

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اجتهاد و بررسی روشهای آن

دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

اجتهاد و بررسی روشهای آن

- ♦ تاریخ تدوین : ۱۳۶۴
- ♦ صفحه‌آرایی : حسین فقیهی
- ♦ طرح جلد: حسین فقیهی
- ♦ نوبت تکثیر: دوم / تیر ۱۳۸۷
- ♦ شمارگان : ۳۰ جلد / تکثیر داخلی

دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

قم/ خیابان آیت‌الله مرعشی

روبروی کوچه ۲۰/ پلاک ۳۵۵

تلفن و دورنویس: ۷۷۳۴۳۹۰ - ۰۲۵۱

فهرست مطالب

مقدمه	۹
-------------	---

* مبحث اول: قیاس

۱ - معنای قیاس و تعریف آن	۱۳
۲ - ارکان یا عناصر قیاس	۱۴
۳ - تاریخچه قیاس	۱۶
۴ - اقسام قیاس	۱۷
۱ - ۴ - قیاس منصوص العلة	۱۸
۲ - ۴ - قیاس مستنبطه العلة	۱۸
۳ - ۴ - قیاس اولویت	۱۸
۵ - حجیت قیاس	۱۹
۶ - بررسی دلایل مدافعين قیاس و رد آنها	۲۲
۱ - ۶ - ادله نقلی	۲۲
۱ - ۱ - ۶ - استدلال از قرآن کریم	۲۲
۲ - ۱ - ۶ - استدلال از سنت	۲۳
۱ - ۲ - ۱ - ۶ - حدیث معاذین جبل	۲۳
۲ - ۲ - ۱ - ۶ - حدیث حاریه خشعیه	۲۶
۳ - ۱ - ۶ - استدلال از اجماع	۳۱
۲ - ۶ - ادله عقلی	۳۴

- ۱ - ۲ - ۶ - محدودیت نصوص و عدم محدودیت موضوعات ۳۴
 ۲ - ۲ - ۶ - فطری بودن قیاس ۳۵
 ۳ - ۳ - ۶ - منطبق بودن شرع با مصالح ۳۶

* مبحث دوم: استحسان

- ۱ - معنای استحسان ۳۹
 ۲ - شکل‌های مختلف استحسان ۴۰
 ۳ - بررسی سند و حجیت استحسان ۴۱
 الف - عقل ۴۱
 ب - کتاب ۴۲
 ج - سنت ۴۴
 ۴ - نظرات مختلف در حجیت استحسان ۴۵

* مبحث سوم: استصلاح

- ۱ - معنای لغوی و اصطلاحی ۴۹
 ۲ - حجیت استصلاح ۵۰
 ۳ - بررسی ادله طرفداران و مخالفین استصلاح ۵۲
 الف: دلائل عقلی ۵۲
 ب - سیره اصحاب رسول الله (ص) ۵۴
 ج - تمسک به حدیث لاضرر و لاضرار ۵۵

* مبحث چهارم: تأویل

* مبحث پنجم: دینامیسم

- ۱ - دینامیسم در فلسفه ۶۷
 ۱-۱ - تاریخچه ۶۷
 ۲ - ۱ - مکانیسم (مکانیک گرائی)، Mechanism ۷۲

۷۵	۳ - ۱ - دینامیزم، Dinamism.....
۷۹	۴ - ۱ - قوانین حرکت از دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیک.....
۸۱	۵ - ۱ - نظریه شناخت در فلسفه دیالکتیک.....
۸۲	۶ - ۱ - تعریف شناخت.....
۸۲	۷ - ۱ - مکانیسم پیدایش و رشد ادراک.....
۸۴	۲ - دینامیزم قرآن.....
۸۴	۱ - ۲ - مقدمه.....
۸۴	۲ - ۲ - منظور و مراد از دینامیزم قرآن.....
۸۶	۳ - ۲ - متد شناسائی دینامیک.....
۸۷	۴ - ۲ - رابطه شناخت و موضع گیری.....
۸۹	۵ - ۲ - تحول در استنباط و برداشت از کلمات وحی.....
۹۱	۵ - ۲ - شیوه صحیح استنباط از قرآن.....
۹۲	۶ - ۲ - نتیجه و دست آورد شیوه دینامیکی.....
۹۵	۷ - ۲ - نقد و ارزیابی روش دینامیکی.....
۹۷	۸ - ۲ - خاتمه.....

* مبحث ششم: اخباریین

۱۰۵	مقدمه.....
۱۰۶	۱ - تاریخچه.....
۱۱۱	۲ - بررسی مدارک و صنایع استنباط احکام در نزد اخباریین.....
۱۱۱	۱ - ۲ - کتاب.....
۱۱۱	۱ - ۱ - ۲ - عدم حجیت ظواهر قرآن.....
۱۱۲	۲ - ۱ - ۲ - عدم قطع بر سالم ماندن کتاب.....
۱۱۳	۲ - ۲ - سنت.....
۱۱۴	۳ - ۲ - اجماع.....
۱۱۴	۴ - ۲ - عقل.....

※ مبحث هفتم: اصولیین

- مقدمه: ۱۱۷
- ۱ - تحقیق در اصول صدور خبر ۱۲۰
- الف - کتاب (قرآن مجید) ۱۲۰
- ب - سنت (فعل و قول و تقریر معصومین) ۱۲۱
- ۲ - تحقیق در جهت صدور ۱۳۰
- ۳ - تحقیق در دلالت صدور ۱۳۲
- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری ۱۴۴

مقدمه

به طور کلی می توان یک نظام فرهنگی را به سه بخش تقسیم کرد. بخش اول مطالبی است که به اثبات مکتب می انجامد که منطق و فلسفه را می توان از این جمله دانست. بخش دوم آموزه ها و احکام مکتب و همه آن علومی است که به استنباط از منابع مکتب می انجامد. و بخش سوم مطالبی است که به تحقق آموزه ها و دستور العمل های مکتب و یا انطباق احکام برای موضوعات عینی منجر می شود. البته ممکن است که مکتبی ناقص بوده و بخشی از این سه را نداشته باشد و یا وام دار سایر مکاتب باشد. اما به هر حال یک نظام فرهنگی کامل به این سه بخش احتیاج دارد. بدیهی است در هر کدام از این بخشها، منطق با شیوه جمع بندی اطلاعات از اهمیت بیشتری برخوردار است و سایر موضوعات بخش، محصول به کارگیری منطق می باشد. در این کتاب فقط به بخش دوم، آن هم منطق استنباط پرداخته می شود. سابقه و علت توجه این چنینی به این بحث به سال های قبل از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی باز می گردد.

در آن سال‌ها به علت ضرورت مبارزه با رژیم طاغوت گروه‌های متعددی شکل گرفت، اما به علت خفقان حاکم، امکان دسترسی به منابع اصیل و شخصیت‌های فهیم و طراز اول برای همه مهیا نبود. فضای جامعه نیز به علت تأثیرپذیری از فرهنگ‌های وارداتی و ضعف نظام آموزش رسمی کشور در مدارس و دانشگاه‌ها، پذیرای هر مطلب به ظاهر نو و انقلابی بود. به گونه‌ای که در سال‌های اول دهه ۵۰ انحرافات فرهنگی بسیاری از روشنفکران و حتی بعضی از طلاب را به لحاظ علم مبارزه و یا به کارگیری تمدن نوین فراگرفته بود. در آن سال‌ها عده‌ای از مدعیان مبارزه با سرمایه داری راه خود را از اسلام جدا کردند و به مکتب‌های انحرافی و عمدتاً مارکسیسم گرائیدند و عده‌ای دیگر نیز که دارای عقایدی محکم تر بودند بدون داشتن دانش کافی با مراجعه به کتاب و سنت به تغییر، تأویل و تطبیق اسلام با دستور العمل‌های اجرایی مارکسیسم یا لیبرالیسم پرداختند و به خیال خود اسلام را با مبارزه و یا اسلام را با تمدن نوین جمع کردند. این وضعیت تا سالهای بعد از پیروزی انقلاب نیز ادامه یافت و هر گروه یا شخصیتی که علم، فن یا هنری را پسندیده بود و در پی تناسب سازی با اسلام بود کم و بیش به این شیوه‌ها دست آزد.

استاد تیزبین حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین سید منیرالدین حسینی‌الهاشمی (ره) از همان ابتدا در مقابل این انحرافات موضع گرفت و در ابتدای آشنایی با هرگروه از شاگردان خود برای مصون سازی آنها، بحث‌های اجتهاد و موضوع شناسی را در حد وسع و دقت آنها تدریس می کرد و در این بین به روشهای انحرافی در استنباط از کتاب و سنت از صدر اسلام تا کنون می پرداخت.

کتاب حاضر که برگرفته از این مباحث استاد است و در سال ۱۳۶۳ تدوین یافته است تنها به شیوه‌های استنباط می‌پردازد. بحث‌های موضوع‌شناسی استاد در کتب دیگر این دفتر گردآوری شده است.

«والسلام علی من اتبع الهدی»
دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

مبحث اول: قیاس

یکی از شیوه‌هایی که در استنباط احکام الهی به وسیله گروهی از اهل تسنن به کار گرفته شده و می‌شود «قیاس» است. بر سر این شیوه از همان ابتدای تاریخ اسلام بحث و گفتگوی بسیاری بوده و حجیت آن هرگز از پایگاه محکمی برخوردار نبوده است.

۱- معنای قیاس و تعریف آن

قیاس در لغت به معنای تقدیر و سنجش و همچنین به معنای مساوات و برابری است.^۱ اما در علم اصول، اصطلاحاً درمورد قیاس تعاریف زیادی ارائه شده است^۲ که مفهوم مورد نظر تمامی آنها را می‌توان چنین بیان نمود:

۱- الف - مقایس اللغة: القاف و الواو و السین اصل واحد يدل على تقدير شئی بشئی ثم يصرف و اوه یا المعنی فی جیعه واحد، و تقلب الوا و لبعض العلل یاء فیقال بینی و بینه قیس رمح ای تدره و منه القیاس و هو تقدیر الشئی با الشئی و التقنذار مقیاس.

ب - لسان العرب: قاس الشئی بقیسه قیساً... اذا قدر علی مثاله و المقیاس: المقدار و القیس و القاس: القدر و یقال هذه خشبه قیس اصبع ای قدر اصبع.

ج - قوانین الاصول: القیاس فی اللغة، التقدير و المساء و اه کمال یقلل قسمت الارض با القصبه ای قدرتها و فلان لا یقاس غلان ای لا یساوی.

۲- تعاریف از قوانین:

الف - العده الشیخ الطوسی: «القیاس هوا ثبات مثل حکم المقیس علیه فی المقیس».

ب - قوانین الاصول، میرزای قمی - جلد ۲ ص ۷۱

«قیاس اصولی عبارت است از: سرایت دادن حکم موضوعی که شرعاً پذیرفته‌ایم به موضوعی دیگر که نصی بر حکم آن در دست نیست؛ به ادعای وجود اشتراک بین آن دو در علت حکم. «واضح است که قیاس در علم اصول با قیاس مصطلح در منطق کاملاً متفاوت است، بلکه قیاس را در اینجا با تمثیل منطقی می‌توان برابر دانست.^۱

۲- ارکان یا عناصر قیاس

با توجه به تعریف قیاس، چهار جزء در آن از یکدیگر متمایز می‌شود که آنها را عناصر یا ارکان قیاس نامیده‌اند و عبارتند از:

«القیاس فی الاصطلاح اجزاء حکم الاصل فی الفرع لجامع بینهما و هو عله ثبوت الحكم فی الفرع»

ج - معالم الاصول ص ۲۲۳

«القیاس الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراکهما فی عله الحكم»

د - المستصفی جلد ۲ ص ۲۲۸:

انه حمل معلوم على معلوم فی اثبات حکم لهما او نفيه عنها به امر جامعینهما

هـ - المنهاج، بیضاوی:

«القیاس الثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لمشارکته له فی عله حکم عند المثبت»

و: جمع الجواهر، ابن السبکی جل ۲ ص ۲۲۲

«القیاس حمل معلوم على معلوم لمساواته فی عله حکمه عند الحامل»

ز: تنقیح الاصول، صدر الشریعه:

«القیاس تعدیه حکم من الاصل الى افرع بعله متحده لا تعریف بمجرد فهم اللغة»

ح - التحریر، کمال ابن الهمام:

«القیاس مساواه محل الاخر فی عله حکمه له شرعی لا تدرک بمجرد فهم اللغة»

ط - المختصر، ابن جاجب:

«القیاس مساواه فرع لاصل فی عله حکمه»

ی - سایر کتب: مصادر الشریع الاسلامی، کشف اسرار و اصول الفقه.

۱- شرح منظومه سبزواری

ان قیاسنا معاصر المنطقین، خرج القیاس الفقهی فانه التمثیل المنطقی.

الف - اصل (قیاس علیه) و آن عبارت است از موضوعی که حکمش در شرع مقدس روشن است.

ب - فرع (مقیس) که عبارت است از موضوعی که روشن شدن حکم شرعی برای آن مورد نظر است.

ج - علت (جامع) که سبب یا جهتی است مشترک در اصل و فرع که تصور می شود مقتضی ثبوت حکم است.

د - حکم: و آن همان حکمی است که برای اصل ثابت است و بنا است برای فرع هم اثبات گردد.

مثال: در شرع مقدس اسلام قاتل از ارث مقتول محروم می شود و این حکم بر اساس نص صریح است.^۱

حال اگر در اینجا کسی درصدد علت یابی از حکم فوق برآمده و آن را چنین توجیه نماید: صدور این حکم از این روست که: امکان دارد طمع وارث در مال مورثش انگیزه‌ای بر اقدام به قتل وی شود. بنابراین، علت محرومیت قاتل از ارث مقتول، پیش گیری از طمع و جنایت است.

حال اگر این علت استنباط شده را در مورد وقف یا وصیت هم صادق ببیند و مثلاً در یک مقایسه مال وصیت شده را با ارث یکسان شمارد و سپس بر اساس برابری فرض شده فتوی دهد که:

۱- الف - مصادره التشریع الاسلامی - عبدالوهاب خلاف ص ۲۴

قتل الوارث مورثه مانع من الارث بالحديث «لا يرث القاتل» و قیس به قتل الموصی به للموصی و قتل الموقوف علیه للواقف لتساویها فی ان القتل فیها منظره استعجال الشی قبل اوانه و الانتفاع بالاجرام

ب - این مطلب در شرح لمعه، جلد ۲ ص ۳۱ (فی موانع الارث) باستناد حدیثی از پیامبر اکرم (ص) بیان گشته که متن حدیث در کافی جزء ۶ ص ۷ صفحه ۵۱۴۱ حدیث ۵ آمده است.

«چنانچه کسی که در جهت منفعت او وصیتی شده است وصیت کننده را به قتل رساند، از موردی از وصیت که به نفع اوست محروم خواهد بود.»
در این صورت چنین فتوایی بر اساس قیاس صادر شده است و دلیلی در شرع برای آن یافت نمی شود.
در این قیاس:

اصل: قتل مورت (ارث گذارنده)

فرع: قتل موصی (وصیت کننده)

علت: کشتن دیگری به طمع مال او

حکم: محرومیت قاتل

۳- تاریخچه قیاس

قیاس آغازی دیرینه دارد و سابقه آن در میان مسلمین به ابتدای تاریخ اسلام می رسد. بحث و تردید، بلکه نفی و ابطال آن هم به همان ابتدا بازگشت می کند. بنابر اعتقاد اهل تسنن، در میان صحابی رسول اکرم (ص) عده ای به قیاس مبادرت جستند^۱ و پس از صحابی دسته ای از تابعین، آن را به کار بردند^۲. تا اینکه در زمان ابوحنیفه گسترش بیشتری در آن پیدا شد.^۳

۱- الف - المستصفی من علم الاصول، ابو حامد غزالی جزء دوم ص ۲۴۷

ب - الفتح المبین فی طبقات الاصولیین لمولفه مصطفی المرافی جزء اول باب اجتهاد الصحابه.

۲- الف - الفتح المبین، جز اول، ص ۲۱ باب اجتهاد بعد عهد خلفاء الراشدین.

ب - اصول الفقه، مظفر جلد ۳ و ۴ ص ۱۸۳.

۳- الف - الفتح المبین، جز ۱ ص ۱۰۳

و قدبنی ابوحنیفه مذهبیه علی الکتاب و السنه و القیاس و الاجماع ... و عن فضیل بن عیاض قال: کان ابوحنیفه اذا وردت علیه مسأله فیها حدیث صحیح اتبعه و ان کان عن الصحابه و التابعین فکذلک و الاقاس فاحسن القیاس

ب - اصول الفقه ج ۳ و ۴ ص ۱۸۱.

بعدها نیز در نزد (بسیاری از) پیروان مذاهب تسنن همچنان در شمار یکی از ادله استنباط قرار داشته است و چه بسا که مبنای سنجش احادیث و حتی تأویل آیات قرآن مجید شده باشد.

احادیث نبوی وجود این شیوه را پیش از تاریخ اسلام نیز اعلام داشته‌اند. چنانکه از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که:

ما عبدة الشمس والقمر الا بالمقایس^۱

همانا اول کسی که به قیاس مبادرت ورزید، ابلیس است.

۴- اقسام قیاس:

قیاس عمدتاً به منصوص العلة و مستنبط العه تقسیم می‌گردد.^۲

اما بعضی بر این دو، قیاس اولویت را نیز افزوده‌اند.^۳

۱- الف - سنن الدارمی ابو محمد عبدالله الدارمی، جزء الو ص ۶۵ ... عن ابن سيرين قال «اول من قاس ابليس و ما عبدة الشمس و القمر الا بالمقایس»

ب - تفسیر طبری جل ۸ ص ۹۷، كان الحسن و ابن سيرين يقولان «اول من قاس ابليس و ما عبدة الشمس و القمر الا بالمقایس»

ج - المعجم المفهرس لالفاظ احادیث نبوی جلد ۵ «ایاکم و المقایسه، ما عبدة الشمس و القمر الا بالمقایس».

۲- قوانین الاصول، معالم الاصول.

۳- قیاس را به اقسام گوناگونی تقسیم می‌کنند، بعضی چون سیف الدین آمدی قیاس را از نظری به قیاس جلی و قیاس خفی تقسیم کرده‌اند. (الاحکام فی الاصول الاحکام جلد ۲ ص ۳)

دیگران انواع قیاس را تحت عناوینی چون قیاس بالغاء فارق، تنقیح مناط، تخریج مناط، قیاس مساوات، قیاس جزئی، قیاس عکس، قیاس طردو ... مطرح کرده‌اند و نکته اینجاست که عده‌ای دانسته یا ندانسته سعی کرده‌اند انواع قیاس مستنبط العلة و علت‌یابی احکام به طور اعم را، تحت بعضی از این عناوین موجه جلوه دهند و با مخلوط کردن مباحث فقهی با شیوه‌های متعارف قضاوت و قانون‌گذاری در جهان امروز، آنها را در ادله استنباط وارد کنند.

۱- ۴- قیاس منصوص العلة

آن است که در آن علت حکم به صورت علتی عام از عبارات شارع فهمیده شود.
مثال: اگر در بیان شارع آمده باشد که «الخمر حرام لانه مسکر» خمر حرام است چون مسکر است. از این عبارت فهمیده می شود که اسکار موجب حرمت می گردد و لذا می توان نتیجه گرفت که «نبید» هم چون مسکر است، حرام می باشد.

۲- ۴- قیاس مستنبطه العلة

قیاس مستنبطه العلة آن است که علت حکم در کلام شارع بیان نشده است، بلکه قیاس کننده با نظر ورای شخصی خود مدعی کشف علت حکم می گردد و این علت را مبنای قیاس قرار می دهد.

مثال: معاملات ربوی روی گندم، جو، خرما و نمک از نظر شارع حرام است، ولی علت آن بیان نشده است. برخی از متمسکین به قیاس (مانند شافعی) جامع بین اینها را خوردنی بودن آنها دانسته و سپس سایر خوراکیها مثل برنج و ذرت را بدانها قیاس کرده اند.^۱

۳- ۴- قیاس اولویت

منظور از اینگونه قیاس (اگر اطلاق قیاس بدان صحیح باشد).
آن است که علت و یا جهتی که برای حکم مشخص است در فرع اقتضای قوی تری داشته باشد تا در اصل.^۲

۱- اصول الاحکام کیسی، چاپ اول، ص ۱۶.

۲- الف - قوانین الاصول جلد ۲ ص ۸۵

ب - حق المبین - کاشف الفطاء ص ۱۰۲ و ۱۰۳

مثال: قرآن کریم در مورد پدر و مادر دستور می‌دهد که ... فلا تقل لهما اف ...^۱
 «بر آنها اف مگو». این عبارت قرآنی به طریق اولی دلالت بر این دارد که اهانت و ضرب و شتم هم نسبت به آنها نباید روا داشت. در مورد قیاس منصوص العلة و اولویت باید گفت که اکثر فرق مسلمین از جمله جمهور علماء شیعه این دو را حجت دانسته‌اند، نهایت اینکه تحت عنوان قیاس بدان‌ها نپرداخته‌اند.^۲

مباحث آینده در این نوشتار پیرامون قیاس مستنبطه العلة خواهد بود.

۵- حجیت قیاس

از آن زمان که عده‌ای به قیاس دست زدند گروهی هم قویاً با آن مخالفت کردند. صحابی رسول الله (ص) از این جهت دو دسته شدند. برخی سخن از

ج - الاحکام، آمدی جلد ۲ ص ۱.

۱- سوره اسراء آیه ۲۳.

۲- ظاهریه و اخباریین شاید تنها گروه‌هایی باشند که بر اساس بیش خود هرگونه قیاس حتی منصوص العلة و اولویت را رد می‌کنند.
 اما دیگران هر چند بعضاً این دو را قیاس نمی‌دانند، اما تحت عناوین دیگری، به هر حال آنها را حجت می‌دانند.

در کتاب قوانین جلد ۲ صفحه ۸۷ تا ۹۲ آمده است: اکثر علمای شافعی و حنفی قیاس منصوص العلة را مفهوم موافق فحوای خطاب و لحن خطاب دانسته‌اند. عبدالوهاب خلاف در صفحه ۲۹ کتاب مصادر التشريع آن را از باب تطبیق نص به حساب آورده. محقق و غزالی اصولاً معتقدند که این قیاس نیست، بلکه نوعی براهان است و صاحب قوانین، منصوص العلة و به کارگیری آن را مدلول کلام شارع دانسته و در حقیقت نوعی قضیه کلی می‌داند که از طرف شرع بیان شده و او (همچنین صاحب فصول و علامه حلی) با اشاره به تبا در عرفی علت بیان شده در نص را قابل تعمیم می‌داند. منافر در اصول الفقه، حجیت منصوص العلة و اولویت را از باب حجیت ظهور قلمداد کرده در مورد حجیت قیاس اولویت، اکثر علماء شیعه مجزء اولویت را کافی نمی‌دانند، بلکه معتقدند بایستی فحوای خطاب و ظاهر کلام شارع حاکی از اولویت باشد.

اعتبار قیاس گفتند و گروهی عدم حجیت آن را اعلام داشتند. بالاتر از آن بعضی از صحابی در این باره به تشّت نظر دچار شدند؛ یعنی در یک جا قیاس را تأیید و در جایی دیگر رد کردند. این وضعیت از آن حکایت دارد که در آن زمان حجیت قیاس پایگاه محکمی نداشته و سخن‌ها در این موضوع بر مقتضای زمان و شرائط طرح می‌شد. نمونه مطلب اینکه گفته‌اند: ابوبکر در مواردی به قیاس عمل می‌کرد و بر رأی خویش تکیه می‌نمود^۱، ولی گاهی دیگر عمل به رأی را برای خویش مناسب نمی‌دانست.^۲ همچنین عمر بن خطاب را بعضی از زمره قیاس کنندگان خوانده‌اند و در عهدنامه او به یکی از عمالش این سخن ثبت شده که «در آنچه بر تو پیش آید، بیندیش، در جائی که چیزی از قرآن و سنت نبود به قیاس بین امور عمل کن».^۳

لیکن در جائی دیگر، همراه با شدتی در لحن، از مبادرت به قیاس حذر داده است.^۴ گذشته زمان این تشّت را به دو گروه مقابل سپرد، به طوری که عده‌ای رسماً بر قیاس تکیه زدند و آن را حجت شرعی قلمداد کردند و دسته مقابل هم صریحاً به مخالفت برخاسته و آن را باطل دانستند.

۱- الف ت المستصفی من علم الاصول، غزالی جزء دوم ص ۲۴۷

ب - روضه الناصر صفحه ۱۴۸ فی قول ابی بکر فی الکلاله اقول فیها برایی ...

۲- مصادر التشریف صفحه ۳۹: من ذلک قول ابی بکر «ای سماء تظلی و ای ارض تغلنی اذا قلت فی کتاب الله برایی».

۳- الف ت المحلیل و ابطال القیاس، ابن حزم

قال عمر بن الخطاب فی عهده الی ابی موسی اشعری:

«ثم الفهم الفهم فیما ادلی الیک مماورد علیک مما لیس فی قرآن و لاسنه، ثم قایس بین الامور عضد ذلک».

۴- مصادره التشریع ص ۳۴

و قول عمر الله «ایاکم و مکابله، قیل و ما مکابله، قال المقایسه».

دسته موافقین قیاس از زمان ابوحنیفه و به سرمدمداری او رسمیت یافت و بعد هم طرفداران شافعی و مالکی به این گروه پیوستند.

از گروه مخالفین، نظام و داوود ظاهری و اتباع آنان و ابن حزم و شوکانی را می‌توان نام برد. اینان بر عدم حجیت قیاس نظر دادند و استدلال به آن را برای حکم شرعی باطل دانسته و در این زمینه به تحریر کتاب و مقاله پرداختند.^۱

در این میان شیعیان همواره تکلیفی روشن داشته‌اند؛ زیرا ائمه هدی (علیهم‌السلام) رسماً به مقابله با قیاس پرداختند و اعلام داشتند که «حقیقت دین خدای سبحان از این طریق حاصل نخواهد شد».^۲

این موضع‌گیری صریح و روشن، اجماع علمای شیعه را بر بطلان قیاس در پی داشت به گونه‌ای که حرمت آن از ضروریات مذهب به حساب آمد^۳ و بدین ترتیب حجیت، بلکه حرمت عمل بدان در نزد علمای شیعه هرگز مورد تردید قرار نگرفت.

با این همه نظریه اقتضای تحقیق، به خاطر روشن‌گری بیشتر، اهم برهان‌های طرفین را در دفاع از قیاس و نفی آن طرح و بررسی می‌کنیم.

۱- علماء اهل تسنن خود در مخالفت با قیاس کتاب‌ها نوشته‌اند از جمله امام شوکانی (متوفی به سنه ۱۲۵۵) در فصل دوم از کتاب ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول ادله مثبتین قیاس را نقض و دلائل نافی را مشروحاً تأیید کرده است.

این حزم نیز که از علماء اهل سنت است، در کتاب المحلی و هم در ابطال القیاس چنین آورده «ثم حدث القیاس فی قرن الثانی فقال ه فعضهم و انکره سائرهم و تبرؤ منه» و در صفحه ۲۹ و ۳۵ کتاب مصادر التشریع آمده: «اما القیاس ... فقد اختلف علماء المسلمین فی انه حجه و تشبعت آرائهم فی عده شعب ...».

۲- اصول کافی باب البدع و الراي و المقایین حدیث ۷.

۳- قوانین الاصول ج ۲ ص ۷۷ فی المستنبط: بل حرمة ضروری من المذهب بحیث لایتحا لجه شک و ریه فاناری علمائنا فی جمیع الامصار بنادون فی کتبهم الاصولیه و الفقهیة بحرمة مستنداً ایاهما الی التمثیم علیهم السلام...

۶- بررسی دلایل مدافعين قیاس و رد آنها

قائلین بر حجیت قیاس در استدلال بر مدعای خویش به دلائلی نقلی تمسک جسته و مدعی اجماع نیز شده‌اند و از نظر عقلی هم آن را قابل استناد و دفاع دانسته‌اند. در اینجا نیز به همین ترتیب این دلایل را به بحث می‌گذاریم.

۱- ۶- ادله نقلی

۱- ۱- ۶- استدلال از قرآن کریم

طرفداران قیاس بر اثبات ادعای خود به آیاتی چند از قرآن مجید متوسل شده و مخالفین آن نیز با استناد به آیاتی دیگر به پاسخ‌گویی پرداخته‌اند، اما به لحاظ ضعف شدید استدلال (که به نظر ما ناشی از عدم ارتباط حقیقی آیات با موضوع مورد اختلاف است، نیازی به بحث و بررسی آن آیات احساس نمی‌کنیم؛ چرا که اینان با تفسیرها و بعضاً تأویل‌های نابجایی سعی کرده‌اند شواهدی از قرآن را در تأیید افکار از پیش ساخته خود بیاورند.^۱

۱- در کتب اصولی آیات مورد استناد طرفداران قیاس به طور مبسوطی بحث و بررسی شده (الذریعه سید مرتضی جلد ۲، عده الاصول شیخ طوسی صفحات ۲۶۷ و ۲۶۸، قوانین الاصول، میرزای قمی جلد ۲، صفحه ۷۳، ابقطال القیاس صفحه ۳۰)

به عنوان مثال طرفداران قیاس به آیه دوم سوره حشر ... فاعتبروا اولى الابصار تکیه می‌کنند. در این آیه خداوند پس از نقل سرگذشت دسته‌ای از یهودیان سرکش که به عذاب الهی دچار شدند، دستور به اعتبار می‌دهد.

در استدلال به آیه فوق می‌گویند: اعتبار به معنای عبور از چیزی به چیز دیگر است و قیاس هم چون عبور از حکم یک موضوع به موضوعی دیگر است مصداقی از اعتبار می‌باشد و از این رو عملی صحیح، بلکه لازم است. در جواب باید گفت:

به فرض اینکه اعتبار به معنی گذر کردن گرفته شود، (در حالیکه معنای متداولتر اعتبار اتعاض و پندپذیری است، مجمع البحرین جلد ۳ ص ۳۹۳) آیا عبور از چیزی به چیز دگر نشانه حجیت قیاس است و آیا این خود یک قیاس باطل نیست!!

۲- ۱- ۶- استدلال از سنت

مدافعین قیاس بارزترین مطالبی را که از سنت به عنوان تأیید مدعای خویش به استدلال آورده‌اند در قالب دو حدیث زیرین خلاصه می‌شود:

۱- ۲- ۱- ۶- حدیث معاذبن جبل

هنگامی که پیامبر اکرم (ص) معاذبن جبل را به سوی یمن روانه ساخت به او فرمود:

اگر قضایاتی به نزد تو آرند چگونه بدان می‌پردازی؟ معاذ گفت به کتاب خدا عمل می‌کنم. پیامبر (ص) سوال کرد: اگر در کتاب خدا نیافتی چطور؟ گفت به سنت، رسول الله (ص) مجدداً فرمودند: اگر نه در سنت رسول خدا یافتی و نه در کتاب خدا چه خواهی کرد؟ معاذ جواب داد: (در این صورت) به رأی خود اجتهاد می‌کنم و کوتاهی نخواهم کرد.^۱

می‌گویند پس از این سوال و جواب پیامبر خدا (ص) دست خود را بر سینه معاذ زد و فرمود:

سپاس مر خداوندی را که فرستاده رسول خدا را بر آنچه که رسول الله می‌پسندد موفق گردانید.^۲

از این رو پیامبر اکرم با تجویز اجتهاد به رأی برای «معاذ» آن را عملی صحیح دانسته‌اند و چون اجتهاد کوشش برای رسیدن به حکم است، اجتهاد به رأی به طور مطلق شامل قیاس هم خواهد شد.

۱- عبارتی که گفته می‌شود معاذ به کار برده چنین است:

«اجتهد برایتی ولا آلو».

۲- ارشاد الفحول ص ۲۰۲ (به نقل از اصول العامه ص ۳۳۹)، مصادر التشريع ص ۳۳ اصول سرخسی جلد دوم ص ۱۳۰.

بررسی حدیث فوق:

اول - از نظر اعتبار حدیث

الف - حدیث فوق مرسل است و روایان آن به طور پیوسته نقل نشده‌اند، بلکه طریق نقل آن بدین گونه است که حارث بن عمر - برادر مغیره بن شعبه - آن را از گروهی از نزدیکان معاذ از اهالی حمص نقل کرده و نام آنها را نیاورده است. مضافاً بر اینکه خود حارث هم برای اهل حدیث شناخته شده نیست و بر همانند این حدیث در شریعت هیچگاه اعتمادی نمی‌شود،^۱ به ویژه در موضوعی این چنین که بحث بر سر شیوه‌ای برای استنباط باشد.

ب - حدیث دیگری از پیامبر اکرم رسیده که با حدیث فوق معارض است^۲ و در آن آمده: پیامبر اکرم فرمودند که هرگز قضاوتی نکن و امتیازی قائل مشو مگر بدانچه که علم پیدا نمودی و چنانچه امری بر تو مشکل شد توقف نما تا اینکه به روشنی بر آن واقف گردی و یا (برای روشن شدن مطالب آن را) برای من بنویس.

از این رو ضعف سند حدیث مورد استناد همراه با تعارض آن با حدیث دوم، آن را از درجه اعتبار ساقط می‌کند.

دوم از نظر دلالت

در دلالت حدیث فوق بر حجیت قیاس نیز چند سوال و یا اشکال مطرح است.

۱- حاشیه الاحکام السلطانیه ص ۴۶ در آنجا سخن جوزقانی را نقل می‌کند که وی با ارائه دلایلی طی بیاناتی مفصل عدم اعتبار حدیث فوق را بیان داشته است. (به نقل از اول العامه ص ۳۳۹).

۲- إبطال القیاس ابن حزم ص ۱۷ فصول ص ۱۷.

الف - بر فرض صحت حدیث فوق و جواز عمل به رأی برای معاذ، آیا مدافعان قیاس معتقد خواهند شد که عمل کردن به هر گونه رأی شخصی صحیح است، اگر چه رأی مبتنی بر هوی و هوس باشد؟

می‌دانیم که هیچ یک از فرق مسلمین هرگز چنین نمی‌اندیشند، بلکه طرفداران قیاس هم حداقل عمل به آراء فاسد را جایز نمی‌شمارند.^۱ بنابراین، «رأی» در حدیث فوق نمی‌تواند به طور عام که هر گونه رأی را شامل می‌شود، مورد نظر باشد.

ب - در حدیث مذکور عبارت «اجتهدرایی و لا آلو - به رأی خود اجتهاد می‌کنم و کوتاهی نمی‌نمایم» از معاذ نقل شده که قاعداً^۲ مراد از آن به کار بستن نهایت سعی و دقت در دستیابی به حکم الهی است (نه پیروی از رأی و نظر شخصی) و در این صورت مفهوم عبارت، سعی و دقت در تمامی مراحل اجتهاد را شامل خواهد شد که از جمله آنها بازگرداندن موضوعات بر احکام عام و کلی بیان شده در شرع، (که در اصطلاح بدان رجوع به عمومات گویند) و همچنین موارد دیگری از دقیق‌ترین و ظریف‌ترین بحث‌های اصولی است.^۳

با توجه به آنچه گفته شد، حدیث فوق تنها در صورتی جواز عقل به قیاس خواهد بود که قیاس در زمره مصادیق اجتهاد به رأی - به عنوان شیوه‌ای صحیح - قلمداد شده باشد و الا از خود این حدیث نمی‌توان بر حجیت قیاس دلیلی

۱- ابطال قیاس، ابن حزم، ص ۵۶.

