

اجتهاد نص، واقع، مصلحت

تأليف:

دكتور احمد الرّيسونى

استاد محمد جمال باروت

ترجمه:

سعيد ابراهيمى

عنوان کتاب:	اجتهاد، نص، واقع، مصلحت
تألیف:	دکتر احمد الریسونی، استاد محمد جمال بروت
ترجمه:	سعید ابراهیمی
موضوع:	فقه و اصول - اصول و قواعد فقه
نوبت انتشار:	اول (دیجیتال)
تاریخ انتشار:	دی (جدی) ۱۳۹۴ شمسی، ربیع الأول ۱۴۳۷ هجری
منبع:	



این کتاب از سایت کتابخانه عقیده دانلود شده است.

www.aqeedeh.com

book@aqeedeh.com

ایمیل:

سایت‌های مجموعه موحدین

www.aqeedeh.com

www.mowahedin.com

www.islamtxt.com

www.videofarsi.com

www.shabnam.cc

www.zekr.tv

www.sadaiislam.com

www.mowahed.com



contact@mowahedin.com

فهرست مطالب

فهرست مطالب	أ
«مقدمه مترجم»	۱
«سُخْنِ نَاشِر»	۵
«قسمت اول» اجتهاد بین نَصِّ و مصلحت و واقع	۷
«اجتهاد بین نَصِّ و مصلحت و واقع»	۹
«اجتهاد میان صواب و خَطَأً»	۹
«اجتهاد میان آزادی و مسؤولیَّت»	۱۲
«نَصِّ و مصلحت»	۲۱
«شریعت، مصلحت است و مصلحت، شریعت است»	۲۲
«کدامین مصلحت را می گوئیم؟»	۲۴
«ادّعی تعارض میان نص و مصلحت»	۲۷
۱- مسأله روزه	۲۹
۲- مسأله حجاب	۳۱
۳- قطع دست سارق	۳۳
«تعامل مصلحت آمیز با نُصُوص»	۳۶
۱- ملاک بودن نُصُوص در اندازه گیری مصالح	۳۶
۲- تفسیر مصلحتی نصوص	۳۸
۳- تطبیق مصلحتی با نُصُوص	۳۹
«فقه، میان اجتهاد نظری و واقع عملی»	۴۳
«اثر واقع در تقریر و تنزیل احکام»	۴۶
۱- تحقیق مناط	۴۷
۲- اعتبار مآل	۴۹

- ۳- مراعات تحولات ۴۹
- «قسمت دوّم» اجتهاد بین نصّ و واقع ۵۳
- «اجتهاد بین نصّ و واقع» ۵۵
- «قسمت سوّم» تعقیبات ۱۰۳
- «تعقیب بحث اُستاد محمّد جمال باروت» ۱۰۵
- شیوه ضبط و تقیید در تفکر اُصولی شافعی ۱۰۵
- استمرار شیوه ضبط و تقیید بعد از شافعی ۱۰۷
- مسأله نصّ و مصلحت ۱۱۱
- اجتهاد مشروط یا اجتهاد غیرمشروط؟ ۱۱۸
- «تعقیب بحث دکتر احمد الرّیسونی» ۱۲۱
- «تعاریف» ۱۳۳
- ابن تیمیّه تقی الدّین أحمد بن تیمیّه الحّرانی ۱۳۳
- أبوحنیفه «نُعمان بن ثابت» ۱۳۳
- أبوالولید محمّد بن أحمد ابن رشد ۱۳۴
- اپیستمولوژی (فلسفه علوم، شناخت شناسی): **Epistemology** ۱۳۴
- إجماع **Consensus** ۱۳۴
- أحمد بن حنبل ۱۳۴
- استحسان: **Preference** ۱۳۵
- إستدلال: **Inference** ۱۳۵
- إستنباط: **Deduction** ۱۳۶
- سلطه مذهبی، کشیش مآبی، روحانیّت: **Clergy** ۱۳۶
- آنتروپولوژی: **Anthropology** ۱۳۶
- أهلّیّت: **Capacity** ۱۳۶
- ایدئولوژی: **Ideology** ۱۳۶
- إکولوژی (دانش محیط): **Ecology** ۱۳۷
- پاتریمونی (تعهد مالی): **Patrimony** ۱۳۷

۱۳۷	بربریت (توحش، حالت تهاجمی): Barbarity
۱۳۷	پروتستان: Protestant
۱۳۸	بروکراسی: Bureaucracy
۱۳۸	تأویل: Interpretation
۱۳۸	ترانسفورمیسم (نظریه تحول): Transformism
۱۳۸	تقدّم: Progress
۱۳۹	روشنفکری: Enlightenment
۱۳۹	تواتر: Repeated State
۱۳۹	أصول تجدد: Modernism
۱۳۹	حدود: Prescribed Punishments
۱۳۹	حظر: Prohibition
۱۳۹	حلول: Appearance
۱۴۰	خبر واحد: Isolated Tradition
۱۴۰	دماژوژی (عوام فریبی): Demagogy
۱۴۰	رادیکالیسم (اصلاحات اساسی): Radicalism
۱۴۰	ربا: Usury Interest
۱۴۱	رشوه: Bribery
۱۴۱	سوسیالوژی (نزعه اجتماعی): Sociologism
۱۴۱	سیمیولوژی (علم اشاره): Semiology
۱۴۱	عبدالرحمن الكواکبی
۱۴۲	عُرف: Custom
۱۴۲	قرون وسطی: Mediaevalism
۱۴۲	عقلانیّت: Rationalism
۱۴۲	علم الٰهی، لاهوت: Theology
۱۴۲	علمانیّت (عامی بودن، غیرمذهبی بودن، عامیانه): Laicism
۱۴۳	عزالی أبو حامد محمد:
۱۴۳	قیاس: Analogy
۱۴۴	کاتولیک: Catholicism

- ۱۴۴ Calvinism: کالونیزم
- ۱۴۴ Undesire: کراهت
- ۱۴۴ Liberalism: (أصول آزادیخواهی)
- ۱۴۵ Max Weber: ماکس وبر
- ۱۴۵ مالک بن أنس
- ۱۴۵ محمد بن إدريس شافعی
- ۱۴۶ محمد عبده
- ۱۴۷ Dynamism: (دینامیزم) مذهب دینامی
- ۱۴۷ Association: مُضاربه
- ۱۴۷ Mutazeleh: معتزله
- ۱۴۸ Desirable, Preffered: مندوب
- ۱۴۸ Objectivity: موضوعیت
- ۱۴۸ Methodology: (روش شناسی، أسلوب شناسی) متودولوژی
- ۱۴۸ Abrogation: نسخ
- ۱۴۹ Utalitarianism: نظریة منفعت
- ۱۴۹ Hermeneutique: هرمنوتیک
- ۱۴۹ Obligation: وُجوب
- ۱۴۹ Revelation, Divine Inspiration: وحی
- ۱۵۰ Positivism: فلسفهٔ مثبتہ، اثبات گرائی، پوزیتیویسم
- ۱۵۰ Patriotism: وطن پرستی، میهن دوستی
- ۱۵۰ Perfect Faith: یقین
- ۱۵۱ «فهرست منابع»

«مقدمه مترجم»

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد
سپاس و درود فراوان بر ذات لایزال حضرت احدیت که تحفه عقلانیت را بر بشر
ارزانی داشت و به مدد مشعل فروزان شریعت، او را از تیه گمراهی و جمود به جنات
خلود رهنمون گردید.

درود مُتواتر بر قاطبه رهروان طریقت حق و آزادی که در مسیر اصلاح بشریت و
رهانیدن او از اغلال جور و استبداد از هیچگونه کوششی دریغ نمی‌ورزند.

از دیرباز جریان روشنفکری سایه ایدئولوژیک خود را بر عرصه تاریخ تفکرات بشری
گسترانیده است و شاید فرآیند اصلاحات در آئین مسیحیت پس از دوران سلطه کلیسا
را بتوان سرآغاز پیدایش این حرکت دانست. بر محققان و دین پژوهان معاصر، پوشیده
نیست که روشنفکری دینی به ویژه در دهه هفتاد در مقایسه با دوران قبل از آن،
شاهد تحوّل بس شگرف بوده است که آن را می‌توان نوعی تحوّل پارادایمی دانست.
این تحوّل در قالب تغییر نگرش از رویکرد دین دنیوی یا دنیویّت عالم به دین اخروی یا
آخرت اندیشی جلوه‌گر می‌شود. در رویکرد دنیویّت عالم، دین در جامه یک ایدئولوژی
یا مکتب پویا و مولّد که عناصر آن در خدمت ایجاد دنیایی برتر است، عرضه می‌شود بر
این اساس، اسلام از کاپیتالیسم و کمونیسم و سایر مکاتب سرمایه‌داری، گوی سبقت را
می‌رباید و بر کلیه مشکلات دنیوی بشر، فائق می‌آید. در این نگرش جامعیت دین در
پاسخگوئی آن به مسائل فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی، نهفته است.

چنین نگرشی در تفکرات اندیشمندان اصلاح طلبی نظیر امام محمد عبده و امام
ابو اسحاق شاطبی، موج می‌زند. این عده از متفکران، بیش از دیگران، حول محور
مقصد و مصلحت به منظور ارتقاء فرآیند دنیوی شدن عالم یا به تعبیری به کارگیری
عناصر دین در جهت آبادانی دنیا، متمرکز گردیده‌اند. گرچه عده‌ای نظیر امام الحرمین
جوینی و امام محمد غزالی در این زمینه تلاش نموده‌اند، اما ایجاد علم مقاصد بعنوان
سبک اصولی جدید که اصلاحاتی اساسی را در بر داشت توسط امام شاطبی صورت
گرفت. نظریه مقاصد شاطبی عیناً همان چیزی را مطرح می‌کند که نظریه جدید
منفعت در عصر لیبرال، بیان نموده است.

نقطهٔ مقابل، تفکر دین اُخروی است که بر این اساس، دین در قلمرو امور دنیوی وارد نمی‌شود و صرفاً در حیطهٔ سعادت اُخروی بشر و مسائلی که عقلانیت بشری قادر به پاسخگویی در برابر آن‌ها نبوده است به بحث و اظهار نظر می‌پردازد.

طبعاً پذیرش هر یک از مبانی مزبور در اساس نگرش ما به آموزه‌های درون دینی در تقابل با واقعیت‌های اجتماعی، نقشی تعیین‌کننده خواهد داشت.

بدیهی بنظر می‌رسد که علم اصول فقه بعنوان دانشی که اساس و شالودهٔ اجتهادات اسلامی را تشکیل می‌دهد با عنایت به چالش‌هایی که فراروی خود داشته است در برهه‌ای از زمان، وضعیّت جمود و انفعال و زمانی نه چندان دور، پویائی و تحرک را تجربه نموده باشد.

مقایسهٔ سبک اصولی امام شافعی و امام شاطبی و طوفی و سایر اصولیین متأخر، واقعیت‌های قابل توجهی را به دست می‌دهد که در تحلیل و ارزیابی تحولات اصلاح‌گرایانه اسلامی، مؤثر خواهد بود. مسألهٔ نسبت میان اجتهاد و نص و واقع و مصلحت و پرسش‌های روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای که به دنبال آن مطرح می‌شود، تبیین جایگاه مصلحت در شریعت اسلام از این زاویه که آیا منبعی مستقل و علیحده در کنار سایر ادله بوده یا اینکه داخل در أدلهٔ دیگر باشد، فرضیهٔ تعارض میان نص و مصلحت که ظاهراً برای نخستین بار نجم‌الدین طوفی آن را مطرح نموده است، تعارض مصالح با همدیگر و ملاک‌های ترجیح آن‌ها، بررسی نسبت فقه با واقع و کیفیّت تأثیرپذیری آن‌ها از همدیگر، از مباحثی است که بازنگری اساسی در بنیادهای اصولی را می‌طلبد.

در گفتمان حاضر که میان دو اندیشمند معاصر جهان اسلام، دکتر احمد الریسونی و استاد محمد جمال باروت صورت گرفته است، ضمن بیان بسیاری از اندیشه‌های روشنفکری معاصر، از ابعاد و زوایای مختلف به تجزیه و تحلیل مسائل مزبور، پرداخته شده است. از این رو، راقم این سطور با توجه به ضرورت بحث و نکات ظریف و قابل توجهی که این دو بزرگوار در خلال مناقشات خود به آن اشاره نموده‌اند، قضاوت و ارزیابی نهایی را بر عهدهٔ خوانندگان محترم واگذار می‌نماید. در خاتمهٔ عرایض بر خود فرض می‌دانم از زحمات بی‌شائبهٔ کلیهٔ عزیزان و دست اندرکاران محترم به ویژه واحد انتشارات حرمین که به نوعی در تهیه و تنظیم این اثر، همکاری و تشریک مساعی

نموده‌اند، کمال قدردانی را بنمایم. توفیق روز افزون این بزرگواران را از درگاه ایزد
منان خواستارم.

ومن الله التّوفيق وعليه التّكلان

سعید ابراهیمی

آبان ۱۳۸۳

«سُخَن نَاشِر»

گفتگوها به انجام می‌رسد، گاهی در فضایی آرام و ساکت و در حدّ کمال و بارها بطور شدید و مجادله آمیز و به دور از همدیگر... تا در کنار موضوعی بُعْرَج و پیچیده و حسّاس، یعنی نصّ، قرار بگیری. آنهم بویژه نصّی که الهی باشد و هیچگونه اثری از باطل در پس و پیش آن نباشد. آیا ممکن است که این نصّ، نازل به منزلهٔ واقع، قرار گیرد و مصالح بندگان، در آن مُحَقَّق شود؟

چگونه امری ثابت نظیر «نص» می‌تواند متغیّری همچون «واقع» را در برگیرد و مصالح جدید و تازه را مُحَقَّق سازد؟ و در زمانی که بشریّت، مُوْطَف به تطبیق نُصُوصِ اِلهی بر وقایع زندگانی خود باشند، چگونه معانی و مقاصد نصّ اِلهی را خواهند فهمید؟ و آیا برای ادراکهای مختلف بشری، امکانپذیر است که فهم خود را از نصّ واحدی در مکان و زمان واحد، (تا چه رسد به مکان‌های دور از هم و زمانهای متفاوت) یکسان سازند؟

به فرض آنکه برای فهم بشری، تفسیر نصّ اِلهی، امکانپذیر باشد، آیا این فهم، همان قداستی را که در نصّ اِلهی است، بدست می‌آورد؟

پس [در اینصورت]، هر کدام از فهم‌های متعدّد بشری را تقدیس خواهیم کرد؟! و اگر به کارگیری عقل بشری در مسیر بررسی معانی نصوص و تبیین و توضیح مقاصد آن باشد، (که اصطلاحاً به آن اجتهاد گفته می‌شود)، در اینصورت آیا برای اجتهاد، بایی با قابلیت گُشایش و انسداد، وجود دارد؟!.

شروط فتح و انسداد و اساس عمل این دو کدام است؟!.

آیا گشودن باب اجتهاد برای عقول متنوّع و محدود بشری، مجالِ گسترده برای وُقوع در خطا، نمی‌گشاید؟

در برابر خطای بشری نسبت به فهم نصوص، چه باید کرد؟ و چگونه بشر، اشتباهات ناشی از فهم و تفسیر را تصحیح خواهد نمود؟

انسداد باب اجتهاد (در صورتی که برای اجتهاد، بایی با این قابلیت، موجود باشد) جُز کنار نهادن عقل بشری و تعطیل نمودن آن، آنهم در حالتی که بشر، مخاطب اصلی

أمر به تدبّر و نهی از پیروی مجهولات است، به چه معنا است؟ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ
 أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ۲۴]. «آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنند یا اینکه بر
 دل‌هایشان، قفل‌ها زده‌اند». ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ
 وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ۳۶]. «و هرگز بر آنچه علم و
 اطمینان نداری، دنبال مکن که در پیشگاه خداوند، چشم و گوش و دل‌ها، همه
 مسؤ‌ولند».

پس با این گفتمان، همراه می‌شویم تا با پاسخ‌های متفکرین بزرگ به این پرسش‌ها
 و دهها پرسش دیگر که در درون بسیاری از افراد، می‌گذرد، اما به دلیل میل درونی و
 یا خوف و ترس، آن را ابراز نمی‌کنند، آشنا شویم.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَلَىٰ مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيَّ الْإِنْسَانِ مِنْ نِعْمَةِ الْعَقْلِ وَفَضْلِهِ بِهِ عَلَيَّ
 سَائِرِ مَخْلُوقَاتِهِ.

«قسمت اوّل»

اجتهاد بين نصّ و مصلحة و واقع

دكتور أحمد الرّيسونى

«اجتهاد بین نصّ و مصلحت و واقع»

«دکتر احمد الیسونی»

استاد اصول فقه و مقاصد الشریعه

دانشگاه محمّد الخامس شهر رباط

این بحث بعنوان حلقه‌ای در طرحی مناقشه‌ای که ساختار آن رو به تکامل است، مطرح است. این طرح، همان چیزی است که مرکز «دار الفکر المعاصر» پایه‌گذار آن بوده و به سوی آن، فراخوانده است. از این رو، در خور مناقشه و از همان ابتدا، در معرض نقد و ارزیابی است. این بحثی است که به مناقشه می‌پردازد تا مورد مناقشه قرار گیرد و چیزهایی ارائه می‌دهد تا بگیرد و باب گفتگو را باز می‌کند تا بر تأیید یا ردّ آن، گفته شود.

از این رو و نیز به خاطر سایر اهداف طرح پیشنهادی، درصدد آن نیستم تا بحثی تقلیدی که بیم و نگرانی بررسی و حصول اطمینان و افزایش معلومات و شواهد و گفته‌ها و اشتغال به حواشی و ارجاعات را داشته باشد، ارائه نمایم، بلکه تنها، در پی آن هستم که به ارائه نظرات و پیشنهادات و ارزیابی‌ها بپردازم. خواهان آن هستم که تیرهای نظر و اندیشه را که ممکن است به صواب یا خطا، اصابت کنند، در حالتی که مسؤولیت آن را به عهده گرفته‌ام، عرضه بدارم.

«اجتهاد میان صواب و خطا»

از جمله احادیث ارزشمند در این باب، حدیث پیامبر اکرم ﷺ است که در صحیحین (بخاری و مسلم) و سایر کتب حدیثی آمده است: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ».

این حدیث نه تنها به فتح باب اجتهاد و بیان جواز آن، اکتفاء ننموده، بلکه باب اجتهاد را گشوده و به سوی آن به نحو آکید، تحریک و تحریر نموده است. و با وجود چنین حدیثی که مجتهد مُصیب را به پاداش مُضاعف نوید داده و مُجتهد مُخْطِئ را نیز مأجور دانسته است جای بسی تعجب است که علماء حدیثی، از بسته بودن باب اجتهاد، سخن بگویند. همچنین از نظر ذهنی و قیاس عقلانی، ممکن است که برای

مجتهد مصیب، اجر و پاداش و برای مجتهد مخطیء، گناه، در نظر گرفته شود و نیز ممکن است که مجتهد مخطیء، مورد عفو و بدون اجر و گناه باشد و در این امر، عدل و فضل الهی خواهد بود. اما اینکه مجتهد مخطیء، مأجور و مستحق پاداش الهی قرار گیرد، از باب حکمت بالغه و رحمتِ واسعِ الهی است. و از معانی ضمنی این اعتقاد، آن است که برای مجتهد، حقّ خطا در مقام اجتهاد وجود دارد و نیز خطای او، هیچگونه گناه و عقابی را متوجّه او نمی‌سازد و او را از حقّ أخذ پاداش در اجتهادی که در آن، دچار خطا شده است، محروم نمی‌کند.

شایان ذکر است که خطا در این باب، به دین و مفاهیم آن و شریعت و احکام آن و حقوق خداوند و بندگان، تعلق می‌گیرد. و گاهی، خون‌ها و نوامیس و أعراض و أموالی، در اثر این خطا، به ناحق، مورد تهاجم واقع می‌شود. با این حال، مُجتهدِ مخطیء، مأجور است. آری، حتی در حالتِ خطا نمودنش نیز، مأجور است. و این اجرت، سهم اندیشه و بحث و پیشرفت علمی است. پس مجتهدین و صاحب‌نظران باید ترقی نمایند و با حالت اطمینان و آسایش، بدون هیچگونه خوف و واهمه به فعالیت پردازند و جای تعجب است که پیامبران نیز اجتهاد می‌نمایند و دچار خطا می‌شوند. عده‌ای از اصولی‌ها، صدور اجتهاد از ناحیه پیامبر اکرم ﷺ را از آن جهت که به ایشان وحی می‌شد، مورد خدشه قرار داده‌اند. پس چگونه ممکن است که او اجتهاد کند و بدین وسیله، آنچه را که در رتبه پائین‌تری قرار دارد (مُراد، اجتهاد است) جایگزین چیزی سازد که مقام برتری دارد؟ (مُراد، وحی الهی است) و نیز در حالیکه یقین (وحی الهی) نزد اوست، عمل به ظنّ (ناشی از اجتهاد) بنماید؟ و به همین دلیل است که عده‌ای از اصولی‌ها، اجتهاد پیامبر اکرم ﷺ را انکار نموده‌اند.

و زمانی که پیامبر اکرم ﷺ فراموش می‌کند که سنتی احیاء نماید و مُطلَقاً فرزند خوانده سابق خود را به ازدواج خود در آورد تا احیاء سنت و رفع حرج، صورت گیرد و هر گونه اثری از نظام فرزند خواندگی که معمول بوده است، از بین ببرد، بنابراین پیامبر اکرم ﷺ نیز اجتهاد می‌کند تا سنتی را احیاء نماید و گاهی نیز در اجتهاد خود برای احیاء سنت دچار خَطاء می‌شود. اگر رسول اکرم ﷺ، اجتهاد ننماید، چه کسی در استنباط احکام و قیاس و مصالحِ مرسله، راهبر و الگوی ما، خواهد بود؟ چه کسی در الهام گرفتن از قرآن و راهیابی به وسیله روش قرآن از آنچه که منطوق صریح نیست و بلکه نیازمند نظر و اجتهاد است، پیشوای ما خواهد بود؟

اما خطای در اجتهاد از جانب پیامبران علیهم السلام - در حالیکه بدون تردید از نوع خطای سایر مجتهدین نمی‌باشد - نمونه‌های فراوانی در قرآن کریم دارد که به خاتم انبیاء و تعدادی از پیامبران پیش از او، تعلق دارد و در آن نوعی دیگر از ایجاد قوّت و اطمینان برای علماء بعد از ایشان وجود دارد و قبول و پذیرش بعضی از اجتهادات انبیاء الهی که در قرآن کریم، مورد تخطئه، واقع شده، برتر از ایجاد تکلف و دردسر برای ردّ آن موارد خطا و تأویل آن‌هاست، زیرا که این گونه توجیه و تأویل‌ها، چیزی بر مقام و منزلت انبیاء الهی نمی‌افزاید و هیچگونه برخورد و ارتباطی با عصمت آن‌ها پیدا نمی‌کند.

علاوه بر اینکه، عصمت انبیاء، قبل از هر چیز، عصمت در تبلیغ است، سپس عصمت از تعمّد در معصیت خداوند متعال است. اما خطا در اجتهادی که از اهل آن صادر شده، هیچ اُحدی بعنوان معصیت، محسوب نمی‌کند و نیز نقص و عیب، به شمار نمی‌رود. پس این همه تکلف و مشقّت (در توجیه افعال آن‌ها) برای چیست؟

این در حالی است که وحی الهی به هشدار و آگاهی نسبت به هرگونه خطا و اشتباهی که در اجتهاد نبوی صورت می‌گرفت، مبادرت می‌نمود و حکم و مجرای آن را تصحیح می‌کرد. از این رو هیچگونه اِشکالی در سلامت تبلیغ و بیان نبوی و حُجّیت و لُزوم آن، وارد و مُتصوّر نیست. بنابراین، باید بگوئیم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به وسیله عمل و ممارست خود نسبت به امر اجتهاد تشویق نمود همانگونه که با گفتار خود، اینچنین می‌نمود و وحی الهی دچار تأخیر می‌شد یا اینکه در حدّ عمومیت و اجمال، باقی می‌ماند تا اینکه پیامبر را مجبور به اجتهاد نماید و او با صحابه خود در امر اجتهاد، مشارکت نماید و آنان را بر آن بیازماید. این وقایع در قرآن و سُنّت و سیره، معلوم و روشن بوده و نیازی به ذکر ندارد، اما نیازمند تبیین معانی و بهره‌برداری از آن تا بیشترین حدّ ممکن است، زیرا که هرگونه کوتاهی در استخراج دلالات نصوص و عمل طبق مقتضای آن‌ها بمنزله نوعی اِهمال در جایی است که انجام عمل، و اِقدام، ضروری است. اما قول آن دسته از اُصولی‌ها که می‌گویند: رسول اکرم صلی الله علیه و آله اجتهاد می‌کند اما در اجتهادش، دُچار خطا نمی‌شود، بیانگر آن است که این دسته میان وحی و اجتهاد، فَرَقی ننهاده‌اند. زیرا که اجتهاد عاری از خطا در حقیقت، نوعی از وحی به شمار می‌رود. بنابراین نامیدن اجتهاد و قائل شدن به معصوم بودن حتمی و مُسَلّم رسول اکرم، معنایی ندارد.

از این رو، اجتهاد به هر نسبت و درجه و نوعی که باشد، همراه با احتمال خطاست و تفاوت میان پیامبر و غیر او، در این است که اگر خطای اجتهادی از جانب پیامبر صادر شود، وحی الهی به هُشدار و بیان آن خطا، می‌پردازد. اما خطای سایر مجتهدین به نقد و بررسی و مُراجعة خود مُجتهد و معاصرین او و کسانی که بعد از او می‌آیند، واگذار می‌شود و به همین جهت، گاهی اشتباه آن‌ها، قبل از آنکه، اصلاح و ترک شود به طور فراوان، منتشر شده و مدت زمان طولانی، تداوم پیدا می‌کند و گاهی نیز طبق مشیت الهی محل پذیرش و عمل یا ردّ واقع شده است.

«اجتهاد میان آزادی و مسؤولیت»

هنگامیکه مشاهده می‌کنیم اسلام، اجتهاد را در دین، قرار می‌دهد و براساس آن، پاداش می‌دهد و نیز پیامبر اکرم ﷺ به سوی آن برمی‌انگیزد و بوسیله آن می‌آزماید و خودش را الگوی اجتهادی، قرار می‌دهد، این به معنای آزادی مُطلق در عمل به اجتهاد و حرکت به وسیله آن در هر جهتی نیست و نیز به این معنا نیست که هر مجتهدی حق دارد آنچه را می‌خواهد و هرگونه که برای او معنادار است و نفس او به سوی آن متمایل است و عقل و اندیشه‌اش می‌پسندد، بر زبان، جاری می‌سازد. بلکه اجتهاد، دانشی است که توأم با استدلال و نظر است. اجتهاد، امانت است و بلکه از مهمترین درجات امانت است.

این سخن را به آن جهت می‌گوییم که زمانی که مدعیان اجتهاد و پیروان آن‌ها با طرفداران تقلید و جمود، غرق در مُنازعه می‌شوند، فریادهای بلندی از جانب دیگر برمی‌خیزد که به اجتهاد بدون حدّ و مرز و قیود و توجیه بی‌قاعده و ضابطه، فرا می‌خواند و آن حرکتی است که می‌توانیم آن را حرکت تغییر بدانیم و مُشابه جریان فرقه باطنیه در تاریخ اسلام است، از آن جهت که نُصوص را از هر معنایی که داشتند و نزد مردم شناخته شده بود به معانی مردود از نظر لغوی، خارج کردند و به منظور آنکه زبان، وسیله‌ای برای نقل افکار باشد، آن را به چیزی شبیه رمز، درآوردند به گونه‌ای که از قید نُصوص، آزاد شویم و به مرحله تحقیق مصلحت، به هر صورت که باشد، دست یابیم...^۱

^۱ - علی جمعه، قضیه تجدید اصول الفقه، ۴۶، طبعه دار الهدایه، ۱۴۱۴/۱۹۹۳.

اینک برای من اَهْمِيَّتِي ندارد که طرفداران این حرکت را جویا شوم و اَسَامِي آن‌ها را استخراج نمایم و اقوال و اجتهاداتشان را نقل کُنَم بلکه برای من در این حد که خود این حرکت و مهم‌ترین مُسْتَنَدَاتِ آن را مورد مناقشه قرار دهم تا میزانِ علميَّت و حدودِ معقولِيَّتِ آن را ببینیم و به دنبال آن میزانِ صلاحِيَّتِ این جریان و اِمْكَانِ تبعِيَّت و اِتْکاء به آن را ارزیابی کنیم، کفایت می‌کند.

پیروان این حرکت «تغییر» می‌گویند: هیچکس به تنهائی حَقِّ تفسیرِ دین را ندارد هیچکس حَقِّ سخن گفتن به اسم اسلام و شریعت را ندارد، هیچکس حق ندارد ادّعا کند که حقیقت از آن اوست، در اسلام، پا و کشیش و روحانی (پیشوای مذهبی به هر شکل) وجود ندارد، برای هر فردی حَقِّ فهم و تفسیر دین، وجود دارد و آن به رضایت و تمایل درونی او، بستگی دارد و تفسیر دین باید تابعِ تحوُّلات و مسائل مستحدثه باشد تا اینکه همانند پیشینیان مُتَحَجَّر در قرن اوّل هجری یا قُرُونِ اَوَّلِيَّه نباشیم.

تردید نیست که در این اقوال، موارد حَقِّ و صحیح فراوانی وجود دارد، اما مواردی از حَقِّ است که گاهی از آن، اراده باطل می‌شود یا از قبیل مُقَدِّمَاتِ صحیحی است که در خدمتِ نتایج غلط و نادرست، قرار می‌گیرد، در حالیکه گاهی اوقات، آن نتایج مُقَرَّر و مورد نظر، از قبل، حاصل شده‌اند. در بیان این مطلب می‌توان گفت که تفسیر دین، گذشته از اجتهاد در آن، نیازمند علم و معرفت و خبرگی است و هر شخصی، تنها به میزان علم و معرفت و دانایی خود می‌تواند به کار تفسیر بپردازد و مدّتی کم یا زیاد را به آن اختصاص دهد و در این مسأله، هیچگونه تردیدی نیست و تنها اختصاص به دین ندارد، بلکه در هر علمی و در هر فنّ و تخصص و صنعت و حرفه‌ای، وجود دارد.

بنابراین هرکس که در طبابت و معالجه بدون علم و آگاهی و توانمندی، اظهار نظر کند، شخصی تَرَدَسْت و حُقّه باز، به شُمار می‌آید و هرکس به کار طبابت، بدون اَهْلِيَّت و شایستگی و کسب اجازه، ادامه دهد، مورد محاکمه و تعقیب قرار می‌گیرد، هرکس در عمل طبابت، دچار خطا شود و ضرری به مرْدُم برساند، متعَدّی و ضامن خواهد بود، هرکس در سیاست بدون آگاهی، اظهار نظر کند، دَلْفَک و فُرْصَت طلب به شُمار می‌رود، و هرکس که در تاریخ، بدون آگاهی اظهار نظر نماید، خُرَافه‌گو محسوب می‌شود و حتّی هرکس که دربارهٔ مردم از روی گمان و دروغ، سخن بگوید، قاذِف و ظالِم خواهد بود. پس با این وصف، آیا معقول بنظر می‌رسد که دین به تنهائی، با اَصُول و فُرُوع و

قواعدش، مجالی باز و گشوده باشد تا هرکس به داعیه آزادی فکر و عدم کتمان حقیقت، هر چه می‌خواهد درباره آن بگوید؟!.

پس آیا نباید، دین، حداقل بعنوان عرصه‌ای علمی همانند بسیاری از عرصه‌های دیگر علمی، صاحب‌نظری با سطح علمی مشخص و شروط مُتعارف علمی داشته باشد تا گفته او شنیده شود و از او بپذیرند که اظهار نظر کند و تفسیر و تأویل و اجتهاد نماید؟ حقیقت امر، آن است که تفسیر دین و تأویل و اجتهاد در آن بیشتر از هر عرصه دیگر علمی نیازمند در نظر گرفتن شرایط و اصرار و تأکید بر داشتن اَهْلِیَّت و صلاحیت و شکیبائی و سنجش و احتیاط است. این در حالی است که امروزه در بسیاری از حالات، افرادی را می‌یابیم که نسبت به دین، جُرأت و گستاخی به خرج داده و آراء و نظریات خود را بر دین، تحمیل می‌کنند و دین را دستمایه قیچی و چاقوی آراء و افکار و انتقادات خود قرار می‌دهند و آن را به هر سویی که می‌خواهند، می‌چرخانند و بعنوان متفکر آزاد اندیش و مجتهد مُتجدّد و مُبتکر پیشرو، قلمداد می‌شوند، در حالیکه هیچگونه تخصصی در موضوع دین نداشته و به جُز آگاهی نسبت به برخی از مسائل حاشیه‌ای و گردآوری بعضی از معلوماتِ اختیاری و انتخاب شده و حمایت از پاره‌ای مواضع و نظریاتِ دُم بریده و واهی، چیزی در اختیار ندارند. من، مانعی نمی‌بینم که هر پژوهشگر و متفکری با هر تخصص اصلی که دارد خواه پزشک یا مهندس یا روزنامه‌نگار یا فیلسوف یا مورخ یا سیاستمدار، به حوزه آموزه‌های اسلامی وارد شود ولی آنچه که از این دسته متخصصین و أمثال آن‌ها انتظار می‌رود، آن است که به اندازه میزان آگاهی و فهم و احاطه خود نسبت به این عرصه (حوزه دین) اظهار نظر کنند و نیز به متخصصین و صاحب‌نظران دین به دیده احترام بنگرند، همانگونه که خود آن‌ها (متخصصین سایر علوم) از دیگران انتظار دارند در زمینه تخصص و توانمندی علمی به همین صورت به آن‌ها بنگرند. و این مسأله از بدیهیات علم و شیوه علمی بطور عام، شمرده می‌شود که در خصوص آن میان فقه و اقتصاد و طب و فیزیک و نجوم و شیمی و تاریخ و فلسفه و غیره، تفاوتی نیست. بنابراین هرگاه انسان، غور و تفحص و اجتهاد نماید و صاحب رأی و نظر باشد، لازم است که اَهْلِیَّت انجام آن را داشته باشد وگرنه خودش و چه بسا دیگری را در معرض هلاکت و تنگنا قرار می‌دهد این شیوه عام و کلی که از مسلّماتِ بدیهی می‌باشد مورد تأکید قرآن کریم بوده و امر به التزام آن نموده و از سرپیچی آن، برحذر داشته است. در تعدادی از آیات قرآن کریم، آمده است:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ۳۶].

«از آنچه که نسبت به آن آگاهی نداری، پیروی مکن، که در پیشگاه حکم خداوند، گوش و چشم و دل‌ها، همه مسؤولند».

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ۳۳].

«بگو ای پیامبر، خدای من هر گونه اعمال زشت را چه در آشکار و چه در پنهان و گناهکاری و ظلم بناحق و شرک بخدا را که بر آن شرک، هیچ دلیلی ندارید و اینکه چیزی را که نمی‌دانید از جهالت به خدا نسبت دهید همه را حرام کرده است».

﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ۴۳]. «و اگر نمی‌دانید از اهل ذکر، سؤال کنید».

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ۸۳].

«در حالی که اگر به رسول خدا و صاحبان حکم، رجوع می‌کردند همانا (تدبیر کار را - آنان که اهل بصیرت‌اند می‌دانستند و در آن واقعه صلاح اندیشی می‌کردند)».

بنابراین، اگر در مورد کسی که می‌خواهد عهده‌دار امر تفسیر دین و تأویل و تقریر احکام آن و توجیه مقتضیات دین باشد، شرط کنیم که باید به درجه‌ای معین و مناسب از توان علمی و التزام در آنچه که در آن غوطه‌ور می‌شود و در اصول و فروع آن اجتهاد می‌کند، باشد، این مسأله از مقوله زعامت و پیشوائی دینی نیست و همچنین در تمامی علوم و تخصص‌ها امری تازه و بدیع بنظر نمی‌رسد. پس برای چه می‌خواهند وجود تخصص و اهلیت را در حوزه دین (به تنهایی) ساقط کنند در حالیکه این حوزه، بیشتر از هر عرصه دیگری سزاوار شرط نمودن تخصص و اهلیت است؟! و ما همگی اذعان داریم که هر قدر دامنه معلومات عالم و پژوهشگر، گسترش یابد و مهارت و تخصص او، افزون گردد، دارای تفکری عمیق‌تر و رأی و نظری صائب‌تر، خواهد بود. بنابراین هرکس به بررسی‌ها و مطالعات شرعی خود، مطالعات فلسفی یا اقتصادی را بیفزاید یا

اینکه از آگاهی‌های اجتماعی و سیاسی و اداری، توشه بگیرد، بی‌تردید توان و اهلیت او برای فهم و آگاهی و اجتهاد در حوزه دین عظیم‌تر و عمیق‌تر، خواهد بود. اما اگر در یک یا چند مورد از آنچه که ذکر شد، عمیق و قوی باشد و سپس بدون دانش حقیقی و التزام روش‌شناسانه به حوزه دین، هجوم آورد، این عمل، مُردود است و رد آن نزد تمامی کسانی که به علم و دانش و شرایط بحث علمی احترام می‌گذارند، از موارد بدیهی و مُسَلَّم است.

روشن است که مرتبه اجتهاد در هر علمی، بالاترین مرتبه غور در آن علم و عظیم‌ترین درجه تعاملی با قضایای آن علم است. بنابراین مرتبه اجتهاد، بالاترین درجاتِ احاطه به آن علم و قدرت و توانمندی در آن را می‌طلبد. پس کسی که به این درجه از احاطه نرسیده باشد، بر او لازم است که حد و میزان ارزش و جایگاه خود را بداند و بیش از میزان طاقت و توان، خود را دچار سختی و زحمت ننماید. همان‌گونه که امروزه بسیاری از نویسندگان کتاب و متفکرین که دارای قرائت‌های جدید و نظریات اصلاحی در حوزه عقاید و فقه و اصول و تفسیر و حدیث و ... می‌باشند، اینگونه عمل می‌کنند.

آنچه که از مباحث گذشته می‌خواهم استنباط کنم، این است که شرایط مجتهد، باید در نظر گرفته شود و از میان برداشتن یا کم توجهی نسبت به این شرایط، صحیح و منطقی نمی‌باشد. اگرچه دشواری و پیچیدگی شرایط مجتهد، نیازمند گذشت زمان است (تا جایی که حصول این شرایط، بسیار نادر است و امروزه، نیاز شدیدی به نوعی از سهولت و مسامحه در این شرایط، احساس می‌شود)، اما این مسأله، به هیچ وجه دلیل بر اسقاط یا تعدی از این شرایط نمی‌شود. بنابراین اجتهاد، ذاتاً و اصالتاً، امری ضروری بوده و شرایط مزبور (برای اجتهاد) بطور کلی، صحیح و وجیه بنظر می‌رسد. همانطور که بارها ذکر نموده‌ام وجود این شرایط از مُسَلَّمات هر بحث علمی و اجتهاد در هر علم است. پس سزاوار نیست که غفلت و مسامحه در کار علمی را، (بویژه زمانی که صاحب‌نظر آن علم ادعای اجتهاد و نوآوری می‌کند) بپذیریم. فقدان تخصص، متفکری معروف و نویسنده‌ای مشهور، همانند دکتر محمد طالبی را بوجود می‌آورد که این چنین می‌نویسد:

«به صورت تواتر و به صیغه مدح، روایت شده که مالک (همچنین) قتلِ یک سوّم

$\left(\frac{1}{3}\right)$ را برای اصلاح دو سوّم $\left(\frac{2}{3}\right)$ ، مُباح شمرده است»^۱. بدون آنکه ایشان، معنای تواتر یعنی روایتی که به خاطر کثرتِ راویان و محال بودنِ تبانی آن‌ها بر کذب به درجه قطع و یقین برسد را بدانند، عنوان مزبور (تواتر) را، اطلاق نموده است. سپس بلافاصله، ادّعی خود را با افزودن عبارت «پس اگر آنچه که روایت شده صحیح باشد» نقض می‌کند. زیرا چگونه ممکن است در آنچه که به تواتر نقل شده، تردید کنیم؟

اما افراد متخصص و خبره نسبت به این حکایت دروغین، موضع‌گیری دیگری دارند. یک فرد فقیه تونسی دیگر، تأکید می‌کند که این گفته منسوب به امام مالک، فاقد اصل و سند است، سپس می‌افزاید: قتل یک سوم به خاطر اصلاح دو سوّم، از دیدگاه من، مذهب حجاج است، زیرا او (حجاج) است که اینچنین می‌گوید و پیروان او نیز بر این اعتقادند و کسانی که ریختن خونِ مسلمین را به خاطر استحکام سُلطه خود، مُجاز می‌شمرند از این مذهب، پیروی می‌کنند، همانگونه که حجاج بن یوسف ثقفی، اینچنین عمل می‌نمود»^۲.

دکتر طالبی تأکید می‌کند: انسان مسلمان از روی آزادی و طوع و رغبت نسبت به نصّ، دارای التزام است، پس اگر نصوص را نپذیرد با بدیهیات و عقاید مسلم خود دچار تناقض می‌شود»^۳. اما زمانی که گفته دیگر وی را بنگریم، این التزام، ارزش و اعتبار خود را از دست می‌دهد. «هر کدام از ما انسان‌ها با نصّ به گونه‌ای که آن را می‌بیند، برخورد می‌کند»^۴ و نیز «چنانچه^۵ آزادی نسل معاصر در سایه اسلاف و میراث فکری بجای مانده از آن‌ها پذیرفتیم، پس سزاوار است که نسل معاصر نیز آزادی مخالفین خود در تعامل با نص را بپذیرند.

۱- عیال الله، أفكار جدیدة فی علاقه المسلم بنفسه وبالأخرین: ۸۲، دارسراس للنشر، ۱۹۹۲.

۲- محمد الشاذلی النیفر، من بحث له عن المصلحة المرسله، منشور ضمن أعمال (ملتقى الإمام محمد بن عرفه) ۲۸۸، منشورات الحیاه التونسیه ۱۹۷۷.

۳- عیال الله: ۷۲.

۴- همان، ۷۳.

۵- همان، ۷۴.

و در صورتیکه، قائل به این آزادی مطلق در فهم و تفسیر نص شویم و از حقوق هر مسلمان این باشد که «با نصّ به هر گونه‌ای که می‌نگرد، برخورد کند» و هر یک از ما این آزادی را ارزشمند بدانند و برای آن جواز و مشروعیت کسب کنند (با اعتراف به اینکه برای دیگران نیز چنین آزادی وجود دارد)، آیا با این اِشکالِ مُواجه نمی‌شویم که برای هر مسلمان (اگرچه بعد از دوران کوتاهی از حرکت در این مسیر آزادی)، اسلام ویژه خود، خواهد بود؟ وگرنه بنا به چه حقّ و دلیلی مانع از حرکت به سوی این تفکر شویم؟

آیا این شیوه، همان راه کوتاه و مستقیم برای وارد شدن به آن چیزی که اُستاد طالبی در جای دیگر از آن بعنوان «بازی با نصّ» یاد می‌کند، نیست؟^۱

و جای تعجب است که او استمرار نظام اصولی بجای مانده از گذشتگان را انکار می‌کند و معتقد به انحلال این نظام اصولی است و پای‌بندی سلفی‌ها نسبت به آن را، مورد انتقاد و خُرده‌گیری، قرار می‌دهد. اما در مقام ردّ و تکذیب گفته کسانی که به آیه: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ۳]. «اگر بترسید که چون زنان متعدّد گیرید، راه عدالت نیپموده و به آن‌ها ستم کنید پس تنها یک زن، اختیار کنید»، برای اثبات تحریم تعدّد زوجات، استناد کرده‌اند، به آنچه که اُسلاف براساس آن در طیّ قرون متمادی، عمل کرده‌اند، تمسک می‌کنند. از آن جهت که می‌گویند: «همانا مجموعه مسلمین در طیّ تاریخ اسلام از این آیه شریفه، استنباط تحریم ننموده‌اند، پس آیا معقول است که تمامی مسلمین حرامی را حلال بشمارند و به انجام آن استمرار بخشند تا اینکه امروزه، صدایی بلند شود و برای آن‌ها تبیین کند که این آیه، افاده تحریم تعدّد زوجات می‌کند؟

این امر، غیرمعقول است. با قطع نظر از اعتقاد شخصی من که انفرادِ زوجیت را بعنوان بهترین نظام خانوادگی می‌دانم، برایم بعنوان یک مؤرّخ، پذیرش بازی با نصّ، قابل قبول نیست...»^۲.

اما اگر ما آزادیِ تعامل با نصّ برای هر فرد و نیز آزادی تفسیر و تأویل و رهایی از قیود نظام اصولی سلفی را بپذیریم، چگونه می‌توانیم حقّ کسانی که در فهم آیه و

^۱ - همان / ۱۳۷.

^۲ - عیال الله: ۱۳۷.

تعامل با آن تلاش نموده‌اند انکار کنیم؟ چگونه می‌توانیم تفسیر آن‌ها را بعنوان «بازی با نص» تلقی و توصیف کنیم؟ آیا این مسأله، ضرورتاً ما را به بررسی شرایط اجتهاد و قواعد تفسیر، ارجاع نمی‌دهد؟

من معتقدم که شایسته بود دکتر محمد طالبی، که فردی متفکر و صاحب‌نظر است، به جای درخواست آزادی تعامل با نصّ از تمامی جریان‌های اعتقادی و افراد، پیروان مذهب سلفی، را به پذیرش محاسبه و قضاوت علمی به خاطر آراء و نظراتشان فرا می‌خواند، همانگونه که سلفی‌ها دیگران را ارزیابی می‌کنند و اجتهادات آن‌ها را مورد سنجش قرار می‌دهند. تردیدی نیست که ارزیابی و قضاوت علمی وجود یک سلسله قواعد روش‌شناسانه که فی‌الجمله متعارف و مورد پذیرش باشد، می‌طلبد. اگرچه نظام اصولی سلفی، مُنَزَّه و معصوم از اشتباه نیست اما هرکس که این نظام اصولی را بطور کامل، انکار می‌کند، لازم است که جایگزین کاملی برای آن عرضه بدارد و هرکس که اجزائی از این نظام را انکار کند، موظف است که نقدی قانع‌کننده و بدیلی برابر با آن اجزاء ردّ شده، ارائه دهد و کسی که موارد جبران‌کننده و اضافاتی بر این نظام داشته باشد، می‌باید صحت و شایستگی و ضرورت افزودن آن موارد را اثبات کند. اما اکتفاء به رُسوا نمودن و بدگوئی از نظام اصولی قرن سوّم و کنایات مبهم نسبت به امام شافعی و شیوه اصولی، توأم با دعوت به آزادی مطلق در فهم و تأویل نصّ، چیزی جُز «بازی با نص» نخواهد بود. همانگونه که بر هیچ شخص نکته‌سنجی، پوشیده نیست، شعاری که دکتر طالبی، سر می‌دهد یعنی «نصّ، مُقَدَّس است و تأویل، آزاد است»^۱ گفته‌ای است که انتهایش، ابتدای آن را تباه می‌سازد.

و این نتیجه‌ای است که بطور حتمی و مسلّم، خود استاد طالبی، آن را نمی‌پذیرد اما در صورتی که برای آزادی در تأویل، حُدُود و قُیودی علمی قرار ندهیم، گریزی از آن نیست.

تأویل آزاد برای نصّ مقدّس، عاملی است که راه را برای قائل شدن به اینکه قرآن، خمر را صریحاً تحریم نکرده، زیرا فقط به امر به اجتناب از آن اکتفاء نموده است و - نصّی بر تحریم نیاورده است، می‌گشاید و همین تأویل آزاد است که راه را باز کرده تا عده‌ای بگویند امر به قطع دست سارق و تازیانه زانی، صرفاً امر به استحباب و یا مجرّد

^۱ - همان منبع.

اباحه و تخییر است و وُجوبی در آن نیست و نیز همین امر، راه را برای قائل شدن به جواز ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب، گشوده است.^۱

علاوه بر این مطلب و آنچه قبل از آن ذکر گردید، اقوامی در گذشته به مقتضای آزادی تأویل و تعامل با نص، برای اثبات نظریات حلول و اتحاد و غیر آن از سایر نظریات عجیب که به ذهن انسان خطور نمی‌کند به نصوص قرآن کریم، استدلال کرده‌اند. از جمله این موارد، قول برخی از نصاری می‌باشد که به فرموده خداوند متعال که در قرآن کریم با ضمیر جمع، سخن گفته است (همانند اِنَّا نَحْنُ ...) برای اثبات «تثلیث» استناد کرده‌اند.

همانا رغبت و تمایل دیوانه‌وار در فرایند آزادی تأویل و اجتهاد، همان عاملی است که باعث می‌شود تا بعنوان مثال، دکتر محمد شحرور بگوید: اجتهاد، امکان‌پذیر نیست مگر اینکه از این چارچوبه (یعنی ضوابط اصولی رایج و معمول) تجاوز نموده و به قرائت آیات وارده براساس معارف امروزی و اعتماد و تکیه بر اصول نوین فقه اسلامی بپردازیم.^۲ به دنبال آنکه دکتر طالبی، تفسیر آیه‌ای قرآنی (راجع به تعدد زوجات) را به جهت آنکه هیچکس از گذشته تاکنون قائل به این تفسیر نشده و بلکه مسلمین در طول تاریخ اسلام برخلاف آن عمل نموده‌اند مورد انکار و تکذیب، قرار داد و آن را تفسیری نامعقول و بعنوان «بازی با نص» تلقی نمود، دکتر شحرور (بعد از انکار وقوع نسخ، درون شریعت) می‌گوید: «برای من اهمیتی ندارد که آیا کسی از قبل، قائل به آن شده است یا نه و آیا آنچه به آن دست یافته‌ام، با اجماع علماء و جمهور آن‌ها انطباق دارد یا نه ...»^۳.

وَ مِنْ شَخْصاً بِرَأْسِهِ لِأَفْرَادٍ زَيْرِكَ وَ آغَاه، قَتْلَ غَاهِي كُشْنَدَه تَرِازِ غُرُورِ وَ بَالِيدِن بَه خُود تَا حَدْ أَفْتَادِن دَر فَتْنَه، نَمِي بَيْنِم. مَن رَسِيدِگِي وَ تَجْدِيدِنظَرِ گَسْتَرْدَه دَر اجْتِهَادَاتِ فِقْهِي يَآ اُصُولِي كَه مُبْتَنِي بَرِ مَقْتَضِيَاتِ عَرْفِي وَ ظُرُوفِ وَ مُقَدَّرَاتِ مَصْلَحَتِ آمِيْزِ مَحْكَمِ وَ

^۱ - مراجعه کنید به کتاب (الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط) از دکتر یوسف قرضاوی، ۵۴-

۵۸، و دارالتوزیع والنشر الاسلامیة: ۱۴۱۴-۱۹۹۴.

^۲ - دراسات إسلامية مُعاصرة في الدولة والمُجتمع: ۲۱۸، الأهلالي للطباعة والنشر والتوزيع: دمشق، ۱۹۹۴.

