



علی شریفی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فلسفه احکام

نویسنده:

علی شریفی

ناشر چاپی:

مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۸	فلسفه احکام
۸	مشخصات کتاب
۸	اشاره
۱۲	فهرست مطالب
۱۶	مقدمه
۱۸	پیشگفتار
۲۲	فصل اول : تبعیت احکام از مصالح و مفاسد
۲۲	اشاره
۲۴	چرایی وجود مصلحت و مفسده در احکام
۲۵	اقسام حکم
۲۵	اشاره
۲۵	الف) تکلیفی و وضعی
۲۷	ب) تعبدی و توصلی
۲۹	رابطه حسن و قبح عقلی و مصالح و مفاسداحکام
۳۳	نقش مجتهد در دستیابی به مصالح و مفاسد
۳۴	پاسخ به پرسش
۳۵	بررسی ادله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد
۳۵	اشاره
۳۵	ادله امامیه
۳۸	ادله اشاعره
۴۰	هدف جعل احکام و تکالیف
۴۴	مصالح دنیوی و اخروی احکام
۴۹	بیان فلسفه احکام

۵۳	تفاوت علت و حکمت
۵۳	اشاره
۵۴	مقام اول : مقام ثبوت
۵۵	مقام دوم : مقام اثبات
۵۸	فلسفه احکام و مقاصد شریعت
۶۷	فهم فلسفه حکم و عمل به آن
۶۷	پرسش هفتم: آیا می توان عمل به احکام را، متوقف بر علم به فلسفه حکم کرد؟
۷۰	علم به فلسفه حکم و عمل به آن
۷۵	فلسفه احکام و قانونگذاری عرفی
۸۶	فصل دوم : ثبات و تغییر احکام
۸۶	اشاره
۸۸	نیازهای متغیر و جاودانگی احکام اسلام
۸۸	اشاره
۹۴	پاسخ نوگرایان مسلمان
۹۵	پاسخ شهید صدر رحمه الله
۹۶	پاسخ مشهور فقها
۹۷	پاسخ امام خمینی رحمه الله
۹۸	دلیل تغییر احکام
۱۰۳	نسخ احکام موجود
۱۰۶	احکام جدید برای موضوعات جدید
۱۱۱	وضع قوانین عرفی در کشورهای اسلامی
۱۱۳	احکام فقهی و فرهنگ عرب
۱۱۹	حکم اولیه، ثانویه، ولایی و کاربرد آن در فقه
۱۱۹	اشاره
۱۲۳	حکم ولایی و تفاوت آن با احکام اولیه و ثانویه
۱۲۸	فصل سوم : رابطه عقل و شریعت

۱۲۸	اشاره
۱۳۰	فرق ملاک واقعی با ملاک عقلائی
۱۳۳	عدالت در احکام
۱۳۸	معنا و کارآیی قاعده «ملازمه میان حکم عقل و شرع»
۱۳۸	اشاره
۱۳۹	معنا و مقصود قاعده
۱۴۰	چیستی عقل
۱۴۲	کارایی قاعده در سازگارسازی فقه با نیازهای روز
۱۴۴	فصل چهارم : رابطه عرف و شریعت
۱۴۴	اشاره
۱۴۶	دخالت عرف در احکام امضائی
۱۵۲	نقش عرف در شریعت
۱۵۷	دخالت عرف در وضع احکام و بشری شدن شریعت
۱۶۴	تفاوت سیره عقلا و سیره متشرعه و عرف
۱۶۶	سیره عقلائی و سیره متشرعه
۱۶۸	فصل پنجم : رابطه علم و شریعت
۱۶۸	اشاره
۱۷۰	نقش علم در تغییر احکام
۱۷۰	اشاره
۱۷۱	پیشرفت علم و تغییر موضوعات احکام
۱۷۲	پیشرفت علم و پیدایش موضوعات جدید
۱۷۴	پیشرفت علم و کشف ملاکات بعضی از احکام
۱۷۵	پیشرفت علم و تغییر فلسفه احکام
۱۷۸	منابع و مأخذ
۱۸۶	درباره مرکز

سرشناسه : شریفی، علی، 1328 -

عنوان و نام پدیدآور : فلسفه احکام [کتاب] / علی شریفی تهیه کننده مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات.

مشخصات نشر : قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه، 1394.

مشخصات ظاهری : 176ص.؛ 14/5×21/5 س م.

شابک : 8-32-7550-600-978

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : کتابنامه:ص. 169-176؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فقه جعفری -- فلسفه -- پرسش ها و پاسخ ها

موضوع : ادله و شواهد (فقه) -- پرسش ها و پاسخ ها

شناسه افزوده : حوزه علمیه قم. مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

شناسه افزوده : مرکز مدیریت حوزه های علمیه

رده بندی کنگره : BP183/5/ش44ف8 1394

رده بندی دیویی : 297/34201

شماره کتابشناسی ملی : 4113035

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ص: 1

اشاره

مقدمه ... 7

پیشگفتار ... 9

فصل اول: تبعیت احکام از مصالح و مفسد

چرایی وجود مصلحت و مفسده در احکام ... 15

اقسام حکم ... 16

رابطه حسن و قبح عقلی و مصالح و مفسد احکام ... 20

نقش مجتهد در دستیابی به مصالح و مفسد ... 24

بررسی ادله تبعیت احکام از مصالح و مفسد ... 26

ادله امامیه ... 26

ادله اشاعره ... 29

هدف جعل احکام و تکالیف ... 31

مصالح دنیوی و اخروی احکام ... 35

بیان فلسفه احکام ... 40

تفاوت علت و حکمت ... 44

فلسفه احکام و مقاصد شریعت ... 49

فهم فلسفه حکم و عمل به آن ... 58

علم به فلسفه حکم و عمل به آن ... 61

فلسفه احکام و قانونگذاری عرفی ... 66

فصل دوم: ثبات و تغییر احکام

نیازهای متغیر و جاودانگی احکام اسلام ... 79

پاسخ نوگرایان مسلمان... 85

پاسخ شهید صدر رحمه الله... 86

پاسخ مشهور فقها... 87

پاسخ امام خمینی رحمه الله... 88

ص: 5

دلیل تغییر احکام... 89

نسخ احکام موجود... 94

احکام جدید برای موضوعات جدید... 97

وضع قوانین عرفی در کشورهای اسلامی... 102

احکام فقهی و فرهنگ عرب... 104

حکم اولیه، ثانویه، ولایی و کاربرد آن در فقه... 110

حکم ولایی و تفاوت آن با احکام اولیه و ثانویه... 114

فصل سوم: رابطه عقل و شریعت

فرق ملاک واقعی با ملاک عقلانی... 121

عدالت در احکام... 124

معنا و کارایی قاعده «ملازمه میان حکم عقل و شرع»... 129

معنا و مقصود قاعده... 130

چیستی عقل... 131

کارایی قاعده در سازگارسازی فقه با نیازهای روز... 133

فصل چهارم: رابطه عرف و شریعت

دخالت عرف در احکام امضائی... 137

نقش عرف در شریعت... 143

دخالت عرف در وضع احکام و بشری شدن شریعت... 148

تفاوت سیره عقلا و سیره متشرعه و عرف... 155

فصل پنجم: رابطه علم و شریعت

نقش علم در تغییر احکام... 161

پیشرفت علم و تغییر موضوعات احکام... 162

پیشرفت علم و پیدایش موضوعات جدید... 163

پیشرفت علم و کشف ملاکات بعضی از احکام... 165

پیشرفت علم و تغییر فلسفه احکام... 166

منابع و مأخذ... 169

ص: 6

هر دین و آیینی به طور معمول از سه بخش عقاید، اخلاق و احکام تشکیل می شود و احکام همه ریشه در مبانی اعتقادی و فکری آن مکتب و آیین دارد. از طرفی در یک نظام دینی، احکام، مجموعه ای از بایدها و نبایدهای غیر منسجم نبوده بلکه در عین ارتباط، جایگاهی خاص و هدفمند در نظام منسجم دین دارند و این ارتباط و هماهنگی به گونه ای است که نگاه غیر جمعی به آنها موجب از دست دادن اعتبار، روح و ظرافت های احکام می گردد.

دین مبین اسلام نیز مشتمل بر احکام و دستوراتی است که مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی بوده و بر اساس حکمت الهی بر پایه عقائد و اخلاق راستین بناگذاری شده است. در این میان موضوعی به نام «فلسفه احکام» و حکمت صدور آنها که به لحاظ ارتباط عمیقش با علم کلام و علم فقه می تواند از موضوعات بین رشته ای قلمداد گردد، رخ می نماید. مباحث پیرامون این موضوع از گذشته مورد توجه و اهمیت بوده است و در عصر حاضر که بشر در پی آن است تا برای هر اندیشه و رفتاری به توجیهی خرد پذیر دست یابد؛ این اهمیت مضاعف گردیده است، از این روی بر عالمان دینی است که عمق و غنای منطقی و علمی آموزه های دینی را برای مسلمانان و مؤمنان در درجه اول و برای کل بشریت و عقلا در مرتبه دوم تبیین کنند.

در این میان، توجیه و دفاع عقلی یا علمی نسبت به برخی از احکام مانند استحباب مسواک زدن یا کراهت خوردن غذای داغ برای همگان آسان و روشن است؛ برخی دیگر از احکام با قدری تلاش و دقت فکری یا علمی، پشتوانه های خود را آشکار می کنند مانند وجوب حجاب بانوان یا حرمت شراب و قمار، دسته سومی هم وجود دارد که اسرار آنها دورتر از دسترس عقل و علم بشری بوده و دفاع همه جانبه از آنها در مقابل دیگران و حتی

بخشی از جامعه اسلامی، دشوار می نماید؛ شاید کیفیت نماز و تعداد رکعات آن و تفاوت زن و مرد در حکم دیه و قصاص از این قسم شمرده شوند.

در هر صورت برای تبیین و توجیه متقن و معقول مجموعه احکام دینی، می بایست مجموعه ای از مباحث مقدماتی درباره فلسفه و چرایی احکام شریعت با استفاده از کتاب های روایی، فقهی و اصول، مورد توجه قرار گرفته تا در پرتو آن بتوان کار تحقیق و تبیین در خصوص چرایی و حکمت تک تک احکام شریعت را به جریان انداخت.

در این راستا «مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه علمیه قم» که رسالت پاسخ گویی به پرسش های دینی و دفاع از کیان اسلامی را به سهم خود، بر عهده دارد، گامی کوتاه و زحمتی ناچیز را بر عهده گرفته است.

اثر حاضر تلاش علمی نویسنده محترم جناب حجت الاسلام و المسلمین آقای علی شریفی از پژوهشگران مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات است که به تبیین این مباحث و پاسخ به پرسش هایی چند در این وادی پرداخته اند. در اینجا ابتدا از زحمات فراوان ایشان و سپس ارزیابان علمی این اثر ارزشمند، حجج اسلام سید محمد تقی علوی، حسن رضایی مهر و حمید کریمی، تقدیر و تشکر می شود. امید است در آینده نزدیک مباحث تکمیلی و چرایی بخشی از احکام خاص شریعت، تقدیم خوانندگان مشتاق و پژوهشگر گردد.

حسن رضایی مهر

رئیس مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات

ص: 8

دین در پی سامان دادن به ارتباط انسان با خدا، دیگر انسانها و طبیعت است، از این رو باید مانند خون در شریان زندگی روزمره انسانها جاری باشد تا بتواند به هدف مطلوب خود که سعادت و خوشبختی نهایی انسان است دست یابد. بسیاری از احکام دین چون مطابق با فطرت است و دلیل حقانیتشان در خودشان نهفته است؛ برای انسان های برخوردار از فطرت سالم، قابل قبول و لذت بخش به نظر می رسد و افراد دارای فطرت سالم، طالب آن هستند، اما برخی از احکام و دستورات نیز وجود دارد که پذیرش و قبول آنها برای انسان، به روشنی و وضوح احکام گفته شده نیست؛ بلکه در مواردی عقل بشری پذیرش آنها را برنتابیده و عمل و تبعیت براساس آن احکام را برخلاف ادراک خود می داند. دانش فلسفه احکام درصدد است با توجه به آموزه های مسلم دینی و تحلیل های عقلی به پرسش های بشر از علل و حکمت های احکام پاسخ بگوید؛ بنابراین، فلسفه احکام جزء علوم عقلی بوده و در مجموعه فلسفه های مضاف جای می گیرد. البته از آنجا که یکی از اهداف آن دفاع از حقانیت شریعت است به دانش کلام مرتبط می گردد، اما جزء علم کلام نیست؛ زیرا وظیفه علم کلام دفاع عقلی از اعتقادات است نه احکام (احکام و اعتقادات قسیم یکدیگر می باشند)؛ بنابراین، فلسفه احکام غیر از فلسفه دین است؛ فلسفه احکام، دانشی است که در صدد تبیین و توضیح حکمت و علل احکام است تا احکام برای مردم موجه و مدلل گردیده، پذیرش آنها آسان شود؛ به عنوان مثال، در جواب از چرایی حرمت شراب یا تشریح قصاص، دلیل حرمت شراب را جلوگیری از زوال عقل و به خطر افتادن سلامتی انسان دانسته اند یا دلیل تشریح قصاص جلوگیری از خونریزی بیشتر و پیشگیری از انتقام جویی خودسرانه بیان می شود؛ البته گاهی به جای فلسفه

حکم، از عباراتی چون «حکمت حکم» یا «علت حکم» استفاده می شود که این اصطلاحات با یکدیگر فرق داشته و در بحث های مطرح شده در کتاب به آنها اشاره خواهد شد.

گرچه اطلاعات پراکنده ای در مورد علت، حکمت یا دلیل برخی احکام در علوم یا کتاب های مختلف بیان شده است اما دسترسی به این اطلاعات و تجزیه و تحلیل آنها برای افراد غیر متخصص آسان نیست؛ بنابراین گردآوری و سازمان دادن به این اطلاعات بر محور موضوع واحد، چیزی است که دانش فلسفه احکام بدان می پردازد. دغدغه تدوین چنین علمی از دیرباز در میان دانشمندان وجود داشته است و در گذشته کتاب های با عنوان علل الشرایع بر اساس روایات تألیف گردیده که بیشتر مشابه کتب روایی است؛ از جمله این کتاب ها می توان به علل الشرایع فضل ابن شاذان نیشابوری و علل الشرایع شیخ صدوق اشاره کرد؛ در سال های اخیر نیز تلاش هایی برای تبیین عقلانی چرایی احکام صورت گرفته است که حاصل آنها تألیف کتاب های است که یا درصدد تبیین احکام مربوط به موضوعی خاص از احکام دین می باشند مثل: کتاب "اسرار نماز" مرحوم فیض کاشانی، "پرتوی از اسرار نماز" محسن قرآنی، "فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام" قدرت الله خسروشاهی، "فلسفه احکام برای جوانان" اسدالله محمدی، "اسرار حج در روایات" آیت الله جوادی آملی، "احکام روزه و فلسفه آن" الجبوری یاسین طعمه، "زن و مرد تشابه، تساوی یا تناسب" حمید کریمی و...؛ برخی دیگر از تألیفات نیز به صورت گسترده تر به تبیین فلسفه احکام پرداخته اند که کتاب "فلسفه احکام" تهیه و تنظیم مرکز فرهنگ و معارف قرآن، "پاسخ به پرسش های مذهبی (بخش فلسفه احکام و مسائل فقهی)" آیت الله مکارم شیرازی، "فلسفه و اسرار احکام" محمد وحیدی، "حکمت عبادت" آیت الله جوادی آملی، "فلسفه احکام اسلام از منظر علوم جدید محمد جواد نجفی

و ... از آن جمله اند. شاید این سؤال طرح گردد که با وجود کتاب های فوق آیا نیازی به تدوین کتابی جدید در این زمینه بوده است و آیا این تحقیق سخنی نو در این زمینه بیان می کند؟

پاسخ آن است که فلسفه احکام با بسیاری از معارف و علوم دیگر تفاوتی بنیادین دارد چراکه مسائل آن محدود نیست یعنی هر روز پرسش های نو در مورد فلسفه احکام پدید می آید که در کتاب هایی نوشته شد پاسخی کامل به آنها داده نشده است؛ برخی از این پرسش ها که شکل شبهه نیز به خود می گیرد در پی پیشرفت علوم و دستاوردهای علمی جدید پدید می آید؛ از این رو لازم است کتاب های فلسفه احکام مورد بازبینی قرار گرفته به پرسشهای نو پدید پاسخ داده شود؛ علاوه بر این دانش فلسفه احکام هر چند به صورت پراکنده در کتاب های مختلف مورد بحث قرار گرفته، اما هنوز سیمای یک دانش منظم را نگرفته و هر تلاشی که در این راستا صورت می گیرد گامی در این مسیر تلقی می شود.

افزون بر مطالب فوق، اثر حاضر در بردارنده پرسش های ذهن ساخته فرد یا افراد خاصی نیست، بلکه پرسش هایی است که از متن جامعه به مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات رسیده و بر اساس نیاز پرسشگران پرداختن به مباحث مقدماتی و کلی فلسفه احکام) بدانها پاسخ داده شده است.

پرسش اول: به چه دلیل هر حکمی که در شریعت آمده، لزوماً از مصلحت یا مفسده ای متابعت می کند و تعبد محض نیست؟

برای یافتن جواب این پرسش، ذکر دو مقدمه ضروری است، مقدمه اول تبیین معنای حکم است: در کتاب های لغت برای حکم چندین معنی ذکر شده است: الف) «قضاوت و داوری» (1)، ب) «منع»، حاکم را از آن روی «حاکم» می گویند که «مانع» خودسری مردم می شود (2) و به همین دلیل به لجام اسب حکمه می گویند. (3) ج) «علم و معرفت»؛ لذا به دانشمند، «حکیم» و به علمش «حکمت» گفته می شود. (4) د) «رای و نظر قطعی و استوار». (5)

تا آنجا که در کتاب های لغت جستجو شده است، کسی حکم را به معنای «فرمان» که معنای متداول آن در فارسی است (6) ذکر نکرده است حال آنکه بین حاکم به معنای قاضی و حاکم به معنای فرمانروا فرق گذاشته اند (7) و این فرق گذاری از تفاوت معنای حکم در این دو اشتقاق، ناشی می شود. به هر حال، آن معنای مورد نظر در این نوشته، همان حکم به معنای فرمان است که با معنای اصطلاحی آن در فقه تناسب دارد.

ص: 15

1- فیومی، المصباح المنیر، ج 2، ص 145.

2- همان.

3- راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ج 1، 525.

4- ابن اثیر، النهاية فی غریب الاثر، ج 2، ص 419.

5- مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ج 2، ص 264.

6- فرهنگ معین، ذیل واژه حکم

7- جمال الدین ابن منظور، لسان العرب، ج 12، 140.

حکم در اصطلاح عبارت است از «فرمانی که به انگیزه وادار کردن مکلف یا

بازداشتن او، از سوی شارع صادر می شود». (1) برخی از فقها حکم را از جنس فرمان نمی دانند بلکه آن را از جنس «قانون» می دانند، لذا احکام شرع از نظر آنان عبارت است از قوانین شرعی که خداوند برای تنظیم امور زندگی انسان جعل کرده است. (2) به نظر می رسد که این برداشت از حکم با برداشت سنتی فقها متفاوت است، زیرا فقها، رابطه شارع با مردم را رابطه عبد و مولی می دانند و از نظر آنان شریعت عبارت است از اوامر و نواهی خداوند، نه قوانین خداوند. البته این برداشت با دیدگاه متجددین، بیشتر سازگار است چرا که آنان قانون را نه نتیجه امر و نهی بلکه نتیجه توافق و قرارداد می دانند.

این دو برداشت در بحث فلسفه احکام از اهمیت ویژه برخوردار است؛ زیرا چنانکه در آینده خواهیم گفت اصولاً فلسفه بخشی از احکام شرعی، «تعبد» و «بندگی» برای کسب شایستگی دریافت فیوضات الهی و تقرب به ذات حق است؛ پس اگر شریعت به معنی قوانینی برای اداره زندگی باشد، این بخش از احکام به خوبی روشن نمی گردد. این موضوع در بحث حق و تکلیف بیشتر توضیح داده خواهد شد.

اقسام حکم

اشاره

فقها برای حکم شرعی، به لحاظ و اعتبارات مختلف اقسامی بیان کرده اند که برخی از آنها عبارتند از :

الف) تکلیفی و وضعی

گرچه برای این دو اصطلاح تعریف دقیقی ارائه نشده بلکه بیشتر با لوازمش توضیح داده شده است، اما معمولاً گفته می شود که حکم تکلیفی آن است

ص: 16

1- حسین بروجردی، نهاییة الأصول، ص 395.

2- سید محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، ج 1، ص 52.

که متعلق آن افعال و رفتارهای مکلفین باشد؛ به عبارت دیگر، حکم تکلیفی بعد از صدورش از ناحیه شارع، صفت فعلی از افعال مکلفین قرار می‌گیرد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود زنا حرام است، نماز واجب است، صدقه دادن مستحب است، خوابیدن زیر درخت مکروه است، یا خوردن آب مباح است؛ هر یک از عناوین «زنا»، «نماز»، «صدقه دادن»، «خوابیدن»، «خوردن» یک فعل انسانی است، اما حکم وضعی بیانگر یک «وضعیت» است و ربطی به افعال مکلفین ندارد. حکم وضعی حالت و وضعیت خاصی را برای ما بیان کیا تعیین می‌کند؛ به عنوان مثال، زن و شوهر شدن یک زن و مرد (زوجیت) بعد از اجرای صیغه عقد نکاح، یک وضعیت است که شارع بعد از فراهم شدن شرایطش آن را به عنوان یک امر مشروع به رسمیت می‌شناسد. همان طور که مالک شدن شخصی خاص نسبت به مال خاصی، یک وضعیت است که شارع بعد از تمامیت شرایطش آن را به رسمیت می‌شناسد و....

جامع این وضعیت‌ها این است که هیچ کدام ربطی به افعال انسان ندارد. از چنین اعلام مواضع شارع نسبت به وضعیت‌ها به «حکم وضعی» تعبیر می‌شود. (1) به عبارت دیگر، نتیجه حکم تکلیفی ثواب و عقاب است، اما نتیجه مستقیم حکم وضعی، ثواب و عقاب نیست بلکه وضعیت‌هایی نظیر صحت، بطلان، شرطیت، جزئیت، ملکیت، زوجیت و امثال این امور است. البته چون شارع مقدس نسبت به آن وضعیت، اعلام موضع می‌کند، ممکن است مخالفت با موضع شارع، عقاب داشته باشد.

واقعیت این است که حکم شرعی به معنای دقیق کلمه، همان احکام تکلیفی است اعم از اینکه حکم را به معنای فرمان بگیریم یا به معنای قانون، زیرا فرمان اصولاً نسبت به غیر از افعال مکلفین معنا ندارد و قانون نیز نمی‌تواند خود آن وضعیت که یک امر واقعی است، باشد بلکه شرایط شرعی

ص: 17

آن وضعیت، یا اعلام مشروعیت این وضعیت بعد از تمامیت شرایط، قانون شرعی است، اما خود آن وضعیت، حکم شرعی نیست. به هر حال آنچه در بحث فلسفه احکام مهم است، هم احکام تکلیفی است و هم مقرراتی که شارع در مورد وضعیت های حقوقی و اجتماعی (حکم وضعی) قرار داده است و چون امکان پرسش از فلسفه هر دو وجود دارد لازم است که پاسخ مناسب ارائه گردد.

ب) تعبدی و توصلی

برای تعبدی و توصلی دو معنا ذکر شده است، فقها در تعریف واجب تعبدی گفته اند: واجبی که امثال آن جز با انجام عمل به قصد قربت تحقق نمی یابد، به عبارت دیگر، واجب تعبدی واجبی است که اگر با قصد قربت انجام شود از عهده مکلف ساقط می شود و اگر به قصد قربت انجام نشود، از عهده مکلف ساقط نمی شود؛ اما واجب توصلی واجبی است که اگر با قصد قربت انجام گیرد، به مکلف ثواب می دهند ولی اگر بدون قصد قربت هم انجام گیرد، از عهده مکلف ساقط می شود. به عنوان مثال، نماز یک واجب تعبدی است که اگر بدون قصد قربت انجام گیرد، نماز باطل است و باید دوباره خوانده شود؛ اما اداء دین یک واجب توصلی است که اگر بدون قصد قربت هم انجام گیرد، دین، اداء شده و وجوب آن از عهده مکلف ساقط می شود. (1) این معنای تعدی و توصلی بیشتر مربوط به دانش فقه بوده و ارتباط کمتری با فلسفه احکام دارد.

تعبدی و توصلی معنای دیگری هم دارد که در کلمات اصولیین و فقها مطرح شده و به بحث فلسفه احکام مربوط می شود. گاهی گفته می شود «این حکم تعبدی است» و مقصود این است که ما فلسفه آن را نمی دانیم یا هیچ قضاوتی نسبت به آن حکم نداریم و نمی دانیم که خوب است یا بد و یا

ص: 18

اینکه با موازین عقلی ما سازگار به نظر نمی‌رسد، به عنوان مثال، یکی از احکام اسلام این است که دیه زن تا یک سوم دیه کامل، با دیه مرد یکسان است، و اگر از یک سوم دیه کامل فراتر رود دیه زن به نصف دیه مرد کاهش می‌یابد؛ به همین دلیل اگر سه انگشت زن قطع شود، دیه آن سه شتر و همسان با دیه سه انگشت مرد است، اما دیه قطع شدن چهار انگشت زن، بیست شتر، معادل دیه قطع شدن دو انگشت مرد است، چون این حکم با عقل راویان حدیث ناسازگار به نظر می‌رسید به امام (علیه السلام) اعتراض می‌کردند، اما امام (علیه السلام) در مقابل آنها استدلال می‌کرد که سنت را نباید با عقل بشری ناقص خود قیاس کنید. (1) فقها از این وضعیت تعبیر به «حکم تبعدی» می‌کنند.

در مقابل این معنای حکم تبعدی، از اصطلاح توصلی کمتر استفاده می‌شود بلکه با عنوان «غیر تبعدی» یاد می‌شود و مقصود این است که ما فلسفه آن حکم را می‌فهمیم و برای ما قابل درک است. این تقسیم بندی حکم، در بحث فلسفه احکام بسیار پرکاربرد است، زیرا در موارد بسیاری اشاره خواهد شد که این حکم از نوع تبعدی است و ما فلسفه آن را نمی‌دانیم یا بخشی از فلسفه اش را می‌دانیم ولی تمام فلسفه اش را نمی‌دانیم.

مقدمه دوم نیز تبیین معنای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است، یکی از قدیمی ترین بحث‌ها در علم کلام، اصول و فقه بحث تبعیت احکام از مصالح و مفاسد بوده است. در علم کلام این بحث به عنوان زیر مجموعه دو بحث مطرح شده است؛ نخست، بحث حسن و قبح عقلی و دوم، بحث صفات الهی (حکمت الهی). در اصول هم این بحث در جاهای مختلف مورد بحث قرار گرفته است که یکی از آنها، بحث جمع میان حکم ظاهری و واقعی و بحث حجیت قطع است. (2)

ص: 19

1- محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج 7، ص 300.

2- محمد حسین نائینی، اجودالتقریرات، ج 2، ص 36.

به طور خلاصه می توان گفت که مکتب کلامی اشعری، معتقد است نه تنها احکام الهی، تابع مصالح و مفسد نیستند بلکه اساسا در کل افعال الهی، هدف و غرضی وجود ندارد، تنها حکمت احکام، خواست و اراده الهی است و ما به عنوان بنده و مخلوق خدا، نباید به دنبال فلسفه احکام باشیم، تنها وظیفه داریم از این دستورات اطاعت کنیم. (1) این همان برداشت «تعبد محض» است که در سوال مطرح شده است. در مقابل این دیدگاه، مکتب کلامی معتزله و امامیه (که هر دو به عدلیه مشهورند)، قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفسدند و معتقدند که خداوند، حکیم است و کار بیهوده انجام نمی دهد و اوامر و نواهی صادره از طرف خداوند، بر اساس مصالح و مفسد می باشد. (2) البته واضح است که مصالح و مفسد احکام الهی، به ما مخلوقات مربوط می شود و آن ذات پاک، غنی مطلق است و هیچ یک از افعال ما، نه سودی به حالش دارد و نه زیانی.

رابطه حسن و قبح عقلی و مصالح و مفسد احکام

قبل از اینکه استدلال های عدلیه (امامیه و معتزله) مبنی بر اینکه همه احکام از مصالح و مفسد واقعی پیروی می کنند مطرح گردد، لازم است ابتدا گزارش کوتاهی از ریشه و سوابق این بحث ارائه گردد تا استدلال هایی که مطرح می شود از وضوح لازم برخوردار باشد.

در علم کلام چند بحث مطرح شده است که به لحاظ محتوا به هم مرتبط اند و همگی به نحوی در روشن شدن موضوع مورد بحث، کمک می کنند. بحث نخست این است که آیا خداوند در افعال خودش غرض و هدفی را دنبال می کند یا خیر؟ بحث دوم، تخطئه و تصویب است و بحث

ص: 20

1- جعفر سبحانی، اصول الفقه المقارن فیما لا نص فیه، ص 331

2- همان.

سوم، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است. ریشه همه این بحثها، بحث حسن و قبح عقلی است و روشن شدن بحث حسن و قبح عقلی، روشن شدن بحث های فوق را در پی دارد، به همین دلیل لازم است شرح مختصری از حسن و قبح عقلی ارائه گردد. سؤالی که در این بحث مطرح می شود این است که آیا «اشیا» و «کارها» در ذات خود و با قطع نظر از احکام خداوند و فقط با در نظر گرفتن حکم عقل، به «خوب» و «بد» تقسیم می شوند یا اینکه خوبی و بدی هر شی یا کاری کاملاً وابسته به نظر خداوند است و اگر خداوند به چیزی فرمان داد معلوم می شود خوب است و اگر از چیزی نهی کرد معلوم می شود بد است؟ پرسش دیگر این است که بر فرض آنکه اشیا در ذات خود به خوب یا بد تقسیم شوند، آیا عقل ما توانایی درک خوبی و بدی آنها را دارد یا خیر؟

اشاعره معتقدند که با قطع نظر از فرمان خداوند، اشیا به خوب و بد تقسیم نمی شوند، خوب، آن چیزی است که خدا به آن امر کند و بد، آن چیزی است که خداوند از آن نهی کند. برخی از اشاعره که کمی معتدل تر می اندیشند بر این باورند که در عالم، خوب و بد وجود دارد، اما عقل ما توانایی درک آن را ندارد.

در سوی دیگر، عدلیه معتقدند که اشیا و افعال، با قطع نظر از حکم شرع، به خوب و بد تقسیم می شوند و اصولاً خداوند به چیزی فرمان می دهد که خوب باشد و از چیزی نهی می کند که بد باشد یعنی آن چیزی متعلق امر خداوند واقع می شود که در آن مصلحتی وجود داشته باشد و چیزی متعلق نهی خداوند قرار می گیرد که مفسده ای داشته باشد.

