

زمینه‌گرایی در فقه

حسین واله*

چکیده

رویکرد اتمیستی در فهم نصوص دینی در اجتهاد، نظامی فقهی به بار می‌آورد که احکامی اجرانشدنی دارد، ملاک‌مندی احکام را به تعارفی تجملی فرو می‌کاهد، ربط روشنی با مقاصد شریعت ندارد، به نصوص مراجعه‌گزینی می‌کند و بسیاری از نصوص دینی را وامی‌نهد. در مقابل، رویکرد زمینه‌گرا به نصوص، منظومه‌ای فقهی به بار می‌آورد که هیچ حکم اجرانشدنی‌ای ندارد، ملاک‌محور است، تحقق مقاصد شریعت را هدف می‌گیرد، همه آموزه‌های دین را در مقام استنباط در نظر می‌گیرد، بحران‌های جاری در فقه را حل می‌کند و ادامه‌مشی اصولی در مقابل مشی اخباری است. در این مقاله، پس از تبیین زمینه‌گرایی و ابعاد آن، نشان می‌دهیم که زمینه‌گرایی ادامه همان مشی اصولی است.

کلیدواژه‌ها

فقه، اجتهاد اتمیستی، اجتهاد زمینه‌ای، ملاکات احکام، مقاصد شریعت.

Wale2ir@yahoo.com

* استادیار دانشگاه شهید بهشتی، عضو هیئت علمی گروه فلسفه

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۵/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۶/۲۸





۱. طرح مسئله

احکام شرعی در حوزه معاملات با چالشی تازه مواجه‌اند؛ از سویی حکم‌الله هستند و مبتنی بر مصالح و مفساد واقعی؛ بنابراین، باید مصالح را تأمین کرده و از مفساد پیش‌گیری کنند، اما از سوی دیگر، برخی از آنها اجراشدنی نیستند و مفسادی بزرگ به بار می‌آورند. برای مثال، حرمت ربا به‌خاطر مفسده‌ای واقعی است. پس با حذف ربا باید آن مفسده رفع شود، اما با این کار سرمایه‌گذاری مختل، تولید صنعتی نابود، کشور عقب‌مانده و مردم فقیر می‌شوند. مشکل کجاست و راه‌حل آن چیست؟

پاسخ‌هایی را که به این چالش داده‌اند در دو دسته می‌توان جا داد؛ دسته اول پاسخ‌های ریشه‌ای هستند. دسته دوم پاسخ‌های مبنای‌گرایانه‌اند. پاسخ‌های ریشه‌ای خود دو دسته‌اند؛ یک دسته از بحث معرفت‌شناختی-فلسفه علمی در حوزه دین‌شناسی آغاز می‌کنند و در مرحله اول با تفکیک دین ثابت عندالله از معرفت دینی بشری، دومی را شناور و تابع فهم زمانه می‌کنند. لذا با تقدس‌زدایی از آن، و جوب پیروی از برخی احکام فقه موجود را بلا‌موضوع می‌کنند. در مرحله دوم، ثبات دین عندالله را نیز نفی کرده و دینداری را به سهیم شدن در تجربه دینی فرومی‌کاهند. کثرت‌گرایی تمام‌عیار و نسبی‌شناختی قوی هزینه‌ای است که برای حل این مشکل می‌پردازند.^۱

دسته دیگر از مسیر نفی و جوب اطاعت از احکام نمی‌روند، بلکه از طریق تغییراتی به شرح فوق، در روش‌های اجتهادی می‌کوشند استنباط احکامی خالی از این اشکالات را ممکن کنند. تفکیک دین تاریخی از دین فراتاریخی، ترجمه فرهنگی متون دینی، اعتبار مطلق ظن و عقلانیت تشکیکی، و نقد عقلانیت فقهی سنتی ابزارهای اصلی این رویکردند. هزینه‌هایی که این پاسخ‌ها برای حل مشکل می‌پردازند شامل تن‌دادن به نسبی‌شناختی ضعیف، رد پاره‌ای بدیهیات در مورد بنای عقلا و احکام عقل است، ضمن آنکه مبادی کلامی و مبانی اصولی راه‌حل پیشنهادی را تبیین نمی‌کنند.^۲

پاسخ‌های مبنای‌گرایانه، مبانی کلامی و اصولی را نقد می‌کنند، ولی ویران نمی‌کنند و می‌کوشند پاسخی در چارچوب این مبانی و در صورت لزوم از طریق معرفی مبانی جدیدی براساس مبانی پایه‌ای تر به‌دست دهند. این پاسخ‌ها را می‌توان در سه گروه دسته‌بندی کرد.

گروه اول احکام را تقسیم به دو دسته می‌کند؛ احکام ثابت (و اولی) و احکام متغیر (و ثانوی). شارع هر دو دسته معصوم است. متغیرها برای اجرای ثابت‌ها تشریح شده‌اند. ثانوی‌ها احکام مربوط به حالات اضطرارند و مادام‌الاضطرار معتبرند. احکام متغیر و ثانوی گاهی احکام سلطانی هستند و گاهی احکام فردی مکلفان. حل چالش فقه از طریق احکام متغیر و ثانوی میسر است. (نک: صافی، ۱۴۱۲)

گروه دوم، احکام فقه را به دو دسته احکام دین و احکام دینی تقسیم می‌کند. احکام دین ثابت بوده و تشریح الاهی است که برخی اولی و برخی ثانوی هستند. احکام دینی متغیر بوده و تشریح پیامبر یا جانشینان معصوم و غیر معصوم ایشان‌اند. حل چالش از طریق تشریح احکام متغیر در هر مورد لازم است.^۲

گروه سوم، احکام را منظومه‌ای منسجم می‌شمارند که به وصف انسجام خود مصالح را تأمین می‌کنند. بر پایه اصل انسجام، احکام متغیر و ثابت و اولی و ثانوی تعیین می‌شوند. تشریح غیر معصومان فقط در منطقه الفراغ ممکن است. در استنباط باید مبانی عقلی (کلامی و غیر کلامی) را دخالت داد. حل مشکل از طریق این دخالت است.^۴

تنگنایی که راه‌حل‌های بنیان‌گرایانه (به‌ویژه دو گروه اول و دوم و تا حد کمتری گروه سوم) با آن روبه‌رواند این است که نهایتاً دسته‌ای احکام در فقه تاریخی را، عمدتاً در حوزه معاملات، احکام معتبر ولی اجرائشدنی تلقی می‌کند. منشأ این تنگنا رویکرد اتمیستی در اجتهاد است و برون‌رفت از آن در گرو جایگزینی این رویکرد با زمینه‌گرایی است. در این مقاله، ضمن توضیح زمینه‌گرایی و ابعاد آن نشان می‌دهیم چگونه اتمیسم در فقه به بحران می‌انجامد و زمینه‌گرایی آن بحران را دور می‌زند و چرا زمینه‌گرایی ادامه‌مشی اصولی و اتمیسم ادامه‌مشی اخباری است.

۲. اتمیسم

رویکرد اتمیستی در اجتهاد سه ویژگی اصلی دارد. نخست اینکه این رویکرد علاوه بر تجزیه فقه به فروع فقهی و دسته‌بندی فروع در ابواب گوناگون برحسب موضوع، در مقام استنباط حکم نیز هر عنوانی را از جهت شایستگی برای تعلق حکم شرعی بدان، مستقل از عناوین دیگر در نظر می‌گیرد. برای مثال، در مقام استنباط حکم ارث زوجه، موضوع این فرع را بی‌ارتباط با موضوع فرع‌های دیگر فقهی، مانند حق ولایت و حق حضانت و امثال ذلک ملاحظه می‌کند. دوم اینکه





ادله احکام را نیز براساس ابواب فقهی تفکیک می‌کند و علاوه بر آن، برای استنباط حکم شرعی در یک فرع فقهی فقط به ادله مربوط به همان فرع توجه می‌کند. برای مثال، برای تعیین دیه قتل خطای به روایات و آیاتی استناد می‌کند که در این باب وارد شده‌اند و هیچ کاری به آیات و روایاتی ندارد که به فروع دیگر مثلاً به وجوب نفقه بر زوج یا احقاق حقوق ازدست‌رفته یا اقامه قسط مربوط است. سوم اینکه تعدادی از آیات و روایات را به عنوان ادله احکام از میان همه نصوص وحی گزینش کرده و در افتا فقط به آنها مراجعه می‌کند و بخش وسیعی از نصوص را به یک باره کنار می‌گذارد، یا حداکثر از آنها استفاده‌های اخلاقی و تبلیغی می‌کند. در نتیجه، فقهی که با این اجتهاد به دست می‌آید مجموعه‌ای از جزایر از هم جداست؛ دستوراتی که در مجموع یک منظومه منسجم را نمی‌سازند و عمل به گوشه‌ای از آن ربطی به عمل کردن یا وانهادن گوشه‌ای دیگر ندارد. در چنین نظام فقهی‌ای نمی‌توان توضیح داد که چگونه مقاصد شریعت از طریق عمل به احکام تحقق می‌یابند، کدام حکم وافی به کدام غرض شارع است و با کدام ارزش مطلق یا مصلحت نسبت علی دارد. منشأ بایدها و نبایدها در این فقه اراده مستتب شارع است که مناسبت روشنی با احکام عقل عملی ندارد.

۳. زمینه‌گرایی

آن رویکردی را در اجتهاد «زمینه‌گرایی» می‌نامیم که سه ویژگی اصلی دارد؛ نظام‌سازی در فقه، دخالت دادن مبانی عقلی به خصوص کلامی در استنباط و توجه به مقاصد شریعت. تلاش ابتکاری شهید صدر در تأسیس نظام اقتصادی اسلامی بر پایه منتخبی از فتاوی معتبر فقهای امامیه که بعضاً با فتوای وی سازگاری ندارند (صدر، ۱۹۷۷، ص ۱۲) نمونه برجسته‌ای از نظام‌سازی است. رأی مبنایی مطهری بر اینکه «عدالت در سلسله علل احکام قرار دارد» (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۱۴) و مباحث میان‌رشته‌ای فقهی-کلامی-علم‌الاقتصادی در باب اصول موضوع در نظام اقتصادی اسلامی (همان، ج ۲۰، ص ۵۵۰) منشأ اعتبار مالکیت خصوصی و مالکیت ارزش افزوده (همان، ج ۲۱، ص ۳۰۹) نمونه‌های تبلور مبانی کلامی در استنباط است. مباحث محوریت حکومت (= دولت) در احکام فقهی (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۰) و تقدم اخلاق بر سیاست نمونه‌های توجه به مقاصد شریعت در اجتهاد است.

در رویکرد زمینه‌گرا، به‌طور طبیعی الگوی استنباط احکام تفاوت می‌کند؛ به جای الگوی

سنتی که در آن حکم الله دربارهٔ یک موضوع (یا عنوان شرعی) مستقل از دیگر عناوین شرعی بررسی می‌شود و ادله شرعی آن حکم نیز مستقل از ادله شرعی احکام دیگر لحاظ می‌شود (الگوی که جزء گرای می‌نامیم) کل‌گرایی در احکام و ادله احکام جایگزین می‌شود. در الگوی کل‌گرا، مقاصد شریعت مستنبط از نصوص وحی، مقتضیات مبانی کلامی مرتبط با احکام و تکالیف، سلسله مراتب ارزش‌های مستنبط از ادله اربعه و احکام تراجم و اولویت‌های آنها و سرانجام، اطلاعات فراقه‌ی دربارهٔ روابط بین افعال طبیعی، عناوین شرعی، احکام آن عناوین و ملاک‌های آن احکام، چنان‌که در فقه تاریخی شناخته شده‌اند، در مقام استنباط احکام در کنار مجموعه قواعد استنباط در علم اصول ملاحظه می‌شوند. الگوی کل‌گرا یعنی توسعه روش‌شناسی استنباط احکام شرعی. وجه تسمیه «زمینه‌گرایی» این نظریه است: براساس مبانی کلامی امامیه، فقه‌جاویدان ممکن نیست، جز به صورت ساختاری منتظم از ارزش‌های مطلق همراه با سازوکار دقیقی برای ترجمه عملیاتی آن ارزش‌ها - در هر دوران - به قواعد رفتار، نهادهای بشری و احکام متناسب با حیات انسانی که زمینه تحقق آن ارزش‌هاست.



