و غرض در علوم می‌تواند مانع تداخل آنها شود؟
- ✓ براساس تعریفی که از علم اصول صورت پذیرفته رابطه آن با فلسفه فقه چگونه است؟
- ✓ نقش فلسفه فقه با نقشی که منطق و یا علم اصول بر عهده دارد، چه تفاوتی دارد؟
- ✓ آیا فلسفه دین، همان کلام جدید است؟
- ✓ فلسفه فقه چه رابطه‌ای با فهم حقیقت دین دارد؟
- ✓ از دیگر تمایزات فلسفه دین و کلام چه مواردی را می‌توان برشمرد؟
- ✓ عمدتاً چه مسائلی در کلام جدید مطرح می‌شوند؟
- ✓ فلسفه فقه چه رابطه‌ای با کلام جدید و فلسفه دین دارد؟
- ✓ آیا اثر متقابل علم کلام، علم اصول و فلسفه فقه در یک‌دیگر قابل انکار است؟

ارتباط فلسفه فقه با سایر علوم

فلسفه فقه از آن جهت که فلسفه علم شمرده می‌شود با دانش‌های بسیاری مرتبط^۱ است.

۱. انواع ارتباط علوم:

۱) رابطه مسأله‌آفرینی: گاهی پیشرفت برخی علوم باعث پیدایش مسأله‌ای برای علم دیگر می‌شود مانند مسأله شبیه‌سازی در علم پزشکی.

۲) رابطه تأثیرپذیری و تأثیرگذاری: نظیر اینکه علم کلام بر اصول و یا علم اخلاق از علم فقه تأثیر گیرد. یک علم گاهی مبادی تصویری علم دیگر را توضیح می‌دهد که در این صورت علم اول تأثیر گذار و علم دوم تأثیر پذیر خواهد بود. نظیر کلام که پاره‌ای از مبادی علم فقه را توضیح می‌دهد. گاهی در مقام تثبیت است. نظیر اصول فقه که به اثبات پاره‌ای از مبادی تصدیقی علم فقه می‌پردازد. (مدایه‌السترشدین، ج ۱، ص ۱۰۳).

۳) گاهی نقش مساعدت و تأیید کنندگی دارد. مثل خلود نفس که کلام آن را ثابت کرده است و فلسفه هم آن را اثبات می‌کند.

۴) گاهی نقش تعارضی دارد. بدین معنا که یک علم باطل کننده گزاره‌هایی است که علم دیگر آن را اثبات کرده است. مثلاً قدم زمانی در کلام که فلسفه آن را باطل اعلام نموده است.

۵) گاهی نقش جهت دهی دارد، بدین معنا که یک علم به علم دیگر جهت می‌دهد مثل جهت دهی علم فقه به علم رجال.

۶) گاهی نقش تکمیلی دارد نظیر اینکه علم فقه عهده دار پاسخ پرسش‌های عدالت شود که در اخلاق نیاز است. این انواع تأثیرگذاری در سطح گزاره‌ها و مسائل یک علم بود، ولی با توجه به اینکه ارکان دیگری هم چون روش‌ها و مبانی وجود دارد، لذا می‌توان تأثیرگذاری را از جهات دیگر نیز بررسی کرد.

۷) ابعاد ارتباط علوم مانند ارتباط روش شناختی: گاهی چند دانش دارای یک روش مشترک، روش عقلی، نقلی، تجربی هستند، گاهی متفاوت، یکی تنها روش عقلی و دیگری از چند روش، این دانش‌ها می‌توانند روش‌های یکدیگر را استفاده کرده یا اصلاح کنند.

۸) ارتباط مبنایی: گاهی چند دانش یک یا چند مبنای مشترک دارند مانند فقه و اصول که درپارهای از مبانی کلامی مشترک هستند یا میان آنها رابطه مبنا و بنا برقرار است نظیر علم کلام نسبت به علم اصول. از این‌رو تغییر در مبنای مشترک یا در علم مبنایی، باعث تغییر در علم روبنایی می‌گردد.

۹) علوم مرتبط با فقه: شیخ طوسی در مبحث اجتهاد پارهای از علوم نظیر کلام، اصول، علم عربی و... را مطرح می‌کند (المدّة، ج ۲، ص ۷۲۷). علامه حلی علم منطق را بر آن افزوده است (منتهی المطلب، ج ۱، ص ۶). فاضل تونی علوم نظیر حساب، هیئت، هندسه، پزشکی را مرتبط با فقه دانسته ولی آنها را پیش‌نیاز و مقدمات لازم تلقی نکرده است (الروافیه، ص ۲۸۲). وحید بهبهانی آنها را مکملات اجتهاد می‌شمرد (الفوائد الحائریه، ص ۲۴۱). مرحوم سیدمحمد صدر در کتاب «ماوراء الفقه» رابطه فقه را با پانزده علم مطرح کرده است: ۱) ارتباط فقه با علم نجوم برای شناسایی گردش ماه در مسأله روزه و حج و گردش خورشید در اوقات نماز و روزه. ۲) ارتباط فقه با جغرافی، برای شناسایی جهت قبله و موارد دیگر. ۳) ارتباط فقه با لغت، برای شناخت واژه‌های به کار رفته در کتاب و سنت. ۴) ارتباط فقه با اقتصاد برای شناخت ماهیت معاملات و قراردادهای. ۵) ارتباط با برنامه‌ریزی اقتصادی و مباحثی مانند خمس و زکات. ۶) ارتباط فقه با شیمی، از جهت تحریم مشروبات الکلی یا ضرر داشتن برخی خوردنی‌ها. ۷) ارتباط فقه با ریاضی، مثل ارث، و غیره. ۸) ارتباط فقه با منطق برای سامان دادن صحیح استدلال. ۹) ارتباط فقه با عرفان از زاویه مهم طهارت و تقرب معنوی. ۱۰) ارتباط فقه با نحو برای فهم ساختار جمله‌ها. ۱۱) ارتباط فقه با پزشکی از نظر شناخت مسائلی مانند: عادات ماهیانه و موت. ۱۲) ارتباط فقه با جامعه‌شناسی در مباحث اجتهاد و تقلید و قضاوت، احتکار. ۱۳) ارتباط فقه با درایة الحدیث برای تفکیک روایات معتبر از غیر آن. ۱۴) ارتباط فقه با تفسیر برای شناخت آیات احکام. ۱۵) ارتباط فقه با فلسفه در مباحثی مانند سحر، تنجیم.

به‌طور کلی علمی که مرتبط با فقه هستند یا با موضوع‌شناسی به کار می‌روند مانند: اصول، رجال، درایه، یا با حکم‌شناسی به کار می‌روند مانند: نجوم و هیئت. همچنین برای پارهای از موضوعات لازم است و می‌توان به مشاوره با کارشناس اکتفاء کرد.

علوم مقدم بر فقه از دیدگاه امام خمینی: «عربی، منطق، اصول فقه، رجال را از علوم مقدم بر اجتهاد ذکر می‌کنند و علاوه بر رشته‌های علمی، اموری نظیر انس به محاوره‌های عرفی، شناخت کتاب و سنت

زیرا یک دانش تحلیلی است که با روش شناخت‌شناسی عمل می‌کند؛ از این جهت مانند دانش‌های مشابه خود چون فلسفه حقوق، فلسفه سیاست، فلسفه اقتصاد و سایر فلسفه‌های علم مرتبط است و از آن جهت که ناظر بر علم فقه می‌باشد، از طریق فقه با علوم اسلامی مانند علم اصول، کلام، تفسیر قرآن، علم درایه، رجال، حدیث، پیوند دارد؛ همین طور با نظام فقهی و حقوقی جهان و مکاتب مختلف حقوقی از جمله مکتب تاریخی، تجربی و فطری (طبیعی) در ارتباط است.

✓ آیا «فلسفه فقه» می‌تواند بخشی از «علم اصول» به معنای عام آن باشد؟

حق این است که «علم اصول» باید بخشی از «فلسفه فقه» شمرده شود نه به عکس؛ زیرا فلسفه فقه افزون بر جنبه‌هایی را که اصول فقه، به عنوان دانش نظاره‌گر، نسبت به فقه دارد، جنبه‌های دیگری را هم شامل می‌شود که مباحث شناخت‌شناسانه از جمله آنها محسوب می‌شود.

البته این، در صورتی است که علم اصول فقه را بخشی از دانش فقه ندانیم و آن را به عنوان بخش استنباطی دستگاه، مورد مطالعه قرار ندهیم؛ زیرا نگاه بیرونی به فقه با رسالت فقهی که اصول فقه به عنوان جزئی از فقه عهده‌دار آن باشد، قابل جمع نیست.

اما فلسفه فقه چنین جنبه جزئی را در داخل فقه بر عهده ندارد و تنها از دیدگاه ناظر، تمامیت فقه را از حیث مبادی، صور، اجزاء، غایات و مسائل مورد

تمرین ردّ فروع بر اصول، فحص کامل از کلمات فقهای امامیه و فحص از فتاوی فقهای اهل سنت». (الاجتهاد و التقليد، ص ۹، ۱۰، ۱۲).

امام خمینی: انس با روایات را محور و مدار اجتهاد ذکر می‌کنند و از اموری نظیر: ارتکان، مذاق شارع و شرع و وجدان، استفاده می‌شود. در واقع فقیه در اثر کثرت توغل و تضلع، تمحض و تأمل در آیات و روایات با ممارست فراوان به روح شریعت می‌رسد.

شناسایی قرار می‌دهد، اما از آن جهت که فلسفه فقه نگاه درجه دوم نسبت به فقه دارد، نمی‌توان گفت علم اصول هم، چنین است.

مباحثی که در اصول مطرح می‌شود «ماهیت حکم شرعی چیست؟» یا «حجت به چه معنایی است؟» یا «مدلول هیأت امر چیست؟» یا «آیا اجتماع امر و نهی ممکن است؟» هیچ کدام از مسائل درجه دوم نسبت به فقه نیست؛ زیرا ناظر به تمامیت فقه نمی‌باشد بلکه با نگاه مشرفانه نسبت به برخی اجزاء فقه طرح شده است؛ هرگز شامل شناخت پیش‌فرض‌ها و معیارهایی که بر پایه آنها فعالیت‌های فقهی از حیث گستره، منابع، روش فقه، مسائل فقهی و نظریه‌های فقهی توصیف و یا توصیه می‌گردد، نمی‌شود.

اگر موقعیت اصول فقه را از جنبه دیگری بررسی کنیم بازهم به همین نتیجه می‌رسیم. به این صورت که بگوییم: آنچه در تحصیل حجت شرعی به نحو کلی، وسط واقع می‌شود، مسائل اصولی است؛ مثل بحث از مفهوم حجت، بحث از حقیقت حجج، بحث از ادله و ملازمات عقلی، حتی بحث از بعضی از ظهورات مانند؛ ظهور هیأت امر، از آن نظر که یک بحث کلی است که در تحصیل حجت شرعی برای مکلف دخیل است، همه داخل در علم اصول خواهد بود و به عنوان بخشی از دستگاه عظیم فقه شمرده می‌شوند، و نگاه آنها نسبت به تمامیت فقه بیرونی و نظاره‌گر خواهد بود.

✓ آیا رابطه اصول فقه و فلسفه فقه، عام و خاص مطلق است؟

از آنجا که فلسفه فقه افزون بر پیش‌فرض‌ها و مبادی تصدیقی فقه، مبادی تصویری و مباحث تاریخی - همچون ادوار فقه و تاریخ تطور اجتهاد و... و مباحث شناخت‌شناسی و دیگر مباحث را هم شامل می‌شود - نسبت آن با علم اصول عموم و خصوص مطلق (با اعمیت فلسفه فقه) است.

در این صورت که نسبت فلسفه فقه، با علم اصول فقه عموم و خصوص مطلق باشد و مسائل علم اصول بخشی از مباحث فلسفه فقه را تشکیل می‌دهد، با این وصف، تدوین و تأسیس علمی به نام «فلسفه فقه» مانعی نخواهد داشت، همان‌طور که مرحوم آخوند خراسانی صاحب کفایةالاصول در مقدمه تعریف علم اصول اشاره کرده، تأسیس و تدوین علم جدید (با غرض متفاوت) اگر در بخش قابل توجهی از مسائل، با علم دیگر مشترک نباشد، امری مستحسن است، اما اگر در همه مسائل مشترک باشند یا مسائل اختصاصی علم جدید در خور اعتنا نباشد، تأسیس علم جدید وجهی ندارد و برای تأمین هر دو غرض می‌توان در قالب علم واحد از دو جهت و حیثیت (متناسب با دو هدف مذکور) مسائل را مورد بحث قرار داد.

از آنجا که تعداد مسائل غیر مشترک فلسفه فقه و علوم مرتبط قابل توجه و در خور اعتنا است، وجود مسائل مشترک، مانع تأسیس «فلسفه فقه» نیست.

✓ آیا تغایر هدف و غرض در علوم می‌تواند مانع تداخل آنها شود؟

گفته شده که اختلاف و تعدد اغراض می‌تواند ماهیت مسائل علم را عوض کند؛ زیرا «غرض طرح مسأله» اگرچه امری خارج از ماهیت مسأله است و «تعدد غرض» اگرچه امری بیرونی است، ولی می‌تواند سبب تعدد و تغایر ذات و ماهیت مسأله شود، لیکن توجه به این نکته لازم است که گاهی موضوعی در دو علم مورد بحث واقع می‌شود و طرح آن در هیچ یک از آن دو، از باب استطراد نیست، و محمولات مسائل این دو علم نیز گوناگون است؛ این تغایر حیثیت و جهت بحث، مانع از صدق «تداخل» است؛ زیرا اغراض و اهداف متفاوت، طرح مسائل این دو علم را نیز با هم مغایر گردانیده است.

مانند هدف از طرح مسأله عصمت و حجیت قول معصوم در علم کلام، غیر از هدفی است که فیلسوف فقه از طرح این مسأله در فلسفه فقه دنبال می‌کند؛ بنابراین، شکل ورود در بحث و نحوه استفاده از آن، کاملاً متفاوت گردیده است.

اما چنانچه برخی مباحث علمی به‌طور مساوی به چند علم خدمت‌رسانی می‌کنند مانند اصول موضوعه‌ای که در هر علمی مطرح شوند خدمات یک‌سانی عرضه می‌کنند، و این، در حالی است که غایت و غرض آن علوم متفاوت است، مانند مقصد متفاوت دو مسافری است که در قسمتی از راه با یکدیگر مشترک هستند. در این صورت، به واسطه اشتراک در هدف و غرض میانی است که این مقدار از راه را با یکدیگر هستند. تفاوت غرض از هر جا صدق کند، راه این دو مسافر را از یکدیگر جدا خواهد کرد.

در نتیجه، مسائل مشترک برای آنکه به درد غرض متفاوتی بخورند باید به گونه‌ای متناسب با هر یک از آن اغراض بحث شوند؛ این‌طور نیست که تنها به واسطه نیتی که خارج از فعل است، تغییری در ماهیت بحث داده شود. البته این تا زمانی است که ما تغایر را لحاظ می‌کنیم و إلاً اشتراک در ماهیت بحث به خاطر اشتراک در غرض واحد خواهد بود و با فرض این اشتراک تغایر معنی ندارد.

بر این اساس، آشکار می‌شود که فلسفه فقه با علومی همچون اصول فقه و کلام و رجال از حیث برخی مسائل ممکن است مشترک باشند.

برای مثال، بحث از وثاقت متون و قداست متون و حجیت و دلیل اعتبار هر یک از منابع فقه از مسائل مشترک فلسفه فقه و علم کلام است؛ چنانچه بحث از وثاقت متون حدیثی و طبقه‌بندی احادیث از مسائل مشترک فلسفه فقه و علم رجال به شمار می‌رود، همان‌طور که گفته شد به خاطر اغراض متفاوت نیست

که در این مسائل مشترک شمرده می‌شوند بلکه به خاطر اغراض میانی مشترک در هر دو علم است که بحث می‌شوند. مسائلی همچون ماهیت حکم، مراحل و ارکان و انواع حکم، احکام ثابت و متغیر، شیوه‌های تفسیر نصوص، حجیت ظواهر و خبر واحد و... که میان فلسفه فقه و علم اصول مشترک است. بنابراین، نباید نتیجه گرفت که اغراض مختلف ماهیت هر بحثی را عوض می‌کنند.

✓ براساس تعریفی که از علم اصول صورت پذیرفته، رابطه آن با فلسفه فقه چگونه است؟

برای علم اصول تعریف‌های متعددی عرضه شده است. بنابر هر یک از تعریف‌های ارائه شده نتیجه‌گیری‌های متفاوتی از رابطه علم اصول با فلسفه فقه می‌شود اما با وجود همه این تعاریف، وقتی نمی‌توانیم خصلت منطق‌گونه اصول فقه را نسبت به فقه تغییر دهیم، نتیجه تفاوت نخواهد کرد، و رابطه این دو علم عموم و خصوص مطلق با اعمیت فلسفه فقه خواهد بود. بنابراین، باید تأکید نمود که: اصول فقه، علمی است منطق‌گونه که در مورد مسائل فقه از جنبه ابزاری و منطقی بهره‌مند است.

پس، وجوه تمایز فلسفه فقه از اصول فقه، این است که اصول فقه از جمله سازوکار فقه به‌شمار می‌رود، اما فلسفه فقه یا همان علم‌شناسی فقه، در منطقه‌ای بیرون از سازوکار فقه قرار دارد.

با تعریفی که از مرحوم آخوند در کفایه ذکر می‌شود:

«اصول، آن قواعدی است که محض است برای استنباط حکم شرعی، أو ما ینتهی الیه المجتهد فی مقام العمل».^۱

واژه «أو» برای این گفته می‌شود که بیشتر مباحث اصول عملی از قسم اول خارج است. اگر استنباط «وسط در اثبات» قرار داده شود؛ یعنی وسط در علم به حکم، کثیری از مباحث خارج دایره آن خواهند بود؛ مثلاً بحث «حجیت امارات» طبق فرمایش مرحوم آخوند، یا جعل حکم مماثل است یا جعل منجزیت و معذرت، در هر حال، وسط در اثبات نیست.

جعل منجز است؛ یعنی علم به حکم واقعی نیست بلکه معذر و منجز درست می‌کند. استصحاب و برائت هم همین‌طور هستند. لذا بسیاری از مسائل علم اصول، حتی ملازمات از حیطة آن بیرون می‌ماند؛ زیرا خود حکم را در اختیار ما قرار می‌دهد نه علم به حکم را؛ یعنی وسط برای اثبات حکم واقع نمی‌شود.

پیشنهاد مرحوم اصفهانی و دیگران این است که می‌گویند: علم اصول علمی است که وسط است در تحصیل حجت بر حکم شرعی. کار فقیه، تحصیل حجت بر حکم شرعی است. مانند قاعده «ید» قاعده «تجاوز و فراغ» قاعده «استصحاب» ولی اینها اموری است که هیچ یک در فلسفه فقه مطرح نمی‌شود؛ چون در تعریف فلسفه فقه گفته شد: بحث‌های کلی نظری و تحلیلی.

پس اگر این تعریف برای علم اصول پذیرفته شود، باز هم نمی‌توان گفت که: باید فلسفه فقه در تحت اصول فقه مندرج شود، در این صورت هم، علم اصول، اعم از فلسفه فقه، نخواهد شد.

اما همان‌طور که گفته شد، این تعریف هم قادر نیست خصوصیت تغییر ناپذیر اصول فقه را از آن جدا کند و آن، این است که اصول فقه از آن حیث که

۱. انه صناعة یعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام او التي ینتهی الیها فی مقام العمل

(کفایه، تصحیح قلی پورگیلانی، ج ۱، ص ۱۹).

بخش عمده‌ای از دستگاه عظیم فقه است، جزو موضوعات فلسفه فقه محسوب می‌شود، به این معنا که فلسفه فقه، به بیان دانش نظاره‌گر، اصول فقه را به عنوان بخش استنباطی دستگاه فقه مورد مطالعه قرار می‌دهد.

اصول فقه عهده‌دار جنبه استنباط فقه است، اما فلسفه فقه چنین جنبه‌ای را بر عهده ندارد و تنها از دیدگاه ناظر، تمامیت فقه را از حیث مبادی، صور، اجزا، غایات و مسائل، مورد شناسایی قرار می‌دهد، و خود در حوزه استنباط وارد نمی‌شود.

✓ نقش فلسفه فقه با نقشی که منطق و یا علم اصول بر عهده دارد چه تفاوتی دارد؟

یکی از نقش‌های فلسفه فقه این است که با نگاه به پیش‌فرض‌ها و شناسایی آنها ذهن فقیه را در انتخاب رأی و نظریه کنترل می‌کند.

به تعبیر دیگر، فلسفه فقه نقش کنترل خطاهای پنهانی ناشی از عوامل ذهنیت‌ساز را بر عهده دارد، و منطق نقش «عدم کفایت محتوا و یا درست نبودن مواد قضایا» و «چینش نادرست مقدمات» را عهده‌دار است و ذهن فقیه را از فرو غلطیدن در خطای اندیشه باز می‌دارد. اما بحث‌های اصول فقه «تتبع‌ها و مطالعات استنباطی» را پیگیری می‌کند. روشن است فرق‌های گفته شده تنها برخی از جهات منطق، اصول و فلسفه فقه را مطرح نموده است، تعریف جامع‌تر، دقت و تتبع بیشتری را می‌طلبد.

✓ آیا فلسفه دین همان کلام جدید است؟

از بحث‌های ارائه شده درباره فلسفه دین و کلام جدید این‌طور نتیجه گرفته می‌شود که متکلم به اقتضای رسالت دفاع از حوزه دین، لزوماً دین‌دار و فیلسوف دین فاقد چنین التزامی است، اما با بررسی محتوا و دلایل مربوط به

آن، می‌توان صحت این مدعا را محل تأمل دانست. علم کلام و متکلمین روش خاص خود را در بحث از دین و آموزه‌های دینی دارند.

یکی از شاخه‌های دین‌پژوهی معاصر، فلسفه دین است. گاهی اوقات میان فلسفه دین و کلام جدید خلط می‌شود ولی باید دانست که این دو یک شاخه علمی نیستند. هرچند کلام جدید درحوزه مسائل، مبانی و روش، دچار تحولاتی شده است ولی بسیاری معتقدند کلام سنتی و کلام جدید در عنوان کلام با یکدیگر اشتراک دارند و یک علم محسوب می‌شوند و هویت کلامی واحدی دارند. علم کلام (جدید یا سنتی) پیوند دهنده وحی با انسان است.

به عبارت دیگر، متکلم تلاش می‌کند از روش‌های عقلی، نقلی، تاریخی و حتی تجربی، پیوندی معقول و مناسب میان انسان و گزاره‌های دینی برقرار کند. از این مطلب به خوبی فهمیده می‌شود که یک متکلم به گزاره‌های دینی معتقد است. متکلم لزوماً دین‌دار است و با انگیزه دینی به دفاع از آموزه‌های دینی می‌پردازد.

کلام جدید نیز هرچند از روش‌ها و مبانی جدیدی برای این منظور استفاده می‌کند ولی متکلم جدید نیز همان دغدغه‌هایی را دارد که یک متکلم سنتی دارد. البته باید توجه داشت که این امکان هست که تفسیر و تعبیر آنها در مسائل مختلف با یکدیگر مخالف باشد ولی دست‌کم هر یک از آنها از دیدگاه خودشان یک دین‌دار با دغدغه‌های دینی محسوب می‌شوند. علم کلام از چهار روش تجربی، عقلی، تاریخی و شهودی به اثبات گزاره‌های دینی می‌پردازد. در مقابل، فلسفه دین تفکری فلسفی درباره دین است.

در فلسفه معاصر، شاخه‌های مختلفی از فلسفه محض منشعب شده‌اند که ویژگی مشترک همگی آنها فلسفی بودن آنهاست. فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه علم، فلسفه ذهن، فلسفه هنر و... همگی از این جمله هستند. فیلسوف دین

همچون یک فیلسوف هنر به پدیده دین و هنر می‌پردازد، همان‌طور که یک فیلسوف هنر لزوماً نباید هنرمند باشد، یک فیلسوف دین نیز نباید دین‌دار باشد. در دنیای معاصر، فیلسوفان دین که ملحد باشند نیز داشته‌ایم که پدیده دین را مورد کاوش و تحقیق خود قرار داده‌اند.

از آنچه گفته شد اگر نتیجه گرفته شود که فلسفه دین، نوعی رویکرد فلسفی و عقلانی به مسأله دین است؛ فیلسوف دین از نگاه برون‌دینی به مسأله دین می‌نگرد ولی متکلم نگاهی درون‌دینی دارد و اصلاً شأن متکلم نگاه درونی به دین است. متکلم از موضوع مورد تحقیق خود (دین) فاصله ندارد بلکه به باورها و اعتقادات، خود را مورد کاوش قرار می‌دهد، درحالی‌که فیلسوف دین می‌تواند بدون اعتقاد به گزاره‌های دینی، باورهای دینداران را مورد کاوش قرار دهد.

به نظر می‌رسد این قضاوت، نه درباره دین‌داری متکلم، مطابق تحقیق و صواب است، نه درباره بی‌دینی فیلسوف دین صحت دارد. مطابق با تحقیق نبودن این نظر از این جهت است که بحث درباره فیلسوف و متکلم با بحث درباره فلسفه و کلام خلط گردیده است. قضاوت درباره باورهای متکلم یا فیلسوف به خاطر حوزه بحثی که هر یک بر عهده دارند اگر از این جهت باشد که در فلسفه دین مستندات دین و درستی و نادرستی دلایل دین مورد بررسی قرار می‌گیرد، عیناً در علم کلام این کار انجام می‌شود. دلایل اثبات مبدأ و معاد و سایر اصول اعتقادات سلباً و ایجاباً از موضوعات مباحث کلامی است.

اما چنانچه دستگاه سنجش حقایق در هر یک از دو دانش دچار خلل نباشد حقایق دین، مبدأ و معاد و سایر عقاید حقه خود را در هر دو دانش به خوبی می‌نماید و زوایای متفاوت نگرش و تحلیل دین، کشف حقانیت دین را از بین نمی‌برد. اما اینکه متکلم موضعی از پیش تعیین شده دارد و دانش او برای دفاع

از اصول عقاید به کار گرفته می‌شود و چنین التزامی در فلسفه دین وجود ندارد، باید گفته شود: شکی نیست که دین‌داری و برخورداری از معتقدات صحیح یک ارزش است و منشأ سعادت دو دنیاست اما در یک پژوهش و تحقیق اگر این اصل، مسلم گرفته شود، دیگر تحقیق و ارائه استدلال بی‌معنا خواهد بود؛ علم خاصیت واقع‌نمایی دارد، نمی‌شود از اول تحکم کرد که تو باید این حقیقت را نشان بدهی، باید از پنجره‌ای که رو به واقعیات گشوده می‌شود انتظار دیدن دین را در متن واقع داشت نه آنکه از پیش تصویر دین را پشت این پنجره که رو به واقعیات گشوده می‌شود، نصب کنیم که فقط چهره دین دیده شود.

از این‌رو، در ارزش علمی پژوهش و تحقیقات و اقتضای برهان و استدلال، تبعیت محقق از نتیجه تحقیقات شرط است، و همچنین اقتضای صداقت، تبعیت از نتیجه برهان است. کسی که قبل از تحقیقات، موضعی را برای خود مشخص نموده و استدلالش را تنها برای اسکات خصم به کار می‌برد، تنها زبانی برای گفتن دارد نه گویی برای شنیدن. از این نظر، شرایط لازم را برای شرکت در تحقیق و یا گفتگوی استدلالی ندارد. سخن آنکه می‌گوید: «نحن أبناء الدلیل حیث ما یدور ندیر»، با قرآن کریم مطابقت بیشتری دارد: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^۱.

بنابراین، فیلسوف دین می‌تواند با روحیه تسلیم در برابر حق و شناخت بیشتر دین، آن را بکاود و به پدیدارشناسی دین بپردازد و پدیده دین را فارغ از باور به صدق یا کذب آموزه‌های آن مورد تحقیق خود قرار دهد.

معنای این سخن، آن نیست که محقق باید همیشه بی‌اعتقاد باقی بماند تا در تحقیق خود صادق باشد، بلکه باید اعتقادات خود را از راه برهان صحیح به

دست آورده باشد و صادقانه دلایل اعتقاد خود را در بحث ارائه کند. اگر متکلم ادعا کند که من هم، چنین عمل کرده‌ام، باید گفت که او فلسفی عمل نموده نه کلامی؛ زیرا در تعریف کلام تقید به دفاع از حریم عقاید مانع از این بی‌طرفی است. اما تقید به برطرف کردن شبهات و مغالطه‌ها، به منظور دفاع از حریم دین، منافاتی با روح پژوهش و تحقیق ندارد.

وقتی عقاید حقه از طریق براهین محکم اثبات گردید، این رسالت دفاع از دین در فرد حاصل خواهد شد، چه فیلسوف باشد چه متکلم. بنابراین، نیازی نیست که داشتن موضع خاصی از پیش در این علم قید شود، به‌ویژه وقتی که متکلم تلاش می‌کند از روش‌های عقلی، نقلی، تاریخی و حتی تجربی، پیوندی معقول و مناسب میان انسان و گزاره‌های دینی برقرار کند.

✓ فلسفه فقه چه رابطه‌ای با فهم حقیقت دین دارد؟

برای آنکه بتوانیم سؤالاتی درباره فلسفه دین مطرح کنیم، ابتدا لازم است درباره دین مطالبی روشن شود و سپس به فلسفه آن بپردازیم. درباره حقیقت دین میان فقها، عرفا و متصوفه اختلاف نظر دیده می‌شود؛ به عنوان مثال غزالی در «إحياء علوم الدین» گفته است: دین، یعنی «طریق الآخرة» و فقه علم آخرت نیست، بلکه علم دنیاست. صرف نظر از درستی یا نادرستی این گزاره‌ها باید دید آیا فلسفه فقه می‌تواند جایگاه تحلیل و بررسی آن باشد؟ خوب اگر کسی بخواهد خودش نظر بدهد که حقیقت دین و حقیقت فقه چیست و رابطه بین این دو باید چگونه باشد، او در مسند یک متأله تکیه زده است، و اگر صلاحیت آن را داشته باشد مانعی در بین نیست، اما گستردگی حیطه این بحث آن را از فلسفه فقه که ناظر به فقه است خارج می‌کند.

✓ از دیگر تمایزات فلسفه دین و کلام چه مواردی را می‌توان شمرد؟

برخی از عدم محدودیت کلام در استفاده از روش‌های مختلف، جهت اثبات گزاره‌های دینی به «چند روشی بودن کلام» تعبیر نموده‌اند. چنانچه از محدودیت فلسفه دین به بهره‌گیری از روش برهانی، به «تک روشی بودن» آن تعبیر می‌نمایند.

کلام اسلامی برای اثبات گزاره ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾^۱، و تطبیق آن با واقع از راه تجربه و در اثبات گزاره ﴿ أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾^۲، از طریقه کشف و شهود و نوعی درون‌بینی و در اثبات گزاره ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾^۳، از طریقه استدلال عقلی مدد می‌گیرد.

بنابراین، چهار روش تجربی، عقلی، تاریخی و شهودی، به تناسب مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. ممکن است در یک مجال وسیع‌تری تحلیل شود که آیا اساساً بهره‌گیری از دانش‌های مختلف، خود یک روش مستقل محسوب می‌شود؟ و دیگر اینکه، روش کلامی عدم محدودیت به روش برهانی است یا عدم تقید به ضوابط برهان؟

از دیگر تفاوت‌های میان فلسفه دین و کلام، تقدم مباحث فلسفه دین بر مباحث کلامی است. برای مثال، مسأله «تعریف دین» است که باید با نگاهی بیرونی مورد مطالعه قرار گیرند. یک متکلم با توجه به تعریفی که از دین برمی‌گزیند، می‌تواند نسبت به آموزه‌های آن اتخاذ موضع کند.

بنابراین، تعریف دین مقدم بر بسیاری مسائل دیگر است. ممکن است از دین تعریفی ارائه شود که حتی مکاتبی چون مارکسیسم را بتوانیم دینی بدانیم

۱. مبارکه انبیاء / ۳۰.

۲. مبارکه رعد / ۲۸.

۳. مبارکه انبیاء / ۲۲.

و یا دایره آن چنان محدود تعریف ارائه گردد که به جز ادیان ابراهیمی، دین خوانده نشود.

در حوزه فلسفه دین پرسش‌های دیگری مطرح است که بدون پاسخ‌گویی به آنها نمی‌توان از یک روش خاص کلامی سخن به میان آورد.

✓ عمدتاً چه مسائلی در کلام جدید مطرح می‌شوند؟

عمده مباحث کلام جدید عبارت است از: تعریف و چیستی دین، نیازهای بشر به دین، قلمرو دین و گستره شریعت،^۱ کارکردهای دین، منشأ دین، گوهر و صدف دین، کثرت‌گرایی دینی، سکولاریسم، زبان دین، علم و دین، عقل و دین، ایمان دینی و

✓ فلسفه فقه چه رابطه‌ای با کلام جدید و فلسفه دین دارد؟

چنانچه به اشتراک برخی مسائل فلسفه فقه با علم اصول قائل باشیم و بپذیریم که بسیاری از مبانی اصول از کلام گرفته شده است، می‌توانیم به همانندی بسیاری از موضوعات آنها و موضع مشترکشان نسبت به مباحث فلسفه دین قائل شویم؛ به‌ویژه که اگر مفهوم فقه به صورت عام (تفقه در دین) مدّ نظر قرار گیرد و همه مباحث دین را شامل شود و اختصاص به احکام پیدا نکند، در این صورت، فلسفه فقه به حسب مفهوم مترادف با فلسفه دین خواهد

۱. کلمه «شریعت» در لغت به دین، ملت، منهای سنت و طریقه اطلاق می‌شود. چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا» (مبارکه جاویه/ ۱۸). و نیز شریعت بر منبع، مصدر آب اطلاق می‌شود (لسان العرب، ج ۸، ص ۱۷۴، ابن منظور، الصحاح الجوهري، ج ۳، ص ۱۲۴۶، اسماعیل بن حماد).

اما معنای «شریعت» در اصطلاح به مجموعه تکالیف و اوامر دین مبین اسلام گفته می‌شود که خداوند متعال در قرآن کریم آن را نازل فرموده و رسول گرامی اسلام ﷺ نیز آنها را در سنت شریف خود

بیان نموده‌اند. (المقاصد الشریعه، ص ۳۴۱، دکتر مختار الخادمی).

بود. اما چنانچه معنای رایج در فلسفه فقه ملاحظه شود که فقه به معنای احکام دینی است، در این صورت اشتراکی بین مسائل آن با مسائل کلام جدید و فلسفه دین باقی نمی‌ماند؛ زیرا فلسفه دین از نگاه برون‌دینی به مسأله دین می‌نگرد و کلام جدید از نگاه درون‌دینی به موضوعاتی چون: چیستی دین، نیازهای بشر به دین، قلمرو دین و گستره شریعت، کارکردهای دین، منشأ دین، گوهر و صدف دین، کثرت‌گرایی دینی، سکولاریسم، زبان دین، علم و دین، عقل و دین، ایمان دینی و

✓ آیا اثر متقابل علم کلام، علم اصول و فلسفه فقه در یک‌دیگر قابل انکار است؟

نه تنها اثر متقابل علم کلام، علم اصول و فلسفه فقه در یک‌دیگر قابل انکار نیست بلکه رشته‌های دورتر از حوزه مسائل نظری هم در آنها تأثیری چشم‌گیر دارند؛ چراکه اساساً یک نوع همکاری و تعاون میان همه رشته‌های علوم وجود دارد و هرکدام از منظر خود، نگاه انسان را به جهان هستی تکامل می‌بخشد و در رفع نیازمندی‌های او به گونه خود مدد می‌رساند.

امروزه از دانش تجربی هم در مسائل فقه و حقوق کمک گرفته می‌شود. مثلاً در مسأله ادله اثبات دعوی، با انگشت‌نگاری خیلی از حقایق روشن می‌شود؛ و در علم پزشکی تحقیقات آزمایشگاهی به‌طور گسترده مبنای صدور حکم قرار می‌گیرد؛ و حرمت و حلیت یا نجاست و پاکی به واسطه آن معلوم می‌گردد.

پیشینه فلسفه فقه

✓ فلسفه فقه از چه زمانی در حوزه‌های علمیه مطرح گردید؟

✓ دیدگاه‌های فلسفی در میان اهل سنت چگونه است؟

✓ آیا فلسفه فقه پیشینه‌ای مانند علم رجال و درایه دارد؟

پیشینه فلسفه فقه

منظور از پیشینه فلسفه فقه ریشه‌ها، تک نگاه‌ها، تک گفته‌ها و تک بحث‌هایی است که در دیدگاه‌های فقیهان پیشین وجود داشته است و **إلا** روشن است علمی که پژوهش در آن - چه در حوزه‌های علمی شیعی و چه در حوزه‌های فقهی اهل سنت - مراحل ابتدایی‌اش را طی می‌کند و هنوز گفتگوها بر سر تأسیس آن به اتمام نرسیده، نمی‌تواند به صورت تدوین یافته در گذشته وجود داشته باشد.

✓ فلسفه فقه از چه زمانی در حوزه‌های علمیه مطرح گردید؟

حدوداً هجده سال قبل یعنی در سال ۱۳۷۳ این بحث در حوزه علمی قم شروع شد. ابتدا این بحث در مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی و بخشی هم تحت عنوان واحد فقه و حقوق که اکنون پژوهشکده فقه شده، راه اندازی شده است. کتابی تحت عنوان «فلسفه فقه، بولتن فلسفه فقه» و یک شماره از مجله نقد و نظر با عنوان «فلسفه فقه» منتشر گردید؛ و این بحث به‌طور جدی دنبال شد. عناوین مباحث مطرح شده هم عبارت بود از اینکه: در فلسفه فقه باید نگاه بیرونی به فقه داشت و سؤالاتی کلی درباره آن مطرح نمود؛ مثلاً: فقه چیست؟

قلمرو فقه تا کجاست؟

فقه چه ارتباطی با علوم دیگر دارد؟

انتظار ما از فقه چیست؟

فقه به چه چیزهایی می‌پردازد؟

روش مسائل فقهی چیست؟

منابع آن چیست؟ و...

به‌طور کلی، در گذشته مسائلی که امروزه تحت عنوان فلسفه فقه از آنها یاد می‌شود، در علوم دیگر پراکنده بود یا سؤالی دربارهٔ آنها مطرح نبود، برخی از سؤالات در علم کلام مطرح می‌شد، برخی در اصول فقه و بعضی هم در علوم قرآن و علوم حدیث. اما امروزه همهٔ اینها کنار هم با عنوان فلسفه فقه بحث می‌شود.

✓ دیدگاه‌های فلسفی در میان اهل سنت چگونه است؟

در تاریخ فقه اهل سنت، فلسفه فقه سابقه‌ای ندارد مگر آنکه برخی از مباحث اصول با نام فلسفه فقه برای نخستین بار در کتاب «الفکر السامی فی تاریخ الفقه الإسلامی» مطرح شده است.

اخباری‌ها پیش از اصولی‌ها به مبانی کلامی استناد می‌کردند، و در برخی موارد دیدگاه‌های فلسفی داشته‌اند که مربوط به پیش‌فرض‌ها در علم کلام است، و از آنجا که اصول را قبول نداشتند به مباحث کلامی روی می‌آوردند و گاهی دنبال نفی اصول بودند، البته اصولی‌ها هم از علم کلام استفاده می‌کردند اما نه به گستردگی اخباری‌ها، شاید این هم به خاطر ضدیت با اصول و ارائه دلائل کلامی در ردّ آن بوده است.

اخباری‌ها به خوبی دریافته بودند که فقه شیعه به خاطر تعالیم امامان با دیگر فرق مسلمان، متفاوت است و از مرام اهل سنت در بحث خلافت برائت می‌جوید.

امام خمینی^۱ با ذکر اخباری که حاکی از تشویق امامان معصوم^ع به اجتهاد اصحاب است،^۲ اجتهاد یا روشی نزدیک به آن را در زمان ائمه اطهار^ع امری متداول و متعارف می‌شمارند.^۳

اما براستی چه عواملی در این موضع‌گیری نقش جدی و اساسی داشته است؟ آیا سردمداری برخی رجال برجسته همچون محمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۶ ق) این حرکت را به طرد علم اصول رسانیده یا اساساً روش اخباریان در عمل نمودن به روایات، این حرکت تاریخی را شکل داده است یا طرد اصول از آن جهت که به وسیله اهل سنت پرورش یافته بود و تبعیت از آن خطر سنی شدن را در پی داشت، اتفاق افتاده است؟

حق این است که قضاوت درباره عواملی که به انگیزه‌ها برمی‌گردد و مانند حوادث بیرونی قابل مشاهده نیست، باید با تأمل بیشتری صورت پذیرد.^۴ اخباریون ناگزیر با کنار نهادن اصول به مبانی کلامی و قواعدی که بسته گریخته از امامان در دستشان باقی مانده بود، روی آوردند. اما طولی نکشید که ماجرای مناظره پیروزمندانه مرحوم بهبهانی^۵ با اخباریان با همان مبانی که

۱. «وظیفه ما ارائه اصول و قواعد کلی است و وظیفه شما تفریع و استنتاج». (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۶۲).

۲. اجتهاد و تقلید، ص ۶۹.

۳. ولی آنچه مسلم است فرق واضح میان محدثان و اخباریان به هیچ صورت با اقدام به بازسازی دروغین تاریخ و رساندن پیشینه اخباری‌گری به عصر امامان معصوم^ع و ادعای «محدثون منا» پوشیده نمی‌ماند. بررسی‌های تاریخی نیز که آغاز این تفکرات را در سده یازده نشان می‌دهد از ادعای دروغین برخی اخباریان پرده بر می‌دارد.

۴. تاریخ فقه و فقهاء، ص ۲۳۵؛ الرسائل الاصولیه، مقدمه، ص ۲۰ و ۲۱.

بر آن پای می‌فشرده‌اند، آن هم بدون بهره‌گیری از اصول - که مورد انکار آنها بود - سبب گشت اخباری‌گری برای مدتی طولانی از صحنه تاریخ کنار رود و جز خرابه‌هایی از بنای کلام اسلامی با شیوه اخباری‌گری، برای آنها باقی نماند. اما بازسازی دوباره اخباری‌گری به شیوه نوین و تغییر نام آن به «مکتب تفکیک» سخن دیگری است که باید در مجال وسیع‌تری بحث شود.^۱

✓ آیا فلسفه فقه پیشینه‌ای مانند علم رجال و درایه دارد؟

همان‌طور که قبلاً گفته شد پژوهش‌های مربوط به فلسفه فقه، چه در حوزه‌های علمی شیعی و چه در حوزه‌های فقهی اهل سنت، مراحل ابتدایی خود را طی می‌کند، و شاید بتوان گفت که تنها قریب به دو دهه از طرح اولین بحث‌های فلسفه فقه می‌گذرد، اما علوم مربوط به حوزه فقه، مانند «رجال» و «درایه» دارای سابقه طولانی هستند. رشته فلسفه حقوق هم تقریباً مانند «فلسفه فقه» است.

۱ برای اطلاع بیشتر پیرامون مکتب تفکیک به کتابهای «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» اثر آیت الله جوادی آملی - «معرفت شهودی از منظر امام خمینی» اثر دکتر احمد ضرابی - «نقد و بررسی نظریه تفکیک»، «از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک» اثر دکتر ارشادی نیا - «آیین و اندیشه» اثر سید محمد موسوی - «رویای خلوص» اثر دکتر سید حسن اسلامی و... مراجعه شود.

بررسی قلمرو علم فقه

- ✓ منظور از فقه و موضوع آن چیست؟
- ✓ آیا فقه به مجموعه‌ای از قضایا اطلاق می‌شود یا فعالیت عالمان؟
- ✓ آیا فقه به وجود سیال ممتد در تاریخ فقه اطلاق می‌شود یا مقطع فعلی آن؟
- ✓ آیا فقه تنها به اعمال فردی و ظاهری خلاصه می‌شود و به مسائل اجتماعی و باطنی نظر ندارد؟
- ✓ ملاک علم شمردن فقه چیست؟
- ✓ آیا در مورد علم فقه می‌توان تنها بر عمل «اندیشیدن و تمهید» نام علم نهاد؟
- ✓ آیا تبیین موضوعات احکام در قلمرو فقه است؟
- ✓ آیا فقه به جز بیان حکم، به برنامه و شیوه عمل هم نظر دارد؟
- ✓ رأی و اجتهاد فقهی در چه زمینه‌هایی مطرح بوده است؟
- ✓ آیا تعیین قلمرو فقه تنها با بحث‌های تاریخی ممکن است؟

بررسی قلمرو علم فقه

گستره فقه در کنار اخلاق و عقاید همه شئونات انسان را، اعم از رابطه او با خداوند، جهان، خود، و هم‌نوعان را شامل می‌شود، شریعت اسلام با همین مجموعه قوانین است که ایفای نقش نموده، رسالت هدایت انسان را برعهده دارد.

شاهد این گستردگی و روشن‌ترین دلیل بر آن مجموعه کتاب‌هایی است که از احکام «طهارت» آغاز شده و با کتاب «حدود و دیات» پایان یافته است. مجموعه‌های ارزشمند فقهی که طی قرن‌های متمادی به وسیله فقهای شیعه تدوین شده، و گستره‌ای را در بر گرفته‌اند که زندگی فردی و اجتماعی انسان را در حوزه نیازهای اصیل مادی و معنوی او پوشش می‌دهد.

فقه^۱ علم به احکام شرعی از رهگذر ادله تفصیلی است. این تعریف به آنچه «عملیه الاستنباط» نامیده شده نظر دارد. عملیات استنباط، به دست فقیه برای

۱. راغب اصفهانی می‌فرماید: «الفقه هو التوصل الی علم غائب بعلم شاهد فهو اخص من العلم، و تفقه اذا طلبه فتخصّص». (المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۸۴). فقه رسیدن به علم پنهان است به وسیله علم ظاهر، فقه اخص از علم است. تفقه به معنای تخصص است.

شهید مطهری می‌فرماید: «قرآن مسأله‌ای را طرح کرده است بنام تفقه در دین. علم یک مفهوم وسیعی است، هر دانستی را علم می‌گویند. ولی تفقه به‌طور کلی در هر موردی استعمال نمی‌شود. تفقه در جایی گفته می‌شود که انسان یک دانش عمیقی پیدا کند. یعنی علم سطحی علم هست ولی تفقه نیست. تفقه این است که انسان از ظاهر باطن را کشف کند، از پوست مغز را دریابد؛ از آنچه که به چشم

دستیابی به حکم شرعی صورت می‌پذیرد، عملیاتی که در آن، اصول، رجال، درایه، اصطلاحات فقهی، اقوال فقها و استناد به ادله در کنارهم و با یک نظم و چینش خاصی قرار گرفته است تا حکم شرعی استنباط شود. باید توجه داشت که فقه به دو معنا به کار می‌رود:

نخست، فقه مصطلح یا علم فقه که عبارتست از همان علم اجتهادی فقیهان و پژوهش‌گران به وسیله اصول و قواعدی که پیغمبر و امامان علیهم‌السلام تأسیس یا امضا کرده‌اند و با کمک جستن از عقل و اجماع، از کتاب و سنت استنباط می‌کنند. دوم، فقه به معنای تفقه است که منحصر به احکام نیست،^۱ و شامل همه آنچه در قرآن آمده - اعم از عقاید، اخلاق، مسائل فردی، اجتماعی، اقتصادی، تربیتی و غیره - می‌شود.

دین و شریعت آن‌چنان فراگیر است که هیچ مرزبندی را خارج از حوزه خود به رسمیت نمی‌شناسد. اگر امروزه حوزه مباحث دینی از مباحث علمی، اجتماعی، تاریخ و غیره جدا می‌شود و حتی در کتابخانه‌ها قفسه کتاب‌های دینی، یکی در کنار سایر قفسه‌ها دیده می‌شود، به خاطر محدود دیدن دین و جدا شدن سایر شؤونات زندگی انسان از حریم دین است. این جداسازی در فعالیت‌های دانش‌آموزان در مدارس در مشاغل اجتماعی و سایر فعالیت‌ها دیده می‌شود، فعالیت‌های دینی جزء برنامه‌های فوق‌العاده یا حد اکثر یکی در برابر

می‌بیند و حس می‌کند آنچه را که حس نمی‌کند درک کند. معنای تفقه در دین آن است که انسان دین را سطحی نشناسد؛ یعنی در دین، روحی هست و تنی، در شناخت دین تنها به شناختن تن اکتفا نکند».

(مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۱۵۹).

۱. امام خمینی علیه‌السلام: «اسلام، مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیر توحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد فروگذار ننموده است». (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۰۲).

سایر فعالیت‌ها است. ان شاء الله روزی بیاید که فهمیده شود هیچ فعالیت‌ی و هیچ تقسیم‌بندی خارج از حریم دین قابل تصور و تحقق نیست.

✓ منظور از فقه و موضوع آن چیست؟

واژه «فقه» در لغت، کاربرد گسترده‌ای دارد و به معنای فهم است؛ خواه فهم معارف و احکام دینی باشد یا مطالب و مسائل دیگر؛ چنان‌که فقه به معنای فهم در حوزه شناخت دین نیز کاربردی گسترده دارد و به احکام مربوط به اعمال و رفتار فردی و اجتماعی انسان اختصاص ندارد؛ اما کاربرد اصطلاحی آن، نام شاخه‌ای از علوم و دانش‌های اسلامی است. علمی که عهده‌دار استنباط و بیان احکام اسلامی در زمینه اعمال و رفتار فردی و اجتماعی بشر بآبهره‌گیری از عقل و وحی الهی (کتاب و سنت) است.

دراین تعریف، فقه به مجموعه‌ای از قضایا اطلاق شده است که موضوعش فعل مکلف و محمول آن عبارت است از احکام (به نحو اقتضا و تخییر). اشکال تعاریف ارائه شده این است که تکلیف احکام وضعی در آن دیده نشده است. مثلاً ما برای مسجد ملکیت قائلیم. حکم می‌کنیم مسجد مالک است، یا فرض کنید مکلفی را ضامن می‌دانیم که این، به فعلش ربط ندارد؛ یعنی چیزی بر عهده مکلف است و این فعل مکلف نیست.

✓ آیا فقه به مجموعه‌ای از قضایا اطلاق می‌شود یا فعالیت عالمان؟

تفاوت این دو در اینجا آشکار می‌شود که مثلاً وقتی می‌خواهند رابطه علم و ارزش - که یکی از زیرمجموعه‌های فلسفه علم است - را مورد بحث قرار دهند، مجبورند بپرسند: علم چیست؟ تا از ارتباط ارزش‌ها با آن علم بحث کنند. آیا مقصود این است که ارزش‌ها با یک مجموعه قضیه (علم) ربطی می‌تواند داشته باشد؟

یا اینکه ارزش‌ها با مجموعه فعالیت علمی عالمان ربطی دارد؟ می‌بینیم که این تفکیک خیلی مهم و سرنوشت‌ساز است.

✓ آیا فقه به وجود سیال ممتد در تاریخ فقه اطلاق می‌شود یا مقطع فعلی آن؟

اگر می‌خواهیم از تاریخ فقه بحث کنیم، باید بگوییم: فقه از کجا شروع شد؟ چگونه رشد کرد؟ تحولش چطور بود؟ چه زمانی قبض داشته و چه زمانی بسط؟ چه وقت آثاری از بیرون در آن تأثیر کرده است؟

اما اگر منظور از علم فقه، مقطع‌های آن است؛ یعنی مقطع فعلی آن، یعنی وقتی می‌گوییم: ریاضیات، مقطع کنونی‌اش را در نظر می‌گیریم، بقیه‌اش تاریخ ریاضیات است. امروزه که می‌گوییم علم اصول، یعنی اصولی که در دست ماست؛ یعنی مجموعه‌ای از قضایا و مباحث که در دست ماست نه آنچه را که مرحوم سید مرتضی نوشته و مربوط به تاریخ علم اصول است.

ثمره این بحث خیلی مهم است. اگر علم را به معنای مقطع کنونی آن بدانیم، در این صورت، خیلی از مسائل وجود داشته و دارد که اصلاً از فقه امروز بیرون رفته است؛ یعنی دیگر جزء فقه نمی‌باشد ولی هنوز برخی فقها به آن مشغول‌اند.

✓ آیا فقه تنها به اعمال فردی و ظاهری خلاصه می‌شود و به مسائل اجتماعی^۱ و

باطنی نظر ندارد؟

شاید از گذشته این سؤال برای برخی مطرح بوده است که: چرا رذایل اخلاقی - که بسیاری از آنها از گناهان کبیره محسوب می‌شوند و موجب خلود

۱. امام خمینی: «آنقدر که آیه و روایت که در سیاست وارد شده است در عبادات وارد نشده است. شما پنجاه و چند کتاب فقهی را ملاحظه می‌کنید، هفت هشت تا کتابی است که مربوط عبادات است. باقی‌اش مربوط به سیاسیات واجتماعیات و معاشرت و این‌طور چیزهاست». (صحیفه امام، ج ۶، ص ۴۱-۴۳).

در آتش است - به عنوان محرمات در رساله‌های عملیه مطرح نشده، درحالی‌که قضیه تکبر شیطان و حسادت قابیل به صورت‌های مختلف در قرآن کریم مطرح شده و منشأ شقاوت‌های ابدی شمرده می‌شود؟ چرا صفات پسندیده - که بدون آنها نجات و ورود به بهشت ممکن نیست، مانند عدالت، شجاعت، تقوا و... - واجب شمرده نمی‌شود؟

همین‌طور در باب عقاید می‌توان پرسید که: آیا ما واجب و حرام عقیدتی نداریم؟ چرا در رساله‌ها از توحید و شرک به واجبات و محرمات تعبیر نمی‌شود؟

آیا این، به معنای خارج بودن موضوعات مزبور از حیطه فقه است و فقیه عملاً به آنها کاری ندارد؟

در ابتدای همه رساله‌های عملیه با بیان این مسأله که برنامه اسلام به اصول و فروعی تقسیم می‌شود و رساله‌های عملیه عهده‌دار بیان فروع دین می‌باشند، تأکید نموده؛ هر مسلمانی باید در جهت تحصیل یقین نسبت به اصول عقاید حقه از طریق ادله صحیح اقدام کند، اما شیوه تقویت صفات پسندیده مانند عدالت، سخاوت، شجاعت و عزت در نهاد انسان‌ها و مبارزه با صفات ناپسند و زشت مانند حسد، بخل و نفاق را واگذاشته و برای آن حکمی بیان نشده است و شاید این نحوه برخورد با مباحث اخلاقی، منشأ سؤالات فوق باشد.

در پاسخ باید گفته شود: نباید انتظار داشت سه حوزه فقه، اخلاق و معارف با یکدیگر ادغام شود و تعبیرات و مصطلحات هر یک از این حوزه‌ها برای دیگری هم به کار رود.

امام خمینی^ع در کتاب شریف «اربعین حدیث» وقتی که از رابطه میان فقه، اخلاق و حکمت و عرفان سخن می‌گویند، تعبیر رابطه را ناتمام دانسته، این سه

را عین یکدیگر و یک حقیقت می‌شمرند. حقیقت واحده‌ای که در سه مرتبه و به سه چهره ظهور می‌نماید؛ در مرتبه عالم طبیعت توسط انبیا، به صورت علم فقه برای ریاضت دادن بدن، ارائه شده است؛ همان حقیقت از سوی همان سفیران الهی به صورت علم اخلاق برای مرتبه نفس ملکوتی انسان، مطرح گردیده است - که به جای تعبیر واجب و حرام از منجیات و مهلکات استفاده شده است - . همین حقیقت واحد برای تربیت روح انسان - که در مرتبه تجرد کامل است - به شکل حکم و معارف الهی ارائه گردیده، و تعبیر عقاید حقه و عقاید باطله در این زمینه به کار می‌رود.

«بدان که پیش از این، ذکر شد که انسان به‌طور اجمال و کلی دارای سه نشئه و صاحب سه مقام و عالم است: اوّل، نشئه آخرت و عالم غیب و مقام روحانیت و عقل. دوم، نشئه برزخ و عالم متوسط بین‌العالمین و مقام خیال. سوم، نشئه دنیا و مقام ملک و عالم شهادت. و از برای هر یک از این [ها] کمال خاصی و تربیت مخصوصی است و عملی است مناسب با نشئه و مقام خود، و انبیاء - علیهم‌السلام - متکفل دستور آن اعمال هستند.

پس کلیه علوم نافع منقسم شود به این سه علم؛ یعنی علمی که راجع است به کمالات عقلیه و وظائف روحیه، و علمی که راجع به اعمال قلبیه و وظائف آن است، و علمی که راجع به اعمال قالبیه و وظائف نشئه ظاهره نفس است»^۱.

از سخنان امام راحل^۲، این‌طور استفاده می‌شود: همان‌طور که میان بدن، نفس و روح مراتبی از قوت و ضعف وجودی حاکم است، میان علومی که مناسب هر یک از این نشئات است نیز این مراتب وجود دارد.

بنابراین، در میان «واجب و حرام» و «منجیات و مهلکات» و «حق و باطل» رابطه شدت و ضعف دیده می‌شود، به‌طوری‌که ارتکاب محرمات سبب گرفتار آمدن به مهلکات و نهایتاً باطل گشتن حظ و بهره کمالات هستی خواهد شد؛ چنانچه در مراتب بهشت و جهنم^۱، جهنم اخلاق، سوزنده‌تر از جهنم اعمال؛ و جهنم عقاید باطل از هر دو آنها سوزنده‌تر است. در خصوص بهشت اعمال، خلیقات و عقاید، به همین ترتیب است.

اما گویا اینکه، این ترتیب برای برخی مردم به‌عکس تبیین شده یا آنها واژگونه برداشت کرده‌اند و به همین دلیل وقتی گفته می‌شود این مسأله اخلاقی است، این‌طور فهمیده می‌شود که در حدّ واجب و حرام نیست، خفیف‌تر است، دیگر چه رسد به اینکه این مسأله مربوط به عقاید باشد، دیگر قبح اخلاقی را هم ندارد.

از این‌رو، حتی برخی اهل فضل هم اگر می‌خواهند اهمیت مسأله‌ای را زیاد بشمارند، تلاش می‌کنند از احکام واجب و حرام برای مباحث اخلاقی سهمی قائل شوند یا حکمی اثبات نمایند، و حال آنکه واجب و حرام حکم افعال انسان است و اخلاق اگرچه از تکرار فعل حاصل می‌شود اما فعل نیست بلکه ملکه‌ای نفسانی است.

۱. امام خمینی: «غالباً وصف جهنم و بهشت که در کتاب خدا و اخبار انبیاء و اولیاء شده جهنم اعمال است. گاهی اشاره خفیه‌ای نیز به بهشت و جهنم اخلاق که اهمیتش بیشتر است شده است. گاهی هم به بهشت لقاء و جهنم فراق که از همه مهمتر است گردیده، ولی همه در پرده و از برای اهلش». (شرح چهل حدیث، ص ۱۲). و ایضاً «بهشت صفات که از بهشت اعمال بالاتر است آن بهشتی که به واسطه کرائم اخلاقی به انسان عطا شود بهشت صفات است». (بِرّ الصلوة، ص ۶۴).

«الخلق ملکه راسخة في النفس يصدر عنه الفعل بسهولة» و به همین ترتیب عقاید و معارف از مقوله دیگری است که با اصلاح عمل و اخلاق در قلب حاصل می‌گردد.^۱

✓ ملاک علم شمردن فقه چیست؟

فقه به اعتبار وجودی که در ذهن ما دارد و معلوم ما است یعنی معلوم بالذات، از این نظر، به مسائل و معلومات فقهی از حیث وجود ربطی که در نفس دارند، علم فقه اطلاق می‌شود. البته این جهت با معنای لغوی علم سازگار است نه معنای اصطلاحی آن و به نظر می‌رسد مورد سؤال هم این معنا نباشد.

اما فقه به این اعتبار که مجموعه‌ای از مسائل است که قواعدی بر آنها حاکم است، و وقتی وارد این مجموعه می‌شویم، از این قواعد استفاده می‌کنیم، خود این مجموعه، علم فقه نام دارد و فقیه به عنوان فقیه، وارد این مجموعه می‌شود و آن را تجزیه می‌کند.

در این تعریف علم فقه به خاطر سیستمی بودن و این خصوصیت که مجموعه‌ای هدفمند را تشکیل می‌دهد و همهٔ مسائل آن با یکدیگر هماهنگاند و ساختار معینی بر آن حاکم است، علم نامیده می‌شود.

✓ آیا در مورد علم فقه می‌توان تنها بر عمل «اندیشیدن و تمهید» نام علم نهاد؟

علم مورد نظر در اینجا به معنای مطلق ادراک و اندیشیدن و عمل افراد متفکر و اندیشه‌ور نیست، بلکه مقصود، مجموعه‌ای از گزاره‌های به هم پیوسته است که موضوع، روش و غرض خاص خود را دارد. بنابراین، نمی‌توان فعالیت‌های فکری صرف را علم نامید.

۱. به نظر می‌رسد این توهم برای برخی حقوق دانان بیش از سایر اقشار مردم پیش آمده باشد؛ چراکه آنها عملاً می‌بینند امور حقوقی و فقهی قابل پیگرد قانونی و شرعی است، نه اخلاقیات یا عقاید.

آری، نتیجه این فعالیت‌ها در هر علمی وقتی به صورت مجموعه‌ای از قضایای به هم پیوسته با قواعد و اصول خاص تدوین شد، می‌توان بر آن نام علم نهاد.

✓ آیا تبیین موضوعات احکام در قلمرو فقه است؟

در نظریه موضوع‌شناسی^۱ با دگرگونی‌های عصری، انتظار از حوزه فقه و فقه‌پژوهان، اندیشیدن به مصادیق جدیدی است که می‌تواند احکام فقهی داشته باشد؛ از سوی دیگر از تسری مفهوم موضوعات ممکن است مصادیق جدیدی

۱. همه موضوعات مطرح شده در فقه از یک سنخ نیستند و همه آنها در معرض تغییر و تحول قرار ندارند پس لازم است که تقسیم‌بندی جدیدی از موضوعات فقهی ذکر نماییم تا بتوانیم موضوعاتی را که استعداد تحول دارند و تحت تأثیر تحولات اجتماعی هستند از موضوعات ثابتی که تحولات جامعه در آنها بی اثر است باز شناسیم.

۱) موضوعات طبیعی: این موضوعات در حقیقت همان اشیاء و عناصر طبیعی هستند که پیوندی بانظام معیشت مردم دارند و به گونه‌ای مشمول احکام شرعی نیز واقع شده‌اند عناصری مانند آب، خاک، خون و انواع خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها. از این قبیل موضوعات، موضوعات طبیعی‌اند.

۲) موضوعات اعتباری شرعی: بسیاری از موضوعات مطرح شده در فقه امور اعتباری‌اند که خود شارع اقدام به تأسیس و اعتبار آنها کرده است مانند: نماز، روزه، زکات، حدود و قصاص. این دسته از موضوعات را مجعولات شرعی می‌نامند.

۳) موضوعات عرفی: انسان در زندگی اجتماعی خود دارای رفتارهایی است که بخش عظیمی از آنها زیر پوشش شریعت قرار گرفته‌اند. این گونه پیوندهای اجتماعی را موضوعات عرفی می‌نامند. این دسته از موضوعات اگر چه ظرف احکام شریعت هستند اما خود آنها از شریعت ناشی نشده‌اند بلکه محصول روابط متقابل انسان‌ها در زندگی اجتماعی خود هستند. ضرورت‌های زندگی جمعی، این رفتارها و پیوندها را آفریده است و شریعت فقط با احکام خود آنها را تصحیح کرده است و در جهت مشخصی هدایت می‌کند. مفاهیم اعتباری مانند: داد و ستد، ملکیت و زوجیت و حاکمیت. و همچنین پدیده‌های واقعی و محسوس مانند: پول و موسیقی و مجسمه سازی. موضوع بودن این‌گونه موضوعات در فقه به اعتبار احکامی است که در شریعت برای آنها وضع شده است.

برای احکام فقهی پیدا شود ولی نه به معنای قبض و بسط مفهوم در بستر تاریخ، زمان و مکان که شریعت را آنچنان در بستر تغییرات مفهومی در حرکت ببیند که واقعیتی از آن باقی نماند.

حاصل آنکه می‌توانیم از طریق تحدید مفهوم برخی از تعابیری که در فقه به کار برده می‌شود، مانند تعبیر مصلحت، حرج و ضرر و ضرار، مصادیق آن را مورد بررسی قرار دهیم و هم از طریق کمی کردن این مفاهیم.

به عنوان مثال: حضرت امام^ع فرمودند که « حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است »^۱ جا دارد که بررسی شود تا ببینیم مراد از «فقه حکومتی» چیست؟ فقهی که در مقابل آن قرار گرفته چگونه فقهی است؟ همین‌طور درباره «فقه سنتی» و «فقه جواهری» که در هیچ یک از این کتاب‌های متداول فقهی و اصولی درباره آن بحث نشده است.

✓ آیا فقه به جز بیان حکم، به برنامه و شیوه عمل هم نظر دارد؟

منظور از برنامه در اینجا روش‌های اجرایی است؛ یعنی آیا روش‌های اجرایی احکام نیز داخل در قلمرو فقه است؟

دراینکه رسالت فقها به غیر از استخراج و استنباط حکم، شامل برنامه‌ریزی کاری و ارائه نظام فقهی هم می‌شود یا نه باید بیشتر تأمل نمود، ولی شکی نیست که هم فقه شیعی این غنا را دارد که از آن نظام‌های فقهی استخراج و استنباط شود و هم نیاز مبرم به نظام‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... در عرصه فقه، کاملاً مشهود است.

ایجاد ساختار و محتوایی که احکام تکلیفی و وضعی را به نظام‌های متناسب با شؤونات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی تبدیل کند، از جمله موضوعاتی است که در فلسفه فقه به عنوان قلمرو و دامنه فقه مطرح می‌شود. در فلسفه فقه است که می‌توان بررسی نمود چگونه می‌شود از مجموع احکام به نظریه‌ها، و از نظریه‌ها به نظام‌های متناسب با نیازها رسید.

در همه روزهای بعد از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، اولیای امور، حس کرده‌اند که تنها بیان ارزش‌ها کفایت نمی‌کند، بلکه بیان احکام مورد نیاز و بالاتر از آن با فراهم آوردن یک نظام فقهی منسجم، باید در عرصه خدمت‌رسانی به انقلاب حضور داشت و پاسخ‌گوی مطالبات مردمی بود.

اگر اقدام مسؤولانه شهید صدر در کتاب «اقتصادنا» - که نظام اقتصادی اسلام را از نظام سوسیالیستی و نظام سرمایه‌داری جدا نمود - با حمایت جهان اسلام - که در رأس آنها مرجعیت و فقاہت است - ادامه پیدا کند، آنگاه عملاً گوشه‌ای از قلمرو فقه به جهانیان شناسانده می‌شود و فقه اسلامی در جایگاهی که باید، قرار می‌گیرد.

✓ رأی و اجتهاد فقهی در چه زمینه‌هایی مطرح بوده است؟

در برخی از ادوار تاریخ، قلمرو فقه محدود و در برخی از دوره‌ها قلمرو آن گسترده بوده است. اگر فقه در آغاز پیدایش، قلمرو محدودی داشت، در زمان خلفای عباسی، به حسب ظاهر گسترده‌تر گردید؛ زیرا خلفای عباسی به جهت تقدس بخشیدن به جایگاه حکومت خود همواره می‌کوشیده‌اند از امتیاز حمایت دینی و معنوی برخوردار باشند، لذا بنا داشتند که با تمسک به افتای مفتیان حکومت کنند. از این جهت از فقیهان می‌پرسیدند که در هر موقعیتی چه باید بکنند و چه نباید بکنند.

در کتاب‌های غزالی از جمله «إحياء العلوم» آمده است که: «فقیه به سلطان می‌گوید: چه بکن و چه نکن. سلطان آنچه را باید بکند یا نکند از فقیه می‌گیرد». در کتاب «الأحكام السلطانية» ماوردی به جمع احکام حکومتی پرداخته، و آن را به صورت فتوا ارائه نموده است. طبیعی است که در چنین شرایطی علم فقه نیز قلمرو گسترده‌تری پیدا کند، و وارد زمینه‌هایی شود که یک قرن قبل از آن، اصلاً از این سنخ تفقه خبری نبود و به رأی و اجتهاد گذارده نمی‌شد.

✓ آیا تعیین قلمرو فقه تنها با بحث‌های تاریخی ممکن است؟

روشن است که اگر سؤال شود که عملاً قلمرو فقه تا کجا گسترش یافته است آیا روش کار هم باید روش تحقیق تاریخی باشد؟ با توجه به همه آن قلمرویی که در تاریخ برای علم فقه درست شده است، می‌توان مشخص کرد که قلمرو فقه این است، اما این گمان صحیح نیست که قلمرو فقه را فقط با تحقیق تاریخی می‌توان روشن نمود؛ زیرا قلمرو فقه را خداوند مشخص می‌کند نه تاریخ. فقیه تلاش می‌کند قلمرویی را که خداوند برای فقه تعیین نموده کشف کند. تاریخ از آنچه تاکنون اتفاق افتاده سخن می‌گوید و کتاب و سنت از قلمرویی که خداوند معین فرموده است. مثلاً اگر گفتیم قلمرو علم فقه احکام مکلفین است، این چیزی است که از حکم الهی به دست می‌آید نه روند تاریخی‌ای که علم فقه داشته است. بنابراین، جایگاه فقه را در جوامعی که براساس توسعه یافتگی و ضرورت‌های آن می‌خواهند زندگی کنند، براساس استنباط حکم الهی، باید مشخص نمود نه صرفاً آنچه در گذشته بوده است.

فلسفه فقه در شکل دستوری و توصیه‌ای خود می‌تواند آنچه را باید باشد در مقابل آنچه بوده یا اکنون هست، به بحث و گفتگو بکشد و به چشم‌اندازهای مهجوری بیندیشد که خداوند ترسیم نموده است.

بررسی منابع علم فقه

- ✓ آیا در بین قرآن، سنت، عقل و اجماع، طبقه‌بندی وجود دارد؟
- ✓ آیا تمامی اقوالی که از امام علیه السلام صادر می‌شود، «بما آتاه شارع» از او صادر می‌شود؟
- ✓ آیا قرآن و روایات به آنچه که در جامعه عرب آن زمان وجود داشته، ناظر است؟
- ✓ آیا امکان تحدید مفهومی و تحدید کمی در مورد مفاهیمی که در فقه به کار برده می‌شود، وجود دارد؟

بررسی منابع علم فقه

بررسی^۱ «منابع فقه» می‌تواند به روش یک تحقیق تاریخی صورت پذیرد که در این صورت سؤال این است که فقها از چه منابعی استفاده کرده‌اند، و نیز بررسی «منابع فقه» می‌تواند به صورت تحلیلی و دستوری صورت پذیرد، در این صورت سؤال این است که بگوییم چه چیزی منبع است و چه چیزی منبع نیست. مثلاً امام خمینی^۲ نسبت به عرف در برخی مباحث عمده اصول، تأکید دارند، مثلاً مبحث تعارض را جولانگاه عرف می‌نامند.^۳

در بحث تداخل میان سبب و مسبب، عرف را اصل می‌دانند. مرجعیت عقلا و رجوع به سیره عقلا را در کنار عرف از منابع مهم استنباط مسائل اصول می‌شمارند.^۴

۱. دلیل اساسی ضرورت نقد روایات و ایجاد روش‌هایی که عهده دار اثبات صدور مضمون آنها از سوی معصومین^۵ می‌باشد این است که احتمال دارد آنچه راویان نقل می‌کنند با واقعیت تطابق نداشته باشد، منشأ این احتمال دو امر است:

(۱) قرار گرفتن احادیث در معرض جعل و کذب راوی.