^۳ - همان منبع، ص ۷۳.

استوار در زمان خود بوده اما دچار تغییرات کامل و یا جوهری شده است را نه تنها انکار نمی‌کنم بلکه می‌پذیرم. در این گونه حالات اشکالی ندارد که از آنچه جمهور فقهاء و مجتهدین مُتَقَدِّم بدان اعتقاد داشته‌اند، تعدّی شود و حتّی اجماعاتی که مبتنی بر همان موارد مزبور باشد، بواسطه تحوّل و تغییر در اسباب و موجباتِ زمانی و مکانی، دچار دگرگونی شوند.

اما اینکه امروزه یکی از ما به ظنّ و نظری که نسبت به فهم معانی ثابت نُصُوص برای او حاصل شده، عمل کند از اموری است که قبل از هر چیز دیگر موقوف بر دلالت‌های لغوی در عصر تنزیل و احترام به قواعد لغوی به گونه‌ای است که متقدّمین آن را فهمیده‌اند و بیان کرده‌اند و نیز بر اعتبار آنچه که هزاران نفر از صحابه و تابعین و ائمّه و علماء، طیّ اعصار مختلف، دریافته‌اند و سپس اجماع و جمهور علماء و پیشینیان و آیندگان را مورد تحدّی قرار داده‌اند، بستگی دارد. بنابراین چنین ظنّی، هیچگونه اعتبار عقلی و علمی ندارد.

و من با این گفته‌ها در صدد مُقابله با آزادی بحث و اندیشه و انتقاد نیستم و قصد محدود نمودن آن را ندارم بلکه خود از داعیان و طرفداران آزادی اما در چارچوب معیارهای عقلانی و احترام به ارزش‌های علمی و نه عاطفی، هستم.

«نصّ و مصلحت»

از جمله مباحثی که امروزه در عرصه قانونگذاری اسلامی از اهمّیت خاصی برخوردار است، قضیه نصّ و مصلحت است و به نظر می‌رسد که این قضیه بتدریج از علوم مرحله جدید از مراحل جدل علمی اسلامی شبیه قضیه «عقل و نقل» و «خبر واحد» و «خلق قرآن» و «مسأله صفات» و نظایر آن از قضایای مشهور در تاریخ علوم اسلامی خواهد شد.

قضیه «نصّ و مصلحت» به قضیه «عقل و نقل» نه تنها بسیار نزدیک است بلکه وجهی از وجوه آن یا فرعی از فروع آن به شمار می‌رود و این قضیه از زمان انتشار و شهرت رساله طوفی در مورد مصلحت در اوایل قرن حاضر میلادی توسط جمال الدین قاسمی و رشید رضا، رواج و گسترش پیدا کرد، سپس در اواسط این قرن بوسیله استاد مُصطفی زید و استاد عبد الوهاب خِلاف، تجدید چاپ گردید. و اینک ما در اواخر این قرن شاهد تقویت و دگرگونی در تفکری هستیم که نجم الدین طوفی، داعیه دار آن

بوده است، همانگونه که به مؤازات آن، عکس‌العملها و انتقاداتِ مخالفی را می‌بینیم و بطور کلی تعدادی از نویسندگان و متفکرین نواندیشِ مُعاصر، مُنادیِ تَفْکُرِ اُولَوِیَّتِ مصلحت بر نصّ می‌باشند به این صورت که نصّ را در خدمت مصلحت و در جهت تحقیق مصلحت می‌دانند و مصلحت را پایه و اساس و هدف نهائی تشریح و نصّ می‌شمرند. اما اُصولی‌های سَلَفی، این دعوت را نوعی شبهه افکنی و بدعت، محسوب می‌کنند.

قبل از آنکه به تفصیل اُقوال در این قضیه بپردازم و دیدگاه خود را درباره آن بیان نمایم، می‌خواهم میان دو حوزه از قلمرو اِعمالِ مصلحت و تصرّف در آن، تفکیک نمایم:

- ۱- حوزه قضایا و مسائلی که نصوص، آن‌ها را در برگرفته و احکام ویژه آن‌ها را به تفصیل و روشنی، مُقَرَّر داشته است.
- ۲- حوزه قضایای جدید و مستحدثه‌ای که هیچگونه نصّ خاصی به صورت معین و بطور مستقیم به آن نپرداخته است. بی‌تردید، مناقشه‌ای که امروزه گسترش یافته و زبانه کشیده است، تنها به حوزه نخستین، تعلق دارد اما در حوزه دُوم، بحث و گفتگوی مختصر و منازعه اندکی «حداقل از نظر مبانی نظری»، مُلاحظه می‌شود. به همین جهت بحث از حوزه دُوم را ترک نموده و به حوزه اُول و برخی از مسائل آن (بطور ویژه) می‌پردازم.

«شریعت، مصلحت است و مصلحت، شریعت است»

اما این مطلب که شریعت، همان مصلحت باشد، امری مسلم نزد عامّه و خاصّه مسلمین است و جمهور علماء هر عصر و سرزمین و مذهب به جز ظاهریّه که از نظر کمی و کیفی فاقد اعتبارند، آن را پذیرفته‌اند. از جمله اُقوال علماء که حاکی از این معنا است آن است که شریعت برای جلب مصالح و توسعه آن‌ها و رفع یا کاهش مفاسد، آمده است، شریعت فقط برای مصالح بندگان در حال و آینده وضع و تدوین شده است، پایه و اساس شریعت، مُبْتَنی بر حکمت‌ها و مصالح بندگان است و تمامی آن، عدل و رحمت و مصلحت است. هر جا که مصلحتی باشد، شریعت الهی همانجا است و هر جا شریعت الهی باشد، مصلحت نیز همانجا است. حتّی نجم الدّین طوفی که از قائلین امکان تعارض میان نصوص و مصالح به شمار می‌رود، در کتاب خود به این صورت

می‌گوید: «... و بطور کلی، هیچ آیه‌ای از کتاب خداوند متعال نیست، مگر اینکه مشتمل بر مصلحت یا مصالحی باشد»^۱. سپس بیان می‌کند که شأن و رتبه سنّت همانند شأن قرآن کریم است زیرا که «سنّت، مبین قرآن است و گفتیم که هر آیه از قرآن کریم، در بردارنده مصلحتی است و مبین نیز مطابق مبین، خواهد بود»^۲.

آنچه گفتیم مربوط به این بود که شریعت، مصلحت باشد و تصوّر می‌کنم که همین مقدار کفایت کند. اما اینکه مصلحت، همان شریعت باشد، نزد علماء ما در بسیاری از اصول و قواعد تشریحی که به ارزش و اعتبار مصلحت، برمی‌گردد، متصوّر است و واضح‌ترین و مشهورترین آن‌ها، اصل مصلحت مرسله است که برخلاف قول مشهور مبنی بر اختصاص مالکیه به این اصل، نزد عموم فقهاء بعنوان حُجّت و منبع قانونگذاری‌های شرعی محسوب می‌شود.

قرافی می‌گوید: اما دیگران تصریح به انکار مصلحت می‌نمایند ولی به هنگام تفریع احکام به مطلق مصلحت، استناد می‌کنند و در هیچ محفلی برای اعتبار مصلحت، شاهد مثالی، ارائه نمی‌دهند، بلکه فقط به مجرد ارتباط و تناسب، تکیه می‌کنند و این، همان مصلحت است^۳. به جُز اصل مصلحت مرسله، اصول دیگری نیز وجود دارد که اساس و جوهر آن‌ها، رعایت مصلحت و استوار نمودن احکام بر آن است:

- اصل استحسان که در بسیاری از حالات و موارد انطباق به رعایت مصلحت، برمی‌گردد همانگونه که ابن رشد می‌گوید: معنای استحسان در بیشتر احوال، توجّه به مصلحت و عدالت است^۴. و به همین جهت در برخی از تعاریف استحسان، آمده است که استحسان، ترک قیاس و عمل به آن چیزی است که برای مردم، مناسب‌تر است.

- اصل سدّ ذرائع، که حاصل آن به دفع مفسد برمی‌گردد و صلاحیت این اصل در توان آن برای منع از آنچه که در نصّ، مباح شمرده شده، ظاهر می‌شود و در

^۱ - بنگرید به (مصادر التشریح الإسلامی فیما لائنصّ فیہ) از عبدالوہاب خلاف، ۱۱۶ - دارالقلم - کویت، ط ۳ / ۱۳۹۲ - ۱۹۷۲ و در ضمن این کتاب نصّ کامل بحث طوفی که از او نقل شده یافت می‌شود.

^۲ - همان منبع.

^۳ - الذخیره: ۱ / ۱۵۲، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۴.

^۴ - بدایة الْمُجْتَهَد: ۲ / ۱۵۴، دارالفکر، دمشق.

این گونه موارد به خاطر برآوردن مصلحت و مراعات آن، با نص، مخالفت ظاهری می‌شود.

- عُرف و استدلال که هر دو با هم مُتَضَمَّنِ مُرَاعَاتِ مصلحت و بناء احکام بر اساس آن است. همانگونه که قواعد فقهی بسیاری وجود دارد که قانونگذاری شرعی مصلحت‌آمیزی را تأسیس و تثبیت می‌کند: «الأصل في المنافع الحل وفي المضار المنع». «اصل در منافع، حلیت است و در مضرات، منع است».

- «لا ضَرَرَ وَ لا ضِرَارَ فِي الإِسْلَامِ». «در اسلام، هیچگونه ضرر و ضراری نیست».

- «الضَّرْرُ يُزَالُ». «ضرر، باید از میان برود».

- «الضَّرْرُ لا يُزَالُ بِمِثْلِهِ». «ضرر به وسیله ضرر از میان برده نمی‌شود».

- «يَتَحَمَّلُ الضَّرْرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرْرِ الْعَامِّ». «ضرر خاص به منظور رفع ضرر عمومی تحمل می‌شود».

- «الضَّرْرُ الْأَشَدُّ يُزَالُ بِالضَّرْرِ الْأَخْفِ». «ضرر شدیدتر به واسطه ضرر خفیف‌تر از بین می‌رود».

- «التَّصَرُّفُ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالمَصْلَحَةِ». «تصرف بر مردم، منوط به مصلحت است».

و از میان آنچه که از اصول و قواعد شرعی، ذکر نمودم، حدود و دامنه حُجِّيَّتِ مصلحت و مرجعیّت آن در نظام قانونگذاری اسلامی، روشن می‌شود. به همین جهت حق داریم که بگوئیم: همانا، مصلحت، شریعت است و مقصود از این گفته که هر جا مصلحت باشد، شریعت الهی نیز همانجاست، همین است و به همین جهت امام غزالی می‌گوید: «و ما گاهی مصلحت را نشانه‌ای برای حکم قرار می‌دهیم و گاهی دیگر حکم را نشانه‌ای برای مصلحت»^۱.

«کدامین مصلحت را می‌گوئیم»؟

واقعاً کار ساده‌ای است که از مصلحت و استحقاق و شایستگی مُرَاعَاتِ و مُلاحظه

۱- المنخول: ۳۵۵، دارالفکر، دمشق، ۱۹۸۰.

آن و حجیت آن در مقام تشریح و اُولویّت آن در اجتهاد و ...، دفاع کنیم. اما مسأله‌ای که وجود دارد این است که آیا دفاع کنندگان از مصلحت و مُنادیان آن، اُولاً میان خودشان و ثانیاً بین مُخالفین و مُحافظه‌کاران خود، همگی از چیز واحد روشن و معنای مُعیّن معلوم، سُخن می‌گویند؟ یا اینکه هر کدام برای خود ندایی سر می‌دهند؟ این مسأله از نُقاطِ ابهام است.

مُشکل این است که چه زمان باید چیزی را مصلحت بشماریم و چه موقع مصلحت ندانیم؟ چه موقع چیزی را نفع و یا ضرر بشماریم؟ چه موقع امری را مصلحت راجح و چه زمان، مرجوح بدانیم؟ در چه زمانی، امری را مصلحت حقیقی مُعتبر و یا مصلحت متروکِ مُوهوم بشماریم؟ و اگر ما مفهوم مصلحت را به حدّی بالا ببریم که آن را در مقام حُجّیت و مرجعیّت شرعی، قرار دهیم، گهگاه این مفهوم به اندازه‌ای سقوط می‌کند که معنایی ناپسند و نکوهیده، به خود می‌گیرد. لذا می‌بینیم که شخصی به جهت آنکه انسانی مصلحت‌اندیش و طرفدار مصلحت است مذمت می‌شود و نیز یک سلسله از پیوندها و رفتارها بعَلّت مصلحت جویی، مورد انتقاد واقع می‌شوند. از این رو لازم بنظر می‌رسد که قدری درنگ نموده و بپُرسیم: کدامین مصلحت را قصد کرده‌ایم؟ با حصول علم و آگاهی است که می‌توانیم در حوزه شریعت و مسائل شرعی، اظهار نظر کنیم.

به منظور دستیابی به ادراکِ مطلوب و صحیح مفهوم مصلحت، ناگزیریم از جهات و سطوح گوناگون به آن بنگریم.

- ممکن است در ابتدا به مصلحت از دیدگاهی گسترده و جامع بنگریم و بگوئیم: مصلحت، هر آن چیزی است که در آن خیر و منفعت برای همگی مردم و افراد ملّت باشد.

- از زاویه دیگری به مصلحت می‌نگریم، پس می‌یابیم که جنبه دیگر مصلحت، دفع مفسده است به گونه‌ای که ما حقیقتاً نمی‌توانیم به مصلحت، تمسّک نمائیم و از مفاسدی که لوازم یا توابع آن مصلحت هستند، غافل باشیم. و بدین ترتیب از موارد حقیقی مصلحت، از میان بردن مفاسدی است که در مسیر آن است خواه سابق یا لاحق از مصلحت یا مشتبه یا همراه مصلحت باشند.

- از جنبه سوم به مصلحت می‌نگریم پس می‌بینیم مصالحی که مورد نیاز مردم بوده و از آن استفاده می‌کنند به انواع و اشکال مختلفی است و اگر براساس

تقسیم علماء خود بر انواع اصلی و اساسی، اکتفاء کنیم، پنج مصلحت بزرگ جامع را که عبارتند از مصلحت دین، نفس، نسل، عقل و مال می‌یابیم و ممکن است که به شکل دیگری آن‌ها را تقسیم‌بندی کنیم یعنی از مصالح مادی و معنوی، نام ببریم که در مصالح مادی، ابدان و اموال و آنچه به خدمت آن دو گمارده شود قرار می‌گیرد و مصالح معنوی مشتمل بر مصالح روحی و عقلی و نفسی و اخلاقی است.

- از زاویه چهارم، نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که مصالح و مفسدات از نظر مرتبه و ارزش کمی و کیفی تفاوت فراوانی دارند. بلکه مصالحی وجود دارد که در قبال مصالح ارزشمندتر و والاترِ دیگر چیزی، محسوب نمی‌شوند. از این رو علماء، مصالح را به ضروریات و حاجیّات و تحسینیّات، تقسیم کرده‌اند، در حالیکه درون هر مرتبه، مراتب مختلفی است که برای آن‌ها محدودیّتی نیست. اگر ما به یک یا مجموعه‌ای از مصالح، نظر بیفکنیم، لازم است که سایر مصالح، بویژه آن‌هایی که از قدر و ارزش بالاتری برخوردارند از دید ما پوشیده نماند.

- به بازهٔ زمانی وسیعی می‌نگریم، پس می‌بینیم که چیزی دارای مصلحت است، سپس با گذشت زمان، به مفسده تبدیل می‌شود و بالعکس و می‌بینیم که آن مصلحت در زمانی نزدیک به ما کوچک است اما با گذشت زمان بر شأن آن افزوده شده و اهمیّت آن، ظاهر می‌شود و بالعکس و مواردی را می‌یابیم که در آن مصلحت نسلی مُعین نهفته است در حالیکه گاهی، ضرری برای نسل‌های بعدی، خواهد بود و فراتر از این مطالب، مواردی یافته می‌شود که گاهی در این دُنیا مصلحت شمرده شده و حال آنکه در سرای آخرت، مفسده و مهلکه می‌باشد و به عکس. و با این تفصیل، آنچه که در زمان خود، مصلحت می‌باشد اما در آینده نزدیک یا متوسط یا دور، ضرر دارد سزاوار نیست که در واقع، مصلحت، محسوب شود. از مثال‌های جالب برای این جنبه از مصلحت، قضیهٔ سرزمین‌های فتح شده در زمان خلافت عمر بن خطاب رضی الله عنه است که عده‌ای از فتح‌کنندگان و از آن جمله، صحابه، از وی خواستار تقسیم آن زمین‌ها میان خود شدند. اما صحابه دیگر با تقسیم زمین‌ها مخالفت کردند تا اینکه درآمد و نفع و عایدات آن‌ها برای نسل‌های بعدی از پیکارگران و دیگر مسلمانان باشد و این رأی و نظری است که عمر رضی الله عنه آن را پذیرفت و بزرگان صحابه از مهاجرین و

انصار، آن را تأیید کردند و از جمله افرادی که نظر دوم را به منظور مخالفت با رأی اول، پذیرفت، علی بن ابیطالب و معاذ بن جبل بودند که معاذ به عمر رضی الله عنه گفت: اگر تو این زمین‌ها را تقسیم می‌نمودی، درآمد عظیمی به قوم می‌رسید. سپس این قوم از بین می‌رفتند و آن عایدات به دست مردان و زنانی می‌افتاد، پس بعد از آن‌ها قومی می‌آمدند که مانع از اسلام می‌شدند، درحالیکه چیزی بدست نمی‌آوردند. پس به امری بنگر که اول و آخر آن‌ها را در برگیرد. ابوعبیده می‌گوید: «عمر رضی الله عنه طبق گفته معاذ عمل نمود ... و آن همان نظری است که علی بن ابیطالب رضی الله عنه به آن اشاره کرد»^۱.

بی‌تردید تقسیم زمین‌ها در میان فاتحین به مصلحت آن‌ها بود اما دوراندیشی و آینده دور، برای آن‌ها، سخن دیگری داشت که صاحب‌نظران مصلحت‌اندیش، آن را ترجیح دادند.

و این، ما را به جهت دیگری از زوایای نگرستن به مصلحت، رهنمون می‌سازد و آن جهت عمومیت یا خصوصیت مصلحت است. آنچه که گاهی برای خواص مصلحت است برای عوام، مفسده است و مصلحت حقیقی، آن است که منفعت و خیر آن خاصه و عامه را با هم در برگیرد. و این ما را به تعارضات موجود (بطور دائم) میان مصالح، ارشاد می‌کند. ممکن است مصلحتی یافته شود که آن را مقدم نمائیم و به آن تمسک جوئیم در حالیکه تقدیم آن، موجب تفویت مصلحتی دیگر یا وقوع در مفسده‌ای شود. پس لازم است که تمامی مصلحت‌ها را در ترازوی نقد و تحلیل قراردهیم، سپس از تمامی جهاتی که ذکر نمودیم آن‌ها را بنگریم و بسنجیم و بعد از آن برای ما روشن می‌شود که کدام مصلحت، استحقاق تقدیم و توجه دارد و کدام یک مستحق تأخیر و نادیده گرفتن است و در این هنگام عمل‌کنندگان حقیقی به مصلحت و ارزش‌گذاران حقیقی آن هستیم و آن همان مصلحتی است که مقصود من است.

«ادعای تعارض میان نص و مصلحت»

بی‌تردید شیخ نجم الدین طوفی متوفی به سال ۷۱۶، قائل به فرضیه تعارض مصلحت با نصّ، گردیده و معتقد است که در این حالت باید جانب مصلحت را بر نصّ،

۱- الأموال لأبي عبيد: ۵۹ - ۶۰، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بی‌تا.

مقدم نمود و این فرضیه از دیدگاه او به دومقوله معاملات و عادات، اختصاص دارد نه عبادات و مقدرات شرعی. او می‌گوید: «اما در معاملات و امثال آن از مصلحت مردم، همانگونه که اقتضاء می‌کند، پیروی می‌شود. بنابراین مصلحت و سایر أدله شرعی یا با همدیگر موافقت یا اینکه اختلاف دارند. پس اگر هر دو اتفاق داشتند که چه بهتر و اگر اختلاف داشتند در صورتی که امکان جمع میان آن‌ها باشد، بین آن دو، جمع می‌کنیم و در صورت تعذر جمع میان آن دو، مصلحت بر سایرین، مقدم می‌شود، به دلیل فرموده پیامبر اکرم ﷺ: «الضَّرَرُ وَالضَّرَرُ». در اسلام هیچگونه حکم ضرری تشریح نشده است. تقدیم آن (مصلحت) واجب است زیرا مقصود از تکلیف مکلفین به اجرای احکام شرعی، همان مصلحت است و سایر أدله، در حکم وسایل است و تقدیم اهداف و مقاصد بر ابزار و وسایل، واجب است.^۱

بسیاری از معاصرین به این فرضیه، تمایل داشته و آن را رواج داده و ستوده‌اند و خواهان شروح و تفاسیری برای آن بوده‌اند و نیز مثال و نمونه آورده‌اند. همانگونه که بسیاری دیگر از معاصرین نیز طوفی را رد کرده‌اند و آنچه را که بدان معتقد است مورد مناقشه، قرار داده‌اند و من هم یکی از همان افراد در دو مناسبت گذشته بودم.^۲ به همین خاطر نمی‌خواهم تا این بار در کنار طوفی بایستم و تنها تا حدّ بعضی از آراء معاصر متعلق به موضوع از او فراتر می‌روم.

جز اینکه دوباره می‌گویم: همانا طوفی، یک مثال حقیقی برای تعارضی که میان نص و مصلحت، فرض نموده، نیاورده است، بنابراین رأی و نظر او، مجرد فرضیه‌ای نظری است.

اما علماء معاصر، نمونه‌های فراوانی را ذکر می‌کنند که در آن‌ها بطور صریح یا ضمنی اشاره نموده‌اند که مصلحت، خلاف آن چیزی را که بعضی از نصوص آورده‌اند، اقتضاء می‌کند و من سه مسأله را بعنوان نمونه مورد بحث قرار می‌دهم. یکی در حوزه عبادات، دومی در حوزه عادات و سوومی، جنایات است.

^۱ - مصادر التَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِي فِيهَا لَا نَصَّ فِيهِ: ۱۴۱.

^۲ - اولی در کتاب (نظریة المقاصد عند الإمام الشاطبی) ۲۶۴ و بعد از آن، منشورات المعهد العالمی للفکر الإسلامي، ط ۱ / ۱۹۹۰ و دومی در کتاب (نظریة التَّقْرِيبِ وَالتَّغْلِيبِ) ۳۶۰ و بعد از آن، مطبعه مکناس، المغرب ط ۱ / ۱۹۹۴.

۱- مسأله روزه

رهبر سابق و مؤسس دولت جدید تونس، حبیب بورقیبه، (که نمی‌دانیم خداوند او را به چه سرنوشتی دچار کرد) معتقد بود که روزه ماه رمضان، موجب تعطیلی کارها و ضعف در تولید می‌شود و در سال ۱۹۶۱، کارگران را به منظور حفاظت از تولیداتی که در خلال جهاد اکبر، وارد می‌شود به افطار دعوت نمود...». پس آیا روزه، حقیقتاً با مصلحت تولید و توسعه اقتصادی تعارض دارد؟ شاید اولین چیزی که شایسته بود، انجام گیرد مطالعه و بررسی فراگیر و دقیق دربارهٔ حدود و میزان تأثیر مثبت یا منفی روزه بر تولید بود که صورت نگرفت. در نتیجه چنین ادعایی، نیازمند یک اساس علمی صحیح بود.

حتی به فرض آنکه برای ما به طریقی روشن شود که روزه، سبب نقصان در تولید می‌شود، این سؤال مطرح می‌شود که آیا این نقیصه به خود روزه مربوط می‌شود یا به عادات و افعال اشتباهی که در خلال روزه انجام می‌شوند در حالی که از ضروریات و شروط شرعی روزه نمی‌باشند؟ پس اگر عنصر دوم (عادات و افعال) سبب این نقصان باشد، نفس روزه نقشی نخواهد داشت و سزاوار است کسیکه دعوت به ترک روزه می‌نماید به تغییر آن عادات و اعمال سلبی، فرا بخواند و دعوت به تغییر آن عادات نسبت به دعوت مردم برای ترک یکی از ارکان دین خود (یعنی روزه) مقبول‌تر است.

علاوه بر این، آیا امکان استفاده از روزه در جهت گسترش تولیدات و افزایش آن‌ها نیست؟ بعنوان مثال، روزه، دو نوبت غذایی را که معمولاً در زمان انجام کار، واقع می‌شود، لغو می‌کند که عبارتند از وعدهٔ افطار و صبحانه و روزه در این دو وعدهٔ زمانی، کارگران را بسوی انجام عمل می‌کشاند و آن زمانی است که می‌توان برای انجام کار مفید و تولید بهره‌برداری کرد و بسیاری از کارگران را می‌بینیم که در مکان‌های کار خود حاضر می‌شوند و پس از آن، اوقاتی را صرف خوردن افطار می‌نمایند. سپس زمان صبحانه فرا می‌رسد که زمانی وسیع‌تر (خواه بطور قانونی یا غیرقانونی) به خود اختصاص می‌دهد. در هر دو حالت، روزه، نیاز به تخصیص چنین زمانی را برطرف می‌کند و آن را در مسیر انجام کار، قرار می‌دهد.

همچنین روزه مانع مصرف دخانیات توسط مصرف‌کنندگان آن می‌شود و روشن است که استعمال دخانیات زمانی وسیع که گاهی بالغ بر یکساعت کامل از ساعات کار در طول روز می‌شود، به خود اختصاص می‌دهد.

زمانیکه از مصرف دخانیات که در ماه رمضان متوقف می‌شود، سخن می‌گوئیم لازم

است تا از استعمال دخانیات و ارتباط آن با تولید در غیر ماه رمضان نیز سخن بگوئیم. این بدان جهت است که برای هیچ پژوهشگر بی طرفی یا شخص تلاشگری در عرصه کار و تولید، ممکن نیست که از نقص عظیمی در تولید که ناشی از مصرف دخانیات است، خواه بطور مستقیم به صورت ضایع نمودن وقت توسط مصرف کنندگان یا اشکال غیرمستقیم نظیر حالات جسمی و بدنی و صحّت مصرف کنندگان، غفلت نماید. نمی دانم به چه علت، آقای «حبیب بورقیبه» متوجه این آفت واقعی که از آفات تولید و کار است نگردیده است؟!.

وی از آنچه که دیده و لمس و بوئیده می شود غفلت کرده و به آنچه که این خصوصیات را ندارد یعنی نه دیده می شود و نه لمس می شود و نه بوئیده، هشدار داده است!!.

با این وجود، با این فرضیه تا انتها، همراه می شویم و می گوئیم روزه در نقصان تولیدات تأثیرگذار است. گاهی افرادی را می یابیم که می گویند: نماز در وقت کار نیز موجب نقص در تولید می شود و با مصلحت تعارض دارد و به آن زیان می رساند... . در اینجا، آنچه را که اندکی قبل، درباره مفهوم صحیح مصلحت و وجوه مختلفی که در هر مصلحتی شایسته است ملاحظه شود، بیان نمودم، متذکر می گردم. اگر فرض کنیم که تولید ما در ماه رمضان به نقصان کمی مثلاً (۱۰٪) برسد، پس، از روزه چه بهره ای می بریم؟ این امر، ما را به تمامی فواید موجود یا ممکنه که در روزه، وجود دارد، خواه از ناحیه روحی یا تربیتی یا سلامت جسمانی، ارجاع می دهد و در اینجا از ثمره آخروی روزه، چیزی نمی گویم. کتاب های فراوانی در گذشته و حال به بیان این فواید و مصالح پرداخته اند و به همین جهت درصدد نیستیم که در آن ها بطور مختصر یا تفصیلی، غور نمایم. پس به اشاره و یادآوری نسبت به آن اکتفاء می نمایم. از این رو می گویم: هر انسان عاقلی که می خواهد از نقصان تولید ناشی از روزه، سخن بگوید، می باید تمامی فواید و مصالح مادی یا معنوی کوتاه مدت یا بلندمدتی که روزه برای او یا دیگری به همراه دارد، در ترازوی بررسی و تحلیل قرار دهد. در این صورت، بطور قطع، محاسبه و ارزیابی، مختلف خواهد بود.

حتی در زمینه تولید، باید بدانیم که اگر روزه به معنای حقیقی خود، انجام شود، شخص روزه دار، اخلاص در عمل و پرهیز از غش و کذب و نیرنگ را می آموزد و روشن است که تمامی این ها به مصلحت تولید است و آثاری مثبت است که در طی سال یا

طول عمر، ادامه پیدا می‌کند. یکی از نکات جالب در این زمینه، داستانی است که یکی از خویشاوندان برای من تعریف کرد به این صورت که کارفرمایی اسپانیایی به کارگران غربی خود که روزه می‌گرفتند و نماز می‌خواندند، خوشامد می‌گفت و آن‌ها را به روزه‌داری تشویق می‌کرد و نسبت به فراهم نمودن خوراکِ افطار و سحری آن‌ها عنایت می‌نمود زیرا از نظر جدیّت در کار و امانتداری در آن‌ها چیزهایی دیده بود که در مسلمانان لائالی، یافت نمی‌شد.

۲- مسأله حجاب

امروزه برخلاف استعمال رایج قرآنی از حجاب، لباس پوشاننده‌ای قصد می‌شود که زن مسلمان دیندار به گونه‌ای که تمامی بدن او غیر از صورت و دو کف دست را بپوشاند بر تن می‌کند. و گاهی نیز از حجاب، پوشانیدن سر و مو (بطور خاص) اراده می‌شود. عده‌ای از اندیشمندان معاصر معتقدند که این پوشش، امروزه با مقتضیات دوران کنونی و جایگاه و منزلت زن و آزادی و حضور او در تمامی عرصه‌های زندگانی عمومی نظیر مدرسه و دانشگاه و کارگاه و اداره و سفر و تجارت، مُناسبتی ندارد و می‌پندارند که این حجاب، زن را به عقب رانده و مصالح او را دشوار و پیچیده، ساخته است. بار دیگر می‌گوییم که من این مسأله را مورد مُناقشه قرار نمی‌دهم زیرا که تمام آن برای خواصّ و عوام، روشن است، اما به مُناقشه‌ای مصلحتی، می‌پردازم. آیا نصوص و احکام مُتعلّق به این موضوع با مصلحت، معارضه دارد؟ و آیا خودِ مسأله حجاب، خالی از مصلحت است؟

اگر از سخنان مُبهم و شعارهای تازه‌ای که جذّاب بنظر می‌رسند، بگذریم، هیچگونه مصلحتِ حقیقی برتر که حجاب، آن را به تعویق بیندازد یا از بین ببرد، نمی‌یابیم. تصوّر می‌کنم که واقعیت‌های زندگانی و مورد مُشاهده در تمامی جهان (جهان اسلام و غرب)، امروزه بزرگترین دلیل و مدرک برای ردّ تمامی ادّعاهایی است که حجاب را سلب می‌کنند. بنابراین حجاب، نه تنها نشانه جهل و بی‌سوادی و پستی و عقب افتادگی نیست بلکه به خودیِ خود به نماد آزادی و دستیابی به حقوق و پایداری و تحمّل سختی در راه حقّ است. و آن، حرکتی نمادین است که در روزگار گذشته، زمانی نبوده که جمیع مسلمانان آن را بعنوان امری عادی قبول کنند و تسلیم آن شوند.

علاوه بر این، امروزه زنان مُحجّبه در هر وضعیتی از مراتب علم و عمل، دارای کفایت و شایستگی می‌باشند و تنها در مواضعی که از آن منع شده‌اند یا با کرامت و

اخلاقیات آن‌ها، سازگار نیست، حاضر نمی‌شوند. این در جواب آن ادعاست که حجاب زن، موجب عقب ماندگی و تأخیر در پیشرفت و تقویت مصالح او است.

اما از جنبه دیگر باید گفت که ارزش و مصلحت حجاب، امروزه، بیش از هر زمان دیگر، نمایان می‌شود. در بیان این مطلب، باید گفت که زن امروزه دستخوش جریان منفعل است که می‌خواهد زن و ارزش و نقش او در جسم آراسته و زینت یافته‌ای که در هر مکان به چشم می‌خورد، کمرنگ جلوه دهد. وزن در دامنه‌ای وسیع، خواه بفهمد یا نفهمد بخواهد یا نخواهد، در معرض فتنه جسم و لباس یا به تعبیر جامع قرآن، فتنه زیور و زینت قرار دارد و تمامی زینت‌ها، بدانند یا ندانند، از جلوه‌های رسوم و آداب متداول است و بسیاری از این زنان که به شیوه امروزی زندگی می‌کنند، هرگاه که وارد جامعه می‌شوند، در مسابقه‌ای نمایشی در خیابان‌ها و ادارات و سواحل و گردشگاه‌ها و مدارس و دانشگاه‌ها و مناسبت‌ها و جشن‌ها هستند. و همانند کسیکه نفت بر روی آتش می‌ریزد تعداد بی‌شماری از مردان، فریفته و تحریک می‌شوند و مؤسساتی تجاری و خبری و سیاحتی، این حرکت را بطور مستقیم یا غیرمستقیم، تغذیه و پشتیبانی می‌کنند و به این ترتیب، زن بعنوان اولین قربانی این بی‌ثباتی در گردابی فرو می‌رود که کرامت و ارزش او، رو به زوال می‌رود و تمامی تلاش و اهتمام او از آن جهت که مقدار زیادی از وقت و مال او، صرف پرداختن به مسائل جسم و لباس و ظاهر می‌شود، به هدر می‌رود. در واقع، آنچه که امروزه زن را از ترقی و آزادی و تحقیق و عمل، باز می‌دارد، حجاب نیست بلکه فرو رفتن در زیور و زینت است و اثبات تمامی این موارد نیازمند روایات متواتر یا اعترافات و شهادت‌های ویژه نیست، بلکه واقعیتی پُر واضح است که هرکس آن را می‌داند و مشاهده می‌کند.

این واقعیت تلخی که زن را در کام خود فرو کشیده است، آنهم فروکشیدنی که به واسطه آن زن از مقام کرامت انسانی به جسمانیت و ظواهر، سقوط می‌کند، امروزه، پوشش اسلامی را که مانع از انحراف زن در پرتگاه مذکور و دلباختگی به جسم و اعضاء بدن یا لباس و زیور و زینت یا رنگ و عطر یا معاملات و روابط می‌شود، از دید زن، به دور نگاه داشته است. امروزه پوشش جدی که پوشاننده و عقیف و به اندازه لازم باشد، به منظور جلوگیری از لغزش و انحراف زن و کمک به او برای بالا بردن میزان ارزش و تلاش وی و بازگرداندن کرامت و توازن او، امری ضروری بنظر می‌رسد و در حقیقت، مصلحت، همین است.

۳- قطع دست سارق

در اینجا قصد ندارم تا با بدعتگذاران شریعت اسلام که این آئین را مظهرِ عقب ماندگی و تحجّر می‌پندارند و بویژه بعضی از مجازات‌های جسمانی که ابتدائاً نصّی برای آن‌ها وارد شده ولی مناسبِ دورانِ کُنونی نیستند به همان شکل پذیرفته‌اند مناقشه کنیم بلکه به این عده باید گفت: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الکافرون: ۶]. «پس اینک دین شما برای خودتان و دین من برای من باشد».

لکن با آن دسته از متفکران مسلمان که از روی درک شریعت متجدد و متطور، بحث می‌کنند، در حدّ آنچه که از مقاصد شریعت و مصالحی که مُراعاتِ آن‌ها و مقدم نمودنشان سزاوار است، به گفتگو و مناقشه می‌پردازم. در خصوص این مسأله (قطع دست سارق) بطورِ خاصّ دربارهٔ چیزی که دکتر محمد عابد جابری بدان قائل شده است بعنوان نمونه‌ای برای آنچه که در سایر مسائل قانونگذاری اسلامی مطرح می‌شود به بحث و مناقشه می‌پردازم.

جابری، مثالِ قطع دست سارق را ذکر می‌کند تا روشن سازد که امروزه، اجتهاد و نونگری، چگونه باشد و تبیین نماید که با تکیه بر مقاصد شریعت و نیز مصلحت که مقصد نهائی شریعت است، این کار امکانپذیر است و از این رو «مصلحت، پایه و اساس تمامی اُصول است»^۱. بر این اساس، ملاحظه می‌شود که حکم به قطع دست سارق در ظرف زمانی خود، مصلحت را مُحقق می‌نموده و با آن کاملاً تناسب داشته است از آن جهت که در آن زمان زندان و تبعیدگاه و قوایی که از زندانی نگهداری کند و او را اِطعام نماید، نبوده است. «و بنابراین قطع دست سارق در جامعهٔ بدوی صحرائشین که اهالی آن به شیوهٔ اقامت و کوچ، می‌زیسته‌اند، امری کاملاً معقول بوده است»^۲.

مفهوم و سیاقِ این سخن آن است که قطع دست سارق، امروزه قطعاً مصلحت، شمرده نمی‌شود و دلیلی بر جواز آن وجود ندارد.

نظیر آنچه که در دو مثال پیشین نیز گذشت، در صدد آن نیستم که برای مسألهٔ قطع دست سارق و آنچه که ادلّهٔ معروف از کتاب و سنّت و اجماع و ... اقتضاء می‌کند، وارد مناقشهٔ فقهی و اصولی شوم. زیرا اولاً تمامی این ادلّه، معروف و مشهور است و

^۱ - الدّین والدّولة وتطبیق الشریعة: ۱۷۱، منشورات مرکز دراسات الوحدة العربیة، بیروت، ۱۹۹۶.

^۲ - همان منبع، ص ۱۷۵.

استاد جابری بطور کامل، آن‌ها را می‌داند و ثانیاً من در حدود آنچه که از تعارض مصلحت با نص، گفته می‌شود، بحث و اظهار نظر می‌کنم.

در ابتدا می‌خواهم به طور مختصر چند مسأله را توضیح دهم. اولاً من از جمله افرادی که تطبیق شریعت را مُرادف با اقامه حدود می‌پندارند، نیستم. و معتقدم که حدود، صرفاً جزئی کوچک و متأخر در خلال طرح قانونگذاری اسلامی است. ثانیاً اقامه حدود و منجمله حد سرقت، مشروط به شرایط و لوازمی است که تطبیق حدود بدون آن‌ها مستلزم دشواری و حرج برای مردم و نفس شریعت است. و ثالثاً مجازات‌های منصوص در دین اسلام، مُسمی به توان زجر و آسانی اجراء هستند. این مجازات‌ها تا بیشترین حد ممکن برای جنایتکاران و دیگران، زجرآور است و از نظر اجرائی به بودجه انبوه و امکانات گسترده بشری هیچگونه نیازی نیست و مدت زمان زیادی همانند مجازات زندان، در بر نمی‌گیرد. چنانچه به حد سرقت که همان قطع است بنگریم، مشاهده می‌کنیم که مقصود و مصلحت آن در سطح عالی، مُحقق شده است و حقیقت، این است که مُجرّد آگاه نمودن نسبت به پذیرش مجازات قطع، مُنجر به زجر و آزار عده بسیاری از سارقان (کسانی که مستحق قطع دست هستند نه گرسنگان و بیچارگان) و آسودگی جامعه از سرقت و محاکمه و حراست و اِطعام آن‌ها در زندان‌ها می‌شود. این امر در مقیاسی وسیعتر و عظیم‌تر هنگامی مُحقق می‌شود که اجرای مجازات گرچه به نسبت افرادی معدود، بصورت بالفعل، شروع شود.

بنابراین قراردادن مجازات قطع و شروع در عمل به آن، ممکن است جرایم سرقت را به میزان یک دهم یا کمتر از آن، کاهش دهد. این، عین مصلحت است و بالاترین درجات آن در موضوع ما که همان صیانت اموال و صاحبان اموال از عدوان و ترس است.

ممکن است گفته شود که این مجازات (قطع) سخت و مشقت بار است و امروزه می‌توان مجازات دیگری را جایگزین آن کرد. در پاسخ می‌گوییم: شدت و سختی این مجازات به چند سبب، کاسته می‌شود: نخستین سبب، تحقق آن چیزی است که مصلحت عمومی گسترده بشمار می‌رود. سبب دوّم، کاهش فزاینده در حالات قطع به محض حکم و اقدام به قطع است. مورد سوّم، فراوانی و کثرت شرایطی است که برای حکم به قطع باید فراهم باشد و بطور گسترده در کتاب‌های فقهی آمده، اما اینجا مجال ذکر آن‌ها نیست. اما آنچه مهمّ است این است که آن شروط از حالاتی که قطع با آن‌ها

مطابقت می‌کند، بطور جدّی می‌کاهد و سبب چهارم همان قاعدهٔ درء «أَدْرُوْا الْحُدُوْدَ بِالشُّبُهَاتِ» است.

این بدان معناست که ما در مُقابلِ مصالحِ عظیمی خواهیم بود که افراد و جامعه و دولت و مؤسّساتِ دولت از آن‌ها استفاده خواهند کرد و در مقابل، افراد اندکی هستند که به مقدار جزئی در اثر ظلم و عُدوانی که روا داشته‌اند، متضرّر خواهند شد. در صورتی که قطع قسمتی از دست‌انِ افراد، موجب تعطیل جزئی کار و تولیداتِ آن‌ها شود، در زندانی کردن هزاران نفر از سارقان برای ماه‌ها و سالیان، باید میزان تعطیلی بیشتری باشد. علاوه بر این، زندان در بسیاری از موارد، مدرسه‌ای مُمتاز برای آموزش جُرم و ایجاد ارتباط و پیوستگی میان مُجرمین است ... پس این دو مفسده باید در ترازو، قرار گیرند.

اگر به این مسأله از وجوه مختلف مصلحتی آن، نظر بیفکنیم (از مواردی که ذکر نمودم و آنچه که ذکر نکردم) آیا مجالی برای تصوّر اینکه حدّ سرقت، مُناسب با مصلحت و شرایط کنونی نباشد، باقی می‌ماند؟ من بر این باورم که اشکال حقیقی نزد کسانی که قطع دستِ سارق را نمی‌پسندند، آن است که این مجازات و اُمثال آن از مجازات‌های بدنی که در شریعت اسلام طبق آن‌ها عمل می‌شود، نزد دولت‌های پیشرفتهٔ غربی، فاقد اعتبار است و بلکه حتّی از دیدگاه اهلِ آن، این‌ها مجازات‌هایی زشت و ناشایست هستند تا جایی که هضم اینگونه مجازات‌ها نزد بسیاری از مُسلمین و به ویژه روشنفکران و نیز تحلیل آن‌ها به صورت مُجرّد و انتزاعی و عقلانی، دشوار می‌نماید. از این رو، دائماً این سؤال برای من مطرح می‌شود: به فرض آنکه دولت‌های اروپائی یا تعدادی از آن‌ها قائل به مُجازات قطع دست سارق می‌شدند، آیا سیاستمداران و متفکرین و حُقُوقدانانِ جهانِ اسلام، احساسِ حقارت یا سختی و حرج در بنا نهادن بر این حُکم و پی بُردن به مصالح و مَفاسِد آن، پیدا می‌کردند؟ من معتقدم که فشار شدید بر نُفوس و عُقُول، نقش و تأثیر قطعی در تطبیق دیدگاه و جهت‌گیری آن به سوی بسیاری از قضایایی دارد که در جهان غرب (برای نمونه) به گونه‌ای مخالف با شریعتِ ماست.

«تعامل مصلحت‌آمیز با نصوص»

زمانی که برای ما به روشنی و وضوح، تبیین شود که شریعت هیچگونه هدفی بجز تأمین مصالح بندگان، ندارد و تمامی نصوص و احکام آن، تنها، به دنبال تحقیق آن مصالح به همراه دفع مفاسد هستند، حق ماست و بر ما واجب است تا با کلیه نصوص شریعت و احکام آن، بر همین اساس، برخورد کنیم. به گونه‌ای که آن‌ها را به صورت فهم مصلحتی، درک کنیم و تطبیق مصلحتی بدهیم و همچنین بعنوان معیار مصلحتی در نظر بگیریم. این تعامل مصلحتی با نصوص (که در این قسمت آن را قدری توضیح خواهیم داد)، جانشین صحیحی برای فرضیه تعارض نص و مصلحت است همانطور که جانشینی برای فرضیه خالی بودن هر نص از مصلحت است و آن فرضیه‌ای است که به تعامل ظاهری جامد با نصوص، کمک می‌کند.

۱- ملاک بودن نصوص در اندازه‌گیری مصالح

هنگامیکه به نصوص، ایمان بیاوریم و عصمت آن‌ها را بپذیریم و در آراء و اجتهادات از آن‌ها نام ببریم و ایمان آوریم که تمامی نصوص، عدل و رحمت و مصلحت است. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الانبیاء: ۱۰۷]. «و ما تو را به منزله رحمتی برای جهانیان فرستادیم». در این صورت راهی جز اینکه نصوص را معیاری برای ضبط و اندازه‌گیری مصالح معتبر و تعیین اندازه آن‌ها و تمییز مصلحت از مفاسد و مصالح عظیم از مصالح کم اهمیّت و جدا نمودن مفاسد بزرگ از مفاسد ساده قرار دهیم، نداریم. منظورم این نیست که نصوص، همواره، پاسخ‌های مفصل و معین به تمامی مصالح و مفاسد و مراتب آن‌ها می‌دهند اما معتقدم که نصوص، معیاری اساسی برای آن‌ها هستند و مجال برای اجتهاد آنی (لحظه‌ای) که مسائل و نیازهای جدید را می‌سنجد و تحولات را اندازه‌گیری می‌کند و میان احتیاجات در پرتو هدایت نصوص و ملاک بودن آن‌ها، ایجاد توازن می‌کند، گسترده می‌شود و بطور مستمر، افزایش می‌یابد و هنگامیکه نصوص را معیاری مصلحتی در نظر بگیریم به خودی خود مقدار عظیمی از تعارض میان نص و مصلحت را برطرف می‌کنیم زیرا که ما در این هنگام با مصالح در پیوستگی و انسجام با نصوص، تعامل داریم. اما در صورتی که ما تنها بر اساس ذاتیات و آراء و احساسات و احتیاجات خود و مقتضیات زمان، حرکت کنیم و مصالح را براساس آن‌ها و با قطع نظر از نصوص و ارزش و اقتضائات آن‌ها، در نظر

بگیریم، ناگزیر تضادّی وسیع میان نصوص و آنچه که آن را مصلحت نامیده‌ایم بوجود آمده و در این هنگام، نصوص، شرقی و ما غربی می‌شویم.

نصوص به ما می‌آموزند که مصالح روحی گرانبھائی وجود دارد که در زندگانی انسان و سعادتِ دنیوی او، سودمند است همانند آنچه که خُداوند متعال می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ۲۸]. «آن‌ها که به خدا ایمان آورده و دل‌هاشان به یاد خدا آرام می‌گیرد (مردم) آگاه شوید که تنها یاد خُدا آرام بخشِ دل‌ها است». همچنین نصوص، ارزش مصالح اخلاقی را به ما آموخته و درمقام بیان و تشویق به آن ارزش‌ها به حدّی که در اینجا مجال ذکر و تفصیل آن نیست، توضیح داده‌اند و این امری آشکار است.

امام ابن تیمیّه، هشدار می‌دهد که برخی از کسانی که از مصالح سُخن می‌گویند در غفلت، به سر می‌برند. «عبادات باطنی و ظاهری از انواع راه‌های معرفت به خُداوند متعال و ملائکه و کُتُب و رسولان الهی و احوال قلوب و اعمال آن‌ها مانند محبّت و خشیت خُداوند و خالص نمودن دین برای او و توکّل به خدا و امید به رحمت و خواست او و سایر انواع مصالح در دُنیا و آخرت است و اینچنین است دربارهٔ آنچه که از وفاء بعهد وصلهٔ رحم و حقوق بردگان و همسایگان و مسلمین نسبت به همدیگر و سایر موارد از انواع آن چیزهایی که بدان امر و نهی نموده است به خاطر حفظ حالات نورانی و تهذیب اخلاق. و روشن است که این امر جزئی از اجزاء مصالحی است که شریعت به همراه خود آورده است.^۱

هنگامیکه پیامبر اکرم ﷺ نسبت به حرمت حقوق و مصالح اساسی مسلمین، هشدار می‌داد، فرمود: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرْضُهُ...»^۲. وی مصلحتی را ذکر کرد که مردم، کم‌تر به آن توجّه می‌کنند و ارزش کمتری برای آن قائل می‌شوند که همان عِرَض است. از این نصّ و سایر نُصوص، فهمیده می‌شود که أعراض مردّم به علّت تمامی ارزش‌ها و ویژگی‌های گرانبھای معنوی که در آن‌ها نهفته است، مصلحتی بزرگ و عظیم و مصون در احکام شرعی، بشمار می‌رود. از این رو، هنگامیکه ما نُصوص را معیاری برای تعیین مصالح و شناخت ارزش و مراتب آن‌ها قرار دهیم، دیدگاه ما

^۱ - مجموع الفتاوی: ۳۲ / ۲۳۴، مکتبه المعارف رباط، بی‌تا.

^۲ - صحیح مسلم: کتاب البرّ والصله والاداب.

نسبت به موضوع مصلحت، دگرگون شده و نسبت به حالتی که براساس دیدگاه ذاتی و عرفی به مصالح اکتفا کنیم، تفاوت عمیق و جدی، خواهد داشت.

۲- تفسیر مصلحتی نصوص

این به معنای بحث و گفتگو درباره مقاصد نصوص و مصالح موردنظر از احکام آن‌ها و به دنبال آن تفسیر نصوص و استخراج معانی و مقتضیات آن‌ها براساس آن چیزی است که از مقاصد و مصالح، ظاهر می‌شود و این کار، طبعاً تکلف و دشواری به همراه ندارد. این تفسیر، چیزی جز اجرای اصلی ثابت نیست که عبارتست از اینکه کُلّ شریعت، مصلحت و رحمت است. بنابراین منطقی بنظر نمی‌رسد که بگوئیم و دائماً تکرار کنیم که تمامی احکام شریعت، مصلحت و رحمت است اما از مُحقق ساختن و اظهار آن تا بیشترین حد ممکن و در بیشترین نصوص و احکام، بیم و خوف، داشته باشیم.

تفسیر مقاصدی مصلحتی برای نصوص مقدار زیادی از دعاوی تعارض نص و مصلحت را از مُقابل ما برمی‌دارد و گرنه این تعارض بطور حقیقی میان مصلحت و فهم ظاهری جامد یا ناقص از نصوص یافته می‌شود زیرا هرگاه نصوص به گونه‌ای تفسیر شوند که مقاصد آن‌ها ساقط شود و مصالح آن‌ها ضایع گردد، با مصلحت به میزان یک درجه یا بیشتر، تنافی خواهند داشت.