این گروه از متکلمین در جواب از پرسش دوم نیز معتقدند که عقل ما توانایی درک خوبی و بدی بسیاری از اشیا را دارد، اما از آنجا که عقل آدمی ناقص است و بر تمام جوانب امور احاطه ندارد، ممکن است در

تشخیص های خود دچار اشتباه شود به همین دلیل اگر در موردی، کاری به نظر ما خوب آمد، ولی خداوند از آن نهی کرد باید تسلیم امر خداوند باشیم، چون عقل او عقل برتر است و عقل برتر، مصالحی را درک می کند که ممکن است عقل ناقص، از درکش عاجز باشد به عنوان مثال، عقل ما مسواک زدن را با توجه به فوایدی که برای سلامتی دندان ها دارد امری لازم و ضروری می داند و اگر قرار باشد شارع مقدس بر اساس درک ما حکم کند، باید مسواک زدن را واجب نماید، اما از آنجا که می داند وجوب مسواک زدن، مشکلات و دشواری های بسیاری را ممکن است برای مردم به وجود آورد (خصوصاً با در نظر گرفتن وضعیت آن روز جامعه اسلامی که امکانات بهداشتی کم بود) آن را واجب نمی کند، لذا در حدیث نبوی آمده است که اگر مسواک زدن بر امت من دشوار نبود به آنها امر می کردم که در هر روز پنج بار به هنگام وضو، مسواک بزنند.» (1)

در مواردی میان حکم شرع و حکم عقل، ملازمه وجود دارد یعنی اگر عقل، الزامی بودن آن را درک کرد، شارع نیز حتماً به آن فرمان می دهد و اگر عقل تشخیص داد که لزوماً باید ترک شود، کشف می کنیم که شارع هم از آن نهی کرده است حتی اگر هیچ امر و نهی از جانب شارع نرسیده باشد، مثلاً عقل ما درک می کند که ظلم، قبیح است و باید ترک شود حتی اگر شارع از آن نهی نکرده باشد می توان فهمید که این کار از نظر شارع، حرام است؛ چنانکه عقل ما درک می کند که عدل، خوب است لذا شارع نیز لزوماً باید حکم به وجوب آن نماید. (2) به عبارت دیگر، عقل ما کشف می کند که در این کار:

الف) مصلحت یا مفسده وجود دارد.

ص: 22

1- علی بن بابویه قمی، فقه الرضا، ص 138.

2- نائینی، همان، ص 38.

ب) این مصلحت و مفسده به اندازه ای است که مصلحت حتما باید تأمین و مفسده حتما باید ترک شود و نباید مورد اهمال قرار گیرد.

ج) مصلحت یا مفسده دیگری که قوی تر از این مصلحت یا مفسده است، وجود ندارد تا با این مصلحت یا مفسده درگیر شود.

نکته ای که در این بحث از اهمیت بسیاری برخوردار است، توجه به ملاک حسن و قبح است به عبارت دیگر چرا و به چه دلیل برخی از امور را خوب و برخی را بد می دانیم؟ به نظر برخی از صاحب نظران، به یکی از دلایل زیر، کاری را خوب یا بد می دانیم

1. آن چیز برای ما نفع یا ضرر داشته باشد بنابراین اگر نافع بود حسن و اگر مضر بود قبیح است.

2. آن چیز با طبع ما سازگار یا ناسازگار باشد، مثل موسیقی گوش نواز یا صدای زشت، بنابراین اگر با طبع ما سازگار بود، حسن است و اگر ناسازگار بود، قبیح است.

3. آن چیز باعث تحریک خوشایند عاطفه و احساس ما شود یا موجب تأثیر ناخوشایند در نفس ما گردد مانند سن کمک به یتیم، چراکه با دیدن صحنه ای دلخراش از کودکی یتیم، عاطفه ما در جهت کمک به او تحریک می شود.

4. عقلای عالم در همه جا و همه زمانها، با قطع نظر از منطقه جغرافیایی یا زمان خاص، امری را خوب یا بد می دانند که از آن به «آراء محموده» تعبیر می شود. واضح است که این قضاوت عقلا، نمی تواند گزاف باشد بلکه به دلیل مصالح و مفاسدی است که در آن امر وجود دارد مانند عدل و ظلم که همه عقلا، عدل را حسن و ظلم را قبیح می دانند.

بر اساس مکتب عدلیه، اوامر و نواهی خداوند بر اساس مصلحت و مفسده است، این مصلحت و مفسده می تواند همان نفع و ضرر باشد، اما نه لزوما

نفع و ضرری که ما آن را تشخیص می‌دهیم زیرا علم ما نسبت به اشیاء و امور نافع، ناقص و محدود است؛ بلکه نفع و ضرری ملاک است که خداوند آن را تشخیص می‌دهد. بنابراین احکام خداوند بر مورد دوم و سوم مبتنی نیست، یعنی خداوند صرفاً بر اساس اینکه فلان امر موجب تحریک احساسات، می‌شود یا سازگار با طبع ما است، به چیزی فرمان نمی‌دهد زیرا هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد که این امور به خیر و سعادت ما منجر شود، اما احکام خداوند می‌تواند بر مورد اول و چهارم استوار باشد بلکه حتماً استوار است و جامع آن دو، عبارت «مصلح و مفاسد» است. (1)

نقش مجتهد در دستیابی به مصالح و مفاسد

با توجه به مبنای کلامی فوق در مورد حسن و قبح عقلی، متکلمین عدلیه با این پرسش مواجه می‌شوند که مجتهد در مقام استنباط احکام شرعی چگونه به این احکام دست می‌یابد؟ آیا تضمینی وجود دارد که آنچه مجتهد از احکام شرعی بدست می‌آورد همان حکم واقعی الهی است که بر اساس مصالح و مفاسد خاص خودش استوار است؟

پاسخ این پرسش همان بحث معروف «تخطئه و تصویب» است که هم در علم کلام و هم در اصول فقه از آن بحث شده است. بر اساس دیدگاه عدلیه، مجتهد در تلاش برای به دست آوردن حکم یک واقعه، یا به حکم واقعی که خداوند جعل کرده است، دست پیدا می‌کند که اگر چنین شود مکلف با عمل به آن حکم، به مصلحت واقعی دست می‌یابد و یا در تلاش خود خطا می‌کند و به واقع نمی‌رسد که در این صورت به آن مصلحت و مفاسد واقعی نمی‌رسد، اما از آنجا که تمام تلاشش را کرده است معذور است. اشاعره در این بحث نیز با تأثیرپذیری از همان مبنایی که در بحث حسن و قبح عقلی

ص: 24

اتخاذ کرده اند، معتقدند که مجتهد همواره به حکم الله واقعی دست پیدا می کند چون از نگاه اشاعره اصولاً «واقع» ای وجود ندارد و هر چه مجتهد بر اساس آن فتوا دهد، همان واقع است. (1) از این گروه در علم کلام به (مصوبه) یاد می شود. متکلمان شیعه همواره با این دیدگاه به مخالفت برخاسته اند و استدلال های بسیاری در رد آن اقامه کرده اند.

خلاصه بحث تا کنون، به این صورت ترسیم می شود:

1. در عالم با قطع نظر از امر و نهی الهی، امور خوب و بد وجود دارد؛

2. عقل ما توان درک خوبی و بدی اشیا را دارد، هر چند ممکن است در بعضی موارد اشتباه کند؛

3. خوبی و بدی که شارع بر اساس آن اوامر و نواهی خودش را استوار کرده است، همان مصالح و مفاسد است؛

4. مجتهد یا به این مصالح دست می یابد که در این صورت به حکم الله واقعی دست یافته است یا به آن دست نمی یابد که در این صورت معذور است.

پاسخ به پرسش

همه احکام، تابع مصالح و مفاسدند و هیچ حکمی نیست که فاقد ملاک باشد و اگر معنای «تعبد محض» این باشد که حکم، واجد هیچ مصلحتی نباشد و به اصطلاح فاقد ملاک باشد، از دیدگاه امامیه چنین چیزی وجود ندارد و همه احکام تابع ملاک می باشند. البته این بحث در میان اصولیون مطرح است که ممکن است مصلحت در فعل متعلق امر نباشد بلکه در خود امر باشد، مانند اوامر امتحانی که در آنها، هدف شارع، امتحان و سنجش میزان تعبد و بندگی بندگان است؛ امر به ذبح حضرت اسماعیل (علیه السلام) از این گونه اوامر می باشد چرا که هدف خداوند انجام واقعی ذبح نبود بلکه می خواست میزان

ص: 25

سرسپردگی حضرت ابراهیم (علیه السلام) به فرامین الهی را روشن سازد. ممکن است در میان اوامر عبادی الهی که اکنون در شریعت ما وجود دارد نیز چنین امری وجود داشته باشد؛ به عنوان مثال، ممکن است متفاوت قراردادن رکعات نمازهای واجب روزانه، یا وجوب نماز آیات به هنگام زلزله و ماه گرفتگی و... مبتنی بر حکمت و مصلحتی باشد، ولی در عین حال ممکن است صرفاً به منظور سنجش میزان عبودیت بندگان باشد، به همین دلیل فقها می‌گویند که مصلحت ممکن است در عمل به حکم» باشد یا در «جعل حکم» و یا در «سلوک بر اساس آماره». (1)

بررسی ادله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

اشاره

فقهای شیعه به عنوان موافقان تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و اشاعره به عنوان مخالفان تبعیت احکام از مصالح و مفاسد برای اثبات نظر خود دلایلی را ذکر می‌کنند که به آنها اشاره می‌شود:

ادله امامیه

فقهای امامیه برای اثبات نظریه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، علاوه بر ارجاع به وجدان، استدلال‌هایی نیز ذکر کرده‌اند که به چند مورد از آنها اشاره می‌شود:

دلیل اول: عده‌ای از فقها و متکلمین، به حکمت خداوند و اینکه کار لغو و بیهوده از خداوند قبیح است، برای اثبات غرض مندی احکام تمسک کرده‌اند.

ص: 26

1- سلوک بر اساس آماره که در اصطلاح فقها به «مصلحت سلوکیه» تعبیر می‌شود از ابتکارات شیخ انصاری است و معنای آن این است که اگر دلیل شرعی (اماره شرعی) مشتمل بر بیان حکمی باشد که در متعلق آن هیچ مصلحتی وجود ندارد، اما پیروی از خود آن دلیل، مصلحت دارد و به دلیل همین مصلحت، شارع عمل به آن دلیل را لازم کرده است، اعم از اینکه مضمون اماره وجوب باشد یا حرمت یا استحباب یا کراهت در این جا می‌گویند دلیل، مصلحت سلوکی دارد. برای توضیح بیشتر مراجعه کنید به: شیخ مرتضی انصاری، فرائد الاصول، ج 1، ص 114.

عمده دلیل ایشان این است که خداوند آن گونه که خودش را در قرآن تعریف کرده «حکیم» است و مقتضای حکمتش آن است که فعل عبث و لغو انجام ندهد؛ امر بیهوده به بندگان، بدون اینکه نفعی به حال آنها داشته باشد و فقط موجب به زحمت افتادن مکلفین گردد، با حکمت خداوند ناسازگار است. علاوه بر اینکه خداوند بارها در قرآن تأکید کرده است که کار لغو و بیهوده انجام نمی دهد:

« أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ »؛ آیا گمان کردید که ما شما را بیهوده خلق کردیم و شما به سوی ما باز نمی گردید. (1)

« وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَ »؛ ما آسمانها و زمین را بیهوده نیافریدیم و انجام کار بیهوده ما را نسزد. (2)

« وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ »؛ ما آسمانها و زمین و آنچه که بین آن دو است را به گزاف خلق نکردیم، این گمان باطل از آن کسانی است که کافر شده اند، وای بر آنان که کافر شده اند از عذاب آتش. (3)

این آیات به روشنی کار لغو و بیهوده را از خداوند نفی می کند و واضح است که حکم خداوند، یکی از کارهاست که نباید لغو و بیهوده باشد. (4) علاوه بر اینکه خداوند در قرآن، بارها بندگان را از کارهای بیهوده منع کرده است، (5) چگونه ممکن است خودش کار بیهوده انجام دهد؟

دلیل دوم: خداوند در قرآن، علاوه بر بیان احکام، مصالح برخی از آنان را

ص: 27

1- مومنون، آیه 115.

2- دخان، آیه 38.

3- ص، آیه 27.

4- ر.ک: محمد حسین نائینی، اجود التقریرات، ج 2، ص 36 إلى 41.

5- به عنوان مثال یکی از اوصاف افراد مؤمن را ترک و دور از انجام کار بیهوده می داند « وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ »، مؤمنون، آیه 3.

نیز بیان نموده است و این مسأله معلوم می‌سازد که احکام خداوند تابع مصالح و مفاسد است به عنوان نمونه، آن‌گاه که حکم حرمت شرب خمر را بیان می‌کند، فلسفه آن را نیز بیان می‌نماید. «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَ يُصَدِّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» همانا شیطان می‌خواهد که بین شما به وسیله شراب و قمار، کینه و دشمنی بیندازد، و شما را از یاد خدا باز دارد، آیا از این کارها دست می‌کشید؟ (1)

با توجه به این آیه، خداوند حکمت حرمت شرب خمر و قمار را چهار امر می‌داند، اول ایجاد عداوت و دشمنی در میان مردم، دوم بازداری از یاد خدا، سوم بارداری از نماز و چهارم عامل دست شیطان قرار گرفتن.

2. در مورد فلسفه وجوب نماز می‌فرماید: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (2) یا «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ». (3) «یاد خدا» و «دوری از فحشا و منکر» به عنوان دو حکمت برای وجوب نماز در این دو آیه بیان گردیده است، این دو آیه و آیات دیگری که پرده از بعضی اسرار احکام برداشته اند، حکایت از آن می‌کنند که خداوند از جعل احکامش هدف و مقصدی دارد و هرگز به گراف حکم نمی‌کند.

دلیل سوم: در برخی روایات به طور صریح و آشکار بیان شده است که هیچ حکمی از جانب خداوند، قرار داده نشده مگر اینکه ملاک و مصلحتی در آن حکم وجود داشته است یا در برخی از روایات مصلحت برخی احکام ذکر شده است:

الف) امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) می‌فرمایند: «خداوند تبارک و تعالی هیچ خوردنی و آشامیدنی را حلال نکرد مگر به این دلیل که در آن منفعت و

ص: 28

1- مائده، آیه 91.

2- طه، آیه 14.

3- عنکبوت، آیه 45.

صلاحی وجود داشت و هیچ خوردنی و آشامیدنی را حرام نکرد مگر به این دلیل که در آن ضرر و فساد وجود داشت.» (1)

ب) رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) هنگام عزیمت به غزوه احد، با اشاره به اینکه تمام اوامر و نواهی آن حضرت، هدف و غرضی داشته است، فرمودند: «هیچ عملی را نشناختم که شما را به خدا نزدیک کند مگر اینکه شما را به آن امر کردم و هیچ عملی را نشناختم که شما را از خدا دور کند مگر اینکه شما را از آن نهی کردم.» (2)

ج) امام باقر (علیه السلام) در مورد شراب خوار می فرماید: «دائم الخمر مانند پرستنده بت است و خوردن شراب، موجب ارتعاش بدن و از بین رفتن غیرت می شود و موجب می شود بر امور حرام، نظیر ریختن خونها و زنا جرأت پیدا کند.» (3)

د) در مورد حرام بودن خون چنین گفته اند که: «علت حرمتش این است که موجب قساوت قلب و کم شدن رأفت و رحمت می شود و کسی که آن را می آشامد در امان نیست از اینکه فرزند یا پدرش را به قتل برساند.» (4)

ادله اشاعره

در برابر استدلال های فوق، اشاعره نیز به آیاتی از قرآن و دلایل عقلی، تمسک کرده اند تا ثابت نمایند که احکام الهی نمی تواند تابع ملاک و مصلحت باشد. دلیل عقلی اشاعره این است که اگر خداوند از احکامش غرضی داشته باشد، لازمه اش نقص خداوند است؛ چون او با این احکام خواسته است به غرض و هدفی دست یابد که فقدان آن غرض و هدف بنابر فرض، برایش نقص به حساب می آمد. (5)

ص: 29

1- علی بن بابویه قمی، فقه الرضا، ص 254.

2- محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج 20، ص 126، حدیث 50.

3- همان، ج 62، ص 164، حدیث 2.

4- همان، ص 165، حدیث 3.

5- قاضی عضدالدین الایجی، المواقف، ص 331.

پاسخ این استدلال این است که اگر نفع این احکام به خود خداوند برگردد، چنین اشکالی درست است، اما اگر نفع به مخلوقات برگردد مستلزم نقص در خداوند نیست (1) در نتیجه، احکام الهی همگی از مصلحت یا مفسدهای متابعت می کند، اما دو نکته را نباید نادیده گرفت نخست اینکه ممکن است عقل ما به آن مصالح و مفاسد دسترسی پیدا نکند و گمان کنیم که حکم، عاری از حکمت و یا بر خلاف حکمت است، اما بعد از آنکه با دلیل برای ما ثابت شد که خداوند هر فرمانی می دهد، در آن حکمتی وجود دارد، باید به نقص عقل خود اعتراف کنیم و تسلیم فرمان خداوند باشیم؛ نمونه ای از اشتباه در درک مصالح واقعی احکام، قضاوت عجولانه حضرت موسی (علیه السلام) در داستان همراهی با خضر (علیه السلام) است که در آن سفر خضر (علیه السلام) با توجه به درک و آگاهی بالاتری که داشت، مصالح کارهایش را درک می کرد، اما حضرت موسی (علیه السلام) از درک آنها عاجز بود و لذا به حضرت خضر (علیه السلام) اعتراض می کرد و کار او را خلاف مصلحت می پنداشت. این داستان حاکی از آن است که همه احکام الهی با عقل ناقص بشری قابل درک نیستند و نمی توان حکم الهی را با این بهانه که با عقل ما سازگار نیست، رد نمود.

نکته دوم آن است که توانایی دستیابی و بیان همه احکام واقعی الهی تنها در اختیار معصومین علیهم السلام است و این بدین معناست که گرچه فقهاء و مجتهدین با تلاش و جدیت های علمی خود به بسیاری از احکام واقعی الهی دست می یابند، اما در مواردی نیز ممکن است که حکم واقعی خلاف آن چیزی باشد که مجتهد به آن دست یافته است.

ص: 30

1- ر.ک: جعفر سبحانی، الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ج 2، ص 419؛ جعفر سبحانی، الاعتصام بالكتاب والسنة، ص 133.

پرسش دوم: خداوند انسان ها را خلق نمود و تکالیفی را از آنها خواست، آیا با انجام این تکالیف نفعی به خدا می رسد؟ اگر نمی رسد، پس «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» برای چیست؟

پاسخ: در مورد اینکه خداوند حکیم است و از فعل خود، هدف و غرض حکیمانه و عقلانی دارد، جای تردید نیست (چنانکه در پاسخ به سؤال قبل به برخی از ادله آن اشاره شد) همچنین در اینکه ذات خداوند، به دور از هر گونه نقص است و به عبادت مخلوقاتش نیازی ندارد نیز جای تردید نیست و این امر جزء مسلمات دین اسلام است، اما در پاسخ به این سؤال دو نکته وجود دارد:

اول اینکه حکمت عبارت است از اینکه فاعل، از کارش «هدف عقلانی» داشته باشد و هدفی به عقلانی بودن متصف می شود که برای فاعل، کمال محسوب گردد و یا نقصی را از فاعل دور کند حال باید پرسید این مطلب چگونه با غنا و بی نیازی مطلق خداوند سازگار است؟ او که نقصی ندارد تا با انجام دادن کار، آن نقص را از خودش دور کند!؟

نکته دوم اینکه، خداوند در قرآن به طور شفاف هدف برخی از افعالش را بیان نموده است، برخی از این اهداف به گونه ای است که گویا خداوند از آن سود می برد مثلاً- در آیه مطرح شده در سؤال، ظاهر این است که خداوند جن و انس را خلق نمود تا عبادتش کنند و این عبادت لابد نفعی برای خدا دارد، ولو در این حد که مخلوقات به عظمت و برتری او اعتراف کنند و در مقابلش خضوع کنند؛ اگر چنین باشد معلوم می گردد دستورات عبادی که خداوند به انسان ها داده، برای آن بوده است که از انجام آن دستورات نفعی به خدا می رسد و این مطلب هم با غنای مطلق خداوند سازگاری ندارد.

در پاسخ به این سؤال باید گفت اهدافی که ما در زندگی خود می شناسیم بر دو دسته اند؛ یک دسته اهداف مقدماتی است و دسته دیگر اهداف غایی به عبارت دیگر ما به عنوان موجودات مختار و عاقل، آن گاه که دست به کار

هدفداری می‌زنیم، ممکن است برای رسیدن به آن هدف، نیاز به انجام برخی کارهای مقدماتی داشته باشیم، بنابر این انجام این کارهای مقدماتی نیز هدف ماست، اما هدف نهایی نیست، هدف نهایی عبارت است از آن هدفی که وقتی سوال می‌شود که چرا فلان کار را انجام می‌دهید، به آن هدف اشاره شود و با ارائه چنین پاسخی، سوال قطع شود مثلاً اگر فرض کنیم که هدف نهایی از درس خواندن خدمت به جامعه باشد، مجموعه کارهایی که قبل از رسیدن به این هدف لازم است انجام شود، اهداف مقدماتی آن خواهد بود؛ زیرا وقتی پرسیده می‌شود که چرا به مدرسه می‌روید؟ پاسخ داده می‌شود برای اینکه درس بخوانیم». این پاسخ سوال را قطع نمی‌کند و سوال دیگر تولید می‌شود «چرا درس می‌خوانید؟» پاسخ می‌دهیم «برای اینکه با سواد شویم، چرا با سواد شویم؟ برای اینکه بتوانیم از متون علمی استفاده کنیم؟...» تا بالأخره به اینجا ختم می‌شود که می‌خواهیم به جامعه خدمت کنیم». این همان هدف نهایی ما است.

اوصاف انسان آنگاه که به خداوند نسبت داده می‌شوند، باید از نواقص مادی پیراسته شوند. علم، هم در ما وجود دارد هم در خداوند؛ اما علم ما محدود، زمان مند و اکتسابی است، در حالی که علم خداوند، نامحدود، مطلق و ذاتی اوست. قدرت، حیات، اختیار و ... همگی در حالی که به خداوند نسبت داده می‌شوند که از محدودیت‌های عالم مادی پیراسته می‌شوند. حکمت خداوند هم از همین قانون پیروی می‌کند، افعال خداوند حکیمانه است، یعنی از انجام آن هدفی دارد، اما این هدف، مانند هدف مخلوقات نیست که در جهت برطرف کردن نقصی از ذات فاعل باشد، چرا که او کامل مطلق است و رسیدن به نقطه بالاتر برای او فرض ندارد.

با توجه به این مقدمات، در پاسخ به نکته اول می‌توان گفت که خداوند از خلقت انسان و دستورات عبادی که به او داده است، هدفی دارد و آن هدف، رساندن انسان به سعادت است. برای اینکه معلوم گردد که هدفمندی

احکام الهی، هیچ منافاتی با غنای مطلق او ندارد، لازم است توضیح داده شود که در قرآن آیات فراوانی وجود دارد که هدف از خلقت انسان را آزمایش او معرفی کرده است، از جمله آیات:

1. وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا . (1) او همان خدایی است که آسمان و زمین را در شش روز خلق نمود، در حالی که عرشش بر روی آب بود، تا شما را آزمایش کند که کدام یک از شما عملش بهتر است.

2. الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا . (2) آن خدایی که مرگ و زندگی را خلق نمود، تا شما را آزمایش کند که کدام یک از شما عملش بهتر است.

3. وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ . (3) ما انسان های قبل از آنها را نیز آزمایش کردیم. در این آیات، خداوند هدف از خلقت انسانها را آزمایش کردن آنها اعلام می کند، اما آزمایش کردن به خودی خود نمی تواند یک هدف نهایی باشد، چون سوال قطع نمی شود و پرسیده می شود که آزمایش می کند تا چه شود؟ آیاتی از قرآن به این سوال پاسخ داده اند و اعلام کردند که ما آزمایش می کنیم تا نیکوکاران از بدکاران شناخته شوند و نیکوکاران به سعادت برسند.

1. فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ . (4) پس خداوند به خاطر سخنی که گفتند، برای آنها پاداش بهشتی داد که در آن نهرها جاری است و در آنجا همیشه باقی خواهند ماند و این است پاداش نیکوکاران. بر اساس این آیه رسیدن به بهشت پاداش نیکوکارانی است که البته با امتحان و آزمایش، نیکو کار بودن آنها معلوم

ص: 33

1- هود، آیه 7.

2- ملک، آیه 2.

3- عنکبوت، آیه 3.

4- مائده، آیه 85.

گردیده است.

2. وَ اصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ . (1) صبر کن که خدا پاداش نیکوکاران را ضایع نمی کند.

3. لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ . (2) در بهشت هر چه بخواهند برای آنها آماده است، این پاداش نیکوکاران است.

4. كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ . (3) هر ذی روحی طعم مرگ را می چشد و فقط در روز قیامت، پاداش های خود را کامل دریافت می کنید. پس هر کس که از آتش نجات یافت و وارد بهشت شد، رستگار شده است.

5. وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا . (4) هر کس که از خدا و رسولش اطاعت کند، به رستگاری بزرگ دست یافته است.

در این آیات، هدف خلقت انسان و هدف اطاعت از خدا و پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) سعادت و رستگاری است که به نیکوکاران می رسد، بنابراین خداوند آزمایش می کند تا نیکوکاران را بشناسد، نیکوکاران را می شناسد تا به آنها پاداش دهد و پاداش خداوند، همان سعادت انسان است که با وارد شدن به بهشت محقق می شود.

در پاسخ به نکته دوم می توان گفت که ظواهر قرآن را باید با توجه به آیات دیگر و روایات تفسیر نمود، در این آیه، هدف از خلقت انسان عبادت دانسته شده است، اما در آیه دیگر هدف از خلقت انسان، برخورداری از رحمت الهی بیان شده است. مثلاً خداوند می فرماید: « وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا

ص: 34

1- هود، آیه 115.

2- زمر، آیه 34.

3- آل عمران، آیه 185.

4- احزاب، آیه 71.

مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَ لِدَلِكْ خَلَقَهُمْ . (1) و بشر با هم اختلاف می کنند، مگر آن افرادی که پروردگارت به آنان رحم کرده باشد که برای همین هم آنها را خلق کرد» .

مفسرین در تفسیر این آیه گفته اند که اشاره «و لذلک» به رحمت است؛ بنابراین این آیه بدین معناست که خداوند انسان ها را برای آن آفریده است که مشمول رحمت اور واقع شوند. (2) بنابراین در اینجا خداوند هدف بالاتری را بیان می کند و آن اینکه رحمت خداوند شامل حال بندگان شود؛ اگر از عبادت بندگان - بر فرض نفعی به خداوند برسد، از رحمت او نفعی به حالش نخواهد رسید. بنابراین، تا آنجا که ما می فهمیم حکمت خداوند اقتضاء می کند که از خلقتش هدف داشته باشد و این هدفداری با رساندن فیض به مخلوقات تأمین می شود. عبادت ما نیز برای خداوند که بی نیاز مطلق است، هیچ سودی ندارد و سود آن تنها به خود ما بر می گردد.

مصالح دنیوی و اخروی احکام

پرسش سوم: آیا مصالح و مفاسد احکام فقط اخروی است یا در دنیا هم وجود دارد؟ اگر در دنیا وجود دارد چرا ما آنها را درک نمی کنیم؟ پاسخ: از آنجا که انسان موجودی چند بعدی است، شریعت هم ابعاد مختلف پیدا می کند که گستره احکام شریعت اسلام، تمامی ابعاد زندگی انسان را در بر می گیرد. بخشی از احکام به تنظیم روابط انسانها در این جهان و نحوه زندگی دنیوی آنها مربوط می شود، این دسته از احکام معمولاً در قالب احکام مربوط به معاملات، حدود، دیات، قصاص، قضا، شهادت، ارث، وصیت، مسائل حکومتی و امثال اینها تبلور پیدا می کنند. بخش دیگری از احکام، مربوط به زندگی اخروی انسان و تنظیم مقرراتی می شود که اثر مستقیم آن در جهان آخرت ظاهر می شود، این دسته از احکام عموماً در

ص: 35

1- هود، آیات 118-119.

2- محمد حسین طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ص 581.

قالب فقه عبادات؛ مانند احکام طهارت و نجاست، نماز، روزه، حج و ... تجلی پیدا می کند البته معنای این سخن آن نیست که بخش اول، اثر اخروی ندارد یا بخش دوم کاملاً از اثرات دنیوی جداست بلکه جهت غالب در بخش اول، تنظیم روابط دنیوی و در بخش دوم، حیات اخروی است و الا هیچ عملی در این جهان نیست مگر اینکه در آن جهان اثری دارد.

فهم ما از فلسفه احکام در هر یک از این دو بخش یکسان نیست، ما معمولاً با مصالح و مفاسد موجود در احکام دسته اول آشنا تر هستیم، چون با زندگی روزمره ما سرو کار دارد، اما نسبت به احکام دسته دوم، آنجا که آیات قرآن و کلمات معصومین علیهم السلام به مدد ما نیاید، عقل و فهم ما کارآیی چندانی ندارد. برای وضوح مطلب لازم است به دو نکته اشاره شود: نخست اینکه آیا عمل به احکام در گروه فهم فلسفه آنهاست؟ و اساساً آیا ما حق پرسش از فلسفه احکام را داریم یا خیر؟ دوم اینکه برای یافتن فلسفه احکام از چه شیوه هایی باید استفاده کنیم؟

در پاسخ به سوال نخست باید گفته شود که با بررسی آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام معلوم می شود پرسش از فلسفه احکام نه تنها از سوی شارع منع نشده بلکه مطلوب شارع و مورد تشویق او نیز بوده است. در قرآن موارد فراوانی وجود دارد که خداوند، فلسفه احکامش را برای ما بیان کرده است مثلاً- درباره فلسفه روزه در ماه رمضان می گوید: « لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » (1) اثر روزه ایجاد تقوی و پرهیزگاری در انسان است. در مورد حکم عدم وجوب روزه در سفر می گوید: « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ » (2) خداوند این حکم را برای این جعل فرمود که سختی و مشقت را از دوش شما بردارد. در مورد فلسفه «فیه» که قسمتی از اموال عمومی است و

ص: 36

1- بقره، آیه 179.

2- بقره، آیه 185.

در مصارف عمومی مصرف می شود، می فرماید: « كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ » (1) تا این اموال در دست ثروتمندان شما دست به دست نگردد و به اصطلاح چرخش ثروت در میان توده های مردم هم اتفاق بیفتد. این امور و نیز مجموعه عللی که برای احکام در بیانات حضرات معصومین علیهم السلام وارد شده، نشان دهنده این نکته است که اصل سوال و تحقیق از فلسفه احکام، امر پسندیده و مورد تشویق شارع است و همین امر می رساند که حداقل بخشی از فلسفه احکام برای ما قابل فهم هست، چون در غیر این صورت ذکر این فلسفه ها لغو و بیهوده بود، اما نکته ای که نباید از آن غفلت شود این است که توانایی ما در فهم فلسفه احکام، همواره ناقص و غیر کافی است؛ چون اساساً علم ما محدود و معلومات ما در برابر مجهولات ما، مانند قطره ای است در برابر دریای بیکران؛ این در حالی است که احکام شرعی از علم نامحدود خداوندی سرچشمه گرفته که بر همه ابعاد حیات ما احاطه کامل دارد. بشر هر قدر که در میدان علم و دانش به پیش می رود، بر مجهولاتش نیز افزوده می شود، با چنین دانش اندک، توقع درک فلسفه تمام احکام، توقع بجایی نیست، اگر ما قادر به درک فلسفه تمام احکام با عقل و دانش خود می بودیم «دیگر نیازی به ارسال پیامبران برای تشریح احکام نبود، چون خودمان همه آنچه را که صلاح بود تصویب می کردیم و در سنگلاخ های زندگی سرگردان نمی شدیم». (2)

بنابر این سوال از فلسفه احکام امری پسندیده است، اما عمل به احکام به هیچ وجه مشروط به فهم فلسفه و حکمت آن احکام نیست، ما وظیفه داریم از دستورات خداوند اطاعت کنیم، چه فلسفه آن را بدانیم و چه ندانیم.