(۲) خطا و اشتباه راویان در شنیدن و فهم و یا نقل احادیث.

شیخ مفید در این مورد می‌گوید: «مردم در زمینه روایات و شنیدن آنها در معرض امتحان و آزمایش‌اند، برخی از آنها در نقل (احادیث) دچار سهو و اشتباه شده، برخی در افزودن و کاستن در آنها تعدد نموده و برخی دیگر به قصد گمراه نمودن مردم و با استفاده از ظواهر سازی‌های فریبنده، اقدام به بدعت‌گذاری در شریعت می‌نمایند». (مفید، محمدبن محمدبن نعمان، المسائل السرویه، ص ۷۷).

۲. مناهج الوصول، ج ۲، ص ۱۱۸.

۳. همان.

البته در تمام مواردی که روش تاریخی به عنوان فلسفه فقه به کار برده می‌شود، به این معنی نیست که ما دیگر نمی‌توانیم نقد کنیم. اساساً نقد کردن بخشی از فلسفه علم فقه خواهد بود، منتهی نقدی که بر مبنای تحقیق تاریخ صورت می‌پذیرد و آن هم نقد فلسفی است نه نقد فقهی یا اصولی.

بر این اساس، بعضی از منابع علم فقه تاریخی است؛ زیرا علم فقه از طریق تواتر به منابعی چون قرآن و سنت^۱ دست می‌یابد درمورد قرآن کریم تواتر تاریخی حاصل است و در مورد سنت هم روایات مختلف هستند. بعضی منابع

۱. کلمه «سنت» در لغت عرب به معنای «طریقه و سیره عملی» آمده است. و در قرآن کریم هم کلمه سنت به همین معنی آمده است. ابن اثیر در ماده سنن می‌گوید: «قد تكرر في الحديث ذكر السنة و ما تصرف منها و الاصل فيها الطريقة و السيرة و اذا اطلقت في الشرع فأتيا يراد بها ما امر به النبي ﷺ و نهى عنه و ندب الي قولاً و فعلاً مما لم ينطق به الكتاب العزيز و لهذا يقال في ادلة الشرع الكتاب و السنة اي القرآن و الحديث». (ابن اثیر، نهای، ج ۲، ماده سنن).

«سنت» در اصطلاح فقهای اسلام علی العموم عبارت است از قول و فعل و تقریر پیامبر اکرم ﷺ. منشأ این اصطلاح در روایات نبوی آمده است که پیامبر اکرم ﷺ پیروان خویش را امر فرموده به اینکه از سنت من متابعت کنید. سپس این کلمه مکرر در مکرر در قول و فعل و تقریر پیامبر ﷺ به کار رفته است تا آنجا که علم بالغلبه گردیده است.

شیعه سنت را اختصاص به پیامبر اکرم ﷺ نمی‌داند و قول المعصوم و فعله و تقریره را شامل ائمه هدی می‌شمرد. اهل سنت «سنت» را تعمیم می‌دهند و قول و فعل و تقریر صحابه پیامبر اکرم ﷺ را هم سنت می‌گویند که مورد قبول شیعه نمی‌باشد.

راه‌های قطعی رسیدن به سنت عبارت است از: (۱) خبر متواتر، یعنی خبری که تعداد روایت کنندگان آن به قدری زیاد است که موجب قطع و یقین به صدور روایت می‌گردد. (۲) خبر همراه با قرینه‌ای که موجب قطع به صدور روایت می‌شود. (۳) سیره متشرعه و بنای عقلاً.

سنت غیر قطعی نیز سنتی است که از طریق خبر واحد به دست ما رسیده باشد، که آن نیز از نظر ارزش و صحت به دو دسته تقسیم می‌شود: (۱) معتبر. (۲) غیر معتبر.

خبر واحد معتبر که معروف‌ترین اقسام آن خبر صحیح و موثق است؛ یعنی خبری که همه افرادی که در سلسله سند آن قرار دارند، افراد مطمئن و عادل باشند.

دیگر فقه عقلی‌اند که شاید بتوان بحث‌های شناخت‌شناسانه درباره حجج فقهی را داخل در همین قسم دانست؛ زیرا فقیه برای تحصیل حجت از آن بهره می‌گیرد. البته توجه به این نکته لازم است که تشخیص منابع نسبت به احکام، متفاوت است. طبق فرمایش امام خمینی^۱، احکام اولیه منابعشان قواعد فقهی است؛ احکام ثانویه، قواعد فقهی و احکام حکومتی و مبانی و منابعی دارند که "رعایت مصلحت" است.^۲

✓ آیا در بین قرآن، سنت، عقل^۲ و اجماع، طبقه‌بندی وجود دارد؟

۱. مجله نقد و نظر، سال دوم، ش ۵، ص ۳۴، گفتگو با استاد عباس علی عمید زنجانی.
۲. چهارمین منبع شناخت احکام، عقل است. در مورد ارزش و اعتبار عقل، در استنباط احکام شرعی، سه نظریه متفاوت و اساسی وجود دارد:
 - ۱) برخی عقیده دارند که ادراکات عقلی به‌طور مطلق؛ (یعنی ادراکات عقلی قطعی و ادراکات عقلی غیر قطعی) در استنباط احکام شرعی دارای اعتبار و حجیت است. این نظریه مربوط به اصحاب رأی و قیاس از فقهای اهل سنت است که به تبع آن ملاک‌هایی چون قیاس و استحسان و مصالح مرسله را معتبر دانسته‌اند.
 - ۲) برخی معتقدند که ادراکات عقلی به‌طور مطلق (قطعی و غیر قطعی) از ارزش و حجیت ساقط هستند که این نظریه را اخباری‌های شیعه و اصحاب حدیث از اهل سنت پذیرفته‌اند.
 - ۳) گروهی نیز راه افراط و تفریط را رد کرده، تنها ادراکات قطعی و یقینی عقل را در حوزه استنباط معتبر دانسته‌اند و ادراکات غیر قطعی عقل در حوزه استنباط را فاقد ارزش و حجیت می‌دانند. این نظریه مربوط به بیشتر علمای امامیه است که به اسم اصولی معروف شده‌اند.
- احکام قطعی عقلی نیز به نوبه خود، دو دسته هستند:
 - الف) مستقلات عقلیه؛ یعنی احکام و قضایایی که بدون واسطه شرع آنها را درک می‌کند، مثل حسن عدل و قبح ظلم و وجوب شکر منعم و قبح عقاب بلایبان.
 - ب) غیر مستقلات عقلیه؛ و آنها احکامی هستند که عقل پس از صدور حکم شرعی، آنها را درک می‌کند. علمای امامیه در موردی که دلیل معتبری از کتاب، سنت و اجماع در مورد حکم شرعی وجود ندارد، به حکم ملازمه‌ای که میان حکم عقل (ادراکات قطعی) و شرع وجود دارد (کلاماً حکم به العقل حکم به

درباره منابع فقه ضرورتاً باید به سؤالاتی پاسخ گفت که نداشتن پاسخ صریح و روشن به این سؤالات به معنای به هم ریختگی نظام بهره‌گیری از منابع فقه و استفاده نابجا از آن و نهایتاً عدم توفیق در دستیابی به احکام الهی است. از جمله پرسش‌هایی که در فلسفه فقه پاسخ صریح می‌طلبد، این است که: قرآن^۱ چه اندازه بر سنت ترجیح دارد؟ آیا کلام پیامبر ﷺ می‌تواند قرآن را نسخ کند؟ اگر کلام پیامبر ﷺ از حیث اعتبار با قرآن برابر است، پس وحی چه مقامی دارد؟ یعنی، ارزش وحی با غیر وحی یکی است؟ آیا با اجماع^۲ می‌توان

الشرع) حکم شرعی را از حکم عقل استنباط می‌کند، که از جمله آنها قبح عقاب بلاییان است که علما به استناد این حکم عقلی در هر موردی که شک در حکم شیئی داشته باشند و دلیل معتبری از شرع در آن مورد نرسیده باشد، حکم به برائت را جاری می‌کنند و فتوای به تساوی فعل و ترک آن عمل می‌دهند.

۱. در حدود ۵۰۰ آیه از مجموع آیات به احکام اختصاص یافته است. علمای اسلام کتب متعددی درباره خصوص همین آیات تألیف کرده‌اند معروف‌ترین آنها در میان ما شیعیان کتاب «آیات الاحکام» مجتهد و زاهد متقی معروف ملا احمد اردبیلی معروف به مقدس اردبیلی است که در قرن دهم هجری می‌زیسته است و دیگر کتاب «کنز العرفان» تألیف فاضل مقداد از علمای قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری است.

۲. «اجماع» عبارت است از «اتفاق و هم‌رأیی در حکمی از احکام شرعی» و در مورد ارزش و اعتبار اجماع از طرف دانشمندان اسلامی سه رأی مهم و اساسی ابراز شده است:

۱) گروهی مانند فقها و دانشمندان کلامی شافعی و حنفی و مالکی معتقدند که اجماع علمای مذهب در هر زمانی دارای اعتبار است.

۲) در مقابل فقهای امامیه معتقدند اجماع وقتی دارای ارزش و اعتبار است که کاشف از رأی معصوم باشد، وگرنه اجماع فی حدّ نفسه ارزش و اعتبار ندارد.

۳) در مقابل این دو گروه، اخباری‌های از شیعه هستند که اجماع را حجت نمی‌دانند، و در بین اهل سنت نیز فقهای حنبلی فقط اجماع صحابه پیامبر ﷺ و بعضی از بزرگان اهل سنت را حجت می‌دانند.

اجماع خود بر دو دسته منقول و محصل تقسیم می‌شود، و مراد از اجماع منقول اجماعی است که فقیه خودش آن را تحصیل نکرده، بلکه فقیه از راه گفتار و نقل فقهای دیگر به آن رسیده باشد. و اجماع

سنت را محدود کرد؟ آیا با اجماع می‌توان قرآن را محدود کرد؟ آیا وحی درجه‌ای لطیف‌تر از علم پیامبر است؟ نسبت سخن معصوم علیه السلام با قرآن چیست؟ آیا ممکن است احکام تأسیسی هم از امامان علیهم السلام صادر بشود؟ آیا سخن معصوم علیه السلام می‌تواند قرآن را نسخ بکند؟ از سیره و فعل معصوم علیه السلام چه استفاده‌ای می‌شود کرد؟ اگر کاری را معصوم علیه السلام انجام داد حداکثر چیزی که از آن استفاده می‌شود جواز است یا استحباب یا وجوب؟

از جمله مسائل فلسفه فقه که به عنوان منابع علم فقه مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ تفکیک بین اقوال، افعال و تقریر امام علیه السلام است. به عبارت دیگر، تفکیک بین ویژگی‌های منش شخصی معصوم علیه السلام و اقوال او، افعال و تقریری که «بما اُنّه شارع» داشته است.

مسأله‌ای که در اینجا قابل بررسی و تحقیق است، این است که: کدام یک از افعال، اقوال و تقریرات را باید جزو قلمرو دین دانست؟ وقتی اهل سنت با محدودیت منابع فقهی خود،^۱ تحقیقات گسترده‌ای در این زمینه دارند، از جمله

محصل اجماعی است که شخص فقیه با بررسی و تفحص در اقوال علما، یک حکم شرعی را تحصیل کرده است.

۱. صاحب نظران مسائل اسلامی و کارشناسان علوم دینی، یعنی فقها و مجتهدان، احکام و قوانین الهی را از مآخذ، استنباط و استخراج می‌نمایند که به آن، منابع فقه یا منابع اجتهاد گفته می‌شود. فقهای مذاهب اسلامی درباره منابع فقه، نظریات مختلفی بیان داشته‌اند. این اختلاف نظر نه تنها بین فقهای شیعه و فقهای اهل سنت هست، بلکه بین فقهای اهل سنت نیز وجود دارد که به‌طور فشرده به بخشی از آنها اشاره می‌شود:

۱) چنانچه علامه ابوزهره در کتاب تاریخ «المذاهب الاربعه» نقل می‌کند فقهای حنفی مذهب (پیروان ابوحنیفه، نعمان بن ثابت)، منابع اجتهاد را کتاب، سنت متواتره، اقوال صحابه، اجماع صحابه، قیاس، استحسان و نظر عرف دانسته‌اند.

۲) جمعی از علمای اهل سنت مثل مذهب مالکی (پیروان مالک بن انس) به کتاب، سنت، اجماع اهل مدینه، مصالح مرسله (نوعی قیاس)، قول صحابی غیر مستند به رأی و قیاس منصوص العله، به عنوان منابع

مطالبی که در کتاب «أفعال الرسول و دلالتها علي الأحكام الشريعة» آمده است، سؤال این است که تا چه اندازه جا دارد مراجع و فقهای شیعه با گستردگی منابع فقهی خود در این موضوعات تحقیق داشته باشند؟

✓ آیا تمامی اقوالی که از امام علیه السلام صادر می‌شود، «بما أنه شارع» از او صادر می‌شود؟

مسئله مورد بحث دلالت افعال معصومین علیهم السلام است که کدام یک از افعال آنها لسان تشریع دارد؟ آیا اصلاً امام علیه السلام منش فردی نداشته‌اند و هر آنچه که از

اجتهاد معتقدند. همچنین به مالک بن انس، نسبت داده شده است، که معتقد است منابع اجتهاد عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع، قیاس، استحسان، قاعده استصلاح، مذهب صحابی، سدّ ذرایع، فتح ذرایع، قانون سلف، استصحاب، استقراء، برائت اصلیه، عادت، عرف، استدلال و

۴) گروهی مانند فقهای شافعی (پیروان محمد بن ادریس شافعی) کتاب، سنت، قیاس، مستنبط العلم، قیاس و تشبیه و تمثیل را به عنوان منابع اجتهاد پذیرفته‌اند که این نظریه نیز در کتاب «فلسفة التشریع فی الاسلام» و غیر آن بیان شده است.

۵) عده‌ای مانند دانشمندان حنبلی (پیروان احمد بن حنبل شیبانی) منابع اجتهاد را عبارت از: کتاب، سنت، قیاس منصوص العلم، قیاس تشبیه و تمثیل (در صورت ضرورت) و فتاوی صحابه (در صورتی که مخالف با کتاب و سنت و حتی، مخالف حدیث مرسل و ضعیف نباشد) دانسته‌اند.

۶) دسته‌ای مانند علمای مذهب ظاهری که از داود بن علی ظاهری اصفهانی تبعیت می‌کنند به کتاب، سنت و اجماع معتقدند، ضمن آنکه برای اجماع پس از عصر خلفا، جایگاهی قائل نیستند. به‌طوری‌که ابن حزم اندلسی ظاهری - دومین پیشوای مذهب ظاهری - می‌گوید: «هر کس دعوی اجماع آنها (یعنی مسائلی که پس از عصر خلفا، طرح شده است) را نماید، دروغ گفته است».

به هر حال، ناگفته نماند که در بین اهل سنت، دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد مانند آنچه استاد محمد دوالیبی در کتاب «المدخل الی علم اصول الفقه» از آن به عنوان منابع استنباط احکام یاد کرده است که عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع و اجتماع. محمد رشید رضا، نویسنده معروف نیز در کتاب «الوحي المحمدي» همین نظریه را پذیرفته است. (جزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه و مذهب اهل البیت، ص ۳۱۴؛ اصول العامة للفقه المقارن، بحث قیاس و استحسان).

اِثْمه ﷺ صادر شده از آن جهت که شارع هستند صادر شده، یا برخی از آنها وابسته به منش فردی امام ﷺ است؟

چنانچه اثبات گردید که امام ﷺ هم افعال شخصی دارد و همه افعال از جهت «بما اَنَّهُ شارع» صادر نشده است، علمی لازم است که با جزمیت بتوان افعالی را که از معصوم ﷺ صادر می‌شود و لسان تشریع دارد از اموری که چنین شأنی ندارد جدا کند. از اینکه اهل سنت به‌طور گسترده در این باره کار کرده‌اند، اما در فقه ما، بدان پرداخته نشده، ممکن است نتیجه بگیریم که فقهای شیعه همه افعال و تقریرات معصومین ﷺ را حجت می‌دانند، اما ما در این مختصر تنها می‌توانیم تأکید کنیم که باید فیلسوف فقه وارد این بحث‌ها بشود و سلباً یا ایجاباً پرسش‌های مربوط به آن را پاسخ بدهد، همان‌طور که اهل سنت در کتاب «دلالة الأفعال» یا کتاب «نقد الحديث» به این مسائل پرداخته و نمونه‌های زیادی هم به عنوان مثال آورده‌اند.

✓ آیا قرآن و روایات به آنچه که در جامعه عرب آن زمان وجود داشته، ناظر است؟

طرح این سؤال به این معنا نیست که شکی در عدم اختصاص قرآن به جامعه عرب وجود دارد و جاودانگی^۱ قرآن مورد سؤال قرار گرفته است، بلکه منظور توقف فهم قرآن به درک حوادث زمان نزول و زبان رایج آن عصر

۱. قاعده اشتراک عبارت است از: اشتراک مردم در احکام و تکالیف شرعی تا روز قیامت. بین این قاعده و اینکه مردم در احکام به سبب اختلاف خصوصیات و حالات تفاوت دارند. ناسازگاری نیست؛ زیرا اگر اشتراک در احکام وجود داشته باشد، باید پیش از آن اشتراک در خصوصیات وجود داشته باشد تا اشتراک در احکام و داخل شدن در دامنه یک حکم امکان داشته باشد؛ زیرا احکام تابع مصالح و مفاسد است و مصالح و مفاسد تابع اختلاف صفات و خصوصیات است. علت اختصاص برخی از احکام به پیامبر ﷺ در آن خصوصیات و حالات مخصوص به آن حضرت می‌باشد.

است. برای درک بهتر این مسأله، مثالی آورده شده است که اگر کسی کتاب «عروة الوثقی» را مطالعه می‌کند، درحالی‌که بالای هر صفحه کتاب، متن صاحب «عروة» و در پایین آن حواشی فقهای پس از او وجود دارد، اگر خواننده کتاب بخواهد متن عروه را اصلاً ندیده بگیرد و تنها حواشی را از اول تا آخر کتاب، بخواند، سؤال این است که در این صورت او می‌تواند فهم درستی از مطالب کتاب پیدا کرده، فقه شیعه را درک کند؟

پاسخ روشن است، تا او متن را نخواند، حواشی کتاب برایش معنا پیدا نمی‌کند. می‌توان این مثال را با متن حوادث زمان ظهور اسلام در جامعه عرب تطبیق داد که این حوادث در حکم متن عروة الوثقی باشد و آنچه که در قرآن و روایات آمده، در حکم حواشی عروه. در این صورت، آیا می‌توان فقط با مراجعه به قرآن و روایات، فهم درستی از قرآن و روایات داشت؟ درحالی‌که مطالب آن ناظر به جامعه عرب آن زمان است؟

البته در مثال مناقشه نیست ولی می‌توان گفت که شاید نیاز نباشد ما راه دور برویم و کافی است تنها سؤال کنیم آیا افرادی که قرآن را بدون آگاهی از شأن نزول آن می‌خوانند، بهتر می‌فهمند یا کسانی که حوادث تاریخ اسلام و قصص قرآن را از پیش می‌دانند؟

معلوم است، آیاتی که مثلاً ناظر به غزوه احد است برای کسی که جزئیات آن را هم اطلاع دارد، معنای روشن‌تری دارد تا کسی که بی‌اطلاع است. اما شاید اشکالی که به این مثال‌ها در تطبیق با قرآن و روایات وارد باشد این است که به غیر از رسول خدا ﷺ - که مأمور به تبیین قرآن بوده است - بیش از دو قرن ائمه هدی ﷺ و فقها و علمای اسلام تا به امروز، این حوادث را برای ما تبیین نموده‌اند، شاید مجمل و مقطع شمردن قرآن و روایات و تطبیق مثال کتاب عروة الوثقی با آن قدری مبالغه‌آمیز باشد ولی در عین حال در برخی

موارد که نیازمند دقت نظر بیشتری است بی‌شک احاطه به زبان رایج در عصر رسول و در نظر گرفتن تطورات زبان و تغییر معانی آنها و همچنین حوادث زمان نزول، راهگشا است و از ضروریات کار استنباط احکام شرعی محسوب می‌شود.

✓ آیا امکان تحدید مفهومی و تحدید کمی در مورد مفاهیمی که در فقه به کار برده می‌شود، وجود دارد؟

نمی‌توان ادعا نمود که همه مفاهیمی که در فقه به کار برده می‌شود، تحدید مفهومی و کمی شده است، بلکه برخی از این تعابیر ظاهراً به معنای عرفی و لغوی‌شان اکتفا شده است.

به عنوان مثال، درباره ملاک حرمت موسیقی حرام گفته می‌شود: «الصَّوْتُ الْمُرْجَعُ الْمُطْرَبُ». مطرب در لغت عرب، به معنای طرب‌آور باشد، ولی اشکال در تشخیص مصداق است که به عرف مراجعه داده می‌شود. اگرچه ممکن است از باب اعانت بر مکلف گاهی مصادیقی هم از سوی فقیه تطبیق داده شود، ولی تشخیص مصداق کار مکلف است، البته ناگفته نماند که نظر امام خمینی^ع این است که موضوع‌شناسی هم از وظایف فقیه می‌باشد و شناخت موضوع گاه مقدم بر شناخت حکم است و از مبادی اجتهاد به شمار می‌رود.

از این‌رو، در کلام ایشان مکرر دیده می‌شود که اجتهاد به معنای رایج آن در حوزه‌های علمیه، که با تحصیل علومی مانند ادبیات عرب، منطق، اصول فقه، رجال و تفسیر همراه است، کافی نبوده و نمی‌تواند گرهی از کار فقاہت مبتنی بر زمان و مکان بگشاید، لازم است فقیه به متن جامعه رجوع کند و از موضوعات شناخت دقیق پیدا کند. امام راحل، خود، در موضوعاتی که شناخت کافی داشتند، حکم می‌دادند و در موضوعاتی مانند شطرنج و ماهی‌های فلس‌دار

به متخصصان و عارفان به موضوع مراجعه می‌نمودند. این شناخت موضوعی هرگز در حجره‌های علمیه و در لابه‌لای کتب سنت به دست نمی‌آید.

سؤال این است که: آیا می‌شود در تشخیص موسیقی مطرب یک قاعده عام ارائه نمود که همه بتوانند با آن تشخیص دهند؟

اگر بگوییم کمی کردن برای همه مفاهیم امکان ندارد، اما آنچه انتظارش می‌رود، تحدید مفهومی کلمات و تعابیر است، ادعا شده است که اگر با تحقیقات آزمایشگاهی روانشناسی سروکار داشته باشیم، می‌بینیم که کوشیده‌اند مفهوم ترس و باور را کمی کنند. به تعبیر دیگر، ترس و باور جلوه‌گاه‌های کمی دارند که از این جلوه‌گاه، می‌توان تحقق آنها را گمان زد و باور کرد.

خلاصه انتظار این است که باید «معیاری» وجود داشته باشد که این معیار مورد وفاق باشد و بتوانیم با این معیار (مثل دماسنج) تشخیص بدهیم که این صدا مطرب است یا نه؟ به بیان دیگر، منظور این است، اجزایی که در مطرب بودن آوازی دخالت دارد، باید به ذوق و سلیقه این و آن بستگی نداشته باشد، بلکه یک معیار همگانی در کار باشد؛ مثل دماسنج که نتواند یکی بگوید: هوا گرم است؛ دیگری بگوید: خیلی گرم است و سومی بگوید: چندان هم گرم نیست. اما وقتی دماسنج را می‌آوردند می‌بینی دماسنج می‌گوید دما ۲۳ درجه است. به همین نحو بایستی معیاری وجود داشته باشد که طبق آن سخن بگویند. آیا در فقه نمی‌توان معیار همگانی عرضه کرد و به عرف مراجعه داده نشود؟ البته اشکالی ندارد که مفهوم در ابتدا از عرف گرفته شود، ولی بعد برای اینکه نزاع پایان پذیرد، تحدید مفهومی و حتی کمی صورت بپذیرد.^۱

۱. در اینجا مناسب است یادآوری شود که موضوعات اقسامی دارند:

الف. تقسیم موضوعات به حسب استنباط شرعی و لغوی: (۱) موضوعات مستنبطه شرعی: موضوعاتی می‌باشند که شارع مخترع آنها بوده است؛ مثل لفظ «صلاه» که در معنای دعا بوده و در شرع به

البته این موضوع اختصاصی به این مورد ندارد و می‌تواند در موضوعات دیگری مانند اسراف هم مطرح شود. دربارهٔ مسألهٔ اسراف، حضرت امام^ع در هنگام وضو وقتی که مشغول شستن دست بودند، شیر آب را می‌بستند، یا حتی نیم خورده آبشان را می‌گذارند تا بعداً از آن استفاده کنند و واقعاً ترک این امور را اسراف می‌دانستند، در مقابل کسانی هم هستند که ترک این موارد را مصداق اسراف نمی‌دانند.

سؤال این است که: آیا نباید دین به صورت نظام در بیاید؟ اسراف در یک نظام فقهی گنجانیده شده برایش احکامی وضع شود، تا دیگر تشخیص مصادیق اسراف بستگی به نظر این و آن نداشته باشد؟ در مورد مثال اول (تشخیص موسیقی مطرب) ادعا این بود که با یک کار آزمایشگاهی و تخصصی و یا یک تحقیق روانشناسی می‌توان مشکل را حل کرد.

حرکات و اذکار خاصی اطلاق می‌شود. ۲) موضوعات لغوی و عرفی: که شامل دو بخش می‌شود: بخشی که شارع برای آنها حدودی وضع کرده است: مثل مقدار کُر، مرز بلوغ شرعی و مقدار مسافت شرعی (القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۲۷۸). بخش دوم موضوعاتی هستند که شارع تصرّفی در آنها ندارد و ملاک تشخیص آنها همان عرف و لغت می‌باشد؛ مانند معنای کثرت مثلاً که بدون دلیل و نص مخصوص بر آن قابل درک است. (جواهر الکلام، ج ۱۱، ص ۶۰).

ب: موضوعات یا دارای حکم هستند و یا حوادث واقعه و رویدادهای نوپیدا.

ج: موضوعات یا ثابت و دائمی‌اند و یا متطور و متحول. تحول و دگرگونی نیز اقسامی دارد که باید به تفصیل آن رجوع شود. (القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۲۷۸).

احکام نیز در یک تقسیم‌بندی به احکام تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شود - و از نظر تأثیر زمان و مکان - به احکام اولیه و ثانویه. احکام ثانویه با توجه به شرایط خاص مکلف مانند: ضرر، حرج، اضطرار، اکراه، عجز، خوف، مرض و تقیّه مطرح می‌شود. و در انتها حکم حاکم است که برای حل مشکلات جامعه از سوی ولی فقیه صادر می‌شود.

به نظر می‌رسد که اگر ارزش تجربی روانشناسی مورد نظر باشد نه تئوری‌ها و فرضیه‌ها^۱ و قائل باشیم که به خاطر استقراء ناقص، علوم تجربی ارزش تجربی دارد نه ارزش تئوریک، در این صورت خوب است به نکته‌ای که در طرح سؤال بود دقت بیشتری شود.

موضوع مورد بحث ملاکی بود که همه بتوانند با آن مطرب بودن یا اسراف را تشخیص دهند، اگر بنا باشد کار به آزمایشگاه بکشد و تنها متخصصین از عهده فهم آن برآیند که نقض غرض خواهد شد.

البته همیشه کارهایی از عهده متخصصین برمی‌آید که از عهده همه در سطح جامعه برنمی‌آید. اگر هم روزی بیاید که از این امکان همه‌گان بتوانند استفاده کنند، مانند بسیاری از ابزارهای پیشرفته امروزی که همه از آن استفاده می‌کنند که در گذشته مقدور نبوده، خوب چه اشکالی دارد؟

اما سخن از نیاز بالفعل امروز است، به امید آن روز که نمی‌توان جواب نیاز امروز را داد. گذشته از آن، برخی ملاک‌ها برآستی روشن است، مانند آنچه حضرت امام^ع به عنوان ضابطه در این مورد ارائه داده‌اند؛ از ایشان سؤال شد که مطرب یعنی چه؟ فرمودند: ضابطه‌اش این است که پس از سماع این صوت، حرکتی از شما صادر شود که اگر در حضور شخص محترم بودید، این کار را انجام نمی‌دادید.

نکته دیگری که درمسأله غنا وجود دارد، تفاوت احوال افراد است که ممکن است مدّ نظر شارع باشد، مانند مسأله ریه در نگاه و لمس و غیر آن، که نسبت به افراد متفاوت بوده، احکام متفاوتی نیز پیدا می‌کند.

ممکن است بگوییم شاید در برخی مسائل، تعمدی از جانب شارع در ارجاع به افراد جهت تعیین مصداق باشد و آن تفاوت احوال افراد است. مانند گرمی و

۱. مطابق با استدلال‌های علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم، در بخش ارزش معلومات.

سردی هوا و تفاوت مزاج افراد که به خاطر تغییراتی از قبیل صحت و مرض، شارع احکام متفاوتی را بیان نموده است. درباره تأثیرات موسیقی نسبت به افراد مختلف و نیز در موضوع اسراف هم همین طور، اگر میزان و شاخص عدم اسراف مثلاً مصرف به مقدار نیاز باشد و جلوگیری از اسراف در حد توان و به صورت متعارف، تعریف شود، آنگاه خواهیم دید که احوال افراد در آن متفاوت است. ممکن است گفته شود: حتی به لحاظ مقامات معنوی افراد نیز متفاوت می شود «حسنات الأبرار سیئات المقربین». اگرچه حکم برای عموم تغییر نمی کند ولی انتظار از افراد، متناسب با معرفت و سطح ورع و تقوای آنها متفاوت می شود.^۱

۱. گفتگوهای فلسفی فقه، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی پژوهشکده فقه و حقوق.

بررسی مبانی علم فقه

- ✓ تنقیح مبانی اعتقادی و بررسی تأثیرات آن بر فقه تا چه اندازه ضرورت دارد؟
- ✓ آیا تحولات علم در تغییر مبانی فقه مؤثر است؟
- ✓ امام خمینی* در استنباطات فقهی از چه مبنایی پیروی می نمودند؟
- ✓ بررسی مبانی اعتقادی امام خمینی* چه تأثیری بر فقه حکومتی دارد؟
- ✓ مبانی فقهی امام خمینی* در فتوای به وجوب تشکیل حکومت، چه بوده است؟
- ✓ مبنای فقهی امام* در باب تقیه چیست؟

بررسی مبانی علم فقه

دانش کنونی فقه یعنی همان ساختار و محتوایی که پیش روی ماست، بنایی است که بدون در نظر گرفت مبانی کلامی، اخلاقی، اصولی، فلسفی و... امکان تحقق ندارد.^۱

۱. مبانی فقه بیشترین تأثیر را در پیدایش مکاتب فقهی داشته است این مبانی به چند دسته تقسیم می‌شوند که مهمترین آنها: مبانی کلامی، مبانی تفسیر متنی و مبانی حدیث‌شناسی است.

* **مبانی کلامی:** پاره‌ای از مبانی کلامی نظیر اختصاص حق تشریع به خداوند و عصمت پیامبر در حوزه تبلیغ احکام مقبول همه فقیهان اسلام بوده ولی در پاره‌ای از آن اختلاف نظر وجود دارد لذا زمینه پیدایش مکاتب به لحاظ مبانی کلامی بسیار است. برای نمونه:

الف) فقیهان امامیه جامعیت شریعت را به معنای وجود بالفعل احکام فقهی در کتاب و سنت دانسته‌اند که به موضوعی به عنوان عام یا خاص - تعلق گرفته است و تنها به استنباط نیاز دارد، درحالی‌که بسیاری از فقیهان اهل سنت جامعیت را به معنای وجود بالفعل احکام در کتاب و سنت قبول ندارند و معتقدند پاره‌ای از احکام به عنوان خاص یا عام، موضوع حکم شرعی است و در مواردی که نصی وجود ندارد. باید دست به تشریع و اجتهاد زد. لذا در کتاب‌های خود فصولی را به «مصادر التشریع فیما لانصّ فیه» اختصاص داده‌اند، و کتاب نوشته‌اند. (اصول الفقه المقارن، ص ۷، البدل الظاهر، ص ۲۱).

ب) آیا همه رفتار پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ حجت است اعم از عادی یا غیر عادی؟ در فقه اهل سنت رفتارهای عادی پیامبر ﷺ حجت نیست. (مقیاس الهدایه، ج ۱، ص ۶۸؛ البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۲۱).

ج) بسیاری از فقیهان قلمرو احکام جاودانه را بسیار گسترده می‌دانند، به‌طوری‌که تمامی احکام موجود در کتاب و سنت را جاودانه دانسته‌اند مگر در صورتی که قرینه قطعی برخلاف یافت شود، که فتوا به عدم جاودانگی حکمی داده‌اند. (المختصر النافع، ج ۲، ص ۲۸۵).

ضمن پذیرش جاودانگی احکام قرآن، احکام روایات را جاودانه نمی‌دانند. مگر در صورتی که احراز شود برخاسته از شأن تبلیغی پیامبر ﷺ یا امام ﷺ است. (مقاربات فی الاجتهاد و التجدید، ص ۸۶).

اندیشه‌های اصولی و قبل از آن مبانی اعتقادی عمدتاً پیش زمینه‌هایی هستند که بنای رفیع فقه بر آنها استوار است. مثلاً فقیه براساس عبارت معروفی که در روایت آمده است که اگر برای "ید" احترامی قائل نباشیم، هیچ بازاری برای مسلمانان استوار نخواهد شد، براساس قانون "ید" فتوا می‌دهد ولی همان‌گونه که پیداست، در اینجا رد پای مبانی کلامی را به وضوح می‌توان یافت که این عبارت باز می‌گردد به این موضوع که خداوند حکیم است و جامعه باید بر حکمت و مصلحت استوار بوده و بازار داشته باشد.

اما اینها ظاهر و صریح نیستند و گاهی تشخیص آنها به دقت نظر بسیاری نیاز دارد، فقیه در موارد بسیاری خودآگاه و ناخودآگاه مبانی کلامی را به کار می‌گیرد و بر مبنای آن فتوا می‌دهد و قبل از آن پیش‌فرض‌ها، ریشه‌ها، مبانی

* مبانی تفسیر متنی: درباره تفسیر متون گرایش‌هایی وجود دارد که می‌تواند در متن سازی نقش داشته باشد. مثلاً گروهی از فقیهان بر این باورند که قواعد و ضوابط تفسیر متن دینی را باید از متون دینی گرفت و قواعد عرفی و عقلانی تفسیر بدون تأیید معصوم اعتباری ندارد (الفوائد الطوسیه، ص ۴۶). درحالی‌که گروهی دیگر علاوه بر قواعد و ضوابط دینی تفسیر متون، از اصول و ضوابط عقلایی و عقلی تفسیر متون هم استفاده می‌کنند (قوانین الاصول، ص ۲۲۲). گروه اندکی در استنباط احکام صرفاً بر کتاب و سنت نبوی تفسیر شده از سوی امام معصوم^ع اکتفا می‌کنند (الفوائد المدنیه، ص ۴۷). درحالی‌که بسیاری از فقها افزون بر آن، در صورتی که کتاب و سنت نبوی توسط امام معصوم تفسیر نشده باشد، با تمسک به قواعد عقلایی و عرفی به تفسیر آن می‌پردازند. این اختلاف مبانی تفسیر متنی نقش مؤثری در پیدایش مکاتب فقهی داشته است. (الحق المبین، ص ۱۸).

* مبانی حدیث‌شناسی، فقیهان مبانی حدیث شناسی متفاوتی دارند که در پیدایش مکاتب فقهی مؤثر است مثلاً در رابطه با حجیت خبر برخی از فقیهان روایات تدوین یافته در کتاب‌های معتبر را حجّت می‌دانند. (الحدائق الناظره، ج ۹، ص ۳۵۶).

درحالی‌که گروه دیگر خبر واحد مظنون الصدور را. (از باب انشداد در رجال). این دیدگاه به مامقانی و صاحب فصول نسبت داده شده است. (بحوث در علم رجال، ص ۳۳، بحوث فی فقه الرجال، ص ۵۵) و عده‌ای خبر واحد مقطوع الصدور را حجّت می‌دانند. (سفینه النجاه، ص ۲۰؛ المؤخر فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۵۱).

کلامی یا فلسفی آن را تحقیق نکرده است. البته این عدم تحقیق در مبانی کلامی به معنای نادرستی اندیشه او نخواهد بود و لیکن به معنای نقصان تحقیق محسوب می‌شود.

ناممکن نخواهد بود اگر بخواهیم یک فتوایی را تجزیه نموده به اجزاء تشکیل دهنده آن تقسیم کنیم و مقومات آن را از مبانی کلامی و اصولی معلوم کنیم. امروزه این کارها به صورت طراحی نرم‌افزارهایی صورت می‌گیرد که به مراتب فراتر از دقت نظر انسان و قدرت یادآوری او عمل می‌کند. استفاده از امکانات جدید در تعیین سهم هر یک از مبانی و بالا بردن قدرت پاسخ‌گویی همگام با حجم نیازمندی‌های عصری، امری اجتناب ناپذیر است درباره علم رجال نرم‌افزارهای تهیه شده است که بسیار قابل استفاده است و انبوهی از اشتغالات غیرضرور یک‌محقق را می‌کاهد. شاید یکی از مصادیق بارز ضرورت نهضت نرم‌افزاری در همین زمینه‌ها باشد.

مقایسه بعضی عملیات علمی که رایانه می‌تواند عهده‌دار آن باشد با شیوه‌ای که فقیه ناچار است آن را به روش قدیم انجام دهد، مانند مقایسه نقش ابررایانه‌ها با روش‌های دستی در سایر مشاغل است.

در جهان امروز با امکانات موجود انسان باید در جایگاه تحلیل و استنباط بنشیند و مقدمات آن را اعم از اطلاعات لازم، قدرت جستجو، ریشه‌یابی و بسیاری امور دیگر همه را از رایانه‌ها بخواهد و الاً همگام با عصر و زمانه خود عمل نکرده است. امروز نمی‌شود مانند گذشته منتظر شیخ‌الرئسی ماند که با قدرت حافظه فوق‌العاده و جدیت کم‌نظیر خود، به همه علوم زمانه خود احاطه پیدا کرده و آنگاه با اشراف شگفت‌انگیز خود، در مقام تحلیل و استنباط برمی‌آید.

شاید رمز تفوق کشورهای اروپایی و غربی در تکنولوژی و صنعت همین باشد که آنها از اشتغال به جمع اطلاعات و به خاطر سپردن آنها و زحمت جستجو زودتر خلاص شده و در جایگاه تحلیل اطلاعات نشسته‌اند.

✓ تنقیح مبانی اعتقادی و بررسی تأثیرات آن بر فقه تا چه اندازه ضرورت دارد؟

تنقیح و تعمیق مبانی اعتقادی و تأثیر آن بر فقه، یکی از ضرورت‌هایی است که در حوزه‌های علمیه می‌باید به آن پرداخته شود، به‌ویژه در مباحث فقه حکومتی؛^۱ چراکه بدون بررسی این مبانی و پیوند آنها با فقه سنتی نمی‌توان منویات اسلام را در عرصه حکومت و سیاست کشف و عملی نمود.

همه بخش‌هایی که مرتبط با حکومت فعالیت می‌کنند به گونه‌ای از مبانی فقهی متأثر می‌شوند و اگر توجه شود دامنه بسیار گسترده‌ای پیدا می‌کند. افزون بر آن، مناقشات کلامی و فلسفی بسیاری وجود دارد که اتخاذ مواضع روشن مستند به قرآن و سنت و براهین محکم عقلی را می‌طلبد. برخی از این مناقشات به مباحث شناخت‌شناسی بازمی‌گردد که عقول بسیاری از دانشمندان غربی را به خود مشغول داشته است درحالی‌که پاسخ‌های روشنی برای آن در اسلام وجود دارد. ضرورت دارد که مجتهد مبانی اعتقادی خود را منقح گرداند و غلبه و برتری اندیشه‌های دینی را آشکار سازد و سپس آگاهانه براساس این مبانی محکم به استنباط و صدور فتوا اقدام نماید؛ یعنی جداً از بناسازی بدون توجه دقیق و جامع به پردازش مبنا پرهیز نماید.

۱. امام خمینی: «الاسلام هو الحکومة بشؤونها الاحکام قوانین الاسلام وهي شأن من شؤونها بل الاحکام مطلوبات بالعرض، و امور آلیه لاجرائها و بسط العدالة». (کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۱۸ - ۶۱۹).

✓ آیا تحولات علم در تغییر مبانی فقه مؤثر است؟

گروهی علوم انسانی را دخیل در فقه می‌دانند و حتی پاره‌ای از دست‌آوردهای علوم تجربی را نیز در استنباط مؤثر می‌شمارند.^۱

به عنوان مثال، از مواردی که فقه حق فسخ نکاح را به مرد می‌دهد، بیماری برص و قرن و امثال آن در زن است. حال اگر بیمار با یک هفته درمان در بیمارستان و جراحی مختصری بهبود یابد، آیا بازهم می‌توان گفت این عیوب درمان ناپذیرند و باعث فسخ نکاح می‌شوند؟ و همین‌طور نمونه‌های دیگر که در عرصه کشفیات پزشکی و غیر آن، به وقوع می‌پیوند.

اما واقعیت این است که در صورت تأیید کشفیات جدید علمی و تأثیر علوم جدید بر فقه، معنای آن این نیست که باید این علوم هم جزء مبانی استنباط قرار بگیرند و یادگیری آنها بر فقیه لازم باشد، بلکه معنای آن، این است که تجربیات مسلم علمی که به صورت قطعی اثبات گردیده، می‌توانند یکی از صغرویات استنباط فقهی قرار گیرند.

مانند اینکه اگر علم پزشکی پس از بستن رحم زن یا مجرای تناسلی مرد سلامت آن را پس از عمل، قابل بازگشت می‌داند، براساس ادله شرعیه، فقیه حکم به جواز آن می‌کند، یا اینکه تعیین مصداق موکول به تحقیقات علمی می‌گردد.

مانند روزه‌ای که بر شخص مریض حرام شده، اما تشخیص با متخصص است که روزه برای او مضر است یا نه؟ و در این‌گونه موارد لازم نیست فقیه یک پزشک هم باشد.

۱. تأثیر علوم بر استنباط احکام: «کل من كان حظه من العلوم او فر كان نصيبه من علم القرآن اکثر».

(البرهان فی علوم القرآن، زرکشی، بدرالدین، ج ۲، ص ۴۸ به نقل از کتاب ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن، ص ۲۹۲).

✓ امام خمینی ره در استنباطات فقهی^۱ از چه مبنایی پیروی می نمودند؟

۱. از جمله کسانی که در عصر حاضر نسبت به دلیل عقلی و کشف ملاک و مناط احکام توسط آن روی خوش نشان داده است، هادی معرفت است. ایشان در مقاله‌ای با عنوان (امام و ابداع در فقه و استنباط) ویژگی‌های امام را در استنباط به چند امر می‌داند که به اختصار به ذکر آن پرداخته می‌شود. الف) ریشه‌یابی در هر مسأله و امهات مسایل، به دست آوردن تاربخچه آن و دستیابی به آراء سلف و بررسی آن در سطح گسترده.

ب) موضوع‌یابی در عرصه واقعیات موجود و به دست آوردن نیازهای فقهی (حقوقی، شرعی) جامعه از متن واقعیات موجود با توجه به نقش تعیین کننده ای که زمان و مکان در شناخت موضوع و تحدید آن دارند، همان قسم که خود امام ره فرمودند: «طلاب عزیز مسایل فرعی فقهی را در میان بازار بررسی کنید نه در اتاق‌های در بسته».

ج) کاربرد عقل در بررسی متن حدیث در کنار بررسی سند و توافق آن با موازین و اصول ثابتۀ شرع. و عقل را تعیین کننده می‌داند، از این رهگذر؛ روایاتی را که دلالت دارد بر فروش امامان معصوم علیهم‌السلام خرماهای خود را به کسانی که شراب درست می‌کردند؛ مخالف کتاب، سنت، حکم عقل و دستورات اکید بر ضرورت نهی از منکر و مخالف با پایه‌های مذهب حق دانسته و افتراء به ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌داند. ایشان نقش عقل را در شناسایی حق از باطل برجسته می‌سازد، حتی اگر سند این گونه روایات هم صحیح باشد با فطرت سلیم و اصول حکمت ناسازگار می‌داند.

د) بازیابی ملاکات احکام در مقام استنباط که از شیوه‌های فقهی سلف به حساب می‌آید و امام راحل بر آن اصرار داشت. آیت الله معرفت در این زمینه می‌گوید: «بدین معنی که تفریع فروع هر مسأله را به گستره ملاک به دست آمده از دلیل شرعی، وابسته می‌دانست و بر طبق ملاک حکم فروع متفرعه گسترش یا تضییق می‌یافت».

مقصود از ملاک، مصلحت ارایه شده از جانب شرع یا بدست آمده از راه عقل قطعی است که بیشتر از عنوان اشتقاقی موضوع مطرح شده در لسان دلیل یا تعلیلی که برای علت آن حکم بیان شده فهمیده می‌شود، به‌ویژه اگر به جنبه عقلی یا عقلانی بودن اشارت داشته باشد، که با این وصف حکم شرعی از حالات تبعیدی محض خارج شده و یک گونه واقع نگری در آن لحاظ می‌گردد لذا امام معاملات ربوی را به هیچ وجه با حیله‌های که برای فرار از ربا برخی به آن توسل جستند را با هدف شارع سازگار ندانسته و حرمت آن را ذاتی می‌داند که با تغییر شکل حقیقت واژگون نمی‌گردد.

حضرت امام^۱ شهرت روایی را جبران کننده ضعف سند می‌داند و از این رو، روایت مرسله صدوق را در بحث ولایت فقیه معتبر می‌شمارد؛ زیرا در چندین کتاب آمده است.^۱ همچنین بر شهرت عملی، به‌ویژه شهرت بین قُدماء، تأکید دارند و معتقدند: شهرت عملی علاوه بر جبران ضعف سند، در هنگام تعارض، باعث سقوط حجّیت روایت غیر مشهور می‌شود.^۲

این روش در مقابل روش کسانی است که به وثوق سندی^۳ قائل هستند و به شهرت فتوایی عمل نمی‌کنند و آن را جبران کننده ضعف سند نمی‌دانند.

هم تطابق با واقعیت‌ها، احکام شرع که برخاسته از واقعیت‌های حیات بشری است در حقیقت برای نجات انسان‌ها می‌باشد و باید با واقعیت‌های عینی و مسایل مورد ابتلاء و با فطرت اصیل بشریت مطابق باشد.

سپس معرفت جمله معروف (الاحکام الشرعیة تساوی الاحکام العقلیة) را ناظر به حقیقت واقع‌نگری دانسته و فتوای امام^۴ را درباره خمس نقل می‌کند امام^۵ خمس را خلاف نظریه مشهور و ظاهر برخی روایات که خمس به دو قسمت می‌کردند: یک قسمت سهم امام و قسمی دیگر را سهم سادات می‌دانستند؛ تماماً خمس را متعلق به امام می‌دانند و تنها فقرای بنی‌هاشم بایستی از جانب امام تأمین گردند. (آیت الله معرفت، امام و ابداع در فقه و استنباط، قیسات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلام، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۱۶۲ و ۱۵۷).

این نگرش (یعنی واقع‌نگری) سبب شد که در کتاب بیع می‌فرماید: «قد جعل الخمس لاجل نوابی الحكومة الاسلامیة لا لاجل سد حاجات السادة حسب، اذ نصف خمس سوق کبیر من اسواق المسلمین کاف لذلك، بل الخمس لجمع نوابی الوالی، و منها سدّ الحاجة السادة» (روح الله خمینی^۶، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۹۰).

۱. کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۷.

۲. کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۴۸.

۳. این امکان وجود دارد که راوی با وجود ثقة و عادل بودن، به دلایلی در نقل حدیث دچار اشتباه شود از جمله: خطا در شنیدن حدیث یا عدم فهم صحیح آن یا فراموشی و یا عدم دقت در نقل آن، که البته به جهت عدم عصمت راوی کاملاً طبیعی است.

امام علی^۷ نیز در فرمایشات خود به این مطلب اشاره نموده و در بیان اقسام روایات می‌فرماید: «و رجل سمع من رسول الله شیئا و لم یحمله علی وجهه و هم فیه، و لم یعمد کذبا. فهو فی یده، یقول به و یعمل به و یرویه فیقول: أنا سمعته من رسول الله^۸ فلو علم المسلمون أنه و هم لم یقبلوه و لو علم هو أنه و هم لرفضه». (کلینی، محمد بن

یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۸۳). منابع متعدد دیگری نیز به این مسأله اشاره دارد. (ر. ک: مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۴۰).

با توجه به تاریخ حدیث و آنچه گفته شد، پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ و علمای مسلمین باهدف احراز یا عدم صدور واقعی مضمون احادیث به پایه گذاری روش‌هایی جهت نقد روایات اهتمام ورزیدند که حاصل تلاش‌های به کار رفته در این زمینه به تأسیس دو روش درنقد و بررسی حدیث منتهی شد:

(۱) روش و مکتب وثوق سندی یا نقد خارجی روایت.

(۲) روش و مکتب وثوق صدوری که فراتر از روش نخست بوده و به آن نقد داخلی یا دلالتی یا نقد متن روایت نیز گفته می‌شود.

مکتب وثوق سندی: در این روش احراز صحت یا ضعف سند روایات و قبول یا رد آن از طریق تحقیق در سند آن و شناخت خصوصیات راویان آن به لحاظ ثبوت یا عدم ثبوت صفت عدالت و وثاقت در آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

این روش از عنایت ویژه علمای مسلمین از جمله محدثین و اصولیین برخوردار گشت و به همین دلیل علم رجال را که عهده دار تبیین صفات تک تک راویان است و نتیجه آن تعیین ملاک قبول یا رد مضمون روایت می‌باشد تدوین نمودند.

اقوال بسیاری که در این زمینه از علما نقل شده، بیانگر میزان اهمیت این روش در نظر آنان است از جمله:

(۱) سفیان ثوری: «اسناد سلاح مؤمن است و در صورتی که سلاح نداشته باشد با چه وسیله‌ای مبارزه کند؟» (حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، المدخل فی اصول الحدیث، ص ۱۴۷).

(۲) یزید بن زریع: «هر دینی جنگجویانی دلیر دارد و قهرمانان این دین اصحاب سند می‌باشند» (حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، المدخل فی اصول الحدیث، «ملحق به کتاب المنار المنیف» ص ۱۴۷).

(۳) یحیی بن سعید: «به خود حدیث توجه نکنید بلکه به سند آن توجه کنید اگر صحیح بود به آن عمل نمایید و حدیثی که سند آن صحیح نیست فریبتان ندهد» (خطیب بغدادی، الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع، تحقیق: محمد عجاج خطیب، ج ۲، ص ۱۴۰).

علمای حدیث در این روش روایات را به دو بخش صحیح السند و ضعیف السند تقسیم نموده‌اند. مکتب وثوق سندی مراحل متعددی را پشت سر گذاشته تا به صورت فعلی خود رسیده است. علما در ابتدا عدالت راوی را شرط کردند این سخن از ابن سیرین نقل شده که «بیشتر از اسناد سؤال نمی‌شد، اما پس از وقوع فتنه گفتند: راویان خود را نام ببرید. به این ترتیب اهل سنت شناسایی شده، حدیث آنها

پیروان وثوق سندی^۱ به طور مطلق، مرسلات را معتبر نمی‌دانند و این دسته از روایات را ضعیف می‌دانند.

اخذ می‌شد و اهل بدعت نیز شناسایی شده و حدیث آنها رد می‌شد» (ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد بجاوی، ج ۱، ص ۴).

سپس شرط ضبط و سلامت از شذوذ و اعلال و اتصال سند روایت را نیز اضافه نمودند. ابن صلاح می‌گوید: «حدیث صحیح عبارت است از: حدیث مسندی که سلسله راویان آن تا انتهای سند از شرط عدالت و ضبط برخوردار بوده و همچنین شاذ و معلل نباشد» (سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، تحقیق: عرفات العشّا حسّونه، ص ۳۵).

(سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الدرالمثور فی التفسیر بالمأثور) اهل حدیث در نهایت از لفظ «ثقه» برای عادل و ضابط بودن راوی استفاده کرده‌اند.

۱. در میان علماء پیرامون روش وثوق سندی دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: وثاقت راوی، علم به صدور حدیث از سوی معصوم^۲ را نتیجه می‌دهد و در این صورت عمل به مضمون روایت ثقه واحد مطابق قاعده است؛ زیرا حجیت، ذاتی علم به شمار می‌رود.

این نظر برخی قدمای اهل سنت است و ابن حزم بر آن استدلال کرده است (ابن حزم ظاهری، الإحکام فی اصول الأحکام، دار الکتب العلمیه، ج ۱، ص ۱۲۱ - ۱۲۲).

خلاصه این استدلال در دو مقدمه بیان می‌شود:

۱) خداوند متعال عمل به ظن را تحریم نموده و بر ما واجب کرده است که جز به علم چیزی را به او نسبت ندهیم.

۲) خداوند متعال عمل به خبر ثقه و نسبت دادن مضمون آن به شارع مقدس را بر ما واجب نموده است.

نتیجه: خبر ثقه مفید علم است، در غیر این صورت شارع مقدس دستور به کاری داده و در عین حال ما را از انجام آن نهی نموده است و این کار خلاف حکمت می‌باشد.

دیدگاه دوم: به نظر غالب علماء خبر ثقه واحد تنها مفید ظن به صدور روایت است «حنفی و شافعی و اکثر مالکی‌ها و معتزله و خوارج بر این نظرند که: خبر واحد مفید علم نیست. بدین معنا که: احتمال کذب یا موهوم بودن روایت وجود دارد. (ابن حزم ظاهری، الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۱۱۵).

شیخ مفید می‌گوید: علم و عمل به هیچ خبری از اخبار احاد واجب نیست، مگر در صورتی که قرینه‌ای بر صدق راوی آن وجود داشته باشد و این مذهب اکثریت علمای شیعه و بسیاری از معتزله و محکمه و گروهی از مرجئه می‌باشد» (شیخ مفید، اوائل المقالات، "مصنفات شیخ مفید"، ص ۱۲۲).

سید مرتضی می‌گوید: «بدان‌که خبر واحد مفید علم نیست و تنها در صورت عادل بودن راوی آن، مفید غلبه ظن به صدق او است» (سید مرتضی، علم الهدی علی بن حسین موسوی، الذریعه الی اصول الشریعه، تحقیق: ابوالقاسم گرگی، ج ۲، ص ۴۱).

شیخ طوسی می‌گوید: «آیه نبأ دال بر عدم وجوب علم و عمل به خبر واحد می‌باشد؛ زیرا معنای آن این است که: اگر فاسقی خبری برای شما آورد که احتمال کذب آن را دارید در آن توقف کنید و این تعلیل، در خبر عادل هم وجود دارد؛ زیرا در عمل به خبر او نیز یقین حاصل نیست» (شیخ طوسی، محمد بن الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۲۴۲).

روش توثیق سندی دارای اشکالات و ایراداتی می‌باشد از جمله:

۱) روش توثیق سندی روشی ظنی جهت اثبات صدور مضمون روایت از سوی معصوم^ع است و حتی در صورت فرض حصول علم نسبت به وثاقت تمام راویان موجود در سند روایت مؤدی علم به صدور متن نمی‌باشد؛ زیرا احتمال خطای راوی در شنیدن یا فهم حدیث، یا فراموشی او در نقل حدیث وجود دارد، علاوه بر اینکه خطا و اشتباه تدوین گران حدیث و احتمال وضع بر ثقات در خود سند نیز وجود دارد. همان‌گونه که ضعف سند روایت نیز مؤدی علم به عدم صدور آن نمی‌باشد.

۲) علمای رجال در ارزیابی و یا توثیق و تضعیف راویان، آراء و اقوال متفاوتی دارند به گونه‌ای که علم به وثاقت یا ضعف راوی برای محقق دشوار می‌باشد و او را در مقام اخذ یا رد روایت دچار تردید می‌کند. برخی از راویانی که محل اختلاف واقع شده‌اند به شرح ذیل می‌باشند:

۱) مفصل بن عمر: شیخ مفید و طوسی او را توثیق، و نجاشی تضعیف نموده است. (شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۲۱۶؛ طوسی، محمد بن الحسن، الغیبه، تحقیق: عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، ص ۳۴۷، ترجمه ۲۹۸؛ النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق: موسی شبیری، ص ۴۱۶، ترجمه ۱۱۱۲).

۲) محمد بن سنان: مفید و نجاشی او را تضعیف و کشی توثیق نموده است. (شیخ مفید، محمد بن نعمان، العدد والرؤیه، تحقیق: مهدی نجف "مجموعه مصنفات شیخ مفید" ص ۲۰؛ رجال النجاشی، ص ۳۲۸، ترجمه ۸۸؛ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۵۲، ترجمه ۹۶۲).

حضرت امام^ع نظر خاصی دارند: تنها مراسیل ابن ابی عمیر را حجّت می‌دانند و به مراسیل غیر او از جمله به مرسلات و مسندات اصحاب اجماع، اعتماد نمی‌کنند.^۱

برخی از فقها به روایات کتاب «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه» صدوق اعتماد کرده و برخی به طور کامل و برخی با شرایط، آن را معتمد و معتبر می‌شمارند. امام خمینی^ع می‌فرماید:

اگر صدوق مرسلات را با لفظ «قال» نقل کند، به یقین معتبر است و اگر با لفظ «رَوَى» بیاورد، در سند آن، شک وجود دارد. ایشان می‌فرماید:

(۲) یونس بن عبدالرحمن: قمی‌ها او را تضعیف و طوسی و کشی و نجاشی توثیق نموده‌اند. (رجال طوسی، ص ۴۴۶؛ رجال النجاشی، ص ۴۴۶ - ۴۴۷، ترجمه ۱۲۰۸؛ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۲۸، ترجمه ۹۱۰).

(۳) عدم موضوعیت علمای جرح و تعدیل در توثیق و تضعیف راویان حدیث و علاوه بر این تحت تأثیر قرار گرفتن برخی از آنان در معرض هوای نفس و روابط شخصی با راویان که باعث از بین رفتن اطمینان نسبت به صحت ارزیابی راویان از سوی آنها و در نتیجه عدم اعتبار اقوال آنان می‌شود از جمله: ابن حجر قول ربیع را در مورد عبدالله بن ذکوان ذکر می‌کند که: او ثقة و مورد رضایت نمی‌باشد. سپس ابن حجر می‌گوید: نمی‌توان قول ربیع را در مورد عبد الله بن ذکوان پذیرفت؛ زیرا میان این دو دشمنی آشکاری وجود داشت. (ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: محمد عجاج خطیب، ج ۴، ص ۹۵).

(۴) در این روش، از رجال به عنوان راهی برای شناخت حق استفاده می‌شود چون بر اقوال علمای جرح و تعدیل و راویان حدیث تکیه دارد درحالی‌که این روش معارض با توصیه امام علی^ع در روایات ذیل می‌باشد: (۱) «لا تعرف الحق بالرجال، إعرف الحق تعرف أهله» (غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، تحقیق: جمیل ابراهیم حبیب، ص ۳۰). (۲) «لا تنتظر الی من قال، وانظر الی ما قال» (الآمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، ص ۶۰۷، رقم ۷۳۵۷).

۱. کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۳۴۷.

است: «یقال لجهنم هل امتلأت؟ و تقول: هل من مزيد، فیضع الرب تبارك و تعالی قدمه علیها فتقول: قط قط» (البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تنظیم: صدق جلیل عطّار، ج ۴۸۹، ص ۴۸۹). (ج) روایتی که به حضرت داود علیه السلام نسبت‌های ناروا داده مبنی بر اینکه او شیفته همسر «أوریا» می‌شود لذا اوریا را در مقدمه جبهه و جلوی تابوت قرار می‌دهد که او در جریان جنگ کشته می‌شود و حضرت داود علیه السلام با همسر او ازدواج می‌کند و حضرت سلیمان علیه السلام از او به دنیا می‌آید. از امام صادق علیه السلام روایت شده که به علقمه فرمودند: «إن رضا الناس لا یملك و ألسنتهم لا تنضبط. ألم ینسبوا إلی داود أنه تبع الطیر حتی نظر إلی امرأة أوریا فهاواها و أنه قدّم زوجها امام التابوت حتی قتل ثم تزوج بها؟» (صدوق، الأمالی، ص ۹۱ - ۹۲). ابن العربی در ردّ این روایت می‌گوید: «قطعاً باطل است زیرا حضرت داود علیه السلام کسی نیست که خون اوریا را در راه هوای نفس خود بریزد» (البانی، محمد ناصرالدین، سلسلة الاحادیث الضعیفة و المروعة، ج ۱، ص ۲۲۵).

دو: ردّ روایت به دلیل منافات آن با امور مسلم تاریخی: (الف) از ابوهریره نقل می‌شود که: «به همراه پیامبر صلی الله علیه و آله جهت استراحت اتراق کردیم و تا طلوع آفتاب بیدار نشدیم» (النیشابوری، ابن الحجاج، صحیح مسلم، صدق جلیل عطّار، حدیث ۱۴۴۶). در نقد این روایت آمده است: «ابوهریره در صحیح مسلم تصریح کرده که این حادثه در بازگشت پیامبر صلی الله علیه و آله از جنگ خیبر اتفاق افتاده درحالی‌که همه مصادر اتفاق و اجماع دارند که ابوهریره بعد از جنگ خیبر اسلام آورده است، پس چگونه ادعای حضور در آن واقعه را دارد؟ (شرف الدین عاملی، عبد الحسین، ابوهریره، ص ۱۱۲). (ب) ابن اسحاق و ابن جریر از عایشه نقل می‌کنند که: «در شب معراج جسم پیامبر صلی الله علیه و آله در کنارم بود و معراج با روح او صورت گرفت» (سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۵، ص ۲۰۰). علامه طباطبایی در نقد این روایت می‌گوید: «در بی‌ارزش و بی‌اعتبار بودن این روایت همین بس که تمام راویان و اصحاب تاریخ اتفاق دارند که معراج پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از هجرت رخ داده است و ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله با عایشه بعد از هجرت صورت گرفته است» (طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۲۴).

سه: ردّ روایت به دلیل منافات آن با حقایق تکوینی و بدیهیات عقلی مانند: «ان الارض علی صخرة و الصخرة علی قرن ثور، فإذا حرك الثور قرنه تحركت الصخرة فتحرکت الارض وهي الزلزلة» (ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف، تحقیق: عبدالفتاح ابوغذّة، ص ۷۸).

اما ملاک شرعی: در این ملاک و معیار، روایت مظنون الصدور و روایات احاد بر کتاب مقدس و سنت متواتر عرضه می‌شود و نتیجه آن علم به صدور روایات می‌باشد. برخی از آیات و روایاتی که اشاره به این ملاک مهم دارد به شرح ذیل است: (۱) در پیمان امام علی علیه السلام با مالک اشتر آمده: «و أردد إلی الله و رسولہ ما یضلعك من الخطوب و یشبهه علیك من الامور فقد قال الله تعالی لقوم أحب إرشادهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

اگر روایات این دو نفر (محمد بن سنان و سهل بن زیاد) را کنار بگذاریم، در فقه چیزی نمی‌ماند.^۱

از جمله مسائلی که امام ع در استنباط‌های فقهی به جریان انداخته است، رسیدگی به متن^۲ روایت و ارزیابی آن با اصول خدشه‌ناپذیر دین و جوهره شریعت است؛ و روش وثوق سندی را کافی نمی‌داند و می‌فرماید: باید همانند دوران نزدیک به صدر اسلام، در متن روایت بررسی لازم به عمل آید.

این حساسیت امام راحل، نسبت به مسأله‌ای که در حوزه تا مدت‌ها مورد غفلت قرار گرفته بود، تحول بزرگی در فقه مسائل دینی به حساب می‌آید و کارآیی زیادی دارد. بسیار اتفاق می‌افتد که به روایتی برمی‌خوریم که از نظر سند صحیح است ولی مضمون آن با حکم عقل سازگاری ندارد و مبانی اصلی دین را زیر سؤال می‌برد. این‌گونه مسائل با شیوه‌هایی که امام راحل همه‌گان را به آنها توجه دادند، ملاکی برای حدیث‌شناسی به حساب می‌آید و جنبهٔ مبنایی دارد.^۳

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ع. (نساء/۵۹). (۲) عن رسول الله ص: «ان الحديث سيفشو علي فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني و ما أتاكم عني يخالف القرآن فليس مني» (الشافعي، محمد بن ادریس، الأم، ج ۷، ص ۳۰۸). (۳) قال الامام الصادق ع: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص وإلا فالذي جاءكم به أولي به» (کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، ج ۱، ص ۶۹، ح ۲).

۱. مستند العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۲۴.

۲. در کتب لغت معانی متعددی برای واژه متن ذکر شده است از جمله: (۱) دوری «مَتْنٌ فِي الْأَرْضِ» یعنی: در زمین دور شد. (۲) قسمتی از زمین که سفت و برآمده و برجسته باشد. (ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ماده متن). متن در اصطلاح اهل حدیث عبارت است از: الفاظ حدیث که به وسیلهٔ آن معانی شکل می‌گیرند یا آنچه سند به آن منتهی شود. (سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، تدریب الراوی، ص ۱۵).

۳. مجله نگاه حوزه، ش ۵۵ - ۵۸ گفتگو با آیت الله محمدهادی معرفت، ص ۳۷.

مسأله دیگر دربارهٔ تعارض در اخبار است؛ اینکه علت تعارض در اخبار چیست؟ علما دلایلی چند برشمرده و به تحقیق در آن پرداخته‌اند. حضرت امام^ع در این باره می‌نویسد:

در شناخت پیدایش اختلاف در دو خبر دو حدیث مختلف، لازم است بحث شود از محیط قانون‌گذاری و تشریع.^۱

با این بیان، ایشان یکی از عوامل مهم در تعارض اخبار را شرایط و مقتضیات زمانی می‌دانند. مثلاً از امام باقر^ع روایت شده است که: شیعه و اجداد آنان در حلیت (معافیت) نسبت به خمس هستند.^۲ و همچنین روایت ابی‌خدیجه از امام صادق^ع است که می‌فرمایند: برای شیعه، خمس حلال است، چه آنهایی که زنده‌اند، چه مرده، چه حاضر، چه غایب، و هر آنکه از آنان تا روز قیامت به دنیا بیاید.^۳

در مقابل، احادیث دیگر پرداخت خمس را بر شیعه لازم شمرده است، مانند روایت محمدبن زید از امام رضا^ع که در جواب گروهی از اهل خراسان، که تقاضای معافیت از خمس را داشتند، فرمودند: هیچ کدام از شما را نمی‌توانیم معاف کنیم.^۴

امام خمینی^ع برای حل تعارض اخبار، با دخالت دادن عنصر زمان و مکان و مصالح حکومت اسلامی نسبت به حل تعارض میان این طائفه از روایات اقدام نموده‌اند.

۱. التعداد و التراجیح، ص ۳۳.

۲. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۴۲، ح ۱.

۳. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۴۴، ح ۴.

۴. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۳۷، ح ۲.

ایشان در مباحث اصولی ضمن بی‌ثمر شمردن مباحثی مانند حقیقت شرعی، مقدمه واجب، اقتضای امر به شیء نهی از ضد آن است، حجیت خبر واحد، عام و خاص می‌فرمایند:

«اصولیان متأخر مسائلی را با ملاحظه کمترین مناسبت در حیطة علم اصول گنجانیده‌اند که یا هیچ کاربردی در این دانش ندارد یا بسیار کم فائده است... سزاوار نیست عمر را درباره بررسی تعریف عام و خاص صرف کرد...»^۱

نسبت به عرف در برخی مباحث عمده تأکید داشتند. مثلاً در مبحث تعارض، آنها را جولانگاه عرف می‌نامند.^۲ در بحث تداخل میان سبب و مسبب، عرف را اصل می‌دانند. مرجعیت عقلاً^۳ و رجوع به سیره عقلاً را در کنار عرف

۱. منهاج الوصول، ج ۱، ص ۲۴۲ - ۲۳۷ و ج ۲، ص ۱۱۸.

۲. منهاج الوصول، ج ۲، ص ۱۱۸.

۳. نقش غیر استقلالی عقل در استنباط احکام: نقش ابزاری عقل را هیچ عاقلی انکار نکرده است؛ چراکه هر انسانی با اندکی تأمل به این نکته می‌رسد که هیچ استدلالی بدون کمک گرفتن از قوه عاقله سامان نمی‌یابد حتی در زمانی که مستدل برضد عقل استدلال می‌کند عقل را به خدمت گرفته است و این جمله معروف است که عقل را با عقل رد می‌کنند.

کاربرد غیر استقلالی عقل عبارتست از نقش عقل در استنباط به عنوان دلیل مستقل بحکم فرعی فقهی که این نقش در سه شکل زیر آشکار می‌شود:

اول: کاربرد آلی: وقتی عقل در خدمت منبع دیگری قرار می‌گیرد. دوم: کاربرد ترخیصی و تأمینی: وقتی عقل برای نفی حکم و وظیفه شرعی به کار می‌رود و خاطر مکلف را از ناحیه تکلیف و عقاب آسوده می‌سازد. سوم: کاربرد تسبیبی: وقتی سبب می‌گردد قاعده‌های کلی دال بر حکم شرعی جزئی ثابت می‌شود یعنی عقل دلیل بر دلیل.

موقعیت کاربرد آلی عقل: با توجه به آنچه گذشت کاربرد استقلالی یا ابزاری عقل عملاً نمی‌تواند با مخالفت هیچ فقیهی روبرو شود اگر چه برخی در گفتار کار برد استقلالی‌اش را نپذیرفته‌اند و آن را از

از منابع مهم استنباط مسائل اصول می‌شمارند. در مواضع متعددی، به مبتنی بودن بنائات و اعتبارات عقلائیه بر مصالح و دوام نظام معیشت عَقْلاً تصریح دارند.

در مکاسب محرّمه^۱ اعتبار ملکیت را نزد عَقْلاً براساس اعتبارات عقلانی و مصلحت نظام زندگی می‌دانند.

فهرست منابع اجتهاد حذف کرده‌اند، کاربرد آلی عقل حتی در گفتار نیز مخالفت ندارد و از سوی شیعه، سنی، اخباری، اصولی، اشعری پذیرفته شده است.

موقعیت کاربرد ترخیصی و تأمینی عقل: گاهی متصدی استنباط از رسیدن به حکم واقعی شرعی ناامید می‌گردد و هرچه ادله را بررسی می‌کند به حکم واقعی الهی به زعم خود دست نمی‌یابد در این موقعیت برای رسیدن به نظر شارع مقدس دربارهٔ مکلفی که به حکم واقعی شرعی راه ندارد به اجتهاد هرچه باشد حکم ظاهری می‌نامند. از دلیل‌های که باید در این حالت بدان توجه شود عقل است مجتهد باید مقتضای عقل را بررسی کند و هرچه بود به عنوان حکم ظاهری برای مکلف شاک اعلام کند از آنجا که در این فرض جزء (ترخیص و تأمین مکلف از عقاب) قضائی ندارد، می‌تواند این کاربرد را به همین کاربرد نام ببرد. بنابراین، این کاربرد استفاده از عقل در حکم به ترخیص ظاهری و جواز عمل و تأمین از عقاب در زمانی که مجتهد در حکم شرعی واقعی تردید دارد، می‌باشد مثل حکم عقل در وقایع مجهول الحکم بعد از تبلیغ شریعت.

موقعیت کاربرد تسبیبی عقل: چنانچه بیان شد عقل در کاربرد آلی خودش در خدمت سایر منابع قرار می‌گرفت آنها را تسبیب می‌کرد مثلاً دلیل بر حجیت قرآن یا خبر واحد در واقع عقل، دلیل بر دلیل است. به این ترتیب عقل در شکل کاربرد تسبیبی خود در خدمت حکم شرعی است و به عنوان ابزاری است که کمک می‌کند که حکم شرعی از خبر واحد استنباط شود.