۴. مثال اصولی زمینه‌گرایی

رویکرد اتمیستی در اجتهاد تنگناهایی ایجاد می‌کند که با تغییر رویکرد حل می‌شوند. یک نمونه از این تنگناها در بحث اصولی تقدم تخصیص بر نسخ است. در این بحث، شیخ انصاری چند نظریه دارد:

۱. اگر دلیل معارض لاحق پس از رسیدن زمان عمل به دلیل سابق صادر شود ناسخ است و اگر پیش از زمان عمل وارد شود مخصص است؛
۲. ظهور ادله لفظی احکام در استمرار حکم تشریح شده مقدم است بر ظهور آنها در شمول افرادی. لذا بهتر است دلیل لاحق را مخصص بگیریم تا ظهور هر دو دلیل در استمرار حکمشان محفوظ بماند. بدیهی است که اگر لاحق را ناسخ بگیریم باید از این ظهور در دلیل سابق دست بکشیم. برای مثال، اگر دلیل سابق گفت «اکرم العلماء» و دلیل لاحق گفت «لا تکرّم الفساق» هر دو دلیل لفظی هم ظهور در استمرار حکم دارند و هم ظهور در شمول افرادی. لذا در ماده تصادقشان، یعنی عالم فاسق، تعارض می‌کنند. اگر ظهور در شمول افرادی را بر ظهور در استمرار حکم مقدم بدانیم، باید دلیل لاحق را ناسخ دلیل سابق به‌شمار



- آوریم. اگر برعکس عمل کنیم، دلیل لاحق مخصص می‌شود؛
۳. این احتمال که دلیل دوم کاشف از قرینه‌ای باشد که همراه دلیل اول بوده ولی به دست ما نرسیده منتفی است، چون خلاف اصل و خلاف فرض است؛ فرض این است که فقط دو دلیل معارض داریم نه بیشتر، لذا احتمال مذکور خروج از فرض است؛
۴. نسبت بسیار بزرگی از ادله معارض لاحق توسط امامان متأخر بیان شده و پس از رسیدن زمان عمل به دلیل اول صادر شده‌اند، لذا علی القاعده باید ناسخ باشند، اما لازمه اعمال این قاعده نسخ احکام بسیار زیادی است، ضمن اینکه لازم می‌آید ظهور هر دو دلیل را در استمرار حکمشان رد کنیم؛
۵. لاجرم باید بگوییم ادله معارض لاحق مخصص منفصل‌اند و نه کاشف از وجود قرینه متصله‌ای که به ما نرسیده است. زیرا مسلمانان طبق همان دلیل عام عمل کرده‌اند. طبعاً باید گفت تکلیف پیشینیان عمل به مضمون عام بوده با آنکه منظور شارع از همان اول خاص بوده و تکلیف متأخران عمل به خاص است که منظور شارع بوده است؛
۶. در نتیجه، شارع نسبت به اشخاصی که دلیل دوم را ندیده‌اند و به دلیل اول عمل کرده‌اند تفویض مصلحت واقعی کرده است. اما گریزی از این نیست چون تدرج در تشریح مصلحتی اعلی و اهم دارد؛ چنان که عمل اشخاص را به اصالت البرائة توجیه می‌کند (درعین حال که حکم واقعی خلاف برائت بوده، لذا مصلحت واقعی از دست رفته است) عمل اشخاص به دلیل سابق را نیز توجیه می‌کند با آنکه متضمن تفویض مصلحت واقعی است. گرچه فرق است بین عدم‌البیان و بیان‌العدم، اما همان مصلحت اعلی هر دو را پوشش می‌دهد؛
۷. لازمه این راه حل این است که در مورد احکامی که ادله سابق ثابت می‌کنند بگوییم مصلحت در خود تشریح است نه در فعل عنوانی تشریح شده، اما احکامی که ادله لاحق ثابت می‌کنند دارای مصلحتی در موضوع حکم‌اند. (شیخ انصاری، ۱۳۱۳، ج ۲، ص ۷۱۰)
- این رأی شیخ انصاری متضمن دو تکلیف سنگین است: نخست، بین فوات اجتناب‌ناپذیر مصلحت با تفویض اجتناب‌پذیر مصلحت فرقی نیست. پیداست که این تکلیف گزافی است. لازمه تدرج تشریح این است که تا حکمی تشریح نشده و مردم طبق آن عمل نکرده‌اند مصلحت واقعی آن را از دست بدهند. اما این اجتناب‌ناپذیر است، چون تشریح دفعی ممکن نیست. اگر تشریح دفعی ممکن می‌بود حتماً انجام می‌شد. روشن است که فقدان شرایط لازم، تشریح دفعی را

ناممکن می‌کند. لاجرم مصلحت واقعی که فوت شده توسط شارع تفویت نشده است. اما در مورد دلیل سابق که باید بعداً تخصیص بخورد یا تعمیم یابد، تا چنین نشده بعضی از سوی شارع وجود دارد که موجب تفویت مصلحت واقعی است. اگر شارع بتواند مانع از تفویت شود، قطعاً این تفویت قبیح است. خوب، چرا شارع نتواند مانع از تفویت شود؟ فرض این است که تشریح صورت گرفته، لذا از امکان تشریح فراغت یافته‌ایم. اگر در واقع شارع به همین نحو ناقص تشریح فرموده، تفویت مصلحت واقعی کرده است، با آنکه می‌توانست نکند. این مستلزم اسناد قبح به عمل شارع است. حال که شارع تشریح می‌فرماید، این حکم یا دارای مصلحت در متعلقش هست یا نیست. اگر نیست چرا تشریح می‌فرماید؟ اگر هست چرا ناقص تشریح می‌فرماید؟

دو راه بیشتر نداریم؛ یا بگوییم قرینه‌ای در دلیل اول بوده که به ما نرسیده است و دلیل دوم کاشف از آن است، پس از آغاز حکم واحدی تشریح شده است؛ یعنی از ذیل بند ۵ دست بکشیم. اما چنان که شیخ انصاری تصریح کرده است - و صحیح هم گفته - این راه مسدود است. قبل از صدور دلیل لاحق مؤمنان به مقتضای دلیل سابق عمل کرده‌اند. معنا ندارد بگوییم قرینه متصله‌ای بوده که به ما نرسیده است. راه دوم این است که بگوییم دلیل سابق و دلیل لاحق هیچ کدام ظهور در استمرار حکم ندارند. یعنی صدر بند ۲ را نفی کنیم. دلیل سابق کاشف از حکمی است، به این نحو که شرایط عینی در زمان صدور حکم طوری بوده که فعل عنوانی موضوع حکم، مصلحت آن را تأمین می‌کرده است. در زمان صدور دلیل دوم، شرایط عینی طوری بوده که موضوع حکم لاحق مصلحت آن را تأمین می‌کرده است. هر دو حکم از جهت تشریح و استمرار تابع آن مصلحت واقعی هستند. لذا استمرار حکم‌ها را بی‌جهت مسلم نمی‌گیریم تا بعد در توجیه مصلحت آنها گرفتار شویم و با تکلف، تفویت و فوات را هم پایه بگیریم یا از اساس ملاک یکی را از دست بدهیم.

تکلف دوم این است که بگوییم بعضی احکام شرع تابع مصلحت در موضوع حکم و بعضی تابع مصلحت در خود حکم‌اند. شیخ انصاری شبیه همین مطلب را در مصلحت سلوکیه هم گفته است. حال پرسش این است که معیارش چیست؟ از کجا بفهمیم که حکم الف از کدام دسته است؟ در احکام ظاهری، ظاهراً جهل و علم ما معیار است. اگر در موضوع حکم جهل به حکم واقعی (یا فقدان یقین به آن) اخذ شده باشد، مصلحت حکم در خود تشریح (یا در سلوک طریق ظاهری) است. اگر در موضوع حکم جهل به حکم واقعی اخذ نشده باشد، مصلحت آن در





موضوع حکم است. در مورد مخصص (یا معمم) منفصل که بعد از رسیدن زمان عمل به دلیل سابق صادر شده باشد، معیار این است: هر کدام سابق باشد مصلحتش در خود تشریح است و هر کدام لاحق باشد مصلحتش در متعلق حکم است. لکن اشکال این هردو فرض این است که با علیت مصلحت برای تشریح حکم ناسازگار است. ملاک‌مندی احکام دلیل کلامی عقلی (معتضد به ادله نقلی قوی) دارد، مستقل از هر تک‌دلیل لفظی که حکمی را ثابت می‌کند. این دلایل وجود مصلحت در متعلق حکم را اثبات می‌کنند. ارجاع ملاک‌مندی حکم به مصلحتی در تشریح آن، مشکل را حل نمی‌کند. اگر مصلحت در تشریح حکم ربطی به آثار واقعی فعل موضوع حکم نداشته باشد، یا تشریح تشریح نخواهد بود (مانند اوامر امتحانی) یا گزاف خواهد بود. نیز تحویل ملاک‌مندی به مصلحت در خود حکم منجر به الغای ملاک‌مندی می‌شود. اگر مصلحت حکم در خود حکم باشد لازم می‌آید که حکم علت خودش باشد. بدین ترتیب، هیچ فرقی بین حکم ملاک‌مند و حکم گزاف باقی نمی‌ماند. احکام گزاف هم خودشان خودشان هستند؛ اگر کافی است حکمی علت خودش باشد تا گزاف نباشد، گزاف‌ها هم علت خودشان می‌شوند لذا گزاف نیستند!

سرّ این مشکل رویکرد جزء‌نگر در استنباط و غفلت از زمینه‌گرایی است. با فرض اینکه هر تک‌حکم شارع از هر تک‌حکم دیگرش مستقل است و یک دلیل لفظی یک حکم را بیان می‌کند و در بیان آن حکم نیازی به دیگر نصوص شریعت نیست و ما هستیم و ادله احکام، چه می‌دانیم ملاکات احکام چیست، طبعاً دلیل سابق حکمی و دلیل لاحق حکم دیگری را اثبات می‌کنند و وقتی تعارض بین آنها رخ داد لاجرم یا تخصیص یا نسخ حلال مشکل خواهد بود. آنگاه نوبت به همه این نکاتی می‌رسد که در بندهای هفت‌گانه ذکر شد. اما اگر بنا را بر این بگذاریم که یک حکم شرعی در منظومه‌ای از احکام شرعی معنادار می‌شود و یک دلیل لفظی در پناه دیگر ادله لفظی و لُبّی گویا می‌شود و مبانی کلامی ما باید در استنباط ما تجلی یابد، آنگاه یک دلیل سابق را نه فقط با نظر به دلیل لاحق، بلکه در پرتو تمام نصوص دینی بررسی می‌کنیم و با استمداد از قاعده عقلی تبعیت احکام از مصالح و مفاصد واقعی در موضوع حکم و حسن تکلیف بندگان از سوی خداوند به آنچه صلاح آنها در آن است، این‌طور می‌فهمیم: هم دلیل سابق و هم دلیل لاحق کشف‌ائی از مصلحت ملزمه‌ای دارد که علت حکم است اما تغییر شرایط عینی در حیات انسانی سبب شده است در یکی از این دو مورد قیدی افزوده شود. لذا هر

دو حکم مصلحت واقعی دارند.

یک عنوان واحد مثلاً اکرام عالم فاسق (در موردی که عام سابق بگوید «اکرم العلماء» و خاص لاحق بعد از رسیدن زمان عمل به عام سابق صادر شود: «لا تکرّم الفساق») در زمان سابق مصلحت داشته لذا محکوم به وجوب بوده ولی در زمان لاحق فاقد آن مصلحت بوده، لذا فاقد آن وجوب شده است.