۲- با توجه به معنای اجتهاد که «استفراغ و سع در به دست آوردن حکم الهی از طریق شرعی است» می‌توان نتیجه گرفت که اصولیین در طی قرن‌ها با به کارگیری صحیح عقل در خدمت وحی شیوه صحیح اجتهاد در استنباط احکام را پی ریخته‌اند و شاهد این مدعا صدها کتاب ارزشمند اصولی است که حاوی پیچیده‌ترین و دقیق‌ترین قواعد عقلی جهت بررسی روابط مفاهیم است.

یافت و در صورتی هم که صحت قیاس قبل از رجوع به این حدیث اثبات شده باشد، دیگر نیازی به نقل آن - با ضعف سندی این چنین - نخواهد بود.

۲ - ۲ - ۱ - ۶ - حدیث حاریه خشعیمیه

به زعم مدافعان قیاس مواردی از تصمیم‌گیری‌ها و یا بیان احکام توسط پیامبر اکرم (ص) مبتنی بر قیاس بوده که حدیث زیر به عنوان نمونه ذکر شده است.

نقل کرده‌اند جاریه از رسول خدا سوال کرد که بر پدر من فریضه حج پیش آمده است، اما به علت کهولت سن استطاعت انجام آن را ندارد. آیا اگر به نیابت از او حج بروم برایش فایده‌ای خواهد داشت؟ پیامبر اکرم فرمودند: اگر پدر تو قرضی داشته باشد و تو آن را پردازی نفعی بدو خواهد رسید؟ گفت آری پیغمبر فرمودند «فدين الله احق بالقضاء - پس قرض خدا را قضا کردن به حق و صواب و اصل‌تر است».^۱ براین اساس، مدعیان قیاس بر این عقیده‌اند که پیامبر اکرم قرض الهی را با قرض دوم مقایسه کرده و این قیاس است! اما این حدیث و نمونه‌های معدود دیگری که ارائه شده است^۲ هرگز حجیت قیاس را به اثبات نمی‌رساند چرا که:

اولاً: جواز - قیاس در نزد طرفداران آن در مواردی است که نصی از کتاب و سنت یافت نشود. حال باید پرسید آیا منظور از سنت بجز سنت پیامبر اکرم (ص) است؟ با این وصف چگونه خود پیامبر نیازمند به قیاس می‌شود؟ آیا

۱- الذریعه سید مرتضی جلد ۲ ص ۷۹۰ - مستصف ج ۲ ص ۲۵۵ - الاحکام ابدی جزء سوم ص ۲۷۸
اصول الفقه مظفر جلد ۲ صفحه ۱۹۴.

۲- در این باره حدیث‌های دیگری از قبیل معامله رطب با خرما و بوسه صائم ذکر شده که همگی بیانی از تطبیق احکام کلی بر مصادیق است و لذا به خاطر شباهت با حدیث جاریه از ذکر مشروح آنان در می‌گذریم. (رجوع کنید به اصول الفقه عبدالوهاب خلاف ص ۵۷، ابطال القیاس ابن حزم ص ۶۰، مستصفی جلد ۲ ص ۲۵۴)

پیامبری که بر تمام معارف و احکام الهی احاطه دارد و تنها بر مبنای وحی سخن می‌گوید،^۱ نمی‌داند که مثلاً قضای حج چیست تا نیازمند به قیاس گردد و چگونه می‌توان پذیرفت که: کلام پیامبر (ص) بخشی از نص شریعت است و قیاس هم در جایی است که نصی نباشد! اما در خود این نص قیاس به کار گرفته شده باشد؟! دقت فرمائید.

بعلاوه از آن جهت که رسول خدا (ص) علمش حضوری است و بر علت واقعی جعل احکام احاطه کامل دارد، نبایستی به هیچ وجه نحوه بیان حکم او با شیوه استنباط دیگران (که آگاهیشان تدریجی الحصول است) مقایسه شود که اگر چنین شود قیاسی است مع الفارق با فرقی بسیار بزرگ به گونه‌ای که حتی عمر بن خطاب بر این تفاوت فاحش اشاره کرده است که:

«ای مردم رأی چنانچه از رسول خدا (ص) باشد حق واصل است؛ زیرا خداوند حق را به او نمایانیده و اگر از ناحیه ما باشد مسلماً چیزی جز رأی و تکلیف نیست»^۲

ثانیاً: این حدیث - در فرض صحت و قبول آن - به قیاس مربوط نخواهد شد، بلکه در آن مسأله تطبیق عام بر موضوعات و یا تطبیق کبری بر صغری مطرح است و در اینجا پیامبر اکرم (ص) مصداقی از حکم کل را تبیین فرموده است و سوال کننده را متوجه ساخته‌اند که حج جزو دیون است و چون هر دینی باید ادا شود ادای آن هم لازم است.

۱- سورة نجم آیات ۳ و ۴ و ما یَنطِقُ عَنِ الْهَوَى، ان هو هوالاوحی یوحی.

۲- ابطال القیاس، ابن حزم، ص ۵۸ (به نقل از اصول العامه ص ۳۴۳)

«یا ایها الناس، ان الراى انما کان من رسول الله مصیباً، لان الله کان یریه، و انما هو منا الراى و التکلف».

— بطلان قیاس به استناد احادیث:

در اثبات عدم حجیت قیاس، بدون شک، احادیث و روایات متعددی که در کتاب‌های فقه و حدیث شیعه و سنی مضبوط است نقش به سزایی داشته و دارد.

احادیث وارده در این باب با صراحت بیان، صحت سند و بسیاری تعداد تا حد تواتر، آنچنان است که فرد را ناگزیر از اقرار به بطلان قیاس می‌نماید. نمونه‌هایی چند از آن همه حدیث در زیر ارائه شده است.

در قسمت اول احادیثی است که صراحتاً قیاس را شیوه‌ای باطل معرفی می‌کند و بجاست در ابتدا دو حدیث که از اهل تسنن نقل شده ملاحظه شود.

۱- در کتاب سنن دارمی (که از صحاح سته اهل تسنن است)، از رسول الله (ص) نقل شده که فرمود:

«قسم به خدا اگر به قیاس عمل کنید، هر آینه حلال را حرام و حرام را حلال می‌کنید.»^۱

۲- بیضاوی از پیامبر اکرم نقل کرده است:

«این امت زمانی به کتاب و زمانی به سنت و زمانی به قیاس عمل می‌کنند و هنگامی که چنین کردند قطعاً گمراه شده‌اند.»^۲

۳- از امام رضا علیه السلام با واسطه پدر بزرگوارش و امامان قبل از آن حضرت تا امیرالمومنین علیهم السلام از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمود:

۱- سنن الدارمی، ابو محمد عبدالله الدارمی، جزء اول ص ۶۵ «... عن الشعبي قال والله لئن اخذتم بالمقاييس لتحرم الحلال ولتحلن الحرام».

۲- مصادر الشریع ص ۳۸، عن ابن حزم در رساله الکبری عن ابی هریره عن رسول الله صلی الله علیه و آله: «تعمل هذه الامه برهه بالكتاب و برهه بالسنة و برهه بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا».

«خدای جل جلاله می‌فرماید به من ایمان نیاورده است آن کس که کلام مرا به رأی خویش تفسیر نماید و مرا نشناخته است آن که مرا به مخلوقم تشبیه کند و بر دین من نیست کسی که قیاس را در دینم به کار گیرد.»^۱

۴- عثمان بن عیسی می‌گوید از حضرت موسی بن جعفر(ع) در باره قیاس سوال کردم در جواب فرمودند:

«شما را به قیاس چه کار؟ قطعی است که نمی‌توان از خدا سوال کرد که چگونه و با چه معیاری حلال کرده و چگونه حرام نموده است.»^۲

۵- از مولای متقیان امیر المومنان علی علیه‌السلام ضمن حدیث اربع مائه آمده است:

«دین را به قیاس در نیاوردید؛ چه آنکه در دین خدا مطالبی است که قابل مقایسه نیستند. به زودی اقوامی می‌آیند که به قیاس بیردازند. اینان دشمنان دینند و اول کسی که قیاس کرده ابلیس بوده است.»^۳

دسته دیگری از احادیث نفی قیاس بر مواردی از احکام الهی که قابل قیاس با یکدیگر نیستند تذکر می‌دهند مانند حدیث ذیل.

۱- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۲۸ حدیث ۲۲ ... عن ابی صلت، عن علی بن موسی الرضاع) عن ابیه آبائه، عن امیرالمؤمنین علیه السلام قال: قال رسول الله(ص) قال الله جل جلاله: «ما من بی من غسر برایه کلامی و ما عرفنی من شبهنی بخلقی، و ما علی دینی من استعمل القیاس فی دینی».

۲- اصول کافی باب البدع و الراى و المقیاس حدیث ۱۶ ... عن عثمان بن عیسی قال: سالت ابا الحسن موسی علیه السلام عن القیاس فقال: «فما لکم و القیاس، ان الله لایسال کیف احل و کیف حرم».

۳- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۲۷ حدیث ۲۵ ... عن علی بن ابیطالب علیه السلام فی حدیث الاربعمائنه قال: «... فلا یقیسوا الدین فان من الدین ما لا یقاس و شیئا ؟؟؟؟ با قوام یقیمون فهم داعاء الدین و اول من قاس ابلیس ...».

ع- ابان بن تغلب می گوید به امام صادق (ع) عرض کردم چه می فرمائید درباره مردی که یک انگشت از انگشتان زنی را قطع کرده؟ چقدر (دیه) در آن مقرر است؟ فرمود ده شتر، عرض کردم در قطع دو انگشت چطور؟ فرمود بیست شتر، عرض کردم در قطع سه انگشت؟ فرمود سی شتر، عرض کردم در قطع چهار انگشت فرمود بیست شتر، عرض کردم سبحان الله سه انگشت را قطع می کند بر ذمه او سی شتر است و چهار انگشت را قطع می کند بر ذمه اش بیست شتر است!! به درستی که این سخن در حالیکه ما در عراق بودیم به ما رسید و ما از گوینده آن دوری می جستیم و می گفتیم ناقل این سخن شیطان است.

امام فرمودند: آرام باش ای ابان. این حکم رسول الله (ص) است که زن تا ثلث دیه برابر مرد است و چون به ثلث رسید (دیه) به نصف بر می گردد. آنگاه امام (ع) فرمود: «یا ابان انک اخذتني بالقياس، و السنه اذا قيس محق الدين». ای ابان به درستی که تو به قیاس عمل کردی و سنت زمانی که قیاس شود دین ضایع می گردد.^۱

۷- ابن شبرمه می گوید: من و ابو حنیفه بر امام صادق (ع) وارد شدیم. امام (ع) به ابوحنیفه فرمود: از خدا بترس و با رأی خود در دین قیاس مکن، به

۱- کافی ج ۷، ص ۲۹۹ حدیث ۵ (بیروت ۱۴۰۲) ... ابان ابی تغلب عن ابی عبدالله الصادق (ع).

قال ابان: قلت له: ما تقول في رجل قطع اصبعاً من اصابع المراه؟ كم فيها؟ قال: عشر من الابل. قلت: قطع اثنين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع اربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثون، و يقطع اربعاً فيكون عليه عشرون! ان هذ كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبراء ممن قاله و نقول: الذي جاء به الشيطان.

فقال بهلایا ابان، هذا حکم رسول الله (ص) ان المراه تعاقل الرجل الى الثلث الديه فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف. یا ابان انک اخذتني بالقياس. و السنه اذا قيس محق الدين.

تحقیق اولین کسی که قیاس کرد ابلیس بود. تا آنجا که فرمودند: وای بر تو، کدامیک از این دو عظیم‌تر است؟ قتل نفس یا زنا؟ ابوحنیفه گفت قتل نفس امام(ع) فرمودند: پس به درستی که خداوند عزوجل در قتل نفس دو شاهد را پذیرفته است، اما در زنا کمتر از چهار شاهد پذیرفته نیست!

سپس فرمود کدامیک از این دو عظیم‌تر است: نماز یا روزه؟ ابوحنیفه گفت نماز. امام(ع) فرمودند پس چرا زن حائض روزه اش قضا دارد، ولی نمازش قضا ندارد!

پس چگونه قیاس برای تو اقامه حجت می‌کند و پس از خدا بترس و قیاس مکن.^۱

۳- ۱- ۶- استدلال از اجماع

پاره‌ای از طرفداران قیاس در مورد آن مدعی اجماع شده و برخی آن را قوی‌ترین دلیل بر صحت آن شمرده‌اند. با تمام اختلافاتی که در حجیت قیاس مطرح است، قائلین به اجماع معتقدند حتی یک نفر از صحابه هم با آن مخالفت نکرده است و در توجیه این اجماع می‌گویند، عمل عده‌ای از صحابه به قیاس و سکوت دیگران موجب تحقق اجماع می‌گردد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۹ حدیث ۲۵.

... عن ابن شومه قال: دخلت انا و ابوحنیفه علی جعفر بن محمد علیه السلام فقال لابی حنیفه: اتق الله و لا تقس فی الدین بر اَبک، فان اول من قال ابلیس - الی ان قال: و یحک ایهما اعظم؟ قتل النفس اوالزنا؟ قال قتل النفس، فان الله عزوجل قد قبل فی قتل النفس شاهدین و لم یقبل فی الزنا الا اربعة، ثم ایهما اعظم الصلاة، ام الصوم؟ قال: الصلاة، قال فما بال الحائض تقضى الصیام و لا تقضى الصلاة؟ فکیف یقوم لک القیاس فاتق الله و لا تقس.

در جواب باید گفت با وجود هزاران صحابی پیامبر(ص)، چگونه با بر شمردن عده‌ای از آنان که اجتهاد به رأی نموده‌اند می‌توان اثبات اجماع نمود آن هم آرائی که در مواردی از آنها خود صاحب رأی از سر تردید و دو دلی سخن گفته و یا امکان غلط بودن و حتی شیطانی بودن کلام خود را اعلام نموده است.^۱

و اما در اینکه سکوت صحابی پیامبر اکرم(ص) به هنگام اجتهاد به رأی عده‌ای دیگر دلیل اقرار آنها بر صحت آن و موجب تحقق اجماع دانسته شده است باید گفت: اولاً سکوت در قبال عملی می‌تواند ناشی از عوامل گوناگونی باشد و لزوماً، همواره، دلیلی بر صحه گذاشتن بر آن عمل نیست، بلکه سکوت در صورتی نشانه موافقت و اقرار است که از ناحیه پیشوای معصوم آن هم با شرایطی خاص مشاهده گردد.

ثانیاً مسلم گرفتن سکوت همه صحابی درباره قیاس ادعای گزافی بیش نیست، بلکه بر عکس نظراتی در نفی اجتهاد به رأی و قیاس از تعدادی از صحابی رسول اکرم(ص) نقل شده است که روشنگر بطلان این مدعا است. به ویژه که تعداد قابل ملاحظه‌ای از صحابه در این باره پا فشرده‌اند که از میان آنها

۱- افرادی چون ابوبکر، عمر و ابوحنیفه که همواره در شمار طرفداران قیاس قلمداد شده‌اند خود به کرات تردید و عدم اطمینان از اجتهاد به رأی و قیاس را متذکر شده‌اند. به عنوان نمونه، از ابوبکر نقل است که گفته: «اقول فیها برای، فان یکن صواباً» فمن الله، فان یکن خطافمنی و من الشیطان» یعنی در این باره به رأی خویش سخن می‌گویم اگر صواب و بر حق بود از خداست و اگر خطا بود از من است و از شیطان. و یا سخن عمر که گفته: «انهموا الراى على الدين، فلقد رايته و انى لاردا امر رسول الله برای، اجتهدو لا ألو» یعنی رأی مرا در دین متهم کنید، به تحقیق مشاهده کردید که من امر پیغمبر را به رأی خود رد کردم، من اجتهاد می‌کنم و کوتاهی نخواهم کرد. همه این امور نشانگر این است که اینان خود به هیچ وجه اطمینان به صحت کلامشان و استناد سخنان خویش به پیامبر(ص) و وحی نداشته‌اند.

ابن عباس و ابن مسعود را می‌توان نام برد.^۱ و مهم‌تر از همه سخنان مولی‌الموحدین علی - بن ابیطالب (علیه السلام) است که به عنوان نمونه در یک مورد می‌فرماید: «اگر احکام دین با رأی و قیاس درست می‌شد، هر آینه مسخ کردن درون کفش از روی آن اولی بود.»^۲

(گویا آن حضرت خواسته‌اند قول جواز مسح بر روی کفش، که به جز قیاس و استحسان مدرک دیگری ندارد را باطل فرمایند).

کوتاه سخن اینکه نه تنها سکوت صحابه موجب اثبات اجماع نمی‌شود، بلکه مطلقاً سکوتی نبوده است و حتی مسأله انکار قیاس از طرف بزرگانی از صحابه تا بدانجا مشهور و مسلم است که برخی از اهل تسنن نیز در مورد آن مدعی اجماع شده‌اند.^۳

۱- الف - قول ابن عباس: ان الله تعالى قال لنبيه: و ان احکم بما انزل الله، و لم یقل بما رایت، ولو جعل لاحد ان یحکم برایه لجعل ذلک لرسوله.

ابن عباس می‌گوید: خداوند تعالی به رسولش گفت: حکم نما به آنچه که خداوند نازل کرد و مگو به آنچه که عقیده‌داری، اگر قرار داده شود که کسی به رأیش حکم کند، هر آینه آن را برای رسول قرار می‌داد:

ب - قول ابن مسعود: اذا قلتم فی دینکم بالقیاس احللتکم کثیراً مما حرّم الله و حرّمتم کثیراً مما حلّله الله. ابن مسعود می‌گوید: زمانیکه دیتان را با قیاس بیان کنید، حلال می‌کنید اکثر آنچه را که خدا حرام کرده و حرام می‌کنید اکثر آنچه را که خدا حلال کرده است.

۲- الف - الاحکام، آمدی ج ۳ ص ۸۳، عن امیر المومنین علی (ع)

«لو کان الدین بالقیاس لکان المسح علی باطن الخفوا ولی من ظاهره»

ب - در المحلی ج ۱ ص ۶۱ این عبارت بشکل زیر آمده، و عن امیر المؤمنین علی علیه السلام «لو کان الدین با الرأی لکان اسفل الخف اولی بالمسح من ظاهره».

۳- المحلی، ابن حزم - ج ۱ ص ۵۹.

۲-۶- ادله عقلی:

حجیت قیاس از نظر مدافعان آن همواره با براهین عقلی است که اهم آن به قرار زیر است:

۱-۲-۶- محدودیت نصوص و عدم محدودیت موضوعات^۱

طرفداران قیاس بر این عقیده‌اند که موضوعات و رخدادهای جدید را هیچگاه پایانی نیست و برای تمامی آنها در کتاب و سنت نصی نیامده است، لذا راهی باید جست تا نواقص مرتفع گردد. و قیاس در جبران این کمبود طریق صواب است.

در پاسخ باید گفت: اولاً نصوص شرعی گرچه محدودند، اما قواعد عام و کلی بسیاری در آنها مطرح شده است که تمامی حوادث و موضوعات مستحدثه را در بر می‌گیرد. از این رو هر موضوعی یا حکمی مخصوص به خود دارد و یا از مصادیق یک حکم کلی و عمومی فقهی است و اصولاً مفهوم «کلی» همین است که مصادیق متعدد داشته باشد.

ثانیاً قیاس تنها راه منحصر به فرد در استنباط احکام موضوعات جدید نیست، بلکه شیوه‌های دیگری نیز قابل طرح است. چنانکه فقهای گرانقدر شیعه با استفاده از رهنمودهای ائمه (علیهم‌السلام)^۲ و به کارگیری قواعد اصولی منطبق با شرع و بدون تمسک به قیاس در مورد تمام حوادث نو ظهور اجتهاد کرده‌اند و فتوا داده‌اند. پس مهم این است که کدامین شیوه اجتهاد منطبق با شریعت و

۱- اصول الفقه سرخسی، ج دوم، ص ۱۳۹

«النصوص معدوده و الحوادث ممدوده، فهو دلیل علی ان القیاس حجه».

۲- بعنوان مثال امام باقر(ع) به زراره می‌فرماید:

«یا زراره، ایاک و اصحاب القیاس

چه شیوه‌هائی باطل است و تنها به صرف اینکه قیاس راهی برای بیان حکمی در پیش آمده‌ها است حجیت آن به اثبات نمی‌رسد.

۲-۲-۶- فطری بودن قیاس

طرفداران قیاس معتقدند قیاس سازگار با فطرت انسانی بوده و منطق صحیح این روش را امضاء می‌کند.^۱

اینان برآنند که چون دو موضوع مشابه را ملاحظه کرده و حکم یکی را بدانیم، عقل سلیم نظر می‌دهد که حکم اولی را در دومی نیز - به جهت مشابهت - جاری کنیم، و اساساً چنانچه دو چیز متساوی حکمی متفاوت داشته باشند ظلم است و قبح ظلم هم از بدیهیات عقلی است.

در جواب باید گفت با اختلاف فاحشی که میان مسلمین پیرامون قیاس وجود دارد، باید دید کدام گروه صاحب عقل سلیم و فطرت انسانند و کدام روش هماهنگ با فطرت است و این خود موضوع مورد بحث است. به عبارت دیگر می‌توان گفت که طرح این مطلب به عنوان دلیلی عقلی در حجیت قیاس چیزی به جز مصادره به مطلوب نیست.

در قبح ظلم کسی شکی ندارد، اما آیا طرفداران قیاس ادعای مخالفین را که به درستی، عمل عاملان به آن را - در بیان حکم موضوعی بدون آگاهی کامل و انتساب آن به خدا - تعدی و تجاوز از حد قلمداد می‌کنند صحیح می‌دانند یا خیر؟ آیا آن رامصدق صحیحی از ظلم تلقی می‌کنند یا خیر؟

۱ - مصادره التشریع، عبدالوهاب خلاف ص ۲۹ در آنجا مطلب بدینگونه عنوان شده که:
«ان القیاس دلیل تویده الفطره السلیمه و المنطقی الصحیح و ینی علیه العقلاء احکامهم»

۳-۳-۶- منطبق بودن شرع با مصالح

قائلین به قیاس به عنوان پشتوانه عقلی رأی خویش بر این سخن نیز تکیه کرده‌اند که:

شریعت الهی با مصالح بندگان منطبق است و تشریع هر حکمی از سوی خالق مصلحتی را در پی دارد. به گونه‌ای که تا مصلحت و یا مصالحی در کار نباشد حکمی الهی صادر نخواهد شد. از این رو، اگر دو موضوع همانند یافت شوند که حکم شرعی در مورد یکی از آن دو در دست بوده و شارع درباره دیگری ساکت باشد، رهنمود عقل این است که آن حکم بر دومی نیز جاری گردد؛ زیرا هر مصلحتی که در تشریع حکم برای اولی در کار بوده در موضوع همانند هم برقرار است.

در اینکه هر حکمی از احکام شریعت تابع مفاسد و مصالحی می‌باشد جای هیچگونه شک و شبهه‌ای نیست^۱، لکن نکته اصلی این است که آنگونه که خداوند انسان را خلق فرموده و با امکاناتی که در اختیار او قرار داده آیا قادر است احکام الهی را علت‌یابی کرده و مصالح و مفاسد نهفته در ورای آنها را کشف نماید؟

در جواب باید گفت اینکه حکمتی ظاهری پیرامون یکی از احکام الهی به وسیله انسان کشف شود محال نیست، اما آیا می‌توان قاطعانه مصلحت کشف شده را شامل تمامی مصالح موجود در آن حکم و در حقیقت علت تشریع آن دانست؟

۱- در این مورد تذکر این نکته لازم است که: بسیاری از طرفداران قیاس - از جمله اشاعره - در مباحث عقیدتی خود منکر حسن و قبح عقلی شده و در نتیجه مصلحت برای احکام الهی از طرف ایشان نشانگر عدم انسجام و ضعف شدید استدلال است.

پاسخ قطعاً منفی است با توجه به اینکه احکام خدای سبحان ناظر بر تمامی مصالح دنیوی و اخروی انسان است و توان اندک، بلکه ناتوانی وی از درک حقایق این جهان و امتناع دستیابی بر کیفیت روابط و قانونمندی جهان دیگر، علت یابی و کشف مصالح احکام را در محدوده قدرت انسان قرار نمی‌دهد.

از طرف دیگر صدور احکام شریعت از ناحیه خداوند قادر دانای مطلق است که علمش جمله کائنات را در بر می‌گیرد. و هر شیئی با تمام خصوصیات و روابط در نزد او حاضر است و لذا تشریع از طرف حضرتش به مقتضای شیء و هماهنگی با روند خلقت و علت‌غائی صورت گرفته است. حال آنکه علم بشر تدریجی الحصول بوده و فقط به وجهی از وجوه متعدد شیء تعلق می‌گیرد.

بر این اساس، طرح حکمت و مصلحتی جزئی و استقلالی، که ناشی از عدم تسلط بر کل مجموعه است، و پذیرش آن به عنوان علت تشریع باطل و به دور از واقعیت است.

اما به فرض اینکه امکان دستیابی بر حتی علت یک حکم را برای عقل بپذیریم خود بخود نیاز به وحی و ضرورت ارسال رسل را نفی کرده‌ایم؛ چرا که با قبول این امکان کلی و تعمیم آن در ازمئه مختلف و در میان قبایل گوناگون این امکان را در اختیار نوع بشر قرار داده‌ایم که به مرور زمان بر علت احکام مسلط شده و خود قدرت تشریع پیدا کند و این به معنای استغنائی از وحی است.

۱- بحث و بررسی پیرامون کاربرد عقل در استنباط احکام، به طور مشروح و مفصل در مقدمه روش اصولیین تحت عنوان «ادله اربعه» عرضه شده است.

بنابراین، عقل انسانی، بایستی از احاطهٔ بر مصالح احکام و درک حقایق تشریع اظهار عجز کند و در پیشگاه خداوند منان پیشانی عبودیت بر خاک مذلت ساید و در برابر رسولان و ره‌آوردهای آسمانی، با ملاحظه شباهت ظاهری بین دو موضوع قیاس نکرده و فتوای صادر نکند.

مبحث دوم: استحسان

استحسان نیز شیوه‌ای است که گروهی در استنباط احکام بدان مبادرت می‌ورزند. در میان فرق اسلامی طرفداران مذاهب حنفی، مالکی و حنبلی از این گروهند، ولی شافعی و ظاهری آن را فاقد حجیت دانسته‌اند. شیعیان عمل به استحسان را قاطعاً حرام و مبادرت به آن را مخالف اصل «تعبد به وحی» می‌دانند.

۱- معنای استحسان

استحسان در لغت به معنای نیکو شمردن و پسندیدن آمده است.^۱ در اصطلاح اصولی برای استحسان تعاریفی متفاوت بیان شده است که هر کدام از آنها نشانگر بینشی خاص است. این اختلاف تعاریف به گونه‌ای است که معنای استحسان را تا حدی متفاوت می‌نماید^۲، اما شاید بتوان تعریفی جامع

۱- لسان العرب: يستحسن الشيء أي عده حسناً

المتجدد: استحسن الشيء أي عده حسناً.

۲- البزودی (حنفی): الاستحسان هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه او هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه.

النسفی (حنفی): الاستحسان هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه او هو دليل يعارض القياس الجلی.
ابن العربی (مالکی): الاستحسان هو ايثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء و الترخيص لمعارضه ما يعارض به فی بعض مقتضياته.

و گویا که قدر مشترکی از تمامی آن تعاریف را به دست دهد به صورت زیر مطرح نمود.

«استحسان این است که از حکمی که به مقتضای دلیلی شرعی و یا به وسیله قیاس برای موضوعی مشخص شده صرف نظر گردد و به حکم دیگری که در نظر استحسان کننده بهتر است روی آورده شود، به گونه‌ای که حکم جدید بر اساس تخصیص، استثناء و یا مبادرت به قیاس دیگر حاصل گردد.

۲- شکل‌های مختلف استحسان

چنانکه اشاره شد عدول از حکمی به حکم دیگر بر مبنای استحسان به یکی از شکل‌های زیر ممکن است.

الف - عدول از قیاس جلی به قیاس خفی و یا صرف نظر کردن از یک قیاس و روی آوردن به قیاس دیگر.^۱

ابن رشد (مالکی): الاستحسان هو طرح القیاس الذی یودی الی غلو ی الحکم و مبالغه فیه الی حکم آخر فی موضع یقتضی ان یستثنی من ذلک القیاس.
طوفی (حنبلی) در مختصر: اجود تعریف الاستحسان انه العدول بحکم المساله عن نظائرها للدلیل شرعی خاص.

ابن قدامه (حنبلی) در روضه الناظر: الاستحسان له ثلاثه معان:
احدها: العدول بحکم المساله عن نظائرها للدلیل خاص من کتاب او سنه.
ثانیها: ما یستحسنه المجتهد بعقله.

ثالثها: دلیل ینقذ فی نفس المجتهد لایقدر عی المتعجر عنه.
تعاریف از مصادر التشریع ص ۶۹، ۷۰.

۱- مثل اینکه در نظر علمای حنبلی نیم‌خورده پرندگان گوشتخوار مانند باز و لاشخور به مقتضای قیاس جلی (یعنی مقایسه آنها با بهائم و درندگان) نجس بوده ولی در رابطه با استحسان و قیاس خفی (و مقایسه آنها با انسان) پاک می‌باشد.

ب - عدول از نص عام به حکم خاص و یا تخصیص زدن حکمی عام و یا عدول از حکمی کلی به حکمی استثنائی.^۱

۳ - بررسی سند و حجیت استحسان

آنچه طرفداران استحسان به عنوان سند و یا اقامه حجت برای آن بیان داشته‌اند عمدتاً به صورت زیر است:

الف - عقل

می‌گویند گاهی عمل به حکم (از طریق ادله یا قیاس) موجب فوت مصلحت و یا ایجاد مفسده می‌گردد. لذا در این موارد باید با تمسک به استحسان حکم دیگری را متناسب با مصلحت به دست آورد.

گاه این استدلال بدینگونه موکد شده است که چون خود شارع در موارد ضرورت به حکم جدیدی عدول نموده است، صحت چنین عملی روش می‌شود، به عنوان مثال خوردن گوشت میته به اندازه رهائی از مرگ - در هنگام اضطرار - حلال شمرده شده است.

۱- کما اینکه علمای مالکی مسأله عمومی شیردادن به فرزند را در مورد مادرانی که منزلتی و الا داشته باشند تخصیص زده و می‌گویند که: آنها می‌بایست بر فرزند خود دایه بگمارند و یا اینکه بعضی بر همین مینا از حکم کلی «عدم ضامن بودن امانت‌دار»، اجیر را استثناء کرده‌اند. توضیح اینکه:

چنانچه مالی که در نزد کسی به امانت است تلف شود، اگر امانت‌دار تعدی و یا کوتاهی در نگهداری نکرده باشد ضامن آن نیست. استثناء فوق بدین معنی است که کارگر و اجیری که وسیله‌ای را برای انجام کاری به امانت دارد در صورت تلف شدن ضامن آن خواهد بود. وجه استحسان در اینجا این است که باید اطمینان پیدا شود که اجیر امانت را تلف نمی‌کند.

مصادر التشریع ص ۷۳.

نتیجه اینکه خدای سبحان به هنگام مصلحت استحسان نموده و حکم جدیدی را مطرح فرموده است، پس انسان هم هر کجا مصلحت دید رایش بر حکم خداوند مقدم خواهد شد. کوتاه سخن اینکه:

اولاً: استثناء در متن قانون توسط قانونگذار ربطی به استحسان ندارد تا این عمل را به خدای سبحان یا پیامبر اکرم (ص) هم نسبت دهیم! در مثال فوق پروردگار عالم خود دستور بر امتناع از خوردن گوشت مردار را می‌دهد و سپس خود مورد اضطراب را استثناء می‌نماید.^۱ ثانیاً استثناء و یا تخصیص در مواردی خاص توسط شارع، دلیلی بر جواز تصرف در حکم الهی به وسیله افراد بشر که ملزم به تبعیت و پیروی محض از آن هستند نمی‌شود.

ب- کتاب

طرفداران استحسان دو آیه زیر را از قرآن کریم مؤید این شیوه دانسته‌اند.

اول - (... فبشر عبادالدين يستمعون القول فيتبعون احسنه ...) ^۲

پس بشارت بده بندگان را که قول را می‌شنوند و بهترین را انتخاب می‌کنند ...

دوم - (و اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم ...) ^۳

و پیروی کنید بهترین چیزی که بر شما از جانب خداوند نازل شده است. بر آیات فوق بدین صورت استناد کرده‌اند که خداوند در آیه اول تبعیت از

۱- آیه ۳ سوره مائده: حرمت علیکم الميته و الدم و ... فمن اضطر فی مخصمه غیر متجانبف لاشم فان الله غفور رحيم.

۲- آیه ۱۸ از سوره زمر.

۳- آیه ۵۵ از سوره زمر.

احسن را مدح و در آیه دوم الزام فرموده است و این مدح و الزام نشانه‌ای بر حجیت استحسان است.

نگارشی دقیق بر آیات فوق روشنگر مطالب زیر است که:

اولاً: در مورد آیه اول بر فرض اینکه آیه شریفه ناظر بر اقوال و ادله شرعی باشد بدین گونه دلالت می‌نماید که به هنگام تعارض و مقابله دلایل شرعی با یکدیگر، دلیلی را باید ملاک عمل قرار داد که رجحان داشته باشد. مثلاً در تعارض دو روایت باید آنکه از نظر سند صحیح‌تر و از نظر دلالت گویاتر است ملاک عمل قرار گیرد.

اما در استحسان مسأله بر خلاف این است؛ زیرا در آنجا یا دلیلی خارج از شرع در مقابل دلایل شرعی قرار می‌گیرد و ملاک عمل می‌شود و یا حداکثر در بین دو دلیل شرعی یکی به دلخواه انتخاب می‌گردد و این انتخاب در تناسب با صلاح دید استحسان کننده است نه بر مبنای رجحان خود دلیل.

ثانیاً: در مورد آیه دوم نیز همین سخن جا دارد مضافاً بر اینکه اتباع احسن در این آیه در خصوص مسائلی است که از ناحیه خداوند بر بشر نازل شده و نه اتباع از غیر ما انزل الله. روشن است که نمی‌توان استنباط کرد که استحسان جزو مطالب نازل شده از طرف خداوند است و چنانچه این آیه را دلیل بر حجیت استحسان بدانیم هر راه و روش دیگری را نیز بر همین اساس، می‌توان حجیت دانست!

ثالثاً: در مقام تبیین باید گفت که در آیات مذکور لفظ «حسن» در معنای لغوی آن؛ یعنی «نیکو» به کار گرفته شده که ربطی با معنای اصطلاحی استحسان ندارد.^۱

۱- در بعضی از کتب اصولی آمده که چنانچه لفظ «احسن» را از آیات فوق برداشته و به جای آن «يعلمون بالاستحسان» را قرار دهیم، بوضوح به هم خوردن معانی آیات مذکور مشاهد خواهد شد.

ج - سنت

پذیرندگان استحسان به عبارت زیر که از عبدالله بن مسعود نقل شده است تمسک نموده و بر اساس آن استحسان را مطابق با سنت قلمداد کرده‌اند.