اما در کاربرد تسبیبی، حکم شرعی به‌طور مستقیم از آن به دست می‌آید و از آن قاعده صدها حکم شرعی جزئی استنباط می‌شود. مثلاً استدلال برخی از اصولیین به عقل در اثبات حجیت استصحاب و امثال آنکه نمی‌توان نقش عقل را در تأسیس برخی قواعد فقهی انکار کرد مثلاً قاعده لاضرر، قاعده نفی عسر و حرج، قاعده عدم جواز تکلیف امری که خارج از طاقت مکلف است، قاعده دفع افسد به فاسد، قاعده اولویت و

همچنین خیار را برای متعاقدين حکمی شرعی ثابت می‌شمارند که از باب حفظ مصلحت و کمک به حال آنها در اجتماع وضع شده و امری کاملاً آشکار و عینی نزد عَقْلا است و در واقع مسلک شارع با عَقْلا کاملاً مناسبت و مطابقت دارد.^۱

حضرت امام^ع استناد و اعتماد انحصاری به عمومات و تطبیق آنها با موارد خاص را رد می‌کنند و می‌فرمایند:

ادعای انحصار این‌گونه عمومات مثل « لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ » در معاملات متداول زمان وحی و تشریع، تحمیلی ناروا است؛ چنین نگرشی متحجرانه و برداشت جمودگرایانه نسبت به این الفاظ عام، از ساحت مقدس شریعت سهله و سمحه به دور است. گمان نمی‌کنم به ذهن احدی که آشنای به زبان عرف باشد و فارغ از وسوسه‌ها، چنین مطلبی خطور کند که آیه شریفه « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » که در مقام قانون‌گذاری پایدار تا قیامت شده، در تنگنای عقدها و معامله‌های متداول آن زمان محدود باشد. پیامد جمودی از این‌گونه، دور شدن از روال فقه، بلکه از فهم اصل دین است و باید از آن، به خدا پناه ببریم. چنین جمودی بی‌کم‌وکاست، بسان جمود حنابله نسبت به بسیاری از ظواهر دین است.^۲

۱. کتاب البیع، ج ۴، ص ۱۹۳.

۲. مجله اهل بیت^ع، ش ۱، ص ۲۷ «تقریرات درس بیمه حضرت امام» آیت الله محمدی گیلانی.

✓ بررسی مبانی اعتقادی امام خمینی: چه تأثیری بر فقه حکومتی دارد؟

حضرت امام^ع در استفاده از مبانی اعتقادی^۱ برای تشکیل حکومت و احیای ابعاد اجتماعی اسلام به صورت آگاهانه و آشکار گام‌های بلندی برداشتند. در ابتدا موضع‌گیری‌های آن حضرت صرفاً سیاسی تلقی می‌شد اما وقتی در مقام توضیح و تبیین مواضع سیاسی خود برمی‌آمدند، به خوبی روشن می‌شد که مواضع ایشان تماماً براساس تکلیف الهی و استنباط فقهی شکل گرفته است.^۲

۱. نگاه حکومتی امام خمینی: امام مبنای اولی بودن حکومت و تقدم آن بر دیگر احکام اولی را از احادیث معروف و معتبر دعائم الاسلام می‌داند که یکی از آنها چنین است: «بني الاسلام علي خمس: علي الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشئ كما نودي بالولاية» (الكافی، ج ۲، ص ۱۸، ح ۱) الولاية افضل: لانها مفتاحهنّ والوالي هو الدليل عليهنّ (الكافی، ج ۱، ص ۱۸، ح ۳) قضیه غدیر جعل حکومت است که قابل نصب است وإلاّ مقامات معنوی قابل نصب نیست (صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۱۲ - ۱۵) ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است. (صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۲۹۲).

نگاه حکومتی تأثیر مستقیمی بر استنباط دارد، یکی از قواعد فقهی قاعده نفی سبیل است که مستند پاره‌ای از احکام می‌باشد فقهایی که نگاه غیر حکومتی بر ذهنشان غلبه دارد این قاعده را برای احکام صرفاً فردی مستند قرار داده‌اند. (فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۶۶؛ ج ۳، ص ۲۲۱). برای نمونه سید میر فتح حسین مراغی در بحث از این قاعده بیش از بیست حکم فقهی را شمارش می‌کند، ولی در هیچ یک از احکام مذکور نگاه حکومتی به این قاعده نشان نمی‌دهد. (العنارین، ج ۲، ص ۳۵۰ - ۳۶۰) ولی فقیهانی که ذهنیت حکومت و سیاست داشته‌اند. از این مستند برای احکام سیاسی و حکومتی استفاده کرده. امام خمینی^ع در کتاب امر به معروف و نهی از منکر مسائل سیاسی و حکومتی فراوانی مطرح کرده‌اند:

«لو خيف علي حوزة الاسلام من الاستيلاء السياسي والاقتصادي، المنجر الي أسرهم السياسي والاقتصادي و همن لاسلام والمسلمين وضعفهم، يجب الدفاع بالوسائل المشابهة والمقاومات المنفية، كترك شراء استعماها وترك المراودة و المعاملة معهم مطلقاً» (تحریر الوسيله، ج ۱، ص ۴۶۱ - ۴۶۱).

۲. بررسی آیات مربوط به احکام و ابعاد حکومت نشان می‌دهد که برپایی حکومت در جامعه اسلامی، امری است که نیازی به اثبات ندارد و هیچ تردیدی هم در آن وجود ندارد؛ زیرا اجرای احکام، متوقف

بر وجود حکومت است و یا بیانگر تکالیف مردم که به عنوان مثال می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: وجوب اطاعت از ولی امر، وجوب اجرای حدود، وجوب تهیه و تدارک قوای نظامی برای جنگ با دشمنان خدا و همچنین احکام مربوط به قضاوت. این نمونه‌ها، نشانگر این است که برپایی حکومت اسلامی در جامعه جزء ضروریات عقلی است و با توجه به اینکه حفظ نظام جامعه از واجبات مورد تأکید شرایع الهی است و بی‌نظمی امور مسلمانان نزد خدا و خالق امری قبیح است و روشن است که حفظ نظام و سد طریق اختلال، جز به استقرار حکومت اسلامی در جامعه تحقق نمی‌پذیرد، لذا هیچ شک و شبه‌ای در وجوب اقامه حکومت باقی نمی‌ماند. (امام خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، ج ۲، ص ۲۴۶).

اکنون به برخی آیات که ضرورت حکومت را نشان می‌دهد، اشاره می‌کنیم:

۱) «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (نساء/ ۵۸).

۲) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء/ ۵۹).

۳) «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج/ ۴۱).

۴) «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائدة/ ۳۸).

۵) «الرَّايَةُ وَالرَّايِ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (نور/ ۲).

۶) «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» (نور/ ۴).

۷) «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائدة/ ۳۳).

۸) «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء/ ۱۰۵).

و اما برخی روایات در این زمینه:

۱) ابن ابی شیبیه از عبدالله بن محیریز نقل می‌کند: «انجام نماز جمعه و به پا داشتن حدود الهی و گرفتن زکات به عهده حاکمان اسلامی است» (محمدين يحيى الصعدى، جواهر الاخبار، ج ۵، ص ۱۹۵).

۲) روایت حفص بن غیاث که می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام پرسیدم: چه کسی - سلطان یا قاضی - حدود را اجرا می‌کند؟ امام فرمودند: برپا داشتن حدود الهی به عهده کسی است که حکومت در ید قدرت اوست» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۱).

۲) مرازم از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فرمود: «ان الله تبارك و تعالي انزل في القرآن تبيان كل شئ حتي و الله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد، حتي لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا انزل في القرآن ألا و قد انزله الله تعالي فيه» (كليني، اصول کافی، ج ۱، ص ۶۲).

۳) صحيحه محمد بن مسلم، در ضمن روايتی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است «ان امير المؤمنين علیه السلام قال: الحمد لله الذي لم يخرجنی من الدنيا، حتي بينت لامته جميع ما يحتاج اليه» (فيض کاشانی، الوافي، ج ۱، ص ۶۲).
حضرت امير علیه السلام فرمود: سپاس بی‌پایان خداوندی را سزا است که مرا از این دنیا بیرون نبرد تا اینکه (احکام) تمام آنچه را مردم به آن محتاج‌اند برایشان بیان کردم.
فتوای برخی فقها در این زمینه:

۱) محقق حلی: «اگر حاکم حد قتل جاری ساخت و سپس معلوم شد که شهادت دهندگان فاسق بوده‌اند، ديه مقتول بر عهده بيت‌المال مسلمين است و حاکم و خانواده وی ضامن نیستند» (محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۲۵۳).

۲) ابن مرتضی می‌گوید: «اجرای حدود بر عهده امامان و حاکمان است» (ابن مرتضی، البحر الزخار، ج ۲، ص ۲۵۳). مقصود از سلطان، امام و حاکم در این فتواها، حکومتی است که اینان در رأس آن قرار گرفته‌اند، این فتواها روشن می‌سازند که قرآن کریم در وضع حدود و مانند آن، وجود دولت را امری مسلم گرفته است.

۳) در کتاب وافی بابی است با این عنوان «انه ليس شئ مما يحتاج اليه الناس الا و قد جاء فيه كتاب او سنة». ضرورت حکومت از دیدگاه امام خمینی علیه السلام: «احکام الهیه، چه احکام مالی و چه احکام سیاسی یا حقوقی، نه تنها نسخ نشده است، بلکه تا قیامت باقی است و بقای این احکام، لزوم و ضرورت حکومت را ایجاب می‌کند تا اینکه برتری قانون الهی را تضمین کرده و اجرای آن را به عهده گیرد و اجرای احکام الهی جز به وسیله حکومت امکان ندارد. برای اینکه موجب هرج و مرج می‌شود. علاوه بر اینکه حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم دشمنان و حفظ سرزمینشان از تسلط سرکشان، عقلاً و شرعاً واجب است. انجام این وظیفه جز با تشکیل حکومت، امکان ندارد، تمام اینها از واضحات است که مسلمین به آنها احتیاج دارند و از آفریننده حکیم، معقول نیست آنها را ترک کند. لزوم حکومت برای گسترش عدالت، تعلیم و تربیت افراد، حفظ نظم، از بین بردن ستم، حفظ مرزها و جلوگیری از تجاوز اجانب، از روشن‌ترین احکام عقل است و این مسأله مختص به زمان و مکان مشخصی نیست» (کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱ - ۴۶۲).

حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است، فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است.^۱

همچنین امام خمینی^۲ فرمودند: «هرکه اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلامی شده و جامعیت و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است» (ولایت فقیه، ص ۳۱). «چون برقراری نظام سیاسی غیر اسلامی به معنای بی اجرا ماندن نظام سیاسی اسلام است، همچنین به این دلیل که هر نظام سیاسی غیر اسلامی، نظامی شرک آمیز است. چون حاکمش طاغوت است، ما موظفیم، آثار شرک را از جامعه مسلمانان و از حیات آنان دور کنیم» (امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۴۰).

دیگر علماء اسلام:

(۱) علامه حلی: «تعطیل حدود، به ارتکاب محارم و انتشار مفاسدی می انجامد که از نظر شارع اسلام، ترک آنها خواسته شده است» (مختلف الشیعه، ج ۴، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، ص ۴۷۸).

(۲) شهید ثانی: «اقامه حدود، خود قطعاً نوعی حکومت است که در آن، مصلحت عمومی جامعه مورد نظر است و موجب ترک گناهان و محارم و مانع انتشار مفاسد و زشتی ها می شود» (مسالك الافهام، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، ج ۳، ص ۱۰۵).

(۳) آیت الله فیض کاشانی: «پس وجوب جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، همکاری در اقامه تقوا در جامعه، فتوا دادن، قضاوت و داوری عادلانه بین مردم، اجرای حدود و تعزیرات و سایر سیاست های دینی از ضروریات شریعت و از بزرگترین اهدافی است که خداوند به سبب آن، پیامبران را مبعوث کرده است، اگر اینها ترک شود، نبوت از بین می رود، دین نابود می گردد، فتنه و آشوب، سراسر جامعه را در برمی گیرد، گمراهی رواج می یابد، جهل و نادانی گسترش پیدا می کند، شهرها رو به نابودی رفته و مردم هلاک می شوند، از گرفتار شدن به این امور به خدا پناه می بریم» (مفاتیح الشرایع، باب امر به معروف و نهی از منکر، به نقل از سنت و سیاست، ص ۵۴).

(۴) صاحب جواهر: «مسأله از امور واضح و روشن است و نیاز به دلیل ندارد» (محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، کتاب امر به معروف، برگرفته از مصطفی ناصحی، ولایت فقیه و تفکیک قوا، ص ۸۱).

۱. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹.

این حقیقت - که اندیشه‌های سیاسی امام از پیش برنامه‌ریزی شده و تدوین شده بود - برای بعضی این تصور را پیش می‌آورد که ایشان مانند سیاست‌مداران در طراحی حکومت و سازماندهی نیروها و جابه‌جایی قدرت چه نقش‌هایی را از پیش طراحی نموده است. اما وقتی آن حضرت از ماهیت برنامه‌های سیاسی خود پرده برمی‌دارند، ابتداءً تکالیف شرعی را در موقعیت پیش آمده بیان می‌نمودند و سپس آن مواضع فقهی را به مبانی اعتقادی و الهی مستند نموده، سپس پوششی از روح توجهات معنوی به آن می‌بخشیدند که جای تردید برای کسی از مؤمنان برجای نمی‌گذارد که خداوند از آنها جز آنچه امام^ع می‌گوید، نمی‌خواهد. در واقع حضرت امام^ع، پلی محکم و استوار میان مبانی اعتقادی و فقه از یکسو و فقه و سیاست از سوی دیگر برقرار ساخت.

این بنا سازی فقهی در چارچوب مبانی اعتقادی محکم، برگرفته از قرآن و سنت، الگویی فراوری فقهای دیگر نهاد که اگر فلسفه عملی فقه یعنی حکومت به ثمر ننشیند، احکام اسلام تعطیل گردیده، نقش مؤثر اسلام در تعیین سرنوشت مسلمانان جهان نادیده انگاشته شده است.

به بیان دیگر الگویی که امام ارائه می‌دهد، بنا نهادن تلاش فقیه بر سه محور اساسی: شکل دادن نظام فکری، نظام فقه سیاسی و نظام سیاسی است.

✓ مبانی فقهی امام خمینی^ع در فتوای به وجوب تشکیل حکومت، چه بوده است؟

امام معتقد است همه اختیارات معصومین^ع درباره امور حکومتی برای ولی فقیه ثابت است مگر جهات شخصی و شرافتی آنان.

همه آنچه برای معصومان^ع ثابت است، برای فقیه ثابت می‌باشد، مگر آنکه دلیلی اقامه شود که اختیارات آنان از جهت ولایت و سلطنت‌شان نیست، بلکه مربوط به جهات شخصی و شرافتی آنهاست یا آنکه اگر چه دلیل دلالت

می‌کند فلان اختیار از جهت شؤون حکومتی برای معصوم ثابت است، اما با این حال، اختصاص به معصوم دارد و از آن تعدی نمی‌شود؛ آن‌گونه که این مطلب در جهاد غیر دفاعی مشهود است، گرچه در آن نیز بحث و تأمل راه دارد.^۱

از نظر حضرت امام مبنای قرآنی این نظر، آیه شریفه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...﴾^۲، امر الهی در ردّ امانت به اهلش می‌باشد.

عده‌ای بر این عقیده‌اند که منظور از "امانت" مطلق امانت خلقی یعنی "مال مردم" و خالقی یعنی "احکام شرعی" می‌باشد و مقصود از رد امانت الهی این است که احکام اسلام را آن‌طور که هست، اجرا کنند.

گروهی معتقدند که مراد از "امانت" امامت است.^۳ و همچنین آیاتی که درباره حق اولویت پیامبر بر مؤمنان را مطرح نموده از جمله مستندات قرآنی این مبحث محسوب نموده‌اند.

مانند آیه شریفه: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾.^۴

حضرت امام از جمله مبانی روایی که مورد استناد قرار داده‌اند، مقبوله عمر بن حنظله می‌باشد که امام صادق علیه السلام فرمودند: در اختلافات، به راویان حدیث ما - که به حلال و حرام خدا آشنایند و احکام ما را طبق موازین عقلی و شرعی می‌شناسند - رجوع کنند.^۵

وقتی از امام صادق علیه السلام درباره رجوع به سلاطین و قاضی‌های جور می‌پرسند، حضرت با تمسک به آیه ۶۰ سوره مبارکه نساء ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا

۱. کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۶۴.

۲. مبارکه نساء/ ۵۸.

۳. ولایت فقیه، ص ۸۳.

۴. مبارکه احزاب/ ۶.

۵. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶، ح ۱.

إِلَى الطَّاعُوتِ...» آن را از مصادیق رجوع به طاغوت می‌شمارند و می‌فرمایند: باید به راویان حدیث ما مراجعه کنید؛ من آنها را بر شما حاکم کردم. به نظر امام^ع سند روایت قابل اعتماد و تمام است و راویان حدیث تا عمر بن حنظله، همگی ثقه و بلا اشکال هستند.

اما در مورد عمر بن حنظله، گرچه توثیق خاصی وجود ندارد، ولی ضرری به حجّیت روایت نمی‌زند؛ زیرا اولاً روایت او نزد فقهای امامیه مورد قبول و عمل بوده، تا آنجا که به «مقبوله» شهرت یافته است؛ ثانیاً شواهد رجالی فراوانی وثاقت یا دست‌کم حسن او را ثابت می‌کنند.^۱

حضرت امام شیوه وثاقت متن را بر وثاقت سند حاکم می‌دانند و با وثوق به صدور سند به صحت متن اطمینان پیدا نمی‌کنند بلکه به متن بیش از سند اهمیت می‌دهند و چنانچه محتوا و دلالت روایت را خلاف عقل و شأن معصوم بدانند، آن را رد می‌کنند.

نکته دیگر اینکه ایشان مسأله ولایت فقیه را امری اعتقادی می‌دانند و به ادله‌ای که برای اثبات امامت است برای اثبات ولایت فقیه نیز استناد می‌کنند. در مبانی عقلی ولایت فقیه سخنان حضرت امام^ع در استدلال به جامعیت اسلام کاملاً روشن است. پیاده کردن احکام شریعت جز با حاکمیت ولایت فقیه تحقق نمی‌یابد. احکام اجتماعی اسلام مانند امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، قصاص و حدود، تنها در سایه حکومت ممکن است.^۲

۱. معجم الرجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۲۷.

۲. حتی در غیر این موضوعات هم نگاه حکومتی لازم است. مانند نگاه حکومتی امام^ع به خمس. مرحوم سید محمدکاظم طباطبایی یزدی در عروة الوثقی می‌گوید: خمس بنابر دیدگاه صحیح‌تر بر شش قسم تقسیم می‌شود. سهمی برای خدا، سهمی برای پیامبر، سهمی برای امام و سه سهم مذکور، الآن برای امام است و سه سهم برای ایتام، مساکین و ابن سبیل (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۴۰۳) بسیاری از فقهای امامیه

از این‌رو، مسأله ولایت فقیه آن‌چنان است که تصوّرش در تصدیق آن کافی است.^۱ حضرت امام^ع در ضرورت و وجوب عقلی تشکیل حکومت می‌فرمایند:

آیا عقل می‌پذیرد که خداوند حکیم امر امت اسلامی را رها کرده بگذارد و در طول غیبت - که ممکن است هزاران سال به طول انجامد - تکلیف مسلمانان را روشن نکرده باشد؟ یا آنکه خداوند حکیم در تمام زمان غیبت، راضی به رواج هرج و مرج و اختلال نظام و ناامنی اجتماعی می‌باشد؟^۲

در نگاه امام دولت اسلامی یک واجب مقدمی برای امر به معروف و نهی از منکر و اجرای حدود است و این تشکیل حکومت وظیفه اصلی علمای دین است.

طرفدار این نظر هستند. (المقنعه، ج ۲، ص ۲۲۷؛ الرسائل العشر، ص ۲۰۷) ولی حضرت امام^ع که نگاهی حکومتی به خمس دارد و آن را برای اداره جامعه می‌داند، می‌فرماید: سهمی از خمس که مربوط به سه صنف (ایتام، مساکین، ابنای سبیل) است اختیارش به دست حاکم شرع است؛ بنابراین، باید به وی تحویل داد یا به اذن و دستور وی مصرف کرد. همان‌طور که نیم دیگری که مربوط به امام است اختیارش به دست حاکم شرع است. باید به ایشان تحویل داد تا در موردی که فتوایش است مصرف کند یا به اذن وی در مورد مصرفش به کار ببرد و پرداخت آن به غیر مرجع تقلیدش جایز نیست. (تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۴۵).

و نیز نگاه حکومتی امام به زکات چنین است که: فقیهانی که نگاه فردی داشته‌اند در عصر غیبت که دسترسی به امام ممکن نیست و مالک شخصاً زکات را به مستحقانش می‌پردازد. (المهذب، ج ۱، ص ۱۷۱، مختلف الشیعه، ج ۳، ص ۲۳۳) امام خمینی^ع می‌فرماید: «زکات نیز در اختیار والی و زمامدار [مشروع اسلامی] است» (کتاب البیعه، ج ۲، ص ۶۶۲).

۱. کتاب البیعه، ج ۲، ص ۶۱۷.

۲. کتاب البیعه، ج ۲، ص ۶۱۹.

✓ مبانی فقهی امام در باب تقیه چیست؟

مبانی فقهی امام خمینی^۱ درباره تقیه به برداشت خاص ایشان از مفهوم روایات باب تقیه برمی‌گردد. از دیدگاه امام، ادله‌ای که از روایات متواتر و یا مستفیض درباره تقیه وارد شده، این روایت است: «التقیة فی کل شیء یضطرّ الیه ابن آدم، فقد أحله الله له».^۲

اگرچه ادله نفی حرج محسوب می‌شود و بر ادله محرّمات و واجبات حاکم هستند، ولی این ادله نسبت به موارد تقیه اطلاق ندارند؛ زیرا بعضی از محرّمات و واجبات در اسلام آن‌چنان اهمیت ویژه‌ای دارند که هیچ خوف و هیچ ضرری نمی‌تواند کسی را معاف کند، مانند ویرانی خانه کعبه، ردّ اسلام و قرآن و یا تفسیر انحرافی از دین، به‌طوری‌که مطابق الحاد و فاسد کننده مذهب باشد. در این موارد، حکومت ادله نفی حرج از مذاق شرع به دور است.

گاهی وقت‌ها تقیه حرام است. آن وقتی که انسان دید که دین خدا در خطر است نمی‌تواند تقیه بکند. آن وقت باید هرچه بشود برود. تقیه در فروع است، در اصول نیست. تقیه برای حفظ دین است. جایی که دین در خطر بود جای تقیه نیست، جای سکوت نیست.^۳ بنابراین، اموری هستند که به جهت اهتمام شدید شارع مقدس به آنها حکم تقیه را برداشته است مانند حفظ نفوس از مسلمانان یا حفظ نوامیس آنها یا محو آثار اسلام یا محو حجّت الهی، که مطلق ضرر حتی ضرر جانی باعث رفع تکلیف نمی‌شود.^۴

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۱۴، ح ۲.

۲. صحیفه امام، ج ۸، ص ۱۱.

۳. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۴۹، م ۶.

مواردی را که امام خمینی^۱ از باب تقیّه استثناء فرموده‌اند،^۱ وظیفه سنگینی بر دوش علمای اسلام قرار می‌دهد و براستی تکان دهنده است و جا دارد که مؤمنان به‌ویژه اهل علم بیشتر خود را با این شاخص الهی ارزیابی کنند و از خود درباره این تکلیف الهی بازپرسی نمایند.

اگر بدعتی در اسلام گذاشته شود و سکوت علمای دین و رؤسای مذهب موجب هتک اسلام و ضعف عقاید مسلمانان گردد، به هر وسیله‌ای که ممکن است، باید از آن جلوگیری به عمل آورد... چنانچه سکوت علما و رؤسای مذاهب باعث شود که بدی‌ها در نظر مردم خوب و خوبی‌ها بد جلوه کند و یا موجب تقویت و تأیید ظالم و یا جرأت ستمکاران به ارتکاب محرّمات و بدعت‌ها گردد و یا باعث سوءظن و هتک مقام علم شود و - خدای ناکرده - به آنان نسبت همکاری با ستمکاران داده شود، واجب است اظهار حق و انکار باطل، گرچه تأثیر فعلی نداشته باشد.^۲

حضرت امام در رابطه با حفظ وحدت میان مسلمانان و مذاهب گوناگون آنان و میان امت اسلامی و دیگر امت‌های ادیان الهی، در تقیه مداراتی، شرایط سهل‌تری را پذیرفته‌اند و از این‌رو، تأکید کرده‌اند که هر نوع گرایش و رفتاری که منجر به تفرقه میان مسلمانان شود، به نفع دشمنان دین تمام می‌شود:

۱. امام خمینی^۱ معتقد است که تقیه برای حفظ اسلام است: «اگر تقیه نمی‌کردند مذهب را باقی نمی‌گذاشتند. تقیه مربوط به فروع است، مثلاً وضو را این‌طور یا آن‌طور بگیر، اما وقتی اصول اسلام، حیثیت اسلام در خطر است جای تقیه و سکوت نیست. (ولایت فقیه، امام خمینی، ص ۱۴۷).

۲. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۴۹ و ۴۵۰، م ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰.

در جمهوری اسلامی همه برادران سنّی و شیعه در کنار هم و با هم
برادر و در حقوق مساوی هستند. هرکس خلاف این را تبلیغ کرد،
دشمن اسلام و ایران است.^۱

تعریف ملاکات احکام

✓ آیا در فلسفه فقه ملاک احکام مورد بحث قرار می گیرد؟

✓ ملاک تفکیک احکام ثابت از متغیر چیست؟

تعریف ملاکات احکام

ملاک، به معنای قوام کار و اصل شئی است و به همین معنا به معیار، قاعده، قانون و ضابطه اطلاق می‌گردد. در حدیث شریف نبوی وارد شده: «مَلَکُ الدین الورع»^۱ قوام دین به پرهیزگاری است.

در اصطلاح، علت اثباتی حکم و امری که شارع برای فهم مخاطبانش نسبت به تحقق حکم به مجرد ثبوت آن امر قرار داده و منشأ وضع آن حکم نزد شارع است، ملاک نامیده می‌شود. به دیگر سخن علت اثباتی و منشأ جعل احکام شرعی را ملاک^۲ می‌نامند.

۱. بحار الأنوار، ج ۶۵، ص ۳۷۹.

۲. ملاک به معنای معیار، دلیل و مقوم است. ابن منظور در این باره می‌نویسد: و ملاک الامر، قوامه الذی یملک به و صلاحه. (لسان العرب، ابن منظور، ج ۱۰، ص ۹۲) و در تهذیب آمده است: و ملاک الامر ای ما یعتمد علیه؛ چیزی که بر آنان اعتماد می‌شود. در حدیث آمده است: ملاک الدین الورع. ملاک به معنای قوام الشئی و نظام الشئی هم آمده است، بدین رو در برخی روایات آمده است: القلب ملاک الجسد. (همان).

اما در اصطلاح، ملاک را مرادف مناط دانسته و معنایی نزدیک به سبب برای آن ذکر کرده‌اند. این اصطلاح به عنوان بحث نظری کمتر مورد توجه قرار گرفته، بدین رو اثر مستقلی با این عنوان وجود ندارد. ملاک حکم، گاهی نفس مصلحت و مفسده‌ای است که بر موضوع مترتب است، چنان‌که در احکام غیر تعبدی به خوبی مشاهده می‌شود و گاهی علت است که عنوانی اعم از مصلحت و مفسده قائم بر موضوع است و شامل مصلحت و مفسده قائم بر حکم است.

مناطق از «ناطق، ینوط، نوطاً» گرفته شده و به معنای تعلیق و آویختن است و به دیگر سخن، مناطق به معنای هرچیزی است که شیء به آن تعلق داشته باشد. و در اصطلاح، به معنای هر امری است که حکم شرعی با آن در پیوند باشد و تقریباً مترادف با ملاک به کار گرفته می‌شود.

✓ آیا در فلسفه فقه ملاک احکام مورد بحث قرار می‌گیرد؟

اهداف کلی مورد نظر ما در فلسفه فقه با ملاک احکام فرق دارد. ملاک بسیاری از احکام برای ما قابل کشف نیست. ما نمی‌توانیم بفهمیم مثلاً ملاک وجوب نماز چه بوده، ملاک روزه گرفتن چیست و غیره، در واقع فلسفه احکام به هدف‌های جزئی احکام نظر دارد.

به مراحل فقهای متأخر شیعه بیشتر از همین اصطلاح و کلمه مناطق استفاده کرده‌اند و برای نشان دادن علت طبیعی حکم و اینکه علت شرعی فقط، معرفات و علامات قانونی حکم به شمار می‌رود، آن را مناطق (ما ینوط به الحکم) نام نهاده‌اند. در حقوق جدید نیز وحدت ملاک، اصطلاحی است مرادف اتحاد طریق و از نوع قیاس منصوص العلة؛ به عبارت دیگر، در جایی که ملاک و علت حکم دو حکم، یکی باشد؛ مانند جایی که با دو دلیل مستقل به حکم می‌رسند.

در نسبت میان حکم و ملاک، این‌گونه می‌توان توضیح داد که ملاک، دلیل و اماره و باعث به وجود آورنده حکم است و اگر ملاک نباشد، حکمی نخواهد بود. به همین دلیل برای کشف و اثبات حکم از طریق اماره و دلیل و عامل به وجود آورنده آن می‌توان به حکم رسید؛ اماره‌ای که در قالب علت و مصلحت و مفسده، عامل جعل حکم از راه‌های مطمئن معرفی شده است. تعبیر به ملاک به این دلیل ترجیح دارد که می‌تواند شامل علت، سبب، مصلحت و مفسده باعث بر حکم و تعبیراتی مانند آن باشد و شامل همه احکام تبعدی و غیر تبعدی شود. (ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف، سید محمدعلی ایازی، ص ۴۲).

منظور از ملاک‌های خاص، حکمت و مصلحت‌هایی است که ملاک جعل یک حکم شرعی به خصوص قرار گرفته است. بدون اینکه ملاک یاد شده شمول و گستردگی داشته باشد؛ مانند جعل استحباب مسواک دندان که حکمتش نگهداری سلامت دندان است.

اما اهداف و اغراض کلی فقه^۱ چیزی است که در فلسفه فقه بحث می‌شود و تا روشن نباشد امور دیگر نمی‌تواند تفسیر درستی پیدا کند.

۱. جهان خلقت و نظام احسن به نظام تکوین و نظام تشریع تقسیم می‌شود، خدای بزرگ برای هرکدام هدف و غایاتی را یاد آور می‌شود، در مورد نظام تکوین و خلقت می‌فرماید:

﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ (مؤمنون/ ۱۱۰).

دانش مقاصدی یا به تعبیری اهداف دین، از دانش‌های نوظهوری است که فقهای شیعه کمتر به آن توجه نموده اند و همان‌طوری‌که بیان شد این دانش در نزد اهل سنت سابقه نسبتاً دیرینه دارد. اما از میان فقهای شیعی می‌توان به شهید اول، میرزای قمی، فاضل مقداد و محقق حلی^۲ اشاره نمود که هرکدام در کتاب‌های القواعد و الفوائد، قوانین الاصول و تنقیح الرایع و معارج الاصول سخن از مصالح پنج‌گانه به میان آورده و آنها را از ضروریات و مقاصد شریعت دانسته‌اند. (ر. ک «القواعد و الفوائد»، ص ۳۰- ۲۸ و تنقیح الرایع، ج ۱، ص ۱۴، قوانین، ج ۲، ص ۹۲، معارج الاصول، ص ۲۲۱).

مسأله مقاصد نزد عالمان شیعی از اواخر قرن سوم رونق می‌گیرد و با عنوان کتاب «العلل» تحریر می‌شود. (مهدی مهریزی، ص ۶۳) اولین اثر مستقل بجا مانده از کتاب‌های علل را علل الشرایع و الاحکام نوشته ابوجعفر محمدبن علی ابن الحسین (م ۱۳۹۳ق) می‌باشد. بعد از او افرادی که درضمن بحث‌هایشان اشاره به این علم دارند، از علمای شیعه: شهید اول، فاضل مقداد، وحید بهبهانی، ملا مهدی نراقی و در پایان از علامه شعرانی (م ۱۳۹۳ق) در کتاب المدخل الی عذب المنهل بحث گسترده‌ای درباره خروج از نص، تنقیح مناط و منصوص العله دارد. (همان، ص ۶۳، ۶۴، ۶۵).

دین را غایت یا غایاتی است که در هر یک از بخش‌های آن چون معارف، اخلاق و شریعت تجلی پیدا می‌کند؛ چنان‌که هر بخشی از دین چون فقه و شریعت را غایاتی است که در احکام و دستورات آن عینیت می‌یابد» (همان، ص ۸۵) چنانچه بخواهیم برخی پیش‌فرض‌های دانش مقاصدی را شمارش کنیم، باید به موارد زیر اشاره کنیم:

۱) باور به مصلحت و مفسده در متعلقات احکام. ۲) امکان کشف و استخراج ملاک و مناط شرعی. واقعیت این است که نظر فقیهان شیعه نسبت به هر دو مورد مثبت ارزیابی می‌شود مانند: قول صاحب جواهر در قسمت اول «انّ الاحکام الشرعیة عندنا معلومة لمصالح واقعية» (محمدحسین نجفی، پیشین، ج ۲، ص ۱۳۰). در قسمت دوم اموری چون انحصار کشف ملاک در غیر عبادات - در اغلب موارد نه تمام آن - پذیرش خطای عالمان در کشف مناط، مانند خطای آنان در حوزه استنباط احکام، قانون‌مند کردن علم مقاصدی، مذموم بودن قیاس و استحسان در امر کشف ملاک، کشف مناط باید به اطمینان عقلایی ختم

گردد، پذیرفتن مواردی از قیاس که به عنوان تنقیح مناط انجام می‌شود و پیش‌فرض‌هایی که برای پژوهنده‌گان علم مقاصد مطرح است. (همان، ص ۶۹ - ۷۰ - ۷۱).

بنابراین، عدلیه براساس عقل و نقل «علل الشرایع» و «مقاصد الشریعه» را پذیرفته‌اند و بر این امر اتفاق نظر دارند و بر همین اساس است که امام خمینی دربارهٔ مسموعات کذب می‌فرماید: «و آنّا یحرم تبعا لفساد متعلقه و بصیر کبیره ایضا تبعه فإذا لم یکن فی المتعلق مصلحة و لا مفسدة لا یكون حراما» (روح الله خمینی، مکاسب المحرمه، ص ۵۴) دروغ برای اینکه در متعلق آن فساد وجود دارد حرام است. کبیره بودن آن نیز بتبع متعلق آن منظور می‌شود. اگر در متعلق آن مصلحت و مفسده‌ای وجود نداشته باشد حرام نیست. در خطبه حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها نمونه بسیار آشکار از مقاصد شریعت با بیان کاملاً واضح که روشنی بخش بحث مربوط به مقاصد شریعت است آمده است: «فجعل الله الایمان تطهیرا لکم من الشریک، والصلاة تنزیها لکم عن الکبر، و الزکاة تزکیة للنفس، و نهای فی الرزق، و الصیام تثبیتا للاخلاص، و الحج تشیدا للذین، و العدل تنسیقا للقلوب. طاعتنا نظاما للملّة، و إمامتنا أمانا من الفرقة، و الجهاد عزّا للاسلام، و الصبر معونة علی استیجاب الاجر، و الامر بالمعروف مصلحة للعامة، و برّ الوالذین وقایة من السخط، و صلة الارحام مناة للعدد، و القصاص حقنا للدماء، و الوفاء بالنذر تعریضا للمغفرة، و توفیة المکابیل و الموازین تغیرا للبخس، و النهی عن شرب الخمر تنزیها عن الرجس، و اجتناب الکذب حجبا عن اللعنة، و ترک السرقة إیجابا للعقّة، و حرّم الله الشریک إخلاصا له بالربوبیّة»؛ (خداوند ایمان را برای شما پاک کننده از شرک قرار داد، و نماز را برای دور ماندن شما از خود پرستی واجب ساخت، و زکات را وسیلهٔ پاکی جان و افزایش روزی قرار داد و روزه را وسیلهٔ تحکیم روحیه اخلاص نهاد، حج را برای استواری دین قرارداد، عدالت را مایه پیوند دل‌ها ساخت و پیروی ما را مایهٔ وفاق ملت و رهبری ما را امانگاه جامعه از ابتلا به تفرقه قرار داد، و جهاد را برای حفظ عزت و اقتدار اسلام واجب ساخت و آن را وسیلهٔ خواری کفر و نفاق گردانید. و صبر را عامل استحقاق پاداش شمرد و امر به معروف را برای حفظ مصالح عامه تشریع نمود و نیکی به والدین را سپری در برابر خشم و غضب قرار داد، و صله رحم را موجب طول عمر و افزایش تعداد گردانید، قصاص را سبب بقای زندگانی تشریع نمود، و وفای به نذر را موجب آمرزش قرار داد، و تمام پرداختن وزن و پیمانه را برای از میان بردن کم فروشی لازم شمرد و خوردن شراب را نهی فرمود تا زشتی و پلیدی پدیدار نگردد و از تهمت به زنان بی‌گناه پرهیز داد تا به نفرین گرفتار نیائید و دزدی را منع کرد تا راه عفت ببویید و شرک به خدا را حرام کرد تا راه خداپرستی به اخلاص پیموده شود).

زیرا در پرتو هدف است که همه چیز معنا و تفسیر مناسب خود را پیدا می‌کند.^۱

اهل سنت در این زمینه بحث‌های گسترده‌ای داشته‌اند و کتاب‌های زیادی هم به عنوان «مقاصد الشریعه» نوشته‌اند. شاطبی - از فقهای اهل سنت - در کتاب الموافقات (اولین کتابی که در این زمینه تألیف شده) کل مقاصد شریعت^۲

۱. گروهی میان احکام فقهی و اهداف دین رابطه‌ای در نظر نمی‌گیرند، و یا در صورت در نظر گرفتن رابطه، راهی به منظور شناخت آنها و تأثیر دادن آنها در اجتهاد به رسمیت نمی‌شناسند و تلاش عقلی را در این زمینه غیر معتبر می‌شمارند. لذا این گروه در عمل اجتهادی خویش اهتمامی به شناخت این نسبت نداشته و طبعاً مکانیزم و ساز و کاری برای تأثیر دادن اهداف دین در اجتهاد تعیین نکرده‌اند. (مصباح الاصول، ج ۲، ص ۵۵).

در دیدگاه امام خمینی^۳ احکام فقهی اهداف متوسط هستند که به منظور دستیابی به اهداف عالی - نظیر عدالت - جعل شده است: «الاسلام هو الحکومة بشؤونها و الأحکام قوانین الاسلام و شأن من شؤونها بل الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیه لاجرائها و بسط العدالة» (کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۳) برای وضوح بیشتر خوب است به مسأله حيله ربا از دیدگاه امام خمینی^۴ توجه شود: گروهی از فقیهان براساس برخی از روایات (الکافی، ج ۵، ص ۲۴۶) که طبق موازین علم رجال در نظر استدلال کنندگان معتبر است برای فرار از ربا حيله را جایز دانسته‌اند، (مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۲۳۲) ولی حضرت امام^۵ با توجه به اینکه ربا ظلم دانسته شده و عدل از اهداف دین است آن را جایز نمی‌داند. (کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۴۲).

۲. مقاصد شریعت که در فقه شیعه از آن بنام‌های چون علل الشرائع، یا فلسفه فقه یاد شده، و جدیداً هم بحث‌ها و گفتگوهای آن در فلسفه فقه مطرح می‌شود، تفکری است که سابقه نسبتاً طولانی در نزد اهل سنت دارد که ریشه‌های آن به ابراهیم نخعی و ابو المعالی جوینی برمی‌گردد. (مهدی مهریزی، فقه پژوهی دفتر دوم، ص ۱۹). البته ممکن است بگوییم اولین کسی که به صورت نظام مند و منسجم به این بحث پرداخت، غزالی در کتاب المستصفی من علم الاصول بود که در تعریف و دسته‌بندی‌های مصلحت گذشت. ولی آنکه اهمیت ویژه‌ای برای این علم قایل شده و طرح‌های ابتکاری جدید را ارایه داده، کسی جز شاطبی نبوده است، ایشان باب مستقلی را برای علم المقاصد گشود و جزء دوم کتابش بنام الموافقات را در این موضوع اختصاص داد. (ر. ک: به ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ص ۱۵).

انصافاً دسته‌بندی‌های صورت گرفته در علم مقاصد و ریزه کاری‌های انجام شده در آن از اندیشه و طرح های است که به او اختصاص دارد، کسانی که بعد از او در این عرصه گام نهادند مانند ابن عاشور، فخر رازی، رمضان بوطی و غیره، همان روش را با مقدار کمی تغییرات ادامه داده‌اند.

احمد ریسونی اندیشه مقاصدی را چنین به تصویر می‌کشد: اگر ابی‌اسحاق شاطبی در آغاز قرن هشتم هجری پرچم دار فکر مقاصدی به حساب می‌آید؛ ولی برای پژوهشگر در عرصه علم مقاصد مشخص است، اولین کسی که بنای این علم را بنیان گذاری کرد، امام الحرمین، ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی بود. شاید کسی که هم زمان با جوینی در این عرصه گام برداشته. (ابوبکر القفال الشاشی، ت: ۳۶۵) صاحب کتاب «محاسن الشریعه» بوده است. (احمد ریسونی، امام الحرمین امام الفکر المقاصدی، مقاصد شریعت، مجموعه مقالات پژوهشی، دفتر اول فلسفه فقه، ج ۴، کتابخانه تخصصی فقه و اصول، ص ۱۲).

توجه اهل سنت به این علم، ریشه در بستن باب اجتهاد، تکیه بر اجتهاد به رأی، درگیر بودن فقه اهل سنت با حکام وقت و وارد کردن مصلحت مرسله به عنوان دلیل حکم شرعی دارد، اساس این اندیشه برپایه مصلحت و وارد نمودن استدلالات عقلی و توجه به زمان و مکان در امر استنباط، استوار است. و می‌توان گفت: «مصلحت در هر سیستم قانون گذاری غایت الغایات است» (اسماعیل حسینی، مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور، مترجم، مهدی مهریزی، صحیفه خرد، ص ۷۵).

شاید بتوان گفت فکر مقاصدی در حقیقت همان فلسفه فقه است که در لسان اصولیین و فقهای اهل سنت به این نام، نام‌گذاری شده است. همانطور که می‌بینید عبد الرحمن ابراهیم زید الکیلانی، قواعد مقاصد و جایگاه آن را در تشریع اسلامی به بحث و بررسی می‌گذارد، از فکر مقاصد تعبیر به قاعده مقاصد کرده، آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «قضية كلية يعبر بها عن معني عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة اتجهت من إرادة الشارع إلى إقامة من خلال مآشر من أحكام». قضية کلیه‌ای است، که از آن تعبیر به معنی عموماً از ادله‌های مختلف شریعت می‌شود و جایگاهش را از اراده شارع برای برپایی مجموعه شریعت کسب نموده است. (عبد الرحمن ابراهیم زید الکیلانی، قواعد المقاصد حقیقتها و مکانها فی التشریع، مجموعه مقالات فقه پژوهی، دفتر سوم قواعد فقهیه، کتابخانه تخصصی فقه و اصول، ص ۲۴۰).

الکیلانی در بیان فرق قاعده مقاصدی با قاعده فقهی چنین اظهار می‌نماید: «فإذا كانت القاعدة الفقهية تعبراً عن حكم الكلي، فإن القاعدة المقصدية عن الحكمة والغاية». اگر از قاعده فقه تعبیر به حکم کلی شود، از قاعده مقاصدی، تعبیر به حکمت و غایت می‌شود. (عبد الرحمن ابراهیم زید الکیلانی، قواعد المقاصد حقیقتها و مکانها فی التشریع، مجموعه مقالات فقه پژوهی، دفتر سوم قواعد فقهیه، ص ۲۴۰).

و فقه را در پنج مقصد خلاصه کرده است: حفظ بدن، جان، آبرو، عقل و دین انسان.^۱

✓ ملاک تفکیک احکام ثابت از متغیر چیست؟

در بعضی از نوشته‌های مرحوم طباطبایی یا مرحوم مطهری می‌بینید که قوانین ثابت و متغیر را از یکدیگر جدا کرده، برای این تفکیک ملاک معین

قطب مصطفی سانو، با بیان روشن‌تر چنین می‌گوید: «المقاصد هي المعاني والاهداف الملحوظة للشرع، في جميع احوال التشريع، او في معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون، في نوع خاص من احكام». مقاصد معانی و اهدافی است که در همه حالت تشریع یا در اکثر آن از جانب شرع ملاحظه شده است به‌طوری‌که اعتبار آن به نوعی خاص از احکام اختصاص ندارد. (قطب مصطفی سانو، ص ۴۴۹).

نقطه عطف در اندیشه مقاصد، باور به این مطلب است که شریعتی که تنها به اوامر و نواهی اکتفا کند و تعلیل مقاصد و تعقل در معانی و احکامش را مجال ندهد نخواهد توانست دگرگونی‌های زندگی را فرا گیرد... از همین رو این اندیشه بیشترین حساسیت را در برابر عقب ماندگی مذهبی که از بی توجهی به دگرگونی زمان و مکان نشأت گرفته نشان می‌دهد. برای رهایی از چنین عقب ماندگی چاره‌ای جز تمسک به اندیشه مقاصدی نیست اندیشه‌ای که از یکسو در جستجوی استقراء اصول احکام شریعت برای دستیابی به علل و حکمت‌های آن است و از دیگر سو می‌خواهد علل و حکمت‌های حاصل شده را به عنوان مقاصد تشریع در اوضاع و احوال جدید بکار گیرد». (اسماعیل حسینی، مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور، ص ۷۸).

۱. برخی از فقهاء از مصالح پنج‌گانه که عبارت‌اند از: حفظ دین، نفس، عقل، نسل، و از مال نیز به مناسبتی بحث شده است، مانند بحث‌های شهید اول (عاملی، شهید اول، محمدبن مکی، القواعد و الفوائد، ج ۲، ص ۲۱۸) و میرزای قمی (میرزای قمی، قوانین الاصول، چاپ خانه حاج ابراهیم، ۱۳۰۲، ج ۲، ص ۹۲) و فاضل مقداد (فاضل مقداد، جمال الدین، التتبیح الرائع، ج ۱، ص ۱۴) و بسیاری دیگر از علماء که از مصلحت به لحاظ اهمیت بحث کرده‌اند، افزون بر این همه فقهای امامیه در کتاب‌های فقهی اهتمام شارع را درباره حفظ دین، نفس، عرض، مال، عقل و غیره در باب‌های جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قصاص، حدود، بیان کرده‌اند، و همچنین در قاعده اهم و مهم که یکی دیگر از موارد کاربرد مصلحت است یعنی آنچه که مصلحتی بیشتر دارد باید مقدم شود.

کرده‌اند، وقتی به آنها اشکال می‌شود که چگونه با تحول‌پذیری زندگی انسان می‌توان از قوانین ثابت^۱ سخن گفت، می‌گویند: زندگی انسانی دو بخش دارد:

۱. برای جاودانگی و ثابت بودن احکام الهی دلایل فراوانی از طرف علما و محققان عرصه اسلامی بیان شده است. از جمله آنها:

۱) احکام الهی و مصالح و مفاسد: یکی از دلایل وجود مصالح و مفاسد در احکام است تا این مصالح و مفاسد هست، احکام اسلام نیز ثابت می‌باشد. از این‌رو برخی گفته‌اند: در بخش شریعت، بنابر دیدگاه حق، همه باید و نبایدهای تشریعی یا تابع مصالح و مفاسد واقعی در نفس متعلق احکام است که اکثر احکام این چنین است یا مصالح و مفاسد در نفس جعل و تشریع است که بخش اقلیت احکام را تشکیل می‌دهد مثل احکامی که صرفاً برای تقویت و یا آزمایش انقیاد عبد برابر مولی وضع می‌شوند. بدون تردید حتی دسته دوم نیز واجد مصالحی است که به عبد برمی‌گردد. و یا اینکه مصلحت در متعلق حکم نیست؛ بلکه در خود تشریع و حکم کردن شارع است. در هر صورت، همه اوامر و نواهی الهی ولو امور اعتباری محسوب می‌شوند، چون از پشتوانه تکوینی برخوردارند بقا و دوام آنها به واسطه آن پشتوانه تضمین شده است. (محمدعرب صالح، تاریخی‌نگری و دین، ص ۲۴۹).

آیاتی فراوان از قرآن کریم بر وجود مصلحت و مفسده در نفس متعلق احکام دلالت می‌کنند مانند آیاتی که درباره عدل و احسان، فحشا و منکر و بغی، طبییات و خبائث و فواحش و رجس و فسق تقسیم شده‌اند. و تعلق امر و نهی الهی در پی صدق عناوین بوده‌اند نه مولد آنها. به عبارت دیگر، احکام تابع مصالح و مفاسد ذاتی در متعلق بودند و چنان‌که مصلحت و مفسده‌ای غیر ذاتی و موقت باشد، به تبع آن حکم هم موقت می‌شود؛ اما آنجا که چیزی خبث ذاتی دارد حکم به حرمت آن هم دائمی است. (ر. ک: محمدعرب صالحی، تاریخی‌نگری و دین، ص ۲۵۱).

۲) شریعت و فطرت: اساس دین امری فطری و در سازگاری تام با فطرت انسانی است و قرآن نیز نه تنها بر فطری بودن توحید و خداجویی، بلکه بر فطری بودن اصل دین تصریح دارد و در روایات هم علاوه بر توحید اساس دین اسلام را فطری می‌داند (محدثین یعقوب کلینی، کافی، ج ۲، ص ۱۲) شریعت هم بخشی از آموزه‌های دین و اسلام است. مخاطب شریعت هم انسان بما هو انسان است؛ نه انسان با این حیث که در مرحله زمانی و مکانی خاص یا از قبیله و نژاد خاص باشد. (ر. ک: محمدعرب صالحی، تاریخی‌نگری و دین، ص ۲۵۴) علاوه بر ادله مذکور در کتاب: (تاریخی‌نگری و دین) دلایل دیگری نیز برای جاودانگی و ثبات شریعت و احکام اسلامی بیان شده است مانند جهانی بودن رسالت پیامبر ﷺ، سخنان معصومین ﷺ که به جاودانگی دین و شریعت دلالت دارند و اینکه شریعت اسلامی قضایای

حقیقه است که حکم روی افراد نرفته، بلکه روی عنوان کلی است. (رک: محمدعرب صالحی، تاریخی‌نگری و دین، فصل‌های یازدهم و دوازدهم).

۲) **اطلاق و ظواهر ادله:** برخی از صاحبان نظران دلیل بر احکام ثابت را اطلاق ادله بیان نموده‌اند و چنین گفته‌اند که: «با مراجعه به ادله شرعی، کتاب و سنت برای ما هم اصل حکم را معین می‌کند و هم نوع آن را. ادله احکام - به اصطلاح علمی - اطلاق دارند و همه احکام را مادامی که دین اسلام هست، به صورت مطلق در تمام زمان‌ها اثبات می‌کند، مگر اینکه حکمی در یک زمانی نسخ شود، که اگر قبلاً حکمی بوده است و تغییر پیدا کند، از آن زمانی که نسخ می‌شود حکم تغییر می‌کند. مؤید اطلاق ادله، روایات معتبر و متعددی است که مضمون آن - یا عین عبارتش - این است که «حلال محمد ﷺ حلال ابداً الی یوم القيامة و حرامه حرام ابداً الی یوم القيامة»؛ یعنی آنچه را پیامبر ﷺ تحلیل فرموده و یا حرام نموده است موقت نیست، بلکه تا روز قیامت استمرار دارد.

بنابراین، آنچه که ظواهر ادله احکام اقتضا می‌کند، و روایات متعدد دیگری بالصرح آن را تأیید می‌کند این است که احکام اختصاص به زمان خاصی ندارد. از باب نمونه قرآن شریف که می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ یعنی وظیفه کسی که مستطیع است این است که حج برود، و به موجب اطلاق آیه شریفه این حکم اختصاص به زمان خاصی ندارد؛ بلکه منظور مردمی هستند که استطاعت دارند، که حج بر آنها واجب است. یا اینکه وظایف دیگری مثل ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ که در قرآن شریف آمده است، به زمان خاصی اختصاص ندارد؛ همچنین است تمام روایاتی که از پیامبر بزرگوار ﷺ و از ائمه معصومین ﷺ در مقام بیان احکام وارد شده است، اینها مفادش - به اصطلاح علمی - اطلاق زمانی دارد و در تمام زمانها این حکم سریان دارد؛ بنابراین، ادله احکام اقتضا می‌کند که احکام، ثابت و همیشگی باشد. (فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره ۵، گفتگوی با آقای محمد مؤمن عضو فقهای شورای نگبان).

۳) **فطرت و هویت انسان:** هرگز همه شئون زندگی انسان، دستخوش تغییر و تحول نیست؛ زیرا انسان غیر از وضعیت متغیر زندگی، کشش‌ها و غرایزی دارد که آن روحيات و غرایز همواره ملازم وجود انسان هستند و با گذشت زمان از او جدا نمی‌شوند. در این موارد، قوانینی لازم است تا به گرایش‌های آدمی جهت صحیح ببخشد و آنها را تعدیل کند و از افراط و تفریط باز دارد. چنین قوانینی که مطابق فطرت ثابت هستند و برای تعدیل و تنظیم آن وضع شده‌اند با جاودانگی آن، جاوید خواهند بود. مواردی دیگری هم هست که برای توضیح مطلب مفید است:

الف: حق مداری تشریع دینی و ثبات حق. انسان از آن جهت که موجودی اجتماعی است، برای حفظ حیات و بقای نسل خود به زندگی اجتماعی و خانوادگی نیاز دارد و این دو از بنیان‌های زندگی انسان هستند که هرگز از آغاز پیدایش او از او جدا نشده‌اند. چون پایه‌های قانونگذاری الهی براساس حق و عدالت استوار، و به دیگر سخن براساس ملاک‌های واقعی پایه‌ریزی شده است، با دوام حق و عدالت نفس‌الامری، تداوم می‌یابد و جاوید می‌ماند.

ب: لحاظ طبیعت و روابط طبیعی در قانونگذاری دینی: قانونگذاری دینی، طبیعت انسان و روابط طبیعی او را در نظر می‌گیرد. چون حکم شرعی براساس این بینش به طبیعت تعلق می‌گیرد با ثبات و دوام طبیعت، ثبات و دوام می‌یابد؛ مثلاً مرد و زن هرکدام طبیعت خاص خود را دارند و هر یک به اقتضای طبیعت خاص و ثابت خود به قانونی نیاز دارد که با دیگری مغایر است؛ لکن قانون متعلق به طبیعت هر یک به دلیل ثبات طبیعت خاص او، ثبات جاودانه پیدا می‌کند. در روابط خانوادگی نیز مطلب به همین منوال است؛ مثلاً رابطه فرزند با والدین و رابطه برادر با برادر یا برادر با خواهر و... در خانواده ثبات و دوام همیشگی دارد. احکامی که به این روابط، شکل صحیح و نظم خداپسند می‌دهد همچون لزوم احترام متقابل و حرکت کردن براساس ارزش‌های معنوی و اخلاقی و نظیر احکام مربوط به ارث، ثابت خواهند بود و در گذر زمان، غبار فرسودگی و کهنگی بر چهره تابان آنها نخواهد افشاند.

ج: قانونگذاری دینی پشتوانه سلامت اخلاق ثابت: یکی از اهداف قانون گذار اسلامی، پاسداری از اخلاق و ارزش‌های اخلاقی است و چون، ارزش‌های اخلاقی حکایت از واقعیت‌های نفس‌الامری می‌کند، اموری ثابت است و تغییری در آنها راه ندارد، احکام اسلامی که به منظور صیانت آنها وضع می‌شود از همان ثبات برخوردار خواهد بود، مثلاً میگساری، قماربازی و آزادی جنسی از طرف اسلام ممنوع اعلام شده و شارع مقدس به تحریم آنها حکم فرموده؛ زیرا ضرر آنها ثابت است و با گذشت زمان، تغییر پیدا نمی‌کند. چه اینکه می‌گساری، همواره موجب ازاله عقل است و قمار، همیشه عداوت و دشمنی را در جامعه پایه ریزی می‌کند؛ افزون بر اینکه دستاورد آن از مصداق‌های «اکل مال بالباطل» است و آزادی جنسی دائماً نسل و حرث را از بین می‌برد و کانون خانواده را به خطر می‌اندازد.

در نتیجه به این دلیل که ملاکات وضع و تشریع شده است، ثابت و همیشگی است، احکامی هم که به دلیل وجود این‌گونه ملاکات وضع و تشریع شده است، ثابت و همیشگی خواهد بود. بنابراین، تحولات اجتماعی، همواره موجب دگرگونی قوانین مربوط به زندگی انسان نمی‌شود؛ زیرا احکام و قوانین ثابت اسلامی از یک طرف به منظور پاسخ‌گویی به نیازهای ثابت انسان جعل می‌شود و از سوی دیگر به

یک بخش از زندگی انسانی ثابت است و یک بخش از آن متغیر^۱ است. قوانین ثابت برای بخش ثابت زندگی انسان است و قوانین متغیر برای بخش متغیر زندگی انسانی است.

وقتی درباره ملاک انتخاب مرجع سخن به میان می‌آید حضرت امام^ع می‌فرماید:

ملاکات واقعی وابسته است که آنها در ذات خود تغییر نمی‌کنند و در نتیجه، این احکام هم در ذات خود هیچ‌گونه تغییری نمی‌یابند. (عبد الجواد ابراهیمی، تبیین ثابت و متغیر با روش فقهی).

۱. شاید از نظر برخی لازم نباشد دلیل بر وجود احکام متغیر آورده شود لیکن برای همه این چنین نیست. از این‌رو اگر بخواهیم به اختصار به تعدادی از آنها اشاره کنیم می‌توانیم بگوییم: یکی از شبهات که از زمان‌های قبل وجود داشته و تا به امروز ادامه دارد، این است که احکام اسلامی پاسخ‌گوی نیاز بشر امروز نیست؛ برای اینکه نیاز انسان در حال تغییر و دگرگونی می‌باشد. بسیاری از نیازها در زمان‌های قبل بوده که امروز دیگر نیست، نیازهایی که امروز وجود دارد در زمان‌های قبل وجود نداشته است. لذا اسلام پاسخ‌گوی نیازهای جدید و نوین انسان امروز نیست. چنان‌که «برخی از روشنفکران مدعی هستند که چون نیازمندی‌های بشر همیشه در حال تغییر است، پس باید قوانین و مقررات مربوط به انسان نیز در حال تغییر باشد. از سوی دیگر چون دین اسلام در ۱۴۰۰ سال پیش آمده است. یا باید در آن تغییرات ایجاد شود و یا باید بگوییم که دین نمی‌تواند خود را هماهنگ با مقتضیات زمان کرده، پاسخ‌گوی نیازهای بشر امروزی باشد.

به بیان دیگر از نظر این افراد یا اسلام احکام و قوانین ثابت ندارد که در این صورت دین اسلام به دلیل اینکه دارای احکامی تغییر پذیر است، قابل قبول و با حرکت جامعه و نظام هستی هماهنگ خواهد بود و یا اینکه اسلام دارای احکام ثابت و دائمی است که در این صورت این دین در مخالفت با نظام هستی بوده و قابل قبول نیست و چنین دینی محکوم به بطلان است» (مصباح یزدی، محمدتقی، مجموعه آثار ج ۲، ص ۱۰۲).

قبل از پاسخ به این شبهه باید به این نکته توجه داشت که نیازهای انسان دو نوع است: برخی ثابت و برخی متغیر است و شأن ثابت آدمی به فطرت توحیدی و روح او باز می‌گردد که مجرد از ماده بوده، برتر از مرز ماضی و مستقبل است: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ إِلَٰهِي فَطَرَتِ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (مبارکه روم/ ۳۰)

قوانینی که به مقتضای روح آدمی و شؤون ثابت آن وضع می‌شود، قوانینی تغییر ناپذیرند. اما شأن متغیر انسان، مربوط به بدن و طبیعت اوست که زمینی و زمانی است.

یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است.^۱

یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد... و به‌طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد.^۲

دلیل فرمایش حضرت عمتاً به پیچیدگی‌ها و مقتضیات زمان و مکان و شرایط متحول جامعه برمی‌گردد که نیازمند فقهی زمان‌شناس است تا دو عنصر مهم زمان و مکان را در فقه بخوبی درک کند. روشن است که منظور از زمان و مکان دقایق و ساعات نیست بلکه مقصود مجموعه تحولاتی است که مجتهد را در درک صحیح‌تر و تدوین احکام شرعی یاری می‌کنند.

۱. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۱۷.

۲. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۷۷ - ۱۷۸.

امکان دستیابی به ملاکات احکام

- ✓ دلیل بر امکان احراز ملاکات احکام از ناحیه عقل چیست؟
- ✓ آیا علت و فلسفه احکام (مصلح و مفاسد) برای انسان‌ها فهم‌پذیر است؟
- ✓ فقهای شیعه دستیابی به ملاکات احکام را در چه صورتی ممکن می‌دانند؟

امکان دستیابی به ملاکات احکام

در زمینه امکان دستیابی به درک ملاکات احکام،^۱ باید گفت:

۱. آیات متعددی از قرآن کریم وجود دارد که دلایل احکام را بازگو می‌کند:

۱) ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴾ (نور/ ۳۰).

۲) ﴿ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (نحل/ ۴۴).

۳) ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ (احزاب/ ۵۹).

۴) ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحِرُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ تَادِيمِينَ ﴾ (حجرات/ ۶).

۵) ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَسْتُمْ بِذُنُوبِكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ﴾ (بقره/ ۲۸۲).

روایات و کشف ملاک: روایاتی نیز دلالت بر کشف ملاکات احکام دارند که برخی از آنها در ذیل آورده می‌شود: ۱) «عن یونس عن أبي عبد الله^ع سألته مالهة من أجلها إذا طلق الرجل امرأته وهو مريض في حال الاضرار ورثته لم يرثها؟ فقال هو الضرار ومعني الاضرار منعه اياها ميراثها منه، فالزام ميراث عقوبة» (شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۳۹). از یونس از حضرت امام صادق^ع سؤال شد دلیل اینکه مرد اگر زنش را درحالی که مرد مریض است طلاق دهد ورثه مرد از زن ارث نمی‌برد چیست؟ امام جواب دادند این ضرر است معنی ضرر هم منع نمودن مرد زنش را از میراث است و الزام میراث، کفیر است.

۲) «عن علي^ع أنه قال: لا أقیم علي رجل حدًا بأرض العدو، حتي يخرج منها مخافة أن یعمله الحمیه فیلحق بالعدو» (شیخ طوسی، التهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۳۹). علی^ع فرمود: من در زمین دشمن برکسی حد جاری نمی‌کنم، ممکن است حمیت او را وادارد که به دشمن ملحق شود. ۳) امام رضا^ع: «علّة ضرب الزانی علي جسده بأشدّ الضرب لمباشرته الزنا واستلذاذ الجسد كله به، فجعل الضرب عقوبة له و عبرة لغيره وهو اعظم الجنايات» (شیخ

از آن جهت که درعالم آفرینش همه چیز مربوط و وابسته به یکدیگر است و جهات بی‌شماری در آفرینش موجودات مؤثر است، تنها آفریدگار انسان شایسته است که احکام مربوط به او را وضع کند؛ زیرا تنها اوست که به همه اسرار آفرینش آگاه است و غیر او در مقابل علم ذات مقدسش جاهل و نادان است.

آنچه که عقل انسان با پای خود به آن می‌رسد، ظنی است که به فرموده قرآن نمی‌تواند راهنمای حق باشد.^۱ اما همین عقل در پرتو تعالیم پروردگار و با دستگیری او می‌تواند به بسیاری از اسرار و حکمت‌ها^۲ پی ببرد:

صديق، علل اشرايع، ج ۲، ۵۴۴) سبب با تازیانه زدن بسیار شدید بر بدن زناکار آن است که بدن در زنا تماس داشته و لذت برده و تازیانه برای او کیفر و برای دیگران عبرت است، زنا زشت‌ترین جنایت است.

۱. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (اسراء/ ۳۶)، ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (نجم/ ۲۸).

۲. عقل در دین اسلام خصوصاً در فقه و اصول شیعه نقش حیاتی و محوری دارد. در دین اسلام پرستش خداوند، شهادت به وحدانیت او و رسالت پیامبران و اعتقاد به روز رستاخیز همه در پرتو ادراکات عقلی و بواسطه عقل باید انجام شود، در اصول اعتقادی انسان‌ها تعبد راه ندارد؛ اما در گستره احکام، بیشتر احکام معاملاتی عقلی و امضایی است که عقلای عالم آنها را معتبر می‌دانند، و شرع هم بر آن صحه گذاشته است، در این میدان، عقل همگام با شرع به پشتوانه هم به زندگی انسان‌ها سر و سامان بخشیده است تا جایی که این جمله معروف گفته شده است. «کلما حکم به العقل حکم به الشرع». سید محمدتقی حکیم درباره عقل می‌نویسد: «عند الجميع و کلماتهم في ذلك مختلفة جدا» (محدثی حکیم، اصول العامة للفقهاء المأثرين، ص ۲۸۰) ایشان از قول صاحب حدایق الناضرة می‌نویسد: «المقام الثالث في دليل العقل، و فسر بعض بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قصره علي الثاني، وثالث فسره بلحن الخطاب و فحوي الخطاب و دليل الخطاب، و رابع بعد البراءة الصلية و الاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المدرج فيه مقدمة الواجب، و استلزام الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص، و الدلالة الالتزامية» (همان). مقام سوم درباره دليل عقل: برخی آن را در برائت و استصحاب تفسیر کرده‌اند، برخی آن را به لحن خطاب، دليل خطاب تفسیر کرده‌اند، سرانجام، برخی هم آن را پس از برائت اصلی و استصحاب، به تلازم میان حکمین که خود، مسأله مقدمه واجب مسأله ضد و همچنین دلالت التزامی را در برمی‌گیرد تفسیر کرده‌اند.

وی اضافه می‌کند: «و علی‌ای حالی فان الذي يرتبط ببحوثنا هذه من المدركات العقلية، هو الادراك الذي يتعلق بالحکم الشرعی مباشرة، وقد عرفه في القوانين المحکمة بأنه حکم عقلي یوصل به الي الحکم الشرعی، ویتقل من العلم بالحکم العقلي الي العلم بالحکم الشرعی» (همان) به هرحال از میان همهٔ مدرکات عقل آنچه به بحث ما مربوط می‌شود همین ادراکی است که مستقیماً متعلق آن (حکم شرعی) است همان که صاحب قوانین در تعریف آن می‌گوید: حکم عقلی است که از رهگذر آن به حکم شرعی می‌رسند و از علم به حکم عقلی، به علم به حکم شرعی راه می‌یابند.

دو دیدگاه نسبتاً متفاوت و عمده در حجّیت و گستره حکم عقل به عنوان دلیل استنباط ابراز شده است دیدگاه اول آن است که عقل توانایی کشف ملاکات احکام را به صورت جزئی و کلی ندارد، عقل تنها فهم روشمند از کتاب و سنت است. عقل چیز مستقلی در عرض کتاب و سنت نیست تا بتواند یکی از منابع فقه به شمار رود، عقل تنها به معنای فهم بوده و روش استفاده از کتاب و سنت را عقل می‌نامند. عقل در روش صحیح فهم خلاصه شده است. پس در انسان چیز مستقلی به نام عقل وجود ندارد و تنها فهم روشمند او را عقل می‌گویند، و عقلی که از ادله احکام است همان روش صحیح فهم کتاب و سنت است. و آنچه را از غیر کتاب و سنت به دست می‌آورد هر چند صحیح باشد، از ادله احکام نخواهد بود. (ابولقاسم علی دوست، فقه و عقل، ص ۱۲۸).

علامه حلی می‌نویسد: «قد بینا فی علم الکلام ان افعال الله تعالی معللة بالمصالح و الحکم، و أنه سبحانه یفعل لغرض و غاية لا لعبت کما یقوله الاشاعرة، و الاصل فی الاحکام أنها لاتثبت تعبداً، فإذا امرنا الشارع بأمر و جب أن یكون له حکمة باعثة علیه» در علم کلام بیان کردیم که کارهای خداوند معلول مصلحت‌ها و حکمت‌ها است، خداوند کارهایش را از روی غرض و غایتی انجام می‌دهد نه از روی عبث آن‌طور که اشاعره می‌گویند. اصل در احکام از روی تعبد ثابت نیست، وقتی که شارع ما را به امری ملزم می‌کند واجب است که در امر شارع حکمت و برانگیزاننده‌ای باشد. (علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۵، ص ۳۰۵).

محمد مهدی شمس الدین: «أنه لا یوجد تعبد فی المعاملات العام یعنی فقه سیاسی و التنظيمی و الاقتصادي و الاسروي والاجتماعي، لابد ان نلتمس مقاصد الشریعه هنا» تعبد در معاملات عام مانند فقه سیاسی، نظامی، اقتصادی، امور خانواده و اجتماع وجود ندارد، در این‌گونه موارد به دامن مقاصد شرع پناه برده می‌شود. (ر. ک: نقد و نظر، ص ۱۸۵ به نقل از الاجتهاد و الحیاه).

مرتضی مطهری: «تعبد به این معنا است که ما نباید این طور باشیم که تا حکمت دستوری را کشف نکرده‌ایم به آنها عمل نکنیم. ما باید متعبد باشیم، به اینکه باید به هر دستوری که ثابت شد از ناحیهٔ دین است عمل کنیم، خواه اینکه حکمتش را فهمیده باشیم یا نفهمیده باشیم. ولی از ناحیه‌ی خود دین

تعبد وجود ندارد. هر دستوری بواسطه حکمت است» (مرتضی مطهری، مجموعه آثار بخش فقه و حقوق، ج ۲۱، ص ۱۶۷).

«دین تعبد است، اما دایره تعبد در عبادات است نه در باب معاملات، این یک اصل است. در باب معاملات اصل اولی این است که ملاک روشن است و شیوه فقهای قدیم هم بر این بوده است که به دنبال ملاک حکم بروند و آن را کشف می‌کردند و روی آن ملاک توسعه می‌دادند، تضییق می‌کردند و کاری به نص نداشتند» (هادی معرفت، نقش زمان و مکان در فرایند اجتهاد در نظر خوامی از دانشوران، نقد و نظره، سال دوم، شماره ۵، ص ۲۶).

در تعامل میان عقل و وحی فقهای شیعه معتقد بر این هستند که چشم انداز عقل هرگز بمثابة چشم انداز وحی نیست، که اگر چنین باشد ارسال رسل و انزال کتب بی‌معنا خواهد بود. اینکه می‌گویند دین باید عقلانی باشد مقصود این نیست که بشر با عقل کوچک خود رموز و ملاکات همه اصول و فروع را درک کند، بلکه دین نباید با خرد مخالف باشد. به تعبیر دگر باید میان عقل و وحی کوچک‌ترین تعارض نباشد اما اینکه حتماً چشم انداز عقل به اندازه چشم انداز وحی باشد خیال خامی است. درک نکردن فرد با عقلانی بودن دین منافاتی ندارد؛ زیرا در موردی که خرد درک می‌کند باید کوچک‌ترین تعارض میان خرد و وحی نباشد» (جعفر سبحانی، مبانی تحول‌پذیری در فقه، قیسات، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۸۰).