اینکه این مصلحت چه بوده اغلب از خود دلیل این حکم به دست نمی آید، بلکه باید از سرجمع نصوص به دست آید. به هر حال، شرایط عینی تغییرپذیرند، لذا ممکن است شرایط سابق روزی عود کند. در آن صورت، حکم سابق هم عود می کند. شارع مقدس حکم ناقص بیان نفرموده و تفویت مصلحت هم نکرده است و مصلحت حکم در خود حکم هم نیست، بلکه در موضوع آن است. نیز بین تفویت مصلحت و فوات مصلحت واقعاً فرق است و دومی قبیح نیست، اما اولی قبیح است. تنها با کنار گذاشتن یک پیش فرض نامدلّل، یعنی استمرار همه احکام، همه این مشکلات حل می شود.

۵. مثال فقهی زمینه گرایی

در عالم ثبوت، اندراج یک فعل طبیعی در عنوانی شرعی امکان خاص دارد و در گرو اوضاع و احوال بیرونی و مستقل از آن عنوان شرعی و آن فعل طبیعی است. به همین سان، اشمال یک فعل عنوانی خاص بر مصلحت یا مفسده ای که دارد امکانی بوده و در گرو اوضاع و احوال عینی مستقل از آن فعل عنوانی و حکم شرعی معلول آن مصلحت یا مفسده است. به بیان دیگر، انطباق عنوانی شرعی بر فعلی طبیعی بستگی به تحقق شرایط عینی خاصی دارد که مستقل از اعتبار حکم شرعی است. ترتب مصلحت یا مفسده بر فعلی عنوانی نیز بستگی به تحقق شرایطی عینی دارد که مستقل از اعتبار حکم توسط شارع است.

برای مثال، تیرباران کردن یک شخص فعلی طبیعی است که فی حدنفسه موضوع هیچ حکم شرعی ای نیست. اگر این فعل طبیعی مندرج در عنوان «قتل نفس محترم» شود حرام است، اگر مندرج در عنوان «قصاص» شود مباح است و اگر مندرج در عنوان «اقامه حد بغی» شود واجب است. اندراج این فعل طبیعی در هر یک از این عناوین امکان خاص دارد و بستگی دارد به





اینکه شرایط عینی ویژه‌ای رخ داده باشد. برای مثال، اگر متجاوز قصد جان بی‌گناهی کند، شرایطی خارجاً محقق می‌شود که در آن، فعل طبیعی تیرباران کردن مندرج در عنوان «دفاع» یا «قصاص» می‌شود. تحقق این شرایط ربطی ندارد به حکم قصاص، چنان‌که ربطی ندارد به فعل طبیعی تیرباران کردن.

فعل عنوانی «رباخواری» نیز نسبت به مفسده مترتب بر آن همین حال را دارد. برای مثال، بروز شکاف طبقاتی، غضب دست‌رنج دیگران، ظلم و انهدام اساس اجتماع آثاری است که بر رباخواری مترتب است، اما به امکان خاص و در صورت تحقق شرایط عینی خاصی که مستقل از اعتبار حرمت برای این عنوان توسط شارع است. هنگامی که نقد رایج مورد قرض در یک نظام اقتصادی ساده کارمحور دارای ثبات قدرت تبادلی باشد، اخذ زیاده در قرض خارجاً علت غضب دست‌رنج دیگران، بروز شکاف طبقاتی، ظلم و تباهی نظام حیات انسانی می‌شود. لذا علیت ربا برای «تباهی نظام حیات» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۳۵) در گرو شرایط عینی خاصی است و طبعاً علیت مفسده ربا برای حرمت آن نیز منوط به تحقق همان شرایط است. این شرایط را «وضعیت الف» می‌نامیم.

بنابراین، (۱) عنوان رباخواری به ضرورت متضمن مفسد مذکور نیست؛ (۲) به اعتبار شارع متضمن آن مفسد نیست، بلکه رابطه علی گاهی بین رباخواری و آن مفسد خارجاً برقرار است؛ و (۳) آن مفسد علت حرمت این فعل عنوانی است.

اگر نقد رایج مورد قرض دارای ثبات قدرت تبادلی نباشد و نظام اقتصادی ساده و کار-محور نباشد، بلکه صنعتی و سرمایه-محور باشد، آنگاه شرایط عینی (این شرایط را وضعیت ب می‌نامیم) سبب می‌شود اخذ زیاده در قرض غضب دست‌رنج دیگران، بروز شکاف طبقاتی، ظلم به مدیون و «تباهی نظام حیات» به‌بار نیاورد. مفسدی که در وضعیت الف بر ربا مترتب است، در وضعیت ب بر ربا مترتب نخواهد بود. بنابراین، در وضعیت ب حکم حرمت به ربا تعلق نمی‌گیرد.

در ادامه وضعیت الف و وضعیت ب را با برجسته‌سازی پاره‌ای تفاوت‌ها تعریف می‌کنیم تا ادعای مذکور روشن‌تر شود.

	وضعیت الف	وضعیت ب
۱	تولید پول دشوار و منابع تولید آن محدود است.	تولید پول آسان و منابع آن نامحدود است.
۲	خود پول قابل تبدیل به کالای ارزش مند است.	خود پول قابل تبدیل به کالای ارزش مند نیست.
۳	قدرت خرید پول را کم و زیاد کرد.	با کم و زیاد کردن پول در گردش، می توان قدرت خرید پول را کم و زیاد کرد.
۴	نرخ رشد تولید کالا پایین است و تغییرات در مقدار پول در گردش بسیار کم.	نرخ تغییر در وفور کالا بسیار بالاست و نیز تغییرات در مقدار پول در گردش.
۵	قدرت خرید واحد پول در دوره های زمانی طولانی ثابت است. فقط حوادث غیرطبیعی سبب تغییرات سریع و زیاد می شوند.	تغییرات در قدرت خرید واحد پول فراوان و وابسته به افزایش/کاهش وفور کالا و تغییرات در مقدار پول در گردش است. ^۶



با توجه به این پنج تفاوت، به وضوح پیداست که ۱۰٪ افزایش دریافت نسبت به پرداخت در دوره ای مثلاً پنج ساله در وضعیت الف یعنی ۱۰٪ افزایش قدرت خرید قارض و کاهش قدرت خرید مقروض و طبعاً ربودن دست رنج مقروض. اما در وضعیت ب این معنا را نمی دهد. انتقال این ۱۰٪ از ملکیت مقروض به ملکیت قارض لزوماً به معنای کاهش قدرت خرید مقروض و افزایش قدرت خرید قارض نیست، بلکه می تواند به وسیله افزایش کالای تولید شده و سطح پول در گردش در بازار تفسیر شود، ضمن اینکه تفاوت در سرجمع قدرت خرید قارض و مقروض از ناحیه این مبادله منتسب به قادر ساختن مقروض به تولید ارزش افزوده خاصی است که جز از طریق قرض قارض ممکن نیست. لذا کاهش قدرت خرید مقروض نسبت به قارض به معنای انتقال دارایی او به قارض نیست، بلکه سهم الشرکه قارض در ثروت افزوده است. این مناسبات در وضعیت الف هرگز متصور نیست.^۷

در نتیجه، قول به ثبات و دوام و شمول حکم حرمت ربا در هر دو وضعیت الف و ب فقط مبتنی بر یکی از این پیش فرض ها می تواند باشد: ۱. حرمت ربا معلول مفسده آن نیست؛ ۲. حرمت ربا معلول مفسده هست، اما این مفسده اعتباری و تابع اعتبار حرمت است؛ ۳. حرمت ربا تابع مفسده ربا هست و این مفسده هم واقعی است، نه اعتباری و این همان مفسده ای است که



علامه طباطبایی بیان کرده است، اما این مفسده‌ها در هر دو وضعیت الف و ب برقرار است و این را از تحریم ربا می‌فهمیم، هر چند عقل ناقص ما طور دیگری قضاوت می‌کند. باید اشکالی در این محاسبات باشد؛ ۴. حرمت ربا تابع مفسده ریاست و این مفسده عینی است ولی آن مفسدی که ذکر شده و فقط در وضعیت الف وجود دارد مفسدی نیست که به‌خاطر آن ربا تحریم شده است. مفساد دیگری علت حرمت ریاست که بر ما پنهان است و در هر دو وضعیت الف و ب برقرار است.

اشکال پیش‌فرض چهارم این است که اول حرمت ابدی ربا را مسلم گرفته و بعد اثناً مفسده‌هایی برایش کشف کرده که نمی‌داند چیست و همه این کارها را از ادله حرمت ربا به انجام رسانده است. ابدی بودن حرمت ربا فی‌نفس‌الامر منوط است به ابدی بودن مفسده آن و در مقام اثبات، ادله ربا حرمتی اثبات می‌کنند که مردد بین ابدی یا موقت است و کاشف از مفسده‌ای مردد بین دائم و موقت. لذا اثبات دوام حرمت براساس دوام مصلحت که آن از ثبوت (و نه ثبات) حرمت به‌دست آمده دور است. سایر پیش‌فرض‌ها واضح‌البطلان و بی‌نیاز از بحث است.

۶. علل و دلایل رویکرد اتمیستی

رویکرد اتمیستی در اجتهاد علل و دلایلی دارد. نخست اینکه به نظر می‌رسد واکنش به رواج قیاس و استحسان در فقه عامه و نهی اکید و شدید معصومان از آن، سبب مبالغه فقیهان در پرهیز از دخالت رأی در اجتهاد شد. نتیجه شبه‌قهری این وسواس بی‌توجهی به بحث مقاصد شریعت در فقه امامیه شد. با متروک شدن بحث مقاصد، نتیجه‌گرایی در احکام نیز بالجمله مردود به‌شمار رفت. طبعاً جامع‌نگری در فقه و محاسبه نسبت بین حکمی در قضیه‌ای با حکمی در قضیه دیگر نیز از اساس مطرح نشد. در نتیجه اندیشه نظام‌سازی از فقه نیز از بن غیرممکن گردید. اخباری‌گری تا حد زیادی معلول این عامل است.

دوم، سادگی نسبی مناسبات اجتماعی و ثبات عوامل اجتماعی و اقتصادی، در قرون متمادی پیش از تحول صنعتی در دوران مدرن، سبب شد تغییرات در عوامل خارجی مؤثر بر ملاکات نفس‌الامری احکام بسیار ناچیز باشد. سادگی مناسبات سبب شد توجه به روابط فی‌مابین مصالح و ملاکات و عناوین احکام چندان ضرورت نیابد. لذا تجزیه فقه به ابواب، و ابواب به فروع، و نگاه

گزینشی به موضوع و ادله، اشکالی در استنباط ایجاد نمی کرد. با ثبات این عوامل، احکام فقه موجود کارایی خود را حفظ می کرد و با چالش قابل توجهی مواجه نمی شد. در نتیجه کسی به فکر تحلیل فرایند کشف حکم و ساختار درونی احکام نبود. بحران های فقه موجود از زمانی آغاز شد که پیچیده شدن فرایند مناسبات اجتماعی نگاه جامع به این مناسبات را برای تشخیص موضوعات احکام ضروری ساخت و تغییر شرایط عینی سبب آشفتگی سلسله مراتب عناوین شرعی گردید.

سوم، موضع عموم اصولیان در بحث حجیت قطع و ظن و اختصاص اعتبار به ظنون خاص به انضمام این پیش فرض در اجتهاد که ما ملاکات احکام را بالجمله نمی دانیم، لذا چاره ای جز اکتفا به ظنون نقلی نداریم، سبب شد رابطه بین حکم و ملاک و مقاصد شریعت از قلمرو فقه کاملاً حذف شود. نیز عملاً دلیل عقلی جای خود را به بنای عقلاً داد که دایره آن نیز محدود به مواردی بود که ردع شارع ممکن باشد ولی صورت نگرفته باشد. طبعاً مجرای آن به سطح فهم ادله نقلی یا تشخیص موضوعات احکام منحصر شد.