بعنوان مثال در باب عبادات، هنگامیکه مقاصد و ابعاد عقیدتی و فکری و آثار تربیتی و روحی و مصالح اجتماعی آن‌ها، فهمیده شود، در اینصورت احکام عبادات به عطیه‌ای برای افراد زیرک و هوشمند و مدرسه‌ای برای سالکان راه حق و راهی برای تربیت کنندگان و اصلاح‌گران، تبدیل می‌شود و چنانچه مجرّد تکالیف اجباری و آداب تعبّدی و رسوم صوری که باید اتیان شوند، تلقی گردد، در این حالت، به منزله مجرّد دینی است که برحسب آنچه از وقت یا تلاش و کوشش یا مال و ثروت، مورد نیاز است باید پرداخت شود. و به این ترتیب، ممکن است این عبادات، عامل تفویت مصلحت و متعارض با آن به شمار روند و در نتیجه صاحبان این دیدگاه حالت واسطه‌ای دارند میان کسانی که عبادات را انجام می‌دهند تا از انجام و محاسبه آن‌ها، راحت شوند و کسانی که عبادات را یکباره ترک می‌کنند و به مصالح آن‌ها می‌نگرند.

نزد بسیاری از فقهاء مذاهب، تفکری حاکم شد که در نتیجه آن با احکام عبادات بعنوان مجرّد تکلیف و الزام برخورد می‌کردند و انجام این احکام را به خاطر ادای حق

خداوند مُتعال و ابراء ذمّه خود با دقّت و ظرافت، واجب می‌دانستند و مبالغات و احتیاطات فراوانی را که موجب پیچیدگی و افزایش سختی و تکلف در عبادات می‌شود به آن‌ها افزودند و روح و مقاصد عبادات و اینکه نوعی رأفت و مصلحت و آسانی به شمار می‌روند، پنهان نمودند. از این رو حتّی رخصت‌های منصوص (نُصوصی) که بر جواز و اباحهٔ اعمال آمده است) با شرایطی که دشوار و مشقّت‌بار است، احاطه شدند. مرحوم علامه شیخ عبدالحی بن صدیق، کتابی کامل در ابطال سختگیری‌های خاصّ فقهی نسبت به طهارت و نماز، به رشتهٔ تحریر درآورده و بیان کرده است. که موارد رخصت که از آن‌ها سهولت و آسانی، اراده شده است، به خودی خود موضوع سختگیری و دشواری، بوده است «تا جایی که آن موارد رخصتی که خداوند متعال آن را به خاطر تسهیل بندگان و رفع حرج از آن‌ها تشریح کرده بود از عمل به اعمال مشروعی که خداوند متعال در ابتداء، تشریح نموده بود، دشوارتر گردید»^۱.

۳- تطبیق مصلحتی با نصوص

این مسأله، فرع و امتداد تفسیر مصلحتی نصوص است و مقداری دیگر از حالت‌هایی که در آن‌ها قیام تعارض میان نصّ و مصلحت، مُتصور است، برطرف می‌گردد. مراد من از تطبیق مصلحتی با نصوص، مُراعات مقاصد نصوص و مصالح مقصود از آن‌ها به هنگام تطبیق است و این همان چیزی است که تطبیق شکلی مُعیّن با تنزیل نصوص و حالاتی که نصوص بر آن‌ها منطبق می‌شود یا نمی‌شود و حالاتی که استثناء نمودن آن‌ها با ویژگی دائمی یا عارضی، ملاحظه می‌شود، اقتضاء می‌گردد. این تطبیق مصلحتی، جلوه‌های گسترده‌ای در میراث فقهی و اصولی ما دارد که اشکال و اسامی متعدّدی به خود گرفته است اما در ذات خود به تطبیق نصوص و احکام شرعی به گونه‌ای که تا بیشترین حدّ امکان، مصالح را محقق سازد و مفسد را دفع کند، برمی‌گردد. اصل این قضیه و مرجع آن، شیوهٔ پیامبر اکرم ﷺ و صحابهٔ او ﷺ است. و از نمونه‌های آن، حدیث ابوموسیٰ ﷺ است که می‌گوید: «دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ بَنِي عَمِّي، فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَرْنَا عَلَى بَعْضِ مَا وَلَّاكَ اللَّهُ ﷻ وَقَالَ

^۱ - رُخَص الطَّهَارَةُ وَالصَّلَاةُ وَتَشْدِيدَاتُ الْفُقَهَاء ۱، مطابع البوغاز طنجه، ۱۴۱۳ هـ / ۱۹۹۲ م.

الْآخِرُ مِثْلُ ذَلِكَ فَقَالَ: إِنَّا وَاللَّهِ لَأَنُؤَلِّيَ عَلَى هَذَا الْعَمَلِ أَحَدًا سَأَلَهُ وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ^۱.
 «من و دو نفر از پسر عموهایم بر پیامبر اکرم ﷺ وارد شدیم، یکی از آن دو نفر گفت:
 ای رسول خدا نسبت به قسمتی از آنچه که خداوند متعال تو را عهده‌دار آن کرده
 است، دستور داده شده‌ایم و دیگری نیز این چنین گفت، سپس پیامبر اکرم ﷺ
 فرمودند: سوگند به خدا که ما بر انجام این کار، کسی که آن را درخواست کند و نسبت
 به آن حرص و طمع داشته باشد، ولایت نمی‌دهیم».

این حدیث، صراحت دارد و بوسیله قسم تأکید می‌کند که هرکس طلب فرمانروایی
 و امارت کند یا بر آن حریص باشد، به او داده نمی‌شود و در این امر، مقاصد و مصالحی
 است که پوشیده نیست و همین کافی است که بزرگترین مصیبت و گرفتاری ما از آغاز
 تا کنون، نزاع بر سر امارت از جانب طالبان آن و تسلط آن‌ها بر مردم، بدون اهلّیت و
 موافقت مردم بوده است و برای این حدیث اهدافی تربیتی است که بصورت منع و
 جلوگیری از طمع نفوس به حُب ریاست و برتری جوئی و ظاهرنمائی و آنچه که از
 کسب‌های مادی و نفسانی، در آن است، جلوه‌گر می‌شود. با این وجود، تطبیق
 مصلحتی اندیشمندانه، حالاتی که عاری از این آفات بوده و مصالح روشن دیگری را
 مُحَقِّق سازد، می‌نگرد و آن‌ها را جُدا می‌سازد و استثناء می‌کند. از این رو، می‌بینیم که
 پیامبر اکرم ﷺ، همانگونه که در داستان زیاد بن حارث از قبیله صُداء، آمده است به
 کسی که از او درخواست امارت می‌نماید، اعطا می‌کند.

این مرد (زیاد بن حارث) کسی بود که هیئتی از قبیله خود را نزد پیامبر اکرم ﷺ
 فرستاد تا اسلامی که نشانه اسلام قبیله آن‌ها بود، اظهار نمایند. زیاد گوید: «از
 پیامبر ﷺ درخواست نمودم که مرا، امیر قوم خود بنماید و آن را برایم مکتوب نماید،
 پس انجام داد»^۲. ابن قیّم بر این داستان، تعلیقه‌ای می‌زند و می‌گوید: «از این جریان،
 جواز امارت و فرمانروائی و تولیت از سوی امام برای کسی که درخواست کند و امام، او
 را شایسته ببیند، برداشت می‌شود» و درخواست چنین فردی، مانع از تولیت او نیست.
 این مسأله با سخن پیامبر در حدیثی دیگر که می‌فرماید: «إِنَّا لَنُؤَلِّيَ عَلَى عَمَلِنَا مَنْ

^۱ - صحیح مسلم، کتاب الإمامة.

^۲ - زاد المعاد: ۳ / ۶۶۸، مؤسسه الرسالة ومکتبة المنار الإسلامیة، ط ۱۴، ۱۴۱۰ هـ / ۱۹۹۰ م.

أَرَادَهُ» «ما کار خود را به کسی که آن را درخواست کند نمی‌سپاریم». منافاتی ندارد. صدائی (زیاد بن حارث) تنها از پیامبر ﷺ درخواست کرد که او را امیر قوم خود گرداند و مورد اطاعت و محبوب قوم خود باشد. در حالی که مقصود زیاد بن حارث، اصلاح قوم خود و دعوت آن‌ها به اسلام بود. پیامبر اکرم ﷺ ملاحظه کرد که مصلحت قوم زیاد در تولیت اوست، پس آن را پذیرفت. اما آن شخص درخواست‌کننده‌ای که در حدیث اَوَّل، آمد، تنها به منظور استفاده شخصی و مصلحت خویش، درخواست امارت نمود، لذا پیامبر از پذیرش آن، امتناع ورزید. بنابراین پیامبر ﷺ از روی مصلحت، امارت داد و از روی مصلحت، مانع از آن شد. پس تولیت و منع تولیت توسط پیامبر، هر دو، برای خدا بود.^۱

از جمله موارد آن، احادیث فراوانی است که به طاعت و فرمانبرداری امیر هرچند که برده‌ای زنگی باشد و تبعیت از او در حالت نشاط و ناراحتی و سختی و آسانی و بویژه در مسائل نظامی، دستور می‌دهد. علاوه بر این در صحیح مسلم از علی رضی الله عنه وارد شده: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ جَيْشًا وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا. فَأَوْقَدَ نَارًا وَقَالَ: أُدْخِلُوهَا. فَأَرَادَ نَاسٌ أَنْ يَدْخُلُوهَا وَقَالَ الْآخَرُونَ: إِنَّا قَدْ فَرَرْنَا مِنْهَا. فَذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لِلَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا، لَوْ دَخَلْتُمُوهَا لَمْ تَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَقَالَ لِلْآخَرِينَ قَوْلًا حَسَنًا»^۲. «پیامبر اکرم ﷺ، لشکری را برانگیخت و مردی را امیر و فرمانروای آن‌ها ساخت سپس آن مرد آتشی برافروخت و گفت: داخل در آن شوید. عده‌ای از مردمان، خواستند وارد آتش شوند و دیگران گفتند: ما از آن فرار می‌کنیم. آن مرد (فرمانروای لشکر) جریان را برای پیامبر، بیان کرد و پیامبر به کسانی که می‌خواستند داخل آتش بروند، فرمود: اگر به درون آتش می‌رفتید تا روز قیامت در آن باقی می‌ماندید و با دیگران به نیکویی رفتار کرد». در موضع‌گیری پیامبر نسبت به این واقعه، هشدار و توییحی است برای کسانی که با نصوص، تعاملی جامد و خشک و بدور از مصالح و مفاسد و مقاصد نصوص دارند و نیز در آن ثناء و تمجید نسبت به کسانی است که نصوص را از روی فهم و بصیرت، تطبیق می‌دهند. از جمله موارد تطبیق بصیرت

^۱ - همان منبع.

^۲ - صحیح مسلم، کتاب الإمارة.

مندانۀ نصوص، روایتی است که ائمه سه‌گانه یعنی مالک و بخاری و مسلم در کتاب جنائز و سایر تصنیفات خود، آورده‌اند: «زن فقیری که، کار نظافت مسجد را انجام می‌داد، بیمار شد و پیامبر اکرم ﷺ از بیماری او اطلاع یافت. و حال آنکه پیامبر به عیادت از مساکین و احوال‌پرسی از آن‌ها می‌پرداخت، سپس پیامبر ﷺ فرمود: هرگاه این زن، از دنیا رفت، مرا با خبر کنید. آن زن در شبی می‌میرد و جنازه‌اش شبانه خارج می‌شود و از اینکه پیامبر را در شبانگاه بیدار نمایند، خودداری می‌کنند. پس صبحگاه پیامبر ﷺ از جریان، مطلع می‌شود و به مردم می‌گوید: آیا به شما نگفتم که جریان را به اطلاع من برسانید؟ در جواب گفتند: یا رسول الله از اینکه شبانگاه تو را از منزل خارج نموده و بیدارت کنیم، اجتناب نمودیم. سپس پیامبر ﷺ خارج شده و به همراه مردم در کنار قبر، ایستاد و چهار تکبیر، بجا آورد».

در این قضیه، صحابه پیامبر اکرم ﷺ مقابل دو امر قرار گرفتند: یا اینکه به دستور پیامبر ﷺ التزام داشته باشند و آن را بصورت تطبیقی که به هیچ‌گونه عاملی، توجه ندارد بپذیرند و یا اینکه در جانب این قضیه، عواملی نظیر ادب و مصلحت و مفسده که اجرای دستور را احاطه کرده بود، در حق رسول خدا ﷺ در نظر بگیرند و این مورد، همان شیوه‌ای است که صحابه اختیار کردند و رسول خدا ﷺ با عمل به شیوه مطابقت مصلحتی بصیرتمندانه با نصوص، آنان را بر آن واداشته بود.

از جمله نمونه‌های جالب در این زمینه، خبری است که ابن قیّم از شیخ خود، ابن تیمیّه، نقل می‌کند که می‌گوید: من و عده‌ای از همراهان، در زمان تاتار، از کنار قومی از تاتار گذشتیم که در حال نوشیدن خمر بودند، شخصی که همراه من بود، این عمل را بر آن‌ها خُرده گرفت. من به او گفتم: خداوند خمر را از آن جهت تحریم نموده که از ذکر و یاد خدا و نماز، باز می‌دارد در حالیکه خمر، اینان را از قتل نفوس و اسیر کردن کودکان و غارت اموال، باز می‌دارد، پس این‌ها را ترک کن^۱. این بمعنای تطبیق صحیح با نصوص است و بلکه فهم صحیح دین و شریعت است. همانگونه که ابن جوزی می‌گوید: فقیه، کسی است که در اَسباب و نتایج بنگرد و مقاصد را ببیند^۲.

^۱ - أعلام الموقعین: ۳ / ۵، دار الجیل، بیروت، بی تا.

^۲ - تلبیس إبلیس: ۲۲۲.

از آنچه که گذشت، اینگونه برداشت می‌شود که اشکال تعارض میان مصلحت و نصّ، تنها به یکی از این دو امر، برمی‌گردد: یا خلل و نقیصه‌ای در فهم و ارزیابی مصلحت است یا اینکه خللی در فهم نصوص و تطبیق آن‌ها با مصلحت، وجود دارد.

«فقه، میان اجتهاد نظری و واقع عملی»

فقه و اجتهاد فقهی به معنای قرار دادن واقع در چارچوب شرع است. واقعیت افراد و جماعت‌ها و دولت‌ها و مؤسّسات. آنچه فقه و فقهاء، برداشت می‌کنند با تحوّل‌ات و دگرگونی‌های ناشی از واقع، تناسب و ارتباط دارد.

مثلاً فقه و واقع، همانند ریسمان تافته‌ای است که دو رشته که یکی بر گرد دیگری است از ابتدا تا انتهایش، پیچیده شده باشد. پس هنگامیکه واقع با مشکلات و بلاها و نکات و پرسش‌هایش به فقه پیچید و فقه با اجتهادات و فتاوی و توجیهاتش برگرد واقع پیچید، در این صورت زندگانی، گردش مفتولی، خواهد داشت که دارای متانت و قوّت و جاذبه است. اما هنگامیکه واقع، به دور از فقه و فقه نیز دور از واقع حرکت کند، ریسمان تافته، ویژگی خود را از دست خواهد داد و بدین وسیله، قوّت و متانت ریسمان از دست خواهد رفت و زمانیکه عامّه مسلمین و به طریق اولی، خواص آن‌ها، به نیازمندی واقع به فقه اسلامی برای حفظ حرکت آن و تضمین مشروعیت آن ایمان بیاورند، در این صورت عده اندکی از علماء و بویژه فقهاء، نیاز فقه به واقع به منظور غنا و توسعه و گسترش فقه را، احساس می‌کنند. بنابراین فقه در وهله اول با رشد و توسعه واقع، گسترش می‌یابد و با دگرگونی آن، دچار تحوّل می‌شود همانطور که با شتاب واقع، سرعت می‌گیرد و با کندی و رکود آن، کند می‌شود. اگر، واقع، جامد و بی‌انعطاف باشد اصلاً نیازی به فقهاء و مجتهدین ندارد، بلکه دسته‌ای از کتاب‌ها و عده‌ای از کسانی که به شرح کتاب‌ها برای افرادی می‌پردازند که به خواندن آن‌ها تمایلی ندارند، کفایت می‌کند. اما فقه حقیقی و اجتهاد فقهی تنها در زندگانی متحوّل و متحرک، مورد نیاز است. آن نوع زندگانی که اشکالاتی را برمی‌انگیزد و مسائل جدیدی را بوجود می‌آورد و فقه و فقهاء را در برابر رقابت‌ها و مبارزه‌طلبی‌ها قرار می‌دهد. پس اگر فقیه با واقع خود، زندگی کند و در آن و بخاطر آن بیندیشد، بگونه‌ای که یکی از این دو (مقصود، فقه و واقع است) دیگری را احاطه کند و به گرد دیگری پیچد، در این هنگام،

زندگانی، نیکو خواهد بود و مسیر طبیعی خود را می‌پیماید و در چنین زندگانی است که فقه، حرکت می‌کند و به رشد و شکوفائی می‌رسد.

آری، گاهی علوم عقلی و مباحث نظری و فعالیت‌های بُنیانی و پایه‌ای در فضایی خاموش و بسته، رشد می‌کند و شکوفا می‌شود. این امر، ممکن است. اُمّا فقه که ذاتاً علم واقعی عملی است تنها در واقعیت زنده متحرک و پویا به رشد و شکوفائی حقیقی می‌رسد. من افزایش تعداد مدارس و کثرت تألیفات را ملاک شکوفائی و پیشرفت فقهی نمی‌دانم. زیرا که این مواردگاهی یافته می‌شود اُمّا کاری ثابت و تکراری است و از حالت تقلید و جمود، خارج نیست و گاهی نیز مانعی در مسیر هر گونه پیشرفت و اصلاح می‌شود، به طوری که جمود واقعی و جمود فقهی دست به دست همدیگر می‌دهند و یکی از آن دو، دیگری را تقویت می‌کند. در نتیجه اصلاح هر یک از آن دو ممکن نیست مگر بواسطهٔ جنبانیدن هر دو با هم و تحریک اوضاع هر دو و مقصود من در اینجا بطور خاص، این است که پویائی فقهی مُتصوّر در اجتهاد و نونگری در واقعیت بی‌انعطافِ راکد و آرام، امکانپذیر نیست.

فقیه واقعی و مورّخ فقه اسلامی، اُستاد محمد الحجوی الثعالبی، متولد ۱۳۷۶ هـ. این حقیقت را لمس کرده و بر آن تأکید نموده است. وی می‌گوید: «برای من روشن است که کم بودن تعداد مُجتهدین یا عدم آن‌ها، ناشی از فُتور و سستی است که در علوم و غیر آن، تمامی اُمّت را فرا گرفته است. پس هنگامیکه اُمّت از حالت خواب آلودگی و کسالت، بیدار شود و کابوس سستی و کاهلی از آن رخت برگند و در جلوه‌های مختلف زندگی که شریف‌ترین آن‌ها، علوم است پیشرفت کند و سیل علماء دُنیا ظاهر شوند، در آن هنگام، علماء دین با علماء دُنیا رقابت و مسابقه می‌دهند و در نهایت، مجتهدان، خود را نشان می‌دهند»^۱.

شایان ذکر است که نُصوص وارده در موضوع اجتهاد، تنها به سیاق درمان واقع و رویارویی با بلایا و دگرگونی‌هایش، وارد شده است.

حدیثی که ذکر آن گذشت و مربوط به صواب و خطأ در اجتهاد بود، اساساً در خصوص حُکام و قُضات وارد شده، نه صاحب‌نظران و متفکران و فلاسفه. از این رو،

۱- الفکر السامی فی تاریخ الفقه الإسلامی: ۲ / ۴۶۰.

پیامبر اکرم ﷺ می فرماید: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ...». «چنانچه حاکم، حکم کند و اجتهاد نماید و به واقع برخورد کند...».

نظیر این حدیث، حدیث دیگری است که بعنوان مشهورترین نصّی است که در موضوع اجتهاد از آن یاد می شود و آن، حدیث معروفِ معاذ است ... و آن حدیث معروف معاذ است ... خطابی برای فقیهی آمد که به منظور حکومت و قضاوت و افتاء در واقعیتی که مردم به سر می بردند تعیین شده بود و نه فقیهی که تسلیم قرائت و تأمل و تألیف باشد. خطابی برای فقیهی آمد که به منظور حکومت و قضاوت و افتاء در واقعیتی که مردم به سر می بردند تعیین شده بود و نه فقیهی که تسلیم قرائت و تأمل و تألیف باشد.

و این همان چیزی است که حتّی ما در جایی که نصوص قرآن کریم به این موضوع، اختصاص می یابند می بینیم، همانگونه که خداوند می فرماید: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ۸۳]. «و چون امری را که باعث ایمنی و یا ترس مسلمانان است و باید پنهان داشت، منتشر می سازند، در صورتی که اگر به رسول و صاحبان حکم، رجوع می کردند، همانا تدبیر کار را آنان که اهل بصیرت اند می دانستند و در آن واقعه، مصلحت اندیشی می کردند».

و نیز فرموده خداوند متعال: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ [الأنبياء: ۷۸]. «و یاد کن ای رسول، احوال داود و سلیمان را وقتی که درباره گوسفندان بی شبانی که مزرعه ای را تباہ کردند، قضاوت نمودند».

همانا اجتهاد فقهی حقیقی همان اجتهادی است که در بستر واقع، قرار می گیرد و آن اجتهادی است که با واقعیت، تعامل دارد، از واقع می گیرد و به آن می بخشد و این بدان معناست که فقه دارای تأثیر و جایگاهی در واقع است. پس تا زمانی که فقهاء نتوانند برای فقه خود جایگاه و ردّپایی در واقعیتی که درون آن و برای آن اجتهاد می کنند، قرار دهند، برای اجتهاد آن ها معنا و ارزشی باقی نمی ماند و بتدریج اجتهاد آن ها به سوی زوال و فنا خواهد رفت. به منظور آگاهی نسبت به این قضیه در واقعیت امروزی ما، دکتر أحمد الخَمَلِيشِي، می گوید: «زمانی که اندیشیدن در اصلاح این اجتهاد و تجدید شیوه های آن، از امور مُفید و سودمند باشد، امر مهمتر از آن، از میان

بُردنِ موانعی است که در مُقابلِ تطبیقِ اجتهاد با واقعیتِ امروزی، قرار می‌گیرد و تا زمانی که وضعِ قاعدهٔ قانونی براساس برنامه‌های ثابت و استوار حکومتی است، بحث و مجادلهٔ نظری پیرامون اصلاح و نونگری، ثمره‌ای ندارد^۱. و منظورِ او، این است که شیوه‌های دولتی موردِ اتباع در صادر کردن قوانین در کشورهای اسلامی، مُنجر به دور کردنِ فقه اسلامی و خارج کردنِ آن از واقعیتِ زندگانی می‌شود. همین معنا را در جایی دیگر به اینصورت، تبیین می‌کند: «همانا مُقرّرات، از سوی مقامات بالاتر صادر می‌شود و غالباً اجراء و تنفیذِ مُقرّرات در مراتبِ پائین‌تر صورت می‌گیرد و تا زمانی که جامعه، شایستگی و صلاحیتِ خود برای بیان اراده جمعی را نشان ندهد، بحث از اجتهاد و روش تجدید تفکر اسلامی، به نوعی از ریاضت فکری نزدیکتر است تا تحقیق اهداف عملی تطبیق اجتهاد با واقع»^۲.

از اینجا به آن تفاوتِ عظیم میان آنچه که فقه زندگانی شخصی از عبادات و عادات و بعضی از معاملات، از رشد و شکوفائی و گسترش، عرضه می‌دارد و آنچه فقه زندگانی عمومی (حیات سیاسی و مُلحقات آن) از کمبود و نارسائی، نشان می‌دهد، پی می‌بریم. علت این مسأله، آن است که دستهٔ اوّل (فقه زندگانی شخصی)، جنبهٔ اجرائی داشته و با واقع در ارتباط و تعامل بوده و دارای تأثیر و تأثر و عرضه و طلب نسبت به واقع، بوده است. اما نوع دوّم (فقه زندگانی عمومی)، به دلیل جدایی سلطه‌جویی از قرآن، موردِ إهمال و تنفر بوده و هیچکس خواهانِ آن نیست و به آن عمل نمی‌کند. بنابراین حامیانِ آن از واقع به دور افتاده‌اند و واقع نیز از آن‌ها دور شده، در نتیجه دچار نارسائی کمی و کیفی شده است.

«اثر واقع در تقریر و تنزیل احکام»

در مباحث گذشته، اشاره کردیم که فقه از واقع، تأثیر می‌پذیرد همانگونه که در واقع تأثیر می‌گذارد و از واقع، مسائلی را أخذ می‌کند همانطور که چیزهایی به واقع می‌بخشد. و به همراه واقع، شکل می‌گیرد همانطور که واقع نیز از فقه، شکل می‌پذیرد و به سوی آن جهت‌گیری می‌کند و این بدان معنا نیست که من به تبعیتِ فقه از واقع و خضوع آن در برابر واقع و حرکتش در پشت سر واقع، فرا می‌خوانم، (همانطور که

^۱ - وجهه نظر: ۳۱۴، مطبوعه النجاج در دارالبیضاء: ۱۹۸۸.

^۲ - همان منبع: ۳۰۸.

کسانیکه درک و فهم ندارند اینگونه قضاوت می‌کنند)، بلکه مقصود من، این است که فقه حقیقی باید واقعی باشد یعنی واقع را بشناسد و از آن ناآگاه نباشد، به واقع توجّه کند و از آن غفلت نرزد، واقع را در نظر بگیرد و نسبت به آن إهمال ننماید، بنا را بر واقع بگذارد و در جای خالی بنا نگذارد و این امر به چند صورت، مُحَقَّق می‌شود:

۱- تحقیق مناظ

مقصود من از تحقیق مناظ همان معنای مختصری که در کشف از وجود علّت اصل در فرع، برای اجرای قیاس در فرع، مُنحصر می‌شود، نیست. بلکه مُراد من، شناخت محکوم علیه بر اساس حقیقت آن و آنچه که واجد یا فاقد مدخلیت در آن است، می‌باشد و این شناختی مُناسب و کافی نسبت به واقع و عوامل تشکیل دهنده آن و اشیاء و اوصاف آن‌ها و افعال و اسباب و آثار آن‌ها می‌باشد. زیرا در غیر این صورت مُمكن است که تنزیل احکام در غیر موضوع له آن‌ها یا بیشتر یا کمتر از موضوع له، واقع شود و ممکن است که با وجود محلّ و مناظ حُکم، تعطیل آن صورت پذیرد.

هنگامیکه تحقیق مناظ، نادیده انگاشته شود، عدّه‌ای از مردم حدود را در غیر موضع خود، اجرا می‌کنند و دسته‌ای دیگر، قتال را در غیر موضع خود قرار می‌دهند و دیگران، بیع سلّم (پیش فروش) را در غیر جایگاه آن، قرار می‌دهند. امام شاطبی در زمینه تحقیق مناظ روشی مخصوص به خود در پیش گرفته و آن را به حدّ دشواری، ارتقاء داده است که «تحقیق مناظ خاص» نامیده شده است.^۱ در این نوع از تحقیق، مجتهد به تحقیق مناظ با ویژگی عمومی و اجمالی اکتفاء نمی‌کند و تنزیل احکام و تکالیف بر کسانی که تحت عموم آن مقتضیات می‌باشند، موردنظر مجتهد نیست بلکه صرفاً به حالات فردی اشخاص نگریسته می‌شود و خصوصیات افراد و آنچه که شایسته آن خصوصیات است ارزیابی می‌شود.

پس اگر تحقیق مناظ عامّ، معرفت واقع با ویژگی عامّ آن و شناخت حالات بصورت إجمال را اقتضاء می‌کند، در مُقابل، تحقیق مناظ خاصّ، شناخت واقع با ویژگی خاصّ آن و مقدار خصوصیت آن و آنچه که آن خصوصیت در میزان شرع، به همراه می‌آورد، اقتضاء می‌کند. بعبارتی دیگر مُجتهدی که براساس تحقیق مناظ عامّ، عمل می‌کند در قضایای توصیفی روشنی اجتهاد می‌کند و مجتهدی که تحقیق مناظ خاصّ می‌نماید

۱- بنگرید به الموافقات: ۹۸/۴، با تعلیقات شیخ عبدالله دراز، دارالمعرفة، بی‌تاریخ.

برای حالات شناخته شده مُعَيَّنِي، اجتهاد می‌کُند. پس دیدگاه نُحُست (تحقیق مناط عامّ) عبارت است از نظر در تعیین مناط از آن جهت که برای مکلفی باشد^۱ و اَمّا دیدگاه دوّم (تحقیق مناط خاصّ)، نظر در هر مکلف به نسبت آن أدلّه تکلیفی است که متوجّه او گردیده است و آن ملاحظه هر آن چیزی است که برای هر مُکلف، فی نفسه، برحسب هر موقعیت زمانی و هر حالت و هر ویژگی شخصی، صلاحیت دارد.

بنابراین مجتهدی که معتقد به این تحقیق خاصّ است، کسی است که از نوری ارتزاق شده که بوسیله آن نُفوس و مقاصد نُفوس را می‌شناسد و تفاوت ادراکات و قوّه تحمّل تکالیف توسّط نفوس و صبر آن‌ها در برابر تحمّل سختی‌ها و ضعف‌ها و توجّه نفوس به بهره‌های فعلی یا عدم توجّه آن‌ها را تشخیص می‌دهد. چنین مجتهدی بر هر فردی آن دسته از احکام نصوص را حمل می‌کند که سزاوار آن است، البته بنابر اینکه چنین چیزی مقصود شرعی، در توجّه تکلیف، باشد^۲.

و از مواردی که داخل در این باب است، رعایت امکان است یعنی تعیین اندازه آنچه که ممکن و آنچه غیر مُمکن است و تعیین حدود امکان در آنچه ممکن می‌باشد و این بدان جهت است که تکلیف شرعی از نظر وجود و عدم و مقدار، دائر مدار قدرت و امکان است.

و زمانیکه طبق قاعده میسور «المیسورُ لایسقطُ بالمعسور» در این صورت «المعسورُ لایلحقُ بالمیسور» و جدا نمودن آنچه که مقدور است از آنچه غیرمقدور است و آنچه دشوار و معسور است از آنچه ممکن و میسور است نیازمند درایت نسبت به واقع و اهل آن است.

مقصود من این است که فقیه مجتهد برای آنکه بتواند تحقیق مناط (خواه در سطح عامّ یا در سطح خاصّ آن را) بنماید، لازم است که نسبت به واقعی که در آن به اجتهاد و افتاء می‌پردازد آگاه باشد و باید واقع را به حضور طلبد و به هنگام اجتهاد و افتاء به دیده اعتبار به آن بنگرد.

^۱ - همان منبع، ص ۹۷.

^۲ - بنگرید به الموافقات، همانجا.

۲- اعتبار مآل

معنای آن اندیشیدن و تأمل در آن چیزی است که ممکن است افعال و تصرّفات و تکالیف موضوع اجتهاد و افتاء و توجیه به آن، منتهی شود و آن را به هنگام حکم و فتوی به حساب آوردن است. و همچنانکه تحقیق مناط، شناخت آنچه که واقع است، اقتضاء می‌کند، اعتبار مآل، شناخت آنچه که متوقّع است یعنی انتظار می‌رود که واقع شود، اقتضاء می‌کند.

و شناخت آنچه که متوقّع و مورد انتظار است تنها از طریق معرفت صحیح و دقیق نسبت به آنچه که واقع است حاصل می‌شود. از این رو، شناخت مقصد و نتیجه و اعتبار آن، جزئی از شناخت واقع و ثمره‌ای از ثمرات آن است. اعتبار مآل، اصلی اساسی در سنت رسول اکرم ﷺ و سیره او و سیره صحابه و جانشینان او ﷺ است و بر این اصل، اصل دیگری که معروف به سدّ ذرایع است، استوار می‌شود. در اینجا درصدد بیان صحت و حجّیت این اصل و آوردن أدلّه و مصادیق آن، نیستم زیرا که عدّه دیگری غیر از من، در گذشته و حال، به بیان آن‌ها پرداخته‌اند. لکن می‌خواهم، صرفاً، وجهی دیگر از وجوه نیاز فقیه به شناخت واقع و آثار و نتایج آن را برای تقریر احکام در پرتو آن شناخت، تبیین کنم «و آن، عبارتست از اینکه مجتهد همانگونه که شاطبی می‌گوید دربارهٔ هیچیک از افعال صادر از مکلفین حکم به اتیان یا ترک و کناره‌گیری نمی‌نماید مگر بعد از تأمل در نتایج و آثار ناشی از آن فعل»^۱.

۳- مراعات تحوُّلات

واقع همانند نهر جاری است که می‌توان گفت در یک نهر، دو مرتبه، استحمام نمی‌شود پس هر بار که در آن خود را شستشو می‌دهی، در نهری جدید به سر می‌بری یعنی آبی تازه غیر از آبی که دفعهٔ قبل، خود را با آن شستشو داده بودی. واقع نیز اینچنین است یعنی در هر روز و بلکه در هر لحظه، واقعیتی تازه است که کم و بیش با واقعیت قبل از آن، تفاوت دارد. اینک آن دسته از تغییرات اندک و آرامی که واقع در هر روز و هر لحظه به ما نشان می‌دهد، مقصود ما نیست. بلکه آن تغییرات متراکم و انبوهی است که در خلال آن تغییرات اندک، انباشته می‌شوند. همانگونه که تغییرات بزرگ و عمیقی را که گاهی در مقطع زمانی کوتاهی، حادث می‌شوند، در نظر داریم. به

۱- الموافقات: ۱۹۴/۴.

عبارتی دیگر، مقصود ما، تغییرات مؤثر است، خواه به گُندی یا سُرعت، شکل بگیرند. اگر این تغییرات در اموری، صورت گیرند که ملاک برخی احکام هستند، ناگزیر باید آن احکامی که مُتعلقاتِ آن‌ها، دچار تغییر شده، دگرگون شوند.

شایان ذکر است که در ذات انسان و حیات بشری جنبه‌ها و صفات ثابتی وجود دارد که تغییر نمی‌یابند یا اینکه تنها تغییر شکلی می‌یابند ولی ذاتاً ثابت‌اند. این‌ها جنبه‌هایی انکارناپذیر است و از این رو لازم است که به خاطر آن‌ها احکام ثابت شرعی نیز وجود داشته باشند و این موضوع بحث ما در اینجا نیست.

اینک، سخن از جوانب دیگری است که جوانب متغیر و انعطاف‌پذیر در زندگانی انسان است. این دسته از اُمور است که فقیه به شناخت آن‌ها و بررسی میزان تغییر آن‌ها، و ارزیابی حجم تغییرات و حدود تأثیر آن‌ها در آنچه که احکام بر آن استوار شده، نیازمند است. در اینجا آن قاعده تشریحی مهم که ابن قیّم با تعبیر «فَصَلِّ فِي تَغْيَرِ الْفِتْوَى وَ اخْتِلَافِهَا بِحَسَبِ تَغْيَرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمَكْنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالتَّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ» آورده است، یادآور می‌شویم.^۱

پس چنانچه ثابت شود مقادیری که تغییر کرده، ملاک حکم بوده و حکم به خاطر آن‌ها، وضع، شده، است، در این صورت فقیه باید در آن حکم قبلی، به تناسب آنچه که تغییر کرده و آنچه، تجدید شده برای تقریر حکم مناسب با وضعیّت و حالت جدید، تجدیدنظر کند و این به خاطر آن است که حکمی که شارع، وضع نموده یا مجتهدین در آن اجتهاد نموده‌اند برای حالت جدیدی که با آن مواجه شده‌ایم، وضع نگردیده است.

زمانی که شریعت ما نظریه نسخ بین یک شریعت و آئین دیگر و نیز در شریعت واحد را پذیرفته است پس چرا از آن عبرت نگیریم و از این شیوه، استفاده نکنیم؟ طبعاً هیچیک از مردم، حقّ نسخ چیزی از احکام منصوص را ندارد اُمّا نظریه نسخ به ما نشان می‌دهد، احکام شرعی، اعتبار ظروف و احوالی که احکام در آن‌ها جاری شده، می‌گیرند و خود را با آن‌ها مطابقت می‌دهند و در صورتی که این تغییرات، دارای موقعیّت و جایگاهی در وضع احکام باشند، عین اعتبار آن‌هاست. در این باب، بدیهی

۱- اعلام الموقعین: ۳/۳.

بنظر می‌رسد که، حداقل از جنبه نظری، آنچه بر عرف و عادت، بنا شده، در اثر دگرگونی آن دو متغیر، دچار تغییر و تحوّل شود.

شهاب قرافی، می‌گوید: احکام مترتب بر عادات، حول محور عادات، می‌چرخند و در صورت بطلان عادات، آن احکام نیز باطل می‌شوند.^۱ در ادامه، خطاب به فقیه مفتی می‌گوید: «نسبت به آنچه در کتاب‌ها نوشته شده در طول عمر خود، جمود نداشته باش. بلکه اگر شخصی غیر از اهالی سرزمین تو نزد آمد و استفتاء نمود، بر او طبق عرف سرزمین خود، حکم مکن و او را براساس عرف سرزمین خودش، فتوا بده نه عرف سرزمینت و آنچه در کتاب‌های آمده است. این، حقیقت روشنی است و جمود نسبت به آنچه نقل شده (در کتاب‌ها و نوشتجات) همواره، گمراهی در دین و جهل به اهداف و مقاصد دانشمندان مسلمان و پیشینیان، است».^۲

تردیدی نیست که تغییر احکام مترتب بر عرفها، در وهله اول مستلزم آن است که ثابت شود حکمی، صرفاً برای عرفی خاص، صادر شده است و در وهله دوم، ثابت شود که آن عرف، دچار تغییر شده و عرف دیگری مخالف با آن، جایگزین، شده است و هر کدام از این دو نیازمند تأمل و اجتهاد است. قرافی می‌گوید: «و به واسطه این قانون، تمامی احکام مترتب بر عادات، معتبر شمرده می‌شود و این، حقیقتی اجماعی است که تمام علماء بر آن اتفاق دارند و مخالفی در بین، نیست بلکه گاهی اختلاف نظر در وقوع آن حاصل می‌شود که آیا در خارج نیز یافته می‌شود یا نه».^۳

آنچه درباره احکام مبتنی بر عرف، گفته شد در باب احکام مبتنی بر اوصاف نیز گفته می‌شود، بنابراین، چنانچه اوصافی که احکام بر آن استوار شده‌اند، دچار تغییر شوند، آن احکام نیز در معرض تغییر و تحوّل، واقع می‌شوند. در این باب، مثال خمر که در اثر تغییر اوصاف آن، تبدیل به سرکه می‌شود، از نمونه‌های معروف است. عکس این مطلب نیز چنین است یعنی چنانچه اوصاف هر ماده حلالی به گونه‌ای تغییر کند که خوردن آن سکرآور شود، حکم آن از حلیّت به حرمت، تبدیل می‌شود.

۱- الذخیره: ۱/۱۷۶.

۲- الفروق: ۱۷۶/۲-۱۷۷.

۳- همان منبع، ص ۱۷۶.

آنچه در اینجا معتبر است، اوصافِ جوهری و ذاتی است که احکام شرعی، دائر مدار آن‌ها هستند. لذا، اوصاف ثانویه یا اوصاف شکلی غیر مؤثر، اعتبار ندارد. از این رو بر فقیه، واجب است که نسبت به اشیاء و افعال و آنچه اوصاف و عوامل تشکیل دهنده آن در وجود و دگرگونی حکم مؤثر است و نیز آنچه که این ویژگی‌ها را ندارد، آگاه و مطلع باشد تا به واسطه آسامی و اشکال و صور، فریب نخورد. زیرا «روشن است که تحریم، تابع حقیقت و مفسده است نه اسم و صورت»^۱.

از این رو، مالی که به قصد رشوه، تقدیم می‌شود، ولو اینکه به اسم هدیه و یا جایزه باشد و حتی شکل و هیئت هدیه و جایزه را به خود بگیرد، حرام است. در مورد معاملاتِ صوری که بعنوان پوششی برای معامله ربوی است نیز، مسأله به همین نحو است. عکس این قضیه، معامله‌ای است که از نظر شکل و حتی اسم، معامله‌ای ربوی است اما حقیقت و ذات آن معامله، ربوی نیست، نظیر زیادتی که در مقابل خسارتی، مُعین و معلوم که طلبکار، متحمل شده، واقع گردد، چنین معامله‌ای از نوع ربای حرام نیست بلکه در آن عدالت و وفائی است که خداوند متعال به آن، امر نموده است.

و از این باب، می‌توان عدهٔ بسیاری از کسانی را نام برد که امروزه از یهود و نصاری، بعنوان اهل کتاب شمرده می‌شوند در حالی که به خدا و آخرت و دینی که به آن مُنتسب هستند، ایمان ندارند. اینان اگرچه به نام اهل کتاب، یاد می‌شوند و به یهودیت یا مسیحیت، نسبت داده می‌شوند، نمی‌توان احکام ویژهٔ اهل کتاب را بر آن‌ها جاری کرد، زیرا صفات اساسی که آن احکام بر آن استوار شده‌اند، دچار تغییر شده است. طبعاً سخن ما در مورد کسانی است که دگرگونی مزبور در مورد آن‌ها دانسته شود و گرنه به حکم ظاهر و غلبهٔ خارجی باید احکام ویژهٔ اهل کتاب را در مورد همگی آن‌ها، جاری ساخت.

هدف ما این است که ثابت کنیم شناختِ واقعی که درون آن و برای رسیدن به آن اجتهاد می‌شود و آگاهی نسبت به اهل آن وحالات و اوصاف و شرایط آنان، از شروطی است که برای هر فقیه و مجتهد و مفتی، گریزناپذیر است.

۱- ابن قیم، أعلام الموقعین: ۱۱۶/۳.

«قسمت دوّم»
اجتهاد بين نصّ و واقع

استاد محمّد جمال باروت

«اجتهاد بین نصّ و واقع»

استاد محمّد جمال باروت

اجتهاد در اصطلاح اُصولی، عبارتست از بکارگیری تمامی تلاش و کوشش برای استنباط احکام شرعی از أدلّه تفصیلی آنها. پس با عنایت به این تعریف، آنچه دامنه مفهوم اجتهاد را محدود می‌کند، استنباط از أدله است، اگرچه عده‌ای از اُصولی‌ها، مفهوم اجتهاد را گسترده‌تر نموده‌اند و آن را شامل تخریح یا تحقیق مناط آنچه که قبلاً استنباط شده، قرار داده‌اند.

استنباط، چیزی غیر از اساس فرایند اجتهاد بعنوان عملیات استنباط احکام شرعی (و نه احکام اعتقادی و اخلاقی) نیست و همانگونه که غزالی در «المُستصفی» - آورده است، فهمِ دانشی که به ضبط احکام شرعی می‌پردازد (علم اُصول فقه) با قطع نظر از فهم معنای فقه امکانپذیر نیست. فقه، طبق نظر غزالی عبارتست از: علم به احکام شرعی ثابت برای افعال مُکَلَّفین، بطور خاصّ، تا اینکه به حکم عُرف و عادت، اسم فقیه بر متکلم و فیلسوف و نحوی و مُحَدَّث و مُفسّر، اطلاق نشود. بلکه به عالمین احکام شرعی ثابت برای افعال مُکَلَّفین نظیر وجوب و حَظَر و اباحه و نَدب و کراهت و صَحّت و فساد عقد و قضاء و أداء عبادات و أمثال آن، اختصاص پیدا کند». حال آنکه علم اُصول فقه، چیزی جز علم به «أدله این احکام و شناخت وجوه دلالت این أدله بر احکام بطور اجمالی» نیست^۱. این احکام، بر شکل‌گیری دانشی که به استنباط آن‌ها پردازد، پیشدستی نمود (یعنی فقه بر تکوّن علم اصول فقه، پیشی گرفت) بنابراین

^۱ - ابوحامد، محمّد غزالی، المُستصفی من علم الأُصول، دارالکتب العلمیّه، بیروت، ط ۲، بی تا - تخریح مناط به معنای استخراج علّت حکمی است که هیچگونه نصّ یا اجماعی بر آن قائم نشده است و تحقیق مناط، بحث در تحقّق علّت ثابتی بصورت نصّ یا اجماع یا استنباط در واقعه‌ای غیر از آنچه که نصّ درباره آن وارد شده است، می‌باشد یعنی بحث درباره وجود علّت اصل بعد از ثبوت و شناخت آن در فرع.

علم اصول فقه، در قرن دوم هجری، هنگامیکه امام محمد بن ادریس شافعی، (۱۵۰ - ۲۰۴ هـ) قواعد اصولی خود را در کتاب «الرسالة» آورد، شکل گرفت.^۱

شافعی در کتاب «الرسالة» تلاش نموده تا از هرج و مرج تشریحی ناشی از گسترش شکاف میان دو مکتب تفسیر به حدیث و تفسیر به رأی، چشم‌پوشی کند.

نشانه‌های این شکاف از زمان عصر صحابه، نمایان شد و تنها در عصر ائمه مجتهدین به شکافی میان دو مسلک فقهی، تبدیل شد. مهم‌ترین سند برای اثبات وجود این تنش میان دو مسلک، گفته ربیع الزأی متوفی ۱۳۶ هـ است که حلال اهل عراق را به منزله حرام اهل مدینه و برعکس می‌داند. از این رو، بعید بنظر نمی‌رسد که شافعی در چارچوب این تنش به حد واسطی که در آن اهل رأی و اهل حدیث به هم پیوند می‌خورند، تشبیه شود.^۲ رساله شافعی، عامل اساسی برای جلوگیری از گسترش بحران فقه اسلامی و تجدید بنیان آن بر اساس قواعد اصولی مضبوط در آن دوران بود. وی، نص به معنای اصولی آن را مرجع اساسی خود، قرار داد. شافعی برای نخستین بار، فقه را در حوزه فرهنگ اسلامی از چارچوب «طبیعت و ملکه» به «حرفه» یا «علم» یا «قانون کلی» انتقال داد و به تعبیر فخرالدین رازی، نسبت شافعی به علم اصول فقه، همانند نسبت ارسطو به علم منطق است.^۳ زیرا شافعی، قواعدی اصولی (بعد از دورانی که این قواعد بصورت پراکنده در ضمن احکام فقهی بود) وضع نمود که فرآیند اجتهاد یا استنباط را تعدیل و تعیین می‌نمود.

تأثیر کتاب «الرسالة»، فقه را از مرحله خدمت‌گذاری به اصول تفکر اسلامی و طرق فهم نص، گذرانید، به گونه‌ای که عده‌ای بر این اعتقاد شدند که اهمیت این قواعد در شکل‌گیری عقلانیت عربی - اسلامی کم‌تر از اهمیت «قواعد شیوه‌ای که دیکارت نسبت

^۱ - شیعه دوازده امامی، معتقد است که امام شیعی، محمد باقر بن علی زین العابدین، مؤسس علم اصول فقه است. سپس بعد از ایشان، پسرش امام أبو عبدالله جعفر صادق، آمد و هر دو قواعد علم اصول را تدوین کردند، به دنبال آن، تبویب و ترتیب مسائل این علم، به انجام رسید.

^۲ - محمد ابو زهره، الشافعی، حیات و عصره، ۷۵- آراؤه الفقهیه، دارالفکر العربی، مطبوعه مخیم، ط ۲، ۱۹۴۸ م.

^۳ - تطبیق دهید با ابو زهره، منبع پیشین، ص ۱۷۹، اکثر کتاب‌ها یا مطالبی که در اصول مورد بحث واقع می‌شوند برای مقایسه میان عمل شافعی و ارسطو به کار می‌گیرد.

به تکوین تفکّر فرانسوی و عقلانیّت اروپائی جدید قرار داد» نیست.^۱ بنابراین سبک اساسی و بنیادی شافعیّه برای علم اصول به چارچوب اساس روش‌شناختی و معرفت‌شناختی که به صورت قطعی، عملیات استنباط احکام در تفکّر اسلامی را تعیین می‌کند، تغییر یافت.

از این رو، دور از انتظار نبود که علم اصول در حوزه فرهنگی اسلامی، به صورت «أمّ العُلوم» یا به تعبیر امام شاطبی «أعلى العلوم» در آید. با کمی دقت نظر، روشن است که نقش شافعی در اینجا، ایستمولوژی یا علم‌شناسی در تفکّر اسلامی است. علم اصول فقه در گسترده‌ترین تعاریف آن، چیزی جز «علم به قواعدی که برای استنباط احکام شرعی از أدله به آن‌ها تمسک می‌شود» نیست و اصولی در بسیاری از جوانب، تنها، کسی است که ما امروزه، او را، علم‌شناس معنا می‌کنیم یعنی شخصی که به احکام فقهی توجّهی ندارد بلکه به قواعد استنباط احکام، می‌پردازد.

طبیعت روش‌شناسانه و شناخت‌شناسانه عمل اصولی از قرار دادن عمل او در برابر فقیه، روشن می‌شود. چنانچه اصولی و فقیه در غرض یا غایت یعنی دستیابی به احکام عملی شرعی با همدیگر، هماهنگی داشته باشند، اصولی از چند نظر نسبت به فقیه متمایز می‌شود: اصولی درباره أدله اجمالی از جهت دلالت آن‌ها بر احکام جزئی آن أدله، در پرتو قواعد اصولی و احاطه‌اش بر أدله اجمالی، بحث می‌کند. اصولی، راه‌های وصول و طرق استنباط را تبیین می‌کند به همان میزان که فقیه احکام عملی را در پرتو قواعد اصولی استنباط می‌کند. بنابراین اصولی در أدله اجمالی یا کلی بحث می‌کند به همان اندازه که فقیه، قواعد اصولی را بر أدله اجمالی برای وصول به شناخت حکم شرعی تطبیق می‌دهد.^۲ تجرید، شأن اصولی است. او به افعال یا وقایع در پرتو مفاهیم کلی واجب و مستحب و مباح و مکروه و حرام، می‌نگرد. بنابراین احکام صحیح فقهی که در اینجا به حالت صوری یا کلی یا تجدیدی است، در سایر حالات از سه دایره

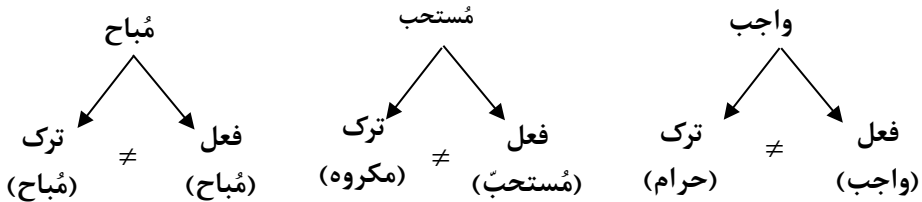
۱- محمد عابد الجابری، تکوین العقل العربی، ۱۰۰، دارالطلیعه، بیروت، ط ۱، ۱۹۸۴ م.

۲- عبدالکریم زیدان، الوجیز فی أصول الفقه: ۱۲، مکتبه القدس، مؤسسه الرساله: بیروت، ۱۹۸۷، تطبیق

دهید با عبدالوهاب خلاف، علم اصول الفقه: ۱۱-۱۲، دارالقلم، کویت، ط ۱۵، ۱۹۸۳ م.