«ما راه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن».^۱

آنچه را مسلمین نیکو بینند پس آن در نزد خداوند نیز نیکوست و گاه اظهار داشته‌اند که: بیان پاره‌ای از احکام شرع نیز مبتنی بر استحسان است. کما اینکه پیامبر اکرم «بیع معدوم» (یعنی فروش چیزی که وجود ندارد) را منع فرموده، ولی «بیع سلم»، (پیش فروشی) را تجویز کرده‌اند.

بررسی دلیل

در مورد عبارت عبدالله بن مسعود، نکات زیر قابل توجه است:

اولاً: این سخن از خود ابن مسعود نقل شده و احدی آن را از پیامبر اکرم نقل نکرده است^۲ و چنانچه سخن از ابن مسعود باشد - که چنین است - دلالتی بر نظر شارع نخواهد داشت.

ثانیاً: هیچ‌گونه دلیلی وجود ندارد که لفظ «حسن» در عبارت فوق به همان معنای اصطلاحی استحسان باشد به ویژه که استحسان از شیوه‌های پدید آمده در نزد متأخرین است. با این وصف دیگر نمی‌توان آن را مورد نظر ابن مسعود - که از صحابی پیامبر اکرم (ص) بوده است - دانست و با نادیده گرفتن این مطلب باز جای سوال است که: کدام یک از معانی استحسان در عبارت فوق مورد نظر است (معنای لغوی با اصطلاحی) و با احتمال اینکه معنای مغایر با استدلال

۱- ابطال القیاس، ابن جزم، ص ۵۰ و الاحکام، آمدی جلد ۱ ص ۱۱۲.

۲- ابطال القیاس، ابن جزم، ص ۵۰.

فوق، مورد نظر گوینده باشد، ضعف و بلکه بطلان دلیل فوق محرز خواهد گردید.

ثالثاً: در مورد مثال مذکور که تفاوت «بیع معدوم» و «بیع مسلم» را مطرح ساخته باید نکته‌ای را که یک بار متذکر شدیم به گونه سؤال تکرار نمائیم و آن اینک:

اولاً: بر چه اساس استثناء و تخصیص در قانون در زمره استحسان شمرده شده است؟

ثانیاً: از چه رو عمل استحسان کننده با عمل پیامبر اکرم(ص) و نحوه بیان حکم توسط آن حضرت قیاس شده است؟ مشروعیت این قیاس چگونه اثبات گشته است؟ در حالی که سخن پیامبر عین وحی الهی است و چیزی با آن قابل مقایسه نیست.

۴- نظرات مختلف در حجیت استحسان

پیشتر گفته شد که علمای مذاهب حنفی، مالکی و حنبلی به استحسان با دیده موافق می‌نگرند و از آن به عنوان شیوه‌ای برای دستیابی به حکم شرعی استفاده می‌کنند. در مقابل اینان (از اهل تسنن) شافعی استحسان را دلیلی شرعی به حساب نمی‌آورد، بلکه آن را ذوق شخصی و جرات بر تشریع و پیروی از هوای نفس قلمداد می‌کند^۱ و صریحاً بیان داشته است که «من استحسَن ففُشِر» یعنی کسی که به استحسان مبادرت نماید، بدعت‌گذاری در دین کرده است.^۲

۱- الام شافعی ص ۲۹۸.

۲- الام شافعی، باب ابطال الاستحسان و المستصفی، غزالی جلد (ص ۳۱۱).

وی در کتاب الام در قسمت ابطال الاستحسان دلایلی مفصل آورده است و از جمله می‌نویسد:

«زمانی که مجتهد برای دست یافتن به حکم الهی تلاش می‌کند، ولی راه رسیدن بدان را استحسان قرار می‌دهد در حقیقت از تراوشات نفس خویش پیروی کرده و به جای تبعیت از حق، تبعیت از هوای نفس نموده است در حالیکه موظف بوده از غیر خودش پیروی کند.

پس کسی که این راه را پیوید به اجتهاد بر غیر کتاب و سنت دچار شده است.^۱

گروهی دیگر بدین سخن روی آورده‌اند که استحسان دلیلی شرعی است، ولی نه به عنوان یک دلیل مستقل، بلکه به نحوی رجوع به ادله دیگر است؛ زیرا استحسان یا عمل به قیاس خفی است و یا عمل به عرف و یا مصلحت.

از جمله طرفداران این نظر شوکانی است که می‌گوید:

«در استحسان بحث مستقل حاصل چندانی ندارد، بلکه این بحث مآلاً به یکی از ادله دیگر بازگشت می‌کند.»^۲

ظاهریه نیز مانند شافعی استحسان را مردود دانسته‌اند.

علماء و بزرگان شیعه تماماً استحسان را در ردیف قیاس و بلکه سست‌تر از آن بر شمرده و حکم به بطلان آن داده‌اند. ایشان در این رابطه فرموده‌اند:

۱- الام شافعی ص ۲۹۸.

۲- عین عبارت شوکانی چنین است:

«فقد عرفت بمجموع ما ذکرناه ان ذکر الاستحسان فی بحث مستقل لافائده فیہ اصلاً لانه ان کان راجعاً الی الادله المتقدمه فهو تکرار، و ان کان خارجياً عنها فیس من الشرع فی شیء، بل هو من التقول علی هذه الشریعه بمالم یکن فیها تاره و بما و ضادها اخی»

به نقل از مصادر الشریع ص ۷۷.

در شرع مقدس اسلام، عمل به ظن حرام است^۱ و اگر بخواهیم مسائلی از قبیل استحسان را که صرفاً عمل به احتمال و یا گمان است از این حرمت عمومی استثناء کنیم تمامی و یا اکثر مصادیق عمل به گمان را استثناء نموده‌ایم و واضح است که استثنای اکثر، عملی غیر صحیح است.

مهمتر اینکه، همانگونه که در بحث قیاس عنوان شد عقل را یا توان دستیابی بر ملاک‌های احکام الهی (بدون تصریح وحی) نیست و در این صورت چیزی را که عقل خود مصلحت ببیند نمی‌تواند مدعی شود که در نزد خدای سبحان هم دقیقاً مصلحت همان است. اگر عقل را توان دستیابی استقلالی بر مصالح و مفاسد و در نتیجه احاطه بر احکام الهی می‌بود دیگر ارسال پیامبران را چه نیازی و نصب پیشوایان معصوم و نزول وحی را چه حاجتی بود؟ در صورتی که صرفاً با تشخیص عقل و خوش آمد نفس بتوان اثبات حکم نمود هر مجتهدی را این توان خواهد بود که پیامبر و یا امام باشد و مصدری مستقل برای حکم الهی گردد و این سخنی است که با مبانی عقیدتی اسلامی تباین فاحش دارد.

۱- آیه ۳۶ سوره اسراء و لا تقف ما لیس لك به علم

مبحث سوم: استصلاح

۱- معنای لغوی و اصطلاحی

استصلاح که در بعضی کتب بنابر تعریف و مبنای پذیرفته شده بدان مصالح مرسله نیز گفته‌اند، از ماده صلح و به معنای طلب اصلاح آمده است کما اینکه استفسار به معنای طلب تفسیر و توضیح است.^۱

اما در علم اصول هنگامی که از استصلاح سخن به میان می‌آید، معمولاً قرار دادن نظری شخصی، مبتنی بر صلاح اندیشی، در موضع حکم الهی است؛ یعنی اگر کسی بخواهد درباره موضوعی نظر بدهد و در شریعت حکمی برای آن نیاید، چنانچه پیرامون آن مصلحتی ببیند و آنگاه بر اساس آن مصلحت حکمی صادر نماید و سپس این حکم را به عنوان حکم اسلام و فرمان خدای سبحان قلمداد کند، این عمل وی را استصلاح گویند.

برخی از پذیرندگان استصلاح میدان عمل آن را وسیع‌تر گرفته و گفته‌اند هر آنچه را که مصلحت بدانیم همان را حکم خدای سبحان به حساب می‌آوریم.^۲

۱- لسان العرب جلد ۲ استصلاح - تقيض الاستفساد

المنجد: صلح: ضد فساد.

۲- مصادر التشريع ص ۸۹: نظر طوفی (حنبلی):

با این کار استصلاح کننده دیگر در کار خود مقید به نبود نص شرعی نخواهد بود، ولی بعضی بر عکس، قیود و شرایطی بر آن افزوده و گفته‌اند که: در صورتی می‌توان به استصلاح مبادرت جست که علاوه بر نبود نص شرعی اولاً این استصلاح در مسائل عبادیات و حدود و کفارات نباشد. در ثانی موضوعی منصوص الحکم و مشابه آن نیز که امکان قیاس را فراهم سازد وجود نداشته باشد.^۱

۲- حجیت استصلاح

استصلاح از نظر اعتبار و حجیت بیش از قیاس مورد تردید قرار گرفته است. بسیاری از اهل تسنن که قیاس را پذیرفته‌اند استصلاح را مردود می‌دانند، ولی تمام کسانی که قیاس را نپذیرفته‌اند استصلاح را به طریق اولی نفی کرده‌اند. لذا باید گفت تمام ادله نفی قیاس، استصلاح را نیز در بر می‌گیرد. مضافاً بر اینکه در این مورد گاه حتی اتکائی ظاهری هم به شریعت وجود ندارد.^۲

و ذهب الطوفی من علماء الحنابلة الى ان الاستصلاح هو الدليل الشرع الاساسی فی المعاملات و نحوها مما شرعت فیها الاحکام لجلب النفع للناس و دفع الضرر عنهم، و ليس هو الدليل الشرع الاساسی فیما لانص فيه فحسب بل هو الدليل الشرعی الاساسی فیما لانص فيه فحسب بل هو الدليل الشرعی الاساسی و سبیل التشريع العام فیما لانص فيه و فیما فيه نص و فی المعاملات و السياسات الدنیویه حیثما وجدت المصلحة فتم شرع الله.

۱- مصادر التشريع، خلاف، ص ۸۵

«اما الاتصلاح فی اصطلاح الاصولیین فهو تشريع الحکم فی واقعه لانص فیها و لا اجماع بناء علی مراعاة مصلحة مرسله‌ای مصطله بمعنی انها مصلحة لم یردعن الشارع دلیل لاعتبارها اولاً لغائتها».

۲- توضیح اینکه: همچنانکه از تعریف استصلاح بر می‌آید ابتدا نظر استصلاح کننده به سوی موضوعی معطوف می‌گردد، سپس بر اساس یافته‌های خویش از آن موضوع نفع یا ضرری را متصور کرده و بر اساس مصلحت سنجی (مبنتی بر آن نفع یا ضرر) حکمی صادر می‌نماید.

فقهاء و اصولیین شیعه متفقاً، استصلاح را مستمسکی برای اعمال نظر شخصی و دخالت در تشریع دانسته و آن را مردود شمرده‌اند. رهبران و پیروان مذاهب چهارگانه اهل تسنن در حجیت استصلاح نظرات مختلفی به شرح زیر ایراد کرده‌اند.

الف: مالک بن انس و احمد بن حنبل و طرفداران این دو، استصلاح را دلیلی شرعی برای استنباط احکام می‌دانند البته با این قید که نص یا اجماعی در دست نباشد.^۱

مالک خود این شیوه را جائز شمرده و پی بردن به علل و درک مصلحت‌ها را سرچشمه‌ای برای قانون‌گذاری شمرده است.^۲

ب: گفته می‌شود ابوحنیفه و پیروان او استصلاح را به عنوان دلیل شرعی حجت نمی‌دانند.^۳

ج: شافعی و پیروان او از استصلاح روگردانند. وی صریحاً عمل بر مبنای استصلاح را پیروی از هوای نفس و به منزله تشریع و نسبت دادن حکم به خدای سبحان می‌داند.^۴

کاملاً روشن است که حکم صادر شده مبتنی بر رأی و نظر شخص است و اشکال از آنجا ناشی می‌شود که بخواهیم سنجش و نظر شخصی را به جای حکم شریعت و دستور الهی مطرح سازیم. ۱- البته طوفی (حنبل) نظری غیر از این دارد و معتقد است که حتی با وجود نص شرعی هم مصلحت مقدم است.

۲- فلسفه قانون‌گذاری در اسلام، صبحی محمصانی، ترجمه: اسمعیل گلستانی، ص ۱۶۲.

۳- این ادعا چندان قابل قبول نیست؛ چرا که حنفیه از طرفداران استحسانند و یکی از ادله ایشان در اثبات آن حفظ مصلحت است، که این نمایانگر تناقض است!

۴- المستصفی، غزالی (شافعی)، جلد ۱ ص ۳۱۵.

«من استصلح فقد شرع کمن استحسن، و الاستصلاح کالاستحسان متابعه الهوی».

۳- بررسی ادله طرفداران و مخالفین استصلاح

طرفداران استصلاح دلائلی در اثبات حجیت آن ایراد کرده‌اند که در ذیل به طور اختصار به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

الف: دلائل عقلی

طرفداران استصلاح از طرفی معتقدند که مقصود از تشریع احکام از ناحیه حضرت حق حفظ مصالح عباد در دفع ضرر یا جلب منفعت است. از طرف دیگر مدعیند که جوامع بشری همواره در حال تحول و دگرگونی است و همراه با این دگرگونی نیازهای جدید و موضوعاتی بدیع حادث می‌گردد که در شرع هم برای این گونه موضوعات نمی‌توان نصی پیدا کرد. (طبیعتاً شرع درباره آنان ساکت است). پس باید این امکان برای مجتهد وجود داشته باشد تا متناسب با زمان و مکان در حفظ مصلحت بکوشد و با رأی خویش احکام جدیدی صادر نماید؛ چرا که اگر چنین نباشد مردم بلامتکلیف و سرگردان می‌مانند و مسلماً این چیزی نیست که مورد نظر شارع باشد.^۱

در جواب می‌گوییم: درست است که مقصود از تشریع احکام حفظ مصالح بندگان است، اما آیا عقل انسانی توانایی درک دقیق و قطعی ملاک‌های احکام را دارد؟ چنانچه برای عقل درک دقیق و قطعی ملاک‌های احکام باشد و هم‌چنین بتواند خود صلاح و فساد را تشخیص دهد و تشخیص او هم حکم خدا باشد و تبعیت از آن هم واجب گردد، دیگر به بعثت انبیاء الهی چه نیازی خواهد بود؟

۱- این دو مطلب در بحث «قیاس» به طور مشروح مطرح شده که خوانندگان را به آن نوشتار ص ۲۹ و ۳۴ ارجاع می‌دهیم.

و چرا برقراری عدالت در جوامع بشری بر مبنای قانون آسمانی به ارسال پیامبران و انزال کتب و کلمات وحی موکول شود؟ که موکول شده است.^۱

آیا اگر استصلاح ملاکی صحیح برای عمل باشد، هر انسانی که بهره‌ای از عقل داشته باشد حق ندارد که هر آنچه را مصلحت تشخیص داد بر اساس آن اجتهاد نماید و همان را حکم الهی به حساب آورد؟^۲ آیا در این صورت هر مجتهدی به منزله امام و بلکه پیامبر نخواهد بود؟

در قسمت دوم باید گفت اولاً چگونه می‌توان به دلیل نیاز، رأی خود را به منزله حکم الهی به حساب آورد؟

ثانیاً این نسبت ناروا به شریعت اسلامی، که قوانین مقدس آن قدرت شمول و در نتیجه پاسخگویی به حوادث و مسائل جاری در زمان‌های مختلف را ندارد، افترائی بیش نیست؛ چرا که در کتاب^۳ و روایات مکرراً کامل بودن شریعت اسلام مطرح شده است و بعلاوه در احکام شرعی مسائل عمومی و

۱- سوره حدید، آیه ۲۵: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط...

۲- شاید به همین مناسبت است که اصحاب رأی بر حقانیت نظر مجتهدین - به هر صورت که باشد - اصراری خاص می‌ورزند و می‌گویند «کل مجتهد مصیب». این نکته را غزالی در مورد قیاس اعتراف کرده است که: اثبات حجیت قیاس تنها در صورتی میسر خواهد بود که تمامی نظرات مجتهدین بر صواب شناخته شود. وی می‌افزاید حتی اگر مجتهد با نص هم مخالفت نماید بر حق خواهد بود و خطا در مورد او غیر ممکن است.

۳- الف: سوره نحل آیه ۸۹: ونزلنا علیک الكتاب تبیاناً «لکل شی»

ب: سوره انعام آیه ۳۸: «وما فرطنا فی الكتاب من شی»

ج: سوره شوری آیه ۱۰: «و ما اختلفتم فیہ من شی فحکمہ الی الله»

د: سوره قیامت آیه ۳۶: «ایحسب الانسان ان یترک سدی».

اصلهائی کلی وجود دارد که موضوعات تازه را زیر پوشش می‌آورد. و مجتهد هر حکم و نظری را که به اصلی کلی ارجاع داده است مستند می‌نماید.

ب- سیره اصحاب رسول الله (ص)

برخی از اینان مدعی شده‌اند که اصحاب رسول اکرم (ص) هر چه را مصلحت تشخیص می‌دانند بدان مبادرت می‌جستند. کما اینکه ابوبکر حد قصاص را از خالد بن ولید که مرتکب جنایتی عظیم شده بود مرتفع ساخت و عمر نیز در مورد «المؤلفه قلوبهم» که از مصادیق صریح مصرف صدقات است جلوگیری کرد.^۱ سه بار طلاق را با یک عبارت در یک جلسه محقق ساخت و عثمان نیز اذان جدیدی برای نماز جمعه وضع نمود.

در جواب باید گفت: اولاً، تصرفات عده‌ای در احکام الهی - در هر صورت - دلیلی بر صحت این عمل نمی‌شود؛ زیرا اعتقادی بر عصمت آنها وجود ندارد. به عبارت دیگر به فرض اینکه چنین سیره‌ای وجود داشته باشد به هیچ وجه حجت نیست.

ثانیاً: با نقل عمل یک یا چند نفر از افرادی خاص، سیره صحابه اثبات نمی‌شود؛ زیرا این در صورتی صحیح است که از تمامی صحابه عملی بر یک سبک و روش صادر شده باشد حال آنکه در میان صحابی مذکور اختلاف

۱- عمر، علی رغم نص صریح قرآن (سوره توبه آیه ۶۰) سهم آنان که مشمول دریافت صدقه به خاطر (مؤلفه قلوبهم) می‌شدند را قطع کرده و به آنها چنین گفت: «پیامبر در زمان خود برای استمالت و دلگرمی شما اینکار را انجام داد، ولی اینک خداوند اسلام را نیرو بخشیده و از شما بی نیاز ساخته است چنانچه بر اسلام نمایند میان ما و شما شمشیر آبدار حکومت می‌کند».

وجود دارد. مثلاً بعضی از مصلحت سنجی‌های عمر با ابوبکر تفاوت دارد و برخی از اعمال وی به وسیله دیگران و بعضاً پیروان تقبیح شده است.^۱

بعلاوه اگر چنین سیره‌ای وجود می‌داشت چگونه مؤمنین و بزرگان مذاهب چهارگانه اهل تسنن در این باره به نظر واحدی نرسیدند و اختلاف نظر آن چنان است که یکی چون شافعی استصلاح را بدعت گذاری در دین می‌داند و دیگری چون طوفی آن را عام‌ترین قانون اسلام قلمداد می‌کند!

ج- تمسک به حدیث لاضرر و لاضرار

ج: از دیگر مواردی که طرفداران استصلاح بدان تمسک جسته‌اند حدیث لاضرر و لا ضرار^۲ است که عمدتاً به وسیله طوفی از پیشوایان مذهب حنبلی

۱- رجوع کنید به: فلسفه قانون‌گذاری در اسلام، صبحی محمصانی، ترجمه: اسمعیل گلستانی، ص ۱۹۵.

۲- حدیث لاضرر و لا ضرار در کتب حدیث شیعیه از جمله وسایل الشیعیه، جلد ۱۷، کتاب احیاء موات باب ۱۲ نقل شده است و خلاصه حدیث چنین است که: سمره بن جندب یک درخت خرما در زمینی داشت که راهش از میان خانه مردی از انصار می‌گذشت و سمره هر گاه برای سرکشی یا بهره‌برداری می‌رفت سرزده و بدون اذن داخل منزل انصاری می‌شد. انصاری به او گفت تو همیشه ناگهانی به ما وارد می‌شوی و ما را در حالی می‌بینی که مایل نیستیم کسی ما را در آن حال ببیند پس از این هر موقع خواستی وارد شوی اذن بخواه.

سمره گفت من از راه خود به سوی درخت خود می‌روم و در این کار از کسی اذن نخواهم گرفت. انصاری از او نزد رسول اکرم شکایت کرد. حضرت سمره را احضار نمود و فرمود مرد انصاری از تو شکایت دارد و می‌گوید تو بر او و خانواده‌اش سر زده وارد می‌شوی از این پس به هنگام ورود از او اجازه بگیر.

سمره گفت: من در راه خود به سوی درخت خود می‌روم چرا از او اذن نخواهم. رسول اکرم فرمود: حالا که حاضر به اجازه گرفتن نیستی آن درخت را رها کن و به جای آن درخت خرما را دیگری در مکانی دیگر اختیار کن. سمره قبول نکرد. رسول اکرم پیشنهاد ده درخت خرما در جای دیگر کرد باز هم نپذیرفت رسول اکرم آنگاه فرمود به جای این درخت برای تو درختی در بهشت تضمین می‌کنم، باز هم

مطرح شده و دیگران نیز به تبع او آن را به عنوان مجوزی جهت استصلاح پذیرفته‌اند.

طوفی در این باره می‌گوید:

معنای حدیث لا ضرر عبارتست از نفی ضرر و مفسده از نظر شرع و این نفی عام است مگر با دلیلی تخصیص بخورد. این عمومیت اقتضا دارد که ما آن را بر تمام ادله شرعی مقدم بدانیم و به هنگام تعارض مصلحت با نص و اجماع، تقدم مصلحت بر نص و اجماع بر سیل تخصیص یا تبیین واجب است.^۱

آنگاه تعیین مصلحت را نیز به عادت و عقل مردم واگذار کرده می‌افزاید: در احکام مدنی و حقوق اجتماعی، مصلحت مردم به حکم عادت و عقل، بر آنان پوشیده نیست و اگر شریعت هم از بیان این مصالح خودداری کرده باشد باز در حقیقت ما را مستقیماً به رعایت مصالح وا داشته است.^۲ در جواب به مهم‌ترین و اساسی‌ترین اشکالی که بر این نحوه استفاده از حدیث فوق وارد است، پرداخته و بررسی مفصل‌تر را که خارج از حوصله این نوشتار است، به فرصتی دیگر موکول می‌کنیم.^۳

پذیرفت آنگاه رسول الله خطاب به او فرمود: «انک رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» تو مرد زیانکاری هستی و نباید کسی به کسی زیانی برساند. آنگاه دستور فرمود آن درخت را از ریشه کنده نزد او بیاندازند.

۱- رجوع کنید به رساله طوفی که به طور کامل در آخر کتاب مصادر التشریع به چاپ رسیده است.

۲- رجوع کنید به تفسیر المنار، محمد رشید رضا، جلد ۹ ص ۷۴۵ تا ۷۷۰.

۳- این قاعده در کتاب‌های اصولی و فقهی مشروحاً بررسی شده که اهم آنان عبارت است از: تعلیقات مکاسب و فرائد الاصول (رسائل)، شیخ انصاری تقریرات درس اصول، نائینی بحث برائت و اشتغال القواعد الفقهیه، ناصر مکارم، ص ۲۲ الی ۱۰۴.

اولاً: اگر آنگونه که طوفی معتقد است قاعده لاضرر را مخصص تمامی احکام اجتماعی اسلام بدانیم به امری خلاف و موهوم قائل شده‌ایم؛ چرا که در علم اصول از وضاحت است که استثناء اکثر امری است مستهجن و قبیح. به عبارت دیگر، تخصیص زننده، باید شمولش نسبت به حکم عام محدودتر و دامنه عملش ضیق‌تر باشد، در حالیکه بنابر آنچه گذشت، طرفداران استصلاح، حکومت این قاعده را بر احکام اجتماعی اسلام پذیرفته‌اند.

ثانیاً: چنانچه این قاعده را عام فرض کنیم و تمیز مصلحت را نیز به عرف و عقل مردم واگذاریم، سپس مصلحت را در تعارض با نص و اجماع مقدم بداریم، آیا در آن حال به راستی دین بر جامعه حاکم شده است و ما تابع احکام الهی بوده و اسلام را در عمل به کار گرفته‌ایم؟

یا اینکه شریعت را از درون خالی کرده و آن را مستمسکی برای اعمال نظر شخصی قرار داده‌ایم! روشن است که در این صورت شریعتی خود ساخته را به اسم دین الهی بر جامعه مستولی کرده‌ایم.^۱

اگر گفته شود که خداوند این حق را به مردم داده است، در جوابی کلی می‌گوییم: این نقض غرض و امری لغو است؛ چرا که از اصول اولیه اعتقادات قاطبه مسلمین است که خداوند به لحاظ ضعف و ناتوانی بشر، انبیائی مبعوث فرموده است تا راه و روش زندگی و سعادت را به او بیاموزند و چنانچه او خود بتواند کشف مصلحت و مفسده کند دیگر نیازی به ارسال رسل و نصب ائمه نیست!

۱- شیخ انصاری رحمت الله علیه درباره به کارگیری حدیث فوق به این نحو می‌فرماید: «بل لو اريد العمل بها على عمومها حصل منها فقه جديد».

مبحث چهارم : تأویل

تأویل در لغت از ریشه «اول» و به معنای بازگشت دادن است^۱ و مراد از تأویل بازگرداندن مطلب به معنایی است که ظهور نداشته باشد و چه بسا که مراد از تأویل همان معنای مورد رجوع است.

در اصطلاح تفسیر «تأویل قرآن مجید» در هر دوره‌ای به منظور خاص مطرح شده است. اما مسلم و غیر قابل تردید است که به تصریح خود قرآن،^۲ در این کتاب بعض آیات محکم و بعضی متشابهند که تأویل آیات متشابه را جز خداوند و معصومین علیهم السلام نمی‌دانند.

اما در درک جزئی‌تر همین مفاهیم به نقطه نظر ثابت و مورد اتفاقی در بین صاحب‌نظران نمی‌توان دست یافت.

این اختلاف نظر در جهات گوناگونی جلوه می‌کند:

۱- الف: لسان العرب جلد ۱۱ «اول»: الرجوع

ب: المنجد، اول الکلام: فسر و قدره.

۲- آیه ۷، سوره آل عمران.

«هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات، هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبرن ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من ندرنبا و ما یذکر الا اولوا الالباب»

از جهت معنی، عده‌ای واژه تأویل را مترادف با تفسیر - محصل معنای کلام - گرفته و بر همین اساس معتقدند که همه آیات الهی تأویل خواهند داشت. در صورتی که عده‌ای دیگر تأویل را عبارت از معنایی غیر از آنچه از ظاهر کتاب فهمیده می‌شود گرفته‌اند که با این بینش دیگر تأویل در مورد تمامی آیات مطرح نخواهد بود، بلکه تنها آیات متشابهند که دارای تأویل و معنایی خلاف ظاهر هستند.^۱

اما از این جهت که آیا بجز خدای سبحان کسانی همچون پیامبر و ائمه (علیهم‌السلام) هم بر تأویل قرآن احاطه دارند یا خیر نیز اختلافاتی وجود دارد که عمدتاً از درک معنای آیه شریفه (... و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم ...) ناشی شده است.

در آیه مذکور حرف «واو» که ما بین «الله» و «راسخون» قرار گرفته در نظر عده‌ای «واو» عطف و در نزد برخی حرف استیناف است. که در صورت اول راسخون در علم نیز دانای بر تأویل قلمداد می‌شوند و در صورت دوم علم بر آن منحصر به خدای تعالی خواهد بود.

اما علی رغم اختلاف نظرها، علماء عظام شیعه تردیدی در این معنا ندارند که: غیر از خدای سبحان، عده‌ای از بندگان برگزیده او (راسخون در علم و یا مطهرین)، عالم بر تمامی حقایق و معارف قرآنی و دانای بر تأویلند که افضل و سر سلسله این گروه کسی جز رسول الله (ص) نمی‌تواند باشد. (و ایشان خود با

۱- در معنای اصطلاحی تأویل نظرات متعددی عرضه شده است (رجوع کنید به «قانون تفسیر» سید علی کمالی صفحات ۲۶ الی ۳۲) عده‌ای از جمله علامه طباطبائی بدینگونه معتقدند که: تأویل هر چیزی حقیقی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و خود این شیئی نشان دهنده و حامل و نشانه اوست. بر این پایه تأویل قرآن کریم حقیقت یا حقایقی است که در نزد خدای سبحان (درام الکتاب) موجود است و این عبارات تنظیم شده در قالب الفاظ، تنزیل (نازل شده) همان حقائق است.

احادیثی چون «انا مدینه العلم و علی بابها» راه‌گشای ما به درک و شناخت این گروه شده‌اند).

شاهد این مدعا علاوه بر قرائن متعدد در کتاب^۱، روایات متعددی است که در آنها رسول الله و اوصیاء او آگاه بر تمام حقائق و معارف قرآن و محیط بر تأویل آن معرفی شده‌اند و مضافاً بر اینکه در مواردی هم خود ائمه علیهم السلام به تأویل آیاتی پرداخته‌اند.^۲

ذیلاً نمونه‌ای از احادیث مذکور نقل می‌شود:

۱- در کتاب وسائل الشیعه از امام صادق (علیه‌السلام) نقل شده است که فرمودند:

بخدا قسم علم کتاب تماماً نزد ماست، بخدا قسم که علم کتاب تماماً نزد ماست.^۳

۲- در حدیثی دیگر از امام صادق علیه السلام منقول است که: راسخون در علم، امیر المؤمنین و ائمه علیه السلامند.^۴

۱- در قرآن مجید مکرراً از اولی العلم و اولی الالباب یاد شده و همچنین رسول الله را مبین و معلم کتاب آسمانی معرفی نموده. (سوره بقره، آیه ۱۵۱ و سوره نحل آیه ۴۴)، که اینها همه دلالت دارد به احاطه کامل رسول الله بر معارف قرآنی.

۲- وسائل الشیعه، جلد ۱۸، ص ۱۳۴ شماره ۱۶: ... عن ابی عبدالله(ع) فی حدیث قال: «علم الکتاب کله و الله عندنا، علم الکتاب کله و الله عندنا»

۳- وسائل الشیعه، جلد ۱۸، ص ۱۳۴ شماره ۱۶: ... عن ابی عبدالله(ع) فی حدیث قال: «علم الکتاب کله و الله عندنا، علم الکتاب کله و الله عندنا».

۴- وسائل الشیعه جلد ۱۸، ص ۱۳۲، شماره ۸: عن ابی عبدالله(ع) فی حدیث فی قوله تعالی «و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم» قال امیر المؤمنین و الائمه علیهم السلام.

۳- در حدیث دیگری در شرح آیه شریفه: و ما يعلم تأویلہ الا الله و الراسخون فی العلم آمده است که: رسول خدا (ص) افضل راسخین در علم هستند. خداوند تنها آنچه را که از تنزیل و تأویل فرو فرستاده به او آموخته است و چیزی نیست که خداوند بر او نازل ساخته باشد و تأویلش را بر او نیاموخته باشد و اوصیاء او پس از او تأویل قرآن را می‌دانند.^۱

آنچه را از این مبحث باید نتیجه گرفت این است که:

در مورد تأویل قرآن کریم، توجه به دو نکته بسیار حائز اهمیت است و آن اینک:

الف: علم بر تأویل قرآن کریم صرفاً در نزد خدای تعالی است. و دیگران از آن بی‌خبرند، به استثنای کسانی که همچون پیامبر اکرم و ائمه علیهم السلام، خود قرآن کریم با سنت آنها را محیط به حقایق قرآن معرفی کرده است. از این رو آنان حق تأویل آیات الهی را خواهند داشت و دیگران باید به دنبال ایشان قدم بردارند.

ب: نکته دوم اینکه تأویل یک آیه معنای ظاهر را از حجیت خارج نمی‌کند. بلکه معنایی جدید را بیان نموده و یا جهتی خاص را پیرامون آیه مطرح خواهد ساخت.

با این همه جای تأسف است که در تاریخ اسلام تأویل‌های ناروا از آیات قرآن کریم فراوان به چشم می‌خورد. بسیاری از این تأویل‌ها توسط افرادی صورت گرفته است که تفکراتی از پیش ساخته داشته‌اند. اینان بر اساس فکر

۱- وسائل الشیعه، جلد ۱۸، ص ۱۳۲.

«فرسول الله افضل الراسخين في العلم، قد علمه الله جميع ما انزل عليه من التنزيل و ما كان ينزل عليه شيئاً الا يعلمه تأويله اوصياؤه من بعده يعلمونه الحديث».

خویش آیات قرآنی را بر معنایی خاص و خارج از ظاهر عبارت تأویل کرده‌اند. مهم‌تر اینکه با تأویل خویش معنای ظاهر عبارت را هم نفی کرده و آن را باطل قلمداد نموده‌اند.

این مبحث اقتضا دارد که برای روش‌تر شدن ناروایی این تأویل‌ها پاره‌ای از آنها نقل شود.

۱- قاضی بیضاوی در تفسیر خود آیه‌ای را که فرمان خداوند به بنی اسرائیل بر کشتن یکدیگر را بیان می‌دارد تأویل می‌نماید. این آیه در بیان کفاره ارتداد این قوم به خاطر پرستش گوساله چنین می‌فرماید:^۱
«انکم ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل، فتوبوا الیه بارئکم فاقتلوا انفسکم، ذلکم خیر لکم عند بارئکم».

بیضاوی در معنای آیه می‌گوید: کمال توبه شما به وسیله کشتن و قطع کردن شهوات است چنانکه گفته شده کسی که نفس خود را معذب ندارد، آن را به نعمت نرساند و کسی که آن را نکشد زنده‌اش نمی‌گردد.

کوتاه سخن اینکه شیوه انحرافی تأویل به دست برخی از فرقه‌ها و مذاهب مختلف در ادوار تاریخ اسلام به کار گرفته شده است، به گونه‌ای که فرقه‌های مرجع، خوارج، معتزله، اشاعره، صوفیه و گروه‌های التقاطی عصر ما^۲ هر کدام با

۱- سوره البقره، آیه ۵۴.

۲- یکی از گروه‌های التقاطی که نزول قرآن را برای تبیین دیالکتیکی جهان و قوانین آن را هم آهنگ با اصول می‌داند آیه شریفه «اذا زلزلت الارض زلزالها و اخرجت الارض اثقالها» را اینگونه معنی می‌کند که: هنگامی که انقلاب لزره بر افکند و استعدادها بزور کند.

انگیزه‌ای مخصوص و به مقتضای نیاز خود آیات قرآن، بلکه کلمات آن را در راه اثبات ادعای خویش به خدمت گرفته‌اند.^۱

و چه بسیار از این موارد که تأویلات منشأ نسبت دادن حکمی ناروا به خدای تعالی و یا نفی دستورات حضرت حق گشته است^۲ و عده‌ای نیز خط مشی و دستور العمل‌های زندگی خویش (احکام) را بر آن اساس بنا نهاده‌اند. این بیماری نه تنها دامن قرآن را فرا گرفت، بلکه به احادیث پیامبر اکرم و ائمه معصومین نیز سرایت کرد.^۳

۱- عده‌ای به مصداق آیه کریمه «یحرفون الکلم عن موضعه» هیچ قاعده و اصولی را رعایت نکرده و ارتباط میان لفظ و معنی را تابع رأی و غرض خود قرار داده‌اند و گاه با اختراع و وضع معانی جدید و قواعدی من در آوردی دامنه تأویل را به محکمت‌ها هم می‌کشانند. از جمله کتابی به نام «نحو تأویلی» نوشته شده است که مثلاً مرفوع بودن فاعل را (چون کننده کار در آسمان‌ها و رفیع است) تأویل کرده و قاعده را توجیه کرده است.