چهارم، عدم التزام به لوازم عقلی مواضع کلامی و اصولی در مقام استنباط به سبب ترجیح اتکا به ادله نقلی امکان نظام سازی از فقه و تدوین فلسفه فقه را از میان برد. پیداست که ظواهر و نصوص منقول عمدتاً به فروع خاص ارتباط داشت و بسیاری از نصوص به سبب اینکه چنین ارتباط مستقیمی نداشتند از دامنه بحث فقهی خارج شدند. به طریق اولی، نظر در احکام عقل عملی برای استکشاف حکم شرعی از دستور کار فقها خارج شد، زیرا احکام قطعی عقلی مثل حسن احسان یا بسیار اندک و بی خاصیت بودند (از جمله چون ادله نقلی کافی جایگزین وجود داشت) و یا در دسترس نبودند. لذا عقل به منزله یک دلیل برای حکم شرعی عملاً حذف شد و نقشش به ابزار فهم دلیل نقلی فرو کاسته شد.

۷. زمینه گرایی؛ ادامه مشی اصولی

اما چرخش اصولی در فهم احکام، تحولی عمیق در دین شناسی تاریخی به شمار می رود که شالوده زمینه گرایی را پایه گذاری کرد. به روایت مظفر، اختلاف نظر اصولی با اخباری بر سر حجیت عقل است. در حالی که اخباری معتقد است عقل مطلقاً نمی تواند حسن و قبح افعال را درک کند یا حتی اگر در جایی درک کند دلیلی نداریم که شرع مطابق درک عقل حکم کند





یا حتی اگر شرع مطابق درک عقل حکم کند دلیلی نداریم که اطاعت از این حکم شرع واجب باشد، اصولی معتقد است حسن و قبح برخی افعال را عقل مستقلاً درک می‌کند، شرع مطابق آن درک حکم دارد و اطاعت از آن حکم همان قدر واجب است که اطاعت از احکام شرعی مستنبط از نقل واجب است. (مظفر، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۳۵)

براین اساس، اصولیان اوامر نقلی را به دو دسته ارشادی و مولوی تقسیم می‌کنند، کشف پاره‌ای مصالح و مفاسد را که علت احکام‌اند برای عقل ممکن می‌دانند و ملاک محوری در احکام را منشأ اثر نظری و عملی می‌کنند. اما اخباریان همه احکام را مولوی و مجهول‌المصلحه و خارج از حوزه عقل می‌دانند.

از اینجا روشن می‌شود چرا اتمیسم در اجتهاد ادامه اخباری‌گری است و زمینه‌گرایی ادامه اصولی‌گری. اتمیسم به مصالح و مفاسد حکمی که در فقه استنباط می‌شود کاری ندارد و در مقام استنباط حتی نیم‌نگاهی به آن نمی‌اندازد. حتی در احکام معاملات برای ادله لفظی ظهور در استمرار حکم قائل است و در مقابل این پرسش که «این حکم چه مصلحتی دارد؟» یا «کدام غرض شریعت را برآورده می‌سازد؟» پاسخ می‌گوید که «حتماً مصلحتی دارد ولی ما نمی‌دانیم و غرضی را تأمین می‌کند که نمی‌شناسیم». سزا اینکه آن حکم را حکم‌الله می‌شمارد این است که در فلان دلیل لفظی آمده است. این همان جمود بر لفظ است که اخباری به آن افتخار می‌کند. اما فقیه زمینه‌گرا «در پی به دست آوردن ملاکات واقعی احکام است و وقتی ملاک‌ها را به دست آورد به سبب آن تشریح می‌کند، لذا در موضوعی مانند دیه به جای تکیه بر روایاتی که بعضاً دیه را تعدادی شتر یا گاو یا حله یا دینار تعیین کرده‌اند فتوا می‌دهد مبلغی پول که ارزش ثابت داشته باشد دیه است.» چگونه ممکن است ما به دنیا اعلام کنیم ارزش انسان نوسان دارد بین چهارصد هزار تومان، هجده میلیون تومان و سی میلیون تومان و اختیارش هم دست آن جانی است؟». (اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۲)

در قلمرو عقل عملی، اتمیسم استنباط را نه با بررسی احکام عقلاً بما هم عقلاً و کشف حکم‌الله از طریق ملازمه، بلکه با رجوع به ادله نقلی شروع می‌کند. بدین ترتیب، عملاً قاعده ملازمه را نادیده می‌گیرد. اگر جایی با این اشکال روبه‌رو شود که فلان حکم (برای مثال، تنجس آب قلیل ملاقی نجس که قطره قطره دریاچه‌ای شده است) با فلان حکم عقل عملی سازگاری ندارد، پاسخ می‌دهد: مصلحتی در این حکم هست که لابد عقلاً هنوز نفهمیده‌اند. لذا

با تخطئه عقلا در عمل به تعارض حکم شرعی مستنبط از حکم عقلی با حکم شرعی مستنبط از نقل اساساً تن نمی‌دهد تا نوبت برسد به قرینیت حکم عقلی برای صرف دلیل لفظی از دلالت ظاهری آن. سرّ این مطلب جزئی‌نگری در حکم است و غفلت از ارتباط احکام با یکدیگر در یک مجموعه سازوار که باید برآورنده اغراض شرع باشند و نیز تفکیک ادله و وانهادن کثیری، بلکه اکثر نصوص دینی در مقام استنباط یک حکم خاص و تکیه بر یک یا دو روایت که در باب فقهی مربوطه آمده و یا ظنونی چون شهرت فتوایی یا اجماع منقول.^۸ این همه، نتیجه جدی نگرفتن قاعده ملازمه است که خود نتیجه وسواس فراوان در خصوص ظواهر روایات منقول است. پیداست مشی اخباری که اصولیان نفی کردند نیز از جمله به همین خاطر بوده است.

۸. روش‌شناسی اجتهاد زمینه‌گرا

اگر برای خروج فقه از بحران جاری در حوزه معاملات، رویکرد اتمیستی در اجتهاد باید با رویکرد زمینه‌گرا جایگزین شود، چه روشی برای تغییرات لازم در اجتهاد قابل ارائه است؟ به بیان دیگر، ارکان رویکرد زمینه‌گرا کدام‌اند؟ در ادامه پیشنهادهایی در این زمینه ارائه می‌کنیم:

۱.۸. دخالت مبانی کلامی

مبانی کلامی بعضاً ناآگاهانه در پرداخت قواعد اصولی دخالت می‌کنند. اما در فقه و اصول تاریخی ظهور آنها کم‌رنگ بوده است. «ظرفیت شناخت مبانی کلامی و توان‌مندی بهره‌گیری از آنها به‌طور آگاهانه و عالمانه و روش‌مندانه در علم اصول کمتر جدی گرفته شده است». (مبلغی، ۱۳۸۱-۱۳۸۲، ص ۴۰) این سخن گزارش واقع‌گرایانه‌ای است از فقه و اصول تاریخی و کاستی آن از این جهت. برای رویکرد زمینه‌گرا تجلی مبانی کلامی در استنباط حیاتی است. حسن تکلیف و وجوب طاعت از مولی از طریق محقق ساختن مطلوب او، مانند تبعیت احکام شرع از ملاکات، کلیدهای مهمی برای گشودن قفل اجتهاد است.

۲.۸. زمینه‌شناسی

فقه‌ها موضوع‌شناسی را برای استنباط درست ضروری می‌دانند. این مقتضای نگاه جزء‌نگر است. در رویکرد زمینه‌گرا، باید موضوع‌شناسی را به زمینه‌شناسی توسعه داد. عناوین فقهی در شبکه‌ای از مناسبات فی‌مابین و در شبکه‌ای از ارتباطات با واقعیت‌های عینی حیات انسانی دارای





کارکردهایی می‌شوند که به موجب آن مصلحتی مطلوب شارع را برآورده می‌سازند. هیچ عنوان فقهی‌ای در خلأ شکل نمی‌گیرد و منجز از همه عناوین دیگر و مستقل از شرایط عینی حیات معنادار نمی‌شود. برای استنباط درست، علاوه بر رجوع به نصوص، شناخت محیط حیات انسانی و عناصری که در ارتباط با آنها عنوان‌های فقهی تقرر می‌یابند و نقش خود را در استیفای مقاصد شریعت بازی می‌کنند نیز ضرورت دارد. چنان‌که یک قاضی برای قادر شدن به قضاوت، علاوه بر قوانین و حدود و دیات و ... باید محیط خود و روان‌شناسی و رفتارشناسی متهمان را بداند تا بتواند فعل متهم را بر عنوان مجرمانه خاصی منطبق کند، فقیه نیز، علاوه بر شناخت نصوص، باید آن محیط انسانی‌ای را که برای سامان دادن به آن می‌خواهد احکام الهی را استنباط کند، نیک بشناسد. کسی که شناختش از محیط در حد آشنایی سطحی با مناسبات اجتماعی موجود در یک روستاست فقهی روستایی به‌بار می‌آورد. (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۰، ص ۱۸۱)

۳.۸. جامع‌نگری

نصوص دینی را باید با هم ملاحظه کرد. هر آنچه مقاصد شریعت و اهداف الهی از بعثت را بیان می‌کند جزء ادله فقه به‌شمار می‌رود. برای تعیین تکلیف یک فعلی عنوانی خاص کافی نیست به دلایل لفظی‌ای مراجعه کنیم که از حیث تاریخی درباره آن فعل عنوانی صادر شده‌اند. باید هر آنچه در شبکه ارتباطات کارکردبخش به آن فعل عنوانی عضویت دارد و نیز به همه نصوصی که به نحوی به آن عضو مربوط هستند مراجعه کرد و تمام ضوابط تعادل و تراجم و اولویت‌ها و نسب بین آنها را در نظر گرفت.

۴.۸. وسواس به بدعت

همان‌قدر که دخالت دادن مبانی کلامی و عقل، به‌معنای عام، در استنباط اهمیت دارد، وسواس نسبت به اسناد آنچه در دین نیست به دین نیز اهمیت دارد. بدون حجت، نباید چیزی را خواست خداوند معرفی کرد. اراده شارع را از وحی می‌توان دریافت. البته دریافت روش مند که قواعد اصلی‌اش را در علم اصول منقح کرده‌اند به کمک عقل میسر است. عقل خود منبعی برای شناخت اراده الهی نیز هست. اما همه این فرایندها تحت قواعد دقیق نظری قرار دارند. حجیت عقل به منزله منبع شناخت اراده شارع هرگز به‌معنای اسناد گزاف چیزی به شارع نیست. اگر راه رسیدن به مقاصد شارع مستقل از وحی به‌وسیله عقل باز می‌بود، بعثت لغو می‌شد. اسناد ناروای

احکامی به شارع که در اثر خلل روش‌های اجتهادی و فقاهتی تاریخی رخ داده ممکن است علت تفریط از طرف مقابل گردد، اما هرگز دلیل موجهی برای خودبسندگی دیدن خرد در تشخیص اغراض شارع نیست.

۵.۸. حل مسئله حجیت

چنان‌که ملاحظه کردیم، بحث حجیت قطع و ظن، به گونه‌ای که در اصول سنتی مطرح است، از دلایل رویکرد اتمیستی است. مشکل از آنجا شروع می‌شود که قطع را کاشف اتم و ظنون معتبر را کاشف ضعیف‌تر و دیگر ظنون را نامعتبر به‌شمار می‌آورند. در نتیجه، در مقام استکشاف حکم شرعی، چون قطع نادرالوجود است، بیشتر به طرق علمی تکیه می‌شود. اما طرق علمی - امارات و ظهورات و ... - مؤدای خاصی دارند، همان‌که در فقه تاریخی تبلور یافته است. اصل عدم اعتبار ظنون راه استنباط از غیر طریق مألوف را پیشاپیش سد می‌کند.