در پاسخ به سوال دوم لازم است یاد آور شویم که احکام شرعی به چهار

ص: 37

1- حشر، آیه 7.

2- ناصر مکارم شیرازی و جعفر سبحانی، پاسخ به پرسش های مذهبی، ص 271.

یک دسته از احکام، فلسفه و حکمت واضح دارند به گونه ای که اگر در آیات قرآن یا روایات اهل بیت علیهم السلام هم به آنها اشاره نشده بود عقل ما می توانست آنها را درک کند و اگر در قرآن و روایات هم حکمتی برایشان بیان شده، از باب ارشاد به حکم عقل یا به اصطلاح تنبیه و تذکر است مانند حرمت دروغ، خیانت، تهمت، قتل نفس، سرقت، ظلم، کسم فروشی، وجوب عدالت، راستی، کمک به ستمدیدگان، نیکی به پدر و مادر و بستگان و همسایگان و

دسته دوم احکامی است که در زمان تشریح آنها فلسفه شان بر مردم واضح نبود، چون علم و دانش بشر اقتضا نمی کرد که فلسفه آن امور را درک کند، اما به تدریج که علوم و دانش بشری پیشرفت کرد حکمت آن امور نیز بر بشر واضح گردید، تا آنجا که برخی از این احکام به عنوان معجزات علمی قرآن یا روایات مطرح است، مانند حکم به حرمت خوردن گوشت خوک که امروزه معلوم شده است که منشأ بیماری های بسیاری است.

دسته سوم احکامی است که به لحاظ نظری و تجربی هنوز هم فلسفه آنها بر ما روشن نیست، اما روایات حکمت آنها را برای ما بیان کرده اند و به برکت روایات ما از حکمت ها آنها آگاهییم؛ برخی از روایاتی که در کتاب علل الشرایع شیخ صدوق و علل الشرایع فضل بن شاذان آمده، از این قبیل است. البته آنچه در برخی روایات به عنوان حکمت حکم بیان می شود چنین نیست که تمام حکمت های آن حکم باشد، ممکن است دستور الهی حکمت های فراوان داشته باشد، اما حضرات معصومین علیهم السلام برای تشویق مردم آن حکمتی را که برای آنها قابل درک بوده است بیان کرده اند. چنانکه از پارهای روایات بر می آید که انجام عبادات، اثرات وضعی دارد که برای ما اصلاً قابل فهم نیست مثلاً اینکه خواندن نماز شب، برای زیاد شدن رزق، مفید است، با

هیچ منطق مادی قابل توجیه نیست، اما باید توجه داشته باشیم که به فرموده خالق و آفریننده ما « وَ مَا أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا » (1) به شما جز اندکی از دانش داده نشده است.

دسته چهارم احکامی است که نه دانش بشری از حکمت آنها پرده برداشته و نه در روایات به آن اشاره شده است. حکمت این دسته از احکام بر ما پوشیده است و ما قادر به ابراز نظر در مورد آنها نیستیم؛ اگر هم برخی حکمت‌ها، در نوشته‌ها و گفته‌ها بیان می‌شود، در حد گمان و تخمین بوده و ارزشی ندارد.

با توجه به این مقدمه، در پاسخ به سوال اصلی باید گفت همه احکام، فلسفه و حکمتی دارند، برخی از این حکمتها مربوط به زندگی دنیوی و روابط ما در این جهان می‌شود و قسمت عمده آنها برای ما قابل درک است و ما به حکم عقل، بر مفید بودن و ارزشمندی آنها شهادت می‌دهیم. البته از آنجا که علم ما محدود است، ممکن است حکمت پاره‌ای از احکام مربوط به زندگی دنیایی، از دسترس دانش ما دور باشد، اما اگر ثابت شود که از جانب خداوند حکیم است، بدون شک لغو و بیهوده نیست و حکمتی دارد و باید آن را اجرا کرد. آن دسته از احکام که مربوط به زندگی اخروی ما و مرتبط با عالم غیب می‌شود نیز حکمت و فلسفه‌ای دارد، اما این حکمت‌ها نوعی برای ما قابل فهم نیستند. به همین دلیل اغلب تعبدیات از حیثه دانش ما خارج است؛ مثلاً ما نمی‌دانیم خداوند به چه دلیل نماز صبح را دو رکعت و نماز مغرب را سه رکعت قرار داده و به چه دلیل در حج لازم است مناسک خاصی انجام پذیرد، نمی‌دانیم به چه دلیل نماز شب تأثیر گذاری اش بیشتر است و در این گونه موارد باید به ندای تعبد محض، گوش داد و بر اساس اصل ایمان به غیب و حکمت خداوند که با دلیل برای ما ثابت گردیده است، به انجام آن احکام، همت گمارد.

ص: 39

پرسش چهارم: اگر خداوند حکمت احکامش را به مردم می گفت، آیا مردم بهتر عمل نمی کردند؟

در پاسخ به این سوال، توجه به چند نکته ضروری است

اول اینکه گفته شود خداوند، حکمت احکامش را برای ما بیان نکرده است، از اساس باطل است؛ چرا که با مراجعه به قرآن، موارد زیادی خواهیم یافت که خداوند حکمت احکامش را بیان کرده است. به عنوان نمونه حکمت قصاص این گونه بیان شده است که « وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » (1) برای شما در قصاص زندگانی است ای صاحبان خرد .

پاره ای دیگر از حکمت های احکام الهی، در روایات معصومین علیهم السلام آمده است که از جمله آنها می توان به حکمت روزه اشاره کرد. امام صادق (علیه السلام) السلام درباره حکمت روزه فرمودند: «روزه برای آن است که فقیر و غنی با هم مساوی شوند، چرا که غنی تا طعم گرسنگی را نچشد، به فقیر رحم نمی کند». (2) هم چنین درباره حکمت زکات فرمودند: «خداوند زکات را قرار داد تا بهره ای به فقرا برسد و فراوانی در مال اغنیا حاصل شود». (3)

این روایات و موارد شبیه به آنکه در کتاب های علل الشرایع آمده است، پاره ای از حکمت ها را برای ما بیان فرموده اند. (4)

نکته دوم آن است که بسیاری از تکالیف دینی و دستورهای خداوند، حکمتی دارد که عقل بشر به لحاظ آنکه کامل نیست، توانایی درک آنها را ندارد؛ بنابراین، اگر خداوند حکمت آن احکام را بیان فرموده است نه از آن جهت است که العیاذ باللله - بخل ورزیده باشد بلکه چون برای بشر قابل فهم

ص: 40

1- بقره آیه 179، در تفسیر این آیه، به تفسیر المیزان و تفسیر نمونه مراجعه شود.

2- شیخ صدوق، علل الشرایع، ج 1، ص 378.

3- همان، ص 368.

4- برای استفاده بیشتر به کتاب علل الشرایع شیخ صدوق مراجعه شود.

نیست، بیان آن لغو است. امام رضا (علیه السلام) می فرماید:

«. إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ أَخْبِرْنِي هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُكَلَّفَ الْحَكِيمُ عَبْدَهُ فِعْلاً مِنْ الْأَفَاعِيلِ لِغَيْرِ عِلَّةٍ وَ لَا مَعْنَى قِيلَ لَهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ حَكِيمٌ غَيْرِ عَابَثٍ وَ لَا جَاهِلٌ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَأَخْبِرْنِي لِمَ كَلَّفَ الْخَلْقَ قِيلَ لِغَيْرِ عِلَّةٍ فَإِنْ قَالَ أَخْبِرْنِي عَنْ تِلْكَ الْعِلَلِ مَعْرُوفَةٌ مَوْجُودَةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ مَعْرُوفَةٌ وَ لَا مَوْجُودَةٌ قِيلَ بَلْ هِيَ مَعْرُوفَةٌ مَوْجُودَةٌ عِنْدَ أَهْلِهَا فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ أَتَعْرِفُونَهَا أَنْتُمْ أَمْ لَا تَعْرِفُونَهَا قِيلَ لَهُمْ مِنْهَا مَا نَعْرِفُهُ وَ مِنْهَا مَا لَا نَعْرِفُهُ. « اگر کسی پرسد که آیا رواست خداوند حکیم بنده اش را به عملی تکلیف کند، بدون اینکه علت و معنایی داشته باشد؟ جواب داده می شود که روا نیست، چون او حکیمی است که نه عبث از او سر می زند و نه جاهل است. اگر بگوید: چرا خداوند بندگان را مکلف کرد؛ گفته می شود: علت هایی دارد. اگر بگوید: خبر بده به من از آن علت ها، آیا شناخته شده و موجود است یا ناشناخته و غیر موجود؟ گفته می شود بلکه، هم شناخته شده است و هم موجود است، ولی نزد اهلش. اگر بگوید: آیا شما از آنها آگاهید یا خیر؟ گفته می شود: برخی را می شناسیم و برخی را نمی شناسیم. (1)

چنانکه ملاحظه می شود امام (علیه السلام) در این روایت تمام احکام را واجد علت می داند که نزد حضرات معصومین علیهم السلام شناخته شده است، اما برای عموم مردم قابل شناخت نیست، چون «اهلش» نیستند، یعنی توانایی درک آن علت ها و حکمت ها را ندارند. نکته سوم آن است که در بیشتر موارد تصور ما از حکمت احکام، سود و فایده دنیوی یا در نهایت ثواب و پاداش اخروی است در حالی که پاره ای از احکام اساساً جنبه تربیتی دارند و هدف اصلی آنها، تقویت روحیه تعبد و تسلیم محض بودن در برابر خداوند است. این سخن با آنچه قبلاً گفته شد، مبنی بر اینکه تمامی احکام خداوند حکمتی دارند منافات ندارد، چون در واقع ایجاد روحیه تعبد و تسلیم و در نتیجه تهذیب نفس، خود نوعی حکمت است بلکه از حکمت های بسیار ارزشمند

ص: 41

است) چنانکه در مواردی، فقها تصریح کرده اند که حکمت این حکم، تعبد محض است؛ به عنوان مثال، بسیاری از فقها گفته اند و جوب عده بر زنی که شوهرش قبل از همبستر شدن با وی فوت نماید، تعبد محض است. (1) همان گونه که پاره ای از احکام، اساساً برای امتحان و آزمایش میزان ایمان بنده است مثلاً امر به ذبح حضرت اسماعیل (علیه السلام)، دستوری بود که حکمت آن امتحان حضرت ابراهیم (علیه السلام) بود و برای اینکه میزان ایمان او بر همگان معلوم شود و مشخص گردد که اگر به مقام رفیع امامت نائل می شود گزاف نیست بلکه استحقاق آن را دارد. در این گونه از احکام، دانستن حکمت حکم، نه تنها مفید نیست که خلاف مقصود است، اگر خداوند به حضرت ابراهیم (علیه السلام) از اول اعلام می کرد که هدف من امتحان توست، برای حضرت ابراهیم (علیه السلام) فضیلتی به حساب نمی آمد و غرض امتحان نیز تحقق نمی یافت. نفعی که در اثر اطاعت اوامر الهی به عبد می رسد، همواره از قبیل فواید دنیوی یا جنات و قصرهای بهشتی نیست بلکه تهذیب نفس، ساخته شدن انسان و کسب آمادگی برای دریافت فیوضات ربانی و لیاقت پیدا کردن برای راه یافتن به مقام بندگی خداوند، از اعظم فوایدی است که با اوامر تعبدی و امتحانی به دست می آید. از اینجا می توان فهمید که چرا خداوند متعال در قرآن عبارت «لعلکم تتقون» را بعد از بیان بسیاری از احکام ذکر کرده است چون پرهیزگاری و کسب صفای باطن برای دریافت انوار الهی، می تواند بالاترین حکمت یک حکم باشد. شاید به همین دلیل خداوند بعد از اینکه احکام مربوط به وضو، غسل و تیمم را در آیه 6 سوره مائده بیان می کند، در مقام پاسخ به این سوال مقدر مکلفین مبنی بر این که حکمت این احکام چیست، می فرماید: « مَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُنِيْمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ». خداوند

ص: 42

1- مقداد بن عبدالله حلی (فاضل مقداد)، التتبیح الرائع لمختصر الشرایع، ج 3، ص 332؛ جمال الدین احمد بن محمد حلی، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، ج 3، ص 479.

هدفش از جعل این احکام به زحمت انداختن شما نیست بلکه می خواهد شما را از آلودگی های درونی و بیرونی پاک گرداند و نعمتش را بر شما تمام کند.

با توجه به این نکات، در پاسخ به پرسش مطرح شده باید گفت: اولاً، خداوند حکمت بسیاری از احکامش را برای ما بیان کرده است و ما با عقل فطری، به حکیمانه بودن آن احکام اذعان داریم، ثانیاً، اگر برخی از حکمت های احکام بر ما معلوم نیست، به این دلیل است که توانایی درک آن حکمت ها را نداریم، ثالثاً، پاره ای از دستورهای خداوند، اصولاً حکمتی جز پرورش روح تعبد و کمک به صفای باطنی انسان ها ندارد، در این دسته از احکام، غرض خداوند، فقط، اطاعت بنده و سنجش عیار بندگی اوست. بندگان خالص الهی که به این نکته توجه دارند، حتی اگر فلسفه حکمی را نفهمند، فقط به این دلیل که دستور خداوند است، از آن اطاعت می کنند چون بر این نکته واقفند که بنده خوب خدا بودن، جز در سایه اطاعت بی چون و چرا از دستورهای الهی میسر نیست بلکه می توان مدعی شد که اولیای الهی از اطاعت دستورهای الهی به دنبال سود دنیوی یا ثواب اخروی نیستند بلکه چون میزان معرفتشان به خداوند در درجه اعلی قرار دارد و به اوج عظمت ذات پاک ربوبی واقفند از سر عشق و بدون پرسش، دستورهای خداوند را انجام می دهند، حتی اگر حکمتی از قبیل منافع دنیوی یا ثواب اخروی داشته باشد، به آن توجه نمی کنند بلکه این نوع عبادت را «عبادت تجار» می دانند؛ «عبادت احرار» و آزادگان آن است که خدا را فقط به این دلیل که خدا است اطاعت کنیم. (1)

ص: 43

1- اشاره به کلام امام علی علیه السلام: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ بِه تِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعِيدِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ» گروهی خداوند را عبادت کردند به امید رسیدن به پاداش، این عبادت تجار است و گروهی خداوند را عبادت کردند از ترس، این عبادت بردگان است و گروهی خداوند را عبادت کردند به خاطر تشکر از خدا، این عبادت احرار است. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره 229.

پرسش پنجم: در بسیاری از کتاب های فقهی آمده است که فلان چیز حکمت حکم است و نه علت آن، پس باید به ظاهر لفظ اعتماد کرد، آیا ملاکی برای تشخیص «علت» از «حکمت» وجود دارد؟ آیا این گونه برخورد کردن با ملاک های احکام به ظاهر گرایمی نمی انجامد؟

پاسخ: اصطلاح «علت» یک اصطلاح فلسفی است که فقها و اصولیون آن را وام گرفته و برای بیان مقاصدشان در فقه به کار می برند، همان گونه که «حکمت» یک اصطلاح قرآنی کلامی است و سپس وارد علم فقه گردیده است؛ این دو اصطلاح زمانی بیشترین کاربرد را پیدا کردند که فقه شیعه بر خلاف فقه اهل سنت، قیاس را به عنوان یکی از منابع استنباط احکام پذیرفت و رد کرد و در مقام استنباط احکام، بر نص تأکید نمود.

در برخی روایات، تعبیری وجود دارد که علت بودن برخی امور برای برخی احکام را می توان از آن برداشت نمود؛ مانند «الخمیر حرام لانه مسکر»، شراب حرام است، چون مسکر است. وجود چنین تعبیری این بحث را در پی دارد که اگر علت حرمت خمر، مسکر بودنش است، آیا می توان آن را به دیگر مسکرات نیز توسعه داد یا خیر؟ در صورتی که بتوان توسعه داد، چه فرقی میان قیاس و این گونه تعلیل ها وجود دارد؟ از اینجا بود که اصطلاح قیاس «مستتبط العلة» و «منصوص العلة» مطرح گردید و فقها تأکید کردند که اگر علت یک حکم در روایات ذکر شده باشد، می توان حکم را از مورد روایت به موارد دیگر توسعه داد؛ اما این سخن با مشکلاتی مواجه است چون اولاً، گاهی در روایتی چندین علت برای حکمی بیان شده و نمی توان ملتزم شد که هر جا یکی از این علت ها بود، حکم هم وجود دارد. ثانیاً واضح است که برخی علل بیان شده برای احکام، به گونه ای نیست که حکم دایره مدار آن باشد بلکه حکم مطلق است اعم از اینکه آن علت باشد یا نباشد؛ مثلاً در روایات بیان شده که علت حرمت ربا این است که مردم، معروف را

ترک نکنند، اما اگر در موردی رباخواری مستلزم ترک معروف نبود آیا حرمت ربا هم وجود نخواهد داشت؟ برای دفع چنین اشکالاتی دو اصطلاح «علت» و «حکمت» به کار گرفته شد تا اولاً وضع فقه شیعه را در مقابل اهل سنت که قیاس را منبع حکم شرعی می دانستند روشن کنند، ثانیةً وضع علت‌های منصوصه را به لحاظ اینکه در کدام مورد می توان حکم را توسعه داد و در کدام مورد نمی توان توسعه داد، روشن کنند. با توجه به این مقدمه پاسخ سوال را باید در دو مقام ارائه نمود:

مقام اول : مقام ثبوت

به لحاظ مقام ثبوت، فرق میان علت و حکمت واضح است؛ علت عبارت است از خصوصیت در متعلق حکم که حکم دائر مدار وجود و عدم وجود آن است. به عنوان مثال، اگر «مسکر بودن»، تنها علت حرمت شراب باشد، هر جا مست کنندگی بود، حرمت هم هست، ولو اینکه خمر متعارف نبوده و الکل صنعتی باشد و اگر مایعی که به طور عرفی به آن شراب گفته می شود خاصیت مست کنندگی در آن وجود نداشته باشد، حرمت هم نخواهد داشت؛ در واقع موضوع اصلی حکم، همان علت است و آنچه به عنوان موضوع (شراب) بیان گردید، مصداقی از آن موضوع کلی به حساب می آید.

اما حکمت، چیزی است که وجود و عدم وجود حکم دائر مدار آن نیست؛ ممکن است در جایی آن حکمت نباشد، اما با این حال حکم وجود داشته باشد؛ مثلاً ممکن است در موردی هیچ یک از حکمت‌هایی که برای حرمت ربا، بیان گردید وجود نداشته باشد، اما حکم (حرمت ربا) وجود داشته باشد.

البته در مورد اینکه حکم به چه میزان، دائر مدار وجود و عدم وجود حکمت می باشد، بحث‌هایی مطرح است؛ آیا تنها به لحاظ توسعه، دائر مدار حکمت است؟ آیا معنای حکمت آن است که اصلاً حکم دائر مدار آن نیست و وجود و عدم آن، در وجود و عدم حکم اصلاً اثر ندارد، یا اینکه عدمش

در عدم حکم مؤثر نیست، اما وجودش در وجود حکم مؤثر است؟ بنابراین اگر در جایی حکمت حکم وجود داشت، حکم قابل توسعه است، اما چنین نیست که اگر حکمت نبود، حکم قابل تضییق باشد. این بحث ظریفی است که میان فقها وجود دارد و ما فعلا در مقام طرح آن نیستیم. (1)

مقام دوم : مقام اثبات

عمده بحثی که میان فقها وجود دارد در مقام اثبات است. مقام اثبات یعنی اینکه اگر در روایات حکمی مبتنی بر امری، بیان گردید، از کجا بدانیم که آن امر «علت» است یا «حکمت»؟

برخی از فقها معیار «علت» و «حکمت» بودن را این میدانند که اگر قرینه ای قطعی وجود داشته باشد که خصوصیت دیگری که در حکم دخالت داشته باشد وجود ندارد؛ معلوم می شود که از قبیل «علت» است و الا «حکمت» است. مطابق این معیار، پی بردن به علت یا حکمت کاملا بستگی به تشخیص فقیه دارد، اگر فقیهی در مواجهه با عبارت «لا تشرب الخمر، لانه مسکر» از ظاهر این عبارت کشف نمود که تنها علت حرمت شراب، مسکربودن آن است، در توسعه حرمت به سایر مسکرات هیچ تردیدی به خود راه نمی دهد، چون این علت در آنها نیز وجود دارد، اما اگر شک کرد و احتمال داد که مسکربودن، تنها یکی از خصوصیت ها باشد و شاید خصوصیت های دیگری نیز در حکم به حرمت خمر، وجود داشته باشد، در توسعه حکم به مسکرات دیگر نیز تردید می کند.

برخی دیگر از فقها، ضابطه را در نحوه بیان شارع دانسته اند؛ مثلا اگر شارع، جمله فوق را به صورت «لا تشرب الخمر، لانه مسکر» بگوید، علت، از آن فهمیده می شود، اما اگر به صورت «لا تشرب الخمر، لإسکاره» بگوید می فهمیم که حکمت است. چون بیان اول، مفید تعلیق حکم بر اسکار است،

ص: 46

در حالی که در بیان دوم تمام الموضوع «خمر» بودن است و اسکار، تنها داعی و انگیزه جعل حکم است و به اصطلاح، بیان حکمت می کند. (1)

بسیاری از فقها، این ضابطه را نپذیرفته اند و معتقدند میان دو تعبیر فرقی وجود ندارد بلکه تعبیر دوم را گاهی رساتر در علیت می دانند و مثال زده اند که اگر پزشکی به مریض بگوید: «لا تأکل الرمان لانه حامض» یا بگوید: «لا تأکل الرمان لحموضته»، تعبیر دوم رساتر است در اینکه معیار در منع از خوردن انار، ترش بودن آن است. (2)

علمای اهل سنت معتقدند که اگر مناط حکم، واجد چهار خصوصیت بود، علت

است:

1. واضح و آشکار باشد که با حواس قابل درک باشد.

2. منضبط باشد و بتوان آن را با تعریف مشخص و روشن بیان کرد.

3. با حکم سنخیت داشته باشد، یعنی چنان باشد که اگر به عرف ارائه شود بگویند همین خصوصیت باعث جعل حکم شده است.

4. در فرع به همان میزان باشد که در اصل وجود دارد؛ به عبارت دیگر، نقصان و قصوری نداشته باشد.

اما حکمت، عبارت است از مصلحتی که شارع از تشریح حکم در نظر دارد ولی چنان نیست که شارع آن را اماره بر حکم قرار داده باشد و فاقد خصوصیتی است که برای علت بر شمرده شد. (3)

اکنون لازم است به قسمت دوم سؤال پرداخته شود و آن اینکه آیا حکمت دانستن، آنچه در روایات بیان گردیده به ظاهر گرابی نمی انجامد؟

ص: 47

-
- 1- محمد حسین نائینی، اجود التقریرات، ج 1، ص 498. (البته تعبیری که مرحوم آقای نائینی به کار برده تعبیر «واسطه در عروض» یا «واسطه در اثبات» است، اما به دلیل اینکه تعبیر فنی است و نیاز به توضیح دارد ما از به کار بردن آن خودداری می کنیم.)
 - 2- همان، ج 1، ص 49؛ علی اکبر سیفی مازندرانی، دلیل تحریر الوسیله، فقه الربا، ص 42.
 - 3- محمدتقی حکیم، الأصول العامة في الفقه المقارن، ص 294 و 296.

تردیدی وجود ندارد که همه احکام، وجود و عدمشان دائر مدار مصالح و مفاسد، یا به تعبیر دقیق تر «ملاکات» آنهاست، اما آیا عقل ما توانایی رسیدن به تمام آن ملاکات را دارد؟ پاسخ اهل سنت مثبت است و به همین دلیل «قیاس»، «استحسان» و «مصالح مرسله» را حجت می دانند، اما فقه شیعه این روش را یک راه انحرافی دانسته و اعلام داشت که «دین خدا [ملاک احکام دین خدا] با عقل قابل درک نیست.» (1) و فقهی که اساس آن بر قیاس و اعتماد کامل بر عقل ناقص انسانی استوار باشد، باعث نابودی دین می گردد. (2) چون در آن صورت هیچ ضابطه ای بر فقه حکومت نمی کند و فقه، جولانگاه هوس های مردم خواهد شد. بنابر این، اگر منظور از ظاهر گرایی ضابطه مند بودن فقه باشد، هیچ اشکالی در آن نیست؛ و اگر ظاهر گرایی به معنای سطحی نگری باشد، نه تنها اعتماد بر نصوص و روایات - که برگرفته از منبع وحی اند- به سطحی نگری نمی انجامد بلکه به فقه، عمق بیشتر هم می بخشد چون به تعبیر قرآن، حکمت هایی که ما با عقول خودمان درک می کنیم، از حد ظن و گمان فراتر نمی رود. (3) خداوند ما را از پیروی ظن و گمان در دین به شدت منع کرده (4) تا آنجا که بعضی از گمانها را گناه اعلام نموده است. (5)

حاصل سخن اینکه، دو اصطلاح «حکمت» و «علت» تعابیر دقیقی هستند برای بیان اینکه در چه مواردی می توان از مورد نص فراتر رفته و به توسعه یا تضییق حکم پردازیم و در کجا چنین امکانی وجود ندارد، علاوه بر آنکه استفاده از این ضابطه، نه تنها به سطحی نگری نمی انجامد بلکه از عدم وجود

ص: 48

1- محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعه الی تحصیل مقاصد الشریعة، ج 27، ص 43.

2- محمد بن یعقوب کلینی، ج 1، ص 57.

3- انعام، آیه 116 و نجم، آیه 28.

4- حجرات، آیه 12.

5- ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامه، ص 523؛ فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج 1، ذیل واژه الغاء خصوصیت و ج 2، ذیل واژه تنقیح مناط.

ضابطه در فقه جلوگیری نموده و مانع از آن می شود که دین خدا در معرض هوس های مردم قرار گیرد.

یادآوری این نکته لازم است که علاوه بر اصطلاحات «علت» و «حکمت»، اصطلاح دیگری نیز با عنوان «دلیل حکم» وجود دارد که ارتباطی به فلسفه احکام ندارد و خاص دانش فقه است. دلیل حکم، عبارت است از حجت و مدرکی که فقیه با استناد به آن فتوا می دهد که این دلیل یا آیه قرآن است یا حدیث معتبر و یا یک دلیل عقلی قطعی. با وجود دلیل حکم، فقیه ملزم به صدور فتوا است حتی اگر خودش هم فلسفه آن حکم را نداند؛ البته در یک مورد می توان گفت دلیل حکم، با فلسفه حکم یکی می شود و آن در جایی است که دلیل فتوای فقیه، حکم قطعی عقل باشد و ملاک حکم عقل، دسترسی به علت واقعی حکم. البته در همین مورد هم دلیل فتوای مجتهد، حکم عقل است و رسیدن به ملاک قطعی، به پشتوانه حکم عقل است، اما تفکیک این دو، یک تحلیل عقلی بیش نیست و در واقع دلیل حکم، همان فلسفه حکم است. به هر حال نباید حکمت یا علت حکم را با دلیل حکم اشتباه گرفت.

فلسفه احکام و مقاصد شریعت

پرسش ششم: گاهی گفته می شود که مقاصد شریعت (مصالح کلی که شریعت برای تحقق آنها نازل شده است) پنج امر است: حفظ دین، جان، عرض، مال و عقل. آیا این مقاصد را مذهب شیعه هم قبول دارد یا خیر؟ اگر قبول دارد، چرا برای رسیدن به آن مقاصد از عقل کمک نمی گیرد و فقط به نص اعتماد می کند؟ بحث از اهداف و مقاصد شریعت، در میان اهل سنت با آنچه که در میان فقهای شیعه وجود دارد، کاملاً متفاوت است چون اهل سنت با مشکلی مواجه بودند که فقهای شیعه با آن مواجه نبودند. در واقع، طرح بحث مقاصد شریعت در میان اهل سنت در واکنش و پاسخ به همان مشکل صورت گرفت. آنها در درون خود با گروهی به نام اشاعره و اهل حدیث مواجه

بودند که اساساً منکر وجود هدف و غرض برای افعال الهی به صورت کلی و برای شریعت به صورت خاص بودند. (1) این دیدگاه کلامی، در فقه قابل التزام نبود و به تناقضاتی در گفتار و رفتار ایشان منتهی گردید. کسانی که عهده دار حل این مشکل بوده و خود را مدافع غایت مندی احکام شرع می دانستند برای اینکه ثابت کنند شریعت، اهداف و اغراض مشخص دارد، علاوه بر رد نظریات اشاعره و استدلال برای اثبات نظریات خودشان، خود را ملزم می دانستند که عملاً مقاصد و اغراضی را با استفاده از نصوص دینی برای شریعت، تعریف و ارائه کنند، به همین منظور اقدام به تعیین مقاصد اصلی و فرعی شریعت کردند.

یکی از نویسندگان معاصر اهل سنت پس از بررسی مسأله تعلیل احکام از دیدگاه قرآن، سنت، صحابه و تابعین می گوید:

«من نیاز نمی بینم وارد این بحث شوم، بعد از آن که ادله تعلیل احکام را از دیدگاه قرآن و سنت و صحابه و تابعین و آنها، مطرح کردم و هیچ کدام از آنها مخالفتی نداشتند. این مسئله برهان قوی و حجت قطعی است بر این که احکام خدا معلل به مصالح بندگان است و حتی بر این مطلب، قبل از تولد «بعضی از منکران تعلیل»، اجماع و یا شبه اجماع وجود داشته است. با توجه به آنچه گفته شد، چگونه ممکن است که یک مسلمان عقیده خود را از یک سلسله سخنان مشوش و عبارات ناشی از تعصب و مغالطه، بگیرد یا سخنی را بگوید که هیچ اساس و ریشه ندارد و حتی تضاد در میان سخنان منکران تعلیل به گونه ای است که اگر انسان تألیفات آنها را مورد دقت قرار دهد، می بیند که نفر بعدی اعتراف می کند بر آنچه که نفر قبلی آن را انکار کرده است، چون که برای نفر بعدی، حجت آشکار شده و حقیقت و واقعیت واضح گشته است، و او نیز ردای تقلید و عصیت را به دور

ص: 50

1- جعفر سبحانی، اصول الفقه المقارن فیما لانص فیہ، ص 331.

انداخته است، بلکه مطلب بالاتر از این است، تا آنجا که حتی یک نفر در ابتدای سخن خود، در انکار تعلیل، مبالغه می کند و در آخر کار، تسلیم می شود و مسئله تعلیل را می پذیرد، به گونه ای که محلی برای نزاع لفظی نیز نمی ماند.» (1)

وجود عباراتی چون «اعتراف می کند»، «حجت آشکار شده و حقیقت واضح گشته» و ... نشان می دهد که اهمیت مسئله مقاصد شریعت برای نویسنده، از آن جهت بوده است که نظریه اشاعره مبنی بر انکار تعلیل احکام را رد کرده باشد.

یکی دیگر از فقها و نویسندگان معاصر اهل سنت پس از رد نظر کسانی که هدفداری شریعت را منکرند می نویسد:

«مقصد و هدف نهایی که در تمام احکام شریعت ثابت است، مصالح مردم است. هیچ دستوری در قرآن و احادیث وارد نشده مگر این که در آن مصلحتی حقیقی وجود دارد که به حفظ امور پنج گانه دین، نفس، مال، عقل و نسل انسان بر می گردد...» (2) سپس به مخالفت «اشاعره» و «ظاهریه» اشاره می کند که آنها منکر تعلیل احکام شرعیه به مصالح و مفاسد می باشند. همان گونه که بعضی از شافعیه و حنفیه نیز معتقدند مصالح و مفاسد نمی توانند مانع «فعال ما یشاء» بودن خدا باشند و خدا را وادار به جعل احکام نمایند. آنگاه در پایان این بحث می گوید:

«این اختلاف، بدوی و نظری است و ثمره عملی ندارد، چرا که تمام فقها پذیرفته اند که احکام شرعیه، ظرف مصالح حقیقه می باشند و هیچ حکمی از احکام اسلام نیست، جز این که در آن مصلحتی برای مسلمین است.» (3)

ص: 51

1- ناصر مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ص 43-44، به نقل از محمد مصطفی شلبي، تعلیل الاحکام، ص 96.

