

# معرفت دینی در بستر زمان و مکان

ابوالقاسم فنایی

«این جانب لازم است از برداشت جناب عالی از اخبار و احکام الهی اظهار تأسف کنم... آنگونه که جناب عالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید بکلی باید از بین برود و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه در صحرا زندگی نمایند.»<sup>۱</sup> امام خمینی (ره)

## اهمیت نقش زمان و مکان در اجتهاد

در بررسی نقش زمان و مکان در اجتهاد نباید به کلی گویی و ایراد خطاب به پرداخت. این موضوع از مهمترین، حیاتی ترین و زیربنایی ترین بحثهایی است که نه تنها سرنوشت حوزه های علمیه، که سرنوشت جهان اسلام و آینده این دین به آن وابسته است و پرداختن جدی و گسترده و عمیق به آن از مهمترین وظایف حوزویان است. بر اثر مساعی حضرت امام و نفوذ کلمه آن بزرگوار اینک این احساس عمومی و همه گیر شده که زمان و مکان در اجتهاد مؤثر است؛ اما پذیرش احساسی این تاثیر غیر از پذیرش محققانه آن است. متأسفانه امام عزیز فرصت نیافتند تا مبانی علمی این نظریه را شرح و بسط دهند و ما از خوشه چینی از خرمن فیض آن بزرگوار در این زمینه محرومیم؛ هرچند امیدواریم که بر اثر انقباس قدسی آن روح خدا بتوانیم گامی در راستای فهم عمیقتر و تبیین روشنتر این نظریه برداریم.

روشن است که تا این احساس ریشه یابی نشود و تبیینی مقبول و منطقی نیابد نمی توان از فقها و مجتهدان انتظار داشت که در اجتهاد خویش به نقش زمان و مکان توجه کنند.

خاستگاه نظریه نقش زمان و مکان در اجتهاد اگر به شان نزول و زمان و مکان طرح این نظریه از سوی حضرت امام توجه کنیم، درک بهتر و واقع بینانه تری از آن خواهیم داشت. این نظریه در سالهای آخر عمر پر برکت حضرت امام ابراز گردید و در این سالها دو حادثه بسیار مهم در زندگی ایشان رخ داد که بدون تردید در پیدایش این نظریه در ذهن آن حکیم دورانها نقش بسزایی داشته است؛ در این سالها انقلاب اسلامی به پیروزی رسید و امام در رأس یک حکومت اسلامی قرار گرفته و هدایت و رهبری و تدبیر و اداره جهان اسلام را در دنیای پر آشوب و پیچیده و بخرنج و سراپا نوین بعهدہ گرفتند و این اولین آن دو حادثه بود. دومین حادثه مهم که به نوعی زائیده حادثه اول است، برخورد عینی و رویارویی تجربی با مشکلات و موانع اجرایی احکام شریعت بود.

اگر بخواهیم چگونگی برخورد حضرت امام با این دو حادثه مهم را بازسازی کنیم می توانیم گفت برخورد فعال حضرت امام با این دو حادثه مهم در دو مرحله صورت گرفته است: در مرحله اول ایشان با مراجعه مجدد به نصوص و منابع پاره ای از احکام برداشت تازه ای از همان نصوص ارائه می دهند، تا اینجا هنوز در قلمرو فقه قرار داریم و حضرت امام نیز هنوز به این نظریه کلی نرسیده اند که زمان و مکان در اجتهاد مؤثر است.

مرحله دوم که مهمتر و اساسیتر است، فراتر رفتن از حوزه فقه و پای نهادن به قلمرو فلسفه فقه و ابراز یک نظریه معرفت شناسانه در باب تحول فقه است. یعنی این دو حادثه در آغاز موجب تجدید نظر در پاره ای از آرای فقهی حضرت امام گردید و سپس با واکنش دیگران مواجه شد و در اینجا است که حضرت امام برای توجیه برداشتهای جدید و بی سابقه و غیر منتظره خود از منابع فقهی، به جای تمسک به ادله اربعه، یعنی کتاب و سنت و اجماع و عقل، نقش زمان و مکان در اجتهاد را پیش می کشند و یک تئوری معرفت شناسانه در باب فلسفه علم فقه عرضه می کنند. حدس من این است که آنچه موجب الهام این نظریه به ذهن آن پیر روشن ضمیر شد و به پذیرش این نظریه از سوی ایشان انجامید دو امر بوده است: اول مقایسه آرا و نظریات و برداشتهای فقهی خود در قبل و بعد از پیروزی انقلاب؛ و دوم مقایسه آرا و نظریات فقهی خود با فقههای معاصر که در ابراز این نظریه مخاطب امام بودند و امام به آنان توصیه می کردند که نقش زمان و مکان در اجتهاد را نادیده نگیرند.

در اینجا حضرت امام از قلمرو فقه فراتر می روند و با نگاهی بیرونی به فقه نظر می کنند.

چراکه تنها بررسی تطبیقی و تاریخی، ذهن آدمی را در شرایطی قرار می‌دهد که این نظریه را بالوجدان دریابد. و ما نیز تا از چنین منظری به فقه چشم ندوزیم، چنانکه باید، این نظریه را تصور نخواهیم کرد؛ تا چه رسد به پذیرش و تصدیق آن.

بدین ترتیب، اختلاف حضرت امام با دیگران در «نظر» نبود و از مبانی اصولی، رجالی و ادبی (علوم و اطلاعات حوزوی) نشأت نمی‌گرفت. زیرا اختلاف در این مبانی چندان چشمگیر و اساسی نبوده و نیست که در یکجا پذیرای تمدن جدید با همه لوازم و تبعات آن باشد و در جای دیگر مستلزم نفی آن باشد. این اختلاف، اختلاف «منظر» و «چشم‌انداز» است. حضرت امام در اینجا از سه «منظر» جدید به فقه نظر دوخته‌اند که تاکنون در فقه شیعه بی‌سابقه بوده است. این سه منظر عبارتست از:

منظر حکومت؛ منظر اجرا؛ و منظر معرفت‌شناسی.

اختلاف حضرت امام با دیگران در منابع اجتهاد و مبادی حوزوی فهم شریعت نیست؛ چرا که ایشان در عین تأکید بر نقش زمان و مکان در اجتهاد، در کنار آن پابندی خویش به اصول و ضوابط فقه سنتی را بارها و بارها اعلام داشتند. تفاوت مهم حضرت امام با دیگران در «طرز تلقی» و «شیوه نگرش» به دین و در انتظاری است که از دین عموماً و از فقه خصوصاً داشتند و این طرز تلقی به نوبه خود زائیده آگاهیها و اطلاعات فراحوزوی و شناختهای بیرون دینی و ناشی از قرارگرفتن در موقعیتی جدید و نظر کردن به کل فقه و کل دین از منظرها و چشم‌اندازهای جدید است. بنابراین اختلاف در مبادی عام فهم شریعت است؛ یعنی در مفروضات کلامی، فلسفی و معرفت‌شناسانه‌ای که تأثیر خود را در فهم بسیاری از احکام فرعی نشان می‌دهد و مبنای کل فقه و اصول فقه است، نه مبنای این یا آن مسأله خاص و جزئی فقهی.

بدیهی است که اگر فقیهی انتظارش از شریعت این باشد که فلسفه عملی حکومت را در اختیار او قرار دهد با فقیهی که انتظارش از شریعت مجموعه‌ای از احکام پراکنده فردی و شخصی است، وقتی با این دو انتظار متفاوت به متون دینی رجوع می‌کنند دو برداشت سراپا متفاوت از متن واحد خواهند داشت. همین انتظار است که موجب می‌شود فقیهی خمس و زکات را به عنوان مالیات و منبعی برای تأمین بودجه حکومت ببیند و دیگری به لزوم دفن یا افکندن سهم امام به دریا فتوا دهد.

این امر نشان می‌دهد که فهم و برداشت سنتی از شریعت نیز از مبادی و مفروضات پنهان دیگری برخوردار بوده که تا به حال مسلم فرض می‌شده و بدون بحث و تحقیق براساس آن به

اجتهاد پرداخته می شده است. مفروضات عامی که در استدلالهای فقهی حضور دارد، بدون اینکه ذکری از آنها به میان آید یا مورد بحث و بررسی عمیق و تحقیقی قرار بگیرد، پیشفرضهای معرفت شناسانه و کلامی است در باب موضوعات مهمی همچون «انتظار بشر از دین»، «قلمرو دین» و «قلمرو فقه»، «جاودانگی شریعت»، «ثابت و متغیر در دین» و «رابطه علم و دین» و «تعارض علم و دین» و ... .

دیدن پیشفرضهای ستر و کهن و تردید و مناقشه در آنها و ارائه پیشفرضهای جدید به جای آنها تنها وقتی ممکن می شود که منظر فقیهان عوض شود و این منظر جدید به یمن پیروزی انقلاب اسلامی برای حضرت امام پیش آمد از این نظر فهم درست این نظریه و تبیین آن در قالب مفاهیم سنتی و از دریچه فقه و اصول رایج ممکن نیست و کسانی که تلاش کرده اند این نظریه را در چارچوب سنتی تفسیر و تبیین کنند به خطا رفته اند. البته تلاش برای پیوند زدن این نظریه با دیدگاههای مرسوم و مورد قبول حوزه و توضیح آن با استفاده از اصطلاحات معمول در زبان حوزه، کاری شایسته و بجاست؛ اما به شرطی که به تحویل و تاویل این نظریه و کاستن اهمیت و تنزل جایگاه و کاهش تاثیر آن منتهی نگردد و صرفاً برای تقریب به ذهن به این کار مبادرت شود.

فقیهان نیز همچون دیگر عالمان، تا وقتی در قلمرو علم خود گام برمی دارند نگاهشان محدود و معطوف به همان مسأله ای است که سرگرم بررسی آنند و در این حالت شخص عالم اصولاً هیچ توجه و التفاتی به تحول و تبدل آرای خود و دیگران ندارد؛ تا چه رسد به اینکه به نظریه پردازی در باب تحولات علم خود پردازد و سر آن تحولات را بازجوید و بازگوید. این توجه مشروط به نگاه بیرونی است و تنها وقتی پیش می آید که عالم از علم خود فاصله بگیرد و از منظر فراتر به تاریخ آن علم نگاه کند و به بررسی تطبیقی آرای عالمان در آن علم پردازد تنها در این صورت است که آن تحولات دیده می شود و ذهن خلاق در پی توجیه و تبیین معرفت شناسانه آن برمی آید.

منظر حکومت و منظر اجرا نیز متوقف بر نگاهی کلی و اجمالی به کل شریعت است و این دو نگاه با نگاه فقهی مرسوم، که از منظر «مسأله محوری» به مسائل فقهی نگاهی جزئی و بی ارتباط با سایر مسائل می دوزد، تفاوت بسیار دارد. مهم این است که حضرت امام از دستاوردهای میمون و مبارک این چشم اندازها و افقهای جدید در اجتهاد خود استفاده می کنند و براساس آنها در پاره ای از آرای فقهی خود تجدید نظر می کنند و یا آرای جدید خود را به آنها مستند می کنند؛ بدون اینکه از ضوابط فقه سنتی عدول کرده باشند. همچنین به دیگر فقیهان توصیه می کنند که از این

چشم اندازها به فقه نظر کنند.

این تجربه ارزشمند امام درسهای بسیار آموزنده‌ای دربر دارد و حاوی نکاتی کلیدی و بسیار ارزشمند است که در اینجا تنها به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم. این تجربه نشان می‌دهد که قرار گرفتن در مصدر حکومت و مواجهه ملموس و عینی با مشکلات اجرای احکام دین در «فهم شریعت» مؤثر است؛ یعنی این اوضاع و احوال «ذهنیت» خاصی برای فقیه پدید می‌آورد که بر اثر آن فهم و برداشت تازه‌ای از نصوص نصیب او می‌شود. فقیه با قرار گرفتن در این اوضاع و احوال نکات و قیود و شرایط و معانی و دلالت‌هایی را در نصوص دینی می‌بیند که بدون قرار گرفتن در آن اوضاع و احوال دین آنها ممکن نیست. این امور با زیستن در محیط حوزه و تنفس در زمان و مکان حوزه - که تا حد زیادی از زمان و مکان دنیای جدید فاصله دارد و - با اکتفا به تحصیل و تحقیق در علوم حوزوی به دست نمی‌آید.

براین اساس می‌توان ادعا کرد که یکی از مبادی و مقدمات لازم در اجتهاد درخور عصر عبارت است از درگیری عملی با اجرای احکام و پرداختن به اداره و رهبری جامعه اسلامی. انصاف این است که تا انسان در اوضاع و احوالی که امام در آن قرار داشتند یا شرایط مشابه آن قرار نگیرد، یا دست کم خود را در آن شرایط فرض نکند، نخواهد توانست درک کند که ذهن جوان آن پیر فرزانه چگونه به این نظریه نایل شده است. و نیز مقتضای انصاف این است که بدون قرار دادن خود در چنین شرایطی حق انکار یا تردید و تشکیک در این نظریه را به خود ندهیم.