خوشبختانه این مسئله قابل حل است. بازسازی بحث قطع براساس مبنای اصلی شیخ انصاری می‌تواند راه استواری برای اجتهاد زمینه‌گرا بگشاید، کما اینکه برای اجتهاد سنتی نیز راه‌گشاست؛ چون پاره‌ای اشکالات غامض آن را حل می‌کند.

در بیان شیخ انصاری چند نظریه وجود دارد. نخست اینکه حجیت قطع ذاتی است پس نه قابل سلب است و نه قابل جعل. دوم اینکه حجیت ذاتی قطع از این‌روست که قطع کاشف از واقع است. قطع به حکم‌الله آن حکم را منجز می‌کند. سوم اینکه اگر قطع در موردی جهل مرکب باشد، باز هم حجت است به این جهت که معذر است. چهارم اینکه ظنون بالاصالة حجیت ندارند، اما می‌شود برای آنها حجیت اعتبار کرد. پنجم اینکه هر نوع ظنی را که شارع حجت قرار دهد نازل منزله قطع است. ششم اینکه ظنی را که شارع حجت قرار ندهد حجت نیست. (شیخ انصاری، ۱۳۱۳، ج ۱، ص ۲۰)

با توجه به اینکه بین قطع و شناخت رابطه عموم و خصوص من‌وجه برقرار است - ماده تصادق آنها شناخت قطعی است و دو ماده افتراق آنها شناخت غیرقطعی و جهل مرکب - نظریه دوم شیخ انصاری این است که علم منجز است چون کاشفیت از واقع ذاتی آن است.^۱ بدیهی است که جهل مرکب کاشفیت از واقع ندارد. جهل مرکب در شکل قطع، معذر است از این نظر که عقاب جاهل مرکب قاطع قبیح است، چون بر تکلیف مالایطاق مبتنی است.^۱





از اینجا نکته‌ی اساسی تری روشن می‌شود؛ قطع و شناخت دو حالت نفسانی متفاوت‌اند. آنچه کاشفیت ذاتی دارد شناخت است. آنچه معذر است قطع خطاست. ظن و وهم اصطلاحی دو قسم قطع هستند نه علم. اینکه متقدمان قطع را فرد اتم کشف از واقع پنداشته‌اند^{۱۱} ناشی از یکسان‌پنداری این دو حالت نفسانی است. التفات به نسبت عموم و خصوص من وجه بین قطع و علم باید برای تفکیک این دو حالت نفسانی کفایت کند. به هر حال، به سبب این یکسان‌پنداری، مفهومی ساخته‌اند به نام «حجت» که به معنای مردد بین کاشف از واقع و معذر در صورت خطا است.^{۱۲} لذا فرموده‌اند قطع حجت است، چون یا کاشف است یا معذر. در حالی که آنچه کاشف است علم است، چه قطعی باشد و چه غیر قطعی. آنچه معذر است قطع خطاست.^{۱۳} آنچه کاشف است معذر نیست و آنچه معذر است کاشف نیست. پس تعریف حجت به این صورت ناشی از یکسان‌پنداری قطع با شناخت است. اتم‌پنداری کشف در علم یقینی و ضعیف‌تر پنداشتن کشف در علم غیر یقینی نیز ناشی از همین خلط است.^{۱۴}

در نتیجه، مبنای اصلی شیخ انصاری را می‌توان به گونه دیگری بازسازی کرد که نتایج مطلوب و بی‌اشکال تری به بار آورد. این بازسازی در چند بند است. نخست اینکه علم ذاتاً حجت است. چون کاشفیت ذاتی آن است. شارع نمی‌تواند از علم سلب حجیت کند، یعنی سلب کاشفیت کند. لذا لزومی هم ندارد که شارع، حجیت برای علم اعتبار کند. وجوب ترتیب اثر دادن به علم به حکمی، چیزی نیست جز همان وجوب ترتیب اثر دادن به آن حکم. دوم اینکه تکلیف شخص قاطع به آنچه خلاف قطع اوست تکلیف مالا یطاق است.^{۱۵} پس اگر کسی قاطع بود به حکمی از احکام، نمی‌توان او را عقاب کرد. سوم اینکه اگر کسی قاطع نبود آنگاه یا عالم است به حکم یا جاهل بسیط. اگر جاهل بسیط باشد باید کسب شناخت کند. در اثر کسب یا عالم می‌شود یا کماکان جاهل می‌ماند. اگر جاهل ماند باید به اصول عملیه عمل کند. اگر عالم بود یا شد، آنگاه یا فی نفس الامر عالم است یا جاهل؛ یعنی باورش به حکم یا صادق است یا نیست. اگر عالم باشد تکالیفی که می‌شناسد بر او منجز است. اگر جاهل باشد، یا قاصر است یا مقصر. عقلاً جاهل مقصر را مستوجب ذم و عقاب می‌دانند، اما جاهل قاصر را نه. معیار قاصر و مقصر چیست؟ باز عقلاً حکم می‌کنند که اگر راه‌های مطمئن برای شناخت را پیمود و به واقع نرسید قاصر است. اما اگر در پیمودن راه‌های مطمئن کوتاهی کرد مقصر است. چهارم، ادله‌ای که برای ظن حجیت اعتبار کرده‌اند در واقع ارشاد به حکم عقل‌اند در باب راه‌های مطمئن برای رسیدن به واقع در

تشخیص حکم الله. راه تحصیل شناخت بسته به موضوع شناخت ممکن است متفاوت باشد. برای شناخت حکم الله هر راهی مناسب نیست. تناسب بین راه و مقصد را نیز عقل تشخیص می دهد. اما وحی در اینجا به کمک عقل می آید. لکن شارع هم نمی تواند آنچه را راه شناخت نیست راه شناخت قرار دهد. شارع می تواند عقل را کمک کند راه های شناخت را در مورد مقاصد خودش کشف کند. پس این ادله راه بدیلی برای رسیدن به حکم نیستند که تشریح آنها از جانب شارع خود حکمی باشد دارای مصلحت. این تصور ناشی از همان یکسان پنداری علم با قطع است. لذا بحث های مربوط به ادله علمی در واقع بحث های مربوط به طرق مناسب و مورد وثوق به حکم الله واقعی است و نتیجه سلوک این طرق همان حکم الله واقعی است.^{۱۶} پنجم، برای احکام ظاهری لازم نیست مصلحت سلوکی یا تسهیلی در نظر بگیریم. همان مصلحت واقعی در اینجا هم جاری است. جای مصلحت سلوکی یا تسهیلی یا مصلحت در خود تشریح فقط مجاری اصول عملیه است. مجرای اصول عملیه هم جایی است که شناخت به حکم الله نداریم. ششم اینکه مانعی ندارد شارع بعضی راه های مفروض برای رسیدن به شناخت حکم الله را ممنوع کند. این ممنوعیت البته باید خلاف عقل نباشد، اما ممکن است فوق عقل باشد. اگر راه خاصی را شارع مسدود اعلام کرد، عقلاً حکم می کنند که نباید برای کشف مقاصد شارع از آن راه ممنوع استفاده کرد. برای مثال، اگر اجتهاد در مقابل نص را ممنوع ساخت، خلاف عقل عمل نکرده است. چون این طریق به شناخت ذاتاً طریق به شناخت نیست تا ممنوعیت شارع مستلزم تناقض باشد.

در نتیجه، بحث حجیت را باید طور دیگری منعقد کرد: مکلف هنگام التفات به حکم شرعی یا می پندارد که پس از سلوک راه های مؤدی به علم به حکم، حکم را یافته و یا نیافته؛ اگر فکر می کند که حکم را نمی داند باید به اصول عملیه رجوع کند. اگر می داند، یا فی الواقع هم می داند یا نه. اگر فی الواقع هم عالم باشد حکم درباره او منجز است. باید طبق علمش عمل کند. مصلحت واقع را هم به دست می آورد. اگر فی الواقع خطا کرده است، جاهل قاصر و لذا معذور است و باید طبق علمش (که در واقع جهل است) عمل کند. اما این حکم، حکم شارع یا ترخیص شارع نیست که نیاز به مصلحتی داشته باشد تا تفویت واقع به وسیله شارع را جبران کند، بلکه حکم عقل است به این سبب که غیر از آن ممکن نیست. تکلیف چنین شخصی به غیر مؤدای علمش (که واقعاً جهل است) تکلیف مالایطاق و قبیح است. لذا رفع تکلیف واقع از





این شخص به سبب ناتوانی اوست. با این نگاه، کانون بحث حجیت به این مسئله منتقل می‌شود که راه‌های مطمئن حصول شناخت به حکم‌الله چیست. یقین از موضوعیت می‌افتد، راه‌های شناخت با معیارهای عقلی مشخص می‌شوند و عویصه قطع قطع هم حل می‌شود. و خوب پیروی از روش‌های مناسب برای حصول شناخت به حکم‌الله و نیز حکم موارد خطا، هم، شامل حالتی است که شناخت همراه با یقین هست و هم، شامل حالتی است که شناخت همراه با یقین نیست. لذا قطع قطع مانند جهل تقصیری است و هر دو محل ذم عُقلا و عقاب شارع‌اند. ناگفته پیداست که اعتبار و حجیت علم اعم از یقینی و غیر یقینی به وجهی که بیان شد از راهی متفاوت با راه سنتی فقها در بحث انسداد به دست آمده است. بحث انسداد در رویکرد جزءنگر طراحی شده، لذا مقدمات آن در رویکرد زمینه‌گرا ناتمام است.

۶.۸. تعیین قلمرو عقل عملی

عموم اصولیان متأخر عقل را از ادله احکام می‌شمارند. مرادشان از دلیل عقلی هر حکم عقلی است که علم قطعی به حکم شرع به بار آورد. (مظفر، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۵) این احکام عقلی را به دو دسته مستقلات عقلیه و غیرمستقلات عقلیه تقسیم می‌کنند. دسته اول احکامی است که عقل عملی بدون استمداد از شرع صادر می‌کند و به موجب ملازمه بین حکم عقل با حکم شرع (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) حکم شرع را کشف می‌کند. دسته دوم احکامی است که عقل با استمداد از شرع صادر می‌کند به این ترتیب که حکمی نخست توسط شرع مقرر می‌شود، آنگاه عقل براساس آن حکمی دیگر صادر می‌کند و آن حکم دیگر هم به موجب همین قاعده ملازمه، کاشف از حکم شرع است. برای دسته دوم و خوب مقدمه واجب را می‌توان مثال آورد. دسته اول احکام عقل عملی است که احياناً در عداد مشهورات و آراء محموده در منطق تعریف می‌شوند.^{۱۷} در این دسته، همه این احکام به حسن عدل و قبح ظلم برمی‌گردد. کاشفیت حکم عقل عملی از حکم شارع را مقید به این کرده‌اند که آن حکم مورد اتفاق همه عُقلا و مبتنی بر تشخیص مصالح عامه‌ای باشد که حفظ نظام و نوع انسانی در گرو آن است. (همان، ج ۱، ص ۲۳۹) احکام دیگری که ممکن است عُقلا صادر کنند نه از این جهت بلکه از این نظر که مثلاً عاطفه دارند کاشف از حکم شرع نیست. زیرا دلیلی ندارد که شارع مقدس در آن احکام مانند عُقلا عمل کند. بدین ترتیب، ضابطه‌ای کلی به دست می‌آید که با آن می‌توان تعیین کرد کدام حکم عُقلا کاشف از حکم شرع است و کدام نیست.^{۱۸}

پس از قبول ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، جای این پرسش هست: قلمرو احکام عقل عملی کدام است؟ اساسی‌ترین حکم مستقل عقل را حسن عدل و قبح ظلم می‌دانند. لذا پرسش ما به این پرسش تأویل می‌شود: آیا عقل مستقلاً همهٔ مصادیق عدل و ظلم را تشخیص می‌دهد؟ سه پاسخ به این پرسش متصور است؛ نخست اینکه عقل بشر هیچ‌یک از مصادیق عدل و ظلم را مستقل از وحی نمی‌تواند بشناسد. دوم اینکه عقل بشر مستقلاً تمام مصادیق عدل و ظلم را درک می‌کند لذا دربارهٔ همهٔ آنها حکم مستقل دارد. سوم اینکه عقل بشر برخی مصادیق عدل و ظلم را مستقل از شرع می‌شناسد و برخی را نمی‌شناسد.