مقصود از تلازم این نیست که هر جا شرع حکمی وضع کرده عقل هم همان حکم را دارد. مقصود این است که در هر حکم شارع رمزی وجود دارد که اگر آن را برای عقل بگویند عقل هم تصدیق می‌کند. این را می‌گویند قاعده ملازمه (مرتضی مطهری، مجموعه آثار بخش فقه و حقوق، ج ۲۱، ص ۱۶۷).

این اظهار نظر در حالی است که تقریباً تمام علماء عامه و خاصه تصریح دارد که مصلحت در عبادات و معاملات وجود دارد منتهی در عبادات قابل کشف نیست اما در معاملات بعضاً آشکار است و بعضاً به واسطه عقل قابل کشف می‌باشد. استقلال عقل در دلالت بر حکم شرعی بدان معنی است که اگر تمام آن دلایل ناتمام بماند و فرض شود هیچ دلیل دیگری وجود ندارد، عقل به تنهایی کافی است. (ابولقاسم علی دوست، فقه و عقل، ص ۱۲۸ و ۱۲۹).

آیت الله معرفت، در جواب سؤالی که مجله نقد و نظر از وی پرسیده است که آیا فقهای متأخر از راه تسری ملاک‌ها، احکامی را بیان نموده‌اند یا خیر؟ می‌فرماید: «بلی، حتی در بعضی از موارد از راه قیاس هم احکامی را بیان کرده‌اند. از باب مثال: کسی در غیر وطنش قصد اقامه کند، اگر بعد از خواندن یک نماز چهار رکعتی از قصدش برگشت، مادامی که در آن مکان هست نمازش تمام است، ولی اگر قبل از خواندن یک نماز چهار رکعتی از قصدش برگردد، نمازش شکسته است، به این مطلب نص داریم. اما

« وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ »^۱ و « يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا »^۲. درباره عبادات نیز نظر غالب این است که اگر امر و نهی شارع به آنها تعلق نمی‌گرفت، عقل نمی‌توانست آنها را درک نماید. اما شاید عقل در درک مصالح و مفاسد احکام معاملات، بیشتر توفیق داشته باشد.

به همین دلیل اغلب احکام معاملات امضایی هستند. اما دلیل اینکه عقل در کنار کتاب و سنت مطرح است، به گفته شهید مطهری:

در دینی که عقل در ردیف کتاب آسمانی قرار می‌گیرد، معلوم می‌شود: اولاً این دین تضادی میان عقل و کتاب و سنت نمی‌بیند، و الاً محال بود که عقل را در ردیف کتاب آسمانی قرار دهد، بلکه باید می‌گفت دین فوق عقل است.

اگر همین شخص با اینکه یک نماز چهار رکعتی نخوانده است، تا ظهر و زوال شرعی روزه بگیرد، حکمش چیست؟ آیا مسافر است و می‌تواند روزه‌اش را بشکند و یا اینکه روزه‌اش را تا مغرب نگهدارد؟ در این مسأله فقها می‌فرمایند باید روزه اش را ادامه بدهد، در حالی که هیچ دلیل و نصی نداریم، جز آنکه ملاک نماز را تسری داده‌اند و حکم آن را بر روزه بار نموده‌اند. آیا این قیاس نیست؟ پس در اینجا ناخودآگاه یک قیاس مورد عمل قرار گرفت، آن هم قیاس در عبادات و تعبدیات، و اصلاً روزه چه ارتباطی با نماز دارد؟ صاحب عروة چنین فتوایی دارد و همه محشین عروة هم با ایشان موافقت فرموده‌اند». (هادی معرفت، مبانی اجتهاد، نقد و نظر، سال اول، شماره ۱، ص ۹۰ و ۹۱).

شیخ انصاری^۳ در مورد وضوی جبیره می‌گوید: «و قال في الذكر لوعت الجائر او الدواء الاعضاء مسح علي الجميع انتهى ؛ تعم اكثر الاخبار لاشمل هذه الصورة، لكن المناط متقح فيها» (شیخ انصاری، کتاب طهارت، ج ۲، ص ۳۶۷) شهید اول^۴ در کتاب ذکری فرموده است: اگر وضوی جبیره یا دارو تمام عضو را فرا گرفته باشد باید بر تمام آن مسح کند - پایان سخن شهید - البته روایات جبیره این صورت را [که جبیره یا دارو تمام عضو را گرفته] شامل نمی‌شود ولی حکم در اینجا نیز به جهت تنقیح مناط تعمیم می‌یابد.

۱. مبارکه لقمان/ ۱۲.

۲. مبارکه بقره/ ۲۶۹.

ثانیاً ملاکات احکام غالباً توسط عقل بشر کشف می‌شود.^۱

✓ دلیل بر امکان احراز ملاکات احکام از ناحیه عقل چیست؟

وجود اوامر امضایی، ارشادی و قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع... همه دلیل بر امکان احراز ملاکات احکام از ناحیه عقل می‌باشد. لذا فقیهان در مقام استدلال برای اثبات بعضی از احکام از تعبیرهایی همانند الغای خصوصیت، تنقیح مناط، مناسبت حکم و موضوع، ضرورت مذهب و فقه، روح قانون و نظایر آن استفاده می‌کنند. پس عقل بشر با به کارگیری علوم ویژه در مواردی می‌تواند ملاک احکام را کشف نماید. چنان‌که امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمودند: خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و پنهان، حجت آشکار رسولان، پیامبران و امامان علیهم السلام هستند، و حجت پنهان عقل انسان‌ها است.^۲

✓ آیا علت و فلسفه احکام (مصالح و مفاسد) برای انسان‌ها فهم‌پذیر است؟

در پاسخ باید گفت: مذاهب مختلف فهم‌ها و تفاسیر مختلفی از فهم‌پذیری احکام دارند. گروهی راه افراط را در پیش گرفته، در همه ابواب فقهی به دنبال علت و مناط حکم گشته، با این اعتقاد که شناخت مصالح و مفاسد احکام برای انسان در همه زمینه‌های فقهی امکان‌پذیر است، در جستجوی مناط برای هر حکمی برمی‌آیند.

در مقابل، برخی دیگر همانند اهل ظاهر و اخباری‌ها راه تفریط را پیش گرفته‌اند، یا اصلاً برای احکام الهی ملاکی قائل نیستند و یا فهم‌پذیری ملاک و مناط حکم را یکسره انکار می‌کنند.

۱. مطهری، مرتضی، نرم افزار اندیشه مطهر، ختم نبوت، ص ۶۱.

۲. کافی، ج ۱، ص ۱۵.

در نتیجه، به بیماری جمود فکری دچار شده و نتوانسته اند در شرایط مختلف و متحول سیاسی و اجتماعی دوام بیاورند.

در این میان، گروهی از اندیشمندان مذاهب مختلف اسلامی راه میانه را در پیش گرفتند و علت و ملاک احکام را یکسره پنهان از نظر عقل و یا قابل دسترس ندانستند. اینان بر این باورند که فهم پذیری و فهم ناپذیری احکام الهی در ابواب مختلف فقهی یکسان نیست و نباید شیوه واحدی برای استنباط احکام الهی در همه ابواب فقهی در پیش گرفت.

ظاهراً این تقسیم‌بندی سه‌گانه معقول و پسندیده به نظر می‌رسد. اگر عقل به صورت مستقل و برای غیر معصوم ملاک سنجش قرار گیرد، لا جرم امکان درک همه احکام و مناط آنها، برای او ممکن نخواهد بود. اما اگر عقل در تحت تربیت الهی واقع شود این امر مستحیل نخواهد بود؛ به‌ویژه برای معصومین علیهم‌السلام.

✓ فقهای شیعه دستیابی به ملاکات احکام را در چه صورتی ممکن می‌دانند؟

فقهای شیعه معتقدند لازمه دستیابی به گنجینه شریعت و ادله شرعی، پرهیز از پیش‌داوری‌ها و پندارهای فردی است.

فقیه درحالی‌که مراقب است چیزی را به شریعت تحمیل نکند، می‌تواند با استفاده از فهم عرفی و عقلایی در درک ملاک و مناط حکم و با توجه به مناسبات حکم و موضوع، تنقیح مناط و الغای خصوصیت و دلیل معتبر، علت حکم را استنباط و استخراج کند و با کشف ملاک در موارد فراوانی، نیازهای روز جوامع مختلف اسلامی را پاسخ گوید.

برای دستیابی به ریشه و بُن حکم و کشف مناط، علاوه بر استفاده‌های بدیع و دقیق از روایات، توجه به نیازمندی‌های جامعه و فراتر نگذاشتن پا از ادله معتبر و پرهیز از پیش‌فرض‌های غلط که در فهم ملاک حکم دخیل هستند،

درس آموزی از شیوه علمی و عملی مراجع بزرگی چون امام خمینی ره، بسیار
راه گشا است.

روش‌های دستیابی به ملاکات احکام

- ✓ ظرافت و پیچیدگی فهم ملاک حکم در چه مواردی بیشتر است؟
- ✓ در چه صورتی می‌توان به فهم یقینی از ملاک حکم رسید؟
- ✓ آیا برای اطمینان از درستی فهم ملاک حکم، به غیر از قیاس اولویت و تنقیح مناط قطعی و قیاس منصوص العله راه دیگری وجود دارد؟
- ✓ چه شیوه‌هایی در کشف ملاکات احکام قابل اعتنا نیست؟
- ✓ چه شیوه‌هایی برای وثوق به صدور احادیث متداول است؟
- ✓ آیا نقد محتوایی می‌تواند راه وثوق به صدور احادیث محسوب شود؟
- ✓ شیوه استناد به اصحاب اجماع چگونه است؟
- ✓ چه سؤالات مهم دیگری در روش‌های دستیابی به فهم ملاک می‌توان مطرح نمود؟
- ✓ استناد به سیره عقلا در فهم ملاک تا چه حد قابل قبول است؟
- ✓ در مسأله روش‌های دستیابی به فهم ملاکات احکام نقش زبان تا چه حد است؟
- ✓ چه مواردی از فهم ملاک حکم را می‌توان در فقه و اجتهاد امام خمینیؑ مشاهده نمود؟

روش‌های دستیابی به ملاکات احکام

راه‌های کشف ملاک یکی از ابعاد مهم اجتهاد در فقه شیعی شمرده می‌شود، ولی متأسفانه هنوز گستردگی لازم را مانند سایر مباحث فقهی، چون مباحث عقل، سیره عَقْلا، فهم عرفی و... به دست نیاورده است.

یکی از راه‌های فهم ملاک، وصف مشترک بین اصل و فرع است که از این دلیل در بین اندیشمندان شیعه به عنوان «راه‌های تعدی از نص» و در میان اهل سنت به «مسالك علت» و یا «طریق علت» تعبیر می‌شود.

در بهره‌گیری از این راه باید اولاً ارزش و اعتبار وصف مشترک، با دلیل شرعی ثابت شود، سپس دستگاهی منطقی و ضابطه‌مند برای تعیین موارد و چگونگی بکارگیری آن ارائه نمود تا براساس ذوق شخصی عمل نشده، قابلیت استناد داشته باشد.^۱

۱. در اینکه اجتهاد رأی چگونه است و به چه ترتیبی باید صورت بگیرد، در میان اهل تسنن اختلاف نظر است. شافعی در کتاب معروف خود به نام «الرساله» که اولین کتابی است که در علم اصول فقه نوشته شده بابی دارد به نام باب اجتهاد. شافعی در آن کتاب اصرار دارد که اجتهاد که در احادیث آمده منحصرأ قیاس است. قیاس اجمالاً یعنی موارد مشابه را در نظر بگیریم و در قضیه مورد نظر خود مطابق آن موارد مشابه حکم کنیم.

ولی بعضی دیگر از فقهای اهل تسنن اجتهاد رأی را منحصر به قیاس ندانسته، «استحسان» را نیز معتبر شمرده‌اند. استحسان یعنی اینکه مستقلاً بدون اینکه موارد مشابه را در نظر بگیریم، ببینیم اقرب به حق و عدالت چیست و ذوق و عقل ما چگونه می‌پسندد همان‌طور رأی بدهیم. همچنین است «استصلاح»، یعنی تقدیم مصلحتی بر مصلحت دیگر. هم چنین است «تاویل»، یعنی هرچند حکمی در

✓ ظرافت و پیچیدگی فهم ملاک حکم در چه مواردی بیشتر است؟

مباحثی نظیر تنقیح مناط، الغاء خصوصیت و تناسب حکم و موضوع - که برای فهم ملاک به کار می‌رود - پیچیدگی‌ها، ظرافت‌ها و حساسیت‌های خاص خود را دارد. معلوم است که خطا در شناخت ملاک‌ها، از این نظر که برای تعمیم حکم به کار می‌رود تا چه اندازه می‌تواند مهم باشد.^۱ مباحث فهم ملاک در فقه اهل سنت در مباحث قیاس، استحسان و مصالح مرسله بیشتر دیده می‌شود.

در فرایند تلاش برای فهم ملاک، ارزش و اعتبار ملاک‌هایی که به دست می‌آید وابسته به اعتبار دلیلی است که ما را به ملاک حکم رهنمون ساخته است. اگر ملاک حکم به دلیل شرعی معتبر حاصل آید، بعد از کشف ارزش علت و مناط حکم نزد شارع، نیازی به قیاس و سایر ادله برای اثبات حکم نیست. در غیر این صورت باید ملاک و مناط حکم را ثابت نمود. از این‌رو، لازم است راه‌های شناخت علت حکم و اعتبار آن همواره مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

نصی از نصوص دینی، در آیه‌ای از آیات قرآن و یا حدیثی از احادیث معتبره پیغمبر خدا ﷺ رسیده، ولی به واسطه بعضی مناسبات، ما حق داشته باشیم از مدلول نص صرف نظر کنیم و «رأی اجتهادی» خود را مقدم بداریم. هرکدام از اینها احتیاج به شرح و تفصیل دارد و بحث شیعه و سنی را در میان می‌آورد. در این زمینه یعنی زمینه اجتهاد در عرض نص و در مقابل نص کتاب‌هایی نوشته شده و شاید از همه بهتر رساله‌ای است که علامه جلیل القدر مرحوم سید شرف الدین به نام «النص و الاجتهاد» نوشته‌اند. ولیکن کلیت اجتهاد رأی از نظر فقهای شیعه مطابق روایات وارده، مورد انکار نیست. «روي أنّ النبي ﷺ لما أرسل معاذاً إلى اليمن قال له بماذا تقضي؟ قال بكتاب الله قال فإن لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله ص قال فإن لم تجد في سنة رسول الله ص قال أجتهد رأيي [فكر و ذوق و سلیقه خودم] فقال ﷺ الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه الله ورسوله» (علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۱۰).

۱. سطرها کی راست آید چون کجی در مسطر است

✓ در چه صورتی می‌توان به فهم یقینی از ملاک حکم رسید؟

قیاس اولویت، تنقیح مناط قطعی و قیاس منصوص العلّه. به‌طور عمده راه‌های قطعی کشف ملاک هستند و می‌توانند مجتهد را به یقین نسبت به علت حکم هدایت کنند. چنانچه فقیه به فهم ملاک نایل آمد و به آن قطع نمود، می‌تواند علت حکم را از نص مورد نظر تعدی دهد که به آن قیاس گفته می‌شود. اما تشخیص ملاک حقیقی از میان وصف‌های مشترک به هیچ وجه کار آسانی نیست و با هدایت الهی، دانش و مهارت لازم باید از طریق احاطه بر منابع موجود و تبحر در بکارگیری قیاس صحیح، حاصل آید. هرگاه به‌طور قطع، علت حکم برای مجتهد به دست آمد، تعدی از مورد نص، صورت می‌پذیرد. مانند نص صریح قرآن کریم درباره آمادگی مقابله با دشمن:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾.

✓ آیا برای اطمینان از درستی فهم ملاک حکم، به غیر از قیاس اولویت و تنقیح

مناطق قطعی و قیاس منصوص العله، راه دیگری وجود دارد؟

ملاک‌های به دست آمده از ظاهر نصوص شرعی،^۲ ازجمله راه‌های ظنی دستیابی به علت حکم محسوب می‌شوند.

۱. مبارکه انفال / ۶۰.

۲. می‌توان گفت راه کشف ملاکات، خواه کلی یا جزئی احکام، یا نص است یا غیر نص. منظور از غیر نص اموری است که با ادله لفظی ارتباطی ندارد، عقل باشد یا اجماع یا سیره. منظور از نص، هرگونه دریافت و فهمی است که سر انجام به نص منتهی می‌شود، خواه مدلول لفظی نص باشد یا اینکه نتیجه استنباط، جستجو و برداشت از نص باشد. نمونه نخست، مانند این که با توجه به آیه شریفه: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِأَنفُسِهِمْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (نساء/ ۳۴) گفته می‌شود علت سرپرستی مرد در خانواده، توانمندی و تعهدات مالی است که به عهده او گذاشته شده است. و نمونه برای امر دوم، مانند این که از احکامی چون جواز رجوع زوج به زوجه بعد از طلاق، بدون نیاز به عقد

مجدد استفاده می شود که علت چنین حکمی آن است که شارع به حفظ پیوند زناشویی میان زن و مرد اهتمام دارد و بر آن است تا جایی که امکان دارد آن را حفظ کرده از اضمحلالش جلوگیری کند. ناگفته نماند، دستیابی به اینگونه مصالح و ملاکات، از این روست که چنین ملاک‌هایی توجیه عقلانی است و دور از دسترس فهم آنان نیست و به گونه "دلیل‌انی" با وجود چنین احکامی، می توان به ملاکات آن دست یافت، زیرا در ارتکاز آنان وجود دارد، اگر چه به آن توجه نکرده‌اند و نقش دین و احکام آن توجه دادن به چنین نکاتی و راهنمایی انسان از رهگذر سرمایه‌های درونی اوست و اساساً این، معنای فطری بودن احکام دین است.

این نوع کشف ملاک که گفته شد، به مدلول لفظی نصوص مستند نیست، ولی به نص مرتبط است، ابزارهایی دارد که توسط آنها می‌توان ملاک را با جستجو و بررسی به دست آورد و در واقع این جستجو که به کشف ملاک‌ها منتهی می شود، با این ابزارها تحقق پیدا می کند. برخی از این ابزارها که بیشتر در نوشته‌های فقهی و اصولی اهل سنت و شیعه ذکر شده و به کار رفته‌اند، عبارتند از: ۱) تنقیح مناط یا الغای خصوصیت. ۲) تعلیق حکم بر وصف. ۳) سبر و تقسیم. ۴) استقرا. ۵) تناسب حکم و موضوع. ۶) تخریب مناط.

مجتهد با بکارگیری این ابزارها از منبعی به نام نصوص، ملاکات احکام را می‌تواند به دست آورد. ناگفته نماند، اندازه و میزان کشف ملاکات توسط این ابزارها، میان دانشمندان اسلامی مورد اختلاف است. (جایگاه عقل در استنباط احکام، سعید قماش، ص ۲۰۰ - ۱۹۴) در بحث شناخت مصلحت این موضوع مطرح است که منفعت و داشتن مصلحت در کارها غایت‌نگری زندگی انسان است. این منفعت لازم نیست فقط مادی و مخصوص به دنیا باشد، بلکه اگر ترکیبی از منافع مادی و معنوی، دنیایی و آخرتی، حتی اگر فقط اخروی نیز باشد؛ باز می‌توان از آن تعبیر به منفعت کرد. و از آنجا که شریعت یکی از مقاصدش رعایت مصالح انسان است، بدین رو بحث مقاصد با مصالح ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کند. از همین رو برخی از دانشمندان مصلحت شرعی را مطابق با مقاصد شرعی می دانند آنگاه مقاصد پنج‌گانه را ذکر می کنند و ضابطه اول مصلحت را، تحت سیطره مقاصد شرع می‌دانند.

البته این سؤال مطرح است که آیا مصالح و مفاصد موجود در احکام به تکتک اشخاص و افراد برمی‌گردد یا به جامعه و کلیت افراد؟ اگر گفتیم مراد آحاد جامعه است، نمی‌توانیم مصلحت و مفسده‌ای در قطع دست دزد یا قصاص قاتل بیاوریم؛ زیرا مصلحتی (در نگاه ابتدایی) به قاتل و دزد باز نمی‌گردد، مگر اینکه اجرای حد را کفاره گناه و سبک شدن بار عذاب آخرت بدانیم؛ اما اگر گفتیم مصالح احکام، جنبه کلی و عمومی هم دارد، این نوع تناقضات حل می شود، ولی در عوض، جنبه کار کردی و تشویق

اما چنانچه با دلایل قطعی دیگری پشتیبانی شوند، ارزش لازم را در حدّ راه‌های قطعی فهم ملاک پیدا می‌کند و به این راه‌های ظنی کشف ملاک که با دلایل قطعی دیگر پشتیبانی شده است، می‌توان استناد نمود.

بنابراین، در میان اصولیون اگر چه ظهور حجت شمرده می‌شود، و لیکن در مقام فهم ملاک حکم لازم است که این ظهور به دلایل قطعی دیگر ثابت شود.

✓ چه شیوه‌هایی در کشف ملاکات احکام قابل اعتنا نیست؟

ملاک حکم شرعی با ذوق شخصی و بدون ضابطه عقلایی قابل دستیابی نیست، راه‌هایی که مجتهد را با ظن و گمان به ملاک حکم می‌رسانند ولی پشتوانه قطعی ندارند و بیشتر به ذوق و استنباط شخصی استناد داده می‌شود، هیچ‌گونه اعتباری ندارد.

البته باید میان ذوق و سلیقه شخصی و گمان غالب به دست آمده در نزد فقیه تفاوت قائل بود، ولی مجتهد اجازه ندارد به این گمان غالب ترتیب اثر دهد و صراحت آیه شریفه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^۱ عمل براساس این گمان را که داخل در علم محسوب نمی‌شود، نهی می‌نماید؛ حتی برادران اهل سنت هم که برای گمان غالب فقیه، ارزش قائلند، این گمان غالب را در جای حجت شرعی قرار نمی‌دهند.

به افعال و ترک اعمال، برای افراد معنا نخواهد داشت و مصلحت فردی حکم فراموش می‌شود، گرچه در همین جا، باز اجرای حد، نقش بازدارنده خواهد داشت؛ زیرا در وهله اول مانع از گناه و پس از اجرای حد مانع تکرار جرم می‌شود. (ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن، سید محمد علی ایازی، ص ۳۱ - ۳۰).

✓ چه شیوه‌هایی برای وثوق به صدور احادیث متداول است؟

عده‌ای از فقها و علمای اصول معتقدند که باید از راه وثاقت رُوات به حدیث اعتماد پیدا نمود.

در مقابل عده‌ای هم معتقداند که از راه وثوق به صدور باید به احادیث اعتماد پیدا کرد ولو اینکه راویان مجهول باشند. لذا الآن دو شیوه در علم رجال مطرح است.

به نظر می‌رسد که در مقایسه میان این دو شیوه، یکی به منزله راه و دیگری به منزله مقصد است؛ زیرا مقصود از وثاقت رُوات حدیث این است که وثوق به صحت محتوای حدیث حاصل شود، حال اگر وثوق به صحت محتوای حدیث حاصل شد مجهول بودن روات صدمه‌ای به اعتبار حدیث نمی‌زند، به‌ویژه اگر وثوق به صحت محتوای حدیث با آیات و روایاتی که همان محتوا را حکایت می‌کند، ثابت شود.

✓ آیا نقد محتوایی می‌تواند راه وثوق به صدور احادیث محسوب شود؟

نقد محتوایی احادیث نه تنها می‌تواند راه وثوق به صدور احادیث محسوب شود، بلکه نسبت به طرق دیگر از جهاتی ترجیح دارد و امروزه به آن بیشتر اهمیت داده می‌شود، و گاهی صحت و سقم یک حدیث را تنها از محتوای آن می‌توان معلوم نمود، مثلاً در رساله‌ها می‌خوانیم که بول پسر بچه شیرخوار با یک بار آب ریختن پاک است. اما بول دختر بچه‌ها مانند بقیه منجسات باید دو بار شسته شود تا پاک گردد. سند این فتوا یک روایت است و راویان روایت به حسب ظاهر ثقه می‌باشند.

ادامه روایت چنین است:

چون دختر شیرخوار وقتی شیر می‌خورد، شیر از طریق مثانه مادر می‌آید و پسر وقتی شیر می‌خورد شیر از طریق کتف مادر می‌آید! آیا می‌توان چنین فتوایی را با این سند پذیرفت؟

بنابراین، گاهی محتوا ما را به تأمل وادار می‌دارد که روی سند دقت بیشتری کنیم. صرف موثق بودن راوی و سند برای ما کافی نیست. خود محتوا نیز باید ارزیابی شود. آنهایی که می‌خواستند به اسم پیغمبر ﷺ و ائمه ﷺ حدیث جعل^۱ کنند، فرد ناشناخته و مجهولی را به عنوان راوی انتخاب نمی‌کردند بلکه از چهره‌های موثق نام می‌بردند و ممکن بود اسم زراره، محمد بن مسلم، جمیل بن درّاج را در سند بیاورند.

✓ شیوه استناد به اصحاب اجماع چگونه است؟

اصطلاح «اصحاب اجماع» - که نام آنها در کتاب‌های فقهی دیده می‌شود - به چند معنی به کار می‌رود.

۱. حدیث مجعول در اصطلاح اهل حدیث عبارت است از کلامی که فردی به دروغ آن را ساخته و جعل نموده و به پیامبر ﷺ نسبت داده است. (صنعانی، محمد بن اسماعیل، توضیح الأفکار، ص ۶۸؛ قزوینی، ابوالحسن، اللؤلؤ المرصوع، ص ۱۲) در حقیقت حدیث جعلی، حدیث نیست، لکن به لحاظ شباهت ظاهری آن با حدیث از حیث ذکر سند و متن برای آن یا به اعتبار ادعای جاعل و واضع آن حدیث نام گرفته است. (سخاوی، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغیث، ج ۲، ص ۹۹) جعل و دروغ بستن بر پیامبر ﷺ و ائمه معصومین ﷺ امری است که از طریق وجدان ثابت است اما برخی از علما عقیده دارند که آغاز جعل حدیث به فتنه قتل عثمان باز می‌گردد. البته دکتر احمد امین در بررسی‌های خود به درستی به این نتیجه رسیده است که وضع حدیث از زمان پیامبر ﷺ شروع شد و حدیث: «من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار» این احتمال را تقویت می‌کند. (امین، احمد، فجر الاسلام، ص ۱۵۸). از جمله دلایل و انگیزه‌های جعل حدیث می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

(۱) انگیزه‌های سیاسی. (۲) تعصبات مذهبی خاص. (۳) انگیزه دین زدایی و انحراف در دین. (۴) انگیزه‌های شخصی و دنیوی. (۵) جهالت برخی متدینین. (ر. ک «ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن لی، الموضوعات، ج ۲ و ۱).

گاهی مقصود از اصحاب اجماع، هجده نفرند که سه طبقه از شاگردان امام باقر علیه السلام، امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام می باشند.

گاهی معنی اصحاب اجماع، اصطلاحی است که در کلام آمده، یعنی اگر سند راویان یک روایتی به این افراد منتهی شود، نیاز به ارزیابی ندارد، چون این افراد موثق و معتبرند.

گاهی هم مطابق با یک قاعده عقلایی است که اصلاً در کتاب های رجالی از این زاویه به مسأله نگاه نشده؛ یعنی باید همان طور که قبل از اصحاب اجماع، سند را بررسی کنیم، بعد از اصحاب اجماع هم باید سند را بررسی کنیم و اصلاً اصحاب اجماع با بقیه روات هیچ فرقی ندارند.

✓ چه سؤالات مهم دیگری در روش های دستیابی به فهم ملاک می توان مطرح نمود؟

اولویت طرح سؤالات به دقت افزون تری نیاز دارد ولی اجمالاً از جمله سؤالات قابل طرح این است که:

- چگونه فقها می توانند به یک فهم عینی از روایات برسند؟
- تفسیر متون یا «هرمنوتیک» تابع چه ضوابطی است؟
- ماهیت سیره های عقلایی چیست؟
- ارتباط سیره های عقلایی با احکام عقلی چیست؟
- آیا این دو یک ماهیت دارند یا دو ماهیت؟
- دلیل حجیت سیره های عقلایی و احکام عقلی چیست؟

✓ استناد به سیره عقلی در فهم ملاک تا چه حد قابل قبول است؟

در مواردی ممکن است آن را به راحتی بتوانیم درک کنیم مانند مسأله اثبات «حق التألیف» که گفته شود: امضای سیره در حیات، عام است. واقعاً

اگر در باب حیازت بگویند هرکسی از دیگران سبقت گرفت و یک اثر را به ثبت رسانید و آن را حیازت کرد، مال او است، امضای شارع در این مسأله بین امور مادی و معنوی فرق نگذاشته است. سیره عقلایی هم در این مسأله حکم می‌کند که اگر شخص در اکتشاف یا اختراع یا تألیف به یک چیزی بر دیگران سبقت پیدا کرد برای او حقوقی ایجاد می‌شود. اما این نکته هم روشن است که فهم سیره عقلا مانند فهم عرفی نیست که درباره آن اختلاف نباشد (که هست).

عدم حجیت عقل، عدم حجیت قرآن^۱ بدون تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام، معتبر ندانستن اجماع، عدم اعتقاد به اصل استصحاب، عدم حجیت عقل به عنوان یکی از مبادی فقه در نزد اخباریان از جمله اختلافاتی است که به خاطر تأثیر چشم‌گیرش باعث تمایز میان گروهی از اصولیان شده و تأثیر فراوانی در فقه داشته است.

۱. فقها و اصولیون ظواهر قرآن را حجت می‌دانند و به آن تمسک می‌کنند و البته جمعی از اخباریین هم قائل شده‌اند که ظواهر قرآن حجیت ندارد و این در حالی است که ظواهر روایات را حجت می‌دانند یعنی مقام روایات در حجیت بالاتر از قرآن قرار می‌گیرد. زیر از دیدگاه اخباریان روایات، هم قطعی الصدورند و هم ظواهرش حجت است. قرآن مجید که کلام الهی و وحی آسمانی است، دارای دو جنبه است: (۱) جنبه صدور. (۲) جنبه دلالت. از ناحیه صدور، قرآن قطعی الصدور است؛ زیرا در طول تاریخ در میان مسلمین به حد تواتر ثابت بوده و هست، ولی قرآن از ناحیه دلالت، قطعی الدلالة نیست؛ زیرا به نص خود قرآن آیات قرآن دو دسته‌اند: (۱) محکمات. (۲) متشابهاً.

محکمات نیز دودسته‌اند: (۱) نصوص. (۲) ظواهر. نصوص قرآن، قطعی الدلالة‌اند و احتمال خلاف در آنها نیست، ولی نصوص بسیار کم است، عمده آیات قرآن ظواهر است که دلالت آنها بر مراد قطعی نیست؛ زیرا اراده خلاف ظاهر، هرچند خیلی ضعیف وجود دارد، بنابراین، حجیت ظواهر قرآن متوقف است بر اثبات حجیت مطلق ظواهر، درحالی‌که گروهی از اخباریون حجیت ظواهر قرآن را منکر هستند و از طرفی دیگر، در قرآن ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین وجود دارد. بنابراین، از این امور به این نتیجه می‌رسیم که بسیاری از آیات قرآن قطعی الدلالة نیستند.

اعتقاد وعدم اعتقاد به اصل استصحاب در میان اصولیان را هم از مسائلی باید دانست که باعث اختلافات بسیاری میان فقهای اصولی و منجر به ایجاد مکاتب مختلف شده است.

✓ در مسأله روش‌های دستیابی به فهم ملاکات احکام نقش زبان تا چه حد است؟

مشکلات بازخوانی متن که در بسیاری موارد افراد را دچار ناتوانی می‌کند و گاهی نیز عاملی برای اشتباه در استنباط فقیه می‌گردد، یکی از مهمترین بخش‌های اجتهاد محسوب می‌شود. پیچیدگی‌های زبان‌شناسی متن‌هایی از نوع هزار ساله و تاریخی بسیار زیاد است. در بسیاری از موارد نگرش امروزی را به متن تاریخی تحمیل می‌کنیم، یا بر عکس یک برداشت تاریخی را به مفهومی امروزی تحمیل می‌کنیم. اینجاست که نقش بازشناسی زبان بیشتر اهمیت خود را نشان می‌دهد. وظیفه فلسفه فقه ایجاد هوشیاری (نگاه از بالا به فقه) برای کاستن این اشتباهات است.

✓ چه مواردی از فهم ملاک حکم را می‌توان در فقه و اجتهاد امام خمینیؑ مشاهده نمود؟

مواردی را که به عنوان فهم ملاک حکم در فقه امام خمینیؑ یافت می‌شود بسیار فراوان است که در این مجال به تعدادی از آنها به عنوان نمونه می‌پردازیم:

➤ علت عدم لزوم اعاده نماز با تیمم:

امام خمینیؑ دربارهٔ روایتی که امام صادقؑ در آن تصریح فرموده که: «نمازی که با تیمم خوانده شده است هنگامی که آب پیدا شود دوباره خوانده نمی‌شود؛ زیرا خدای آب همان خدای زمین است»^۱ می‌فرماید:

۱. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۹۸۴؛ باب ۱۴ از ابواب تیمم، حدیث ۱۵.

از روایت ظاهر می‌شود که علت تامهٔ عدم لزوم اعاده نماز، بجا آوردن یکی از دو طهور تیمم و وضو است بدون آنکه امر دیگری در علت دخالتی داشته باشد.^۱

بنابراین، شرح فرمایش امام خمینی^ع این می‌شود که اگر نماز را با تیمم خواند نه به جهت نبود آب بلکه به جهت ترس بر جان خود، بازهم شکی نیست که با برطرف شدن ترس دوباره خواندن نماز لازم نیست.

بنابراین، تردیدی نیست که باید در روایات وارده بر اعاده نماز در جایی که با تیمم نماز خوانده شده، تصرف کرد و امر را بر استحباب حمل نمود.

اضافه بر آنکه فهم عرفی در این‌گونه موارد الغاء خصوصیت می‌کند و علت تامهٔ عدم لزوم بازخوانی نماز را بر جایگزین شدن تیمم در مقام وضو می‌داند (إِنَّ الْعَرَفَ يَفْهَمُ مَعَ الْغَاءِ الْخُصُوصِيَّةِ أَنَّ تَمَامَ الْعِلَّةِ لِعَدَمِ لَزُومِ الْإِعَادَةِ أَنَّهُوَ قِيَامُ التَّيَمُّمِ مَقَامَ الْمَاءِ). و اسبابی که موجب تبدیل وضو به تیمم شده را در صحت و عدم صحت نماز تأثیر نمی‌دهد بلکه این سبب‌ها تنها مکلف را معذور می‌نمایند و به جای وضو او را مکلف به تیمم می‌کنند.

به عبارت دیگر، در حصول موضوع تیمم مؤثرند ولی در تداوم کارایی تیمم برای صحت عمل، نقشی را بازی نمی‌کنند.

➤ ملاک پاکی هرچیزی که در جامعه اسلامی یافت شود:

دربارهٔ اینکه هرگاه چیزی نظیر گوشت و پوست در بازار مسلمانان یافت شود حکم به پاکی و تزکیه آن می‌گردد چون بازار مسلمانان نشانگر پاکی و تزکیه اشیا است، و بر این مطلب روایات زیادی دلالت دارد.^۲

۱. الموسوی الخمينی^ع، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۲۰۵-۲۰۶.

۲. الحر العاملي، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۰۷۲؛ باب ۵۰ از ابواب نجاسات.

امام خمینی علیه السلام می‌فرمایند:

از روایات استفاده می‌شود که هرچیزی که در جامعه اسلامی یافت شود محکوم به تزکیه و پاکی است و هیچ ویژگی برای بازار نیست چون در نظر عرف برای سقف و دیوار بازار هیچ نقشی در پاکی اشیا نمی‌باشد.

افزون بر این لازم هم نیست زمینی که این‌گونه اشیا در آن پیدا می‌شود از آن مسلمانی باشد. آنچه در حکم دخیل است این است که شی در جامعه‌ای یافت شود که بر آن جامعه، مسلمانان چیره باشند و استقرار و غلبه آنان به گونه‌ای باشد که نشانگر پاکی شیء و وجود شیء، حکایت از این داشته باشد که از فعل و ساخت آنان است.

در نتیجه با فهم ملاک می‌توان از دایره کوچک تعیین شده در روایت برای حکم دست برداشت و حکم به گسترش آن داد.^۱

➤ علت جواز استفاده از میت به غیر از خوردن و فروختن:

آنچه فقها دربارهٔ مردار و اجزاء آن، مورد بررسی قرار داده‌اند این است که: آیا از نظر شرع می‌توان از مردار استفاده کرد یا خیر؟ مثلاً اگر از پوست آن لباسی تهیه شود یا فرشی درست شود بی‌آنکه باعث نجس شدن اشیا دیگری گردد می‌تواند مورد استفاده قرارداد یا آنکه هیچ‌گونه استفاده‌ای از آن نمی‌توان نمود یا آنکه اگر مورد معامله قرار گیرد آن معامله باطل است و هیچ‌گونه نقل و انتقالی نمی‌توان صورت داد؟

امام خمینی علیه السلام با استناد به موثقه سماعه که از امام صادق علیه السلام سؤال

می‌شود:

۱. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۰۷۲؛ باب ۵۰ از ابواب نجاسات.

آیا می‌توان از پوست درندگان استفاده کرد و آن حضرت در پاسخ می‌فرماید: «اگر نام خدا را بردی و با تیر او را زدی پس از پوست او استفاده کن و گرنه از مردار آن می‌توانی استفاده کنی.»^۱ می‌فرماید:

از موثقه سماعه استفاده می‌شود که هرگونه استفاده‌ای از مردار جایز نیست، چه در اجزایی باشد که جامد است و چه مایع و چه با استفاده از آن محذور دیگری لازم آید و چه محذوری لازم نیاید؛ زیرا ظاهر از روایت با الغاء خصوصیت، حرمت هرگونه استفاده می‌باشد که اگر بخواهد بر استفاده خاصی حمل گردد حتماً نیاز به دلیل دیگری است.^۲

چون امام خمینی^۳ معتقدند دلایل دیگری هم وجود دارد، می‌فرمایند: روایات خاصه‌ای وجود دارد که از آنها جواز استفاده از میت به غیر از خوردن و فروختن می‌شود و این روایات بر روایات دیگر حکومت دارند و با وجود این جمع عقلایی نوبت به تعارض نمی‌رسد. آنچه جرأت فقیه بر فتوا را مانع می‌گردد ادعای اجماع و عدم خلاف بین اصحاب و شهرت در مسأله است.^۴

➤ علت از بین نرفتن حرمت ربا:

امام خمینی^۵ دربارهٔ اینکه آیا می‌توان با حيله و نیرنگ از ربا فرار کرد؟ آیا هر جا که ربا باشد حرمت هم هست؟ می‌فرماید:

۱. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۴۵۳، کتاب اطعمه و اشربه، باب ۳۴ از ابواب اطعمه و اشربه، حدیث ۴.

۲. الموسوی الخمینی^۶، روح الله، مکاسب محرمة، ج ۱، ص ۴۵.

۳. همان، ص ۵۴.

هرگاه حيله در ربا، ماهيت ربا را عوض نکند و از مصداق تبادل مثلين به تبادل غيرمتمثلين تبديل نسازد، بر حرمت خود باقى است و لذا روايات علاجيه را نبايد روايات فرار ظاهرى از ربا دانست بلکه اين روايات راه فرار از مبادله مثل به مثل را نشان مى دهد و اين مطلب به خوبي از تحليل روايات (نعم الشئ، الفرار من الحرام الى الحلال)^۱ و (فرار من باطل إلى الحق)^۲ به دست مى آيد. بنابراين، اگر ماهيت مبادله عوض نشود و مراد تحصيل ربح قرض و امثال آن به حيله باشد، فرار باطل به باطل است نه به حق، چون مفساد واقعى به حال خود باقى است.

پس حيله هاى که موضوع را از ربا خارج نمى سازد مخالف با کتاب و سنت قطعى است. اضافه بر آنکه هر نوع ربائى موجب انصراف مردم از تجارت و صنعت است و عنوان فساد و ظلم بر آن صادق است. افزون بر آن که عرف نيز حکم به تناقض مى کند بين حکم به حرمت ربا و نشان دادن راهکارهاى براى فرار از ربا. براى نمونه:

۱. هرگاه نوشيدن شراب حرام باشد و مفسده انگيز ولى خوردن آن حلال باشد مثل آنکه شراب را در شکلات و کپسول قرار دهند و به جاى نوشيدن، بخورند.

۲. همچنين اگر بيع قرآن کریم به کافر حرام باشد چون باعث سلطه او بر کتاب الهى مى شود ولى هبه قرآن به کافر هيچ اشکالى نداشته باشد، در اين نمونه نيز عرف تناقض را مى بيند.

۱. الحر العاملى، وسائل الشيعه، ج ۱۲، ص ۴۶۶، کتاب التجاره، باب ۶ از ابواب الصرف، حديث ۱.

۲. همان، ص ۴۶۷، حديث ۲.

زیرا علت سلطه در هر دو مورد وجود دارد. بنابراین، اگر روایات وارده چنین بیاموزند که حيله بايد موضوع ربا را عوض کند به گونه‌ای که علت حرمت از بین برود و مصداق فرار از باطل به حق شود، روایات قابل قبول خواهند بود و گرنه این روایات مصداق «ما خالف قول ربنا» است که امامان معصوم علیهم‌السلام فرموده‌اند: زخرف و باطل است و گفته ما نیست و باید به دیوار زده شود.^۱

➤ ملاک جواز فروش سلاح به دشمنان:

امام خمینی رحمته‌الله درباره جواز خرید و فروش ادوات جنگی به دشمنان و غیر همکیشان و اینکه اگر دشمنان با مسلمانان درگیر نباشند می‌توان ادوات جنگی به آنان فروخت و همچنین کلاً معیار فروش ادوات جنگی به دشمن چیست، می‌فرماید:

از تعلیل در روایت هند سراج^۲ می‌توان معیار فروش سلاح به دشمنان را به دست داد؛ زیرا از عبارت «احمل إلیهم و بعهم فإن الله يدفع بهم عدونا وعدوكم یعنی الروم» به دست می‌آید در هر موردی که به واسطه فروش ادوات جنگی، دشمن قوی‌تری از بین خواهد رفت و از سوی دیگر خطر درگیری دشمنان با مسلمانان نیز وجود نداشته باشد می‌توان برای دفع شر دشمنان قوی، به دشمنان ادوات جنگی فروخت.^۳

۱. الموسوی الخمينی رحمته‌الله، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۱۱ - ۴۱۲.

۲. الحر العاملي، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۶۹؛ باب ۸ از ابواب مایکتسب به، حدیث ۲.

۳. الموسوی الخمينی رحمته‌الله، مکاسب محرمة، ج ۲، ص ۷۷ و ۷۶.

چنان‌که در زمان امام باقر^ع و امام صادق^ع خرید و فروش ادوات جنگی به نفع شیعیان بوده و هیچ زیانی متوجه آنان نمی‌شده است، هر زمانی که نظیر آن شرایط را داشته باشد شکی در جواز خرید و فروش ادوات جنگی نیست. نتیجه آنکه از روایت استفاده می‌شود که ملاک خرید و فروش ملاکی عقلی است و امام معصوم چیز بیشتری از آن را شرط نکرده است.

➤ علت در حرمت غنا:

امام خمینی^ع در بیان علت حرمت غنا می‌فرمایند:

جرئت بر معاصی کم‌کم انسان را بی‌عزم می‌کند، و این جوهر شریف را از انسان می‌رباید. استاد معظم مدام ظلّه می‌فرمودند: بیشتر از هرچه گوش کردن به تغنیات سلب اراده و عزم از انسان می‌کند.^۱

مرحوم اصفهانی استاد حضرت امام^ع می‌فرمایند:

غنا همانند مستی در شراب است و علت در حرمت آن همان علت در حرمت شراب است و عبارت است از ازاله عقل و کسانی که غنا را با واژه اطراب و هم خانواده‌های آن شناسانده‌اند درست گفته و به حقیقت رسیده‌اند و مرادشان همان است که گفته شد.

ایشان می‌فرمایند: اگر به آثار گذشتگان نظیر کتاب‌های تاریخ مراجعه شود، تأثیر عجیب غنا در شنونده آن - که موجب از بین رفتن عقل او و انجام کارهای جاهلانه و گفتار و رفتاری همانند افراد مست است - معلوم می‌گردد و در نزد اهل آن، تأثیر موسیقی کمتر از تأثیر شراب نیست بلکه در مواردی بر آن می‌چربد.

در نتیجه، هرگاه غنا و موسیقی تنها شادی و نشاط آور باشد و تأثیری عمیق بر عقل و فکر انسانی نگذارد حرمتی ندارد و همانند نوشیدن برخی از انواع نوشیدنی‌های نشاط آور می‌ماند که تنها شادی و نشاط در پی دارد و تأثیری بر عقل نمی‌گذارد. تنها زمانی غنا حرام است که طرب حاصل از آن همانند سُکر حاصل از شراب باشد.^۱

➤ علت عدم جواز خرید و فروش محصولات کشاورزی به کارخانجات شراب‌سازی:

امام خمینی رحمه‌الله در پاسخ این سؤال که: آیا می‌توان خرما و انگور را به کارخانه شراب‌سازی فروخت تا تبدیل به مشروبات الکلی شود؟ می‌فرمایند:

«علت حرمت فروش انگور و خرما به خمار شراب‌ساز از جمله علت‌هایی نیست که عقل بشر نتواند آن را درک کند. مفسده فروش محصولات کشاورزی به کارخانه شراب‌سازی برای بشر روشن است؛ زیرا این امر سبب گرمی و رواج بازار شراب و انتشار فساد در جامعه بشری می‌شود و هیچ مصلحت دیگری وجود ندارد که بتواند با این مفسده برابری کند و موجب جواز معامله با این صنف گردد. بنابراین، روایاتی را که درباره جواز فروش محصولات کشاورزی به خمار وارد شده است^۲ و در پاره‌ای از آنها به فروش ائمه علیهم‌السلام هم اشاره شده است.^۳»

۱. نجفی اصفهانی، شیخ محمدرضا، الروضه فی تحقیق الغناء، تحقیق: استادی، رضا، ج ۲، ص ۱۵۱۱؛

الموسوی الخمینی رحمه‌الله، روح الله، مکاسب محرمة، ج ۱، ص ۱۹۹.

۲. الحرالعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۶۸-۱۷۰؛ کتاب تجارت باب ۵۹ از ابواب مایکتسب به، ج ۱-۱۰.

۳. همان، ج ۶، حدیث ۸.

به جهت مخالفت با کتاب خدا و سنت مستفیض و مخالفت با حکم عقل و مخالفت با روایات امر به معروف و نهی از منکر، باید زخرف و باطل دانست و به دیوار زد.^۱

به‌ویژه آنکه در ارتکاز و ذهن مسلمانان، زشتی این کار و مخالفت آن با رضایت شارع مقدس بسیار روشن است به‌گونه‌ای که این عمل را از پایین‌ترین فرد جامعه مسلمان نمی‌پسندند چه رسد به ساحت مقدس ائمه معصومین علیهم‌السلام. بنابراین، با درک عقلی، ملاک حرمت جواز خرید و فروش محصولات کشاورزی به کارخانجات شراب‌سازی را می‌توان به دست آورد و حکم به عدم قبول روایاتی کرد که بر جواز آن وارد شده است.

➤ علت در مشروعیت معاملات:

امام خمینی رحمته‌الله دربارهٔ احادیث بسیاری که دربارهٔ قول خداوند ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^۲ وارد شده است؛ از جمله، روایت محمدبن عیسی از امام صادق رحمته‌الله که امام در جواب فرمودند: «مراد قمار است.»^۳ می‌فرمایند:

ظاهر از آیه شریفه و احادیث آن است که نهی از اکل به خاطر «باطل بودن» است و این قید، قید احترازی است نه آنکه قید توضیحی باشد.

در نتیجه ظاهر متفاهم از تجارت که استثناء در برابر باطل است، «حق بودن» است و از آنجا که علت به حکم عمومیت می‌بخشد چنانچه در پاره‌ای موارد آن را خصوصیت می‌دهد مراد حلیت

۱. الموسوی الخمینی رحمته‌الله، روح الله، مکاسب محرمة، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۶.

۲. مبارکه نساء/ ۲۹.

۳. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۲۱؛ باب ۳۵ از ابواب مایکتسب به، حدیث ۱۴.

خوردن هر چیزی است که حق باشد و در برابر آن حرمت و عدم
حلیت هر چیزی که باطل است.^۱

نتیجه آنکه هر آنچه حق است، حلیت خوردن دارد ولو تجارت
نباشد همانند: اباحت، قرض و وام، تملک مجهول المالك و نظایر
اینها از مصادیق حق و علت، حق بودن است و نیازی به فراهم
کردن دلیل دیگری نیست؛ چنانچه بعضی به دنبال آن بوده‌اند و
در برابر به مناسبت حکم و موضوع فهمیده می‌شود هر چه باطل و
سبب برای آن است، حرام است و تصرف در مالی که از راه باطل
به دست آمده جایز نیست، هر چه باشد.

بنابراین، هر عقد و سببی ولو با کنایه و مجازگویی واقع شده
باشد اگر مصداق حق و سبب حقی باشد، موجب حلیت تصرف در
مال است و هر سبب باطلی، علت حرمت تصرف در مالی است که
از آن بدست می‌آید.^۲

➤ علت وجوب رفع منکر:

امام خمینی^{ره} در جواب این سؤال که: آیا ادله وجوب نهی از منکر^۳ صرفاً
شامل دفع منکر است یا آنکه رفع آن را هم دربرمی‌گیرد؟ می‌فرمایند:

ملاک دفع و رفع منکر یکی است و عقل مستقلاً بدون یاری خواستن
از جایی دیگر حکم می‌کند به وجوب منع از تحقق معصیت مولی و
آنچه مبعوض مولی است، و افزون بر آن انسان را باز می‌دارد از

۱. الموسوی الخمینی^{ره}، روح الله، مکاسب محرمة، ج ۲، ص ۱۳۷ و ۱۳۵.

۲. الموسوی الخمینی^{ره}، روح الله، کتاب البیع، ج ۱، ص ۲۱۵.

۳. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۴۴ و ۴۹۹؛ کتاب امر بالمعروف باب ۱۸ - ۳۷ ابواب الامر و

هرگونه کمک در ایجاد آنچه مولی نهی نموده و اگر چنین کرداری از کسی سرزند کارش قبیح شمرده می‌شود.

همان‌گونه که در هنگام وقوع حرامی بر مکلف واجب است از آن جلوگیری کند، همچنین بر وی واجب است که مانع تحقق حرام نیز بشود؛ زیرا ملاکی که در ادامه یافتن فعل حرام وجود دارد، در ایجاد و تحقق آن هم هست و هیچ تردیدی نیست که عرف بین رفع و دفع منکر، الغاء خصوصیت می‌کند. برای نمونه:

هرگاه شخصی بخواهد جامی از شراب بنوشد و این رفتار را در میان گروهی از مسلمانان انجام دهد بر همه لازم است از این رفتار جلوگیری به عمل آورند نه آنکه بردباری کنند تا آنکه جرعه‌ای از شراب را بنوشد، بعد از آن جلوگیری کنند. اضافه بر آنکه از نظر عقل آنچه از حرام انجام شده باشد قابل برگشت نیست و در محرمات دفعی نمی‌توان حکم به وجوب رفع منکر نمود؛ زیرا اگر جلوگیری از عمل حرام نشود در حین عمل حرام دیگر امکان و قابلیت نهی وجود نخواهد داشت. به عنوان مثال:

اگر در قتل عمد عدوانی، قاتل در مقدمات آزاد باشد بعد از انجام عمل دیگر نمی‌توان نهی از منکر نمود و اشتراک حکم در این‌گونه موارد از واضحات و بدیهیات بشمار می‌آید.^۱

➤ علت وجوب تشکیل حکومت اسلامی:

امام خمینی رحمته‌الله درباره علت وجوب تشکیل حکومت اسلامی می‌فرماید:
احکام الهی دارای اصول ثابت است و هیچ‌گاه نسخ نخواهد شد و تا روز موعود باقی خواهد ماند. ثبوت احکام و لزوم پیروی از آنها

۱. الموسوی الخمینی رحمته‌الله، روح الله، کتاب البیع، ج ۱، ص ۱۲۷.

و اجرای احکام الهی، نیاز مبرم به حکومتی اسلامی دارد و از شارع حکیم دور است که احکام خود را باقی گذارد، اما امر حکومت را ترک کند.

بنابراین، هر آنچه دلیل امامت شمرده می‌شود بعینه دلیل لزوم حکومت نیز خواهد بود و از واضحات عقلی است که در زمان غیبت ولی امر به‌ویژه در این سالیان بسیار طولانی که شاید هزاران سال به درازا کشد خداوند متعال امت مسلمان را به اهمال نمی‌گذارد بلکه حجت را بر مردم تمام کرده و تکلیف آنان را روشن ساخته است و هرگز به هرچ و مرج و اختلال نظام مسلمین رضایت نمی‌دهد.

بنابراین، لزوم حکومت اسلامی، بسط عدالت، تعلیم و تربیت، حفظ نظم، رفع ظلم و جلوگیری از تجاوز بیگانگان از روشن‌ترین احکام عقلی است بی‌آنکه زمان و مکان در آن نقشی داشته باشد.

افزون بر دلیل عقلی، این امر را می‌توان از تعلیل روایت امام معصوم علیه السلام «بأنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله»^۱ به دست آورد.

اینکه امام معصوم علیه السلام حجت خداوندی بر مردم است معنایش آن نیست که تنها مبین احکام الهی است؛ زیرا گفته زراره و محمدبن مسلم و امثال آنان نیز در تبیین احکام الهی، حجت است و هیچ کس نمی‌تواند در قبول روایات آنان تردید نماید، بلکه مراد از حجت الهی آن است که ائمه معصومین علیهم السلام حجت‌های خداوندی بر بندگانند و خداوند به وجود، سیره، رفتار و گفتار آنان بر بندگان

۱. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۱۰۱؛ کتاب القضاء، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۹.

در همه شؤون زندگی احتجاج می‌کند و از جمله آن امور، جنبه‌های مختلف حکومتی است.^۱

در نتیجه علمای دین نیز در این جنبه نمایندگان منصوب از طرف امام معصوم به حکم تعلیل در روایات خواهند بود.^۲

۱. الموسوی الخمینی، روح الله، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۴.

۲. نمونه‌هایی دیگر از فهم ملاک حکم در اجتهاد امام خمینی:

۱) جواز قیمت گذاری کالاهای احتکار شده در صورت اجحاف. قیمت گذاری کالای احتکار شده ابتداءً جایز نیست. آری اگر محتکر اجحاف کند، به پایین آوردن قیمت کالا ملزم می‌شود و اگر پایین نیاورد حاکم وی را به قیمت کشور یا قیمتی که مصلحت ببیند ملزم می‌کند. البته ادله‌ای که بر عدم جواز قیمت گذاری دلالت می‌کند از مثل این مورد منصرف است؛ چراکه عدم قیمت گذاری گاهی به استمرار احتکار منجر می‌شود. تردیدی نیست که اختیار چنین مواردی به والی واگذار شده است. و تردیدی نیست. روایات شامل چنین مواردی نمی‌شود. (کتاب البیع، ج ۳، ص ۶۱۳).

۲) گاهی مصالح مسلمانان مقتضی فروش اسلحه به دشمنان دین بلکه اعطای مجانی به آنان است. بنابراین فروش اسلحه به دشمنان از شئون دولت و حکومت است و امری ثابت و مضبوط به ضوابط فقهی نیست بلکه وابسته به مصلحت زمان و مقتضیات است. حتی اگر فرض کنیم روایات به گونه‌ای اطلاق داشته باشد که حتی در شرایطی که فروش اسلحه موجبات خوف ضربه به اسلام یا تشیع را فراهم آورد در برگیرد باید این اطلاق را تقیید یا اساساً روایات را طرح کرد. (المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۲۲۷).

۳) جواز فروش خون: قرآن کریم خون را یکی از محرّمات برشمرده است (بقره/ ۱۷۲) مقتضای ظاهر کلام برخی فقها و صریح کلام برخی این است که خرید و فروش آن برای منافع عقلایی دیگر غیر از خوردن و آشامیدن نیز حرام است. (نهایة الاحکام، ج ۲، ص ۴۶۳؛ جواهر الکلام، ج ۱۲، ص ۱۱) ولی امام در مقام اجتهاد به محیطی که آیات نازل شده توجّه کرده است؛ چراکه مردم جاهلی از خون برای خوردن و آشامیدن استفاده می‌کرده‌اند و خون غیر از آن منفعت دیگری نداشته است لذا حکم حرمتی که در آیات و روایات وارد شده است به خوردن منصرف است و سایر استفاده‌ها عقلایی را در بر نمی‌گیرد. (المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۵۷).

۴) اختصاص حرمت مجسمه‌سازی برای پرستش: مشهور فقها هرگونه تصویرگری و یا مجسمه‌سازی از موجودات زنده را حرام می‌دانند. (النهایة و نکته‌ها: ج ۲، ص ۹۸) هرچند این کار برای عبادت و کرنش آنها

نباشد. مستند استنباط عموم یا اطلاق روایاتی نظیر سخن حضرت علی علیه السلام است که می‌فرماید: «بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله الي المدينة فقال: لاتدع صورة الا محوتها ولا قبراً الا سويته ولا كلباً الا قتله». (الكافي، ج ۶، ص ۵۲) امام خمینی رحمته الله می‌فرماید: ظاهر این است که مراد این روایات خصوص تصویرگری تمثالی است که مردم نسبت به عبادت آنها عکوف و التزام داشتند. البته در روایت دیگری: «انّ اشدّ الناس عذاباً يوم القيامة المصورون» مراد کسانی هستند که درباره خداوند به صورت جسم اعتقاد داشتند. به قرینه اینکه این اعتقاد مذهبی شناخته شده در آن زمان بوده است. (المكاسب المحرمه، ج ۱، ص ۲۵۷).

۵) تعمیم خیار حیوان: دسته‌ای از روایات خیار حیوان را مخصوص مشتری حیوان دانسته و فروشنده را فاقد حق خیار می‌داند. (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲، ح ۹) دسته‌ای از روایات می‌گوید کسی که حیوان به وی منتقل می‌شود خیار دارد. (وسائل، ج ۱۸، ص ۸۱، ح ۶) سرانجام مفاد بعضی از اخبار این است که در جایی که کالا حیوان باشد هم برای خریدار هم برای فروشنده خیار ثابت شود. (همان، ص ۱۰، ح ۲) در این سه دسته روایات گروهی از فقیهان طبق دسته اول فتوا داده‌اند و قسم دیگر را تأویل کرده‌اند. یا بر تقیه حمل کرده‌اند. (المقتعه، ص ۲۵۲؛ السرائر، ج ۲، ص ۲۷۰) امام رحمته الله خمینی می‌فرماید: مطلب بعد از بیان دو مطلب روشن می‌شود: اول اینکه، تبادل در بیع گاهی میان کالا و پول است در این صورت کسی که کالا به وی منتقل شده مشتری و به کسی که کالا از ملک وی خارج شده بایع می‌گویند. گاهی مبادله میان دو کالا صورت می‌گیرد، در این صورت هر یک از طرفین به لحاظی بایع و مشتری اطلاق می‌شوند. دوم اینکه، تفاعل مشارکت است. معنای تضارب زید و عمرو این است که هر یک دیگری را زد. (کتاب البیع، ج ۴، ص ۲۵۹) با توجه به این دو مطلب هیچ اختلافی میان روایات باب نیست. فقیهی که در مقام استظهار از روایات است لازم است به فضایی که روایات در آن صادر شده شناخت داشته باشد و آن را در نظر بگیرد. چه بسا واژه‌ای در زمانی یا در شهری به معنایی انصراف داشته باشد ولی در زمان یا شهر دیگر به معنای دیگری.

برای نمونه «دینار» در زمان‌های گذشته به طلای مسکوک به سکه معامله منصرف بود ولی در زمان ما به پول‌های کاغذی اطلاق می‌شود. وجه این انصراف هم تفاوت شیاع و عدم آن است. با این توجه زندگی در عصر پیامبر صلى الله عليه وآله ساده بود. مبادله به شکل مبادله جنس به جنس، حیوان به حیوان رواج داشت مبادله با درهم و دینار و امثال آن به اندازه مبادله کالا به کالا رواج نداشت. (کتاب بیع، ج ۴، ص ۳۶۲).

۶) اختصاص وجوب اعاده به انکشاف اشتباه قبله در وقت: مقتضای قواعد اولیه و عمومات این است که نماز با اخلاص به قبله باطل می‌شود و در این زمینه فرقی در صور انحراف نیست (به اندازه دست راست و چپ باشد یا نه) اما در صورتی که انکشاف خلاف بعد از وقت باشد حکم مسأله از ادله

استفاده نمی‌شود. (الخلل فی الصلاة ص ۹۳). سألت ابا عبدالله عن رجل صلي علي غير القبلة، ثم تبين له القبلة و قد دخل وقت الصلاة اخري؟ قال ﷺ: يصليها قبل أن يصلي هذه التي قد دخل وقتها إلا أن يخاف فوت التي دخل وقتها. (الاستبصار، ج ۱، ص ۲۹۷) برداشت این است که در صورت انکشاف خلاف بعد از وقت باید قضا کند. امام خمینی ﷺ در ردّ چنین برداشتی از فضای صدور روایات می‌فرماید: در صدر اسلام حتی در عصر امام باقر ﷺ و امام صادق ﷺ بنای عموم مسلمانان بر جدا خواندن نماز بود، هر نمازی وقت خاص خودش را داشت، روایات فراوانی وارد شده است مبنی بر اینکه وقت نماز ظهر بعد از زوال دو قدم و وقت نماز عصر یک ذراع از وقت زوال ظهر است. در برخی از آنها به صورت مطلق نماز ظهر و عصر سؤال شده، امام ﷺ همان پاسخ‌های فوق را داده است که هر یک از نمازهای پنج گانه وقت معینی داشته است. پس توضیح این سخن امام در روایات معمر «وقد دخل وقت صلاة اخري» مفادی عام خواهد داشت، هم دخول وقت نماز قرین (عصر یا عشاء) را در برمی‌گیرد و هم دخول نماز دیگر را، بنابراین روایت و روایات مفصل نسبت اطلاق و تقیید خواهد بود. (الخلل فی الصلاة، ص ۹۴).

۷) عدم جواز نماز خواندن در لباس نجس: کسی که ساتر عورت طاهری برای نماز ندارد، آیا باید با ساتر نجس نماز بخواند یا بدون آن به شکل عریان نماز بخواند؟ روایات متعددی می‌گوید با ساتر نجس نماز بخواند. در صحیح حلی آمده است. «عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر علي غسله قال يصلي فيه» (مَنْ لَا يَحْضِرُهُ الْفَقِيه، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۴) دو روایت می‌گوید بدون ساتر نماز بخواند (در صحیح حلی آمده است: «في رجل اصابه جنابة وهو بالفلاة و ليس عليه الا ثوب واحد و اصابه و به مني، قال: يتيمم و يطرح ثوبه، فيجلس مجتمعاً فيصلي فيؤمي اياه» (تهذيب الاحكام، ج ۱، ص ۴۰۸).

اکثر فقها طبق مفاد دسته دوم فتوا داده اند، بلکه برخی نقل شهرت کرده‌اند (مفتاح الکرامه، ج ۱، ص ۱۸۲) و شیخ به اجماع طائفه امامیه استناد کرده است (الخلاف، ج ۱، ص ۳۹۹) امام خمینی ﷺ پس از نقل روایات، دو نکته را مدّ نظر قرار می‌دهند یکی اعراض طبقه اول فقیهان امامیه از روایاتی که می‌گوید بدون ساتر نماز بخواند. دیگر بررسی فتاوی فقیهان بزرگ عصر صدور روایات، تا معلوم شود کدام دسته از روایات متعارض، به جهت همراهی با فقیهان اهل سنت صادر شده و تقیه‌ای بوده است. از این رو در بررسی فقهی این مسأله، فتاوی شافعی، مالک شیبانی، مُزنی و ابوحنیفه را نقل کرده‌اند. (کتاب الطهارة، ج ۴، ص ۳۲۰).

امام ﷺ در مقام داوری می‌فرمایند: روایات نماز با ساتر نجس، با مالک، شیبانی، مُزنی و غالب نظر ابوحنیفه در این مسأله موافق است و این دو از مهمترین فقیهان اهل سنت در عصر صدور روایات بوده‌اند [اما موافقت شافعی با روایات نماز بدون ساتر ضرری ندارد: چراکه] شافعی در عصر امام

صادق^ع نبوده و شاید در عصر امام کاظم^ع نیز مورد اعتماد نبوده؛ چراکه جوانی بیش نبوده است. بنابراین، نماز خواندن بدون سائر متعین است. (کتاب الطهارة، ج ۴، ص ۳۲) گفتنی است که امام صادق^ع در سال ۱۴۸ق و امام کاظم^ع در سال ۱۸۳ق به شهادت رسیدند و شافعی در سال ۱۵۰ به دنیا آمد و در سال ۲۰۴ از دنیا رفت. (تاریخ فقه و فقها، ص ۸۱).

۸) گسترش مصادیق عیب از مصادیق مأثور: در روایات برخی از مصادیق عیب که موجب ثبوت حق خیار می‌شود ذکر شده است (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۷) برخی فقیهان به این مصادیق فتوا داده‌اند (شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۲۹۰) گویا این مصادیق، مصادیق فرازمانی و فرامکانی عیب است که می‌توان طبق آنها فتوا داد. ولی حضرت امام با نگاهی برخاسته از نقش زمان و مکان در اجتهاد می‌فرماید: آنچه موضوع مسأله فقهی عنوان عیب است و مرجع تشخیص مفهوم و مصداق آن عرف است. قرینه‌ای که باعث شده ایشان مصادیق مذکور در روایات را امری ثابت و قابل افتا در فقه ندانند این است که عیب از عناوینی است که مفهوم و مصداق آن به حسب زمان‌ها و مکان‌ها، اعتبارها و عقاید مختلف می‌شود و امری که متغیر است نمی‌تواند ضابطه مسأله فقهی باشد. (کتاب البیع، ج ۵، ص ۱۸۲).

۹) خروج شطرنج از وسیله قمار: شطرنج یکی از ابزارها و وسیله‌های قمار در دوران گذشته بود. از این رو در روایات از آن نهی شده است. (وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۲۵، ج ۶) و یکی از ابزارهایی دانسته شده که «میسر» بر آن صدق می‌کند، براساس امثال این روایات فقیهان به حرمت بازی و خرید و فروش شطرنج فتوا داده‌اند. امام نیز همین فتوا را داشتند. (مکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۷۲) ولی در دوران پس از انقلاب استفتای زیر به عمل آمد:

«اگر شطرنج آلات قمار بودن خود را به کلی از دست داده باشد و چون امروز تنها به عنوان یک ورزش فکری از آن استفاده می‌گردد. بازی با آنچه صورتی دارد؟ امام مرقوم فرمودند: برفرض عمل مزبور اگر برد و باختی در بین نباشد اشکال ندارد.» (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۴۹) این مورد از مواردی است که زمان و مکان باعث می‌شود که موضوع تغییر کند، به گونه‌ای که یک ابزار و وسیله که در زمان یا مکانی از آلات قمار بود، در زمان دیگری آلت قمار نیست. به صورت طبیعی حکم تغییر خواهد کرد.

تعریف مصالح و مفاسد و تبعیت احکام از آنها

- ✓ آیا تبعیت احکام، عقلی است یا عرفی؟
- ✓ آیا تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نوعی است یا شخصی؟
- ✓ نقش مصالح و مفاسد در استنباط حکم اولی و احکام ثانوی چیست؟
- ✓ آیا زمان و مکان در مصالح و مفاسد احکام الهی نقش دارد؟
- ✓ آیا احکام بر مصالح و مفاسد واقعی مبتنی است؟
- ✓ آیا می‌توان مصلحت را مناط نامید؟
- ✓ تفاوت میان «مصالح مرسله» و «مصلحت» چیست؟
- ✓ آیا می‌شود مصلحت را در جمع ادله فقهی آورد و در کنار کتاب و سنت واجماع، گنجانید؟
- ✓ نفس‌الأمری بودن مصلحت یا مفسده به چه معناست؟
- ✓ آیا فقه، فقط ضامن مصالح و مفاسد ماست، یا اینکه باید خوش‌آیند و بد آیند ما را نیز در نظر بگیرد؟
- ✓ چه نمونه‌هایی از احکام مصلحتی در زمان پیامبر ﷺ و ائمه هدی ﷺ می‌توان ذکر نمود؟
- ✓ مجمع تشخیص مصلحت در نظام جمهوری اسلامی ایران چگونه شکل گرفت؟

تعریف مصالح و مفاسد^۱ و تبعیت احکام از آنها

۱. لغویون معمولاً ماده "صلح" را که ریشه مصلحت می‌باشد در مقابل "فسد" دانسته‌اند و از آن تعبیر به ضد فساد یا نقیض فساد کرده‌اند. «المصلحة الصلاح واحدة المصالح و استصلاح نقیض الاستفساد». (لسان العرب، ج ۷، ص ۶۵۶) و فساد را نیز خارج شدن چیزی از حد اعتدال معنی می‌کنند. (مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی، ص ۲۹۲) بنابراین مصلحت را باید معنی کرد به چیزی که باعث اعتدال می‌شود. فلذا برخی این الفاظ را هم وزن و هم معنی و هم پله لفظ «منفعت» دانسته‌اند، یعنی آنچه که صلاح و سود شخص یا گروهی در آن باشد مصلحت نامیده می‌شود، همین طور جوهری در صحاح اللغة، ج ۱، ص ۲۸۲ و قیومی در المصباح المنیر، ج ۱، ص ۳۴۵ با تفاوت اندکی، مصلحت را به خیر تعریف کرده‌اند که صلاح ضد فساد است. استصلاح (طلب صلاح کردن) نقیض استفساد است (طلب فساد کردن) می‌باشد. از جمع‌بندی این باید گفت که مصلحت در لغت به معنای خیر و صلاح، صواب، شایستگی، حسن و منفعت آمده است.

در معنای اصطلاحی از کلمات فقهاء به دست می‌آید که مقصود از آن جلب نفع برای دین و دنیا و دفع ضرر می‌باشد. میرزای قمی در «قوانین» در تعریف مصلحت می‌فرماید: «المراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب نفع للدين والدنيا» (میرزا قمی، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۹۲) شهید اول نیز همین معنی را در نظر دارند.

بعضی از معاصرین می‌گویند: «المصلحة كالمصلحة وزنا ومعنا» سپس در معنای اصطلاحی این‌طور می‌گویند «والمصلحة فيها اصطلاح عليه علماء الشريعة الاسلامية يمكن أن تعرف بها يلي: المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعبادة من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم و اموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها» (شوشتری، سید محمدحسن مرعشی، دیدگاه‌های نو در حقوق؛ ج ۱، ص ۳۶) یعنی مصلحت در لغت به معنای منفعت است و در اصطلاح علمای شریعت عبارت است از منفعتی که شارع مقدس آن را برای حفظ دین و نفوس و عقول و نسل و اموال بندگان مورد توجه قرار داده است.

صاحب جواهر می‌فرماید: «بها يفهم من الاخبار و كلام الاصحاب، ظاهر الكتاب من أن جميع المعاملات وغيرها انما شرعت لمصالح الناس و فوائده الدنيوية و الاخرية مما تسمى مصلحة و فائدة عرفا» (نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام

شکی نیست که احکام اسلامی پیرو مصالح و مفسد^۱ واقعی است که حکم الهی بستگی تام و کاملی به وجود یا عدم آنها دارد.