تبیین‌های سنتی از نقش زمان و مکان در اجتهاد

در پاره‌ای از تبیین‌هایی که از نقش زمان و مکان در اجتهاد ارائه می‌شود، این مسأله از مسائل فقهی و حداکثر از مسائل اصولی قلمداد می‌شود. مجموعه نظریاتی که تاکنون در تفسیر این نظریه ابراز شده به شرح زیر است:

- ۱) حکم شرعی ثابت است و مقصود حضرت امام تغییر حکم به تبع تغییر موضوع آن است.
- ۲) آنچه که در اثر تحولات زمان و مکان دستخوش تغییر می‌شود مصداق موضوع است و حکم و موضوع آن هر دو ثابت است.
- ۳) مقصود تغییر احکام حکومتی به تبع تحول شرایط و مقتضیات و مصالح و مفاصل است، نه احکام اولیه و ثانویه شریعت.

- ۴) مقصود تغییر احکام اجتماعی و سیاسی است نه احکام فردی و عبادی .
- ۵) مقصود پیدایش مسائل جدید فقهی در اثر تحولات زمان و مکان است و مسائل قدیم به حکم قدیم خود باقی می مانند .
- ۶) مقصود امام تأثیر زمان و مکان در استنباط نظام سیاسی و اقتصادی است ، نه در استنباط احکام جزئی شریعت .

اما به گمان ما چنین تفسیری از این نظریه نادرست است ، زیرا اولاً به تحول «اجتهاد» ربطی ندارد و ثانیاً از فرط وضوح و بداهت نیازمند تأکید و تبیین نیست و هیچ منکری ندارد . تغییر حکم به تغییر موضوع یا مصداق موضوع و پیدایش مسائل جدید و تغییر احکام حکومتی و ... از مسائلی است که عرف نیز آن را درک می کند و از قدیم الایام در سراسر فقه سنتی شایع و معمول بوده است . چنین تفسیری از این نظریه نه با شأن و منزلت علمی حضرت امام سازگار است و نه با شأن و منزلت علمی مخاطبان ایشان چنین توجیهی از نقش زمان و مکان در اجتهاد بیشتر از آنکه در صدد تبیین این نظریه باشد در مقام تأکید بر ثبات احکام شرعی است ؛ یعنی فقط می گوید که زمان و مکان در حکم شرعی و در موضوع آن مؤثر نیست ، اما نمی گوید که زمان و مکان چگونه در «اجتهاد» مؤثر است .

پیدایش مسائل جدید نیز شایسته اینکه به عنوان تحول «اجتهاد» تلقی شود نیست و معنای تحول اجتهاد این است که زمان و مکان نه تنها در فهم حکم مسائل جدید که در درک فقیه از حکم مسائل «قدیم» نیز ممکن است ایجاد تحول کند . علاوه بر این دامنه شمول این نظریه به خصوص احکام اجتماعی محدود نمی شود و این نظریه احکام عبادی و فردی را هم دربر می گیرد ، چرا که تغییر زمان و مکان ممکن است فهم تازه ای از نصوص مربوط به احکام فردی و عبادی نیز به دنبال داشته باشد . همچنین دامنه تأثیر این نظریه به اجتهاد در نظام حقوقی ، اقتصادی ، سیاسی و ... محدود نمی شود و اجتهاد در احکام جزئی نیز مشمول این حکم است .

تبیین صحیح نقش زمان و مکان در اجتهاد زمان و مکان به معنای فلسفی و حقیقی آن در اینجا مورد نظر نیست . هرچند زمان و مکان به این معنا به عنوان قید و شرط در حکم یا متعلق یا ملاک پاره ای از احکام شرعی اخذ شده و از این نظر هیچ تفاوتی بین زمان و مکان و سایر موضوعات نیست . زمان و مکان مورد نظر در این نظریه معنایی کنایی است و در حقیقت نشانه و اشاره ای است به عواملی دیگر که آن عوامل دیگر در

«اجتهاد» مؤثرند. بنابراین در بررسی این نظریه باید به تشخیص آن عوامل دیگر پردازیم و این نظریه را از طریق نشان دادن تاثیر آن عوامل در اجتهاد تبیین کنیم.

زمان و مکان به معنای کنایی آن تا در «فهم» فقیه مؤثر واقع نشود، نمی تواند در اجتهاد او نقش بازی کند. یعنی مجرد تغییر موضوع احکام یا مصداق و مورد آن موضوعات در جهان خارج تا وقتی به ذهن و ضمیر فقیه پای نهد، در اجتهاد او تاثیری نخواهد داشت و این «آگاهی» و «علم» فقیه به آن تحولات است که «اجتهاد» او را دگرگون می کند. ممکن است موضوع یا مصداق در جهان خارج عوض شده باشد، اما اطلاعات فقیه با آن تغییرات هماهنگ و موزون نشده باشد و در این صورت فقیه در اجتهاد خود از همان اطلاعات پیشین نسبت به موضوع بهره گیری خواهد کرد و در نتیجه اجتهاد او نیز ثابت و دست نخورده باقی خواهد ماند. به تعبیر دیگر تغییر جهان مهم نیست، مهم این است که فقیه در کدام جهان زندگی می کند.

از سوی دیگر ممکن است موضوع و مصداق هیچ تغییری به خود ندیده باشد. ولی آگاهیها و شناختهای فقیه نسبت به آن موضوع و مصداق کمّاً و کیفاً افزایش و گسترش و تحول یافته باشد. در این صورت این شناخت در اجتهاد او مؤثر خواهد افتاد؛ در حالی که موضوع و مصداق در جهان خارج ثابت است. بسیاری از تبدل آرای فقهی نه از تبدل «موضوع» که از تبدل «شناخت» فقیه از آن موضوع سرچشمه می گیرد، خواه موضوع تغییر یافته باشد و خواه نه.

بنابراین محل نزاع رابطه «موضوع شناسی» و «حکم شناسی» است، نه رابطه موضوع و حکم. احکام شرعی چه ثابت باشد و چه متغیر، «فهم» فقیه از آن احکام است که براساس این نظریه تابع زمان و مکان و متأثر از آن است.

اگر اجتهاد را به کوشش علمی جهت «فهم شریعت» معنا کنیم، در این صورت وقتی از تاثیر زمان و مکان در اجتهاد بحث می کنیم، در حقیقت از تاثیر زمان و مکان در «فهم شریعت» سخن گفته ایم. طرف این رابطه «فهم شریعت» است نه «خود» آن. بنابراین موضوع بحث در حقیقت تاثیر پذیری «فهم شریعت» از «شناخت» زمان و مکان است، نه تاثیر پذیری حکم شرعی از موضوع آن و لذا مسأله ما مسأله ای معرفت شناسانه است، نه مسأله ای فقهی یا اصولی. چرا که دو طرف این رابطه را امور معرفتی می سازند، نه امور عینی. بحث بر سر این است که اطلاعات فقیه از جهان خارج، یعنی «جهان شناسی»، در برداشتش از آیات و روایات بیانگر حکم شرعی، یعنی در «دین شناسی» او مؤثر است و تحول آن اطلاعات در تحول این فهم تاثیر خواهد نهاد. صرف طرح

و بررسی این بحث از سوی فقیهان و مجتهدان ماهیت آن را عوض نخواهد کرد. آنچه در این بحث مورد مطالعه قرار می‌گیرد مکانیزم فهم شریعت و تأثیرپذیری آن از فهم‌های بیرون دینی و فرافقهی است و منکران و مثبتان این تأثیر هر دو حکمی معرفت‌شناسانه صادر می‌کنند و از منظر و موضعی معرفت‌شناسانه باید به موضوع بنگرند؛ حتی اگر در مقام نفی و اثبات از شواهد فقهی و اصولی سود بجویند. به تعبیر دیگر این بحث از مباحث فلسفه فقه و فلسفه اصول فقه است و با روش فقهی و اصولی نمی‌توان به حل و فصل آن پرداخت و تحویل و فروکاهش مسأله‌ای معرفت‌شناسانه به مسأله‌ای فقهی و اصولی مستلزم زیرپا نهادن مرز علوم درجه اول و علوم درجه دوم و مانع درک درست و حل صحیح مسأله و در واقع به معنای پاك کردن صورت مسأله است. شریعت کامل است و در بیان آن نیز نقص و ابهامی نیست، این ذهن انسانهاست که برای درک متون دینی نیازمند اطلاعات بیرون دینی و غیرحوزوی است. یعنی چنین نیست که با شناخت موضوعات خارجی یا تحول شناخت آنها فهم پیشین فقیه از احکام و از نصوص دست نخورده باقی بماند و تحول اجتهاد صرفاً ناشی از اندراج موضوع در مفهوم و عنوان کلی دیگری باشد. تمام سخن در این است که آگاهی‌های بیرون دینی فقیه که از مجاری غیرحوزوی کسب می‌کند، در فهم بهتر و عمیقتر و گاه درست مفاهیمی که در نصوص دینی موضوع حکم شرعی قرار گرفته‌اند مؤثر است و تأثیر علوم جدید و اطلاعات تازه در فهم شریعت، تنها در تطبیق موضوعات کلی فقهی که پیشتر و با صرفنظر از این دانشها از نصوص استنباط شده‌اند، خلاصه نمی‌شود. تأثیر این دانشها عمیقتر و ریشه‌ای‌تر در «فهم» نصوص دینی است.

پاره‌ای از نتایج نقش زمان و مکان در اجتهاد

۱. نتیجه اینکه سیر اجتهاد براساس «نظریه نقش زمان و مکان در اجتهاد»، معکوس می‌شود. یعنی این گونه نیست و نباید باشد که فقیه در آغاز به قرآن و سنت مراجعه کند و به کمک صرف و نحو و فرهنگ لغت مفاهیمی را از کتاب و سنت استخراج کند و سپس آن مفاهیم کلی را بر موضوعات و مصداقهای خارجی تطبیق کند، بلکه برعکس در آغاز باید موضوعاتی را که درصدد استنباط حکم شرعی آنهاست، با استفاده از علوم مربوط به آن موضوعات که نوعاً علوم دانشگاهی و غیرحوزوی‌اند بشناسد و اطلاعات خود درباره آن موضوع را روزآمد کند و سپس در پرتو آن شناختها به قرآن و سنت مراجعه کند. علوم تجربی و انسانی صرفاً ابزاری برای «اجرای شریعت»



نیستند، بلکه نقش مهمتر و کلیدی تر آنها این است که از مبادی «فهم شریعت» و بل «فهم دین» اند. ۲. براساس نظریه نقش زمان و مکان در اجتهاد باید در تعریف اجتهاد نیز تجدید نظر کنیم. تعریف مشهور از اجتهاد آن را به عنوان «حکم شناسی» قلمداد می کند و از این رو به «موضوع شناسی» و نقش حیاتی و اساسی آن توجه شایسته و درخور آن را ندارد. درحالی که اجتهاد یک فعالیت ترکیبی است و صرفاً در حکم شناسی خلاصه نمی شود و فقیهان در فهم شریعت از پیشفرضها و مقدمات دیگری هم سود می جویند که به تناسب در علوم غیر معمول در حوزه باید مورد بررسی و تحقیق قرار بگیرند.

۳. براساس نظریه نقش زمان و مکان در اجتهاد، مبانی اجتهاد یعنی علوم و دانشهای لازم در اجتهاد توسعه می یابد و از انحصار علوم مرسوم و متداول در حوزه خارج می شود. چرا که نقش زمان و مکان در اجتهاد به تحول علمی باز می گردد که مبادی و مقدمات فهم شریعت را فراهم می آورند و براساس این نظریه این علوم صرفاً در علوم مرسوم در حوزه های علمی، یعنی صرف و نحو و اصول فقه و منطق و رجال، خلاصه نمی شود. یعنی این آگاهیهای غیر حوزوی فقیه است که مستقیم و غیر مستقیم در اجتهاد او نقش بازی می کند؛ نقش مستقیم این اطلاعات این است که خود به عنوان یکی از مقدمات و پیشفرضهای استدلال فقهی در اجتهاد دخالت کنند و نقش غیر مستقیم آنها این است که از رهگذر یکی از علوم حوزوی و ایجاد تحول در آن علوم در اجتهاد دخالت کنند.

۴. براساس نقش زمان و مکان در اجتهاد معنای اعلی نیز تغییر خواهد کرد. یعنی بر این اساس اعلم کسی نیست که صرفاً در علوم حوزوی و در کاربرد این علوم از دیگران ماهرتر و متخصصتر باشد. اعلم کسی است که علاوه بر اینها در شناخت زمان و مکان نیز از دانش بیشتر و تخصص بالاتری برخوردار باشد.