پاسخ نخست به نقض قاعدهٔ کل ماحکم به العقل حکم به الشرع منجر می‌شود و فی الواقع انکار مستقلات عقلیه است. اگر عقل قادر نباشد هیچ‌یک از مصادیق عدل را مستقلاً تشخیص دهد، لازم می‌آید که اولاً حکم به حسن عدل به معنای حکم به حسن حکم شرع باشد و ثانیاً ملازمه به این‌همانی مبدل شود و ثالثاً قاعده جمله‌ای غیر معرفت‌افزا گردد.

یکم، معنای قاعده در این صورت این خواهد بود که اگر عقل عنوانی را مستقلاً حسن دانست شرع هم آن را حسن می‌داند، اما عقل هیچ عنوانی را مستقلاً حسن نمی‌داند پس حسن هر عنوانی فقط به شرع معلوم می‌گردد. لاجرم اگر فعل الف را شرع حسن اعلام کند آنگاه عقل می‌فهمد که این فعل حسن است، اما اگر شرع حسن آن را اعلام نکند عقل نمی‌تواند تشخیص دهد که الف حسن است. پس حکم به حسن الف یعنی حکم به حسن حکم شرع در مورد الف. این همان رأی اشاعره است.

دوم، ملازمه می‌گوید دو حکم مختلف داریم که ملازم هم‌اند. عقل حکم می‌کند به حسن ادای امانت و شرع هم در پی آن حکم می‌کند به حسن آن. لذا اگر دلیل نقلی هم نمی‌داشتیم بر وجوب ادای امانت، از همین حکم عقلی آن را اثبات می‌کردیم. اما لازمهٔ اینکه بگوییم عقل هیچ مصداقی از مصادیق عدل را مستقلاً تشخیص نمی‌دهد (یا حسن هیچ فعل عنوانی را مستقل از شرع تشخیص نمی‌دهد) این است که حکم عقل به حسن الف همان حکم شرع به آن است. تلازم بین دو حکم مبدل به این‌همانی می‌شود.

سوم، قاعدهٔ ملازمه جمله‌ای امکانی و معرفت‌بخش است. اگر بگوییم عقل قادر به تشخیص هیچ مصداقی از عدالت مستقل از شرع نیست، این قاعده را به جمله‌ای ضروری و غیر معرفت‌افزا مبدل کرده‌ایم. چون هر جا عقل حکم کند الف حسن است بنا به فرض قبلاً شرع حسن آن را





مشخص کرده، لذا ملازمه می‌گوید «حسن این عنوان را که شرع مشخص کرده شرع مشخص کرده». این جمله ضروری و غیر معرفت‌افزا است.

پاسخ دوم نیز خالی از اشکال نیست. ممکن است بگویند چون هر فعل عنوانی یا عدل است یا ظلم است و یا هیچ کدام، عقل عملی قادر است حکم همه عناوین را مستقلاً تشخیص دهد. به دیگر بیان، عقلاً بما هم عقلاً در باب همه افعال عنوانی حکم دارند. اما این سخن صحیح نیست. برخی مصادیق عدل و ظلم را عقل نمی‌تواند مستقل از شرع تشخیص دهد. اولاً دسته‌ای از حقوق را شرع اعتبار می‌کند. طبعاً بدون اعتبار شارع، آن حقوق تقرر نمی‌یابند. ثانیاً در برخی موارد عقل نمی‌تواند تشخیص دهد که بعضی حقوق چگونه قابل استیفاست. لاجرم، حکم عقل به حسن ادای آن حقوق و قبح پایمال کردن آنها متأخر از اعتبار شارع خواهد بود و چون کیفیت استیفای آنها که موضوع حکم به حسن است برای عقل مجهول است حکم عقلی در مورد آن نیز وجود ندارد. لذا این دسته احکام عقل مستقل از شرع نیست. برای مثال، حق شخص برای وصیت در ثلث ماترک که به مصرف قضای عبادات فوت شده یا نیابت از او در نوافل برسد، بدون اعتبار شارع نه متقرر می‌شود و نه قابل استیفاست. عقل قادر نیست مستقل از شرع برخورداری شخص از این حق را که منشأ حکم وصیت است و نیز نحوه ادای آن را دریابد. بنابراین، پاسخ دوم به نحو موجه کلیه پاسخی غلط است.

در نتیجه، پاسخ سوم متعین است. اما باید ضابطه‌ای به دست دهیم برای تشخیص اینکه کجا عقل عملی حکم مستقل دارد و کجا ندارد تا مشخص شود کدام احکام شرعی تابع حکم عقل عملی است (و در واقع ارشادی است) و کدام نیست. به بیان دیگر، عقلاً بما هم عقلاً در چه قلمروی حکم باید و نباید صادر می‌کنند و در چه قلمروی صادر نمی‌کنند. برای این ضابطه باید به تعریف عدل که مفهومی فرادینی است استناد کرد. اگر عدل را «اعطاء کل ذی حق حقه» معنا کنیم، آنگاه این ضابطه را می‌توان ارائه کرد: هر گاه در موضوعی عقل بتواند (۱) تشخیص دهد که ذی حق کیست و حق او چیست و (۲) چگونه می‌توان آن حق را ادا کرد آنگاه در آن موضوع عقل عملی حکم مستقل خواهد داشت. به بیان دیگر، هر گاه عقلاً بما هم عقلاً حقی را برای امری اعتبار کنند و نحوه ادای آن حق را بدانند، حکم باید و نباید درباره آن صادر می‌کنند. هر جا عقلاً بما هم عقلاً حقی را برای امری تشخیص ندهند یا تشخیص بدهند، اما نحوه ایفای آن را ندانند حکم مستقل باید و نباید درباره آن صادر نمی‌کنند.

بر اساس این ضابطه، چهار حالت متصور است؛ نخست اینکه عقل حقی را برای امری بشناسد و بداند چگونه آن حق ایفا و چگونه پایمال می‌شود. در این مورد باید و نباید مستقل خواهد داشت. یعنی عقلاً حقی را اعتبار کرده و فعل وافی به آن را واجب می‌کنند. حکم شارع در این موارد تابع حکم عقل و به عبارت دقیق‌تر حکم ارشادی و نه مولوی خواهد بود.^{۱۹}

دوم اینکه عقل حقی را بشناسد، اما نداند چگونه می‌توان آن حق را ادا کرد. برای مثال، حق پرستش برای خداوند را عقل درک می‌کند و عقلاً بما هم عقلاً پرستش خدا را حسن می‌دانند و پرستنده را ستایش می‌کنند، اما بدون هدایت شرع نمی‌دانند چگونه باید خدا را پرستید. در این موضوع، حکم عقل به اصل و جوب پرستش مستقل است، اما به وجوب مثلاً نماز یا روزه مستقل نیست.

سوم اینکه عقل حقی را مستقلاً نشناسد، یعنی عقلاً حقی را اعتبار نکنند اما شرع آن را اعتبار کند. عقل راه تحقق آن حق را هم نداند. در این مورد حکم افعال مربوط به آن کاملاً شرعی است. عبادات که قرب الاهی و سعادت جاوید برای انسان به بار می‌آورند جز به تعلیم شارع که همو حیات جاوید به انسان بخشیده و حق سعادت‌مندی در حیات جاوید را برای او اعتبار فرموده،^{۲۰} دانسته نمی‌شود. چهارم اینکه عقل حقی را مستقلاً نشناسد ولی پس از اعتبار آن توسط شرع راه تحقق آن را بداند. به بیان دیگر، عقلاً بما هم عقلاً حقی را اعتبار نکنند، اما پس از آنکه شارع آن را اعتبار کرد عقلاً فاعل فعلی را که می‌دانند ایفای آن حق می‌کند مدح کنند و فاعل فعلی را که می‌دانند آن حق را تضييع می‌کند مذمت کنند. برای مثال، عقل ما شاید نتواند درک کند که مردگان چه حقوقی دارند، لذا نمی‌تواند تعیین کند چه کاری درباره‌ی آنان مقتضای عدل است. اما اگر شرع حقی را برای مردگان اعتبار کرد شاید عقل بتواند تشخیص دهد کدام فعل ادای آن حق و کدام فعل پایمال کردن آن حق است. اگر تشخیص داد حکم به حسن یا قبح آن فعل می‌کند. این مورد حکماً مانند غیرمستقلات عقلیه چون وجوب مقدمه واجب است.

بنابراین، هر جا عقل عملی بتواند حقی را برای ذی‌حقی مستقلاً تشخیص دهد و تعیین کند چگونه می‌توان آن حق را ادا کرد، در آنجا حکم مستقل خواهد داشت و بنا بر قاعده ملازمه، شرع هم همان حکم را خواهد داشت. هر جا عقل عملی حقی را برای ذی‌حقی شناخت، اما بدون مشارکت شرع ندانست چگونه می‌توان آن حق را ادا کرد یا اصل تقرر حق را به کمک





شرع شناخت و پس از آن نحوه ادای آن را مستقلاً تشخیص داد، در هر دو صورت حکمی صادر می‌کند که به موجب ملازمه شرع نیز آن را تأیید می‌کند. اما اگر نه حق را مستقلاً شناخت و نه نحوه ادای آن را، آنگاه حکمی در آن موضوع نخواهد داشت. چنین موضوعاتی خارج از قلمرو عقل عملی هستند.

۷.۸. کشف رابطه مقاصد شریعت و احکام عقل عملی

پیداست که بین مقاصد شریعت با احکام شرعی رابطه‌ای وجود دارد. ممکن نیست حکمی شرعی معارض با مقاصد شریعت باشد، زیرا مستلزم اخلال به حکمت الاهی است. نیز ممکن نیست حکمی شرعی نسبت به همه مقاصد شریعت خنثی باشد، زیرا مستلزم لغویت است. لاجرم، مقاصد شریعت غایات احکام شرع‌اند. مجموع احکام شرع باید مجموع مقاصد شریعت را محقق کند. تا اینجا مشکل زیادی وجود ندارد. اما اگر پرسند کدام حکم شرعی وافی به کدام مقصد از مقاصد شریعت است پاسخ آسانی در فقه رایج در دست نیست. معمولاً به طور پیشینی مسلم می‌گیرند که احکامی که شارع مقدس مقرر فرموده لابد وافی به مقاصدش در تشریح هست، هرچند کم و کیف آن را به تفصیل ندانیم.

این پاسخ در مورد احکام مولوی پذیرفتنی است؛ به‌ویژه وقتی پای مصالح خفیه در میان است و علت تشریح یک حکم را ناشناختنی می‌دانیم، رابطه آن حکم با مقاصد شرع را طبعاً نمی‌توانیم بدانیم. اما وقتی مقاصد شریعت را از نصوص دینی کشف می‌کنیم و حکمی از احکام شرع را از طریق حکم عقل - چه مستقل و چه غیرمستقل - استنباط می‌کنیم، دیگر نمی‌توانیم چنان جوابی بدهیم. در این جا ناگزیر باید رابطه مقاصد شریعت با احکام عقل عملی را تبیین کنیم.