2- همان، ص 403، به نقل از محمد ابوزهره، اصول الفقه، ص 316-322.

3- همان.

در میان فقهای متقدم اهل سنت، ابواسحاق ابراهیم بن موسی شاطبی از کسانی است که بیشتر از سایرین به مسئله مقاصد شریعت توجه نموده و در مقابل اشاعره و جهت رد نظریه «معلل نبودن احکام به مقاصد و غایات» نظریه پردازی کرده است. وی در رد نظریه فخر رازی که معتقد به «معلل نبودن احکام به غایات» است، می گوید: «با استقراء احکام شریعت به این نتیجه می رسیم که احکام شریعت برای مصالح وضع شده است، به گونه ای که نه فخر رازی و نه غیر او را یارای مخالفت با آن نیست.»⁽¹⁾ او بعد از رد نظریه منکرین، مقاصد و غایات را به دو دسته ضروریات و عمومیات تقسیم کرده است و سپس ضروریات را به پنج دسته حفظ دین، حفظ جان، حفظ نسل، حفظ مال و حفظ عقل تقسیم می کند، اما معتقد است که این تقسیم بر اساس استقراء است و ممکن است کسانی اقسام بیشتری را بیابند. به همین دلیل دانشمند معاصر او تاج الدین ابونصر عبدالوهاب سبکی در کتاب معروف خود «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» در مورد بیان اهداف و مقاصد شریعت، دسته بندی دیگری ارائه می دهد. وی می گوید: «مقاصدی که شریعت به خاطر آنها تشریح شده بر دو قسم است: ضروری و غیر ضروری؛ اما ضروری خود بر دو قسم است نخست اینکه در اصل و ریشه ضرورت دارد و این عالی ترین مرتبه مقاصد در میان تمام اقوام و ملل است. مانند: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال. مثلاً برای حفظ دین، جهاد تشریح شده است، و برای حفظ نفوس، قصاص جاری می شود، و برای حفظ عقل، حد شراب جاری می گردد، و برای حفظ نسل، حد زنا جاری می شود و برای حفظ مال، حد سرقت (و برای حفظ امنیت جامعه، حد محارب) اجرا می گردد...»⁽²⁾

ص: 52

1- همان، ص 401، به نقل از ابواسحاق ابراهیم بن موسی شاطبی، الموافقات، ج 2، ص 4 - 5.

2- همان، به نقل از تاج الدین ابونصر عبدالوهاب سبکی، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج 4، ص 334.

چنین دیدگاهی را غزالی و دیگر دانشمندان معتقد به معلل بودن احکام به غایات نیز ابراز می کنند. (1) اینها همه نشان از آن دارد که چیزی به نام مقاصد کلی شریعت، اساساً مشکلی در فقه اهل سنت بوده است نه در فقه شیعه و چون مسئله معلل بودن احکام به اغراض، برای فقهای شیعه، مسلم بود، چنین راهی را نپیموده و مقاصد شریعت را هم شمارش نکرده اند بلکه اساساً مقاصد کلی شریعت را با توجه به آنچه که در آیات و روایات وارد گردیده بررسی کرده اند. به عنوان مثال، «شهیید اول» (م 786) در کتاب «قواعد» بعد از اشاره به مبنای شیعه در باب غایت مندی احکام الهی به عنوان یک اصل کلامی مسلم، اهداف شریعت را چهار قسم بیان می کند:

«غرض و هدف، یا جلب منفعت است یا دفع مفسده و هر کدام از آنها یا مربوط به امور دنیوی است و یا مربوط به امور اخروی و تمام احکام شرع مقدس خالی از این اقسام چهارگانه نیست. گاهی در یک حکم بیش از یک غرض جمع می شود مانند کسی که برای تحصیل نفقه کسانی که نفقه آنان بر او واجب است اقدام می کند و با قصد قربت در این مسیر گام برمی دارد که عمل او هر چهار قسم اغراض را دارد. منفعت دنیوی حفظ نفس، منفعت اخروی رسیدن به ثواب اخروی به دلیل قصد قربت، دفع ضرر دنیوی فقر و دفع ضرر اخروی عقاب به خاطر پرداختن نفقه افراد واجب النفقه.» (2)

بنابر این راهی که دانشمندان اهل سنت، در باب مقاصد شریعت پیموده اند، برای حل مشکل خود با اشاعره و برخی دیگر از نحله های کلامی بوده است و چنین ضرورتی برای فقه شیعه به وجود نیامده است تا همان طریقت را بیمایند، اما سوال دیگری که وجود دارد این است که مقاصد اصلی یا فرعی شریعت، چه نقشی در استنباط دارد و چه گره ای از کار فقیه می گشاید؟ به

ص: 53

1- ابوحامد غزالی، المستصفی من علم الاصول، ج 2، ص 54.

2- محمد بن مکی عاملی (شهیید اول)، القواعد و الفوائد، ج 1، ص 33-34.

عبارت دیگر، با فرض اینکه تمامی اغراض و مقاصد شریعت، کشف شود چه سهولتی را برای استنباط احکام شرعی ایجاد می کند؟

در پاسخ این سوال باید گفت که چنین ضرورتی در گذشته میان فقهای شیعه وجود نداشت از این روی اثر چندانی از این مسئله در آثار و کلمات آنها دیده نمی شود و در کمتر موردی به اهداف شریعت، برای استنباط حکم شرعی استدلال شده است؛ (1) هرچند در میان فقهای اهل سنت، به دلیل دوری از نصوص اهل بیت علیهم السلام و نیاز به طرح قوانین اجتماعی، در برخی موارد، چنین ضرورتی به وجود آمده است و شاید همین امر دومین عامل برای تعیین و برشمردن مقاصد اصلی و فرعی شریعت در کتاب های آنها باشد، اما در عصر جدید بعد از وارد شدن نظریات نوگرایان اسلامی، مسئله مقاصد شریعت به عنوان یک بحث جدی و دامنه دار به محافل روشنفکری راه یافت که در بیشتر موارد از سوی روشنفکران غیر مجتهد مورد بحث قرار می گرفت. نقل و نقد همه سخنانی که توسط این افراد مطرح گردیده، در این مجال اندک میسر نیست و ما تنها به مهمترین محورهای مورد بحث آنها که به موضوع مقاصد شریعت ارتباط دارد، پرداخته و به این وسیله راه را برای پاسخ دادن به بخش دوم پرسش هموار می سازیم.

یکی از شبهاتی که موجب گردید بحث مقاصد شریعت از سوی روشنفکران، مطرح گردد مسئله فاصله ایجاد شده بین فقه سنتی و ضروریات زندگی مدرن است؛ اینکه این مسئله تا چه حد واقعیت دارد و تا چه اندازه نشانه خودباختگی فرهنگی مسلمانان در برابر فرهنگ غرب است، در جای خود باید مطرح گردد. به هر حال این شبهه مطرح گردید که فقه سنتی ما، از

ص: 54

1- البته پاره ای اصطلاحات در فقه شیعه نیز وجود دارد که می توان آنها را ناظر به مقاصد شریعت و مصالح و مفاسد دانست. اصطلاحاتی چون؛ ذوق فقهی یا شم الفقاهة، تنقیح مناظ، روح شریعت، الغا خصوصیت و ... ولی نه تعداد این موارد آن قدر زیاد است که بشود از آن به عنوان یک قاعده یاد کرد، و نه ضابطه معینی بر آنها حکومت می کند.

نیازهای زمان دور افتاده و باید برای آن فکری کرد؛ اما قبل از اینکه راه حلی برای مشکل ارائه گردد، می بایست نقطه آسیب پذیر شناسایی گردد که یکی از نقاط - به زعم برخی از نویسندگان مسئله مقاصد شریعت بود. به نظر آنان فقه از دو بخش تشکیل گردیده است، بخش نخست «جوهر و روح فقه» نامیده می شود که هدف اصلی از وضع شریعت است و خصوصیت آن، ثبات و جاودانه بودن است، این روح و جوهر را «پوسته» ای محافظت می کند که در واقع عبارت است از تطبیقات پیامبر و ائمه هدی علیهم السلام. به عبارت دیگر، پیامبر و امامان هم به دلیل احاطه بر آن روح کلی و مقصد غایی شریعت، اقدام به وضع دستوراتی نمودند که آن مقصد نهایی را در عرصه زندگی بشری، عملیاتی سازند، اکنون آن پوسته ناکارآمد شده و ما باید با استفاده از ابزارهایی که خود پیشنهاد می کنیم، (1) پوسته جدیدی ایجاد نماییم. برای روشن شدن مطلب، به نظر یکی از این نویسندگان اشاره می شود؛ «از مقدمات فوق چنین می توان نتیجه گرفت که آنچه درباره روابط خانوادگی، روابط اجتماعی، حکومت، قضاوت، مجازات، معاملات و مانند اینها به صورت امضائات بی تصرف یا امضائات همراه با اصلاح و تعدیل، در کتاب و سنت وجود دارد، ابداعات کتاب و سنت به منظور تعیین قوانین جاودانه برای روابط حقوقی خانواده یا روابط حقوقی جامعه و یا مسأله حکومت و مانند اینها نمی باشد. در این امضائات آنچه جاودانه است اصول ارزشی است که اهداف اصلاحات و تعدیلات کتاب و سنت می باشد و مداخلات از آن الهام گرفته است. این اصول ارزشی امور مستقل نیست، از ضرورت های سلوک توحیدی انسان نشأت می یابد و با آن معنا می شود و اعتبار خود را از آن به دست می آورد. اصول و نتایجی که بیان کردیم، ما را به این موضوع

ص: 55

1- محمد مجتهد شبستری در کتاب «هرمنوتیک؛ کتاب و سنت» شیوه هایی را که به نظر خودش می تواند ما را به گوهر دین برساند، مورد بحث قرار داده است.

اساسی می‌رساند که لازم است در هر عصر، قوانین و نهادهای مربوط به روابط حقوقی خانواده و اجتماع، حکومت و شکل آن، قضاوت، حدود، دیات، قصاص، معاملات و مانند اینها که در جامعه مسلمانان مورد عمل و استناد است با این معیار که درجه سازگاری و ناسازگاری آنها با امکان سلوک توحیدی مردم چه اندازه است مورد بررسی قرار گیرند.» (1)

برخی دیگر از این نویسندگان می‌گویند: «برای این که غایات و اهداف شریف و عالی دین بمانند، چاره ای جز این نیست که آلات و وسایلی که روزگاری موصل به آن غایات و اهداف بوده اند و امروزه نه فقط موصل نیستند، بلکه مانع و مزاحمند، جای خود را به آلات و وسایل دیگری بسپارند که در اوضاع و احوال امروز، موصل به همان غایات و اهداف عالی و شریفند و هیچ متدین عاقل و صادقی حاضر نیست که اگر در زمان، مکان، وضع و حالی خاص، آلت و وسیله ای که او را از وصول به غایت و هدف دینی و مذهبی اش باز می‌دارد، به قیمت به فراموشی سپردن آن غایت و هدف، همچنان به آن آلت و وسیله - که البته در زمان، مکان و حال دیگری سودمند بوده است - بچسبد. این کار چیزی جز هدف را قربانی وسیله کردن و به تعبیری دیگر، هدف را وسیله و وسیله را هدف کردن نیست.» (2)

این عبارات به خوبی نشان می‌دهد که بحث مقاصد شریعت در دنیای جدید، با انگیزه های جدید و در جهت نقد فقه سنتی و جایگزین کردن آن با فقهی جدید است که بتواند تحولات مدرن را در خود هضم نماید، اما آیا چنین چیزی امکان پذیر است؟

بسیاری از صاحب نظران نسبت به این مسأله تردید داشته و نگرانند که مبدا تن دادن به آن، فقه را به بی ضابطگی مطلق بکشاند و جهان اسلام را به

ص: 56

1- محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ص 88 - 86.

2- مصطفی ملکیان، اقتراح، فصلنامه نقد و نظر، شماره دوم، 1375، ص 66.

همان سرنوشتی مواجه کند که دین و اخلاق در غرب با آن مواجه شد.

یکی از نقدهای وارد بر این اندیشه، مسئله فقدان یک طرح و ضابطه معین است؛ اگر ما دین دار و نگران سرنوشت خود در آخرت هستیم، کشف نظر شارع نسبت به رفتارها و پندارهایمان مهم است چون به تصریح قرآن ما در جهان آخرت با کارنامه اعمال خودمان در این دنیا مواجه هستیم و بر اساس همین پرونده، سرنوشت ما تعیین می گردد؛ حال چگونه و با چه ساز و کاری این اطمینان برای ما حاصل می گردد که آنچه ما در این دنیا انجام می دهیم، مورد پسند شارع مقدس و نقطه مثبتی در پرونده ما در جهان واپسین است؟! این سوالی است که در کلمات مطرح کنندگان این دیدگاه، جوابی ندارد. (1) به بیان دیگر، بر فرض که حق با این دسته از متفکران باشد و ابزارهای سنتی شریعت، دیگر ما را به اهداف و مقاصد شریعت نمی رساند، اما روش جایگزین چیست و چگونه باید اطمینان حاصل کرد که این ابزارهای جدید ما را به مقاصد شریعت می رساند؟

نقد دومی که وجود دارد آن است که راهکار کشف مقاصد شریعت چیست؟ آیا جز آیات قرآن و احادیث معصومین، راه دیگری برای کشف مقاصد شریعت داریم؟! بر فرض که ما بتوانیم آن گونه که فقهای اهل سنت گفتند مقاصدی را برای شریعت ترسیم کنیم با توجه به نقصان عقل ما و عجز آن از درک بسیاری از مصالح و مفاسد که این هم مورد تأکید شارع است. چگونه می توانیم احکام شرعی را دایره مدار این مصالح و مفاسد مظنون و غیر قطعی خودمان سازیم؟! آیا این مقدار از بیان، حجت را بر ما تمام می کند و ما را از قرار گرفتن در جرگه پیروان گمان و تخمین که در شریعت به شدت مورد نکوهش قرار گرفته است، نجات می دهد؟! (2)

ص: 57

1- ر.ک: محمدامین احمدی، انتظار بشر از دین، ص 311-371.

2- ر.ک: ابوالقاسم علیدوست، فقه و مقاصد شریعت؛ دائرة المعارف فقه اهل بیت علیهم السلام، ش 41، ص 146.

با توجه به آنچه توضیح داده شد، پاسخ بخش دوم پرسش را می توان این گونه داد که استفاده از عقل برای کشف مقاصد شریعت، تا آنجا که در فقه مورد نیاز بوده است توسط فقهای متقدم با همان روشی که تا کنون معمول بوده اعمال گردیده و برای استنباط احکام استفاده شده است، اما به آن معنا که روشنفکران متجدد می گویند حداقل هنوز به جایی نبرده و به نقطه قابل اتکایی نرسیده است؛ بنابر این مسئله در حد همان فرضی که مطرح کرده اند باقی می ماند. فرض این است که اگر ما به مقاصد عام شریعت به صورت قطعی دست یابیم و بدانیم که آنچه ما به آن دست یافته ایم تمام علت برای حکم است، آنگاه می توانیم راه های جدیدی را برای وصول به آن مقاصد که سازگار با شرایط زمان و مکان باشد، ترسیم کنیم، اما مشکل اصلی این است که آنچه در میان فقها اهل سنت به عنوان مقاصد شریعت مطرح گردیده است، در عمل در حد گمان، قابل قبول است و در فقه شیعه دلیل اطمینان بخشی وجود ندارد که ثابت کند این امور، مقاصد برای تمام احکام شریعت است. علاوه بر اینکه خود راه هم باید قطعی باشد و مطمئن باشیم ما را به آن مقاصد می رساند که این هم قطعی نیست.

فهم فلسفه حکم و عمل به آن

پرسش هفتم: آیا می توان عمل به احکام را، متوقف بر علم به فلسفه حکم کرد؟

پاسخ: این پرسش مبتنی بر یکی از دو فرض زیر مطرح می باشد: نخست اینکه در عمل به احکام، تعبد و اطاعت از اوامر مولا و شارع مقدس را در نظر نگیریم بلکه به احکام از آن جهت که برای ما فلان فایده را دارد عمل کنیم. دوم اینکه تنها زمانی به احکام عمل کنیم که فلسفه و حکمت مورد انتظار از آن برآورده شود و هر جا که آن حکمت فراهم نبود، از انجام عمل خودداری کنیم.

در پاسخ به فرض اول باید گفت که احکام شرعی، مطابق آنچه که در کتاب های فقهی و اصولی تبیین گردیده است، بر دو قسم اند؛ یک دسته از احکام اصطلاحاً «تعبدی» نامیده می شوند و دسته دیگر «توصلی». تفاوت احکام تعبدی و توصلی در این است که، اگر به چیزی به منظور اینکه با امثال و بجا آوردن آن، به خدا نزدیک تر شویم امر شده باشیم مانند نماز، روزه، حج و امثال اینها از عبادات شرعیه ای که در شریعت وارد شده است، آن عمل «تعبدی» نامیده می شود به عبارت دیگر، عباداتی که غرض از آنها جز با انجام دادن به «قصد امثال امر» حاصل نمی شود و امر، ساقط نمی شود جز با «انجام دادن به قصد امثال امر»، تعبدی هستند، اما اگر به چیزی امر شده باشیم، فقط برای تحصیل یک دسته مصالحی که برای بندگان دارد و با انجام عمل، آن غرض قهراً حاصل می شود، اعم از اینکه قصد قربت بکنیم یا نکنیم، آن امر «توصلی» است مانند دفن میت که حتی اگر به انگیزه ریا هم انجام گیرد، غرض حاصل می شود و امر از گردن ما ساقط می شود یا مانند انفاق بر همسر یا بر پدر و مادر که حتی اگر بدون قصد قربت باشد، باز هم آن مصلحتی که دستور شرعی برای تحصیلش صادر شده حاصل می شود. در اوامر توصلی هم می توان عمل را با قصد تقرب به خداوند انجام داد که در این صورت، هم عمل ما موجب تقرب و نزدیکی به خداوند می گردد و هم ثواب خواهد داشت، ولی تقرب و پاداش هدف اصلی نیست. (1)

بنابر این، پاسخ احتمال اول این می شود که اگر فرمانی که شارع مقدس داده از قسم توصلی باشد، می توان آن را با انگیزه رسیدن به مصالح و مفاسدش انجام داد و قصد قربت هم نکرد، اما اگر از قسم تعبدی باشد، انجام عمل به قصد رسیدن به مصالح و مفاسد دنیوی آن، صحیح نیست؛ مثلاً اگر کسی نماز را با انگیزه رسیدن به فواید آن برای سلامتی بدن انجام دهد

ص: 59

یا حج را به منظور رسیدن به فواید آن برای جامعه مسلمین انجام دهد، این اعمال به دلیل فقدان قصد قربت، باطل است و باید اعاده شود، علاوه بر اینکه چنین عملی اساساً پاداشی هم نخواهد داشت، اما اگر کسی میتی را به منظور دفع تعفن و بوی بد آن دفن کند، امر و جوب دفن میت از گردن او ساقط می شود یا اگر کسی لباسش را به منظور اینکه تمیز شود بشوید، امر به طهارت لباس نمازگزار امثال شده و نیاز نیست که لباس حتماً به قصد قربت شسته شود.

اما اگر مقصود، فرض دوم باشد پاسخ آن است که عمل به دستورها و احکام شریعت مشروط به تأمین مصالح، یا علم به تأمین شدن آن مصالح نیست. به عبارت دیگر، این درست است که هر حکمی از احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است، اما این مصالح و مفاسد از دو خصوصیت برخوردار اند یکی اینکه «نوعی» هستند و نه «شخصی» بنابراین اگر عملی برای نوع مکلفین مصلحت داشت، حتی اگر برای فرد خاص، مصلحت هم نداشته باشد باید اجرا گردد مانند قوانینی که مجلس برای اداره کشور تصویب می کند. وقتی قانون می گوید هرگز نباید از چراغ قرمز عبور کرد حکمت این کار جلوگیری از تصادف و ایراد خسارت است، اما ممکن است در ساعاتی از روز، چهار راهی کاملاً خلوت باشد و احتمال برخورد و تصادف بسیار کم باشد، با این حال قانونگذار به راننده اجازه نمی دهد که از چراغ قرمز عبور کند و اگر عبور کند، می تواند او را جریمه کند، چون قانون برای مصلحت نوع، وضع شده نه برای شخص خاص یا ساعت خاص.

قوانین شرعی نیز همین گونه است، باید از دستورات شارع اطاعت کرد، هرچند در مورد خاصی، حکمت حکم به دلیل برخورد به مانع محقق نشود، البته ممکن است در همین کار نیز حکمی موجود باشد چون بالأخره قانون باید به گونه ای وضع شود که در معرض بهانه جوئی های اشخاص و

برخوردهای سلیقه ای قرار نداشته باشد، چرا که در غیر این صورت، اهمیت و صلابت خود را از دست می دهد و عملاً، به قانون متروک تبدیل می شود.

خصوصیت دوم مصالح و مفاسدی که احکام شرعی بر اساس آنها وضع شده، این است که برخاسته از عقل کامل و محیط به تمام جوانب زندگی انسان است. اینکه ما در مورد خاص با عقل ناقص خودمان تشخیص بدهیم که فلان عمل مصلحت ندارد، ممکن است با واقع منطبق نباشد مخصوصاً با توجه به روایاتی که ما را از عمل به عقول بشری نهی می کند و صریحاً اعلام می دارد که دین خدا با عقل انسان درک نمی شود. (1)

علم به فلسفه حکم و عمل به آن

پرسش هشتم: آیا تعبد محض (تبعیت از احکام بدون دانستن فلسفه آنها همان عمل جاهلانه مذموم و نهی شده در روایات، نمی باشد؟

برای روشن شدن پاسخ این سوال به دو نکته باید توجه داشت؛ اول آنکه تعبد در چه حوزه ای از معارف دین مقدس اسلام راه دارد و در کدام حوزه راه ندارد؟ دوم آنکه تعبد مورد نکوهش روایات، چه نوع تعبدی است و آیا اطاعت از دستورهای شریعت، بدون توجه به فلسفه آنها را نیز شامل می شود؟

جهت تبیین نکته اول باید گفت مجموعه تعلیمات اسلامی شامل سه بخش می باشد. (2)

الف. اصول عقاید: از نظر اسلام هر فردی می بایست درباره اصول عقاید (توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد) عقیده صحیح و مبتنی بر یقین را به دست آورد. در این بخش نه تنها تقلید و تعبد کافی نیست بلکه لازم است که هر فردی مستقلاً و آزادانه، صحت آن عقاید را با برهان مفید یقین به

ص: 61

1- البته مقصود از این عقل، عقل قطعی که یکی از ادله حکم شرعی است، نمی باشد، بلکه گمانهای حاصل از قیاس، استحصان، رأی و... است.

2- مرتضی مطهری، انسان و ایمان، ج 4، ص 66-65.

دست آورد. به همین دلیل مراجع معظم تقلید در ابتدای رساله های عملیه شان یاد آورد می شوند که تقلید در اصول دین جایز نیست. (1)

ب. اخلاقیات: خصلت های نیکی هستند که هر فرد مسلمان، موظف است خویشان را به آنها بیاراید و از صفت مقابل آنها دوری کند. برخی از این صفات با عقل فطری که خداوند در نهاد انسان به ودیعت گذارده است به خوبی قابل تشخیص بوده و شرافت یا پستی آن صفت به خودی خود، روشن و واضح است، صفاتی چون نیک پنداری، راستگویی، مهرورزی، جود، شجاعت، بزرگ منشی و ... مجموعه ویژگی های خلقی هستند که هیچ انسانی با فطرت سالم، در نیک بودن آنها تردید نمی کند. نسبت به این دسته از اخلاقیات، تعبد محض معنا ندارد، چون فلسفه و حکمت آنها واضح است و اگر بیانی از معصومین به نیز وارد گردد، ارشاد به حکم عقل است نه دستور ولایی.

دسته دیگر خلقیاتی است که به دلیل روشن نبودن حکمتشان، تصدیق به حسن و نیکی آنها قابل تأمل است؛ در این دسته نیز بعضی از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام مددکار ما بوده، ما را در درک آنها یاری می رساند و این نکته را روشن می کند که اگر متصف به چنان صفتی شویم، صورت باطنی ما از چه سیما و هیئتی برخوردار خواهد شد. البته در این میان، پاره ای صفات اخلاقی در بیانات معصومین علم وارد شده است، بدون اینکه حکمت آن بیان گردد. این دسته نیز از راه یک قیاس بسیار ساده، از حالت تعبد محض خارج شده و لباس عقلانیت و خردمندانه بودن بر تن می کند. دستورهای اخلاقی که از اولیای الهی به ما می رسد همانند دستورهایی است که هر صاحب فقی به دیگران آموزش می دهد، این دستورها ممکن است برای افراد تحت تعلیم، تعبدی جلوه کند، اما هیچ مربی ابتدا تمامی فلسفه فنون تربیتی اش را به شاگردانش توضیح نمی دهد و این شاگردان هستند که

ص: 62

1- ر.ک: رساله توضیح المسائل آیت الله بهجت، مسئله اول از مسائل تقلید .

به دانایی و مهارت استادشان اعتماد دارند و تربیت روح یا جسم شان را در اختیار صاحب آن فن قرار می دهند. از آنجا که اولیاء الهی که تربیت شده حضرت حق عزوجل هستند (1) بر صفات مهلکه و منجیه انسان به خوبی واقفند و اگر شیوه تربیتی خاصی را توصیه نمودند، با این علم، ما آن شیوه را بکار می گیریم بنابر این تعبد محض در این بخش نیز وجود ندارد چرا که اخلاقیات، یا صفاتی است که ما با عقل خود بر حسن آن واقف هستیم و بدان عمل می کنیم یا صفاتی است که دانایان این فن به ما گفته اند و عقل حکم می کند که باید از دستور مربی خیره اطاعت کرد.

ج. احکام: یعنی دستوراتی که مربوط به فعالیت های خارجی و عینی انسان، اعم از فعالیت های دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی است. در این بخش نیز چنانکه قبلاً یادآور شدیم پاره ای از آنها فلسفه و حکمت واضح دارد، به گونه ای که عقل سلیم آن را تصدیق می کند مانند وجوب انفاق بر همسر و پدر و مادر، وجوب عدالت ورزی، حرمت دروغ، ظلم و... در این دسته از احکام تعبد محض بی معناست. دسته دیگر نیز حکمت شان در بیانات نورانی امامان معصوم علیهم السلام وارد گردیده و ما با مطالعه آنها می توانیم از فلسفه و حکمت حکم مطلع گردیم. دسته دیگر از احکام که به خاطر قصور و محدودیت عقل بشری، توانایی درک فلسفه آنها وجود ندارد، اما با تأملی ساده از حالت تعبد محض خارج می گردد چرا که مسلمان مؤمن، ابتدا خداوند و صفات او را با برهان مفید علم شناخته است و بر این نکته واقف است که خداوند «حکیم» است و کار عبث از او سر نمی زند؛ بنابراین اگر دستوری داد حتماً حکمتی دارد و نفع آن دستور به خود انسان ها بر می گردد نه به خدا که خود غنی مطلق و بی نیاز از تمامی بندگان است. بنابراین حتی اگر مسلمانی، حکمت حکم شرعی را نداند باز هم به حکم عقل، خود را

ص: 63

ملزم به اطاعت از آن دستور می‌داند چون می‌داند که این دستور به گراف صادر نشده است، هر چند در این دسته از احکام، نوعی تعبد نهفته است، اما این تعبد جاهلانه نیست بلکه کاملاً معقول و خردمندانه است. البته این بدان معنا نیست که نباید از فلسفه احکام سؤال کرد یا نباید به دنبال تحقیق و جستجو بر آمد، زیرا هر کس این حق را دارد که برای آگاهی از اسرار احکام و قوانین دینی بکوشد، چنانکه در آیاتی از قرآن و بسیاری از روایات معصومین، به همین مسأله پرداخته و توضیحاتی درباره فلسفه برخی احکام بیان شده است. از سوی دیگر سلسله قرائن عقلی، که با پیشرفت علوم، روز به روز افزایش می‌یابد، پرده از بسیاری از این اسرار برداشته است؛ ولی هرگز نباید انتظار داشت که با معلومات محدود بشری به تمام جزئیات اسرار و فلسفه احکام دست یابیم زیرا این احکام از مبدئی سرچشمه گرفته است که تمام علوم امروز، در برابر علم او ناچیز است.

فلسفه‌هایی که در بعضی از روایات بیان شده، غالباً یکی از فلسفه‌ها و فوائد حکم ذکر شده است و نوعاً در حد فهم همان فردی بوده است که روایت را نقل می‌کند مثلاً در روایتی آمده که فلسفه دفن میت این است که مردم از بوی تعفن او ناراحت نشوند و نیز موجب امراض و بیماریها نگردد، این گفتار معنایش این نیست که فلسفه وجوب دفن میت فقط همین است، بلکه منظور، بیان یکی از حکمت‌های آن بوده است. آنچه در کتاب «علل الشرایع» شیخ صدوق آمده، از این قسم است. (1)

اما در مورد نکته دوم (روایاتی که تعبد را مذموم می‌شمارند)، باید گفت که در روایات، دو نوع تعبد، مذموم شمرده شده که هیچکدام با دستور به اطاعت از احکام شریعت، منافاتی ندارد؛ دسته‌ای از روایات تعبد به معنای تقلید کورکورانه را مورد مذمت قرار داده‌اند؛ مثلاً امام صادق علیه السلام در نکوهش

ص: 64

«تقلید عوام یهود از علما خود با تقلید عوام ما از علما شیعه، یک شباهت دارد و یک تفاوت. شباهت در این است که هر دو تقلید محسوب می شوند، اما وجه تفاوت در این است که عوام یهود از ویژگی های شخصیتی و رفتاری احبارشان به خوبی اطلاع داشتند و می دانستند که آنها حق را ناحق می کنند و بر مردم ظلم می کنند، اهل هوی و هوس هستند، آیات تورات را مخفی نموده و یا چیزی بر آن می افزایند، با این حال از آنها اطاعت می کردند. اگر این صفات در علما شیعه وجود داشته باشد، تقلید از ایشان نیز همانند تقلید از علما یهود، مذموم است؛ اما اگر عالمانی بودند که حافظ دینشان، مخالف هوای نفس خود و مطیع امر مولایشان بودند، اطاعت و تقلید از چنین عالمانی نه تنها مذموم نیست که مورد تأیید عقل و عقلا نیز هست» (1).

از آنجا که عملاً برای همه افراد، امکان متخصص شدن در مباحث فقهی و تحصیل احکام از ادله آنها وجود ندارد؛ این دسته از روایات، ربطی به تعبد محض در عمل به احکام ندارد.

دسته دیگر از روایات، در مورد متدینان ظاهر بینی است که بدون کاوش و تحقیق لازم پیرامون آیات قرآن و روایات، به ظاهر آنها بسنده کرده و استناد می کنند؛ امام علی (علیه السلام) می فرماید: پشت من را دو دسته شکست؛ عالم بی پروا و جاهل متعبد. (2) که نمونه بارز این گونه افراد، خوارج بودند چراکه با تمسک به ظاهر الفاظ قرآن، دست به اقدامات خلاف شرع می زدند.