#### ثبات شریعت و تحول فهم آن

تغییر محور بحث از رابطه موضوع و حکم به رابطه موضوع شناسی و حکم شناسی به ما امکان خواهد داد که به ثبات و جاودانگی شریعت قائل شویم و در عین حال از جمود و تحجر در فهم شریعت دوری گزینیم. هنگامی که فهم فقیه از یک حکم عوض می شود، در حقیقت مدعای او این است که حکم شرعی از اول همین حکمی بوده است که من اکنون به آن رسیده ام و من تاکنون برخطا بوده ام. تغییر فهم به معنای نسبییت حکم و موقتی بودن آن نیست. پیشفرض تغییر فهم،

ثبات متعلق آن است، اما ثبات معلوم به معنای استمرار و جاودانگی آن نیست، بلکه به معنای ثبات آن در ظرف علم و با حفظ حدود و قیود آن است. و بدین ترتیب جاودانگی شریعت مستلزم ثبات و جاودانگی فهم خاصی از شریعت نیست. این امر مقتضای قول به تخطئه است که خود از مفروضات کلامی فقه است.

به تعبیر دقیقتر ثبات متعلق شناخت غیر از ثبات خود شناخت است و وقتی شناخت عوض می شود، کلیت، دوام و اطلاق متعلق آن محفوظ خواهد ماند و این ادعا به نسبت حقیقت نخواهد انجامید. نسبی نبودن حقیقت به معنای ثبات آن در ظرف علم است نه به معنای ثبات آن پس از کشف خطا. فقهی که تا دیروز معتقد بوده که حکم شرعی فلان موضوع حرمت است و امروز بر اثر تغییر زمان و مکان معتقد می شود که حکم همان موضوع اباحه و جواز است، تا وقتی به خطای فهم خود پی نبرده است حکم حرمت را ثابت و ابدی و غیر قابل تغییر تلقی می کند و پس از کشف خطا نیز به ثبات و ابدیت حکم جدید معتقد می شود و در هر دو حال حقیقت مطلق است و کشف خطا و تحول فهم در این مورد به معنای این است که حکمی که تا زمانی حق پنداشته می شد، اینک معلوم می شود که از همان آغاز باطل بوده و حکم حقیقی چیز دیگری است که از همان آغاز ثابت بوده است.

تقسیم احکام شرعی به ثابت و متغیر احکام شرعی به دو دسته ثابت و متغیر یا دائمی و موقت قابل تقسیم است؛ وجود احکام موقت و متغیر در یک دین با جاودانگی آن دین و ختم نبوت سازگار است و بل به یک معنا وجود چنین احکامی در دین ضروری است و اساساً جاودانگی شریعت اقتضا می کند که پاره ای از احکام آن را، که در همه زمانها و مکانها موضوع ندارد و قابل اجرا نیست، موقت تلقی کنیم به تعبیر دیگر فرق است بین جاودانگی یک شریعت و بین جاودانگی تک تک احکام و دستورات آن شریعت. جاودانگی شریعت اقتضا نمی کند که همه دستورات آن نیز ثابت و ابدی و غیر قابل تغییر باشد. بنابراین تغییر زمان و مکان می تواند موقت بودن پاره ای از احکام را در معرض دید فقیهان قرار دهد.

مبنای توصیه<sup>۱</sup> توجه به نقش زمان و مکان در اجتهاد وقتی احتمال عقلایی تأثیر موضوع شناسی در فهم شریعت مطرح می شود، یا وقتی که فقیهان به تأثیر فی الجمله موضوع شناسی در حکم شناسی علم یا اطمینان اجمالی پیدا می کنند،

موضوع شناسی بر آنان واجب می شود. یعنی قلمرو وجوب فحوص به آیات و روایات محدود نمی شود و همان دلیلی که وجوب فحوص در آیات و روایات را بر فقیه واجب می کند، فحوص موضوع شناسانه را نیز بر دوش او خواهد نهاد. و از آنجا که نتیجه این فحوص در فهم نصوص مؤثر است، پرداختن به آن نیز مقدم بر فحوص در نصوص خواهد بود. بنابراین موضوع شناسی صحیح و روشمند و درحد وسع و با استفاده از علم و تکنولوژی پیشرفته امروزی در موارد لازم، جزء ضروری و حذف ناشدنی اجتهاد صحیح است.

#### موضوع شناسی پیشینی و پسینی

موضوع شناسی به یک لحاظ به دو قسم پیشینی و پسینی تقسیم می شود: موضوع شناسی پیشینی منطقاً بر حکم شناسی مقدم است و موضوع شناسی پسینی منطقاً از حکم شناسی مؤخر است. در رابطه با احکام شرعی با دو نوع موضوع شناسی در دو مقام متفاوت روبرویم که هر یک احکام و خواص مخصوص به خود دارند و از تفاوت‌های چشمگیری برخوردارند. این دو مقام عبارتند از:

۱. مقام فهم حکم شرعی و صدور فتوا؛

۲. مقام عمل به حکم شرعی و پیروی از فتوا.

موضوع شناسی پسینی اساساً از قلمرو اجتهاد و تخصص فقهی بیرون است؛ چرا که محل و مورد این موضوع شناسی پس از صدور فتواست و اجتهاد با صدور فتوا پایان می پذیرد. بنابراین مقصود کسانی که می گویند موضوع شناسی شان فقیهان نیست، موضوع شناسی پس از صدور فتواست. این موضوع شناسی وظیفه مکلف و مجری حکم است، نه وظیفه فقیه از آن نظر که فقیه است فقیه فتوای خود را بر قیود و شرایطی مبتنی می کند که احراز آن قیود و شرایط وظیفه کسی است که قرار است به آن فتوا عمل کند و این است معنای این سخن که فقیه تعیین مصداق نمی کند و تشخیص موضوع نمی دهد. در این موضوع شناسی با وجود و عدم و تحقق و عدم تحقق موضوع سروکار داریم، نه با سرشت و ماهیت آن.

نتیجه اینکه وقتی از تأثیر موضوع شناسی در حکم شناسی سخن می گوئیم، مقصود موضوع شناسی پیشینی است که در فهم شریعت مؤثر است، نه موضوع شناسی پسینی که در احراز فعلیت حکم شرعی مؤثر است.

موضوع شناسی در موضوعات عرفی و تخصصی موضوع احکام شرعی به یک لحاظ به دو دسته عرفی و تخصصی تقسیم می‌شود: ضرورت بهره‌گیری از تخصصهای لازم در شناخت موضوعات تخصصی روشن است، اما در مورد موضوعات عرفی ممکن است چنین گمان رود که شناخت این موضوعات نیازمند هیچ تخصصی نیست و با مراجعه مستقیم به عرف انجام شدنی است؛ در حالی که شناخت عرف نیز امری تخصصی است و نیازمند معلومات و اطلاعات خاص و متوقف بر به کار بردن روشهای مخصوص می‌باشد و شیوه‌ای که برای کشف عرف تاکنون در حوزه‌های علمیه مرسوم بوده، نادرست است. فقیهان در مقام اجتهاد با دو عرف سروکار دارند: یکی عرف زمان صدور نص و دیگری عرف زمان استنباط. از آنجا که عرف زمان صدور نص پدیده‌ای «تاریخی» است، در شناخت آن باید از «علم تاریخ» و سایر علوم مربوطه بهره جست و این علوم را جزء مبادی اجتهاد و بل رکن رکن آن قلمداد کرد. شیوه مرسوم و معمول در میان ما استفاده از استصحاب قهقرایی و تکیه بر این اصل نادرست است که تغییر و تحول عرف و موضوعات عرفی تدریجی است و آنقدر نامحسوس است که منشأ اصلی به نام استصحاب قهقرایی در بین عقلا شده است. این اصل هیچ مبنای صحیحی ندارد و به فرض صحت مشروط به فحص تاریخی است. در مورد کشف معانی الفاظ نیز، که موردی از رجوع به عرف زمان صدور است، با توجه به سهولت کاوش کامپیوتری دیگر نمی‌توان به ظهور الفاظ در ذهن خود اکتفا کرد و با تکیه بر اصل بی‌اساس همچون استصحاب قهقرایی آن را به عرف زمان صدور نص نسبت داد.

ناگفته پیداست که آگاهی از ویژگیهای زمان صدور نص و خصوصیات محیطی و معیشتی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و شیوه زندگی در آن زمان و نیز آشنایی با ویژگیهای عینی و ذهنی راویان احادیث در فهم درست و دقیق احادیث کاملاً مؤثر است، چرا که همه این امور شأن نزول روایات اند و این معلومات تنها از طریق علمی همچون تاریخ و جغرافیا و روانشناسی و جامعه‌شناسی و ... به دست می‌آید، نه از طریق صرف و نحو و اصول فقه و منطق.

اما درباره عرف زمان استنباط چه می‌توان گفت؟ سوکمندانه باید اعتراف کنیم که در این زمینه نیز بسیار می‌شود که به ارتکازها و ذهنیات شخصی خود مراجعه می‌کنیم و گاه اموری را به عرف و عقلا نسبت می‌دهیم که روح آنان از آن بی‌خبر است. طبیعی است که ذهنیت ما بر اثر توغل در اصول و ممارست در امور معقول از ذهنیت عرف فاصله گرفته باشد و از این نظر روش صحیح

برای کشف عرف زمان استنباط همان روش معمول در علوم انسانی است؛ یعنی استقرا و آمارگیری علمی. شناخت عرف، شناختی حسی و تجربی است و از راه استدلال و تحلیل ذهنی نمی‌توان بدان رسید. شناخت عرف امری تخصصی است و محتاج دانشها و روشهایی است که در حوزه‌های علمیه شیعی از منزلت شایسته‌ای برخوردار نیستند. پس «عرف شناسی» به لحاظ نقش حیاتی و تعیین کننده‌اش باید به مثابه علمی مستقل در نظر گرفته شود.

گونه‌های تأثیر موضوع شناسی در حکم شناسی

موضوع شناسی از راههای متنوعی بر فهم شریعت تأثیر می‌نهد که پاره‌ای از آنها بدین قرار است:

۱. موضوع شناسی از راه ایجاد سؤال و انتظار در ذهن فقیه موجب فهم شریعت یا تحول فهم آن می‌شود.

۲. موضوع شناسی ممکن است موجب شود که فقیه بر اثر مراجعه مجدد به نصوص موقت بودن حکمی را که تاکنون آن را ثابت و ابدی می‌دانست، استظهار کند.

۳. موضوع شناسی ممکن است موجب شود که فقیه با مراجعه مجدد به نصوص قیود و شرایطی را ببیند که تاکنون از دید خود او و از دید سایر مجتهدان مخفی بوده است.

۴. موضوع شناسی ممکن است موجب کشف ملاک حکم شود و از این رهگذر در فهم حکم و حدود و ثغور آن مؤثر واقع شود.

۵. موضوع شناسی ممکن است موجب کشف قرینه‌ای برای رفع ید از ظهور نصوص شود.

۶. موضوع شناسی ممکن است ظهور پیشین نصوص را از بین ببرد و ظهور جدیدی را در ذهن فقیه جایگزین آن کند.

۷. موضوع شناسی ممکن است در تشخیص عرفی بودن استظهار از نصوص مؤثر واقع شود.

۸. موضوع شناسی ذهنیت گسترده‌تری را برای فقیه ایجاد می‌کند و احتمالات و شقوق متنوعی را در مقصود واقعی متکلم پیشاروی ذهن او می‌نهد و افقهای جدیدی را در برابر دید او می‌گشاید.

۹. موضوع شناسی ممکن است از رهگذر احکام عقلی مستقیماً و بدون وساطت نصوص به کشف حکم شرعی بینجامد.

۱۰. موضوع شناسی زمان صدور نص شان نزول آن را در اختیار فقه می‌نهد و از این راه به

فهم درست نص کمک می کند.

۱۱. موضوع شناسی ممکن است موجب کشف و تغییر مفروضات پنهان اجتهاد شود.
۱۲. موضوع شناسی ممکن است در علوم حوزوی که از مبانی اجتهادند تحول ایجاد کند.

اقسام تأثیر زمان و مکان در اجتهاد  
تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، یا نقش موضوع شناسی در حکم شناسی را به چند معنا می توان تبیین کرد. به یک لحاظ می توان گفت که این تأثیر یا «احساسی» و «روانشناختی» است و یا «علمی» و «منطقی» و یا «عینی» و «شهودی». و اینک به شرح و بسط انواع این تأثیرات می پردازیم.

#### ۱. تأثیر احساسی و روانشناختی زمان و مکان

مقصود از تأثیر احساسی این است که فقیه در مواجهه با زمان و مکان حالت انفعالی به خود بگیرد و به سبب تغییر محیط و اوضاع و احوال از فتوای خود دست بردارد و به اصطلاح تحت تأثیر جو قرار بگیرد. ناگفته پیداست که چنین تأثیری نه تنها قابل توصیه نیست، که باید از دخالت آن در اجتهاد جلوگیری کرد. اینکه فقیه در برابر اوضاع و احوال جدید خود را بیازد و از ارزشها و اصول دست بردارد، نوعی بازی کردن با شریعت و نوعی بدعت و تحریف دین است. چنین تأثیری همانند تأثیر هوا و هوس به لحاظ ارزشی مذموم و منفی است و به لحاظ علمی مانع وصول به حقیقت شریعت و لذا باید با قوت و شدت تمام در برابر آن ایستادگی کرد و بدون شک مقصود حضرت امام نیز چنین تأثیری نبوده است. چنین تأثیرپذیری از زمان و مکان با عدالت و تقوای فقیه ناسازگار است.