به عنوان مثال، اگر عدل و احسان مورد امر شارع قرار گرفته، به لحاظ بهره‌های مادی و معنوی‌ای است که در پی دارد و اگر ظلم و خیانت مورد نهی شارع واقع شده، به سبب زیان‌های فردی و اجتماعی‌ای است که به دنبال دارد.

فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۲۴۴) از اخبار و کلام اصحاب بلکه از ظاهر کتاب خدا فهمیده می‌شود که شارع مقدس و یا هرکسی که در صدد مصلحت اندیشی است اول مقاصد و اهداف را در نظر می‌گیرد و پس از آن قوانین و اصول را برای رسیدن به آن اهداف و مقاصد جعل می‌کند تا این قوانین و اصول با آن مقاصد سازگار باشند.

مصلحت در قرآن: در برخی از آیات قرآن دلالت می‌کنند که خدای متعال در جعل احکام مصلحت واقعی را لحاظ نموده است بنابراین خود شارع مقدس اسلام در جعل و وضع احکام مصلحت اندیشی را در نظر داشته است برای نمونه به چند آیه که بر این مطلب دلالت دارد توجه کنید:

(۱) درباره تشریع قانون قصاص می‌فرماید: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سوره مبارکه بقره/ ۱۷۹) در این آیه خدای متعال قصاص را سبب حفظ و حمایت از حیات انسانی معرفی می‌کند. به همین ترتیب آیات دیگر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال/ ۲۴) ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (اعراف/ ۵۶)

مصلحت در روایات: (۱) حضرت امیرالمؤمنین علی^{علیه السلام} قال: «والی لابد أن یكون سببا لنظام الامه و عزاً لدينهم و حافظاً لمصالحهم»؛ یعنی حاکم باید سبب نظام امت و عزت دینی و حافظ مصلحت آنان باشد. (شیرازی، ناصر مکارم، أنوار الفقاهه، کتاب البیع، ص ۴۸۷) و به همین ترتیب روایات: «لولا أن أشق علی أمتی لأمرتهم بالسواك مع کل صلاة» (پیامبر گرامی اسلام^{صلی الله علیه و آله} کافی، ج ۳، ص ۲۲). «ولکنه تعالی خلق الخلق فعلم ما یقوم به أبدانهم و یصلحهم فأحلّه لهم و أباحه و علم ما یضرهم فنهاهم عنه و جرّمه علیهم» (امام محمدباقر^{علیه السلام} قمی، صدوق، محمدبن بابویه، عل الشرائع، ج ۲، ص ۴۸۴).

۱. در اصطلاح: مصالح و مفسد عبارت است از: چیزی که بود و نبود حکم شرعی به آن بستگی دارد به گونه‌ای که بتوان حکم را از یک موضوع به موضوع دیگر که آن مصلحت یا مفسده است سرایت داد. (شیخ محمد صفور، المعجم الاصولی، ج ۲، ص ۴۷۷ و دکتر رفیق العجم، مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین، مصالح و مفسد).

در دیدگاه دانشوران امامیه و برخی فرقه‌های اهل سنت، در شریعت اسلامی هیچ باید و نبایندی نیست مگر آنکه تابع مصلحت و مفسده است.

بر طبق این اصل کلی و مسلم، مجالی برای ناسازگاری احکام الهی با مصالح انسان‌ها باقی نمی‌ماند و اگر در جایی گمان رود که حکم الهی با منافع انسان‌ها در تضاد واقع شده، نشانگر آن است که یا منافع فردی و اجتماعی درست درک نشده یا در فهم و استنباط حکم الهی خطا شده است.

بحث دقیق و عالمانه در خصوص تعیین مصالح و مقاصد شریعت، از قرن دوم هجری آغاز شد و در مطالب امام‌الحرمین جوینی (م ۴۷۴ق)، خود را به‌طور مشخص‌تری نشان داد. وی پس از تقسیم‌بندی احکام، در نهایت سه مفهوم را برگزید: ضروری، حاجتی و کمالی.

او معتقد بود: برخی امور ضروری مردم هستند و آدمی بدون آنها نمی‌تواند زندگی کند، برخی مورد نیاز عموم و اساس زندگی اجتماعی هستند و برخی کمال دین مردم.

پس از وی، شاگرد وی ابو حامد غزالی (م ۵۰۵ق)، به بحث در مصالح پرداخت و در نهایت، مصالح شریعت را به دینی و دنیوی تقسیم کرد و مقاصد را شامل حفظ جان، عقل، ناموس و اموال نمود و بعدها حفظ دین را بر آن افزود.

پس از او فخرالدین رازی (م ۶۰۶ق) و سیف‌الدین آمدی (م ۶۳۱ق) به نقد و تفسیر این مقاصد پرداخته، بر آنها مطالبی افزودند. ابن تیمیّه (م ۷۲۸ق) و ابواسحاق ابراهیم ابن موسی شاطبی، از فقیهان بزرگ مالکی، نیز در این وادی گام برداشتند.

شاطبی در کتاب الوافقات - که به نام‌های دیگری نیز از جمله مقاصد الشریعه معروف است - به مفاهیم گوناگون مصلحت به عنوان اصل نظری در حقوق اسلامی پرداخته است و شاید بی‌دلیل نباشد اگر وی را سرآمد

اندیشمندانی بدانیم که در این زمینه به تفکر برخاسته‌اند و اندیشه‌های او را مستندی بدانیم برای اصلاح‌طلبان متجدّد که به مواجهه حقوق اسلامی با تحولات اجتماعی می‌پردازند.^۱

شاطبی در این کتاب، موضوع مصلحت را فراتر از یک بحث اصولی دانسته، مستقلاً به آن می‌پردازد و با نگاهی نو به زوایای مصلحت و شریعت می‌نگرد. چیکه کلام او این است که شرایع برای تضمین مصالح آنی و آتی بندگانند که با استقرای در شریعت، پنج عنوان کلی پیدا می‌کنند:

حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال و حفظ عقل - که هرکدام زیربنای مصالح دیگر به شمار می‌روند - و این ضروریات در تفسیر قرآن و سنت آمده است. قصد شارع از «تکلیف» سختی و تکلف نیست، بلکه حد اعتدال و میانه‌روی میان سخت‌گیری و اهمال است. ارزش هر عملی به نیت آن است.

وی معتقد است: هرگاه انسان بتواند قصد شارع را در هر مسأله‌ای دریابد، دارای ملکه‌ای می‌شود که او را در جای خلیفه پیامبر می‌نشاند و می‌تواند به تعلیم و افتا و حکم دادن طبق آنچه خدا به او می‌نمایاند، بپردازد.^۲

متأسفانه برخی گمان می‌کنند که، گرچه دیدگاه پیروی احکام الهی از مصالح و مفاسد، عقل‌گرایانه و مترقیانه است اما این بنیان با چالشی بزرگ همراه است و پرسشی سترگ در اینجا به وجود می‌آید که مثلاً آیا زمان و مکان در مصالح و مفاسد احکام الهی نقش دارد یا نه؟ باید توجه شود که این مسائل نه چالشی محسوب می‌شود و نه پرسشی سترگ در برابر این حقیقت است.

۱. مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، ج ۳، ص ۲۹۳، «پژوهشی در مبانی

تطبیق‌پذیری قوانین اسلامی با تحولات اجتماعی و تقابل آنها»، سید مصطفی محقق داماد.

۲. الموافقات، ج ۲، ص ۵۴ - ۱۳۶.

پاسخ این سؤالات هرچه باشد بنیان را تحدید نمی‌کند. بنیان «پیروی احکام از مصالح و مفاسد» همچنان در جای خود استوار است، مگر اینکه در دگرگونی احوال و شرایط زمان و مکان مصادیقی از مصالح و مفاسد جای خود را با مصالح و مفاسد دیگری عوض می‌کنند. در هر حال رشد و صلاح مطابق با قرآن و سنت تعیین می‌گردد.

✓ آیا تبعیت احکام، عقلی است یا عرفی؟

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد از مسائل عرفی نیست^۱ که درک آن برای عموم مردم آسان باشد، بلکه این تبعیت از مطالب عقلی فلسفی است به گونه‌ای که برخی فقها از درک نظریات طرح شده در ضمن این بحث ناتوان شده‌اند. بنابراین در چنین مسأله‌ای سخن گفتن با توده مردم درست نیست؛ زیرا توان درک آن را ندارند لذا تفسیر برخی آیات قرآن با توجه به اینکه مخاطب آن عموم مردم هستند، مانند آیه: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»^۲ آنچنانکه برخی «تهلکه» را به مفسده‌ای که احکام تحریمی تابع آن است تفسیر کرده‌اند، سزاوار نیست.

✓ آیا تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نوعی است یا شخصی؟

احکام شرعی از مصالح و مفاسد نوعی ناشی می‌شود، هرچند ممکن است در انجام برخی واجبات ضرر شخصی وجود داشته باشد، مانند جهاد و زکات. و در برخی از کارهای حرام ممکن است به ظاهر منافع شخصی وجود داشته باشد، مانند سرقت و غصب. مصالح نوع - که ما از آن سخن می‌گوییم - بنابر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلق احکام است که قابل

۱. بجنوردی، سید محمدحسن، القواعد الفقهیه، ج ۲، ص ۱۴۳ - ۱۴۲.

۲. مبارکه بقره / ۱۹۵.

تصور می‌باشد. اما بنابر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در خود جعل، مصلحت به مجرد تشریع محقق می‌شود چه در متعلق، منفعت نوعی باشد یا نباشد.

محقق خراسانی این کلام را هنگام ذکر استدلال برخی به قاعده دفع ضرر محتمل برای اثبات وجوب احتیاط آورده است، آنها چنین استدلال کرده‌اند که در ترک واجبات و انجام دادن محرمات ضررهایی وجود دارد که باید رفع نمود و در هنگام شک باید به وسیله احتیاط، مفسده‌ای که منجر به ضرر می‌شود، دفع شود. مرحوم آخوند از سخن فوق چنین جواب داده است که به دو دلیل احتمال حرمت، ملازم با احتمال ضرر نیست.

دلیل اول: این کلام بر پایه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلق آنها بنا نهاده شده است درحالی‌که چنین نیست؛ چراکه ملاک در خود امر است نه در متعلق آن.

دلیل دوم: به فرض که تبعیت در متعلق باشد، به ملاک مصالح و مفاسد است، نه به ملاک منفعت‌ها و ضررها؛ زیرا که گاه یک چیز در عین داشتن ضرر شخصی حرام است. مثل ربا و گاه یک چیز با داشتن ضرر شخصی واجب شده است. مانند: جهاد، زکات، خمس، روزه پس مفسده مساوی باضرر نیست، چنان‌که مصلحت مرادف با منفعت نیست؛ زیر آنچه در مصلحت و مفسده مورد نظر است، مصلحت و مفسده نوعی است.

لیکن مرحوم نائینی تأکید کرده است که احکام شرعی بر دو قسم است: الف) احکام شرعیه‌ای که بر آن مصالح و مفاسد شخصی مترتب شده است مانند:

واجبات عبادی و همه محرمات.

ب) احکامی که بر پایه مصالح و مفاسد نوعی بنا نهاده شده مانند واجباتی که حفظ نظام زندگی مردم به آنها بستگی دارد، چون پزشکی، خیاطی و دیگر واجبات.^۱

این مصلحت نوعی اقتضا می‌کند که مثلاً زن در تمام حالات عده را رعایت کند تا از حالاتی که احتمال مخلوط شدن نطفه‌ها و ضایع شدن نسب‌ها می‌رود دور شده باشد. این احکام نمونه‌های عرفی زیادی دارد، مانند اینکه شخصی می‌داند در مکان خاصی، کسی می‌خواهد او را بکشد در این صورت طبیعی است که احتیاط داشته باشد و از ورود همه جلوگیری نماید تا از شر قاتل اصلی در امان بماند. برخی احکام شرعی با تغییر مصالح و مفاسد، تغییر می‌کند و نتایج این مصالح و مفاسد با اختلاف موارد آنها متفاوت می‌شود.

✓ نقش مصالح و مفاسد در استنباط حکم اولی و احکام ثانوی چیست؟

از آنجا که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد می‌باشند، براساس وسعت و ضیق مصالح و مفاسد دایره احکام نیز وسعت و ضیق می‌یابد؛ زیرا مصالح و مفاسد به منزله علت‌های تعمیم دهنده و تخصیص زننده هستند.

بنابراین، اگر "اسکار" علت تحریم شراب باشد، فقیه می‌تواند حرمت آن را توسعه داده و آن را شامل هر مست کننده‌ای قرار دهد؛ چراکه آنها نیز در علت حرمت که "اسکار" باشد داخلند، بلکه اهل سنت اختیار فقیه را وسعت داده‌اند، تا بتواند براساس هر آنچه در تشریع احکام مناسب است، فتوی دهد؛ چراکه از دیدگاه آنها علت احکام منحصر به علت‌های آمده در روایات نیست، لذا به قیاس و استحسان و استصلاح گرویده‌اند و اینها را جزء منابع مهم تشریع می‌دانند.

۱. حاشیه آخوند خراسانی بر رسائل شیخ انصاری، چاپ اول، ص ۱۲۳.

بدون شک احکام ثانوی نیز بسان احکام اولی براساس مصالح معین هستند. به عنوان نمونه، تیمم که در حالات اضطرار به عنوان بدل از وضو قرار داده شده براساس مصلحت الزام آور بوده، هرچند به درجه‌ای رسیده که بتواند مصلحت از دست رفته حکم واقعی را جبران نماید.^۱

✓ آیا زمان و مکان در مصالح و مفاسد احکام الهی نقش دارد؟

از جمله مسائلی که در تبعیت احکام از مصالح و مفاسد باید به آن توجه شود، قابلیت انطباق مجازات با نیازهای زمان و مکان است.

به این معنا که، اگر عقل به این واقعیت برسد که اجرای حد در زمان یا مکان خاصی به صلاح نیست یا مفسده آن بیش از مصلحت آن است، و یا در موردی مصلحت اجرای حدّ با مصلحت مهمتری تزام پیدا کند، در چنین حالتی با نظر فقیه اجرای حدّ متناسب با مصالح و مفاسد سنجیده شده، به اجرا در می‌آید یا به عنوان احکام ثانوی و یا احکام حکومتی.^۲

۱. شیخ مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۲۶.

۲. هر جامعه‌ای در هر عصری با مسائل تازه‌ای رو به رو می‌شود که نیاز به چاره جویی دارند. این مسائل در حوزه‌های مختلف زندگی؛ مانند اقتصاد، حقوق، سیاست و غیره مطرح می‌شود. براساس نگرش اسلامی، حاکم اسلامی (پیامبر، امامان معصوم و یا ولی فقیه) براساس ولایتی که از جانب خداوند دارند، می‌توانند برحسب مصالح و مفاسد موجود، احکامی برای حل این مشکلات صادر کنند و امر مباحی را واجب یا حرام کنند و یا واجبی را حرام و یا حرامی را تجویز کنند مانند حکم میرزای شیرازی به تحریم تنباکو. (حسین زاده، محمد، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی).

امام خمینی طی نامه‌ای به رئیس جمهور وقت در مورد برخی از اختیارات ولی فقیه چنین فرموده‌اند: «باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود خراب کند. حکومت

می‌تواند قرار دادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرار داد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی‌دانست، موقتاً جلوگیری کند». (صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۲).

محور دیگری که حکم آن به لحاظ شرایط زمان و مکان، همواره در تحول و تغییر است، احکام حکومتی است که حاکم یعنی ولی فقیه و کارگزاران حکومتی، با اتکاء بر آن، حکم صادر می‌کنند. احکام حکومتی و ولایت پیامبر ﷺ و امامان معصومین و فقیه در زمان غیبت به معنای تشریع حکم شرعی نیست؛ چراکه این حق تنها منحصر و مخصوص شارع مقدس، خداوند متعال است. بلکه احکام ولایی، مربوط به مدیریت جامعه و مصالح و مفاسد مسلمانان است؛ مانند جنگ و صلح، روابط اقتصادی و سیاسی با سایر کشورها، کیفیت تنظیم امور جامعه از لحاظ فرهنگی، عمرانی و سایر شؤون زندگی مردم. ولی فقیه از طرف شارع مجاز به صدور حکم و تصمیم‌گیری در تمام این موارد است و تصمیم او بر تصمیمات دیگران مقدم است.

با رعایت مصالح مسلمانان و با احراز شرایط، بطور کلی تصمیم کارگزاران حکومتی در حیطه مسئولیت و قدرت خویش بر سایرین مقدم است. در همه این موارد که جمیع شؤون زندگی انسان را فرا می‌گیرد، احکام ولایی براساس مسائل جدید و رویدادها و نظام‌ها و سیاست‌های متداول روز، تصمیم‌گیری می‌شود و با توجه به گستردگی تحول این امور، وقتی حق تصمیم‌گیری در آنها بر عهده ولی فقیه باشد، مشخص است که تا چه حدی از مسائل جدید را تحت پوشش خود قرار می‌دهد و احکام با چه میزانی تغییر و تحول می‌یابند. دستورات ولی فقیه به منزله حکم شرع است و واجب الاطاعه. گرچه ممکن است که مطابق احکام اولیه شرع نباشد.

صدور حکم ثانوی توسط ولی فقیه عمدتاً بر دو محور قرار دارد: الف) تشخیص موضوع: که بر این اساس، اگر موضوعات تغییر یابند یا عنوان تازه‌ای پیدا کنند، حاکم اسلامی، حکم مسأله را از شکل اولیه آن تغییر داده با صدور حکم جدید و ثانوی، حکم حکومتی را اعمال می‌نماید.

ب) تشخیص مصلحت: که بر این اساس، در تزامن حکم مهم با حکم اهم، مصلحت بیشتر را مقدم بر مصلحت کمتر نموده یا مفسده کمتر را مقدم بر مفسده بیشتر می‌نماید. (قاعده الأهم فالأهم و قاعده دفع أفسد به فاسد)؛ با اعمال این شیوه، اقدام به صدور حکم حکومتی می‌نماید. در این صورت اگر عنوان ثانوی حکم از اهمیت و مصلحت بیشتری برخوردار باشد، ترجیح داده شده و صادر می‌گردد. هرچند که

اما اینکه آیا ممکن است اجرای حدّ موقتا تعطیل و یا تخفیف یابد؟ یا اینکه در هر صورت حدّ باید اجرا شود؛ چراکه نصوص شرعی بر آن دلالت دارد، بسته به موارد آن متفاوت است. ولی در هرحال قائده خدشه ناپذیر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد تغییر نمی‌کند. امام صادق علیه السلام فرمودند: هیچ حکمی در اسلام تشریع نشده مگر به سبب حکمتی.^۱ مسأله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی به امامیه اختصاص ندارد، بلکه اهل سنت نیز بر همین باورند. غزالی می‌گوید: متعلقات احکام شرعیه تابع مصالح بندگان هستند و شارع مقدس براساس مقتضای مصالح بندگان این احکام را تشریع کرده تا بدین صورت تفضلی به بندگان کرده باشد.^۲ پس تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی جزء اصول معتبر اسلامی است.

✓ آیا احکام بر مصالح و مفاسد واقعی مبتنی است؟

شکی نیست که اوامر و نواهی شارع مقدس براساس مصالح و مفاسد واقعی استوار است.^۳

ممکن است، گاهی حکم اولیه از اهمیت بیشتری برخوردار گردد و در تزامم با حکم ثانوی، مقدم داشته شود. در هرحال صدور حکم تابع تشخیص مصلحت است و توسط ولی فقیه صورت می‌گیرد.

۱. بحار الأنوار، ج ۶، ص ۱۱۰، از کتاب «علل الشرائع».

۲. غزالی، احیاء العلوم.

۳. روایات بسیاری وجود دارد که بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد تأکید می‌کند: فی فقه الرضا علیه السلام قال: «إن الله لم يبيح أكلا ولا شربا الا لما فيه المنفعة والصلاح ولم يجرم الا فيه الضرر والتلف والفساد». همچنین امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: "هیچ حکمی در اسلام تشریع نشده مگر به سبب حکمتی".

در مصلحت احکام ظاهری، علما اختلاف کرده‌اند که آیا مصلحت آنها در جعل است یا در متعلق یا اینکه مصلحت حکم ظاهری، همان حکم واقعی است؟ سبب این اختلاف هم اختلاف مسلک آنها در تصویر مصلحت احکام ظاهری است که به آنها اشاره می‌شود:

الف: دیدگاه مصلحت جعلی: این مسلک محقق خراسانی، محقق عراقی، آیت الله خوئی و پیروانشان می‌باشد و تأکید کرده‌اند که احکام ظاهری تابع مصالح و مفاسد موجود در خود احکام است، نه متعلقات آنها، این مصلحت رها گذاردن مکلف و آسان گرفتن بر اوست، مانند موارد شک در تکلیف و جاری کردن برائت و گاه مصلحت در حفظ تکالیف واقعی است، مانند شک موارد شک در مکلف به که مجرای احتیاط است، دلیل آیت الله خوئی این است که احکام ظاهری گاهی مطابق با واقع است و گاهی مطابق با واقع نیست، پس چگونه می‌توان متعلق آنها را در بردارنده مصلحت حکم واقعی دانست؟ و وقتی در متعلق حکم ظاهری مصلحت نبود باید مصلحت در جعل باشد. (کتابه، ص ۲۰۹: نهایت الانکار، ج ۱، ص ۲۴۴: مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۰۹).

ب: دیدگاه حفظ مصلحت واقعی: براساس این دیدگاه مصلحت حکم ظاهری همان مصلحت واقعی است و حکم ظاهری برای حفظ مصلحت حکم واقعی و تباه نشدن آن تشریع شده است. این مسلک را محقق نائینی و شهید صدر برگزیده‌اند. شهید صدر به توضیح طریقه خود پرداخته که بواسطه آن محافظت بر مصلحت واقعی تمام می‌شود. (صدر، محمدباقر، دروس فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۷). هر حرمت واقعی ملاک و اقتضایی دارد و آن مفسده و مبغوضیتی است که قائم به فعل مکلف است و همچنین است در وجوب. اما ملاک اباحه گاه اقتضاء و گاه غیر اقتضاء است؛ زیرا اباحه گاه از بی‌ملاک بودن کار مباح نشأت می‌گیرد، بنابراین اگر مباحات از محرّمات قابل جداسازی نباشد این آمیختگی سبب نمی‌شود که غرض‌ها و ملاک‌ها و مبادی احکام تغییر کند، نه مباح بواسطه اینکه مکلف نمی‌تواند آن را از حرام تشخیص دهد مبغوض می‌شود و نه مبغوض بودن حرام بواسطه اینکه مکلف آن را از مباح تشخیص نمی‌دهد ساقط می‌گردد. لذا حرام بر حرمت واقعی خود باقی است و غیر از مبادی حرمت در آن یافت نمی‌شود. بر این اساس احکام ظاهری، خطاباتی هستند که ملاکات و مبادی واقعی مهمتری را معین می‌کنند. (حلقه ۳، ص ۱ - ۳۰) پس طرفداران این دیدگاه با این بیان توانسته‌اند ثابت کنند که احکام ظاهری براساس حفظ مصلحت واقعی بنا نهاده شده لذا مصلحت احکام ظاهری همان مصلحت واقعی است.

ج: دیدگاه مصلحت سلوکی: این دیدگاه مال شیخ انصاری است، وی تأکید دارد که مصلحت ظاهری در خود سلوک اماره و پیروی از آن است و همین مصلحت جایگزین مصلحت واقعی می‌شود که مکلف به آن دست نیافته است. (فرائد الاصول، جامعه مدرسین، ج ۱، ص ۴۳).

معنای سخن شیخ انصاری این است که مصلحت در جعل یا در متعلق را رد کرده و به مصلحت سلوکی ملتزم شده است بعد از آنکه از تصور جعل اماره به شکل طریقت عاجز مانده است و نیز دریافته که دیدگاه سببیت محض سر از تصویب در می‌آورد که بطلان آن در نزد امامیه اجماعی است.

مشکل نیست که تصور کنیم، اعمالی که از سوی شارع حرام اعلام گردیده، به خاطر این است که همیشه در زندگی انسانی مفسده دارد و اگر اعمالی واجب گشته، به خاطر این است که مصلحت و ضرورت همیشگی در تمام شرایط، در همه زمینه‌ها، در همه جامعه‌ها وجود دارد که از سوی شارع مقدس ملاک آن بیان گردیده است، مانند تعارض میان حفظ جان و حفظ دین و تعارض میان حفظ جان و حفظ مال.

لذا راه سومی را که حد وسط میان طریقت و سبیت است، برگزیده تا در صورت خطا رفتن اماره مصلحت واقع جبران شود بدون اینکه بر مصلحت سلوکی حکم دیگری غیر از حکم واقعی مترتب شود. بسیاری از بزرگان این دیدگاه را رد کرده‌اند و اظهار داشته‌اند که: نمی‌توان سلوک را به گونه‌ای تفسیر کرد که معنای آن متفاوت با معنای متعلق باشد و بر آن منطبق نباشد، تا فرض مصلحت مترتب بر سلوک غیر از مصلحت مترتب بر متعلق باشد؛ چراکه تصور کردن این مطلب بسی دشوار است؛ زیرا سلوک و استناد به اماره را به هر معنای که تفسیر کنیم غیر از معنای عمل و متعلق ندارد؛ چون سلوک و متابعت اماره وجود مستقلی مختلف از فعل مستند به اماره ندارد از این رو برخی از شاگردان شیخ بر این دیدگاه اعتراض کرده‌اند چنان‌که نقل شده ایشان را قانع کرده‌اند که باید به عبارت ایشان کلمه «امر» افزوده شود تا معنای عبارت ایشان به این برگردد که مصلحت در خود امر است نه در متعلق آن (اصول فقه، ج ۱، ص ۲۸ - ۴۰) در این صورت مقصود از مصلحت سلوکی همان مصلحت جعلی خواهد بود که سخن از آن، گذشت.

د: مصلحت / احکام / امتحانی: اوامر امتحانی جهت امتحان، آزمایش، اطاعت و فرمانبرداری مکلف صادر می‌شود بدون اینکه متعلق آنها مطلوب امر کننده باشد از این رو اوامر گاهی به «امر صوری» نیز تعبیر می‌شود. از آنجا که نبود مصلحت در متعلق اوامر امتحانی مسلم است برخی به ناچار مصلحت را در خود امر و جعل قرار داده، ولی محقق نائینی بر این خرده گرفته و مخالفت کرده است و اظهار داشته: صرف نبود مصلحت در متعلق به معنای وجود مصلحت در جعل نیست؛ زیرا چنین چیزی معقول نیست، بلکه مصلحت در این است که عبد اطاعت خود را برای مولی اظهار نماید و به امر و نهی آن عمل کند، بنابراین در خود جعل مصلحت نیست، بلکه مصلحت در اطاعت و عمل به متعلق جعل است.

و اگر احکام حرمت و حلیت بدون نسخ، تقیید و تخصیص، بیان گردیده، انعقاد چنین ظهوری مصلحت یا مفسده همیشگی را نشان می‌دهد. و لیکن برای فهم این ملاکات، هر یک از مفردات آن مانند؛ عمل، مکلف، مصلحت، مفسده و امکان ابدائی بودن، باید تصور و تعریفی صحیح داشته باشد تا جعل حکم ممکن شود. پس از آنکه امکان حکم را بدین صورت ممکن دانستیم، نوبت به استفاده اطلاق، از چنین حکمی می‌رسد. ممکن است بپرسیم که در فرایند این اجتهاد براساس مصلحت، آیا مصلحت، در کنار کتاب و سنت، جزء منابع دیده شده است آن چنان‌که اهل تسنن قائلند؟ و آیا می‌توان ادعا کرد که مصلحت یک قاعده است؟ و باید از آن به قاعده المصلحه تعبیر نمود؟ و بالأخره جایگاه این مصلحت در حکومت به عنوان مبنای شکل‌گیری احکام حکومتی محسوب می‌شود؟

✓ آیا می‌توان مصلحت را مناط نامید؟

برای آنکه مصلحت^۱ را مناط بدانیم یا نه، نخست باید پاسخ این سؤالات برایمان معلوم باشد:

۱. از یک نگاه مصلحت بر سه قسم تقسیم می‌شود که برخی از آنها مورد اتفاق مسلمین و برخی هم اختلافی‌اند:

الف) فلسفه تشریح: این نوع از مصلحت مصلحتی است که تمام دانشمندان شیعه و اهل سنت بجز اشاعره آن را قبول دارند و احکام الهی را تابع مصلحت و مفسده نفس‌الامری در متعلق حکم دانسته و بعضاً چنین تصریح کرده‌اند؛ «أنه لا سبيل الي انكار تبعية الاحكام للمصالح و المفساد في المتعلقات و ان في الافعال في حد ذاتها مصالح و مفساد كامة مع قطع النظر عن امر شارع و نبيه و انها تكون عللا للاحكام و مناطاتها» (محمد حسین نائینی، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۹۵).

پیروی احکام الهی از مفاسد و مصالح قطعی است و انکار آن دلیلی ندارد؛ زیرا همه کارها با قطع نظر از امر و نهی شارع، دارای مصالح و مفاسدند و همین مصالح و مفاسد، انگیزه‌ها و علت‌هایی برای حکم‌ها و ترازهایی برای آنها هستند. رضا استادی در خصوص جایگاه مصلحت در احکام می‌گوید:

آیا هرجا مصالح شناخته شدند، می‌توان آنها را مصلحت واقعی شمرد؟ اگر در کنار مصلحت، مفسده‌ای بود و کسی نتوانست آن را شناسایی و جدا کند چطور؟ به‌طور کلی آیا می‌توان بر پایه شناخت اولیه، حکم صادر کرد؟ بنابراین، ثبوتاً می‌پذیریم که احکام تابع مصالح و مفاصد هستند، اما اثباتاً نمی‌توان گفت مصالح شناخته شده همان مصالح واقعی هستند که خداوند براساس آنها حکم را جعل فرموده است. در این صورت تکلیف چیست؟ آیا اینجا می‌توانیم بگوییم ما قائل به تخطئه هستیم؛ مجتهد تمام تلاش خود را برای

این جمله که گاهی گفته می‌شود «شاید مصلحت در خود امر باشد» کلام درستی نیست و لااقل در احکامی که از زمان رسول خدا و ائمه هدی^{علیهم‌السلام} در دست ما است نمی‌شود این‌طور قضاوت کرد که «شاید مصلحت در خود امر، یاد خود نهی باشد». (رضا استادی، شرایط اجتهاد، ص ۳۰۳).

ب) *دلیل استنباط احکام*: این نوع از مصلحت مصلحتی است که فقها و دانشمندان شیعه و سنی در مورد آن اختلاف نموده‌اند و فقه‌های شیعه تماماً این‌گونه مصلحت را دلیل برای استنباط احکام ندانسته و با آن مانند کتاب و سنت به عنوان منبع معامله نمی‌کنند؛ بلکه آن را در ظنونی داخل می‌دانند که شرع پیروی از آن را نهی کرده است؛ اما علمای اهل سنت، اگرچه بعضاً با این نوع از مصلحت‌ساز مخالفت سر داده‌اند ولی در عمل همه از این عنصر برای استنباط احکام استفاده نموده‌اند.

خادمی درباره عملکرد امراء و مجتهدین به مصالح می‌گوید: «قد عملوا بالاستصلاح و لکن علی تفاوت فی درجه و الاعتداد» (نورالدین خادمی، المصلحة المرسله حقیقتها و ضوابطها، ص ۲۴) همگان به استصلاح عمل نموده‌اند؛ اما با تفاوت در عملکرد از نگاه درجه و اعتبار آن.

قراقی می‌گوید: «حقیقت آن است که در همه مذاهب به مصالح مرسله عمل می‌شود، چه فقیهان قیاس می‌کنند و یا تفاوت می‌گذارند بی‌آنکه درصدد یافتن گواهی از شرع بر اعتبار و حجیت رأی خود بر آیند. ما نیز از مصالح مرسله چیزی جز این قصد نمی‌کنیم». (شهاب الدین قراقی، شرح تنقیح الفصول).

ج) *مبنا و ضابطه احکام حکومتی*: این نوع از مصلحت به عنوان ابزاری در دست حاکم اسلامی است که برای اداره جامعه و عبور از بحران‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، علمی و... تأمین نظم، امنیت و رفاه جامعه، برای حفظ کیان اسلام و حاکم نمودن ارزشهای اسلامی از آن استفاده کند. تمام فقها و دانشمندان اسلامی بدون استثناء به این نوع از مصلحت معتقد می‌باشند؛ که در مباحثی چون احکام سلطانی، منابع قانون گذاری در اسلام، ولایت فقیه، منطقه الفراغ، امور حسبيه، مطرح نموده‌اند.

شناخت مصالح واقعی به کار می‌گیرد و محصول تلاش خود را مبنای حکم قرار می‌دهد و دیگر تکلیف از او ساقط شده است و هرگاه فهمید که غیر از این بوده، فتوای خود را تغییر می‌دهد؟ یعنی قائل نیست که میان حکم او و حکم شارع تلازم وجود دارد، یا ادعا کند در کنار مصالحی که من شناخته‌ام هیچ گونه مفاسدی وجود ندارد.

اینجا است که بحث مناط بودن مصلحت محل تأمل است، و تنها در صورتی می‌توانیم بپذیریم که باید مصلحت مناط حکم قرار گیرد که خود را مکلف به شناخت مصالح واقعی ندانیم و آنچه را که برای ما پس از به کار گرفتن همه توان در فهمیدن مصالح، معلوم می‌گردد. مبنای حکم خواهد بود. البته روشن است که تشخیص مصلحت تابع ضوابطی است که از جمله آنها:

این مصالح باید در طول احکام شریعت باشند. به عبارت دیگر، چهارچوب و بنیان اداره کشور، جامعه اسلامی و حفظ مصالح، باید احکام شریعت اسلام باشد، قانون «اهم و مهم» رعایت شود و در تزامن مصلحت‌ها، مصلحت نظام بر دیگر مصالح مقدّم گردد.

این موضوع در سخنان و رهنمودهای امام^ع و سیره عملی دوران رهبری ایشان به خوبی آشکار است.

حفظ مصلحت عمومی و اسلام مقدّم است بر حفظ مصلحت شخص، هرکس باشد.^۱

مرجع در تشخیص مصالح کلی و جزئی، اولاً و بالذات ولیّ فقیه است، اما چنانچه ضرورت‌ها حکم کند، می‌تواند نهادهای طولی یا عرضی را برای تشخیص مصلحت برگزیند؛ البته باید از کارشناسی متخصصان فن استفاده

نمود که مجلس شورای اسلامی و نهاد «تشخیص مصلحت» در این زمینه مرجع به شمار می‌آیند.^۱

✓ تفاوت میان «مصالح مرسله» و «مصلحت» چیست؟

مصالح مرسله، به معنای اختیاراتی است که به حکومت داده شده تا طبق تشخیص خود دربارهٔ مصالح امور تصمیم بگیرد. در واقع مصالح مرسله^۲ در

۱. امام خمینی^{ره} در تعیین وظایف حکومت می‌فرماید: لو صار بعض رؤساء الدول الاسلامیة أو وكلاء المجلسین، موجبا لنفوذ الأجانب سیاسیا أو اقتصادیا علی المملكة الاسلامیة بحيث یخاف منه علی بیضة الاسلام، أو علی استقلال المملكة و لو فی الاستقبال، كان خائنا و منعزلا عن مقامة أي مقام كان لو فرض أن تصدیه حق، و علی الأمة الاسلامیة مجازاته و لو بالمقاومات المنفیة كترك عشرته و ترك معاملته و الاعراض عنه بأي وجه ممكن و الاهتمام بأخراجه عن جمیع الشئون السیاسیة و حرمانه عن الحقوق الاجتماعیة. (تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۴۶۲).

۲. فقه عامه به جهت محدودیت‌هایی که در منابع احکام داشته است از قدیم الایام به مسأله مصالح مرسله و استحسان و قیاس مستنبط العله توجه داشته و آنها را از منابع استخراج احکام قرار داده است و اعتقاد دارند که به همین وسیله، باب اجتهاد در فقه آنان باز بوده و کاملاً پاسخ‌گوی نیازهای هر عصر و مکانی می‌باشد. امام الحرمین جوینی (۴۷۴ق) و پس از او ابوحامد غزالی (۵۰۵ق) و ابواسحاق ابراهیم بن موسی شاطبی از فقیهان بزرگ مالکی نیز در این وادی قدم برداشتند. (مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی امام خمینی، ایران، ج ۳، ص ۲۹۳).

اما در فقه امامیه مسأله توجه به مصالح و مفاسد سابقه زیادی ندارد. بحث از مصلحت در فقه امامیه و در کتاب‌های اصول فقه نیز تنها در دو قرن اخیر گفتگو شده است. ولی در عین حال اصولیان به این مسأله که به چه دلیل احکام تابع مصالح و مفاسد هستند، نپرداخته‌اند و آن را به عنوان یک اصل موضوعی پذیرفته‌اند. کتاب‌هایی از قبیل (کفایة الاصول)، (رسائل) و (فوائد الاصول) نمونه‌های خوبی براین مدعا می‌باشند. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ضرورت‌های جدید باعث عنوان شدن احکام ثانویه، احکام حکومتی و ولایی و مصلحت و مفسده به صورت گسترده، در فقه گردید، و برخی از بزرگان، احکام حکومتی را چنان با مصلحت عجین کردند که گویا تنها راه اداره جامعه اسلامی و به دست آوردن احکام را مطالعه مصالح و مفاسد و تشخیص ملاکات واقعی احکام دانسته و چون علت و ملاک حکم، توسعه یا تضییق در حکم ایجاد می‌کند (العله تعمیم و تخصیص)، گفتند که با وجود مصلحت یا مفسده می‌توان احکام را تغییر داد.

جایی است که انسان منفعتی را مشاهده می‌کند که شارع در آن زمینه اظهار نظری ندارد و به نص و دلیل خاصی توجّه نمی‌شود. از اینکه می‌بینیم مصالح مرسله در میان اهل سنت بیشتر مطرح شده به خاطر این است که شیعیان برای یافتن پاسخ سؤالات خود پس از رحلت رسول مکرم اسلام ﷺ به نزد ائمه هدی ﷺ می‌رفته‌اند، اما اهل سنت که عصر سنت را با رحلت پیامبر خاتمه یافته می‌دیدند، به راه‌هایی توسل جستند که یکی از آنها مصالح مرسله است.

مصلحت در دیدگاه امام خمینی ﷺ به این معناست که در تعارض و تزاحم میان مصالح، مصلحت مهمتر و اجتماعی را بنا به تشخیص حاکم و ولی امر

۱. شهید مطهری دربارهٔ درجه‌بندی و اهم و مهم بودن احکام گفته است: «در اسلام اعلام شده که این مصالح و مفاسد در یک درجه نمی‌باشند. این جهت سبب شده که باب مخصوصی در فقه اسلامی به نام باب "تزاحم" یا "اهم و مهم" باز شود و کار فقها و کارشناسان اسلامی را در موارد برخورد و اجتماع مصالح و مفاسد گوناگون آسان نماید.

اسلام خود اجازه داده است که در این گونه موارد علمای امت درجه اهمیت مصلحت‌ها را با توجه به راهنمایی‌های خود اسلام بسنجند و مصالح مهمتر را بر مصالح کم اهمیت‌تر ترجیح دهند و خود را از بن‌بست خارج نمایند. از رسول اکرم ﷺ روایت شده: «إذا اجتمعت حرمتان طرحت الصغرى للكبرى». آنجا که دو امر واجب الاحترام جمع شد باید از کوچکتر به خاطر بزرگتر صرف نظر کرد. ابن اثیر در النهایه این حدیث را نقل می‌کند و می‌گوید: «ای اداکان امر فیہ منفعة للناس و مضرة علی الخاصة قدمت منفعة العامة». اگر چیزی باشد که در آن فایده جمع و زیان فرد باشد، منفعت جمع بر زیان فرد مقدم است». (مطهری، مرتضی، نرم افزار اندیشه مطهر، ختم نبوت، ص ۶۱).

فقهای عظام با توجه به این آیات و تصریح به حلیّت در حدیث سماعه: «ولیس شیء مما حرّم الله الا و قد احلّه لمن اضطرّ الیه». (عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، ج ۱، ص ۱۵۵؛ وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۴۸۳) با شرایطی اضطرار را رافع تکالیف الزامی دانسته‌اند کما اینکه در آیات اضطرار: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحَتَمَ الْحَنْزِيرِ وَمَا أَهْلُ لَيْغَرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل/ ۱۱۵؛ انعام/ ۱۴۵)، ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ (انعام/ ۱۱۹) به آن تصریح شده است. قاعده اضطرار: «الضرورات تبيح

مقدم دارند. در میان مصالح مهمتر یکی حفظ نظام است که به عنوان یک قاعده مطرح است. از جمله تفاوت‌هایی که بین مصلحت و مصالح مرسله باید شمرد این است که طبق اصل مصالح مرسله، حکومت در تعیین اموری که از ناحیه قرآن و سنت دستوری در مورد آنها نرسیده کاملاً آزاد است و هر طور بخواهد عمل می‌کند، ولی طبق اصل رعایت مصلحت که مثلاً درباره حفظ نظام مصلحت سنجی می‌شود، حکومت در جایی می‌تواند تصمیم بگیرد که دوام و بقای نظام اسلامی به آن بستگی داشته باشد و به اندازه‌ای می‌تواند تصمیم بگیرد که برای حفظ نظام لازم باشد، نه زیادتراً.^۱

علمای شیعه معتقدند اگر مصالح مرسله به عقل برگردد، در واقع به گونه‌ای بازگشت آن به کتاب و سنت است ولی اگر در آن اموری شرط شود، مانند اشتراط عدم مخالفت مصالح مرسله با قیاس نزد اهل تسنن^۲ یا انتساب حکم ناشی از مصالح مرسله به شارع^۳ در این صورت در نزد شیعه معتبر نخواهد بود و با مصلحت بسیار متفاوت می‌شود.

مصالح مرسله به قیاس برمی‌گردد و مصلحت به تنقیح مناط؛ در جایی که علت نصوص را به دست آوریم، خلاصه هر جا مناط و ملاک در دست باشد، جاری می‌شود. و ادله حاکم (عسر و حرج) بر همه ادله دیگر حکومت دارد. روزه برای کسی ضرر دارد، پس حرام است، یا احترام مومن لازم است، اگر قرار است آب وضو را در بی آبی از کسی با منت بخرد و خلاف کرامت او

المحظورات» برگرفته از همین ادله است (بحرانی، شیخ یوسف، الحقائق الناظره، ج ۱۴، ص ۲۷۹، انصاری شیخ مرتضی، المکاسب، ص ۲۱).

۱. برداشت‌های فقهی، ص ۱۵۸، پاورقی. (رضوی، مرتضی، برداشت‌های فقهی، ص ۱۵۸).

۲. برداشت‌های فقهی، ص ۱۵۸ و ۳۴۵ - ۳۵۸.

۳. اصول الاستنباط، ص ۲۷۹ - ۲۸۱.

باشد، پس تیمم می‌کند، در مسأله احتکار، عسر و حرج است، نه اینکه مالکیت محترم نباشد. پس همه این مسائل به تنقیح مناط برمی‌گردد.

فلسفه قطعی حکم باید باشد تا بگوییم مصلحت هست.

از کلام گهربار امام خمینی^ع برمی‌آید که، ملاک‌های متقنی در رفع تراحم مصالح وجود دارند و حکومت اصولاً قائم به تصرّفات است که در امور نوعی مردم به عمل می‌آید و در موارد تعارض و برخورد با حقوق فردی و احیاناً جمعی، حفظ نظام و مقررات حاکم بر مصلحت عمومی مقدّم است. این‌جا است که حضرت امام^ع می‌فرماید:

حفظ مصلحت عمومی و اسلام مقدّم است بر حفظ مصلحت شخص،

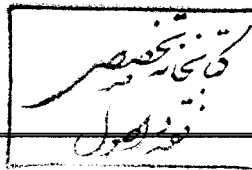
هرکس باشد.^۱

✓ آیا می‌شود مصلحت را در جمع ادله فقهی آورد و در کنار کتاب و سنت و

اجماع و عقل، گنجانید؟

مصلحتی که عقل درک می‌کند، و آن را می‌پروراند، نمی‌تواند ملاک شرعی باشد. مصلحت، همان است که شرع بیان کرده است. ممکن است پرسیده شود که پس عقل چرا در منابع فقه کنار کتاب و سنت قرار گرفته است؟

جواب این است، عقلی که در کنار کتاب و سنت قرار گرفته همچون اجماع و وظیفه‌اش در جایی تعریف شده است که نصی از کتاب و سنت در تعیین حکم و مصالح نداشته باشیم. در این صورت به قواعد عقلی یا اجماعی که کاشف از قول معصوم است مراجعه می‌شود. ولی اینکه غیر از منابع چهارگانه، منبع پنجمی به نام مصلحت داشته باشیم، قطعاً مورد انکار فقهای شیعه می‌باشد. اما زمینه اولیه در طرح «ولایت فقیه» و تشکیل حکومت اسلامی برای امام خمینی^ع



علاوه بر نصوص و سیره معصومان^{علیهم السلام}، رعایت مصلحت مسلمانان و حفظ اسلام است:

همه آنچه در حکومت می‌گذرد، باید بر طبق قانون الهی باشد، حتی اطاعت از کارگزاران حکومت. البته حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات، طبق صلاح مسلمین یا صلاح حوزه حکومتی خود عمل کند. چنین اختیاری استبداد به‌رأی نیست، بلکه عمل کردن طبق صلاح خیر است. نظر حاکم مانند عمل او، تابع مصلحت است.^۱

ولی در فقه شیعه چیزی به نام احکام حکومتی که از اختیارات ولی امر مسلمانان شمرده می‌شود، پیش‌بینی شده، که از باب احکام موقت، هنگامی که معضلی پیش بیاید، با استفاده از مصلحت، می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد و از آن به احکام ولایتی و حکومتی تعبیر می‌شود.

✓ نفس‌الامری بودن مصلحت یا مفسده به چه معناست؟

مراد از نفس‌الامر متن واقع است همان جایی که مصلحت و مفسده در آن اتفاق می‌افتد و امر و نهی شارع بر مبنای آن صورت می‌پذیرد و فقیه با یقین به این ارتباط لایتخلف و جزمی است که یا از کشف مصلحت و مفسده پی به وجود امر و نهی می‌برد یا از راه وجود امر و نهی، کشف مصلحت و مفسده می‌کند.

اساساً به دست آوردن حکم شارع از راه ادله معتبر که تمام کوشش فقیه را به خود معطوف می‌کند، برای این است که انسان‌ها را به مصالح مبرم زندگی خود واقف گرداند، و تا این مصلحت‌ها فوت نشده، برای تحصیل آن

اقدام شود و از وجود خطرات شدید که آنها را تحدید می‌کند و اگر از آنها احتراز نشود باعث تباهی و فساد خواهد شد، آگاه گرداند تا مردم به موقع بتوانند خود را از معرض آن دور سازند. بنابراین اوامر و جویی و استجابی یا نواهی تحریمی و تنزیهی که به مقتضای حکمت از حکیم صادر می‌شود. به خاطر همین تکیه بر واقعیت است که به سوی سعادت واقعی سوق می‌دهد و از خطر شقاوت و عذاب مصون می‌دارد.

✓ آیا فقه، فقط ضامن مصالح و مفاسد ماست، یا اینکه باید خوشایند و بدآیند ما را نیز در نظر بگیرد؟

به نظر می‌رسد که پاسخ سؤال روشن باشد و سبب جعل حکم نمی‌تواند صرفاً خوشایند و بدآیند مردم باشد باید احکام فقهی، مصالح و مفاسد ما را در نظر بگیرند اما وقتی میزان بدآیند از حدی فراتر رفت، که عملاً مانع جدی برای اجرای حکم محسوب می‌شود در این صورت تکلیف چیست؟ اگر نمی‌توان نسبت به این مانع جدی بی تفاوت بود، سؤال این است که تا چه حدی باید جانب آن را مراعات نمود؟

آیا این همان محدوده عسر و حرج است که از اجرای احکام استثناء شده است؟ مثلاً در عصر ما اخلاق جهانی، بردگی را نمی‌پذیرد و افکار عمومی به گونه‌ای است که هیچ نظامی جرأت نمی‌کند که سخن از بردگی بگوید. ما نیز تقریباً فروع مربوط به بردگی را در فقه سرپوش می‌گذاریم، درحالی‌که از نظر اصولی و بر مبنای ثبات احکام، آیا ما حق داریم که بردگی را که یکی از اسباب تملک در فقه است، فراموش کنیم و به آن ترتیب اثر ندهیم؟ به همین صورت مثال‌هایی وجود دارند که فشارهای اجتماعی، مانع از اجرای احکام فقه گردیده است، اما از امثال این موارد می‌توان به قاعده رسید؟

هر یک از سؤالات فوق در خور تحقیق و بررسی می‌باشد ولیکن این مطلب را نباید از نظر دور داشت که: اگر همه قوانین بخواهند براساس ضرورت‌ها و اضطرارها طرح‌ریزی شوند، باید گفت: عمر مذهب و دین تمام شده و با اصرار، آن را سرپا نگه‌داشته‌ایم؛ مانند بیماری که تمام عمر با سرم غذایی تغذیه شود که در واقع، با اجبار و اصرار زنده نگه داشته شده است. اگر حکومتی به دلیل اضطرار و شرایط بحرانی، مدتی حکومت نظامی اعلان کند، مهم نیست؛ اما اگر بخواهد این حالت استثنایی را ادامه دهد، در واقع سقوط کرده و با زور سرپا نگه داشته شده است، پس باید قوانین اضطرار، محدود و موقت باشند.

✓ چه نمونه‌هایی از احکام مصلحتی در زمان پیامبر ﷺ و ائمه هدی ﷺ می‌توان ذکر نمود؟

پیش از ذکر نمونه‌ها، خوب است یادآور این نکته شویم که حضرت امام ﷺ احکام حکومتی و قضایی را از یکدیگر متمایز شمرده، می‌فرمایند:

هر روایتی که از پیامبر ﷺ و حضرت علی ﷺ با واژه‌هایی همچون «قضی»، «حکم» و «أمر» وارد شده است، بر حکم حکومتی و قضایی دلالت دارد، نه بر حکم شرعی، و اگر مقصود از آن روایت، حکم شرعی باشد، یا به صورت مجاز در آن معنا به کار برده شده است و یا ارشاد به حکم الهی است؛ زیرا از ظاهر این واژه‌ها برمی‌آید: پیامبر ﷺ از آن جهت که حاکم و قاضی است، دستور داده، نه از آن جهت که بیان‌کننده حکم الهی و مُبَلِّغ حرام و حلال است....

تحقیق در مقام و همچنین ظهور لفظی، سخنان ما را تأکید می‌کند. افزون بر این، اگر بر مورد کاربرد واژه‌های «قضی»، «امر»، «حکم» دقت کنیم، همین مطلب به دست می‌آید.^۱

از نمونه‌های تاریخی می‌توان به مواردی اشاره نمود از جمله:

دستور پیامبر مکرّم اسلام ﷺ در قطع درخت سمرة بن جندب انصاری که به دلیل حفظ مصلحت صاحب ملک و رفع ضرر از او، آن را از ریشه در آوردند و نزد سمرة انداختند. مشروح این ماجرا مستند مهم قاعده اصولی «لاضرر و لاضرار» است.^۲

➤ حضرت علیؓ برای اسب‌ها زکات تعیین کرده بودند. در روایت آمده است: حضرت امیر بر اسب‌های نجیب علف‌چر، در هر سال دو دینار، و بر اسب‌های باربر، در هر سال یک دینار قرار دادند.^۳

۱. بدائع الدرر، ص ۱۰۵ - ۱۰۸.

۲. کافی، ج ۵، ص ۲۹۲، ح ۲.

* نگاه امام به قاعده لاضرر: فقیهانی که نگاه فردی بر ذهنشان غلبه دارد معمولاً ضرر را در قاعده لاضرر به ضرر شخصی منحصر دانسته‌اند. از این‌رو اشکال را مطرح کرده‌اند که چه نسبتی میان حدیث لاضرر که مفاد آن عدم تشریع حکم ضرری است، و احکامی نظیر وجوب جهاد و زکات و خمس و سایر تکالیفی که موجب نقص مال، عرض یا از بین رفتن جان می‌شود، وجود دارد. (فرائد الاصول، ج ۲، ص ۵۳۷). اما حضرت امامؑ آن را از احکام سلطانی می‌داند:

«با این مقدمات روشن می‌شود که واژه قضی، حکم یا امر ظاهر در این است که آنچه پیامبر ﷺ بدان حکم کرده از احکام حکومتی یا قضایی پیامبر است نه از احکام تبلیغی که کاشف از حکم الله است و چون مقامی که حدیث در آن صادر شده، مقام قضاوت و فصل خصومت نیست آن‌طور که آشکار است. بنابراین، این حکم از احکام سلطانی و حکومتی پیامبر خواهد بود و از آن جهت که سیاستمدار است و رئیس مردم و سلطان و امیر آنان است صادر شده است. هیچ کسی حق ضرر رساندن به دیگری را ندارد. بر امت واجب خواهد بود که این را اطاعت کنند. (بدائع الدرر، ص ۱۰۷).

۳. التهذیب، ج ۴، ص ۶۷، ح ۱، ص ۳۰.

➤ امام باقر^{علیه السلام} بر برنج مالیات قرار دادند و فرمودند: مدینه در هنگام حضور پیامبر^{صلی الله علیه و آله} زمین کشت برنج نداشت تا در آن زمان، در این مورد قانونی اظهار شود، ولكن زکات در برنج هست. چگونه چنین نباشد، با آنکه عمده خراج و مالیات عراق از آن تأمین می‌شود؟^۱

➤ پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} در مورد غسل یک‌دهم به عنوان زکات می‌گرفتند.^۲

➤ کارگزاران مسلمان در عصر نبوت و خلافت، در اخذ تجارب و فنون بشری تلاش داشتند و برای رعایت مصلحت امت اسلامی، در صدد فراگیری این فنون و تخصص‌ها بودند؛ مانند استفاده از شیوه حفر خندق که روش معمول در نظام دفاعی ایران بود، یا استفاده از تخصص سلمان فارسی در به کار بردن «منجنیق» برای گشودن قلعه، در جنگ «طائف».^۳

➤ پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} یهودیان خیبر را در اراضی‌شان نگه‌داشتند تا از تخصص آنان در عمران و حفظ نخلستان‌ها به نفع و مصلحت مسلمانان استفاده کنند.^۴

➤ پیامبر اعظم^{صلی الله علیه و آله} امر فرمودند تا علم تنظیم و تدوین دیوان مالی از مرزبانان ایرانی فرا گرفته شود تا مصلحت مسلمانان در حفظ حقوق مالی آنان رعایت گردد.^۵

➤ برخورد نمودن پیامبر^{صلی الله علیه و آله} بنا بر مصلحت با یهودیان بنی‌قریظه و نرم‌خویی ایشان بامشرکان مگه کاملاً تفاوت داشت؛ رهبران و اشراف قریش حتی از بهره‌های ویژه‌ای، مانند سهم «مؤلفه قلوبهم»، برخوردار می‌شدند.

۱. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۶۴، ح ۱۱.

۲. موسوعه الخراج، ص ۷۱.

۳. المغازی، ج ۳، ص ۲۹۷.

۴. فتوح البلدان، ص ۳۶.

۵. مجله حوزه، ش ۴ (مهر و آبان ۶۷) به نقل از: تاریخ الفخری، ص ۱۱۳.

➤ نبردها و فنون جنگی پیامبر ﷺ نیز کاملاً تابع مصالح بود، مثلاً در جنگ طائف که قبیله ثقیف در حصار طبیعی قلعه بودند و با تیراندازی، مسلمانان را از پا می‌انداختند، پیامبر ﷺ فرمودند که هر مسلمان پنج درخت را قطع کند. با این روش، حصار طبیعی مشرکان طائف از بین رفت.^۱

✓ مرجع تشخیص مصلحت در نظام جمهوری اسلامی ایران چگونه شکل گرفت؟

حضرت امام* برای رفع تعارضاتی که ممکن است در قانون‌گذاری میان مجلس شورای اسلامی - به عنوان نماینده عمومی مردم و مرجع قابل اعتماد در قانون‌گذاری - و شورای نگهبان^۲ - به عنوان نهاد تطبیق دهنده مصوبات مجلس با قوانین شریعت و اساسی - پیش می‌آید، اقدام به تشکیل نهادی برای تشخیص مصلحت و رفع تعارض دو نهاد مذکور نمودند، به شرطی که آن نهاد در عرض قوای دیگر قرار نگیرد. ایشان اختیارات خود را به عنوان ولیّ فقیه به این مجلس تفویض کردند و فرمودند:

آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن

۱. سنن بیهقی، ج ۹، ص ۸۴؛ الذّر المنثور، ج ۳، ص ۲۰۱ و ۲۰۲؛ سیره المصطفی، ص ۳۶۲.

۲. نصیحت امام به شورای نگهبان: تذکری پدرا نه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است. حکومت، فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند. و این بحث‌های طلبگی مدارس، که در چهار چوب تئوری‌ها ست نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد - و خدا آن روز را نیاورد - باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدا ناکرده اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد. (صحیفه امام،

یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل و ترک آن مستلزم حرج است پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی، باتصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است، و پس از رفع موضوع خود به خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب...^۱

قدرت پاسخ‌گویی فقه نسبت به مقتضیات و نیازهای زمان و مکان

- ✓ دلیل بر وجود احکام ثابت و متغیر در اسلام چیست؟
- ✓ آیا تبعیت احکام از دگرگونی اوضاع و شرایط مورد قبول فقها است؟
- ✓ چه نمونه‌هایی از قدرت پاسخ‌گویی ولایت و حکومت، مطابق با مقتضیات زمان و مکان می‌توان ذکر نمود؟
- ✓ مسائلی مانند ارتداد و بلوغ در فلسفه فقه چگونه قابل طرح است؟
- ✓ تفکیک بین احکام ثابت و متغیر چگونه صورت می‌پذیرد؟
- ✓ چگونه می‌شود فهمید کدام بخش از زندگی انسان‌ها ثابت و کدام بخش غیر ثابت است؟
- ✓ مراد از «فقه کاربردی» به عنوان یک نظریه چیست؟
- ✓ آیا یک فیلسوف می‌تواند اتخاذ موضع فقهی کند؟

قدرت پاسخ‌گویی فقه نسبت به مقتضیات و نیازهای زمان و مکان^۱

۱. اشکال شده است که علم فقه، علمی دنباله‌رو است یعنی جامعه ساز و طراح و برنامه ریز نیست بلکه وقتی جامعه ساخته شد و شکل و صبغه خاصی به خود گرفت، فقه، احکام آن را صادر می‌کند پس: (۱) فقه علم دنباله‌رو است یعنی پس از آنکه حادثه‌ای رخ می‌دهد، در صدد پاسخ برمی‌آید. (۲) فقه جامعه‌ساز و برنامه ریز نیست.

در پاسخ بخش اول باید گفت که این اختصاص به علم فقه ندارد بلکه بسیاری از علوم دارای چنین ویژگی هستند علم پزشکی نیز همین گونه است. یعنی ابتدا بیماری به وجود آمد سپس طب آن را معالجه کرد اصولاً کار علم این است که حادثه‌ها را پاسخ می‌دهد. اما اینکه علم فقه جامعه‌ساز و برنامه ریز نیست، در پاسخ باید گفت اگر ابواب فقه را مجموعاً در نظر بگیرید، مثل باب جهاد، باب مدیریت، باب معاشرت، و... همه برنامه ساز هستند. نکته مهم دیگر این است که اسلام نیامده است تا عقول و اندیشه‌ها را تعطیل کند. اصولاً دین و آیین خاتم باید کلیات را بگوید و برنامه ریزی را به خود مردم واگذار کند تا اندیشه‌ها بارور شود.

اسلام فرموده است: «النظافة من الایمان» اما کیفیت نظافت در جهان و جامعه چگونه است؟ این کار شأن دین خاتم نیست که آن را بیان کند. دین خاتم در این صدد است تا کلیات را بگوید و اجمالاً برنامه‌ریزی را به مردم بیاموزد و اما تفصیل آن به عهده خود آنهاست. (میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۳۱۹).

شبیه دیگری که مطرح شده شبیه حیل‌سازی است به خاطر اینکه: فقه شیعه با فقه برخی از مذاهب اشتباه گرفته شده است. در بعضی از مذاهب در فقه خود بابی به نام باب «حیل» دارند که نام آن را "فتح الذرایع" نامیده‌اند. در آنجا یک سری حیل‌گری‌هایی است که حلال را حرام کنند و حرام را حلال این بخش در فقه شیعه وجود ندارد حتی در فقه مالکی هم وجود ندارد. مالک در مقابل فتح الذرایع، به سد الذرایع اعتقاد دارد. ﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْفَرِيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَغْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حَيَاتُهُمْ يَوْمَ سَبِيهِمْ شُرْعاً وَيَوْمَ لَا يَسْتَوُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ تَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (اعراف/ ۱۶۳).

براساس تعلیمات ائمه هدی علیهم السلام «علینا إلقاء الأصول إلیکم و علیکم التفرّع»^۱ فقهای شیعه معتقدند که القای اصول شأن معصوم و تفریع فروع، حوزه کار فقیه است. این رسالت برای فقهای ما وقتی ابعاد واقعی خود را نمایان نمود که انقلاب شکوهمند اسلامی ایران به ثمر رسید و فقها به یکباره خود را محل رجوع هزاران سؤال بی پاسخ در موضوعات مختلف یافتند. شرایط جدید بوجود آمده که آنها را در نگاه داشتن جانب سنت و تحولات جدید در تنگنا قرار می داد. به اهمیت سخن حضرت امام علیه السلام بیشتر واقف ساخت که باید میان میان فقه سنتی و فقه پویا جمع نمود:

لازم است علما و مدرّسین محترم نگذارند در درس هایی که مربوط به فقاہت است و حوزه های فقهی و اصولی از طریقه مشایخ معظم که تنها راه برای حفظ فقه اسلامی است منحرف شوند، و کوشش نمایند که هر روز بر دقتها و بحث و نظرها و ابتکار و تحقیقها افزوده شود؛ و فقه سنتی که ارث سلف صالح است و انحراف از آن سست شدن ارکان تحقیق و تدقیق است، محفوظ بماند و تحقیقات بر تحقیقات اضافه گردد.^۲

اما در مورد دروس تحقیق و تحصیل حوزه ها، اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی دانم. اجتهاد به همان سبک

خلاصه آنکه برخلاف شبهات مطرح شده، نگاه فقه مطابق با فرمایش امام علی علیه السلام : «حسب المرء من عرفانه علمه بزمانه» (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ص ۸۰) در معرفت انسان همین بس که زمان خویش را بشناسد، ترغیب فقیه در به روز بودن را دارد «العالم بزمانه لانهجه علی اللّوایس» آن کس که زمان خویش را بشناسد، اشتباهات، او را مورد هجوم قرار نمی دهد. (ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۲۶۱).

۱. بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۴۵، ح ۵۳.

۲. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۲۵.

صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنی که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد.^۱ مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد.^۲

✓ دلیل بر وجود احکام ثابت^۲ و متغیر در اسلام چیست؟

مطابقت اسلام با نیازمندی‌های انسان سبب می‌شود که اگر انسان در وجود خود جنبه‌های ثابت و متغیری دارد در فقه اسلامی نیز برای پاسخ‌گویی به نیازهای این دو جنبه احکام ثابت و متغیر وجود داشته باشد.^۴

۱. الرسائل الاربع، ص ۸۴.

۲. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹.

۳. جاودانگی اسلام در آیات و روایات متعددی تصریح شده است که از باب نمونه می‌توان به آیات و روایات زیر اشاره نمود: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (یوسف / ۱۰۴)، «وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ» (مدر/ ۳۱)، «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ» (ابرامیم / ۵۲)، امام صادق: «احکام خداوند برای گذشتگان و آیندگان جاری است تکالیف الهی بر همه یکسان آمده مگر آنکه پدیده یا دلیلی سبب دگرگونی آن گردد». (کلینی، فروع کافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، ج ۵، ص ۱۸).

۴. شهید مرتضی مطهری با مطرح کردن «مسأله احکام ثابت و متغیر» و شهید سید محمدباقر صدر با طراحی «منطقه الفراغ» و امام خمینی با طرح بحث «نقش زمان و مکان در اجتهاد» و علامه طباطبایی احکام و مقررات اسلامی را به دو نوع زیر تقسیم نموده است: الف) قسم نخست احکام آسمانی و قوانین شریعت که مواردی ثابت و احکامی غیر قابل تغییر می‌باشند. ب) قسم دوم مقرراتی که از کرسی ولایت سرچشمه گرفته و به حسب مصلحت وقت وضع شده و اجرا می‌شود و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشند، با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی، قابل تغییر

نیازهای ثابت همه‌گانی و همیشگی، و نیازهای متغیر و مقطعی که پیوسته موضوعات جدیدی را در برابر فقیه مطرح می‌سازند، (قوانین ثابت در اسلام روح قوانین متغیر و ضرورت اصلی تغییرات است. مانند سلامت بدن که برای حفظ آن باید تغییرات متناسب با شرایط را اعمال کرد و مانند هجرت برای حفظ ایمان و عمل). بنابراین، فقه اسلامی در عین برخورداری از ویژگی ثبات در رسالت و هدف، منابع و مدارک، و احکام ثابت و تغییرناپذیر، از ویژگی داشتن احکام متطور و متحول برخوردار است.

دین مبتنی بر وحی، جاویدان و برتر از زمان است، از محدوده زمان می‌گذرد و در گذشته محصور نمی‌ماند.^۱ این آمادگی در انطباق با شرایط جدید، از خصلت پویای فقه اسلامی حکایت می‌کند. رسالت فقهای اسلام در پاسداری از جامعیت، فراگیری و پویایی فقه اسلامی خلاصه می‌شود، پاسداری از قدرت پاسخ‌گویی به نیازهای ثابت و متغیر انسان، که ضامن حیات فردی و اجتماعی او است.

و در ثبات و بقاء تابع مصلحتی می‌باشند که آنها را بوجود آورده است و چون پیوسته، زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تغییر و تبدل پیدا کرده، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد. (طباطبایی، سید محمدحسین، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، مقاله «ولایت و زعامت»، ص ۸۳ - ۸۵).

۱. امام صادق (ع) : «إن الله تبارك و تعالی لم يجعل لزمان دون زمان و لناس دون ناس محفوظ في كل زمان جدید و عند كل قوم غصّ (مفید بودن، کارآمدی جدید) الي يوم القيامة». (بحار، ج ۱۷، ص ۲۱۳). در حدیث دیگر از امام باقر (ع) : جریان قرآن در همه زمان‌ها تشبیه به جریان خورشید و ماه شده است «يجري كما تجري الشمس والقمر». (بحار، ج ۲۳، ص ۱۹۷). مرحوم کلینی از امام زین‌العابدین (ع) نقل می‌کند: «إن الله عز و جل علم انه سيكون في آخر الزمان اقوام متعمقون، فأنزل الله تعالی، قل هو الله احد و الايات في سورة الحديد الي قوله، وهو علیم بذات الصدور، فمن رام وراء ذلك فقد هلك». (کافی، کتاب توحید باب النبی، ج ۳).

بنابراین، پاسخ این سؤال که چگونه با تحول‌پذیری زندگی انسان می‌توان از قوانین ثابت سخن گفت؛ همان سخنی است که وقتی به مرحوم طباطبایی یا شهید مطهری اشکال کرده‌اند که چگونه با تحول‌پذیری زندگی انسان می‌توان از قوانین ثابت سخن گفت، فرمودند:

« این پرسش چه پرسش خوب و ارزنده‌ای است! اتفاقاً یکی از جنبه‌های اعجاز‌آمیز دین مبین اسلام - که هر مسلمان فهمیده و دانشمندی از آن احساس غرور و افتخار می‌کند - این است که اسلام در مورد احتیاجات ثابت فردی یا اجتماعی، قوانین ثابت و در مورد احتیاجات موقت و متغیر وضع متغیری در نظر گرفته است. »^۱

مرحوم علامه طباطبایی در کتاب‌های مختلف خود و همین‌طور در «تفسیر المیزان» و کتاب «اسلام و احتیاجات واقعی در هر عصر»، مرحوم مطهری، در کتاب «اسلام و مقتضیات زمان» و «نظام حقوق زن در اسلام» و امام راحل^ع در کتاب «ولایت فقیه» به نقش زمان و مکان به عنوان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهاد پرداخته‌اند.^۲

۱. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۹، ص: ۱۰۳

۲. علامه طباطبایی می‌فرماید: قسمتی از زندگی و نیازهای انسان قابل تغییر نیستند مثل اینکه انسان در حیاتش نیاز به غذا، لباس، مسکن، وسائل نقلیه، اجتماع و روابط معاملات دارد و همین‌طور نیازمند به روابط خانوادگی است، لذا انسان در این موارد هر قدر زمان بگذرد در این کلیات زندگی و فطری خود قابل تغییر نیست و زمان و مکان در این امور تأثیر ندارد احکام زوجیت، ملکیت متغیر نیست.

ولی در مورد احکام جزئی می‌فرماید: «و اما الاحکام الجزئیة المتعلقة بالحوادث الجاریة التي تحدث زمانا و مکانا، و تتغير سريعا بالطبع، كالأحكام المالية المتعلقة بالدفاع و ظرف تسهيل الارتباطات و المواصلات و الانتظامات البلدية و نحوها فهي مفوضة الي اختيار الوالي و متصدي امر الحکوم فان الوالي نسبتة الي ساحة و لایته كنسبة الرجل الي بيته فله ان يعم و یجري فيها ما لرب البيت أن يتصرف به في بيته و فيها امره اليه، فلو الي الامر ان يعزم علي امور من شؤون المجتمع في داخله او خارجه مما يتعلق بالحرب او السلم مالية او غير مالية يراعي فيها صلاح المجتمع بعد المشاورة مع المسلمين

گفته می‌شود: دویست سال قبل، در میان اهل سنت شیخ محمد عبده اولین کسی است که این سؤال برایش مطرح شد آیا می‌توان قایل به ثابت و متغیر در دین بود؟ و هم او بود که برای تطبیق شریعت بر اوضاع و احوال جهان امروز، دو اصل «مصلحت» و «تلفیق» را پیشنهاد می‌کند.^۱

احکام و قوانینی که کوچک‌ترین تغییری از نظر حکم الهی نمی‌یابند، احکام ثابت هستند و مقرراتی که در عین اینکه حکم شرعی‌اند تابع شرایط بوده و با دگرگونی شرایط حکم، عوض می‌شود، احکام متغیرند.

✓ آیا تبعیت احکام از دگرگونی اوضاع و شرایط مورد قبول فقها است؟

زمان و مکان فی‌الجمله در موضوعات احکام شرعی اخذ شده‌اند.^۲ گاهی زمان شرط وجوب است مانند حلول ماه رمضان برای وجوب روزه و گاهی شرط واجب است مانند حلول ماه ذی الحجه برای انجام فریضه حج.

كما قال تعالى: " و شاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل عاي الله " كل ذلك في الامور العامة وهذه احكام وعزمات جزئية تتغير بتغير المصالح و الاسباب التي لاتزال يحدث منها شئ و يزول منها شئ غير الاحكام الالهية التي يشتمل عليها الكتاب والسنة ولاسبيل للنسخ اليها". (علامه سيد محمد حسين طباطبائي، تفسير الميزان، ج ۴، ص ۱۲۱).

شهید مطهری می‌فرماید: یکی از امتیازات اسلام این است که متن آنچه گفته شده است محفوظ است، متن قرآن مجید محفوظ است، متن دعاها محفوظ است و ما متن‌ها را باید حفظ کنیم. این منتهای نادانی و جهالت و حماقت است که با یک چنین حساب بچه‌گانه که خدا زبان مخصوص ندارد، بگوئیم پس نماز را به زبان دیگر برگردانیم، و باید افراد معتدل و عادل جلو این تصرفات را بگیرند. (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۷۷).