این دسته از روایات هم به هیچ عنوان، ناظر به اطاعت از احکام شریعت نیست بلکه خوارج و تمام ظاهرگرایان را به این دلیل نکوهش می کردند که به اندازه کافی دقت به خرج نمی دهند تا به عمق احکام اسلام برسند؛ اگر

ص: 65

1- احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج 2، ص 456 (با اندکی تصرف).

2- محمد بن علی ابن ابی جمهور، احسائی، عوالی اللئالی العزیزیه، ج 4، ص 77.

خوارج به قرآن به صورت یک کتاب جامع می نگریستند، می یافتند که در رأس تعالیم آن، اطاعت از قرآن ناطق (امیر المؤمنین علیه) قرار دارد و به سخن مفسر قرآن گوش فرا می دادند. در واقع نکوهش این گروه دقیقا به دلیل عمل نکردن آنها به احکام شریعت است.

سخن آخر اینکه در بیانات ائمه علیهم السلام گاهی به پرسش از دلیل احکام تشویق شده است. مثلا در حدیثی امام صادق علیه السلام فرمود: «هر حکمی به شما گفتم، از دلیل آن در قرآن از من سوال کنید.» (1) اما واضح است که میان سوال از دلیل و سوال از حکمت و فلسفه احکام، تفاوت است و ما به بخشی از این تفاوت ها در گذشته اشاره کردیم. در جمع بندی باید گفت: اول اینکه اطاعت از احکام شریعت هرگز به معنای بی توجهی به فلسفه آن حکم نیست و بین اطاعت از دستور شرعی و پرسش از فلسفه آن، تفاوت زیادی وجود دارد و هیچ عالمی، مردم را به بی توجهی مطلق به فلسفه احکام فراموشی خواند، دوم آنکه همه احکام اسلام از قبیل تعبدیات نیست که پرسش از حکمت آن بی ثمر باشد. و سوم آنکه آن چه در روایات در مورد نهی از عمل جاهلانه آمده است در مورد احکام نمی باشد.

فلسفه احکام و قانونگذاری عرفی

پرسش نهم: بخشی از شریعت را احکامی تشکیل می دهد که امروزه با قوانین عرفی تنظیم می گردد، آیا در این گونه مسائل هم مصالح و مفاسدی وجود دارد که فراتر از درک ما است؟ اگر چنین نیست فلسفه وجودی شریعت در این گونه مسائل چیست؟

پاسخ: این سوال از مهم ترین سوالاتی است که در عصر جدید فرا روی فقه و شریعت مقدس قرار گرفته است، تا آنجا که کتاب های مستقل و مفصلی در این موضوع نگاشته شده است، ما نیز با ذکر مقدمه ای، به بیان پاسخ آن می پردازیم.

ص: 66

از زمانی که موج مشروطه خواهی و تشکیل مجالس قانونگذاری وارد کشورهای اسلامی گردید، همواره این سوال مطرح بوده است که رابطه این مجالس با شریعت چگونه است؟ آیا بشر حق دارد با وجود شریعت، قانون وضع و جعل کند یا خیر؟ هم در میان اهل سنت و هم در میان فقهای شیعه، کسانی به طرفداری از نظریه جواز وضع قانون به دست بشر و کسانی به طرفداری از نظریه حرمت وضع قانون توسط بشر، اقدام و استدلال کرده اند. محور این نزاع نیز حدود و توانایی های عقل بشر در رسیدن به حکمت احکام شریعت است. اگر عقل بشر این توانایی را داشته باشد که به مصالح و مفاسد واقعی امور دست یابد، اقدام به وضع قانون نیز موجه خواهد بود؛ اما اگر چنین توانایی وجود نداشته باشد، همواره خطر سقوط در وضع قوانین مخالف مصالح واقعی بشر وجود دارد. آنچه امروزه قوانین عرفی خوانده می شود، اگر به مصالح واقعی دست یافته باشد، نیاز به شریعت در این عرصه ها با مشکل جدی مواجه می شود.

وضع قوانین عرفی در دو ساحت رخ می دهد، نخست در عرصه ای که قبلاً توسط شارع قانونگذاری گردیده و به اصطلاح «حکم منصوص» دارد، دوم در عرصه ای که شریعت نسبت به آن قبلاً قانونی وضع نکرده است و نص شرعی نسبت به آن وجود ندارد. جعل قوانین عرفی در عرصه نخست چنانچه مخالف با شریعت باشد به معنای جنگ با شریعت بوده و به نقض شریعت منجر می شود. از این رو با دشواری بسیاری مواجه است، اما در عرصه دوم راه حل هایی از سوی فقها برای جواز وضع قوانین عرفی، مطرح شده است.

گروهی از فقهای اهل سنت (مخالفین مکتب اشعری) در رویکرد سنتی، در حوزه هایی که نصی از قرآن یا حدیث و سیره رفتاری از پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) وجود نداشته باشد، عقل را قادر به درک فلسفه احکام تشخیص دادند؛ به همین

دلیل اقدام به طراحی اهداف و مقاصد شریعت کرده و از ابزارهایی چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سدذرایع و جلب منفعت، برای حفظ آن مقاصد کمک گرفتند. مقاصد شریعت لزوماً توسط عقل به دست نمی آید، اما بخش عمده آن محصول عقل است و در واقع همان فلسفه احکام است. البته افرادی چون غزالی و شاطبی برای استفاده از این ابزارها شروط خاص و دقیقی را بیان کرده اند تا از بی قاعدگی و بی ضابطگی شریعت جلوگیری شود. (1) این شروط تا حدود زیادی بین عقل مورد نظر ایشان و عقلی که منشأ قانونگذاری مدرن به حساب می آید، تفاوت ایجاد می کند.

متفکرین نوگرای اهل سنت مانند محمد عبده و اقبال لاهوری، از این فراتر رفته و اجتهاد را مساوی با خرد نقاد دانسته اند که در مغرب زمین روئید و سرمنشأ مسائل بسیاری از جمله وضع قوانین عرفی گردید. (2) به نظر این دسته از متفکران مسلمان، اساساً عقل بشری با درک مصالح و مفاسد، یکی از ادله حکم شرعی بوده و از مجرای حکم عقل می توان به گسترش قلمرو شریعت اقدام کرد و رسیدن به احکام جدید سازگار با تحولات دنیای جدید را ممکن نمود.

اما فقهای شیعه این روش را نپسندیده و این سوال مهم را مطرح کردند که به چه دلیل احکام برخاسته از عقل ناقص و محدود بشری را می توان به خدا نسبت داد؟! آنان با استناد به بیانات معصومین علیهم السلام از همان ابتدا اعلام داشتند که تا یقین به صدور حکمی از سوی خداوند نداشته باشیم، اسناد آن به شریعت، بدعت بوده و تحمیل نظریات بشری بر فقه است؛ این کار، مصداق افترا بر خداست که در قرآن به شدت از آن منع شده است. به همین دلیل فقه شیعه از اساس، فهم شریعت را بر «نص» استوار کرد و استفاده از

ص: 68

-
- 1- المستصفی من علم الاصول، ج 1، ص 418_414؛ ابن اسحاق ابراهیم اللخمی الغرناطی الشاطبی، الموافقات فی اصول الاحکام، جزء 1، ص 16-17، جزء 2، ص 21-20.
 - 2- محمد امین احمدی، انتظار بشر از دین، ص 406.

این موضع‌گیری تا زمان حضور ائمه معصومین علیهم السلام و در دسترس بودن آنان، ممکن و بدون اشکال مینمود، زیرا هر وقت که احتیاج به حکم جدید به وجود می‌آمد، مستقیماً به امامان معصوم علیهم السلام مراجعه می‌شد، اما با آغاز عصر غیب، به تدریج مشکلاتی در این زمینه بروز و ظهور می‌یافت چون در حوزه‌هایی از زندگی اجتماعی، نص خاصی وارد نشده بود و لازم بود حکم آنها روشن شود. اولین فقیهی که برای حل این مشکل بحث حجیت عقل را مطرح کرد، ابن ادریس حلی بود، (1) پس از آن، عقل به عنوان یکی از ابزارهای کشف حکم شرعی در مبانی اجتهادی شیعه مورد توجه قرار گرفت، اما عقلی که فقهای شیعه آن را یکی از منابع اجتهاد به حساب آوردند، به هیچ عنوان با قیاس، استحسان و مصالح مرسله، سنخیت نداشت. «عقل» مورد نظر علمای شیعه تنها در دو حوزه کاربرد داشت یکی در حوزه مستقلات عقلیه و دوم در حوزه ملازمات عقلیه. حوزه دوم، چون عقل مشوب به نص بود خود دلیل مستقلی به حساب نمی‌آمد و کمک‌چندانی به رفع مشکل فقدان حکم در موارد و پیش‌آمدهای جدید نمی‌کرد، اما حوزه اول، با این پرسش مواجه بود که عقل بشری چگونه و با چه ساز و کاری به حکم قطعی شرعی می‌رسد؟

موافقان، استدلال‌هایی برای ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع بیان کرده‌اند مثلاً برخی از آنها می‌گویند: اگر عقل حکم به حسن و قبح یک امری کند و تمام عقلای عالم نیز در این حکم شریک باشند یعنی همه آنان وجود حسن یا قبح را بپذیرند؛ آن حسن و قبح هم به حد ضرورت برسد، یعنی عقل ترک آن را مذموم و انجام آن را ضروری تشخیص بدهد (در واجبات)؛ و یا فعل آن را مذموم و ترک آن را ضروری تشخیص بدهد (در

ص: 69

محرمات)؛ چنین حکمی نمی تواند حکم شارع را در پی نداشته باشد، چون شارع خود از عقلا بلکه رئیس عقلا است و امری که همه عقلا بر آن توافق کرده اند، حتما شارع نیز با آن موافق است. (1)

این موضوع در طول تاریخ از سوی فقهای شیعه مورد نقد قرار گرفته است که مجال طرح آن در اینجا وجود ندارد، هدف فقط بیان این نکته بود که در فقه شیعه راه هایی برای اثبات توانایی عقل بشری در تشخیص مصالح و مفاسد واقعی احکام، پیموده شد، اما این مقدار از دخالت دادن عقل، در فرایند استنباط احکام نیز نمی توانست به طور و کامل، فقه را پاسخگوی تمامی مسائلی سازد که به صورت روزمره برای مردم پیش می آمد. از این رو راهکارهای جدیدی مطرح شد که هم مانع از افتادن در مسیر بدعت و افتراء آن گونه که دیگران در آن گرفتار شده بودند- بود و هم فقه را با مقتضیات زندگی جدید سازگار می ساخت. مجموعه راهکارهای ارائه شده از سوی اندیشمندان، افقهای بسیار ارزشمندی را فراروی فقه باز کرده است. در اینجا به برخی از این راهکارها اشاره کرده و سپس به پاسخ پرسش می پردازیم.

الف) راهکاری که از قدیم در میان فقهای شیعه مطرح بود و اصولی متجدد، مرحوم وحید بهبهانی آن را پرورش داد، براءت اصلی، اباحه اصلیه یا اباحه عقلیه نامیده می شود. این نظریه ابتدا در مقابل دیدگاه اخباری ها مطرح گردید که معتقد بودند بنده از آن جهت که بنده و مملوک مولا است حق هیچ گونه تصرف در شئون خودش را ندارد مگر اینکه قبلا از جانب مولا اذن داشته باشد. عده ای از فقهای شیعه از جمله وحید بهبهانی بر این عقیده بودند که چنین چیزی با قانون نفی عسر و حرج سازگاری ندارد چون لازمه اش این است که قبل از آمدن شریعت، بندگان خدا نتوانند اقدام به هیچ

ص: 70

کاری نسبت به شئون زندگی خود نموده و زندگی شان مختل شود. بنابراین در اینجا معتقد به اباحه اصلیه یا عقلیه شدند. محتوای این نظریه آن بود که حالت اولیه، حداقل قبل از آمدن شریعت، آن است که مردمان در تصرفاتشان آزادند و تکلیف، حالت ثانوی است و اگر دلیلی نتواند تکلیف را ثابت کند، حالت اولیه اباحه باقی می ماند. بنابراین، در حوزه هایی که نصی وجود ندارد مجاز خواهیم بود بر اساس درک عقل خود عمل کنیم و این حکم عقل، مستند به خدا نیست. (1)

این راهکار فقط به جواز قانونگذاری بشر در موارد فقدان نص می انجامید و از اثبات این نکته که عقل بشر می تواند مصالح و مفسد واقعی را درک کند عاجز بود. نهایت چیزی که مدعیان این دیدگاه می توانستند ادعا کنند آن بود که خداوند راضی است به اینکه در این موارد، بشر به عقل خودش عمل کند، حتی اگر این عمل کردن منجر به از بین رفتن برخی از مصالح واقعی گردد، ولی ملازمه ای میان این جواز و توانایی عقل در کشف مصالح و مفسد واقعی به اثبات نمی رسد.

ب) راهکار شهید صدر (منطقة الفراغ شریعت): بر خلاف دیدگاه قبل که مستلزم خالی نبودن واقعه از حکم شرعی بود و در حوزه ما لا نص فیہ، یک حکم ظاهری به نام اباحه اصلیه را ثابت می کرد، در این دیدگاه محدوده ای از شریعت، اساسا خالی از حکم شرعی الزامی است و بشر این اجازه را دارد که در آن محدوده بر اساس درک عقل خودش عمل کند. (2) این دیدگاه در آثار آخوند خراسانی (3) و شیخ محمد حسین اصفهانی (4) نیز مطرح گردیده است. منطقة الفراغ شریعت، در واقع منطقه آزاد عقل بود که مصالح و مفسد افعال

ص: 71

1- وحید بهبهانی، الفوائد الحائره، ص 95 الی 100.

2- سیدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، ص 400؛ الاسلام يقود الحیاة، ص 19.

3- صادق لاریجانی، نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، ص 115.

4- همان، ص 138-143.

را درک و بر اساس آن اقدام به جعل قانون می کرد.

راهکار شهید صدر این امتیاز را داشت که اثبات می کرد در منطقه الفراغ، حکم الزامی وجود ندارد و لازمه این دیدگاه آن بود که در این حوزه، مصالح و مفاسدی فراتر از آنچه که عقل بشر درک می کند نیز وجود ندارد زیرا در غیر این صورت باید از سوی شارع قانونگذاری صورت می گرفت. بنابر این، عقل در چنین حوزه هایی توانایی درک مصالح و مفاسد واقعی را دارد و بر اساس همین درک خود، مجاز به قانونگذاری می باشد.

نقص این نظریه آن است که عملاً بخش اندکی از مشکلات را حل می کند چراکه به نظر می رسد وضع قانون جدید در دو عرصه با شریعت مشکل پیدا می کرد، نخست، حوزه هایی که منصوص هستند، اما تصور می شود آن نصوص ناظر به اوضاع و احوال گذشته بوده و با اقتضائات روزگار جدید سازگاری ندارند، مانند بحث ضمان عاقله در دیه قتل خطا و ... البته این اشکال نسبت به اطلاقات و عمومات شریعت نیز ساری و جاری است. دوم، در حوزه هایی که فاقد نص خاص بودند. براساس این دیدگاه نسبت به عرصه دوم مشکل حل می شد، اما نسبت به عرصه اول همچنان مشکل به حال خود باقی است؛ زیرا در آنجا منطقه الفراغ نیست و قانونگذاری عملاً به جنگ شریعت می رود.

ج) راهکار شایع اصولیون (تقسیم احکام به تأسیسی و امضائی): عده ای از فقها و اصولیون از قدیم بر این نظر بوده و هستند که شریعت دو گونه حکم دارد. دسته ای از احکام تأسیسی هستند، یعنی اختراع شارع مقدس اند و در میان جامعه، قبل از آمدن شریعت، سابقه نداشته است؛ احکام عبادی نوع در این دسته جای می گیرند و عقل بشر معمولاً از درک فلسفه و حکمت این نوع از احکام عاجز است. بنابراین توانایی ایجاد حکم جدید یا گسترش شریعت در این سنخ از احکام را ندارد، اما دسته دیگر که غالب احکام غیر عبادی (معاملات بالمعنی الاعم) می باشند، امضائی هستند. یعنی اصل آن

نهاد، قبل از آمدن شریعت در میان مردم وجود داشته و شارع مقدس یا آن را امضا کرده یا پاره ای اصلاحات در آن ایجاد کرده است. عقل بشر در این قسم از احکام تا آنجا که مخالف با نص شرعی نباشد، مجاز به جعل قانون است و توانایی درک مصالح و مفاسدش را دارد.

(1)

این راهکار این امتیاز را نسبت به دو دیدگاه سابق دارد که حتی در مواردی که حکمی، در گذشته از سوی شارع وضع شده است، نیز کارایی دارد زیرا فرض بر این است که حکم امضائی، در قلمرو فهم و درک عقل آدمی قرار دارد و مصالح و مفاسد آن بیرون از دسترس بشر نیست. بنابراین اگر عقل بشر به این نتیجه رسید که حکم شرعی سابق، دیگر آن فلسفه سابق را ندارد و به جای اینکه در خدمت بشر قرار گیرد، دست و پای بشر را می بندد، می تواند اقدام به تغییر حکم کند. به تعبیر صریح تر، از آنجا که سنخ این حکم امضائی است، شریعت بر عقل بشر اعتماد کرده است و این اعتماد همان گونه که گذشته را شامل می شود، نسبت به آینده نیز نظر دارد؛ به عنوان نمونه در فقه، مجموعه معاملاتی وجود دارد که از آن به عقود شرعی تعبیر می شود، اما امروزه معاملات بسیار متنوعی، به وجود آمده است که در فقه سابقه ای ندارد. صاحبان این دیدگاه معتقدند که این معاملات تا زمانی که با اهداف کلی شریعت منافات نداشته باشد، مشروعند، زیرا از نوع احکام امضائی هستند و عقل بشر در امور امضای مورد تأیید شارع قرار دارد.

این راهکار علیرغم کارایی بالای آن، در عمل مورد استفاده فقها قرار نگرفته است. شاید مهم ترین دلیلش، این باشد که عبور از مجموعه نصوص شرعی که راجع به معاملات سابق وارد شده است. برای آنها دشوار بوده و به این اطمینان نرسیده اند که چنین چیزی مشروع باشد.

(د) راهکار شایع در میان فقهای متأخر (توجه به عنصر زمان و مکان در

ص: 73

استنباط احکام): فقهای مانند امام خمینی، شهید مطهری و دیگران معتقد بودند که می توان با استفاده از همان ابزارهای سنتی شریعت، بدون اینکه به چیزی به نام منطقه الفراغ شریعت قائل باشیم، به تحولات حقوقی مدرن پاسخگو بود و این کار با در نظر گرفتن اقتضانات زمان و مکان در استنباط احکام، ممکن می شود. با اینکه در توضیح این نظریه کتاب هایی هم نگارش یافته است، (1) اما تا آنجا که نگارنده تتبع نموده است به صورت منقح، حدود و ثغور آن توضیح داده نشده است و به پرسش های اساسی، چون چگونگی جمع میان تحفظ بر دیدگاه شریعت و پاسخگو بودن فقه به نیازهای دنیای جدید، پاسخ روشن داده نشده است، اما به هر حال به نظر می رسد که در قانونگذاری ایران بعد از انقلاب این دیدگاه بیشترین تأثیر را داشته است.

حال می توان به سوال مطرح شده این گونه پاسخ داد که آنچه امروز به عنوان قانون بشری و عرفی، وضع و تصویب می شود، به سه دسته تقسیم می شود:

1. دسته ای از احکام به گونه ای است که عقل بشری توانایی درک فلسفه آنها را ندارد و می بایست متابعت از نص صورت گیرد. در این حوزه، جعل قانون، بدعت و مصداق افترا بر خداوند بوده و قانون بشری معنا و مفهوم ندارد. احکام مربوط به عبادات در این دسته جای می گیرد. 2. دسته ای دیگر از احکام که منصوص است و حکم آن از سوی شارع مقدس قبلا بیان شده است مشروط بر اینکه موضوع آن کاملا تغییر نکرده باشد و به اصطلاح، تبادل موضوع پیش نیامده باشد، در این مورد نیاز انسانها مجاز به وضع قانون نیستند، چون گرچه ممکن است عقل بشری فلسفه یا حکمت هایی را برای حکم مذکور درک کند، اما اطمینانی وجود ندارد که «علت» آن حکم همان حکمت و فلسفه اش باشد و تا زمانی که چنین اطمینانی وجود نداشته باشد، نمی توان حکم بشری را به خدا نسبت داد، یا بر اساس درک ناقص عقل

ص: 74

1- ر.ک: جعفر سبحانی، رساله فی تأثیر الزمان و المكان علی استنباط الأحکام.

بشری به تأسیس قانون مخالف با آن اقدام نمود. البته گاهی از طریق تنقیح مناط قطعی چنین اطمینانی برای فقیه حاصل می شود که با الغاء قطعی خصوصیت، تشخیص روح شریعت و... میسر است. 3. دسته ای دیگر از احکام که نص خاص ندارند. در این بخش ما مجاز هستیم به مقتضای درک عقل مان از فلسفه و حکمت افعال، اقدام به جعل قانون بکنیم، اما نمی توان قانونی را که جعل شده است به خداوند نسبت داد، چون آن فلسفه ای که ما از حکم درک می کنیم، شاید یکی از حکمتهای حکم باشد نه همه حکمت آن.

اما این پرسش که اگر ما در این بخش به فلسفه احکام دسترسی داریم، فلسفه وجودی شریعت چیست؟ پاسخش به لحاظ دیدگاهی که ما در بخش راهکارها ارائه کردیم، متفاوت خواهد بود، اگر راهکار ارائه شده از سوی مرحوم بهبهانی را بپذیریم، موضع شریعت در بخشی که نص وجود ندارد، براءت یا اباحه است. به عبارت دیگر، ما مجاز به جعل قانون هستیم از آن روی که حکم شریعت در آن بخش اباحه است و هر امر مباحی اختیارش در دست مکلف است و این اختیاری است که خود شریعت به ما داده است. فلسفه وجودی شریعت، ایجاد اطمینان در ماست که عمل ما در این بخش مورد تأیید شارع است و نسبت به سرنوشت و فرجام ما اثر منفی ندارد.

اگر راهکار ارائه شده از سوی شهید صدر را بپذیریم، شریعت در این بخش موضعی نداشته و چون حکم الزامی در آن مسئله ندارد افراد نسبت به جعل قانون یا عدم جعل آن آزادند. بنابر این پرسش از اینکه فلسفه وجودی شریعت در آن چه می شود اصولاً بی معنا است.

اگر راهکار شایع میان فقها را بپذیریم، نسبت به احکام امضائی اگر حکم شرعی نداشته باشیم - جعل قانون از سوی مردم بر اساس درک عقلیشان مجاز است؛ اما این اجازه، به معنای خالی بودن واقعه از حکم نیست بلکه چون ما به موضع شارع دسترسی مستقیم نداریم، به ظاهر برای ما اشکالی

ندارد که بر اساس عقل بشری خود، اقدام به جعل قانون کنیم. براساس این نظریه، شریعت فقط نسبت به آن دسته از احکامی که در موردش نص خاص وجود دارد، فلسفه پیدا می کند.

بنابراین، این تلقی که علیرغم وجود حکم صریح شرعی، ما قانونی بر خلاف آن وضع کنیم از اساس باطل است؛ مگر اینکه واقعه از وقایعی باشد که در آن تبدل موضوع پیش آمده و دیگر موضوع سابق از بین رفته یا تغییر کرده باشد، یا در آن واقعه، حکم شرعی وجود نداشته باشد که در آن صورت جعل قانون، مجاز و پرسش از فلسفه وجودی شریعت، بی معناست.

ص: 76

پرسش اول: جاودانگی احکام اسلام چگونه با نیازهای متغیر انسان سازگار است؟

پاسخ: برای روشن شدن پاسخ مسأله لازم است بررسی شود که «جاودانگی احکام اسلام» به چه معناست؟ آیا به این معناست که راه هر گونه تغییر و دگرگونی در احکام اسلام بسته است؟ آیا دلیلی بر چنین جاودانگی وجود دارد یا خیر؟ اگر وجود دارد آیا شامل همه احکام می شود یا ناظر به دسته خاصی از احکام است؟

دانشمندان و فقها در مقام پاسخ به این پرسش ها به نکاتی اشاره کرده اند:

نخست اینکه اسلام، دین جهانی بوده و محدود به منطقه جغرافیایی خاص نمی شود همان گونه که در برخی از آیات قرآن به این مطلب اشاره شده است «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً» (1) بگو ای مردم! من فرستاده خدایم به سوی همه شما؛ در این آیه همه «مردم» در هر جا و در هر زمانی که هستند مورد خطاب می باشند.

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً النَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (2) و ما شما را جز بشارت دهنده و بیم دهنده برای همه مردم نفرستادیم.

دوم اینکه دین اسلام به لحاظ زمانی، محدود به زمانی خاص نیست بلکه با نسخ ادیان سابق و اعلام ختم نبوت، خود را به عنوان آخرین دین برحق، برای همیشه تاریخ اعلام نموده است. در آیاتی از قرآن و روایات معصومین این مطلب نیز بیان شده است

ص: 79

1- اعراف، آیه 158.

2- سبأ، آیه 28.

« ما كان مُحَمَّدٌ أباً أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ » (1) محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) پدر هیچ یک از مردان شما نبوده است بلکه فرستاده خدا و خاتم پیامبران است

« وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ » (2) و ما به سوی تو کتابی را به حق نازل کردیم که تصدیق کننده کتاب های پیشین و برتر از آنهاست.

« حَلَالٌ مُحَمَّدٍ (صلی الله علیه وآله وسلم) حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ » (3)

حلال محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) تا روز قیامت حلال و حرامش تا روز قیامت حرام است.

این آیات و روایات نشان می دهد که اسلام، آخرین دین، و احکامش جاودانی است. هیچ دینی بعد از اسلام نخواهد آمد که آن را نسخ و یا قرآن را از گردونه عمل خارج سازد. برای اثبات جاودانگی دین اسلام به اجماع بر اشتراک حاضرین و غایبین یا مشافهین و غیر مشافهین در احکام نیز تمسک شده است. (4)

سوم اینکه تغییر و دگرگونی احکام، در پی تغییر و تحول در موضوعاتشان، امری پذیرفته شده و غیر قابل انکار است. گاهی حکم به این دلیل تغییر می کند که موضوع کاما تغییر نموده است، مثلا سگ که نجس العین است اگر جسد آن در نمکزار باقی بماند و تبدیل به نمک شود، دیگر نجس نیست چون موضوع آن کاملا- تغییر کرده است و یا گاهی اوقات دلیل تغییر حکم، تغییر بعضی اوصاف موضوعش می باشد مثلا- وقتی انسان کافر، مسلمان می شود نجس بودن تبدیل به طهارت می شود؛ این گونه تغییر و تحولات در احکام مورد اتفاق بوده و جایی برای انکار ندارد، در واقع چنین تحولاتی، اساسا تغییر در حکم نیست بلکه وارد شدن حکم بر موضوع

ص: 80

1- احزاب، آیه 40.

2- مائده، آیه 48.

3- حرعاملی، وسائل الشیعه، باب 12، ابواب صفات قاضی، ج 27، ص 169، ح 52.

4- جعفر بن خضر مالکی کاشف الغطاء الكشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج 3، ص 452.

دیگری است که تنها به لحاظ صورت، شباهت هایی با موضوع سابق دارد. بدیهی است که چنین تغییر و تحولی با جاودانگی احکام اسلام، هیچ گونه تعارض و تنافی ندارد.

نکته چهارم این است که پاره ای از عمومات احکام در زمان تشریح (عصر حضور رسول خدا و ائمه معصومین علیهم السلام) تخصیص خورده یا نسخ شده اند که این نوع تغییر نیز مورد اتفاق است.

پنجم اینکه گاهی احکامی به عنوان احکام ثانویه، حاکم بر احکام اولیه هستند و موجب تغییر در حکم اولی می شوند مثلاً اگر حکمی دارای حرج، یا ضرر یا اضطراب شد، ساقط می شود، به عنوان مثال، خوردن گوشت مردار در شرایط عادی حرام است، اما اگر نجات جان انسان گرسنه ای، متوقف بر خوردن گوشت مردار باشد، خوردن آن حلال می شود یا گرفتن وضو برای نماز بر انسان واجب است، اما اگر این وضو موجب ضرر بدنی گردد، تیمم جایگزین آن می شود یا احکامی که در دایره اهم و مهم قرار می گیرند و حکم مهم موجب از بین رفتن حکم مهم می شود. این گونه تغییر و تحول در احکام نیز مورد اتفاق است و در آن جای تردید وجود ندارد و در واقع جزئی از سازو کار فقه سنتی به حساب می آید.

بنابراین اگر منظور از «جاودانگی احکام اسلام» این باشد که چنین تغییر و تحولات رخ ندهد، چنین چیزی حقیقت نداشته و شریعت مقدس اسلام نیز آن را نپذیرفته است و اصولاً جاودانگی «دین اسلام» به معنای ثبات «همه احکام» آن نیست.

البته پاره ای از تغییر و تحولات در احکام وجود دارد که اصل آن مورد قبول فقها است، اما در مصادیق آنها اختلاف وجود دارد، نمونه بارز این گونه تغییرات، احکامی است که از سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و یا ائمه اطهار صادر شده است، اما نه به عنوان حکم شرعی بلکه به عنوان اینکه ایشان حاکم مسلمین بوده اند و در آن موقعیت خاص، اداره شئون مسلمین چنان اقتضائی

داشته است. این دسته از احکام تا وقتی ثابتند که آن مصلحت اجتماعی موجود باشد و اگر مصلحت، خلاف آن را اقتضا کند، حکم تغییر می‌کند مثلاً- حکم تحریم خوردن گوشت الاغ توسط پیامبر، حکمی حکومتی بود و حکمت آن نیز جلوگیری از نایاب شدن الاغ بود که در روزگار قدیم برای انتقال تجهیزات نظامی وسیله کارآمدی به حساب می‌آمد. (1) جاودانگی احکام اسلام به معنای عدم دگرگونی این گونه احکام نیز نمی‌باشد.

اما برخی افراد نوعی تغییر و تحول در احکام را مدنظر دارند که قطعاً مورد پذیرش فقها نیست و عقل خردمندان نیز چنین تحولی را نمی‌پذیرد و آن این است که احکام را صرفاً به این دلیل که از سوی برخی فرهنگ‌ها یا علایق و سلیقه افراد یا گروه‌ها مورد پذیرش نیست، تغییر دهیم، یا چون بیگانگان آن را نمی‌پذیرند ما هم از آن دست برداریم. این گونه تغییر در احکام، به شدت مورد نکوهش خداوند بوده و می‌فرماید «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» اگر قرار باشد خداوند از هوس‌های مردم متابعت کند، نظام آسمان و زمین برهم خواهد خورد. (2)

اکنون که معلوم شد چه نوع دگرگونی در احکام، مورد پذیرش شریعت است و چه نوع دگرگونی از سوی شریعت مردود شناخته شده است، به بررسی موارد آن می‌پردازیم.

الف) احکامی که در زمان صدور، با روح اسلام و از جمله اصل عدالت، فطرت و حکمت سازگار بوده است، اما به دلیل تغییر شرایط اجتماعی، تغییر فضای جغرافیایی، تحولات علمی و پیشرفت‌های صنعتی، اکنون با روح اسلام سازگار به نظر نمی‌رسد مانند حکم وجوب دیه بر عاقله که مطابق فقه سنتی اگر انسان به خطا (خطای محض) انسان مسلمان دیگری را به قتل

ص: 82

1- کلینی، اصول کافی، ج 6، ص 246.

2- مؤمنون، آیه 71.