چنان که گفتیم، در هر موضوعی که در قلمرو عقل عملی بگنجد (اعم از اینکه حکم عقل در آن، حکم عقلی صرف باشد یا مقدمه‌ای و حیانی هم داشته باشد) حکمی شرعی مطابق با حکم عقل عملی وجود خواهد داشت. این احکام شرعی باید مغیا به مقاصد شریعت باشند. نتیجه این می‌شود که مقاصد شریعت در قلمرو عقل عملی به موجب قاعده ملازمه، غایات حکم شرع‌اند. از اینکه احکام شرع در این قلمرو تحقق‌بخش مقاصد شریعت‌اند می‌توان به وجه آئی کشف کرد که مقاصد شریعت در این قلمرو همه عقلی‌اند. نتیجه این سخن این است که قاعده ملازمه ضمناً عقلی بودن مقاصد شریعت در قلمرو عقل عملی را اثبات می‌کند. نمی‌شود فرض کرد دو نظام

موازی مستقل از یکدیگر داشته باشیم؛ یکی مجموعه مقاصد شرع در قلمرو عقل عملی و دیگری مجموعه احکام عقل عملی و بین آنها تصادفاً تناسب نقطه به نقطه برقرار باشد! این مجموعه باید غایت آن مجموعه باشد.

لذا می توان نتیجه گرفت که مقاصد شریعت در حوزه عقل عملی باید برای عقل شناختی باشد. در این قلمرو، مقاصد خفیه برای شرع نمی توان در نظر گرفت. پس مقاصد خفیه شریعت فقط خارج از قلمرو احکام عقل عملی ممکن است.

۸.۸. بازنگری ادله شرعی در قلمرو عقل عملی

بر اساس ضابطه ای که پیش تر بیان کردیم، دو نکته به دست می آید. نخست اینکه در مواجهه با ادله نقلی احکام، نباید همه را یک جور دید. ادله نقلی را باید بر حسب موضوعی که حکم آن را بیان می کنند به دو دسته تقسیم کرد؛ یک دسته موضوعاتی که خارج از قلمرو احکام عقل عملی است. در این دسته، هیچ دلیل نقلی ای دارای توأم عقلی یا معارض عقلی یا قرینه لبی صارفه نیست. لذا احکامی که از این ادله نقلی به دست آیند احکام مولوی یا تأسیسی هستند. دسته دیگر موضوعاتی هستند که عقل عملی در باب آنها حکمی دارد و طبعاً شرع هم همان حکم را دارد. ادله نقلی در این موضوعات بدون در نظر گرفتن سایر ادله قابل استناد نیستند. مفاد این ادله حکمی است که یا مطابق با حکم عقل و یا مخالف آن است. در فرض اول، مفاد دلیل صرفاً ارشاد به حکم عقل است. در فرض دوم، به خاطر قرینه لبی دلالت دلیل لفظی از بین می رود.

دوم اینکه الگوی استنباط حکم شرعی در قلمرو عقل عملی با الگوی استنباط حکم شرعی خارج از این قلمرو متفاوت است. چون خارج از قلمرو عقل عملی، مصالح و مفاسد علت احکام و نحوه ارتباط آنها با مقاصد شریعت بر ما پوشیده است، برای استنباط احکام چاره ای جز اعتماد بر ادله نقلی نداریم. حتی اگر مصلحت پاره ای احکام این قلمرو بیان شده باشد، باز هم قادر نیستیم رابطه علی بین موضوع احکام با آن مصالح را بفهمیم یا کشف کنیم چگونه آن مصالح مقاصد شریعت را در آن موارد تأمین می کنند. لذا عقل راهی جز ادله نقلی برای شناخت احکام الله در آن قلمرو ندارد. در اینجا این سخن فقها کاملاً بجاست که ما تابع دلیل هستیم و به ملاک احکام کاری نداریم. طبعاً استنباط حکم الله از مراجعه به ادله نقلی آغاز می شود. اما در قلمرو عقل عملی چنین نیست. استنباط حکم الله در این قلمرو، الگوی دیگری دارد.





اینجا نمی‌توان گفت ما به ملاکات کاری نداریم و فقط تابع دلیل نقلی هستیم. وجود حکم عقلی بنا به قاعده ملازمه کاشف از حکم الله است. حکم عقلی نیز مستند به تشخیص مصالح عامه نوع و نظام انسانی است. طبعاً حکم الله مکشوف هم مستند به همان مصالح است. از سوی دیگر، کشف مقاصد شریعت از نصوص وحی ممکن است. نیز می‌توان ارتباط علی بین مقاصد شریعت و احکام وافی به آنها و مصالح ملزمه آنها را در قلمرو عقل عملی کشف کرد. نه تنها هر جا شارع برای حکمی در قلمرو عقل عملی فلسفه‌ای بیان فرموده کشف می‌کنیم که تعبد در آن حکم جا ندارد، بلکه از مقاصد بیان شده برای تشریح به انضمام احکام عقل عملی می‌توان منظومه احکام شرعی را در آن قلمرو به دست آورد. لذا استنباط احکام در این حوزه چهار گام دارد. در گام نخست باید مقاصد شارع را از ارسال انبیاء و تشریح شرایع صرفاً بر پایه وحی مشخص کرد. در گام دوم، باید ارزش‌های عام و ثابت عقل عملی و سلسله‌مراتب این ارزش‌ها را که همه احکام را بر پایه آنها صادر می‌کند و وافی به مقاصد شارع است تعیین کرد. در گام سوم، عناوینی را باید مشخص کرد که با توجه به شرایط عینی حیات، وافی به آن ارزش‌ها هستند. سرانجام، حکم این عناوین را براساس آن ارزش‌ها باید تعیین کرد. هر جا در ادله نقلی چیزی یافتیم که ناظر به حکم یکی از این عناوین است، باید آن را دست کم کاشف از تطابق یکی از عناوین با یکی از ارزش‌ها در دوره‌ای خاص (زمان صدور آن دلیل نقلی) بدانیم.

۹. استنباط زمینه‌ای و فقه تاریخی

با التفات به تحولاتی که لازم است در روش‌شناسی اجتهاد به عمل آید، می‌توانیم در باب فقه تاریخی به اختصار بدین ترتیب تصمیم‌گیری کنیم: نخست احکام فقه تاریخی را به دو دسته تقسیم می‌کنیم: احکام مربوط به موضوعاتی که خارج از قلمرو عقل عملی قرار دارند و احکام موضوعاتی که داخل این قلمرو هستند. در این دسته دوم، براساس نصوص دینی، باید مقاصد شریعت را احصاء و اولویت‌های آنها را تعیین کرد. احکامی را که در فقه تاریخی از ادله استنباط شده‌اند باید نظامواره دید. شرایط عینی حیات را در دوره‌ای و مکانی که برای سامان دادن حیات در آن، استنباط احکام انجام می‌شود، باید شناخت و در نظر گرفت. هر حکمی از احکام فقه تاریخی که با نظر به زمینه عینی حیات هنوز مقصدی از مقاصد شریعت را تأمین می‌کند و مفسده‌ای بزرگ‌تر - از میان مفسده‌ای که شارع مفسده دانسته - ندارد، حکم اسلام

به‌شمار می‌رود. هر حکمی را که دیگر هیچ مصلحتی از مصالح مورد نظر شارع را تأمین نمی‌کند یا مفسده مهم‌تری در نظر شارع دارد، وامی‌نهییم. هرگاه برای سامان‌دادن جنبه‌ای از حیات نیازمند تشریحی بودیم که در فقه تاریخی انجام نشده، بر پایه مقاصد شریعت و با رعایت حداکثر انسجام میان آنها و اولویت‌های آنها، چنان‌که شارع بیان فرموده، حکم را وضع می‌کنیم. وضع حکم بر ما واجب است چون اهمال مقاصد شارع جایز نیست. مقرر داشتن آن حکم توسط شارع عقلاً واجب است، چون تکلیف‌بندگان به آنچه خیر و صلاح آنان در آن است واجب است. (طبرسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۴) در این مقام یا به شناخت مقصد شارع و راه تأمین آن می‌رسیم یا نمی‌رسیم. اگر رسیدیم چه به وجه قطعی و چه به وجه غیرقطعی، حکم‌الله در مورد ما منجز می‌شود. اگر نرسیدیم، برای مثال، به‌خاطر از میان‌رفتن پاره‌ای نصوص یا نقصان ادراک و ضعف قوای شناختی یا هر عامل دیگری، اگر استفراغ و وسع کرده‌ایم، آنگاه در آن مسئله به اصول عملیه مراجعه می‌کنیم. روشن است که در مقام عمل به اصول، مسلم گرفته‌ایم که حکم‌الله را نمی‌دانیم، لذا مقاصد شریعت و مصلحت و مفسده و دوام و توقیت موضوعاً منتفی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. عبدالکریم سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت و سپس در تجربه نبوی این راه را پیموده است. (نک: سروش، ۱۳۷۳)
۲. برای بحث تفصیلی این رویکرد، (نک: فنایی، ۱۳۸۹)
۳. برای بیان دقیق و عالمانه این نظریه، نک: علی‌اکبریان، ۱۳۸۶.
۴. محمدباقر صدر، مرتضی مطهری و تا اندازه‌ای شبستری این راه را رفته‌اند. در بخش‌های مختلف این مقاله به گوشه‌هایی از مبانی ایشان اشاره خواهد شد.
۵. مطهری می‌گوید: «اگر در یک‌جا حکمی را به‌طور عام ذکر کرد بر مبنای فلسفه‌ای و ما آن فلسفه را کشف کردیم و بعد دیدیم مواردی هست که آن فلسفه استثنا می‌خورد، ولو اینکه در متن اسلام استثنایش نیامده است، عقل حق دارد خودش این استثنا را بیان کند. می‌گوید اگر هم در اسلام نیامده، به ما نرسیده، این استثنا در اسلام وجود داشته. در قرآن نیست؛ همه چیز که در قرآن نیست. در سنت و حدیث هم نیست؛ همه چیز که در سنت و حدیث نیست. ما آنقدر احادیث داشته‌ایم که از میان رفته که الی ماشاء الله! عقل در موارد زیادی می‌تواند ... در جایی حکمی را وضع کند که وضعش به معنای کشف است؛ یعنی ممکن است در یک مورد بالخصوص اصلاً از اسلام دستوری به ما نرسیده باشد، ولی عقل چون به سیستم قانون‌گذاری اسلام آشناست می‌داند که نظر





اسلام در اینجا این است، فوراً حکم را کشف می‌کند و مثلاً می‌گوید این حرام است. می‌گوییم: از کجا می‌گویی؟ آیا در قرآن آمده؟ می‌گوید: نه. در حدیث و سنت آمده؟ نه. از کجا می‌گویی؟ می‌گوید: من می‌توانم نظر اسلام را در این مورد کشف کنم... ممکن است عقل یک مصلحت ملزم یا یک مفسده ملزمی را در موردی کشف کند که این مصلحت ملزم یا مفسده ملزم با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند؛ یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده ولی عقل کشف کرده، با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند و آنچه که اسلام بیان نکرده مهم‌تر باشد از آنچه که اسلام بیان کرده است (یعنی آنچه که عقل از اسلام کشف کرده مهم‌تر باشد از آنچه که اسلام بیان کرده است) اینجا حکم عقل می‌آید آن حکم بیان شده شرع را محدود می‌کند. ... مجتهدین در عصر اسلام، کار انبیای ائمه را می‌کنند، یعنی باید بکنند... حتی انبیای قبل هم که احکام را ناسخ و منسوخ می‌کردند، واقع ناسخ و منسوخ آنها هم از همین قبیل بوده ولی به این شکل نبوده، بلکه علما معتقدند همه ناسخ و منسوخ‌ها هم روحش به چنین چیزهایی برمی‌گردد، ولی اسم این دیگر «نسخ» نیست. بنابراین، مبتنی بودن احکام اسلامی بر یک سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی (یعنی مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم بشر است) از یک طرف، و سیستم قانون‌گذاری اسلام که به نحو قضایای حقیقیه است (یعنی حکم را روی عناوین کلیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر، این دو امکان زیادی به مجتهد می‌دهد که به حکم خود اسلام در شرایط مختلف زمانی و مکانی، فتوای مختلف بدهد و در واقع کشف کند که چیزی در یک زمان حلال است در یک زمان حرام، در یک زمان واجب است در زمان دیگر مستحب، یک زمان چنین است یک زمان چنان». (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۱، ص ۳۹۵)