بعضی از متصوفه باطنیه گفته‌اند در قرآن هر کجا صلاه گفته شده است مراد حضرت محمد(ص) و هر کجا صوم گفته شده مراد حضرت علی(ع) است.

برخی، آیات را به گونه‌ای دیگر قرائت کرده یا ترکیب می‌کنند و معانی جدید استخراج می‌کنند. مثلاً آیه شریفه «ان الله لمع المحسنين» (۶۹- عنکبوت) را اینگونه معنی کرده‌اند که خداوند محسنین را لمعان (درخشندگی) داده است. (لمع را فعل و محسنین را مفعول گرفته‌اند.)

۲- چنانچه صوفیه از پاره‌ای از آیات بدین نتیجه رسیده‌اند که کشف باطنی تکلیف را از انسان بر می‌دارد و از این رو نماز روزه و سایر اعمال را بر خود واجب نمی‌دانند، در حالیکه پیامبر اکرم تا آخر عمر، خود را مکلف می‌دانست و علی علیه السلام در محراب عبادت به شهادت رسید. (این عبارت از آنها معروف است که: «من عرف الحق لم یعبد الحق») به نقل از الاثنی عشریه (نقدی بر صوفیه)، شیخ حر عاملی ص ۸۸.

۳- چنانکه گفته می‌شود ریشه تأویل‌های فرقه باطنیه مخصوصاً اسماعیلیه حدیثی است از پیامبر که فرمود: «بین قبر و منبر من باغی از باغ‌های بهشت وجود دارد.» این گروه معتقدند منظور معنای ظاهری کلام نیست، بلکه منبر کفایه از شریعت و احکام آن و قبر کنایه از فلسفه است؛ زیرا لازم است که وجوه ظاهری شریعت و جزئیات آن دستخوش تجربه و تلاشی مرگ واقع شود.

به جاست که در انتها به احادیث اسلامی باز گشته و ببینیم تا چه اندازه پیامبر اکرم و ائمه هدی علیهم السلام مردم را از تأویل قرآن به دلخواه خود باز داشته‌اند و برای امت خود تا چه حد، از این عمل، در هراس بوده‌اند.

۱- از پیامبر اکرم نقل شده است که: بیشترین چیزی که بعد از خودم، برای امت از آن می‌ترسم، مردی است که قرآن را در غیر موضع حقیقی خود تأویل کند.^۱

۲- اما هشتم علیه السلام به این جمع فرمودند:
از خدا بترس و کتاب خود را با رأی خویش تأویل مکن که خدای تعالی می‌فرماید: «و ما يعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم».^۲
۳- از امام صادق علیه السلام ضمن حدیثی در بیان حکم و متشابه آمده است که:

«... همانا مردم در مورد متشابه هلاک می‌شوند؛ چون به معنای آن واقف نیستند و حقیقت متشابه را نمی‌شناسند و لذا آن را از پیش خود و به آراء تأویل می‌کنند و بدین کار، خود را از اوصیاء بی‌نیاز نشان می‌دهند و قول رسول خدا صلی الله علیه و آله را به پشت سر می‌اندازند».

باغ بهشت که در بین قبر و منبر گسترده است باغ حقیقت عرفانی و صحرای محشر است که انسان آشنا به سر باطن در آن باغ دوباره به حیاتی تباه نشدنی زنده می‌گردد.

۱- بحار، جلد ۹۲، صفحه ۱۱۲.

۲- وسائل الشیعه، جلد ۱۸، صفحه ۱۳۸.

مبحث پنجم: دینامیسم

۱- دینامیسم در فلسفه

۱-۱- تاریخچه

چنانکه خواهیم خاستگاه دینامیزم و سپس مفهوم و مراد از آن را همانگونه که امروز در دنیا متداول است بشناسیم ناگزیر از مروری کوتاه بر چگونگی رشد علم و فلسفه در اروپای بعد از قرن شانزدهم هستیم. لکن به لحاظ اختصار در این نوشتار تنها توجه خود را به مقوله حرکت، تبیین و تفسیر قوانین حرکت و سیر تحول آن معطوف می‌داریم و از مباحث متعددی که در این رهگذر مطرح شده است چشم می‌پوشیم.

فلسفه و علم در اروپا، قبل از قرن شانزدهم، دست آورد ویژه‌ای افزون بر آنچه حکمای یونان باستان ارائه کرده بودند، نداشت.

پس از دوران تاریک بربریت در اروپا (تا اوائل قرن چهارم بعد از میلاد) با ترجمه آثار افلاطون و ارسطو و دیگر حکمای یونان به لاتین، عقاید اینان بر مجامع علمی فلسفی حاکم شد و علمای اروپا به شرح و بسط و حد اکثر حاشیه زدن بر کتب مزبور بسنده کردند.

در قرون وسطی (حدوداً ۶۰۰ تا ۱۴۰۰ بعد از میلاد)، به لحاظ تسلط همه جانبه کلیسا بر مدارس علمی، فلسفه و علم می‌بایستی به گونه‌ای رشد می‌یافت که دست آوردش برخوردی با اصول کتاب مقدس نداشته باشد و از همین رو، شناخت انتظام و قوانین طبیعت و سپس استخدام آن در اثبات حقانیت آفریدگار متداولترین و معقول‌ترین شیوه تحقیق به حساب می‌آمد.

در این دوره، عقل به عنوان ابزار شناخت، از منزلتی والا برخوردار بود و طبیعت (موضوع مورد بحث و بررسی)، آفریده‌ای کامل بود که هر جزئی در رابطه با علت غائی مکان شایسته خویش را اشغال کرده بود.

در نزد فلاسفه، هدفدار بودن جهان و سیر به سوی علت غائی^۱ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و آنها جهان را ذاتاً موجود کامل و در نتیجه راکد تصور می‌کردند و حرکات ظاهری اجزاء را هم چیزی جز به فعلیت رسیدن قوه‌های مخلوق در اشیاء نمی‌دانستند.

حرکت، به خصوص حرکت تکاملی و تحولی، آنگونه که از قرن هفدهم به بعد در میان فلاسفه مطرح شد، هرگز مورد بحث ایشان قرار نمی‌گرفت.

کامل‌ترین تصویر از چگونگی علم و فلسفه در پایان قرون وسطی را می‌توان در آثار توماس اکویناس^۲ (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴م)، فیلسوف کشیش ایتالیایی به روشنی ملاحظه کرد. او با مهارت و پشت‌کاری مثال‌زدنی فلسفه ارسطو را با ترکیبی بدیع آنچنان تدوین نمود که نه فقط معارضه‌ای با اصول اعتقادات

۱- Teleology غایت‌شناسی: اکثر فلاسفه قرون وسطی هر چیز یا هر کار را با توجه به قصد و غرض و هدف نهائی آن بررسی کرده و پدیده را بر همین اساس تفسیر می‌کردند.

۲- توماس اکویناس، * (Thomas Aquinas) یا توماس اکوینی.

مسیحیت نداشت، بلکه مستحکم‌ترین دلیل در تحکیم اعتقادات مذهبی قلمداد می‌شد.

در تفکر قرون وسطی، انسان اشرف مخلوقات، زمین مرکز کائنات و خداوند فرمانروایی توانا بود و علماء و فلاسفه نیز سعی در ارائه آن چنان تصویری از عالم داشتند که بتواند جایگاه خداوند، انسان و طبیعت را به خوبی تفسیر کند و براساس این نگرش هیچ مباحثه علمی یا فلسفی نمی‌توانست از عقاید و اندیشه‌های دینی به دور باشد.

از اوائل قرن پانزدهم، همراه با اوج‌گیری رنسانس و سپس انقلاب صنعتی در اروپا، این حرکت دستخوش تغییراتی خارق‌العاده گردید و در دو حوزه علم و فلسفه آنچنان آشوب و تحولی به پا شد هنوز آثار آن در مجموعه فرهنگ و معارف موجود جهان به خوبی مشهود است.

شاید بتوان کلی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین علل و مختصات این تحول را به شرح زیر بیان نمود:

حرکت‌های علمی - فلسفی در اروپای قرون وسطی، همانگونه که گفته شد، از فرهنگ و تمدن یونانی نشأت گرفت و اکثر خصائص آن فرهنگ را به همراه داشت، اما در ملاحظه‌ای کلی، منطق و علم یونانی به سبب طبیعت سراسر نظری‌اش، توجهی شایسته به نقش مشاهده و تجربه در حصول معرفت و شناخت نمی‌کرد. و این نقص چشم‌گیر دست نخورده به اروپا منتقل و در آنجا تثبیت هم شده بود؛ چرا که مجامع غیر مستقل علمی در این دوره که شدیداً تحت تأثیر و کنترل کلیسا بودند در بحث‌های نظریشان با به کارگیری روش

قیاسی به آنچه مورد نظرشان بود می‌رسیدند و به چیزی فراتر از منطقی انتزاعی و نظری احساس نیاز نمی‌کردند.

در این دوره حجیت معیار عقلی و نتیجه‌گیری عقلی، که احتمالاً منجر به موشکافی و باریک بینی‌های خارق‌العاده‌ای هم می‌شد غیر قابل تردید می‌نمود و افکار کسانی چون راجر بیکن^۱ هم که شناخت جهان را نه از راه‌های عقلی و مباحث صرفاً نظری، بلکه از مشاهده و تجربه می‌دانست با مخالفت شدید و گاهی هم خشونت مواجه می‌گردید.

ضعف ذاتی این دستگاه فکری؛ یعنی بی‌توجهی به عمل و عینیت در پیدایش معرفت کامل، دیر یا زود می‌بایستی ناتوانی خود را به منصف ظهور برساند که زمینه این امر با پیدایش رنسانس و نهضت اصلاح دینی^۲ مهیا گردید. رنسانس که عمده‌تاً با نوآوری‌های هنری شروع شد، شکاف بین عمل و نظر را حداقل از نظر تئوریک بر طرف ساخت و زمینه پیدایش افکار نو با تکیه بر عینیت را فراهم نمود.

هیأت (هیأت بطلمیوسی)، به لحاظ خاصیت عینی و تجربی‌اش، اولین علمی بود که با تئوری خورشید مرکزی کپرنیک^۳ پایه‌های آن به لرزه در آمد و آنگاه

۱- راجر بیکن Roger Bacon (۱۲۱۴ - ۱۲۹۴).

۲- نهضت اصلاح طلبی دینی (Protestant Reformation) حرکتی برای اصلاح کلیسای کاتولیک و مقابله با شخص پاپ بود که در قرن شانزدهم به کوشش مارتین لوتر (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶) که خود کشیش بود شروع شد و منجر به پیدایش مذهب پروتستان گردید.

۳- نیکولاس کپرنیکوس (Nicolaus Copernicus) (۱۴۷۳ - ۱۵۴۳) منجم و کشیش لهستانی اولین کسی بود که با انتشار کتاب «درباره گردش افلاک آسمانی» بطلان هیأت بطلمیوس را اعلام کرد بطلمیوس در سال‌های حدود ۱۵۰ بعد از میلاد در کتاب «المجسطی» نظریه نجومی خود را بر این تصور بنا نهاده بود که زمین مرکز ثابت و بی حرکت جهان است. و همه اجرام فلکی، از جمله خورشید و ستارگان برگرد آن دوران می‌کنند ... این نظریه تا اوایل قرن شانزدهم به قوت خود باقی بود، اما کپرنیک با مطالعات و

که کپلر^۱ با محاسبات ریاضی و هماهنگی آن با مشاهدات عینی نظرات کپرنیک را تأیید کرد، هیأت بطلمیوس به دست فراموشی سپرده شد و این آغاز یک راه بود؛ چرا که «تغییری بنیادین در منطق و شیوه تفکر و تحقیق پدید آمد» بدین معنی که در شناخت و کاربرد علمی، محاسبات ریاضی و مشاهدات تجربی جایگزین شیوه‌های صرفاً عقلی شد و در پرتو آن تمام نظریه‌های پذیرفته شده مورد تردید قرار گرفت و زیر سوال رفت.

این تغییر روش که به کمک امکاناتی وسیع و از طریق اختراعات و اکتشافات فنی میسر شده بود، مسائل و موضوعاتی جدید و نتایجی متناسب با خود را به همراه آورد.

گالیله با کشف حرکت سقوط اجسام و انتشار کتاب «گفتگو درباره دوزنظام اصلی جهان»^۲ و «به دنبال او نیوتن با ارائه قوانین حرکت و جاذبه عمومی در

تحقیقات خود اعلام داشت که زمین ثابت نیست، بلکه بر گرد محوری هر روز یکبار می‌چرخد و هر سال بر گرد مداری یک دور به دور خورشید دوران می‌کند.

۱- اولین منجمی که توانست نظریات کپرنیک را تجربه کند، تیکو براهه - Ticho Brahe (۱۵۴۶ - ۱۶۰۱) دانمارکی بود که با ابزار نسبتاً پیشرفته و رصد‌های دقیق به این مهم نائل آمد. بعد از او شاگرد و همکارش یوهانس کپلر (Johannes Kepler) (۱۵۷۱ - ۱۶۳۰) آلمانی توانست با استفاده از تجارب استاد و محاسبات ریاضی، سه قانون معروف خود در مورد حرکت و مدار سیارات را بیان کند که این مشیت عقاید کپرنیک و شروع علم نجوم جدید بود.

۲- گالیلئو گالیله‌ئی (Galilio Galilei) (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲) ایتالیایی اولین فیزیکدانی بود که با به کارگیری تلسکوپ (که تازه اختراع شده بود) توانست آثار نظام کپرنیکی را در آسمان مشاهده کند. او عقاید خود در مورد ترکیب افلاک و حرکت آن را در کتاب جنجال بر انگیز «گفتگو درباره دوزنظام اصلی جهان» در سال ۱۶۳۲ عرضه نمود که موجب محاکمه وی به وسیله کلیسا شد. همچنین گالیله توانست با تلفیق ریاضیات پیچیده با آزمایش و تجربه، توصیف صحیحی از حرکت و به خصوص سقوط اجسام به زبان ریاضی ارائه

کتاب «اصول ریاضی فلسفه طبیعی»^۱ به بهترین شکل شیوه نو بنیاد را به خدمت گرفتند و اساس منطق علم جدید را پایه‌ریزی کردند و این نه فقط نقطه عطفی در روند حرکت علوم بوجود آورد، بلکه فلاسفه را بر آن داشت که تا تعمیم‌ها و تفسیرهای فلسفی خود را با دست‌آوردهای علمی هماهنگ سازند.

در این میان قوانین حرکت و جاذبه عمومی که از سادگی و شمول گسترده‌ای برخوردار بود، نقش عمده‌ای ایفا کرد. معادلات حرکت که بیان‌کننده روابط کمی بین پارامترهای قابل محاسبه و مشاهده همچون جرم، سرعت، نیرو و ... بود، امکان تفسیر چگونگی حرکت یک شیء را در رابطه با اشیاء دیگر بر اساس نیروهای وارد بر آن ممکن ساخت و در نزد فلاسفه این تصور را بوجود آورد که می‌توان جهان را دستگاه قانون‌مندی دانست که همه اجزاء آن تحت قوانین مکانیک حرکت می‌کنند.

۲-۱ مکانیسم (مکانیک گرایی)، Mechanism

مکانیسم مشتق از کلمه Mechine به معنی ماشین و عبارت از فلسفه‌ای است که کل جهان و قسمت‌های مختلف آن را به مثابه یک ماشین تلقی می‌کند و پیدایش و تفسیر پدیده‌های طبیعی و حرکت آنها را به طریقی مکانیکی ممکن،

کند. کتاب دیگر گالیله «گفتگو در باب دو علم جدید» است که عمدتاً به بررسی نیروها در حالت استاتیک و دینامیک و همچنین نیروی کشش و مقاومت مواد پرداخته است.

۱- اسحق نیوتن Isaac Newton (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷) انگلیسی توانست به بهترین شکل از تجربیات و معلومات دانشمندان در قرن شانزده و هفده سود جسته و با قدرت خلاقیت و اطلاع دقیق از ریاضیات تئوری‌های بدیع خود را در کتاب «اصول ریاضی فلسفه طبیعی» عرضه کند. این کتاب که در آن به طور کلی حرکت اجرام و اجسام از جنبه ریاضی مطرح شده است و در مهم‌ترین قسمت آن قانون جاذبه عمومی و آثار آن بالاخره نظام کائنات ارزیابی گردیده نقش بسزائی در پایه‌گذاری نگرش علمی جدید و به خصوص هماهنگی محاسبات ریاضی و تجربه داشته است.

بلکه لازم می‌داند. به عبارت دیگر مکانیسم روشنگر چگونگی رابطه اجزاء یک سیستم است.

هر چند این بینش سابقه‌ای طولانی در فلسفه دارد و ارکان و مایه‌های اصلی آن را می‌توان در نظرات دیمقراطیس و اپیکو و فلاسفه یونان نیز مشاهده کرد^۱، اما پس از رنسانس ابتدا تئوری ذره‌ای گاسندی^۲ و سپس نظرات گالیله در طرح مجدد آن مؤثر افتاد.

در شکل‌گیری و تثبیت این بینش، جدای از زمینه‌ای که در اثر گسترش مکانیک و قوانین حرکت بوجود آمد، دکارت^۳ فیلسوف فرانسوی نقش به سزایی داشت. او حرکت را چیزی جز جابجائی و برخورد اجسام با یکدیگر نمی‌دانست و معتقد بود که آنچه همواره مقدارش ثابت می‌ماند اندازه حرکت است.^۴

۱- این نظریه که تمام اشیاء و پدیده‌های جهان متشکل از ذرات غیر قابل تجزیه است و تنوع اشیاء از اختلاف شکل و اندازه و وضع ذرات آنها نسبت به یکدیگر ناشی می‌شود. اول بار به وسیله دیمقراطیس، Democritus (۴۶۰ - ۳۷۰ ق م) و سپس اپیکور، Epicure (۳۴۱ - ۲۷۰ ق م) ارائه شده است. در قرون ۱۶ و ۱۷ همزمان با کشفیات جدید فیزیکی و شیمیائی، اعتقاد به ذراتی غیر قابل تجزیه در ساختار جهان، در قالب فلسفه اتمیسم (Atomism) قوتی تازه گرفت (اتم به معنی لایتجزا)

۲- پیرگاسندی P. Gassendi (۱۵۹۲ - ۱۶۵۵).

۳- دکارت Descartes (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰).

۴- از این اصل امروزه به نام، اصل بقای اندازه حرکت (مومنتم) یاد می‌شود.

در نظر دکارت جهان مانند کارخانه عظیمی بود که همه چیز از جاندار و بی جان در آن همچون ماشین عمل می کند و فقط انسان را استثنای عالم خلقت می دانست که در مورد او قائل به دو عالم روح (شعور) و ماده شده بود.^۱

بارزترین و شاید اساسی ترین اصل در فلسفه مکانیک گرائی این است که تمام امور طبیعت را تابع قوانین علیت دانسته و تابع علت و معلول را نه فقط در پدیده های مادی و فیزیکی، بلکه در پیچیده ترین فعل و انفعالات ارگانیسم (که البته می توان آنها را به قوانین ساده مکانیک تبدیل کرد) نیز جاری و ساری می داند.

از نقطه نظر مکانیسمی جهان متشکل از ذراتی مادی است (ذرات بنیادی) که این ذرات به هنگام برخورد و تأثیر بر یکدیگر خصوصیات چگونگی جرم و سرعت از خود بروز می دهند و چنانچه مکان، جرم و سرعت هر ذره را در لحظه معینی از زمان مشخص کنیم، آنگاه خصوصیات و چگونگی کل جهان در

۱- همزمان با طرح نظریه های گالیله و سپس با ارائه قوانین حرکت به وسیله نیوتن، این تصور پیدا شد که می توان جهان را به صورت یک ماشین پیچیده فرض کرد که از قوانین لایتغیر و ثابتی پیروی می کند و بر اساس همین قوانین و با دانستن نیروهای وارد بر یک سیستم، می توان حرکت اجزاء و کل سیستم را تبیین و همچنین حرکت های آینده را پیش بینی نمود. این پیشش به وسیله لاپلاس Laplace - ۱۷۱۳ - ۱۷۸۴ و لامتری Lamettrie (۱۷۰۹ - ۱۷۵۱) به این عقیده افراطی که همه جهان و از جمله انسان و عواطف و روحیاتش را می توان تفسیری مکانیکی (مادی) نمود منتهی شد که این دیدگاه زیربنای فلسفه اصالت جبر در مادیگری قرار گرفت. در قرن نوزدهم فلسفه ویتالیسم (Vitalism) که اصالتاً از مطالعات زیست شناسی و به وسیله دریش شروع شد، قد علم کرد که معتقد بود موجود زنده و به خصوص انسان چیزی فراتر از یک ماشین است و دراصل و اساس غیرقابل تجزیه ای به نام اصل یا نیروی حیات وجود دارد که این نیرو در فعل و انفعالات خود از قوانین فیزیکی یا شیمیایی پیروی نمی کند.

آن لحظه قابل شناخت و توصیف بوده و علاوه بر آن، با کاربرد قوانین مکانیک می‌توان هر آنچه را که بعداً هم روی خواهد داد پیش بینی نمود.^۱

با توجه به معنی و مفهوم مکانیسم و جمع‌بندی اصول فوق یک مکانیست به هنگام کنکاوش و مطالعه در علت حرکت، لزوماً در جستجوی علتی بیرونی (خارج از دستگاه) بر می‌آید. که این مشخص‌ترین وجه تمایز این بینش با دینامیزم است.

۳-۱- دینامیزم، Dinamism

دینامیزم از کلمه یونانی Dynamis (قدرت و توان) گرفته شده و به معنی اصالت نیرو و پویائی به کار رفته است و عبارت از فلسفه‌ایست که در پیدایش و تفسیر و تبیین جهان، نیرو را اصل دانسته و همه پدیده‌های طبیعی و از جمله ماده را تجلی و مظهر نیرو می‌داند.^۲

به عبارت دیگر، دینامیسم فلسفه‌ای است که بیانگر مبنا و علت بوده و همه پدیده‌های هستی را به وسیله نیرو تفسیر می‌کند.

از نظر تاریخی هر چند اولین بار قوانین دینامیزم بوسیله بوسکویچ^۳ تدوین شد و سپس به وسیله پیروان ماتریالیسم دیالکتیک در شکلی نو و منطبق با این

۱- این نظریه در جمله معروف دکارت به روشنی منعکس است آنجا که می‌گوید:

Give Me Extention and Motion and I will remake the world

بعد و حرکت را به من بدهید جهان را باز می‌سازم.

۲- دایره المعارف فلسفه - جلد ۲ - ۱۹۷۲ - مؤسسه انتشاراتی مک میلان - نیویورک.

۳- راجر بوسکویچ R.Boscovich (۱۷۱۱ - ۱۷۸۸) ایتالیایی.

مکتب گسترش یافت، اما بدون شک نظرات لایب نیتس^۱ کشیش و فیزیکدان آلمانی را می‌توان آغازی برای پیدایش دینامیزم به عنوان یک فلسفه تلقی کرد. لایب نیتس علی‌رغم دکارت که معتقد به وجود سه حقیقت در جهان بود،^۲ اعتقاد داشت که در جهان سه حقیقت وجود ندارد، بلکه حقیقت واحد است و آن چیزی است که فعل و تأثیر داشته باشد و آنچه فعل و تأثیر دارد نیرو است. بر اساس فلسفه لایب نیتس، حقیقت واحد به صورت ذرات بنیادین و غیر قابل تجزیه به نام مونا (Momade) یا جوهر مجرد^۳ در آمده و همه جهان از این اجزاء ساخته شده است. جوهر مجرد که نه بعد دارد و نه جسم است، نیروئی است که منشأ آثار و حرکات است. حرکت و قوه و فعلش از درون بوده و احتیاج به محرک بیرونی ندارد. به عقیده لایب نیتس آنچه در جهان مقدارش ثابت است نیرو است.^۴

اعتقاد به اصالت نیرو، خود جوشی و حرکت از درون جوهر مجرد، قرینه‌ای برای شناختن این فلسفه به نام دینامیسم شمرده می‌شود. تصویر مجملی که لایب نیتس ارائه داد، نه کسی را متقاعد نمود و نه توانست خود را با رشد سریع علوم تجربی در آن زمان هماهنگ سازد، اما مکانیسم پذیرفته شده در قرن هفدهم که جهان را همچون ماشینی پیچیده تصور می‌کرد که از قوانین ثابتی پیروی می‌کند هم پابرجا نماند.

۱- لایب نیتس Leibnitz (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶)

۲- دکارت در اصل معتقد به سه حقیقت در عالم بود. اول ذات باری تعالی، دوم جسم (بعد) و سوم نفس (شعور) که بقیه امور را احوال و حالات این سه حقیقت می‌دانست.

۳- Momade مونا در کتب فارسی گاهی به جوهر مجرد (محمد علی فروغی - سیر حکمت در اروپا) و گاهی به ذات بسیطه (غلام حسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی) ترجمه شده است.

۴- این مطلب معادل «اصل بقای انرژی» در فیزیک جدید است.

عدم توانائی این بینش در تبیین برخی پدیده‌های طبیعی از قبیل حرکات کیفی و فعالیت‌های ذهنی و روحی انسان از یک طرف و گسترش سریع علوم در قرون هیجده و نوزده که مطلق بودن قوانین حرکت نیوتن و جهان مکانیکی برخاسته از آن را زیر سوال می‌برد، از طرف دیگر باعث شد تا فلاسفه به دنبال تصویری گویاتر و متقاعد کننده‌تر از عالم برآیند.

وانگهی، جهان ماشین‌وار، که به وسیله خداوند خلق شده و بدون دخالت و نیاز به نیروئی بر اساس قوانین مکانیک، مستقلاً عمل می‌کرد. دودسته از متفکرین با دو انگیزه جداگانه را ارضا نمی‌نمود، یکی متألّهین که معتقد بودند خلق جهان به وسیله خداوند و رها کردن آن، جائی برای ملاحظه دائم خالق در عالم و جریان مشیت الهی باقی نمی‌گذارد و از این بیم داشتند که مفهوم خداوند در تفسیر پدیده‌ها و چگونگی حرکت به تدریج بی‌تأثیر گردد (همانگونه که شد)، و دیگری دلبستگان به جهان مادی که به چیزی فراتر از ماده معتقد نبوده (ماتریالیست‌ها) و همین اندازه مطرح شدن خداوند را هم نمی‌پسندیدند.

گروه اخیر برای رهایی از دست سازنده و خالق خارج از سیستم مادی جهان، این سوال را مطرح می‌کردند که چرا بایستی انتظام درونی طبیعت ناشی از عاملی بیرونی باشد و چرا توانیم نیروی محرکه و مبدأ نظم جهان را در درون خود عالم پیدا کنیم؟

با توجه به زمینه مناسبی که رشد علوم طبیعی برای ماتریالیسم بوجود آورده بود، در پاسخ به پرسش فوق کسانی چون دیدرو و دوستش هولباخ^۱ مبانی

۱- هنری هولباخ Henri Holbach (۱۷۲۳ - ۱۷۸۹) فرانسوی، دوست دیدرو که از مخالفین هرگونه عقیده دینی بود.

فلسفی خود را بر اساس اصولی چون «ماده قائم به ذات» و «وحدت ماده و حرکت» استوار ساختند.

در این گیر و دار انتشار تئوری تکامل انواع داروین^۱ در سال ۱۸۵۹ که مقابله واضحی با خلقت یکباره جهان و به خصوص انسان دارد، اعتقاد به پیدایش خود بخودی زندگی و ادامه آن بر اساس تنازع بقاء گزینش طبیعی را قوت بخشید.

همگام و هماهنگ با تغییراتی که در مفاهیم اصلی علوم پدیدار می‌شود، فلسفه نیز در اروپای قرن نوزدهم تحت تأثیر افکار گانت^۲ و هگل^۳ از تحرک چشم‌گیری برخوردار بود.

مارکس و انگلیس با توجهی خاص به ماده گرایی فوئر باخ و دنباله‌روی از راهی که هگل گشوده بود^۴ تغییر و تحول در طبیعت را عالی‌ترین و اصلی‌ترین

۱- چارلز داروین Charles Darwin (۱۸۰۹ - ۱۸۸۲) تئوری خود را پیرامون گزینش انواع در کتاب منشأ حیات Origin Of Species در سال ۱۸۵۹ انتشار دارد.

۲- اما نوئل کانت، E. Kant (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) فیلسوف آلمانی.

۳- فردریش هگل، F. Hegel (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱).

۴- دیالکتیک و قوانین آن اول بار به وسیله هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) عرضه شد، اما مارکس و انگلیس، بنیانگذاران ماتریالیسم دیالکتیک افکار هگل را به لحاظ محتوای به اصطلاح ایده آلیتیش محکوم نمودند و به تعبیر خودشان «دیالکتیک هگل را گرفته هسته عقلی آن را حفظ کرده و پوسته عرفانیش را به دور افکندند» (چرا که در فلسفه هگل هنوز جایی برای غیر ماده منظور شده است).

مارکس در مقدمه کتاب معروفش «کاپیتال» می‌نویسد «دیالکتیک هگل که بر روی سر ایستاده باید مجدداً به روی پا برگردانده شود اگر بتوان هسته عقلی آن را در درون پوسته عرفانیش کشف نمود».

از طرف دیگر مارکس و انگلیس ماده گرایی فوئر باخ (۱۸۰۴ - ۱۸۷۲) و بخصوص مخالفت او با هر اندیشه دینی و مذهبی را محترم شمرده لکن فلسفه او را، به لحاظ اینکه دیالکتیک را پذیرفته بود ماتریالیسم فیزیکی نامیده و مردود شمردند. خلاصه، بنیانگذاران ماتریالیسم دیالکتیک با اصل قرار دادن ماده و طرد هر

قانون حرکت تلقی کرده و سنگ اصلی بنای ماتریالیسم دیالکتیک را پی نهادند. پیروان این دو نیز که مدعی فهم و ارائه صحیح حرکت و قوانین آنند (دینامیسم حرکت)، ابتدا مکانیک گرائی، (حتی مکانیک گرائی مادی)، را به عنوان بینشی متحجر و ساکن، نفی کرده و نظرات خود پیرامون حرکت، چگونگی حرکت و علت تغییر (قوانین دینامیسم) را به نام قوانین دیالکتیک عرضه کردند. در بیان آنچه که از این پس خواهد آمد ما نیز تفاوتی میان دیدگاه‌های دینامیسم‌ها و دیالکتیسم‌ها قائل نمی‌شویم.

۴-۱- قوانین حرکت از دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیک

در این جا ناگزیر از مروری بسیار فشرده بر قوانین حرکت دیالکتیک از زبان طرفدارانش هستیم تا آنگاه که پیدایش و رشد ادراک، تحول کلمات و برداشت در دینامیسم قرآن را مطرح می‌کنیم، به خوبی با زیر بنای اصلی آن یعنی قوانین دیالکتیک آشنا شده باشیم.

قوانین دیالکتیک که بنا به ادعای بنیان‌گذارانش از آن به عام‌ترین قوانین حرکت خواه در جهان خارج خواه در اندیشه انسانی تعبیر شده است، چند اصل اساسی دارد.^۱

ایده‌ای ماوراء آن به دنبال اثبات همین نظریه آنچه از منطقی هگل و ماده گرائی فوئر باخ به کارشان آمد انتخاب کرده و در قالب تئوری مارکسیسم ارائه دادند.

۱- از خصوصیات بی نظیر دیالکتیک یکی این است که سردمدارانش بر تعداد اصول آن توافق ندارند. امروزه عموماً از اصول چهارگانه دیالکتیک نام برده می‌شود. انگلیس در کتاب دیالکتیک طبیعت از سه اصل تبدیل کمیت به کیفیت و بالعکس اصل نفوذ ضدین و قانون نفی در نفی یاد می‌کند و قی ارنانی اولین مبلغ رسمی ماتریالیسم در ایران دیالکتیک را به دو اصل نفوذ ضدین و تکامل در ضد قانون تکاپوی در طبیعت که همان نفی در نفی است محدود می‌کند.

اول اصل حرکت یا - تغییرپذیری عام که عبارت از این است که همه چیز در عالم در تغییر و تحول و در حال شدن است.

علی رغم ظاهر آرام و بی حرکت بعضی اشیاء هیچ چیز ثابت و در حال سکون یافت نمی شود و اصولاً ماده و حرکت دو مفهوم غیر قابل تجزیه و جدای از هم نیستند، بلکه «حرکت شیوه موجودیت ماده است»^۱ ماده بدون حرکت هرگز وجود نداشته و نمی تواند وجود داشته باشد.

دوم اصل تضاد که ذاتی ماده و علت منشأ حرکت است. این اصل می گوید که اشیاء و پروسه ها در طبیعت از دو ضد (تزو آنتی تز) تشکیل شده اند که درگیری و تقابل این دو ضد عامل حرکت و پدیدار شدن پدیده جدید (آنتی تز) می باشد.

سوم اصل ارتباط و تأثیر متقابل اشیاء، بدین معنی است که هیچ شیئی یا فرآیندی جدای از بقیه عالم امکان وجود نداشته و همواره ارتباطی متقابل بین اجزاء یک سیستم برقرار است درضمن تأثیر متقابل اشیاء، حرکت تولید شده در اثر تضاد را در جهت خاص سیر می دهد.

چهارم قانون نفی در نفی است که چگونگی حرکت را بیان می کند و به اختصار قانون پیدایش نو از کهنه است. بدین معنی که در طبیعت همواره پروسه ها و اشیاء قدیمی به وسیله پدیده های نو نفی شده از بین می روند (نفی) و پدیده جدید نیز در مواجهه با نیروهای جواناتر در معرض نابودی است (نفی نفی) و این روند همچون حرکت در کل طبیعت تا بی نهایت ادامه دارد.

پنجم اصل گذار از تغییرات کمی به کیفی: بر اساس این قانون تغییرات در عالم جمع شدن دگرگونی های تدریجی و کمی است که در یک نقطه معین، آنجا

۱- آنتی دورینگ، انگلیس، ص ۱۳۶ انتشارات بیدار.

که امکان انباشت بیشتر کمیات نباشد، لزوماً به تغییرات کیفی مبدل می‌شوند که کیفیت نوین نیز به نوبه خود تغییرات کمی معینی را ایجاد می‌کند که البته شیوه عام این تبدیل و تحول در روند فوق بر اساس «جهش» و انتقال از یک مرتبه ساده به مرتبه‌ای پیچیده‌تر می‌باشد که این به عبارتی همان مفهوم «تکامل» است.^۱

۵-۱- نظریه شناخت در فلسفه دیالکتیک

از دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیک در تبیین تئوری شناخت دو نکته قابل توجه است: اولاً: روش دیالکتیک ساخته و پرداخته ذهن بشر نیست، بلکه «جلوه‌های روابط متقابل واقعی در طبیعت است»^۲ که نه فقط قوانین حاکم بر عین و ذهن را در خود منعکس کرده است، بلکه با مکانیسم پیدایش معرفت و چگونگی رشد آن نیز هماهنگی و سازگاری دارد. از این رو قوانین دیالکتیک دارای اهمیت منطقی است و تئوری شناخت و منطق در ماتریالیسم دیالکتیک بر هم منطبقند. ثانیاً: گوهر یگانه عالم چیزی به جز ماده نیست، لکن در سیر تحول ماده ابتدا ماده بیجان وجود داشته سپس ماده جاندار و سرانجام در اثر تکامل طولانی، مغز انسان که ابزار اندیشه و شعور است پدیدار شده است. بنابراین، بر عکس نظرات ایده‌آلیست‌ها معرفت و شناخت امری کاملاً مادی است.