امام رضا: «علينا لقاء الاصول و عليكم التفريع». (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ص ۲۴۵).

۱. مجله نقد و نظر، ش ۴، سال سوم، ص ۱۴۶، «فقه حکومتی»، مهدی مهریزی.

۲. به‌طور کلی تأثیر زمان و مکان را می‌توان به موارد زیر مثال آورد: ۱) تأثیر زمان و مکان در ملاک احکام که از آن به مصلحت و مفسده تعبیر می‌شود و دانشوران اصول و کلام از آن به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد تعبیر کرده‌اند. ۲) مقتضای خاتمیت، عدم تشریع جدید و عدم نسخ احکام پس از

پیامبر ﷺ است. ۴) تأثیر زمان و مکان در شرایط و قیود احکام است. ۵) تأثیر زمان و مکان براساس بودن امام معصوم بر سر حکومت یا نبودن (ریاض المسائل، ج ۵، ص ۲۷۷). ۶) حکم موقعیتی: بعضی از فقیهان در استنباط برخی از روایات را قابل استناد حکم فقهی ندانسته‌اند. و آن را قضیه فی واقعه می‌خوانند. معنای آن این است که زمان و مکان در برخی احکام تأثیرگذار است و باعث می‌شود حکم به زمان خاصی اختصاص یابد و قابل تعمیم نباشد و حکم فقهی به حساب نیاید. (المختصر النافع، ج ۲، ص ۲۸۵).

انواع تأثیرگذاری زمان و مکان:

۱) تأثیر زمان و مکان در تغییر تکوینی: مانند تغییر تکوینی و درونی شراب به سرکه. ۲) تغییر اعتباری: مثلاً امری در عرف و تلقی مردم عیب کالایی است ولی در تلقی مردم جامعه دیگر نه تنها عیب نیست بلکه مزیت است نظیر گوشت خوک در میان غیر مسلمانان. ۳) تغییر بیرونی و اعتباری مصداق یک مفهوم: این قسم با قسم پیشین تفاوتی ندارد مگر در این جنبه که روابط حاکم بر سیاست، فرهنگ و اقتصاد یک نظام در این تغییر مؤثر است. ۴) تغییر ملاک حکم شرعی: مانند تغییر حکم نجوا با پیامبر ﷺ تغییر ملاک (تغییر مصلحت یا مفسده). ۵) تغییر نفس حکم شرعی: بدون تغییر ملاک آنها متصور نیست لذا کسانی که میان احکام تکلیفی و وضعی تفصل داده‌اند و در احکام تکلیفی قائل به تبعیت هستند و در احکام وضعی گفته‌اند مصلحت در جعل و انشاء آنهاست این قسم تغییر حکم بدون تغییر ملاک متصور است (شرح العروة الوثقی؛ التنقیح). ۶) عروض عنوان ثانوی بر موضوع: مانند پیوند قلب. ۷) تأثیر زمان و مکان در روش و شیوه استنباط: مانند تبدل رأی (الاجتهاد والتقليد، ص ۱۳۵).

۸) نقش زمان و مکان به معنای توجه به فضای صدور متن یا شأن صدور روایات که موضوع یا متعلق حکم را مقید به قیودی می‌کند که قابل تسری نیست (پیش درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی، ص ۴۲). ۹) نقش زمان و مکان به این معنا که با قرائن و شواهدی معلوم شود که حکم مذکور در روایت به زمان و مکان خاصی اختصاص دارد و اصطلاح حکم موقتی و موقعیتی بوده است درحالی که حکم موقعیتی نسبت به زمان و مکان اختصاص ندارد. (المختصر النافع، ج ۲، ص ۲۸۵). ۱۰) نقش زمان و مکان در منابع اجتهاد: گروهی از فقیهان عصر حضور معصوم منابع احکام را منحصر به کتاب و سنت می‌دانستند و گروهی دیگر در شرایط زمانی دیگری که دسترسی به معصوم نداشتند، عقل یا سیره عقلا را بنا به تفسیری که نیاز به تأیید مقصوم ندارد بر آن افزوده‌اند. ۱۱) نقش زمان و مکان در کیفیت بیان و تبلیغ احکام: نمونه این نقش مصالحی بوده است که باعث شده که در صدر اسلام احکام به صورت تدریجی بیان شود یا در زمان کنونی اگر ملت یا گروهی یا حتی فردی به اسلام مشرف شود. به یک باره همه

این نوع دخالت زمان و مکان را در فقه کسی انکار نکرده اما مقصود از دخالت زمان و مکان در باب اجتهاد و در حوزه استنباطی احکام، کلیه تحولات زمانی و مکانی است که به مجتهد در درک صحیح و استنباط احکام شرعی کمک می‌کند. چنان‌که شیخ انصاری می‌فرماید:

اگر کسی در تابستان غصب کند و در زمستان عوض بدهد باید قیمت تابستانی آن را بپردازد. اگر آبی در بیابان غصب شده و بعد در کنار نهری بخواهد عوض دهد. عوض محسوب نمی‌شود.^۱

امام صادق علیه السلام به یکی از شاگردانش فرمود: اگر حکمی را برای شما گفته باشم، در زمان آینده حکمی خلاف^۲ آن بگویم، به کدام یک عمل می‌کنی؟ عرض کرد: به نظر متأخر عمل می‌کنم؟ امام فرمود: خداوند تو را رحمت کند.^۱

جزئیات احکام برای وی بیان نمی‌شود. ۱۲) نقش زمان و مکان در کیفیت اجرای احکام: گاهی حکم، در زمان خاص نظیر ماه مبارک رمضان یا مکان خاصی نظیر مسجدالحرام دچار تغییر کمی و کیفی می‌شود، که در واقع زمان و مکان در ملاک و نقش حکم شرعی است مثلاً طبق نظر مشهور لواط شده مخیر است او را با شمشیر بکشند یا بسوزانند یا سنگسار کنند یا او را از مکان بلندی پرتاب نمایند یا دیواری روی او خراب کنند (شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۲) ولی در زمان حاضر به خاطر پیامدهای منفی به آن شکل اجرا نمی‌شود.

۱. مکاسب بیع، ص ۱۰۷.

۲. فقیه ناچار است چهار مرحله را جهت دفع تعارض طی کند، در هر مرحله که توانست تعارض را حل کند، از رفتن به مرحله بعدی بی‌نیاز می‌گردد:

۱) جمع عرض و دلالتی روایات. ۲) اگر جمع عرض و دلالتی میسر نشد به سراغ مرجحات سندی و غیر آن خواهد رفت. ۳) اگر چنانچه هیچ‌کدام مرجح نداشت و یا در ترجیح برابر بودند، فقیه یکی از دو مبنای تخییریات خط را برمی‌گزیند. ۴) اگر مبنای ساقط ادله را برگزیند، ناگزیر به سراغ اصول عملیه خواهد رفت. چون هیچ کس نمی‌تواند بدون تکلیف بماند. اگر دست از حکم واقعی کوتاه بود حکم ظاهری هست و اگر دست از حکم ظاهری نیز کوتاه شد باید به سراغ اصول عملیه رفت و موضوع را

از این بن بست خارج نمود. پس حالت تعارض ممکن است فقیه را مجبور به پیمودن چهار مرحله می‌نماید.

سؤالی که اینجا مطرح است این است که آیا مکانیزمی وجود دارد که از رفتن روایات به سمت حال تعارض مانع شود و نگذارد کار آنها به تعارض بیانجامد؟ یعنی ادله را در مرحله اول نگهدارد؟ به عبارت دیگر چهار مرحله ذکر شده در حل حالت تعارض همگی در صدد رفع هستند، آیا ما سازوکاری در ارتباط با دفع داریم؟ رفع، علاج واقعه بعد از وقوع را می‌گویند و دفع، علاج واقعه قبل از وقوع. فقیهان بزرگوار برای رفع یعنی علاج واقعه بعد از وقوع، درمان شایسته و مناسبی دارند، آیا برای دفع و باز داشتن ادله از رفتن به سمت تعارض چه مکانیزمی را پیش بینی نموده‌اند؟

تلاش ما بر این است که نشان دهیم در مرحله دفع نیز سازوکاری طراحی شده است و از مهمترین آنها توجه به دو عنصر زمان و مکان است اگر فقیه بدون ملاحظه تأثیر زمان و مکان به استنباط بپردازد استنباط او ناقص قلمداد می‌شود و رفتار او را شبیه به رفتار فقیهی می‌دانیم که می‌خواهد از ادله عامه بدون رفتن به سراغ تخصصات، استنباط کند. چگونه عدم اعتناء و عدم فحص از تخصصات به کار او ضربه می‌زند. عدم توجه به تأثیر دو عنصر زمان و مکان نیز به کار او ضربه می‌زند. برای توضیح مکانیزم عنصر زمان در دفع تعارض به یک نکته و یک نمونه از روایات اشاره می‌کنیم.

اما نکته: این است که این بحث از یک جهت شباهت به تناقض در منطق دارد. در منطق گفته‌اند در تناقض هشت وحدت شرط است، چنانچه یکی از وحدت‌ها حفظ نشود، تناقض تحقق نمی‌یابد. وحدت زمان، یکی از وحدت‌هایی است که در تحقق تناقض شرط می‌باشد. و اگر در موردی وحدت زمان حفظ نشود فقیه خود بخود از رفتن به سوی تناقض باز می‌ماند. مثلاً اگر دلیل بگوید: امروز باران آمد و دلیل دیگر بگوید باران نیامد و مراد از امروز در دلیل اول صبح باشد و مراد از آن در دلیل دوم بعد از ظهر باشد، اصلاً میان آن دلیل به هیچ وجه تناقضی رخ نداده است.

۱. نمونه‌ای از روایات در ارتباط با رساندن خمس به امام و عدم رساندن آن است. دو طایفه روایات در این خصوص وارد شده است. یک طایفه از روایات می‌گوید خمس بر شیعه حلال شده است، یعنی شیعه می‌تواند خود مصرف کرده و به امام^ع ندهد و طایفه دوم روایاتی هستند که با لحن شدید هرگونه نگهداری و ضبط خمس را ممنوع کرده و هیچ کس را حق تصرف در آن نمی‌دهد و فقط گفته است باید خمس را به امام برگرداند. از هر دو طایفه روایاتی را نقل می‌کنیم:

روایت اول از طایفه اول: عن أبي بصير و زراره و محمد بن مسلم كلهم عن أبي جعفر^ع: قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب^ع: «هلك الناس في بطونهم و فروجهم لانهم لم يؤدوا إلينا حقنا ألا و انّ شيعتنا من ذلك و آباءهم

یعنی زمان و مکان در موضوعات اثرگذار است، این تأثیر در احکام نیز تجلی پیدا می‌کند.^۱ آیا می‌توان حوزه احکام عبادات و معاملات را از این تأثیر مستثنی دانست؟ همان‌طور که گفته شد اسلام احکام ثابت و متغیر دارد، اما تعیین و تشخیص مصادیق و موارد آن نیاز به دلایل محکم فقهی دارد.^۲

فی حلّ». (وسایل. کتاب الخمس. باب ۴، ص ۳۷۹، ج ۱). روایت دوم: عن ابی عبدالله ع: «هذا لشيعةنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحی و ما یولد منهم الی یوم القیامة فهو لهم حلال». (همان، ح ۴).
روایات از طائفه دوم: «کتب رجل من تجار فارس من بعض موالی ابی الحسن الرضا ع یسأله الإذن فی الخمس فکتب الیه: بسم الله الرحمن الرحیم ان الله واسع کریم ضمن علی العمل الثواب و علی الضیق الهم لا یجّل مال الا من وجه أحدّه الله و ان الخمس عوننا علی دیننا و علی عیالاتنا و علی موالینا و ما نبذله و نشتری من أعراضنا من نخاف سطوته فلا تزوّه عنا و لا تحرموا لأنفسکم دعاءنا ما قدرتم علیه فان إخرجه مفتاح رزقکم و تمحیص ذنوبکم و ما تمهدون لأنفسکم لیوم فافتکم و المسلم من یفی الله بها عهد الیه و لیس المسلم من أجاب باللسان و خالف بالقلب و السلام». (همان، باب ۲، ص ۳۷۵).

در تأثیر زمان و مکان در قلمرو فقه لازم است از چهار عنصر: موضوع، مصالح، مفاسد، متعلق بحث شود؛ زیرا در هر بحثی مقدار تأثیر زمان و مکان برابر یکی از این عناصر چهارگانه ملاحظه می‌شود.
۱. عامل دیگر، تغییر ارزش‌هاست؛ زیرا چه بسا حکم براساس ارزش یک موضوع، بر آن بار می‌شود نه اصل عنوان و وجود موضوع. لذا تغییر ارزش موجب تغییر حکم است ولو موضوع بنفسه باقی باشد؛ مثلاً یک قالب یخ در زمستان و در منطقه سرد سیر، قاعد ارزش اقتصادی است و مالیت ندارد و در نتیجه معامله آن باطل است. اما همین قالب یخ در تابستان دارای ارزش است و معامله آن صحیح است. اعضای بدن انسان که از بدن جدا شود، روزی هیچ ارزش اقتصادی نداشت، چون استفاده عقلایی در آن تصور نمی‌شد. اما امروز ممکن است به لحاظ منفعت عقلایی که در اثر پیوند زدن پیدا کرده، معامله آن صحیح باشد. اعتبارات عقلایی به لحاظ پیشرفت علوم و کشف اسرار جدید، همواره در حال تغییر است و در نتیجه احکام شرعی نیز که تا حد زیادی تحت تأثیر آن قرار دارد، متغیر خواهد گشت.

۲. درباره ثبات و تغییر احکام اسلامی، نظرات و دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که در یک جمع‌بندی کلی این دو دیدگاه برجسته به نظر می‌رسد: دیدگاه اول: همه احکام و دستورات شریعت اسلامی ثابت و جاودانه‌اند، آنچه که به عنوان تغییر و تحول در احکام مطرح شده‌اند؛ هیچ کدام تغییر در اصل حکم نیست؛ بلکه همه به مسائل دیگری بر می‌گردد که عبارت‌اند از: نوسان در فعلیت و تنجز حکم، نه در

اکثر فقیهان معتقدند، احکام ثابت، ملاکات آنها همواره ثابت است مانند اصل وجوب نماز، ضرورت آمادگی مسلمانان برای رویارویی با دشمنان اسلام و موارد دیگر؛ و احکام متغیر که تابع شرایط زمان و مکان می‌باشند. بزرگانی همانند علامه حلی، علامه طباطبایی،^۱ محمد جواد مغنیه،^۲ شهید صدر و شهید مطهری در این زمینه به‌طور گسترده بحث کرده‌اند، و معتقدند که اگر در موردی مقتضیات زمان عوض شود به‌طوری‌که برای علم و عقل صد در صد ثابت شود، مصلحت تغییر کرده، معنایش این است که زیربنای حکم تغییر کرده، و به‌طور قطع حکم نیز تغییر می‌کند،^۳ چنانچه فتاوی فقها از جمله امام خمینی^۴ در مبحث معاملات ربوی و غرری با یک‌دیگر متفاوت است.

اصل حکم، احکام حکومتی، تغییر موضوع یا متعلق حکم، تغییر به تغییر حالات مکلف، تراحم احکام و... این دیدگاه در پاسخ به شبهات و نظرات کسانی می‌باشد که مسائلی را تحت عنوان تاریخ‌مندی و موقت بودن احکام و شریعت اسلام مطرح نموده‌اند.

دیدگاه دوم: احکام اسلامی دو جنبه دارد بخشی از آن ثابت و بخشی دیگر آن متغیر می‌باشد؛ عمده‌ترین دلیل این نظریه این است که انسان، نیازهای ثابت و متغیر دارد، برای نیازهای ثابت انسان احکام ثابت، و برای نیازهای متغیر انسان احکام متغیر وجود دارد.

دیدگاه دوم بیشتر به این موضوع معطوف می‌باشد که می‌خواهد احکام اسلامی را به گونه‌ای معرفی نماید که پاسخ‌گوی شرایط و مقتضیات زمان باشد، برای هر موضوعی حرفی برای گفتن داشته باشد. به نظر می‌رسد که میان این دو دیدگاه اختلاف چندانی در اصل و محتوا وجود ندارد؛ زیرا در بخش احکام ثابت که اختلاف نیست؛ اختلاف درباره احکام متغیر است که باز هم به نوعی تغییر را هر دو قبول دارند که برخی تغییر را در مصداق و موضوع و عنوان حکم مطرح می‌کنند؛ نه در اصل حکم؛ برخی دیگر تغییرات را به نوعی به اصل حکم سرایت می‌دهند. البته طبق ملاک و معیارهای مشخص.

۱. بررسی‌های اسلامی، ج ۱، ص ۱۸۰ - ۱۸۱.

۲. الاسلام بنظرة عصرية، ص ۹۴ - ۹۶.

۳. مجله نقد و نظر، ش ۴، سال سوم، ص ۱۴۶، «فقه حکومتی»، مهدی مهریزی.

نکته مهم و قابل توجه این است که: «فقه پویا» در معنای منفی آن یعنی فقه بدون حدّ و مرزی که سر از مصالح مرسله، قیاس و استحسان درمی‌آورد^۱ و در میان اهل سنت از مبانی اصلی اجتهاد بشمار می‌رود و سابقه آن به دوران صحابه و تابعان برمی‌گردد.

به این تعبیر، «فقه» یعنی تشریح و بیان احکام براساس مصلحت اندیشی غیر مبتنی بر ملاکات معتبر شرعی و عقلی که منشأ آن فرضیات و استدراکات انسانی است، نه وحی.

در میان علمای شیعه، متأسفانه برخی به دام افراط افتاده و «فقه پویا» و اصطلاحات «سهله و سمحه» را به گونه‌ای معنا می‌کنند که به فقه اهل سنت بسیار نزدیک است. این معنا مورد قبول شیعه امامیه نیست.

از این‌رو، از آن تعبیر به «منفی» شده است و حال آنکه معنای «مثبت» پویایی فقه عبارت است از به کار گرفتن اجتهاد در منابع اصیل و معتبر شرعی که براساس آن، فقه قادر خواهد بود در طول زمان، مسائل نوظهور و مستحدثه را به مقتضای واقعیت‌های زمان و عینیت‌های خارجی تبیین و تشریح کند. کما اینکه «فقه سنتی» هم می‌تواند دو معنای «مثبت و منفی» داشته باشد. معنای منفی آن جمود و تحجّر و اصرار ورزیدن بر ظاهر الفاظ و عبارات و بسنده کردن بر میراث گذشتگان است، که هنوز هم از معنای "سبق

۱. آیا سنت صحابه یکی از منابع محسوب می‌شود؟ عده‌ای از فقیهان اهل سنت، اجماع، استصلاح و قیاس را حجت دانسته‌اند ولی فقیهان امامیه اجماع را روشی برای کشف از رأی معصوم می‌دانند نه منبع حکم فقهی. در میان فقهای امامیه نقل گرایان تنها از روش‌های نقلی استفاده می‌کنند و روش‌های عقلی در استنباط حکم را غیر معتبر می‌شمرند (الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۵۱) ولی عقل‌گرایان افزون بر روش‌های نقلی، برخی از روش‌های عقلی را، نظیر تنقیح مناط، استقراء و... به عنوان راه پی‌بردن به احکام شرعی ذکر کرده‌اند. (الفوائد الحائریه، ص ۱۴۶).

و رمایه "تنها تیر و کمان را بفهمد و حال آنکه معنای مثبتی را که امام راحل^۱ فقه جواهری می‌خواند، به دلیل آنکه از منابع سنتی و اصیل سرچشمه گرفته و به صورت مستدل و مستوفا به زوایای مسائل می‌پردازد، مورد تأکید قرار می‌دهند.

فقه سنتی فقهی است که بر روش و سنت موروث از فقهای عظام گذشته در مقام استنباط از کتاب و اصول متلقی از رسول اکرم^ﷺ و ائمه معصومین^ﷺ استوار است.^۱

✓ چه نمونه‌هایی از قدرت پاسخ‌گویی ولایت و حکومت، مطابق با مقتضیات زمان و مکان می‌توان ذکر نمود؟

نمونه‌هایی که از قدرت پاسخ‌گویی ولایت و حکومت، تاریخ در قلب خود ثبت کرده است، به یقین فراتر از امکان شمارش ماست، ولیکن آن مقدار که در این مختصر قابل ذکر است و می‌توان به تعدادی از آنها به‌طور گذرا اشاره نمود، عبارت است از:

➤ نهی از فروش آب و علف مرتع: روایات چندی در زمینه نهی پیامبر اکرم^ﷺ از فروش آب و علف چراگاه وارد شده است و حال آنکه اگر موارد یاد شده به احکام حیات مربوط شوند، منع و محدودیتی در آنها نیست و مقدار نیاز در آنها لحاظ نشده. اما صدور این حکم به منظور ایجاد فرصت برای دیگران در بهره‌برداری یکسان از آب و مرتع بوده، به خصوص در آن زمان که منابع آب و مرتع محدود بوده‌اند.^۲

۱. امام راحل و فقه سنتی، ص ۶.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص ۴۲۰، ح ۲.

➤ نهی از فروش میوه، پیش از یقین به باردهی: روایاتی در این مورد وجود دارند که پیامبر اکرم ﷺ از خرید و فروش میوه درخت پیش از ظهور میزان بار دهی نهی فرمودند، درحالی که از نظر احکام عامّه اسلامی، حرمتی بر آن وجود ندارد. نهی پیامبر اکرم ﷺ به دلیل مصلحت دیگری بوده است: پیشگیری از ایجاد زمینه‌های خصومت. مسلماً این تحریم یک حکم حکومتی بوده، نه حکم اولیه ثابت.^۱

➤ نهی از دیوار کشی باغ‌ها: دسته‌ای از روایات نشان می‌دهند که پیامبر ﷺ مردم مدینه را از کشیدن دیوار در اطراف باغ‌هایشان نهی کردند^۲ تا دیگران بتوانند هنگام عبور، در حد خوردن از آن بهره ببرند (حق الماره) همچنین فرموده بودند که هرکس میوه را با خود ببرد، دو برابر مقدار آن باید غرامت بپردازد.^۳

➤ نهی از خوردن گوشت حمار اهلی: روایات متعددی دال بر این است که پیامبر اعظم ﷺ از خوردن گوشت حمار اهلی نهی کردند. این روایات مربوط به جریان جنگ «خیبر» می‌شود که برخی از مسلمانان به دلیل مشقت و کمبود غذا، شروع به کشتار چهارپایان خود کردند و پیامبر اکرم ﷺ برای جلوگیری از انقراض آنها و بهره‌برداری در باربری و سواری، مسلمانان را از خوردن آنها باز داشتند.^۴

➤ نمازگزاردن پیامبر ﷺ بر جسد رئیس منافقان: عبدالله بن ابی رئیس منافقان مدینه، در بسیاری از توطئه‌ها علیه اسلام شرکت داشت و درحالی که قرآن

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۱۰، ح ۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۲۶، ح ۲ و ص ۲۲۹، ح ۱۲.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۲۶، ح ۱.

۴. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۱۱۷ - ۱۲۱، ح ۱ و ۴ و ۶ و ۷ و ۱۰.

کریم تصریح دارد که نباید بر جنازه منافق نماز خواند، «وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ»^۱، پیامبر ﷺ از روی مماشات بر جنازه او نماز خواندند و لباس خود را کفن او کردند و در پاسخ پرسش‌گران فرمودند:

«امیدوارم به خاطر این کار، مردم بیشتری به اسلام گرایش پیدا کنند» در روایتی آمده است که خداوند این خواسته را اجابت فرمود و بسیاری به دین اسلام گرویدند.^۲

➤ تخریب مسجد ضرار: حکم اولی در مسجد، حرمت هتک و تخریب آن است، اما پیامبر اکرم ﷺ دستور به انهدام مسجدی دادند که در جنب مسجد قبا برخی از مسلمان بنیاد گذاشتند؛ زیرا هدف بانیان آن ضرر رساندن به مسلمانان بود. در اینجا، حکم حکومتی حاکم شد.^۳

➤ حکم به قطع درختان: علی‌رغم توجه خاص پیامبر اکرم ﷺ به درختکاری، ایشان در هنگام گسیل لشکر در غزوه تبوک برای سرکوب دشمن فرمان دادند که درختان پیرامون قلعه را قطع کنید و یا به آتش بکشید و یا در جنگ طائف دستور دادند هر مسلمان پنج درخت قطع کند.^۴

➤ عفو توطئه‌گران: در بازگشت از جنگ تبوک، واقعه عقبه پیش آمد؛ عده‌ای از منافقان تصمیم به قتل آن حضرت گرفتند. پیامبر اکرم ﷺ با آنکه توطئه‌گران را شناختند، اما از عقوبت آنان به خاطر مصلحت مهمتری صرف‌نظر کردند و فرمودند: من خوش ندارم که مردم بگویند:

۱. مبارکه توبه/ ۸۴.

۲. النص والاجتهاد، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

۳. نوالثقلین، ج ۲، ص ۲۶۹، ح ۳۵۴ و ۳۵۵.

۴. سنن بیهقی، ج ۹، ص ۸۳.

همین که جنگ محمد ﷺ و مشرکان خاتمه یافت، به کشتار یاران خود مشغول گردید.^۱

➤ نهی از ازدواج موقت (متعّه): علی رغم آن که ازدواج موقت (متعّه) توسط پیامبر اکرم ﷺ تشریع و در مواردی خاص مستحب شمرده شده است، ایشان به دلیل مصالحی بالاتر، در جنگ خیبر آن را حرام اعلام نمودند و آن را تحریم کردند.^۲

➤ وجوب شرکت در نماز جماعت برای همسایگان مسجد: امام صادق ﷺ می فرمایند: پیامبر اکرم ﷺ بر همسایگان مسجد، شرکت در نماز جماعت را لازم کرده بودند و فرمودند: «خانه همسایگان مسجد را، که در نماز جماعت شرکت نکنند، باید آتش زد.»^۳

➤ دستور تخریب ساختمان غیر مجاز: روایاتی هستند که نشان می دهند پیامبر ﷺ و حضرت علی ﷺ با مشاهده ساختمان ها و مکان هایی که به طور غیرمجاز ساخته می شدند، دستور تخریب می دادند. برای نمونه، در حدیثی طولانی از اصبع نقل شده که حضرت علی ﷺ با مشاهده خانه های «بنی البکاء» فرمودند که اینها جزو بازار هستند؛ باید تخریب شوند.^۴

➤ دستور شکستن ظروف شراب: در سنن ترمذی آمده است که پیامبر ﷺ دستور شکستن خمره های شراب را دادند. این فرمان مربوط می شود به این قضیه که ابن طلحث خواسته بود به وسیله شراب تجارت کند و چند نفر یتیم را که تحت تکفل او بودند، از این طریق اداره کند. پیداست نیت او خیر بوده، ولی

۱. المغازی، ج ۳، ص ۱۰۴۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۱۲، ح ۳۲.

۳. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۲۹۴، ح ۲.

۴. سنن بیهقی، ج ۶، ص ۱۵۱.

از آن نظر که این شغل جزو مشاغل حرام است، پیامبر ﷺ دستور به نابودی ماده فساد دادند و این در حقیقت تعزیر مالی است.^۱

➤ آتش‌زدن محل جاسوسی: ماجرای پیامبر اکرم ﷺ در غزوه تبوک معروف است. در مدینه، برخی از منافقان در منزل یک یهودی به نام سویلم گردهم آمده بودند و در جهت تضعیف روحیه مسلمانان توطئه می‌کردند. پیامبر اکرم ﷺ هنگامی که متوجه شدند، دستور سریع آتش‌زدن این خانه را دادند.^۲

➤ منع اهل ذمه از صراف‌ی: حضرت علی ؑ به قاضی اهواز نوشتند که از صراف‌ی اهل ذمه جلوگیری کن.^۳ این نامه بر اهمیت صراف در بازار اسلامی دلالت دارد. از این‌رو، امیرالمؤمنین مانع شدند از آنکه این راه پر سود اقتصادی به دست ناهلان بیفتد و سبب سروری و برتری آنان بر مسلمانان گردد.

➤ حکم به مصادره اموال: علی رغم آن‌که حفظ اموال مردم و حق آنان مورد احترام اسلام است، اما حضرت علی ؑ پس از کشته شدن خلیفه سوم (عثمان) اسب‌ها و سلاح‌های موجود در خانه او را مصادره کردند.^۴ و تمام اموال کارگزاران او را مصادره نمودند و غرامت آنچه را از بین برده بودند، بر عهده آنان گذاشتند.

➤ جلوگیری از مهاجرت: انتخاب جا و مکان زندگی، حق طبیعی هر انسانی است، اما حضرت علی ؑ در دوره زمام‌داری خود، برای رعایت مصالح نظام، مهاجرت را ممنوع ساختند. ایشان به سهل بن حنیف نوشتند: «خبر رسیده که

۱. سنن ترمذی، ج ۲، ص ۳۷۹، ح ۱۳۱۱.

۲. سنن ترمذی، ج ۱۸، ص ۵۱۶، باب ۲۲ از ابواب «حد السرقة».

۳. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۳۸، ح ۸۶؛ نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه، ج ۵، ص ۳۱.

۴. شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۳۹۶.

عده‌ای از اهالی مدینه قصد فرار به منطقه حکومت معاویه دارند. بر هرکس دست یافتی، از او ممانعت کن.^۱

➤ ازدواج اجباری: حضرت علیؓ زنان بزهکار را به ازدواج وامی‌داشتند؛ یا دربارهٔ مردی که انحراف اخلاقی پیدا کرده بود، پس از تأدیب دستور دادند که مخارج وی از بیت‌المال تأمین شود. این دستورها در محدوده اختیارات حاکم اسلامی و براساس مصالح قابل تفسیر است.^۲

➤ طلاق اجباری: طلاق در اسلام حق مرد است. اما اگر مردی، نه به وظایف همسری خود عمل کند و نه طلاق دهد، حاکم اسلامی مرد را به طلاق وامی‌دارد. نمونه‌های زیادی در روایات وجود دارند که حاکم اسلامی زن را طلاق داده است.^۳

➤ تخریب خانه مجرمان: بارها حضرت علیؓ دستور تخریب منازل مجرمان را دادند؛ از جمله خانه جریر بن عبدالله بجلی را تخریب کردند. وی نخستین فرستاده امام به سوی معاویه بود. پس از بازگشت، او از امام فاصله گرفت و در منطقه‌ای به نام «قرقیا» سکونت گزید. حضرت علیؓ به محل سکونت وی رفتند و خانه‌اش را آتش زدند. همچنین خانه کسانی را که همراه جریر کوفه را ترک کرده بودند، تخریب کردند.^۴

➤ عفو یا تأخیر در اجرای حدود: در اسلام، اجرای سریع حدود در روایات مورد تأکید قرار گرفته است. اما در مواردی، امام علیؓ تأخیر یا عفو از حدود را برای مصلحتی روا داشته، می‌فرمودند: در سرزمین دشمن، برمجرم حدّ

۱. نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه، ج ۵، ص ۳۱.

۲. التهذیب، ج ۱۰، ص ۶۳ - ۶۴، ج ۱۵ - ۱۷ و ۱۵۴.

۳. جواهرالکلام، ج ۳۲، ص ۲۹۰ - ۲۹۱.

۴. بحارالانوار، ج ۳۲، ص ۲۸۲.

جاری نمی‌کنم، تا از آنجا بیرون آید؛ زیرا بیم می‌رود که اجرای حدّ سبب شود به دشمن پناه ببرد.^۱

➤ قتل زن مرتد: اتفاق شیعه بر آن است که زن مرتد به قتل نمی‌رسد. اما امام علی^{علیه السلام} در مورد زن نصرانی، که مسلمان شده بود و سپس در ازدواج با مردی نصرانی به کیش سابق خود برگشته بود، فرمودند: زن را محبوس می‌کنم تا وضع حمل کند، سپس او را رجم خواهم کرد.^۲ شیخ طوسی در بررسی این حدیث می‌نویسد: امام چون قتل او را به صلاح دیدند، چنان کردند.

➤ پذیرش شهادت کودکان و زنان: شهادت کودکان در شرع اسلام پذیرفته نیست، اما امام علی^{علیه السلام} در شرایطی شهادت کودک را برای پرهیز از زایل شدن حق کسی پذیرفتند و فرمودند: «شهادت کودکان در میان خودشان روا است، مادامی‌که متفرّق نشوند و به خانواده‌هایشان برنگردند.»^۳

➤ اعمال شیوه‌ای خاص در نظام جزیه و خراج: امام علی^{علیه السلام} شیوه‌ای خاص وضع کرده بودند که با شرایط زمان و مصلحت مسلمانان سازگار بود. در ارتباط با مالیات سرانه، برای ثروتمندان ۴۸ درهم، طبقه متوسط ۲۴ درهم و طبقه پایین کفّار ۱۲ درهم قرار داده بودند.^۴

➤ وضع زکات بر اسب: در روایت صحیح محمد بن مسلم و زراره می‌خوانیم که امام باقر^{علیه السلام} و امام صادق^{علیه السلام} فرمودند:

۱. التهذیب، ج ۱۰، ص ۴۰، ح ۱۳۹.

۲. التهذیب، ج ۱۰، ص ۱۴۳، ح ۲۸.

۳. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴، ح ۳۲۹۴.

۴. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۳۸۱.

امام علی علیه السلام برای اسب‌هایی که جوان بودند و برای تغذیه از بیابان و صحرا استفاده می‌کردند، هر سال دو دینار زکات قرار دادند و برای قاطر یک دینار.^۱

➤ نهی از شکار کبوتر در شهرها: در «کتاب الصيد» دعائم الاسلام، آمده است که حضرت علی علیه السلام شکار کبوتر را در شهرها نهی کردند و در روستاها اجازه دادند.^۲

➤ اختصاص زکات به شیعیان: گرچه در آیه شریفه ۶۰ سوره توبه مصارف زکات به نه مورد منحصر شده و در مورد فقرا و مساکین، شیعه بودن آنها شرط نیست، اما به دلیل شرایط ویژه‌ای که شیعیان آن زمان داشتند، امام صادق علیه السلام خطاب به زرارة بن اعین دستور می‌دهند که زکات را تنها به شیعیان مستحق بده.^۳

➤ وجوب پرداخت خمس طلا و نقره: علی بن مهزیار می‌گوید: در نامه امام جواد علیه السلام چنین خواندم: من تنها خمس را امسال در طلا و نقره‌ای که سال به آنها گذشته است، واجب کردم.^۴ براساس این حدیث، امام جواد علیه السلام در یک سال معین، به خاطر شرایط فوق العاده‌ای که برای شیعه پیش آمده بود، یک نوع مالیات اسلامی فوق العاده به مقدار یک پنجم از شیعیان گرفتند.^۵

➤ منع بالا آوردن دست‌ها هنگام تکبیر الاحرام: امام صادق علیه السلام در رساله‌ای طولانی، که به یاران خود نوشتند، به آنها امر کردند که «دست‌ها را هنگام گفتن

۱. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۰۱ - ۵۰۲، ح ۵.

۲. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۶۸، ح ۶۰۳.

۳. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۲۰۹، ح ۱.

۴. وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۰۱، ح ۵.

۵. مجله فقه، شماره ۳، سال ۱۳۷۴، ص ۲۱۳.

تکبیرة الاحرام، به جز یک مرتبه بالا نیاورند؛ زیرا مردم شما را با این ویژگی شناسایی می‌کنند.»^۱

➤ اجتناب از پوشیدن لباس‌های خشن: وقتی به امام صادق علیه السلام عرض شد که حضرت علی بن ابی‌طالب علیه السلام لباس و پیراهن ساده و خشن می‌پوشیدند، شما چرا لباس‌های نرم و زیبا می‌پوشید، فرمودند: حضرت علی علیه السلام در زمانی آن لباس ساده را می‌پوشیدند که مورد انکار جامعه واقع نمی‌شدند و هرگاه در این زمان از آن پوشش استفاده شود، موجب انگشت‌نمایی می‌گردد.^۲

✓ مسائلی مانند ارتداد و بلوغ در فلسفه فقه چگونه قابل طرح است؟

ارتداد و بلوغ از جمله مسائلی هستند که مطالعه جدی و جدید درباره آنها لازم است تا بتواند در مواجهه با ایرادات و اشکالات از عهده تبیین مسائل به خوبی برآید بحث‌های کاملاً جدیدی درباره مسائلی چون اجرای حدود اعم از حد ارتداد و غیر آن مطرح شده است، از جمله اینکه، اگر عقل در مواردی قطعاً به این نتیجه برسد که مصلحت اجرای حد در زمانی یا مکانی خاص با مصلحت مهمتری تزامم پیدا کند، یا اینکه مفسده داشته باشد، حد به‌طور موقت تعطیل و یا به کیفیت دیگری اجرا خواهد شد. البته بحث اجرای حد متأخر از تعریف اصل موضوع و تشخیص مصداق آن است.

روایات زیادی بر تأخیر در اجرای حد، عدم اجرای حد به دلیل خاص، و یا تغییر در کیفیت اجرای حد، دلالت دارند. بویژه در داوری‌های امیرمؤمنان در دوران کوتاه حکومت ایشان، که نشان می‌دهد اجرای حدود الهی از یکسو منوط به شرایطی است که بایستی تحقق یابد، و از سوی دیگر اینکه، زمان و

۱. وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۲۸، ح ۹.

۲. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۱۵، ح ۳ و ۴ و ۷.

مکان در اجرای آن نقش دارند. گذشته از استدلالات عقلی محکم، روایات معتبری در منابع دینی آمده است، که می‌تواند شاهد بر این مدعا قرار گیرد.

✓ تفکیک بین احکام ثابت و متغیر چگونه صورت می‌پذیرد؟

در تفکیک بین احکام ثابت و متغیر^۱ معمولاً به اطلاق ادله تمسک می‌شود و وقتی می‌گویند ادله مطلق است؛ یعنی زمان و مکان در آن ذکر نشده است و اطلاق ادله ایجاب می‌کند که این حکم به‌طور دایم بر مکلف واجب یا حرام باشد.

۱. تعریف‌های مختلفی از احکام ثابت و متغیر وجود دارد که برای نمونه به برخی اشاره می‌شود. عده ای گفته‌اند: «احکام ثابت، احکامی است که دلیل معتبر بر استمرار آنها دلالت کند؛ چه استمرار آنها تا زمان معینی باشد و چه زمانی برای آنها تعیین نشده باشد. انتهای (زوال) احکام استمراری به صورت‌های ذیل بیان می‌گردد:

۱) در همان دلیلی که دلالت بر استمرار حکم می‌نماید، غایتی برای زوال آن تعیین گردد.

۲) دلیل استمرار آن حکم، نص یا قراین دیگری باشد، اما هنگام ناتوانی مکلف در انجام آن، عقل حکم به زوال آن دهد.

۳) دلیلی که استمرار آن حکم را می‌رساند بعداً با دلیل دیگری نسخ گردد. (الذریعه الی اصول الشریعه، ج ۱، ص ۴۱۴).

مراد از حکم ثابت، حکمی است که موافق مصالح عامه، جهان شمول و زمان شمول وضع شده است و اصل در تشریع هم بر حسب قاعده اولیه مستفاد از آیات و روایات همین است. حکم متغیر آن است که برای مصالح موقت تشریع شده و منوط به آن مصلحت است و با از بین رفتن آن مصلحت حکم هم از بین می‌رود». (محمدصادق معرفت، شبهات و ردود، ص ۱۴۰). در تعریفی دیگر آمده است: حکم ثابت حکمی است که از سوی شارع به عنوان بخشی از دین جعل شده باشد و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها باقی است و حکم متغیر آن است که چنین نباشد و برای موقعیتی خاص جعل شده باشد، اما به عنوان بخشی از دین خاتم محسوب نمی‌شود. (حسن‌علی اکبریان، معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات، ج ۱، ص ۲۸-۲۹). خلاصه آنکه: احکام و قوانینی که کوچک‌ترین تغییری از نظر حکم الهی نمی‌یابند، احکام ثابت هستند و مقرراتی که درعین اینکه حکم شرعی‌اند تابع شرایط بوده و با دگرگونی شرایط حکم عوض می‌شود، احکام متغیرند.

خطاب این ادله نسبت به حاضران و غایبان هم اطلاق دارد، اگر غایبان مخاطب خطاب نباشند، محتاج به ادله‌ای است که این اطلاق را مقید سازد؛ لذا اصل اولی، اشتراک حاضران و غایبان در تکلیف است. روشن است در مواردی هم که مسأله‌ای ضروری دین باشد، در آنجا افتاء و اجتهاد معنا ندارد؛ زیرا افتاء و اجتهاد در امر نظری است، جایی که رایزنی و نظر دادن مطرح است.

امام خمینی^{ره} با توجه به اطلاقی که در حوزه اختیارات ولی امر قائل‌اند و آن را در چارچوب هیچ حکم فرعی‌ای محدود نمی‌بینند، گستره احکام سلطانیه را همه احکام اولی تشریعی، اعم از تکلیفی و وضعی، می‌دانند.

از این‌رو، تقسیم آنها به بخش ثابت و متغیر جایی ندارد و همه در قیاس با نظام امامت و ولایت و مصالح عالیه از مقوله متغیرخواهند بود. همچنین فرقی بین احکام الزامی و غیر الزامی وجود ندارد. تنها ملاک در موارد یاد شده، رعایت مصلحت نظام و تقدّم آن بر دیگر مصالح است. ایشان می‌فرمایند:

حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه^۱ رسول الله^ص است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدّم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و

۱. سه ویژگی ولایت مطلقه:

(۱) فقیه عادل، متولی و مسئول همه ابعاد دین در عصر غیبت امام معصوم^ع است و مشروعیت نظام اسلامی و اعتبار آن با تأیید و تنفیذ او مشروعیت می‌یابد.

(۲) همه احکام اجتماعی اسلام که در نظام جامعه اسلامی دخالت دارند، برعهده فقیه جامع الشرایط است که یا خود او آنها را انجام می‌دهد و یا با تسبیب، به افراد صلاحیت دار تفویض می‌کند.

(۳) در هنگام اجرای احکام دینی و دستورات الهی در مورد تراحم احکام اسلامی، اجرای برخی از احکام دینی را برای اجرای احکام مهمتر، تعطیل موقت می‌کند و اختیار او در اجرای احکام و تعطیل موقت اجرای برخی از احکام، مطلق است و شامل همه احکام گوناگون اسلام می‌باشد؛ زیرا در تمام موارد تراحم اهمّ بر مهم مقدم می‌باشد. و این تشخیص علمی و تقدیم عملی به عهده فقیه جامع شرایط رهبری است. (ولایت فقیه، جرادتی آملی، ص ۴۵۱).

روزه و حج است.^۱

نکته قابل توجه اینکه احکام ثانویه نیازی به اعمال ولایت ندارند و از جمله ویژگی‌های ولایت امر به شمار نمی‌روند. آنها نیز همانند احکام اولیه‌اند که با فرض تحقق موضوع، متوجه همه مکلفان هستند. موضوع برای جریان حکم ثانوی، ضرورت و اضطرار است، و مجرای تصرفات و احکام سلطانی و ولایی مصلحت است که تشخیص آن با حاکم است و حال آنکه ضرورت‌ها به تشخیص حاکم بستگی ندارد.

✓ چگونه می‌شود فهمید کدام بخش از زندگی انسان‌ها ثابت و کدام بخش غیر ثابت است؟

علامه طباطبایی و شهید مطهری معتقدند که در زمینه‌هایی جعل حکم ابدی ممکن است که مربوط به سرشت و فطرت آدمی باشد، جنبه‌هایی که مربوط به آفرینش و خلقت اوست، اینها زمینه‌هایی هستند که در زندگی انسان، ثابت و غیر قابل تغییرند. در واقع اتصالات ادله احکام مربوط به همین زمینه‌هاست که اگر این جنبه‌ها در انسان وجود نداشت آن اتصالات هم بی‌معنا بود. بنابراین، می‌باید با نظر کردن به عالم تکوین عالم تشریع را فهمید و به عکس، به عنوان مثال شهید مطهری بسیاری از آداب و رسوم میان مسلمین را به طبیعت و ساختمان روحی آنان حواله کرده است.

۱. صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۲. * از دیدگاه امام خمینی: حکم ولایی از احکام اولیه است. امام در دیدار با عضو مستعفی شورای نگهبان می‌فرماید: ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است. (صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۷) حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه بلکه مشروطه است. نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن، مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم ﷺ معین گشته است. (ولایت فقیه، امام خمینی، ص ۴۲؛ کتاب بیع، ج ۲، ص ۶۱۸).

در کتاب «نظام حقوق زن در اسلام» تلاش کرده که تعدّد زوجات را بر نظام طبیعت مبتنی کند و فرموده است:

تعدد زوج بانظام طبیعت مرد سازگار است. و رفتن مرد به خواستگاری زن هم به استناد توجهات روان شناختی، منطبق بر نظام طبیعت مرد می‌باشد؛ زیرا مرد مظهر جوش و خروش است و زن مظهر عشق و ناز، در سایر موجودات زنده نیز می‌توان همین رابطه را میان جنس نر و ماده مشاهده نمود.

✓ مراد از «فقه کاربردی» به عنوان یک نظریه چیست؟

فقه وسیله‌ای است که روابط میان مردم با آن تنظیم می‌شود، اگر منظور از کاربردی بودن فقه همین باشد؛ این همان سخن غزالی است که می‌گوید: «فقه علم دنیاست»^۱ فقه به این معنا، علم دنیاست که سلطان از آن استفاده می‌کند و طبق آن حکومت می‌کند؛ یعنی منازعات مردم را حل و فصل کرده، و روابط میان آنها را براساس آن تنظیم می‌کند، و منافات هم ندارد که یک مبدأ الهی داشته باشد؛ یعنی اساس آن از طرف خداوند متعال تنظیم شده باشد؛ یعنی اینکه خدا هم با این قصد و نیت اینها را تأسیس کرده باشد که مردم روابطشان را با آن به‌گونه‌ای تنظیم کنند که بتوانند باهم زندگی کنند.

وی می‌گوید: فقه علم آخرت نیست، به این معنا که مقرب و مبعّد نیست، بلکه برای تنظیم روابط میان مردم است. اما به نظر می‌رسد صدر و ذیل کلام غزالی با یکدیگر همخوانی نداشته باشد؛ زیرا وقتی کاری به امر خداوند و حکمت او سامان می‌یابد و انسان مکلف به اجرای آن می‌شود، چرا اجرای این

۱. ظاهراً غزالی در کتاب جواهر القرآن که بعد از احیاء العلوم نوشته شده از این نظر (فقه علم آخرت نیست) برگشته و چنین آورده: «هذا علم تعمم اليه الحاجة لتعلقه بصلاح الدنيا اولاً ثم بصلاح الآخرة». (جواهر

اوامر به قصد تقرب به او مقرب نباشد و نافرمانی از آن مبعّد به حساب نیاید؟ این جهت هیچ منافاتی با آثار دنیایی و اخروی امتثال امر الهی ندارد.

چنانچه مرحوم فیض کاشانی در اعتراض به سخن فخررازی در کتاب «المحجه» می‌گوید: فقه، کاربردی نیست، بلکه مقرب و مبعّد است؛ یعنی خود عملی که گفته شده انجام دهید، این مقرب «الی الله» است و عملی که گفته شده انجام ندهید، این مبعّد «عن الله» است.

پاسخ سخن فخررازی از سوی امام خمینی^{ره} کاملاً متفاوت با پاسخی است که دیگران ارائه نموده‌اند؛ چه اینکه ایشان اصلاً قائل نیستند که اسلام چیزی برای دنیا داشته باشد، بلکه هرچه دارد - با وجود آثار مطلوبی که در دنیا دارد - همه یکسره مربوط به آخرت است:

«آنهایی که گمان کردند نبیّ ختمی و رسول هاشمی^{علیه السلام} دعوتش دارای دو جنبه است: دنیائی و آخرتی، و این را مایه سرافرازی صاحب شریعت و کمال نبوّت فرض کرده‌اند، از دیانت بی‌خبر و از دعوت و مقصد نبوّت عاری و بری هستند.

دعوت به دنیا از مقصد انبیاء عظام به کلی خارج، و حسّ شهوت و غضب و شیطان باطن و ظاهر برای دعوت به دنیا کفایت می‌کنند، محتاج به بعث رسل نیست - اداره شهوت و غضب قرآن و نبیّ لازم ندارد.

بلکه انبیاء مردم را از دنیا بازدارند و تقیید اطلاق شهوت و غضب کنند و تحدید موارد منافع نمایند، غافل گمان کند دعوت به دنیا کنند. آنها می‌فرمایند مال را از هر راه تحصیل نکن و شهوت را با هر طریق فرو ننهان - نکاح باید باشد، تجارت و صناعت و زراعت باید باشد - با آنکه در کانون شهوت و غضب اطلاق است.

پس، آنها جلوگیر اطلاق هستند نه داعی به دنیا. روح دعوت به تجارت تقیید و بازداری از به دست آوردن باطل است؛ و روح دعوت به نکاح تحدید طبیعت و جلوگیری از فجور و اطلاق قوه شهوت است. بلی، آنها مخالف مطلق نیستند چه که آن مخالف نظام اتم است».^۱

✓ آیا یک فیلسوف فقه می‌تواند اتخاذ موضع فقهی کند؟

لازم نیست کسی که می‌خواهد ببیند علم فقه چیست، اتخاذ موضع فقهی کند بلکه او باید توجه کند و ببیند که این اتخاذ موضع‌هایی که فقها در مقام تفقه کرده‌اند، چه مواردی را شامل می‌شود و با نگاه تحلیل گرانه ببیند که آیا قابل دفاع هست یا خیر؟ این فرایند تحلیل فیلسوف فقه که موضع‌گیری فقیه را با اهداف و اغراض فقه می‌سنجد و روش‌های عمل کرد او را مورد بررسی قرار می‌دهد و از پیش فرض‌های احکام صادره جستجو می‌کند و ده‌ها جنبه دیگر، هیچ کدام اتخاذ موضع فقهی نیست.

بنابراین، انسان در فلسفه فقه می‌تواند به عنوان «نقد کننده» آن اتخاذ موضع‌ها را محک بزند و این کار فلسفی است «تفلسف» است، اما در مقام «تفقه»، این فقیه است که باید اتخاذ موضع کند و این کار فقهی را تحقق ببخشد. ناگفته نماند که تفکیک بین کار فیلسوف فقه و کار فقیه به این معنا نیست که فیلسوف فقه نمی‌تواند یک فقیه باشد یا فقیه نباید فیلسوف فقه باشد. بلکه مقصود اصلی این است که فلسفه فقه به عنوان یکی از شروط اجتهاد، جزء مهارت‌های فقیه قرار گیرد و هم او که فقیه است در یک مرحله کار فیلسوف فقه و در مرحله دیگری کار فقیه را انجام دهد.

جایگاه نظریه‌پردازی و نظام‌های فقهی

- ✓ این سخن که فقه، اهداف و علم، شیوه‌ها را تعیین می‌کند، مبتنی بر چه پیش فرضی‌هایی است؟
- ✓ در راستای ارائه نظام‌های فقهی چه موضوعاتی مورد بحث قرار می‌گیرد؟
- ✓ آیا آنچه شهید صدر در کتاب «اقتصادنا» ارائه نموده یک نظام فقهی شمرده می‌شود؟
- ✓ تعریف اصطلاحی «مکتب» در بررسی‌های علم فقه به چه دیدگاهی تطبیق می‌کند؟
- ✓ روش استدلال فقهی چگونه است؟
- ✓ آیا وقتی روشی اعمال می‌شود و به نتایج متفاوتی می‌انجامد، دلیل بر خطا بودن شیوه استدلال فقهی است؟

جایگاه نظریه پردازی و نظام‌های فقهی

نظریه پردازی بر محور بازسازی و ارائه احکام شرع به عنوان یک منظومه توانا^۱ و بکارگیری تمام ظرفیت‌ها در جهت ایجاد متدولوژی جدید خدمت رسانی، و به عبارت دیگر، تغییرات ساختاری، یقیناً می‌تواند بسیار خوب و پاسخ‌گوی بخشی از نابسامانی‌های موجود باشد، از جمله اینکه حداقل بخشی از نیازمندی‌های حقوقی موجود، مرتفع خواهد شد. و لیکن بخش عمده نیازمندی‌های ملت مسلمان، مربوط به مطالباتی است که تنها با صدور احکام جدید، مبتنی بر درک صحیح از مصالح امور در مواجهه با مسائل عصری، مرتفع می‌گردد. البته شکل گرفتن نظریه‌ها در این عرصه، در صورت فعال شدن بر زندگی تأثیر اساسی می‌گذارد. نقش فلسفه فقه در آفرینش و خلق تغییرات محتوایی در این زمینه، بسیار پر اهمیت است.

۱. نگاه حکومتی به فقاہت، نظام‌مند و کل‌نگر است؛ چراکه با توجه به اینکه خداوند حکیم است و تشریعات او هدفمند است، نه تنها تکاتک احکام بلکه مجموعه آنها نیز اهدافی دارد. لازمه هدفمند بودن، ارتباط و پیوستگی احکام فقهی است. همه احکام شرعی در مجموعه‌ای به هم پیوسته و مرتبط برای تأمین اهدافی جعل شده است. پس به منزله یک شبکه به هم پیوسته و منسجم و در هم تنیده، نظام کاملی برای هدایت و ایصال فرد و جامعه به سعادت است. (منظومه احکام).

✓ این سخن که فقه، اهداف و علم، شیوه‌ها را تعیین می‌کند، مبتنی بر چه پیش فرضی‌هایی است؟

با این پیش فرض مساوی است که شیوه‌ها لزوماً وحیانی نبوده و در مقام تصور، ممکن است نظام‌های متعددی با اهداف شریعت سازگار باشند. و اگر می‌توان نظام‌هایی را نشان داد که با اهداف شریعت سازگار نیست، صرفاً به جهت عدم توانایی آن نظام در تأمین اهداف مورد نظر شریعت می‌باشد. بنابراین، نظام از پیش تعیین شده‌ای، که بتوان گفت فقط این نظام با اهداف شریعت می‌سازد، وجود ندارد.

می‌توان گفت تعیین اهداف به عهده علم فقه است و این فقه است که باید تعیین کند که فلان هدف مجاز است یا نه، مستحب است یا واجب و بالأخره کدام یک از احکام را دارد. حال که حکم اهداف مشخص شد، تکلیف برنامه‌ریزی هم مشخص می‌شود. برنامه‌ریزی - صرف نظر از اهداف - قطعاً در اختیار علم است. و برای تغییر واقعیات باید از علم بهره جست. اما این به معنای خالی بودن منابع دینی و جهان اسلام از متدها و روش‌های کار آمد نیست.

✓ در راستای ارائه نظام‌های فقهی چه موضوعاتی مورد بحث قرار می‌گیرد؟

در راستای ارائه نظام‌های فقهی، موضوعاتی همچون تعلیم و تربیت، اقتصاد، قضاوت، حکومت، استقرا و بررسی احکام برای دستیابی به نظریه‌ها، راه‌های دستیابی به اهداف و غایات شریعت و... مورد بحث قرار می‌گیرد تا با جدیت در سامان دهی تحقیقاتی نو در قواعد فقهی، افزون بر توانمندی‌های موجود، راه‌هایی برای آزاد کردن نیروی لایزال شریعت یافت شود.

✓ آیا آنچه شهید صدر در کتاب «اقتصادنا» ارائه نموده یک نظام فقهی شمرده

می‌شود؟

مقصود از تعریف نظام در نظام‌های فقهی یا فکری و یا اقتصادی و غیره، تعریف سیستم است که از ارکان، اصول، قواعد، قوانین، ساختار، محتوا، روبنا و زیربنا و اهدافی تشکیل یافته است.

می‌توان گفت آنچه شهید صدر در رابطه با اقتصاد اسلامی بیان نموده است، نه به‌طور کامل، بلکه بخش‌هایی از یک نظام اقتصادی محسوب می‌شود، مانند قوانین و قواعدی که آن شهید برای فهم زیربنای اقتصاد اسلامی از مجموعه احکام آن به دست می‌دهد. و مقصود آن است که، باید در تنظیم سیستم‌های اقتصادی مدّ نظر قرار گیرد. ازاین نظر شاید عنوان مکتب اقتصادی بر آنچه که شهید ارائه نموده مناسب‌تر باشد، چه اینکه خود از این تعبیر بیشتر استفاده نموده است تا تعبیر نظام اقتصادی اسلام.

✓ تعریف اصطلاحی «مکتب» در بررسی‌های علم فقه به چه دیدگاهی تطبیق

می‌کند؟

اصطلاحاً مکتب به اختلاف دیدگاه‌هایی اطلاق می‌شود که دربارهٔ مقومات یک علم به وجود می‌آید. مانند گرایش‌ها و اختلاف نظرهای مهمّ دربارهٔ موضوع، مسائل و مبادی و یا اغراض در یک علم.

گرایش‌هایی که در یک رشته علمی بر محور این مقومات پیش می‌آید چنانچه آثار بسیار متفاوتی داشته باشد، به ایجاد یک مکتب فکری می‌انجامد، نه هرگونه اختلاف نظری که در حد یک نظریه نیستند و آثار فقهی در پی ندارد. به عبارت دیگر، تعدد دیدگاه‌هایی منجر به ایجاد مکتب می‌شوند که تبدیل به نظریه شوند و ثمرات متفاوتی را به بار آورند.

بنابراین، آنچه بر قیاس استنباطی، موارد تطبیق یا چینش و آرایش فعالیت‌های استنباطی،^۱ اثر می‌گذارد و منجر به ثمرات فقهی متفاوتی می‌گردد، باید از آن به عنوان یک مکتب علمی یاد شود و می‌توان گفت تعریف اصطلاحی «مکتب» در بررسی‌های علم فقه بر چنین دیدگاهی تطبیق می‌کند.

فلسفه فقه در بررسی علم فقه، یکی از جنبه‌هایی که مدّ نظر قرار می‌دهد، شناخت اختلاف دیدگاه‌ها و گرایش‌ها در این رشته علمی است. یا به تعبیر دیگر بررسی مکاتب فقهی است. ضمناً از آنچه گفته شد به دست می‌آید که تنها موضوعاتی قابلیت برداشت‌ها و نظریات مختلف را دارند که بدیهی نباشند. متأسفانه آن همه دقت‌ها و نظریات فقها در علوم مختلف و در کتاب‌های گوناگون به صورت قانونمند جمع آوری نشده است.

✓ روش استدلال فقهی چگونه است؟

روش استدلال فقهی می‌تواند نقلی باشد که نص آیات و روایات در آن مورد استدلال است، می‌تواند استدلال فقهی، عرفی محسوب شود؛ زیرا که در آن به فهم عرفی مستفاد از آیات و روایات استناد داده شده است، روش استدلال فقهی می‌تواند عقلی باشد که در آن از تشکیل قیاس استنباطی، دستیابی به صغرای استنباطی، تطبیق استنباطی و چینش استنباطی بهره گرفته می‌شود.

۱. دو تعریف مشهور استنباط: اول: استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحکم الشرعی. (نهایت تلاش به منظور دستیابی به حکم شرعی - معالم الدین، ص ۲۲۸). دوم: استفراغ الوسع لتحصيل الحجّة علی الاحکام الشرعیة او تعین الوظیفة عند عدم الوصول الیها. (کفایه، ص ۴۹).

تعریف اجتهاد به ملکه نفسانی: الاجتهاد ملکه یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل. (زبدۃ الاصول، ص ۱۵۹).

همه فقها در استنباط خود به همه روش‌های فوق تمسک می‌کنند و لیکن بعضی از فقها بیشترین استنادشان به فهم عرفی از آیات و روایات است از این نظر، روش استنباط آنها عرفی خوانده می‌شود. به همین ترتیب فقهایی که از ادله نقلی بیشتر بهره می‌گیرند روش استنباط آنها نقلی تعبیر می‌شود. اما اصلی‌ترین فعالیت فقهی در شیوه استنباط عقلی، حول چند محور مشخص می‌گردد:

تشکیل قیاس استنباطی: فرایند استدلال براساس قیاس شکل یک و دیگر اقیسه برهانی که متشکل از یک کُبری و صُغری و نتیجه است شکل متعارف قیاس استنباطی محسوب می‌شود. تنظیم این قیاس برهانی اساسی‌ترین بخش استنباط را تشکیل می‌دهد. قواعد و قوانین اصول معمولاً در جایگاه کبرای این قیاس می‌نشینند و اصولاً نقش و کارکرد اصول، همین است که همه قوانین مورد نیاز در استنباط را برای کبرای قیاس تأمین کند در فلسفه فقه این سخن جای گفتگو دارد که آیا این نقش را تنها اصول ایفا می‌کند یا مباحث عقلی دیگر و یا خود فلسفه فقه هم ممکن است چنین نقشی داشته باشد؟

تنها در صورتی می‌توانیم نقش تأمین کبراهای قیاس استنباطی را منحصر به علم اصول بدانیم که معتقد باشیم علم اصول کامل است و نیاز به همیاری علم دیگری ندارد. اما اینکه این کبراهای درست‌هستند یا نه؟ در علم فقه به آن پرداخته نمی‌شوند بلکه به عنوان یک اصل موضوعی به کار می‌روند. معنای اصل موضوعی هم همین است که در یک علمی ساخته و پرداخته می‌شود و درستی و نادرستی آن بحث می‌شود و این محصول در سایر علوم مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد بدون آنکه اجازه داشته باشند در آن علوم دیگر در صحت و سقم آن بحث کنند.

بنابراین، در فقه بحث از درستی یا نادرستی قواعد اصول نمی‌شود تنها به عنوان کبرای قیاس مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. مانند این قیاس استنباطی. این روایت معتبر در این موضوع ظهور در وجوب دارد (صُغری) هر ظاهری حجت است (کُبری) پس حکم این موضوع وجوب است (نتیجه).

دستیابی به صغرای استنباط: به نظر می‌رسد دستیابی به صغرای قیاس از دستیابی به کبرای آن دشوارتر و مهمتر باشد؛ زیرا کبراهای قیاس محدودند و در علم اصول اگر نگوییم همه، غالب آنها جمع آوری شده‌اند. اما صغرای قیاس استنباطی چنین نیست و به عدد احکام فقهی موجود و احکامی که در موضوعات جدید بعداً می‌آید پراکنده است.

بنابراین، بیشتر نقد و بررسی‌ها که در مقام استنباط انجام می‌پذیرند، جهت دستیابی به صغرای استنباط است. حتی علوم مربوط به فقه مانند رجال و درایه در تحقیق و بررسی صغری خرج می‌شوند؛ زیرا تا اعتبار سندی روایت و صحت محتوای آن احراز نشود، ظاهر آن قابل اعتماد نخواهد بود.

تطبیق استنباطی: از آنجا که صُغری در قیاس باید امری جزئی و مشخص باشد نه مانند کبری کلی و *إلاّ هیچ نتیجه‌ای* مشخص و جزئی به دست نخواهد آمد. از این رو، قواعد فقهی که مانند کُبری کلیت دارند نخست باید به امری جزئی و مشخص تطبیق داده شوند تا بتوانند در جایگاه صغرای قیاس قرار گیرند.

بنابراین، درست است که باید میان تطبیق استنباطی و قیاس استنباطی فرق گذاشت، اما اینکه نتوانیم از قواعد فقهی برخلاف قواعد اصولی در جایگاه کبرای قیاس استفاده کنیم، سخنی است درخور تأمل؛ زیرا تطبیق استنباطی نیز درجای خود یک قیاس دیگر است که در آن قاعده فقهی کُبری قرار گرفته، و *إلاّ تطبیقی* صورت نخواهد گرفت.

چینش استنباطی: در ترتیب واولویت هریک از تلاش های فقیه در امر استنباط می توان به آرایش خاصی معتقد شد و چینش خاصی را در نظر گرفت. لزوم پاسخ گویی به سؤالات زیر ضرورت بررسی در چینش فعالیت های فقیه را در امر استنباط روشن می سازد؛ موضوع شناسی اول است یا تتبع در ادله؟ اجتهاد در ادله و اقوال مقدم است یا مراجعه به قواعد اصولی و قواعد رجالی و سایر قواعد؟ اول باید به سراغ سنت رفت و یا اجماع و قرآن؟ و....^۱

✓ آیا وقتی روشی اعمال می شود و به نتایج متفاوتی می انجامد، دلیل بر خطا بودن شیوه استدلال فقهی است؟

در فرض سؤال که ما تفاوت را مستند به تفاوت روش ها می کنیم و به عامل دیگر توجهی نداریم و صورت مسأله همین است:

روش های مختلف، نتایج مختلف و روش های یکسان به نتایج یکسان می انجامد. در واقع ما جواب سؤال را از پیش داده ایم و دیگر جایی برای طرح سؤال باقی نمی ماند. اما اگر پرسیده شود که چه عواملی در تفاوت نتایج مؤثرند؟ ممکن است تفاوت روش ها یکی از این عوامل باشند؛ زیرا همه روش ها در یک اندازه از دقت، قدرت و صحت قرار ندارند.

۱. در کنار همه این موارد آنچه بیش از همه اهمیت دارد:

در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد. ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که براساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه ریزی کند، که وحدت رویه و عمل ضروری است. و همین جاست که اجتهاد مصطلح در حوزه ها کافی نمی باشد، بلکه یک فرد اگر اعلم در علوم معهود در حوزه ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه های اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی تواند زمام جامعه را به دست گیرد.

بدیهی است که در فقه، روش‌شناسی خاصی وجود دارد؛ ولی با این حال، باید تفاوت نتایج مورد بررسی قرار گیرد و معلوم شود که این تفاوت نتایج تا چه حد به نقصان در روش برمی‌گردد؟ و چه مقدار به احاطه علمی، قدرت استنباط و یا پیش فرض‌ها و عوامل دیگر بستگی دارد.

نقش آگاهی از تطوّر تاریخ مسایل فقهی در استنباط فقهی

- ✓ «استنباط یا عملیة الاجتهاد» به چه منظوری انجام می‌پذیرد؟
- ✓ الگوی رایج استنباط چیست؟
- ✓ در جایی که نصی از دین، قرآن یا سنت با فرهنگ جامعه در تعارض باشد، تکلیف احکام شرع چیست؟
- ✓ آیا وجوب و حرمت یک امر واقعی و عینی است یا اعتباری؟ چه تفاوتی می‌کند؟
- ✓ آیا اگر فقه از روش استنباط خوب و با ضابطه‌ای برخوردار نبود، تاکنون ادامه می‌یافت؟
- ✓ عدم شناسایی مکاتب چه آسیب‌هایی می‌تواند در پی داشته باشد؟
- ✓ کدام یک از فقیهان را می‌توان صاحب مکتب دانست؟
- ✓ چه مکاتب فقهی تاکنون رواج داشته است؟
- ✓ در زمان حاضر کدام یک از مکاتب فقهی پاسخ‌گوترین مکتب شمرده می‌شود؟
- ✓ آیا می‌توان گفت: تاریخ اصول به درد ما نمی‌خورد، ما الآن با نهایی‌ترین نتایج علم اصول کار داریم؟

نقش آگاهی از تطور تاریخ مسایل فقهی در استنباط فقهی

برخی بر این باورند که هم در مورد فقه تاریخی می‌توان فلسفه‌ای تدوین کرد و هم در مورد فقه حاضر و فقهی که بدان ملتزمیم، ولی نکته اصلی این است که تدوین فلسفه «فقه تاریخی» به معنای یافتن مبادی تصویری و تصدیقی و متدولوژیک فقه فقه‌های سابق و جست و جو از مباحث مرتبط با فقه آنان تأثیری بر «فقه ما» نمی‌گذارد؛ یعنی در تصمیم گرفتن بر مجموعه مسائلی که فقه را تشکیل می‌دهد، مؤثر نیست.

بنابراین، «فلسفه فقهی» که می‌تواند در فقه مؤثر باشد، فلسفه فقه کنونی است، آن هم به صورت معیاری؛ مثلاً بحث کنیم چه متدولوژی باید در فقه دنبال شود، نه اینکه فقه‌های امروز چه متدولوژی را در فقه به کار می‌بندند.

و لیکن در تحلیل این دیدگاه باید متذکر شد که اگر تاریخ عالمان و اندیشه‌های آنان، به دست فراموشی سپرده شود، چیزی نمی‌گذرد که با حاضرین از فقها همان معامله‌ای خواهد شد که با گذشتگان شده است و ارتباط و اتصال گام‌های ترقی علم و اصل انتقال دانش گذشتگان به آیندگان و ارتباط پله‌های ترقی و صعود بر قله علم از هم خواهد گسست.

بنابراین، باید بخش‌هایی از تاریخ عالمان را که در انتقال دانش نقش دارد از این حکم مهوریت استثناء کرد.

خلاصه آنکه اگر تاریخ تحول فقه به حسب ظاهر استدلالی شرعی به دست ما نمی‌دهد اما یقیناً مطالعه شیوه معمول عالمان از فقها گرفته تا اصولیین و فیلسوفان و کلامیان ما را به قدرت توصیه می‌رساند، توصیه‌ای برای خود و دیگران. تاریخ همواره کارگاه تجربه راه‌ها و روش‌ها و آزمون اندیشه‌ها بوده است. این گونه نیست که لزوماً آینده متکامل‌تر از گذشته باشد.

از جهات مختلف، چه از نظر افکار و اندیشه‌ها و چه از نظر عجائب علم و دانش؛ زیرا هم قرآن کریم به اقوامی اشاره می‌کند که از نظر تمدن پیشرفته‌تر از ما بوده‌اند ولی از صفحه روزگار محو شده‌اند؛ و هم از نظر افکار و اندیشه‌ها مردان اندیشه و فکر که در رأس آنها انبیا و اولیا قرار دارند، در گذشته تاریخ بوده‌اند، قرآن و حدیث نیز در شمار همین میراث گذشتگان از برگزیدگان خداست.

قدرت استنباط نیز گوه‌ری است که در صدف تاریخ اندیشه به ثمر می‌نشیند و تافته‌ای جدا بافته از تاریخ بشر نیست بلکه متعلق به آن بوده و به آن خواهد پیوست. اگر مجال وسیع‌تری بود جا داشت بحث شود که چگونه آینده نسبت به جهل ما انسان‌ها آینده است اما نسبت به آنها که مورد عنایت خداوند قرار گرفته‌اند با گذشته و حال فرقی ندارد.

✓ «استنباط یا عملیه الاجتهاد» به چه منظوری انجام می‌پذیرد؟

اجمالاً استنباط به منظور تحصیل حجت در فقه انجام می‌گیرد. در تعریف علم اصول گفته‌اند: «القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي». در اینکه حقیقت استنباط چیست، البته بحث بسیار است.

عده‌ای می‌گویند استنباط در واقع وسط در اثبات بودن است؛ یعنی وسط در تحصیل علم به حکم، اعم از علم تکوینی و علم تعبدی؛ مرحوم اصفهانی

قبول ندارد که ماهیت استنباط، وسطیت در اثبات باشد؛ زیرا فقیه در پی استنباط به این معنا نیست؛ و در بسیاری از ادله نیز چنین وسطیتی در اثبات، یافت نمی‌شود. فقیه دنبال تحصیل علم بر حکم شرعی نیست، او دنبال تحصیل حجت بر حکم شرعی است، تحصیل حجت اعم از علم و غیر علم است لذا اگر شارع بگوید «هذا حجة» این کافی است، لازم نیست بگوید هذا علم علی الواقع. سخن مرحوم اصفهانی این است: «حقیقة الاستنباط تحصیل الحجة».

مرحوم آخوند در کفایه می‌گوید: «وسط لاستنباط الحکم أو مایتهی الیه المجتهد» یک «أو» می‌آورد تا مواردی که علم به حکم حاصل نمی‌شود از دایره تعریف بیرون نماند.

✓ الگوی رایج استنباط چیست؟

الگوی رایج در استنباط را می‌توان به صورت خلاصه در فرایند زیر ارائه کرد:

استنباط + موضوع‌شناسی + تتبع در ادله و اقوال + اجتهاد در ادله و اقوال
از رهگذر به کارگیری قواعد اصولی، قواعد رجالی و سایر قواعد.