#### ۲. تأثیر علمی و منطقی زمان و مکان

نوع دیگر تأثیر زمان و مکان در اجتهاد تأثیر علمی و منطقی است و به همین دلیل این تأثیرپذیری قابل توصیه است. تأثیر علمی خود به دو معنا می تواند باشد: یکی تأثیر در مقام گردآوری و دیگری تأثیر در مقام داوری.

#### ۱. تأثیر زمان و مکان در مقام گردآوری

اگر به ما بگویند که آشنایی با علم فقه و مسائل آن و برخورداری از «ذوق» و «ذهنیت» فقهی در

درک بهتر، عمیقتر و دقیقتر آیات و روایات فقهی مؤثر است، تردیدی در درستی این مدعا و پذیرش آن به خود راه نمی دهیم. اما اگر بگویند «منظر» فقهی و «نگاه» فقیهانه در فهم شریعت مؤثر بوده و لذا یکی از شرایط اجتهاد است، چطور؟ شاید بگوییم این امر مستلزم نسبیّت و شکاکیت است، چنانکه گفته اند. زیرا دخالت منظر در نظر را به معنای نادرستی تأویل می کنند که مستلزم نسبیّت حقیقت است. این امر نشان می دهد که آشنایی پیشین با علم فقه و انباشته بودن ذهن از مسائل مطرح در آن علم و انتظار شنیدن پاسخ فقهی از متن در فهم پاسخ فقهی شریعت به آن مسائل نقش دارد.

به عنوان مثالی گویا روایتی را همراه با برداشتهای دو تن از فقهای بزرگ از آن نقل می کنیم. مرحوم علامه مجلسی در کتاب شریف بحارالانوار روایتی را به این مضمون از کتاب ذکری نقل می کند:

«روی زراره عن ابی جعفر(ع) قال: قال رسول الله(ص): اذا دخل وقت صلاة المكتوبه فلاصلاة حتى يبده بالمكتوبه، قال فقدمت الكوفة فاخبرت الحكم بن عتبة واصحابه، فقبلوا ذلك مني .

فلما كان في القابل لقيت ابا جعفر(ع) فحدثني ان رسول الله(ص) عرس في بعض اسفاره وقال: من يكلونا؟ فقال بلال: انا، فنام بلال وناموا حتى طلعت الشمس، فقال(ع): يا بلال ما ارقدك؟ فقال: يا رسول الله(ص) اخذ بنفسي الذي اخذ بانفاسكم فقال رسول الله(ص): قوموا فتحولوا عن مكانكم الذي اصابكم فيه الغفله وقال(ص): يا بلال اذن فاذن فصلي رسول الله(ص) ركعتي الفجر، ثم قام فصلى بهم الصبح ثم قال: من نسي شيئاً من الصلاة فليصلها اذا ذكرها، فان الله عزوجل يقول: «واقم الصلوة لذكري» .

قال زراره: فحملت الحديث الى الحكم واصحابه، فقال نقضت حديثك الاول فقدمت على ابی جعفر(ع) فاخبرته بما قال القوم، فقال: يا زراره الا اخبرتهم انه قدفات الوقتان جميعاً وان ذلك كان قضاء من رسول الله(ص) .

علامه مجلسی پس از نقل این روایت می گوید: شهید اول، مؤلف کتاب الذکری، نکات زیر را از این روایت استنباط کرده است:

۱. استحباب انتخاب نگهبان برای قافله در وقت خواب .

۲. اینکه خداوند به منظور تعلیم امت و جلوگیری از سرزنش مردم [به سبب خواب ماندن و قضا شدن نماز]، پیامبرش را به خواب برده است.
۳. استحباب نفل به مکان و زمان، براساس خیر و شری که در آن پیش آمده است.
۴. استحباب اذان برای نماز قضا.
۵. استحباب قضای مستحبات.
۶. جواز خواندن نماز نافله توسط کسی که نماز قضایی دارد.
۷. مشروعیت نماز جماعت در نماز قضا.
۸. وجوب قضای نماز قضا شده.
۹. وقت نماز قضا، زمان یادآوری آن است.
۱۰. اینکه مقصود از آیه یاد شده همین است.
۱۱. وسعت وقت نماز قضا.

علامه مجلسی پس از ذکر این موضوعات می گوید: از این روایت مطالب دیگری نیز استفاده می شود که عبارت است از:

۱. استحباب استراحت قافله در آخر شب.
  ۲. استحباب جدایی مؤذن و امام جماعت.
  ۳. استحباب تقدیم اذان بر نماز نافله.
  ۴. ممنوعیت نماز نافله در وقت نماز فریضه.
  ۵. لزوم جمع بین روایات و رفع تنافی از آنها.
  ۶. نیکویی پذیرش عذر موجه.
  ۷. جواز اظهار احکام شرعی در نزد مخالفان در صورت عدم تقیه.<sup>۲</sup>
- روشن است که این موضوعات با نگرستن به این روایت از منظر فقهی و اصولی از سوی این دو فقیه و محدث بزرگ استخراج شده اند و اگر با دید کلامی و اخلاقی به همین روایت بنگریم می توانیم چند موضوع کلامی و اخلاقی نیز از آن استخراج کنیم؛ از جمله:
۱. سازگاری عصمت و نبوت با قضا شدن سهوی نماز.
  ۲. سازگاری عدالت با قضا شدن سهوی نماز.
  ۳. سازگاری عصمت و نبوت با سهو و نسیان.



۴. ارزشگذاری دینی مکانها و زمانها براساس غفلت و تذکر.
۵. بی‌اختیاری انسان در به خواب رفتن و موجه بودن عذر او در این صورت.
۶. کراهت توقف و نماز خواندن در مکان غفلت.
۷. ارزش و اعتبار تفأل براساس ارزشهای دینی و اخلاقی.
۸. توجیه احکام نبوی با استناد به آیات قرآن.
۹. ارزش تبیین دستورات دینی براساس معتقدات مخاطبان.
۱۰. اهمیت قرآن و برتری آن بر سنت.
۱۱. نفی تناقض بین روایات حاکی از احکام شرعی.
۱۲. ضرورت نقادی روایات و سنجدن آنها با عقل.
۱۳. تقدم عقل بر نقل در صورت تعارض.
۱۴. رفع مشکلات فکری شیعیان و هدایت آنان در احتجاج با مخالفان از سوی ائمه.
۱۵. ارزش دوری جستن از امور غفلت‌آور و ...

بدون شک در این روایت موضوعات دیگری نیز نهفته است که بر اثر مرور زمان و نگرستن به آن از چشم اندازهای دیگر به دست خواهد آمد. استنباط موضوعات یادشده نیز متوقف بر پذیرش مفروضات کلامی عامی مانند دلالت فعل پیامبر بر حکم شرعی و شمول قلمرو دین نسبت به موضوعات یادشده و ... است. حال اگر بگوییم این روایت نسبت به کسانی که فاقد تخصص و اطلاعات فقهی یا اخلاقی یا کلامی اند و ذهنشان از سؤالات فقهی، اخلاقی و کلامی خالی است و انتظار دریافت پاسخ سؤالات فقهی، اخلاقی و کلامی را از متون دینی ندارند، صامت است و تنها با کسانی سخن می‌گوید و برای کسانی راز خود را فاش می‌کند که دارای ذهنیت فقهی، اخلاقی و کلامی باشند و از منظر فقهی، اخلاقی و کلامی در آن بنگرند، آیا سخن صواب و سنجدیده‌ای نگفته‌ایم؟

می‌توان از خود پرسید که چرا این همه نکته و مطلب و حکم و فرع فقهی که در روایتی نهفته است به ذهن غیر فقیهانی که با ادبیات عرب نیز آشنایند، نمی‌آید و چرا این حقایق بسادگی و برای همگان نقاب از چهره بر نمی‌گیرد و این تنها فقیهانند که به این نکات تطفن می‌یابند و این معانی را در آن متن فقهی می‌خوانند و می‌بینند و این دلالتها را از آن متن استنباط می‌کنند؟ آیا در متن ابهامی هست و در بیان شرح نقصانی؟ آیا واژه‌های به کار رفته در متون دینی تهی از معناست و این فقیهان

از پیش خود معنایی به متن افزوده اند؟ یا درست این است که بگوییم فقیهان علاوه بر معلومات ادبی از ذوق و ذهنیت و معلومات پیشینی دیگری نسبت به موضوع برخوردارند و انتظارات خاصی از آن متن دارند که موجب می شود این نکات را در متن ببینند و بیابند؟

آشنایی با فهمها و برداشتهای فقیهان پیشین، یعنی آشنایی با پیشینه تاریخی بحث و بررسی سیر تاریخی مسأله و اطلاع از پاسخ دیگران به آن مسأله و آشنایی با برداشتهای دیگران از پاسخ شریعت به آن سؤال در فهم پاسخ شریعت مؤثر است. پس اگر چنین است نمی توان انتظار داشت که با چشمپوشی از پیشینه تاریخی بحث به درک صحیح و تصور درست صورت مسأله نایل شد؛ تا چه رسد به حل صحیح آن. حتی اگر تصور صورت مسأله را به مقام گردآوری مربوط بدانیم، باز هم این تصور در فهم پاسخ شریعت و داوری درباره آن مؤثر است و چون چنین است مقام گردآوری و روش تاریخی مستقیماً در مقام داوری مؤثر خواهد بود و فایده آگاهی از پیشینه تاریخی یک مسأله صرفاً در تاریخ آن مسأله و جامعیت و عبرت و فواید جنبی دیگر که تنها بدرد مورخ علم یا عالم اخلاق می خورد، خلاصه نمی شود و عالمان در پرداختن به مسائل معقول و اصیل و غیرتاریخی نیز به تاریخ مسأله و فهم دیگران از آن نیازمندند تا عقل دیگران را با عقل خود جمع کرده باشند.

اختلافهای فقیهان در باب مقصود و مراد واقعی شارع در آیات و روایات تا حد زیادی در معلومات پیشینی آنان و منظری که از آن به موضوع مورد بحث و نیز به نصوص بیانگر حکم می نگرند، نهفته است. البته تأثیر اختلاف نظرهای اصولی و رجالی و ادبی فقها در فهم مراد شارع قابل انکار نیست، اما این اختلافات چندان تعیین کننده و چشمگیر نیست که به چنان نتایج فاحشی بینجامد و امری معمول و متعارف است که در سراسر علم فقه و در طی اعصار پیشین به چشم می خورد. آنچه نادر است و چشمگیر و تا حد زیادی تازگی دارد، اختلاف منظرها و تفاوت انتظارات است؛ یعنی فقیهان پیشین، اگر هم در اصول و رجال و ادبیات اختلافی داشتند، انتظارشان از دین و از شریعت و معلومات پیشینیان و مفروضات و مسلماتی که به خدمت می گرفتند و اطلاعاتشان از موضوعات فقهی و شناختی که از عالم و آدم داشتند، هم افق و همسطح بود و لذا اختلافشان در فهم شریعت نیز به اختلاف موردی و جزئی و تاکتیکی محدود می شد، در حالی که اختلاف منظر، اختلافی استراتژیک است و به کل فقه به عنوان یک علم معنا و هویتی نوین و رنگ و بویی تازه می بخشد. این قبیل اختلافها زیربنایی است و مفروضات عام اجتهاد را تغییر می دهد و از این

نظر دامنه تاثیر آن نیز بسیار گسترده است .

بنابراین در فهم متون فقهی شریعت، آگاهیهای پیشین فقهی و داشتن ذوق و ذهنیت فقهی مؤثر است و حال که در مورد علم فقه چنین است، چرا درباره علم اصول فقه چنین نباشد. مگر نه این است که بزرگان علم اصول، همچون شیخ انصاری، در روایات استصحاب، نکته سنجیها و ریزبینیها و دقت نظرهایی به خرج داده اند و در تفسیر این روایات چندان سخن گفته اند که فصل مشبعی از کتب اصولی را به خود اختصاص داده و کسی که فاقد ذوق و ذهنیت مناسب اصولی است و عاجز از نگاه از «منظر» اصولی، هرچقدر هم در این روایات نظر کند و به غور و تأمل در آنها پردازد، از درک آن معانی و دلالتهای ظریف ناتوان و ناکام خواهد ماند؟

آیا این همه معنا که در چند روایت اصولی نهفته است، صرفاً با تور اطلاعات ادبی و زبانی و آشنایی با معنای الفاظ به کار رفته در این روایات صید شده است؟ اگر چنین است پس ادیبان باید در فهم شریعت و در فهم آیات و روایات فقهی و اصول فقهی اعلم همه عالمان باشند و کشف این نکات نباید بدست امثال شهید اول و شیخ انصاری صورت گرفته باشد.