برساند، دیه آن، بر عهده بستگان او می باشد (با شرایطی که در فقه بیان گردیده است)؛ این حکم در عصر حاضر به نظر برخی از افراد، نه عادلانه به نظر می رسد و نه عملی؛ آنان چنین استدلال می کنند که اگر بنا باشد که تمامی کسانی که در هنگام راندگی باعث قتل انسان دیگر می شوند، از دیه معاف بدانیم و در عوض خویشاوندان آنها را وادار به پرداخت دیه کنیم، اولاً عادلانه نیست، چون خویشاوندان او چه گناهی کرده اند که بدون هیچ گونه عوضی (1) باید تاوان خسارات این راننده را بپردازند؟! ثانیاً این حکم عملی نیست، چون چنین نیست که خویشان یک فرد در یک منطقه ساکن باشند بلکه چه بسا در چندین کشور پراکنده اند. چگونه می شود این حکم را بر همه آنها تطبیق کرد؟! این حکم در زمان خودش کاملاً عادلانه و وسیله ای برای همکاری اجتماعی بود و در واقع همان نقش بیمه را ایفا می کرد، اما اکنون عادلانه نیست از این رو گفته می شود که باید تغییر کند. (2)

مثال دیگر احیا اراضی موات است؛ مطابق آنچه در فقه سنتی آمده، هرکس زمین بایری را آباد کند، مالک آن می شود؛ این در حالی است که با وسایل صنعتی امروز، این امکان برای افراد سودجو به وجود آمده که هزاران هکتار از زمین های موات واقع در حاشیه شهرها، رودخانه ها و جنگل ها را در مدت زمانی بسیار اندک احیا کنند و مالک آنها شوند و دیگران را از تصرف در آنها منع کنند، ناگفته پیداست که این مسئله چه مشکلاتی را برای شهرها و روستاها به وجود می آورد. از این رو این حکم نیز در شرایط فعلی عادلانه و خردمندانه به نظر نمی رسد.

ب) احکامی که ناظر به طرح و برنامه خاص، برای جامعه خاص می باشد و اکنون بر اثر تغییرات اجتماعی، چنان برنامه ای جواب گو نیست؛ مثلاً در

ص: 83

1- توجه شود که این حکم در صدر اسلام کاملاً بدون عوض نبوده است.

2- ر.ک: ابراهیم شفیعی سروسستانی و محمد کاظم رحمان ستایش و جلال الدین قیاسی، «قانون دیات و مقتضیات زمان»، دفتر چهارم، مرکز مطالعات استراتژیک ریاست جمهوری.

فقه برای راه‌ها، خانه‌ها، مزارع و... حریم‌های خاصی معین شده که گاهی با مترائز تعیین گردیده است، (1) طبیعی است که این گونه احکام جاودانگی شان مورد تردید است. چون شرایط زندگی کشاورزی و غیر صنعتی با آنچه که امروزه وجود دارد تفاوت بسیار کرده است و ممکن است آن برنامه، برای شرایط فعلی عملی نباشد؛ شرایط کارگر و کارفرما از این موارد است که اگر بنا باشد بر اساس احکام و قواعد فقهی اجاره عمل گردد میزان دستمزد، نوع فعالیت و... کاملاً تابع توافق طرفین (مستأجر و موجر) است؛ در حالی که چنین مقرراتی در دنیای صنعتی امروز، باعث افزایش فاصله میان فقیر و غنی شده و به استثمار کارگران توسط کارفرمایان منجر می‌شود لذا دولت‌ها برای تنظیم مقررات کار، قوانینی را وضع می‌کنند و به اجرا در می‌آورند.

حال دو پرسش مهم مطرح می‌گردد نخست اینکه در برابر این دو دسته از احکام (احکامی که اکنون به نظر می‌رسد با روح اسلام سازگاری ندارد و احکامی که ناظر به برنامه‌ای خاص بوده و دیگر قابلیت اجرا ندارند) چه موضعی باید اتخاذ نمود، آیا باید از آنها دست برداشت یا به بهانه ثبات و جاودانگی احکام اسلام، هم‌چنان بر اجرای آنها اصرار ورزید و طبعاً مشکلات ناشی از آن را نیز باید تحمل نمود؟ آیا سازوکاری در فقه برای حل این گونه مسائل بیان شده است یا خیر؟ دوم اینکه احکام ثابت شریعت یا آن بخشی که جاودانه است و قرار است تا روز قیامت تغییر نکند، کدام است؟ (2) این دو پرسش مهم، بحث‌های دامنه‌داری را در محافل علمی

ص: 84

1- مثلاً حریم راه، چشمه، چاه، گاهی این گونه تعیین گردیده است: «حریم راه در زمین موات پنج یا هفت ذراع، حریم چشمه در زمین سخت پانصد ذراع و در زمین نرم هزار ذراع، حریم چاهی که برای شرب حیوانات کنده شده، چهل ذراع و چاه تأمین کننده آب کشاورزی شصت ذراع است.» جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام ج 3، ص 706.

2- لازم به تذکر است که پاره‌ای از اشکالات، محصول به حاشیه رفتن حکومت اسلامی در دنیای جدید است. به عبارت دیگر، مقررات اجتماعی اسلامی یک مجموعه است که اگر به صورت کامل در جامعه‌ای پیاده شود، کارکردهای خود را به خوبی به ظهور می‌رساند، اما آن‌گاه که بر اثر حاکمیت نظام‌های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی غیر دینی بر دنیا، مجبور می‌شویم برخی از احکام اسلامی را موقتاً کنار بگذاریم یا کم‌رنگ کنیم، کل مجموعه نیز دستخوش آسفتگی می‌گردد و چنان می‌نماید که گویا احکام اسلامی عادلانه نیست.

به وجود آورده است و به نظر می‌رسد هنوز ادامه داشته باشد. در اینجا به خلاصه‌ای از مهم‌ترین نظریات مطرح شده در این زمینه اشاره می‌کنیم و خواننده را برای مطالعه بیشتر به کتاب‌هایی که مستقلاً در این زمینه نگارش یافته است، حواله می‌دهیم.

پاسخ نوگرایان مسلمان

نوگرایان مسلمان که اغلب تحصیلکرده دانشگاه‌های غرب هستند، فقه را تنها در سیمای رساله‌های عملیه و فتاوی‌ای مراجع دیده‌اند و از درون با آن آشنایی عمیق ندارند، آنها بر این عقیده‌اند که جمع میان ثبات احکام و مسائل متغیر جوامع انسانی، امکان ندارد بنابراین این راه حل را دست کشیدن از فقه و شریعت، که جزئی مهم از تعالیم دینی است دیده‌اند و پیشنهاد می‌کنند که به روح و باطن دین توجه شود، اما در مورد اینکه روح و باطن دین چیست، خود اتفاق نظر ندارند؛ فضل الرحمن متفکر نوگرای پاکستانی، اخلاق را جوهر دین دانسته و بر این باور است که این بعد از دین، جاودانی، ثابت و تغییرناپذیر است. (1) اقبال لاهوری نیز ضمن تأیید نظر فضل الرحمن، ساز و کاری برای استخراج آن روح اخلاقی مورد نظر فضل الرحمن ارائه داده و معتقد است که نظام حقوقی اسلام از احادیثی گرفته شده است که در واقع تطبیق آن اصول کلی و جوهر دین در زمان خاص است، اما قرآن حاوی اصول جاودانی اسلام است که همان اصول اخلاقی است و این اصول را می‌توان از آن استخراج نمود. (2) از اشکالات این دیدگاه آن است که مدعیان آن توضیح نمی‌دهند که احکام فقهی قرآن را چگونه توجیه می‌کنند؟ از سوی دیگر باید

ص: 85

1- محمد امین احمدی، انتظار بشر از دین، ص 225

2- همان.

از آنان پرسید آیا راه مطمئنی برای شناخت آن روح اخلاقی غیر از مراجعه به روایات وجود دارد؟

اشکال دیگری که وجود دارد این است که اولاً با پذیرش این دیدگاه عملاً دین به امری بی ضابطه تبدیل می شود به گونه ای که هر کس هر گونه خواست، آن را تفسیر و تطبیق می کند، ثانیاً به چه دلیل هدفی که آراء بشری شناخته است، لزوماً همان هدف و مقصودی است که خداوند پیامبرش را برای ابلاغ آن فرستاده است؟! به عبارت دیگر، به چه دلیل، ما بخشی از دین را جدا کرده و تنها به بخش دیگر آن توجه می کنیم؟ آیا این کار مصداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» نیست؟ واقعیت آن است که این متفکران مسلمان با مشاهده چند مورد و مصداق، حکم کلی صادر کرده و همه فقه را ناکارآمد خواندند این در حالی است که نسبت این چند مورد با کل احکام اسلام، نسبت قطره به دریاست و نمی توان با این چند مورد کل فقه را زیر سوال برد.

پاسخ شهید صدر رحمه الله

انسان دو دسته نیاز دارد، نیازهای ثابت و نیازهای متغیر. شریعت اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر، قوانین متغیر وضع نموده است؛ قوانین نوع دوم از سنخ قوانین حکومتی است که در عصر تشریح، از شأن حاکم بودن پیامبر و ائمه علیهم السلام صادر شده اند. احکام حکومتی در منطقه الفراغ از حکم شرعی به وجود می آیند و اختیار آن در دست حاکم یا هر نهاد حکومتی است که بتواند مصالح و مفاسد اجتماعی را تشخیص بدهد. در منطقه الفراغ، حاکم اسلامی حق دارد بدون اینکه نظرش را به خداوند نسبت دهد، اقدام به جعل قانون نماید. بسیاری از احکام از جمله دو مورد اشاره شده - جزء احکامی هستند که در این منطقه قرار می گیرند و لذا تغییر آنها به دست حاکم است، چنانکه وضعش به دست حاکم بوده

است. (1) در مورد این راه حل نیز سؤالات و مشکلاتی وجود دارد از جمله اینکه تشخیص نیازهای متغیر و ثابت با چه روشی امکان پذیر است؟ شأن حکومتی پیامبر دقیقا در کدام حکم دخالت داشته و کدام حکم از شأن تشریح ایشان ناشی شده است؟ با وجود اصول و قواعد فقهی و اصولی که عملا در فقه اعمال می شود، هیچ حادثه خالی از حکمی وجود ندارد، بنابر این نسبت منطقة الفراغ با این اصول و قواعد فقهی چیست؟ و....

پاسخ مشهور فقها

مشهور فقها چنین پاسخ داده اند که احکام بر دو دسته اند، احکام اولیه و احکام ثانویه. احکام ثانویه شامل قواعدی چون اضطرار، عسر و حرج، ضرر و ... می شود. برای مواردی که حکمی قابلیت انطباق خود را از دست می دهد یا به گونه ای می شود که «مخالف عدالت بودن» آن محرز می گردد، می توان از احکام ثانویه استفاده نموده و اقدام به تغییر یا تعطیلی آن حکم نمود. (2) این پاسخ نیز دو مشکل عمده را فراروی خود دارد، اول اینکه احکام ثانوی، در حالت ناگزیری و ناچاری فردی و برای مدت و برهه ای کوتاه، خوب است ولی وضع کردن قانونی فراگیر، برای تمامی مردم در تمامی دوران و استثناء کردن تمامی مردم یک عصر و عصرهای بعدی، به خاطر حکم ثانوی، مشکل کلامی ناسازگاری با حکمت خداوند را در پی دارد چون این پرسش مطرح می گردد که آیا خداوند نمی دانست که این حکم در این عصر کلا قابلیت انطباق ندارد و با این وجود به گونه ای خطاب نمود که آن عصر را نیز شامل شود؟

دوم اینکه قواعد احکام ثانوی، تنها نسبت به احکام سنخ دوم (احکامی که

ص: 87

1- سیدمحمدباقر صدر، اقتصادنا، ص 400.

2- ر.ک: محمد حسین نائینی، تنبیه الأمة و تنزیه الملة، ص 133 - 134؛ سید محمد مهدی خلخالی، حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه، ص 325.

قابلیت انطباق خود را از دست داده اند) ممکن است مناسب باشد، اما نسبت به احکام سنخ اول (آنجا که مخالف عدالت یا روح اسلام جلوه می کند) کارایی ندارد.

پاسخ امام خمینی رحمه الله

نظریه ایشان با تأکید بر دو عنصر «فقه جواهری» و «توجه به مقتضیات زمان و مکان» بیان شده است؛ ایشان بر این باورند که همان شیوه سنتی استنباط احکام، مشروط به اینکه همراه با مقتضیات زمان و مکان در نظر گرفته شوند، برای پاسخ گویی به نیازهای متغیر انسان کافی است. با توجه به بررسی کلمات بزرگانی که در این باب سخن گفته اند، چنین استنباط می شود که مقصود ایشان از «در نظر گرفتن» عنصر مکان و زمان چند امر می باشد؛ نخست توجه به قرائن حالیه زمان صدور خطاب؛ دوم توجه به شرایطی که فقیه در آن زندگی می کند؛ سوم توجه به اینکه آیا موضوع حکم دقیقاً همان ویژگی های زمان صدور حکم را دارد یا خیر؛ اگر تغییر کرده باشد باید حکمش به تبع موضوع تغییر کند. (1)

بر اساس این نظریه، پاسخ به دو پرسشی که در ابتدا به آنها اشاره شد، روشن می شود؛ آن دسته از احکامی که به نظر می رسد با روح اسلام سازگاری ندارد یا به نظر می رسد ناظر به برنامه ای خاص هستند، چنانچه از قرائن حالیه زمان صدور بدست آید که برای مدت موقت جعل شده اند یا ویژگی های زمان صدور حکم دچار چنان دگرگونی شده است که موجب دگرگونی موضوع شده باشد، باید جزء احکام تغییر پذیر قلمداد شده، از

ص: 88

1- ر.ک: مکارم شیرازی، ناصر، دایرة المعارف فقه مقارن، «نقش زمان و مکان در استنباط» ص 265 - 292؛ مجله فقه اهل البیت علیهم السلام، شماره 3، ص 24-38، فقه و زمان و مکان؛ پرسش ها و پاسخ ها سید محمود هاشمی شاهرودی، محمد یزدی و محمد مهدی آصفی.

گردونه احکام واجب العمل خارج شود. (1) در پاسخ به سؤال دوم هم باید گفت که این راه حل، یک اقدام گام به گام را پیشنهاد می کند، یعنی در هر مرحله از تاریخ هر مقدار از حکم که مطابق بیان فوق دچار تحول شد، معلوم می شود جزء احکام ثابت نبوده است. آنچه بعد از فحص باقی ماند، چنین تلقی می شود که ثابت است، مگر اینکه خلاف آن ثابت شود.

در واقع این راه حل را می توان جامع میان چند راه حل دانست، از توجه به قرائن حالیه و شرایط صدور خطاب و نیز توجه به شرایطی که فقیه در آن زندگی می کند، می توان به راه حل های دوم و سوم نزدیک شد. چون آنچه فقیه از توجه و دقت در این امور به دست می آورد، چیزی جز اختصاص آن حکم به زمان خاص (زمان صدور خطاب) نیست، در حالی که اگر آن حکم از احکام جاودانی اسلام بود، اختصاص به زمان خاص نداشت. طبعاً یا ناشی از شأن عاقلیت شارع است یا ناشی از شأن حکومتش و یا از احکام امضائی شارع بوده است، بنابراین چنین احکامی اگر در شرایطی که فقیه در آن زندگی می کند مناسب نباشد، قابل تغییر است.

نتیجه اینکه با توجه به نظریه ارائه شده از سوی حضرت امام رحمه الله، می توان میان احکام ثابت و زندگی متغیر انسانها جمع نمود، بدون اینکه مجبور باشیم مانند غرب زدگان، مرعوب فرهنگ غرب شده هرچه را از دید آنان ناپسند بود، رها کنیم و با این کار، رضایت مخلوق را بر رضایت خالق ترجیح دهیم.

دلیل تغییر احکام

پرسش دوم: اگر دین و شریعت جاودانه است، پس چرا احکام در زمان های مختلف تغییر کرده است؟

پاسخ: از تأمل در پاسخ سوال قبل، تا حدودی پاسخ این سؤال نیز روشن

ص: 89

1- در این راه حل تنها به قرائن حالیه تأکید نمی شود تا با اشکال عدم وصول قرائین حالیه مواجه شویم بلکه همه جنبه های قضیه را مدنظر دارد که قرائین حالیه نقشی جزئی دارند.

می شود، اما لازم است اشاره شود که این سوال در نقطه مقابل سوال قبل قرار دارد، سوال قبل بر این پیش فرض استوار بود که احکام تغییر نمی کنند، در حالی که پیش فرض این سوال، تغییر احکام است. در پاسخ سوال قبل این نکته روشن شد که جاودانگی احکام اسلام، به معنای غیرقابل تغییر بودن همه احکام نیست بلکه پاره ای از احکام اصولاً تغییرپذیرند و وضع احکامی ثابت برای ابعاد متغیر زندگی انسانی نه معقول است و نه ممکن. کمال شریعت به این است که دارای ساز و کاری است که در عین پابندی به اصول ثابت با تغییرات زندگی بشری، سازگاری دارد.

در پاسخ به این سوال، لازم است روشن شود که اولاً به چه دلیل و با چه مکانیزمی، احکام در طول زمانهای مختلف تغییر می کند؟ ثانیاً آیا این تغییرات با جاودانگی احکام، منافات دارد یا خیر؟

تغییراتی که در احکام به وجود می آید، به دو دسته قابل تقسیم اند، دسته ای از تغییرات به این دلیل است که مبنای اصولی، رجالی یا فقهی مجتهد تغییر می کند و یا برای وی بعد از فحص و تحقیق در متون و ادله تبدیل رأی حاصل می شود مثلاً قبلاً روایتی را صحیح السند می دانست و بر اساس آن فتوا می داد، اما بعد از تحقیق به این نتیجه می رسد که آن روایت مخدوش است پس فتوایش تغییر می کند؛ این گونه تغییرات در واقع، تغییر حکم الله نیست، چرا که حکم الله در لوح محفوظ، ثابت است و تغییری نکرده است، اما چون مجتهد، به واقع دسترسی ندارد و بر اساس براهین و حجج شرعیه فتوا می دهد، این براهین گاهی به واقع می رسد و گاهی نمی رسد؛ به همین دلیل، در روایات گفته شده است که برای مجتهدی که به حکم الله واقعی دست پیدا می کند دو پاداش است و برای مجتهدی که اشتباه می کند یک پاداش است و آن پاداش به خاطر زحمت و تلاشش برای تحصیل حکم شرعی است؛

گاهی ممکن است مجتهدی متوجه اشتباهش در استنباط احکام نشود بلکه

مجتهد بعدی که فحوص و تحقیق بیشتری می کند، متوجه خدشه در ادله حکم مجتهد قبل شده و نظر او را اصلاح کند؛ این نوع تبدیل حکم نیز ربطی به تغییر حکم الله واقعی نداشته بلکه ناشی از خطا در استنباط حکم است.

دسته دیگر به دلیل اعمال ساز و کاری است که در خود شریعت نهفته است و این ساز و کارها بر چند دسته اند:

1. گاهی تبدیل حکم به دلیل حکومت ادله ثانویه، مانند عسر، حرج و اضطرار است؛ این نوع از تبدیل حکم نوعا موقتی میباشد و با رفع حالت ثانویه، حکم اولی برمی گردد مثلا- اگر وضو گرفتن برای انسان ضرر داشته باشد، وجوبش از بین می رود، اما این حکم اولی مخصوص افرادی است که وضو برای آنها ضرر دارد و همگانی نیست، ثانیا با رفع عامل ضرر، وجوب وضو بر می گردد، طبیعی است که این نوع از تبدیل حکم با جاودانگی احکام هیچ منافاتی ندارد چون در واقع از نوع تبدیل حکم نیست بلکه جعل حکم جدید برای موضوع جدید است. حکم، برای «فردی که وضو برایش ضرر ندارد» وجوب وضو است و حکم، برای کسی که وضو برایش ضرر دارد» حرمت وضو است و هر دو حکم ابدی هستند. هر حکمی تا آن زمان ادامه دارد که موضوعش موجود باشد، با رفع عامل ضرر، دیگر موضوعی برای حکم دوم باقی نمی ماند.

2. گاهی تبدیل حکم به دلیل دخالت عنصر زمان و مکان است و زمان و مکان به چند صورت ممکن است باعث تغییر حکم گردد: الف) گاهی باعث می شود موضوعی که در شرایط زمانی و مکانی خاص، صادق بود اکنون در شرایط جدید صادق نباشد مثلا اگر استطاعت برای حج در سایت به این معنی بود که فرد مخارج سفرش با شتر و وسایل مسافرتی آن روز را داشته باشد، اکنون به این معنی است که هزینه هواپیما، هتل، گذرنامه و ... را داشته باشد. ب) گاهی زمان و مکان موجب تغییر در ملاکات احکام می شود و به تبع ملاکات احکام، خود احکام نیز تغییر می کند؛ مثلا زمانی شطرنج، بازی

شاهان و برای خوشگذرانی و لهو و لعب بود و به همین دلیل هیچ منفعت حلال قابل توجهی نداشت، از این رو مصداق قمار به حساب می‌آمد و حرام بود، اما زمان و مکان باعث گردید که مطابق برخی نظریات، این خصوصیت از شطرنج سلب شده و ورزشی در کنار دیگر رشته‌های ورزشی به حساب آید که هدف از آن ورزیدگی فکر است؛ حال اگر چنین باشد، از حالت قمار خارج شده، حکمش نیز تغییر می‌کند. خون انسان، زمانی هیچ‌گونه منفعت حلالی نداشت و خرید و فروش آن حرام بود، اما اکنون به کالای باارزشی تبدیل شده است که می‌تواند جان انسانی را نجات دهد، با تغییر ملاک، حرمت معامله خون، تبدیل به حلیت شده است؛ البته نسبت به تغییراتی از این نوع، لازم است یادآوری شود که معمولاً دسترسی به ملاک حکم و احراز تغییر قطعی ملاک، کار سهل و آسانی نیست. ج) گاهی زمان و مکان باعث تغییر در کیفیت اجرای حکم می‌گردد مثلاً در گذشته، حکم این بود که غنیمت‌های جنگی باید بین سربازان تقسیم گردد (با شرایطی که در فقه بیان شده است)، اما امروزه با توجه به نوع کاربردی که وسایل نظامی دارد و خطراتی که ممکن است به واسطه در دسترس بودن همگانی آنها برای جامعه به وجود آید، غنائم جنگی باید در اختیار ارتش قرار داشته باشد. د) گاهی مرور زمان، باعث به وجود آمدن مصادیق جدید برای یک موضوع می‌شود که ممکن است باعث تغییر حکم گردد مثلاً چون در گذشته، بسیاری از معاملات امروزی مانند خرید و فروش امتیازات حقوقی یک شرکت، حقوق معنوی و... وجود نداشت بحث «حق امتیاز» نیز مطرح نبود و هر کس مجاز بود از مصنوعات دیگران کپی برداری نماید، اما در حال حاضر با توجه به ارزش اقتصادی این نوع امتیازات و سود و زیانهایی که ممکن است از عدم رعایت آنها به وجود آید، حکم تغییر کرده است و حقوق معنوی (مطابق

3. گاهی تغییر در احکام بدین دلیل است که اساسا خود حکم از نوع احکام متغیر است (تفصیل این نوع تغییر، در پاسخ سوال قبل بیان گردید) و یا تغییر حکم به دلیل نسخ، تخصیص و تقیید است (در مورد این نوع تغییر در سوال قبل سخن گفته شد).

اکنون که چگونگی تغییر در احکام شرعی بیان شد، درک سازگاری آنها با جاودانگی شریعت به سادگی امکان پذیر است. تغییر نوع اول منافاتی با جاودانگی احکام الله واقعی ندارد، نوع دوم نیز در واقع، سازو کاری است که شریعت برای خود تعریف نموده و اگر شریعت جاودانه است، دقیقا به همین دلیل است که از چنین ساز و کاری برخوردار است، در غیر این صورت ما با یک شریعت جامد و غیر پویا مواجه بودیم که جبر زمان روزی خود را بر آن تحمیل کرده و آن را از گردونه عمل، خارج می کرد، چنانکه در مسیحیت این اتفاق رخ داد؛ دگرگونی ناشی از تخصیص و تقیید نیز با جاودانگی احکام منافاتی ندارد، چون تدریجی بودن بیان احکام اسلام، چنین اقتضا می کند که گاهی حکمی به صورت موقت وضع شود و سپس با آمدن دلیل دیگر و مهیا شدن شرایط از سوی جامعه، نسخ گردد، چنانکه این مسئله در مورد بیان حرمت شراب، اتفاق افتاد و خداوند به تدریج مردم را متوجه عمق خباثت این مایع زیانبار برای عقل و جسم و روح نمود. (2)

اگر سخنی باید گفته شود، راجع به دگرگونی نوع سوم است (احکامی که اساسا متغیرند) که در پاسخ سوال قبل ابعاد آن تبیین و مورد بررسی قرار گرفت.

ص: 93

1- برای توضیح بیشتر پیرامون چگونگی تأثیر زمان و مکان در اجتهاد و تغییر احکام، ر.ک: جعفر سبحانی، رساله فی تأثیر الزمان و المكان علی استنباط الأحکام.

2- رجوع شود به آیات: 43 سوره نسا، 219 سوره بقره، 90 سوره مائده، یعنی شرب خمر ابتدا فقط در حال نماز تحریم شده است سپس، به مضر بودن آن به صورت کلی در کنار منافعش اشاره شده است و در آیه سوم، حکم به تحریم آن شده است.

پرسش سوم: می دانیم که برخی احکام الهی در زمان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نسخ شده اند آیا در حال حاضر می توان به علت برخی مصالح، احکام را منسوخ دانست؟

پاسخ: فقها بحث های دامنه داری را در مورد نسخ و شروط آن مطرح کرده اند؛ یکی از بحث های مطرح شده، این است که آیا نسخ در شریعت ممکن است یا خیر؟ عده ای در امکان وقوع نسخ شبهه کرده اند چرا که وقوع نسخ یکی از دو محذور را در پی دارد، یا باید حکیم بودن خداوند را نفی کرد یا جهل و ناآگاهی را به او نسبت داد چون نسخ، در قانونگذاری به این معناست که قانونگذار، قانونی را جعل می کند و سپس متوجه نقص و خللی در آن می شود، اگر آن نقص با تبصره و تخصیص، قابل رفع باشد قانون را حفظ می کند، اما اگر دامنه نقص به گونه ای گسترده باشد که مستلزم تغییرات کلی باشد، اصل قانون را نسخ و به جای آن قانون دیگری جایگزین می کند. این معنا از نسخ، در مورد قانونگذاری که همه جوانب حکمش را از ابتدا می فهمد و قرار است قانون ابدی جعل کند، سازگار نیست، چون اگر از اول نداند که بعد از مدتی، این قانون کارآیی خودش را از دست می دهد، مستلزم جهل شارع است و اگر از اول بداند و با این حال حکم را به صورت ابدی جعل کند کاری عبث کرده و این با حکمتش سازگاری ندارد. (1)

برخی در جواب این استدلال چنین گفته اند که برای جعل حکم و مصلحتی که در آن وجود دارد چند حالت قابل فرض است: اول آنکه هیچ مصلحتی در جعل حکم نباشد، اما شارع ندانسته و آن را جعل کند، دوم آنکه مصلحت در جعل موقت حکم باشد، اما شارع ندانسته و آن را به صورت دائم جعل کند، سوم آنکه مصلحت در جعل دائمی حکم باشد، اما شارع ندانسته و آن را نسخ کند؛ چهارم آنکه مصلحت در جعل موقت حکم باشد و اعلان آن به صورت دائم نیز خود دارای مصلحت باشد.

ص: 94

واضح است که سه صورت اول از سوی شارع حکیم که آگاه به همه جوانب حکم می باشد، محال است، اما صورت چهارم، فرضی امکان پذیر بوده و آنچه از موارد نسخ به وقوع می پیوندد بر همین اساس می باشد. (1)

بحث دیگر این است که آیا در شریعت نسخ وجود دارد یا خیر؟ با فرض وجود نسخ، موارد آن به چه مقدار است؟ آیا این نسخها اختصاص به قرآن دارد یا در روایات هم وارد شده است؟ بسیاری از فقها بر این باورند که تعداد احکامی که در شریعت نسخ شده، بسیار اندک است. در شرح اصول کافی آمده است که هر چند وقوع نسخ ممکن است و در اصول این مطلب به اثبات رسیده است، لکن لازم است بدانیم که نسخ، بسیار اندک است، اما احکامی که در قرآن نسخ شده است سه مورد می باشد. اول: عده زنی که شوهرش وفات کرده است، یک سال بود و بعد نسخ شد، به چهار ماه و ده روز تغییر یافت، دوم، ایذا زانی و زانیه و حبس آنها که بعدها به حد تغییر یافت و سوم، وجوب اعطاء صدقه قبل از نجوا با رسول الله (صلی الله علیه و آله وسلم) که نسخ شد، اما حکمی که از سنت توسط قرآن نسخ شده است، توجه به بیت المقدس هنگام نماز است که به توجه به سوی کعبه تغییر یافت و این حکم معلوم است و نیازی به بحث ندارد. و نسخ سنت به سنت متواتر، یا نسخ متواتر با آحاد، یا نسخ خبر واحد به خبر واحد (بنابر اینکه خبر واحد حجت باشد) ما به نمونه قابل اطمینانی از این قسم نسخ، دست نیافتیم، اگر هم موجود باشد، در نهایت ندرت است. چیزی که باید به صورت جد مورد انکار قرار گیرد، نسخ قرآن یا سنت متواتر به خبر واحد است. چون ما دستور داریم که روایات آحاد را بر کتاب و سنت عرضه کنیم و آنچه را که با این دو، مخالف باشد، رد کنیم. اگر نسخ آن دو، به خبر واحد جایز باشد، برای عرضه آنها به قرآن و سنت فایده ای باقی نمی ماند. از امیر المؤمنین (علیه السلام)

ص: 95

روایت شده که ما کتاب خدا و سنت پیامبر مان را به خاطر گفته اعرابی که بر پاشنه پایش بول می کند رها نمی کنیم. از مواردی که ادعای نسخ شده است، اول این فرمایش پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) است که فرمود: شما را از زیارت قبور نهی می کردم، اکنون زیارت کنید. که صحت این گفته معلوم نیست. دوم، حکم متعه در نزد اهل سنت است که خلاف آن برای ما ثابت شده است. (1) از این گفته معلوم می شود که نسخ هر چند جایز است، اما حتی در همان ابتدا نیز بسیار کم اتفاق افتاده است.

مسئله دیگر این است که آیا نسخ، منحصر به پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) است یا کلمات ائمه علیهم السلام نیز می تواند نسخ باشد؟ بسیاری بر این اعتقادند که نسخ منحصر در اختیار پیامبر است چون با انقطاع وحی، دوران تشریح به پایان رسیده، بعد از آن کسی حق ندارد احکام موجود در قرآن و سنت پیامبر والی را تغییر دهد؛ (2) اما بسیاری از فقها با این نظر مخالفت کرده، بر این عقیده اند که نسخ اگر به معنای تشریح حکم از سوی ائمه باشد، حتی در مورد پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نیز مورد تردید است بلکه ما معتقدیم که پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) احکام خداوند را «بیان» می کند پس همان گونه که پیامبر، مبین است، ائمه نیز که اوصیا او هستند، تبیین کننده اند و هیچ اشکالی ندارد که بیان «پایان رسیدن» زمان یک حکم توسط پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) در اختیار امام قرار گرفته و او بیان کرده باشد. (3)

با توجه به آنچه که در معنای نسخ و جوانب آن مطرح گردید، پاسخ سوال روشن می شود؛ قطعه نسخ در زمان حاضر امکان ندارد، چنانکه در سابق نیز بسیار کم اتفاق افتاده است چون امر تشریح منحصر در اختیار خداوند متعال است و احکام خدا را کسی جز خود او نمی تواند نسخ کند و آنچه از نسخ

ص: 96

1- محمد صالح مازندرانی، شرح الکافی، ج 2، ص 386.