✓ در جایی که نصی از دین، قرآن یا سنت با فرهنگ جامعه در تعارض باشد،

تکلیف احکام شرع چیست؟

امروزه فرهنگ حاکم بر جامعه با برخی از احکام فقهی در تعارض است. فرضاً اگر یک مسلمانی کافری را کشت، احکامی دارد که امروز جامعه ما آنها را برنمی‌تابد. اگر مسلمانی در کشور ایران، یک مسیحی را بکشد، نمی‌توان گفت چون مسیحی بوده، دیه آن با مسلمان فرق می‌کند. از طرفی نص کلام معصوم است که تواترش هم ثابت است.

سؤال این است که، آیا مصالح اجتماعی در این روند فکری دخالت دارند؟

یکی دیگر از موارد، بیع کالی به کالی است که برخی از فقها آن را باطل می‌دانند، و برخی دیگر، اعتقاد دارند که باطل نیست.

روزگاری بود که محصولات کشاورزی مشتری نداشت؛ یعنی مقدار مواد غذایی از تعداد داوطلبان بیشتر بود. سود جویان فرصت طلب، برای اینکه برزگران را مطمئن کنند که شما برای محصولات و فرآورده‌هایتان مشتری دارید، آنها را به صورت کلی می‌خریدند و پولی هم به آنها نمی‌دادند؛ مثل یک نوع بیمه، ولی به ثمن بخس. در چنین موقعیتی شارع اسلام به این مسأله اجتماعی پرداختند و گفتند که این کار را نکنید.

در روزگار کنونی، غالب خرید و فروش‌های ما از کشورهای خارجی به صورت بیع کالی به کالی است. اسلحه می‌خریم، نفت می‌فروشیم. اگر خارجی‌ها بفهمند که ما این نوع معامله را باطل می‌دانیم، دیگر با ما معامله نمی‌کنند. یا اگر معامله بکنند، می‌گویند معامله باید نقدی باشد. آیا این به مصلحت هست؟

عقد بیمه به ظاهر معامله غرری است و در الزام آور بودن آن تردید است. اما بسیاری از معاملات غرری، به دلیل نیاز شدید مردم به آن، تجویز می‌گردد. گویا در «لزوم معلوم بودن فعلی موضوع معامله» مسامحه شده است.

✓ آیا وجوب و حرمت یک امر واقعی و عینی است یا اعتباری؟ چه تفاوتی می‌کند؟

اگر نظر ما این شد که ماهیت حکم، اعتبار است، تلقی ما از وجوب و حرمت با تلقی کسی که قائل است وجوب و حرمت یک امر واقعی و عینی است، متفاوت خواهد بود، در موضوع علم به احکام و مسأله کشف واقعیت خارجی بسیار اهمیت پیدا می‌کند؛ زیرا واقعی و عینی بودن به معنای داشتن آثار تکوینی است مانند تأثیر سمّ در بدن انسان که وقتی مسلمان معتقد شد که جعل احکام براساس مفسده و مصلحت واقعی است در مبادی تصوری، تصدیقی و

نتایج فکری او تأثیر می‌گذارد. دیگر اینکه اگر ما معتقد باشیم ماهیت حکم، اعتبار است، ممکن است در اجتماع امر و نهی معتقد شویم امر و نهی با هم جمع شوند، هرچند بعضی‌ها مثل مرحوم اصفهانی معتقدند امر و نهی حتی اگر به لحاظ ذات جمع شوند به لحاظ مبادی و غایات اجتماعشان ممتنع است، ولی بالذات هم تنافی پیدا می‌کنند. به هر حال، بعضی از این بحث‌ها مسلماً در نگرش فقیه مؤثرند. بعضی هم ممکن است ثمرات عملی داشته باشد که نمی‌توان منکر آن شد. بنابراین، در اصل فایده‌اش تردیدی نیست.

✓ آیا اگر فقه از روش خوب استنباطی و ضابطه‌مند برخوردار نبود، تاکنون ادامه می‌یافت؟

بررسی سیر تحولات فقه شیعی نشان می‌دهد که به مصداق آیات آخر سوره مبارکه فتح ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيَّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ ﴾^۱ مسیر تکامل خود را با عنایات الهی بخوبی طی نموده است.

تلاش‌های بی‌وقفه و خالصانه فقهای شیعه در روشمند کردن استنباط و اجتهاد و راه‌های شناخت متون دینی - کتاب و سنت - مسیر تکامل را پیش آمد و پس از گذراندن چهار دوره:

- ۱- دوره ی تشریع و قانون‌گذاری؛
- ۲- دوره ی پایه‌ریزی فقه شیعه توسط امامان معصوم علیهم‌السلام؛
- ۳- دوره ی اجتهاد در زمان غیبت کبرا؛
- ۴- دوره ی بالندگی و استقرار فقه حکومتی.

سرانجام در مدرسه اصول فقه؛ و مکتب شیخ انصاری وارد فصل جدیدی از شکوفایی خود شد که بعداً به وسیله مرحوم «آقاضیاء عراقی» و مرحوم «نائینی» و مرحوم «شیخ محمدحسین اصفهانی» پی گرفته شده و در نهایت توسط شاگردان این مشایخ ثلاثه اوج گرفت. اکنون این گنجینه بزرگ و میراث سترگ که روزگاری از تنگناها و کوچه‌های باریک عبور می‌کرد اکنون از مسیر شوارع عریض‌تر وارد بزرگ راه انقلاب اسلامی گردیده و پاسخ‌گوی نیازمندی‌های انقلاب و جهان اسلام است؛ یعنی عصر بالندگی و استقرار فقه حکومتی. در طول این دوره‌ها مراجع بزرگی برفراز این سکوی بلند افتخارات شیعه، سخن اسلام و احکام شریعت را به گوش جهانیان می‌رساندند. همچنین نقش برجسته برخی علمای اعلام نجف چون «آیت الله سید محمدباقر صدر» و بالأخره نقش بی‌بدیل خمینی کبیر در تاریخ فقاقت شیعه هرگز از یادها نخواهد رفت - شکرالله مساعیهم الجميله - .

حاصل آنکه اگر فقه شیعی از روش خوب استنباطی و ضابطه‌مند برخوردار نبود، نمی‌توانست این چنین سرفراز ادامه یابد.

✓ عدم شناسایی مکاتب، چه آسیب‌هایی می‌تواند در پی داشته باشد؟

ناآشنایی با مکاتب فقهی و مخفی ماندن نظریه‌ها از نگاه مجتهد، به معنای شتاب‌زدگی در رسیدن به حجت شرعی محسوب می‌شود.

آشنا نبودن با مکاتب فقهی در اجتهاد، گاهی باعث پشت‌سر نهادن حلقه‌های مفقود و صدمه به نتایج فراهم آمده در جهت کشف حجت شرعی می‌گردد.

چنانچه روند نظریه پردازی و مکتب‌سازی با کندی مواجه شود، اجتهاد حقیقی جای خود را به اجتهاد تقلیدی خواهد داد و با گسترش اجتهاد تقلیدی و رکود فضای توجه به سخنان صاحبان فکر و اندیشه و بررسی و تحلیل

درستی و نادرستی آنها از قدرت و توان فقیه در پاسخ‌گویی به مطالبات جهان اسلام خواهد کاست، و این سنت سیئه‌ای خواهد شد که ایده‌ها و نظریات آیندگان را نیز در کام فراموشی فرو خواهد برد.

از این‌رو، بسیار بجاست که التزام به شناخت نظریه‌ها و مکاتب فقهی و مواجه با دیدگاه‌های خاص و مکتب‌شناسی از شرایط عامه اجتهاد قرار گیرد.

✓ کدام یک از فقیهان را می‌توان صاحب مکتب دانست؟

چنانچه قبول کرده باشیم که در شرایطی به این سؤال پاسخ می‌گوییم که مکتب‌شناسی به صورت حرفه‌ای پیگیری نشده است و تنها برخی از برجستگان را می‌توانیم نام ببریم، در این صورت باید از چهره‌های درخشانی مانند: آیت الله وحید بهبهانی یاد کنیم که به حق می‌توان وی را از جمله صاحبان مکتب اصولی دانست که دیدگاه اصولی او منجر به ایجاد مکتب فقهی نیز گردیده است.

همچنین می‌توان شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، مقدس اردبیلی، صاحب جواهر، شیخ انصاری، شهید صدر و حضرت امام خمینی (اعلی الله مقامهم) را در داشتن مسلک و مکتب خاص فقهی، برجسته و از جمله صاحبان مکاتب فقهی برشمرد.

✓ چه مکاتب فقهی تاکنون رواج داشته است؟

به گزارش تاریخ، اخباری‌گری و اصولی‌گری دو مکتب فقهی بوده‌اند که هرکدام در دوره‌هایی بر حوزه‌های علمیه سلطه داشته، و هر یک از آنها نیز به مکاتب دیگری تقسیم شده‌اند. گرایش‌های برخی حوزه‌های علمیه را که تفاوت‌های میان آنها منجر به ثمرات فقهی متفاوت بوده است نیز می‌توان نام برد و تحت عنوان مکتب سامرا، مکتب نجف و مکتب کربلا و مکاتب منشعب از

اصولی‌گری خواند که به لحاظ اختلاف در مبانی اصولی بنیان گذاران آنها به وجود آمده است.

✓ در زمان حاضر کدام یک از مکاتب فقهی پاسخ‌گوترین مکتب شمرده می‌شود؟

اغلب مکاتب فقهی به جهت کار ویژه‌ای که در بخشی از فقه اسلامی صورت داده‌اند چهره‌ای ممتاز یافته‌اند و می‌توان گفت هر مکتبی به خاطر رفع مشکلاتی که در بخش‌هایی از فقه نموده، فوایدی دارد. و لیکن مکتب فقهی امام خمینی^ع به خاطر هدایت جریان فقه اسلامی در مسیر حکومت و وسعت بخشیدن به ابعاد مختلف حضور فقه در عرصه اجتماع، سیاست، قضاوت و به‌طور کلی در همه جنبه‌های زندگی اسلام به‌حق باید احیاگر فقه اسلامی شمرده شود و این افزون بر جهاتی است که مربوط به نوآوری‌های عصری در فقه اسلامی محسوب می‌شود. از این‌رو، مکتب فقهی ایشان پاسخ‌گوترین مکتب فقهی ارزیابی می‌گردد.

✓ آیا می‌توان گفت: تاریخ اصول به درد ما نمی‌خورد، ما الآن با نهایی‌ترین نتایج

علم اصول کار داریم؟

اگر گفته شود: وجوه مختلف علم قابل تردید نیست، ولی مهم، یافتن وجهی است که با غرض ما با هدف تحقیق و کاوش ملائمت داشته باشد. یک مجتهد می‌خواهد با استفاده از نهایی‌ترین بحث‌ها، استنباطی که حجت شرعی است تحویل دهد، از این‌رو باید ببیند چه چیزی به دردش می‌خورد، او به تاریخ اجتهاد کاری ندارد، به تاریخ اصول کاری ندارد و به تاریخ فقه کاری ندارد، مثلاً تحول فقه، در دوره بین مرحوم نراقی (صاحب مستند) تا شیخ انصاری و تا صاحب کفایه چه بوده است؟ یا چه تحولاتی داشته، اینها ربطی به اجتهاد ندارند.

به نظر می‌رسد در این سخنانی که ذکر شد، از این نکته مهم غفلت گردیده که حجت شرعی وفقه و اصول امروز از مسیر نگاه و اجتهاد فقیهان به موقعیت امروزی رسیده است، اگر نقاط قوت و ضعفی دارد، بی‌ارتباط با بستری که از آن عبور نموده یعنی سینه و اندیشه فقها، نیست.

اگر ما به دنبال یافتن وجهی هستیم که با غرض ما باهدف تحقیق و کاوش ملائمت داشته باشد، باید به فقه امروزی که در دست ماست همچون نوزادی بنگریم که صفات پدر و مادر بلکه اجداد خود را به همراه دارد و از نقاط قوت و ضعف آنها رنگ پذیرفته است. مگر غیر از این است که ما کُبری و صغرای قیاس استنباطی خود را از همین اصول و فقه موجود می‌گیریم. پس مهم است که از چه چیز می‌خواهیم حجت شرعی بدست آوریم.

البته این مطالب افزون بر مسأله اجماعات قدمایی یا شهرت قدمایی و دخالت آنها در استنباط است که در آن نیاز به تاریخ فقه احساس می‌شود، و اصل اجماع هم به صرف اینکه برخی از بزرگان آن را نپذیرفته‌اند از حجیت ساقط نمی‌شود.

قداست علم فقه (بشری بودن علم فقه)

- ✓ مقصود از قداست چیست؟
- ✓ آثار قداست علم فقه را چگونه می‌توان تجربه نمود؟
- ✓ چه فرقی میان دین و معرفت دینی از نظر قداست وجود دارد؟

قداست علم فقه (بشری بودن علم فقه)

گاهی ممکن است به ذهن برسد: آیا فقه از آن جهت که معرفت بشری محسوب می‌شود قداستی دارد؟ آیا فقهی که از زمان و مکان تأثیر می‌پذیرد، بر قداستش تأثیر نمی‌گذارد؟ آیا از ثبات و وحیانی بودنش خارج نمی‌شود؟ و نیز سؤالات دیگری دربارهٔ قداست علم فقه مطرح می‌شود که باید به جواب‌های مناسبی رسید و الاً به نظر می‌رسد در نگاه انسان و تعامل او با فقه اثر می‌گذارد.

✓ مقصود از قداست چیست؟

کلمهٔ «قداست» در لغت بر وزن و به معنی «طهارت» است، طهارت از عیب و نقص و پلیدی و بیشتر به طهارت معنوی نظر دارد تا پاکیزگی جسمانی، ولی طهارت در هر دو معنا به کار می‌رود:

«تقدیس عبارت است از تطهیری که در آیه ﴿وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً﴾^۱ آمده است، نه تطهیر از آلودگی حسی».^۲ مشتقات این کلمه در قرآن کریم در موارد زیر به کار رفته است:

﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ﴾،^۳

۱. مبارکه احزاب/ ۳۳.

۲. مفردات راغب، ص ۳۹۶.

۳. مبارکه حشر/ ۲۲: مبارکه جمعه/ ۱.

﴿ بَرُوحُ الْقُدْسِ ﴾^۱، ﴿ وَتُقَدَّسُ لَكَ ﴾^۲، ﴿ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ ﴾^۳، و ﴿ الْأَرْضُ الْمُقَدَّسَةُ ﴾^۴.

در موارد مختلف استعمالات کلمه قدس و قداست روشن به دست می‌آید که قداست گاهی بالذات مقصود نظر است که مخصوص خداوند است؛ یعنی ذات، صفات و افعال خداوند از هرگونه عیب و نقص منزّه است و گاهی قداست بالغیر مقصود نظر است.

از آن‌رو که جهت یا نسبت ویژه‌ای به خداوند پیدا می‌کند، و وصف یا اوصاف الهی ویژه‌ای به خود می‌گیرد، مانند کعبه که «بیت الله» نامیده شده، و قرآن که «کلام الله» نام دارد، و پیامبر که «رسول الله» است، و امام که «حجة الله» است و برخی از روزها که «ایام الله» نامیده شده است، و بدین جهت است که آدم چون عنوان «خلیفة الله» دارد، مسجود فرشتگان قرار گرفت.

خداوند، آنگاه که موسی علیه السلام در وادی مقدس قرار گرفت به او دستور داد تا به خاطر رعایت حرمت آن، کفش از پای بیرون آورد، چنان‌که می‌فرماید:

﴿ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾^۵، و این بدان جهت است که آن سرزمین وادی قرب و حضور در پیشگاه پروردگار و مناجات با او بود.

۱. مبارکه بقره/ ۸۷ و ۲۵۳؛ مبارکه مائده/ ۱۱۰؛ مبارکه نحل/ ۱۰۲.

۲. مبارکه بقره/ ۳۰.

۳. مبارکه طه/ ۱۲؛ مبارکه نازعات/ ۱۶.

۴. مبارکه مائده/ ۲۱.

۵. مبارکه طه/ ۱۲.

از آنچه گفته شد نتیجه گرفته می‌شود که قداست علم فقه یا معارف الهی یا سخن حق به واسطه انتسابی است که به حق تعالی پیدا می‌کند.

✓ آثار قداست علم فقه را چگونه می‌توان تجربه نمود؟

می‌توان گفت، آثار قداست علم فقه را باید در دست مایه‌های افکار و آرای فقیه با بصیرت جستجو کرد که از تقوا و طهارت برمی‌خیزد. اگر چشم اندازهای جدید در فقه می‌گشاید، اگر قوت برهان از او دیده می‌شود و از قرآن آفاقی نو در فقه ارائه می‌دهد، اگر دیدی نافذ دارد، این همه را وام دار همراهی با کلام خدا و رسول و اولیای اوست. اگر با طهارت روح و جان پیشانی را به سجده بر آستان پروردگار مهربان می‌ساید و یا بهره‌ای از نور و فرقان دارد تفسیر کلام خدا را می‌فهمد و یا ارادتی که به ساحت قدس عترت دارد، به احادیث و گفته‌های آنان چنگ می‌زند و با عشق و محبت دستورات آنان را اطاعت می‌کند، همه از آثار و برکات این قداست و نورانیت علم الهی است.

خلق و خوی فقیه، در تحصیل علم الهی که جهاد اعظم شمرده می‌شود، رعایت آداب اخلاقی و معنوی و پرهیز از غفلت است، چه در تدریس، چه در تحقیق، چه در برخورد با نظر مخالف، وقتی به نظر جدیدی می‌رسد، با همه نیرومندی و استواری استدلال، می‌نویسد: «هذا ما وصل الیه نظری القاصر» یا «...ظنی لایغنی عن جوعی فکیف عن جوع غیری» به خوبی می‌داند که قداست فقه، تنها به حفظ فراورده‌های علمی پیشینیان نیست، بلکه راکد ماندن علم به مرگ آن می‌انجامد. در مقابل حیات علم، که به نقد و بررسی است. «حياة العلم بالردّ و النقد»^۱.

✓ چه فرقی میان دین و معرفت دینی از نظر قداست وجود دارد؟

گاهی میان دین و معرفت دینی از نظر قداست فرق گذاشته شده و گفته شده است:

«قدسیت و کمال و وحدت شریعت، ضامن این نیست که فهم آدمیان از شریعت هم قدسی و کامل و واحد باشد».^۱

«گمان رفته است که اوصاف قدسی و والای شریعت، اوصاف فهم از شریعت هم هست و همین گمان نامیمون چه دل‌ها و خردها را که وسوسه و فتنه نکرده است، شریعت قدسی است و کامل و منشأ الهی دارد و در آن خطا و تناقض راه نیست، اما فهم از شریعت (یعنی همین علم فقه و تفسیر و اخلاق و کلام ما) هیچ یک از این اوصاف را ندارد».^۲

«قدسی و ثابت بودن شریعت، قدسی و ثابت بودن فهم از آن را ایجاب نمی‌کند، ما جز به فهمی از دین نایل نمی‌شویم، و هیچ فهمی از دین مقدس و نقد ناپذیر نیست».^۳

به نظر می‌رسد منشأ این قضاوت‌ها درباره عدم قداست فقه و سایر علوم الهی، جنبه خطاپذیری این علوم باشد که با معنای لغوی قدس که پاکی از خطا و لغزش است سازش ندارد، که البته قداست به این معنا مورد ادعای فقها و دیگران نیست. اما اگر این مغایرت بین خصوصیت خطاپذیری و قداست روحی و معنوی منظور نظر قرار گرفته شده، باید در جواب گفته شود:

۱. قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ اول، ص ۱۲۲.

۲. قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ اول، ص ۱۵۸.

۳. قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ اول، ص ۲۴۵.

اولاً این خطا پذیری مربوط به اصول مسلم و اساس عقاید حقه، نبوده
مربوط به عمق معرفت و مراتب آن می‌باشد.

ثانیاً اگر بنا بود قابلیت خطاپذیری غیر قابل جمع با قداست باشد، جریان
انسان خطاپذیر و فسادگر به شکلی پیش نمی‌رفت که ملائکه الهی در جواب
طرح سؤال خود « أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ
وَنُقَدِّسُ لَكَ »^۱ شرمنده گشته، به امر الهی برای آدم به سجده در آیند، و خاک
تیره نیز مشرف به خطاب « وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا »^۲ گردد و یا برای
مجتهدی که علی‌رغم تلاش و اجتهاد خود به خطا می‌رود (مخطئ) اجر واحد
نبود.

حاصل این که تفکیک نکردن میان این دو جنبه یا دو معنای قدسیت، که
ذکر گردید، موجب این مغالطه شده است. خطاپذیری و نقد پذیری معرفت‌های
دینی، با قداست آنها هیچ‌گونه منافاتی ندارد؛ معرفت‌های دینی به یک معنا
قدسی نیستند (خطا پذیر و نقد پذیرند)، و به یک معنا قدسی‌اند (از نوعی حرمت
و ارزش معنوی ویژه برخوردارند).

۱. مبارکه بقره/ ۳۰.

۲. مبارکه زمر/ ۶۹.

بررسی متدولوژی فقه و امکان بازنگری فقهی آن

- ✓ روش بررسی فقه، چگونه و با استفاده از چه منابعی، می‌تواند بازنگری شود؟
- ✓ در امر استنباط دیدگاه‌های خود را از چه منبعی باید اخذ نمود؟
- ✓ تکامل تدریجی علم فقه و علوم وابسته به آن چگونه اتفاق افتاد؟
- ✓ متدولوژی تحقیق تاریخی با این متدولوژی که ما در باب قرآن و حدیث داریم، چه فرقی می‌کند؟
- ✓ آیا روش «هرمنوتیک» را می‌توان رقیب «روش‌های استفاده از متون» دانست؟
- ✓ در چه صورت مقلّدی نسبت به فتوای مقلّد خودش در تزلزل می‌افتد؟

بررسی متدولوژی فقه و امکان بازنگری فقهی آن

از آنجا که بخش اعظم منابع فقه را احادیث و روایات تشکیل می‌دهد و برای ما مسلم است که در طول تاریخ، جعل و تحریف‌های بسیاری در آنها واقع شده است، ضرورت بررسی احادیث و روایات کاملاً محرز می‌نماید. بنابراین، بدون بررسی سندی و کار حرفه‌ای در تشخیص روایات صحیح از غیر آن نمی‌توان گفت که این احادیث و روایات از ناحیه پیشوایان دین صادر گشته است. حال که ضرورت بررسی در این اسناد و مدارک دینی جای انکار ندارد، این سؤال مطرح می‌شود که ملاک و شاخص سنجش صحت و سقم روایات چیست؟ و با چه معیاری باید این اسناد را نقادی کرد؟ البته روش‌های متداول^۱ در حوزه‌های علمیه تاکنون این رسالت را داشته است و کارهای تخصصی انبوهی در علم رجال صورت پذیرفته است، اما آیا

۱. درباره پاره‌ای از روش‌های به کار گرفته شده در فقه اتفاق نظر وجود دارد مانند: روش استظهاری و نقلی، ولی از گذشته تاکنون درباره پاره‌ای از روش‌های اجتهاد و فقهات اختلاف نظر وجود داشته است. برای نمونه اینکه:

۱) آیا می‌توان بر اساس رأی، احکام فقهی را استنباط کرد یا نه؟ در میان فقهای اسلام از قرن دوم و سوم (منهاج الاجتهاد، ص ۹۴) بلکه عصر صحابه (اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۵۷) اختلاف نظر وجود داشته است. گروهی به شدت با بکارگیری رأی، مخالف بوده‌اند (المحلی بالآثار، ج ۱، ص ۷۸) و گروهی به وفور آن را به کار گرفته‌اند. (ادوار فقه، ج ۱، ص ۴۲۳) والاجتهاد بالرأی فی مدرسه الحجاز الفقهیه.

می‌توان به روش‌های دیگر از جمله آنچه امروزه در مغرب زمین به عنوان متدولوژی تحقیق در اسناد تاریخی مطرح است بی‌اعتنا بود؟
به نظر می‌رسد فقهی هرگز تصور نکرده باشد که به انتهای علم و دانش رسیده و دیگر نیازی به آموختن ندارد. به‌ویژه که علم وطن ندارد و روایات:

(۲) گروهی از فقیهان در روش فقهی خود عنایت چندانی به آگاهی از شأن نزول آیات ندارند (کفایة الاصول، ص ۴۶۸؛ نهایة الأنکار، ج ۴، ص ۲۲۷) درحالی‌که گروهی دیگر اهتمام ویژه‌ای به آن دارند (امام خمینی، الاجتهاد وتقليد، ص ۱۲؛ تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۵۹۰).

(۳) اکثریت فقها در مقام استفاده از آیات به هر یک از آنها به عنوان دلیلی مستقل نگاه می‌کنند و حداکثر کاری که انجام می‌دهند این است که چه نسبتی میان آیات و روایات از نظر عموم و خصوص، اطلاق و تقیید، حاکم و محکوم وجود دارد. پیامد این روش این است که در هر مسأله فقهی باید به دنبال آیه یا روایت معتبری بود که به تنهایی برمطوب دلالت داشته باشد (تأملات فی منهج الاجتهادی للامام الخمينی؛ روش تک دلیلی، مجله حوزه، شماره ۶۰، ص ۴۰).

(۴) گروه اندکی از فقیهان افزون بر روش تک دلیلی تلاش می‌کنند با سیر در مجموع آیات و روایاتی که در یک موضوع وارد شده است دیدگاه شارع را در این زمینه به دست آورند بلکه گاهی از آیات و روایات فقهی فراتر رفته، علاوه بر آن مجموعه آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی را نیز در نظر گرفته با توجه به این مجموعه حکمی را استنباط می‌کنند؛ چراکه اسلام منظومه‌ای به هم پیوسته و مرتبط در حوزه‌های گوناگون است. این روش در علم اصول مورد بحث قرار نگرفته ولی برخی از فقیهان در عمل استنباطی خود از آن استفاده کرده و برخی نیز به توضیح آن در ضمن مباحث اصولی پرداخته‌اند.

برای نمونه: مرحوم کاشف الغطاء در مقدمه کتاب کشف الغطاء، در بحث ۲۹ این نکته را مطرح می‌کند که علم به مراد مولی گاهی به واسطه زوשהای متعارف و مرسوم از اصول - نظیر مفاهیم، اولویت، تنصیص برمناط، تنقیح مناط و... به دست می‌آید و گاهی از سیر در ادله به گونه‌ای که برای فقیه از سیر در مجموع ادله به تک‌تک آنها، حکم شرعی روشن می‌شود. (کشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۸۷) برخی از فقیهان در عمل استنباطی خویش نیز از این روش استفاده کرده‌اند. و گاهی از آن به عنوان روح اسلام، مذاق شارع، مذاق شریعت یاد می‌کنند.

"خُذْ الْحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ الضَّلَالِ"^۱ و غیر آن راهنمای راه ماست، بی شک لازم است که همیشه آماده باشیم تا متدولوژی‌های جدیدی را مورد تحقیق و بررسی قرار دهیم.

✓ روش بررسی فقه، چگونه و با استفاده از چه منابعی، می‌تواند بازنگری شود؟

مقصود از بازنگری در روش استنباط فقهی، ایجاد تحول در روش استنباط مسائل جدید، با استفاده از روش‌های ویژه است، که در عین بهره‌گیری از میراث گران‌بهای سیره گذشتگان، روش‌های جدید را از نظر دور ندارد. طبیعی است که بازنگری در روش استنباط مسائل مستحدثه، به تعبیر اهل سنت، فقه النوازل، نیازمند بهره‌گیری از روش خاص است، اما این سؤال مطرح می‌شود که باید این روش استنباط از قرآن و سنت به دست آید یا آنکه می‌توان با استمداد از عقل و آنچه عقلاً می‌پسندند، طراحی شود؟ اگر پاسخ این باشد که لزوماً منبع اخذ این روش‌ها باید قرآن و حدیث باشد، در این صورت پرسیده خواهد شد که استنباط از قرآن و حدیث با چه روشی باید انجام شود؟ نهایتاً مسلم خواهد شد که عقل مرجعی برای طراحی این روش‌ها می‌باشد، البته عقلی که تمام تلاش خود را برای فهم قرآن و حدیث به کار می‌گیرد، حتی برای اینکه بداند بهترین روش‌های بررسی از منظر دین چگونه است. اما آنچه گفته شد سخن جدیدی نیست؛ زیرا بسیاری از قواعد اصولی از سیره عقلایی سرچشمه گرفته شده و به همین منوال عمل گردیده است.

یکی دیگر از منابع اخذ روش می‌تواند عرف باشد؛ چراکه شارع مقدس محاورات عرفی را پذیرفته است و علمای اصول نیز روش‌ها را از دل گفتگوها

به دست آورده، پرورانیده، به قاعده و ضابطه تبدیل می‌کنند. بسیاری از روش‌ها به همین ترتیب فرآوری، قالب ریزی و تبدیل به قاعده می‌شود.

آیا دانش‌های جدیدی مانند هرمنوتیک می‌توانند در این عرصه به کمک بیایند؟ مثلاً اگر برای مطالعه یک متن تاریخی نیاز به قاعده داریم آیا پاره‌ای از اصول هرمنوتیک که عقل و برهان آن را تأیید کند، می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد؟ از جمله این که دانش هرمنوتیک می‌گوید؛ کسی که می‌خواهد یک متن را تفسیر کند، ناخودآگاه و ناخواسته از بسیاری از دیدگاه‌ها و پیش فرض‌ها تأثیر پذیرفته و باید با استفاده از اصولی، خود را از آثار منفی آن دور نگه دارد.

✓ در امر استنباط، دیدگاه‌های خود را از چه منبعی باید اخذ نمود؟

در جایی که هدف شناخت دین است باید با روش عقلایی به شناخت دین روی آورد؛ زیرا حتی اگر چگونگی و شکل استنباط خود را از کتاب و سنت گرفته باشیم، در نهایت، استنباط به ما مستند می‌شود نه به کتاب و سنت همچنین نمی‌توان گفت که روش شناسی را باید از کتاب و سنت به دست آورد؛ چون هدف، شناخت کتاب و سنت است پس باید با روش عقلایی به شناخت آن اقدام نمود.

با این همه، روش استنباط فقهی در حوزه فقه مختص به یک روش ثابت و غیر قابل تغییر است، و تنها با این روش می‌توانیم بگوییم که به احکام شرع دست پیدا نموده‌ایم؛ زیرا دستیابی به فقه، جز از راه کتاب و سنت نمی‌تواند باشد؛ وقتی که یک پژوهشگر به دنبال حکمی از احکام الهی است جز از کتاب و سنت در کجا می‌تواند به دنبال آن بگردد، ناگزیر باید راهکاری را برگزیند که برای رسیدن به دستور شرع باشد و آن هم در قرآن کریم منحصر گردیده

است به ابلاغ رسول ﷺ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^۱ هرچه پیامبر ﷺ به شما داد بستانید و از هرچه شما را منع کرد، اجتناب کنید.

پیامبر مکرم مسلمانان را پس از خود به اعتراف فریقین در حدیث «إِنِّي تَارِكٌ فِيمَا الثَّقَلَيْنِ»، به کتاب خدا و عترت خود در اخذ دین و دریافت حکم خدا، ارجاع داده‌اند؛ یعنی تنها کتاب خدا برای رسیدن به حکم خدا کافی نیست و تفسیر کتاب بدون دلالت معصوم اعتبار ندارد. همه چیز در گرو روایات و احادیثی است که به پیغمبر خدا و سخنان ایشان منتهی می‌شود، و سخن ائمه هدی ﷺ که توتیای چشم شیعه گشته است به خاطر آن است که ما را به سخن خدا و رسول خدا می‌رساند. حتی اگر در فقه اجماع به عنوان مستند پذیرفته شده دلیلش کاشفیت از قول و فعل معصوم است. به همین ترتیب است و نیز دلیل اعتبار استدلال‌های عقلی که قرآن به آن ارزش داده و تأیید نموده است.

در اصول فقه، روش و راهکار ویژه‌ای برای بهره‌گیری از عقل مقرر گردیده و به معنای مستقلات عقلی و غیر مستقلات عقلی یا اصول اربعه یا موارد دیگر معرفی گردیده تا راهنما و اماره واقع نما تلقی شود و روشمند بودن استنباط و ثابت بودن روش تحقیق در تحصیل حکم شرعی امری مسجل گردد.

بنابراین، روش استنباط قابل تغییر و تحول نیست، اما روش‌های عملی که به کمک آنها بتوان آسان‌تر از گذشته، ادله شرعی را استخراج کرد، مانعی از بکارگیری آنها وجود ندارد.

✓ تکامل تدریجی علم فقه و علوم وابسته به آن چگونه اتفاق افتاده است؟

نخستین کتاب‌های فقهی که به ما رسیده و در دست ما باقی مانده است، از شیخ مفید و شیخ صدوق و پس از آنها شیخ طوسی در قرن چهارم است. متأسفانه کتاب فقهی مدوّنی قبل از آن در دست ما نیست بجز کتاب‌های حدیث، مانند اصول کافی مرحوم کلینی که در قرن سوم نگاشته شده و سایر کتاب‌های حدیثی که صرفاً یک دوره روایات مختلف گرد آوری شده است. دلیلش هم این است که در ابتدا فقه به عنوان یک علم و دانش مدوّن وجود خارجی نداشت؛ تنها قرآن، سنت و حدیث در میان مسلمانان بود و معمولاً کسانی هم که به تدوین کتاب حدیثی همت می‌گماشتند بجز نقل احادیث تنها تبویب و دسته‌بندی احادیث را به عنوان کار جدید ارائه می‌نمودند.

متأسفانه بخش معظمی از میراثی که به عنوان اصول چهارصدگانه از ائمه هدی علیهم‌السلام نگاشته شده بود بجز نامی از آنها چیزی برجای نماند. به مرور تغییراتی که در کتاب‌های فقهی پدید آمد، تحقیقات و نظراتی بود که نویسندگان کتاب‌های حدیثی گاه‌گاه به عنوان تقریر نظرات خود برجا می‌گذارند. با این حال صبغه روایی و حدیثی کتاب‌ها غلبه داشته و از شکل کتب احادیث و روایات خارج نمی‌شده است.^۱

سپس کم‌کم علم فقه به صورت ساده‌ای در دامن قرآن و حدیث تولد یافت، یعنی مقایسه آیات و روایات با یکدیگر و سنجیدن معارضه‌های ظاهری آنها و تعیین عام و خاص و برداشت‌های استدلالی از آنها، که بعدها به عنوان علم فقه از آن یاد گردید.

به نظر می‌رسد فقها برای سهولت کار خود یک کتاب حدیثی مناسبی را انتخاب نموده، تحقیقات و برداشت‌های خود را بر روی آن اعمال می‌نمودند و در حاشیه کتاب حدیثی ضمیمه می‌کردند مانند درس‌های خارجی که در آن کتابی به عنوان متن اصلی انتخاب می‌شود.

از جمله این کتاب‌ها و ارزشمندترین اینها کتاب شریف اصول کافی است که از نظر تبویب و دسته‌بندی بسیار زیبا و شیوایی که نسبت به احادیث دارد، منحصر به فرد است - و در هشت جلد نگارش یافته - جلد اول و دوم به مسائل عقیدتی و اخلاقی می‌پردازد، از جلد سوم تا هفتم یک دوره مسائل فقهی است و جلد هشتم^۱ هم به نام روضه کافی، شامل تاریخ، خطبه و نامه‌های مختلف سیاسی است که دسته‌بندی و عنوان‌بندی و اجزای آن براساس روایات صورت پذیرفته است.

مرحوم کلینی در کتاب خود، جز در موارد نادری، اظهار نظر نکرده است. اما به عنوان متن یک کتاب فقهی، بررسی دلالت احادیث از جهت وسعت و ضیق، تعارض آنها با یکدیگر، توجه به عام و خاص بودن روایات و چگونگی تفسیر مطلق بواسطه مقید، از لحاظ رتبه، کاری است که علما و اندیشمندان اسلامی به نام «فقه» انجام داده‌اند.

کاری که علما به عنوان تجزیه و تحلیل، بررسی و مقایسه، جداسازی صحیح و سقیم، مجمل و مبین انجام داده‌اند سرانجام به تولد فقه استدلالی پس از دوره قرآن و حدیث انجامید.

ضوابطی که فقه استدلالی براساس آن شکل گرفته بود قواعدی بود که دلیل مقدم داشتن روایتی بر روایت دیگر، دلیل درستی و نادرستی آن و یا دلیل عام و خاص، مطلق یا مقید دانستن برخی روایات نسبت به بعض دیگر را بیان می‌داشت، بدین ترتیب علم دیگری با نام اصول فقه، پا به عرصه وجود نهاد.

علم اصول در واقع خاصیتش در آن دوره این بود که آن ضابطه‌هایی را که فقیه در ضمن فقاہت به کار گرفته یکجا بصورت مشخص و مدون به عنوان راهنما و دلیل بر عمل کرد خود نشان بدهد.

از این جهت، رتبه تدوین و تولد علم اصول پس از علم فقه است، و رتبه علم رجال به یک معنی پس از علم فقه و همراه با علم اصول؛ زیرا پس از تدوین علم اصول یا به همراه آن بود که باید فقیه دلیل اینکه روایتی را غیر قابل قبول دانسته و یا سندش را ضعیف یا غیر معتبر شمرده توضیح دهد و همچنین قضاوت خود را درباره اشخاص و افراد در سلسله سند به دلایل محکمی مستند سازد که چرا فلان راوی را غیر موثق و آن دیگری را موثق خوانده است.

این مجموعه اطلاعات را که یکجا گرد هم آمد علم رجال خوانند. اگر بخواهیم به همین ترتیب ادامه دهیم رتبه تدوین و تولد علوم دیگر هم روشن می‌شود مانند چگونگی پیدایش فقه مقارن در قرن چهارم و پنجم که مقایسه فقه اهل بیت علیهم‌السلام با فقه اهل سنت است، نظیر آنچه که شیخ طوسی در کتاب خلاف ارائه نموده و برتری فقه اهل بیت علیهم‌السلام را با مقایسه با فقه اهل سنت، به خوبی به اثبات رسانیده است.

✓ متدولوژی تحقیق تاریخی با این متدولوژی که ما در باب قرآن و حدیث داریم، چه فرقی می‌کند؟

امروزه در متدولوژی تحقیق تاریخی، شاخص‌ها و ملاک‌هایی مطرح می‌شود که به نظر می‌رسد با شیوه رجالی بررسی اسناد معارض باشد از جمله تعارض میان شاخص وثاقت راوی در علم رجال است که امامی بودن در کنار شروط دیگر مانند عدالت و غیره به عنوان یک ارزش مطرح است اما

«دیوید هیوم» معتقد است: «در نقل تاریخی، باید بیشتر سراغ کسانی رفت که کمترین علقه‌ها و مشترکات را دارند».

یعنی سؤال این است که اگر صد نفر خبری را برای شما نقل کردند، اگر همه، مرد باشند، آیا شما بیشتر وثوق پیدا می‌کنید؟ یا وقتی که پنجاه نفر مرد باشند و پنجاه نفر زن؟

هیوم می‌گوید: اگر پنجاه نفر زن باشند و پنجاه نفر مرد اطمینان ما بیشتر است، چون صد مرد منافع مشترکی دارند که ممکن است این منافع مشترک، «آگاهانه یا نا آگاهانه» به نقل خبری و ادارشان کرده باشد. «فقط تواطؤ بر کذب مراد نیست، چون تواطؤ بر کذب از روی آگاهی است» ولی اگر پنجاه مرد و پنجاه زن باشند، این طور نیست. حالا اگر این پنجاه زن و پنجاه مرد همه‌شان، مسلمان باشند، بیشتر باید قبول کرد یا اگر بیست نفر آنها مسیحی، بیست نفر مسلمان، بیست نفر یهودی، بیست نفر هندو و بیست نفرشان بودایی باشند، بیشتر باید قبول کرد؟

هیوم می‌گوید: این قسمت دوم را باید قبول کرد، چون اینها منافع مشترکشان باهم کمتر است. حالا این بیست نفرها که هر گروه از یک دین هستند، اگر همه‌شان ثروتمند باشند، بیشتر اطمینان می‌کنید، یا بعضی از آنها ثروتمند باشند و بعضی فقیر؟^۱

خلاصه، هر قدر گروه‌های متفاوت در افراد ناقل بیشتر باشد، اطمینان ما بیشتر است؛ چون احتمال تأثیر منافع مشترک «به‌طور آگاهانه یا نا آگاهانه» پایین می‌آید، این ملاک تا چه اندازه می‌تواند صحیح باشد؟

پاسخ این پرسش این است که: این ملاک به‌طور مطلق قابل توصیه نمی‌باشد و بر ملاک وثوق راوی در علم رجال ترجیح ندارد. در جایی که

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به کتاب «فلسفتنا» اثر شهید صدر*.

«براساس تحلیل تاریخی و شواهد تاریخی» احراز می‌کنیم که بنا بر عناد با اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده وقتی پای مخالفت و دشمنی به میان آمد دیگر این ملاک کاربرد ندارد؛ زیرا هر یک از دو رقیب به لحاظ منفعت خود قضاوت می‌کند، در چنین تعارضی، عقلاً هم به دنبال شاخص‌های صداقت، عدالت میل می‌کنند، به‌ویژه اگر معنای امامی بودن را پیروی از راستی و درستی معنا کنند.

اعمال شیوه هیوم با نادیده گرفتن برخی از ملاحظات سیاسی و تاریخی از جمله شرایط تاریخی صدر اسلام و بعد از آن می‌تواند نتایجی کاملاً معکوس به بار آورد. اما توجه به این نکته لازم است که فقط حقد و دشمنی نیست که باعث تحریف تاریخ می‌شود، بلکه محبت‌های افراطی مانند آنچه که غلات در تاریخ اسلام از خود نشان داده‌اند نیز همین حکم را دارد

بنابراین؛ همان‌طور که ما نمی‌توانیم، به نظریه‌های مبغضان اهل‌بیت علیهم‌السلام بها بدهیم؛ چون در صدد تحریف تاریخ بوده‌اند، به نظریات محبان افراطی و غالی اهل‌بیت علیهم‌السلام هم نباید بها بدهیم؛ چون آنها هم در صدد تحریف تاریخ‌اند. خلاصه آنکه ملاک متدولوژی تحقیق تاریخی دیوید هیوم قابلیت تعمیم به همه شرایط را ندارد.

✓ آیا روش «هرمنوتیکی» را می‌توان رقیب «روش‌های استفاده از متون» دانست؟

روش «هرمنوتیکی» راه استفاده از یک متن، از یک جمله و از یک واحد گفتاری را ارائه می‌دهد. بعضی از این متدها با طرح مباحث روان‌شناختی و شناخت‌شناسی و استفاده از مبانی علوم دیگر به دقت نظر در دلالت متون و روش تفسیر آن می‌پردازد، و لیکن در برخی موارد دامنه ملاکات تفسیر متن را آنقدر وسیع در نظر می‌گیرد که ممکن است که حتی برای متن اصلاً محکی در نظر گرفته نشود، و متن را حاکی از چیزی نداند تا ما بخواهیم محکی‌اش را پیدا

بکنیم، بلکه می‌گویید ما در قبال هر متنی - اگر بتوانیم - فقط، یک سازگاری ایجاد می‌کنیم تا آنچه را که درباره همه متن می‌گوییم، متناقض نباشد، در این صورت می‌توانیم بگوییم؛ تفسیر صحیح کرده‌ایم.

اهل تحقیق به خوبی عدم تناسب این روش تفسیر را در متون اسلامی - مگر در برخی کلیات - تصدیق خواهند نمود و ابداً تلقی رقیب را از آن ندارند.

✓ در چه صورت مقلدی نسبت به فتوای مقلد خودش در تزلزل می‌افتد؟

مقلد انتظار ندارد مرجع تقلیدش به همه افکار و اندیشه‌ها و اسلوب‌ها و روش‌هایی که حتی از نظر مبنا کاملاً با عقایدش مخالف است آگاهی داشته باشد مانند کتاب‌هایی که زرتشتیان در مرام آتش پرستی خود دارند. اگر مجتهد تسلطی بر متون بیگانه و غیر ارزشی آنها نداشته باشد عیبی بر او نیست. به‌طور کلی اگر یکسری مسائل اجتهادی بود که با نظریه‌های مبانی او تلاقی داشت و مجتهد این مسائل را در فقه بحث نکرد، مقلد او دچار تردید نمی‌شود اما چنانچه اسلوب‌ها و روش‌هایی را نشناسد و نداند که در تحصیل مقصود او نقش مؤثر دارد و از آن بی‌خبر باشد، در این صورت این بی‌اطلاعی را از او نمی‌پذیرد مثلاً اگر مقلدی بفهمد که در باب تفسیر متن، با حفظ همین مبانی مجتهدش، مبانی دیگری وجود دارد که مجتهدش از آنها بی‌اطلاع است، دچار تزلزل می‌شود.

تحول در فقه

- ✓ نکات برجسته در سیر تحولات فقه تا به عصر امام خمینیؑ چه بوده است؟
- ✓ انتظار می‌رود که چه تحولی در فقه امروزمین ایجاد شود؟
- ✓ تحول در موضوعات فقهی به چه صورتهایی قابل تصور است؟
- ✓ چه نمونه‌هایی از تحول فقه در ملاحظه مقتضیات زمان و مکان می‌توان ذکر نمود؟
- ✓ آیا در بحث احکام صادره در حوزه‌های قضایی نمونه‌هایی وجود دارد که تحول در نگاه فقهی را حکایت کند؟

تحول در فقه

قرآن کریم کسانی را که از پذیرش تحول^۱ روی برمی‌تابند و تنها به گذشته توجه می‌کنند، مذمت نموده و وعده عذاب داده است؛ در بیشتر آیات قرآنی، از یکسو پیامبر ﷺ پیام تحول و تغییر آیین می‌دهد و از سوی دیگر، کسانی با او مخالفت ورزیده، می‌گویند: ما پدرانمان را این چنین یافتیم و از گذشته پیروی می‌کنیم. ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾^۲.

۱. مقصود از تحول در فقه این است که فقیه خود را با زمان و مکان و موضوعات جدید هماهنگ کند و برای انطباق قوانین با حوادث واقعه راهکار داشته باشد و بتواند پاسخگو باشد. مثلاً زمانی نماز در قطب شمال یا جنوب مطرح نبود سفرهای فضایی وجود خارجی نداشت اما الان یا در آینده ممکن است مسلمانی به سفر فضایی رود، این شخص مسلمان چگونه احکام دین خود را در فضا انجام دهد؟ بر فقیه لازم است که برای این مسائل مستحدثه حکم شرعی صادر کند. فقیه نمی‌تواند بگوید چون قبلاً این مسایل وجود نداشته است پس نمی‌توان برای آن حکمی تعیین کرد. فقیه زمان نباید در گستره پیشرفت جوامع عقب بماند.

فقیه براساس گذر زمان و پیش آمد حوادث و موضوعات جدید باید نوسازی و نوآوری کند تا پژوهشگر بتواند براساس آن حرکت کند و جواب مسائل جدید را کشف کند. با توجه به نیازمندی روز افزون جامعه بشری تحول در فقه امر ضروری است ولی تحول باید منظم به برنامه و زعامت و ارکان آن صورت گیرد. (۱) زمان. (۲) مکان. (۳) موضوعات مستحدثه. (۴) پیشرفت تکنیکی. (۵) صنعت و فن آوری.

تطبیق آیه شریفه درباره موضوع بحث ما «تحول در فقه»^۱ باید چگونه باشد؟ اگر بتوانیم درست آیات الهی را با شرایط خود تطبیق دهیم می‌توانیم قضاوتی درست درباره تحولات فقه داشته باشیم.

باید سیر تحولات فقه را همان مراحل رشد شجره طیبه‌ای بدانیم که در هر فصلی از فصول زندگی‌اش شاهد تحولی است که بی‌ارتباط با مرحله پیشین نیست، آنگاه می‌توانیم حدس بزنیم که در مرحله بعد باید شاهد چه تحولی باشیم یا انتظار چه جهشی را داشته باشیم. فقه شیعی نیز در ابتدا مانند بذری در مجاورت ائمه‌هدی علیه السلام جان گرفت و زنده شد و در زمین و عرصه اسلام ریشه دوانید و از خاک برآمد و ساق و برگ خود را گسترانید و اکنون اگر شکوفه کرده است و ما انتظار میوه و ثمر آن را می‌بریم، باید شاهد این ثمر از میان شکوفه‌ها باشیم.

تحول فقه شیعی را نیز در عصر انقلاب نمی‌توان بی‌ارتباط با تحولات پیشین ملاحظه نمود و فهم درستی از آن داشت، پرچمک در میان گل و این برگ‌های لطیف و معطر، شکوفه‌های زیبا با کاس‌برگ‌ها و ساقه و ریشه‌ها با هم معنا پیدا می‌کنند، نه به تنهایی. شاید نگاهی که فقه را - بدون ملاحظات خاص - مقطعی می‌نگرد (تنها فقهی که پیش‌روی ماست) به نوعی دچار فهم ناقص از آنچه در دست خود دارد شده باشد. از این‌رو، می‌باید نگاهی گذرا به تحولات پیشین داشت و سپس درباره تحولات فقه امروز گفتگو کرد.

۱. مراد از تحول در فقه: تحول در فقه به یک معنا طرح موضوعات جدید در کتب فقهی و اصولی و متون درسی و تحلیل و بررسی استدلالی آنها در دروس می‌باشد.

✓ نکات برجسته در سیر تحولات فقه تا به عصر امام خمینی چه بوده است؟

سیر تطور علم فقه^۱ شیعه نشان می‌دهد در دوره غیبت کبری، فقیهانی پا به عرصه فقه شیعی گذاشتند که به استنباط و استخراج مسائل براساس کلیات

۱. دوره‌های مختلف تاریخ فقه: عصر اقدمین: این دوره بسیط بود به این معنا که استنباط گسترده احکام با فروع مختلف احساس نمی‌شد و متون روایات نیاز جامعه را برطرف می‌کرد مثلاً وقتی فتاوی ابن بابویه را با روایات می‌سنجیم می‌بینیم متن روایت در فتوا قرار گرفته است.

در این دوره ابن جنید اولی کسی بود که به استنباط احکام فقهی پرداخت فقهای شیعه در این دوره دو کتاب از کتاب‌های اصول روایی مانند من لایحضره الفقیه (شیخ صدوق) و فروع کافی (شیخ کلینی) را در اختیار داشتند و با این دو کتاب اجتهاد و استنباط می‌شد در دوره اقدمین روایات فراوانی در اختیار فقها قرار داشت لذا استنباط به صورت بسیط و ساده انجام می‌شد. چند تألیف در دوره اقدمین: من لایحضره الفقیه (شیخ صدوق) فروع کافی (شیخ کلینی) المقنعه (شیخ مفید) ناصریات (سید مرتضی) الخلاف (شیخ طوسی) المبسوط (شیخ طوسی) البیان (شیخ طوسی).

تبحر شیخ طوسی در فقه و دیگر مباحث باعث شد که فقها بعد از او به خاطر احترام اندیشه فقهی و اتحاد فقهای شیعه قریب ۲۰۰ سال در احکام فقهی اجتهاد نکرده و به آراء شیخ طوسی عمل نمودند. عصر متقدمین: بعد از ۲۰۰ سال از عصر شیخ طوسی ابن ادریس حلی تحول بزرگی در حوزه علمیه شیعه به وجود آورد و دوباره اجتهاد و استنباط را پایه گذاری کرد ابن ادریس حلی اجتهاد را زنده نمود و از مقام ثبوت به مقام اثبات رسانید تا اینکه راه تحول فقه امامیه گشوده شود.

عصر متأخرین: مرحوم محقق صاحب شرایع الاسلام مرز بین متقدمین و متأخرین می‌باشد. عصر قبل از او را دوره متقدمین و بعد از او را دوره متأخرین می‌نامند. در این دوره فقهای فراوانی بودند و حوزه‌های علمیه زیادی تشکیل شد.

عصر متأخر متأخرین: در این دوره فقهایی چون صاحب جواهر و شیخ اعظم انصاری و شیخ محمد حسن شیرازی و سید محمدکاظم یزدی و.... زندگی می‌کرده‌اند امتیازات این دوره این بوده است که مسائل فقهی در کتاب‌های قبلی هم بود اما فروع فقهی متفرقه و پراکنده بودند و دسترسی به این فروع برای محققین آسان نبود ولی در این دوره فروع فقهی منظم شده و عنوان‌بندی و نوآوری شده است.

و قواعد نهفته در کتاب و سنت پرداختند و سبب گسترش دامنه فقه با ژرف‌نگری و استواری خود شدند.

فقیه و متکلم بزرگ، حسن بن علی بن ابی‌عقیل (م حدود ۳۵۰ق) طلایه‌دار جنبش فکری اجتهاد در نیمه اول قرن چهارم هجری است که نخستین مجموعه فقهی را به نام «المستمک بحبل آل الرسول» نگاشت و فقه را به‌گونه دانشی مستقل و جدای از کتاب‌های حدیث ارائه نمود.^۱

پس از وی، محمد بن احمد بن جنید اسکافی (م ۳۸۱ق) که این دو را «قدیمین» می‌خوانند، با تألیف کتاب‌های «تهذیب الشیعة لاحکام الشریعة» و «الاحمدی للفقہ المحمدی»، گام بلندی در استوار سازی مبانی فقه و گسترش دامنه اجتهاد و استدلال در فقه برداشت.^۲

مکتب فقهی «اهل حدیث» که از نیمه دوم قرن سوم بر محیط علمی شیعی چیره شد، موجب انسداد راه حرکت تفکر اجتهادی گشت. اما با ظهور دو فقیه و متکلم زبردست و ژرف‌اندیش، شیخ مفید (م ۴۱۳ق) و سید مرتضی (م ۴۳۶ق)، تفکر اجتهادی در نیمه اول قرن پنجم رونق یافت و راه استدلال و تعقل در کلام و فقه شیعی باز شد.^۳

با ظهور شیخ الطائفة، محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ق)، دگرگونی عظیمی در جریان نگارش فقه و تدوین آثار فقهی به وجود آمد. وی پس از نگارش کتاب «النهاية في مجرد الفقه والفتاوي» به سبک پیشینیان و بسنده کردن به احکام

عصر معاصرین: در این دوره فقهای فراوانی وجود دارد از جمله، شیخ عبدالکریم حائی، سید احمد خوانساری سید ابوالقاسم خویی و امام خمینی.

۱. رجال النجاشی، ص ۴۸؛ الفهرست، ص ۹۶؛ رجال العلامة الحلی، ص ۴۱.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۸۵؛ الفهرست، ص ۲۶۸.

۳. زمین در فقه اسلامی، ج ۱، ص ۵۴؛ الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۱، مقدمه.

دریافت شده از احادیث فقهی، کتاب گران سنگ «المبسوط» را نگاشت، تا عظمت و توسعه فقه شیعه را در مقابل فقیهان اهل سنت به نمایش بگذارد و با تدوین کتاب «الخلاف»، تطبیق را گستراند و فقه سنتی را با تألیف کتاب «الجمل و العقود» بنیان نهاد. عظمت علمی و جایگاه بلند شیخ الطائفة در همه جوانب فرهنگی و اجتماعی، چنان تفقه و اجتهاد را در مقابل اندیشه‌های آن بزرگ‌مرد مرعوب ساخت که یک قرن پس از درگذشت وی، فقیهان حکایت‌گر، مقلّد و پیرو مطلق فتاوی شیخ شدند.^۱

اما در نیمه دوم قرن ششم، تنی چند از فقها به مخالفت با اساس کار شیخ (انکار حجّیت اخبار آحاد) برخاستند. مهمترین چهره‌های این دوره ابوالمکارم عزالدین حمزة بن علی بن زهره حلبی (م ۵۸۵ق) و محمدبن ادریس حلّی (م ۵۹۸ق) بودند.^۲

میراث فقهی شیخ الطائفة به رغم وسعت و غنای فرهنگی، پراکنده و فاقد انسجام و پختگی لازم بود. برای آنکه هضم و جذب نوآوری‌ها و عناصر زنده‌ای که شیخ طوسی از فقه سنتی به شیعی منتقل ساخت، بهتر صورت گیرد، محقق ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن حلّی (م ۷۷۶ق) کتاب‌های «شرائع الاسلام» و «المعتبر» را تألیف کرد.

علامه حسن بن یوسف بن مطهر حلّی (م ۷۲۶ق) نیز راه و روش محقق حلّی را ادامه داد. او در چهار چوب فقه شیخ و ترتیب محقق، کوشش پی‌گیری را برای بسط و تنقیح فقه مبذول داشت و تألیفات فراوانی در فقه تطبیقی، تفریعی و تحقیقی بر جای گذارد، از آن جمله است:

۱. برای توضیح بیشتر، ر. ک: کشف المحجّة لثمره المهجّة، ص ۱۲۷؛ معالم الدین، ص ۲۰۴؛ المعالم الجدیدة، ص ۶۲.

۲. السرائر، ج ۱، ص ۵۱.

«تذکره الفقهاء»، «مختلف الشیعه»، «منتهی المطلب» و «قواعد الاحکام».^۱

شهید اول، شمس‌الدین محمد بن مکی عاملی (م ۷۸۶ق) با تنقیح قواعد و اصول بنیادی فقه شیعی - که با تفریعات شیخ در مبسوط و توسعه علامه در بخش معاملات رونق یافته بود - به فقه شیعه هویت مستقل بخشید.

تغییر نظام حکومتی و به قدرت رسیدن شیعه در ایران، مجال مناسبی در اختیار محقق دوم، علی بن حسین بن عبدالعالی کرکی (م ۹۴۰ق) گذاشت تا مسائلی از قبیل حدود اختیارات فقیه،^۲ نماز جمعه، خراج و مقاسمه را که پیش

۱. الاعلام، ج ۲، ص ۲۲۷؛ الوافی بالوفیات، ج ۱۳، ص ۸۵؛ زمین در فقه اسلامی، ج ۱، ص ۶۳.

۲. ولایت به مرزهای جغرافیایی کشوری خاص مقید نیست. در سیره عملی امام خمینی^ع نیز اعمالی مشاهده می‌شود که می‌توان آن را قرینه‌ای بر اطلاق ولایت فقیه از این جهت در نظر ایشان دانست: نظیر نصب امام جمعه برای برخی کشورهای اسلامی (نظیر نصب امام جمعه برای کویت - صحیفه اما ج ۲۰، ص ۴۹۲ - و نصب امام جمعه برای دمشق - صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۹۲) پیام به مسلمانان جهان و یا دستور قتل سلمان رشدی. (همان، ج ۱، ص ۲۶۳) البته اعمال این ولایت مشروط به وجود مصلحت یا دست کم عدم وجود مفسده است. لذا می‌بینیم این ولایت را در مواردی که احتمال مفسده منتفی است اعمال نموده‌اند. ولایت مطلقه به معنای غیر مقید به چهار چوب‌های قانونی: فقهی که عهده‌دار حکومت شده است اعمال ولایتش منحصر به کانال‌های قانونی نیست. حضرت امام در مواردی فراتر از کانال‌های قانونی عمل کرده و در مواردی هم نارضایتی خود را از اختیارات کم ولی فقیه در قانون اظهار داشته‌اند: «اینکه در این قانون اساسی یک مطلبی - ولو به نظر من قدری ناقص است و روحانیت بیشتر از این در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای اینکه خوب دیگر خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنند، یک مقداری کوتاه آمدند - اینکه در قانون اساسی هست، این بعض شئون ولایت فقیه است، نه همه شئون ولایت فقیه (صحیفه امام، ج ۱۱، ص ۴۶۴).

وقتی امام نامه گلایه‌آمیز نمایندگان مجلس مبتنی بر اینکه مجمع تشخیص مصلحت گاهی قانون گذاری می‌کند و این کار باعث شده عملاً مجلس بی‌خاصیت شود؛ چنین بیان نمود: «مطلبی که نوشته‌اید کاملاً درست است. إن شاء الله تصمیم دارم در تمام زمینه‌ها وضع به صورتی در آید که همه طبق قانون اساسی حرکت کنیم. آنچه در این سال‌ها انجام گرفته است در ارتباط با جنگ بوده است، مصلحت نظام و اسلام اقتضا می‌کرد تا گره‌های کور قانونی، سریعاً به نفع مردم و اسلام باز گردد. (صحیفه امام، ج ۲۱،

از این، به دلیل عدم ابتلا و بر کنار بودن فقه از حکومت جای مهمی نداشتند، مورد توجه قرار دهد، محقق کرکی^۱ این مسائل را در آثار فقهی خود، «جامع المقاصد» و «تعلیق ارشاد» به تفصیل مورد بحث قرار داد.^۲

محقق احمد بن محمد اردبیلی (م ۹۹۳ق)، نگارنده دو کتاب فقهی «مجمع الفائدة والبرهان» و «زبدة البیان» در فقه، روشی مستقل داشت. او اگر چه در اساس فقه تغییر و تحوّل به وجود نیاورد، اما دقّت‌های خاص و موشکافی‌ها و روش آزاد و شجاعت حقوقی‌اش مکتب وی را کاملاً ممتاز می‌سازد.^۳

در اوایل قرن یازدهم هجری، مکتب اخباریان به وسیله محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ق) با نگارش «الفوائد المدنیّة» تأسیس شد. این مکتب، اجتهاد و تفکر تعلّلی و تحلیلی را در فقه شیعی محکوم می‌کرد و به پیروی از ظواهر احادیث دعوت می‌نمود. وی با استدلال‌هایی، حجّیت عقل را برای کشف حقایق مورد تردید قرار داد و اصول فقه شیعی را به شدت رد کرد.^۴

اخباری‌گری که از دهه‌های نخستین قرن دوازدهم بر بیشتر مراکز علمی شیعه چیره شده بود، در نیمه دوم این قرن توسط اصولیان شکست خورد. در این زمان، فقیه بزرگ شیعه، محمدباقر بن محمد اکمل - معروف به وحید

ص ۲۰۲). بنابراین، می‌توان گفت حضرت امام فقط در شرایط ویژه‌ای که محدود ماندن به چارچوب‌های قانونی منجر به اختلال یا فرو پاشی نظام می‌شود ولی فقیه را مجاز به عمل کردن فراتر از چارچوب‌های قانونی می‌داند و در غیر چنین شرایطی، ولی فقیه ملزم به رعایت چارچوب قانونی است.

۱. محقق کرکی: پس از استقرار دولت صفویه در ایران، بدلیل ارتباط دو نهاد دولت و فقاها، تا اندازه‌ای مباحث مرتبط با دولت در فقه امامیه رشد کرد و محقق کرکی (۹۴۰ق) نقش مؤثری داشت وی بحث عموم نیابت فقیه از معصوم، نماز جمعه و خراج را مطرح کرد. (جامع المقاصد، ج ۱، ص ۲۴).

۲. اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۶۸؛ تاریخ فقه و فقهاء، ص ۲۲۵.

۳. زمین در فقه اسلامی، ج ۱، ص ۶۸؛ روضات الجنّات، ج ۱، ص ۷۹ - ۸۵.

۴. مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۵۷ - ۵۸؛ تاریخ فقه و فقهاء، ص ۲۳۰.

بهبهانی - (م ۱۲۰۵ق) که دارای نبوغ خاصی در استدلال و تحلیل و تفکر عقلایی بود، با تألیف کتاب «الفوائد الحائریة» بساط اخباری‌گری را درهم پیچید.^۱

دقت‌های بی‌نظیر و موشکافی‌های شیخ مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱ق) در کتاب مکاسب، چهره فقه شیعه را به کلی دگرگون ساخت. طرح کلی‌ای که وی پایه‌ریزی کرد و فقه را بر روشی اصولی و تحلیلی بنیان نهاد، همچنان اساس کار فقه شیعی است و فقهای معاصر مکتب شیعی نیز همه از پیروان روش فقهی او هستند.^۲

در زمان معاصر، به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی، رویکرد به فقه و انتظارات از آن متحول شده است. با توجه به همین روند رو به رشد، رهبر کبیر انقلاب اسلامی، ضرورت شناخت دقیق دخالت زمان و مکان در حکم و موضوع را طرح فرمودند و فقه پویا را راهگشای بسیاری از مشکلات در عرصه‌های نوظهور دینی در علم فقه دانستند. شاگردان ایشان نیز از قبیل استاد مطهری و دکتر بهشتی و مراجع عظام این ضرورت را به خوبی دریافته، در جهت تبیین آن تلاش‌های بسیاری کرده‌اند.

✓ انتظار می‌رود که چه تحولی در فقه امروزین ایجاد شود؟

تحول مطلوبی که می‌تواند در فقه اتفاق بیفتد،^۳ سازماندهی احکام جهت تولید یک مجموعه و منظومه فقهی با نگاهی تکمیلی و تعمیقی است.

۱. زمین در فقه اسلامی، ج ۱، ص ۷۱؛ الرسائل الاصولیه، مقدمه، ص ۲۰ - ۲۱ و ۳۲ - ۳۳.

۲. زمین در فقه اسلامی، ج ۱، ص ۷۴؛ الذریعه الی اصول الشریعه، ج ۱، ص ۷۸ و ۴۴۹.

۳. تغییر و تحول در فقه به تناسب شرایط جدید زندگی به چند قسم تقسیم می‌شود:

۱) تحول در دامنه و گستره تحقیق: در این تحول موضوعات و مسائل جدیدی به مباحث سابق افزوده می‌شود مانند ضمیمه کردن موضوعاتی چون مردم سالاری و حقوق بشر در فقه سیاسی.

۷) گاه در وضعیت موجود برخی از اجزاء و ارکان مورد فراموشی و بی‌التفاتی واقع می‌شوند در این صورت کار نوآورانه در صدد احیاء مباحث گذشته است مانند پرداختن به مباحث قضاوت و امر به معروف و نهی از منکر و امور حسبيه.

۸) تحول معرفتی و ساختاری: در این گونه تحولات در برداشت فقیهانه و ساختاری مباحث فقهی دگرگونی اتفاق می‌افتد به طوری که اندیشه فقهی با فقه های جدیدی روبرو می‌شود. وقتی اندیشه فقهی با فقهی جدید مواجه شود موضوعات و مسایل جدید را به همراه می‌آورد و بر غنای اندیشه فقهی افزوده می‌شود.

۹) تشخیص احکام ثابت از احکام غیرثابت: گاهی برای رفع تعارض میان یک حکم شرعی با یکی از شرایط زندگی لازم می‌آید که در نفس همان حکم دخل و تصرف کنیم یا حکمی را جایگزین حکم دیگر کنیم با دقت در احکام شریعت می‌یابیم که شریعت در کنار احکام ثابت خود یک دسته احکام انعطاف پذیر را نیز گنجانیده است تا امکان استمرار شریعت در زمان‌های مختلف و شرایط جداگانه وجود داشته باشد اگر نظام زندگی فردی و جمعی بشر در همه دوران‌ها می‌بایست منطبق با معیارهای ثابت شریعت باشد شریعت نیز می‌بایست در مواردی قابلیت انعطاف لازم را داشته باشد مسلماً شریعت خاتم به اقتضای جاودانگی که دارد در ذات خود دارای چنان انعطاف‌هایی است و در این میان وظیفه فقیه و علم فقه است که به دور از سخت‌گیری و با توجه به ذوق شریعت آن انعطاف‌های پیش‌بینی شده را دریابد و در موارد لازم به کار گیرد.

۱۰) تحول در روش استنباط: گاهی ناسازگاری یک حکم با شرایط زندگی مردم نتیجه نارسایی روش استنباط است و ربطی به ماهیت حکم ندارد در این صورت با ایجاد اصلاحات و تغییرات در دستگاه استنباطی موجود می‌توان احکام شریعت را به گونه‌ای استنباط کرد که ناسازگار با شرایط زندگی نباشد. پس فقیه می‌تواند با تجدید نظر در نظریه خود مثلاً با باطل دانستن ظن مطلق و اعتبار بخشیدن به ظن خاص گام اساسی در تکمیل روش استنباط برداشت و در شیوه استنتاج احکام شریعت تحولی ایجاد نمود.

۱۱) تحول در موضوعات: در مواردی هم ناسازشی میان احکام فقهی و شرایط زندگی نه به ماهیت حکم ربط دارد و نه به روش استنباط بلکه ناسازگاری ناشی از این است که آن موضوعی که حکم درباره آن صادر شده دگرگون شده و تغییر شکل داده است که فقیه باید در مقام استنباط حکم، امکان تغییر و تحول موضوعات را هم در نظر داشته باشد و وقتی که موضوعی موقعیت تازه‌ای در نظام زندگی پیدا کرد حکم آن نیز می‌بایست هماهنگ با این موقعیت تازه تحول پیدا کند.

نگاه تکمیلی از این جهت که جای خالی احکام شرعی در موضوعات جدید پر شود و همراه تحولات در بخش‌های مختلف تکلیف شرعی معلوم گردد. نگاه تعمیقی از این جهت که ملحوظات و معتبرات شارع در رابطه با مقتضیات زمان و مکان اعمال شود.

با توجه به این دو محور اساسی از نیازمندی‌ها است که مجموعه احکام، باید پاسخ‌گوی مطالبات جهان اسلام باشد. باید عصری را در اندیشه خود موضوع تحقیقات خود قرار دهیم که انسان در هیئت پیشرفته‌ترین و پیچیده‌ترین شکل خود در عصر فضا و تسخیر همه امکانات علمی زندگی می‌کند و این همه، مانع دین داری او و آگاهی از احکام مخصوص هر پدیده نوظهوری نگشته است.

تحول در فقه باید این ارتکاز را از صفحه ذهنها بشوید که یاد و توجه به احکام شرع همواره قرین با یاد گاو و شتر و زندگی اعراب شبه جزیره و شیوخ خلیج است. قدرت مطابقت فقه با شرایط عصری باید بتواند مدرن‌ترین شکل زندگی در قله ترقیات علمی را به نحوی پوشش دهد که ما انسان‌هایی را مشاهده کنیم که در شمار معتقدترین و متدین‌ترین و مقرب‌ترین افراد به خداوند قرار دارند و در عین حال مجهزترین افراد به امکانات در عصری شکوفایی پیشرفت‌ها علمی هستند.

شهید صدر در تعریف «فقه سنتی» و «فقه پویا» به همین آرمان اشاره دارد آنجا که می‌فرماید:

«زندگی دائماً در معرض قضایای جدید و مسائل نوپدید و فراوان قرار دارد و هر روز صحنه‌ها و میدان‌های تازه بی‌سابقه‌ای پیدا می‌شود. در نتیجه، این عمل - یعنی فقاقت - به اقتضای مسائل و موضوعات

جدید، باید رشد و نمو مستمر داشته باشد تا بتواند تمام رویدادهای نوین و مسائل و موضوعات تازه را فراگیرد».

از نظر شهید صدر، اجتهاد به دو روش قابل انجام است: الف: حرکت از ادله شرعی به سوی نیازها و موضوعات. ب: حرکت از نیازها و موضوعات به سوی ادله و احکام.

در روش اول، هدف تنها تبیین آیات و روایات است. از این رو، مستلزم جمود و تحجّر است، ولی در شیوه دوم، هدف یافتن درمان دردهای عصر از قرآن و سنت می باشد و مستلزم پویایی و رشد فقه است؛ زیرا فقیه ابتدا باید موضوعات و حوادث فقهی را به خوبی بشناسد، پس از آن به کشف حکم و نظریه های بنیادین اسلامی بپردازد.^۱

از این رو، حضرت امام^ع در مسجد شیخ انصاری نجف به طلبه ها مکرر می فرمودند که مسائل شرعی را در میان خیابان و بازار بررسی کنند، نه در حجره های دربسته مدرسه، در متن واقعیات قرار گیرند، نه آنکه موضوعی را فرض کرده، حکم فرضی آن را مشخص کنند. متأسفانه در دینی ترین جوامع بشری وقتی به محیط های علمی وارد می شویم، در دانشگاه ها، در بیمارستان ها و مراکز علمی، آنچنان اهتمام به رعایت مسائل دینی بی رنگ می شود که گویی اصلاً معلوم نیست که چگونه می شود میان دین داری و مقتضیات این محیط علمی جمع کرد. ممکن است گفته شود این مربوط به رعایت و التزام به احکام شرع است نه خود احکام شرع، ولی این همه مشکل نیست. ورود ضعیف و کم رنگ احکام شرع در بسیاری از عرصه ها نیز بخشی مهم از این مشکلات است. در عرصه سینما، در عرصه مسائل روانشناسی، با الگوهای غربی مسائل و مشکلات تربیتی و حتی مسائل دینی رفع و رجوع می شود و روانشناسان با

۱. سنت های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، ص ۵۸ - ۵۹.