حال اگر به سراغ فلسفه و عرفان و کلام برویم، در آنجا نیز با همین امر مواجه می شویم. یعنی درمی یابیم که فیلسوفان و عارفان و متکلمان معناها و دلالتهایی را در نصوص دینی می بینند که دیگران نمی بینند. فی المثل مرحوم صدرالمتألهین از آیه شریفه «وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب»<sup>۳</sup> حرکت جوهری را استفاده می کنند. بیندیشیم که چرا دیگر فیلسوفان چنین معنایی را از این آیه استفاده نکرده اند و در این دقیقه تأمل کنیم که پیشفرض آن مرحوم، که بدون آن چنین معنایی را نمی توان از این آیه استفاده کرد، «سکون زمین» بوده است و لذا امروز که حرکت مکانی و وضعی زمین ثابت شده، دیگر نمی توان گفت که این آیه بر حرکت جوهری دلالت دارد. بدون شک آن تئوری فلسفی در باب حرکت جوهری است که امکان دیدن چنین معنا و مفهومی را در این آیه فراهم آورده، نه اطلاعات لغوی و ادبی ای که در اختیار دیگر فیلسوفان و غیر فیلسوفان نیز بوده و هست. و بدون شک آن پیشفرض پنهان اکنون که حرکت مکانی زمین در علوم بشری ثابت شده خود را آشکار کرده است.

و اگر درباره فقه و اصول و فلسفه و کلام چنین است، چرا درباره فیزیک و شیمی و روانشناسی و جامعه شناسی و اقتصاد و دیگر شاخه های معرفت بشری چنین نباشد؟ یعنی شیمیدانان و فیزیکدانان و روانشناسان و جامعه شناسان و اقتصاددانان نیز ممکن است معناها و

دلالت‌هایی را در آیات و روایات ببینند که دیگران از دیدنش محرومند. و این نکته نشان می‌دهد که ظهور صرفاً تابع انس ذهنی بین لفظ و معنا نیست و در گرو اندوخته‌های ذهنی شخص است. معلومات پیشین مخاطب است که بطون را به ظهور می‌رساند و متن را از ابهام و تاریکی درمی‌آورد. دیدن معنا و فهم مراد متکلم ذهن مسلح می‌خواهد و ابزار آن صرفاً معلومات لغوی نیست، بلکه سؤالات، انتظارات و ذهنیتها و اطلاعات پیشینی است که با متن ترکیب می‌شود و از دل آن گوهر معنا ظاهر می‌شود و این یعنی تأثیر هر یک از شاخه‌های معرفت بشری در فهم پاره‌هایی از دین و بخش‌هایی از شریعت در مقام گردآوری.

اگر می‌بینیم که همگان از حداقلی از فهم متون دینی برخوردارند و از فیض وحی محروم نمی‌مانند نه به سبب گویا بودن شریعت در خطاب با ذهن خالی مخاطبان است، بلکه از آن روست که همگان از حداقلی از معلومات و سؤالات و انتظارات پیشینی برخوردارند و با ذهن خالی و بدون انتظار به سراغ متون دینی نمی‌روند.

بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که «در فهم نصوص دینی و کسب معرفت دینی صرف آشنایی با معانی الفاظ و اصل اصالت تطابق مراد جدی و مراد استعمالی کافی است» و «ظهور الفاظ محصول انس ذهنی لفظ و معناست» و «معلومات پیشین شخص در ظهور هیچ دخالتی ندارند و نباید داشته باشند». چرا که سخن در چگونگی شکل‌گیری ظهور است و تأثیر ذوق و ذهنیت فقهی و اصولی و فلسفی و کلامی و عرفانی در فهم نصوص مربوطه نشان می‌دهد که ظهور صرفاً ناشی از انس لفظ و معنا در ذهن نیست و فهم ظهور و تبادر آن به ذهن نیز تنها متوقف بر آشنایی با وضع الفاظ نیست و از آگاهی‌های غیرادبی موجود در ذهن مخاطب رنگ می‌پذیرد و هرچقدر آن آگاهی‌ها وسیع‌تر و عمیق‌تر و دقیق‌تر و جامع‌تر باشد، فهم مخاطب از متون دینی نیز وسیع‌تر عمیق‌تر و دقیق‌تر و جامع‌تر خواهد بود و در صورت تحول آن معارف بشری و بیرون دینی، معرفت شریعت نیز دستخوش تغییر و تحول خواهد شد و در این تحلیل فرقی بین نص و ظاهر نیست.

به تعبیر فنی و اصولی اصالت ظهور و حجیت آن که بنای عقلاست به ما نمی‌گوید که منشأ ظهور چیست و نیز این اصل حجیت ظهور را به ظهور ناشی از انس لفظ و معنا محدود و مقید نمی‌کند تا دلیل موجهی برای نفی تأثیر معلومات پیشینی شخص در پیدایش ظهور در ذهن او در دست داشته باشیم. بنابراین منشأ ظهور را باید از طریق تحلیلهای معرفت‌شناسانه به دست آورد و این تحلیل نشان می‌دهد که منشأ ظهور، برخلاف تصور قدما صرف انس ذهنی بین لفظ و معنا

نیست تا در فهم نصوص، مجرد اطلاع از معنای لفظ کافی باشد و استفاده و دخالت اطلاعات دیگر در شکل گیری ظهور امری نامشروع و مانع شناخت و فهم قلمداد شود. این تحلیل نشان می دهد که ما چه بخواهیم و چه نخواهیم معلومات پیشین خود را در فهم متن به خدمت می گیریم و سوالات و انتظارات پیشین ما از متن اساساً موجب می شود که مضمون و مفاد متن را دریابیم. و این البته نه تأویل است و نه تحریف و نه تفسیر به رأی.

لازمه نظریه رایج در باب تبیین ظهور این است که فهم عربی بیابانگرد و بی سواد با فهم دانشمندی که علاوه بر آگاهی از ادبیات عرب از آگاهیهای دیگری نیز در رابطه با موضوع برخوردار است، از متون دینی یکسان باشد. زیرا شرط لازم و کافی کسب معرفت دینی براساس این نظریه صرفاً ظهور الفاظ است که تابع انس ذهنی بین لفظ و معناست؛ مفروض پیروان این نظریه این است که معلومات بشری غیر ادبی و خصوصاً آگاهیهای غیر حوزوی هیچ نقشی در فهم دین ندارند و نباید داشته باشند.

درواقع پیروان این نظریه نیز در نهان و من حیث لایشعر به صامت بودن شریعت قائل و ملتزمند؛ اختلاف تنها در این است که کلیدی که به مدد آن قفل گنجینه شریعت گشوده می شود چه کلیدی است؟ پیروان این نظریه می گویند این کلید همان شناختها و اطلاعاتی است که در علوم مرسوم در حوزه، مانند صرف و نحو و لغت شناسی و اصول فقه و منطق، فراهم می آید و مخالفان این نظریه مدعی اند که این کلید از طریق همه معارف بشری به دست می آید و علوم حوزوی تنها بخشی از علوم بشری است و صرفاً به کار گشودن پاره ای از قفلها می آید و از نظر دخالت در فهم شریعت هیچ تفاوتی بین این بخش از معارف بشری و سایر بخشهای آن نیست.

این دخالت، دخالت در مقام داوری نیست تا گفته شود که علوم تجربی ظنی هستند و دخالت دادن قرائن ظنی در رفع ید از ظهور نصوص ممنوع است. این علوم در درجه اول موجب می شوند که ذهن پژوهشگر به دلالتهای موجود در نص «توجه» یابد و این چیز اندکی نیست که بتوان بسادگی از آن گذشت. حتی اگر ظنی بودن علوم تجربی را و عدم حجیت قرائن ظنی را در رفع ید از ظهور کلام بپذیریم، باز هم نمی توانیم گفت که اگر ظهور از معلومات پیشین تأثیر پذیرفت و در ظل آن معلومات ظهوری در ذهن منعقد شد یا از بین رفت، کار خلاف قاعده ای صورت گرفته است. زیرا حجیت ظهور از حیث منشأ آن مطلق است و در اینجا موضوع حجیت موجود یا معدوم شده است، نه اینکه دلیل حجیت تخصیص خورده باشد. البته نفی دخالت این علوم در مقام داوری نیز

آن گونه که پنداشته می شود، سهولت میسر نیست.

یکی از اموری که مانع پذیرش تأثیر معلومات پیشین در ظهور الفاظ است، توهم نسبییت فهم یا تفسیر به رای است. البته این تأثیر می تواند به گونه ای باشد که مستلزم چنین توالی فاسدی باشد، اما گونه های دیگری از تأثیر هست که چنین نیست. اگر بگوییم داشتن چشم بینا و وجود نور شرط دیدن دیدنیهاست و داشتن گوش شنوا و وجود هوا شرط شنیدن شنیدنیهاست، هیچ کس نخواهد گفت که پس ادراکات حسی، نسبی است. و به همین ترتیب اگر بگوییم چشم مسلح به میکروسکوپ و تلسکوپ شرط دیدن موجودات بسیار ریز یا بسیار دور است، هیچ کس نتیجه نخواهد گرفت که بنابراین معلومات حاصل از این ابزارها نسبی اند. پس چرا مشروط بودن ظهور و دیدن معنا و دلالت را به معلومات پیشین، به نسبییت و تفسیر به رای و صامت بودن شریعت را به تهی بودن متون دینی از مفاد و مضمون متهم می کنیم؟ تفسیر به رای نیز اولاً به مقام داوری باز می گردد، در حالی که شکل گیری ظهور به مقام گردآوری مربوط است و ثانیاً به معنای بدهات فهم دین و شریعت نیست. و اگر قرار باشد دخالت معلومات غیر ادبی را در فهم شریعت مستلزم نسبییت و شکاکیت و تفسیر به رای بدانیم، دخالت معلومات ادبی نیز محکوم به همین حکم خواهند بود. زیرا از این نظر هیچ تفاوتی بین این دو دسته از معلومات نیست.

حتی اگر مماشات کنیم و تعریف سنتی از ظهور و تبیین قدما از ظهور و منشأ آن را بپذیریم، باز هم این تعریف به ما نمی گوید که انس ذهنی لفظ و معنی از کجا نشأت می گیرد و تابع چه علل و عواملی است و از چه اموری تأثیر می پذیرد. تحلیلهای معرفت شناسانه نشان می دهد که ارتباط لفظ و معنی صرفاً ناشی از آگاهی از وضع لفظ برای معنی نیست. علاوه بر این اگر انس ذهنی و ظهور در زمان نزول وحی و صدور روایت معتبر باشد، بدون شک درک چنین ظهوری نیازمند کسب اطلاعات فراوان از اوضاع و احوال زمان تکلم و خطاب است که نه از راه علم به وضع لفظ برای معنی به دست نمی آید و نه از راه استصحاب قهقرایی و اصالت عدم نقل. چرا که همواره احتمال وجود قرائن حالیه و مقامیه وجود دارد و اصالت عدم قرینه در موارد شک در وجود قرینه اگر اعتبار و معقولیتی داشته باشد، مشروط و متوقف بر فحص و جستجوی کافی از قرینه است و این قرائن از راه علمی همچون تاریخ و روانشناسی و جامعه شناسی و آشنایی با آداب و رسوم و محیط زیست و فرهنگ و معیشت مخاطبان اولیه قرآن و روایات به دست می آید نه از تصفح فرهنگهای لغت.

حال که علوم جدید در فهم شریعت مؤثرند، چرا در فهم دین مؤثر نباشند؟ و حال که زمان و مکان در اجتهاد فقهی مؤثر است، چرا در اجتهاد در دین مؤثر نباشد؟

تأثیر معرفت بشری در فهم شریعت در مقام گردآوری تابع هیچ ضابطه و قاعده‌ای نیست و محدود به هیچ حد و مرزی هم نیست و ای بسا که آشنایی با ریاضیات چنین تأثیری در فهم شریعت داشته باشد. انکار چنین روابطی بین علوم علاوه بر آشنایی با اطراف ربط نیازمند استقرار استقصای جمیع گونه‌های روابطی است که دو علم یا دو مسأله می‌توانند با یکدیگر داشته باشند. و از آنجا که هنوز همه انواع تأثیر و تأثیری که بین ادراکات انسان ممکن است برقرار شود کشف نشده، در نفی ارتباط نمی‌توان ادعای قطع کرد.

ارتباط دو علم یا دو مسأله از دو علم در ارتباط مستقیم از آن نوع که بین مقدمات و نتیجه استدلال برقرار است، منحصر نمی‌شود. بسیاری از قواعد اصولی و معلومات صرفی و نحوی نیز در فهم حکم شک در رکعات نماز دخالت ندارند، ولی هیچ کس به خود حق نمی‌دهد که به سبب عدم دخالت آن قواعد و معلومات در خصوص این مورد، ارتباط علم اصول فقه و صرف و نحو را با فقه تخطئه کند.