۱- در اینجا هم امکان داشت از تکامل به عنوان اصلی جداگانه یاد کنیم، همانگونه که بعضی گفته‌اند، و هم امکان داشت اصول را در سه یا چهار اصل بیان کنیم اما در نتیجه تأثیر چندان نمی‌داشت.

۲- در دفاع از مارکسیسم، تروتسکی، ص ۸۴

۶-۱- تعریف شناخت

در روند پایان ناپذیر حرکت در جهان، شناخت عبارت است از آشنا شدن انسان با واقعیت خارج و منعکس کردن این واقعیت در ذهن، اما چگونگی این روند فقط تطابق ساده عین و ذهن نیست، بلکه روند پیچیده و متقابلاً متضاد (به شیوه دیالکتیکی) است که در آن همانگونه که عین بر ذهن تأثیر می‌گذارد، ذهن نیز هر بار دریافت‌های منظم شده خود را به یاری تجربه و در میدان عمل بررسی کرده (تأثیر ذهن بر عین) و به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود.

۷-۱- میکانیسم پیدایش و رشد ادراک

در روند شناخت، انسان از بررسی پدیده (مظاهر بیرونی) در عینیت شروع کرده و به طرف شناخت (واقعیت درونی) حرکت می‌کند،^۱ اما ماهیت پدیده‌ها از سطوح گوناگونی تشکیل شده است که در یک مرحله نمی‌توان آن را شناخت، بلکه در مراحل متعدد سطوح مختلف ماهیت را شناخته و به اصل آن نزدیک می‌شویم. بدیهی است که این عمل؛ یعنی شناخت ماهیت عمیق پدیده‌ها بدون شناخت ماهیت سطوح پایین میسر نیست.

شناخت لایه جدیدی از ماهیت اشیاء که به معنای رشد ادراک و معرفت است، معمولاً مستلزم نقض بنیادین تئوری‌های کهنه پیرامون عینیت مورد بررسی و آفرینش تئوری‌های تازه است (بنابر قوانین گذار از تغییرات کمی به کیفی و نفی در نفی).

۱- در کتاب «آموزش فلسفه علمی» نوشته احسان طبری صفحه ۴۰ ماهیت و پدیده اینگونه تعریف شده است: ماهیت بیانگر کلیت قوانین خاص موضوع معین و پیوند درونی آن است که جهات مختلف آن را به صورت واحدی در می‌آورد. پدیده خواص و علامات خارجی موضوع معین است که معرفت حس ما آن را در می‌یابد.

انقلاب‌های علمی در حوزه معرفت بشر نمایشگر همین مطلب است؛ این انقلاب‌ها را می‌توان به مثابه جهشی توصیف کرد که شناخت را از یک سطح شناختی ماهیت با درجه معین به سطح دیگری که مربوط به ماهیت درجه بعدی است سوق می‌دهد، اما شناخت هرگز دقیقاً بر ماهیت عین مورد بررسی منطبق نمی‌شود، بلکه همواره گذاری است از یک حقیقت نسبی غیر کامل به حقیقت نسبی دیگری که غنی‌تر است. اصولاً علم و احکام جزمی و مطلق جایی در دیالکتیک ندارند.^۱

لذا به اختصار می‌توان گفت، ادراک پدیده‌های نسبی و همچون همه پدیده‌های هستی تحول‌یابنده است و در یافت انسان، حتی از اشیاء به ظاهر ثابت، پی در پی دگرگون می‌شود، به گونه‌ای که دریافت مرتبه دوم دریافت مرتبه اول را نقض می‌کند. (چرا که تضاد قانون حاکم بر تغییرات هر پدیده است).

نکته نهایی در مبحث شناخت این است که از نظر ماتریالیسم دیالکتیک، انسان معرفت‌یابنده فردی منفرد و تنها نیست، بلکه موجودی اجتماعی است که به شکل فعال در جمع و جامعه زندگی می‌کند و از پیرامون خود تأثیر گرفته و

۱- در کتاب «لودویگ فوئر باخ و پایان فلسفه کلاسیک» نوشته انگلس، ترجمه پرویز بابائی در صفحات ۱۸ و ۱۹ چنین آمده:

«برای فلسفه دیالکتیکی هیچ چیز نهائی، مطلق و مقدس نیست این فلسفه خصلت گذاری هر چیز و در هر چیز را افشا می‌کند، هیچ چیز نمی‌تواند در برابر آن تاب بیاورد مگر فرآیند بی وقفه شدن و گذشتن، فرایند پیوسته بالندگی بی پایان از پست به عالی و خود این فلسفه چیزی بیش از بازتاب محض این فرایند در مغز یابنده نیست. البته فلسفه مزبور رویه محافظه کارانه نیز دارد. یعنی می‌پذیرد که مراحل معین شناخت و جامعه در زمان و شرائط مفروض موجه و عادلانه‌اند، ولی فقط در همین حد، محافظه‌کاری این جهان بینی نسبی و خصلت انقلابی آن مطلق است - این تنها مطلق است که جهان بینی مزبور بر آن صحه می‌گذارد.

در جریان فعالیت خود جهان را دگرگون می‌سازد. بنابراین، معرفت و آگاهی هم که در روند این تأثیر متقابل شکل می‌گیرد همگام و هماهنگ با پیچیده‌تر شدن کل سیستم، (انسان + طبیعت) پیچیده‌تر می‌گردد.

۲- دینامیزم قرآن

۱-۲- مقدمه

این شیوه که متأسفانه در میان روشنفکران مسلمان، اعم از شیعه و سنی طرفدارانی دارد، از جذابیت و فریبندگی خاصی برخوردار است. معتقدین به این روش در بدو امر اصول اعتقادات اسلام و حقانیت قرآن و کلام وحی را حداقل از نظر تئوریک، نفی نمی‌کنند، لکن دست آورد و نتیجه کارشان نشانی از تعبد واصلت وحی به همراه ندارد. در روش‌هایی که قبل از این بررسی شد، عاملین به آنها نوعاً در استنباط احکام ادله موجود را پذیرفته و با فرض عدم کفایت آنها به قیاس و استحسان و استصلاح و ... می‌پرداختند، ولی در این شیوه، طرحی نو و طریقی جدید در برخورد با کلمات و استنباط از آنها ارائه می‌شود که در آن اساس و بنیان منطق استناد و روش اجتهاد متداول در حوزه‌های علمیه زیر سوال می‌رو به همین علت بررسی این روش مهم است.

۲-۲- منظور و مراد از دینامیزم قرآن

منظور و مراد از دینامیزم قرآن را بدون هیچ دخل و تصرفی از کتاب «دینامیزم قرآن»^۱ نقل می‌کنیم.

۱- کتاب «دینامیزم قرآن» جلد دوم از دو جلد کتابی است که تحت عنوان «چگونه قرآن بیاموزیم» از طرف سازمان مجاهدین خلق ایران منتشر شده است. اما باید توجه داشت که به کارگیری این روش محدود به این سازمان نبوده است.

«دینامیسم قرآن هم مبین اصلی‌ترین نگرش نسبت به قرآن و هم نشان دهنده خصیصه انقلابی آن است. خصیصه‌ای که رمز خاتمیت و مظهر اعجاز قرآن می‌باشد. لذا وقتی از قرآن صحبت می‌کنیم و در جستجوی راهی برای فهم صحیح آن هستیم نمی‌توانیم از این خصوصیت مهم قرآن بی‌گفتگو بگذریم؛ چرا که توجه به این خصوصیت ما را در کسب درکی انقلابی از قرآن یاری می‌دهد.

امروزه در متون فارسی، دینامیسم را پویائی ترجمه می‌کنند که منظور از آن توانائی و ظرفیت تحول‌پذیری و تغییر درون جوش پدیده‌هاست. تحولی تکاملی که پدیده از این طریق خود را با تغییر و تحولات محیط و شرائط، همگام و منطبق می‌نماید، و بدین ترتیب موجودیت و حیات خود را حفظ می‌کند و ادامه می‌دهد. دینامیزم ویژگی عام تمامی پدیده‌های تکامل یا بنده و نقطه مقابل جمود و ایستائی می‌باشد که مبین سکون و تحجر است؛^۱

حال باید دید آیا قرآن می‌تواند دارای خصلتی ایستا و محتوائی ساکن و منجمد باشد و خود را از محدوده این قانون عام کنار بکشد؟

«روشن است که جواب این سوال منفی است؛ چون اگر چنین باشد دیگر قرآن چگونه می‌تواند رهبری جامعه را که پیوسته در حال دگرگونی است عهده‌دار شود. چیزی که خود مدعی آن است. و اصولاً نقش و کارکرد اساسی خود را همین می‌داند.

اگر ما معتقد هستیم که قرآن به عنوان آخرین پیام وحی راهبر انسان و جامعه انسانی در طی قرون و اعصار متمادی خواهد بود، چنین امری فقط به

۱- دینامیزم قرآن، سازمان مجاهدین خلق ایران، ص ۹.

شرط دارا بودن یک محتوای زنده و پویا امکان‌پذیر است و همین پویائی است که قرآن را از شایستگی رهبری جامعه انسانی، آن هم برای تمام ادوار تاریخی، برخوردار می‌کند:^۱

اما این کتاب عظیم و راهگشا، چیزی فراتر از کلماتی نوشته شده بر اوراقی چند نیست؛ آنچه به این نوشته جان می‌دهد، موضع انسان پوینده حقیقت و شیوه برخورد او با این کتاب است.

«در اینجا مسئله مهمی مطرح می‌شود، و آن «استنباط از قرآن» است:^۲

«دینامیزم قرآن که بر طبق آن این کتاب رهنمودهای راهگشای خود را در هر زمان و هر شرایط عرضه می‌دارد، البته در رابطه با انسان به ظهور می‌رسد.^۳

در ابتدا و قبل از پیش داوری و اظهار هر گونه نظری به معرفی و ارزیابی متد شناسائی در این روش می‌پردازیم.

۳-۲- متد شناسائی دینامیک

معتقدین به دینامیزم قرآن، همچون پیروان ماتریالیسم دیالکتیک قائل به استقلال جهان عینی خارج از ذهن و قابل شناخت بودن آن هستند^۴ و رعایت دو اصل زیر را شرط اساسی شناسائی صحیح می‌دانند.

۱- برای شناختن هر پدیده‌ای بایستی با اصول حاکم بر همه پدیده‌ها و یا به عبارت دیگر قوانین عام طبیعت آشنا بود. شناسائی بایستی با رعایت کامل این اصول شروع و ختم شود.

۱- دینامیزم قرآن، ص ۱۱.

۲- راه انبیاء راه بشر، سازمان مجاهدین خلق ایران، ص ۱۸.

۳- دینامیزم قرآن، ص ۱۲.

۴- دینامیزم صفحات ۱۱ و ۱۲.

۲- بایستی مراحل را که شناسائی باید طی کند تا به واقعیت پدیده‌ها برسد را فرا گرفت، اما دینامیسم گرایان توحیدی، اصول حاکم بر پدیده‌های عالم را همان قوانین و اصول دیالکتیکی؛ یعنی تغییر، تضاد، تأثیر متقابل و ... می‌دانند و تغییر همه پدیده‌های عالم را بر اساس این قوانین تبیین می‌کنند.

در نزد اینان، مراحل مختلف پیدایش آگاهی نیز چیزی بجز مقاطعی از روند شناخت بر اساس تأثیر متقابل و دیالکتیکی عین و ذهن در پروسه عمل، نیست.^۱ با اندکی تأمل روشن می‌گردد متد شناسائی دینامیزم گرایان دقیقاً و بدون هیچ کم و زیادی همان تئوری شناخت دیالکتیکی است با همه ویژگی‌های آن.^۲ در اینجا ما فرصتی برای ابطال منطق دیالکتیک نداریم و نیز بر آن نیستیم که روش شناخت دینامیکی برخاسته از آن منطق را نقض کنیم،^۳ بلکه تنها می‌خواهیم نشان دهیم چنانچه با شیوه دینامیکی - دیالکتیکی با قرآن و کلمات وحی برخورد کنیم و از این زاویه به قرآن بنگریم، چگونه اصالت وحی متفی می‌گردد و اصالت تجربه و بالمال اصالت ماده جای آن را می‌گیرد. لذا از این پس، هم زمان با دینامیزم گرایان، مواضع آنها را معرفی می‌کنیم و در انتها لوازم و آثار کلام‌شان را بازگو می‌نمائیم.

۴-۲- رابطه شناخت و موضع‌گیری

شناخت بازتاب و انعکاس روابط واقعی انسان در برخورد با طبیعت در ذهن است، اما این بازتاب و انعکاس به صورتی ساده و آئینه‌وار نیست، بلکه مغز انسان که در تکامل چندین میلیون ساله ماده به صورتی پیچیده و فعال درآمده و

۱- دینامیزم قرآن، ص ۱۵.

۲- تأکید می‌کنیم که برای آشنائی با شیوه کار قائلین به دینامیزم قرآن صفحات ۱۳ تا ۱۷ را دقیقاً مطالعه فرمائید.

۳- برای توضیحات مفصل در ابطال منطق دیالکتیک رجوع کنید به: نقدی بر مارکسیسم استاد شهید مطهری.

قدرت تجرید و تفکر پیدا کرده است داده‌های خارجی را به شکل مفاهیم و استنتاجات انتزاعی در می‌آورد و با هم ترکیب کرده منعکس می‌کند.

در این باز آفرینی، ذهن، ادراکات و مفاهیم قبلی خود را، که نتیجه و حاصل ادراک و معرفت موجود بشری است و در جریان فعالیت اجتماعی به او منتقل شده است، به عنوان زمینه ترکیب و تفسیر داده‌ها به کار می‌گیرد و آگاهی جدید به شکل احکام و استنتاجاتی نو شکل می‌گیرد. این ادراک، زیر بنای عمل قرار گرفته و با موضع‌گیری جدید انسان بر جهان خارج اثر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد. به این ترتیب زمینه برای ادراک و انعکاسی جدید، اما در سطحی بالاتر (پیچیده‌تر) فراهم می‌گردد.

با تکرار این مکانیسم است که آگاهی انسان از سطحی به سطح دیگر رشد می‌کند و به تبع خود موضع‌گیری انسان را در برخورد با پدیده‌ها دگرگون می‌سازد؛ چرا که اراده بشر مقهور آن سطح آگاهی است که دارا می‌باشد.

در طول تاریخ نیز مسأله به همین صورت بوده است؛ یعنی بشر در شرایط و مقاطع زمانی مختلف که سطح اطلاعات و آگاهی‌اش تفاوت‌هایی اساسی دارد، در برخورد با پدیده‌های به ظاهر ثابت، استنباط و دریافت‌های گوناگون و به تناسب آن موضع‌گیری‌های متفاوتی خواهد داشت. با ذکر مثالی به تبیین بیشتر این مسأله می‌پردازیم.

سال‌های سال بشر از نفت برای التیام دمل و جراحات و جلوگیری از پوسیدگی چوب کشتی‌ها استفاده می‌کرد. این موضع‌گیری‌های خاص، ناشی از آن مرحله از آگاهی بود که بشر داشت، اما زمانی رسید که نفت به عنوان بهترین ماده سوختی برای مصارف صنعتی و گرمایشی مطرح گردید. این موضع‌گیری نیز ناشی از رشد آگاهی و استنتاج خاصی بود که آن جهت‌گیری خاص را به

صورت اراده و عمل در پی داشت، اما اکنون از نفت، صدها و هزارها مشتق گوناگون گرفته می‌شود و در صنایع متنوع شیمیائی و پتروشیمی و حتی غذائی مصارف و کاربردهای بی‌شماری دارد. به طوری امروزه کار برد آن به مثابه یک ماده سوختنی مورد سوال قرار گرفته است. در این زمان، همه موضع‌گیری پیشین نسبت به نفت؛ یعنی به کارگیری آن برای درمان و سوزاندن را خطا می‌دانند. بنابراین، بشر که اراده‌اش مقهور سطح اطلاع و آگاهی اوست، همواره با دگرگونی و تحولی که در فهمش حاصل می‌شود، موضع قبلی خود را نفی و موضع‌گیری جدیدی در برخورد با طبیعت، جامعه و تاریخ خواهد داشت.

۵-۲- تحول در استنباط و برداشت از کلمات وحی

قرآن - کتاب تشریع - همانند طبیعت - کتاب تکوین - است، بلکه می‌توان ادعا کرد که در قرآن هر جا نام کتاب آمده است منظور همان طبیعت می‌باشد.^۱ لذا قرآن نیز بخشی از طبیعت مسحوب می‌شود.

بر این اساس، همانطور که هر روز موضع‌گیری جدیدی در مواجهه با کتاب تکوین داریم که موضع قبلی را نفی می‌کند، موضع‌گیری ناشی از برخورد با قرآن نیز به صورت تفسیر، برداشت و دریافت از همین ویژگی برخوردار است. قرآن خود نیز با طرح و ارائه آیات محکم و متشابه همین خصیصه ارزشمند؛ یعنی تحول در ادراک و موضع‌گیری را با ظرافت خاصی بیان فرموده است:

۱- مجموعه ضرورت‌ها و قوانین ضروری جهان که همان نظام هستی نامیده می‌شود، در قرآن به نام «کتاب» آمده است. به عبارت دیگر منظور از واژه «کتاب» در قرآن همان نظام هستی است. راه انبیاء راه بشر ص ۱۵۷.

محکومات آیاتی هستند که اصول اساسی و دیدگاههای کلی مکتب را بیان می‌کنند به عبارت دیگر این آیات مشتمل بر اصولی هستند که مبانی و بنیادهای مکتب، کادر و چارچوب آن را تشکیل می‌دهند.

«برای اینکه دینامیسم قرآن بخوبی روشن و شناخته شود و از طرفی مشخص شود؛ که چگونه قرآن این پویائی و دینامیسم را دارا می‌شود، لازم است که از محکم و متشابه صحبت کنیم.»^۱

«متشابه آیاتی هستند که ضمن آنها نظرگاه‌ها و اصول محکم توضیح داده شده‌اند یعنی این آیات، متضمن تشریح مفصل‌تر همان اصول محکم‌اند و در حقیقت مصادیق و موارد و وجوه مختلف آنها را بیان می‌کنند ...

«به طور کلی می‌توان آیاتی را که بیان‌کننده عملکرد و مکانیسم‌های تحولات مختلف هستند در شمار آیات متشابه به حساب آورد.»^۲

«آنچه این متشابهات را ایجاد می‌کند اساساً قانون‌مندی‌های عینی و شرائط متحول و مقتضیات تغییر یا بنده عینی و عملی است، نه چنانچه بعضی تصور کرده‌اند مشکلات الفاظ و زبان.»^۳

پس به طور خلاصه می‌توان گفت، در مکتب، مبانی و اصولی زیربنائی وجود دارد (محکومات) که بایستی همواره بدان‌ها پای بند بود و درعمل آنها را راهنمای خویش قرار داد، اما این اصول در هر زمان در قالب روش‌ها و تاکتیک‌های معینی متناسب با شرایط متجلی می‌شوند و با مراجعه به متشابهات است که می‌توان شکل صحیح تحقق همان اصول را استنباط نمود.

بدیهی است که:

۱- دینامیزم قرآن، ص ۱۶.

۲- همان، مأخذ ص ۲۲.

۳- همان، مأخذ، ص ۴۲.

«تاکتیک‌ها و روش‌ها همواره تغییر می‌کنند و باید هم تغییر کنند؛ چرا که این اشکال حرکت وابسته به شرایط‌اند و با تغییر شرایط، آن اشکال نیز منسوخ و متفی می‌شوند و اشکال نوینی جایگزین آنها می‌گردد. اشکالی که در شرایط نوین، اصول ثابت در قالب آنها ظاهر و متجلی می‌شوند. همچنانکه در شرایط قبلی در قالب اشکال قبلی ظاهر می‌شدند.»^۱

۵-۲- شیوه صحیح استنباط از قرآن

با توضیحات فوق به سوال اصلی بر می‌گردیم، با چه منطقی با قرآن باید برخورد کنیم و از چه زاویه‌ای بدان بنگریم؟ دو دیدگاه در جلومان گسترده است.

با قرآن می‌توان با یک نگرش ایده‌آلیستی، ذهنی و پندارگرایانه برخورد کرد که مآلاً سراز دگمانیسم قرآنی (تجبر، ارتجاع) در خواهد آورد، همانگونه که تاکنون اکثر مفسران و فقیهان کرده‌اند و نیز می‌توان با برخورد رئالیستی و واقع بینانه با رهیابی از شرائط و عینیت با آن روبرو گردید که این متناسب با دینامیسم قرآن است.

واضح است که حاصل این دو روش و برداشت، کاملاً متباین است. یک شیوه می‌کوشد تا:

«حقایق قرآن را محدود به زمان پیامبر(ص) گرداند و انسان امروز را بر آن دارد تا نه از قرآنی که امروز در اختیار اوست، بلکه از قرآن چهارده قرن قبل استفاده کند و حتی استفاده‌اش به گونه‌ای باشد که انسان امروز با توجه به شرایط تاریخی و موقعیت اجتماعی روزمره و نیازهای روزمره‌اش می‌تواند از

۱- همان مأخذ، ص ۳۱.

قرآن داشته باشد، آن هم به صورتی که ابوجهل، ابوسفیان و کعب الاحبار ناراحت نشوند و غضب نکنند و منافع آنان در خطر نیفتد.^۱

اما شیوه پویا و دینامیک، قرآن را برای زندگی و پاسخگویی به معضلات زندگی امروزش می‌خواهد و کوشش در استنباط احکام را اینگونه توصیف می‌کند که:

«اجتهاد به معنی کوشش آزاد و مستقل علمی است در راه شناخت متکامل و مرقی اسلام در همه ابعادش تلقی متجدد و متحول آن در بینش متعالی و پیشرونده زمان‌شناس مجتهدان آگاهش، کشف و فهم معانی متعدد و متشابه و بطون مترامی که زبان چند توی چندین پهلوی کتابش در خود پنهان دارد و همچون طبیعت در هر برشی جلوه‌ای را نمایان می‌سازد و بالاخره استخراج استنباط مدام حقایق نوین بر حسب تکامل اندیشه و علوم بشری و موازین حقوقی جدید بر حسب تغییر نیازها و تحول نهادها و بناهای اصلی و فرعی نظام‌های اجتماعی و حرکت تاریخ و تکامل قطعی بشریت.^۲

۶-۲- نتیجه و دست‌آورد شیوه دینامیکی

با توجه به حرکت تحولی ادراک در مراحل مختلف پیدایش آگاهی یک بار دیگر شیوه دینامیکی استنباط از قرآن را به طور فشرده بیان می‌کنیم:

شناسائی از عمل و تجربه (شناسائی حسی) شروع می‌شود. مرحله بعد پیدایش کلیات یا تئوری است و سپس کلیات بالاتر (قانون) و مرحله نهائی پیدایش منطق است و این منطق است که تعیین کننده نوع برداشت و فهم انسان

۱- پیام قرآن، (گروه فرقان) محمد حسین آل یاسین، ص ۲.

۲- «اجتهاد»، علی شریعتی، ص ۱۳.

از هر پدیده و از جمله قرآن خواهد بود و تکلیف انسان را در برخورد با آن تعیین خواهد کرد.

از این رو با افزایش تجربه، (مشاهده و عمل)^۱ داده‌های جدید وارد می‌شود. ورود این داده‌ها در مجموعه معارف بشری موجب می‌شود که نخست بخشی از کلیات که پیش از این تمام شده تلقی می‌گردید، بشکند. با انباشتگی داده‌ها، کلیات رده بالاتر و سپس فلسفه و در نهایت امر منطق نیز خواهد شکست و دگرگون خواهد شد. و این یک جهش تحولی است که تا صورت نپذیرد، تنها حجم کمی معارف بشری تغییر یافته است و از این پس انقلاب علمی صورت می‌گیرد. دستگاه منطقی و فلسفی پیشین جای خود را به دستگاه جدیدی می‌دهد که با آن کاملاً متناقض است و این منطق جدید است که تکلیف «برداشت» و «فهم» را معین می‌کند؛ یعنی در نهایت فلسفه و منطق برخاسته از تجربه و متناسب با شرائط است که «مفسر» وحی می‌گردد.^۲

۱- شناخت، سازمان مجاهدین خلق ایران، ص ۸۱

۲- الف: راه انبیاء راه بشر، ص ۱۹.

«با این ترتیب در مطالعه قرآن باید دانش‌های متقن زمان را دخالت بدهیم تا بتوانیم دست آوردهای ارزشمندی کسب کنیم»

ب: دینامیزم قرآن، ص ۶۹.

«چه بسا مضامین قرآن که در عصر نزول خود واقعاً ناشناخته بود، اما با پیشرفت‌های علمی و در جریان حرکت اجتماعی انسان روشن شده است.»

البته این مسأله شاید به خودی خود و در حالت عادی مسأله آفرین نباشد، اما مشکل وقتی بروز می‌کند که بعضی از کشفیات علمی با حقایق قرآنی سازگار نگردد. آنوقت این نغمه ساز می‌شود که باید «متشابهات» کتاب را در پرتو «محکمات» علم تفسیر کرد!

به این نیز بسنده نمی‌شود و در آینده با افزایش داده‌ها و رشد آگاهی، بار دیگر فلسفه‌ای جدید و منطقی نوین پا به عرصه خواهد گذاشت که با فلسفه و منطق پیشین بیگانه و در ستیز است و با این منطق است که خواه ناخواه به سراغ قرآن خواهند رفت و «برداشت دیگری» از آن حاصل خواهند کرد و این همان تجلی نسبی بودن حقایق است:

«به طور کلی می‌دانیم که دنیای ما اصولاً دنیای امور نسبی است و مطلق به معنای واقعی کلمه در جهان بینی توحیدی همان ذات یگانه آفریدگار جهان است، اما در همین دنیای نسبی با اصول محکم هم سر و کار داریم. اگر بخواهیم دقیق‌تر صحبت کنیم، بایستی آنها را با اصول بالنسبه محکم تلقی کنیم ... این اصول در «حد» و «محدوده» خود به نسبت یک دوران معین تاریخی محکم‌اند و در خارج از محدوده خویش و به نسبت اصول و دیدگاه‌های اساسی‌تر و عمومی‌تر قرآن که ناظر بر روند تکامل انسان و جامعه می‌باشند، متشابه تلقی می‌شوند، اما روشن است که این اصول محکم در همان قلمرو تاریخی خود بایستی در قالب شیوه‌ها و اشکال معینی پیاده شوند که این شیوه‌ها و اشکال، خود منوط به شرائط اجتماعی و تاریخی می‌باشند.»^۱

نتیجه آنکه احکام و نظامات شرعی، در قلمرو عبادات و معاملات و سیاست، برخاسته از مرحله تاریخی خاص می‌گردد که به وسیله نیروهای تولید مشخص شده است و بایستی دائماً قوانینی کارآمد متناسب با شرایط و در خور وضعیت موجود، استنباط نمود.

از همین رو باید مزارعه را - به عنوان مثال - نظامی رو بنائی و مربوط به دوره‌ای از تکامل بشری (دوره شخم فئودالیه) دانست. هر چند در زمان خود صحیح و به حق بوده، لکن دیگر به درد امروز ما که دست ابزار کشاورزی

میکانیزه شده و کار گروهی شکلی جدید به خود گرفته است، نمی‌خورد و این زمان، نظامات اجتماعی متناسب با خود را می‌طلبد که این خاصیت حرکت و جبر زمان است.^۱

۷-۲- نقد و ارزیابی روش دینامیکی

با توجه به آنچه از زبان معتقدین به دینامیسم قرآن بیان کردیم، روشن شد که روش دینامیک فهم از شرایط موجود و یا به عبارت دیگر «تجربه» را که امری «متغیر» است اصیل دانسته و وحی و ادراک حاصل از آن را «تابع» می‌گرداند.

از یک سو ادعا بر این است که قرآن راهگشای عمل است و باید در صحنه باشد و منشأ هر حرکتی و تحولی ... و از دیگر سو فهم از قرآن و عمل بر اساس آن، تابع فلسفه‌ای است که آن فلسفه نه تنها تابع، بلکه برخاسته از تجربه و عمل بشر است. نتیجه منطقی این نظریه «اصالت تجربه» و «تابعیت وحی» خواهد بود. بی‌درنگ این سوال متبادر به ذهن می‌شود که اگر اصالت با تجربه است انگیزه تشبث به وحی چیست و بیهوده سخن به این درازی چرا؟

در چنین دیدگاهی، دیگر وحی و کلمات الهی از آن قداست و منحصر به فرد بودن که لازمه اتصال به خیر و صحت مطلق است برخوردار نیست، بلکه

۱- دینامیزم قرآن، ص ۵۵

«نسخ؛ یعنی جایگزینی حکمی به جای حکمی دیگر (آیه‌ای به جای آیه‌ای دیگر) ... اما سوالی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا نسخ آیات منحصر و محدود به همان زمان پیامبر می‌باشد و در خارج از این محدوده آیاتی که متضمن شیوه‌های و طرق برخورد با مسائل مختلف هستند برای همیشه به قوت خود باقی و لازم الاتباع هستند، یا گذشت زمان و تغییر شرایط می‌تواند آنها را نیز مسنوخ کند؟» کتاب دینامیزم قرآن در صفحات ۵۵ و ۵۶ به تفصیل به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهد.

با هر پدیده دیگر تاریخی همسان و همسنگ است. سخن «حق» و سخن «خلق» همترزند و هر دو از یک سنخ؛ میان وحی الهی و اندیشه حکما، فلاسفه، سیاستمداران و حتی جباران و مفسدین تاریخ تفاوتی بنیانی نیست، بلکه هر کدام در محدوده خود، نمایشگر برهه‌ای از تاریخ‌اند که برای درکشان بایستی آنها را در معادله فلسفه تاریخ قرار داد و در ضریب زمان ضرب کرد تا تکلیف امروز ما در قبال آنها روشن گردد. تفسیر وحی - که در قالب کلمات نازل شده است - از دیدگاه دینامیسیم توحیدی، ضرورتاً چیزی غیر از این نیست.

و بدینگونه است که در واقع وحی متفی می‌گردد واصلت تجربه جای آن را می‌گیرد. تعبد و تسلیم و بندگی نسبت به حضرت حق و سبحانه و تعالی به دست فراموشی سپرده می‌شود و اصال انسان و کفایت عقل در فهم صلاح و فساد به کرسی می‌نشیند و در نهایت به دست آویز قرار دادن، عقاید، افکار و امیال بشری در ظاهر شریعت به عنوان قوانین الهی قالب می‌گیرد^۱ و این چیزی به جز کفایت اندیشه انسان و استغنائی از وحی و ختم دیانت نیست، که البته اینان خود ابائی از بیان آن ندارند و توقف ارسال رسل (ختم نبوت) را دلیل بر بلوغ فکری بشر و به نحوی «خودکفائی» او می‌دانند:

«خاتمیت رسالت پیغمبر اسلام بر ضرورت زمان و مرحله تکامل جامعه بشری استوار بود.

پیش از آن جامعه بشری نه آنقدر توانا بود که به نیروی عقل و اندیشه خویش بتواند راه تکامل انسانیت را از جاده انحطاط و بربریت به طور قاطع باز

۱- لنین در رساله «وضع حزب کارگر در قبال دین» چنین اندرز می‌دهد: «بایستی دین را بر اندازیم، این الفبای هر نوع مادی‌گرایی و لذا الفبای مارکس می‌باشد».

و در دنباله مقاله ادامه می‌دهد که: «باید دانست چگونه با دین مبارزه کرد، برای این کار باید منابع ایمان و دین توده‌ها را با مفاهیم مادی‌گرا توضیح داد».

شناسد و نه اندیشه و قدرت تفکر در مرحله‌ای قرار داشت که با استدلال و استقراء و قیاس و فعالیت‌های عالی ذهن به تشخیص صحیح از سقیم پردازد. بشر نخست اسیر جهل و اوهام و اندیشه‌های خرافی بوده و در نتیجه به یاری و هدایت نیاز داشت.^۱

۸-۲- خاتمه:

به نظر می‌رسد توانسته باشیم نشان دهیم که با پیروی از روش دینامیک در برخورد با کلمات وحی، از دین و شریعت، جز پوسته‌ای بی محتوا و شکننده، بر جای نمی‌ماند.

البته این غیر از نقض منطق دیالکتیک و روش دینامیک برخاسته از آن، به صورت حلی است. چه در آن صورت می‌بایستی بطلان این منطق و عدم انسجام آن را باز می‌نمودیم که این خود مقوله‌ای دیگر است.

اما جا دارد در خاتمه این بحث علل شیوع و گسترش اینگونه برخورد با وحی در میان مسلمین را قدری بررسی کنیم.

در طول یکصد سال اخیر، افراد و گروه‌های متعددی، چه در قالب حرکت‌های فرهنگی و چه به صورت نهضت‌های سیاسی، به داعیه دفاع از دین و اصلاح و احیاء تفکر دینی دست به اقداماتی زده‌اند. آنچه مسلم است اینکه مدعیان و پیشروان چنین حرکت‌هایی غالباً با حسن نیت و به قصد خدمت به

۱- برداشت‌هایی درباره فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن، جنبش مبارزین مسلمان (امت) حبیب الله پایدار همچنین در کتاب اسلام شناسی، دکتر شریعتی، چاپ طوسی صفحه ۷۰ می‌خوانیم:

«... پیغمبر اسلام می‌گوید از حالا به بعد تربیت شده‌ای، شعورت تا حدی که بتواند صلاح و سازش و سعادت و تکامل و آسایش برقرار کند رسیده است. تو می‌توانی و می‌فهمی؛ یعنی اندیشه‌ات به مرحله‌ای از تکامل رسیده که احتیاج ندارد باز هم وحی دست ترا بگیرد و پا به پا ببرد. از این پس «عقل» جای «وحی» را می‌گیرد البته عقلی که با وحی در طول قرون پیشین تربیت یافته و بالغ شده است.»

عالم اسلام پا به عرصه گذاشته و معدودی از آنها در یک مقطع زمانی به نتایج مفیدی هم نائل شدند، اما با نگاهی گذرا به نتیجه عملکرد اینان، به جرأت می‌توان ادعا کرد که هیچ کدام آنچنان که شایسته و سزاوار بود اثری دیر پا و بنائی ماندگار بر جای نگذاشتند. مضافاً بر اینکه پاره‌ای به لحاظ کم توجهی به مسائل اساسی و ریشه‌ای، نتیجه‌ای معکوس و ویرانگر به دست آوردند.

از دیدگاه فرهنگی، دو نکته اساسی در علل انحراف و عدم تداوم این حرکت‌ها نقشی به سزا داشته‌اند.