کاملاً متمایز، خارج نیست.^۱

دایره واجب، شامل افعالی می‌شود که انجام آن واجب است (واجب) و ترک آن واجب است (حرام) و دایره مستحب، شامل چیزی که انجام آن مستحب است (مندوب یا مستحب) و آنچه ترک آن مستحب است (مکروه) و در نهایت، دایره مباح است که شامل مواردی می‌شود که فعل و ترک آن (هر دو) مباح است. طرح پائین، احکام مزبور را نشان می‌دهد.



کتاب‌های اصولی با توجه و دقت تمام به واسطه طبیعت ایستمولوژیک (معرفت‌شناختی) و متودولوژیک (روش‌شناختی) علم اصول، متمایز گردیدند. محمد عابد جابری، اولین کسی است که در کتاب تکوین عقل عربی، با تعبیرات ایستمولوژی معاصر و مفاهیم آن، در این باب، دقت نظر داشته است.^۲ شافعی یک اصولی به معنای معرفت‌شناسانه آن بود بنابراین قواعد اصولی او با اوصاف کلیت و عموم و تجرید که بجز شؤون علم اصول قانون، چیز دیگری نیست، متمایز می‌گردد و این به معنای تحوّل علم اصول فقه توسط شافعی به روش و أسلوب مفهومی است که به برداشت احکام فقهی، منتهی می‌شود، پس در نهایت بر هر قاعده اصولی، فقه یا حکم شرعی عملی مترتب می‌شود به همان میزان که در مقابل، امکان استنباط اصول یا قواعد ایستمولوژی از احکام شرعی فرعی، مورد توجه قرار می‌گیرد. نظیر استنباط قواعد اصولی توسط اصولی‌های حنفی از احکام ابوحنیفه که به گردآوری اصول خود و تبیین نظری آن شبیه آنچه که شافعی انجام داد، نپرداخت. اساس تصنیف سبکی اصولی

^۱ - عبدالمجید الصغیر، الفكر الأصولی وإشکالیة السلطة العلمیة فی الإسلام، قراءة فی نشأة علم الأصول

ومقاصد الشریعة، ۱۸۸-۱۸۹، دارالمنتخب العربی، بیروت، ط ۱، ۱۹۹۴ م.

^۲ - الجابری، همان منبع، ۹۹-۱۰۶.

میان طریقهٔ متکلمین (شافعیه) که قواعد اصولی را به صورت مُجَرَّد از احکام فقهی مقرّر داشتند و طریقهٔ فُقهاء حنفی که قواعد اصولی را از احکام فرعی فقهی استخراج می‌کردند و آن احکام را تحت عنوان قواعد کُلّی عام در می‌آوردند، در همین جا نهفته است. علاوه بر اینکه شافعی مخالف با علم کلام بود و از اصحاب خود درخواست نمود تا کتاب «الجرید» را به همان اندازه‌ای که ابوحنیفه آن را فقه اکبر می‌خواند، مورد هتک حرمت، قرار دهند.

خصوصیت شدید شافعی با علم کلام، مانع از آن نشد که مُتکلمین اشاعره، قواعد اصولی شافعی را به کار گیرند و خواهان تأسیس آن در حوزه عقیده یا اصول دین شوند به گونه‌ای که این تأسیس در مسیر تعیین شکل نهائی کلام اعتقادی اسلامی در حوزهٔ عقیده یا اصول دین بطور قاطع، حرکت کند.

پس همان کاری که اُشعری در قلمرو اهل سنت برای اصول دین (اعتقاد) انجام داد، عیناً کاری بود که شافعی در قلمرو اُصول فقه (شریعت) به انجام رسانید و اگر علم اصول فقه که اساساً از متودولوژی‌های حاکم در زمان خود بهره‌برداری می‌کرد، از زمان ایجاد آن در فرهنگی اسلامی و توانمند و سرشار از تحرّک، علم اصول اندیشیدن در نص و فهم آن نمی‌شد، چنین امری امکانپذیر نبود. عبارتی دیگر، شافعی بین علم اصول فقه (شریعت) و علم اصول دین (عقیده) در زمانی قرار گرفت که اصول تفکر اعتقادی اسلامی حکمفرما بود. شافعی بر این باور بود و اساساً قصد داشت تا از بحران تشریح با فرو نشاندن پایهٔ آن در جدل کلامی بعنوان جزئی از بحران، بگذرد. زیرا مواضع کلامی اعتقادی، ذاتاً مواضع سیاسی بود.

نتیجه این مسأله، تسلیم هر منوتیک پویای اسلامی آئروز با راه‌های تفسیر و تأویل آن، در برابر علم اصول فقه بود که به برداشت احکام شرعی عملی و نه غیر آن از احکام اعتقادی می‌پرداخت. البته نتایج اعتقادی و اخلاقی، بطور ضروری بر آن احکام، مترتب می‌شد. زیرا میدان آن احکام، سلوک یا جامعه بود. از این رو مواجههٔ شافعی با علم اُصول فقه (شریعت) و اُصول دین (عقیده) به معنای تعارض میان دو علم به اندازه‌ای که مُنجر به تسلیم سران مُتکلمین در برابر علم اُصول فقه و معیارهای فلسفی بیانی و تفسیری و قیاسی منصوص آن شود، نبود. به عبارت دیگر، در اینجا اصول تفکر عقیدتی در برابر اصول تفکر فقهی و قواعد آن، محکوم گردید و هر منوتیکی که تأویل عنوان اصلی آن را بوجود می‌آورد، تسلیم شیوهٔ تفسیری بیانی

گردید که خود، تأویل را به شکلی از اشکال تفسیر صحیح به وسیله قواعد بیان تبدیل نمود.

علم اصول فقه به تبع طبیعت روش‌شناختی و معرفت‌شناختی خود، شکلی تجریدی گرفت و اکثر علوم اسلامی به حدی از تجرید شتافتند که حسن حنفی در بررسی خود (مناهج التفسیر: بحث فی علم اصول الفقه) به اثبات علم اصول فقه بعنوان دانشی مستقل از وقایع و ظروفی که در آن، شکل گرفته و احتمال ظهور و تولد آن به دور از این مسائل بوده است، می‌پردازد. این در حالی است که بررسی عبدالمجید الصغیر (الفکر الأصولی وإشکالیة السُلطة العلمیة فی الإسلام: قراءَةٌ فی نشأة علم الأصول ومقاصد الشریعة) بطور کامل، حول محور جنبه تاریخی این علم، از دیدگاه اسلامی و کشف جدلیتِ اپیستمولوژی و سیاسی، شناخت و تسلط در قواعد نظری و تجریدی اصول فقه، می‌چرخد^۱. بنابراین فهم این قواعد نزد شافعی بطور کامل و به دور از درگیری‌های شدید میان اهل رأی و اهل حدیث در حوزه فقه و شریعت و مابین معتزله و مخالفان آن‌ها از مُشَبَّهه و مُرَجَّئه در حوزه عقیده و میان مُنازعه قومی «عربی - فارسی»، که هماهنگ با سطح درگیری اجتماعی است و در بیشتر موارد، شکل نزاع فکری دینی، به خود می‌گیرد و در نهایت، حول تأویل نُصُوص، متمرکز می‌شود، امکان‌پذیر نیست^۲.

ممکن است که به دنبال این مطلب، گفته شود: عوامل تاریخی، اعم از اجتماعی و سیاسی در حقیقت نقشی اساسی در شکل‌گیری نهائی ایدئولوژی مُقیم در خدمت علم اصول فقه، ایفا کرد به اندازه‌ای که این علم (اصول فقه) به تبع طبیعت روش‌شناختی و معرفت‌شناختی و نظری خود، شکلی تجریدی به خود گرفت. پس قواعد تفکر اصولی، در اینجا از شرایط مُعیّن تاریخی که بر شکل‌گیری آن قواعد، حکمفرما بوده،

^۱ - الصغیر: همان منبع، ۷ - ۳۹. تطبیق دهید با مناقشه صغیر نسبت به بررسی حسن حنفی، (مناهج

التفسیر: بحث فی علم اصول الفقه) (بالفرنسیه) مقدمه برانشفیک، قاهره، ۱۹۶۵ م.

^۲ - نصر حامد، ابوزید، الایدیولوجیا الوسطیة التّلفیقیة فی فکر الشّافعی، ندوه (غرامشی و قضایا المجتمع -

المدنی)، ۲۸۸، مؤسسه عیبال، قبرص، ط ۱، ۱۹۹۱ م.

خارج می‌شود و به صورتی تجربیدی که همان شکل علم شناسی یا اپیستمولوژی است در می‌آید.

حوزهٔ فقهی اسلامی، شیوهٔ اصولی شافعی را پذیرفت و در ادلهٔ اربعه‌ای که عبارت از کتاب و سنت و اجماع و قیاس بود، بطور اساسی با او مخالفتی نکرد. به جز فقه شیعی (جعفری) که به حکم تأثرات اعتزالی خود، عقل را جایگزین قیاس نمود. (با وجود اینکه بعضی از عناصر استنباط عقلی بصورت بالفعل در قلمرو قیاس، و به ویژه، قیاس اولویّت^۱، اگرچه آن را قیاس نگویند، داخل می‌شود).

بعبارت دیگر، سبک شافعی در علم اصول بر أسلوب اصولی اسلامی، حکمفرما شد و به قول معروف، جملهٔ اساسی آن، معلوم شد و به گفته توماس کون، سبکی ارشادی (پارادایم)^۲ گردید، که توانست در خدمت چارچوبهٔ معتبری که در حوزهٔ اصولی به آن اذعان می‌شد، قرار بگیرد. در اینجا، ادلهٔ دیگری که شافعی، آن‌ها را به خدمت نگمارده بود یا در زمرهٔ ادلهٔ خود، نشمرده بود به موارد تخفیف و تعویض برای جملهٔ اساسی نزدیک بود.

این‌ها، ادله‌ای بودند که به اصول دیگری برای تشریح، مربوط می‌شدند، زیرا سبک اصولی، همان سبک تشریحی است. از این رو علم اصول فقه از نظر توانائی برای برداشت احکام شرعی عملی در بسیاری از جوانب به علم اصول قانون، نزدیک است. وجه اشتراک میان دو علم اصول فقه و اصول قانون، قیام هر دو بر مجموعهٔ قواعد اصولی یا قانونی عام و مجرّد و الزامی است که بر استنباط احکام منطبق بر وقایع، حکمفرماست. بنابراین احکام مورد استنباط، به خودی خود، قواعدی قانونی یا اصولی^۳ به مقدار آنچه که نتیجهٔ بکارگیری آن قواعد است، نمی‌باشد. و زمانی که مدنیت اسلامی به واسطهٔ قیام احکام قانونی تفصیلی در آن براساس علم اصول فقه یا

^۱ - قیاس اولویّت، نوعی از قیاس است که در آن، ظهور علت در فرع، نسبت به اصل از قوت بیشتری برخوردار است، بنابراین حکم اصل برای فرع، به طریق اولی، ثابت است.

^۲ - برای تفصیل بیشتر مراجعه کنید به: توماس کون، بنیه الثورات العلمیّة، ترجمة شوقی جلال، سلسلهٔ عالم المعرفة، ۱۶۸، ک ۱، ۱۹۹۲ م.

^۳ - دکتر محمد محمود عبدالله، المدخل إلى علم القانون أو النظرية العامّة للقانون، ۱۶ - ۲۴، مطبوعه الداوودی - دمشق ۱۹۸۳ م.

اصول قانون از سایر مدنیات پیشین، متمایز گردید، مسلک اصولی که این مزیت را به مدنیت اسلامی بخشید، خود، مانعی معرفت شناختی در مقابل رشد و توسعه آن مدنیت گردید و این همان چیزی است که نمود بارزش در انسداد باب اجتهاد، ظاهر می‌شود.

قرن چهارم هجری در تاریخ تمدن عربی اسلامی به گفته آدام متز که آن را به «عصر نهضت در اسلام» توصیف می‌کند، قرنی طلائی به شمار می‌رود.^۱ این عصر، نقطه اوجی در زمینه بیانی از نظر تراکم معرفت شناختی در مهمترین عرصه‌ها و زمینه‌های علمی و فرهنگی و بویژه در حوزه علم اصول نحو بود که در این قرن به قلّه رشد و کمال خود رسید و در قلمرو معارف لغوی جایگزین علم اصول فقه در حوزه معارف فقهی، قرار گرفت.^۲

این قرن از بُعد اجتهاد و مشکلات آن، قرن جمود تفکر اصولی و انحصار آن در مجموعه‌های فقهی مذهبی بسته شده و نهائی است. از این رو از مذاهب مطلق اجتهادی که گفته شده تعداد آن‌ها به حدود پانصد مذهب می‌رسید^۳ تنها چهار مذهب فقهی که عبارت بودند از حنفیه، مالکیه، شافعیه و حنبلیه، باقی ماندند. این در حالی بود که ائمه بزرگواری که این مذاهب به آن‌ها نسبت داده می‌شد، خود را با وصف صاحبان مذاهب نهائی معین عرضه نمودند بلکه با عنوان مجتهدین مطلق مُستقل در ادله، معرفی کردند. این قرن که بوسیله تعدادی از مجتهدین (منتسبین) و (مخرّجین) که به رشد و گسترش مذاهب پرداختند، به اتمام رسید، قرن تثبیت تمایزات مذهبی اسلامی در مذاهب یا مدارس فقهی بود.

این مسأله، تنها در قلمرو سنی نبود بلکه در قلمرو شیعی، با غیبت امام دوازدهم و ورود آن به سال (۳۲۹-۹۴۰ م) که در تفکر شیعی به (عصر غیبت) تعبیر می‌شود، مذاهب فقهی از همدیگر متمایز و مستقل گردیدند. تمایز مذهب شیعی دوازده امامی از قلمرو مذهب عام شیعی، در این قرن که شاهد عظیم‌ترین عملیات تدوین تصنیفات و

۱- آدام متز، الحضاره الاسلامیه فی القرن الرابع الهجری، ترجمه محمد عبد الهادی أبوزید، ط ۲، القا، ۱۹۴۷ م.

۲- عبدالله المسدی، التّوحدی و سؤال اللغه ۱۴/۱۳۴، چاپ سوم، پائیز ۱۹۹۵ م.

۳- أحمد أمين، ظهر الإسلام: ۶/۲، دارالكتاب العربی، بیروت، ط ۵، ۱۹۶۹ م.

أصول شيعی نظیر «الكافی فی أصول الدین» کلینی، متوفی به سال (۳۲۹ هـ) و «من لا یحضره الفقیه» محمد بن بابویه قمی (صدوق)، متوفی به سال (۳۸۱ هـ) است، به حدّ کمال رسید^۱. اجتهاد در اصول شیعه دوازده امامی در این قرن، شاهد تحوّل بود که در نوع خود، مهم به شمار می‌رفت و از دوران شیخ محمد بن محمد بن جنید اسکافی متوفی به سال (۳۸۱ هـ) با دو کتاب «تهذیب الشیعة» و «الأحمدی» و شیخ حسین علی بن ابی عقیل العمّانی الحدّاء، شروع شد و در زمان شیخ مفید محمد بن محمد بن نعمان العکبری متوفی (۴۱۳ هـ) به اوج خود رسید^۲.

در چارچوب این تحوّل، اولین نشانه‌های درگیری‌های بعدی میان دو مکتب تقلیدی «أخباری» که به مکتب أهل حدیث و مدرسه، نزدیک بود و مکتب استنباطی و اجتهادی «أصولی» که به شیوه اجتهاد مطلق، گرایش داشت، نمایان شد. زعامت سیاسی برای مذاهب نقش مهمی، در تبلور آنها، ایفاء نمود. به رغم آنکه تفکر ایجاد مذهب رسمی برای دولت، فکر تازه‌ای نبود زیرا قبل از آن، خلیفه عباسی ابوجعفر منصور، تفکر قرار دادن «الموطأ» بعنوان قانون عمومی دولت را عرضه کرد. اما درخواست بروکراسی نظامی بر مذاهب فقهی همانند ابزار ایدئولوژیک برای گسترش هیمنه سلطان یا امیر الأمراء یا حتی امیران محلی در مقابل خلیفه و یا پشت سر او در این قرن، شدت گرفت. از اینجا بود که برای اولین بار در این راستا، مراکزی که بنام مدارس دولتی و دانشگاه‌های مذهبی و حقوقی آن، مدیران نهادهای فقهی - مذهبی را (که از تمامیت و کمال آنها حراست می‌نمودند) تربیت می‌نمود، تأسیس شدند.

رابطه میان خلیفه و پادشاه حاکم و یا امیرالأمراء یا فرمانده نظامی، به صورت رابطه میان پاپ و امپراطور در امپراطوری مقدس رومی در غرب، در آمده بود.

^۱ - تطبیق دهید با محمد جمال باروت، یثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة: ۷۴ - ۷۶، دارالریس، لندن، ۱۹۹۴ م.

^۲ - محمد مهدی شمس الدین، الإجتهد فی الإسلام، مجله الاجتهاد، چاپ نهم ۴۶، سال سوم، پائیز ۱۹۹۰ م.

بنابراین «برای خلیفه، تنها مُجَرَّدِ اِسْم است» و از حکومت، تنها عنوان صوری آن را، به دنبال می‌کشد پس (نه فرمان و دستوری و نه مالی و وزیری برای او نیست^۱). و به این نحو، سُلْطَةُ خِلافت مذهبی رسمی سُنَّی (تسنین)، شکل گرفت و به گونه‌ای اساسی با خلیفهٔ وَقتِ عباسی «قادر» (که در سال ۳۸۱ هـ به خلافت رسید) از آن جهت که به حصر فعالیتِ فقهی در محدوده مذاهب چهارگانهٔ اهل سُنَّت، دستور داد، ارتباط پیدا کرد. بعد از آن در این زمینه ماوردی شافعی کتاب «الإِقْناع» را تصنیف نمود همانگونه که ابوحسین قُدوری حنفی، مختصر خود معروف به «متن قدوری» و عبدالوهاب بن محمد بن نصر مالکی مختصر دیگری را تصنیف نمودند و معلوم نیست که در مذهب أحمد بن حنبل، چه کسی به تصنیف پرداخته است! این مُصَنَّفَاتِ عواملی بود که عمل را براساس مذاهب فقهی چهارگانهٔ اهل سُنَّت، محدود می‌نمود^۲.

سپس علماء مدرسهٔ مستنصریّه، مَوْطَف به بستن باب بحث و نظر و اکتفاء بر کتاب‌های گذشتگان و تقلید از آراء آنها شدند و این امر به منظور احاطه کردن هر رأی سیاسی مخالف در زیر نقاب و پوشش اجتهاد و رأی بود.

اسلام از قرن چهارم هجری، تابع قوانین مذهب گرایانه و به کارگیری سیاسی آن و سیطره تقلید بر تفکر فقهی اسلامی، گردید. گویی که از این دوران، اسلام، چهارچوبی برای مدارس فرعی فقهی نیست، بلکه چهارچوبه ادیان اسلامی است.

بعبارت دیگر، در پرتو رویکرد (آنتروپولوژیک) به اسلام، عملیات «تحریم انتقال از مذهبی به مذهب دیگر و گوئی انتقال از یک دین به دین دیگر^۳» بالا گرفت و هرکس که از مذهبی به مذهب دیگر، انتقال می‌یافت، مُجرم شناخته می‌شد^۴. حتی در محدوده احوال شخصیّه، در زمینه حکم ازدواج زن حنفی با مرد شافعی، اختلاف، بوجود آمد، عده‌ای می‌گفتند: «صحیح نیست زیرا در ایمان آن زن، تردید می‌شود و

^۱ - ابن اثیر، الكامل: ۳۱۵/۶، قاهره، إدارة الطباعة المنیریة: ۱۳۵۳، تطبیق دهید با مترز، منبع پیشین.

^۲ - یاقوت حموی، مُعجم الأَدبَاء: ۴۲/۱۵، چاپ دَوَم، به نقل از شمس الدین، همان منبع.

^۳ - آمین، همان منبع، ۵۶.

^۴ - همان، ۶.

دسته‌ای دیگر با قیاس این مساله، با زن کافر ذمی، این ازدواج را صحیح می‌دانستند^۱.

محراب جامع اموی در دمشق به تبع مذاهب چهارگانه، به چهار محراب، تبدیل شد. سلیمان طوفی که در دو قرن هفتم و هشتم هجری، می‌زیست از مشاجره و نفرت میان مذاهب مزبور، سخن می‌گوید، تا جایی که می‌گوید: یک والی حنفی، مسجد خاصی را برای شافعی‌ها در نظر گرفته بود و دائماً می‌گفت: «زمان آن رسیده که این کلیسا بسته شود» و حتی «با خبر شدیم که عده‌ای از حنابله گیلان، هنگامیکه شخصی حنفی بر آن‌ها وارد می‌شد، او را می‌گشتند و اموال او را بعنوان فیء، قلمداد می‌کردند»^۲.

پس چنانچه اسلام از رویکرد اصلاحی اسلامی و متمایز از سیاست، مدنظر، باشد به این معنا که هرگونه واسطه میان مؤمن مکلف و پروردگارش را نفی کند، در اینصورت به لحاظ طبیعت انترپولویژیک معین تاریخی‌اش، نوعی اسلامی و متمایز از سلطه کشیش مآبانه را به منظور اداره تدبیرات سر بسته فقهی، ارائه می‌دهد. از این رو، شریعت بنا به تعبیری روشن از سید سابق، «أقوال فقهاء است و أقوال فقهاء، همان شریعت است»^۳ و شیطان، راهبر کسی است که پیشرو ندارد، همانگونه که یک مُرید میان دو راهبر همانند یک زن میان دو مرد است. پی‌ریزی این نوع از سلطه تنها در یک جنبه که همان فرآیند بستن مجموعه فقهی اسلامی و تکمیل و تنظیم سلسله مراتب مدیران یا طبقات آن‌ها بود به نظام کشیشی شباهت داشت.

علم اصول با ویژگی عقل سازنده به مجموعه‌ای مُرکّب از قواعد فقهی که از احکام مُتشابه تشکیل شده و قیاس یا گردآورنده فقهی واحدی بر آن حکومت می‌کند، تبدیل می‌شود یعنی به دایره عقلی ساخته شده (بجای سازنده) تنزّل می‌یابد. طبیعت این مجموعه به فقه وابسته بود نه اصول فقه. یعنی به عقل ساخته شده و نه سازنده. ما از

^۱ - سید سابق، فقه السنّة: ۱۳/۱، ج ۱، دارالکتاب العربی، بیروت، بی‌تا.

^۲ - رساله الطوفی فی رعایه المصلحة: ۱۱۵، عبدالوهاب خلاف، آن را در مصادر التشریح الاسلامی فیما لائنّ فیہ، جامعه الدول العربیة، معهد الدراسات العربیة العالمیة، ۱۹۵۵ م، تجدید چاپ نموده است.

^۳ - سید سابق، همان منبع.

تمامی این موارد برداشت می‌کنیم که عملیاتِ اجتهاد در قرن چهارم هجری، مُتَوَقَّف نشد، بلکه کامل شده و به نهایت و اوج خود رسید. به نظر ما مفهوم اصلی سدّ باب اجتهاد و اغلاق آن با وجود اینکه این انسداد با تصمیم یا اراده اجماعی فقهی یا رسمی همراه نبود، در اینجا نهفته است. به عبارتی دیگر، پیروی از مذهب جدید از بالاترین نتایج عملی فقهی برای مسلک اصولی بود به گونه‌ای که تأثیر و کارکرد این مسلک در این قبیل از نتایج و احکام مورد استفاده قرار گرفت. از این رو بعید نبود که به دنبال این تکامل، تقلیدی که اساساً قبول بدون حُجَّت بود، حُکمفرا شود و مجالی برای نوآوری و بحث، باقی نماند. و این همان چیزی است که نزدیکی مجموعه فقه اسلامی به مدرسه شرح متون^۱ را (که بر این مبنا برخاست که تفسیر نصوص باید بطور کُلّی، از طریق همین نصوص باشد و مُفسِّر این نصوص باید بطور مُطلق به آن‌ها تَقیّد داشته و بدون اعتناء به روح شریعت و مقاصد اساسی آن باشد) به همراه داشت.

بسته شدن این مجموعه، مُنجر شد تا مجتهدین، طبق درجه اجتهاد یا استنباط در طبقات^۲ درجه‌بندی شده‌ای قرار بگیرند که می‌توانیم آن‌ها را در سه نوع اساسی که عبارتند از مجتهد مُطلق (مستقل) و مجتهد مُنتسب و مُجتهد فی المذهب، تقسیم نمائیم.

پس مجتهد مطلق در شرع، مجتهدی است که در شیوه‌های استدلال خود، مجتهد مستقل است. همانند ائمه مجتهدین که از صاحبان مذاهب، به شمار می‌آیند و مُجتهد مُنتسب، همان مُجتهدی است که در اصول، از مجتهد مطلق، تبعیت می‌کند اما در فروع، با او اختلاف دارد و ممکن است که در فروع نیز به شکل مُطلق، اجتهاد کند. پس اجتهاد او به منزله وُجوهِی از مذهبِ امام در مسائل فرعیّه‌ای است که امام یا مجتهد مُطلق در آن حُکمی نکرده است.

مجتهد فی المذهب، همان مجتهد پایبند به اصول و فروع مذهب است. پس اجتهاد او محدود به آن چیزی می‌شود که امام او در آن حُکمی نداده است به قصد آنچه که اصطلاحاً به نام تحقیق مناط یا ترجیح بین احکام به خاطر دلیل یا مصلحتی، نامیده

۱- محمّد محمود عبدالله، المدخل إلى علم القانون، منبع پیشین، ۱۴۲-۱۴۴.

۲- بنگرید به تصنیف أبوزهره برای طبقات مجتهدین در أصول فقه، ۳۸۹ - ۳۹۹، دارالثقافة العربية للطباعة، القاهرة، ۱۹۵۷ م.

می‌شود. او همان مُجتهد مُرَجَّحی است که أحمد آمین، کیفیتِ اجتهادی او را به «نوع پائینی که اجتهاد مذهب، نامیده می‌شود»^۱، توصیف کرده است. با وجود اینکه چنین مُجتهدی در چهارچوب نِسبیتِ اجتهاد و ترتیبی بودنِ درجات یا طبقاتش به واسطه نوعی از آنکه در استخراجِ علل و ملاک احکام، بکار می‌رود، مُتمایز می‌شود، با این حال از چارچوب مذهب، خارج نمی‌شود، بلکه بر شناخت آنچه ترجیح داده شده و ترتیب درجاتِ ترجیح براساس آنچه که مُرَجَّحین، به آن پرداخته‌اند، اکتفاء می‌کند. اگرچه حنابله با استناد به نصّ حدیث: «اللَّهُ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِئَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُهَا دِينَهَا» «خداوند برای این امت در ابتدای هر صدسال کسی را می‌فرستد که دین آن‌ها را تجدید کند» یا کسی که بعنوان تجدید کننده قرن می‌آید، از جهت نظری، قائل به فتح بابِ اجتهاد مُطلق و وجوب آن تا روز قیامت شدند، اکثر عُلماء بر سدّ بابِ اجتهاد مُطلق مُستقل و جواز انقطاع آن، اجماع نمودند، علاوه بر اینکه عده‌ای از آن‌ها، لازم دانستند که شیوه مُجتهد فی المذهب، منقطع نشود. استمرار انسداد بابِ اجتهاد در زمان گُنونی محدود به بابِ تخریح یعنی استنباط احکام وقایعی که برای ائمه مذاهب در آن‌ها رأی و نظری نیست، نمی‌باشد بلکه تا بابِ ترجیح در آراء امام و مواضع فقهی او، گسترده است. از این رو اندیشیدن در اقوال مختلف و بلکه شناخت قولِ راجح و پیروی از توابع آن، امکانپذیر نمی‌باشد.

بنابراین از دیدگاه ما نهایی شدن مجموعه فقهی مذهبی اسلامی به معنای به کارگیری تأثیر تشریحی سبک اصولی و تکامل آن است. چنین مجموعه‌ای به حکم تقلید و امتثال آن، اصلاً هیچگونه نیازی به این سبک که وظیفه‌آسای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی خود را توقّف عملیاتِ اجتهاد، قرار داده بود، نداشت. و این همان چیزی است که بجز موارد محدود استثنائی، به جُمود بحثِ اُصولی و تبدیل آن به نوعی از مسائل مختصر پیچیده و دُشوار، تعبیر می‌شود. این مسأله، تا حدّی بود که شیخ محمد الخضری که درس اُصول فقه را در دانشگاه غوردون در سودان، تدریس می‌نمود در بیان مسائل پیچیده و سر بسته این درس می‌گفت: گویی که مبنا و اساس عربی ندارد و فهمیدن مقصود آن، همانند کشف مُعمّاست^۲. گویی که اصول فقه برای

۱- آمین، منبع پیشین، ۱۳.

۲- شیخ محمد الخضری، اُصول الفقه: ۱۰ - ۱۱، المكتبة التجارية الكبرى در مصر، ط ۲، ۱۹۶۲ م.

فهمیدن و ادراک تألیف نشده است و از این رو، «به تنهایی فهمیده نمی‌شود، لذا نیازمند به شروح گردید و شرحها نیز نیازمند حاشیه بودند، نظیر حاشیه ابن عابدین». برای اثبات جمود تفکر اصولی، دلیلی واضح‌تر از این نیست که تدریس علم اصول در الأزهر، برای قرون متمادی حتی تا اوایل قرن بیستم، محدود به کتاب «جمع الجوامع» با شرحی آراسته بود^۱ که شیخ محمد الخضری، آن را اینگونه توصیف می‌کند: «آن عبارت بود از جمع آوری اقوال مختلف با عباراتی که به درد هیچ خواننده و شنونده‌ای نمی‌خورد و علاوه بر این، کتاب مزبور برای قواعدی که ارائه کرده است هیچگونه استدلالی نیاورده است». در نتیجه بنا به تعبیر شیخ محمد الخضری، علم اصول نیز به صورت «اثری از آثار» درآمد^۲.

سبک اصولی کاملاً تجربیدی در داخل خود، مانع شناخت‌شناسی‌اش تحت عنوان قیاس یا استدلال تمثیلی را به دنبال داشت. شافعی که مؤسس این سبک بود، اجتهاد را محدود به قیاس نمود، وی در «الرسالة» مقرر داشت که قیاس و اجتهاد، «هر دو اسمی برای معنای واحدند» و اجتهاد، همان قیاس^۳ است و قیاس تا زمانی که خبر (نقل) موجود است^۴، مسأله را حل نمی‌کند.

با این حال، غزالی در المستصفی، می‌گوید: اینکه بعضی از فقهاء می‌گویند قیاس، همان اجتهاد است (که در واقع، قول شافعی است و نه فقهاء) اشتباه است، زیرا اجتهاد، اعم از قیاس است^۵. اگرچه قیاس، توانمندی‌های فقهی و اجتهادی را توسعه داد و آن را از حالت فقه واقعی به فقه فرضی یا تقدیری درآورد اما با بسته شدن مجموعه فقهی مذهبی، به صورت مشکلی برای این حرکت، درآمد. زیرا تعدیل قیاسی به قول محمد أبوزهره مختص به فقهی است که در آن تفریع زیادی صورت گیرد: «پس اگر فقیه بیاید و با حوادثی برخورد کند که نصوص مذهبی قیاسی را در مقابل خود

^۱ - عبدالله دراز (محقق)، مقدمه: الموافقات في أصول الشريعة، لأبي اسحق الشاطبي، ۱۶/۱.

^۲ - خضری، منبع پیشین، ۱۰-۱۱ تطبیق دهید با دراز، منبع پیشین، ۱۵.

^۳ - محمد بن ادریس الشافعی، الرسالة، ۲۰۶، (تحقیق محمد سید گیلانی)، مطبوعه مصطفی البابی الحلبی، قاهره، ط ۱، ۱۹۶۹.

^۴ - همان منبع، ۲۵، ۲۶۲.

^۵ - غزالی، المستصفی، ۲۲۹/۲، مصدر پیشین.

داشته باشد اما برای آن زمان، مناسب نباشد، در این صورت، میان فقیه و افتاء صحیح و شایسته، مانع است^۱». جنبه کاربردی قیاس به این است که عنصر اصلی تمثیلی استدلالی است که فلاسفه، آن را قیاس تمثیلی و متکلمین، قیاس شاهد بر غایب و اصولی‌ها، قیاس فرع بر اصل می‌نامند. آنچه در اینجا برای ما اهمیّت دارد، قیاس اصولی‌ها است. با وجود اینکه بطور اساسی با قیاس نحویه‌ها و متکلمین، متفاوت است. تعریف این نوع قیاس عبارتست از الحاق امری که فاقد حکم منصوص است به امر دیگری که حکم آن منصوص است به خاطر اشتراک موجود در علت حکم، میان آن دو. به تبعیّت از این تعریف، انواع قیاس، به حدود ضعف یا قوّت علت مشترک میان اصل و فرع، بستگی دارد. اگرچه طه عبدالرحمن^۲، در مورد وظیفه استکشافی قیاس، در حالیکه جابری، آن را ضعیف‌ترین انواع استقراء^۳ می‌شمرد، بحث و مناقشه و از آن، دفاع می‌کند، توان استکشافی قیاس فقهی را باید محدود دانست. زیرا، مقید به نوعی از انواع فهم نصّ (فهم دشوار نص) است یا به تعبیر شافعی، در «الرساله» به همان شکل سابق است^۴. بعبارت دیگر قیاس فقهی در اینجا حکمی را ثابت نمی‌کند بلکه از حکم ثابتی برای مقیاس (فرع) از زمان ثبوت آن حکم برای مقیاس علیه (أصل) به خاطر وجود علت حکم در مقیاس به گونه‌ای که در مقیاس علیه است، کشف می‌کند. غایت امر آن است که ظهور حکم در مقیاس (فرع)، متأخر از کشف مجتهد از وجود علت حکم و تبیین اشتراک فرع و اصل، در آن است. بنابراین، معلوم می‌شود که حکم در اصل و فرع، یکسان است^۵. به تعبیر عبدالوهاب خلاف، «قیاس، مظهر است نه مثبت». بنابراین حکمی را در فرع از جانب خود، اثبات و وضع نمی‌کند و تنها، ظاهر می‌کند که حکم اصلی که در مورد آن، نصّی وارد شده، منحصر به واقعه نصّ، نیست، بلکه حکمی است برای آن نصّ و هر واقعه‌ای که در آن، همان، علت منصوص، مُحقق

۱- محمد ابوزهره، ابن حنبل: حیاة و عصره - آراؤه و فقهه ۳۵۵، دارالفکر العربی، قاهره، ۱۹۴۷.

۲- طه عبدالرحمن، تجدید المنهج فی تقویم التراث: ۳۴۶-۳۴۷، المركز الثقافی العربی، رباط - بیروت، ط ۲، بی‌تا.

۳- برای تفصیل مطلب مراجعه کنید: جابری، بنیه العقل العربی، دراسته تحلیلیه نقدیه لنظم المعرفة فی الثقافة العربیة ۱۳۷-۱۷۳. مرکز دراسات الوحدة العربیة، بیروت، ط ۳، ۱۹۹۰.

۴- شافعی، الرسالة، همان منبع، ۱۷.

۵- عبدالکریم زیدان، منبع پیشین، ۱۹۵.

شود.^۱

در اینجا احکام، چیزی جز نص یا آنچه که به واسطه قیاس، در پرتو عنصر قیاس فرع بر اصل تمثیلی، حمل بر نص می‌شود، نیست. حکم فرع در اینجا از حکم اصل، جدا نیست. زیرا اثر قیاس، تسری حکم از محلی به محل دیگر است. به عبارت دیگر قیاس در نظریه سبک اصولی برای نص، همان تفسیر نص است. تفسیر نص، بیش از آنکه حول وسایل فهم نص و بیان آن‌ها بگردد، پیرامون مقاصد نص، حرکت می‌کند. با وجود اینکه ابن تیمیه، بطور نسبی، راه‌های باریک لغوی برای علل را می‌پیماید و در استدلال تمثیلی خود، مقاصد را مورد نظر قرار می‌دهد، تلقی او از قیاس حق یا صحیح، از قیاس طرد (جمع میان متمثلین) و قیاس عکس (جدایی میان مُختَلَفین) تجاوز نمی‌کند به این معنا که علت فقهی، دارای اطراد (جامعیت) و انعکاس (مانعیت) است. بنابراین به تبع آن، قیاس فاسد، نوعی از قیاس است که در آن، همگونی در علت، مُحَقَّق نمی‌شود. طبعاً مفهوم مقصد از دید علماء اصول، پنهان نماند، جز اینکه جنبه حاشیه‌ای و حضور کمرنگی در أسلوب مفهومی اصولی داشته است. سبک اصولی تقلیدی، به قواعد فهم و بیان لغوی نص، بیشتر از مقاصد نص، پرداخته است و این همان چیزی است که نفوذ و عظمت تصنیف قواعد لغوی در علم اصول نسبت به قواعد دیگر را تبیین می‌کند.

عبدالله دراز، این مشکل را با زبانی ساده و نافذ، در این عبارت، خلاصه می‌کند که دو رکن برای استنباط احکام شریعت، وجود دارد که عبارتند از علم لسان العرب و علم اسرار شریعت و مقاصد آن. به تحقیق، اصولی‌ها به رکن اول، سرگرم شدند در حالیکه از رکن دوم، غافل ماندند.^۲

کنار نهادن مقصد، بیش از آنکه حاصل تصمیم شتابزده علماء اصول باشد، نتیجه به‌کارگیری عناصر شیوه اصولی تمثیلی بود که بین دو مشرب اجتهاد و قیاس، سیراب شده بود. از این رو، مقصد در این سبک، وارد نشد، مگر در خلال اشاره‌ای در باب قیاس، به هنگام تقسیم علت بر اساس مقاصد شارع و نیل به آن‌ها. «مقصد در آنجا،

^۱ - عبدالوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامی فیما لائنص فیہ، جامعة الدول العربیة ۲۲، معهد

الدراسات العربیة العالیة، ۱۹۵۵.

^۲ - دراز، منبع پیشین، ۱۰-۱۱.

تابع قیاس در انشاء احکام عملی شرعی، می‌شود^۱». این گفته ابوزهره است به هنگام بحث از اینکه علماء اصول از زمان شافعی به اندازه‌ای که به وسایل رسیدن به مقاصد پرداختند به بیان خود مقاصد، نپرداختند^۲. لذا طاهر بن عاشور، به واسطه مفهومی که برای مقاصد، ارائه می‌دهد، بعنوان رجال اصولی جدید، شناخته می‌شود. وی می‌گوید: «همانا بخش عمده مسائل اصول فقه به خدمت حکمت شریعت و مقاصد آن در نمی‌آید، بلکه به واسطه قواعد، حول منبع استنباط احکام از ألفاظ شارع، می‌گردد». از این رو، پرستش وسایل به جهت مقاصد، منجر به قرار دادن سبک اصولی در رویارویی با خود مقاصد، گردید. بعنوان مثال، شافعی در پرتو آن وسایل بر این باور است که عبد، ارث نمی‌برد و آن به واسطه قیاس در حدیثی است که منطوق آن، به این صورت است: «مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ (أَي الْعَبْدُ) فَمَالُهُ لِلْبَائِعِ. إِلَّا أَنْ يَشْتَرِيَهُ الْمُبْتَاعُ». «هرکس عبدی را بفروشد، در حالیکه آن عبد دارای مال و ثروتی باشد، دارائی آن متعلق به فروشنده است مگر اینکه مشتری، شرط کند که آن اموال در اختیار عبد، باقی بماند». داخل نمودن این گفته در چهارچوب سنت وحی با وجود اینکه سنتی متعالی و پیشرفته و اجتماعی در زمان پیامبر اکرم ﷺ و مشروط از نظر تاریخی می‌باشد با مقاصد کلی شریعت که حریت را اصل و عبودیت و بندگی را امری حادث تلقی می‌کند، تعارض دارد. آنچه به مقاصد اسلام، نزدیک‌تر می‌نماید، آن است که برای این گفته، سیاق خاصی بوده که با توجه به اینکه شخص بایع، تاجری آشنا به شروط معاملات و عرف خرید و فروش بوده است، پیامبر، اینچنین فتوا داده‌است. اما شافعی این گفته را حدیثی دانسته که منسوب به قلمرو سنت یا وحی است و با کتاب در یک ردیف، قرار دارد^۳. از این رو، حل معضل و تنگنای سبک اصولی (تقلیدی) بدون تجدید بنای آن، براساس مقاصد کلی شریعت، امکانپذیر نیست و فهم این تأسیس به دور از درک مشکل رابطه میان نص و مصلحت در تفکر فقهی اسلامی، امکانپذیر نیست.

مشکل پیوند و ارتباط میان نص و مصلحت به حدی می‌رسد که مصلحت بعنوان اصلی از اصول استنباط، بشمار می‌آید.

۱- منبع پیشین، ۱۱، تطبیق دهید با صغیر، منبع پیشین، ۴۶۹-۴۷۱.

۲- ابوزهره، شافعی، منبع پیشین، ۳۷۲-۳۷۳.

۳- نصر حامد، ابوزید، منبع پیشین، ۳۰۵-۳۰۶.

مراد از مصلحت در اینجا، مصلحتی است که أصل خاصی بر إلغاء یا اعتبار آن وجود ندارد و از این رو به مصلحت مرسله و مطلقه نیز توصیف می‌شود. متکلمین اصولی، آن را مناسب مُرسل و ملایم و غزالی به استصلاح و مالکیه به مصلحت مُرسله، تعبیر کرده‌اند. مصلحت مُرسله در حوزه معاملات که به تبع محدودیت آیات مُشتمل بر آنها^۱، منطقه فراغ تشریعی را تشکیل می‌دهند، واقع می‌شود. آنچه که می‌توان آن را، منطقه فراغ تشریعی، نامید، شامل بسیاری از احکام مدنی و حکومتی و جزائی و اقتصادی می‌شود. معاملات، متحول و نسبی و نامتناهی هستند به همان اندازه که عبادات، ثابت و مُطلق و محدودند. با قطع نظر از موضع ظاهری فقهی که اساساً به آن اشکال، نمی‌پردازد، ممکن است بگوئیم که تفکر فقهی اسلامی نسبت به این اشکال، دارای سه رویکرد اساسی است: موضعی که در صورت عدم امکان حمل مصلحت بر قیاس، قائل به تعارض میان نص و مصلحت مُرسله است، موضعی که میان نص و مصلحت مُرسله، توافق، ایجاد می‌کند و موضعی که در صورت تعارض نص و مصلحت مُرسله، نقطه میان آن دو را اختیار می‌کند.

۱- اما در مورد موضع اَوَّل، باید گفت که چنانچه اصل خاصی بر اعتبار مصلحت، موجود نباشد، مصلحت را معتبر نمی‌داند و در صورتی که حمل مصلحت بر قیاسی که همانطور که اشاره نمودیم، اساس استنباط تمثیلی است و وظیفه آن محدود به اظهار حکم است نه اثبات آن، ممکن نباشد، آن را رد می‌کند. دو مذهب شافعی و حنفی به شکلی اساسی از این موضع پیروی می‌نمودند. با این

^۱ - آیات مربوط به قانون مدنی از ۷۰ آیه و قانون محاکمات حقوقی و اجرای احکام از ۱۳ آیه و قانون جزائی از ۳۰ آیه و قانون حکومتی از ۱۰ آیه و قانون روابط اقتصادی از ۱۰ آیه و قوانین روابط بین المللی از ۲۵ آیه، تجاوز نمی‌کند. (عبدالکریم زیدان، منبع پیشین، ۱۵۶). با عنایت به تفصیل مزبور، احکام بیع در قرآن از چهار حکم (اباحه، تراضی، اِشهار و نهی از آن در زمان فراخوان نماز جمعه) تجاوز نمی‌کند. همانگونه که احکام اجاره از سه حکم (اباحه، پرداخت اجرت به اجیر و جواز قرار دادن عمل اجیر به عنوان مهریه ازدواج او) تجاوز نمی‌کند. در زمینه قانون مجازات و بررسی جنایات، نصوص قرآن، منحصر به پنج مجازات برای پنج جرم است که عبارتند از قتل و سرقت و افساد فی الأرض و زنا و قذف مُحسنات. (عبدالوهاب خلاف، مصادر التشریح الاسلامی فیما لا نصّ فیهِ، منبع پیشین، ۱۳۴-۱۳۵). این در حالی است که دو حدّ خمر و ارتداد، هر دو حدّ فقهی هستند نه قرآنی.

وجود موضع مدرسهٔ حنفی در حمل مصلحت بر قیاس و تجاوز از آن به استحسان، وسیعتر از موضع مدرسهٔ شافعیّه بود و به شکلی نسبی این باب را اگرچه به دور از مشروعیت مصلحت بود، گشود.

معنای استحسان در اینجا، عبارت است از عدول از قیاس به خاطر اعتبارات عُرف یا ضرورت یا مصلحت و عدم صدور حُکم در مساله همانند آنچه که در أمثال آن، بدان حکم شده است. جُز اینکه مدرسهٔ حنفی، استحسان را که اصطلاح آن، حاکی از شخصیت مجتهد و کیفیت رأی اوست، نوعی خَفی از انواع قیاس که همان قیاس خَفی است (در زمانی که استحسان، بیشتر از قیاس، صورت می‌گرفت)، به شُمار آورد. بنابراین استحسان چیزی جُز خُروج از قُبْح حُکمی که قیاس، آن را اظهار نموده، نیست. در نتیجه استحسان، اباحه را اقتضاء می‌کند به همان میزان که قیاس، حَظَر (مَنع) را اقتضاء می‌کُند.

اما مدرسهٔ شافعیّه، استحسان را انکار نمود و امام شافعی علیه آن، مطلب نوشت و مقرّر داشت که هرکس استحسان نماید، بدعت آورده است و در کتاب «الرّسالة» استحسان را به «تلذذ»^۱ توصیف می‌کُند. پس «به آنچه که استحسان کرده، سخن نمی‌گویند همانا گفتن آنچه که استحسان نموده، چیزی است که آن را ایجاد کرده نه طبق مثالی که گذشت»^۲.

انکار استحسان توسط شافعی در اینجا بطور ضمنی انکار مصلحت مرسله، را نیز در برمی‌گیرد. شافعی، غزالی را به عنوان کسی که قائل به مشروعیت مصالح مرسله است یا به تعبیری استصلاح می‌نماید، اهل بدعت می‌داند «همانگونه که هرکس اهل استحسان باشد، تشریح و بدعت می‌آورد»^۳. غزالی، این مشروعیت را در گِرو آن می‌داند که مصلحت مرسله ضرورت قطعی کُلّی^۴ از نوع ضرورت در مثال تترس که آن

۱- شافعی، الرّسالة: منبع پیشین، ۲۲۰.

۲- منبع پیشین، ۱۷.

۳- غزالی، المستصفی: ۳۱۰-۳۱۱ و ۳۱۵، منبع پیشین.

۴- منبع پیشین، ۲۹۶ و پیرامون رابطه میان مصلحت و مقصد بنگرید به ۲۸۶-۲۸۷.

را در «المُسْتَصْفَى»^۱ آورده است، باشد. این امر، از بابِ مشرُوعیَّتِ بخشیدن به مصلحت مُرسله نیست، بلکه از بابِ اباحه ضروریاتِ ممنوعه‌ای است که تعدادی از اُصول خاصّی که امکانِ إلحاقِ آن‌ها به مصلحتِ مُرسله وجود دارد، شاهد بر این اباحه، است. بنابراین نمی‌توان گفت: که مصلحت در چنین حالتی، استدلالِ مُرسِلِ غیرِ مُقَيَّد است.^۲

۲- موضعی که مصلحتِ مُرسله را بَعنوانِ اَصْلِ مُسْتَقَلِّ قَائِمِ بذات از اُصول استنباط، تلقّی می‌کند. و این همان موضعی است که به طور اساسی دو مدرسه حنبلی و مالکی از آن تبعیّت نموده است. اگرچه مدرسه حنبلی قائل به تقدّمِ نَصِّ بر اُخذِ مصلحت شده، هر چند که آن نَصِّ از قبیل خبر واحد یا فتوای صحابی باشد، مدرسه مالکی به واسطه محوریتِ رعایتِ مصلحت و بکارگیری آن در راه‌های بیانِ علّت یا دلالت بر علّت از سایر مدارس فقهی اهل سُنّت، متمایز گردید. از این رو، برخلاف موضعِ اوّل که استحسان را نوعی تشریح و بدعت، تلقّی می‌کند، مالک بن انس، استحسان را نُه دهم از علم می‌داند. استحسان از دیدگاه مالکی، اُخذ به مصلحت در مقابل قیاس و عمل به اباحه در مُقابلِ حَظَر است. این دیدگاه، مصلحتِ مُرسله را در حدّ معقول آنکه به طور اجمال یا عُموم با مقاصد شرع، تناسب داشته باشد به منظور رفع حرج، می‌پذیرد.

مشروعیتِ مصلحتِ مرسله برای مالکیّه به درجه‌ای از اعتبار می‌رسد که آن را بعنوان دلیلِ مُسْتَقَلِّ از ادلّه استنباط، محسوب می‌کنند. پس همانگونه که موضعِ اوّل به واسطه اُصول پیچیده و محدود آن، متمایز گردید، موضعِ دوّم که مالکیّه از آن

^۱- این مثالی که غزالی، طرح نموده، به کفّاری اختصاص دارد که جمعی از اسیران مسلمان را سپر خود قرار داده بودند. پس اگر از آن‌ها دست برداریم، به ما آسیب می‌رسانند و همه مسلمانان را می‌کشند و چنانچه آن را بپذیریم ما را بدون هیچگونه گناهی و در حالیکه مسلمان هستیم می‌کشند. و حال آنکه چنین امری را شرع، ضمانت نکرده است. پس اگر از آن‌ها دست برداریم به ما آسیب می‌رسانند و همه مسلمانان را می‌کشند و چنانچه آن را بپذیریم ما را بدون هیچگونه گناهی و در حالیکه مسلمان هستیم و حال آنکه چنین امری را شرع، ضمانت نکرده است. پس به خاطر حفظ جان سایر مسلمانان جایز است که سپر آن‌ها شویم. غزالی معتقد است که مصلحت در اینجا از نوع ضروری قطعی کلی است.

^۲- أبوزهره، اُصول الفقه: منبع پیشین، ۳۲.

تبعیت نمودند، بخاطر اصول مفتوح و فراوان، که علاوه بر کتاب و سُنّت و اجماع و قیاس، مواردِ استحسان و عرف و عادت و استصحاب و قول صحابی و اجماع اهل مدینه و سدّ ذرایع و مصالح مُرسله را نیز در برمی گرفت، متمایز می گردد.