ای بسا که بر اثر آشنایی با علوم بظاهر بی‌ربط بتوان از روشها و نظریات معمول در هریک از آنها برای حل و فصل و تبیین مسائل علم دیگر الهام گرفت، و این تنها یکی از انواع ارتباط دو علم است. برای کسی که با فلسفه علم آشنا نیست، احتمال تأثیر آرای پوپر و کارنپ و لاکاتوش و همپل در فلسفه فقه و از رهگذر آن در فقه اساساً مطرح نیست؛ تا چه رسد به اینکه این احتمال عقلایی و قابل اعتنا باشد و در ذهن او انگیزه‌ای برای آشنایی با فلسفه علم پدید آورد و سخن گفتن از تأثیر این آشنایی در فهم دین برای این شخص به همان مقدار غریب و سخیف و مضحک جلوه می‌کند که سخن گفتن از تأثیر ریاضیات در فهم احکام شرعی.

بدون شک شخصی که با استقرا و حساب احتمالات آشنا نیست، احتمال استفاده از آنها در مباحث فقهی و اصولی و بالاتر از آن در اثبات وجود خدا و اصول دین به ذهنش خطور نمی‌کند. و اگر این احتمال بر سبیل تصادف در ذهن او پیدا شود، آن را قابل اعتنا نمی‌یابد و بجد نمی‌گیرد؛ یعنی آن را احتمال عقلی می‌بیند نه احتمال عقلایی تا تعقیب و پیگیری و ترتیب اثر دادن به آن را امری عاقل‌پسند قلمداد کند. این تنها شهید صدر است که پس از آشنایی با این مباحث به فکر استفاده از آن در فهم دین و اثبات حقایق دینی افتاد. کافی است از کسانی که با نظریات شهید صدر

در این باره آشنایی ندارند بپرسیم که آیا حساب احتمالات و استقرا در مباحث اصول فقه و اصول دین (حجیت اجماع و خداشناسی و ...) نقش دارد یا نه؟ تا با انکار و استبعاد و گاه با استهزا و طعن و لعن مواجه شویم.

توصیه ای که بر اساس ارتباط معرفت دینی با معرفت بشری در مقام گردآوری می توان داشت، مانند اصل این ارتباط، به هیچ حد و مرزی محدود نیست. این ارتباط اقتضا می کند که دانشمندان همه علوم تا آنجا که در توان دارند و محدودیتهای بشری به آنها اجازه می دهد در آشنایی با علوم دیگر بکوشند و از این طریق زمینه الهام و تحول و پیشرفت را در رشته تخصصی خود فراهم کنند. این توصیه البته در مقام عمل به نحو مطلق و آرمانی قابل تحقق نیست، اما عجز عملی دلیل بطلان نظری احتمال تأثیر نیست. این توصیه اختصاصی به دین پژوهان و دین شناسان ندارد فیزیکدانان و ریاضیدانان نیز ممکن است از آیه ای از قرآن برای حل مشکلات علم خود الهام بگیرند.

در اینجا ذکر نمونه هایی از این تأثیر مناسب است:

۱. در نهج البلاغه از مولا امیرالمؤمنین روایت شده که آن حضرت در توصیف قرآن

فرمودند:

واعلموا ان هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش... واستدلوه على ربكم.<sup>۴</sup>

... به آن [قرآن...] بر پروردگارتان استدلال کنید.

واژه های به کار رفته در این متن و معنای آنها کاملاً روشن است و هیچ ابهامی از این نظر در بین نیست؛ اما و هزار اما، تنها کسانی مقصود حقیقی آن حضرت از این کلام را درک می کنند که پیش از مراجعه به این کلام با دیدگاه الهیات مسیحی دریاب معجزه و اینکه معجزه اثبات کننده وجود خداست آشنا باشند. در پرتو این آگاهی بیرونی و بظاهر بی ربط خواهیم دید که معنای این کلام این است که قرآن اثبات کننده وجود خداست.

و اگر این آگاهی بیرونی هنگام مطالعه قرآن در ذهن باشد، با برخورد به آیات زیر در خواهیم

یافت که قرآن نیز معجزه را دال بر وجود خدا می داند:

... قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون\* قال لئن اتخذت الها غيري

لاجعلنك من المسجونين\* قال اولو جنتك بشئ مبين\* قال فأت به ان كنت من

الصادقين\* فالقی عصاه فاذا هی ثعبان مبين\* ونزع يده فاذا هی بيضاء للناظرين\*<sup>۵</sup>



همان گونه که پیداست نزاع حضرت موسی و فرعون که در این آیات مطرح شده بر سر خداست نه بر سر نبوت. فرعون به حضرت موسی می گوید: «اگر خدایی غیر از من برگزینی تو را زندانی می کنم». و حضرت موسی در جواب او می گوید: «حتی اگر من بینه و دلیل روشنی [براین کار] برایت بیاورم». و فرعون می گوید: «اگر راست می گویی دلالت را بیاور». و آن گاه حضرت موسی به ارائه معجزات می پردازد. پس معجزه دال بر وجود خداست، البته نبوت شخص نیز در کنار آن اثبات می شود. معجزه مصداق روشن تجربه دینی است و تأویل و تحویل آن به استدلالی ارسطویی و انتزاعی بر نبوت هم ناتمام است و هم آن را از تأثیر خود تهی می کند. و از آنجا که قرآن معجزه ابدی، است پس هم دال بر وجود خداست و هم تجربه زنده دینی است و تا وقتی چنین تجربه ای به شخص در تلاوت قرآن دست ندهد، به غرض و مقصود از نزول قرآن دست نیافته است. جالب اینجاست که ساحران فرعون نیز پس از مشاهده معجزات و باطل شدن سحر خود به سجده می افتند و از ایمان به خداوند سخن می گویند:

فالقی موسی عصاه فاذا هی تلقف ما یافکون\* فالقی السحرة سجدين\* قالوا آمننا برب العالمین\* رب موسی و هرون\*<sup>۶</sup>

این آیات نیز بر این نکته دلالت دارد که معجزات حضرت موسی موجب ایمان ساحران به خداوند شد و در همان حال به سجده - که نشانه خضوع و خشوع در برابر پروردگار است - منتهی گردید و این چیزی بجز تجربه ناب دینی نیست. اما فیلسوفان و متکلمان مسلمان که انتظارشان از معجزه اثبات نبوت است، در برخورد با این متن هیچگاه به ذهنشان خطور نمی کند که معجزه دال بر وجود خدا باشد. البته آیه اخیر اشاره ای به ایمان به نبوت موسی و هارون دارد، اما تکیه و تأکید اصلی آیات بر ایمان به خداست.

در روایتی دیگر از یکی از امامان نقل شده که فرمودند: ما من رجل تکبر او تجبر الا لذلة وجدها فی نفسه.<sup>۷</sup> یعنی: هیچ کس تکبر و تجبر نمی ورزد، مگر به سبب حقارتی که در نفس خویش می یابد.

مفاد این روایت و معنای واژه های به کار رفته در آن برای آشنایان به زبان عربی روشن است، اما تنها کسانی معنای عمیق و مراد جدی این روایت را بخوبی درک می کنند که با مکتب روانشناسی آدلر - که منشأ ناهنجاریهای روانی و رفتاری را «احساس» حقارت می داند - آشنا باشند.<sup>۸</sup> مرحوم علامه مجلسی در معنای این روایت احتمالاتی ذکر کرده اند: اول اینکه مراد این است که تکبر از

حقارت نفس و ناچیزی و پستی آن نشأت می‌گیرد. دوم اینکه تکبر تنها در کسانی هست که ذلیل بوده و سپس عزیز شده باشد، اما کسی که در عزت پرورش یافته غالباً تکبر نمی‌ورزد و شان او تواضع است. سوم اینکه تکبر تنها در کسانی هست که از کمال واقعی برخوردار نیستند و برای اظهار کمال تکبر می‌ورزند. چهارم اینکه مقصود خواری در نزد خداوند است، یعنی کسانی که در نزد خدا عزیز و دارای قدر و منزلت باشد، تکبر نمی‌ورزد. و پنجم اینکه گفته شده که لام برای عاقبت است، یعنی این شخص به سبب تکبر ذلیل می‌شود.

روشن است که هیچ یک از این احتمالات با ظاهر روایت سازگار نیست. ظاهر روایت -تقید ذلت به وجدها- این است که «احساس» حقارت سبب تکبر ورزیدن می‌شود، نه «خود» آن. یعنی پاره‌ای از ناهنجاریهای عاطفی و روانی در برداشت و تصویری که شخص از خود دارد تأثیر می‌نهد و موجب می‌شود که شخص خود را حقیر بیابد، در حالی که واقعاً و در نظر دیگران حقیر نیست و به منظور پوشاندن و جبران این ضعف خیالی تکبر می‌ورزد. اما این معنی تنها در پناه آن تئوری ظاهر می‌شود.

همان گونه که ملاحظه می‌شود، در این موارد آن اطلاعات بیرونی در فهم متن پادرمیانی کرده‌اند، اما نه به عنوان قرینه‌ای برای رفع ید از ظهور و نه به صورت تأویل و تحریف متن یا تزریق و تحمیل معنای دلخواه به الفاظی توخالی و بی‌محتوا، بلکه از طریق روشن کردن معنای متن و مفهوم و معقول کردن مفاد آن و به تعبیر دیگر با گویا کردن نص و شکستن مهر سکوت آن.

بدین ترتیب معنای صامت بودن شریعت و دخالت معلومات بشری در شکل‌گیری ظهور و درک مقصود متکلم و حضور فعال مخاطب با همه اندوخته‌های ذهنی و با انبان معلومات خویش در فهم و تفسیر متن روشن می‌شود. و همه اینها یکی از گونه‌های ارتباطی است که می‌توان بین معرفت دینی و معرفت بشری (غیرحوزوی) ادعا کرد. ساده‌اندیشی است که فهم متن را صرفاً تابع معلومات ادبی و آشنایی با زبان متکلم به معنای سطحی آن بگیریم.

جهان متکلم و مقصود او از تکلم و ارسال پیام، دنیای مخاطبان و تاریخ گذشته انسان و ادیان نیز همه و همه ملحوظ نظر شارعند و لذا آشنایی با این امور در فهم دین و شریعت و حتی در درک دیدگاههای دین در رابطه با همین موضوعات نقش دارد. شرط فهم یا فهم بهتر کلام متکلم هم افق بودن جهانهای متکلم و مخاطب و نوعی همسنخی و همزبانی بین آن دوست و مخاطبی مقصود متکلم را بهتر درمی‌یابد که با او همدلی کند؛ یعنی سعی کند تا آنجا که می‌تواند خود را به جای

متکلم بگذارد و از دریچه چشم او به جهان نگاه کند. دور بودن جهان مخاطب از جهان متکلم یکی از موانع عمده تفاهم است و این قاعده درباره خداوند نیز صادق است.

از این رو پیامبر چون به خدا نزدیکتر است، کلام خدا را بهتر از دیگران درمی یابد؛ درحالی که اگر قرار باشد فهم کلام خدا تنها نیازمند آشنایی با معانی واژه‌ها باشد، باید بگوییم اعراب بیابانگرد و پیامبر از نظر شناخت و معرفت قرآن در یک سطح قرار دارند. و به همین ترتیب ذوبطون بودن قرآن نیز معنای معقول و پذیرفتنی نخواهد یافت. اگر ظهور ناشی از انس لفظ با معناست و برای همگان یکسان است، معنای باطنی به چه معنا معقول و متصور است؟ و اگر معرفت دینی همین معرفت به ظواهر این چنینی است، پس معانی باطنی آیات و روایات نه جزء معرفت دینی است و نه مقصود شارع مقدس.

## ۲. تأثیر زمان و مکان در مقام داوری

تأثیر زمان و مکان در اجتهاد در مقام داوری مضبوط و روشمند است، چرا که هر علمی از روشی خاص برخوردار است که قوام آن علم به آن روش است و براین اساس تنها اموری می‌توانند در مقام داوری در یک علم دخالت کنند که از کانال و صافی آن علم - که همان روش آن است - جواز عبور دریافت کرده باشند. از این نظر اگر زمان و مکان بخواهند در فهم حکم شرعی چنین تأثیری داشته باشند، یا باید خود از پیشفرضهای استدلال فقهی باشند و یا در پیشفرضهای استدلال فقهی دخالت کنند و حجیت و اعتبار آنها در رتبه سابق باید در علم اصول ثابت شود و همان گونه که گذشت شناخت زمان و مکان، که ما از آن به موضوع شناسی تعبیر کردیم، از چنین تأثیری نیز در فهم شریعت برخوردارند و پاره‌ای از مفروضات و مقدمات استنباط حکم شرعی از علوم دانشگاهی و اطلاعات فراحوزوی اخذ می‌شوند.

اساساً تبدل آرای فقهی و اختلاف نظر فقیهان نشانگر این است که فهمهای پیشین و برداشتهای پیشینیان از شریعت در پاره‌ای موارد - مواردی که تبدل و اختلاف به مبانی اصولی، رجالی و ادبی باز نمی‌گردد - مفروضات دیگری نیز داشته که اینک با تغییر آن پیشفرضها فهم جدیدی از شریعت به جای فهم پیشین نشسته است. و این پیشفرضها در آنجا که جزو مقدمات استدلال قرار می‌گیرند به مقام داوری بازمی‌گردند.