اولاً برای دست زدن و دخالت در هر امر تخصصی - به ویژه کار خطیری چون استنباط حکم الله و رهبری مردم در تمام شئون حیات -، بایستی مقدماتی را طی کرد و امکاناتی در خور را دارا بود. در این مسأله خاص، کسب چنین مقدماتی محتاج سال‌ها رنج و کوشش و حرکتی مسئولانه بر اساس تقوی است تا آنچه لازمه استنباط و پیدایش ملکه اجتهاد است حاصل گردد.

با نادیده گرفتن این نکته اساسی، به فرض اینکه با حسن نیت و خیرخواهی هم دست به اقدامی زده شود، نتیجه‌ای جز تباهی در بر نخواهد داشت. کما اینکه چنین نیز بوده است و چه بسیار جوانان دل سوخته و پر حرارت، اما مبتدی و کم اطلاع از دین و یا از فرهنگ برگشته‌های تجدد طلب، اما متأثر از نهضت‌های آشفته دنیای به اصطلاح متمدن، که قصد دخالت در این مهم را داشته، اما ره به جایی نبرده و برایشان و ملت آن گذشت که گذشت.

ناگفته نماند که این مسأله از عدم رهبری صحیح و اصولاً پا به میدان نگذاشتن آنان که شایسته رهبری و زعامت بوده و می‌بایستی در پرتو هدایت خویش حرکت‌ها را هماهنگ سازند نیز ناشی شده است.

ثانیاً در مطالعه نهضت‌های صد ساله اخیر، عدم وجود سیستم و نظامی که بتواند ضوابط صحیح و هماهنگ فکر و عمل و در نتیجه ارکان یک حکومت را بر اساس اسلام عرضه کند، چشم‌گیر بوده و از این ناحیه لطامات جبران ناپذیری بر پیکر مسلمین وارد شده است.

البته اهمیت و ارزش دست آورد سال‌ها تفکر عمیق و تلاش دقیق در منطق نظری و ارائه قوانین فلسفی بدیعی که اعتقادات امت را سامان می‌بخشد قابل تردید نیست، لکن نه پرداختن به متدلوژی و منطق مناسبی که پیاده کردن احکام اسلام را مقدور سازد، در عمل مسلمین را به استقراض فرهنگی و عاریت گرفتن منطق‌های موجود جهان مبتلا نمود که ثمره این کار یقیناً چیزی متفاوت از آرمان‌های پیشروان نهضت‌های اسلامی بوده است.

در نهضت عظیم مشروطیت که علی‌رغم ادعاهای بی‌اساس تاریخ‌نویسان معاصر، بافتی کاملاً اسلامی داشت و ارتباط مذهبی رهبری علماء و تبعیت امت، از ارکان پیروزی در آن به شمار می‌رفت. دیری نپائید که بی‌توجهی به نظام سیاسی و تقلید از بیگانگان^۱ نهضت را از روح دینی آن تهی کرد و مشروطه را که در نزد بسیاری مشروعه بود، در نهایت به نظام ستم شاهی مبدل نمود.

بی‌تردید، این مسأله؛ یعنی ناسازگاری اعتقادات نظری با موضع‌گیری عملی (چه فردی و چه اجتماعی) و کمبود یک نظام همه‌جانبه که تضمین‌کننده هماهنگی فکر و عمل باشد علاوه بر نهضت مشروطه، در میزان موفقیت و تداوم حرکت‌های دیگر نیز نقشی چشم‌گیر داشته است.

۱- «قانون اساسی» ایران بعد از مشروطه، که تعیین‌کننده سیستم سیاسی مملکت بود، عمدتاً از روی قانون اساسی بلژیک و فرانسه کپی شده بود.

حرکت اصیل و با شکوه تحریم تنباکو به همت میرزای شیرازی هر چند در موضع خود موفق بود، اما تداوم نیافت. همچنین حرکت‌های سیاسی - فرهنگی اصالتاً دینی که به رهبری کسانی چون سید جمال الدین اسد آبادی، اقبال لاهوری، میرزا کوچک‌خان و ... به وقوع پیوست هر چند در ادعاهای کلی خود از ویژگی‌های یک بینش اسلامی برخوردار بوده است و رهبران و پیشروان هم آفات و انحرافات فرهنگ کفر را به روشنی شناخته بودند، لکن چون هرگز راه حلی متناسب با احکام الهی جهت مبارزه و جایگزینی نظامی صحیح عرضه نکردند، حرکت‌هایشان یا عقیم ماند و یا پس از مدتی گرایش‌های مترقیانه پیروان، جای اهداف دینی را گرفت.

بعد از این به دوره‌ای می‌رسیم که به لحاظ مهجور بودن شریعت و عدم تحرک کافی در احیاء آن، عده‌ای صادقانه، اما خودسرانه دست به «تدوین ایدئولوژی» و نوسازی اسلام در صحنه عمل زدند. یکبار دیگر کمبود نظامی که بتواند پاسخگوی نیازها و حلال مشکلات باشد و راه تحقق عملی اهداف اسلامی را نشان دهد، اینان را مفتون شعارهای دلفریب بیگانگان با دین و منکرین وحی نمود.

در این رهگذر به منطق دیالکتیک و اصول فلسفی آن روی آوردند و بر خلاف ادعای سردمدارانش که دیالکتیک را منطقی جهت اثبات «ماده‌گرایی» می‌دانستند، آن را به خدمت گرفته و سودای این داشتند که با چنین منطقی «دین خدا» را به منصه ظهور برسانند، به گونه‌ای که بعضاً آن را تطهیر کرده و با القابی

چون منطق خدشه ناپذیر و یا^۱ ... نام برده و معتقد شدند که از شیوه مارکس و مارکسیسم غیر از ماده‌گرایی، اسلام هم نشأت می‌گیرد.^۲

از طرفی دیگر عده‌ای به اصطلاح روشنفکر، اصول روش‌های غربی را به کار گرفته و دست و پا بسته خود را تسلیم طراحان و برنامه‌ریزان غربی نمودند و تنها راه سعادت را - که شاید هم در نظر آنان تحقق اسلام بود - در پیروی از شیوه‌ها و الگوهای جهانی (غربی) می‌دانستند. این هر دو دسته از این نکته اساسی غافل بودند که منطق چه نظری آن و چه عملی، اساساً روش دسته‌بندی خاصی را عرضه می‌کند که در خدمت هدف خاصی است. به عبارت دیگر منطق و فلسفه ارتباطی محکم و متقابل دارند و «نمی‌توان هر منطقی را برای اثبات یا تحقق هر فلسفه‌ای به کار برد».

لذا به خاطر همین اشتباه، پس از مدتی تشت و چند دستگی در کار اینان پدیدار شد و دست به اعمالی مغایر با ادعایشان زدند که بیان و ارزیابی آن چندان مفید فایده نخواهد بود.

گفتنی است که کمبود سیستمی جامع و مانع که آرمان‌های اسلامی را در قالب اهداف استراتژیک و همچنین تاکتیک‌های اجرایی به دور از التقاط بیان کند، هنوز هم احساس می‌شود.^۱

۱- «... نادیده گرفتن این مطلب در حکم پشت کردن به (منطق خدشه‌ناپذیر) دیالکتیک است.» (راه انبیاء راه بشر، ص ۲۴۱).

۲- در کتاب «تبیین جهان سازمان مجاهدین خلق ایران، جلد ۱، ص ۳۱، چنین می‌خوانیم: «دستگاه و نظام عقاید ماتریالیستی را در نظر بگیریم توجه کنید که تأکید می‌کنیم ماتریالیستی و نه مارکسیستی؛ چرا که بعداً نشان خواهیم داد که درهای مکتب مارکسیسم از نظر ما صرفاً و تماماً بر ماتریالیسم نمی‌چرخد.»

در انتها کلام پر سوز متفکر شهید آیت الله مطهری را زینت بخش مقاله می‌سازیم. کلام او که خطر را زودتر و صحیح‌تر از همگان شناخت و مصلحانه هشدار داد:^۲

«امروز که نهضت انقلاب ایران اوج گرفته و مکتب‌ها و «ایسم‌ها» را تحت الشعاع قرار داده است، هر دو جریان را مشاهده می‌کنیم. هم گروهی را می‌بینیم که وابسته به مکتب‌های دیگر بالخصوص مکتب‌های ماتریالیستی هستند و چون می‌دانند با شعارها و مارکهای ماتریالیستی کمتر می‌توان جوان ایرانی را شکار کرد، اندیشه‌های بیگانه را با مارک اسلامی عرضه می‌دارند. بدیهی است اسلامی که با محتوای ماتریالیستی در مغز یک جوان فرو رود و تنها پوسته اسلامی داشته باشد به سرعت دور انداخته می‌شود.

و هم می‌بینیم - و این خطرناک‌ترین است - که افرادی مسلمان، اما نا آشنا به معارف اسلامی و شیفته مکتب‌های بیگانه، به نام اسلام اخلاق می‌نویسند و تبلیغ می‌کنند، اما اخلاق بیگانه، فلسفه تاریخ می‌نویسند همانطور فلسفه دین و نبوت می‌نویسند همانطور، اقتصاد می‌نویسند همانطور، جهان‌بینی می‌نویسند همانطور، تفسیر قرآن می‌نویسند - همانطور و ...

من به عنوان یک فرد مسئول به مسئولیت الهی به رهبران عظیم الشان نهضت اسلامی که برای همه‌شان احترام فراوان قائم هشدار می‌دهم و بین خود و خدای خود اتمام حجت می‌کنم که نفوذ و نشر اندیشه‌های بیگانه به نام

۱- باید گفت که مسئولین صدیق حکومت اسلامی، ضرورت این مسأله را در عمل احساس کرده و جهت رفع این کمبود اقداماتی هم صورت گرفته، لکن نباید حل این مشکل را از مسئولین اجرایی انتظار داشت، بلکه بر محققین و اندیشمندان است که مجدانه در ارائه ضوابط عملی حکومت بر اساس اسلام، که از ارکان بقاء انقلاب است، کوشا باشند.

۲- نهضت‌های اسلامی صد ساله اخیر، شهید استاد مطهری، ص ۸۵ انتشارات صدرا.

اندیشه اسلامی و با مارک اسلامی اعم از آنکه روی سؤ نیت و یا عدم سؤ نیت صورت گیرد خطری است که کیان اسلام را تهدید می کند.»

مبحث ششم: اخباریین

مقدمه

آنچه تاکنون مورد بررسی قرار گرفت، (قیاس، استحسان، استصلاح، تأویل و دینامیزم قرآن)، را می‌توان تحت عنوان اجتهاد ترجیحی مطرح نمود. چه اینکه در این شیوه‌ها، بر مبنای رأی و نظر شخصی، قوی بر قول دیگر ترجیح داده می‌شود.

در مقابل این روشها، اجتهاد تخریحی قرار دارد. اجتهاد تخریحی بر این مبنا استوار است که در بیان احکام الهی جز متون مکتب و کلمات وحی چیز دیگری دخالت داده نشود و احکام از کتاب و سنت به وسیله فقیه استخراج گردد.

اجتهاد تخریحی در جامعه تشیع عمدتاً با دو روش اصولیین و اخباریین صورت گرفته است. گرچه این هر دو شیوه با اتکاء به کلمات وحی پایه‌گذاری شده است، لکن در جهات متعددی همچون نحوه استفاده از کتاب و سنت و اصول عقلیه، تفاوت‌های فاحشی بین آنان وجود دارد که راه و نتیجه کارشان را از یکدیگر متمایز می‌نماید.

در اینجا ابتدا به بحث پیرامون شیوه اخباریین می‌پردازیم و سپس روش اصولیین را بررسی می‌کنیم.

۱- تاریخچه

اخباریین روش اجتهاد و تفکر عقلی در فقه شیعه را مردود و به طور کلی استفاده از عقل در استنباط احکام را باطل می‌دانند و پیروی از ظواهر احادیث را جایز، بلکه لازم می‌شمارند.

ریشه این نحوه تفکر را می‌توان در میان اهل تسنن در قرون اول هجری جستجو کرد چه اینان در مقابل شیوه‌های اجتهاد به رأی و قیاس که از زمان ابوحنیفه پدید آمده و به خصوص در عراق شیوع یافته بود، موضع عکس العملی اتخاذ کرده و به گونه‌ای افراطی با به کارگیری عقل به هر صورت و حتی در استدلالات کلامی به مقابله برخاستند.

این عده را ظاهریه می‌خوانند و پیشوای ظاهریه داود بن علی و سپس فرزندش محمد است.^۱

اخباریین که به لحاظ شباهت عقایدشان با اینان، برخی آنان را هم ردیف ظاهریه خوانده‌اند،^۲ در مقابل اصولیین از شیعه پدیدار شدند.

۱- ابن حزم اندلسی از معروف‌ترین محدثین و علمای ظاهریه می‌باشد. مالک بن انس و احمد حنبل هم که پیش از داود بن علی می‌زیستند در پاره‌ای موارد مسلک «ظاهریه» را دارا بوده‌اند؛ زیرا آنان نیز بر عمل به حدیث تکیه داشتند. به ویژه احمد حنبل به اندازه‌ای به رأی و قیاس بی اعتنا بود که طبری در کتاب خود به نام «اختلاف الفقهاء» او را در شمار فقهاء نیاورده است.

به نقل از کتاب «وحید بهبهانی» - علی دوانی - ص ۷۳.

۲- پیروان این طرز تفکر در شیعه و سنی با اسامی مختلفی چون:

«اصحاب الحدیث»، «حشویه»، «مقلده»، و «اخباریه» نامیده می‌شده‌اند کما اینکه در روضات به نقل از شمس الدین اصفهانی چنین آمده:

«حشویه کسانی هستند که می‌گویند دین فقط از کتاب و سنت تلقی می‌شود و به دست می‌آید ... و این قول عین گفتار اخباریین از علمای ماست. بنابراین، لفظ «حشویه» مرادف با لفظ «ظاهریه» است و لفظ ظاهریه هم مرادف با «اخباریه» است.

اخباریین خود مدعی هستند که قدمای شیعه تا زمان مرحوم صدوق فقط به روایات تکیه می‌کردند و اجتهاد را کنار می‌زدند. اینان محدثین بزرگ همچون کلینی، ابن بابویه و شیخ صدوق را اخباری و خود را ادامه‌دهنده سیره و روش آنان قلمداد می‌کنند. حال آنکه تحقیق دقیق‌تری در مسأله این ادعا را با تردید مواجه می‌کند؛ زیرا این ادعا که فقهاء قرون اول هجری اجتهاد را کنار می‌زدند به هیچ وجه صحیح نیست، چه آنکه بحث و استدلال برای فهم احکام الله حتی در حضور معصومین و به خصوص بعد از ایشان رایج بوده است،^۱ (با توجه به اینکه دسترسی به ائمه هدی علیهم السلام نیاز به اجتهاد و علم اصول را خودبه‌خود مرتفع می‌ساخته است)، موضع‌گیری محدثین در حفظ و حراست و تمسک و بیان احادیث در مقابله با اصحاب رأی و قیاس و جهت جلوگیری از انحراف و بی‌بند و باری بوده است.^۲

از طرف دیگر افکار اخباریین بر محور انکار حجیت عقل در استنباط احکام و مناقشه در مباحث دقیق عقلی و اصولی دور می‌زند. حال آنکه این مباحث تا

۱- رجوع کنید به تقریرات اصول، محمود شهابی، ص ۱۷.

همچنین تأسیس الشیعه العلوم الاسلامی، سید حسن صدر(ره).

۲- شاید در زمان معصومین علیهم السلام و همچنین ایام غیبت صغری نیاز به علم اصول نبوده است، اما به محض احساس نیاز آن؛ یعنی در قرون سوم و چهارم فقهاء و علمائی چون ابن جنید (متوفی ۳۸۱) و مرحوم شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) به مقابله با اهل الحدیث پرداخته و مکتب اصولیین را پی‌نهادند. پس از این دو علم‌الهدی سید مرتضی (متوفی ۴۳۶) کتاب «الذریعه» در اصول را نوشت که با گذشت حدود هزار سال هنوز هم در حوزه‌های علمیه مطرح و مورد بحث است.

و اما شیخ طوسی «ره» (متوفی ۴۶۰) که او را شیخ الطایفه می‌نامند با تصنیف «عده الاصول» و کتب متعدد فقهی و همچنین تدریس و تعلیم مجتهدین شیعه و سنی اساس تعقلی و تحلیلی فقه شیعه را پایه‌گذاری کرد.

زمان شیخ صدوق و مرحوم کلینی به صورتی اساسی و گسترده مطمح نظر و مورد توجه نبوده است.

بنابراین، نسبت اخباری بودن علمای بزرگ ابتدای عصر غیبت، نسبتی بی مورد و خالی از قوت است، بلکه آنها محدث و حافظ روایات بوده‌اند.

ظاهراً آنچه موجب شده است که اخباریین بزرگان نامبرده را از زمره خویش به حساب آورند این است که آنها در مقام فتوی فقط به لفظ حدیث نظر داشته‌اند و برای بیان مسائل شرعی متن حدیثی را که مورد نظرشان بوده است نقل کردند و در آن زمان شیوه مجتهدین شیعه در بیان احکام تقریباً به همان نحو بود که اینان عمل می‌کردند. لذا به هیچ وجه شایسته نیست که آنها را در زمره اخباریین و طرفدار مسلک آنان قلمداد کرد.

تا اوائل قرن یازدهم که آسمان فقه شیعه به وجود ستارگانی چون ابن ادریس، علامه و محقق حلی، شهید اول، محقق کرکی، شهید ثانی، مقدس اردبیلی، شیخ بهائی و صدها فقیه دیگر مزین است، علم اصول و شیوه اجتهاد روز به روز گسترده‌تر و پر بارتر به راه خود ادامه می‌داد^۱ تا اینکه در اوائل این قرن مسلک اخباری قوتی تازه گرفت. آنچه به طور مسلم می‌توان گفت این است که مؤسس مکتب اخباریین به شکل رسمی مرحوم «ملا امین استرآبادی» (متوفی ۱۰۳۶) است که در ابتدای قرن یازدهم می‌زیسته و مردی جهان دیده و تیزهوش بوده است. وی کتاب «فوائد المدینه» را در تبیین و اثبات حقانیت این مسلک و بررد اصولیین به رشته تقریر درآورد.

۱- از قرن پنجم تا یازدهم نشانی از شیوه اخباریین در بین فقهای مشهور نمی‌یابیم. گرچه بوده‌اند کسانی که ارزشی افزون از قاعده برای احادیث قائل بوده‌اند همچون ابن ابی جمهور احسائی که در کتاب خود به نام غوالی اللالی احادیث و روایاتی را جمع کرده و دقتی بر میزان صحت و سقم آن نکرده است و همه را یک جا بیان داشته که این شباهتی با شیوه اخباریین دارد.

وی ابتدا از شیوه مجتهدین پیروی می‌کرد، اما تحت تأثیر آخرین استاد خود میرزا محمد اخباری (متوفی ۱۰۲۸) و هم به دستور او شیوه اخباریین را برگزید و به تحریر کتاب فوائد المدینه پرداخت.^۱

استرآبادی نخستین کسی است که بنای اختلاف با اصولیین را گذاشت و با صراحت، زبان به طعن و سرزنش فقهاء و مجتهدین گشود و اقوال آنان را به باد انتقاد و استهزاء گرفت.^۲ جسارت استرآبادی به حدی بود که حتی پیروان این مکتب و به خصوص محدثین بزرگ متفقاً آن را تقبیح کرده‌اند.^۳

پس از تألیف کتاب فوائد المدینه شیوه اخباریین بر حوزه‌های علمیه آن روز حاکم و اکثر علمای ایران و عراق (به خصوص در کربلا) بدین مشرب گرایش داشتند.

این مسلک بیش از هر جای دیگری در بحرین رخنه کرد^۴ و پیش رفت تا جائیکه بعضی از اخباریین آنجا کار اختلاف بر مجتهدین را به مرحله خصومت کشاندند.

۱- روضات الجنات، جلد ۱ ص ۱۹۷.

۲- «استرآبادی علماء امامیه را گمراه قلمداد کرده و به ویژه شیخ مفید(علیه‌الرحمه) را نخستین بدعت‌گذار و مخرب دین می‌داند و کلیه نکوهش‌هایی که درباره مشرکان شده متوجه به علماء امامیه دانسته و چون وسائل بزرگی که آنان داشتند وی نتوانسته بود به دست آورد. به ناچار به نکوهش آنان پرداخته و این همه سخنان نابجا را به آنان نسبت داده است.»

به نقل از روضات الجناب، جلد ۱ ص ۲۱۱.

۳- به عنوان نمونه شیخ یوسف بحرانی (صاحب حقائق) که خود محدثی جلیل القدر و اخباری معتدل و ملایمی بوده در کتاب لوله البحرين مسأله را به روشنی بیان کرده و بددهنی‌های استرآبادی را نکوهش کرده است.

۴- علم الحدیث و شیوه اخباریین عمدتاً به وسیله زین الدین علی بن سلیمان بحرانی (متوفی ۱۰۶۴) از ایران به بحرین برده شد و از آن پس اکثر علمای آن دیار مسلک اخباری را اختیار کردند.

با گسترش شیوه اخباریین، از آن نظر که اینان با علم اصول و اصولیین دشمنی خاصی داشتند، این علم می‌رفت تا به دست فراموشی سپرده شود تا اینکه بزرگانی که در رأس آنان مرحوم وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۰۵) قرار داشت با آنان به مبارزه برخاستند.

مرحوم وحید با ارائه اصول و فقهی مستدل و صحیح^۱ و همچنین مناظرات متعددی که با مشاهیر اخباریین برگزار کرد، بساط اخباریها را در هم پیچید و حوزه‌های علمیه را در مسیر صحیح خویش قرار داد.^۲

پس از مرحوم وحید شاگردانش مکتب وی را پی گیری کردند، گسترش دادند تا اینکه مرحوم شیخ انصاری رحمت الله علیه (متوفی ۱۲۸۱) با پی‌ریزی اصول متقن و روشی بسیار دقیق فقه و اصول شیعه را استحکامی تازه بخشید به طوری که آثاری از عقاید اخباریین و امثالهم در حوزه‌های علمیه بر جای نماند.^۳

(به گونه‌ای که حتی اکنون که چندان نام و نشانی از اخباریین نیست بقایای آنان در بحرین و اطراف خلیج وجود دارند.) در میان اخباریین بحرین، شیخ عبدالله بن صالح سماهیجی و میرزا محمد اخباری (محمد بن عبدالنبی نیشابوری) اهانت و خصومت نسبت به مجتهدین را از حد گذرانده و به بدگوئی از اصول و اصولیین پرداختند.

۱- مرحوم وحید بهبهانی در کتاب «فوائد الحائریه» در اصول که در آن نظری نقادانه نسبت به اخباریین داشته و همچنین کتاب «الاجتهاد و الاخبار» تفاوت‌های بین اصولی و اخباری را بر شمرده و ایرادات اخباریین را به روشنی پاسخ گفته است.

۲- مرحوم بهبهانی با صاحب حدائق که اخباری ملائمی بوده است (وی خود را با مرحوم مجلسی هم مسلک می‌دانسته) هم‌زمان در کربلا حوزه درس داشتند. طبیعتاً بین این دو در روش، رقابت و مبارزه‌ای در جریان بوده است که در نهایت تفوق با وحید بهبهانی می‌شود. معروف است که بزرگانی چون «کاشف الغطاء»، «بحر العلوم» و «سید مهدی شهرستانی» همگی در ابتدا شاگرد صاحب حدائق بودند و بعد به درس وحید آمدند و درس صاحب حدائق را ترک گفتند.

۳- پس از مرحوم وحید بهبهانی بساط گسترده اخباریین برچیده شد و هر چند پیروان قلیل این مسلک با فرقه شیخیه، (گروهی از اهل تصوف که دنباله‌رو شیخ احمد احسائی (متوفی به سال ۱۲۴۶) هستند)، ائتلاف کرده‌اند، اما امروزه حرفی برای گفتن نداشته و در گوشه و کنار پراکنده‌اند.

۲- بررسی مدارک و صنایع استنباط احکام در نزد اخباریین

اخباریین از چهار دلیل متعارف در استنباط احکام (کتاب، سنت، اجماع، عقل) فقط کتاب و سنت را حجت می‌دانند و در مورد همین دو هم عقایدی ویژه دارند که موجب تفاوت راهشان با اصولیین می‌شود. در زیر به بررسی مختصر هر یک از این چهار دلیل می‌پردازیم.

۱-۲- کتاب

اخباریین قرآن را به عنوان کتاب آسمانی اسلام یکی از منابع احکام الهی می‌دانند، اما در مورد آن دو مسأله را کم و بیش عنوان می‌کنند که پذیرش آنها عدم توجه به کتاب خدا را به دنبال خواهد داشت این دو مسأله عبارتند از:

۱-۱-۲- عدم حجیت ظواهر قرآن

علمای اخباری با استناد به حدیثی که می‌فرماید: «انما يعرف القرآن من خوطب به» (به درستی که قرآن شناخته و فهمیده نمی‌شود مگر به وسیله آنکه بر او خطاب شده)، فهم مراد خدای سبحان از عبارات قرآن را خاص پیامبر اکرم و سپس ائمه معصومین علیهم السلام - به تعلیم آن حضرت - می‌دانند و دیگران را از درک مفاهیم آن عاجز می‌شمارند و بدین لحاظ استناد به قرآن را کاری صحیح به حساب نمی‌آورند.^۱

عده‌ای از اخباریین به افراط رفته و ظاهر قرآن را مطلقاً حجت نمی‌دانند و هر آنچه را که مردم به عنوان معانی قرآن درک می‌کنند بدون اعتبار قلمداد می‌کنند و هر آیه‌ای را که در مورد آن حدیثی در دست نباشد ترک می‌کنند.^۲

۱- فوائد المدینه - ملا امین استرآبادی، ص ۱۳۶.

۲- حدائق، جلد ۱، ص ۲۷ در پاورقی از سید نعمت الله جزایری نقل می‌کند که در مسجد جامع شیراز بین شیخ جعفر بحرانی و صاحب جوامع الکلم بحث شد. شیخ جعفر پرسید چه می‌گوییم در مورد «قل

اما در پاسخ باید گفت که:

درست است که دست‌یابی بر حقایق قرآن مجید خاص پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام است و تمامی حقایق آن به جز بر اینان بر کسی آشکار نخواهد شد، لیکن این بدان معنی نیست که راه استفاده از قرآن، به مقدار استطاعت، بر دیگران به کلی مسدود است؛ زیرا در این صورت:

اولاً: خطاب‌های قرآن کریم از قبیل «یا ایها الناس» مخاطبی برای خود نمی‌یابد.
ثانیاً: چنانچه دیگران به غیر از معصومین از درک قرآن عاجز باشند، چگونه است که رسول الله پیروان خود را به تقلین، (کتاب الله و عترت) ارجاع داده‌اند.^۱

۲-۱-۲- عدم قطع بر سالم ماندن کتاب

چون قرآن کریم توسط غاصبین خلافت جمع‌آوری شده لذا صحت آن مورد یقین نیست. این سخن بی اساس اولاً با اقوال معصومین علیهم السلام که قرآن را مورد احترام و معتبر و قابل رجوع می‌دانند مغایر است.

در ثانی اگر در کتاب خدا تحریفی رخ داده بود، اعجاز آن مورد تردید قرار می‌گرفت که این نفی همه شواهد تاریخی و فرهنگ اسلامی را به دنبال خواهد داشت.
کوتاه سخن اینکه: فقهاء شیعه ایدیه‌م الله تعالی قرآن را، با توجه به وعده الهی در حفظ و نگهداری آن^۲، قطعی الصدور دانسته و در رفتار خود آن را به عنوان اولین منبع قابل رجوع به حساب می‌آورند.

هو الله احد» آیا برای فهم آن به حدیثی نیاز است؟ و او جواب داد: بله در همین مطلب معنی احد و فرق بین واحد و احد را نمی‌دانم!

۱- البته لازم به تذکر است که هر کس صلاحیت فهم و تفسیر قرآن را ندارد چه مسائل متعددی از قبیل ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و خاص، قیود قرائن مجازیه ... وجود دارد که تا کسی علوم لازم جهت تفسیر و درک معانی را فرا نگرفته باشد قادر به فهم قرآن نخواهد بود.
(رجوع کنید به قسمت اصولیین)

۲- آیه ۹، سوره حجر، «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون».

۲-۲ - سنت

در نزد اخباریین تنها چیزی که می‌تواند ملاک برای استنباط احکام شرعی قرار گیرد متن احادیث است. از این رو در مقام بیان احکام فقط عین حدیث را نقل می‌کنند و هیچ نوع تخطی از ظاهر حدیث و دقت در ویژگی‌های آن را جایز نمی‌شمارند.^۱ البته احادیث قابل استناد در نزد آنان شامل احادیث نبوی نمی‌شود.^۲ چه اینکه معتقدند بر صحت آنها نمی‌توان اعتماد نمود.

نکته قابل توجه اینکه اخباریین تمام احادیث را قطعی‌الصدور دانسته و با اعتمادی خاص به روایات می‌نگرند. به ویژه احادیث کتب اربعه را صد در صد صحیح می‌دانند و تمامی آنها را ملاک احکام قرار می‌دهند.^۳

اینان بر دقت نظری که اصولیین در مورد سند احادیث به خرج می‌دهند معترض هستند و لذا «علم رجال» را که به بررسی احوال و مشخصات راویان اخبار می‌پردازد غیر ضروری می‌دانند.^۴ بدیهی است که با توجه به دروغ‌پردازی که به عناوین مختلف هم‌چون، شرک و کفر، دشمنی با رسول الله و اهل بیت علیهم السلام، ارتزاق از راه خوش خدمتی به غاصبین و سلاطین جور و ... به

۱- نقل شده که: فرزند یکی از اخباریها فوت کرده بود، پدر کلمه شهادت را با این عبارت بر کفنش نقش نمود «اسمعیل یشهد ان لا اله الا الله»

بنابر حدیث: این جمله را امام صادق(ع) بر کفن فرزندشان «اسمعیل» نوشتند، بدیهی است که لفظ «اسمعیل» در این عبارت خاص فرزند امام صادق بوده است، ولی این عالم اخباری همین جمله را با نام «اسمعیل» برای فرزندش با هر نامی که بوده به کار برده است!

۲- فوائد المَدینه، استرآبادی، ص ۱۳۶.

۳- کتاب فاروق الحق، سید محمد دزفولی (حاشیه حق المبین کاشف الغطاء).

۴- برای بررسی بیشتر «ضرورت علم رجال و درایه» رجوع کنید به بحث اصولیین قسمت رجال و درایه.

جعل احادیث می پرداختند،^۱ نمی توان هر سخنی را که به معصوم نسبت داده شده است در بست پذیرفت و بدان عمل کرد، بلکه بایستی با دقت نظر در آن نگریست تا راست از دروغ و صحیح از جعلی تمیز داده شود. این مشی فقهاء اصولیین است چه اینان معتقدند تسلیم به هر عبارتی که منتسب به معصوم است تعبد به حق نیست، بلکه تسلیم به جهل است!

۳-۲- اجماع

اخباریین اجماع را از اختراعات اهل تسنن دانسته اند^۲ و آن را حجت نمی دانند و برای آن اعتباری قائل نیستند،^۳ اما اصولیین اجماعی را که از آن قول معصوم (ع) کشف شود و شرایط لازم را دارا باشد حجت می دانند و البته به اعتقاد بعضی، در این صورت اجماع بخشی از سنت خواهد بود.

۴-۲- عقل

دامنه دار ترین بحث بین اخباریین و اصولیین مسأله حجیت عقل در استنباط احکام است. از آنجا که مباحث عقلی بحث های گسترده و دامنه داری را در علم اصول به خود اختصاص داده است، در این مختصر گنجایش تفصیل آنها و مقایسه آنها با نظرات اخباریین نیست،^۴ لکن به مقتضای بحث اشاره ای کوتاه بر مطلب، لازم می نماید.

۱- الغدیر، علامه امینی، ج ۵.

یکصد و پنجاه صحابی ساختگی، سید مرتضی عسکری.

۲- فوائد المَدینه، استرآبادی، ص ۱۱۲.

۳- حدائق، شیخ یوسف بحرانی، ص ۳۵.

۴- از زمان مرحوم وحید بهبهانی تا به حال کتاب های متعددی به بررسی اختلاف اصولیین با اخباریین پرداخته و به طور جامع موضع هر کدام را روشن ساخته است، برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به:

همانطور که گفتیم اخباریین حجیت عقل در استنباط احکام شرعی و اصولاً
اجتهاد جهت فهم و درک مفاهیم کلمات و ظرائف را منکرند. توضیح اینکه:
علماء اصولیین برای شناخت و نسبت دادن حکمی به شارع مقدس روش
منسجمی که عمدتاً بر اساس عقل پی‌ریزی شده، تدوین نموده‌اند.
(منطق استناد یا علم اصول) موادی که در این روش قرار می‌گیرد بایستی
برگرفته از کتاب سنت و کلمات وحی باشد تا در واقع عقل در خدمت نقل قرار
گیرد.^۱

حال آنکه اخباریین، به جز اصول و قواعدی که از ناحیه معصومین بیان شده
است،^۲ مطالب دیگری که تحت عنوان اصول عقلیه مطرح می‌گردد را به لحاظ
امکان خطا برای غیر معصوم،^۳ پذیرا نمی‌شوند.
بر همین مبنا مسائلی از قبیل اصل اباحه، اصل عدم، اصل برائت استصحاب
و ...^۴ در نزد آنان اعتباری ندارد.

این بینش و طرز فکر نشأت گرفته از این معنی است که می‌گویند: چنانچه
قطع به حکمی از طریقی به جز شنیدن از معصوم (مستقیم یا بالواسطه) حاصل
شود لازم الاتباع نیست؛ زیرا در استناد حکم به شرع و اظهار نظر عقلی، گذشته

الاجتهاد و الاخبار، وحید بهبهانی، حق المبین، شیخ جعفر کبیر (کاشف الغطاء)، فاروق الحق، سید محمود
دزفولی، اوثق الوسائل، موسی بن جعفر تبریزی.

۱- برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به بحث عقل در مقدمه اصولیین.

۲- حدائق، شیخ یوسف بحرانی، جلد اول، ص ۱۳۳ - ۱۳۴.

۳- این توجه بی مورد به جایز الخطا و غیر معصوم بودن فقیه که در نزد اخباری‌ها مطرح است در تناقض
آشکار با این فکر آنهاست که احتیاجی به دقت در احوال راویان حدیث نیست و به مجرد بیان حدیثی و
استناد آن به معصوم باید آن را پذیرفت چه راوی سهو و اشتباه هم نمی‌کند!

۴- حق المبین، شیخ جعفر کاشف الغطاء، ص ۱۳ - ۱۵ و فوائد المَدینه، استرآبادی ص ۱۳۷ - ۱۴۱۰.

از مواد، شکل و صورت منطقی هم بایستی از وحی و معصوم گرفته شده باشد والا اعتباری ندارد.^۱

در جواب باید گفت اگر منطق و قواعد تشخیص کلام هم الزاماً از وحی حاصل شود و عقل را هیچگونه استقلالی در این زمینه نباشد، در این صورت تشخیص آن قواعد خود نیاز به روش و قواعدی دیگر ندارد (که بالاخره باید از وحی گرفته شده باشد) و این به تسلسل می‌انجامد که بطلانش بدیهی است.