بررسی أبوزهره در فروع مذهب مالکی که در فرآیند استنباط احکام آن، بجای نصّ، رأی حُکمفرماست، نشان می دهد که مصلحت، حکم مورد قبول حکومت در تمامی این فروع بوده است. خواه، لباس قیاس به تن گُند و حمل بر قیاس شود یا در لباس استحسان ظاهر شود و عنوان استحسان به خود بگیرد و خواه بصورت مصلحت مُرسله باشد که چیزی جز اسم خود را حمل نکند و عنوان دیگری به خود نگیرد.^۱

از اینجا بود که اعتبار مصلحت مُرسله برای مالکیّه، تقویّت گردید به گونه‌ای که آن را می توانیم دنیوی کردن عالم بنامیم و این به معنای ارتقاء راه‌های دنیوی در فعالیت‌های اجتماعی و رهاکردنِ عناصر آن‌ها به گونه‌ای است که این چنین اعتباری در مواردی مُنجر به «بدعت محض» و داخل نمودن آنچه که خارج از دین است در دین^۲، گردیده است. تقویّت و ارتقاء دنیوی کردن عالم یکی از بارزترین نتایج ممکن برای اعتبار مصلحت مرسله و ایجاد توافق میان مصلحت و نصّ، می باشد. بنابراین، چنین مصلحتی، حتّی بر کسانی که آن را اصلی مُستقل و قائم به ذات، نمی‌شمارند، واجب می‌شود و در نتیجه زمانی که جُمهور اُصولی‌ها در استنباطات خود بطور عملی به آن تکیه می‌کنند^۳، سخن گفتن از آن بطور نظری و تئوریک را نفی می‌نماید.

۳- اگرچه موضع دؤم با فرض عدم تعارض میان نصّ و هرگونه مصلحتی که سودمندی آن به اثبات رسیده، میان نصّ و مصلحت مُرسله، ایجاد توافق می‌کند، امّا رویکرد سوّم قائل به تقدیم مصلحت بر نصّ به هنگام وقوع تعارض میان آن دو، است. این رویکرد به فقیه حنبلی بنام سلیمان الطوفی (۶۷۳-۷۱۶ هـ) که نظرات شیعی و فقهی انتقاد آمیزش، برای او مشکلات فراوانی با والیان، ایجاد کرد، منسوب است. این جریان، مانع از آن نشد که حنابله در کتب «طبقات» خود از او بعنوان یکی از مُخرجین یا مجتهدین در مذهب یاد

۱- محمد أبوزهره، مالک بن انس، حیات و عصره - آراؤه و فقهه، ۴۵۲، مکتبة الأنجلو مصریه، ط ۲، زوئیه ۱۹۵۲.

۲- شمس الدین، منبع پیشین، ۳۲.

۳- خضری، منبع پیشین، ۳۴۷ و أبوزهره، مالک بن انس، منبع پیشین، ۲۹۰.

گنند. طوفی، موضع خود درباره مشکل ارتباط میان نص و مصلحت را در خلال شرح حدیث «لا ضرر ولا ضرار» از میان احادیث نووی، تبیین نمود. وی حدود شرح خود را تا وضع رساله‌ای در رعایت مصلحت پیش بُرد که ابوزهره آن را به غُلُو و زیاده‌روی توصیف نمود و به تشیع طوفی که در پوشش مذهب حنابله قرار گرفته بود طبق نظر خود و یا آنچه که از ابن رجب، شنیده بود، نسبت داد.^۱ طوفی در این رساله درباره آنچه که قبلاً از آن حرفی نرده بود، سخن می‌گوید و نظریات صریحی^۲ در مورد کیفیت رابطه میان نص و مصلحت در تفکر فقهی اسلامی، عرضه می‌دارد. جُرأت طوفی به اندازه‌ای که در تجاوز او از موافقت مالکی میان نص و مصلحت نهفته است در اعتبار مصلحت مرسله که مالکیه در آن، پیشی گرفته بود، نهفته نیست مسلماً آن توافقی، مبتنی بر فراگیری نص نسبت به هر مصلحتی بود که سودمندی آن، ثابت شده باشد و امکان تعارض را نفی نموده و در صورت پیدایش تعارض، آن را به هوی (و نه نص)، نسبت می‌داد. زمانی که طوفی، فرض امکان تعارض میان نص و مصلحت را تصور می‌کند، ایجاد توافق میان آن دو به گونه‌ای که به مصلحت، اخلال نشود و مُنجر به بازی با کُلُّ أدلّه یا تعدادی از آنها^۳ نشود و یا تقدیم مصلحت قطعی بر نص قطعی در صورت تعذر آن توافق را پیشنهاد می‌دهد. اگرچه مدرسه مالکی، مصلحت مرسله را اصلی مستقل و قائم به ذات میان اصول دیگر، تلقی می‌نمود، طوفی در حالت تعارض میان مصلحت و نص، مصلحت را بعنوان اصلی که حاکم بر تمامی اصول دیگر است در مقابل آنچه که در کتاب و سُنَّت و اجماع و قیاس و سایر موارد است، محسوب می‌کند. طوفی در گسستن توافق مالکی میان نص و مصلحت و گذشتن از آن، پیشگام بود. از آن جهت که وی معتقد بود شیوه یا طریقه‌اش در قائل شدن به مصلحت، با مصلحت مرسله‌ای که مالک آن را پذیرفته، متفاوت و بلکه

^۱ - محمد ابوزهره، ابن حنبل، منبع پیشین، ۳۰۴-۳۱۳.

^۲ - خلاف، مصادر التشریح الإسلامی فیما لا نصّ فیہ، منبع پیشین، ۸۷.

^۳ - رسالة الطوفی فی رعاية المصلحة: منبع پیشین، ۱۲۰.

گسترده‌تر از آن است.^۱ وی این گستردگی را به صورت تکیه بر نصوص و اجماع در عبادات و مُقَدَّرَات و اعتبار مصالح در معاملات و سایر احکام، تعریف می‌کند. بنابراین احکام شرعی در قالب عبادات و مُقَدَّرَات و أمثال آن یا در معاملات و عادات و نظایر آن واقع می‌شود. چنانچه در دستهٔ اوّل، قرار گیرد، در مورد آن نصّ و اجماع و أدلّهٔ نظیر آن دو، معتبر است امّا در مُعاملات و أمثال آن، مصلحت مردم، مورد اتّباع است.^۲

به عبارت دیگر، طوفی بین دو قلمرو شرعی که یکی حوزهٔ دینی (عبادات) و دیگری حوزهٔ مدنی (مُعاملات) است تفکیک می‌کند و نصّ را چارچوب مورد قبول برای عبادات و مصلحت را برای مُعاملات، قرار می‌دهد. پس عبادات، نزد او حقی است که مختصّ به شرع است و عبد بنابر آنچه برای او ترسیم و تنظیم شده، آن را بجا می‌آورد. در حالی که معاملات، دارای احکام سیاسی شرعی است که برای مصالح بندگان، وضع شده و بنابراین این دسته از مصالح در معاملات، معتبر بوده و بر تحصیل آن‌ها، تأکید شده است.

نمی‌توان گفت که چون شرع نسبت به مصالح بندگان، آگاه‌تر است پس مصلحت آنان باید از أدلّه شرع، برداشت شود. زیرا ما گفتیم که رعایت مصلحت، خود، از أدلّه شرع است و بلکه قوی‌ترین و خاصّ‌ترین آن‌ها است، بنابراین لازم است که در تحصیل مصالح، آن را مُقَدَّم بداریم. علاوه بر این، تمامی این‌ها صرفاً در عبادات که مصالح آن‌ها از مجاری عَقُول و عادات، پنهان است، گفته می‌شود، امّا مصلحت حُسن تدبیر مُکَلَّفین در حقوقشان به حکم عقل و عادات برای آن‌ها روشن است. پس چنانچه دلیل شرع از افاده چنین مصلحتی، مسکوت باشد، می‌فهمیم که رعایت این مصلحت به ما واگذار شده است.^۳ به عبارت دیگر طوفی قائل به نسخ نصوص و تخصیص آن‌ها به وسیله مصلحت است و از آنجا که قاعده در نسخ بر این است که دلیل ناسخ باید از نظر قُوّت به اندازه دلیل منسوخ یا قوی‌تر از آن و نیز در زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ باشد (چون نسخ به واسطهٔ وحی صورت می‌گیرد و بعد از رسول اکرم ﷺ وحی صورت نگرفته

^۱ - الطوفی: منبع پیشین، ۱۱۷.

^۲ - منبع پیشین: ۱۲۰.

^۳ - منبع پیشین: ۱۲۲.

است) لذا، طوفی مصلحت را قوی‌ترین و خاص‌ترین أدله شرع، به شمار می‌آورد و شاید در مفهوم تخصیص نُصُوص و نسخ بعضی از آن‌ها به مذهب شیعهٔ امامی، نزدیک باشد، البته نمی‌توان گفت که این مفهوم، شیعی است. گرچه طوفی، عصمت امام را بعنوان یکی از أدلهٔ شرعی نوزده گانه که شامل أدلهٔ جمیع مذاهب و از جمله آن‌ها مذهب امامیه است بر می‌شمرد، اما او به وضوح، بیان می‌کند که مصلحت، قوی‌ترین و خاص‌ترین أدلهٔ مزبور است.

با اینکه طوفی، مجتهدی حنبلی مذهب بود، حلّ مسألهٔ رابطه میان مصلحت و نصّ بوسیلهٔ او به حدّ عظیمی از استقلال، رسید. وی در خلال شرح حدیث «لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ»، تعبیری ارائه می‌دهد که از آن می‌توان بعنوان یک قاعدهٔ اصولی جدید، نام بُرد. وی می‌گوید: «المَقَاصِدُ وَاجِبَةُ التَّقْدِيمِ عَلَى الْوَسَائِلِ»^۱. و در پرتو این قاعده بطور مشخص، طوفی بر این باور بود که مصلحت، همان مقصود اصلی از تدبیر مکلفین به انجام احکام است و سایر ادله در حکم وسایل است.^۲ این قاعده از حدّ سبک اصولی تقلیدی می‌گذرد تا به «علم مقاصد» نزدیک می‌شود. علمی که فقیه غرناطه ابواسحاق الشاطبی، در قرن هشتم هجری، همان قرنی که طوفی وفات نمود، آن را وضع کرد. اهمیّت طوفی از آنجا مشخص می‌شود که او حلقه‌ای بود از حلقاتی که فقه اسلامی را در اطراف علم جدیدی که همان علم مقاصد است، قرار داد.

همانا علم مقاصد، مولود تکامل و نهایی شدن سبک اصولی است. به عبارت دیگر این علم، مولود تنگنای سبک اصولی تقلیدی است که مدارس فقهی، توانمندی‌های آن را برای احکام شرعی قیاسی خود، به کار گرفتند. این علم به معنایی که ذکر شد. و چنانچه مفهوم سبک ارشادی را از آن برداشت کنیم به معنای نوعی دگرگونی در آن سبکی بود که تحوّل ویژه‌ای در باروری فقه اسلامی، به وجود آورده بود به طوری که به صورت بارزترین مانع شناخت شناسی در برابر توسعه و گسترش فقه اسلامی و واکنش تشریحی آن در برابر وقایع جدید، درآمده بود.

عده‌ای از علماء اصول نظیر امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۸۷ ه) و غزالی (متوفی ۵۰۵ ه) برای این علم، زمینه‌سازی نمودند، اما ایجاد آن بعنوان یک شیوه اصولی

^۱ - منبع پیشین: ۱۲۰.

^۲ - همان.

اِرشادی جدید که در مسیر کنار زدن سبک اُصولی تقلیدی برای مقاصد و خلاصه کردن مقاصد در قیاس، حرکت می‌کرد، توسط فقیه عظیم غرناطه، امام ابواسحاق شاطبی (متوفی ۷۹۰ هـ)، صورت پذیرفت. بنا به تعبیر محقق اصلاح طلب اسلامی، عبدالله دراز، مباحث شاطبی در «المُوافقات» مباحث ابتکاری و مستحدثه‌ای است که بی‌سابقه بوده است.^۱

و از آنجا که شاطبی، بنا به تعبیر خود، اُصالت دادنش به اُصول را به منزله امتداد سبک اُصولی تقلیدی که گره آن را سلف صالح، بسته بودند و بزرگان و احبار، نشانه‌های آن را ترسیم کرده بودند، بر می‌شمرد بنابراین مجالی برای تردید در اینکه او در انکار تفکر فقهی سبک تقلیدی و حاصل از اختراع و ابتکار، صادق بوده و همچنین سبک اِرشادی، چیزی است که نظیر آن شنیده نشده و در علوم شرعی اصلی یا فرعی براساس آن ساخته نشده است، باقی نگذاشت.^۲

در اینجا شاطبی به واسطه «جدایی معرفت‌شناختی حقیقی با طریقه شافعی و تمام اُصولی‌های بعد از او»، متمایز گردید و این جدایی در سطح روش‌شناسی و شناخت‌شناسی، نمایان می‌شود، همان‌گونه که به صورت اساسی در مرکزیت مقاصد در سبک شاطبی، ظاهر می‌گردد.^۳

پس همچنان که به تعبیر طاهر بن عاشور، قواعد روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه سبک اُصولی تقلیدی، بیش از آنکه به خدمت حکمت شریعت و مقاصد آن^۴، درآید، حول منبع استنباط احکام از الفاظ شارع به واسطه قواعد استنباطی، می‌گردد، نزد شاطبی، مقاصد شریعت بر قواعد اُصولی، حاکم است. به همین علت است که شاطبی در جُزء دؤم از «المُوافقات»، حول مقاصد، متمرکز شده و آن را بنام «کتاب المقاصد» «مقاصد الشّارع ثمّ المُکلف» نامیده است.

۱- دراز، مصدر پیشین، ۱۶.

۲- شاطبی، المُوافقات: ج ۱، ۲۶.

۳- جابری، بنية العقل العربی، دراسته تحلیلیة نقدیة، منبع پیشین، ۵۴۰.

۴- صلاح الدین الجورشی، مقاصد الشریعة بین محمد الطاهر بن عاشور و علال الفاسی، مجلّة الاجتهاد، چاپ نهم، سال سوّم، پاییز ۱۹۹۰، ۱۹۸.

«بنابراین سخن از مقاصد شریعت که عادتاً در فصل کوتاهی از چند صفحه، تجاوز نمی‌کند و در آن استدلال ناتمامی درباره اخذ به مصلحت نزد مالکیه وارد می‌کنند نزد شاطبی، یک چهارم از تألیف را به خود اختصاص داده و تار و پود کتاب او را تنیده است.^۱ مقاصد در اینجا به مجرد فروع ظنیه‌ای که در باب قیاس قرار دارد، بر نمی‌گردد، بلکه به اصول قطعی کلی، برمی‌گردد. مقدمه اولیه روش‌شناختی و معرفت‌شناختی کتاب موافقات شاطبی به اینصورت است: اصول فقه در دین، قطعی است نه ظنی و دلیل بر قطعیت آن، این است که اصول فقه به کلیات شریعت، باز می‌گردد و آنچه که این چنین باشد، قطعی است. بیان نخست به وسیله استقراء مفید قطع، روشن است و بیان دوم از چند وجه، قابل بررسی است: یکی از آن وجوه، این است که هر چه به کلیات شریعت برگردد یا به اصول عقلیه برمی‌گردد که قطعی است یا به استقراء کلی از أدله شریعت که آن نیز قطعی است و وجه سوم برای آن وجود ندارد مگر مجموعه آن دو که آنچه مرگب از قطعیات باشد، قطعی است و آن، اصول فقه است.^۲ بنابراین، اگر تعلق ظن به کلیات شریعت، جایز باشد، تعلق آن به اصل شریعت نیز، جایز خواهد بود، زیرا که اصل شریعت، کلی نخستین است و آن، عادتاً جایز نیست. مراد من از کلیات در اینجا، ضروریات و حاجیات و تحسینیات است. همچنین در صورتی که تعلق ظن به اصل شریعت، جایز بود، تعلق شک به آن نیز جایز می‌بود و حال آنکه در اصل شریعت، تردیدی نیست و گرنه تغییر و تبدیل آن، امکانپذیر بود.^۳ هدف از علم مقاصد همانطور که جابری، به طور خلاصه می‌گوید: «تجدید بنای علم اصول به گونه‌ای است که از آن علمی برهانی، یعنی علمی که مبتنی بر قطع است نه مجرد ظن، بنا کند».^۴ از این رو کلیات شاطبی بنا به تعبیر خود او، کلیات استقرائی است که قصد وضع شریعت برای حفظ مصالح دنیوی و اخروی بندگان بر آن حکمفرما است و این کلیات به خودی خود، مرجع مسائل اصول است. این‌ها کلیاتی ضروری

۱- عبدالمجید ترکی و الاجتهاد التشريعی المعاصر، مجله الاجتهاد، چاپ هشتم، سال دوم، تابستان ۱۹۹۰، ۲۴۱.

۲- شاطبی، الموافقات «۲۹/۱-۳۰»، منبع پیشین.

۳- منبع پیشین: ۳۰.

۴- جابری، بنیه العقل العربی، مصدر پیشین، ۵۴۰ - تطبیق دهید با صغیر، منبع پیشین، ۴۶۵-۴۶۶.

برای حفظ دین و نسل و نفس و مال و عقل است و به منزلهٔ اصلی برای سایر مقاصد حاجیه (رفع حرج و مشقت و تنگنا) و تحسینیّه (کمالیه و اخلاقیّه) است.^۱

استقراء این کُلّیّات و برشمردن آن‌ها بعنوان کُلّیّات قطعی، ابتکار شاطبی نیست، بلکه قبل از او، جُوینی و شاگرد او «غزالی» است که در المُستصفی، چنین می‌آورد: هر آنچه متضمّن حفظ این اصول پنجگانه باشد، همان، مصلحت است و آنچه این اصول را نابود کند، مفسده و دفع آن مصلحت است.^۲ بلکه ابتکار شاطبی، قرار دادن این کُلّیّات یا اصول در چهارچوب قواعد علم مقاصد است. به عبارت دیگر، اصول نزد شاطبی در این کُلّیّات قطعی استقرائی نهفته است و در وسایل استنباط نیست. از این رو، وسایل استنباط یعنی وسایل سبک اصولی تقلیدی، مجرد اُدات یا خدمتگزار مقاصد است. شاطبی در اینجا در قلمرو اجتهاد میان غایت به معنای مقاصد و وسیله به معنای اُدوات استنباط، تفکیک می‌کند. وی معتقد است که علم به عربی (در حالتی که اجتهاد به استنباط از نصوص، تعلق داشته باشد) شرط لازم برای اجتهاد است و در صورتی که اجتهاد به معانی، اعمّ از مصالح و مفسد، مُجرّد از اقتضاء نصوص یا بطور مُسلّم به صاحب اجتهاد در نصوص تعلق داشته باشد، علم به عربی، شرط نیست و تنها، علم به مقاصد شرع، بطور کامل و تفصیلی، لازم است.^۳ درجهٔ اجتهاد از دیدگاه شاطبی برای کسی حاصل می‌شود که دارای دو ویژگی باشد: اولاً فهم مقاصد شریعت بطور کامل و ثانیاً تمکّن از استنباط احکام، به فرض فهم آنها. قاعدهٔ کُلّی که بر هر دو ویژگی، حاکم است، آن است که شریعت، مبنی بر اعتبار مصالح است. از این رو شاطبی بر این باور است که ویژگی دوم (تمکّن از استنباط)، در حکم خادم برای ویژگی اُول (فهم مقاصد شریعت) است و در مقام دَوَم، برای استنباط احکام.^۴ شاطبی در آن سبک اصولی تقلیدی، دگرگونی بوجود می‌آورد و علم اصول را از حالت اکتفاء به وسیله به فراتر از آن یعنی مقاصد، ارتقاء می‌دهد. مقصد با مصلحت، مُرادف نیست. اَمّا مصلحت را در چهارچوبه‌ای قرار می‌دهد و در کُلّیّات خود، آن را محدود می‌کند. به

۱- شاطبی، منبع پیشین، ۳۳۱/۱.

۲- الغزالی، المستصفی، منبع پیشین، ۲۸۶/۱-۲۸۷.

۳- الشاطبی، الموافقات فی اصول الأحکام: ۹۰/۴، المطبعة السلفیه مصر، ۱۳۴۱، قاهره.

۴- منبع پیشین، ۵۶.

عبارت دیگر، مصلحت در اینجا، مفهوم ملموس و شناخته شده برای مقصد را به وجود می‌آورد. مصلحت به تبع خواهش و هواهای نفوس، فهمیده نمی‌شود، بلکه بر پایه‌ای موضوعی، استوار است که شاطبی آن را مُقتضای غالب، می‌نامد. پس چنانچه جهت مصلحت، غلبه کند، مصلحتی که عرفاً فهمیده می‌شود، همان است و اگر جهت دیگری غلبه کند، مفسدهٔ عرفی، همان است. مصلحت، آن چیزی است که جهت منفعت، در آن غلبه کند و مفسده، آن چیزی است که جهت مضرت در آن، ترجیح پیدا کند و چنانچه مصلحت به هنگام درگیری با مفسده به حکم عادت، غلبه پیدا کند، همان مصلحت، مقصود شرعی است.^۱ شاطبی در اینجا، مصلحت را به ویژگی قابل درکی که مقصد شرعی، طلب می‌کند، نزدیک می‌نماید: بنابراین مقاصد شرع در گسترش مصالح در تشریح، آن است که این مصالح، مطلق و عام باشند و به بابی غیر از باب دیگر یا محلی غیر از محل دیگر یا محل وفاق غیر از محل اختلاف، اختصاص نداشته باشند. «أحكام، برای مصالح بندگان، تشریح شده و اگر اختصاصی بود برای مصالح به طور مطلق وضع نمی‌شد^۲». بنابراین اعمال شرعی به خودی خود، مقصود، نیستند «بلکه از آن‌ها امور دیگری قصد شده که معانی آن اعمال است و آن، مصالحی است که اعمال شرعی به خاطر آن‌ها، تشریح شده است^۳» و شارع از مکلف، خواسته است که قصد او در عمل، موافق با قصد شارع در تشریح باشد، زیرا همانگونه که گذشت، اعمال شرعی برای مصالح بندگان به نحو اطلاق و عموم، وضع شده است^۴. از این جا، شاطبی استنتاج می‌کند که «بنا نهادن بر مقاصد اصلی، تمامی تصرفات مکلف را به عبادات برمی‌گرداند^۵». این تفکر در اندیشه فقهی اسلامی، امر تازه‌ای نیست، زیرا تمامی اساس این تفکر بر این است که مصلحتی که سبک اصولی می‌تواند حکم آن را استنباط کند، همان مصلحت شرعی است جز اینکه نو بودن آن در سایهٔ قرار گرفتن آن در چهارچوب علم مقاصد و قواعد روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ علم مقاصد است که مقاصد را حاکم بر وسایل قرار می‌دهد.

۱- الشاطبی، منبع پیشین، ۳۴۰/۲.

۲- منبع پیشین: ۳۶۵.

۳- منبع پیشین: ۶۶۰.

۴- منبع پیشین: ۳۵۰.

۵- منبع پیشین: ۴۹۹.

مصلحت، حاکم بر شریعت است. بنابراین مقصد و مصلحت، دو حلقه مستقل از همدیگر نیستند بلکه دو حلقه‌ای هستند که میان همدیگر، گردش می‌کنند و هر یک، دیگری را تقویت می‌کند، به گونه‌ای که مصلحت، مفهوم ملموس برای مقصد است همان گونه که مقصد، شکل‌گلی برای آن چیزی است که به تعبیر امروزی، آن را می‌توان خیر عمومی نامید. مصلحت، مقصد را مُعین می‌کند و آن را محدود می‌سازد.

مفهوم مصلحت، ملموس است. دنیوی کردنِ عالم، مقصدی از پیش تعیین شده برای شارع بوده^۱ که شارع از خلال آن، تمام عالم را برای مکلف یا انسان، تسخیر نموده و شریعت را در خدمت مصلحت او، قرار داده است. همانا خود شارع مسیر دنیوی کردنِ عالم را به روی ما گشوده است. پس نظریه مقاصد در نگاه اول، قائل به الهی شدن به واسطه ارتقاء عالم نیست. جُز اینکه مصلحت بطور عملی از طریق تبعیت از معیار معقولیت ذاتی و عرفی آن و غلبه جانبِ نفع بر ضرر به ارتقاء عالم مُنجر می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، نظریه مقاصد، اذعان دارد که به واسطه اوج‌گیری عالم، جنبه الهی پیدا نمی‌کند بلکه به وسیله ارتقاء مصلحتی است که با مقاصد شرع، توسعه می‌یابد و به جهت آنکه مصلحتی حقیقی است در چارچوب مقاصد شرع، قرار می‌گیرد. بنابراین در اینجا فرآیندی مُدوّر است. یعنی دنیوی شدن شریعت و مشروعیت دنیا. شریعت، مصلحت است و مصلحت، همان شریعت است. به گونه‌ای که ممکن است به نحوی، نظریه مقاصد براساس ضوابط و عناصر آن، نظریه پیشگام اسلامی در منفعت، محسوب شود. جای تعجب و شگفتی است که گاهی شاطبی با تعبیرات مُختلف، آن چیزی را بیان می‌کند که نظریه جدید منفعت در عصر لیبرال، می‌گوید. آنچه که این نظریه، آن را خیر عمومی می‌نامد، همان چیزی است که شاطبی از آن تعبیر به مقاصد می‌کند.

مصلحت فردی که در قالب مقاصد قرار گرفته، چیزی جُز کشانیدن مصلحت فردی در چهارچوب خیر عمومی و قرار دادن آن بعنوان اساس مصلحت جمعی نیست. در

^۱ - کلمه دنیوه، در اینجا مشتق از دنیویت است و آن ترجمه اصطلاح Secular است که کمال ابوادیب، ترجمه آن را به دنیویت بر علمائیت به جهت بار ویژه ایدئولوژیک این اصطلاح، ترجیح می‌دهد. مقایسه کنید با ترجمه کتاب ادوار سعید توسط کمال ابوادیب، الثقافة و الإمیرالیه، ۲۰، دارالآداب، بیروت، ۱۹۹۷ و اصطلاح دنیوه در ادامه بحث معادل با اصطلاح La cit فرانسوی است به خاطر تفکیک آن از اصطلاح La cime که معادل عقیده عامیانه است.

نتیجه سبک شاطبی، دنیوی بودن عالم را تقویت می‌کند و أسباب آن را فراهم می‌سازد. شاطبی میان اجتهاد خاصی که مربوط به علماء است و آن اجتهاد عامی که موکول به جمیع مکلفین است، تفکیک می‌کند. از آن جهت که اجتهاد نوع اول، دقت و ظرافت در تحقیق مناظ احکام و توجه به تفصیل و جزئیات ملحق به کلیات را اقتضاء می‌کند، در حالی که اجتهاد عام در نزد جمیع مکلفین قرار دارد زیرا ملاک آن، مقاصد کلی شریعت و اصول قطعی آن است.^۱ شاطبی، اساساً علم به وسائل را برای ادراک مقاصد شریعت و فهم آن‌ها که از نظر او قطعی استقرائی است، شرط نمی‌داند. بلکه آنچه را که اجتهاد عام می‌نامد، در مقابل مکلفین می‌گشاید به گونه‌ای که تصرفات مکلف که براساس مقاصد اصلی یعنی به شکل کلی برای خیر عام، بنا شده، تماماً به عبادات، تبدیل شود. گوئی که شاطبی به مفهوم پروتستانی (و بویژه در سبک کالوینی) برای عمل همانند عبادت، نزدیک می‌شود و براساس آنچه که ماکس وبر در کتاب مشهور خود بنام «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» تعریف نموده است سهم مکتب پروتستانی در تکوین سرمایه‌داری و بنا نمودن تقلیدهای مشروع عقلانی و عملی و ارشادی براساس اخلاق طهری یا نسکی است.

و بر همانگونه که رضوان السیّد، نیز درمی‌یابد ملاحظه می‌کند که لوتر در ترجمه عهدین قدیم و جدید به زبان آلمانی از کلمه‌ای تعبیر می‌کند که به زبان آلمانی Beruf به معنای تکلیف یا فریضه معنا می‌دهد و از جمله آن‌ها کلمه Berufung به معنای رسالت یا دعوت است به گونه‌ای که این کلمات، همان معنای کلمه انگلیسی Calling یعنی دعوت یا تکلیف یا رسالت را می‌دهد.^۲

لوتر، تقدّس را به عمل، نسبت داد و اعلام کرد که دعوت، همان خدمت است، پس هر انسان کارگر، نجار، کفّاش، خیاط، به منزله راهبی است که دعوتی را که عبارتست

^۱ - الشّاطبی: منبع پیشین، ۵۶/۴.

^۲ - رضوان السیّد، ماکس وبر: الأیدیولوجیا والاقتصاد، مجله منبر الحوار، سال نهم، شماره‌های ۳۲-۳۳، بهار و تابستان ۱۹۹۴.

از تلاش و سعی و جهاد، اجابت می‌گردد^۱. این مفهوم به خودی خود، با مفهوم اسلامی کار بعنوان کسب، اختلاف چندانی ندارد و اسلام، خود، آئینی مدنی بود که از همان ابتدا با شدت‌گیری آن در مدینه، و هجرت به سوی آن و استقرار در آن، شناخته شد و زندگانی مؤمنین بوسیله اسلام از حالت زندگانی بدوی و اعرابی به صورت شهرنشینی و استقرار در شهر که مرکز اصلی اداره دولت در خارج از جزیره بود، درآمد. گسترش مفهوم اسلامی برای عمل، به توسعه زندگانی شهرنشینی در سرزمین‌های عربی اسلامی و رشد قابل ملاحظه آن، بستگی داشت. امام محمد بن حسن شیبانی (۱۸۹ هـ) اولین رساله نظری در مسأله کسب را نوشت که در آن درباره تقدیس عمل و بر شمردن آن بعنوان فریضه، بحث کرده است. این رساله بیان می‌کند که وظیفه محتسب (صاحب سوق) به منزله جزئی از فریضه اسلامی امر به معروف و نهی از منکر، تلقی شده است^۲.

این مفهوم اسلامی از کار یا کسب، بیانگر توافق شاطبی و لوتر در یک نقطه اساسی است: عمل، عبادت است و مصلحت، تکلیف است. بنابراین بنا به تعبیر شاطبی، تصرفات مکلف در عمل - مصلحت، تماماً عبادت خواهد بود. قاعده کلی شاطبی بر این اساس است که مقاصد شارع همان محقق شدن مصالح مکلف است و مقصد اساسی شارع، این است که مقاصدش، همان مقاصد مکلف باشد و در اینجا جنبه‌ای اساسی از دعوت شاطبی برای عناصر دنیوی کردن عالم که جوهر وجودی آن را تشکیل می‌دهد، نهفته است.

بعید نبود که شاطبی در رُبع پایانی قرن نوزدهم هجری - که فرآیند دنیوی کردن عالم و برداشتن افسون (عقاید ماورائی) در کُل تاریخ بشری به اوج خود رسیده بود - از جانب حرکت اصلاحی اسلامی، فراخوانده شود. این اصلاح‌گرایی که مفهوم رادیکالی عامیانه فرانسوی برای «دنیوی شدن»، آن را به صورت عقیده دینی عامیانه اخروی،

^۱ - إلیاس مرقص، تعقیب علی بحث طارق البشری: الخلف بین النخبة والجماهیر إزاء العلاقة بین القومية العربية والإسلام، ندوه القومية العربية والاسلام، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۳۲۴ و ۳۲۸، بیروت، ط ۲، ۱۹۸۲.

^۲ - رضوان السید، مفاهیم الجماعات فی الإسلام: ۷۹ - ۸۲، دراسة فی السوسیولوجیا التاریخية الاجتماع العربی الاسلامی، دارالتنویر، ط ۱، ۱۹۸۴.

جلوه‌گر ساخته بود، در اسلام تأثیر نهاد. همانند تأثیری که مکتب پروتستان در مسیحیت، گذاشت.

مکتب پروتستان نزد محمد عبده، چیزی نبود جز نم باره‌ای از باران شدید اسلام که به سرزمینی حاصلخیز افتاد و آن را رویانید. همانگونه که اصلاح پروتستانی نزد افغانی، سبب تغییر حالت اروپا از خشونت به مدنیت، گردید^۱ و آن اصلاح، نزد کواکبی در اصلاح سیاسی تأثیر بیشتری داشت تا تأثیر آزادی سیاسی در اصلاح نزد کاتولیک^۲. پس چنانچه اصلاح دینی که لوثر و کالوین، آن را برپا کردند، نبود، به عقیده شکیب ارسلان، فجر آزادی در اروپا نمی‌دمید و قرون وسطی تا دوران معاصر امتداد می‌یافت^۳. ارسلان بر این باور است که اُمّت‌های پروتستانی، معتقدند نهضت اروپا تنها با اعتراض لوثر و کالوین بر کلیسای رومانی، آغاز شد و مذهب آن دو، به منزله طلوع اُنوار اروپائی بود^۴.

اصلاح اسلامی، طبق گفته شکیب ارسلان، اینگونه تصور می‌شود که اسلام در این زمانه همان مقطعی از زمان را پشت سر می‌گذارد که نصرانیت در اوایل دوره اصلاح در قرن پانزدهم از آن عبور کرد. پس هر دو دوره، حقیقتاً شبیه به همدیگر است. آیا نصرانیت در ابتدای قرن پانزدهم از نظر سیادت مطلق عقیده نقل و تقالید بر عقیده عقل و خصومت و دشمنی پراکنده با آزادی فکری و علوم صحیح طبیعی به همین صورت نبود؟ هرکس میان دو آئین اسلامی و نصرانی از جمیع وجوه آن‌ها، مقایسه کند، در می‌یابد که روح امروز اسلام و روح دیروز نصرانیت، روحی واحد است^۵.

شاید بازگشت این مسأله به آن باشد که آنچه موجب تمایز اعتقاد پروتستانی است بصورت جزئی یا کلی در اسلام، یافت می‌شود. نظریات پروتستانی در باب تثلیث و مریم و عیسی با آنچه در قرآن آمده، تقریباً مطابقت می‌کند^۶. شکیب ارسلان از آن، اینگونه

۱- رشید رضا، تاریخ الأستاذ الإمام: ۸۲/۱-۸۳، مطبعة المنار، مصر، ط ۱، ۱۹۳۹.

۲- عبدالرحمن کواکبی، طبائع الاستبداد ومصارع استبعاد، مطبعة المعارف: ۲۱-۲۲، مصر، بی‌تا.

۳- شکیب ارسلان، از تعلیقات او بر کتاب لوثر وبستو دارد، حاضر العالم الإسلامی ۴۲/۱، - عجاج

نویهض آن را به عربی، انتقال داده، مطبعة عیسی البابی الحلبی و شرکاه بمصر، قاهره ۱۳۵۲ هـ.

۴- منبع پیشین، ۱۲۵.

۵- منبع پیشین: ۲۶۷.

۶- عبدالله العروی، مفهوم العقل: ۵۴، المركز الثقافی العربی، بیروت، الدار البیضاء، ط ۱، ۱۹۹۶.

تعبیر می‌کند که تنها تشابه موجود میان آنچه که مسیحیت دربارهٔ راز قربانی مقدّس و قرآن در سورهٔ مائده، بیان می‌کند، مُشابَهت با مکتب پروتستانی است.^۱ مقصود ارسال از این گفته، موضع پروتستانیّت از آئین مذهبی «عشاء ربّانی» در مسیحیت است. وی در این مسأله با عبدالرحمن کواکبی که معتقد است: مسألهٔ تثلیث، در آن بخشی که از خود حضرت مسیح صلی الله علیه و آله وارد شده، سندیت ندارد بلکه یک سلسله از مباحث زاید و چیده شده‌ای است که اندکی از آن‌ها ساختگی و بدعت و بسیاری از آن‌ها مورد اتباع است، موافق است.^۲ پس «رساله‌های پولس و امثال آن را گسترش داد و رجال مذهبی مسیحیت را تا درجهٔ اعتقاد به نیابت و عصمت و قُوّهٔ تشریح، از مواردی که پروتستانی‌ها یعنی رجوع‌کنندگان به أصل انجیل در احکام، بیشتر آن‌ها را ردّ می‌کردند، تعظیم می‌نمود».^۳

آنچه در اینجا برای ما اهمیّت دارد، آن است که کواکبی، بر این باور بود که طبیعت پروتستانی، طبیعتی اسلامی است. در نتیجه تا حدّ تصور امکان انتقال اغلب آئین پروتستان به اسلام، پیش می‌رود.^۴ پروتستانی کردنِ اسلام الهی، اِهتمام اندیشه روشنفکری اروپائی را می‌طلبد. همانگونه که نیازمند اِهتمام اصلاح طلبان اسلامی بود و هنگامیکه «ولز» بعنوان مؤرّخ بزرگ، جریان حرکت اصلاح در مسیحیت را توصیف می‌کند، بدون هیچگونه تردید، می‌گوید: این جریان، تجرید مسیحیت است تا اینکه همانند اسلام از جمیع آثار سلطهٔ مذهبی عهد عتیق تُهی گردد.^۵ بلکه تناقض معروف اصلاح‌گرائی اسلامی دربارهٔ «عقب ماندگی مسلمین و پیشرفت دیگران»، همان تناقضی است که پیش از آن، برای کوندورسیه ایجاد می‌شود. و آن زمانی است که به منطقهٔ محمّدیّه بعنوان سرزمینی که بندگی و نادانی، آن را فرا گرفته است، اشاره می‌کند. در حالی که دیانت محمّد صلی الله علیه و آله از گسترده‌ترین دینداری‌ها بر اساس قواعد خود

۱- آرسلان، منبع پیشین، ۶۲-۶۳.

۲- کواکبی، طبائع الاستبداد، منبع پیشین، ۲۹-۳۰.

۳- منبع پیشین: ۳۰.

۴- الکواکبی، أمّ القُری، المطبعة العصریة، ۱۰۶، حلب ۱۹۵۹.

۵- ه. ج. ولز، معالم تاریخ الإنسائیة: ۷۸۵/۳، تعریب عبدالعزیز توفیق جاوید، کتاب ششم، ط ۱، مطبعه

لجنه التالیف و التّرجمه والنشر، قاهره ۱۹۵۰.

و کمترین آن‌ها از نظر تغییر حالت در شعائر آن بود، آنهم در زمانی که درخشندگی علم و آزادی در زیر سایه شدیدترین خرافات و در محیط تعصب دینی بربری که کوندورسیه، آن را به تعصب کاتولیکی، تعبیر می‌کند، در نهایت استحاله بود.^۱

پس به چه علت، تناقض اصلاح‌گرایان اسلامی با کوندورسیه، متفاوت باشد؟ ممکن است به سطحی از سطوح این تناقض در آنچه ماکس وبر درباره رابطه گسترده میان سرمایه‌داری و پروتستانیسم، می‌نویسد، برخورد کنیم. وبر، اسلام را بعنوان مانعی از موانع سرمایه‌داری، محسوب نمی‌کند و رابطه علیت میان اسلام و پاتریمونیالیسم (تعهد مالی) را نفی می‌کند.

وبر معتقد است که جامعه میانی اسلامی، ظواهر سرمایه‌داری را شناخت و شرایط اجتماعی و اقتصادی برای پیدایش و تکوین سرمایه‌داری جدید که عبارت بودند از بازوی آزاد توانمند، قوانین معقول و استقلال مدنی را قبل از غرب و بدون اینکه با آن، ظهور سرمایه‌داری، کامل گردد، فراهم ساخت.^۲

عروی، این تناقض را مورد بحث قرار می‌دهد. وی، طبعاً با اینکه پروتستانیسم، نم باره‌ای از باران شدید اسلام باشد، موافق نیست. اما اشاره‌ای به اسلام می‌کند. به چه علت نظام سرمایه‌داری بعد از قرن‌ها در شمال اروپا و میان اقوام ژرمنی، شکل گرفت، در حالیکه قبل از آن با وجود همان عوامل مناسب اعتقادی در عالم اسلامی، حاصل نگردید؟

وبر در تحلیل‌های خود، عناصری خارج از اعتقادات را وارد کرد، پس از آن بر تأویل قومی برای طرز بیان عقیده، متمرکز گردید و در نتیجه از سطحی به سطح دیگر انتقال پیدا کرد و قضیه به صورت معلق باقی ماند.^۳ هدف ما، انجام مقایسه میان دو اصلاح اسلامی و مسیحی نیست، بلکه کشف کیفیت تفکر اصلاح طلبی اسلامی در مقابل اصلاح طلبی مسیحی و رسانیدن آن به واقعیت مشخص آن است. اسلام در دعوت اصلاح‌گرائی اسلامی، اسلام سوسیالوژی یعنی اسلامی که مسلمانان عملاً، آن را اجرا می‌کنند، نیست. بلکه همان اسلام اصیل نخستین است که مسلمانان، لازم است

^۱- آرسلان، منبع پیشین، ۱۱۷.

^۲- رضوان السید، ماکس وبر، الأخلاق البروتستانتیه والروح الرأسمالیه، منبع پیشین، ۱۸.

^۳- العروی، مفهوم العقل، منبع پیشین، ۵۴-۵۵.

براساس آن عمل گُندند. اسلام در پرتو این نوع شکل‌گیری، الهی، کاتولیکی و اجتماعی و آنتروپولوژیک است. و این همان چیزی است که باعث می‌شود^۱ تا عبدالرحمن کواکبی نسبت به اجتماع احبار و قسّیس و شیوخ در خانه‌ای واحد، تردیدی نداشته باشد. بلکه کواکبی در توصیف کاتولیکی و الهی نظام شیخوخیت حاکم در زمان خود، فراتر می‌رود.^۲

تأکید اصلاح طلبی اسلامی بر آنچه که ما پروتستانیّت الهی، نامیده‌ایم یعنی در سطح تبلور اجتهاد به عنوان گشودن مجدد رابطه میان مسلمان و خداوند بدون هرگونه واسطه، می‌باشد. به تحقیق، نخبگان فقهی نظام شیخوخیت حاکم، عملاً میان این رابطه قرار می‌گرفتند و اسلام را در رویارویی با عصر خود قرار می‌دادند. بهترین دلیل بر جمود سیستم فقهی اسلامی در این دوران، فتوایی است که آنبایی، شیخ الأزهر در سال ۱۸۸۷ به منظور اصلاح، صادر نمود و بر اساس آن به مسلمانان یادگیری علوم ریاضی و طبّ به جُز علوم طبیعی را اجازه داد.^۳ این جمود و بدعت در هر یک از اشکال اجتهاد به درجه‌ای رسید که شیخ الإسلام در دولت عثمانی، دستگاه افتاء تابع خود را از صادر کردن هرگونه فتوی درباره مجموعه قوانین مدنی اسلامی صرف، موسوم به مجلّه احکام عدلیّه، منع نمود. زیرا این مجموعه قانونی، نیازمند برخی از اصلاحاتی بود که به نوعی به مذهب حنفی، ارتباط پیدا می‌کرد و این مجلّه، کامل‌ترین و عظیم‌ترین عملیات قانونگذاری منظم در فقه حنفی و در حوزه قوانین مدنی غیرتجاری بود که بر وجود پویائی و انعطاف‌پذیری و قابلیت قانونگذاری در فقه شریعت، دلالت می‌نمود^۴. و آن‌ها قوانین مدنی غیرتجاری بودند که هیچیک از آن‌ها به شیوه قوانین مستمرّ نظام قانونگذاری غربی در مرحله تنظیمات جدید قوانین عثمانی در قرن نوزدهم، ادامه نیافت.

^۱ - کواکبی، طبائع الاستبداد، منبع پیشین، ۱۸.

^۲ - منبع پیشین، ۲۹-۳۰.

^۳ - عباس محمود العقاد، محمد عبده، ۱۷۲-۱۷۴، المؤسسة المصرية للكتاب، مکتبه مصر، بی‌تا.

^۴ - قیس جواد العزازی، الدولة العثمانیة: قراءة جدیدة لعوامل الانحطاط، ۱۱۳ و ۱۲۰، الدار العربیة للعلوم / مرکز دراسات الاسلام والعالم، ط ۱، ۱۹۹۴.

به تحقیق، فراخواندن شاطبی از جانب اصلاح‌گرائی اسلامی، منوط به این آگاهی اصلاحی یا حدّافل، از نتایج آن بود. در آن هنگام نزد شاطبی، گفته‌های فراوانی برای این دعوت بود. بویژه در مساله علم مقاصد که شریعت را مصلحت و مصلحت را به منزله شریعت، قرار می‌دهد. و شاید این، همان چیزی است که بیان می‌کند آن فراخوان، اگرچه بطور عامّ، در گرو شروط طرح اصلاح‌گرائی اسلامی است اما به طور معین به استاد امام محمّد عبده^۱ که تأویل مفهوم منفعت در نظریه لیبرالی جدید به مصلحت در تفکر اسلامی و معیناً در تفکر شاطبی برای او به وضوح، روشن بود^۲، ارتباط پیدا می‌کرد و گاهی به تعبیر محمّد اقبال بر این فراخوان، به کارگیری اصلاح طلبی اسلامی برای شروع حرکت در اسلام یعنی استفاده از عناصر اجتهادی که برأساس سبک اصولی تقلیدی پیشین، امکانپذیر است، مُترتّب می‌شود.

برای جمال الدین افغانی، برداشتن قداست از مؤسّسین مذاهب فقهی و ردّ علنی التزام به مذهب فقهی معین یا تقلید از هر امام، امکانپذیر بود. به رغم آنکه روش‌شناسی فقهی ابوحنیفه از نظر او به حدّ عظیمی رسیده بود، جمال الدین به درستی این سخن ابوحنیفه که می‌گفت: «من در میان ائمه مذاهب، شخصی عظیم‌تر از خود را نمی‌شناسم تا از سبک او پیروی کنم»، تردید داشت.

تبدیل حالت مسلمان از مقلّد به مجتهد، نوعی جهش عظیم برای اصلاح طلبی اسلامی بود که محمّد عبده، مسیر آن را هموار نمود و شرایط آن را فراهم ساخت و برای شاگردان مدارس مدنی که اصلاح‌گرائی اسلامی، بیش از شیوخ، متوجه آن‌ها بود، امکانپذیر نمود^۳. محمّد عبده، در این باب، قائل به جواز اجتهاد فردی و حتّی وُجوب آن گردیده است و این همان چیزی است که به نوعی به مفهوم اجتهاد عام نزد شاطبی که علماء را از حدّ سایر مکلفین می‌گذراند و بنای آن بر ادراک مقاصد در فهم

^۱ - بنگرید به خضری، أصول الفقه، منبع پیشین، ۱۲. مقایسه کنید با دراز (مقدمه او بر موافقات)، منبع پیشین، ۱۶ بطور مثال نه حصر.

^۲ - آلبرت حورانی، الفكر العربي في عصر النهضة: ۱۷۹، ترجمه کریم عزقول، ط ۳ / دارالنهار، بیروت ۱۹۹۷.

^۳ - رضا، تاریخ الأستاذ الإمام، منبع پیشین، ۱ / ن المقدمه، مقایسه کنید با هاملتون جیب، - دعوة تجدید الإسلام، ۵۹، دارالوثیه، دمشق، بی‌تا.

و تحصیل مصلحت است و نه وسایل خاصّ استنباط اُصولی ویژه اجتهاد خاصّ، اشاره می‌کند. عبده، این باب را بطور کامل برای قائل شدن به جواز اجتهاد فردی یعنی آنچه که به فتوای ذاتی، نزدیک باشد و مؤمن به آن دست یابد و نه عمل طبق فتوای مرجع یا مقلّد، می‌گشاید. پس از آن جهت که اسلام به طبیعت خود، مفهوم سُلطهٔ دینی را نفی می‌کند و این تسلُّط از زوایدی بود که بر اسلام، حادث گردید و آن را به جُمود کشانید و حال آنکه رابطهٔ مؤمن با پروردگارش بطور مستقیم و بدون هرگونه واسطه و وظایف قاضی یا مُفتی یا شیخ الإسلام، بصورت مدنی و بدون کمترین سُلطه بر عقاید و تقریر احکام بود، بنابراین برای احدی از آن‌ها جایز نیست که با دیگری از نظر دیدگاه، منازعه کند و هنگامیکه انسان مسلمان می‌تواند حکم خداوند را از طریق کتاب الهی و سُنّت پیامبر اکرم ﷺ بفهمد^۱، این به معنای فتح باب اجتهاد، بطور کامل در برابر اجتهاد فردی براساس برخی از شرایط گسترده است. زمانی که اجماع، منبع تقلید باشد، مُراجعةٔ آزاد فردی، مرجع اجتهاد فردی است. اجتهاد در اینجا مقابل تقلید، واقع می‌شود همانگونه که مُراجعة فردی در مقابل اجماع قرار می‌گیرد.

دعوت اصلاح طلبی اسلامی در به کارگیری اجتهاد، مفهوم اجتهاد معصوم یا عصمت اجتهاد را نقض کرد. در قواعد هر منوتیک اسلامی معروف است که اجتهاد پس از اجماع، معصوم از خطا می‌شود.^۲

اجتهاد در اینجا طبق آنچه که از دعوت اصلاح طلبی اسلامی فهمیده می‌شود در محور نسبی و ظرفی و موقت یعنی در مدار شرط مکانی و زمانی مُعیّن، قرار می‌گیرد. از این رو برای اجتهاد عمومیّت انطباق با مسائلی که در شرایط مُختلف بوجود می‌آید فراهم نیست و در نتیجه برای احکام فقهی، عمومیّت اطلاق، وجود ندارد.

منطق نظری اساسی حاکم بر اجتهاد طبق آنچه که از دعوت اصلاحی می‌فهمیم، آن است که شریعت به واسطه مصلحت جامعه، تضییق نمی‌شود و هدف آن بر آوردن مصالح مردم در هر آن چیزی است که به آن نیاز دارند. از این رو، تحقیق مصلحت براساس اُصول شریعت و روح و مقاصد آن، ملاک صلاحیّت نظری اجتهاد است.

^۱ - رضا، منبع پیشین، ۳/۲۸۵-۲۸۸.

^۲ - أحمد عطیه الله، القاموس الاسلامی، مادّة الاجتهاد، ۱/۲۵-۲۶، مکتبه النهضه المصریة، - قاهره،

مطابق با این شیوه، استاد امام یعنی مُحَمَّد عبده به شکل خاصی میان اصلاح طلبان اسلامی به بکارگیری تطبیقی اجتهاد یعنی استعمال آن در فتوای معین، اشتغال ورزید و این نحوه بکارگیری او را به حدّ مفتی سرزمین مصر و مجبور شدن به افتاء و پاسخگوئی به کسانی که از او استفتاء می‌نمودند، ارتقاء داد. از مهمترین این فتاوی، که نظر عمومی اسلامی را به خود جلب نمود و منجر به دو قُطبی شدن گردید و از نزاع سیاسی و اجتماعی در آنروز، خالی نبود، فتوای ترانسفالیه^۱ در مورد ذبائح اهل کتاب و بر سر نهادن کلاه و اقتداء شافعی به حنفی بود. پس عبده به جواز خوردن ذبائح اهل کتاب، حتی در صورتی که قبل از ذبح، نام خداوند بر آن جاری نشود، حکم نمود و بر سر نهادن کلاه و اقتداء شافعی به حنفی را مجاز دانست و در فتاوی خود، مجتهد بود نه مُقلد. از مواردی که اعتراض مقلده را علیه او برانگیخت، این بود که او به جعل شرعی می‌پردازد و وظیفه مفتی، اساساً، آن است که از امام خاصی تقلید کند نه اینکه مجتهدی باشد که از رای خود تبعیت کند.^۲ واقع امر، آن است که مُحَمَّد عبده، گاهی در معرض تأثیر این فتاوی تا خطر عزل از منصب خود بعنوان مفتی سرزمین مصر قرار می‌گرفت.