2- سید محمد حسین حسینی تهرانی، ولایة الفقیه فی حکومت الاسلام، ج 3، ص 84؛ محمد حسین نائینی، فوائد الاصول، ج 4، ص 735.

3- میرزا محمد حسین نائینی، کتاب الصلاة، ج 2، ص 148.

در بیانات ائمه اطهار علیهم السلام آمده است اگر چنین چیزی وجود داشته باشد تنها بیان «پایان رسیدن» زمان حکمی است که از سوی خداوند به پیامبر ابلاغ گردیده و از جانب ایشان به اوصیاء به ودیعت نهاده شده است.

واقعیت آن است که نمی توان به طور قطع اظهار نظر کرد که چه مصلحتی باعث شد خداوند حکمی موقت را به صورت دائمی بیان کند و سپس با نسخ آن، پایان رسیدن زمان عمل به آن را اعلام کند، چون مصالح و مفسد احکام در دسترس ما نیست؛ البته پاره ای از متفکرین، اموری چون تازه مسلمان بودن مردم شبه جزیره عربستان و مسائلی از این قبیل را بیان کرده اند، اما این مطالب اگر در روایات به آنها اشاره شده باشد قابل قبول است و در غیر این صورت حدس و گمانی بیش نیستند.

احکام جدید برای موضوعات جدید

پرسش چهارم: اگر وجود ائمه علیهم السلام بعد از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) برای تبیین احکامی است که زمینه آنها پیدا نشده است و یا بر اثر دگرگونی نیازها و مسائل زندگی بشر، موضوعاتی به وجود آمده است که در زمان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) وجود نداشته است، پس چگونه است که می گوئید احادیث ائمه علیهم السلام برای موضوعاتی مربوط به زمان ما هم حکم صادر نموده است؟ آیا لازم نیست در عصر ما هم تبیین کننده احکام یا امام وجود داشته باشد؟

پاسخ: لازم است که اولاً- جایگاه «امام» و نقش او در تشریح احکام روشن گردد، ثانیاً معلوم شود که آیا تدریجی بودن و تغییر نیازهای زندگی انسان، دو وجه «اصولی و انحصاری» در تبیین احکام فقهی توسط ائمه ع است یا عوامل دیگر و مهم تری هم دخالت دارد، ثالثاً سر حجت بیانات ائمه ع در زمان غیبت تبیین گردد.

یکی از ویژگی های ممتاز فقه شیعه که آن را از فقه اهل سنت جدا می کند، تأکید بر «نص» و تعلیم از امام معصوم علیهم السلام است؛ این دیدگاه بر مبانی کلامی ویژه ای استوار است که در بحث امام شناسی و بیان نقش و جایگاه امام، مستدل شده اند. از دیدگاه فقهای شیعه، پیامبر واجد شئون مختلفی است،

دریافت و ابلاغ وحی (رسالت و نبوت)، تبیین و تفسیر وحی، حکومت، قضاوت، ولایت که مسلتزم احاطه داشتن بر مصالح و مفاسد احکام است و... امام معصوم که جانشین و وصی پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) است، تمامی شئون پیامبر غیر از شأن رسالت و نبوت را دارد و این از ضروریات مکتب شیعه است. (1) یکی از شئونی که در این بحث نقش اساسی دارد شأن تفسیر، تأویل و تبیین وحی است، بر اساس تعبیر قرآن و روایات متواتر، قرآن «محکم و متشابه» (2) و «ظاهر و باطن» (3) دارد؛ متشابهات قرآن را کسی می تواند تفسیر کند که عالم به باطن قرآن باشد. قرآن از این افراد که آگاه به تأویل قرآن هستند با تعبیر «راسخون در علم» (4) یاد کرده است و مصداق کامل و اتم راسخون در علم، ائمه معصومین از اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) هستند (5) که عدل قرآن و همراه با قرآن بوده و از آن جدایی ناپذیرند. (6) با توجه به این ویژگی ها، جایگاه امامان معصوم در امر تشریح و تبیین احکام شرعی روشن می شود و تفاوت آن با کاری که فقهاء و مجتهدین انجام می دهند نیز معلوم می گردد. امام معصوم، به این دلیل که همانند پیامبر به مصالح و مفاسد احکام دسترسی دارد، این توانایی را دارد که حکم واقعی هر واقعه را تحصیل و در اختیار مردم قرار دهد و از آنجا که تعداد و انواع وقایعی که برای مردم اتفاق می افتد، نامحدود است، وجود مفسر واقعی قرآن که بتواند حکم آن واقعه را بیان کند نیز همیشگی و دائمی است. البته قرآن « تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ » است و همه احکام الهی را چه به نحو جزئی و چه به نحو کلی بیان کرده است، اما بشر عادی توانایی

ص: 98

1- محمد تقی مصباح یزدی، معارف قرآن 5 (راهنما شناسی)، ص 203.

2- آل عمران، آیه 7.

3- اصول کافی، ج 1، ص 63.

4- آل عمران، آیه 7

5- اصول کافی، ج 1، ص 213.

6- هم حدیث ثقلین که قرآن و اهل بیت را تا روز قیامت جدایی ناپذیر از هم اعلام می کند و هم حدیث علی مع القرآن و القرآن مع علی به این مطلب اشاره دارد؛ محمدبن حسن طوسی، الأمالی، ص 461.

استخراج آن موارد را از قرآن ندارد، مگر کسانی که مخاطب حقیقی قرآن بوده بر تمام زوایای آن واقف باشند. (1) دسته ای از احکام توسط خود پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) تبیین گردید، اما با توجه به محدودیت زمانی، امکان تبیین همه احکام الهی برای ایشان وجود نداشت و این وظیفه، بعد از ایشان به جانشینان برحق وی تفویض شد، لذا در هر زمانی یک مبین و مفسر قرآن لازم است.

با این بیان روشن می گردد که اصل نیاز مسلمانان به وجود امام معصوم، اختصاص به دوره معین ندارد بلکه همیشگی است، روایات نیز همین معنا را تأیید کرده و وجود امام معصوم را تا همیشه تاریخ لازم و ضروری دانسته و تأکید می کنند که هر «زمان» یک «امام زمان نیاز دارد. امام علی (علیه السلام) به کمیل بن زیاد چنین می فرماید:

«اللَّهُمَّ بَلِيَّ لَا تُخْلِي الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ بِحُجَّةٍ ظَاهِرٍ مَشْهُورٍ أَوْ مُسْتَرٍ مَغْمُورٍ لِيَلَّا تَبْطُلَ حُجَجُ اللَّهِ وَبَيِّنَاتُهُ فَإِنَّ أَوْلِيكَ الْأَقْلُونَ عَدَدًا، الْأَعْظَمُونَ خَطَرًا بِهِمْ يَحْفَظُ اللَّهُ حُجَجَهُ حَتَّى يُودِعُوهَا نُظْرَاءَهُمْ وَيَزْرَعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْدَّ بَاهِهِمْ هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقَائِقِ الْأُمُورِ فَبَاشِرُوا رُوحَ الْيَقِينِ وَاسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرَفُونَ وَأَنْسُوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ صَحِبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أَرْوَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى». بلی، زمین از کسی که حجت خدا را پسا دارد خالی نمی ماند که یا ظاهر و معروف است یا خائف و پنهان، تا حجت های الهی و بیاناتش و روایت کنندگان کتابش باطل نگردد، کجایند اینها؟ آنها به لحاظ عدد بسیار کماند، اما به لحاظ قدر و منزلت بسیار عظیم اند، توسط آنها حجت هایش را حفظ می کند تا اینکه به کسی مانند خودش بسپارد و در قلوب امثالشان بکارد، علم با حقائق ایمان به سوی آنها هجوم آورده است، تا اینکه روح یقین را لمس کردند ... دنیا را با بدن هایی همراهی کردند که ارواحشان به محل اعلی معلق است. (2)

ص: 99

1- انما يعرف القرآن من خوطب به؛ اصول کافی، ج 8، ص 312.

2- حسن بن علی ابن شعبه حرانی، تحف العقول عن آل الرسول، ص 170؛ اصول کافی، باب «ان الارض لاتخلو من حجة»

این مسئله که امام مفسر قرآن، برای هر عصر و زمانی لازم است، از حدیث ثقلین هم قابل استفاده است؛ چرا که در آن حدیث تعبیر «لن یفترقا حتی یردا علی الحوض» آمده است که نشان گر جدایی ناپذیر بودن اهل بیت از قرآن تا قیامت می باشد و معنای آن چیزی جز آن نیست که همواره و برای هر عصر، باید امام زمان وجود داشته باشد.

نتیجه این است که، ما نه تنها در عصر حضور ائمه بلکه برای همیشه تاریخ، باید به فرمایشات امامان معصوم علیهم السلام عمل کنیم چون مفسر واقعی قرآن، کسی غیر از آنها نیست. برخلاف آنچه که در سوال مطرح گردید، فقط مسئله تدریجی بودن بیان احکام، راز لزوم حضور امام معصوم (علیه السلام) نیست بلکه نیاز قرآن به مفسر است که حضور معصوم را الزامی می کند و این نیاز برای همیشه وجود دارد، اما پرسشی که مطرح می شود این است که در عصر غیبت، ما از حضور امام زمان علیم محروم هستیم و نمی توانیم حکم حوادث روزگار خود را از آن حضرت دریافت کنیم، از طرف دیگر با بیانات و گفتارهایی مواجه هستیم که مربوط به عصر و روزگار ما نیست بلکه 1400 سال قبل بیان شده اند؛ تغییرات سریع در زندگی بشر امروز، اقتضا می کند که دیگر به آن بیانات عمل نکنیم. چه توجیهی برای عمل به آن بیانات وجود دارد؟

پاسخ آن است که اولاً- غیبت امام زمان برای مردم دوران غیبت، زیان و خسارت جبران ناپذیری است و سبب این زیان نیز خود مردم هستند، (1) هم چنین در روایتی بیان شده است که «لَوْ كُنْتُمْ عَلَى الْجَمَاعِ مِنْ أَمْرِكُمْ لَعَجَلَكُمْ الْفَرَجِ»، اگر شما در امرتان توافق نظر می داشتید، فرج برای شما تعجیل می شد، (2) اما با دقت در نقش ائمه، به ویژه امام محمدباقر (علیه السلام) و

ص: 100

1- ر.ک: شیخ محمد حسین حائری، الفصول الغرویه فی الأصول الفقہیہ، ص 246.

2- محمدسند بحرانی، اسس النظام السیاسی عند الامامیہ، ص 344.

امام جعفر صادق (علیه السلام) در می یابیم که آنان تا آنجا که امکان داشت شیعه را در عصر غیبت نیز تنها نگذاشته اند و با تأسیس نظام استنباط احکام، مجموعه ای از اصول و قواعد را پی ریزی نموده اند که بتواند جوابگوی مسائل و رویدادهای عصر غیبت باشد و در سایه عمل به آن اصول و قواعد، خسارت عدم حضور امام تا حدودی، جبران شود. از زمان امام صادق علیه السلام زمینه سازی برای عصر غیبت آغاز گردید و فقها و شاگردان آن امام، شیوه های استنباط احکام را از ایشان فراگرفتند؛ در حدیثی از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: « عَلَيْنَا إِلقاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ ». وظیفه ما القا اصول است و وظیفه شما (فقها) تفریع آن اصول. (1) فقها بر اساس همین تعلیم و تربیتی که از نسلی به نسل دیگر به ارث برده اند، اقدام به استخراج احکام از اصولی می کردند که ائمه ایم در اختیارشان قرار داده اند. محمد امین استر آبادی می گوید: «اخبار متواتر از ائمه علیهم السلام وارد شده که ایشان حجت بر خلق اولین و آخرینند یعنی تا ابد زمین از حجت معصوم بر خلق خالی نمی ماند، اما در زمان غیبت کبری، خداوند به بعضی از رعیت (فقها) این توفیق را عنایت می کند که احادیثی را که در عصر حضور ائمه علیهم السلام فراهم شده، بفهمند تا شیعه به آنها عمل کند، تا زمانی که قائم علیه السلام قیام نماید. و برای او اسباب تحصیل علم به جمیع آنچه که شیعه در اعمالشان نیاز دارد، حتی در قالب یک حدیث تقیه ای یا حدیث دال بر احتیاط بر کیفیت مخصوص، فراهم می کند.» (2)

نتیجه آنکه تدریجی بودن بیان احکام و نیازهای متغیر انسان، دو عامل اصلی و انحصاری برای لزوم عمل به سخنان ائمه علیهم السلام نیستند بلکه مهم ترین نقشی که امام هر عصر و زمان دارد، تأویل، تفسیر و تبیین مبهمات و

ص: 101

1- حر عاملی، وسایل الشیعه، ج 18، ص 41

2- محمد امین استر آبادی، الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة، ص 467.

متشابهات و بطون قرآن است؛ اگر امروز نیاز به عمل به فرمایشات آن بزرگواران وجود دارد از آن جهت است که عمل به دستورهای ایشان تنها راه نجات از گمراهی و افتادن در دام شرک در تشریح است، هر چند هوس بازان این احکام را کوچک شمردند یا نادیده بگیرند.

وضع قوانین عرفی در کشورهای اسلامی

پرسش پنجم: آیا جایگزین شدن قوانین عرفی به جای قوانین شرعی در کشورهای اسلامی، نشان دهنده پاسخ گو نبودن، شریعت نیست؟

پاسخ: کشورهای اسلامی که اقدام به وضع قوانین عرفی کرده اند را می توان بر دو دسته تقسیم نمود، دسته نخست کشورهای هستند که نظام حاکم بر آنها لائیک یا سکولار است مانند رژیم ترکیه و یا کشورهای هستند که حاکمان آنها ادعای مسلمانی و اجرای شریعت را دارند. دسته نخست به دلیل ماهیتی که دارند قوانین شریعت را کاملاً کنار گذاشته و به سوی قانونگذاری عرفی روی آورده اند، از این رو قضاوت در مورد موفقیت یا عدم موفقیت این کشورها، نیازمند زمان است، اما دو نکته روشن است اول اینکه آنچه از سوی این حاکمان بر مردم آن کشورها تحمیل گردید، یک بعد مهم از حیات انسانی را نادیده گرفته است که همان بعد معنوی و حیات اخروی است، آنها به دلیل برخورداری از ایدئولوژی های ساختگی، چون ناسیونالیسم و نژاد پرستی که مبتنی بر جهان بینی مادی است، سعادت انسان را فقط در چارچوب همین زندگی مادی تعریف کرده و از حیات بعد از مرگ و سرای آخرت کاملاً غافل مانده اند. بدیهی است که زیان این بی توجهی را نیز در سرای آخرت متحمل خواهند شد و آنجاست که دیگر ندامت سودی ندارد. (1) این دسته جزء کسانی هستند که به تعبیر قرآن کریم: «فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا

ص: 102

1- وَ أَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ وَ جَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يَجْزُونَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَ چون عذاب را دیدند پشیمانی را پنهان کردند و ما غل و زنجیر بر گردان کافران گذاشتیم. آیا جز کیفر کردارشان را می بینند؟؟ نساء، آیه 33.

آتنا في الدنيا و ما له في الآخرة من خلاق» برخی از مردم می گویند خدایا در دنیا به من عطا کن و در آخرت هیچ بهره ای برای آنان نیست. (1) نکته دوم این است که برخی از این کشورها، هم اکنون با مشکلاتی چون «از هم پاشیدگی نهاد خانواده»، «رواج بی بندوباری اخلاقی»، «زوال فضیلت های انسانی» و مهم تر از همه «زوال معنویت» روبرو شده اند به دلیل وجود همین مشکلات، موجی از گرایش مجدد به دین در این کشورها به وجود آمده است و مردم خسته از خلأ معنویت در تلاشند تا هویت از دست رفته اسلامی خویش را بازسازی کنند.

دسته دوم کشورهایی هستند که قوانین شان غالباً برگرفته از شریعت است، این دسته از کشورها سعی کرده اند قوانین خود را در مسیر شریعت وضع کرده یا دست کم مخالف شریعت نباشد؛ کشورهایی چون ایران، پاکستان، افغانستان، عربستان، عراق، اردن، الجزایر و... از جمله این کشورها هستند. اولین کشوری که سعی نمود احکام شریعت را در قالب مواد قانونی در آورد، دولت عثمانی بود که مجموعه «المجله» را تهیه و منتشر ساخت، از آن پس کشورهای بسیاری از المجله متابعت کردند. البته حضور شریعت در قانونگذاری، در حوزه هایی چون قانون مدنی و قانون مجازات، پررنگ تر از حوزه های قانون تجارت است مثلاً بخش عمده ای از مفاد قانون مدنی قبل از انقلاب ایران، از کتاب شرایع الاسلام محقق حلی گرفته شده است در حالی که همین قانون بعد از انقلاب از تحریر الوسیله امام خمینی رحمه الله اخذ شده است.

بنابر این، ادعای اینکه قوانین عرفی جای شریعت را گرفته است، به صورت کلی درست نیست، البته، نمی توان انکار نمود که قوانین عرفی در حوزه های جدید زندگی انسان ها، رنگ و لعاب بیشتری به خود گرفته است، اما در کشورهایی که تلاش می کنند قوانین شان با شریعت هم خوانی داشته باشد، نوع این قوانین با شریعت سنجیده می شوند و اگر اقدام به

ص: 103

قانونگذاری می شود، در حوزه هایی این کار صورت می پذیرد که نص شرعی وجود ندارد و به اصطلاح در حوزه مباحات اولیه یا منطقة الفراغ است که بزرگان بسیاری بر جواز قانونگذاری در آن تصریح کرده اند.

ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که مسئله وضع قوانین عرفی و کنار زدن شریعت، در اداره زندگی، لزوماً از اغراض عقلانی و پاسخگو نبودن به نیازهای زندگی ناشی نمی شود بلکه در بسیاری از موارد اغراض سیاسی مانند نفوذ کشورهای سلطه گر یا اهداف هوس پرستانه، نقش بسزایی داشته است.

احکام فقهی و فرهنگ عرب

پرسش ششم: برخی از احکام فقهی مانند انواع عقود و معاملات، دقیقاً اخذ شده از همان عقود و معاملاتی است که در عربستان آن روز رایج بوده است، چرا ما امروز حلیت و حرمت موضوعات را در مطابقت و عدم مطابقت با آن امور می سنجیم؟ آیا فرهنگ عرب آن روز خصوصیتی دارد که نزد خداوند مقرب تر است؟ پاسخ: فرهنگ عرب آن روز هیچ خصوصیتی ندارد، جز اینکه شریعت در بستر آن فرهنگ نازل گردیده است، بنابراین بسیاری از اصول شریعت بر مصادیقی که در آن جامعه وجود داشته است، تطبیق گردید، اما در جواب به این سوال که «آیا ما باید همه عقود و معاملات را بر عقود و معاملات آن روزگار تطبیق دهیم یا خیر؟»، نظرات مختلفی وجود دارد؛ برخی از فقها معتقدند که تمامی عقود و معاملات را باید به یکی از عناوین معاملی که در عصر تشریح وجود داشته است برگردانیم، اگر شرایط شرعی و عرفی آن عقود را واجد بود، مشروع است و الا مشروع نیست، اما نه به این جهت که فرهنگ عرب آن روز خصوصیتی دارد بلکه به این جهت که ما در غیر این صورت راهی برای احراز شرعی بودن آن عقود و معاملات نداریم (به تفصیلی که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد). بسیاری از فقهای متقدم، این نظریه را پذیرفته اند، مثلاً شهید ثانی می گوید: «العقود اللازمة موقوفة علی

ثبوت امر من الشارع، لانها أسباب توقيفية»، (1) [مشروعیت] عقود لازمه (2) متوقف بر آن است که امری از شارع در مورد آنها وارد شده باشد، چون آن عقود اسباب توقیفی هستند. برای توضیح بیشتر باید گفت که فقها در مورد اسباب معاملات دو دیدگاه دارند، برخی بر این نظرند که اسباب عقود توقیفی است، یعنی منحصرآ باید شارع برای ما معین کند که مثلاً آیا بیع موجب مالکیت می شود یا خیر، مضاربه موجب ملکیت می شود یا خیر و... بر اساس این دیدگاه، اگر در موردی شک کردیم که شارع این سبب را امضا کرده است یا خیر، مثلاً معامله با شرکت سهامی را امضا کرده است یا خیر، اصل این است که آن معامله نامشروع است، بنابر این معاملات جدیدی که در قالب یکی از عقود زمان شارع نباشد، از آنجا که در زمان شارع نبوده اند، غیر مشروع تلقی می شوند؛ مثلاً شهید ثانی در مورد عقد مغارسه (نهاد کاری) می گوید: «نهاد کاری عقد خاصی است که عامل بر روی زمین مالک نهاد بکار و حاصل آن میان آن دو، مشترک باشد و این عقد به نظر فقها امامیه و اکثر فقهای اهل سنت، باطل است، چون عقود معاوضات، موقوفند بر اذن شارع و در مورد نهاد کاری اذنی از شارع نرسیده است. (3)

سید جواد عاملی پیرامون معنای آیه «اوفوا بالعقود» پس از نقل دو اجماع می گوید: «جمع بین دو اجماع، اقتضا می کند که عقود را به همان عقود متداول و معهود در آن زمان که در کتب فقها امروزی ثبت شده است حمل کنیم، مثل بیع، اجاره و امثال اینها از عقود که ماهیتشان بر ما معلوم است،

ص: 105

-
- 1- زین الدین بن علی عاملی (شهید ثانی)، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، ج 7، ص 88.
 - 2- عقد لازم، در مقابل عقد جائز قرار دارد؛ عقد لازم به عقدی گفته می شود که بعد از انجام آن، طرفین معامله حق فسخ آن را ندارند، مانند بیع. اما عقد جائز، عقدی است که حتی بعد از انجامش نیز طرفین قرارداد حق فسخ دارند، مانند هبه غیر معوض.
 - 3- همان، ج 5، ص 71.

بررسی آراء و نظرات فقها نشان می دهد که دو دلیل برای این دیدگاه وجود دارد، نخست اینکه «صحت و فساد» و «حرمت و حقیقت» از احکام شرعی است و همه احکام شرعی توقیفی هستند و تا زمانی که از شارع، دستوری موجود نباشد، نمی توان حکم به صحت کرد؛ (2) دلیل دوم، این است که عمومات ادله امضا معاملات از قبیل «احل الله البیع، تجارة عن تراض، المؤمنون عند شروطهم» و... انصراف به همان مصادیقی دارند که در سابق وجود داشته اند و شامل معاملات جدید نمی شوند.

براساس این دیدگاه، عقودی چون بیمه، سرقفلی، بیع حق معنوی، بسیاری از

معاملات بانکی و ... اگر به یکی از معاملات سابق برنگردد، مشروعیت ندارد. (3)

برخی از نویسندگان علت توجه فقهای متقدم به تطابق معاملات جدید با قالب های زمان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) را این گونه بیان می کنند: «قالب های اجتماعی که در صدر اسلام وجود داشتند و نخستین ظرف هایی بودند که پذیرای محتوای شریعت شدند، نه از متن دین، بلکه از روابط و مناسبات اجتماعی آن روز عربستان، گرفته شده بودند. این قالب ها، به هیچ وجه، منشأ دینی نداشتند، اما چون نخستین ظرف اجرای احکام شریعت بودند، به مرور زمان و با فاصله گرفتن از زمان تشریح، کم کم در ذهن عامه دینداران، صبغه دینی به خود گرفتند و ثبات و ابدی بودن دین، به آنها نیز سرایت داده شد. به این ترتیب

ص: 106

1- سید جواد عاملی، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، ج 12، ص 520.

2- علی اکبر سیفی مازندرانی، دلیل تحریر الوسیله (احیاء الموات و اللقطة)، ص 27.

3- از فقهایی که سعی نموده است معاملات بانکی را به یکی از عقود سابق برگرداند، شیخ محمد اسحاق فیاض در کتاب «البنوک» است؛ وی در این کتاب تلاش دارد برای جمع میان حکیت معاملات بانکی و مؤثر بودن آنها در رشد اقتصادی جامعه، راهی بیابد؛ راه هایی که ایشان پیشنهاد می کند نوعاً از قسم تحویل بانکداری به یکی از عقود معهوده است؛ ر.ک: شیخ محمد اسحاق فیاض، البنوک (بخش اول کتاب).

بسیاری از خصوصیات قومی و فرهنگی مردم جزیره العرب، در بافت فرهنگ اسلامی نفوذ کرد و رنگ دینی به خود گرفت. اندیشه فقهی ما هم که در چنین فضایی تدوین شده بود، محتوای شریعت را از منظر نخستین قالب های آن می نگریست. نگرانی از این که مبادا در کشاکش تحولات اجتماعی به ثبات و ابدی بودن شریعت خدشه وارد شود و احکام حکیمانه آن دستخوش قیاس های نابجا گردد، رفته رفته این گرایش پنهانی را در اندیشه فقهی به وجود آورد که قالب های اجتماعی زمان صدر اسلام، تنها قالب های ممکن و مشروع برای محتوای شریعت پنداشته شوند و همچون خود محتوا، جاودانه به شمار آیند.» (1)

اما در مقابل این دیدگاه، برخی دیگر از فقها، اسباب معاملات را توقیفی نمی دانند و بر این عقیده اند که شارع مقدس برخی از معاملات زمان خودش را که در آن زمان و مکان رایج بوده است امضاء یا رد کرده است، اما نسبت به عقود جدید اگر دلیلی بر مخالفت شارع وجود نداشته باشد، مشروعیت آنها ثابت می شود. بسیاری از فقها بر این عقیده اند که توقیفی بودن احکام معاملات، وجهی ندارد و معاملات اصولاً عقود معرفی هستند که شارع آن را یا بالخصوص یا بالعموم امضا کرده است و از خودش تأسیسی ندارد. مرحوم وحید بهبهانی می گوید: «فقها اتفاق نظر دارند که عبادات توقیفی هستند، اما معاملات توقیفی نیستند. این مطلب بر کسی که شیوه [اجتهادی] آنها را ملاحظه کند، پوشیده نیست. علاوه بر اینکه آنها در معاملات تصریح می کنند در مقام استدلال بر محل نزاع و جدل - که معتبر، همان معنای لغوی و عرفی است. مثلاً- در مورد بیع می گویند: آنچه که در عرف، بیع گفته شود و در مورد صلح می گویند: آنچه که در لغت صلح گفته شود و غیر اینها. و

ص: 107

1- سید مرتضی تقوی، تحول موضوعات در فقه، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، شماره 3، ص 237.

اموری را که شرع معتبر دانسته، شرط صحت قلمداد می کنند.» (1)

برخی دیگر از فقها با عبارتی صریح تر، در این مورد می گویند: «دقت در مسئله ایجاب می کند، بگوییم که حق، توقیفی نبودن عناوین عقود است، چون شارع مقدس در معاملات، شیوه خاصی را اختراع نکرده است بلکه به همان ها که بین مردم در امور معاش شان رایج بود اعتراف نموده است مثل بیع و مضاربه و مزارعه و چیزهای دیگری که در آن زمان معهود بوده است... آن عقودی که فقها اسم برده اند در واقع عقودی اند که در آن زمان غالب مورد تعامل بوده اند بنابراین اگر تمدن بشری عقود دیگری را ایجاد کند که در آن، شروطی که در فقه معین شده است، فراهم باشد و طرفین عقد هم، اهلیت تصرف و ولایت داشته باشند و محل هم قابلیت داشته باشد یعنی مورد معامله، قابل خرید و فروش باشد و از قبیل شراب یا سگ نباشد که قابلیت خرید و فروش ندارند، عقد مشروع خواهد بود.» (2)

این دسته از فقها برای اثبات نظرشان چنین استدلال کرده اند که اگر در مواجهه با هر عقدی که نمی توان آن را به یکی از عقود متعارف در سابق ارجاع داد، حکم به بطلان عقد شود، مشقت و مشکلات بسیاری برای مردم به وجود می آید و امر معاش آنها مختل می شود و این با روح شریعت سهله و سمحه سازگار نیست. (3) از سوی دیگر شریعت نسبت به معاملات تأسیس ندارد بلکه

ص: 108

1- محمدباقر بن محمد اکمل بهبهانی، حاشیه مجمع الفائدة و البرهان، ص 286.

2- سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی، فقه الشركة و کتاب التأمین، ص 52 - 51. برای مطالعه بیشتر ر.ک: ملا أحمد المقدس الأردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج 8 ص 40، میر عبدالفتاح المراغی، العناوین ج 14، ص 15-2؛ الشیخ حسین الحلّی، بحوث فقهیة: 41 - 40 أبوالقاسم الخوئی، مصباح الفقاهة، ج 3، ص 42، الإمام الخمینی، کتاب البیع، ج 9، ص 30-1؛ ناصر، مکارم الشیرازی، تعلیقات علی العروة الوثقی، ص 771.

3- «إن دعوی قصر العمومات علی العهود المتداولة فی زمان الوحی و التشریح، خلاف ما هو المفهوم منها و تضییق الدائرته، حیث إن تلك الأمور العامة تأبی عن مثل هذا الجمود و التحجر المخالف للشریعة السهلة السّمحة». ادعای اختصاص عمومات به عقود متداول در زمان وحی و تشریح، خلاف آن چیزی است که از این عمومات فهمیده می شود و تضییق [بدون وجه] دائره آن عمومات است. چون آن امور عامه إباء دارند از این نوع جمود و تحجر و مخالف است با شریعت سهله و سمحه. امام خمینی رحمه الله، تقریرات محمد محمدی گیلانی، مجله فقه أهل بیت (فارسی)، سال اول، شماره 1؛ «و بالجمله: ما اتخذہ الأصحاب طریقة، طریق لاتساعده روح الشریعة السهلة». کوتاه سخن این که، شیوه ای که فقها انتخاب کرده اند (توقیفی بودن معاملات)، شیوه ای است که روح شریعت سهله با آن مساعد نیست. جعفر سبحانی، نظام النکاح فی الشریعة الاسلامیه الغراء، ج 1، ص 115.

همان قراردادهای موجود عند العقلا را امضاء کرده است بنابراین وجهی ندارد که اسباب معاملات را توقیفی بدانیم، امضائی بودن به این معنا است که معاملات، ماهیتاً با عبادات فرق دارد، در عبادات تا دستوری از شارع نرسد ما حق مداخله نداریم، زیرا در اختیار ما نیست، اما نسبت به معاملات، اصل مسئله در اختیار عقلا است، این عقلا هستند که معاملات را اختراع می کنند، شارع نیز اگر نظر مخالف با عقلا دارد، باید بیان کند؛ بنابراین در جایی که بیان نکرده است معلوم می شود به همان اختراع عقلا رضایت داده است؛ از این رو نسبت به معاملات، به «تصریح به امضا» نیاز نداریم و لازم نیست شارع مقدس در هر مورد اعلام امضاء کند. (1) دلیل دیگر وجود عموماتی است که می توان با توجه به آنها، امضاء شارع نسبت به عقود جدید را کشف کرد، عموماتی مانند احل الله البيع، تجارة عن تراض، اوفوا بالعقود، و المؤمنون عند شروطهم.

این گروه از فقها در رد ادله قائلین به توقیفی بودن گفته اند دلیل اول به توقیفی بودن جمیع احکام شریعت اشاره دارد، اما چون شریعت در این گونه امور تأسیس ندارد، امر آنها را به عرف موکول کرده است (مگر در محدوده قواعد عمومی معاملات). به این دلیل با کنار کشیدن شارع، عملاً صحت این گونه از معاملات به دست می آید. این استدلال در بعضی از عبارات با تعبیر «سکوت شارع دلیل امضا است» بیان گردیده است، (2) اما نسبت به دلیل دوم (عمومات احل الله البيع، تجارة عن تراض، اوفوا بالعقود، و المؤمنون عند شروطهم)، به این صورت پاسخ داده اند که وجهی برای ادعای انصراف آن عمومات به

ص: 109

1- سبحانی، همان.