روشن است که طرز فکر اخباریین در علم با مشکلات فوق العاده‌ای مواجه شده است و چه بسیار، به خاطر عدم انسجامی که دارد، به وسیله خود آنان نقض می‌گردد. به عنوان مثال چنانچه بخواهیم به اصل برائت مطابق باور اینان^۲ عمل کنیم و در نبودن نص صریح پیرامون موضوعی، حکم به توقف نمائیم، اولاً این عمل (توقف) خود فعلی است و احتیاج به دلیل شرعی دارد و ثانیاً در موضوعات و پدیده‌های جدید که ضرورت عمل ایجاب می‌کند شخص در برابر آن، موضع خاصی اتخاذ کند اخباریین ضرورتاً مبنای خود را نقض می‌کنند.

خلاصه اینکه نه شیوه اصحاب رأی و قیاس که خود را لجام گسیخته به دست رأی و نظر و پسند خود می‌سپارند مقبول است و نه جمود و توقفی که لازمه اعتقاد اخباریین است، بلکه بایستی عقل را در مکان شایسته خود نشانند و از این موهبت الهی در موضع صحیح استفاده نمود.

۱- فوائد المدینه، استرآبادی، ص ۱۱۲.

۲- مجتهدان در اموری که پس از تلاش و جستجو در متون وحی به حکمی دست نیافتند از اصل اباحه یا برائت استفاده می‌کنند، لکن اخباری‌ها احتیاط می‌کنند.

مبحث هفتم: اصولیین

مقدمه

در راه شناخت و دستیابی به روشی صحیح که امکان دستیابی به مقصود شارع را هماهنگ با مبانی تعبد به وحی موجب گردد، ملاحظه کردیم که چگونه افراط و تفریط در نحوه به کارگیری عقل بشر، موجبات لغزش و انحراف را بوجود آورد.

گاهی به کارگیری بی رویه عقل به حاکمیت رأی و سلطه هوی منتهی شد و زمانی انکار حجیت عقل، ضعف و ناتوانی در شناخت دستورات الهی را موجب گردید.

در این میان، فقهاء معظم شیعه، این پاسداران راستین سنگرهای حق و حقیقت و زمینه سازان بندگی و تقرب الی الله با تابیعت مخلصانه از رسول الله و ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین و تمسک به ایشان توانسته اند قواعد و اصولی محکم و مستدل جهت استنباط احکام پی ریزی کنند که شیوه کارشان به «روش اصولیین» معروف است.

در طول تاریخ، علی رغم مخالفت ها و کارشکنی های معاندین با اسلام، فقهاء همواره با بیان دقیق دستورات الهی و تبیین مرزهای حق و باطل توانسته اند اسلام را از گزند منحرفین و شیاطین محفوظ داشته و امکان سوء استفاده گردن کشان و منافقین را از اسلام و اعتقادات دینی سلب نمایند.

و بالاخره اینان با استقبال از خطرات و گاه پذیرش بدنامی‌ها با استواری و پای‌مردی ویژه‌ای که از شدت تقوی و خداپرستی ایشان ناشی می‌شود، تداوم بخش نهضت انبیاء و به ثمر رساننده مجاهدات ائمه معصومین علیهم السلام بوده‌اند و خدمت‌گزاری خود به ساحت مقدس حضرت بقیه الله الاعظم ارواحنا له الفداء را به اثبات رسانده‌اند.

قبل از توصیف روش اصولیین، به چند نکته اشاره می‌شود.

اولاً: تکیه‌گاه اصلی فقهاء در استنباط احکام شرعیه کلمات وحی است که در قالب «کتاب» و «سنت» عرضه شده است و همه فتاوا و احکام، مستقیم یا غیر مستقیم باید از این سرچشمه جاری گردد و هیچ عالمی غیر از این دو نمی‌تواند در موضع «نسبت دادن» حکم به خداوند مطالب دیگری را به عنوان «سند» به کار گیرد.^۱

۱- ادله اربعه؛ یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل مسائلی هستند که در اصول فقه بحث‌های گسترده‌ای را به خود اختصاص داده‌اند.

اخیراً عده‌ای سهواً یا شاید به دنبال غرضی خاص، از این چهار عامل به «منابع» یا «مأخذ» اربعه یاد کرده و عقل و اجماع را منابعی مستقل و دقیقاً «هم‌عرض» کتاب و سنت دانسته‌اند که این باعث بروز اختلافاتی شده است.

توضیح زیر در این مورد ضروری است. به نظر می‌رسد آنچه موجب اختلاف آراء شده است «مقسم» و «مبنای تفکیک» این چهار عامل است.

آنچه در مورد «مقسم» در این بحث مطرح است یا «حجیت» است یا «سندیت» و یا «دلالیت» که می‌توان گفت:

الف: چنانچه «حجیت» مد نظر باشد، ملاک آن تنها عقل خواهد بود و حجیت همه چیز و حتی سه عامل دیگر (کتاب، سنت و اجماع) به عقل بازگشت می‌کند.

ب: «سندیت» احکام خدای سبحان صرفاً به کلمات وحی؛ یعنی کتاب و سنت متکی است.

ج: در مقام دلالیت هر چهار عامل، راهنمای فقیه به سوی احکام الهی‌اند و به همین جهت آنها را «ادله اربعه» خوانده‌اند.

ثانیاً: عقل در شیوه اصولیین جایگاه حقیقی خود را یافته است، بدین معنی که فقیه برای بهره‌وری و استفاده از کلمات الهی بایستی دارای روش و منطقی خاص باشد تا در دلالت الفاظ فهم احکام راه‌گشایش باشد و در ضمن استنباطات، صحیح را از فاسد متمایز کند.

بدیهی است که این روش مانند همه منطوق‌ها باید بر اساس معیارهای عقلی بنا شود و حجیت و صحت قواعد آن نیز به عقل بازگشت نماید.

با توجه به این نیاز، فقهاء در طول هزار سال سابقه علم اصول با پشتکار و دقتی مثال‌زدنی و با به‌کارگیری صحیح عقل - عقل در خدمت نقل و نه در مقابل آن - توانسته‌اند چنین روشی را پی‌افکنند و به سلاح برهان و استدلال مسلح شده و استواری و انسجام ویژه‌ای به استنباطات خود بخشند.

مراحل کار فقیه در استنباط احکام:

در عصر غیبت معصومین علیهم السلام، آنچه در عالم تکلیف رابط بین انسان و شارع مقدس قرار می‌گیرد، کلماتی است که در قالب آیات و روایات در دسترس بشر قرار گرفته است و همین کلمات در برگیرنده رهنمودها و فرامین الهی است.

در دیدگاهی بسیار کلی، وظیفه فقیه را می‌توان به شناخت و استخراج دستورالعمل‌های شرع از بین کلمات، تعریف نمود.

خلاصه اینکه برخی برای عقل استقلال کامل در بیان احکام الله قائل شده و آن را دقیقاً «هم عرض» کتاب و سنت تلقی می‌کنند که با اصول اعتقادات و لزوم ارسال رسل در تناقض است. البته در حالتی که به هر صورت سندی گویا در اختیار نباشد، از روی ناچاری و عذر عقل حکم ظاهری را بیان می‌دارد که این خود دلیل عدم هم‌عرضی عقل با کتاب و سنت است.

در این امر خطیر؛ یعنی نسبت دادن احکام به خدای سبحان، که به لحاظ اهمیت و حساسیت آن از یک طرف و گستردگی و پیچیدگی آن از طرف دیگر، به تخصص ویژه‌ای نیاز دارد، فقیه بایستی مراحل مقدماتی و سطح عالی تعلیم و تحقیق در حوزه‌های علمیه را به نحوی شایسته همراه و هماهنگ با رشد معنوی و تعالی روحی گذرانده باشد و در خود، قدرت فهم و استنباط از کلمات الهی، ملکه اجتهاد را بیابد.

در چنین صورتی است که به سراغ آیات و روایات - به مثابه مواد اولیه کار - می‌رود و تلاش خویش را آغاز می‌کند.
کار فقیه برای دستیابی به دستورات الهی را می‌توان در سه مرحله مجزا بیان کرد.

۱- تحقیق در اصول صدور خبر

اولین وظیفه فقیه در برخورد با کلمات و عبارات الهی این است که مطمئن شود کلام و خبری که در اختیار اوست آیا از طرف خداوند و یا از ناحیه معصومین علیهم السلام صادر شده است یا خیر؟
این قسمت از کار فقیه را تحقیق در اصول صدور نامیده‌اند. از نقطه نظر فوق مجموعه کلمات متناسب به شرع را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود یکی کتاب و دیگری سنت.

الف- کتاب (قرآن مجید)

قرآن معجزه جاوید رسول الله صلوات الله و سلامه علیه و منبع اصلی صدور احکام و حجت قاطع بین خدای سبحان و بندگان اوست. در آیاتش هیچ گونه اختلاف و شبهه‌ای بین مسلمین وجود ندارد و در طول پانزده قرن با تفضل

الهی، از هرگونه گزند و آسیب و تبدیل و تحریفی مصون مانده است^۱ و به همانگونه که بر قلب نورانی رسول اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده به دست ما رسیده است. از این جهت فقهاء بدون دغدغه و با اطمینان خاطر از آیات قرآن در استنباط احکام استفاده می کنند و اصطلاحاً قرآن را «قطعی الصدور» می نامند.

ب- سنت (فعل و قول و تقریر معصومین)

سنت به مجموعه اخبار و احادیثی گفته می شود که یا عین بیان معصوم است (قول) یا کار و عملکرد اوست (فعل) و یا اینکه حکایت از اعمالی می کند که در نزد معصوم صورت گرفته و معصوم در مقابل آن به طور طبیعی سکوت کرده و با سکوت خود بر آن عمل صحه گذارده است. (تقریر)

بر عکس آیات قرآن، بنا به دلایلی چند، روایات و احادیث منقول از معصومین علیهم السلام از گزند خدعه و نیرنگ کجروان و بدانیشان در امان نمانده و هر فرد یا گروهی بر اساس امیال و اهواء خویش به جعل، تحریف و یا تخطئه احادیث مبادرت ورزیده است.

در اینجا این مسأله مطرح می شود که فقیه در مواجهه با احادیث و روایات چه موضعی باید اتخاذ کند؟

آیا بایستی مانند اخباریین تمام احادیث نقل شده را بی چون و چرا پذیرفت یا هم چون روشنفکر نماها و آنان که ابزار لازم برای تمیز صحیح از فاسد را در

۱- انا نحن نزلنا الذکر و انا له الحافظون (سوره حجر آیه ۹)

اختیار ندارند، به بهانه جعلی و مخدوش بودن «بعضی» از احادیث «تمام» آنها را نفی کرد؟

آنچه مسلم است حجیت مطلق خبر، اعم از صحیح و فاسد، را نمی‌توان انکار کرد؛ چرا که وجود خبر لازمه تشکیل هر جمع و اجتماعی است و نفی آن در واقع نفی امکان هرگونه مفاهمه و ارتباط و پیوند اجتماعی است؛ چرا که اگر اخباری را که از دیگران و یا وقایع و حوادث نقل می‌کنند مطلقاً پذیرفته نشود باید افراد خود با موضوعی که از آن صحبت می‌شود مستقیماً برخورد داشته و در صحنه رویداد حوادث حضور داشته باشند.

بدیهی است که چنین نگرشی تشتت و ناهماهنگی اجتماعی و عدم اعتماد و ارتباط را به دنبال خواهد داشت. به علاوه با نفی کلی خبر نه تنها ارتباط و پیوستگی انسان‌ها در مقطع و زمان حال گسسته می‌گردد، بلکه با تاریخ و گذشته خود نیز قطع رابطه خواهند نمود و این به معنای نادیده گرفتن تجارب و اطلاعات گذشتگان و بالتجیه در جا زدن و رکود معارف بشری است.

بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان نقش خبر و نیاز به آن را در نظام اطلاعات بشر و مبادله اطلاع و فرمان نادیده گرفت.

از طرف دیگر ادله عقلی و نقلی حکم می‌کند که ناپستی بی‌چون و چرا هر بیانی را به عنوان خبر و روایت از گذشتگان، به خصوص از طرف معصومین صلوات الله علیهم اجمعین پذیرفت، بلکه باید با هوشیاری در مطابق با واقع بودن و یا عدم صحت خبر و میزان اعتبار آن دقت نمود.

با توجه به آنچه گذشت فقهاء شیعه در مواجهه با احادیث و اخبار، راه وسط و طریق معقول را پیموده‌اند و با واقع بینی و برخورد همه جانبه به کشف قوانین

اصولی پرداخته‌اند تا تا در سایه آن قدرت تمیز سخن صحیح را از کلام باطل به دست آورند.^۱

رجال:

متداول‌ترین راه تحقیق در اصل صدور خبر، بررسی پیرامون وضعیت راویان احادیث است که برای این منظور علم «رجال» پی ریزی شده است.

علم رجال علمی است که پیرامون موثق بودن یا عدم وثاقت شخصیت‌های ناقل اخبار و احادیث از زمان معصومین علیهم السلام و پس از آن بحث می‌کند. به عبارت دیگر علم رجال، علم شخصیت شناسی است که در آن فقیه تحقیقی عمیق پیرامون زندگانی راویان احادیث انجام می‌دهد.

آنچه موجب شده است تا علمای اسلامی بر شناسائی راویان حدیث و تدوین علم رجال مبادرت ورزند از یک سو دستور صریح قرآن در آیه نباء است که می‌فرماید:^۲

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چنانچه فاسقی برای شما خبری آورد تبیین و تحقیق به جای آورید، تا اینکه (نکنند) با قومی برخوردی جاهلانه ننمائید، آنگاه از این کرده خود به حالت ندامت در افتید:

و از سوی دیگر مسائلی است که نقل حدیث در تاریخ اسلام با آن مواجه شده است.

۱ - نکته قابل تأمل و بررسی این است که فقهاء هیچ چیزی را بدون دلیل و شاهد نه «پذیرفته‌اند» و نه «کنار گذاشته‌اند»، بلکه پس از تمیز میزان صحت و سقم خبر، آن را در جای خویش نشانده و به عنوان «اطلاعی» از گذشته و گذشتگان در نگرش جامع خویش به رویدادها به کار گرفته‌اند.

۲ - یا ایها الذین آمنوا ان جانکم فاسق به نبا قوما بجهاله فتصبوا علی ما فعلتم نادمین. (سوره حجرات آیه ۵)

تأویل، تحریف و جعل احادیث با توجه به ادوار مختلف تاریخی برخاسته از علل گوناگونی است، لکن عمدتاً دو گروه دشمنان منافق و دوستان جاهل دست به چنین اعمالی زده‌اند.

از گروه اول عده‌ای برای خوش آمد خلفا و سلاطین و بهره‌وری شخصی، همچنین به دنبال ارضاء امیال کینه توزانه خود نسبت به دیگران مخصوصاً نسبت به خانواده عصمت و طهارت، با جعل احادیث، حقایق مسلم را وارونه جلوه داده‌اند تا احياناً خود یا اربابان خویش را طرفدار اسلام و دلسوز مسلمین نشان دهند.

علاوه بر این تعصبات قومی و قبیله‌ای و جانبداری از این مذهب یا آن عقیده، عده‌ای بی بند و بار را بر آن داشت تا برای اثبات حقانیت عقیده خویش و تفوق بر مخالفین دست به تحریف یا جعل احادیث بزنند.

گروه دوم را مسلمینی تشکیل می دهند که در عین اینکه پای بند مذهبند، به جعل احادیث مبادرت جسته‌اند تا به خیال خام خود طریق هدایتی در اجتماع بگشایند یا گروهی را از ضلالت نجات دهند و یا اینکه خود در زمره محدثین به شمار آیند.

اینها و عوامل متعدد دیگری موجب شده است تا روایات اسلامی خالص و بدون شبهه باقی نماند و لذا فقهاء شیعه ناچار از تفکیک احادیث صحیح از غلط و دسته‌بندی آنها شده‌اند.

نا گفته نماند که انضباط و پای بندی به معیارهای صحیح در نقل روایات و تحقیق پیرامون رجال از اوائل تاریخ اسلام در میان شیعیان مرسوم و متداول بوده

است. در همین رابطه دانشمند بزرگ شیعی علامه تهرانی در کتاب «الذریعه» چنین می نویسد.^۱

«... از باب نمونه عبدالله بین ابی رافع کاتب امیر المؤمنین علی علیه السلام کتابی در موضوع نامهای اصحاب آن حضرت تدوین نموده و در آن کسانی را که با آن حضرت همراهی کرده و در جنگها در رکابش حاضر بوده‌اند را نام می‌برد. پس از آن در قرن دوم تا اوائل قرن سوم هجری کتاب عبدالله ابی جبله (۲۱۹ هجری) و بعد ابن فضال (۲۲۲ هجری) و سپس ابن محبوب (۲۲۴ هجری) و کتاب‌های دیگری تدوین شد و این کار تا آخر قرن چهارم هجری استمرار پیدا کرد.»

تا اوائل قرن پنجم حدود ۵۰۰ کتاب رجالی تدوین شد و سپس بر اساس آثار موجود کتب چهارگانه رجالی یعنی رجال کشی، الفهرست (شیخ طوسی)، رجال طوسی و فهرست نجاشی که امروزه هم از اعتبار کافی برخوردارند، تدوین گردید. بعد از آن تا زمان حاضر علماء بزرگ شیعی سوابق رجال حدیث را در کتب متعددی جمع‌آوری و ضبط کرده‌اند.

بنابراین، اطلاعات منظم و مدونی که در اختیار فقیه است به او این امکان را می‌دهد تا روایان احادیث را دقیقاً شناسایی کند و مسائلی همچون، زمان تولد، زمان وفات، سن بلوغ، سن رشد، زمان شروع به تحصیل، تعداد و کیفیت اساتید و شاگردان، آثار و کتب علمی، موضع‌گیری‌های فردی و اجتماعی و خلاصه همه زوایای زندگی یک راوی را به دقت بررسی کند.

۱- الذریعه، علامه تهرانی، جلد ۱۰ صفحه ۸۰

پس از روشن شدن ابعاد مختلف زندگی یک راوی، به خصوص وضعیت اخلاقی و درجه علمی و فقهی او، همچنین با ملاحظه موازین عامی مانند اسلام، ایمان، عقل، بلوغ، انضباط و ... اصطلاح خاصی در مورد راوی به کار برده می‌شود که این مشخص‌کننده درجه وثاقت وی در نقل روایت است.

مثلاً در توثیق و تعریف از یک راوی (آنجا که مفهوم مدح اراده می‌شود و به آن تعدیل گویند)، الفاظی همچون، عدل، ثقه، حافظ، صالح، ممدوح، ... و ده‌ها اصطلاح دیگر به کار برده می‌شود که هر کدام نشان‌دهنده میزان اعتبار خاصی در نقل روایت است.

از طرف دیگر درباره کسانی که ضوابط و معیارهای صحیح نقل احادیث را دارا نبوده و یا رعایت نکرده‌اند عناوین دیگری (که حاوی مفهوم ذم است و به آن جرح می‌گویند) مانند، ضعیف، مجهول، ملعون، غالی، ساقط و ... به کار برده می‌شود که هر کدام درجه‌ای معین از بی‌ارزشی و عدم اعتبار راوی را منعکس می‌کند.

بنابراین، فقیه با شناخت کامل راویان احادیث و همچنین آشنایی لازم با علوم دیگری همچون علم انساب، سیره و تاریخ^۱ قادر خواهد بود راوی صادق و امین را از جاعلین حدیث و دروغ‌پردازان به درستی متمایز کند و از این طریق میزان استحکام زنجیره ناقلین خبر که در حقیقت کلام‌شان رابط بین ما و معصومین سلام الله علیهم اجمعین است، را آشکار سازد.

۱- علومى همچون سیره، انساب و تاریخ هر چند اصالتاً در علم رجال مطرح نیستند، اما به عنوان ابزاری مقدماتی کمک مؤثری به فقهاء در شناخت رجال حدیث می‌نمایند.

به عنوان مثال، در بسیاری موارد در میان راویان و رجال حدیث اشتراک نام، لقب، قبیله، محل سکونت و ... مشاهده می‌شود که فقیه برای تمیز آنها از یکدیگر نیاز به علم انساب پیدا می‌کند.

علم درایه:

پس از اینکه با علم رجال، شناسائی کاملی از راویان بدست آمد، در علم درایه بر اساس میزان اعتبار راویان هر خبر و تعداد آنها، ارزش هر روایت معین شده و در دسته‌بندی خاصی قرار می‌گیرد.

کلی‌ترین دسته‌بندی در علم درایه، بر اساس تعداد روایات خبر است که بر این مبنا اخبار به دو قسمت متواتر و آحاد تقسیم می‌گردند.

اول - خبر متواتر:

خبر متواتر، خبری است که در هر دوره افراد بسیاری آن را نقل کرده باشند بگونه‌ای که تبانی و توطئه این افراد برای جعل آن خبر به طور عادی محال باشد.^۱ خبر متواتر یقین آور بوده و صدور آن از معصوم مسلم است و به همین خاطر فقیه در استنباط احکام با اطمینان از آنها استفاده می‌کند. تواتر خود سه شکل دارد:

تواتر لفظی:

هر گاه از سلسله‌های مختلف، خبری به ما رسیده باشد به طوری که نه فقط مفهوم همگی یکی باشد، بلکه در الفاظ هم اختلافی نداشته باشند چنین تواتری را تواتر لفظی گویند.

۱- عده‌ای سعی کرده‌اند در مورد خبر متواتر تعداد راویان هر طبقه را معین و مشخص کنند، اما این صحیح نیست، بلکه بایستی تعداد به اندازه‌ای باشد که عادتاً توطئه بر کذب محال باشد و لذا شرایط و امکانات اجتماعی در تعداد ناقلین خبر بی‌تأثیر نیست. مثلاً چنانچه ۵۰۰ سال قبل، ۵۰ نفر متناوباً از مکانی می‌آمدند و از وقوع حادثه‌ای خبر می‌دادند، آن خبر پذیرفته می‌شود. اما امروزه با توجه به روابط جمعی موجود که احتمال توطئه در آن بیشتر است بایستی در پذیرش خبر محتاطانه‌تر عمل کرد و لذا تعداد به تنهایی نمی‌تواند معیار باشد، بلکه ملاک عدم امکان توطئه بر کذب افراد است.

به عنوان مثال: قرآن را می‌توان سندی تلقی کرد که به زمان ما رسیده است و در الفاظش هیچگونه اختلافی نیست و لذا متواتر لفظی است.

تواتر معنوی:

چنانچه مضمون چند روایت یکی باشد، اما این مضمون به وسیله روایان متعدد با الفاظ گوناگونی بیان شده باشد، چنین تواتری را تواتر معنوی گویند. مثلاً شجاعت مولای متقیان علی علیه‌السلام در روایت متعدد با الفاظ گوناگون بیان شده است، به گونه‌ای که دوست و دشمن بر این معنی اتفاق نظر دارند و لذا شجاعت ایشان بر اساس تواتر معنوی قابل استناد می‌باشد.

تواتر بر قدر متقین:

چنانچه اخباری راجع به واقعه‌ای آنچنان نقل شده باشد که نه الفاظ عیناً یکی باشد و نه تمامی محتوا، بلکه همه آن اخبار در قسمتی از محتوای خبر اشتراک داشته باشند، همان اندازه مشترک بنا به تکیه بر قدر متقین، متواتر محسوب شده و قابل استناد می‌باشد. مثلاً روایان متعددی از واقعه غدیر خم خبر داده‌اند. بر اساس این روایات تعداد افرادی که سخنان رسول الله صلی الله علیه و آله را شنیده‌اند گاه ۱۵۰ هزار نفر گاه ۱۲۰ هزار نفر، گاه ۱۰۰ هزار نفر و گاهی ۶۰ هزار نفر نقل شده. آنچه یقیناً مورد اتفاق نظر است اینکه حداقل ۶۰ هزار نفر در حضور رسول الله حاضر بوده‌اند و این اندازه یقینی چهار خبر فوق است.

دوم - خبر واحد:

خبری است که سلسله روایان آن به حد تواتر نرسند و علی القاعده یقین آور نیست، اما خبر واحد گاه همراه با قرائنی است که به آن اعتبار می‌بخشد. مثلاً چنانچه خبر در حدی به وسیله افراد عادل و ثقه نقل شده باشد و سلسله روایات نیز به معصوم متصل شود قابل پذیرش بوده و مورد استفاده فقهاء قرار می‌گیرد.

با توجه به تعداد ناقلان یک خبر یا خصوصیات آنها، دسته بندی‌های متعددی در علم درایه صورت گرفته است که امکان توصیف آنها در این نوشتار نیست، ولی به ناچار اشاره‌ای به کلی‌ترین تقسیمات علم درایه می‌نمائیم.

اخبار واحد را در علم درایه به چهار دسته کلی تقسیم می‌کنند.

- ۱- صحیح: چنانچه ناقلین خبری در همه طبقات، شیعه و عادل باشند و سند خبر هم به معصوم برسد، چنین خبری را صحیح گویند.
- ۲- حسن: خبری است که سند آن به معصوم می‌رسد، اما در میان قائلین آن شیعه‌ای می‌باشد که مورد ستایش قرار گرفته، اما تصریح به عدالت او نشده است.
- ۳- موثق: خبری است که در بین ناقلین آن غیر شیعه اثنی عشری وجود دارد، ولی تصریح به ثقه و مورد اعتماد بودنش شده است. به چنین روایتی «قوی» نیز گفته‌اند.

- ۴- ضعیف: خبری که شرایط سه قسمت فوق را نداشته باشد به آن ضعیف گویند.

اخبار صحیح و حسن و موثق و ضعیف تقسیمات جزئی‌تری نیز دارند که اسامی برخی از آنها به قرار زیر است.

مسند - متصل - مرفوع - معنعن ، معلق - مفرد - مدرج - مشهور - مسلسل - شاذ - ناسخ - منسوخ - مقبول و ...^۱ تقسیم می‌گردند.

بدیهی است حتی توصیف تقسیمات فوق که هر کدام با ذکر خصوصیات ویژه خود از دیگری متمایز می‌گردد به مقالاتی به مراتب مفصل‌تر از این نیازمند

۱- در کتب رجال برای توثیق و تعدیل روایت گاه تا ۱۰۰ عنوان و اصطلاح مطرح شده است، مثلاً در مقدمه رجال طوسی و جلد بیستم وسائل الشیعه در این باب ۹۳ عنوان مطرح شده.

است، لکن همین اشاره مختصر می‌تواند نشانگر دقت نظر و میزان حجم کمی و کیفی تلاش فقهاء در شناخت روایات باشد.

به طور کلی پس از بررسی و شناخت راویان و روایات به وسیله «رجال» و «درایه» هر روایت در نزد فقیه یکی از سه وضعیت زیر را خواهد داشت.

الف - یا خبری است که صدور آن از معصوم یقینی مسلم است که بدان «قطعی الصدور» گویند و فقیه با اطمینان خاطر در استنباط احکام از آن استفاده می‌کند.

ب - یا جعلی و فاسد بودن خبر بر فقیه مشخص می‌گردد که در این صورت آن را مردود شناخته و کنار می‌گذارد.

ج - و یا اینکه خبری است که هر چند قطعیت صدور آن از معصوم اثبات نشده، اما «احتمال» اینکه خبر از طرف معصوم باشد نیز وجود دارد. چنین خبری را «ظنی الصدور» گویند. چنانچه این دسته از اخبار به وسیله شواهد دیگری تأیید گردند تحت شرائط و ضوابط خاصی از آنها استفاده می‌شود.

۲- تحقیق در جهت صدور

پس از بررسی دقیق روایت به وسیله فقیه مطالعه در «جهت صدور» آن که در واقع روشن شدن شأنیت صدور از طرف معصوم است، آغاز می‌گردد.

اغلب اخبار منسوب به معصومین علیهم السلام به گونه‌ای است که بدون آگاهی و احاطه کامل بر اوضاع و شرایط اجتماعی آن زمان نمی‌توان به قصد واقعی ایشان دست یافت. از این رو فقیه مسائلی از قبیل وضعیت اجتماعی حاکم بر جامعه زمان صدور خبر، چگونگی موضع‌گیری و رابطه معصوم با حکومت وقت و موقعیت شیعیان اهل بیت را، بایستی به خوبی شناسائی کند. چنانچه خبر حاوی پاسخ به سوالی است، شرایط ذهنی و خصوصیات فرد

سوال کننده،^۱ جو حاکم بر مجلس،^۲ وضعیت روحی و استعداد و ایمان و اخلاص حاضرین در جلسه را بایستی مد نظر داشته باشد. همچنین باید معین شود که حکم صادر شده از طرف معصوم علیه السلام آیا بیانگر یک حکم کلی است یا پاسخی است به مسأله‌ای مصداقی در رابطه با شرایط خاص.

خلاصه اینکه بی توجهی به مسائلی از قبیل آنچه که عنوان شد ممکن است محقق مبتدی را دچار ابهام و سر در گمی نماید؛ چرا که گاه معصومین سلام الله علیهم اجمعین به لحاظ حفظ ارزش‌های برتر و یا حفظ اصل اسلام ناگزیر از موضع‌گیری‌های به ظاهر متناقض و بر خلاف اعتقادات قلبی خویش شده‌اند.

۱- به عنوان نمونه هنگامی که زراره که از اصحاب و نزدیکان امام صادق سلام الله علیه است سوالی جزئی در رابطه با چرت زدن و بطلان وضو می‌کند، حضرت در جواب او را به اصل مسأله و فروع اطرافش و قواعد کلی در مورد مسائلی نظیر آن متوجه می‌کنند و این به لحاظ شناختی است که امام از زراره و خصوصیات او داشته‌اند.

۲- بارها اتفاق افتاده که معصومین علیهم السلام به لحاظ شناخت دقیقی که از مجلس بحث و افراد در آن داشته‌اند موضع‌گیری‌هایی کرده‌اند که بدون توجه به آن شرایط و موقعیت‌ها قابل فهم و توجیه نیست. به عنوان مثال یکی از صحابه امام صادق علیه السلام در مجلسی که وعاظ سلاطین و علماء درباری حضور داشته‌اند از امام تعبیر خوابش را سوال می‌کند. امام با اشاره به «ابوحنیفه» که در مجلس بوده است می‌فرماید «علیک به هذا العالم».

آن صحابی هر چند ناراحت می‌شود، اما به سراغ ابوحنیفه رفته و تعبیر خواب خود را می‌خواهد. ابوحنیفه هم تعبیر می‌کند. پس از آن امام می‌فرماید «والله لقد اذهب» به خد سوگند که رفتی (به ظاهر اما تعبیر خواب را هم تأیید می‌فرماید) صحابی در حالیکه مسائل برایش مبهم بوده از جلسه خارج می‌شود، اما در اولین برخوردی که با امام دارد، حضرت بی معطلی می‌فرماید: «والله لقد اذهب بالخطاء» بخدا سوگند که به خطا رفتی.

در اینجا واضح است که امام علیه السلام با توجه به جو جلسه و افراد در آن نمی‌خواستند به خاطر مسأله‌ای جزئی رابطه خود را با آن صحابی افشا کنند.

بیست و پنج سال سکوت مولای متقیان علی علیه السلام در مورد حق مسلمی که ضایع شده بود و یا صلح امام حسن علیه السلام با معاویه و دهها مورد دیگر «تقیه» در زندگانی ائمه مسلمین که همگی به خاطر حفظ اصل اسلام و منافع مسلمین صورت گرفته است، باید به صورتی همه جانبه و با توجه به معیارهای اساسی مذهب و شرایط خاص زمانی و مکانی ارزیابی و تجزیه و تحلیل گردد تا حقیقت امر معین شود و به دنبال آن بیانات و موضع گیری های معصومین به درستی قابل درک گردد.

۳- تحقیق در دلالت صدور

پس از بررسی سند آیات و مشخص شدن اینکه به کدامین احادیث در استنباط احکام می توان تکیه نمود همچنین با تفکیک احکام کلی از جزئی و موارد تقیه از غیر آن، تحقیق در دلالت صدور عبارات کتاب و سنت و کشف مقصود شارع آغاز می گردد.

به منظور نیل به این هدف فقیه به ابزار و مقدماتی نیازمند است. از آنجا که قرآن مجید و سنت معصومین علیهم السلام به زبان مبین عربی است. بدیهی است که بدون تسلط کامل بر زبان و ادبیات عرب فهم و درک عبارت وحی میسر نخواهد بود. از این رو فقیه در برخورد با یک آیه یا روایت، ابتدا باید معنای تک تک لغات را بداند و سیر تحول این لغت یا واژه را در فرهنگ عرب بشناسد؛ چرا که گاه شارع لغات مصطلح در زبان عرب را به همان معنای عربی آن به کار گرفته (حقیقت لغویه) و گاه به منظور بیان مقصود خود به وضع و اختراع لغت دست زده است (حقیقت شرعیه) مثل کلمه حج که در لغت عرب به معنای قصد است، اما در شرع به اعمال خاصی با ترتیبی خاص اطلاق شده است.

فقیه بایستی موضع هر کلمه را در جمله با توجه به قواعد تجزیه به خوبی بداند و در ترکیب کلمات و به کارگیری قواعد صرف و نحو تبحر کافی داشته باشد. بعلاوه برای شناخت دقایق و ظرایف ادبی عبارات شرع باید با معانی و بیان و فصاحت و بلاغت نیز در حد لزوم آشنا باشد.

طبیعی است که چون فقیه در تمام مراحل کارش با استدلال سر و کار دارد بایستی با قواعد استدلال در مفاهیم (منطق نظری) آشنائی داشته باشد. ممکن است بعضی تصور کنند که کار فقیه با شناخت لغوی و ترکیب ادبی کلمات و جملات به اتمام می‌رسد و می‌تواند حکم خداوند را بیان نماید، لکن در اینجا اصلی‌ترین وظیفه فقیه در استنباط، یعنی ملاحظه همه جانبه روایات و آیات و کشف دلالت الفاظ بر معانی و سپس استخراج اوامر و نواهی حضرت حق آغاز می‌گردد.

در این راه «علم اصول» به عنوان ابزاری منطقی به وسیله فقیه به کار گرفته می‌شود.

توضیح اینکه آیات و روایات متضمن و حاوی دستورات الهی‌اند که نهایتاً به وسیله فقیه، در قالب یکی از احکام خمسّه واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام بیان می‌شود، اما بایستی توجه داشت که اصل عبارات شرع به صورت احکام پنج‌گانه فوق نیست، بلکه فقیه با بررسی دقیق هیأت کلمات و جملات و مجموعه‌نگری در روایات و آیات، میزان شدت امر و یا نهی را کشف و حکم متناسب با آن را با جزمیت بیان می‌کند و به شارع نسبت می‌دهد. لذا «علم اصول» یا «منطق استدلال» را می‌توان به عنوان قواعد و قوانینی دانست که در کشف احکام، فقیه را یاری می‌کنند. می‌توان نقش علم

اصول در استدلالات فقهی را معادل نقش منطق نظری در ملاحظه مفاهیم کلی دانست.^۱

پس از بررسی مسائل مقدماتی، بحث پیرامون دلالت الفاظ آغاز می‌شود. این قسمت مشترک بین کتاب و سنت است و شامل دو بخش است. اول بررسی هیأت کلمات و دوم بررسی هیأت جملات.

اولت - بررسی هیأت کلمات:

در اینجا فقیه هیأت و ترکیب کلمات را مورد ارزیابی و سنجش قرار داده و میزان شدت و ضعف الفاظ در رساندن مفهوم و دستور و فرمان را بررسی می‌نماید.