اما فتوای دیگری که موجب تنفر از او گردیده و منجر به اِتهام او به حرکت علیه شریعت و تشریح ربا شد، فتوای صندوق پس‌انداز است. زیرا وی به جواز بهره‌گیری از اموال ودیعه گذاشته شده در صندوق پس‌انداز پست و توزیع سود آن براساس احکام شرکت مُضاربه میان ودیعه‌گذاران فتوا داد.^۳ از ایشان پرسیده می‌شود: برای مردم در اثر اختلاف زمان، امور و وقایعی حادث می‌شود که در این کتاب‌ها، نصی برای آنها یافت نمی‌شود. پس آیا باید به خاطر این کتاب‌ها سیر جهانی را متوقف کنیم؟ این غیر ممکن است و به همین جهت عامه مردم و حکام، ناگزیر از ترک احکام شرعی شدند و به غیر آن، از سایر احکام پناه بُردند»^۴.

عبده میان اهل بُخارا که ربا را به خاطر ضرورات زمانی خود، اجازه دادند و نیز سخت‌گیری فقهاء مصری بر ثروتمندان آن سرزمین نسبت به آنچه که موجب شد تا

^۱ - تاریخ الأستاد الإمام، منبع پیشین، ۶۶۷/۱.

^۲ - منبع پیشین: ۶۷۲.

^۳ - منبع پیشین: ۵۶۰.

^۴ - منبع پیشین: ۹۴۱.

این ثروتمندان، دین را ناقص بیندارند، تطبیق نمود. همانگونه که مردم را به قرض گرفتن از بیگانگان در برابر سودهای فراوانی که ثروت مملکت را جذب نمود و به سوی بیگانگان بُرد، وادار کرد. پس شایسته است که فقهاء، اوضاع و احوال زمان خود را درک نموده و احکام را به گونه‌ای که تبعیت از آن‌ها برای مردم امکانپذیر باشد (یعنی همانند احکام ضروریات) با آن اوضاع و احوال، تطبیق دهند، نه اینکه بر محافظت از نُقوش و رسوم این کتاب‌ها اکتفا کنند و آن را همه چیز تلقی و به خاطر آن‌ها هر چیزی را رها کنند^۱. بازسازی مفهوم منفعت لیبرالی در قالب مفهوم مصلحت اسلامی، به اندازه‌ای که تمییز اسلامی مفهوم بود، تلفیق به شمار نمی‌آید. این فرآیند به مُجرّد شناخت مفهوم پوشیده و سر بسته منفعت به صورتی پیشرفته، تحت عنوان مصلحت به گونه‌ای که آشنایی با آن، همانند مفهومی جدید باشد، خلاصه نمی‌شود. اسلام مورد نظر عبده در این فرآیند دایره‌وار و پاره‌ای از جوانب، به دین مدنی که روسو به آن فرا می‌خواند، نزدیک یا ممکن است منتهی شود. عبده تا بیشترین حدی که مجموعه اصلاح‌گرائی اسلامی او ایجاب کند، عنصر دینی و منفعتی مبتنی بر مفهوم فردیت جدید و آنچه از نظر آزادی انجام عمل به آن مربوط می‌شود، آزاد می‌گذارد. به جهت اینکه اسلام، نسبت به عمل، تشویق کرده و آن را واجبی دینی شمرده است. این عنصر بر فهم عبده نسبت به آنچه که آن را جمع اسلام میان مصالح دین و آخرت، می‌نامد، حاکم است. زیرا اسلام عبده، آنچه را که به تعبیر لولز، می‌توان دیانت شخص دنیوی^۲، نامید و بر فردیت استوار شده، کاملاً معکوس می‌کند. از اینجا تناقض میان دو جامعه، ظاهر می‌شود. اوّلی می‌گوید: او مسلمان است و مطابق زهد انجیل عمل می‌کند و دوّمی می‌گوید: او مترقی است و از اصول اسلام، تبعیت می‌کند. این تناقض، میان مسلمین بدون اسلام و اسلام بدون مسلمین است. عبده، عناصر دین فرد یا شخص دنیوی را تا حدّ نهائی آن آزاد می‌گذارد و از هر درجه‌ای از درجات سلطه دینی، رها می‌کند و فهم این انسان (انسان دنیوی) از خداوند متعال را به واسطه کتاب الهی (بدون وساطت هیچیک از گذشتگان و مردم) گسترش می‌دهد. به تعبیر عبده، اسلام، بنای سلطه دینی را مُنهدم نمود و اثر آن را محو کرد.

^۱ - منبع پیشین: ۹۴۵.

^۲ - ولز، منبع پیشین، ۷۸۵.

اسلام، بعد از خُداوند و رسول او برای اُحدی، راه سلطه‌ای بر عقیده و یا ایمان کسی، قرار نداده است و برای هیچ یک از اهل اسلام، راهی برای جُدا شدن یا ارتباط، نه در زمین و نه آسمان، قرار نداده است. بلکه ایمان، مؤمن را از هر گونه رقیبی، آزاد می‌سازد. پس جُز خداوند یگانه میان مؤمن و خدا، چیزی نیست و هر مسلمان می‌تواند دربارهٔ خداوند از کتاب خُدا درک کند و دربارهٔ رسول او از سخنان رسول خدا بدون واسطه شدن اُحدی از سلف و خلف، بفهمد.

بنابراین در اسلام، آنچه که نزد عده‌ای به حاکمیت دینی تعبیر می‌شود، نیست^۱. عبده بر آنچه که می‌توان آن را طبیعت پروتستانی اسلام نامید، تأکید بیشتری می‌کند. وی با این نامگذاری موافق نیست. زیرا که پروتستانیّت را نهم‌باره‌ای از باران اسلام می‌داند. علاوه بر اینکه اصلاح دینی در معنای مورد نظر عبده که بر چیدن تقلید و بنا کردن عقل اجتهادی و عناصر اجتهاد به رأی است، محلّ ورود هر اصلاح و اساس آن را تشکیل می‌دهد. نتایج این اصلاح، آن گونه که عبده بیان می‌کند، اندک نیست. زیرا که منجر به باز شدن اُفقهای عامیانه شدن به معنای (زمانی) یا (دنیوی) بودن، می‌شود و این، همان چیزی است که در مباحث گذشته از آن به دنیوی کردن عالم، تعبیر نمودیم. و به واسطهٔ این معنای معین برای عامیانه شدن (دنیوی کردنی که آن را از مفهوم عامیانهٔ رادیکالی فرانسوی یا از عقیدهٔ عامیانهٔ جدید، تفکیک می‌کند) توصیف اصلاح طلبی اسلامی به این صورت که مبتنی بر حرکت عامیانهٔ اسلامی است، امکانپذیر است و از این رو، دور از انتظار نیست که عده‌ای از پیروان این حرکت، مُعتقدات آن را در راستای اقامه کامل علمانیّت، به کار گیرند^۲. اصلاح طلبی اسلامی، درصدد بود تا تلاش خود را در راستای فهم مقاصد شریعت، قرار دهد که در خلال آن به نظریهٔ مقاصد شاطبی، برخورد کرد و آن را در چارچوب ذهنی اسلامی که زمینهٔ بررسی آن، علم اصول و محدود به کتاب «جمع الجوامع» بود (که شیخ عبدالله دراز، آن را کمترین کتاب اُصولی از نظر غناء و بیشترین آن‌ها از نظر سختی و تکلف می‌دانست)^۳ فراخواند.

^۱ - از پاسخ‌های محمد عبده به فرح اُنطون، مجلهٔ (منبر الحوار) آن را تجدید چاپ نموده است، شمارهٔ

۱۵، سال چهارم، ۱۴۷، پائیز ۱۹۸۹.

^۲ - آلبرت حورانی، منبع پیشین، ۱۷۹، مقایسه کنید با جیب، منبع پیشین، ۷۰-۷۱.

^۳ - دراز، منبع پیشین، ۱۵.

این حرکت اصلاحی، بطور معین، تحت تأثیر امام مُحمّد عبده، تلاش کرد تا این نظریه را از سر بگیرد و آن را از حالتی که به تعبیر علال الفاسی در کتاب «مقاصد الشّریعة» (کسانی که به کتابت مقاصد شرعی پرداختند از حدّ پائینی که امام شاطبی در کتاب مُوافقات در کنار آن ایستاده، تجاوز نکردند و یا اینکه به آنچه او قصد کرده بود، نرسیدند^۱) متحوّل سازد. از آن جایی که این فراخوان اصلاحی برای علم مقاصد، تغییری ملموس در بررسی‌های اسلامی معاصر مربوط به علم اصول به وجود آورد که در تبدیل مقاصد به بانی اساسی در علم اصول، متجلّی می‌شود، بعدها زمینه را برای حرکت کشف اطلاعات از شاطبی در دهه هشتاد و دهه نود، مهیا نمود^۲. در دهه بیست، نوعی از واژگونی و سرگشتگی به ثبت رسید به گونه‌ای که رشید رضا بعنوان سخنگوی آن حرکت و کسی که دعوت او به اجتهاد مُطلق مُستقل در شرع، مشهور بود^۳، به اندازه‌ای که به تبیین فهم تقلیدی سبک اصولی می‌پردازد، به از سرگیری نظریه مقاصد، توجّه نمی‌کند و در محدوده تکرار قواعد عمومی قرار می‌گیرد. نظیر منع آنچه که ضررش ثابت شده و اباحه آنچه نفع آن به اثبات رسیده و پذیرفتن آنچه گریزی از آن نیست و اینکه محرّم منصوص به واسطه ضرورت، مباح می‌شود و آنچه به خاطر سدّ وسیله فساد، تحریم شده به منظور مصلحت راجح، مباح می‌شود^۴.

مدرسه اخوانیه که در تلاش بود تا از رشید رضا و کتاب «منار» او، بهره‌ای ببرد، عملاً نتوانست از سبک تقلیدی در فرآیند اجتهاد، بگذرد. بنابراین محکوم به عقیده

^۱ - جورشی، منبع پیشین، ۱۹۸.

^۲ - از بارزترین نشانه‌های این حرکت، آن چیزی است که عابد جابری درباره نظریه شاطبی در کتاب خود بنام بنیه العقل العربی، نوشته و طه عبدالرحمن در کتاب خود بنام تجدید المنهج و فهم التراث به آن پاسخ داده است و آنچه عبدالمجید الصغیر در کتاب عظیم خود (الفکر الأصولی وإشکالیه السلطة العلمیة فی الإسلام) به رشته تحریر درآورده، علاوه بر آنچه عبدالمجید ترکی و صلاح الدین جورشی و غیر آن دو، نوشته‌اند.

^۳ - رشید رضا، الخلافه أو الإمامة العظمی: ۱۱۰-۱۱۲، تجدید چاپ آن، بوسیله وجیه کوثرانی در «الدولة والخلافة فی الخطاب العربی إبان الثورة الکمالیة فی ترکیا (دراسه و نصوص)، صورت گرفته است، دارالطلیعه، بیروت، ۱۹۹۶.

^۴ - منبع پیشین، ۱۰۷.

طحاویہ گردید به میزانی که تلاش فقهی او در پیروی از مجموعه‌های فقهی قدیمی از خلال «فقه السنّة» سید سابق، آشکار شد.

دکتر مصطفی السباعی (۱۹۱۵-۱۹۶۴) بعنوان اولین ناظر اخوان المسلمین در سوریه و کسی است که برشمردن او بعنوان امتداد دعوت اصلاحی بیشتر از دعوت اخوانی تقلیدی، امکانپذیر است و در پرتو فهم مقاصد شریعت، کوشش نمود تا سری حقیقی را جایگزین عمّامه مندرس فقهی کند. سباعی، دوری گزیدن اکثر فقهاء و علماء شریعت از درک مشکلات جامعه جدید اسلامی و مقابله همه جانبه آن‌ها برای حلّ این مشکلات در پرتو مبادی و مقاصد عمومی اسلام و ناتوانی آن‌ها از استنباط مسائل مستحدثه به واسطه پایبندی به نصوص و آراء فقهی که در زمان‌های گذشته، تدوین شده و بسیاری از آن‌ها با مشکلات امروزی ما و روح شریعت، مناسبت و هماهنگی ندارد و همچنین ارزش و قداست فراوانی که برای نصوص فقهاء اولیه، قائل می‌شوند و آن‌ها را به منزله شریعت منزلی می‌دانند که سرپیچی و مخالفت با آن و پاسخ به هر گونه انتقادی که مخالف با روح شریعت و مقاصد عمومی آن باشد، جایز نیست، تشخیص داد.^۱

بعد از اینکه عصر آن فقهاء سپری شد و تفقه (کسب آگاهی) در دین خداوند بر آن‌ها واجب کرد که آنچه از اوضاع مسلمین دچار تحوّل شده است در پرتو مبادی شریعت و نصوص آن و نه در پرتو نصوص فقهی اجتهادی که در جوّی خاص و دوره و تفکّری خاص^۲، شکل گرفته است، مورد بررسی قرار دهند، از اینجا بود که سباعی، تفکّر تجدید بنای اسلامی که دنیای امروز، آن را می‌طلبد^۳، مطرح نمود. به تعبیر وی، این طرح، برپایه اجتهادی در شرع استوار است که مقاصد آن حاکم بر وسایل است. او معتقد بود که مفهوم ملموس برای مقاصد در مصلحت، نهفته است. طبق دیدگاه سباعی، اکثریت مردم، قبل از هر چیز به مصالح مادی، می‌اندیشند و هر مذهبی که، این مصالح را محقق سازد، گرچه از جانب شیطان آمده باشد، مورد پیروی خواهد بود.

^۱ - مصطفی السباعی، اشتراکیة الإسلام، مؤسسه المطبوعات العربیة بدمشق، ۳۸۰، ط ۲، ۱۹۶۰.

^۲ - منبع پیشین، ۳۸۴-۳۸۵.

^۳ - منبع پیشین، ۳۸۹.

چنانچه مُحقق ساختن آن مصالح در حیطة اَدیان، امکانپذیر نباشد^۱، اسلام در اینجا چهارچوبی در خور تقلید برای حلّ این مُشکل ترسیم می‌نماید. زیرا سباعتی بر این باور است که رعایت مصلحت مردم، اساس هر تشریح اسلامی است^۲ و مصلحت، محور احکام اسلام است^۳. بنابراین سباعتی به مصلحت بعنوان دلیلی قائم به ذات و مستقل برای استنباط، اکتفاء نمی‌کند بلکه آن را بر پایه مفهوم روح شریعت و مقاصد آنکه اصول اساسی بعدی بر آن حاکم است، استوار می‌کند:

۱- برآوردن مصالح مردم در هر آنچه که به آن نیاز دارند و شریعت، مصلحتی اجتماعی را که عقلاء و پژوهشگران متشرّع و جامعه‌شناسان به مصلحت بودن آن، اذعان دارند، محدود نمی‌کند.

۲- برقراری عدالت میان مردم به هنگام تعارض مصالح آن‌ها، هر چند که این عدالت، به زیان عده‌ای از مردم باشد.

۳- ایجاد تحوّل مناسب اجتماعی در جامعه بشری. از این رو اسلام در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی از هیچگونه دگرگونی که نتیجه قطعی تفکر یا دانش یا ضروریات زندگانی باشد، باز نمی‌ایستد.

این اصول، ملاک فهم نُصوص شرعی نزد سباعتی را تشکیل می‌دهند. بنابراین، هرگونه اجتهاد و رأی و نصّ فقهی که با اصلی از این اصول، مُغایرت داشته باشد، قائل آن هرکس باشد، نزد ما مردود است. زیرا با روح شریعت و رسالت اجتماعی آن در زندگانی، مُنافات دارد^۴. از این رو، سباعتی هیچگونه مشکلی در تأکید بر اینکه تشریح اسلامی، مدنی و عامیانه است و قوانین را براساس مصلحت و کرامت مردم، وضع می‌کند^۵، نمی‌یابد. می‌توان اینگونه برداشت نمود که صفت عامیانه در اینجا به معنای دنیویّت و ارتقاء مشروعیت آن براساس رابطه‌ای جدید است که در آن، شریعت مصلحت است و مصلحت، شریعت است و نتایج مُترتّب بر آن در سبک سباعتی، اندک

۱- منبع پیشین، ۳۷۴.

۲- مصطفی السباعی، الدّین والدولة في الاسلام، محاضرة، بدون ناشر، بیروت، ۵۶، ۱۹۵۵.

۳- منبع پیشین، ۵۸.

۴- السباعی، اشتراکیة الإسلام: منبع پیشین، ۳۸۳-۳۸۴.

۵- السباعی، «دروس في دعوة الإخوان المسلمين»، منشورات قسم الطلاب، ۱۸، دمشق، ۱۹۵۵.

نیست. بارزترین نتیجه آن، گذشتن از دوگانگی شرعی - وضعی و دنیوی - دینی است. بنابراین، مصلحت در اینجا، مُجَرَّد محوریت احکام، به تعبیر سباعی نیست بلکه مُبتنی بر تخصیص عموم نصّ به وسیله مصلحت است. این، همان مسأله‌ای است که بطور معلوم، رمضان البوطی را دچار آشفتگی کرد. او بطور مستقیم به انتقاد از سباعی و کسانی می‌پردازد که با استناد به قاعده «حيثما وجدت المصلحة فثمّ شرع الله» تا جایی پیش رفته‌اند که هرگاه مصلحتی در غیر طریقی که نُصوص، ترسیم نموده‌اند، حادث شود، قائل به تقييد نصوص یا تخصیص و توقیف آن‌ها شده‌اند.^۱

بوطی معتقد است که مصلحت، دلیلی مستقل نیست و این، نصوص شرعیّه است که حقیقت مصالح را ضبط می‌کند و این، مصالح نیست که بر تفسیر یا تقييد نصوص، حاکم است.^۲

مصالح مرسله، اثری در تخصیص یا تقييد نُصوص ندارند و حرکت مصالح در شریعت اسلامی، تحت سیطره نصوص است و عکس آن، صادق نیست.^۳ به عبارت دیگر، سباعی، مصلحت را دلیلی قائم به ذات می‌پندارد، همانطور که بوطی، آن را در پرتو مفهوم تقلیدی مصلحت مرسله، یکی از فروع باب قیاس می‌داند که اگر قرار دادن مصلحت در باب قیاس، امکانپذیر نباشد، ردّ آن، واجب است.

بنابراین روح تشریح و مقاصد عمومی بر تفکر سباعی حکمفرماست به همان اندازه که وسایل شرعی بر تفکر بوطی، حاکم است. در نتیجه نزاع میان سبک تقلیدی علم اصول و اُفقهای تأسیس مجدد آن بر اساس روح شریعت و مقاصد اساسی آن به نقطه آغازین، برمی‌گردد. آنچه که اندیشه اسلامی معاصر را در پاره‌ای از حوزه‌های ویژه فرهنگی آن، از طرح مسأله اجتهاد و دعوت به فتح و از سرگیری آن، تفکیک می‌کند در محدوده اجتهاد در مذهب، نیست. بلکه در حیطة اجتهاد مطلق مستقل، یعنی اجتهادی است که اُصولی‌ها بجز حنابله، قائل به جواز انقطاع و توقّف آن، شده‌اند. به

^۱ - محمد سعید رمضان البوطی من الفكر والقلب، مکتبه الفارابی، چاپ دوم، ۱۰۰، دمشق، ۱۹۷۲.

^۲ - منبع پیشین، ۱۰۱.

^۳ - منبع پیشین، ۱۰۳.

تعبیر سیّد رضوان^۱، تا زمانی که نظریات اصلاحی و جدید در قید تعاریف اجتهاد و قیاس تقلیدی و بیم خُرُوج از عادات مرسوم و متداول است، نمی‌تواند در غیر از حوزه جُزئیّات، حرکت کند. از این رو، فتح بابِ اجتهاد به دور از بازنگری بُنیانی در این گونه تعاریف که عملیّات و فرآیند اجتهاد را به تأخیر می‌اندازند یا آن را محال و غیر ممکن می‌سازند و نیز بدون تبدیل آن‌ها از تعاریف معیاری به تعاریف یا وسایل اجرائی توصیفی در پرتو روح شریعت و مقاصد آن، امکانپذیر نیست. در نتیجه این دسته از تعاریف، بیش از آنکه عناصر اجتهادی و ابداعی و انتقادی را تقویت کند، عناصر تقلیدی و امتثالی را استحکام می‌بخشد. به عبارت دیگر، فتح بابِ اجتهاد به دور از بازنگری اساسی در تعریف تقلیدی که اجتهاد را محدود به مواردِ فِقدانِ نصّ یا اجماع می‌کند، امکانپذیر نیست.

بنابراین اجماع در سبک اصولی تقلیدی از محدوده وسیله یا اَدات به مرحله دلیل معیاری قطعی، تجاوز می‌کند که در لسان فُقهاء، تکفیر کسی که خرقِ اجماع نماید به جهت آنکه اجماع از جانب شرع، مشروعیّت یافته و یا عبارت از تجربه تاریخی برای جماعتی است که از نظر دینی و سیاسی در ارتباط با همدیگرند، شهرت یافته است^۲. و با وجود آنکه اجماع، نتیجه مُقَدّماتِ ظَنّی است یعنی احکامی که به وسیله قیاس، حاصل شده و نیز با اینکه مُجَرّدِ فَعَالِیَّتِی اجتماعی است که به معنای اتفاق نظر مجتهدین در عصری از اعصار، پیرامون مسائل آن عصر است، از جایگاه و منزلتی رفیع، برخوردار است و چنانچه انعقاد اجماع (به فرض امکان انعقاد آن بطور مجازی) فقط در سه قرن اوّلیه هجری، مُحَقَّق شده باشد، این امر با قطع نظر از حُدودِ تحقُّق آن در مقام عمل، به معنای تحوُّل اجماع به سلطه‌ای معرفت‌شناختی است که خدمتی سیاسی در قبال مفردات شرعی، انجام می‌دهد و چنانچه به شکل قانونی خود باشد، اصول مورد توافق و رضایت جمعی جامعه اسلامی را بوجود می‌آورد. پس اجماع در مُلَحَقات یا مقتضیات گسترده خود به نوعی چوبدستی برای مقابله با هر گونه بحث و

^۱ - قیس خزل العزّاوی، الفکر الإسلامی المُعاصر: نظراتُ فی مساره وقضایاه، دارالرازی، ۷۴، بیروت ۱۹۹۲.

^۲ - رضوان السّید، الأُمَّة والجماعة والسُّلطة، دراسات فی الفکر السّیاسی العربی - الإسلامی - داراقرأ، ۱۴-۱۵ و ۱۹۷، بیروت ۱۹۸۶.

نظر در آنچه که بالضروره در دین، معلوم است و بالإجماع، حول دین یا به منظور تسلیم در برابر دین است، تبدیل می‌شود. و حق، آن است که تعبیر انکار آنچه که بالضروره از دین، دانسته می‌شود در حواشی فقهی متأخر وارد شده و شامل دسته عظیمی از افعال و آراء می‌شود که امکان بدعت و جرم دانستن آن‌ها و حتی قائل شدن به ارتداد فاعل یا قائل آن ممکن است. به گونه‌ای که می‌توان گفت: هرگونه بحث یا نظری می‌تواند در قالب انکار آنچه که بالضروره از دین است، قرار بگیرد.

همانا اجتهاد مطلق مستقل، جز از طریق کنار زدن این موانع و تجاوز از آن‌ها، نمی‌تواند پابرجا بماند. پس مجتهد مطلق از سایر انواع مجتهدین از آن جهت که او راه‌های استدلالی که به نظرش می‌رسد به صورت مستقل می‌پیماید، متمایز می‌شود به گونه‌ای که در آن، امکان قائل شدن او به تخصیص عموم نص و تقیید اطلاق نص به واسطه مصلحت یا تاویل ظاهر آن یا باز ایستادن آن از عمل، وجود دارد. چنین مسأله‌ای در زمان خلیفه دوم راشدین، عمر بن خطاب رضی الله عنه که به کثرت اجتهادات مطلق و توقّف در برابر ظاهر نص، مشهور است، واقع شده است. وی عمل به سهم «مؤلفه قلوبهم» را با آنکه قرآن، آنان را از مستحقّین دانسته است، متوقّف نمود و حدّ سرقت در سال قحطی و گرسنگی را با آنکه حدّی قطعی بوده که در آن حقّ الله (حقّ جماعت) بر حقّ فرد (مکلف) غلبه داشت، متوقّف کرد و حکم ازدواج مؤقت را در قرآن، لغو نمود و به مسلمین، چهار پنجم زمین‌های فتح شده‌ای که در قرآن، آمده بود، إعطاء نمود. به عبارتی دیگر، اجتهاد مطلق می‌تواند عامّ قرآنی را تخصیص و مطلق آن را تقیید بزند و عمل به نص را به خاطر مصلحت، متوقّف سازد. و این همان أفقی است که حرکت اصلاحی اسلامی برای مقصد - مصلحت به‌سوی آن حرکت می‌کرد و مصطفی السّباعی (بعنوان مثال) آن را ممکن دانست و بطور عملی در حوزه مشروعیت بخشیدن به مسائل جدید یا ارتقاء دنیویّت عالم به آن، عمل نمود.^۱ بدون

^۱ - مقصود ما در اینجا تلاش وی برای تبدیل جماعت اخوان سوریه به شیوه دموکراسی اسلامی با شتاب حرکات دموکراتیک مسیحی در اروپا و دفاع از اسلامیت قانون عامّ سوری است که در سال ۱۹۵۰ مقرر گردید، که طبق نصّ این قانون، اسلام، دین رئیس دولت است و دین دولت نیست و شریعت، یکی از منابع اصلی است اما تنها منبع اساسی نیست. و همچنین مشروعیت بخشیدن به قانون مدنی سوریه و تصور اینکه پارلمان منتخب، همانند چارچوبی برای وضع قوانین و تشریفات، است، از اقدامات اوست.

این اجتهاد مطلق، مُحَقَّق ساختن کمال شریعت، غیرممکن است. زیرا آیات مربوط به احکام مُعاملات، محدود و عامّ است، در حالیکه فرضیه اصولی بر این اساس استوار است که شریعت می‌تواند هر مصلحتی را مشروعیت ببخشد. تأویل از دیدگاه نظریه اصولی نصّ یا نظریه جدید، در یک حدّ است. تأویل، مُختَصّ به غیر واضح الدّلاله نظیر خفی و مُشکل و مُجمل و مُتشابه، نیست بلکه واضح الدّلاله با اقسام آن نظیر ظاهر یا نصّ که هر دو قابلیت تأویل دارند را نیز شامل می‌شود. زیرا بستن باب تأویل، گاهی مُنجر به دور شدن از روح تشریح و خروج از اصول عمومی آن و اظهار نُصوص برخلاف همدیگر می‌شود^۱. تخصیص عامّ از واضح‌ترین اشکال تأویل است. یعنی از واضح‌ترین راه‌های خارج نمودن لفظ از معنای ظاهری آن به معنایی دیگر است که هر چند به دور از معنای اوّل باشد، امّا محتمل بنظر می‌رسد. و بعبارت دیگر، مصلحت در اینجا از راه‌های دلالت است و این، همان چیزی است که فهم آن در چارچوب نظریه جدید نصّ، امکانپذیر است.

تخصیص، به تعبیر دیگر نوعی از تأویل است که بواسطه ادله متعدّد نظیر عقل و عُرف و مصلحت و روح تشریح و مقصد آن، صورت می‌پذیرد. نتایج مترتب بر این فهم، اندک نیست. گاهی اوقات، تخصیص به صورت نسخ نصّ است. تخصیص از نظر اصطلاحی، مُرادف نسخ نیست بلکه به منظور تبیین مُراد از عامّ یا مطلق به خاطر ضرورت یا مصلحت یا مقصدی است. غیر از اینکه ما باید نتیجه عملی مترتب بر آن را بپذیریم و آن، این است که تخصیص، اگرچه همان نسخ نیست امّا شکلی از اشکال آن است. زیرا که نسخ در کوچکترین و مختصرترین تعریف، برداشتن حکم بعد از ثبوت آن است. به رغم آنکه نسخ با وفات پیامبر ﷺ به اتمام رسید، فهم تاریخی آن، اشاره می‌کند که نسخ به اشکال دیگری استمرار دارد که دگرگونی‌های اجتماعی با توجه به سهمی که در آن دارد، تأثیرگذار است. این تحوّل، لغو قانون وضعی برای بردگی و منع از آن را اقتضاء می‌کند. این الغاء به منزله بی‌توجهی به احکام شرعی مخصوص به عبد نیست. بلکه مُحَقَّق ساختن مقصد شریعت است. زیرا در اسلام، اصل بر حُرّیت است و عبودیت، استثنائی بر این اصل است. بسیاری از احکام به خاطر انتفاء علتی که در فرض آن احکام، مُراعات شده، برداشته می‌شود و این حقیقت که وقایعی که شارع در

۱- عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دارالقلم، کویت، ۱۶۶، ط ۷، ۱۹۸۳.

برابر آن‌ها سکوت نموده، بسیار بیشتر از وقایعی است که احکام آن‌ها را بیان نموده است از مواردی است که به معنای پذیرش نتیجه مُترتّب بر چنین فهمی در تحکیم نصّ در عبادات و مصلحت در معاملات به منظور تأویل نص و تخصیص آن بوسیله مصلحت در صورت وقوع تعارض میان آن دو است. البته بعنوان یک اصل باید پذیرفت که تعارض، میان ادلّه نیست بلکه بین دیدگاه‌های مُجتهدین است.

گاهی استراتژی چنین دیدگاهی برای کسانی که در نهایت، تنظیم زندگانی خود بر اساس قانون وضعی را اختیار کردند، مفهومی ندارد، لکن برای افراد عامّی نظیر من که از عرصه‌ای از عامیانه بودن می‌گذرند که مابین حوزه دینی و مدنی، واقع نمی‌شود بلکه حوزه مدنی را بُعدی داخلی از ابعاد دینی می‌بینند که طبیعت نمادین سیمبولوژی جامعه بشری با هر درجه‌ای از تحوّل و تطوّر، آن را اشباع کرده است، مفهوم پیدا می‌کند. همانگونه که ممکن است در بردارنده مفهومی برای آن دسته از مسلمانانی باشد که با مشکل حدود امکان مُراقبت آن‌ها از اسلام در عالم جدید و این که این عالم را در قالب اسلام، بریزند، مُواجه می‌شوند و آن مُشکلی از بزرگترین مُشکلات تفکر اسلامی مُعاصر از محمّد عبده تا راشد الغنوشی است که در آن، اجتهاد، آگاهی اسلامی را بنابر احتمالات و شرایط دیگری می‌گشاید که طرح آن‌ها، ضرورتاً مُشاجره با عالم نیست.

محمّد جمال باروت

«قسمت سووم»

تعقیبات

تعقیب بحث استاد محمد جمال باروت

دکتر أحمد الریسونی

تعقیب بحث دکتر أحمد الریسونی

استاد محمد جمال باروت

«تعقیب بحث استاد محمد جمال باروت»

دکتر احمد الریسونی

قبل از آنکه به قضیه اساسی در این مناقشه و بحث استاد فاضل، محمد جمال باروت یعنی قضیه نصّ و مصلحت و اجتهاد، وارد شوم، می‌خواهم تا به تثبیت برخی از قضایا و نظرات مورد اتفاق میان خود و طرف گفتگویم با آن خصوصیات که دیدگاه من در بردارد، پردازم.

شیوه ضبط و تقیید در تفکر اصولی شافعی

بدیهی است که حرکت علمی اسلامی در خلال دو قرن اول و دوم هجری در فضای آزادی فکری و سیاسی و اجتماعی گسترده، شکل گرفت. اسلام، زبان‌ها را گشود همانگونه که عقول و نفوس را گشود و به علم و تفکر و تعلیم و تعلّم، قوّت و تحرّکی بخشید که فورانی علمی و انقلابی فرهنگی بوجود آورد. همانا این حرکت نوپای علمی، از بسیاری از موانع و قیودی که بعداً شکل گرفت و رشد یافت، به دور بود و به همین جهت به مقدار عظیمی از آزادی و ویژگی‌های ارزشمند دست یافت. از این رو حرکت علمی عاری از پیچیدگی و تقلید و حتی تقیید و انفعال بود.

این وضعیت گسترده و آرام برای حرکت علم و فکر و رأی، تباینی مضاعف، بوجود آورد که تنها در حوزه آراء و اجتهادات نیست بلکه حتی در اصول و جهت‌گیری‌ها نیز وجود دارد و اینچنین بود که امور بعنوان مثال به حدّ آن تمایز عظیم میان اهل حجاز یعنی اهل حدیث و اهل عراق یا اهل رأی و نظر، رسید و اهل علم و فقاہت دچار اختلاف شدیدی پیرامون تعدادی از ادلّه احکام نظیر قیاس و استحسان و خبر واحد و شروط قبول و ردّ در عموم اخبار و عمل اهل مدینه و اجماع بطور عامّ و قول صحابی و نسخ و منسوخ و ... گردیدند و از این اختلافات اصولی، اختلافات فقهی گسترده‌ای، حاصل شد، تا جایی که از ربیع بن عبدالرحمن روایت شده که پس از بازگشت از عراق، به او گفته شد: عراق و اهل آن را چگونه یافتی؟ وی گفت: آن‌ها را قومی دیدم که

حلال ما، حرام آن‌ها و حرام ما، حلال آنان بود^۱. و در چنین فضای مملو از آزادی و حُرّیت، میان سران علماء، مناقشات و رقابت‌ها و مناظرات و ردّ و بدل‌هایی صورت می‌گرفت و اختلافات، گاهی شکل مذهبی به خود می‌گرفت و گاهی جنبه جغرافیائی و گاهی، فردی و در مواردی نیز متأثر از مواضع سیاسی و یا کلامی بود. و زمانی که جریان علمی و فکری به اوج آزادی و رهایی خود، رسید، به نوعی از هرج و مرج و بی‌نظمی، تبدیل شد و ناگزیر، عکس‌العمل‌هایی به دنبال داشت، که به درجات و شکل‌های مختلف، بوجود آمد و بیشترین آن‌ها از نظر شدت و عقلانیت و علمیت، آن سبک تعقیدی اصولی روش‌شناختی بود که امام محمد بن ادریس شافعی آن را به حدّ رشد و کمال رسانید.

شافعی به لحاظ سیاحت در سرزمین‌ها و آمیختن با تمامی صاحبان رای و نظر و اجتهاد در مراکز حضورشان و بررسی نقطه نظر آنان، متمایز گردید. پس به سخنان آنان گوش فرا داد و به بحث و تبادل نظر پرداخت و از اقوال و براهین آن‌ها، آگاه گردید. سپس، راه خود را جدا کرد و قواعدی که جمع‌آوری و تنظیم نموده بود، تثبیت کرد و خطّ مشی و شیوه خود را روشن ساخت. خواه به شافعی از نظر تاریخی بنگریم یا اندیشه او را در سیاق تمییز شیوه‌ای مورد بررسی قرار دهیم. در هر صورت، او را بعنوان حدّ واسط و جامعی میان اهل اثر و اهل رای و نظر می‌یابیم.

پس، موافق با نظر دسته اول (اهل اثر) قائل به تثبیت جایگاه نصّ و اولویت آن از نظر قرآن و سنت گردید و همانند اهل رای، راه تکیه بر قیاس و تثبیت و گسترش حدود آن را، در پیش گرفت. سپس به مخالفت با اهل اثر به علت پای‌بندی بیش از حد در اعتماد بر آثار و وقوف در برابر الفاظ و ظواهر آن‌ها پرداخت، به این جهت که بعضی از اخبار و آثار، دارای حجّیت و برخی فاقد حجّیت‌اند، تعدادی از آن‌ها ناسخ و منسوخ و تعدادی عامّ بصورت عموم و عامّ مورد تخصیص و یا عامّی که اراده خاصّ، شده است و تعدادی مطلق و مقید است و حتّی با وجود نصوص، گریزی از تدبّر و تبیین و تألیف و ایجاد موافقت میان معانی و احکام و غیر آن از ضوابط و موانعی که مانع از لغزش و جهل و سطحی‌نگری در تکیه بر نصوص و استعمال آن‌ها می‌شود، نیست. در نتیجه

۱- محمد الحجوی الثعالبی الفکر السیاسی فی تاریخ الفقه: ۳۸۰/۲ (دارالکتب العلمیة، بیروت - ۴۱۶ هـ /

هرکس که از نُصُوص، حفاظت کُنَد، حقیقت را بدست نیاورده و به صواب، نرسیده است.

همانگونه که شافعی به مخالفت با اصحاب رأی پرداخت و شتاب آن‌ها در عمل به رأی و توانمندی آن‌ها در ارائه رأی و نظر به وسیله قیاس و غیر قیاس مبتنی بر اصل یا مُجَرَّد رأی و نظر را انکار نمود و اجتهاد ذوقی و فکری که از آن زمان به نام استحسان، معروف بود، مورد انکار شدید، قرار داد و طرق اجتهاد به رأی را بر آنان دُشوار نمود تا جایی که آن را محدود به قیاس کرد و اجتهاد و قیاس را به منزله دو اسم برای مُسمّای واحد برشمرد^۱ و گفت: طلب هر چیز، تنها بواسطه دلائل، امکانپذیر است و مُراد از دلائل، همان قیاس است^۲. اینگونه بنظر می‌رسد که امام شافعی به خاطر تساهل و شتابزدگی اهل اثر و اهل رأی، در آنچه که بدان اعتماد کرده بودند، در راستای ضبط و تقیید آثار، به ارائه خدمت پرداخت. و از آنجا که امام شافعی، پدر علم اصول فقه بود، این علم در حالیکه در معرض نگرانی و اضطراب نگهداری و تثبیت بود، بوجود آمد و برای پاره‌ای از مظاهر مُسامحه و سهل انگاری در اجتهاد و استدلال، حدودی قرار داده شد.

استمرار شیوه ضبط و تقیید بعد از شافعی

بعد از آنکه امام شافعی، نوعی از هدایت و تشدید برای تفکر علمی اسلامی و بویژه در قلمرو اجتهاد و استدلال فقهی، مُحَقِّق نمود، واجب و مُفید بود (آنچنانکه امروزه معلوم است) که جریان منع و ضبطی که شافعی آن را ایجاد کرد، بعد از آنکه بر اجتهاد و رأی، میزانی مُناسب از توازن و هماهنگی را منعکس کرد، متوقّف یا تعدیل گردد، اما این جریان در مسیر خود و در حرکت به سوی ضبط و قطعیت بیش از حد، استمرار پیدا کرد تا جایی که از انفعال و تثبیت به پیچیدگی و تعقید، تحوّل یافت. سپس به وضعیتی رسید که شبیه بستن غل و زنجیر بر چرخه اجتهاد و رأی بود و اینچنین بود که دشواری شرایط اجتهاد و پیچیدگی قواعد استنباط و استدلال، به اوج خود رسید و جایگاه و منزلت قیاس و عقلانیّت قیاسی به حساب ادله و قواعد دیگر، افزایش یافت. تا جایی که قیاس به تدریج به صورت سطحی و صوری درآمد و بسیاری از اصولی‌ها و

^۱ - الرّسالة شافعی: به تحقیق شیخ أحمد شاکر، ۴۷۷، المكتبة العلمیة، بیروت.

^۲ - همان، ۵۰۵.

فُقهاء به علل احکام به دیده امارات خارجی (ظاهر منضبط) می‌نگریستند و در نتیجه، قرائن و ظواهر، جایگزین علل حقیقی برای احکام، گردید و این قرائن، نزد آنان، ملاک حکم و اساس تفریع و قیاس، واقع شد. پس به جای آنکه مُجتهد براساس آنچه از حکمت‌ها و مقاصد درک می‌کند و آنچه مصلحت شرعی را مُحقق و مفسده را دفع می‌کند، اجتهاد کند، طبق عنصر قیاس صوری برای او مقرر شد در هر قضیه، مطابق تطبیق صوری و مشابهت شکلی یا اشتراک لفظی، اجتهاد کند. زیرا تمامی این موارد، اموری روشن و منضبط اما حکمت‌ها و مقاصد و مصالح و مفاصد، اموری غیر منضبط بود پس قیاس، مُقدّم بر مصالح معتبر شرعی گردید و بر کلیات نیز مُقدّم شد، سپس عدّه‌ای از فقهاء و اصولی‌ها تا حدّ ابتکار تفکر قیاس بر قیاس، پیش رفتند و گوئی که ادلّه شرعی به انتهای رسید و شیوه‌های اجتهادی رو به افول و عجز، نهاد. در نتیجه، تنها قیاس و به دنبال آن، قیاس بر قیاس و برای مرتبه سوّم و بیش از آن نیز قیاس، باقی ماند.

تا به اینجا خود را در ارزیابی جنبه‌ای از تفکر اصولی و حرکت اجتهادی با طرف گفتگویم استاد باروت، موافق می‌یابم. همانگونه که ما در امور بسیاری که ذکر آن‌ها لازم بنظر نمی‌رسد و بعضی از آن‌ها در ویژگی‌های بعدی خواهد آمد نظیر ضرورت ارتقاء شأن مقاصد و مصالح در تفکر اصولی و اجتهادی، اتفاق نظر داریم. اما من با استاد بزرگوار از آن جهت که قائل شده سبک اصولی مدرسه اصولی شافعی بر حوزه فقهی اصولی، سایه افکند و آن را به اختیار خود درآورد، مخالف هستم. این نصّ کلام استاد است پیش از آنکه چیزی بر آن بیفزایم: «قلمرو فقهی اسلامی، سبک اصولی شافعی را أخذ نمود و با او در ادلّه چهارگانه کتاب و سنت و اجماع و قیاس، مخالفت نمود، به جز فقه شیعی جعفری که به حکم تأثرات معتزلی خود، عقل را جایگزین قیاس نمود، با وجود اینکه برخی از کیفیات استنباط عقلی، بطور عملی در قلمرو قیاس و به ویژه قیاس اولویّت، اگرچه که آن را قیاس نگویند، وارد می‌شود. به عبارت دیگر، روش شافعی در علم اصول بر سبک اصولی اسلامی، حکمفرما شد^۱. و من، این حقیقت را که اصولی‌های شافعی در برداشت و تفکر اصولی، پیشی گرفتند و همواره سبقت می‌گیرند، نفی نمی‌کنم ولی مدرسه اصولی حنفی را که با مدرسه اشعری

^۱ - بحث استاد باروت، ص ۶۱.

شافعی، رقابت می نمود، (در حالیکه مدرسه شافعی با حنفی در امور بسیاری که نزد اهل فنّ و خبرگان، شناخته شده بود از نظر مضمون و شیوه و شکل، متمایز بود) فراموش نمی کنیم. اصولی های مالکی، از خصوصیات مدرسه خود، پیروی نموده و آن را ابراز نموده و به دفاع از آن پرداختند، همانگونه که آن خصوصیات در برداشت فقهی مالکی از نظر رشد و بالندگی و وسعت نظر و شیوه مقاصدی و استصلاحی خود، مورد تبعیت، واقع شد.

اما جدایی و خروج ظاهریّه از سبک اصولی تقلیدی، نیاز به بیان ندارد. این دسته با سبک اصولی تقلیدی در مشرق و بعد از آن در آندلس و مغرب، مخالفت شدیدی داشتند و قیاس بطور ذاتی، عامل عظیم جدایی میان ظاهریّه و شافعیّه (بطور خاص) و ظاهریّه و جمهور فقهاء بطور عام، بود و از آن جهت که بسیاری از اینان در قیاس و عقلانیّت قیاسی، فرو رفته بودند، ظاهریّه به نقض آن ها و عکس العمل و پاسخگویی در مقابل آن ها، پرداختند.

و زمانی که سبک اصولی ظاهری به ردّ و تزییق بسیاری از أدله و راه های استدلال و شیوه های اجتهاد، معروف بود، در به کارگیری عموماً قرآن و سنّت و ارتقاء منزلت آن ها، توسعه دادند. همانگونه که قاعده استصحاب را وسعت بخشیدند و تکیه بر آن را اثباتاً و نفیاً در منصوص و غیرمنصوص، گسترش دادند. علاوه بر همگی این ها، تعدادی از اصولی ها و فقهاء را می یابیم که به آزاداندیشی و تمایز خطّ مشی و اسلوب، خواه در تألیف اصولی یا در تطبیق فقهی معروف بودند. دسته ای از آن ها شافعی بودند. نظیر ابوبکر قفال کبیر (متولد ۳۶۵) صاحب کتاب ارزشمند (محاسن الشریعة) و موصوف به (صاحب اصول وجدل و حافظ فروع و علل)^۱ و عزالدین بن عبد السلام (متولد ۶۶۰) و تعدادی از آن ها غیرشافعی بودند نظیر امام مجتهد محمد بن جریر طبری، مؤلف (احکام شرائع الإسلام) و صاحب تألیفات مشهور دیگر (متولد ۳۱۰) و از جمله آن ها فقیه بزرگ حنفی، ابوزید الدبوسی، صاحب (تقویم الأدلّة) و (الأسرار فی الأصول) متولد ۴۳۰ و فقیه و اصولی مشهور مالکی، شهاب الدین القرافی (متولد ۶۸۰) صاحب (الفروق) و (الأحكام فی تمييز الفتاوی من الأحكام وتصرفات القاضی والإمام) و نیز از

۱- طبقات الشافعیة، تقی الدین السبکی: ۱۷۶/۲ - دارالمعرفة، بیروت، بی تا.

جمله آنان، امامان مشهور، ابن تیمیّه و ابن قیم بودند و در نهایت به شاطبی می‌رسیم. ممکن است که نجم الدین الطوفی نیز در این ردیف، قرار گیرد. زیرا اگرچه که او شأن و منزلت عظیمی نزد فقهاء نداشت، اما از کسانی است که به آزادی خواهی و خروج از سبک اصول تقلیدی، معروف است و بویژه در مساله تعارض نص و مصلحت و قول به تقدیم مصلحت بر نص، مشهور بوده و هواداران و پیروانی را برای خود، پیدا نموده است. اینگونه شخصیت‌ها و دیگر افراد نظیر آنها و شاگردان آنها، افرادی آزادی‌خواه و متمایز از مدرسه اصولی تقلیدی، (مدرسه متکلمین) بودند. آنچه جای تاسف دارد، این است که کتب و آراء برخی از این ائمه به اندازه کتاب‌های اصولی متکلمین و پیروان آنها، رواج نیافت و این همان چیزی است که بر نفوذ و قدرت مدرسه اصولی تقلیدی و حاکمیت آن در حرکت تفکر اصولی و برداشت فقهی، در حد فراوانی، می‌افزاید و به قضاوت‌های نادرستی در خصوص آنها، منتهی می‌شود. نظیر آنچه که از سخنان استاد باروت، ذکر نمودیم و نیز آنچه استاد از دکتر جابری نقل نمود مبنی بر اینکه «شاطبی یک جدائی ایستمولوژیک حقیقی با طریقه شافعی و تمام اصولی‌های بعد از او، ایجاد کرد^۱». این در حالی است که شاطبی بر نمی‌خیزد و نمی‌نشیند و جلو و عقب نمی‌رود مگر به واسطه امثال جوینی و غزالی و ابن عربی و ابن عبدالسلام و قرافی. چگونه، اینطور نباشد در حالیکه او در کتاب موافقات خود، تصریح می‌کند که آنچه آورده است گرچه در آن نونگری و آراء جدید باشد، بحمدالله، امری است که آیات و اخبار، آن را مقرر داشته‌اند و گذشتگان خیراندیش، آن را پی‌ریزی نموده و دانشمندان بزرگ، نشانه‌های آن را ترسیم نموده‌اند و اهل نظر، ستون‌های آن را برافراشته‌اند؟^۲

این سخن شاطبی از نوع تقیه و ترس انکار بر او نیست و مقصود او، لزوماً این نیست که آنچه عرضه نموده به منزله امتدادی برای سبک اصولی تقلیدی^۳ باشد به گونه‌ای که استاد فاضل برداشت نموده‌اند. بنابراین حرکت شاطبی بطور عملی امتداد و استمرار حرکت کسانی است که پیش از او بوده‌اند و او بر آنچه که تأسیس نموده‌اند، بنا نهاده است و تجدید کننده آن چیزی است که پایه آن را نهادند و تکمیل کننده

^۱ - بحث استاد باروت، ص ۸۱.

^۲ - همان.

^۳ - همان، ص ۸۳.

آنچیزی است که گذشتگان، آن را آغاز کردند و لکن او اسیر مدرسهٔ تقلیدی که جُمود و واماندگی و تحجّر بر راه آن خیمه زده بود، نیست. علاوه بر این، او به منزلهٔ حلقه‌ای در آن زنجیره از علماء آزادیخواه مُتمایز بود که نمونه‌هایی از آن‌ها، ذکر گردید و نیز از کسانی بود که ریسمان آن‌ها منقطع نگردید و روشنائی آن‌ها به خاموشی نگرائید.

مسأله نصّ و مصلحت

از مسائل عجیب «در موافقات» شاطبی آن است که هر کدام از ما قبل از آنکه از بحث دیگری آگاه شود، در بحث خود از عبارت «شریعت، مصلحت است و مصلحت، همان شریعت است» استفاده می‌کند و من قبل از آنکه این عبارت را در بحث مربوط به این گفتگو، استعمال نمایم نسبت به این عبارت، وقوف و آگاهی نداشتم. کماینکه تاکنون احدی را نمی‌شناسم که غیر از من و استاد باروت، چنین تعبیری داشته باشد و از آنجایی که ما بر این قاعدهٔ کُلّی، اُتفاق داریم و خود را در برابر آن تسلیم می‌نمائیم، من، این قاعده را میان خود و طرف گفتگو و هرکس که در موضوع تعارض نصّ و مصلحت از شیوهٔ او تبعیّت کند، بعنوان داور، قرار می‌دهم. من قاعدهٔ «شریعت، مصلحت است و مصلحت، شریعت است» را به این شکل، برداشت می‌کنم:

شریعت، مصلحت، است، به این معناست که مقصد شریعت، جلب مصالح بندگان و محقق ساختن این مصالح و رعایت و حمایت و آگاهانیدن مردم، نسبت به آن است. از آن جهت که صاحب شریعت، خداوند سبحان است که لطیف و خبیر و دانا و دارای احاطه می‌باشد. او، حقیقت مصلحت و کمال مصلحت و آنچه از مصلحت، پنهان و خفی است و آنچه که از مصالح، مُشتبه و مُلتبس است، می‌داند. پس آنچه که بدان حکم کند، عین مصلحت و دلیل مصلحت و معیار مصلحت است. پس به واسطهٔ احکام او إدراک ما نسبت به مصالح، کامل می‌شود و به وسیلهٔ احکام او به مصالحی که از ما پوشیده و پنهان است، رهنمون می‌شویم و به وسیلهٔ آن، مراتب مصالح را تفکیک می‌کنیم و نظیر آن در مفاسد نیز گفته می‌شود.