ارتباط در مقام داوری همان ارتباط منطقی و مبتنی بر رابطه مسائل با پیشفرضهای آنهاست و پاره‌ای از مهمترین این پیشفرضها، پیشفرضهای روش شناسانه و معرفت شناختی و کلامی است.

توصیه ای که براساس این ارتباط می توان داشت، این است که در حل هر مسأله تا آنجا که در توان داریم پیشفرضهای آن را تعقیب و تبیین و ریشه یابی کنیم و در این کار از پیشفرضهای آشکار و خاص شروع کنیم و سپس به پیشفرضهای پنهان، اما موجود و مسلّم و عام، پردازیم. و در بررسی پیشفرضها به تلقی قدما نسبت به محدودیت آنها و مسلّم بودنشان اکتفا نکنیم و اگر ارتباط کلی معرفت دینی با معرفت بشری را نمی پذیریم، دست کم در خصوص بررسی هر مسأله یا هر باب به علوم مناسب و ناظر به موضوع آن مسأله یا باب مراجعه کنیم و از دستاوردهای آن علوم در دستیابی به معرفت دینی سود بجوییم.

تأثیر علمی و منطقی از جهتی دیگر به دو گونه قابل تفسیر است: اول تأثیر کلی و اجمالی و دوم تأثیر جزئی و تفصیلی:

#### ۱. تأثیر اطلاعات عمومی در اجتهاد

مقصود از تأثیر کلی و اجمالی، تأثیر آگاهیها و شناختهای کلی و اجمالی ای است که فقیه از اوضاع و احوال دنیای اطراف خود دارد. اطلاعات عمومی فقیه از شرایط کنونی جامعه خود و جهان معاصر، فهم او از نصوص شرعی را تحت تأثیر قرار می دهد و بدون شک چنین تأثیری مقصود حضرت امام نیز هست. مراد از «بصیرت» و «روشن بینی»، «فرزند زمان خود بودن»، «عارف به زمان بودن» و «درد آشنا بودن» برخورداری فقیه از چنین آگاهیها و شناختهایی است.

این تأثیر نیز همان گونه که پیداست از هیچ ضابطه و قاعده ای پیروی نمی کند و مکانیزم آن نیز مشخص نیست. ما فقط می دانیم که چنین تأثیری هست و باید باشد. دلیل بایستگی آن نیز این است که فقیه قرار است برای مردم همروزگار خود فتوا صادر کند نه برای پیشینیان و درگذشتگان و نه برای کسانی که در زمان و مکان دیگری می زیسته اند. و براساس این تأثیر می توان توصیه ای معقول و منطقی به حوزویان داشت که سعی کنند اطلاعات عمومی خود را گسترش دهند و در عصری که گستردگی و سرعت ارتباطات و تبادل اطلاعات جهان را به دهکده کوچکی تبدیل کرده، فاصله حوزه را با جهان اطراف خود کم کنند.

#### ۲. تأثیر اطلاعات تخصصی در اجتهاد

مقصود از تأثیر جزئی و تفصیلی استفاده از آگاهیهای تخصصی در اجتهاد است. در این عرصه فقیه باید به تناسب از آگاهیهای تخصصی، که در علوم دانشگاهی مطرح است، در فهم شریعت بهره گیری کند. این توصیه ای معقول و منطقی به دین شناسان است که در اجتهاد و

استنباط معرفت دینی به مبادی و پیشفرضهای پنهان نیز توجه کنند و احتمال وجود پیشفرضهای دیگر را، که در قلمرو علوم دانشگاهی قرار دارد، همواره در ذهن خود زنده و فعال نگه دارند. اصولاً دیدن پیشفرضهای پنهان یک علم منوط به آشنایی با علوم دیگر است. اگر دخالت فی الجمله علوم دیگر را در اجتهاد بپذیریم و دایره این علوم را به علوم مرسوم و متداول در حوزه های علمیه محدود نکنیم، احتمال دخالت علوم دانشگاهی در حل و فصل مسائل فقهی و غیرفقهی نیز اجازه ورود به ذهن ما را خواهد یافت. اگرچه این احتمال در هر مورد خاص به تناسب موضوع مورد بحث و نسبت به علوم مختلف شدت و ضعف پیدا می کند، اما احتمال عقلی دخالت مبادی ای که بظاهر بی ربط به نظر می رسند همواره موجود است؛ هرچند این احتمال تنها نسبت به پاره ای از علوم در حدی است که مورد اعتنا و توجه قرار گرفته و ضرورت پیگیری و تحقیق را به دنبال بیاورد.

فی المثل در بررسی مجموعه احکام اقتصادی، احتمال دخالت علم اقتصاد در فهم این احکام، احتمالی عقلایی و بسیار قوی و روشن است و لذا آشنایی تخصصی با علم اقتصاد ضروری است؛ اما احتمال دخالت روش تحقیق در علم اقتصاد و فلسفه علم اقتصاد و فلسفه علوم انسانی و فلسفه علم نسبت به خود علم اقتصاد ناپیداتر است و لذا از اولویت درجه دوم برخوردار است و به همین منوال در بررسی احکام سیاسی دین آشنایی با علم سیاست و فلسفه سیاست و فلسفه علم سیاست ضروری است و در پرداختن به تفسیر قرآن آشنایی با هرمنوتیک و شیوه های تفسیر متن از واجبتین واجبات است و در فهم دیدگاههای جامعه شناسانه دین آشنایی با جامعه شناسی و در شناخت دیدگاههای روانشناسانه دین و تفسیر متون دینی ای که از مضمونی دریاب روان آدمی برخوردارند، گریزی از آشنایی با روانشناسی نیست. و در بررسی نظام حقوقی اسلام آشنایی تخصصی با علم حقوق و فلسفه حقوق واجب است و در بررسی نظام اخلاقی اسلام آشنایی تخصصی با علم اخلاق و فلسفه اخلاق لازم است و در فهم متون دینی حاوی مضامین عرفانی و فلسفی گریزی از آشنایی با عرفان و فلسفه نیست.

از این توصیه که مبتنی بر ارتباط ابواب و بخشهای مختلف معرفت دینی با شاخه های مختلف علوم بشری است که بگذریم، در بررسی مسائل جزئی و مشخص معرفت دینی نیز باید به تناسب با دیدگاههای علوم دیگر در خصوص آن مسائل آشنا باشیم. مثلاً در تفسیر آیات مربوط به خلقت انسان آشنایی عمیق با نظریه تکامل داروین لازم است و در تفسیر آیات مربوط به رابطه

خدا و طبیعت و چگونگی دخالت خدا در عالم باید با نظریات عرفانی، فلسفی و کلامی ای که در این رابطه در فرهنگ اسلامی و در دیگر فرهنگها ابراز شده، آشنایی داشته باشیم و در تفسیر آیات ناظر به چگونگی وجود جامعه باید با نظریات فلسفی در باب سرشت جامعه و وجود حقیقی یا اعتباری آن آشنا باشیم. و در بررسی حکم موسیقی آشنایی با روانشناسی موسیقی و آگاهی از کاربردهای متنوع موسیقی ضروری است و «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل».

این حداقل چیزی است که در باب این ارتباط می توان ادعا و توصیه کرد؛ چرا که احتمال دخالت علوم یا نظریه های دیگر در همین موارد قابل نفی نیست و چه بسا بر اثر پیشرفتهای بیشتر ربطهای نامکشوف نقاب از چهره برگیرند و همچون امروز که ما روابطی را می بینیم که از دید پیشینیان مخفی بوده، آیندگان نیز به کشف روابطی توفیق یابند که مورد توجه ما نبوده است.

بنابراین مقصود از ارتباط فی الجمله معرفت دینی با معرفت بشری خصوص ارتباط معرفت دینی با صرف و نحو و اصول فقه و رجال و منطق ارسطویی نیست تا گفته شود که همه علما، چنین ارتباطی را قبول داشته و دارند و ادعای تازه ای نیست، بلکه خصوص ارتباط معرفت دینی با علوم دانشگاهی و اطلاعات فراحوزوی است که آنچنانکه باید مورد توجه آقایان نبوده و نیست. ارتباط معرفت دینی با پاره هایی از معرفت بشری، یعنی ادبیات عرب و اصول فقه و رجال البته منکری ندارد و کشف تازه ای نیست؛ اما ارتباط معرفت دینی با علوم تجربی و انسانی، منکران بسیاری دارد و بنابراین می توان آن را کشف تازه ای به حساب آورد.

### ۳. تأثیر عینی و شهودی زمان و مکان

تأثیر عینی و شهودی هم می تواند از تحولات علمی نشأت بگیرد و هم از تحولات معیشتی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مقصود از این تأثیر این است که فقیه با قرارگرفتن در اوضاع و احوال و موقعیت خاص استعداد درک درست و عمیق حکم شرعی و حدود و شرایط آن را می یابد. البته تأثیر اوضاع و احوال اقتصادی و غیراقتصادی در فهم دین و شریعت را نباید به معنای مارکسیستی آن تلقی کرد. مقصود این است که قرارگرفتن در اوضاع و احوال خاص «شرط فهم» احکام مربوط به آن اوضاع و احوال است.

حضرت امام به نقل از یکی از شاگردانشان به طلاب چنین توصیه می کرده اند:

آقایان طلاب شما باید مسائل [فقهی] را در میان بازار بررسی کنید نه توی اتاق مدرسه. مسائلی که در اتاقهای مدرسه ارزیابی می شود فرضیات خودتان است، حال آنکه فقه یک علم عملی است و به واقعیات جامعه مربوط است و شما باید واقعیات جامعه را لمس کنید و سپس فقه و قواعد فقهی را بر آن واقعیات تطبیق نمایید، نه اینکه در اتاق مدرسه بنشینید و یک کتاب قدیمی را برداشته و مسأله ای را پیش خودتان فرض کنید و سپس قواعد فقهی را بر آن مسأله ذهنی و فرضی تطبیق دهید. زیرا اگر چنین روشی در فقه باشد، فقه و استنباط شما ارزش عملی و مصرف خارجی و کاربرد ندارد، زیرا موضوعش در خارج وجود ندارد.<sup>۹</sup>

بدیهی است که فقیهی که خود به مکه رفته و از نزدیک اعمال و مناسک حج را انجام داده یا مشاهده کرده است، احکام حج را بهتر استنباط خواهد کرد و این یعنی تأثیر اطلاعات جغرافیایی در فهم شریعت. و فقیهی که خود در جبهه جنگ و جهاد شرکت داشته، احکام باب جهاد را بهتر و دقیقتر و صحیحتر خواهد فهمید و این یعنی تأثیر آشنایی با فنون رزم و فرماندهی در فهم شریعت. و فقیهی که خود در فعالیتهای اقتصادی جامعه شرکت فعال دارد بهتر و دقیقتر و عمیقتر احکام اقتصادی دین را درک می کند و این یعنی تأثیر اطلاعات اقتصادی در فهم شریعت. پرداختن به فعالیت اقتصادی هم به تصور درست موضوعات اقتصادی کمک می کند و هم به تحلیل ارتکازها و برداشتها و نظریات عرف در امور اقتصادی که خود مقدمه ای برای فهم درست احکام اقتصادی دین است.

و حال که چنین است، چرا در باب دیگر موضوعات فقهی چنین نباشد. این خاصیت ذهن آدمی است که برای درک پاره ای از امور باید در اوضاع و احوال خاصی قرار بگیرد و آن را از نزدیک لمس کند. یعنی شرط پیدا کردن «منظری واقع بینانه» در فهم درست شریعت، قرار گرفتن در موقعیتی است که چنین منظری را برای انسان به ارمغان می آورد. اینکه گاهی فتاوی فقهی از واقعیت به دور می افتد و پاره ای از فقیهان به عدم واقع بینی و فتاوی آنان به عدم قابلیت اجرا متهم می شود، ناشی از همین نکته است. فقیه باید از نزدیک دستی بر آتش داشته باشد تا بتواند حکم شرعی آن مورد را بدرستی درک کند و زیستن در انزوا یا در محیطی بیگانه با واقعیات روزمره زندگی و فقدان اطلاعات کارآمد و روزآمد نسبت به اوضاع و احوال کلی جامعه و عدم توجه به

موانع اجرای حکم موجب می شود که فتوای فقیه حتی از سوی دینداران در مقام عمل شکسته شود و البته نمی توان به این امر ملتزم شد که کار فقیه صدور فتواست و اینکه مردم به آن عمل نمی کنند ربطی به او ندارد. بلکه اگر عمل نکردن مردم ناشی از بی دینی و لاقیدی و بی تقوایی باشد، این سخن درست است؛ اما همیشه چنین نیست و گاهی اوقات شخص هرچقدر هم که بخواهد به مقتضای دین و ایمان و تعبد و تقوا پایبند باشد، نمی تواند.