برای روشن‌تر شدن موضوع و به عنوان نمونه، مطالبی را که تحت عنوان «اوامر و نواهی» از آنها صحبت می‌شود، طرح کرده و توضیح مختصری می‌دهیم. (اوامر و نواهی از اساسی‌ترین مباحث این بخش است.)

اوامر و نواهی:

امر در لفظ خواستن عمل و فعلی است که برتر، از پائین‌تر یا رئیس از مرئوس طلب می‌کند و در زبان عربی گاهی توسط خود ماده امر مانند «امر بالصلوه» و گاه توسط صیغه امر مانند «صل» بیان می‌شود.

۱- اصولاً ادراکات انسان و به تبع آن منطق‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد.

الف - گاهی است که ادراکات انسان، ادراک از یک سلسله مفاهیم عقلیه و نظری است که معلومات کلی و تجربی او را تشکیل می‌دهند که شناخت این مفاهیم با منطق نظری است.

ب - زمانی است که ادراکات انسان، ادراک از اشیاء مادی است که به وسیله حس و تجربه به دست می‌آید و معلومات تجربی او را تشکیل می‌دهد (منطق تجربی).

ج - اما گاهی است که موضوع ادراک انسان رابطه انسان‌ها با یکدیگر یا اشیاء می‌باشد و در حقیقت ادراک از «روابط مفاهیم» است که بر ارتکازات پذیرفته شده در فرهنگ تکیه دارد. علم اصول منطقی است که چنین روابطی را ملاحظه می‌کند.

پس از تمیز صیغه امر یکی از مسائل اساسی در اصول این است که آیا امر دلالت بر وجوب می‌کند یا نه؟ یعنی آیا هر فرمان و امری که ما فوق صادر کرد باید «حتماً» انجام شود و ترک آن موجب عقاب و مکافات است یا اینکه امر می‌تواند دلالت بر استحباب و یا حتی اباحه هم کند.

رد یا قبول هر کدام از نظرات فوق محتاج بحث‌های دقیق و مفصلی در علم اصول است.^۱

اما اجمالاً می‌توان گفت که به مجرد ملاحظه صیغه امر یا مفهوم امر نمی‌توان حکم به وجوب داد و چه بسیار آیات و روایاتی که به صیغه امر بیان شده است، اما فقهاء آنها را در حکم وجوب نمی‌گیرند و گاهی حتی منجر به استحباب هم نمی‌شود. مثلاً در آیه «فافعلوا ما شئتم» و یا «فاتوا بسوره من مثله» صیغه‌های امر هرگز دلالت بر وجوب نمی‌کنند و در مقابل چه بسیار عباراتی که به صورت امر نیست، اما حکم واجب از آن استنباط می‌شود. مثل عبارت «المؤمنون عند شروطهم» که حکم واجب بودن وفای به شرط در عقود از آن فهمیده می‌شود. مسأله دیگر این که آیا امر، دلالت بر فوریت دارد یا می‌توان آن را به تأخیر انداخت (فور و تراخی). مثلاً اگر دستوری از امری رسید که «زکوه بده» یا «گرسنه را اطعام کن» آیا در اجرای آن می‌توان تأخیر کرد یا بایستی فوراً بدان‌ها عمل نمود و آیا اصولاً فور و تراخی احتیاج به قیود معین و مشخص دارند؟ و اگر چنین است این قیود کدامند؟

۱- به فرض اینکه جمله امری دلالت بر وجود داشت بایستی مشخص شود که این واجب چگونه است. آیا واجب عینی است یا کفائی. واجب توصلی است یا تبعیدی، واجب مطلق است یا مشروط، واجب معلق است یا منجز، واجب تعیینی است یا تخییری، واجب اصلی است یا تبعی، واجب موسع است یا مضیق.

مسئله دیگر اینکه آیا مفهوم امر دلالت بر تکرار دارد و یا فقط انجام یک مرتبه آن کافی است. (مره و تکرار)

مثلاً چنانچه امر شد که «فلانی را بزن» آیا بایستی یک مرتبه او را زد و یا چندین مرتبه، چنانچه بخواهد تکرار را دلالت کند چه قیودی باید داشته باشد و اگر مقصود فقط یک مرتبه باشد چه قیودی؟

از مسائل دیگر علم اصول اجتماع امر و نهی و مطالعه اینکه آیا امر به شیئی مقتضی نهی از ضد آن است یا خیر؟

در این مسئله بررسی می شود که چنانچه عملی از یک جهت واجب و از جهتی دیگر حرام باشد تکلیف چیست؟ مثلاً خواندن نماز به هنگام تنگی وقت در مکانی که غضبی است. از یک طرف خواندن نماز واجب است اما از طرف دیگر تصرف در مال دیگری حرام.

مسئله این است که چگونه می توان امر به نماز خواندن را با نهی از غضب ملک دیگری جمع کرد؟

و به فرض اینکه کسی چنین نمازی را به جا آورد، آیا مرتکب گناه شده است ولی نمازش صحیح است و یا اینکه هم مرتکب گناه شده و هم نمازش باطل است؟

مسائلی شبیه به «اوامر» در مورد «نواهی» نیز مطرح است. معنی ماده و صیغه نهی چیست؟ آیا نهی دلالت بر حرمت دارد یا کراهت؟ فور و تراخی، مره و تکرار، دلالت نهی بر فساد و مسائلی از این قبیل در علم اصول با ارائه ادله و به تفصیل به بحث گذاشته می شود.

خلاصه کلام اینکه نمی توان به صرف ملاحظه صیغه امر یا نهی، حکم به وجوب یا حرمت داد، بلکه بایستی قرائن و شواهدی را که احیاناً در جمله

هست مطالعه کرد و با مباحث دقیق اصولی و ملاحظه همه جانبه مفاهیم، جایگاه حقیقی هر مفهوم را به دست آورد.

دوم - بررسی هیأت جملات:

پس از شناخت هیأت کلمات، تحقیق بر روی هیأت جملات صورت می گیرد. در این قسمت از قواعدی بحث می شود که مفهوم و ویژگی های خاص هر جمله را در مقابل جملات دیگر مشخص می نماید و با توجه به اختلاف در مفاهیم جملات موضع و جایگاه هر جمله و در نهایت دلالت آن به خوبی روشن می گردد.

برای تبیین بیشتر، عناوین یکی از ده ها مسأله این قسمت یعنی «عام و خاص» را طرح می نمایم.

عام و خاص:

عام در لغت به معنای فراگیرنده و شامل است و اصطلاحاً در علم اصول کلامی است که بر «تمام» افراد مفهوم خود دلالت کند، اما خاص دامنه شمولش محدودتر است و بر تعداد معینی از افراد صدق می کند.

گاه در قوانین و دستورات شریعت در باره موضوعی حکمی عام صادر شده و در جایی دیگر برای عده ای از افراد همان موضوع حکمی بر خلاف آن مطرح گردیده و به اصطلاح عده ای را استثناء کرده است.

عام و خاص را به انواعی تقسیم کرده‌اند. عام را به عام افرادی^۱ عام مجموعی^۲ عام بدلی^۳ تقسیم نموده‌اند و همچنین عواملی که عام را تخصیص می‌زنند را عمدتاً به دو گروه مخصص متصل^۴ و مخصص منفصل^۵ تقسیم کرده‌اند. پاره‌ای از مسائل و مباحثی که در زمینه عام و خاص مطرح می‌گردد به شرح زیر است:

چه الفاظی دلالت بر عام و چه کلماتی دلالت بر خاص دارند؟
 آیا پیش از جستجو کردن مخصص عمل به عام جایز است یا خیر؟
 یعنی چنانچه از بیان شرع دستور عامی به ما رسید باید بلا درنگ به آن عمل کرد و یا لازم است ابتدا در مدارک شرعی جستجو نمود که آیا موارد خاص برای آن مطرح شده است یا خیر؟
 اگر مخصص اجمال داشته باشد، آیا اجمال آن به عام هم سرایت می‌کند یا نه؟ که در این مورد بحث به شبهه مفهومی و شبهه مصداقیه کشیده می‌شود.

- ۱- عام افرادی: که بدان عام استغراقی نیز گویند آن است که حکم عام به هر یک از افرادش مستقلاً تعلق گیرد مانند «اطعم المساکین» که مفاد آن وجوب اطعام بر فرد فرد مساکین است.
- ۲- عام مجموعی: هر گاه حکم عام برای همه افراد عام با هم و مجموعاً باشد و در حقیقت یک حکم برای همه است مثل «اطعم خمسين مسکینا» که وجود اطعام همه پنجاه مسکین مطرح است نه فرد فرد آنها.
- ۳- عام بدلی: هرگاه حکمی عام باشد، اما منظور یک فرد غیر معین از همه افراد عام باشد، نه هم آنها و نه مجموع آنها، چنین عامی را عدم بدلی گویند مانند اطعم مسکینا که وجوب اطعام یک مسکین را برساند اما نه مسکین معین.
- ۴- مخصص متصل: آن است که به تنهایی کلام مستقلاً نباشد، بلکه همراه با جمله عامی معنی دهد. مثل اکرم العلماء ان كانوا فقهاء مخصص متصل بر پنج نوع است: وصف شرط، غایب، استثناء متصل و بدل بعض (برای توصیف بیشتر به کتب اصولی مراجعه کنید).
- ۵- مخصص منفصل: که به تنهایی استقلال داشته و دایره عام را محدود می‌کند و بر دو قسم است. مخصص عقلی و مخصص لفظی.

سوال دیگر این است که آیا عبارت عام در قرآن کریم را می‌توان با سنت تخصیص زد یا اینکه اگر تخصیصی برای آیات کتاب مطرح باشد بایستی فقط در خود کتاب آن را جستجو کرد؟

اگر تخصیص به سنت جایز باشد آیا خبر متواتر می‌تواند مخصص باشد یا خبر واحد هم در این رابطه معتبر است؟

مخصص بعد از چند جمله به کدام یک بر می‌گردد؟ مثلاً اگر گفته شد، «اکرم العلماء و اطعم الفقراء الا فساقيهم» علماء را اکرام کن و فقراء را اطعام نما به جز فاسقین از آنها را. سوال این است که فاسقین فقط مختص فقراء است یا هم فقراء و هم علماء را شامل می‌شود؟

مسئله دیگر اینکه در تعارض عام و خاص چه باید کرد؟ مثلاً اگر گفته شود «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفقهاء» عمل به جمله عام اکرم العلماء مستلزم این است که فقهاء را هم اکرام کنیم و عمل به مخصص لا تکرّم الفقهاء ایجاب می‌کند که بعضی از علماء را اکرام نکنیم. بنابراین، چه باید کرد؟ آیا باید عام را از عموم ساقط کرد و یا اینکه مخصص را ندیده گرفت.

هر کدام از موارد فوق به تفصیل در علم اصول به بحث و بررسی گذارده می‌شود.

همان‌گونه که گذشت عام و خاص «یکی» از مسائلی است که بررسی می‌شود و مسائل متعدد دیگری همچون مفهوم و منطوق، نص و ظاهر، مجمل و مبین، محکم و متشابه، مطلق و مقید و ... به صورت دقیق بررسی شده و جایگاه هر جمله و ویژگی خاص آن به روشنی مشخص می‌شود.

اینها و ده‌ها مسئله دقیق دیگر مورد استفاده فقیه قرار می‌گیرد تا بتواند مفاهیم کلمات و جملات را با یکدیگر اصطکاک داده و جایگاه هر کدام را در ارتباط با

هم مشخص کند و سپس شدت و ضعف اوامر و نواهی الهی را کشف و در نهایت حکمی را به خداوند متعال نسبت دهد.

ابداع احتمال، ابتهال، استطهار:

در بررسی پیرامون هر موضوع، فقیه کلیه مدارک، و اسناد معتبر پیرامون آن موضوع را مد نظر قرار می‌دهد و با تسلطی که بر مقدمات استنباط و به خصوص بر قواعد اصولی دارد به ارزیابی مسأله می‌پردازد.

در این مرحله فقیه تمام احتمالات و نظرات ممکن را هر چند ساده و بعید باشد جمع‌آوری و بررسی می‌نماید و با ارائه دلیل و استدلال به نقد و تحلیل هر یک می‌پردازد و در نهایت احتمالات مورد نظر خود را از آن مسأله ابداع می‌نماید.^۱

تلاش فقیه این است که از زوایای گوناگون به مسأله نظر کند و از کنار هیچ نکته‌ای هر چند کوچک، بی تفاوت نگذرد تا بتواند احتمال قوی و منسجم‌تر را گزینش کند، اما قبل از انتخاب و بیان حکم باید به نکته‌ای اشاره شود و آن حالتی است که فقیه به آن دچار می‌شود و آن را حالت «ابتهال»^۲ نامیده‌اند.

این حالت که بی تردید در هیچ روش تحقیقی دیگری اصولاً مطرح نیست و از مختصات ویژه متألهین مؤمن است، نشانگر روح حاکم بر تحقیق در مراحل مختلف اجتهاد شیعی است.

۱- معمولاً چنین کاری به صورت عمیق، توسط مجتهد در «درس خارج» حوزه‌های علمیه ارائه می‌شود. جایی که شاگردان یک فقیه و مجتهد پس از گذراندن دوره‌های مقدماتی و سطح به ابزار و قوانین فقهی و اصولی مسلح شده و همراه و هماهنگ با استاد به نقد و بررسی احتمالات گوناگون می‌پردازند. در حین این مبحث قدرت استدلال و استنباط مجتهد برای اهل فن و خبرگان آشکار می‌گردد.

۲- ابتهال در لغت به معنای تصرع و زاری کردن و اخلاص و ورزیدن در دعا است.

اکنون فقیه در موضعی است که می‌خواهد یکی از احتمالات گوناگون را برگزیند و به عنوان «حکم الله» بیان نماید.

یک بار دیگر امر خطیر نسبت دادن حکمی به خدای سبحان و پذیرش مسئولیت اعمال مقلدین در نظر مجتهد جلوه می‌کند و او را دچار خوف و ترسی عظیم می‌کند. ترس از اینکه نکند خدای ناکرده به لحاظ دلبستگی به نظر خود، یا کم بها دادن به اظهارات دیگران و یا جاذبه هر عامل خارجی دیگری، در بررسی و گزینش احتمالات، منصفانه رفتار نکرده باشد و با اهمال و سستی در مقدمات، باعث غفلت از مسأله‌ای و در نتیجه دروغ بستن به خداوند متعال شده باشد. لذا با بد بینی شدید نسبت به نفس خود، به حالت تضرع و زاری از قادر متعال استمداد می‌کند و یاری می‌طلبد تا او را از هر گونه لغزش و تبعیت از هوای نفس باز دارد.

از طرف دیگر با امید به تفضل الهی در راهنمایی بندگان و سپردن امور خود به حضرت حق، دچار خمود و رکود نمی‌شود، بلکه این حالت خوف و رجا که از شدت تقوی و ایمان فقها ناشی می‌شود، کوشش و دقت را به حداکثر و احتمال غفلت و کجروی را به حداقل می‌رساند.

درچنین حالی است که فقیه از میان احتمالات گوناگون آن را که متقن‌تر، اصولی‌تر و بالاخره صحیح‌تر می‌داند انتخاب کرده و به عنوان حکم الله و فتوای خود «استظهار» می‌نماید.

اصول عملیه:

گاه اتفاق می‌افتد که فقیه با همه کوشش و تلاش، نمی‌تواند به طور قطع و یقین، حکمی را کشف کند و در حالت تردید و شک باقی می‌ماند. این حالت؛

یعنی عدم دسترسی به حکم، که از نبود نص و یا اجمال در آن و یا تعارض نصوص با یکدیگر ناشی می‌شود، نایستی باعث توقف در بیان حکم گردد؛ چرا که تکلیف مکلفین در هر موضعی بایستی روشن و مشخص باشد و تردید و عدم جزمیت نباید به عمل سرایت کند. از همین رو در مواقعی که فقیه مردد و بلا تکلیف می‌شود، شارع مقدس^۱ اجازه فرموده است که اصول عملی به کار گرفته شود و حکم مسأله هر چند حکم ظاهری، بیان گردد.

در زیر به طور اختصار به تعریف اصول عملی و کاربرد آنها می‌پردازیم.

الف - اصل برائت:

هرگاه نسبت به موضوعی از جانب شرع بیانی نرسیده باشد و یا بیان رسیده مجمل باشد و پس از تلاش لازم تکلیف مشخص نشود، بر اساس اصل برائت، ذمه مکلف بری است و هیچگونه تکلیفی متوجه او نیست؛ چرا که تا خداوند حکمی را بیان نفرموده باشد (و یا اگر فرموده، ولی از بین رفته باشد) تکلیف و عقاب و ثواب معنی ندارد.^۲ مثلاً چنانچه فقیه پس از بررسی و تحقیق کافی دلیلی بر حرمت یا کراهت «دخانیات» به دست نیاورد، اصل برائت را در مورد آن جاری می‌کند.

ب - اصل احتیاط:

چنانچه اصل حکم و تکلیف روشن و معلوم باشد، اما در نحوه انجام و اتمام آن تردید باشد، بنابر اصل احتیاط، باید چنان عمل کنیم که یقین قطعی به انجام تکلیف پیدا شود. مثلاً هرگاه بدانیم که به یکی از دو نفر مبلغی بدهکاریم، ولی

۱- عده‌ای اصول عملیه را عقلی و بعضی شرعی می‌دانند، اما قدر یقینی این است که علاوه بر ادله شرعی، می‌توان دلایل محکم عقلی نیز در مورد حجیت آنها بیان نمود.

۲- اشاره به قاعده اصولی است که به «قبح عقاب بلا بیان» معروف است و در کتب اصولی مباحث مفصلی در حجیت و صحت آن مطرح است.

درست ندانیم به کدام‌شان بدهکاریم و با تحقیق هم تکلیف روشن نشود، ناچار باید احتیاط کرد و مبلغ را به هر دو نفر پرداخت تا یقین قطعی به انجام تکلیف حاصل شود.

ج - اصل تخییر

۳ - چنانچه درمورد موضوعی دو یا چند نص متعارض وارد شده باشد، به گونه‌ای که مثلاً یکی دال بر وجوب و دیگری دلالت بر حرمت کند و فقیه به هیچ وجه نتواند یکی را بر دیگری ترجیح دهد، در چنین حالی اصل تخییر جاری می‌شود و فقیه مخیر در انتخاب هر کدام از طرفین شبهه است. به عنوان مثال: چنانچه دو نص در مورد دفن جسد کافر وارد شده باشد که یکی وجوب دفن و دیگری حرمت دفن را حکم کند در عمل به هر طرف از شبهه مخیریم.

د - اصل استصحاب:

هر گاه در زمان حال در حکم موضوعی شک و تردید وجود داشته باشد، اما حکم سابق آن موضوع روشن و یقینی باشد، اصل استصحاب ایجاب می‌کند که تا زمانی که شک و تردید باقی است به همان حکم سابق عمل کنیم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بعد از تحقیق و تأمل کافی در اصل، جهت و دلالت صدور کلام الهی، فقیه با جزمیت مبادرت به صدور فتوا می‌نماید و معمولاً فتاوی هر مجتهد جامع الشرایط، مخصوصاً اگر مرجع تقلید باشد در «رساله عملیه» جمع‌آوری شده و در اختیار مسلمین قرار می‌گیرد.

«رساله عملیه» که حاصل تلاش و کوشش پی‌گیر فقیه در استنباط احکام است، در بردارندهٔ چکیده بیانات وحی در موضع عمل و حاوی بایدها و نبایدها و همهٔ آن ضوابطی است که در پرتو آنها موضع‌گیری صحیح از غلط مشخص می‌شوند و مرزهای حق و باطل از یکدیگر متمایز می‌گردند. لذا هر مقلدی که از روی اختیار و آگاهی تقلید از فقیه و مجتهد جامع الشرایط را بر می‌گزیند و در بی‌انقیاد و فرمانبرداری از خداوند سبحان است، ناگزیر بایستی اعمال و کردار خود را چه در مسائل فردی و چه در امور اجتماعی بر اساس «رساله عملیه» تنظیم کند؛ زیرا بی‌تردید تنها راه منحصری که رسیدن به ملکات فاضله و تعالی روح را مقدور می‌سازد تعبد خالصانه نسبت به کلام وحی و عمل به احکام آن است.

بزرگان دین، عرفا، فلاسفه، متکلمین و همهٔ سالکان راه حق و حقیقت نیز بدین مهم اعتراف داشته‌اند و عزت و شرف خود و کمال بندگی خویش را در گرو سرسپردن به «فقه» و تابعیت بی‌چون و چرای از آن دانسته‌اند و چنانچه نظرات و آراء شخصی خویش را مخالف یا معارض با «فقه» ببینند بی‌درنگ

دست از نظرات خود شسته و در استدلال و فهم و ادراک خود تجدید نظر می‌کنند و این به بیانی دیگر گویای همان حقیقت است که «خداوند متعال ولایت و سرپرستی امت را تنها به فقیه سپرده است.»

بنابراین، در نظام اجرائی مسلمین که اکثریت قریب به اتفاق آنان مقلدند، رساله عملیه جایگاهی ویژه و مخصوص به خود پیدا می‌کند و تنها مأخذ و منبعی است که معیار صحیح چگونه زیستن و به قرب الهی رسیدن را در قالب احکام خود عرضه می‌نماید.

از این نقطه نظر (عمل مکلف) هیچ کتابی، حتی قرآن کریم و نهج البلاغه و کتب روایی نمی‌تواند جای رساله را بگیرد و نقش آن را داشته باشد، زیرا این کتب که انوار نورانی و سرچشمه برکات الهی‌اند جز برای آنان که به شیوه صحیح جمع‌بندی و استنباط و علوم لازمه آن مجهز باشند، قابلیت استفاده مستقیم شناخت تکالیف را نخواهد داشت و بدیهی است که نمی‌توان با تکیه به یک آیه یا حدیث و یا جزئی نگری و بدون ملاحظه مجموعه آیات و اخبار در صدد نسبت دادن حکمی به شارع مقدس برآمد.

البته چنین نگرشی از سوی کومه نظران نا آشنا با فقهات و منحرفین انقلابی نما به سختی تخطئه می‌شود و اینان سعی در القاء این فکر دارند که استنباط احکام فقط آشنائی با زبان عربی و رجوع به چند کتاب اصلی مثل قرآن و نهج البلاغه و اصول کافی است. در نتیجه چنین تبلیغاتی گاه دیده می‌شود که مبتدیان تازه از راه رسیده به مجرد آشنائی مقدماتی با زبان عربی و توانائی مراجعه به المعجم المفهرس مبادرت به اظهار نظر و دخالت در امور احکام شرعی می‌نمایند.

دامنهٔ چنین تبلیغات سوئی آنچنان وسیع شده است که بر باور و فرهنگ جامعه اثر گذاشته و غالباً تخصص لازم جهت استفاده از کتب روایی نادیده گرفته می‌شود و مثلاً خرید و فروش چنین کتبی که منابع و مواد اصلی کار فقیهند، در میان دانشجویان مبتدی و حتی عامهٔ مردم (جهت دستیابی به حکم شرعی) امری طبیعی و معمولی تلقی می‌گردد؛ در حالی که خرید و فروش ابزاری امثال وسائل پیشرفته جراحی مغز به وسیله افراد غیر متخصص، امری تمسخر آمیز، غیر عادی و گاهی از نظر قانونی غیر مجاز است! با توجه به اینکه به کارگیری غیر صحیح این ابزار در نهایت به نقص عضو یا قتل یک یا چند نفر منتهی می‌گردد و استفادهٔ غیر اصولی از آن کتب، راه رشد و کمال انسان‌ها را مسدود می‌کند و سعادت دنیا و آخرت جوامع و نسل‌ها را به مخاطره می‌افکند.

بنابراین، روشن شد که تحقق اطاعت از خداوند تبارک و تعالی در گرو تسلیم بودن و عمل به احکامی است که به وسیلهٔ «فقیه» در «رساله عملیه» با قاطعیت به خداوند نسبت داده می‌شود و هیچ مأخذ دیگری ولو سایر تألیفات علمی همان فقیه، در عمل به تکلیف، برای مقلدین ملاک نیست.

توضیح اینکه ممکن است فقیه بیاناتی در مقام نصیحت و موعظه و یا تفسیر داشته باشد که این با موضع صدور فتوا تفاوت دارد.

فقیه در موضع صدور فتوا با دقت نظر کامل و پرهیز از هرگونه اظهار نظر شخصی و دخالت ذوق و سلیقه، عقل خویش را به خدمت می‌گیرد تا دلالت کلام وحی را کشف کند. بنابراین پس از فحص و جستجوی کامل و مایوس شدن از اینکه ممکن است مدرک و دلیل دیگری باشد که او ملاحظه نکرده باشد، اقدام به صدور فتوا می‌کند. حال آنکه استاد اخلاق یا مفسر قرآن در مقام

تبشیر و تذیر و یا توصیف و تحلیل صرفاً برای تقویت مبانی عقیدتی و یا تنبیه و توجه دادن به اموری که از آنها غفلت شده است به خواندن آیات و روایات و یا ارائه استدلال و تحلیل مبادرت می‌ورزد و به هیچ وجه قصد نسبت دادن حکمی به خدای سبحان را ندارد و لذا جزمیت و قطعیتی که فقیه در نسبت دادن احکام به خداوند دارد در موعظه و تفسیر ملاحظه نمی‌شود.^۱

این یقین و جزمیت را می‌توان ناشی از دو امر اساسی دانست.

اولاً - تکیه گاه فقیه در کار فقهاتی کلمات کتاب و سنت است. انسجام و حقانیتی که در این کلمات، به لحاظ انتسابشان به کمال مطلق، نهفته است استواری و ثبات و ویژگی‌های به کار فقیه می‌بخشد و نتایج کار او را - مثلاً - با کسانی که اصول موضوعه و استدلال خویش را تماماً بر اساس ادراکات شخصی و فهم بشری خود بنا می‌نهند - متفاوت می‌سازد.

ثانیاً - احساس مسئولیت الهی و حالت خوف و رجائی که فقیه در نسبت دادن حکم به خداوند دارد، باعث می‌گردد تا هر احتمالی ولو کوچک را بررسی نموده و هیچ نکته‌ای را بدون دلیل و برهان قبول و یا طرد نکند. به علاوه پرهیز

۱- نمونه صحیح و روشن این مدعا در موضع‌گیری‌های حضرت امام خمینی به خوبی ملاحظه می‌شود. ایشان در ابتدای تفسیر سوره حمد می‌فرمایند: «اگر چنانچه من چند کلمه‌ای راجع به بعضی آیات قرآن کریم عرض کردم، من نسبت نمی‌دهم که مقصود این است. من به طور «احتمال» صحبت می‌کنم نه به طور جزم و نخواهم گفت که مقصود این است و جز این نیست ...»

و باز هم تکرار می‌کنم که این تفسیر «جزمی» که این است و جز این نیست که تفسیر به رأی بشود، نه اینطور نیست، آن طوریکه به نظر خودمان می‌فهمیم به طور «احتمال» است.

ملاحظه می‌شود که در مقام تفسیر، امام امت مرتباً می‌فرماید شاید احتمال این است و ... حال آنکه در مقام فتوا و عمل، که شک و تردید نمی‌تواند و نباید راه داشته باشد، در ابتدای تحریر وسیله با جزمیت می‌فرماید که «عمل بدین رساله مجزی است انشاء الله یا مبری ذمه است انشاء الله»؛ یعنی عمل به احکام این رساله در نزد خداوند مقبول و موجب اجر و پاداش خواهد بود.

از جزئی‌نگری ایجاب می‌کند تا فقیه همه مدارک موجود را ملاحظه و سپس مبادرت به صدور فتوا نماید. بنابراین، طبیعی است که اینگونه تأمل و دقت در محاسبه و احتیاط و همه جانبه‌نگری در جمع‌بندی، آن‌گونه قطع و یقین و جزمیت را به هنگام صدور فتوا به دنبال داشته باشد.

اساساً در حوزه‌های علمیه و در میان فقهاء همانگونه که در موضع عمل، بر تسلیم و متعبد بودن نسبت به احکام تصریح و تأکید می‌گردد، به همان اندازه، در مقام تحقیق و اجتهاد، تبعیت محض از نظرات دیگران و تکیه به اقوال آنان به عنوان استدلال، امری مطرود و غیر علمی قلمداد می‌شود. جمود و تعصب بی‌جا و غیر منطقی که مبتنی بر برهان و استدلال نباشد رد می‌شود و مباحثه و اصطکاک و تبادل افکار شدیداً مورد توجه قرار می‌گیرد.

از یک طرف هر استدلال و برهان جدیدی که به نحوی بر دقت محاسبه بیافزاید و دلالت کلمات را دقیق‌تر ارزیابی کند. با گشاده‌روئی پذیرفته می‌شود و اگر کسی قدرت تأسیس یک اصل و دخالت در اصول را داشته باشد، به وی با دیده احترام و تجلیل نگریسته می‌شود، و از طرف دیگر هر گونه تمسک به قول دیگران و صرفاً تکیه به شخصیت بزرگان برای اثبات مطلبی، نه فقط پذیرفته نمی‌شود، بلکه دلیلی بر عدم توانائی و ضعف فرد در استدلال و استنباط به حساب می‌آید.

اصطلاح «باز بودن باب اجتهاد» یا «پویائی فقه» نیز در همین رابطه تعریف می‌شود. بدین معنی که هیچ‌گاه راه دقت و محاسبه بیشتر و فهم صحیح‌تر کلام وحی مسدود نیست و هر کس قدرت استنباط از مجموعه روایات و آیات را، با

همه خصوصیات که بر شمردیم، به دست آورد می‌تواند اظهار نظر کند هرچند نظراتش با دیگر فقهاء و مجتهدین متفاوت باشد.

مطالعه در تاریخ علم اصول نیز مؤید همین معنی است که همواره سعی و اجتهاد فقهاء، با حفظ حرمت و قداست کلمات وحی، بر این بوده است که توان عقلی و قدرت استنباط خویش را رشد و پرورش دهند تا بتوانند هر چه دقیق‌تر احکام را استخراج و به خداوند نسبت دهند. تداوم و پی‌گیری این روش در طول زمان باعث رشد و غنای علم اصول و مستحکم‌تر شدن شیوه اصولیین شده است. در مقابل عده‌ای دانسته یا ندانسته، به معنا و مفهومی جدید و منحرف کننده از اجتهاد و پویائی فقه معتقد شده‌اند و سعی در اشاعه آن دارند.

بر اساس این اعتقاد، اجتهاد و فقه بایستی همراه و همگام با تغییر و تحول شرایط تغییر کند و احکام جدید و تازه عرضه نماید و این معنای پویایی فقه و باز بودن باب اجتهاد است.

در نزد این گروه اجتهاد و فقاہت هنگامی مشکل‌گشا و چاره‌ساز است که بتواند متناسب با نیازها و مقتضیات زمان فتوا و حکم را تغییر دهد و الا با طرح مکرر احکام سابق، نقشی جز واپس‌گرایی و ارتجاع نخواهد داشت.

تمام شعارهایی که تحت عناوینی همچون، فقه پویا، نه فقه ساکن، فقه جدید، نه فقه قدیم، فقه حکومتی، نه فقه مدرسه‌ای، فقه جمعی، نه فقه فردی، فقه مترقی نه فقه ارتجاعی، اجتهاد در حوادث واقعه، نه اجتهاد در موضوعات سابقه، و ... طرح می‌شود، سعی در جا انداختن همین معنی را دارد.

این طرز تفکر، شناخت و فهم احکام الهی را منوط به شناخت مشکلات، امکانات و مقتضیات زمان، بر اساس تجربه و ادراک بشری می‌داند و انطباق کتاب و سنت را با شرایط اجتماعی دلیل رشد و پویائی اجتهاد قلمداد می‌کند.

بر همین اساس، بی اطلاعی از علوم تجربی و تکیه صرف بر اصول فقه و علوم قدیمه در جهت دستیابی به احکام، برای یک مجتهد نقیصه‌ای عظیم به حساب می‌آید.^۱

این نگرش نسبت به فقه و فقاہت هیچ گونه سازگاری با اساس اعتقادات اسلامی ندارد؛ زیرا

اولاً - در دیدگاه فقه سنتی، احکام الهی، اصولی ثابت و غیر قابل تغییراند که مستقل از زمان و مکان، حاکم بر رشد و تعالی انسان‌ها و تعیین کننده موضع‌گیری‌های صحیح و فرد و جمع‌اند.

هیچگونه تغییر و تبدیلی در آنها راه ندارد که «حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه».

ثانیاً - همانگونه که توصیف شد، وظیفه فقیه تابعیت محض از کلمات کتاب و سنت و کشف دلالت آن الفاظ است.

سعی فقهاء همواره بر این بوده و هست که بدون دخالت آرائ شخصی و مصلحت‌سنجی، با تبعیت از معصومین سلام الله علیهم اجمعین که «پیام وحی» را به بشریت منتقل کرده‌اند، اینان نیز «پیام کتاب و سنت» را صادقانه به بندگان منتقل نمایند.

روشن است که این نظر با دیدگاهی که استنباط احکام را تابع ادراک از عینیت و وظیفه فقیه را حل مشکلات مجریان به وسیله تغییر احکام می‌داند، تفاوت فاحش دارد.

۱- برای آگاهی بیشتر از ریشه‌های فرهنگی چنین تفکری به بحث «دینامیزم قرآن» رجوع نمائید.

به کارگیری این شیوه منحرف به آنجا منتهی خواهد شد که نظام اجرایی، حاکم بر نظام ارزشی و در نهایت حاکم بر نظام اعتقادی گردد که بطلان آن امری بدیهی است؛ زیرا انسجام و هماهنگی باورهای عقلی، قلبی و عملی حکم می‌کند که اجرا بر اساس اعتقاد و تابع آن تنظیم گردد نه اینکه ارزش‌ها مانند بازیچه و ابزاری در دست مجریان دائم در حال تحول و تغییر باشد که اگر اینگونه شد از ارزش و دین جز نامی و مستمسکی بر جای نخواهد ماند.

کلام آخر اینکه از دیدگاه فرهنگی، این نحوه تفکر انحرافی از آنجا ناشی شده است که معتقدین به آن، دو محدوده «استنباط احکام الهی» و «اجرای احکام در شرائط گوناگون» را با یکدیگر مخلوط کرده‌اند که نتیجه منطقی آن عجز و ناتوانی از اظهار نظر و موضع‌گیری در هر دو محدوده خواهد بود.

تفصیل و تشریح بیشتر این اشتباه و انحراف، و ارائه الگوی صحیح اجرای احکام را به فرصتی دیگر وا می‌گذاریم.

و پایان این نوشتار را با کلام انسانی زینت می‌دهیم که با هماهنگی و استقامت در نظر و عمل، اسلام را در پهنه گیتی سربلند نمود و به مسلمین عزت و اعتبار بخشید. کلام حضرت آیت الله العظمی امام خمینی ادام الله ظله علی رؤس المسلمین، آنجا که می‌فرمایند:^۱

«اسلام اگر خدای نخواست هر چیز از دستش برود، ولی فقهش به طریقه موروث از فقهاء بزرگ بماند به راه خود ادامه خواهد داد، ولی اگر همه چیز به دستش آید و خدای نخواست فقهش به همان طریقه سلف صالح از دستش برود راه حق را نتواند ادامه داد و به تباهی خواهد کشید».