به خاطر تشویق و ترغیب و ثناء شریعت، از روی حبّ مصالح و تعلق خاطر و اقبال به آن‌ها نسبت به تحصیل و حفظ مصالح می‌کوشیم و به خاطر ترهیب و زجر شریعت و تقبیح و ذمّ آن، از مفاسد، دوری نموده و تنفّر داریم و در برابر آن، احتیاط می‌کنیم. پس، این معنای مصلحت بودن شریعت است. و مصلحت، همان شریعت است به این

معنا است که همانطور که نزد ما ثابت شده که مقاصد شریعت، مصلحت بندگان و نفع و خیر آنان است، درک خداوند متعال و دین و شرع او اقتضاء می‌کند که هرگاه برای ما روشن شود چیزی مصلحت راجح و خیر برتر و نفع راجح است، بدانیم که آن در دین خداوند، مطلوب و مقصود است و در این هنگام، آن را بصورت شرعی، أخذ کنیم و قانونی شرعی، قرار دهیم و به واسطه مصلحت، آن را مقرر بدانیم و به همان وسیله، آن را تشریح کنیم.

بر شمردن مصلحت بعنوان شریعت، صرف استنتاج منطقی و شیوه مقصدی برآمده از قاعده «شریعت، مصلحت است»، نیست. بلکه آن چیزی است که نصوص، آن را بیان می‌کنند و به سوی آن، هدایت می‌نمایند. نظیر فرموده خداوند متعال: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ۷۷]. «کار نیکو کنید، باشد که رستگار شوید»، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ۷]. «هرکس به قدر ذره‌ای کار نیک کرده، آن را خواهد دید».

﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون: ۵۱]. «ای رسولان ما، از غذاهای پاکیزه و حلال، تناول کنید و به نیکوکاری و اعمال صالح پردازید که من به هرچه می‌کنید، آگاهم».

﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ۱۴۲]. «موسی به بردار خود، هارون، گفت: تو اکنون پیشوای قوم و جانشین من باش و راه صلاح، پیش گیر و پیرو اهل فساد مَبَاش».

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ۲۵]. «همانا ما پیغمبران خود را با أدله و معجزات، فرستادیم و برایشان کتاب و میزان، نازل کردیم تا مردم به راستی و عدالت، گریند و آهن را که در آن هم سختی و کارزار و هم منافع بسیار بر مردم است برای حفظ عدالت، آفریدیم».

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: ۹۰].

«همانا خداوند (خلق را) به عدل و احسان، فرمان می‌دهد و به بذل و عطاء

خویشاوندان، امر می‌کند و از افعال زشت و مُنکر و ظلم، نهی می‌کند». و نظیر فرموده پیامبر اکرم ﷺ «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»^۱. تمامی این نُصوص، امر و ناهی و هدایت‌کننده به سوی آنچه‌ی است که آن را جلبِ مصلحت و درءِ مفسده، می‌نامیم. این نُصوص، اصلیِ عُمومی را تشریح می‌کنند که همان اقدام بر آنچه‌ی است که در آن خیر و مصلحت و نیز مانع شرّ و مفسده است. پس هر جا که خیر و عدالت و نفع و مصلحت را بباییم، شرعاً مطلوب است. و هر جا شرّ و ظلم و ضرر و فساد باشد، شرعاً موردِ نهی است. همانگونه که اُصولی‌ها می‌گویند: نهی، فساد را اقتضاء می‌کند، من نیز می‌گوییم: فساد، مقتضیِ نهی است آنچه ذکر گردید به منظور تبیینِ سخن خود و میزبانم استاد جمال مبنی بر این بود که «شریعت، مصلحت است و مصلحت، شریعت است».

لکن اشکالات و اختلافاتی به هنگام تطبیق و تفریع بر این اصل عامّ وارد است که به هنگام تفسیر و تفصیل آن می‌آید. از جمله آن‌ها:

۱- ثبوت و تغیر در مصالح و مفسادی است که نصوص و احکام شرعی از نظر امر و نهی به آن‌ها تعلق گرفته است، آیا ممکن است این مصالح و مفساد، مصلحت یا مفسده بودنِ خود را بصورت جزئی یا کلی، موقت یا غیر موقت از دست بدهند؟

۲- آیا برای تحدید و حکم بر مصالح و مفساد غیر منصوص، معیاری موضوعی وجود دارد؟ یا معیارهای متعددی دارد؟ و به فرض آنکه معیارها، متعدّد باشند، معیار قطعی، کدام است؟ آیا یافته نمی‌شود؟ یا اینکه مسأله‌ای ذاتی و عُرفی و بصورت نسبی و متحوّل است؟

۳- محدوده مصداقی ادّعای تعارضِ نصّ و مصلحت، کدام است؟ و اگر این ادّعا را از کسانی که قائل به آن هستند یا در آن واقع شده‌اند، بپذیریم، پس، در این هنگام، چه باید کرد؟ آیا نصّ را مُقدّم کنیم و آن مصلحت را مصلحت لغو شده بدانیم یا به نوعی از انواع تقدیم و تأویل، مصلحت را مُقدّم کنیم؟

۴- هنگامیکه می‌بینیم مردم (علماء یا عامّة آنها) در چیزی اختلاف می‌کنند که آیا آن، مصلحت است یا مفسده؟ مصلحت راجح است یا مرجوح؟ مصلحت مقدّس نفیس است؟ یا مصلحت کم ارزش و ناچیز؟ چه کسی حق دارد که این موارد

^۱ - ابن ماجه و دارقطنی و دیگران، آن را بصورت مسند و امام مالک در «موطأ»، بصورت مرسل، کرده است.

را تعریف و تعیین کنند؟ و بر چه اساس؟ به رغم آنکه استاد باروت، موضع خود را مُشَخَّص نساخته و درباره رأی و نظر خود در تعدادی از این مسائل، حرفی به میان نیاورده، او به صراحت یا بطور ضمنی، خود را از کسانی برشمرده که برأساس تفکر قدیمی نجم الدین الطوفی می‌اندیشند که مفاد آن، برقراری تعارض میان نصوص و مصالح در بسیاری از حالات است و به هنگام تعارض میان آن دو، تقدیم مصلحت بر نص، مُتعیّن می‌شود و مصلحت، مقصود شرع است و نصوص وسایر أدله، مجرّد وسایل تحقیق مصلحت است. در نتیجه گریزی از تقدیم مقاصد بر وسایل نیست. در بحث گذشته خود بیان نمودم که تعارض نص و مصلحت، مُجرّد فرض است و وقوع و نیز امکان وقوع آن را نمی‌پذیریم. علاوه بر این، این مطلب با گفته ما یعنی «شریعت، مصلحت است»، تناقض دارد، چگونه مصلحت، ذات خود را مورد تناقض قرار دهد؟ همانگونه که بیان کردم، چگونه برخی از مردم، تعارض میان نص و مصلحت را تصوّر می‌کنند، در حالیکه بازگشت آن به یکی از این دو امر است: یا خللی در فهم مصلحت و تقدیر آن است و یا نقص و خللی در فهم نصوص و تطبیق آن است؟

همانا لازمه قائل شدن به تعارض نص با مصلحت، نقض قاعده شریعت، مصلحت است و همچنین قائل شدن به اینکه شریعت، مصلحت نیست و نیز شریعت، (اگرچه در برخی احکام آن) ضد مصلحت است یا حداقل با گذشت زمان خالی از مصلحت و مخالف و مانع از تحصیل آن است. می‌باشد و این در نهایت، ولو بصورت تدریجی، مُنتهی به إلغاء شریعت و نص به خاطر فایده آنچه که آن را مصلحت می‌دانیم، می‌گردد و در اینجا ناگزیر، باید از خود پرسیم: آیا برای نص در طی اعصار، نقشی باقی می‌ماند؟ آیا احکام آن ثبات و استمرار دارند؟ آیا برای آن، حقایق و حجیت و قداستی باقی می‌ماند؟ همانا فرض خالی بودن نص تشریحی از مصلحت و اعتقاد به امکان تعارض نص با مصلحت، منجر می‌شود که به تمامی این سؤالات، پاسخ منفی بدهیم و به این طریق به ابطال قاعده اولی (شریعت، مصلحت است) می‌رسیم و در برابر ما چیزی جز اینکه (مصلحت، شریعت است) باقی نمی‌ماند. از آن جهت که إدراک مصلحت و تقدیر آن، مسأله‌ای نسبی است که غالباً به وسیله ذاتیت و ظرفیت و حاکمیت قانون غلبه و امر واقع و در بسیاری از موارد، تعیین حد و مقدار آن با هوی و

خواهش به انجام می‌رسد، پس بدون تردید به تعارض مصلحت با مصلحت و الغاء مصلحت بوسیله مصلحت، خواهیم رسید و خودمان را در برابر تعارض نص و مصلحت نمی‌یابیم بلکه مقابل تعارض مصلحت با مصلحت، می‌بینیم.

من، حقیقت مصلحت و حُسن و قُبْح ذاتی برای مصالح و مفاصد را انکار نمی‌کنم و معتقدم که معیارهایی موضوعی وجود دارد که استعانت و اعتماد بر آن‌ها، مُمكن است و بالاترین و متین‌ترین و مقاوم‌ترین آن‌ها، موازین شریعت و نُصوص آن و احکام و مقاصد آن است و بدون آن‌ها هر معنای ثابت و هرگونه معنای حقیقی برای مصلحت، از بین می‌رود زیرا در این هنگام، تمامی معیارها قابل طعن و نقض و تشکیک و تجاوز و الغاء، می‌باشند. بنابراین مسأله در خود مصلحت نیست بلکه در کسی است که می‌اندیشد و تقدیر و اختیار می‌کند و مقرّر می‌دارد و به جلو می‌راند و حرکت می‌دهد. پس مادامی که اساس و معیار مورد رجوع مُنزه و مُسلمی در میان نباشد، تمامی این‌ها هوا و خواهش نفسانی و ذوق و سلیقه و غلبه و شهوات و حملات ناگهانی است و در بهترین حالات، تضارب و تقلّب و تدافع در آراء و مُقدّرات است و حرف آخر برای قویتر و متمکن‌تر است.

حتّی تقدیر و اقرار عُرفی (مُراد، عُرفِ عامّ است) در مواردی از عوامل مؤثر مذکور که در هر حال، عقلانی نیست و در بیشتر حالات، علمی نمی‌باشد، خارج می‌شود و به همین جهت آن نامگذاری که اصولیون امامیه در تعبیر از عرف بکار می‌برند یعنی (سیره عقلانی) که عُرفِ عَقْلَاء و سیره آن‌ها است، نه هر عُرفی که شایع شود و امری واقعی گردد، مرا به تعجّب، واداشته است و من هنگامیکه از جانب ثبات و موضوعیّت شرعی در مفهوم مصلحت و در تقدیر و ترتیب آن دفاع می‌کنم، دایره تغییر و تحوّل در مصالح و احکام شرعی وابسته به آن‌ها را انکار نمی‌کنم.

پس در شریعت احکامی است که دائر مدار علل آن‌هاست. در صورتی که علّت ثابت روشنی باشد، حکم تا زمانی که علّت آن باقی است، می‌ماند و با انتفاء علّت آن، مُنتفی می‌شود و اگر علّت، بازگردد، حکم نیز برمی‌گردد و آن مثل سهم مؤلفه قلوبهم در زکات است که عمر رضی الله عنه عمل به آن را در زمانِ مُعینی از خلافت خود به جهت انتفاء علّت آن و نه نسخ یا الغاء آن، مُتوقّف ساخت و پیامبر صلی الله علیه و آله از ذخیره کردن گوشت قربانیها برای مدّت بیش از سه روز به خاطر علّتی مقطعی، نهی فرمودند. پس هنگامیکه آن علّت، از

بین رفت، نهی از آنان برداشته شد و هنگامیکه علت (گرسنگی و شدت فقر در جامعه) بازگشت، نهی از ذخیره کردن نیز بازگشت و صدقه دادن و اطعام، لازم شد.

احکامی نیز وجود دارد که منوط به فراهم شدن شرایط آن‌هاست. پس عمل به حکم تا زمانی که شرط آن مُحَقَّق شود و تطبیق آن، صورت گیرد، متوقّف می‌گردد. زیرا از عدم شرط، عدم مشروط، لازم می‌آید. هنگامیکه شرط، مُحَقَّق شود، مشروط، نیز حاصل می‌گردد. از جمله این موارد کاری است که عمر رضی الله عنه انجام داد یعنی از قطع دست عده‌ای از سارقانِ گرسنه مضطر، امتناع ورزید. چراکه خداوند متعال، مُجَرِّدِ گناه را از دوش مضطر، برداشته است. ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ عَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ۱۷۳]. «هرکس به خوردن آن‌ها محتاج شود در صورتیکه به آن تمایل نداشته و از اندازه سدّ رمق نیز تجاوز نکند، گناهی بر او نخواهد بود». اثم در اینجا نکره در سیاق نفی است. بنابراین افاده عُموم می‌کند. یعنی اثم مورد نفی و ساقط با ویژگی عمومی و تامّ از فرد مُضْطَرِّی است که قصد بَغی یا عُدوانی، نداشته است. پس هنگامیکه اضطرار، بدون بَغی و عُدوان، مُحَقَّق شود، اثم و عَقوبت، ساقط می‌شود. چگونه است که پیامبر صلی الله علیه و آله امر به درء حدود به واسطه شُبّهات، نموده است در حالیکه اضطرار، عُدوی قطعی و مانعی منصوص است؟! عمر رضی الله عنه، نصّ را متوقّف ننموده و با فروض مصلحتی که در نظر داشته با آن معارضه نکرده است، بلکه نُصُوص دیگری را اِعمال کرده که مقتضی شرایطی تطبیقی بوده و حدّ منصوص با آنها مُطابقت نداشته است.

همانگونه که احکامی وجود دارد که محلّ آن‌ها موجود نیست، به گونه‌ای که محلّ حکم از وجود یا به صورت کُلّی و یا تا مدّت زمانی خاصّ، قطع می‌گردد. گاهی نبودن محلّ یا رفتن محلّ، عُمومیّت دارد و گاه مختصّ به عده‌ای از مُکَلَّفین است. در تمامی حالات، از میان رفتن محلّ به خودی خود، به معنای رفتن حکم مُتعلّق به آن است. از نمونه‌های آن، احکام برده داری است که محلّ آن از میان رفته و امیدواریم که این رفتن، تا ابد، بازگشتی نداشته باشد. پس همین که محلّ از بین برود، جمیع احکام ویژه آن نیز، مُتوقّف می‌شود و اگر محلّ، بازگردد، به اندازه‌ای که از محلّ، بازگشته است، از احکام مربوط به آن نیز برمی‌گردد.

اما رفتن محلّ خاصّ، نظیر اینکه شخصی، بصورت یتیم، پرورش پیدا کند. بنابراین جمیع احکام مُتعلّق به والدین در زمان حیات آن‌ها، نظیر طاعت و احسان و عقوق و نفقه، در حقّ او، ساقط می‌شود.

احکامی نیز وجود دارند که مُجَرَّد وسیله هستند و خود آن‌ها بصورت نهائی، مقصود نیستند. این دسته از احکام نیز در صورتی که وسیله، ارزش و وظیفه خود را از دست بدهد، یا وسیله دیگری که برتر از آن بوده و نقش بیشتری در تحقّق مقصود، داشته باشد، مَهْیَا شود. دچار تغییر می‌شوند بعنوان مثال، وسایل و شیوه‌های مُنْطَمی که در دوران صدر اسلام به منظور تنظیم شوری و اختیار رئیس دولت، به کار بُرده می‌شد، صرفاً اقدامات وسیله‌ای و مقصود از آن، برپائی شورایی حقیقی بود که بهترین اهل علم و رأی و با کفایت‌ترین اهل حلّ و عقد و موثّق‌ترین و صادق‌ترین مردم نزد اُمّت بودند و اینکه به واسطه شوری و تبادل نظرشان به بهترین راه‌ها و عظیم‌ترین اجتهادات و مناسب‌ترین جایگاه‌ها برسند و به شخصی آزاداندیش که از رضایت مردم و تقدیر و پذیرش آنان، خُرسند می‌شود، بعنوان حاکم شایسته، دست یابند. بی‌تردید آنچه که در آن هنگام، طبق آن عمل می‌شد، مُناسب و کافی بود. لکن توأم با سادگی و تسامح و بصورت خودکار بود و به همین جهت آن شیوه‌ها و أسالیب با جوامعی که گسترش یافت و پیچیده گردید و فساد با مصلحت و مکر با سیاست و خودپرستی با ایشار در آمیخت، تناسبی ندارد. اگر به زمان خود، بنگریم می‌بینیم که تنظیم این نوع وسایل و تنفیذ این تدابیر وسیله‌ای صرف، در تنظیم شوری و اختیار اهل آن و اختیار رئیس دولت و مُحاسبه و مُساعدت او و ارزیابی و عزل او برای ما فراهم شده است. پس شکی نیست که تمسّک به این وسایل و عمل به احکام آن و قرار دادن آن‌ها در محلّ آنچه که در صدر اسلام به آن عمل می‌شد، عملی مَشْرُوع و تغییری غیر ممنوع است. زیرا آنچه ما تغییر داده‌ایم، از بابِ تعبُد و بعنوان هدف نیست و خود آن، بطور ذاتی، مصلحت نیست بلکه مصلحت، صرفاً در آن چیزی است که به آن مُنتَهی می‌شود. در اینجا نمونه‌های کوچکی برای توضیح مطلب، ذکر می‌کنیم:

خداوند متعال به فراهم آوردن لشکریان سواره برای جهاد و دفاع از قلمرو اسلام، دستور داده‌است و تردیدی نیست که لشکریان سواره، وسیله‌ای صرف است ... به همین جهت، امروزه فراهم کردن قواعد نظامی و سلاح‌های امروزی، ضرورتاً جایگزین لشکریان اسب سوار شده، در حالی که بصورت کامل تر و سودمندتر، مقصود را مُحَقِّق می‌سازد. و پیامبر ﷺ به تراشیدن موی زیر بغل، دستور داد و تردیدی نیست که مقصود، از بین بُردن مو به خاطر نظافت و ازالهٔ أسباب آلودگی است ولی عملیات تراشیدن که مُجَرَّد وسیله است، مقصود نیست. پس چنانچه وسیله‌ای جدید یافته شود

که این مقصود را آسانتر و بهتر، مُحَقِّق سازد، تردیدی در مشرُوعیَّت و اَرَجِیَّت آن نیست.

اجتهاد مشروط یا اجتهاد غیر مشروط؟

تصوّر نمی‌کنم که طرف گفتگوی من -استاد جمال باروت- در اینکه تعیین حدّود این اُمور و قطعیت در آن، نیازمند به اَهْلِیَّت علمی و تفکّر و نظر و آگاهی و شناخت است، با من مُخالف باشد. بویژه، هنگامیکه صدور فتاوی عمومی و احکام عمومی به منزله تشریحی است که مردم از آن تبعیت می‌کنند یا تکلیفی شرعی است که مردم، مُلتزم به آن شده و خود را مَوْظَف به آن می‌دانند. چگونه این موضوع با دعوت به اجتهاد مفتوح و اجتهاد عامّ جور در می‌آید؟ اجتهادی که برای آن حُرمت و حدود و شرایطی نیست، اجتهادی که صاحب آن بعنوان مجتهد مطلق با ویژگی واحدی توصیف می‌شود که عبارتست از اینکه «او راه‌های استدلالی که بنظرش می‌رسد به صورتی مستقل که در آن امکان قائل شدن به تخصیص عموم نص و تقیید مُطلق آن با مصلحت یا تاویل ظاهر آن یا توقُّف آن از عمل باشد، می‌پیماید»!^۱

من، گمان می‌کنم که سخن گفتن بدون مقصود و بی‌پروا و دعوت تمامی مردم به اجتهاد مُطلق، یعنی مطلق از شروط و قیود و حدود و ضوابط علمی و رها از هرگونه ویژگی مُعیّن برای صاحب آن، همان چیزی است که امر به ضبط و منع و تشدید، را تجویز نمود. مقصود من، رویکرد اُستاد جمال است که مُصِرّانه به اجتهاد مطلق که آن را مشخص نموده پرداخته و از ویژگی‌های مجتهد مُطلق و اَهْلِیَّت و شروط آن، سخنی به میان نیاورده است. سپس به اجتهاد عامّ یعنی موکول به جمیع مُکَلَّفین، دعوت کرده است^۲ با تأکید بر اینکه اجتهاد عامّ، در مقابل جمیع مکلفین است زیراملاک آن، مقاصد کُلّی شریعت است.^۳

جای تعجّب است که اینگونه به امام شاطبی نسبت داده شود که آنچه را بنام اجتهاد عام، نامیده در برابر تمامی مُکَلَّفین، گشوده است.^۴ و من بطور مفصّل درباره

^۱ - بحث استاد باروت، ص ۸۵.

^۲ - همان، ص ۸۶.

^۳ - همان، ص ۸۷.

^۴ - همان.

این مطلب در موافقات شاطبی، به بررسی پرداختم، اما آن را نیافتم و هیچ‌گونه بویی از آن به مشام من نرسید. آری، شاطبی در آغاز کتاب اجتهاد، تصریح می‌کند که اجتهاد بر دو نوع است: یکی از آن‌ها انقطاع ناپذیر است تا زمانی که اصل تکلیف، برداشته شود که همان فرا رسیدن قیامت است و آن، اجتهاد متعلّق به تحقیق مناط است و در میان اُمَّت اختلافی در پذیرش آن نیست و معنای آن این است که حکم به وسیلهٔ مدرک شرعی آن اثبات شود، لکن، تعیین محلّ آن حکم، مورد تأمل است. بعنوان مثال وقتی شارع می‌فرماید: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ۲]. «دو نفر عادل از خودتان را شاهد بگیرید». و نزد ما نیز معنای شرعی عدالت، محقّق شده باشد، در این صورت نیازمند تعیین فردی هستیم که این صفت در او، حاصل شده باشد^۱. . . تا جایی که می‌گوید: «حاصل اینکه نسبت به هر ناظر و حاکم و مفتی بلکه هر مکلفی به خودی خود، گریزی از آن نیست». پس عامی، هرگاه در فقه بشنود که افزودن عملی در نماز بطور سهوی از غیرجنس نماز یا از جنس آن، در صورتی که اندک باشد، بخشوده می‌شود و در صورتی که فراوان باشد، اینچنین نیست. در این صورت، چنانچه در نماز او زیادتی واقع شود، پس باید در آن نظر و تأمل کند تا آن را به یکی از دو قسم، تقسیم کند و آن جز از طریق اجتهاد و نظر، امکانپذیر نیست. پس هرگاه، هر دو قسم برای او معلوم شد، مناط حکم برای او، مُحقّق شده و حکم را جاری می‌سازد. سایر تکالیف او نیز چنین است^۲. فرق عظیمی میان این گفته و آنچه استاد باروت، آورده است. شیخ عبدالله دراز در اوّل حاشیهٔ کتاب اجتهاد بعنوان تعلیقی بر گفتهٔ شاطبی که می‌گوید: «طرفی به مجتهد از جهت اجتهاد، وابسته است»، می‌افزاید: یعنی از جهت تنوّع مجتهد بصورت عامّ و خاصّ. پس آیا از اینجا در هر آنچه که استاد باروت به شاطبی، نسبت داده که هیچگونه ارتباطی نیز با کلام شاطبی و شیخ دراز ندارد، لغزش و مسامحه، رُخ داده است؟!.

در پایان کلام، از این گفتگو، احساس خُرسندی می‌کنم و از آن استفاده نموده، از مهیا شدن چنین فرصتی که با میزبان خود به اختلاط و ارتباط میان آراء و نقطه‌نظرات پردازم، شکرگزارم. اگرچه که این گفتگو، خالی از کوتاهی و اشکال نبوده،

۱- موافقات: ۸۹/۴-۹۰.

۲- همان، ۹۳/۴.

امّا باید گفت: که ما لا يُدْرِكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ وَ الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْعُسُورِ. میان من و میزبان من، استاد محمّد جمال، مسائل متعدّدی وجود دارد که مجال ذکر آنها نیست.

والحمد لله ربّ العالمین

رباط - ۱۸ ربیع الأوّل ۱۴۲۰ هـ

مصادف با دوم ژولیه ۱۹۹۹ م.

«تعقیب بحث دکتر احمد الریسونی»

استاد محمد جمال باروت

امروزه، منطقی بنظر می‌رسد که از خود بپرسیم: در کدامین عقد، مسلمان معاصر، بر اساس تشریح اسلامی، زندگی می‌کند؟ طبعاً، پاسخ‌ها مختلف خواهد بود. لکن به هنگام تعیین قرن چهارم هجری / دهم میلادی، بعنوان قرنی که توانمندی‌های سبک اصولی به کار گرفته شد و شکل‌گیری آن در قالب مجموعه‌های بسته و مستقل فقهی مذهبی به انجام رسید، این پاسخ‌ها به هم نزدیک می‌شوند.

در چنین وضعیتی تا زمانی که باب اجتهاد بسته است برای سبک اصولی وظیفه یا نیازی که می‌طلبد، ملاحظه نمی‌شود. زمانی که عالم اسلام با غرب برخورد پیدا کرد، هرمنوتیک اسلامی در وضعیتی جامد و بسته‌ای بود که عناصر تقلید و تسلیم و شُروح کوتاه و ناتمام بر آن حکمفرما بود و آگاهی نسبت به نقص و نارسائی روش‌شناسی و شناخت‌شناسی آن سبک، تنها در فضای اصلاح‌طلبی اسلامی و در قالب سؤال معروفی که شکیب أرسلان، مطرح کرد یعنی چرا مسلمانان عقب ماندند و دیگران پیشرفت کردند؟ شکل گرفت.

چنانچه ارکان فهم اصولی جدید بر اساس نظریه مقاصد شریعت ایجاد شود، در این صورت شریعت از آنچه که به تعبیر «مرسیا ایلیاد»، می‌توان آن را، «تراژدی انسان تقلیدی مسلمان در تاریخ»، نامید یعنی آن فاجعه‌ای که «أحمیده النیفر»، آن را تحت عنوان پیشروی به سوی وضعیتی بدتر مطرح می‌کند و از قرن پنجم هجری، آغاز شده است، گام به جلو می‌نهد.

آگاهی اسلامی در گذر آن منطق فاجعه بار تاریخی، تصویر پیشرفت به سوی بدتر را بعنوان قانونی که حدیث نبوی «خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي» نسبت به آن، هشدار می‌داد، پذیرفت. دعوت اصلاحی اسلامی برای اجتهاد در شرع، در واقع کوششی برای گذشتن از این تراژدی و ایجاد آگاهی اسلامی بر اساس پیشرفت به سوی وضعیتی بهتر و نه بدتر تا رشد و شکوفائی کامل و تأکید بر امکان مراقبت انسان مسلمان نسبت به اسلام خود

در میانه عالم جدیدی بود که در تاریکی فرو رفته و کاوش و استکشاف، از آن رخت بریسته بود.

در پرتو این شیوه اصلاحی (بطور خاص) که مطالعات و بررسی‌های اسلامی مُعاصر -خواه از جانب اسلام گرایان و خواه غیر آن‌ها- در حدّ کافی به آن نپرداخته‌اند، احیاء حرکت اصلاح طلبی اسلامی طبق نظریهٔ امام شاطبی (متوفی به سال ۷۹۰ هـ) و درج آن در قالب تأثیر ذات آزادیخواه اسلام و توانمندی‌های آن، صورت گرفت تا اینکه نظریه مقاصد شریعت، حدّی اساسی از حدود آنچه که می‌توانیم آن را مدرسه تجدیدی اسلامی، بنامیم تشکیل داد. فرآیند احیاء نظریهٔ مقاصد شاطبی و استمرار آن، اجتماع نمودند و این همان واقعیتی است که حدّاقل به وضوح از لابلائی گفته‌های طاهر بن عاشور و علّال الفاسی -شاگردان امام محمّد عبده- تحت عنوان طرح توان ایستمولوژی اسلامی برای نقد سبک اصولی تقلیدی و گذشتن از آن در می‌یابیم و آن طرحی اصلاحی در قالب نوعی از آگاهی است که هرمنوتیک اسلامی، درون آن منعقد گردید. به واسطه طرح اصلاح طلبی اسلامی با این توان ایستمولوژیک، تفکر اسلامی مُعاصر به منصفه ظهور رسید. گوئی این تفکر برای اولین بار در تلاش بود تا خود را به عنوان طرحی که بعد از سبک اصولی تقلیدی است، قلمداد کند. این توان (ایستمولوژیک) ازگذر عقلانیت فعلی که انتقال عقل اصولی از وضعیت ساخته شده آن به حالت سازنده جدید در شرایطی مختلف برایش مطرح گردید، میسر شد.

شاید این مقدمه ضروری باشد تا اشاره کنیم به آنکه استاد احمد الریسونی، از طریق بازنگری در اصول حرکت اصلاح طلبی اسلامی و ضبط آن حرکت به وسیله قواعد اصولی تقلیدی به سرمایه‌گذاری فکری در زمینهٔ آن توان ایستمولوژیک که اصلاح گرائی اسلامی و نگرش‌های نوین آن مطرح کرد، می‌پردازد. وی اهتمام خود را بطور اساسی پیرامون مشکل اجتهاد بین نصّ و مصلحت و واقع، معطوف داشته است.

ریسونی که یکی از بارزترین متخصصین در علم اصول فقه است، به اندازه‌ای که از نظر فکری (بر پایه چشم اندازی که نظرات و پیشنهادات و آراء و ارزیابی‌هایش را در معرض گفتگو و نقد، قرار می‌دهد) به حلّ این مشکل پرداخته است، آن را از طریق مدرسه‌ای یعنی تاریخ و نظریات آن مشکل در تفکر فقهی اسلامی، معالجه ننموده است.

به عبارت دیگر، اهتمام ریسونی بیش از آنکه مدرسه‌ای باشد، فکری بود. اگرچه این اهتمام به فراگیری مدرسه‌ای استوار و پیوسته سبک اصولی تقلیدی که ریسونی بر ضرورت احترام قواعد و شرایط خاص آن برای کسی که عهده‌دار عملیات اجتهاد است، تاکید می‌کند، متکی بود با این وجود بعد از آنکه پیچیدگی و دشواری شرایط سبک اصولی تقلیدی در طی اعصار، نمایان شد، به تسامح و سهل‌گیری نسبت به آن‌ها، فراخواند. ریسونی در پرتو چشم اندازی جدید که بطور ضمنی، تاریخ اشکال و نظریات مربوط به آن را در برمی‌گیرد، به کوشش می‌پردازد و در نتیجه به خاطر مشکلی که تمامی آن حول رعایت مصلحتی که (دانشمندان مسلمان به جز ظاهریه بر آن اجماع دارند، نبود) بلکه پیرامون حدود بر شمردن مصلحت بعنوان دلیل و اصلی مستقل بود، چارچوب اصولی تقلیدی را کنار می‌نهد. همان گونه که چارچوب اصولی تجدیدی را که بیش از آنکه منطبق بر تعبیرات توصیفی اجرائی بصورت (نوظهور و معاصر) و به تعبیر او دارای قرائت‌های جدید و نظریات اصلاحی در حوزه عقاید و فقه و اصول و تفسیر و حدیث باشد، بر کم کردن ارزش‌ها، مبتنی بود، رها می‌کند. این چارچوب اصولی حول مشروعیت بخشی به مصلحت در پرتو مقاصد شریعت و مرآده آزاد تأویلی با نص، خارج از قیود مجموعه اصولی تقلیدی و توان اجتهاد حتی در آنچه که درباره آن نص قطعی وارد شده است (با عنایت به تعبیر محمد طالبی که می‌گوید: نص، مقدس است و تأویل، آزاد است) متمرکز می‌شود.

به رغم آنکه ریسونی در برابر برخی از تفاسیل، باز می‌ایستد، می‌توانیم اینگونه برداشت کنیم که جوهره کوشش او در حد مناقشه آن نظریات تجدیدی، مبتنی بر کمرنگ بودن دعوت آن نظریات به توان اپیستمولوژیک برای نقد سبک اصولی تقلیدی و گذر از آن و نیز انکار عقلانیت نظریات تجدیدی (بعنوان شیوه‌ای بعد از سبک اصولی تقلیدی) به خاطر فهم اصولی این نظریات بود. لکن به منظور رفع هر گونه سوءتفاهم، ریسونی که بیش از غالب متخصصین معاصر در اصول فقه، موانع مجموعه تقلیدی و حدود آن را درک می‌کند، از نظر جدلی، حدود تقدیم جایگزین مناسب برای عناصر فعلی یا بعدی این مجموعه را (با این توصیف که مجموعه تقلیدی، عاری از لغزش و اشتباه نیست) می‌پذیرد. به تعبیری دیگر، ریسونی به لحاظ جدلی به توان اپیستمولوژیک برای گذشتن از مجموعه تقلیدی، اعتراف می‌کند، جز اینکه، اقراری جوانمردانه به قصد حرکت به سوی نقاطی است که با آن روبرو می‌شود. بنابراین

ریسونی در قرائت‌ها و نظریات تجدیدی اسلامی که از دیدگاه ما مبنی بر توان مزبور است، چیزی از این دست، نمی‌یابد. بلکه از دید او، این‌ها تصوّراتی است که فاقد صلاحیت علمی یا تخصصی است و لازم است مورد نقد و ارزیابی، قرار گیرند. پس زمانی که ریسونی جام خشم و غضب خود را بر موضع نظریات تجدیدی اسلامی، فرو می‌ریزد، ملاحظات خود نسبت به مجموعه اصولی تقلیدی را از یاد می‌برد و به منظور رفع هرگونه سوءتفاهم، ریسونی که کم ارزش جلوه دادن نظریات تجدیدی از دیدگاه او، پوشیده نیست، فراموش نمی‌کند که او پژوهشگری است که هرکس از او تبعیت کند به دقت علمی و مقبولیت روش‌شناسی او، اذعان می‌کند.

از این رو، ریسونی در اساس آن نظریات یا اقوال آن‌ها به تعبیر خود (موارد فراوانی از حق و صواب) را می‌بیند، جز اینکه آن‌ها از نوع حقی است که از آن گاهی اراده باطل می‌شود یا از قبیل مقدمات صحیحی است که در خدمت نتایج نادرست، قرار می‌گیرند و گاهی نیز آن نتایج به گونه‌ای از پیش تعیین شده است. ریسونی باید این واقعیت را بپذیرد که آنچه وی آن را نتایج مقرر و از پیش تعیین شده، می‌خواند گاهی در مفهومی که خود آن نظریات، ارائه می‌دهند، این چنین نیست. بلکه در پرتو فهم مقاصدی آن نظریات که بر مجادله میان فهم حیاتی اصول و آگاهی تاریخی، اُستوار است، نوعی از اعطاء مشروعیت به واقع است.

بنابراین مساله اساسی در آن نظریات، طبق استنتاج پژوهشگری عامی نظیر بنده، گذر از تراژدی انسان مسلمان در تاریخ و تطبیق کیفی اسلام او با تحولات تاریخی است و اگر ما اقوالی که ریسونی، مورد تردید قرار می‌دهد و در انگیزه‌های آن تشکیک می‌نماید و صلاحیت علمی آن‌ها را سلب می‌کند، بررسی کنیم، در این صورت خودمان را صرفاً در مقابل مجموعه راه‌های نظری اساسی برای اصلاح‌گرایی اسلامی در نفی حق احتکار جیره‌خواران (مقدّس) برای تفسیر و تأویل نص و ایراد سخن به نام نص و ادّعی در اختیار داشتن حقیقت و انکار سلطه مذهبی و اعطاء حق فهم دین و تفسیر و تأویل آن متناسب با تحولات اجتماعی به ذات آزاد فردی، می‌یابیم. به عبارت دیگر، در اینجا به نظر می‌رسد که ریسونی، راه‌های حرکت اصلاح‌طلبی اسلامی (یعنی اکولوژی عقلی یا فرهنگی که آن را تغذیه می‌کند و از طریق آن، اراده گفتگوی آزاد با خبرگان و جهان خارج در سطحی گسترده‌تر، مُحقق می‌شود)، بیش از سایر شیوه‌ها، نقض

می‌کند. این‌ها راه‌های گشوده‌ای است به این معنا که در تحوّل شکل‌گیری است و بعد از آن نیز در مجموعه‌ای سربسته و پیچیده، استحکام نخواهد یافت.

طبعاً ریسونی مخالف با آزادی در اجتهاد، نیست، امّا به دلیل احساس مسؤولیتی که دارد اجتهاد را منوط به آن دسته از ضوابط اصولی تقلیدی می‌نماید که به خوبی می‌داند آن ضوابط، لزوماً به احترام فهم معانی اصلی ثابت برای نُصوص و آن دسته از معانی که مُسلمین در طیّ اُعصار، از نُصوص درک نموده‌اند، منتهی می‌شود.

بنابراین، بعنوان نمونه، نظرات تجدیدی محمّد شحرور از دیدگاه ریسونی همانند تعبیر از رغبتی جنون آمیز در استمرار آزادی تأویل و اجتهاد برای دانشمندی غیر متخصص است که او را به سوی بازی با نص، می‌کشاند و این همان چیزی است که ریسونی از دعوت محمّد شحرور مبنی بر اینکه «اجتهاد جُز از طریق گذر از این چارچوب‌ها و قرائت نُصوص وارده براساس معارف امروزی و تکیه بر اُصول جدید فقه اسلامی امکانپذیر نیست»، برداشت می‌کند. آنچه که شحرور با صدایی بلند می‌گوید، همان چیزی است که فریادهای تجدیدی دیگر با عباراتی دیگر، بیان می‌کنند. ریسونی در اینجا قضیه‌ای را که نظریات تجدیدی آن را مطرح کردند، از جنبه عملی، رها می‌کند و آن قضیه از نظر ما پیرامون ادّعای نارسائی روش‌شناسی و شناخت‌شناسی مجموعه اُصولی تقلیدی و توان ارزیابی و نقد آن و تجاوز ایپستمولوژیک از آن به معنای راهیابی به اُصول جدید، مُتمرکز می‌شود.

همانا ریسونی که استاد برجسته اُصول فقه است، بیشتر از دیگران می‌داند که از سرگیری حرکت اصلاحی اسلامی برای نظریه مقاصد، مُبتنی بر درک آن نارسائی (نارسائی روش‌شناسی و شناخت‌شناسی) در آن مجموعه (اُصولی تقلیدی) بود. بنابراین انتساب گریزهای حرکت اصلاحی اسلامی به مجرد تمایلات جنون آمیز، طبق گفته خود ریسونی، همان گونه که در جایی دیگر نیز اشاره می‌کند، جُز بدگویی از مجموعه اُصولی قرن سوّم و کنایات مُبهم نسبت به امام شافعی و شیوه اُصولی عتیق، نتیجه‌ای دربر ندارد.

این مسأله به اندازه‌ای که ادراک مشکل آن مجموعه (اصولی تقلیدی) و موانع آن در برابر هر اجتهاد تأثیرگذار در سطح قانونگذاری اسلامی بود، رسوایی و بدگویی به دنبال نداشت. زیرا منطق آن نظریات به ملاحظه آن مجموعه در چارچوب تاریخی که در آن، شکل گرفت و استحکام پیدا نمود، می‌پردازد. اگر ما به این مُناقشه از اُفق

دیگر بنگریم، فهم نظریات تجدیدی برای نص (به طور خاص) و تشریح (به طور عام) در فضایی که در جهان جدید قانون، مدرسه تاریخی (L' école historique) در مقابل مدرسه تقلیدی یا شکلی یا شرح بر متون (L' école de L' exégèse) نامیده می‌شود، امکانپذیر است. مقصود ما از این گفته آن است که فهم نظریات تجدیدی برای نص، برابر با فهم مدرسه جدید تاریخی در تفسیر تشریح است. این مدرسه از طریق تفسیر انعطاف پذیر و قابل انتقاد برای تشریح که بر اساس شکل ظاهری آن نبوده و بلکه مبتنی بر ضروریات تحوّل اجتماعی است، وارد می‌شود، به گونه‌ای که به نص، قابلیت انعطاف و تحوّل بخشیده و مانع از جمود آن می‌شود. و نظیر چنین تفسیری جز در صورت برخورد با تفسیر مدرسه تقلیدی یا شکلی، امکانپذیر نیست. در حقیقت این تفسیر نص را نادیده نمی‌گیرد بلکه از مجرای آن وارد می‌شود و تا ماوراء نص، پیش می‌رود و این، همان کُنه جُمْلَه «نص، مقدّس است و تأویل، آزاد است» می‌باشد که مفهوم اصلی آن نظریات را خلاصه می‌کند و ریسونی، بیم آن دارد که به «بازی با نص»، منجر شود. علاوه بر اینکه آنچه ریسونی آن را «بازی با نص» می‌نامد، از آنجا که از عقل و مصلحت و عرف جدید در نظریات تجدیدی بعنوان قوی‌ترین أدله تخصیص و تقیید، یاد می‌کند، گاهی عملاً از دو مفهوم تخصیص عام و تقیید مطلق در مفاهیم اصولی خارج نمی‌شود. همانطور که پیش از این، ذکر نمودیم، تخصیص از واضح‌ترین أبواب تأویل است که لفظ را از معنای ظاهری آن به معنای دیگری که اگرچه به دور از معنای اول، اما مُحتمل باشد، خارج می‌کند. عامل تخصیص، گاهی مصلحت یا عقل یا روح شریعت یا مقاصد عمومی آن است.

تأویل آزاد از ضوابط شکلی قیاسی برای یک مجموعه توانمند اصولی طبق نظر ریسونی در مواردی که دلیل، اقتضاء کند، عمل به غیر ظاهر و تقیید و تخصیص ظاهر به وسیله آن دلیل است. ریسونی به منظور رفع هرگونه سوء تفاهم، در حقیقت تلاش می‌کند تا از طریق نقد آن نظریات (تجدیدی) و دعوت به ضبط اجتهادات آن‌ها توسط قواعد اصولی تقلیدی، تفسیر آن مجموعه اصولی تقلیدی را احیاء کند. این تفسیر بر پایه جدل کلاسیکی آن مجموعه پیرامون حدود برشمردن مصلحت به عنوان دلیلی مستقل نیست، بلکه مبتنی بر اقرار آن مجموعه اصولی نسبت به مراعات شریعت برای مصلحت است و این تفسیر نزد ریسونی، منجر به آن می‌شود که بگوید: شریعت، مصلحت است و مصلحت، شریعت است و معیار بودن نص برای مصلحت به تفسیر

مصلحتی مقاصدی برای نص، منتهی می‌شود. ریسونی در اینجا با نظریات تجدیدی در زمانی مواجه می‌شود که به مشکلاتی با نمایندگان مدرسه تقلیدی که وی از مجموعه آن، (نه به گونه‌ای که این مدرسه آن را درک می‌کند بلکه به همان صورت که ریسونی می‌فهمد حمایت می‌کند، دچار می‌شود.

مشکل رابطه میان نص و مصلحت در عرصه تشریح اسلامی، از جایگاه ویژه‌ای در تفکر اسلامی معاصر، برخوردار شد تا جایی که به تدریج در زمره علوم مرحله جدید از مراحل جدل علمی اسلامی شبیه قضیه (عقل و نقل) قرار می‌گیرد. ریسونی از آن جهت که این مشکل به مسأله عقل و نقل، بسیار نزدیک بود و بلکه وجهی از وجوه یا فرعی از فروع آن مسأله، به شمار می‌رفت، آن را بطور کامل مورد ملاحظه قرار داد. وی، این ملاحظات را در مجموعه اصولی تقلیدی، استحکام می‌بخشد و بعنوان منطق اساسی این مجموعه که در قالب عبارت «شریعت، مصلحت است» خلاصه می‌شود، قلمداد می‌کند. او در راستای تداوم علم اصول فقه یا علم اصول قانون اسلامی و تحوّل درونی آن، تلاش می‌کند. بدیهی است که اختلاف مجموعه اصولی تقلیدی با مجموعه تجدیدی اسلامی بر سر رعایت شریعت بعنوان مصلحت نیست، بلکه همانگونه که کتاب‌های اصولی، متعرض شده‌اند پیرامون برشمردن مصلحت به عنوان دلیلی مستقل است. بنابراین مجموعه اصولی تقلیدی آنچه را که ریسونی برداشت می‌کند، جز به صورت مجازی یا در حدّ احتمال، مطرح نمی‌کند. بازنگری در فهم آن مجموعه آنچه را که به تعبیر ریسونی، تشریح مصلحت آمیز نامیده می‌شود، در پی دارد، ریسونی، نسبت مصلحت و تحوّل و دگرگونی آن به واسطه تغییرات زمانی را درک می‌کند و معتقد به رابطه میان ملاک بودن نص برای مصلحت و تفسیر و تطبیق مصلحتی برای نص است به گونه‌ای که شریعت، مصلحت باشد و مصلحت نیز عملاً و نه به مجرد اسم، شریعت باشد و آنچه که نظریات تجدیدی درباره امتناع خلیفه دوم، عمر بن خطاب رضی الله عنه از عمل به ظاهر آیه‌ای که به پیروشدگان نبرد، سهمشان را می‌دهد، مبنی بر اینکه این عمل از نوع تخصیص نص، به وسیله مصلحت است یا تأویل نص است (به اعتبار اینکه تخصیص، نوعی تأویل است)، بیان می‌کنند، ریسونی آن را تفسیر مصلحتی مقاصدی برای نص، می‌داند که از درون سبک اصولی تقلیدی، برخاسته است. آنچه ریسونی در اینجا می‌خواهد بیان کند، ادعای تعارض نص و مصلحت است که سلیمان الطوفی (متوفی به سال ۷۱۶) قائل به آن شده و رشید رضا و جمال الدین القاسمی و

بعد از آن، عبدالوهاب خلاف و دیگران، آن را گسترش دادند. طوفی معتقد است که گفته‌اش در این باب، شیواتر از سخن مالک است. ریسونی اشاره کرده که به سیاق جدل امروزی، در دو مناسبت به گفته طوفی، پاسخ داده است. وی تأکید می‌کند که آنچه طوفی ذکر نموده است، جز فرضیه‌ای نظری که هیچگونه مصداق واقعی برای آن نیاورده، بیش نیست. از پاسخ ریسونی به روشنی فهمیده می‌شود که مُرادِ او، شخص طوفی (به طور خاص) نبوده است، بلکه مقصود او، آن چیزی است که نظریات تجدیدی به طور صریح یا ضمنی (مبنی بر اینکه مصلحت، خلاف آنچه را بعضی از نصوص آورده‌اند، اقتضاء می‌کند) بر آن استوار شده‌اند.

پاسخ ریسونی این واقعیت را که او در جای دیگر به وقوع تعارض میان نص و مصلحت بطور عملی، اشاره می‌کند، نفی نمی‌نماید. زیرا او اشاره می‌کند که قائل شدن به تعامل مصلحتی با نص، جایگزین صحیح فرضیه تعارض نص و مصلحت است. همچنین می‌تواند جایگزین فرضیه خالی بودن نص از مصلحت باشد. همان گونه که این تعامل، میزان عظیمی از آن تعارض که ریسونی تصوّر می‌کند و بازگشت آن به کسی است که از نص، برداشت می‌کند و نه خود نص، از میان برمی‌دارد. علاوه بر این، هنگامی که ریسونی آن تعارض را با ذکر مثال، مورد مناقشه قرار می‌دهد به آنچه که فهم تقلیدی شکلی برای نص، مقرر می‌دارد، رجوع می‌کند و آن، حول دو موضوع اساسی است که یکی حجاب (در قلمرو عادات) و دیگری مسأله قطع دست سارق (در قلمرو معاملات) است. وی به حمایت از حجاب (نه به شیوه تقلیدی بلکه براساس تقدیر مصلحت) می‌پردازد. به تعبیری دیگر، مصلحت را طبق ادراک خود، عنصری اساسی در ارزیابی مسأله حجاب قرار می‌دهد. اما در اینجا ممکن است از ریسونی این سؤال را بپرسیم که اگر از چشم اندازی دیگر، مصلحت، عدم تمسک به حجاب را اقتضاء کند و اینکه حجاب، جزئی از عادات متغیر است و از عبادات نیست، آیا وی با مصلحت در مسأله حجاب، موافق است؟ در اینجا است که مسأله باروری تفسیر مصلحتی مقاصدی برای نص به وسیله شیوه‌های جدید و در صدر آن‌ها، شیوه سوسیالوژی یا نمادین، مطرح می‌شود. رویکرد سوسیالوژی به فرهنگ، حاکی از آن است که حجاب، بخشی از نظام نمادین اجتماعی است که تابع منطق تحول ارزش‌های نمادین یعنی منطق عرف و عادات است، نه حلیت و حرمت. پس چنانچه لباس کمال که همان مقصود شارع است، مُحقق شود، در این صورت، مفهوم حجاب، ارتباطی با

حوزه دین به معنای محدود و خاص آن پیدا نمی‌کند بلکه به حوزه عادات، مرتبط می‌شود. این گونه بنظر می‌رسد که ریسونی، حدّ سرقت و سایر حدود قرآنی یا فقهی که در قالب قانون مجازات اسلامی، قرار می‌گیرد، در پرتو ادّعای ارزیابی مصالحی که رعایت و تقدیم آن‌ها، شایسته است، مورد بحث و مناقشه قرار می‌دهد و مجازات شرعی (حدّ سرقت) و سایر مجازات‌هایی که به وضوح، قانون و حقّ در پرتو ادراک شرایط زمانی آن‌ها، تشریح شده است، با عنایت به آگاهی فراوانی که نسبت به باب تعزیر و دفع حدّ به واسطه شُبّه دارد، مُجازاتِ مُطلق، استنباط می‌کند. در اینجا مقصد به خاطر ابراز تصویر شکلی ظاهری برای نصّ و دفاع از آن، عملاً از بین می‌رود. نظیر چنین مقصدی در چارچوب فرضیه «شریعت، مصلحت است و مصلحت، شریعت است» و فرضیه‌ای که تحوّل مصلحت و نسبیّت آن را در برمی‌گیرد، می‌تواند به واسطه مفهوم جدیدی از حق که در آن، مفهوم فطرت اسلامی با مفهوم حقّ طبیعی انسان، ارتباط پیدا می‌کند، بارور شود. ریسونی، اشکال برخی از متفکرین اسلامی نسبت به حدّ سرقت را به تأثیر نارسائی‌های غرب که به مجازات قطع دست و اُمثال آن از سایر مجازات‌های بدنی، عمل نمی‌کند، نسبت می‌دهد. اگر ریسونی به دنبال حقیقت باشد، در می‌یابد که بعضی از دولت‌های غربی به برخی از انواع این مجازات‌ها، عمل می‌نمودند، جز اینکه فهم تاریخی تشریح و تحوّل مفهوم حق و آنچه از این مفهوم برداشت می‌شود، همان چیزی است که آن مجازات‌ها را از میان برد. چنانچه ریسونی بخواهد گفته خود را بیشتر تفصیل دهد، در می‌یابد که قانون موضوعه در خصوص مجازات‌هایی که آن‌ها را در ردیف سرقت، قرار می‌دهد چه بسا فراگیرتر از فهم ظاهری حاکم بر حدّ سرقت و مفهوم آن می‌باشد.