البته مقصود این نیست که فقیه دین خود را به دنیای مردم بفروشد و از هوا و هوس مردم پیروی کند. بلکه این است که فقیه خود را به جای مکلفان و مجریان حکم قرار دهد و با توجه به اوضاع و احوالی که قرار است حکم در آن اجرا شود به استنباط پردازد. چه بسا که در این صورت فهم دیگری از همان نصوص نصیب او شود. و این فهم البته هیچ منافاتی با روش صحیح و مقبول اجتهاد ندارد و با ضوابط فقه سنتی سازگار است، فرزند زمان خود بودن و زیستن در فضای فرهنگی و معیشتی زمانه خود و تنفس در جهانی که مجریان و پیروان در آن زندگی می کنند شرط اجتهاد زنده و پویاست.

چنین است که می بینیم فقیهانی که در مصدر امور اجرایی قرار می گیرند گاه از همان نصوصی که در دسترس سایر فقیهان نیز هست فهم و برداشت متفاوتی دارند؛ بدون اینکه از روش مقبول اجتهاد تخطی کرده باشند. و بر این اساس کسانی که از دور دستی بر آتش دارند در مقام نقد دیدگاههای چنین فقیهانی نباید بی انصافی کرده و آنان را به فقه جدید یا نواندیشی و عدول از ضوابط فقه سنتی و تأثیرپذیری از محیط به معنای مذموم و مطرود آن، متهم کنند. چراکه آنان نیز فرزندان جهانی هستند که در آن زندگی می کنند. عدول از سنت غیر از عدول از فهم سنتی است و بدعت در دین غیر از بدعت در فهم دین است. شرط انصاف این است که خود در آن اوضاع و احوال قرار بگیرند و سپس به داوری بنشینند.

بنابراین می توان مدعی شد که فهم شریعت از طریق تجربی ابطال پذیر است. احکام شرعی ابطال بردار نیست، اما فهم و برداشت فقیهان از آن احکام در صورت تصادم و اصطکاک با واقعیات نادرستی خود را برملا می کند. یعنی فهم و برداشت فقیهان از احکام شرعی در عمل به محک تجربه سنجیده می شود و در صورت عدم قابلیت اجرا نه تنها از فعلیت ساقط می شود، که آنان را به بازنگری در مقدمات فتوا و برداشت خود فرامی خواند و موجب می شود که برداشت تازه و واقع بینانه ای جایگزین برداشت پیشین گردد.



و حال که چنین است آیا بهتر نیست که فقیهان در مقام استنباط از همان آغاز گوشه چشمی هم به مقام اجرا داشته باشند تا بعد ناگزیر نشوند فهم پیشین خود را تخطئه کنند؟ و توجه به مقام اجرا دقیقاً به معنای کسب شناختها و معلوماتی است که در حوزه های علمیه خبری از آنها نیست.

فطری بودن دین و انسانی بودن آن نیز به یک معنا به همین معناست. یعنی شارع مقدس در مقام جعل و تشریح احکام مقدرات و تواناییهای آدمیان را در عمل به احکام خود در نظر گرفته و چون چنین است، توجه به این مقدرات و تعیین حد و مرز آن به کمک علوم تجربی و انسانی و توجه به تغییر و تحول این مقدرات در اثر تغییر و تحول زندگی، شرط لازم و ضروری فهم درست و عصری شریعت است.

واقع بین بودن شریعت نیز به همین معناست و اگر شارع واقع بین است و شریعت او مسبوق و مصبوغ به واقع بینی است، تنها فقیهی خواهد توانست مقصود واقعی او را درک کند که خود واقع بین باشد. ابطال پذیری تجربی فتاوی فقهی، فطری بودن دین و واقع بین بودن شریعت، از اوصافی هستند که در علم کلام باید مورد تحقیق قرار بگیرند و لذا از مفروضات عام و مبادی کلامی اجتهاد محسوب می شوند.

اینک بسهولت تمام می توان تصدیق کرد که یکی از مقدمات اجتهاد آشنایی عمیق با واقعیات ملموس و محسوس زندگی است و از آنجا که این شناخت از رهگذر زیستن در اوضاع و احوال مناسب و آشنایی با علوم تجربی و انسانی به دست می آید، پس قرار گرفتن در آن اوضاع و احوال و بهره گیری از این علوم از مبادی اجتهاد واقع بینانه است. اهمیت این نکته وقتی بیشتر می شود که از زبان استاد شهید مطهری بشنویم:

افراط در مباحثه و شیوع علم اصول در عین اینکه یک نوع قدرت و هوشیاری در اندیشه طلاب ایجاد می کند یک نقص دارد و آن این است که طرز تفکر طلاب را از واقع بینی در مسائل اجتماعی دور می کند و به واسطه اینکه حتی منطق تعقلی ارسطویی نیز به قدر کافی تحصیل و تدریس نمی شود، روش فکری طلاب بیشتر جنبه جدلی و بحثی دارد و این بزرگترین عاملی است که سبب می شود طلاب در مسائل اجتماعی واقع بینی نداشته باشند.<sup>۱۰</sup>

وقتی سخن از تأثیر تجربه و روش و علوم تجربی در فهم شریعت به میان می آید نباید آن را بر

معنایی مذموم و ظاهراً باطل حمل کرد و گفت علوم تجربی ظنی است و در علم اصول ثابت شده که چنین ظنونی حجت نیست و استفاده از آنها در فهم شریعت جایز نیست. مراد این نیست که علوم تجربی دلیل پنجمی در عرض ادله اربعه و منبع جدیدی برای اجتهاد قلمداد شوند، هر چند این معنا نیز بدیهی البطلان نیست. و نیز مقصود این نیست که نصوص دینی را بر اساس نتایج علوم تجربی تأویل و تفسیر به رأی کنیم یا با پذیرش قطعی نتایج این علوم فهم ناقص خود را بر این نصوص تحمیل کنیم. مقصود این است که این علوم محدودیتها و تواناییهای آدمیان را در عمل و التزام عملی به احکام شرعی را به ما نشان می دهد و از این راه و راههای دیگری که پاره ای از آنها پیشتر مورد بحث قرار گرفت و از مجرای همان ادله معتبر و معهود (قرآن، سنت، اجماع و عقل) در فهم حکم مؤثر واقع می شوند.

توصیه فقیهان به واقع بینی استعداد سوء فهم دارد. مقصود این نیست که فقیه به محض برخورد با واقعیات تسلیم آنها شود و بسادگی از فتوای خود دست بردارد. عقب نشینی از اصول و ضوابط شرعی مورد پذیرش هیچ دینداری نیست و با عدالت و تقوا که شرط جواز تقلید است - ناسازگار است و پاره ای از واقعیات به حکم عقل و شرع باید با اصرار و پافشاری تغییر کند. مقصود ما دقیقاً این است که برخورد و تماس نزدیک با واقعیات و لمس آنها ای بسا فقیه را به مراجعه مجدد و بازنگری در نصوص وادار کند و بر اثر این مراجعه فقیه دریابد که فهم پیشین او از نص نادرست بوده است. و حال که چنین است، پس چه بهتر که از آغاز واقع بین باشیم.

بنابراین ناکافی بودن اجتهاد مصطلح را باید به این معنا گرفت که مبادی این اجتهاد و دانشهایی که مقدمه آن است کافی نیست و دانشها، اطلاعات و آگاهیهای بسیار دیگری نیز در اجتهاد دخالت دارند که عمدتاً از علوم دانشگاهی و از فرهنگ عمومی و قرار گرفتن در اوضاع و احوال جاری به دست می آیند.

همه سخن در این است که فتوای هر فقیه در خور جهانی است که در آن زندگی می کند و حال که چنین است در حق مردمی که در جهان معاصر زندگی می کنند فتوای فقیهی حجت است که خود در این جهان زندگی کند. این سر نیاز به مجتهد زنده است، وگرنه تقلید ابتدایی از مجتهد میت اعلم در علوم حوزوی، به حکم عقل و عقلاً واجب خواهد بود و بل اگر قرار باشد علوم جدید هیچ نقشی در فهم شریعت نداشته باشد، باید به لزوم تقلید از فقیهان بزرگی همچون شیخ

طوسی ملتزم شویم. زیرا بدون شک احاطه و اطلاعات و آگاهیهای امثال ایشان نسبت به عصر صدور نص بسیار بیشتر و دقیقتر و عمیقتر از متأخران است؛ چرا که پاره‌ای از قرائنی که بدون تردید در فهم نصوص مؤثر بوده‌اند از میان رفته است و اگر قرار باشد تحولات زمان و مکان به تطبیق و اندراج مصادیق جدید در کلیات از پیش معلوم و روشن بازگردد باید آن کلیات را از امثال شیخ طوسی اخذ کنیم، چرا که در فهم آن کلیات خبرویت و تخصص ایشان بیشتر است. این مقال را با نقل کلامی از استاد شهید مطهری به پایان می‌بریم. استاد شهید تأثیر اطلاعات بیرون دینی و فرافقهی فقیه و تأثیر محیط زندگی و به تعبیر خود ایشان تأثیر جهان بینی فقیه در اجتهاد را چنین بیان می‌کنند:

فقیه و مجتهد کارش استنباط و استخراج احکام است، اما اطلاع و احاطه او به موضوعات و به اصطلاح طرز جهان بینی اش در فتوهایش زیاد تأثیر دارد. فقیه باید احاطه کامل به موضوعاتی که برای آن موضوعات فتوا صادر می‌کند داشته باشد. اگر فقیهی را فرض کنیم که همیشه در گوشه خانه یا مدرسه بوده و او را با فقیهی مقایسه کنیم که وارد جریانات زندگی است، این هر دو نفر به ادله شرعی و مدارک احکام مراجعه می‌کنند، اما هر کدام یک جور و یک نحو بخصوص استنباط می‌کنند. مثالی عرض می‌کنم: فرض کنید یک نفر در شهر تهران بزرگ شده باشد و یا در شهر دیگری مثل تهران که در آنجا کر و آب جاری فراوان است، حوضها و آب انبارها و نهرها هست، و همین شخص فقیه باشد و بخواهد در احکام طهارت و نجاست فتوا بدهد. این شخص با سوابق زندگی شخصی خود وقتی که به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه می‌کند یک طوری استنباط می‌کند که خیلی مقرون به احتیاط و لزوم اجتناب از بسیار چیزها باشد؛ ولی همین شخص که یک سفر به زیارت خانه خدا می‌رود و وضع طهارت و نجاست و بی‌آبی را در آنجا می‌بیند، نظرش در باب طهارت و نجاست فرق می‌کند، یعنی بعد از این مسافرت اگر به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند، آن اخبار و روایات برای او یک مفهوم دیگر دارد. مثال زیاد است. اگر کسی فتوهای فقها را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آنها در مسائل زندگی توجه کند می‌بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوهایش تأثیر داشته، به طوری که فتوای عرب

بوی عرب می دهد و فتوای عجم بوی عجم، فتوای دهاتی بوی دهاتی می دهد و فتوای شهری بوی شهری...<sup>۱۱</sup>

همان گونه که می بینیم استاد شهید نیز در اینجا به روش تاریخی و تطبیقی استناد کرده و براساس آن توصیه ای به فقها دارد و علاوه بر آن مثالی که می زند تأثیر زمان و مکان را در فهم احکام فردی نشان می دهد. این مثال خط بطلانی است بر نظر نادرست کسانی که معرفت دینی را محصول ظهور الفاظ در معانی و ظهور را ناشی از انس ذهنی بین لفظ و معنا می دانند و تأکید ایشان نیز همچون حضرت امام بر اختلاف «برداشت» و «طرز تلقی» از روایات و احادیث است، نه بر تغییر موضوعات و این اختلاف برداشت را عمدتاً ناشی از اطلاعات غیر ادبی فقیه و به تعبیر خود ایشان ناشی از طرز فکر و جهان بینی و سوابق ذهنی فقیه و درك دخالت این امور در اجتهاد را منوط به نگاه تاریخی و تطبیقی به فتاوی فقها می دانند.

#### پی نوشتها

۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۳۴.
  ۲. بحارالانوار، ج ۸۴، ص ۲۴، ح ۳.
  ۳. سوره نمل، آیه ۸۸.
  ۴. نهج البلاغه صبحی صالح، خطبه ۱۷۶، ص ۲۵۲.
  ۵. سوره شعراء، آیات ۲۸-۳۳.
  ۶. سوره شعراء، آیات ۴۵-۴۸.
  ۷. بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۲۲۵، ح ۱۷.
  ۸. برای آشنایی با نظریه آدلر منبع زیر مفید است:
  - دکتر محمود منصور، احساس کهنی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
  ۹. مجله نقد و نظر، شماره اول، ص ۶۸.
  ۱۰. مرتضی مطهری، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، مقاله «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، ص ۱۷۶.
  ۱۱. همان، مقاله «اجتهاد در اسلام»، ص ۶۰-۵۹.
- \* متن حاضر، تحریر و تنقیح سخنرانی ایراد شده در کنگره «نقش و زمان و مکان در اجتهاد» است که در اسفندماه ۱۳۷۴ در قم ایراد گردید.