۶. تناسب میان تولید ملی با حجم و میعان پول از مفاهیم پایه در اقتصاد کلان است. (نک: منتظر ظهور، ۱۳۷۶، ص ۴۶۷)
۷. برای بحث فنی تفصیلی، نک: غنی‌نژاد، ۱۳۷۷، ص ۳۲۷ با التفات به این نکته که غنی‌نژاد در این مقاله و در مباحثه با موسویان، از موضع سنتی متعارف حرکت می‌کند و می‌کوشد بهره بانکی را موضوعی متفاوت با ربا تعریف کند و در این مسیر گرفتار دشواری‌هایی می‌شود. همه توضیحات ایشان قابل قبول، رها از اشکالات ناقد محترم و منتج به نتیجه مطلوب می‌شود اگر راهبردها را تغییر دهند؛ بپذیرند که ربا همان بهره بانکی است اما با کارکرد متفاوت. لذا این دو ملاک‌های مختلف و طبعاً دو حکم متفاوت دارند.
۸. نمونه‌ای از این گرایش اخباری در اتمیسم فتاوی‌ی شاذی است، مانند حیل ربا و جواز فروش انگور به کسی که شراب می‌سازد که در روایات هم مدرک دارد، اما فقهای مانند امام خمینی با نگاه زمینه‌گرا آنها را رد می‌کنند و (به نقل از معرفت) اخبار مجعول یا نامربوط به موضوع به‌شمار می‌آورند: «چگونه امکان دارد که امام علیه السلام در بست باغ‌های انگورش را در اختیار کارخانه‌های شراب‌سازی بگذارند با آنکه در روایت آمده لعن الله حارسها. والله دروغ است که امام بفرماید من و پدرم و جدم این کار را می‌کردیم». (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۹)
۹. مظفر در بحث حجیت، تعبیر کاشفیت ذاتی قطع را با تعبیر کاشفیت ذاتی علم - احتمالاً به همین دلیل جابه‌جا کرده است. (مظفر، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۱) نائینی نیز علم و قطع را مترادف استعمال کرده است: «و من المعلوم ان القطع لا یكون حجة بهذا المعنى اذ لا یصح ان یقع وسطا فی القیاس فلا یقال هذا معلوم الخمریة و کل معلوم

الخمريّة خمر...» (نائینی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۷)

۱۰. اگر دقیق تر سخن بگوییم باید بگوییم عقاب جاهل مرکب قاطع اگر قطعش از طریق معتبر حاصل شده باشد قبیح است و گرنه نه. اگر قید «قصوراً» در عبارت آخوند خراسانی (در پاورقی ۱۴) را که فعل «اخطأ» را تفسیر می کند به معنای خطای قصوری در مقابل تقصیری بفهمیم - و نه به معنای کم آوردن - آنگاه می توان گفت آخوند هم قطع غیر مصیب را به طور مطلق معذر نمی داند، بلکه معذرت آن را مشروط به قصوری بودن خطا می سازد. این مؤیدی بر موضع مختار است از کلام آخوند.

۱۱. عبارت محقق عراقی به تقریر بروجردی این است: «القطع من جهة تماميته في الكشف عن الواقع مما وجب حجتيه عقلاً... و الظن من جهة نقصه في الكاشفة مما امکن حجتيه شرعاً». (عراقی، بی تا، ج ۳، ص ۴)

۱۲. آخوند خراسانی این منفصله را به صراحت آورده است: «لاشبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً... و كونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما اصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته و عذراً فيما اخطأ قصوراً». (آخوند خراسانی، بی تا، ج ۲، ص ۸)

۱۳. به بیان ادق: آنچه معذر است جهل قصوری است.

۱۴. به بیان دیگر، اگر علم را «باور صادق» تعریف کنیم و معیار آن را وجود منشأ مناسب بدانیم، آنگاه «باور» به منزله جنس و «صادق» به منزله فصل تعریف خواهد بود. «صدق» مفهومی متواطی است، اما «باور» مفهومی مشکک است. «صدق» یعنی تطابق با واقع، لذا درجه بندی و شدت و ضعف ندارد. یا هست یا نیست. اما «باور» شدت و ضعف دارد و شدت و ضعف آن از جمله بستگی به عامل ایجادکننده یا شخص دارنده اش دارد. لذا اسناد یقین و ظن به علم در ترکیب های «علم یقینی» و «علم ظنی»، در واقع اسناد بالعرض است. باور ظنی و یقینی داریم، اما صدق ظنی و یقینی نداریم. از سوی دیگر، کاشفیت مربوط است به صدق و نه به باور. اگر علم ما به p کاشف از واقعیت p است، این به خاطر صدق باور ما به p است نه به خاطر باور ما به p. لذا شدت و ضعف باور ما دخلی به کاشفیت علم ما ندارد. لذا علم یقینی کشف تام و علم ظنی کشف ناقص نیست. این تصور زائیده مغالطه اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات است.

۱۵. چون قطع حالتی نفسانی است که موجب انقطاع فحص بیشتر و طمأنینه می شود، شخص قاطع قادر نیست در موضوع قطعش بررسی بیشتر کند، لذا اگر خطا کرده باشد نمی تواند بفهمد که خطا کرده است. عقاب او بر مخالفت حکم واقعی مستلزم تکلیف مالایطاق است. این در مورد متعلق قطع است. اما درباره خود قطع، می توان گفت اگر مقدمات حصول قطع را اختیاری بدانیم، تکلیفی عقلی یا شرعی می تواند متوجه به این مقدمات باشد. لذا می توان محملی مقبول برای رأی اخباریان دست و پا کرد: شارع عمل به قطعی را که از طریق عقل و نه نقل به حکم شرعی حاصل آمده می تواند تحریم کند و این خلاف عقل نیست. چون تکلیف می کند مقدماتی را که به حصول چنان قطعی می انجامد باید ترک کنی. نه اینکه اجازه بدهد قطع حاصل شود، آنگاه امر کند طبق آن عمل نکن. مثل حرمت تجسس که نتیجه می دهد علم به احوال مستور مردم برای دیگران حاصل نشود.

۱۶. و سوسه ای ممکن است در اینجا اشکال بترشد: چگونه طرق علمی را هم ارزش علم قطعی قرار داده و مؤدای هر

۱۰۳



تفصیل

زمینه گرایانی در فقه



دو را حکم واقعی و مصلحت حکم را هم مصلحت واقعی فرض کنیم؟ اما این اشکال و سوسه‌ای بیش نیست. در عالم اثبات هیچ فرقی بین علم یقینی و غیر یقینی وجود ندارد. هر دو محتمل است خطا باشند. تفاوت این دو در عالم ثبوت هم نباید راهزن ما شود. ما که به عالم ثبوت دسترسی نداریم. ریشه و سوسه همان یکسان‌انگاری علم با قطع است.

۱۷. این نظریه مظفر است در باب مستقلات عقلیه که گرچه جای مناقشه دارد، اما مناقشات آن دخلی به منظور ما در این مقاله ندارد.

۱۸. از توضیحات مظفر می‌توان به دست آورد که وی حکم عقل عملی را مطلقاً کاشف از حکم شرع می‌داند، اما برای تشخیص حکم عقل عملی از آنچه ممکن است حکم قوه دیگری از قوای نفس انسانی باشد و اشتباهاً حکم عقل عملی پنداشته شود معیاری به دست می‌دهد. آن معیار این است که عقلا بر صدور آن حکم اتفاق کنند و منشأ حکمشان نیز تشخیص مصالح عامه باشد. روشن است که هرگاه عقلا بما هم عقلا حکمی می‌کنند آن حکم حکم عقل است، گرچه بما هم عاطفیون ممکن است حکمی کنند که حکم عقل نباشد. این بیان مظفر اشتراک زیادی با نظریه عدالت راولز دارد که در قالب انگاره وضعیت اولیه آن را تبیین کرده است. به نظر جان راولز، اصول عدالت از طریق قرارداد اجتماعی اشخاص معین می‌شود هنگامی که در موقعیت اولیه قرار دارند، یعنی التفاتی به موقعیتی که شخصاً در جامعه‌ای خواهند داشت که این اصول بر آن حاکم است و تأثیر مثبت یا منفی قراردادشان بر منافعشان ندارند. (راولز، ۱۳۸۳، ص ۶۲)

۱۹. فقها شرط کرده‌اند که تشخیص عقلا قطعی و اجماعی و مستند به مصالح عامه باشد. پیش‌تر گفتیم این سه شرط در واقع بیان معیار برای عقلی بودن حکم عقلاست. اگر عقلا به اتفاق حقی را اعتبار کردند و اعتبار آن به سبب مداخلت آن در برآورده شدن مصالح عامه بود و شک و تردیدی هم نداشتند معلوم می‌شود حکمشان حکم عقل است.

۲۰. فرقی ندارد که اعتبار حق سعادت‌مندی در حیات جاوید برای انسان توسط خداوند را جعلی بدانیم مغایر با خلق انسان یا عین آن بدانیم، زیرا حتی اگر مغایر باشد نمی‌تواند گزاف باشد و غایت آن نیز نمی‌تواند خارج از ذات و فعل باری باشد، لاجرم برمی‌گردد به فعل باری، یعنی خلقت انسان. یعنی علت اینکه خداوند این حق را برای انسان اعتبار فرموده این است که انسان را این‌گونه آفریده است. اراده تشریحی تابع اراده تکوینی است. لذا بحث اینکه تقرر حق به اقتضای خلقت است یا به جعل مستقل شارع ثمری ندارد و فی الواقع بحث لفظی است. (نک: صرامی، ۱۳۸۵، ص ۸۹)

کتاب‌نامه

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم (بی‌تا)، کفایة الاصول، ج ۱ و ۲، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۲. اسلامی، رضا (۱۳۸۷)، اصول فقه حکومتی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. انصاری، مرتضی (شیخ انصاری) (۱۳۱۳)، الرسائل، بی‌جا، چاپ رحلی حاج ابراهیم طباطبائی تبریزی.
۴. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۹)، ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آنها، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، شریعت در آئینه معرفت، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
۶. خمینی، روح الله (۱۳۷۳)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. راولز، جان (۱۳۸۳)، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس.
۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، تهران: صراط.
۹. صافی، لطف الله (۱۴۱۲)، الاحکام الشرعية ثابتة لانتغیر، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۰. صدر، محمدباقر (۱۹۷۷)، اقتصادنا، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
۱۱. صرامی، سیف الله (۱۳۸۵)، حق حکم تکلیف، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. طبرسی نوری، سید اسماعیل (بی‌تا)، کفایة الموحدين، انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۴. عاملی، محمدبن حسن (بی‌تا)، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. عراقی، ضیاء‌الدین (بی‌تا)، نه‌ایة الافکار، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. علی‌اکبریان، حسنعلی (۱۳۸۶)، معیارهای بازشناسی احکام متغیر و ثابت، ج ۱ و ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۱۷. غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۷)، «بحثی در مبانی معرفتی ربا و بهره بانکی»، نقد و نظر، ش .
۱۸. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۹)، اخلاق دین‌شناسی، تهران: نگاه معاصر.
۱۹. مبلغی، احمد (۱۳۸۱-۱۳۸۲)، «ضوابط بهره‌گیری از مبانی کلامی در اصول»، مجله پژوهش‌های اصولی، قم، ش ۳ و ۲.



۲۰. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹)، نقدی بر قرائت رسمی دین، تهران: طرح نو.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، مجموعه آثار، تهران و قم: صدرا.
۲۲. _____، (۱۴۰۳)، بررسی اجمالی اقتصاد اسلامی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۳. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۹)، اصول الفقه، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ نهم.
۲۴. منتظر ظهور، محمود (۱۳۷۶)، اقتصاد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ششم.
۲۵. نائینی، محمدحسین (۱۴۰۶)، فوائد الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. نجفی، محمدحسن (۱۹۸۱)، جواهر الکلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