مسأله اساسی در تاویل نصّی که به این مُجازات (حدّ سرقت) یا تخصیص یا تقیید آن، وابسته است، همان مقصدی است که ممکن است نصّ را از جنبه عملی، نسخ کند، هر چند که به لحاظ نظری، اینگونه نباشد. این امر مُنجر به ابطال حکم، نمی‌گردد بلکه به توقّف عمل براساس حکم، منتهی می‌شود. از چشم‌اندازی دیگر، این مسأله به معنای الغاء عملی این حکم به خاطر ضرورت یا مصلحتی است. پذیرش چنین نتیجه‌ای، مشکل اساسی نزد غالب متفکرین اسلامی است که قانون مجازات اسلامی را مورد مناقشه قرار می‌دهند. بنابراین مفهوم عالی، مُبتنی بر این است که تنها قرآن، قرآن را نسخ می‌کند. اما طبق مفهوم عصری و مقطعی شیوه‌های دریافت و تاویل و

تفسیر، اجتهاد، بعضی از احکام را نسخ می‌کند اگرچه که این نسخ را تقیید یا تخصیص بنامیم، در وظیفه عملی اجتهاد، تغییری حاصل نمی‌کند. همانا فهم انعطاف پذیر قانون مجازات موضوعه، بی‌تردید به این باور، مُنتهی می‌شود که مجازات‌های این قانون با مجازات‌های منصوص اسلامی، مُتفاوت است، و در مقام رفع تعارض میان این دو دسته از مجازات، ممکن است بگوئیم که مجازات‌های جزائی اسلامی، معین است در حالی که مجازات‌های مُعادل آن‌ها در قانون موضوعه، نوعی از تعزیر است.

این همان چیزی است که «حسن الهضیی»، برداشت نمود، با ذکر این نکته که قانون مدنی با شریعت، تنها در مسأله ربا تعارض دارد (که بحث از آن، مجالی دیگر می‌طلبد) و نیز قانون مجازات مصر به طور کامل از نوع تعزیر است و تعارضی با شریعت ندارد. آنچه درباره حدّ سرقت گفتیم، می‌توان در مورد حدّی که در تفکر اسلامی برای مُعاصرین ریسونی، مطرح است یعنی حدّ ارتداد که به اجماع - یعنی جزئی تاریخی از تشریح و محدود به زمان خود - مُستند است و نه نصّ قطعی قرآنی، به کار بُرد. علاوه بر اینکه ریسونی جُز در مورد برخی از احکام که اجماع به خاطر مصلحت یا روح تشریح، آن‌ها را مُقرّر داشته است، قائل به خروج نیست. تنها چنین ادراکی است که می‌تواند آنچه را ریسونی درباره تفسیر مقاصدی مصلحتی دینامیک (پویای) حقیقی برای نُصوص، بیان می‌کند، تحصیل نماید. او بر این باور است که «نصوص، هرگاه به گونه‌ای تفسیر شوند که آن تفسیر، مقاصد آن‌ها را ساقط کند و مصالح آن‌ها را تباہ سازد، در این صورت با مصلحت به میزان یک درجه یا بیشتر، دچار تنافی می‌شوند». ریسونی به همراه این تفسیر تا حدّ نهائی منطقی آن، پیش نمی‌رود. وی فهم تقلیدی از حدّ سرقت (بعنوان مثال) را تغییری نمی‌دهد. در اینجا تعبیر «فهم» را می‌گوئیم و نه نصّ، زیرا مسلمان از روی طوع و رغبت به نصّ شریعت، پای‌بندی دارد.

بی‌تردید ریسونی درباره فقه واقعی پویا (دینامیک) که می‌تواند واقع را در چارچوبه شرع قرار دهد، بحث می‌کند. او شکاف موجود میان فقه زندگانی شخصی در تفکر فقهی اسلامی و فقه زندگانی عمومی را درک می‌کند و به نقصان و نارسائی دسته دوم، اشاره می‌کند. شاید ریسونی در این گفته با ما موافق باشد که پویائی تفکر اسلامی که در گرو فقه زندگانی عمومی است، آن نقص را تا زمانی که محدود است، جُبران می‌کند و اجتهادی مطلق در شرع را می‌طلبد که مناط آن همان چیزی است که ریسونی فهم

آن را توسعه می‌دهد و نه مفهوم قیاسی آن در تفکر اصولی که هدف را در اجتهاد، مدنظر قرار دهد و دگرگونی‌های موجود را در قالب نصوص ثابت شرعی، ملاحظه کند. در اینجا ریسونی، پیشگام در تفکری می‌شود که عبارتست از عبرت‌پذیری از اصل نسخ میان یک شریعت و شریعتی دیگر و نیز در شریعت واحد. حیطة عبرت‌گیری در اینجا، آن است که احکام شرعی، عین همان اعتبار ظروف و حالاتی که در آن نازل شده‌اند به خود می‌گیرند و با آن تطبیق پیدا می‌کنند. چنانچه این مسیر را تا انتها، دنبال کنیم، خود را در برابر اصل تخصیص یا تقیید یا تحقیق عملی نسخ، در حد وظیفه، می‌یابیم و این همان چیزی است که ریسونی صراحتاً آن را بیان می‌کند. همانا امروزه، تشریح اسلامی با بحرانی واقعی، مواجه شده که پایه‌های تشریح یا فهم تقلیدی ظاهری قوت یافته به وسیله آن را برافراشته است. بنابراین اصول شرعی تقلیدی و طریقه چیدن مراتب و روابط و درجه‌بندی حجیت این روابط به واسطه آنچه که از ضوابط تفسیر و تأویل، در آن است قابلیت حل آن بحران را ندارد.

همان گونه که اصول جدیدی که فهم اصولی را بطور اساسی بر پایه مقاصد شریعت، متحول می‌کند، پیوسته در حال شکل‌گیری و گرفتار مجادله شدیدی در فضای اسلامی است و شاید سرمایه‌گذاری فکری ارزشمند ریسونی به میزان قابل توجهی از برخی از زوایای اساسی در این جدل و جهت‌گیری‌های آن، پرده بردارد. اگرچه این سرمایه‌گذاری در بسیاری از جنبه‌های آن، جزئی از بحران یا نوعی از آن بود، اما درصدد بود تا به حل بحران، پردازد. بنابراین ریسونی و افراد دیگر از طرفداران نظریات تجدیدی اسلامی که با آنها مواجه می‌شود، همگی می‌دانند که در وضعیت یکسانی، قرار گرفته‌اند که فشار و اجبار این وضعیت بر اجتهادات اسلامی معاصر، حکمفرما خواهد شد و بخش عظیمی از میزان اهتمام اجتهادات اسلامی در جهت کمک به انسان مسلمان امروزی برای گذر از تراژدی تاریخی خود و خروج از بن بست منازعه میان انسان مسلمان و جهان، در گرو آن، خواهد بود.

«تعاریف»

گردآوری: محمد صهیب الشریف

ابن تیمیّه تقی الدّین أحمد بن تیمیّه الحرّانی

فقیه و محدّث و متکلم و ناقد محقّق، در حرا به سال ۱۲۶۳ میلادی متولّد شد و زمانی که پدرش از ظلم و ستم مغول، متواری شد، خانواده او به دمشق پناه بُرد و از آن زمان، أحمد به فراگیری علوم اسلامی و دروس پدرش و نیز زین الدّین المقدسی و نجم الدّین بن عساکر و زینب بنت مکی، روی آورد.

اوبه سنّ ده سالگی در فقه و حدیث و تفسیر و حساب و ...، مُتبحّر گردید و در تقوی و زهد و ورع، به گونه‌ای بود که دنیا و ظواهر دنیوی نزد او مفهومی نداشت همچنین از نظر شجاعت و جُرأت، در حدّی بود که تملُّق و دورویی را پیشه خود، نمی‌ساخت از این رو، دشمنان فراوانی داشت که نزد سلاطین و حکمرانان، در حق او ظلم و ستم، روا می‌داشتند. وی بارها در مصر و شام، زندانی شد، امّا در عین حال به مطالعه و بررسی و تألیف کتب، اشتغال ورزید و در نتیجه، کتاب‌های «الفتاوی» و «الرسائل» و «الرّدّ علی المنطقیین» و «الفرقان بین أولیاء الرّحمن و أولیاء الشّیطان» را تألیف نمود.

أبوحنیفه «نُعْمان بن ثابت»

وی در سال ۶۹۹ میلادی در کوفه از پدر و مادری فارسی، متولّد شد. کار خود را از علم کلام، آغاز کرد و بعد از آن، به فقه، روی آورد. احادیثی را از تابعین و توابع آنها در عراق و حجاز و بویژه ابراهیم النَّخعی و اُستادش حمّاد، روایت نمود. شیوه او، عمل به کتاب و سنّت و فتاوی اصحاب و بعد از آن، قیاس و استحسان و عُرف بود. وی در اثر شکنجه منصور به جهت امتناع از پذیرش منصب قضاوت، جان به جان آفرین تسلیم نمود ولی مذهب حنفی، بعنوان مذهب رسمی دولت عباسی و عثمانی و سرزمین مصر، گردید.

أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد

فیلسوف و طبیب و فقیه عربی آندولوسی که در قُرطبه به سال ۱۱۳۶ میلادی، متولد و در علوم شرعی و عقلی، متبحر شد و منصب قضاوت را در اِشبیلیّه و بعد از آن در قُرطبه، عهده‌دار شد و بدین ترتیب به منصب پدر و جدش، اشتغال ورزید و به خاطر شرحی که بر کتاب ارسطو، نوشت، مُلقَّب به قاضی قُرطبه گردید. هنگامی که فلسفه، مورد اِتهام، قرار گرفت، ابن رشد مورد آزار و اذیت، واقع شد و به سرزمین اَلسانَه در نزدیکی قُرطبه، تبعید شد و پس از آن، حاکم وقت، او را عفو نمود. از مهمترین تصنیفات وی، شروحو است که بر کتاب‌های ارسطو و نیز کتاب تهافت التهافت نوشته و با اثبات این مطلب که شریعت اسلامی به تأمل عقلانی، تشویق نموده و آن را واجب دانسته است و نیز شریعت و فلسفه هر دو، حقّ به شمار می‌روند، در صدد بوده تا بگوید فیلسوف می‌تواند میان فلسفه و دین، مُسالمت ایجاد کند. از این رو به تدوین دو رساله، که یکی (فصل المقال فیما بکمهین الح و الشریعه من الإِتصال) و دیگری (الکشف عن مناهج الأدله فی عقائد الملّه) است، پرداخت. وی در زمینه طبّ، کتاب (الکلیّات) را نوشت.

اپیستمولوژی (فلسفه علوم، شناخت شناسی): Epistemology

فلسفه علوم درباره اهداف علوم و حدود آنها و رابطه بعضی از آنها با برخی دیگر و قوانین حاکم بر تحوّل و دگرگونی آنها، بحث می‌کند. فلسفه علوم، جزئی از ذات علم، که در کنار سایر اجزاء، قرار بگیرد و همدیف آنها واقع شود، نیست بلکه فلسفه علم، جایگاهی جداگانه دارد زیرا درباره علم، سخن می‌گوید و به منزله تعلیقی بر علم، به شمار می‌رود.

إجماع Consensus

توافق مجتهدین اُمت بعد از وفات پیامبر، در یک عصر بر هر چیز را اجماع گویند. گفته شده که اجماع، عزم و اراده کامل بر امری توسط جماعت اهل حلّ و عقد است.

أحمد بن حنبل

أحمد بن حنبل عربی شیبانی، کودکی یتیم بود که در محیطی دینی پرورش یافت.

به کار در دیوان، روی آورد و بعد از مُدَّتِی آن را کنار نهاد و به سوی حدیث، روانه شد. وی در این مسیر، متحمل دشواری و سختی‌های بسیار گردید و احادیث عراق و شام و حجاز و یمن را جمع آوری نمود و در مکه با شافعی برخورد کرد. پس به گفته‌های او گوش فرا داد و فقه خود را مُنَّح گردانید. وی به دنبال فقه رفت و حدیث را ترک نمود و امام و پیشوای هر دو (فقه و حدیث) گردید. در دوران او، مأمون و معتصم و واثق، محدثین را وادار به پذیرش خلق قرآن نمودند ولی، او از چنین چیزی امتناع نمود و در نتیجه مورد اذیت و حبس، قرار گرفت و تا پایان دوران حکومت واثق، در عذاب و شکنجه به سر می‌برد. أحمد، شخصی عقیف بود و عطاء و بخشش حاکمان را رد می‌نمود وی در زمینه حدیث، کتاب «المسند» را نوشت. فقه او بر پایه کتاب و سنّت و قول صحابی و تابعین و قیاس (در موارد ضروری)، استوار است و حدیث ضعیف از دیدگاه او بر قیاس، مُقَدَّم می‌شود. پیروان او را حنابله گویند.

استحسان: Preference

در لغت، چیزی را نیکو شمردن و اعتقاد خوب نسبت به آن است. در اصطلاح، دلیلی است که در نفس مجتهد، مُنقدح می‌گردد، در حالی که تعبیر مُجتهد از بیان آن دلیل، قاصر است و گفته شده که استحسان، رویگردانی از قیاس به سبب آن چیزی است که قوی‌تر از قیاس است. یا اینکه، اسمی برای دلیلی از أدلّه چهارگانه است که با قیاس جلی، مُقابله می‌کند و زمانی که قوی‌تر از قیاس جلی باشد، طبق آن، عمل می‌شود. و به دلیل آنکه در غالب موارد، قوی‌تر از قیاس جلی است، آن را استحسان نامیده‌اند. در نتیجه، استحسان، همان قیاس مُستحسن است. همچنین گفته شده که استحسان، عبارت از ترک قیاس و عمل به آن چیزی است که به حال مردم، خوشایندتر است.

استدلال: Inference

استدلال، فرآیندی ذهنی است که تفکر انسان، از گذر یک نتیجه‌گیری قبلی به آن، مُنتهی می‌شود. بنابراین، استدلال، به دلیل سابقی که در زمان و مکان خود، صحیح بوده است و گاهی برای نتیجه‌گیری حاضر و فعلی، صلاحیت دارد، متگی است اما بدون آنکه آن دلیل سابق به صورت قطعی، صحیح باشد. در نتیجه در استدلال، نوعی

موضوعیتِ فرضی است و از این رو تعیین و تبیین فرضیات برای روشن شدن بحث، به استدلال، منتهی می‌شود.

إستنباط : Deduction

این اصطلاح در علم منطق، بر تفکری که از مُقَدِّمات به نتایج، مُنتقل می‌شود یا به مُقتضای آن از مبادی موجود، مبادی دیگری، استخراج می‌شود، دلالت می‌کند و مقَدِّمات، عادتاً اعمّ از نتیجه می‌باشند، لذا اِستنباط، مبتنی بر انتقال از کُلّ به جُزء یا از عامّ به خاصّ است.

سلطه مذهبی، کشیش مآبی، روحانیت: Clergy

دسته‌ای از شخصیت‌های مذهبی هستند که بخدمت آئین مسیحیت درآمدند، همانگونه که این کلمه بر یکی از اعضاء حزب سیاسی که خواستار افزایش سُلطهٔ رجال مذهبی در دولت بود، اطلاق می‌شود و اصطلاحاً گفته می‌شود «نزعۀ روحانیت یا کشیش مآبی» به جهت آن رأی یا فعالیت سیاسی که از حقّ کلیسا مبنی بر مُشارکت در شُؤون حُکومت از طریق احزاب یا حرکات سیاسی، دفاع می‌کند.

آنتروپولوژی: Anthropology

علم به انسان از آن جهت که موجودی فیزیکی و اجتماعی است و از این علم، مجموعه‌ای از علوم تخصصی پیرامون بررسی و مطالعهٔ انسان، نظیر آنتروپولوژی فرهنگی و آنتروپولوژی اجتماعی و آنتروپولوژی فیزیکی، مُتفرّع می‌شود.

أهلیت: Capacity

عبارتست از صلاحیت برای وجوب حقوق شرعی به نفع و یا زیان انسان.

ایدئولوژی: Ideology

عبارتست از علم افکار یا علمی که حدود صحت یا خطای افکاری که مردم در ذهن می‌پروراند (افکاری که مبنی بر نظریات و فرضیاتی است که با فرایندهای عقلانی اعضای جامعه، تناسب دارد) و این اصطلاح به معنای نظام فکری و عاطفی فراگیری است که از مواضع افراد پیرامون جهان و جامعه و انسان، سخن می‌گوید.

اِکولوژی (دانش محیط): Ecology

این علم، عبارتست از بررسی محیطی که جوامع بشری را در برمی گیرد و نیز بررسی رابطه میان انسان و جوامع بشری با این محیط. بنابراین اِکولوژی به بررسی تأثیرپذیری جغرافیای فیزیولوژیک انسان از محیط طبیعی خود و تأثیرات این محیط بر تمامی اعضاء انسان، می پردازد. همانطور که تحولاتی که انسان در محیط زیست خود، ایجاد می کند، از طریق مجراهایی که انسان به آن‌ها متوسل می شود، مورد بررسی و مطالعه، قرار می دهد.

پاتریمونی (تعهد مالی): Patrimony

در قانون، عبارتست از مجموعه حقوق و التزامات مالی که به نفع یا زیان اشخاص است و می تواند از شخصی به واسطه میراث یا وصیت به دیگری منتقل شود و نیز می تواند تجزیه گردد.

بربریت (توحش، حالت تهاجمی): Barbarity

یکی از مظاهر جامعه بدوی یا هرگونه فرهنگی که زبان مکتوبی نداشته و فرهنگ مادی آن در زراعت و چوپانی، خلاصه شود. همانگونه که از بربریت، اوج قساوت و اذیت و آزار نفس به علت ارتکاب برخی از جرایم، اراده می شود.

پروتستان: Protestant

حرکتی دینی است که از حرکت اصلاح طلبی که مارتن لوتر (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶ میلادی) آن را ایجاد کرد، نشأت گرفت. این اسم برای دلالت بر معانی بسیاری به کار می رود، اما در معنای گسترده آن بر کسانی که منتسب به کلیسای کاتولیک رومانی یا کلیسای شرقی نیستند، اطلاق می شود. حرکت پروتستانی، مبتنی بر افکار آزادیخواهانه در امور دنیوی و دینی است و در مورد اعطاء آزادی تعیین سرنوشت به فرد و آزادی حکم بر امور و تسامح دینی نیز، اینچنین است و این مخالف تقلید و سلطه دینی است. روح پروتستانیّت، در مسؤولیت فرد در برابر خداوند یگانه (و نه کلیسا)، نهفته است و رهائی و نجات، تنها از طریق بخشایش الهی، امکانپذیر می شود.

بروکراسی: Bureaucracy

عبارتست از مجموعه هیأت‌ها و اشخاصی که عهده‌دار وظیفه‌ای اجرایی در دولت هستند و این اصطلاح، عادتاً به پدیده‌ای اشاره می‌کند که آن هیأت‌ها و افزایش نفوذ آن‌ها را بعنوان هیأت نیابتی از طرف مردم، گسترش می‌دهد.

تأویل: Interpretation

عبارتست از بازگردانیدن هر چیز به غایت مورد نظر آن خواه قولی یا فعلی باشد و نیز حمل ظاهر بر معنای احتمالی، چنانچه از روی دلیل باشد، صحیح است و اگر از روی آنچه که دلیلیت آن، مظنون است باشد، فاسد است و در صورتی که این حمل، بدون هیچگونه دلیلی باشد، دیگر، تأویل نیست بلکه بازی با تعابیر است.

تأویل در اصطلاح علم تفسیر، بازگردانیدن آیه از معنای ظاهری آن به معنای محتمل است، در صورتی که آن معنای احتمالی، موافق با کتاب و سنت باشد. نظیر فرموده خداوند متعال: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [یونس: ۳۱]. که در اینجا چنانچه خارج کردن پرنده از تخم، اراده شود، تفسیر است و در صورتی که خارج کردن مؤمن از کافر و عالم از جاهل، اراده شده باشد، تأویل می‌باشد.

ترانسفور میزم (نظریه تحول): Transformism

نظریه‌ای علمی است که مبتنی بر عدم ثبوت انواع زندگان است زیرا که آن‌ها در تحوُّلی مستمر می‌باشند. بنابراین در یک حالت، باقی نمی‌مانند بلکه بطور مداوم دچار تبدیل و تغییر می‌گردند و تحوُّل در علم حیات، اعم از تطوُّر است اما در صورتی که تطوُّر را بعنوان قانونی عمومی که شامل ماده و حیات و عقل و جامعه می‌شود، در نظر بگیریم، مهمتر از تحوُّل به شمار می‌رود.

تقدُّم: Progress

حرکتی است که به سوی اهداف متعالی و مورد قبول یا اهداف پائینی که خیری را به دنبال دارد و به منفعتی منتهی می‌شود، جهت‌گیری می‌کند. تقدُّم مبتنی بر طیِّ مراحل برای شکل‌گیری است و هر مرحله از آن نسبت به مرحله پیشین از شکوفائی و رشد بیشتری، برخوردار است. همانطور که این کلمه به انتقال جامعه بشری به سطحی بالاتر از نظر فرهنگ و توان تولیدی و سیطره بر طبیعت، اشاره می‌کند.

روشنفکری: Enlightenment

حرکتی اجتماعی و سیاسی است که در قرن هجدهم در کشور آلمان، آغاز شد و درصدد اصلاح نارسائی‌های جامعهٔ زمان خود به منظور تغییر سلوک و سیاست و اُسلوب زندگانی آن، از طریق انتشار اُصول خیر و عدالت و معرفت بوده است. این جریان، مُبتنی بر این است که آگاهی و هوشیاری، نقش اساسی در رشد جامعه و اظهار رذایل اجتماعی حاصل از جهل و عدم ادراک افراد، دارد. از این رو، پیروان مذهب آگاهی، تعالیم خود را متوجّه تمامی طبقات جامعه می‌دانند. از پیروان این مذهب، لیسنگ و چیلر و گوته و فولتیر و روسو و مونتسکیو را می‌توان نام بُرد.

تواتر: Repeated State

در لغت، توالی یک چیز است و عُرفاً: خبری است ثابت بر زبان قومی که تباری آن‌ها بر کذب، محال است.

أصول تجدد: Modernism

پدیده‌ای غربی است که با انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ میلادی در اروپا، شکل گرفت و به معنای نوعی دگرگونی در نظام سیاسی از وضعیّت نظام سلطنتی به نظام دموکراسی است که بر حاکمیّت قومی و مجالس نمایندگی از اقوام و تکیه بر لیبرالیزم، بعنوان یک نظام اقتصادی و تساوی زن و مرد در عرصهٔ اجتماعی، الزامی بودن تعلیم اطفال و انتقال از شیوه جماعت و طوایف دینی مُتخاصم به حالت سرزمینی نه انتساب به طایفه یا دین خاصّ، استوار است.

حدود: Prescribed Punishments

حدود، جمع حدّ است و در لغت به معنای منع و از نظر شرعی، مُجازاتِ مُعیّن است که بعنوان حقّ الله بر مکلفین، واجب گردیده است.

حظر: Prohibition

آنچه که به ترک آن، ثواب و به انجام آن، عقاب، تعلق بگیرد.

حلول: Appearance

عبارتست از حاصل شدن چیزی در ذات شیء و اختصاص آن چیز به شیء.

مسلمانان از متکلمین و فلاسفه و صوفیه، لفظ حلول را بصورت مصطلح، به کار می‌برند. متکلمین از ارتباط میان جسم و مکان آن یا میان عَرَض و ذات (جوهر) آن و فلاسفه از رابطه میان روح و جسم یا عقل فَعَال و انسان و صوفیه (اهل تصوّف) از رابطه میان پروردگار و بنده، تعبیر به حُلُول می‌کنند. قائلین به حلول را، حُلُولِیّه، گویند.

خبر واحد: Isolated Tradition

در لغت، عبارتست از آنچه که شخص واحدی، آن را روایت کند و اصطلاحاً، آن خبری است که شرایط تواتر در آن، فراهم نباشد.

دماژوژی (عوام فریبی): Demagogy

اصطلاحی سیاسی است که از آن، جهت‌گیری مصلحت بینانه حاکمان برای سیطره بر جمهوری‌های اقوام غیرروشنفکر، اراده می‌شود. کسانی که از این نوع جهت‌گیری تبعیت می‌کنند، از طرح‌های اقتصادی و اجتماعی، بصورت دروغین، سخن می‌گویند و به واسطهٔ توسّل به جانبداری و بد رفتاری، از گرفتاری‌های اجتماعی و مشکلات، سوءاستفاده می‌نمایند.

رادیکالیزم (اصلاحات اساسی): Radicalism

رادیکالیزم، مذهب آزادیخواهان اصلاح طلب است که خواستار اصلاحات بنیانی بوده و اصلاح تدریجی را نمی‌پذیرند و دلیل آن‌ها بهبود اوضاع اقتصادی و اجتماعی و سیاسی جامعه است. این مذهب از بیشترین میزان تسامح برخوردار است و در مرحلهٔ دوّم مذهب لیبرالیزم، قرار می‌گیرد و بعد از آن، مذهب محافظه کاران است که با هر گونه تغییرات جوهری و اساسی، مخالف است.

ربا: Usury Interest

ربا در لغت به معنای زیادت و فزونی است و در شرع، مقدار اضافی است که در برابر آن، عوضی بر هیچ یک از طرفین عقد، شرط نشده باشد و شرعاً، عوضی ویژه است که در زمان عقد یا پس از آن بعنوان یکی از عوضین معامله یا هر دوی آن‌ها، قرار داده شود و در معیار شرع، نظیری نداشته باشد.

رشوه: Bribery

عبارتست از آنچه که برای ابطال حقّ یا اِحقاق باطلی، داده می‌شود.

سوسیالوژی (نزعه اجتماعی): Sociologism

مُراد از آن، تفسیر و تأویل فراگیر برای جوامع و تنظیم آن‌ها و معنای ارزش‌های آن‌ها و تحوّل آن‌ها از طریق شیوه‌های علم جامعه‌شناسی است. نزعه اجتماعی در جهت فراگیری ارزش‌های اخلاقی و بلکه قواعد قانونی، حرکت می‌کند و به منظور تفسیر و تبیین شکل‌گیری و دگرگونی آن ارزش‌ها و قواعد از طریق نظریه سوسیالوژی، تلاش می‌کند. همانگونه که این نزعه اجتماعی سعی می‌کند تا عالم ارزش‌ها و انسانی و حتّی خود علم نفس را در مجموعه‌هایی که نظریه سوسیالوژی به شکل تفسیر نهائی در می‌آورد، خلاصه کند.

سیمیولوژی (علم اشاره): Semiology

سیمیولوژی، عبارتست از علم اشاره با قطع نظر از نوع و اساس آن اشاره. و این بدان معناست که نظام تکوین با تمامی اشارات و رُموزِ آن، نظامی است که در آن، دلالت است. بنابراین علم اشاره، دانشی است که محیط و موقعیتِ انواع اشاره و ارتباط میان آن‌ها در عالم تکوین را مورد مطالعه و بررسی، قرار می‌دهد و بعد از آن به نحوه تقسیم و وظایف داخلی و خارجی آن، می‌پردازد.

عبدالرحمن الکواکبی

وی نویسنده‌ای عرب و از پیشوایان اصلاح است. به سال ۱۸۵۴ میلادی در شهر حلب، متولّد گردید و در همان جا تحصیل نمود و روزنامه «الشّهباء» و بعد از آن «الإعتدال» که هر دوی آن‌ها را حکومت ترکیّه، تعطیل نمود، در شهر حلب راه‌اندازی کرد. سپس برای ادامه دعوت آزادیخواهانه عربی خود به سرزمین مصر مُهاجرت کرد و در آنجا به جمال الدّین افغانی و محمّد عبده، پیوست. وی بطور گسترده در نقاط مُختلف جهان اسلام، به سیر و سیاحت پرداخت و به خاطر کتاب‌های «طبائع الاستبداد» و «أُمُّ القُری» مشهور گردید.

عُرف: Custom

آنچه که نفوس به واسطه شهادت عقول، آن را بپذیرند و طبایع، مورد قبول، قرار دهند. عُرف، حُجَّت است و عادت نیز به همین صورت است. عادت عبارتست از آنچه که مردم به حکم عقل هایشان، ادامه دهند و هر بار به آن، رجوع نمایند.

قرون وسطی: Mediaevalism

دورانی است که بعد از دوران قدیم و قبل از دوران معاصر، واقع شده است و علماء در تعیین آغاز تاریخ این مقطع زمانی و پایان آن، اختلاف دارند. البته اکثر علماء، بر این اعتقادند که شروع آن با سقوط امپراطوری غربی رومانی در سال ۴۷۶ میلادی و پایان آن مصادف با کشف قاره آمریکا در سال ۱۴۹۲ میلادی، توسط کریستوف کولومب، بود و عادتاً از این اصلاح، تمایل به نظم امور دوران وسطی یا هر آنچه از میراث آن دوران در جامعه باقی بماند، اراده می‌شود.

عقلانیت: Rationalism

از مدلول عام این اصطلاح، هر آنچه که موجود بوده و به مبادی عقلی برمی‌گردد، اراده شده و از مدلول خاص آن، آمادگی به وسیله عقل، علیه دین به معنای عدم - پذیرش معانی دینی، مگر در صورت مطابقت با مبادی منطقی، قصد می‌شود.

علم الهی، لاهوت: Theology

همان علم عقاید است که آن‌ها را در قالبی علمی قرار می‌دهد تا در پرتو عقل و وحی استحکام خود را حفظ نمایند. این علم درباره موجود مطلق بحث می‌کند که گاهی این موجود، مقدس است و به کلمه «الله» که در کتب مقدس، آمده است، استناد می‌شود یا اینکه طبیعی است و برای اثبات وجود خداوند به نظام حاکم در عالم طبیعت، استناد می‌شود.

علمانیت (عامی بودن، غیر مذهبی بودن، عامیانه): Laicism

کلمه علمانیت از دو ناحیه سیاسی و تعلیمی، مورد استفاده قرار می‌گیرد. مقصود از علمانیت دولت، جدائی سلطه روحی از سلطه سیاسی و عدم دخالت هیئت‌های دینی در شؤون حکومتی است. مقصود از علمانیت تعلیمی، پذیرش تمامی اطفال با

عقاید مختلف و امتناع از هرگونه فشار یا اجبار برای برتری دادن عقیده‌ای نسبت به اعتقادی دیگر است.

غزالی أبو حامد محمد:

فقیه و مُتکلم و فیلسوف و صوفی و اصلاح طلب دینی و اجتماعی و صاحب رساله‌ای است که در حیات اسلامی، تأثیرگذار بوده است. وی در سال ۱۰۵۹ میلادی در شهر طوس از حوالی خراسان متولد شد. دانش فقه و کلام و فلسفه و علوم باطنی را نزد امام الحرمین، «جوینی» فراگرفت.

وی در این علوم، چیزی که نیاز عقلش به یقین را اشباع کند و رغبت و تمایل قلبش به سعادت و نیکبختی را ارضاء کند، نیافت. از این رو به دنبال علوم تصوّف رفت و به تدریس در مدرسه نظامیه، مشغول شد. به سرزمین‌های بسیاری، مهاجرت نمود که از جمله آن‌ها، دمشق و بیت المقدس و قاهره و مکه و مدینه بود.

از عبادت و ذکر خداوند، خود را جدا نمود و در نهایت به این نتیجه رسید که طریق تصوّف بواسطه علم و عملی که در آن است، می‌تواند به شناخت یقینی و سعادت حقیقی، منتهی شود.

وی، علوم دین را احیاء نمود، احیائی که بر پایه کتاب و سنت، استوار بود و از تعالیم اسلام با شیفتگی و ایمان، به دفاع برخاست و در نتیجه به حجه الاسلام، مُلقّب گردید. او دارای تصنیفاتی چند است که از جمله آن‌ها در علم کلام، «الجامع العوام عن علم الکلام»، در فلسفه، «مقاصد الفلاسفه»، «تهافت الفلاسفه»، «فضائح الباطنیه»، «احیاء علوم الدین»، «المستصفی» و «المُنقذ من الضلال» است.

قیاس: Analogy

نزد علماء منطق، مجموعه‌ای مُرکّب از قضایا است که در صورت صحّت آن قضایا از نظر خطا و اشتباه، مستلزم قول دیگری است. نظیر اینکه بگوئیم: عالم متغیّر است و هر مُتغیّری، حادث است. که با ترکیب این دو قضیه (به فرض پذیرش صحّت و درستی هر کدام از آنها)، نتیجه می‌گیریم که عالم، حادث است. و نزد علماء اصول عبارتست از إلحاق یک معلوم به معلوم دیگر از نظر حکمی به دلیل تساوی معلوم اول با دوم در علّت حکم.

کاتولیک : Catholicism

یکی از ملل مسیحی است که در اروپای غربی و آمریکای لاتین، پراکنده‌اند. این مذهب از سال ۱۰۵۴ میلادی بوجود آمد. وجوه تمایز مذهبی کاتولیک، عبارتست از اعتراف به تکوین روح القدس (جبرئیل امین) نه فقط از خدای پدر، بلکه از خدای پدر و پسر و عقیده پاک و خالص و قائل شدن عظمت برای پاپ به اعتبار اینکه پاپ، وکیل عیسی مسیح بر روی زمین است و اعتقاد به عصمت پاپ از خطا و لغزش. اما وجوه تمایز عبادت و شریعت کاتولیک، عبارت از تجرّد کشیش و نماز به زبان لاتین و عبادت عذراء مقدّس و ... است. واتیکان، مرکز جهانی مذهب کاتولیک است.

کالوینیزم : Calvinism

منتسب به جان کالوین است و او حکیم فرانسوی پروتستانی از رجال اصلاح طلب بود که در سال ۱۵۵۳ میلادی از مذهب کاتولیک، روی گردانید و از رهبران ضعیف پروتستان گردید. از جمله افکار او، عدم اعتراف به سلطان پاپ و پذیرش تفکر تصدیق به ایمان و تنظیم عقیده قضاء حتمی است. کالوین معتقد بود که کتاب مقدّس، تنها منبع شریعت الهی و نوامیس اوست و بر هر انسانی فرض است که این شریعت را تبیین کند و مراقب نظم عالم باشد. وی در راستای مُحَقِّق شدن این اصول از طریق برقراری حکومتی مبتنی بر شریعت الهی در ژنو، اهتمام ورزید. در اثر تعالیم او یکی از مذاهب مهمّ مسیحی، که همان مذهب کالوینی است (کالوینیزم)، بطور گسترده انتشار پیدا کرد و نظام مورد قبول در کلیساهای معروف پروتستان گردید و این ناشی از تمایز میان کلیساهای پروتستانی و کلیساهای تابع عقاید لوتری است.

کراهت : Undesire

عبارتست از خطابی که به دلالت اقتضاء، مقتضی ترک باشد و نهی خاصی بصورت قاطع و جازم در مورد آن، وارد نشده باشد.

لیبرالیزم (اصول آزادیخواهی) : Liberalism

اصول آزادی اقتصادی بر آزادی فردی، تأکید می‌کند و مبتنی بر رقابت آزاد است یعنی ترک افراد به گونه‌ای که هر طور می‌خواهند کار کنند و سود ببرند و از این طریق، مصالح خاصّ فردی، مُحَقِّق می‌شود همانگونه که مصالح عمومی، تأمین

می‌شود. این نوع آزادی بوسیله سرمایه‌داری، شکل گرفت و گسترش پیدا کرد. و اصول آزادی سیاسی، نظامی سیاسی است که بر پایه قیام دولت نسبت به وظایف ضروری در حیات جامعه و ترک جوانب دیگر فعالیت‌ها است. همانطور که دولتی که از این نظام، تبعیت می‌کند به واسطه قیام به وظیفه حکومتی نسبت به گروه‌های مختلف و حفظ و مراقبت از نظام، متمایز می‌شود.

ماکس وبر: Max Weber

دانشمند اقتصاددان آلمانی و جامعه‌شناس (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰). وی سیر آکادمیک خود را با پایان نامه دکترای خود پیرامون قانون زراعی رومانی آغاز نمود. همچنین به واسطه بحث پیرامون پیدایش سرمایه‌داری در اروپا از آن جهت که بر اهمیت منبع دینی و اخلاقی برای افکار اقتصادی تأکید می‌کند، مشهور گردید. وی تلاش خود را معطوف بررسی نظام اجتماعی و رابطه ادیان با نظام‌های اجتماعی نمود.

مالک بن انس

از علماء مسلمان که اصالتاً عرب بود و در مدینه زندگی می‌کرد. وی، فقه رأی را از ربیعہ الزّأی و یحیی بن سعید، فراگرفت. حدیث شناس و فقیه بود. روایات را مورد بررسی قرار می‌داد و به حدیث کسانی که دارای هوای نفسانی بودند و شیوخی که نسبت به احادیث آن‌ها شناخت نداشت و افراد سفیه و کذاب، عمل نمی‌نمود. وی کتاب «الموطأ» را نوشت و در آن احادیثی از پیامبر ﷺ که از دید او صحیح بود و فقه صحابه را جمع‌آوری نمود.

وی در اجتهاد خود طبق کتاب و سنت و اجماع و عمل أهل مدینه و قیاس و مصالح مرسله و استحسان، عمل می‌نمود. مذهب او در مصر و شمال آفریقا و آندلس و برخی از بلاد مشرق زمین، انتشار یافت.

محمد بن إدريس شافعی

نسب وی به عبدالمطلب، برادر هاشم جد پیامبر ﷺ می‌رسد. وی در غزه، در حالی که پدرش از دنیا رفته بود، متولد شد و مادرش او را به همراه خود به مکه برد تا در میان أهل مکه، زندگی کند و در سن بیست سالگی به مدینه، منتقل شد و به مدت نه سال با مالک، مُلازم بود. «الموطأ» را از مالک، فرا گرفت و فقه او را آموخت.

سپس عهده‌دار ولایت یمن گردید و متهم به تشیع شد و به بغداد مسافرت کرد و ملازم محمد بن حسن بود و فقه اهل عراق را از او فرا گرفت. سپس بازگشت و در بیت الحرام به مطالعه پرداخت و کتاب‌های خود را تدوین نمود و به بغداد، برگشت و این کتاب‌ها را منتشر نمود. شاگردش زعفرانی از او روایت می‌کرد. وی نهایتاً در سال ۸۱۴ میلادی به مصر، مسافرت کرد و در آنجا وفات یافت. از مشهورترین کتاب‌های او، الأم و الرساله را می‌توان نام برد، سبک او استنباط از کتاب و سنت و قیاس و اجماع و واضح اصول فقه بود.

محمد عبده

از مؤسّسین نهضت معاصر مصری و بزرگ‌ترین دعوتگران به تجدید و اصلاح در جهان اسلام است. وی به سال ۱۸۴۵ میلادی در محله نصر واقع در استان بحیره، متولد شد. قرآن را حفظ کرد و بعد از آن به منظور بررسی و مطالعه علوم طبیعی و تاریخی در کنار مطالعات اسلامی به الأزهر، روی آورد. در قاهره با جمال الدین افغانی ارتباط پیدا کرد و شدیداً از او تأثیر پذیرفت. زیرا در برابر او فقهای جهان اسلام را گشود و او را به سوی روزنامه‌ای که در طول دوران زندگانش با آن سروکار داشت، کشانید. وی شهرتی جهانی پیدا کرد و به تدریس در الأزهر، اشتغال یافت. نظرات جدید آزادیخواهانه وی که حقد و کینه محافظه کاران را برانگیخته بود انتشار پیدا کرد و در نتیجه در زمانی که جمال الدین افغانی از مصر، دور گردید، در اوایل دوران خدیوی توفیق، از کار خود دست کشید. وی شروع به نگاشتن «الوقائع المصریة» نمود و در شورش اعراب، شرکت داشت و هنگامی که آن حرکت به ضعف و سستی گرائید، مصر را رها کرد و در بیروت و پاریس که محل ارتباط با جمال الدین افغانی بود، اقامت نمود و با همکاری جمال الدین، مجله «العروة الوثقی» را به منظور مبارزه با استعمار و سرکشی و طغیان در سرزمین‌های اسلامی، منتشر نمود به او، اجازه بازگشت به مصر، داده شد و به قضاوت، مشغول شد، بعد از آن تا درجه مفتی سرزمین مصر، ارتقاء یافت و تا زمان وفاتش به این منصب اشتغال داشت. از جمله کتاب‌های او، رساله التوحید، الإسلام والنصرانیة بین العلم والمدنیة وتفسیر جزء عم است.

مذهب دینامی (دینامیزم): Dynamism

مذهبی فلسفی در مقابل ماشینیزم است که تمامی ظواهر مادی را به واسطه نیرووهایی که به توده و حرکت، ارتباطی پیدا نمی‌کند، تفسیر و توجیه می‌کند. طبق این مذهب، هر موجودی در ذات خود، دارای حرکت است. اصطلاح دینامیک در دو معنا به کار می‌رود. گاهی اوقات در معنای مخالف با مفهوم ثابت (Static) استعمال می‌شود که متضمن معنای تحوّل و دگرگونی است و در مواردی نیز در معنای متضادّ با مفهوم آلی (Mechanical) به کار می‌رود که دربردارنده مجموعه‌ای از تغییرات است که به تبعیت از قوانین ضمنی، در میان آن‌ها ارتباط و هماهنگی وجود دارد، همانگونه که علاوه بر معانی مزبور در معنای نیروی محرّک و تأثیرگذار و نوعی از علیّت تامّه به کار می‌رود.

مُضاربه: Association

باب مفاعله از ماده ضرب است و به معنای سیر و حرکت در زمین است زیرا تجارت، غالباً مُستلزم مسافرت است و در شرع، نوعی عقد شرکت در سود است به اینصورت که مال، متعلّق به یک شخص و کار از دیگری باشد.

معتزله: Mutazeleh

فرقه کلامی اسلامی است که در اواخر قرن اوّل هجری، ظهور کرد و در عصر اوّل عباسی به اوج خود رسید. نام این فرقه به کلمه اِعْتزال برمی‌گردد و پیشوای آن «واصل بن عطاء» بود. وی معتقد بود که مرتکب کبیره، کافر یا مؤمن نیست بلکه جایگاهی میان این دو دسته دارد و این برخلاف گفته خوارج بود که مرتکب کبیره را کافر می‌دانستند و نیز با قول مُرجئه که مرتکب کبیره را مؤمن و در عین حال، فاسق می‌دانستند مخالف بود. این فرقه، دارای دو مدرسه اصلی است که یکی از آن‌ها در بصره است و از مشهورترین شخصیت‌های آن و اصل بن عطاء و عمرو بن عبید و ابوهرزبل و ابراهیم نظام و جاحظ است و مدرسه دیگر در بغداد و از شخصیت‌های معروف آن بشر بن معتمر و ابوموسی مردار و ثمامه بن اشرس است.

معتزله، امور اداری را رها کردند تا با فراغ بال به بحث و مناظره بپردازند و پس از آن در سیاست، وارد شدند. این مذهب، دارای اصول پنج‌گانه است که مهمترین آن‌ها،

عدل، و توحید، المنزل بین المنزلتین و وعد و وعید و أمر به معروف و نهی از منکر است.

مندوب: Desirable, Preferred

عبارتست از آنچه که مورد تشویق و تحریک است. نزد فقهاء، عملی است که انجام آن نسبت به ترک آن، در نزد شارع، ترجیح دارد و ترک آن، جایز به شمار می‌رود.

موضوعیت: Objectivity

توان و قدرت هر فرد برای جدا کردن خود از مواضعی که در آن قرار گرفته است و اینکه فرد براساس ادله و عقل نه جانبداری و عاطفه و بدون حمایت و طرفداری بی جهت یا تکیه بر رأی و نظری سابق در وضعیتی که در آن واقع شده، به حقایق بنگرد. بعبارت دیگر، موضوعیت در بحث علمی، همان ویژگی است که از آن، تعبیر به نیرو و توانی می‌شود که مبنی بر دور کردن انحرافات در إدراک یا تفسیری است که هر دو از جانبداری اجتماعی یا روانشناسی جمع یا فرد حاصل می‌شود و نیز محقق نمودن غالب تعمیمات انحرافی عامیانه در پرتو شناخت کامل است.

متودولوژی (روش شناسی، اسلوب شناسی): Methodology

بصورت عملی به معنای مجموعه شناخت‌ها و تحویلات و اسلوب‌هایی است که توأم با بحث علمی است و واضح و مبرهن است که متودولوژی، فرضیات موضوع بحث را در ضمن حوزه مطالعاتی معینی در برمی‌گیرد. اهمیت متودولوژی، جمع معلومات به طور مستقیم از حوزه مطالعاتی و بعد از آن، پرداختن به تصنیف و ترتیب و قیاس و تحلیل آن به منظور دستیابی به نتایج آن و ورود به مسائل ثابت اجتماعی بررسی شده را اقتضاء می‌کند. فرایند ارزیابی نتایج و درستی و سلامت فرضیات و صحت اختیار نظریات در ضمن روش شناسی، وارد می‌شود.

نسخ: Abrogation

در لغت به معنای ازاله و نقل، آمده است و شرعاً به این معناست که یک دلیل شرعی بعد از دلیل شرعی دیگری وارد شود و حکمی مخالف با آن را اقتضاء کند. بنابراین نسخ، نسبت به علم و آگاهی ما، نوعی تبدیل و نسبت به علم خداوند متعال،

نوعی بیان مدّت برای حکم الهی است. همچنین نسخ به معنای زایل کردن چیزی به واسطهٔ شیء دیگری است که بعد از آن می‌آید. نظیر نسخ سایه به واسطهٔ خورشید و نسخ خورشید بوسیلهٔ سایه. بنابراین گاهی اوقات از نسخ، ازاله و در پاره‌ای موارد، اثبات و گاهی نیز هر دو أمر، فهمیده می‌شود. اصولی‌ها می‌گویند: نسخ، عبارتست از کنار زدن حکم شرعی بوسیلهٔ یک خطاب و گفته شده نسخ، به منزلهٔ بیان انتهای مدّت حکم شرعی است.

نظریه منفعت : Utilitarianism

نظریه‌ای اخلاقی است که می‌گوید یگانه منظور از کارهای عمومی و اخلاقی، باید تأمین بزرگ‌ترین خوشبختی برای حداکثر مردم باشد. مؤسس این نظریه، «بنتام» است. محاسبهٔ اخلاقی بودن هر فعلی به اعتبار لذت و ألم ناشی از آن، امکانپذیر است.

هرمنوتیک : Hermeneutique

هرمنوتیک، عبارتست از فنّ یا أسلوب فهم و تأویل و مسألهٔ اساسی که این دانش به آن می‌پردازد، مسألهٔ تفسیر نصّ به صورت عمومی است اعمّ از آنکه این نصّ، تاریخی یا دینی باشد و به پرسش‌های پیچیده و دشوار فراوانی پیرامون طبیعت نصّ و رابطهٔ آن با میراث اسلاف و تقالید از یکسو و ارتباط آن با مؤلف از سوی دیگر، پاسخ می‌دهد. مهمتر از تمام این‌ها، آن است که هرمنوتیک، اهتمام خود را بر ارتباط میان مفسّر و نصّ، معطوف می‌دارد.

وُجوب : Obligation

ضرورت اقتضاء عین ذات و تحقّق آن در خارج را گویند. و نزد فقهاء، عبارت است از اشتغال ذمه و وجوب شرعی، آن چیزی است که ترک‌کنندهٔ آن مستحقّ مذمّت و عقاب باشد. وجوب عقلی آن چیزی است که لازم است فاعل انجام دهد و ترک آن، امری امکان‌ناپذیر است و وجوبِ اداء عبارت است از طلبِ تفریغِ ذمه.

وَحی : Revelation, Divine Inspiration

وحی، عبارت است از إلقاء معنا بطور مخفی و پنهانی در نفس و جایز نیست که این ویژگی جز به نبیِّ اکرم ﷺ به دیگری اطلاق شود. گفته شده که اصل این کلمه، اشاره

سریع است و برای آنچه که متضمّن سرعت است گفته شده امری و حیانی است و وحی می‌تواند بصورت کلام و به شکل رمز و تعریض و کنایه و بصورت مُجَرَّد از ترکیب و نیز به وسیله اشارهٔ برخی از جوارح و کتابت و موارد دیگر باشد. همچنین به سخن پروردگار که به انبیاء و اولیاء خود، إلقاء می‌کند، وحی گفته می‌شود و آن یا به این صورت است که نبی، ذات الهی را می‌بیند و کلام او را می‌شنود همانند تبلیغ جبرئیل به شکلی مُعَيَّن و یا به صورت شنیدن کلام الهی بدون رؤیت است نظیر شنیدن کلام خداوند مُتعال توسط حضرت موسی علیه السلام و یا به صورت إلقاء در دل نبی یا إلهام یا تسخیر و یا خواب است.

فلسفهٔ مثبت، اثبات‌گرائی، پوزیتیویسم: Positivism

این مذهب، بیانگر آن است که معرفت یقینی، همان معرفت و شناخت نسبت به ظواهری است که بر وقایع تجربی و بویژه وقایعی که علم، آن‌ها را مقرر می‌کند، استوار است. این مذهب عادتاً بر انکار وجود معرفت نهائی یعنی شناختی که از حدّ تجربه، بگذرد، مُبْتَنی است.

وطن پرستی، میهن دوستی: Patriotism

وطن پرستی با تمامی مظاهر آن عبارت است از انگیزه‌ای که به پیوستگی و اتحاد افراد و علاقهٔ آن‌ها نسبت به میهن خود و تقالید و رسوم آن و دفاع از آن، مُنجر می‌شود. احساس میهن دوستی از سالیان نخستین پیدایش انسان و در اثر ارتباط اشخاص با محیط پیرامون خود، شکل گرفت. احساساتی که برای شخص میهن پرست، حاصل می‌شود گاهی اوقات به اندازه‌ای که مُتکی بر خواسته‌های عاطفی است بر اندیشه و تفکر، اُستوار نیست.

یقین: Perfect Faith

در لغت، نوعی از آگاهی است که تردیدی در آن نیست. در اصطلاح، عبارت است از اعتقاد به چیزی به این صورت که فلان گونه بوده است و بجز آن صورت، امکانپذیر نیست و مطابق با واقع بوده و زوال ناپذیر است. و گفته شده که یقین، نقیض شک است و همان آگاهی است که بعد از شک، حاصل می‌شود.

«فهرست منابع»

- ١- معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية، د. احمد زكى بدوى، مكتبة لبنان.
- ٢- الموسوعة الفلسفية، تأليف روزنتال ويودين، ترجمه سميركرم، دارالطليعة.
- ٣- معجم العلوم الإجتماعية، د. فريدريك معتوق، دار اكاديميا.
- ٤- موسوعه اليهود واليهوديه والصهيونيّه، د. عبدالوهاب المسيرى، دار الشروق.
- ٥- كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، دارالرشاد.
- ٦- التوقيف على مهّمات التعاريف، محمّد عبدالرؤوف المناوى، دارالفكر.
- ٧- الموسوعة العربية الميسرة، إشراف محمّد شفيق غربال، دار نهضة لبنان.
- ٨- معجم المصطلحات الدينيه، د. عبدالله المالكي - د. عبداللطيف إبراهيم، مكتبة العبيكان.
- ٩- معجم الألفاظ الإسلامية، د. محمّد على الخولى، دارالفلاح.