مبانی غربی از زبان اسلام سخن می‌گویند. در محیط‌های آموزشی و درمانی وضع به همین منوال است. گویا اینکه هنوز تبلیغات عصر رنسانس بعد از قرون وسطی که دین را معارض با علم و دانش می‌داند در دانشگاه‌های ما تبلیغ می‌شود.

وقتی التزام به احکام شرع و شفافیت و توان تطبیق احکام شرع در محیط‌هایی با این سطح از پیشرفت علمی چنین است، در دهه‌های آینده چگونه خواهد بود؟ اگر حوزه‌های علمیه احساس رسالت جهانی نکنند و خود را در پاسخ‌گویی به نیاز مبرم همگامی دین و علم و سایر عرصه‌های حضور دین، مسئول ندانند، انتظاری از دیگران نمی‌شود داشت.

✓ تحول در موضوعات فقهی به چه صورت‌هایی قابل تصور است؟

انواع تحول در موضوع را می‌توان به صورت کلی به شکل، تحول ماهوی و تحول کارکردی تصور نمود.

بنابراین، گاهی موضوع یک حکم شرعی در مسیر تحولات زندگی اجتماعی در ماهیت خود تغییر می‌کند و به چیزی غیر از آنچه که پیشتر بوده تبدیل می‌شود.^۱

۱. کل ما لا منفعة فيه (منفعة محللة مقصوده عقلانية) لایجوز بیعه و کل ما فيه منفعة محللة عقلانية جاز بیعه. (انصاری، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۵۷) این دو حکم همچنان ثابت و پابرجاست. آن چیزی که تغییر کرده مثلاً موضوع خون است که تا دیروز دارای منفعت عقلایی نبود اما امروز دارای منفعت گردیده است.

گاهی احکام تابع عناوین خاصی هستند که در صورت عروض آن عنوان بر موضوع، حکم منطبق می‌شود، ولو هیچ‌گونه تغییری در موضوع حاصل نشود؛ مانند عناوین احکام ثانویه همچون اکراه، اضطرار، حرج، ضرر، وغیره. احکام ثانوی مطابق شرایط و حالات مکلف است. گاهی تکلیفی در شرایط عادی واجب است و در حالت حرج و ضرر، وجوب آن رفع می‌شود. عملی در حال اختیار حرام است، اما در حال اکراه و اضطرار حلال. در چنین مواردی، حالت‌ها و شرایط مکلف باعث تغییر عنوان و در

تحول ماهوی در موضوعات طبیعی که به سبب‌های طبیعی روی می‌دهد مثل تبدیل شراب به سرکه و غیره که تحت عنوان استحاله یا انقلاب در فقه شناخته می‌شود از موضوع بحث ما خارج است و نیازی به بحث ندارد.

موضوع‌های عرضی و طبیعی گاهی به شکل دیگر دچار دگرگونی می‌شوند یعنی بدون اینکه در ماهیت این موضوع‌ها تغییری ایجاد شده باشد کارکرد اجتماعی آنها تحول پیدا می‌کند تحول در کارکرد یک موضوع یا بدین صورت است که آن موضوع به‌طور کلی کار کرد گذشته خودش را از دست می‌دهد و دارای کارکرد اجتماعی جدید می‌شود یا بدین صورت است که یک موضوع ضمن حفظ کار کرد گذشته خود در کنار آن کارکرد جدیدی به دست می‌آورد.

✓ چه نمونه‌هایی از تحول فقه در ملاحظه مقتضیات زمان و مکان می‌توان ذکر نمود؟

از نمونه‌های که با مبنای فقه جواهری از حضرت امام علیه السلام می‌توان ذکر نمود: سبق و رمایه، تعیین دیه، خرید و فروش خون، تشریح مرده مسلمان، خرید و فروش و پیوند اعضا، تغییر جنسیت، تلقیح مصنوعی، حق طلاق برای زنان، حق حضانت مادر، احتکار، حقوق معنوی، ورود کافران و مشرکان به مسجد الحرام و موارد دیگری است که به‌طور گذرا به هر یک اشاره‌ای می‌کنیم:

نتیجه باعث تغییر حکم می‌شود. در تنظیم و جعل احکام، شرایط مکلف و عروض عناوین ثانوی، آنچنان مورد توجه بوده که به صورت قاعده کلی گفته شده «ما من حرام الا و قد احله الاضطرار» (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۲) یعنی هیچ حرامی وجود ندارد مگر اینکه حالت اضطرار، آن را حلال می‌کند. این نوع قواعد نیز باعث انعطاف پذیری در بسیاری موارد و تغییر احکام اولیه می‌گردد و هیچ منافاتی با ابدی و همیشگی بودن احکام ندارد؛ زیرا در حال اختیار حرام است إلی یوم القیامة. اما همان حرام در حال اضطرار، حلال است إلی یوم القیامة، با عروض اضطرار عنوان حکم اول، منتفی و عنوان حکم ثانوی محقق می‌شود.

➤ سبق و رمایه: در سبق و رمایه چهار صورت بازی وجود دارد که نوع اول، که بازی با آلات قمار با شرطبندی و رهان است، قدر متیقن از قمار و میسر در قرآن و سنت و اجماع است و در هر صورت حرام می‌باشد.

﴿ إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾^۱ در موردی که بازی بدون ابزار قمار و بدون برد و باخت باشد، مسلماً معنای قمار را در ذهن متبادر نمی‌سازد و در این مسأله، مبنای فقهی حضرت امام^ع با برخی از فقها تفاوت دارد.

از امام سؤال شد: اگر شطرنج آلت قمار بودن خود را به‌طور کلی از دست داده باشد، چون امروز تنها به عنوان یک ورزش فکری از آن استفاده می‌گردد، بازی با آن چه صورتی دارد؟ پاسخ دادند: برفرض مذکور اگر برد و باختی در بین نباشد اشکال ندارد.^۲

عده‌ای از صدور این فتوا برآشفتمند و شعار «حلال محمد حلال إلی يوم القيامة و حرامه حرام إلی يوم القيامة» سر دادند. امام راحل^ع در پاسخ فرمودند:

اما راجع به دو سؤال، یکی بازی شطرنج در صورتی که از آلت قمار بودن به کلی خارج شده باشد، باید عرض کنم که شما مراجعه کنید به کتاب «جامع المدارک» مرحوم آیت الله آقای حاج سید احمد خونساری که بازی با شطرنج را بدون رهن جایز می‌داند و در تمام ادله خدشه می‌کند، در صورتی که مقام احتیاط و تقوای ایشان و نیز مقام علمیت و دقت نظرشان معلوم است. اما اینکه نوشته‌اید از کجا سائل به دست آورده که شطرنج به کلی آلت قمار نیست؟

۱. مبارکه مائده / ۹۰.

۲. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۲۹؛ استفتائات امام خمینی، ج ۲، ص ۱۰، س ۲۱.

این از شما عجیب است، چون سؤالاها و جوابها فرض است و بنابراین آنچه را من جواب داده‌ام در فرض مذکور است که اشکالی متوجه نیست و در صورت عدم احراز باید بازی نکنند.^۱

➤ تعیین دیه: امام خمینی رحمه الله می‌نویسد:

«دینار» همان مسکوک شرعی است که در عصر صدور روایات رایج بوده، اما از آنجا که در آن زمان نقد رایج همین درهم و دینار بوده و معامله با آنها در بین مردم متداول بوده است، نمی‌توان از ادله استفاده کرد که پرداخت عین «دینار» موضوعیت دارد و بدین‌جهت جایز خواهد بود که قیمت آن با سایر نقود - نه با کالاهای تجارتي - پرداخت شود؛ همچنان‌که این عمل در هر موردی که حکم به پرداخت دینار شده است جایز خواهد بود.^۲

➤ خرید و فروش خون: اظهر در خون، آن است که انتفاع به غیر خوردن آن جایز است و فروختن به این جهت نیز جایز است؛ چون آنچه در آیه و روایت شده بر حرمت مطلق انتفاع دلالت نمی‌کند. بحث در آیه به این است که درباره خون منفعت محلّ در زمان صدور روایات و آیات، متصور نبوده، پس تحریم مطلق نیست و منصرف به منافع حرام است.^۳

➤ تشریح مرده مسلمان: امام خمینی رحمه الله تشریح بدن مرده مسلمان را حرام و تشریح جسد کافر را جایز می‌دانند.^۴

۱. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۵۱.

۲. کتاب الطهاره، ج ۱، ص ۲۴۳.

۳. المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۵۷.

۴. تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۹۴، م ۱.

اما امروزه از آنجا که بدن از آن رو که یکی از راه‌های تشخیص جرم و نیز ترویج علم طب شده، احکام ویژه‌ای یافته است و تحت تأثیر شرایط زمان و مکان انعطاف بیشتری در فتوای امام به چشم می‌خورد:

«تشریح بدن میت مسلمان جایز نیست، مگر در موردی که حفظ جان مسلمانی وابسته به آن باشد و تشریح غیر مسلمان هم امکان نداشته باشد. بنابراین، اگر تشریح تنها برای یادگیری باشد، بدون آنکه زندگی مسلمانی بر آن متوقف باشد، تشریح مسلمان جایز نیست و موجب دیه می‌شود».^۱

خرید و فروش و پیوند اعضا: امام خمینی رحمته‌الله می‌فرماید:

قطع عضو بدن مرده غیر مسلمان برای پیوند زدن به بدن مسلمان جایز است، و اگر چنین کاری در مورد شخصی انجام گیرد، دیه واجب نمی‌گردد. اما اولیای میت نمی‌توانند پس از مرگ، اجازه قطع عضو او را بدهند. بنابراین، قطع کننده معصیت کار بوده و باید دیه بپردازد.

در همین مسأله حضرت امام با شرایط خاص که در استفتاء از ایشان آمده است این چنین جواب می‌دهند.

محضر مبارک رهبر کبیر انقلاب اسلامی امام خمینی، امروز در دنیا مسأله مرگ مغزی پذیرفته شده است و در صورتی که در فردی با کمک معاینات و آزمایشات مخصوصی، مرگ مغزی مسلم شود، زندگی او خاتمه یافته تلقی می‌شود، گویا اینکه ادامه موقت زندگی نباتی چنین فردی به کمک دستگاه تنفس مصنوعی و داروها میسر است و از اعضایی نظیر قلب و کبد این افراد برای پیوند به بیماران و نجات جان آنان استفاده می‌شود.

لطفاً نظر مبارک را در مورد انجام چنین اعمال جراحی و برداشتن اعضای افراد با مرگ مسلم مغزی را بیان فرمایید.

«باسمه تعالی. بر فرض مذکور، چنانچه حیات انسان دیگری بر این متوقف باشد، با اجازه صاحب قلب یا کبد و امثال آن جایز است».^۱

➤ تغییر جنسیت: تغییر جنسیت در فتاوی امام خمینی^ع به دو قسم تقسیم شده است:

۱- تبدیل و آشکار کردن جنس واقعی برای کسی که تمایلاتی همچون تمایلات خنثی مخالف در خود ببیند که با عمل جراحی بتواند جنس خود را تغییر دهد و تبدیل به جنس واقعی شود، جایز است اما واجب نیست.

۲- شخصی قبل از عمل جراحی در جنس مخالف قرار دارد و عمل جراحی جنسیت وی را تغییر نمی‌دهد؛ تنها آنچه را که پنهان است آشکار می‌کند. در این صورت، بدون شبهه واجب است آثار جنس واقعی را رعایت نماید و ترتیب آثار جنس ظاهری حرام است.

بنابراین، اگر بداند که واقعا مرد است، باید به احکام مردان عمل کند و آنچه بر مردان حرام است بر او حرام است. و اگر عمل به تکالیف شرعی نیاز به عمل جراحی داشته باشد، در این صورت، تغییر شکل با عمل جراحی واجب می‌شود.^۲

➤ تلقیح مصنوعی: نظر حضرت امام^ع در مورد تلقیح مصنوعی برای باردار کردن زن و یا رفع عقیمی مرد، فتاوی به جواز می‌باشد، با حفظ مصالح

۱. مجله شفا، ش ۳۵، ص ۲۱.

۲. تحریر الوسيله، ج ۲، ص ۵۹۶، م ۲.

شخصی، تعدی نکردن به حریم حرمت (نگاه به نامحرم، برهم خوردن نسبت و مانند آن).^۱

➤ حق طلاق برای زنان: یکی از امور مهم در مسأله طلاق، اعطای حق طلاق به زن در صورت توکیل از جانب همسر است که از یک حکم شخصی به یک حکم عمومی و قانونی تبدیل شده و تحت نظارت محاکم قانونی صورت می‌گیرد. حضرت امام علیه السلام می‌فرمایند:

«برای زنان، شارع مقدس راه سهلی معین فرموده که خودشان زمام طلاق را به دست بگیرند، به این معنی که در ضمن عقد نکاح اگر شرط کنند که وکیل باشند در طلاق، یا به طور مطلق یا به طور مشروط، یعنی اگر مرد بدرفتاری کرد یا مثلاً زن گرفت، زن وکیل باشد که خود را طلاق دهد، در این صورت هیچ اشکالی برای خانم‌ها پیش نمی‌آید، و می‌توانند خود را طلاق دهند.»^۲

در واقع تغییر انجام شده در بعد از انقلاب خارج شدن این امور از جنبه حقوق شخصی و فردی و پیوستن به حقوق عمومی - بانظارت دولت - و حاکم اسلامی می‌باشد.

➤ حق حضانت مادر: حق حضانت و نگهداری طفل طبق ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی - که متخذ از شرع اسلام و اقوال مشهور فقها است - طی دو سال شیر خواری کودک به مادر داده شده و پس از آن پدر نسبت به پسر و مادر نسبت به دختر تا سن هفت سالگی سزاوارتر است و پس از آن نگهداری و تربیت دختر به پدر واگذار گردیده. امام خمینی علیه السلام در این باره می‌فرمایند:

۱. برای مطالع بیشتر، ر. ک: رساله نوین، ج ۳.

۲. صحیفه امام، ج ۱۰، ص ۲۸۷، پاسخ استفتا.

اگر مادر پیش از هفت سالگی دختر از شوهرش جدا شود، تا هنگامی که با دیگری ازدواج نکرده است، حق حضانت او ساقط نمی‌شود.

چنانچه از شوهر دوم جدا شود، بعید نیست که دوباره حق حضانت و نگهداری کودک را باز یابد و فتوای احوط در این باره توافق طرفین از راه مسالمت‌آمیز است. اگر پدر پس از انتقال حضانت به وی یا پیش از آن بمیرد، مادر به نگهداری و تربیت کودک، خواه دختر باشد یا پسر، هرچند که با دیگری ازدواج کرده باشد، سزاوارتر از وصی پدر و دیگر نزدیکان و فامیل است. با رسیدن کودک به سن بلوغ و رشد، حق حضانت پایان می‌یابد و هیچ کس، حتی پدر و مادر، بر او حضانت ندارند، بلکه او می‌تواند نزد هر کدام که می‌خواهد بماند.^۱

➤ احتکار: بسیاری از فقها^۲ با فقهای شورای نگهبان قانون اساسی در جمهوری اسلامی ایران هم عقیده‌اند که محدودیتی در مورد کالای احتکار شده وجود ندارد و هرچه نیاز مردم باشد و احتکار آن سبب اخلال در وضع معیشت و نظام جامعه شود، مشمول حکم حرمت است. اما فقها جایز نمی‌دانند موارد احتکار به کالاهای دیگر تسری پیدا کند. از جمله امام خمینی^۳ می‌فرماید: اقوی آن است که احتکار تحقق پیدا نمی‌کند مگر در غلات چهارگانه (گندم، جو، خرما، کشمش) و روغن و زیتون.

۱. تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۹۷، م ۱۶ و ۱۷.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۸۱.

البته جمع کردن مطلق آنچه مردم به آن نیاز دارند. امری است که از آن اعراض شده است. ولیکن بر غیر آنچه ذکر شد، احکام احتکار ثابت نیست.^۱

از فرمایش امام به دست می‌آید که ایشان اعمال محدودیت‌های بیشتر را از مسیر دیگری مانند حکم حکومتی صلاح می‌دانند تا ولی فقیه مطابق با مصلحت تصمیم‌گیری نماید. و الا تفاوتی در نتیجه مسأله که باید جلوی احتکار مایحتاج مردم گرفته شود بین فقها وجود ندارد.

➤ حقوق معنوی: امام خمینی^۲ در مورد حق معنوی می‌فرماید:

آنچه برخی از مردم به عنوان «حق طبع» قرار می‌دهند، حق شرعی نیست. پس نمی‌توان مردم را از تسلط در اموالشان بدون شرط و معامله بازداشت، و صرف چاپ کتاب به اینکه «حق طبع و تقلید محفوظ است» برای صاحب آن حقی ایجاد نمی‌کند. پس دیگری حق تقلید و طبع را دارد و هیچ کس نمی‌تواند او را منع کند.^۲

➤ ورود کافران و مشرکان به مساجد: حضرت امام^۳ درباره اهل کتاب این طور فرموده‌اند:

در هر صورت، ثابت کردن اینکه همه گروه‌های کافران مشرک‌اند، ممکن نیست. تنها گفتن اینکه عزیر فرزند خداست، سبب شرک نمی‌شود.^۳

۱. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۷۷، م ۲۳.

۲. تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۹۶، م ۳ و ۴.

۳. کتاب الطهاره، ج ۳، ص ۴۰۴.

از امام استفتا شده است که: «چه می‌فرمایید راجع به داخل شدن یهودی به مسجد مسلمانان؛ آیا جایز است یا خیر؟» امام در جواب فرموده‌اند: «اگر موجب هتک یا تلویت مسجد نباشد، مانعی ندارد».^۱

✓ آیا در بحث احکام صادره در حوزه‌های قضایی نمونه‌هایی وجود دارد که تحول در نگاه فقهی را حکایت کند؟

خوشبختانه نمونه‌هایی از تحول در نگاه فقهی در بخش احکام صادره در حوزه‌های قضایی و سایر حوزه‌ها اتفاق افتاده است^۲ که نوید تحولات گسترده‌تری را می‌دهد؛ به عنوان مثال در آیه شریفه قصاص آمده است:

۱. سیمای مسجد، ج ۱، ص ۳۱۱.

۲. البته موانعی برای تحول در فقه وجود دارد که شاید بتوان مهمترین آنها را تحت این عناوین ذکر نمود:

(الف) یکنواختی در نظام معیشت: در گذشته از آغاز تدوین فقه شیعه تا پیش از مرحله انقلاب صنعتی هیچ تحولی که نظام زندگی را دگرگون کند رخ نداده بود و جریان امور زندگی همواره در یک روش می‌گذشت، سیره فقهی موجود ما در طول این دوره و در چنین نظام زندگی ثابت و یکنواختی تکوین یافته و به آن خو کرده بود. بنابراین یکی از عواملی که موجب شد سیره فقهی ما بدون توجه به تحول موضوعات شکل گیرد همین است که در یک نظام ثابت و یکسان، زندگی در عصر تحول وجود نداشت تا در ساختمان اندیشه فقهی هم تحولی ایجاد شده باشد.

(ب) اهتمام به احکام و محرز پنداشتن موضوعات: در طول حیات فقه تا پیش از قرون جدید فقیه همواره با موضوعاتی سرو کار داشت که تحولی در آنها به چشم نمی‌خورد و بین حال و گذشته هیچ تفاوتی وجود نداشت. بنابراین موضوع بودن یک موضوع در فقه همیشه محرز بود و فقیه تمام مهارت خود را صرف شناسایی حکم و دقت در مقدمات روش شناختی آن می‌کرد.

(ج) انتزاعی بودن روش تحقیق در علم فقه: در تمام مراحل تحقیق، بیشترین تکیه بر افکار متفکران است تا بر وقایع و حوادث. درحالی‌که موضوعات مورد بحث ما در محیطی خارج از متون فقهی تکوین می‌یابند و تحول و تغییر پیدا می‌کنند. از این‌رو فقیه در مسیر تحقیقات خود کمتر با منشأ موضوعات و چگونگی تکوین و تحول آنها تماس خواهد داشت. هر موضوع به همان شکل که در متون مدون فقهی وجود داشت در تحقیقات فقهای بعد هم مورد بحث قرار می‌گرفت. تحول در موضوعات عرفی و طبیعی

﴿ وَمَنْ قُتِلَ مُظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا ﴾^۱ این سلطنت که برای ولی دم مقرر شده، به معنای اختیار انتخاب مجازات قصاص یا دیه است. آیه دیگر می‌گوید: ﴿ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾^۲

مفسران می‌گویند: گناه قتل یک فرد، به اندازه گناه کشتن همه مردم است، از آیه که می‌گوید: «گویا همه مردم را کشته است» این طور فهمیده می‌شود که قتل، جنبه اجتماعی و عمومی دارد و لذا الان به صورت بحث تعزیری در آمده است که باید قاتل علاوه بر پرداخت دیه؛ به دلیل چهره عمومی کار مورد ارتکاب، تعزیر شود. درست است که با عفو ولی دم، مرتکب قصاص نمی‌شود ولی تعزیر می‌شود.

را یا باید به صورت مستقیم در متون زندگی اجتماعی مطالعه کرد یا به صورت غیر مستقیم و از راه علم مربوطه. در شیوه انتزاعی و استنتاجی تحقیقات فقهی حجابی برای این دو نیست.

(د) تعمیم قالب‌های اجتماعی زمان تشریع به همه زمان‌ها: قالب‌های اجتماعی که در صدر اسلام در یک جامعه وجود داشتند نخستین ظرف‌هایی بودند که پذیرای محتوای شریعت شدند و نه از متن دین بلکه از روابط و مناسبات اجتماعی آن روز عربستان گرفته شده بودند. این قالب‌ها به هیچ وجه منشأ دینی نداشتند اما چون نخستین ظرف اجرای احکام شریعت بودند به مرور زمان و با فاصله گرفتن از زمان تشریع کم‌کم در ذهن عامه دین داران صبغه دین به خود گرفتند و ثبات و ابدی بودن دین به آنها نیز سرایت داده شد. بدین ترتیب بسیاری از خصوصیات قومی و فرهنگی مردم جزیره العرب در بافت فرهنگ اسلامی نفوذ کرد و رنگ دینی به خود گرفت. اندیشه فقه ما هم که در چنین فضایی تدوین شده بود و محتوای شریعت را از منظر نخستین قالب‌های آن می‌نگریست؛ نگران از اینکه مبدا در کشاکش تحولات اجتماعی به ثبات و ابدی بودن شریعت خدشه وارد شود؛ رفته رفته این گرایش‌های پنهانی را در اندیشه فقهی به وجود آورد که قالب‌های زمان صدر اسلام تنها قالب‌های ممکن و مشروع برای محتوای شریعت نداشته شود. این تعمیم قالب‌ها سبب می‌شود که تحول در فقه رخ ندهد.

۱. مبارکه اسراء/ ۳۳.

۲. مبارکه مائده/ ۳۲.

نمونه دیگر اینکه، آیه شریفه «فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا»^۱ تنها به عنوان یک توصیه اخلاقی تلقی می‌شد ولی اکنون آیه به صورت یک قاعده حقوقی الزام آور در آمده است. چندان که بی دلیل و به صورت یک طرفه، بدون جلسات متعدد در دادگاه‌های خانواده طلاق صورت نمی‌پذیرد. حداقل در صورت درخواست زوج برای طلاق، می‌بایست مراحل از قبیل مراجعه به دادگاه مدنی خاص، تعیین حکمین از سوی دادگاه، مشاوره و مددکاری دادگاه برای انصراف زوج از طلاق صورت می‌پذیرد. چنانچه توافقی صورت نگیرد، پس از صدور گواهی عدم توافق از سوی دادگاه، محاضر قانونی حق صدور حکم طلاق و مراحل اجرایی آن را دارند.

عوامل تأثیرگذار بر علم فقه

- ✓ چه عواملی می‌تواند برای فقیه ذهنیت‌ساز باشد؟
- ✓ مجتهد، در موضوع تفسیر، چه عواملی را باید مورد بررسی قرار دهد؟
- ✓ پیش‌فرض‌های موجود در علم فقه کدام است؟

عوامل تأثیرگذار بر علم فقه

عوامل بسیاری می‌تواند در فقه مؤثر باشد. بخشی از آنها بیرون فقه قرار دارند مانند شرایط حاکم بر جامعه و مطالبات آن از فقه و یا شرایط حاکم بر فقیه مانند؛ توانمندی‌ها، آگاهی‌ها، پیش‌فرض‌ها، انگیزه‌ها و روش‌هایی که در استنباط به کار می‌گیرد.

بخشی از این عوامل تأثیرگذار در داخل فقه و جزء علوم مربوط به فقه محسوب می‌شود، اعم از رجال، درایه، اصول، کلام، فلسفه فقه و سایر علوم اسلامی که بواسطه کمال و نقص خود، فقه را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند.

✓ چه عواملی می‌تواند برای فقیه ذهنیت‌ساز باشد؟

عوامل ذهنیت‌ساز طیف گسترده‌ای از حالت‌ها، روحیه‌ها، شرایط محیطی و مدرسه‌ای و دیدگاه‌ها را شامل می‌شود. تأثیرپذیری از این عوامل، ذهن و فکر انسان را در مسیر دستیابی به واقع ناتوان می‌سازد و محدودیت و سنگینی خاصی در کار استنتاج و استنباط وی ایجاد می‌کند. همانند خلیقات و عادات که همواره افعال انسان تحت تأثیر آن صورت می‌پذیرد و کمتر اتفاق می‌افتد که کسی برخلاف عادات و خلیقات خود اقدامی انجام دهد، ذهنیت‌ها نیز با همین قوت افعال انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

ذهنیت‌ها به‌طور طبیعی از محیط زندگی انسان و شرایط ویژه آن ایجاد می‌شود و از دوران کودکی تأثیرگذاری خود را شروع می‌کنند. محیط‌های خاصی همچون مدرسه خاص، روستای خاص، شهر و یا شهر بزرگ خاص با شرایط اقتصادی فرهنگی و سیاسی خاص. عجیب نخواهد بود که اگر گفته شود حوادث و تأثیرات این محیط‌های خاص می‌تواند نظام اولویت‌بندی، چارچوب نتیجه‌گیری و بستر تصمیم‌گیری انسان را تحت تأثیر قرار دهد.

اساساً ذهن هرکس، انباشته‌ای از کشاکش‌ها و تعاملات و عواملی است که بروی هم شخصیت انسان را شکل می‌دهد. در بستر حوادث و شرایط حاکم بر محیط زندگی که شخصیت انسان را می‌سازد برخی از ابهامات و ارزش و اهمیت مسائل و درجه اهمیت آنها نسبت به هم، برخی امور را بسیار پررنگ‌تر و برخی دیگر را کم‌فروغ‌تر و کم‌رنگ‌تر نشان می‌دهد.

همچنان‌که علاقه‌مندی‌ها و حتی موضع‌گیری‌های خاص براساس آن رقم می‌خورد. به‌ویژه تأثیر نوع تربیت و تأثیرگذاری شخصیت برخی معلمان، جریان شکل‌گیری شخصیت انسان را تا به وضعیت امروز او به پیش می‌برد. بی‌شک طرح مسأله تأثیرات محیطی نفی سایر عوامل مؤثر از جمله اراده و قدرت تصمیم‌گیری مستقل را نمی‌کند.

آنچه مهم است مقدار تأثیرات این عوامل در ذهن فقیه به هنگام استنتاج است چه بسا خود آگاه و ناخودآگاه مواردی را برمی‌گزینند و قیاس منطقی را بر پایه آنها شکل می‌دهند که اگر آن ذهنیت‌ها نبود شاید اصلاً مسیر دیگری را طی می‌نمود یا آنکه ناخودآگاه در بکارگیری پاره‌ای اطلاعات و تأثیر ندادن پاره‌ای دیگر به سوی نتیجه‌ای حرکت می‌کند که شاید دوست دارد آن نتیجه حاصل شود.

✓ مجتهد، در موضوع تفسیر، چه عواملی را باید مورد بررسی قرار دهد؟

اگر تصور کنیم که اجتهاد به مثابه یک نوع تفسیر است و اجتهاد فقهی می‌خواهد به نوعی کتاب و سنت را تفسیر کند، در این صورت می‌پرسیم؛ چه عوامل معرفتی؛ یعنی پیش فهم‌ها و انتظاراتی نقش دارد؟ اگر هرکس اجتهاد می‌کند به گونه‌ای کتاب و سنت را تفسیر می‌کند، برآستی با چه سیستمی می‌توان تشخیص داد، چه عوامل معرفتی و یا مقدمات معرفتی در کار اجتهاد اثر می‌گذارد؟ حقیقتاً شناخت عوامل معرفتی مشکل‌تر است یا عوامل علاقه‌ای، عاطفه‌ای، شخصی و احساسی؟ زیرا آنها هم به نوبه خود مجتهد را در استنباطش دچار لغزش می‌کنند.

بنابراین، فقیه گاهی از تأثیر شرایط و مناسبات اجتماعی و فرهنگی حاکم بر جامعه‌اش متأثر می‌گردد، بدون اینکه خودش متوجه باشد و گاهی ممکن است که از آنها و تأثیر آن فی الجمله آگاه باشد ولی این آگاهی اجمالی مشکلی از او را حل نکند و نتواند خود را و اشکافی کرده وجود خود را از تأثیرات سوء آن تطهیر کند، و شاید این کار علم دیگری را می‌طلبد.

برای مثال، شهید مطهری معتقد بود که فتوای مجتهدی روستایی بوی روستا می‌دهد و فتوای فقیهی شهری بوی شهر، بدین معنا که محیط شهری یا روستایی لاجرم بر استنباط احکام و فتوای مجتهدان تأثیر می‌گذارد. البته آنچه محل اشکال است صرف متأثر بودن انسان از عوامل مختلف نیست بلکه نقش منفی این عوامل مهم است که منجر به نتیجه‌گیری‌های ناصواب می‌شود.^۱ نکته دیگر تعدد عوامل تأثیر گذار و محدودیت علم بشر و عاجز بودن شناخت تام و تمام او از همه عوامل تأثیرگذار است که نباید باعث انتظارات غیر

معقول یا نسبی دانستن فهم‌ها، اجتهاد، فتواها و نهایتاً نفی اعتبار معرفتی آنها شود که این انکار واقعیت خود نوعی سفسطه محسوب می‌شود؛ زیرا این عدم احاطه کامل معرفتی همیشه برای انسان بوده است ولی هیچ‌گاه دلیل انکار معرفت‌های محدود و جزئی نبوده است.

معلوم است که مراد از مقایسه فتوای مجتهد مدرن و شهری نسبت به روستایی و به واقع نزدیک‌تر بودن فتوای شهری امر مطلق نیست. چه بسا بسیاری از مجتهدین روستایی در قوت استنباط و احاطه علمی از بسیاری مجتهدین شهری افزون‌تر باشند. یا به تعبیر دیگر پیش فرض‌های مقبول هر عصر و محیط، هم در داورهای اثر می‌گذارد.

امام خمینی در کتاب «آداب الصلاة» عوامل مؤثر در فهم قرآن را با ترتیب و نگاه دیگری مطرح فرموده است که تحت عنوان حجاب‌های فهم قرآن از آن تعبیر نموده‌اند. از جمله این حجاب‌ها، حجاب خودبینی و حجاب حب دنیا است که منشأ همه خطاها خوانده شده است «حُبُّ الدنیا رأس کل خطیئة».^۱

✓ پیش‌فرض‌های موجود در علم فقه کدام است؟

می‌توان گفت: پیش‌فرض‌ها و مسائلی که فقیهان در استنباط فقهی، قطعی و مفروغ عنه گرفته‌اند تقریباً شامل همه علوم مرتبط به فقه می‌شود و اختصاصی به مباحث کلامی درباره ویژگی‌های قرآن از جمله کلام الهی بودن و تحریف ناپذیری آن و حجیت سیره و تقریر و فعل معصوم ندارد؛ زیرا صحیح بودن روش منطق، کلام، اصول، رجال و درایه و... به نوعی جزء مفروضات قطعی خود قرارداده براساس بهره‌گیری از آنها به کار استنباط می‌پردازند:

۱. اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب حب دنیا و الحرص علیها، حدیث ۱.

۱- مباحث کلامی: از جمله بحث عصمت و تعیین قلمرو آن و بررسی ادله آن و همچنین ویژگی‌های قرآن؛ زیرا قرآن نیز ویژگی‌هایی دارد که در استنباط فقیه نقش دارند؛ مثل اینکه قرآن تحریف نشده و عبارات و الفاظ قرآن از ناحیه خداوند است.

۲- سیره و فعل معصوم: از جمله مسائل فلسفه فقه، تفکیک بین اقوال، افعال و تقریر امام است. کدام یک از افعال، اقوال و تقریرات را باید جزء قلمرو دین و قلمرو فقه به شمار آورد و کدام یک را نباید جزء قلمرو دین دانست؟ به عبارت دیگر، آیا تمامی اقوال که از امام صادر می‌شود «بما أنَّه شارع» از او صادر می‌شود؟ آیا تمام افعال و سیره معصومان در امور شخصی و اداره جامعه جزء وحی و شریعت به حساب می‌آید و مصدر استنباط است یا خیر؟ طبیعی است که اگر رأی مثبت ارائه نشود، بسیاری از برنامه‌ها و شیوه‌های اجرا نیز در قلمرو فقه قرار نمی‌گیرد.

۳- منطقه الفراغ: یکی از مباحثی که در تعیین قلمرو فقه نقش ویژه‌ای دارد، تعیین منطقه الفراغ یا منطقة العفو است. اگر روشن شود چه بخش‌هایی از زندگی به انسان‌ها سپرده شده اعم از حاکم و مردم، بالطبع دایره نقد نیز روشن می‌شود. در بحث منطقة الفراغ از سه مسأله اساسی باید گفتگو شود:

(۱) وجود منطقة الفراغ یا عدم آن در شریعت اسلامی؛

(۲) بر فرض پذیرش، تعیین قلمرو منطقة الفراغ؛

(۳) کیفیت منطقة الفراغ.

فهرست تفصیلی مطالب

مقدمه ۹

تعریف فلسفه فقه

- تفاوت بحث‌های فقهی با فلسفه علم در چیست؟ ۱۶
- چه نام‌هایی برای فلسفه فقه تاکنون به کار گرفته شده است؟ ۱۸
- کلمه «علم» در عبارت «فلسفه علم فقه» به چه معناست؟ ۱۸
- آیا علمی به نام «فلسفه فقه» وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد؟ ۱۹
- چه ویژگی‌هایی را برای فلسفه فقه می‌توان شمرد؟ ۲۰
- آیا می‌توان تعریف جامع و مانعی درباره فلسفه فقه ارائه داد؟ ۲۳
- برای تعیین چپستی علمی که هنوز مرحله «مفهومی» خود را می‌گذراند و ۲۴
- آیا تعیین عنوان «فلسفه فقه» بر مشکلات ارائه تعریف مناسب از آن، نمی‌افزاید؟ ۲۴
- آیا کلمه «فلسفه» در فلسفه مطلق و فلسفه فقه اشتراک لفظی دارد؟ ۲۵
- تفاوت فلسفه فقه با فلسفه احکام در چیست؟ ۲۶
- چرا فلسفه فقه دانش درجه دوم خوانده می‌شود؟ ۳۳

موضوع فلسفه فقه

- آیا موضوع فلسفه فقه لزوماً استدلالی است؟ ۳۸
- موضوع فلسفه فقه بر چه مسائلی تطبیق دارد؟ ۳۹
- موضوعات و مسائل جدید فلسفه فقه، چیست؟ ۳۹
- مباحث اصلی فلسفه فقه چیست؟ ۴۲
- موضوع فلسفه فقه از نظر شرافت و جایگاه چگونه ارزیابی می‌شود؟ ۴۲
- ضرورت وجود فلسفه فقه چیست؟ ۴۷

روش فلسفه فقه

- در فلسفه فقه نگاهی که باید به فقه باشد نگاه مقطعی است یا تاریخی؟ ۵۱

- روش تحقیق در فلسفه فقه برای موضوعاتی مانند اثبات حق برای ۵۳
- آیا جنبه‌های ابتکاری و ابداعی در فلسفه فقه وجود دارد؟ ۵۴

اهمیت و فایده فلسفه فقه

- ضرورت پرداختن به فلسفه فقه را با بیان چه نقش‌ها و فوایدی می‌توان ۶۰
- چگونه فلسفه فقه به تصحیح فهم منابع مدد می‌رساند؟ ۶۱
- فلسفه فقه چه عواملی را در تشخیص خطاپذیری فهم در اجتهاد ۶۲
- اصلی‌ترین تأثیر فلسفه فقه در فرایند اجتهاد چیست؟ ۶۵
- طبق نظر گزارشی بودن فلسفه فقه، این علم چه نقشیدر فقه دارد؟ ۶۷
- یک فایده فلسفه علم، نقادی علم است؛ آیا فقه ما ناقص و نیازمند تغییر و ۶۸
- آیا با بحث و بررسی درباره فلسفه علم فقه می‌توان استنتاج فقهی نمود؟ ۷۰
- فلسفه فقه در کنار دیگر شروط اجتهاد از چه جایگاهی برخوردار است؟ ۷۰
- فلسفه علم فقه نخست چه مسائلی را درباره فقه روشن می‌کند؟ ۷۱
- فلسفه فقه چه گرهی را می‌تواند از کسی که در مقام افتا است باز کند؟ ۷۱

ارتباط فلسفه فقه با سایر علوم

- آیا فلسفه فقه می‌تواند بخشی از علم اصول به معنای عام آن باشد؟ ۷۷
- آیا رابطه اصول فقه و فلسفه فقه، عام و خاص مطلق است؟ ۷۸
- آیا تغایر هدف و غرض در علوم می‌تواند مانع تداخل آنها شود؟ ۷۹
- براساس تعریفی که از علم اصول صورت پذیرفته رابطه آن با فلسفه ۸۱
- نقش فلسفه فقه با نقشی که منطق و یا علم اصول بر عهده دارد، چه تفاوتی ۸۳
- آیا فلسفه دین، همان کلام جدید است؟ ۸۳
- فلسفه فقه چه رابطه‌ای با فهم حقیقت دین دارد؟ ۸۷
- از دیگر تمایزات فلسفه دین و کلام چه مواردی را می‌توان شمرد؟ ۸۸
- عمدتاً چه مسائلی در کلام جدید مطرح می‌شوند؟ ۸۹
- فلسفه فقه چه رابطه‌ای با کلام جدید و فلسفه دین دارد؟ ۸۹
- آیا اثر متقابل علم کلام، علم اصول و فلسفه فقه در یکدیگر قابل انکار است؟ ۹۰

پیشینه فلسفه فقه

- فلسفه فقه از چه زمانی در حوزه‌های علمی مطرح گردید؟ ۹۳

- دیدگاه‌های فلسفی در میان اهل سنت چگونه است؟ ۹۴
 آیا فلسفه فقه پیشینه‌ای مانند علم رجال و درایه دارد؟ ۹۶

بررسی قلمرو علم فقه

- منظور از فقه و موضوع آن چیست؟ ۱۰۱
 آیا فقه به مجموعه‌ای از قضایا اطلاق می‌شود یا فعالیت عالمان؟ ۱۰۱
 آیا فقه به وجود سیال ممتد در تاریخ فقه اطلاق می‌شود یا مقطع فعلی آن؟ ۱۰۲
 آیا فقه تنها به اعمال فردی و ظاهری خلاصه می‌شود و به مسائل اجتماعی ۱۰۲
 ملاک علم شمردن فقه چیست؟ ۱۰۶
 آیا در مورد علم فقه می‌توان تنها بر عمل «اندیشیدن و تمهید» نام علم نهاد؟ ۱۰۶
 آیا تبیین موضوعات احکام در قلمرو فقه است؟ ۱۰۷
 آیا فقه به جز بیان حکم، به برنامه و شیوه عمل هم نظر دارد؟ ۱۰۸
 رأی و اجتهاد فقهی در چه زمینه‌هایی مطرح بوده است؟ ۱۰۹
 آیا تعیین قلمرو فقه تنها با بحث‌های تاریخی ممکن است؟ ۱۱۰

بررسی منابع علم فقه

- آیا در بین قرآن، سنت، عقل و اجماع، طبقه‌بندی وجود دارد؟ ۱۱۵
 آیا تمامی اقوالی که از امام علیه السلام صادر می‌شود، «بما أنه شارع» از او صادر می‌شود؟ ۱۱۸
 آیا قرآن و روایات به آنچه که در جامعه عرب آن زمان وجود داشته، ناظر است؟ ۱۱۹
 آیا امکان تحدید مفهومی و تحدید کمی در مورد مفاهیمی که در فقه به ۱۲۱

بررسی مبانی علم فقه

- تنقیح مبانی اعتقادی و بررسی تأثیرات آن بر فقه تا چه اندازه ضرورت دارد؟ ۱۳۲
 آیا تحولات علم در تغییر مبانی فقه مؤثر است؟ ۱۳۳
 امام خمینی علیه السلام در استنباطات فقهی از چه مبانی پیروی می‌نمودند؟ ۱۳۴
 بررسی مبانی اعتقادی امام خمینی علیه السلام چه تأثیری بر فقه حکومتی دارد؟ ۱۴۷
 مبانی فقهی امام خمینی علیه السلام در فتوای به وجوب تشکیل حکومت، چه بوده است؟ ۱۵۱
 مبانی فقهی امام علیه السلام در باب تقیه چیست؟ ۱۵۵

تعریف ملاکات احکام

- آیا در فلسفه فقه ملاک احکام مورد بحث قرار می‌گیرد؟ ۱۶۲

ملاک تفکیک احکام ثابت از متغیر چیست؟ ۱۶۷

امکان دستیابی به ملاکات احکام

دلیل بر امکان احراز ملاکات احکام از ناحیه عقل چیست؟ ۱۸۰

آیا علت و فلسفه احکام (مصالح و مفسد) برای انسان‌ها فهم‌پذیر است؟ ۱۸۰

فقه‌های شیعه دستیابی به ملاکات احکام را در چه صورتی ممکن می‌دانند؟ ۱۸۱

روش‌های دستیابی به ملاکات احکام

ظرافت و پیچیدگی فهم ملاک حکم در چه مواردی بیشتر است؟ ۱۸۶

در چه صورتی می‌توان به فهم یقینی از ملاک حکم رسید؟ ۱۸۷

آیا برای اطمینان از درستی فهم ملاک حکم، به غیر از قیاس اولویت و تنقیح ۱۸۷

چه شیوه‌هایی در کشف ملاکات احکام قابل اعتنا نیست؟ ۱۸۹

چه شیوه‌هایی برای وثوق به صدور احادیث متداول است؟ ۱۹۰

آیا نقد محتوایی می‌تواند راه وثوق به صدور احادیث محسوب شود؟ ۱۹۰

شیوه استناد به اصحاب اجماع چگونه است؟ ۱۹۱

چه سؤالات مهم دیگری در روش‌های دستیابی به فهم ملاک می‌توان مطرح نمود؟ ۱۹۲

استناد به سیره عقلا در فهم ملاک تا چه حد قابل قبول است؟ ۱۹۲

در مسأله روش‌های دستیابی به فهم ملاکات احکام نقش زبان تا چه حد است؟ ۱۹۴

چه مواردی از فهم ملاک حکم را می‌توان در فقه و اجتهاد امام خمینی ره ۱۹۴

تعریف مصالح و مفسد و تبعیت احکام از آنها

آیا تبعیت احکام، عقلی است یا عرفی؟ ۲۱۷

آیا تبعیت احکام از مصالح و مفسد نوعی است یا شخصی؟ ۲۱۷

نقش مصالح و مفسد در استنباط حکم اولی و احکام ثانوی چیست؟ ۲۱۹

آیا زمان و مکان در مصالح و مفسد احکام الهی نقش دارد؟ ۲۲۰

آیا احکام بر مصالح و مفسد واقعی مبتنی است؟ ۲۲۲

آیا می‌توان مصلحت را مناط نامید؟ ۲۲۵

تفاوت میان «مصلح مرسله» و «مصلحت» چیست؟ ۲۲۸

آیا می‌شود مصلحت را در جمع ادله فقهی آورد و در کنار کتاب و ۲۳۱

نفس‌الامری بودن مصلحت یا مفسده به چه معناست؟ ۲۳۲

- آیا فقه، فقط ضامن مصالح و مفاسد ماست، یا اینکه باید خوشایند و بدآیند ما ۲۳۳
- چه نمونه‌هایی از احکام مصلحتی در زمان پیامبر ﷺ و ائمه هدی ﷺ ۲۳۴
- مرجع تشخیص مصلحت در نظام جمهوری اسلامی ایران چگونه شکل گرفت؟ ۲۳۷
- قدرت پاسخ‌گویی فقه نسبت به مقتضیات و نیازهای زمان و مکان**
- دلیل بر وجود احکام ثابت و متغیر در اسلام چیست؟ ۲۴۳
- آیا تبعیت احکام از دگرگونی اوضاع و شرایط مورد قبول فقها است؟ ۲۴۶
- چه نمونه‌هایی از قدرت پاسخ‌گویی ولایت و حکومت، مطابق با مقتضیات زمان ۲۵۳
- مسائلی مانند ارتداد و بلوغ در فلسفه فقه چگونه قابل طرح است؟ ۲۶۱
- تفکیک بین احکام ثابت و متغیر چگونه صورت می‌پذیرد؟ ۲۶۲
- چگونه می‌شود فهمید کدام بخش از زندگی انسان‌ها ثابت و کدام بخش ۲۶۴
- مراد از «فقه کاربردی» به عنوان یک نظریه چیست؟ ۲۶۵
- آیا یک فیلسوف می‌تواند اتخاذ موضع فقهی کند؟ ۲۶۷

جایگاه نظریه‌پردازی و نظام‌های فقهی

- این سخن که فقه، اهداف و علم، شیوه‌ها را تعیین می‌کند، مبتنی بر چه ۲۷۲
- در راستای ارائه نظام‌های فقهی چه موضوعاتی مورد بحث قرار می‌گیرد؟ ۲۷۲
- آیا آنچه شهید صدر در کتاب «فلسفتنا» ارائه نموده یک نظام فقهی شمرده می‌شود؟ ۲۷۳
- تعریف اصطلاحی «مکتب» در بررسی‌های علم فقه به چه دیدگاهی تطبیق می‌کند؟ ۲۷۳
- روش استدلال فقهی چگونه است؟ ۲۷۴
- آیا وقتی روشی اعمال می‌شود و به نتایج متفاوتی می‌انجامد، دلیل بر خطا ۲۷۷

نقش آگاهی از تطوّر تاریخ مسایل فقهی در استنباط فقهی

- «استنباط یا عملیة الاجتهاد» به چه منظوری انجام می‌پذیرد؟ ۲۸۲
- الگوی رایج استنباط چیست؟ ۲۸۳
- در جایی که نصی از دین، قرآن یا سنت با فرهنگ جامعه در تعارض بود ۲۸۳
- آیا وجوب و حرمت، یک امر واقعی و عینی است یا اعتباری؟ چه تفاوتی می‌کند؟ ... ۲۸۴
- آیا اگر فقه از روش خوب استنباطی و ضابطه‌مند برخوردار نبود، تاکنون ۲۸۵
- عدم شناسایی مکاتب چه آسیب‌هایی می‌تواند در پی داشته باشد؟ ۲۸۶
- کدام یک از فقیهان را می‌توان صاحب مکتب دانست؟ ۲۸۷

- چه مکاتب فقهی تاکنون رواج داشته است؟ ۲۸۷
- در زمان حاضر کدام یک از مکاتب فقهی پاسخ‌گوترین مکتب شمرده می‌شود؟ ۲۸۸
- آیا می‌توان گفت: تاریخ اصول به درد ما نمی‌خورد، ما الآن با نهایی‌ترین ۲۸۸

قداست علم فقه (بشری بودن علم فقه)

- مقصود از قداست چیست؟ ۲۹۳
- آثار قداست علم فقه را چگونه می‌توان تجربه نمود؟ ۲۹۵
- چه فرقی میان دین و معرفت دینی از نظر قداست وجود دارد؟ ۲۹۶

بررسی متدولوژی فقه و امکان بازنگری فقهی آن

- روش بررسی فقه، چگونه و با استفاده از چه منابعی، می‌تواند بازنگری شود؟ ۳۰۳
- در امر استنباط دیدگاه‌های خود را از چه منبعی باید اخذ نمود؟ ۳۰۴
- تکامل تدریجی علم فقه و علوم وابسته به آن چگونه اتفاق افتاد؟ ۳۰۶
- متدولوژی تحقیق تاریخی با این متدولوژی که ما در باب قرآن و حدیث ۳۰۸
- آیا روش «هرمنوتیک» را می‌توان رقیب «روش‌های استفاده از متون» دانست؟ ۳۱۰
- در چه صورت مقلدی نسبت به فتوای مقلد خودش در تزلزل می‌افتد؟ ۳۱۱

تحول در فقه

- نکات برجسته در سیر تحولات فقه تا به عصر امام خمینی* چه بوده است؟ ۳۱۷
- انتظار می‌رود که چه تحولی در فقه امروزین ایجاد شود؟ ۳۲۲
- تحول در موضوعات فقهی به چه صورت‌هایی قابل تصور است؟ ۳۲۶
- چه نمونه‌هایی از تحول فقه در ملاحظه مقتضیات زمان و مکان می‌توان ذکر نمود؟ ۳۲۷
- آیا در بحث احکام صادره در حوزه‌های قضایی نمونه‌هایی وجود دارد که ۳۳۵

عوامل تأثیرگذار بر علم فقه

- چه عواملی می‌تواند برای فقیه ذهنیت‌ساز باشد؟ ۳۴۱
- مجتهد، در موضوع تفسیر، چه عواملی را باید مورد بررسی قرار دهد؟ ۳۴۳
- پیش‌فرض‌های موجود در علم فقه کدام است؟ ۳۴۴

منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

۱. قرآن مجید
۲. آداب الصلوة، امام خمینی قدس سره مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ ش، اول
۳. أبوهريه، شرف الدين عاملي، عبد الحسين، انصاريان، قم، ۲۰۰۴ هـ
۴. الاجتهاد و التقليد، الامام الخميني، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۶ ش، اول
۵. اجود التقريرات، سيد ابولقاسم، مؤسسه صاحب العصر، اول ۱۴۱۹ هـ ق
۶. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم ظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۰۵ هـ
۷. احمد ريسوني، امام الحرمين امام الفكر المقاصدي، مقاصد شريعت، مجموعه مقالات پژوهشي، دفتر اول فلسفه فقه، ج ۴، كتابخانه تحفي فقه و اصول
۸. احياء علوم الدين، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالي ۴۵۰-۵۰۵ هـ ق
۹. الإرشاد في معرفة حجج الله علي العباد، شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، تحقيق: مؤسسه آل البيت علاحياء التراث، قم، ۱۴۱۳ هـ
۱۰. استفتاءات، آية الله روح الله الموسوي الخميني، دفتر انتشارات اسلامي.
۱۱. الاسلام بنظرة عصرية، محمد جواد مغنیه، بيروت، دار الجواد، ۱۴۱۱ ق
۱۲. اسلام و مقتضيات زمان، مرتضي مطهري، تهران، صدر، ج ۱۱، ۱۳۷۴
۱۳. اصول الاستنباط، سيد نقي حيدري، انتشارات محلاتي، ۱۴۱۷ ق
۱۴. اصول العامة للفقهاء المقارن، محمد تقي حكيم، قم: مؤسسه آل البيت
۱۵. اصول الفقه، مظفر، محمد رضا، مكتب اعلام الاسلامي، اول ۱۴۱۴ هـ ق
۱۶. اصول كافي، الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الاسلامية، ۱۳۸۸، تهران
۱۷. الاعلام، خير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۹۸۹ م، هشتم.
۱۸. اعيان الشيعة، سيد محسن امين، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق
۱۹. امام راحل و فقه سنتي، محمد محمدي گيلاني، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۳ ش.
۲۰. امام و ابداع در فقه و استنباط، آية الله معرفت، قيسات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلام، سال ۱۳۷۹، ص ۱۵ و ۱۶، ۱۵۷

۲۱. أنوار الفقاهة - كتاب البيع لمكارم؛ مكارم شیرازی، ناصر، انتشارات مدرسة الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، قم- ایران، اول، ۱۴۲۵هـ ق
۲۲. اوائل المقالات، شیخ مفید، "مصنفات شیخ مفید" کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۲هـ
۲۳. بحار الانوار، محمد باقر المجلسي، تهران، المكتبة الاسلامي، ۱۳۹۹ق.
۲۴. بحار الانوار، محمد باقر مجلسي، دار احیاء تراث العربي، بیروت، ۱۴۰۳، چاپ ۳
۲۵. بحار الانوار، علامه مجلسي، بیروت: مؤسسه وفا، ۱۴۰۴ق
۲۶. بحثي درباره مرجعیت و روحانیت، طباطبائي، سید محمد حسین، مقاله ولایت و زعامت
۲۷. بحوث في علم الاصول، سید محمود هاشمی تقریرات درس آیت الله سید محمد باقر صدر، مکتب الاعلام الاسلامي، قم ۱۴۰۵
۲۸. بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر، الامام الخميني، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خميني، ۱۴۱۴ق،
۲۹. برداشت هاي فقهی، رضوي، مرتضي، ناشر بعثت، تهران سال نشر ۱۳۶۶
۳۰. البرهان في علوم القرآن زركشي، بدرالدین، به نقل از كتاب ملاکات احکام و شیوه هاي استکشاف آن، ص ۲۹۲
۳۱. پژوهشي در مباني تطبيق پذيري قوانين اسلامي با تحولات اجتماعي و تقابل آنها، سید مصطفی محقق داماد.
۳۲. پیش درآمدی بر فلسفه فقه، احمد مبلغی، مجله فقه، سال شانزدهم، پنجاه و نهم و شستم
۳۳. تاريخي نگري و دين، محمد عرب صالحی، ص ۳۵۱
۳۴. تاملات في منهج الاجتهادي للامام الخميني، روش تك دليلي، مجله حوزه، شماره ۶۰ ص ۴۰
۳۵. تأملی در اقتراح فلسفه فقه، سید محسن موسوي گرگاني، مجله نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، ۴۰۹
۳۶. التبيان في تفسير القرآن، شيخ طوسي، محمد بن الحسن، دار احیاء التراث العربي، بیروت
۳۷. تحرير الوسیله، روح الله الموسوي الخميني، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خميني ف ۱۳۷۹ش، اول.
۳۸. تحف العقول، ابن شعبه حرّاني، حسن بن علي، قم، مؤسسه النشر الاسلام، ۱۳۷۴ش، ص ۲۶۱
۳۹. تحليل مفهوم تجديد در كلام جديد، كلام جديد در گذر اندیشه ها، احد فرامرز قراملكي
۴۰. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، سيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، تحقيق عرفات العشّا حسّونه، دار الفكر، بیروت، ۱۴۲۰هـ
۴۱. التعادل و الترجيح، الامام الخميني، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خميني، ۱۴۱۷ق، اول.
۴۲. تندیس قداست و فقاہت، عبدالرضا ایزدپناه، مجله فقه اهل بیت ۱۳۷۵ شماره ۵ و ۶

۴۳. تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، ابن عراق، محمد بن علي كنائي، دارالكتب العلمية، بيروت، ۱۹۷۹م.
۴۴. التنقيح الرائع، فاضل مقداد فاضل مقداد، جمال الدين، قم، مطبعة الخيام، ۱۳۸۲.
۴۵. تهذيب الاحكام، ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق سيد حين موسوي خراسان، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۶۵م.
۴۶. جاىگاه عقل در استنباط احكام، سعيد قياشي، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم، ۱۳۸۶.
۴۷. جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام؛ نجفي، محمد حسن، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، هفتم.
۴۸. جواهر الكلام، محمد حسن النجفي ف تهرانف دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۶۷ش، سوم.
۴۹. چيستى فلسفه فقه، جابر توحيدى اقدم و عبد الرحيم سليباني بيهاني، مجله قبسات سال نهم،
۵۰. حقايق الاصول، سيد محسن الحكيم، مكتب بصيرتي، قم، پنجم، ۱۴۰۸ه ق
۵۱. حكيم سيد عبد الصاحب، منتقى الاصول، ناشر الهادي، دوم، ۱۴۱۶ه ق
۵۲. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، سيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۲۱هـ
۵۳. دراسات في الاصول، سيد صمد علي موسوي، تقارير آية الله فاضل لنكراني، مركز فقه ائمه اطهار. اول، ۱۴۳۰هـ ق.
۵۴. الدر المنثور، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر سيوط، قم، كتابخانه آية الله المرعشي.
۵۵. درسهایی از مكتب اسلام، بهشتی، احمد، شماره ۴۳۳
۵۶. دروس في علم الاصول، شهيد سيد محمد باقر، صدر، جامعة مدرسين، قم، نهم.
۵۷. دعائم الاسلام، النعمان بن محمد بن منصور المغربي، القاهرة، دار المعارف، ۱۳۸۳ق.
۵۸. دیدگاه هاي نو در حقوق؛ شوشتری، سيد محمد حسن مرعشي، دو جلد، نشر میزان، تهران، ايران، دوم، ۱۴۲۷هـ ق
۵۹. الذريعة الي اصول الشريعة، السيد شريف المرتضي، تصحيح ابوالقاسم گرجي، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ش.
۶۰. رجال النجاشي، ابو العباس احمد بن علي بن عباس نجاشي، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۶ق.
۶۱. رجال النجاشي، النجاشي، ابو العباس احمد بن علي، تحقيق: موسي شيري، مؤسسه انتشارات اسلامي، قم، ۱۴۰۷هـ

۶۲. الرسائل الاصوليه، محمدباقر وحيد بهبهاني، قم، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، ۱۴۱۶ق، رساله نوين، عبد الكريم بي آزار شیرازي، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۶۴ش
۶۳. الرعاية في علم الدرايه، زين الدين بن علي بن احمد شهيد ثاني، قم، مكتبة آية الله مرقشي نجفي، ۱۴۱۳ق، دوم.
۶۴. روضات الجنات، محمد باقر موسوي خوانساري، قم، اسماعيليان، ۱۳۹۰ق.
۶۵. زمين در فقه اسلامي، حسين مدرّسي طباطبائي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۶۲ش.
۶۶. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ابو جعفر محمد بن احمد بن ادريس الحلّي، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۱۰ق.
۶۷. سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة، الباني، محمد ناصر الدين، مكتبة المعارف، رياض ۱۴۱۲هـ
۶۸. ستنهاي اجتماعي و فلسفه تاريخ در مكتب قرآن، محمد باقر صدر، ترجمه حسين منوچهري.
۶۹. السنن، احمد بن حسن بيهقي، حيدر آباد ۱۳۵۴ق.
۷۰. السني، محمد بن عيسي ترمزي، بيروت، ۱۳۹۴ق.
۷۱. سيره المصطفي، هاشم معروف الحسني، ترجمه حميد ترفي جاه، تهران، حكمت، ۱۳۷۳ش.
۷۲. سيماء مسجد، رحيم نوبهار، ايران، ۱۳۷۲ش.
۷۳. شرايط اجتهاد، رضا استادي، قم: نشر قدس، ۱۳۸۳ش، چاپ اول
۷۴. شرح المصطلحات كلامية، مجمع البحوث الاسلامية، بنياد پژوهشهای اسلامي، مشهد مقدس، ۱۴۱۵ق
۷۵. شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين قرافي، قاهره: دار الفكر، ۱۳۹۳ق
۷۶. شرح چهل حديث، امام خميني مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۸ش.
۷۷. شرح نامه نيوزويك با آيت الله منتظري در: آيينه اندیشه، جمهوريت، اسلاميت و مشروطيت
۷۸. الصحاح الجوهری، اسماعيل بن حماد، دار العلم للملايين، بيروت، ۱۹۹۰م
۷۹. صحاح اللغة، جوهری، دار العلم، بيروت للعالمين، ۱۴۰۷
۸۰. صحيح البخاري، البخاري، محمد بن اسماعيل، تنظيم: صدقي جميل عطّار، دار الفكر، بيروت، ۱۴۲۵هـ
۸۱. صحيح مسلم، النيسابوري، ابن الحجاج، صدقي جميل عطّار، دار الفكر، بيروت ۱۴۲۴هـ
۸۲. صحيفه امام، امام خميني، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۸ش.
۸۳. صحيفه نور، امام خميني، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۶۹
۸۴. العدد والرؤية، شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعان، تحقيق: مهدي نجف "مجموعه مصنفات شيخ مفيد" قم، ۱۴۱۳هـ

۸۵. العروة الوثقی، سید محمد کاظم الطباطبائی یزدی، بروت، لبنان، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق، دوم
۸۶. عمدة الاصول، سید محسن خرازی، مؤسسه صاحب العصر، اول، ۱۴۱۹ هـ ق
۸۷. غرر الحکم و درر الکلم، الآمدی، عبد الواحد، مؤسسه امام عصر عج، قم ۱۳۸۴ هـ
۸۸. الغیبه، طوسی، محمد بن الحسن، تحقیق: عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، مؤسسه معارف اسلامی، قم، ۱۴۱۷ هـ
۸۹. فتوح البلدان، ابوالحسن بلاذری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸ ق.
۹۰. فجر الاسلام، امین، احمد
۹۱. فرائد الاصول، شیخ انصاری، نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۲ ق.
۹۲. فروع کافی، کلینی، ثقة الاسلام، تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ اول، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۱۲ هـ ق
۹۳. فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی، دکتر سید محمد حسین، سروش، چاپ دوم
۹۴. فقه پژوهی دفتر دوم، مهدی مهریزی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ ش، چاپ اول
۹۵. فقه حکومتی، مجله نقد و نظر، ش ۴، سال سوم، مهدی مهریزی
۹۶. فقه و عرصه های نو پدید، آیت الله عمید زنجانی و حجج اسلام آقایان کعبی و مبلغي
۹۷. فقه و عقل، ابولقاسم علی دوست، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱ ش، چاپ اول
۹۸. فلسفه فقه، مقاله، نادری، رسول، مجله قبسات شماره ۳۹
۹۹. فلسفه فقه، حجت الاسلام مهریزی، مجله ندای صادق، سال سوم شماره ۱۰
۱۰۰. فلسفه فقه، گزارش یک نشست، حجت الاسلام شب زنده دار، حجت الاسلام احمد مبلغي، مجله فقه، سال پانزدهم، شماره ۵۵
۱۰۱. فوائد الاصول، محمد حسین نائینی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين، ۱۳۶۱ ق
۱۰۲. فوائد الاصول، نائینی، محمد حسین، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۹ هـ ق
۱۰۳. الفهرست، شیخ ابو جعفر محمد بن حسن الطوسی، تحقیق سید محمد صادق بحر العلوم، نجف حیدریه، ۱۳۸۰ ق.
۱۰۴. القاموس المحيط، فیروز آبادی محمد بن یعقوب، تحقیق محمد بقاعی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۴ ق
۱۰۵. القواعد الفقیه، بجنوردی، سید محمد حسن، آداب، نجف، ۱۳۸۹ هـ ق
۱۰۶. قواعد المقاصد حقیقتها و مکانتها فی التشریع، عبد الرحمن ابراهیم زید الکیلانی
۱۰۷. قواعد فقه ترجمه القواعد و الفوائد، سید مهدی صانعی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲ ش.

۱۰۸. القواعد والفوائد، عاملی، شهید اول، محمد بن مکي، ۲ جلد، کتابفروشی مفید، قم: ایران.
۱۰۹. قوانین الاصول، میرزا قمي، چاپ خانه حاج ابراهيم، ۱۳۰۳
۱۱۰. کتاب البيع، الموسوی الخمينی ره، روح الله، ، چاپ سوم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم
۱۱۱. کتاب الطهارة، الموسوی الخمينی ره، روح الله، ، مطبعة مهر، قم
۱۱۲. الکافي، ابو جعفر محمد بن یعقوب کليني، تصحيح علي اکبر غفاري، نهران، دارالکتب الاسلاميه، ۱۳۸۸ ق، سوم.
۱۱۳. کتاب البيع، روح الله الموسوي الخميني، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۹ ش، اول.
۱۱۴. کتاب الطهارة، روح الله الموسوي الخميني، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۹ ش، اول.
۱۱۵. کفاية الاصول، آخوند خراساني، آل البيت لاحياء التراث، قم، ۱۴۲۹ ه ق
۱۱۶. کلام جديد، عبدالحسين خسرو پناه، قم: مرکز مطالعات و پژوهشهاي فرهنگي حوزه علميه.
۱۱۷. گفت و گوهاي فلسفه فقه، علي عابدي شاهرودي، ناصر کاتوزيان، صادق لاريجاني، محمد مجتهد شبستري و مصطفي ملکيان، مرکز مطالعات و تحقيقات اسلامي پژوهشکده فقه و حقوق، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰
۱۱۸. لسان العرب، ابن منظور، دار الفكر لبنان، ۱۴۰۵ ق؛
۱۱۹. مباني تحول پذيري در فقه، جعفر سبحاني، قبسات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، بهار و تابستان ۱۳۷۹، ش ۱۵ و ۱۶
۱۲۰. المبسوط في فقه الاماميه، ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تهران، مکتبه مرتضويه، ۱۳۷۸ ق.
۱۲۱. مجموعه آثار کنگره بررسي مباني فقهی حضرت امام خمينيؑ
۱۲۲. مجموعه آثار نظريه حقوقي اسلام، مصباح يزدي، محمد تقی، قم، مؤسسه امام خمينيؑ
۱۲۳. مجموعه آثار، مطهری، مرتضی، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶، چاپ چهارم
۱۲۴. مجموعه مقالات فقه پژوهي، دفتر سوم قواعد فقهيه، کتابخانه تخصصي فقه و اصول
۱۲۵. محاضرات في اصول الفقه، محمد اسحاق فياضي، انتشارات موسي صدر، قم.
۱۲۶. مختلف الشيعة، العلامة الحلي، قم: مؤسسه نشر اسلامي مربوط به جامعه مدرسين، ۱۴۱۳ ق، اول.
۱۲۷. المدخل في اصول الحديث، حاكم نيسابوري، محمد بن عبد الله، دارالکتب العلميه، بيروت، ۱۳۵۱ هـ
۱۲۸. مدخل مسائل جديد در علم کلام، جعفر سبحاني، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۵
۱۲۹. مسالك الافهام، شهيد ثاني، کتاب امر به معروف و نهي از منکر، ج ۳
۱۳۰. مصباح الاصول، خويي، سيد ابوالقاسم، مؤسسه احياء آثار امام خويي، ۱۴۲۲ هـ ق
۱۳۱. المصباح المنير، فيومي، دار الهجرة، ۱۴۰۵

۱۳۲. المصلحة المرسله، نور الدین خادمی، حیقتها و ضوابطها، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۱ق، اول.
۱۳۳. معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ابو منصور حسن بن زین الدین عاملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق، یازدهم.
۱۳۴. المعجم الاصولی، شیخ محمد صفور، منشورات طیار، ۱۴۲۸هـ ق
۱۳۵. معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات، حسنعلی اکبریان
۱۳۶. المفردات فی غریب القرآن، ابوالقاسم راغب اصفهانی، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۱ق.
۱۳۷. مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور، اسماعیل حسینی، مترجم، مهدی مهریزی، صحیفه خرد، ۱۳۸۳ش، چاپ اول
۱۳۸. مقدمه‌ای بر فقه شیعه، حسین مدرّسی طباطبائی، ترجمه محمدآصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۱۳۹. المکاسب المحرّمه، روح الله الموسوی الخمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ش،
۱۴۰. المکاسب، انصاری شیخ مرتضی، قم اسماعیلیان، ۱۳۷۶ش
۱۴۱. ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن، سید محمد علی ایازی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۷۶
۱۴۲. من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق
۱۴۳. المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف، ابن قیم جوزیه، محمدبن ابی بکر، تحقیق: عبدالفتاح ابو غذه، مکتب المطبوعات الاسلامیه، بیروت، ۱۴۲۵هـ
۱۴۴. مناهج الوصول الی علم الاصول، روح الله الخمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ش، اول.
۱۴۵. المنقذ من الضلال، غزلی، ابوحامد محمدبن محمد، تحقیق: جمیل ابراهیم حبیب، دار القادسیّه، بغداد، ۱۳۸۷هـ
۱۴۶. الموافقات فی اصول الشریعه، ابواسحاق ابراهیم غرناطی شاطبی، تصحیح محمد محیی الدین عبد الحمید، مصر، مطبعة التجاریه.
۱۴۷. الموضوعات، ابن الجوزی، ابو الفرج عبد الرحمن بن علی، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۳هـ
۱۴۸. میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ذهبی، محمد بن احمد، تحقیق: علی محمد بجای، دار المعرفه، بیروت، ۱۳۸۲هـ
۱۴۹. المیزان فی تفسیر القرآن، طباطبائی، محمدحسین، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۱۷هـ
۱۵۰. میزگرد ماهیت کلام جدید و فلسفه دین، صادق لاریجانی، بخش دوم، روزنامه اطلاعات، ش ۲۰۸۱۶
۱۵۱. نقد نظریه حدّ اقلی در قلمرو فقه اسلامی، مجله قیسات، شماره ۲۸، تاریخ درج: ۱۳۸۹/۱/۲۸

۱۵۲. نقش زمان و مکان در فرایند اجتهاد در نظر خواهی از دانشوران، هادی معرفت، نقد و نظر، سال دوم، شماره ۵
۱۵۳. نور الثقلین، شیخ عبد علی العروسی الحویزی، تصحیح و تعلیق سید هاشم علاتی، عم اسماعیلیان.
۱۵۴. نهاية الافکار، عراقی، ضیاء الدین، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ه ق
۱۵۵. نهاية المرام، سید علی عاملی، موسسه نشر اسلامي جامعه مدرسين، قم، ۱۴۲۰ق، دوم
۱۵۶. النهاية في مجرد الفقه والفتوى، ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ش.
۱۵۷. نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغه، محمد باقر محمودي.
۱۵۸. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بي ابيك صفدي، بيروت، دار صادر، ۱۴۱۱ق.
۱۵۹. وسائل الشيعه، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مؤسسه آل البيت علاحياء التراث، ۱۴۱۴ق، دوم.
۱۶۰. ولايت فقيه، روح الله الموسوي الخميني، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۸۱ش، دوازدهم.
۱۶۱. هندسه معرفتي كلام جديد، احد فرامرز قراملكي، مؤسسه فرهنگي دانش و اندیشه معاصر.

مقاله ها:

۱۶۲. علي اكبر صادقي رشاد، مجله قيسات، ش ۲، ص ۱۲.
۱۶۳. مجله اهل بيت (ع) ش ۱ «تقريرات درس بيمة حضرت امام» آيت الله محمدي گيلاني
۱۶۴. مجله حوزه، ش ۴ مهر و آبان ۶۷
۱۶۵. مجله شفا، ش ۳۵
۱۶۶. مجله فقه، شماره ۳، سال ۱۳۷۴
۱۶۷. مجله نقد و نظر، سال دوم، ش ۵، گفت و گو با استاد عباس علي عميد زنجاني.
۱۶۸. مجله نگاه حوزه، ش ۵۵-۵۸ گفت و گو با آيت الله محمد هادي معرفت