2- سید محمد باقر صدر، بحوث في علم الاصول، ج 4، ص 237.

موارد موجود در عصر تشریح وجود ندارد. سخن بیان شده از حضرت امام رحمه الله که قبل از این گذشت به همین امر اشاره داشت؛ میر عبد الفتاح مراغی در این باب می گوید: «رد استدلال به آیه کریمه «اوفوا بالعقود» که معنای روشنی دارد، با این احتمالات واهی چیزی است که صدور آن از شخص منتسب به فقه شایسته نیست، چه رسد به فقیه. امثال این احتمالات را نمی توان، دقت در فهم و غور در مطلب به حساب آورد بلکه این مسئله انحراف از راه مستقیم و ذوق سلیم با وارد شدن تخیلاتی است که شایسته شأن اصحاب فنون نیست. به ویژه با توجه به اجماع فقها نسلا بعد نسل، بر تمسک به این آیه، بدون اینکه التفاتی به این مناقشات کرده باشند و شکی نیست که نظر ایشان ثاقب و دقتشان پیروز است.» (1)

آنچه بیان شد تبیینی بود برای این نکته که فقها، برای استفاده صحت و فساد عقود جدید، همواره به ارجاع آنها به عقود سابق همت گمارده اند بلکه بسیاری از فقها، آنها را عقد مستقل به حساب آورده و برای شرعی بودن آنها به عمومات باب عقود تمسک کرده اند. بنابراین باید گفت نه فرهنگ عرب آن روز خصوصیتی دارد و نه فقها به دنبال انطباق معاملات و احکام آنها با آن فرهنگ بوده اند بلکه فقها به دنبال کشف حکم شرعی بوده اند البته برخی از آنان راه رسیدن به مشروعیت معاملات را انطباق آنها با نمونه های زمان شارع می دانند که این نظر از سوی بسیاری از فقها مردود دانسته شده و راه های دیگری برای کشف مشروعیت معاملات پیشنهاد شده است.

حکم اولیه، ثانویه، ولایی و کاربرد آن در فقه

اشاره

پرسش هفتم: حدود و کاربرد احکام اولیه و ثانویه در فقه چگونه است، آیا از کثرت احکام ثانویه، لغویت جعل احکام اولیه لازم نمی آید؟ برای پاسخ به سؤال لازم است ابتدا تبیینی از حکم اولی و ثانوی ارائه شود:

ص: 110

1- میر عبد الفتاح مراغی، العناوین الفقهیه، ج 2، ص 21، عنوان 27.

موضوعات احکام دو گونه است، دسته ای که طبیعت اولی موضوع، آن را اقتضا می کند و دسته دیگر که عنوان عارضی و ثانوی موضوع، مقتضی آن است به عنوان مثال، اگر ماهیت شرعی «وضو» در نظر گرفته شود، تقسیم به لحاظ طبیعت آن، عبارت است از اینکه وضو در شب باشد یا در روز، نشسته باشد یا ایستاده، در سفر باشد یا در حضر، در این مکان باشد یا در آن مکان، با این آب باشد یا آن آب و... همه این تقسیم ها به لحاظ طبیعت اولی وضو است، اما تقسیم به لحاظ عنوان عارضی آن، عبارت است از اینکه ضرر داشته باشد یا نداشته باشد، موجب حرج و سختی بشود یا نشود، امر مهم تر از آن وجود داشته باشد یا نداشته باشد، در حال تقیه باشد یا در غیر تقیه و... در تقسیم دوم، علاوه بر خود وضو، عنوان دیگری نیز وجود دارد که تقسیم به لحاظ آن عنوان صورت می گیرد.

به نظر فقها، هرگاه حکمی با توجه به تقسیمات اولیه، بر موضوع بار شود، حکم اولی خواهد بود مثلاً حکم اولی وضو (بدون ضمیمه عنوانی دیگر) آن است که برای نماز واجب است، اما اگر در تعلق حکم به موضوع، عنوان دیگری هم در نظر گرفته شد، مثلاً وضو ضرری یا تقیه ای شد، حکم آن نیز از احکام ثانویه خواهد بود، هم چنین حکم اولی خوردن گوشت مردار، حرمت است، اما اگر اضطرار پیش آید و عنوان به «خوردن گوشت مردار در حال اضطرار» تبدیل شد، حکم «جواز» خواهد بود.

بنابر این حکم اولی اشیاء، همان حکمی است که موضوع اولیه آن یعنی ماهیت عاری از هر گونه «عنوان عارضی»، واجد آن است، اما حکم ثانوی، حکمی است که موضوعش «ماهیت + عنوان عارضی» است. البته هر عنوانی حکم را به ثانوی تبدیل نمی کند بلکه با وجود عناوین خاصی که در شریعت از آن یاد شده است حکم اولی به ثانوی تبدیل می شود. با توجه به تبیین ارائه شده چند نکته بیان می شود: اول آنکه از تعریف حکم اولی و ثانوی معلوم گردید که هم حکم اولی و هم حکم ثانوی، احکام کلی الهی هستند و

به لحاظ حکم الهی بودن و وجوب تبعیت، هیچ فرقی با هم ندارند. تنها تفاوتشان در موضوعشان نهفته است و اصل مسلم اصولی، آن است که فعلیت احکام تابع فعلیت موضوعاتشان است؛ اگر موضوع حکم اولی محقق شد، حکم اولی ثابت است و اگر موضوع حکم ثانوی محقق شد، حکم ثانوی ثابت است.

دوم آنکه احکام اولیه به دلیل اینکه بر ماهیت عاری از هر عنوان دیگر بار می شوند، نسبت به احکام ثانویه جنبه اصالت و به تعبیر دقیق تر، اغلیت دارند چون غالباً اشیاء و کارها بر طبق روال طبیعی هستند، عوارض معمولاً زود گذرند و بعد از زوالشان، شیء به حالت اولی بر می گردد، از این رو احکام ثانویه معمولاً حالت استثناء نسبت به حکم اولی را دارند. به همین دلیل بسیاری از فقها معتقدند که ادله احکام ثانویه، حاکم بر ادله احکام اولیه هستند که در نهایت به تخصیص آنها منجر می شود، (1) اما با این حال، جزء احکام کلی الهی بوده و مانند هر حکم دیگری دائر مدار وجود و عدم وجود موضوعشان هستند.

نکته سوم آن است که احکام ثانویه، آن گونه که از بررسی کتاب های فقهی معلوم می شود و بعضی از بزرگان (2) نیز تصریح کرده اند، محدود به همان موارد معروف که معمولاً نام برده می شود، نبوده و شاید نتوان همه موارد را به صورت حصری به شمارش در آورد، اما موارد مشهوری وجود دارد که عبارتند از اضطرار، ضرر، حرج، تقیه، تعارض اهم و مهم، نذر، عهد و قسم، امر پدر و مادر، مقدمه واجب و حرام.

نکته چهارم: از بحث های مطرح در مورد احکام ثانویه، این مسئله است که حکم ثانوی به دلیل اینکه بر شیء به لحاظ عنوان عارضی بار می شود، اولاً

ص: 112

1- ناصر مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامة، ص 503.

2- همان.

نباید حالت غالب و اکثری را به خود بگیرد، ثانیاً نباید دوامش تا آن حد باشد که حکم اولی را تحت الشعاع قرار دهد. در همین راستا برخی فقها به دو نکته اشاره و تأکید دارند نخست اینکه نباید مسئله احکام ثانویه، دستمایه تعطیلی احکام اولیه قرار گیرد و افراد به تبع هوی و هوس، هر جا به مشکلی برخوردند، به جای دقت و حزم و ارائه راه حل، قواعدی چون لاجرح و اضطرار را بکار گیرند؛ مثلاً برخی زنان به بهانه های واهی مثل عادت بد شوهر به هنگام غذا خوردن ادعای عسر و حرج کرده و تقاضای طلاق می نمایند. این گونه موارد، تبعیت از هوای نفس بوده و به هیچ عنوان مجوزی برای تعطیلی حکم اولی نمی باشد. دوم اینکه بکارگیری احکام ثانویه نباید آن گونه باشد که گمان رود دین بدون احکام ثانویه پاسخ گوی مشکلات زمان نیست، چرا که بکارگیری بی رویه احکام ثانویه، نوعی اعتراف به ناکارآمدی دین در اداره جامعه است و البته این اعتراف، ناشی از ضعف در اجتهاد و ناتوانی در مواجهه با احکام اولیه می باشد. (1) خلاصه سخن آنکه اگر ضعف در تحلیل مسائل فقهی، تبعیت از هوی و هوس، بی مبالاتی در دین، موجب شود که دامنه بکارگیری احکام ثانویه گسترش یابد این مسئله به هیچ عنوان مساوی با پاسخگو نبودن فقه در برابر مسائل زمان نیست.

توجه به این نکته لازم است که برخی از متفکرین، وضعیت امروز بشر و غلبه فرهنگ غرب بر جهان را یک انحراف بزرگ از سرشت اولیه انسان می دانند و گسترش احکام ثانویه را به همین گستردگی انحراف که در واقع به وجود آمدن حالت اضطرار است، منسوب می کنند. این دیدگاه از کلام شهید مطهری نیز استفاده می شود، ایشان در بحث اسلام و مقتضیات زمان این سؤال را مطرح کرده اند که آیا همه تغییر و تحول هایی که در جامعه رخ می دهد، در مسیر پیشرفت است یا ممکن است جامعه ای تغییر به فقهاء هم

ص: 113

داشته باشد؟. پاسخی که به این سؤال می دهد آن است که ممکن است جامعه ای به جای پیشرفت به سوی انحراف تغییر کند، او می گوید: «این طور نیست که هر جامعه ای خود به خود و به طور خودکار همیشه رو به پیشرفت و ترقی باشد. ما همیشه می گوییم «ترقی جوامع» و «انحطاط جوامع». همانطور که ترقی جوامع در زمان صورت می گیرد، انحطاط جوامع نیز در زمان صورت می گیرد. پس معلوم می شود که زمان و جامعه، ممکن است دو گونه تغییر بپذیرد، تغییر هایی که باید آنها را ترقی نامید و تغییرهایی که انحطاط و سقوط است.» (1)

حکم ولایی و تفاوت آن با احکام اولیه و ثانویه

حکم ولایی حکمی است که از سوی حاکم مسلمین یا ولی امر، به منظور اداره جامعه مسلمین و رعایت مصالح ایشان صادر شده و به موجب حکم اولی و خوب اطاعت از ولی امر، و خوب اطاعت دارد. صدور حکم ولایی به چند صورت قابل تصور است:

1. گاهی جهت تنفیذ و اجرای وظایفی است که بر دوش حاکم نهاده شده و حاکم اجرای بخشی از این وظایف را به دیگری واگذار می کند مثل تعیین قضات، جذب و تربیت نیرو برای دفاع، تعیین مسئولین اجرایی، حکم به ثبوت رؤیت هلال و... البته این اقدامات در واقع از سنخ حکم نیست، 2. برخی از اقدامات از سنخ حکم و قانون به حساب می آید، اما احکام جزئی اجرایی هستند مانند تعیین مقررات برای عبور و مرور، تعیین مقررات برای مالیات، خدمت سربازی و... ؛ 3. برخی جهت تعیین احکام مهم در مقام تراحم مهم و مهم است؛ 4. برخی نیز برای تعیین احکام کلی در عرض شریعت می باشد.

در مورد صدور دسته اول شبهه و اشکالی وجود نداشته و همه بر

ص: 114

صلاحیت امام عادل بر این امر اتفاق نظر دارند، دسته چهارم نیز به اتفاق، مردود شناخته شده و هیچ حقی برای ولی امر، جهت وضع احکام کلی در عرض احکام شریعت وجود ندارد زیرا این امر مصداق تشریح بوده که حتی برای امام معصوم نیز اثبات چنین حقی قابل مناقشه است. در بحث اهم و مهم (دسته سوم) بحث بر سر این است که آیا حاکم با حکم به اینکه مثلاً، حج به دلیل تعارض با حکم اهم (حفظ کیان اسلام باید موقتاً تعطیل شود، اقدام به جعل حکم شرعی می کند یا صرفاً به دلیل اینکه مصالح اجتماعی را بهتر از دیگران تشخیص می دهد، مورد اهم و مهم را اعلام کرده و مکلفین بر اساس قانون تراحم اهم و مهم، وظیفه دارند مهم را ترک کرده و به اهم عمل کنند؟، در ادامه بحث اشاراتی به این مسئله خواهد شد. در مورد دسته دوم، یعنی تعیین مقررات و اینکه آیا اساساً حاکم حق دارد که اقدام به وضع مقررات کند یا خیر؟ برخی از فقها معتقدند چون جعل قانون فقط از شئون خداوند است پس حاکم یا کسانی از سوی او نمی توانند اقدام به جعل قانون نمایند، (1) اما بسیاری از فقها نیز بر اساس برخی مبانی مانند منطقه الفراغ (2) معتقدند حاکم اجازه وضع چنین مقرراتی را داراست.

با توجه به مباحث ارائه شده در مورد حکم حکومتی، حکم اولیه و حکم ثانویه، می توان گفت: در مواردی که حکم فقیه از باب اهم و مهم باشد، چون عنوان «اهم بودن» خود از عناوین ثانویه است، طبعاً حکم فقیه نیز از قسم احکام ثانویه خواهد بود با این تفاوت که وجوب اطاعت از آن، پشتوانه وجوب اطاعت از حکم حاکم عادل را نیز دارد. در مواردی که حکم فقیه تطبیق یک کبرای کلی بر موردی خاص باشد، مثلاً تطبیق حکم کلی زکات بر گندم فلان منطقه، باز هم حکم ولی امر مصداقاً همان حکم اولیه است، تنها

ص: 115

1- ناصر مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن (عدم خلأ قانونی در اسلام، ص 216).

2- این اصطلاح که از سوی شهید صدر مطرح گردیده است، به معنای خالی بودن واقعه از حکم شرعی، آن گونه که غزالی می گوید نیست، بلکه به معنای خالی بودن واقعه از حکم الزامی است.

با اضافه شدن خصوصیت حکم حاکم. در مواردی که حکم حاکم از سنخ جعل قانون است، اگر گفته شود که حاکم حقی برای جعل قانون نداشته و فقط باید احکام شرعی را اجرا کند، طبیعی است که حکمی که او صادر می کند، باید مصداق یکی از احکام شرعی اولیه یا ثانویه باشد، در صورتی که حاکم حکمی خارج از شریعت صادر کند، چون حق چنین کاری را ندارد، اطاعتش واجب نیست، اما اگر گفته شود که فقیه، حق قانونگذاری در دایره مباحات را دارد، کاری که ولی امر انجام می دهد تبدیل امری غیر الزامی (مباح) به امری الزامی است (اعم از اینکه الزام به صورت امر باشد یا به صورت نهی) و این الزام هم به پشتوانه وجوب اطاعت از اولوالامر، واجب است نه به عنوان حکم خداوند. (1) البته واضح است که وجوب اطاعت از اولوالامر نیز حکم خداوند است و در عالم آخرت می تواند پیامد مثبت یا منفی داشته باشد، اما نسبت به خود آن عمل، حکم اولی خداوند اباحه است نه الزام. در این زمینه بحث های دیگری هم وجود دارد که به دلیل خارج بودن از موضوع سؤال از طرح آنها خودداری می کنیم. (2)

با توجه به مطالب گفته شده، می توان این گونه پاسخ داد که آنچه اکنون با عنوان احکام ثانویه بیان می شود اگر ناشی از هوی و هوس یا ضعف در اجتهاد نباشد، موقتی و غیر غالب بوده بنابر این احکام اولیه اسلام همچنان پابرجاست و مکلفین باید بر اساس آن عمل کنند، اما اگر در مواردی موضوع، جزء احکام ثانویه باشد به گونه ای که حکم اولی باید کنار گذاشته شود، عمل بر اساس حکم ثانوی وظیفه مکلف بوده و مشکلی به وجود نمی آید چون احکام ثانویه نیز احکام واقعی الهی هستند و تنها فرقیشان با احکام اولیه این است که موضوعاتشان متفاوت است. البته اگر بررسی های

ص: 116

1- ر.ک: دایرة المعارف فقه اهل بیت علیهم السلام، مجله فقه اهل بیت (فارسی)، شماره 28، ص 116، ماهیت حکم حکومتی

2- ر.ک: فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج 3، ص 364.

آماري نشان دهد كه بسياري از احكام اوليه به مدت طولاني، ترك شده و عناوين ثانويه بر آنها مستولي شده اند، مي توان به اين نتيجه رسيد كه مطابق گفته شهيد مطهري، جامعه دچار انحطاط گرديده و از حالت اعتدال خارج شده است و براي درمان آن بايد فكري كرد. از سوي ديگر بايد گفت از جعل احكام ثانويه نه تنها لغويت احكام اوليه لازم نمي آيد بلكه جعل آن، وسيله كارآمد و مؤثر براي سازگاري فقه با نيازهاي زمان خواهد بود زيرا اگر احكام ثانويه نباشد، فقه به يك سلسله احكام خشك و انعطاف ناپذير تبديل خواهد شد كه با تغييرات زندگي بشر هيچ تناسب ندارد. حكمت شارع اقتضا مي كند كه تغيير و تحول زندگي بشر را در قانونگذاري خودش لحاظ كند و براي آن ساز و كار مناسب تعريف نمايد، وضع احكام ثانويه يكي از اين ساز و كارها است.

نكته آخر آنكه بسياري از مواردی كه گمان می رود از قبیل احكام ثانويه است، از قبیل احكام ولايي است بنابر اين احكام اوليه كه به لحاظ قلمرو جدا از احكام ثانويه است. هم چنان باقي بوده و مورد عمل واقع می شود. احكام ولايي تنها می تواند حوزه مباحات، از احكام اوليه را شامل شود كه ايجاد تغيير در آن هيچ مشكلي را

به وجود نمي آورد.

ص: 117

پرسش اول: اگر همه احکام از ملاکات عقلی یا عقلانی برخوردارند، چرا برخی احکام با عقل انسانی سازگار نیست؟

پاسخ: جواب این سوال تا حدودی از تأمل در پاسخ سوال های قبل روشن می گردد، اما برای تبیین بیشتر لازم است دو نکته توضیح داده شود، نکته اول آن است که گزاره «همه احکام دارای ملاکات عقلی یا عقلانی اند» با گزاره همه احکام از ملاکات واقعی و نفس الامری برخوردارند» متفاوت است؛ آنچه فقها بر آن تأکید دارند و آن را از ویژگی های مذهب شیعه می دانند گزاره دوم است نه گزاره اول، چون در گزاره اول نوعی ابهام وجود دارد که آیا مقصود این است که همه احکام دارای ملاکاتی هستند که اگر عقل آن را درک کند تأییدش خواهد کرد یا مقصود این است که همه احکام دارای ملاکاتی هستند که عقل ما آن را درک می کند؟ معنای اول کاملاً مورد تأیید است و مقتضای حکمت شارع نیز همین است که احکام لغو و بدون ملاک جعل نکنند، اما گزاره دوم به طور آشکار غلط است (حداقل کلیت آن غلط است به نحوی که بعداً توضیح داده خواهد شد). نکته دوم آن است که عبارت «برخی از احکام با عقل انسانی سازگار نیست»، یک ادعای کلی و بدون دلیل است چرا که اولاً باید روشن شود کدام حکم با عقل انسانی سازگار به نظر نمی رسد؟ دوم اینکه آیا ناسازگاری به معنای انکار صریح عقل است یا به معنای تحیر عقل؟ در مورد نکته اول، فقها پس از پذیرش اصل مسلم «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری» در مورد اینکه آیا عقل بشر، توانایی درک آن مصالح و مفاسد را دارد یا خیر؟ نظرات مختلفی دارند؛ عده ای از آنان معتقدند بشر توانایی درک مصالح و مفاسد احکام را

ندارد، اما عده دیگر، توانایی عقل در درک مصالح و مفاسد را فی الجمله پذیرفته اند. قبلا بیان شد که بشر توانایی درک همه مصالح و مفاسد احکام را ندارد، اما به صورت مجبه جزئی، توانایی درک ملاکات بسیاری از احکام را دارد. برخی از احکام مانند حرمت ظلم، دروغ، خیانت، و جوب احترام به والدین و... قبل از اینکه شرعی باشند، عقلی هستند و اوامر شرعی در این گونه موارد بیشتر جنبه ارشاد دارد البته شارع در این گونه موارد می تواند از برخی اسرار باطنی بعضی از گناهان یا اعمال نیک، پرده بردارد، به عبارت دیگر، تأثیرات اخروی آن عمل را که عقل ما از درکش ناتوان است، بازگو کند. پاره ای دیگر از احکام، بدون بیان شرع، فلسفه اش برای ما روشن نیست، اما بعد از بیان شارع، عقل ما نیز می تواند فلسفه آن را درک کند. بخش سوم احکامی است که حتی بعد از بیان شارع نیز عقل ما نمی تواند فلسفه آن را درک کند؛ به همین دلیل فلسفه بسیاری از احکام در احادیث توضیح داده نشده است چون فلسفه این احکام نوعا متعلق به عالمی است که فوق محدوده ادراک عقل است و باید با نگاهی دیگر به آنها نگریست. قسمت عمده احکامی که مربوط به حیات زمینی ما بوده و روابط اجتماعی ما را سامان می دهد، فلسفه و ملاکش هم زمینی است، اما از آنجا که عقل ما محدود به شرایط زمان، مکان، محیط اجتماعی، فرهنگ و عادات است، از همه جانبه نگری لازم برخوردار نیست، لذا در قضاوتش اشتباه می کند؛ به همین دلیل، ما علیرغم اینکه می پذیریم که عقل ما توانایی درک مصالح احکام مربوط به زندگی اجتماعی و دنیایی را دارد، اما احکام را محدود به این مصالح و مفاسد نمی دانیم مگر اینکه منصوص باشد یا قطع داشته باشیم که جهت دیگری در آن دخالت ندارد. چون این احتمال همواره وجود دارد که ما بعض جهات مؤثر در حکم را از نظر انداخته و بی جهت حکم را دستخوش دگرگونی کرده باشیم. شهید مطهری از کسانی است که از این نظر دفاع می کند. او می گوید:

«قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین این که آسمانی است، زمینی است، یعنی بر

اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است. به این معنا که جنبه مرموز و صد در صد مخفی و راز و رمزی ندارد، که بگوید: حکم خدا به این حرف ها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است. اسلام اساسا خودش بیان می کند که هر چه قانون وضع کرده ام، بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما، یا به اخلاق شما، یا به روابط اجتماعی شما. به همین مسائل مربوط است، یعنی یک امر به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد، نیست.» (1)

گرچه از این بیان شهید مطهری، توانائی عقل در درک مطلق ملاکات استفاده می شود، اما چون واضح است که به اطلاق این سخن نمی توان ملتزم شد در ادامه می گوید: «پس عقل، عاملی است که مناطات احکام را البته نه در همه جا بلکه در مواردی کشف می کند.» (2)

در مورد نکته دوم (ناسازگاری برخی احکام با عقل) چند احتمال مطرح است، اول اینکه مقصود این باشد که برخی احکام، هیچ فلسفه ای برایش متصور نیست مثلا- مسح اعضای وضو، نه به نظافت بدن کمکی می کند، نه در شادابی برای ورود به نماز تأثیری دارد و نه اثر دیگری برایش متصور است. اگر مقصود این باشد، همان گونه که گفته شد فلسفه بسیاری از احکام بر ما پوشیده است مخصوصا در مورد عبادات که مربوط به تنظیم روابط ما با خداوند است، اما از آنجا که خداوند حکیم این دستور را صادر کرده است، حتما حکمتی دارد.

احتمال دیگر آن است که مقصود آن باشد که برخی احکام، خلاف عقل است، اما بررسی احکام نشان می دهد که چنین حکمی وجود ندارد چرا که اگر عقل قاطعانه حکمی را صادر کند و آن حکم با «ظاهر» قرآن یا سنت مخالف باشد، ظاهر قرآن یا سنت توجیه و تأویل می شود، اما موردی که نص قرآن با حکم عقل قطعی، تعارض داشته باشد، وجود ندارد. (3)

ص: 123

1- مرتضی مطهری، مجموعه آثار فقه و حقوق، ج 21، ص 293.

2- همان، ص 300.

3- همان، ص 299-300.

با توجه به این مطالب، در پاسخ سوال باید گفت: عقل ما توانایی درک همه مصالح و مفاسد را ندارد بنابراین اگر حکم از احکامی باشد که عقل ما توان درک مصالح و مفاسد آن را ندارد و به ظاهر با عقل ما ناسازگار می آید، باید با استناد به اصل مسلم کلامی که «خداوند حکیم، حکم فاقد ملاک ندارد» حکم عقل، کنار گذاشته شود، اما اگر در احکام مربوط به تنظیم روابط اجتماعی، عقل، قطع به ملاک حکم پیدا کرد و این ملاک را غیر عقلانی یافت با رعایت دقیق تمام نکات و شرایط که تحقیق و تشخیص آن بر عهده مجتهدین است، باید در آن حکم تجدید نظر صورت گیرد، اما پیدا کردن چنین حکمی، کار سهل و آسانی نیست.

عدالت در احکام

پرسش دوم: اگر خداوند عادل است، چرا برخی احکام به نظر ما عادلانه نیست؟ پاسخ: در اینکه خداوند عادل است، جای هیچ تردیدی وجود ندارد و دلایل فراوانی، عدالت ذات حق را تأیید می کند که برخی از آن دلایل عقلی و برخی دیگر نقلی است؛ از میان ادله عقلی که برای عدالت خداوند اقامه شده است می توان به نمونه زیر اشاره نمود که خود متشکل از دو مقدمه است، اول، اشیا در ذات خود از حسن و قبح عقلی برخوردارند و عقل ما این حسن و قبح را درک می کند، (1) دوم، ظلم قبیح است و قبیح از خداوند محال است، بنابراین خداوند عادل است.

در توضیح مقدمه دوم باید گفت قبح ظلم، مبتنی بر همان بحث حسن و قبح عقلی است که در مقدمه اول مورد اشاره قرار گرفته است، آنچه باید اثبات گردد این نکته است که صدور قبیح از خداوند متعال محال است. برای اثبات این مقدمه باید گفت که اولاً خداوند همان گونه که عادل است، حکیم است و صدور امر قبیح با حکمت، سازگار نیست بنابراین اگر قرار

ص: 124

1- این مقدمه در فصل اول این کتاب توضیح داده شده است.

باشد که خداوند ظلم کند، نباید حکیم باشد در حالی که در محل خود ثابت شده است که خداوند حکیم است؛ ثانیة صدور ظلم از شخص، منحصر بر اساس یکی از دو این عامل می باشد یا جهل به قبح عمل یا نیاز به آن عمل ظالمانه، اما خداوند نه جاهل است تا قبح عمل را نداند و نه نیازی به ظلم کردن دارد؛ چون ثابت شده است که او هم عالم به همه چیز است و هم غنی بالذات است. (1)

بر اساس برهان فوق که حاصل تلاش عقلی متکلمین است، می توان نتیجه گرفت که خداوند عادل است و ظلم نمی کند، اما مهم ترین دلیل، فرموده خداوند است که بارها در قرآن بر عدالت خود تأکید کرده و بندگان را به عدالت فرمان داده است. (2) از این قاعده عمومی می توان نتیجه گرفت که هر حکمی که از ناحیه خداوند باشد، حتما عادلانه است، اما اینکه چرا بعضی از احکام به نظر ما ناعادلانه جلوه می کند دو گونه پاسخ می توان از آن داد:

پاسخ اجمالی آن است که عقل ما توانایی درک همه جوانب بسیاری از امور را ندارد، از این جهت ممکن است در قضاوت خود اشتباه کند. داستان حضرت موسی (علیه السلام) و حضرت خضر (علیه السلام) که در قرآن آمده، برای این مقصود بسیار آموزنده است، در آن داستان حضرت موسی (علیه السلام) رفتارهایی را از خضر علم مشاهده می کند که از دیدگاه او مصداق ظلم به حساب می آید، اما بعد از آنکه حکمت آن معلوم می گردد، خود حضرت موسی (علیه السلام) نیز اعتراف به عادلانه بودن آن دارد مثلا وقتی خضر (علیه السلام) کشتی را که بر آن سوار بود و متعلق به دو انسان صالح بود، سوراخ کرد، این کار به نظر حضرت موسی (علیه السلام)، مصداق ظلم و تعدی به اموال مردم بود، اما خضر (علیه السلام)

ص: 125

1- جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن، ج 10، ص 17.

2- نساء، آیه 40، « إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ » ، خدا به اندازه ذره کوچک هم ظلم نمی کند؛ یونس، آیه 44، « إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا » ، خداوند هیچ ظلمی به مردم نمی کند؛ نحل، آیه 90، « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ » خداوند به عدل و احسان فرمان می دهد.

که خود بر حقیقت امر واقف بود می دانست که این کار در حق صاحبان کشتی، عین عدل است چون اگر کشتی سوراخ نمی شد، پادشاه ستمگر کشتی را به ظلم و زور از آنان می گرفت و از همه کشتی محرومشان می کرد. (1)

به بیانی دیگر، بررسی های میدانی نشان می دهد که عمده احکامی که ناعادلانه به نظر می آیند مربوط به نظام جزایی و حقوقی اسلام بوده و شامل مواردی چون وجوب دیه بر عاقله، تفاوت دیه زن و مرد، عدم تناسب مجازات با جرم، نابرابری زن و مرد در ارث و... است، اما واقعیت آن است که همه این موارد، مبتنی بر حکمت و عدل خداوند بوده و هیچ گونه ظلم و تبعیضی وجود ندارد؛ برای نمونه، به بررسی حکم دیه زن و مرد پرداخته و ابعاد آن را بررسی می شود تا حکیمانه و عادلانه بودن آن روشن شود. در شریعت، حکمی وجود دارد مبنی بر اینکه دیه زن تا ثلث دیه، با دیه مرد برابر است، اما بعد از ثلث، دیه زن تبدیل به نصف دیه مرد می شود. (2) در تبیین این حکم چندین نکته وجود دارد

الف) دیه، بر خلاف آنچه تصور می شود قیمت انسان (خون بها) نیست چون از نظر آموزه های دینی، انسان حر قابل خرید و فروش نیست تا برای آن قیمتی معین شود و به لحاظ ارزشی نیز قتل یک انسان معادل قتل همه

ص: 126

1- تفصیل این داستان را در آیات 60 الی 82 سوره مبارکه کهف مطالعه کنید.

2- أبان بن تغلب روایت می کند که از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم مردی که یک انگشت از انگشتان زنی را بریده است، دیه اش چقدر است؟ امام جواب داد: ده شتر، گفتم: اگر دو انگشت را قطع کرد؟ فرمود: بیست شتر، گفتم: اگر سه انگشت را قطع کرد؟ فرمود: سی شتر، گفتم: اگر چهار انگشت را قطع کرد؟ فرمود: بیست شتر. گفتم: سبحان الله. سه انگشت را قطع کند، سی شتر، اما چهار انگشت را قطع کند، بیست شتر؟! این سخن از شما در هنگامی که ما در عراق بودیم، به ما می رسید و ما از گوینده آن تبرت می جستیم و می گفتیم گوینده این سخن شیطان است. امام (علیه السلام) فرمود: صبر کن، أبان! این حکمی است که رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) فرموده است. زن با مرد تا ثلث دیه برابری می کند، اما وقتی از ثلث گذشت نصف می شود. ای ابان! تو با قیاس در برابر من ایستادی و سنت، اگر قیاس شود، نابود می شود. (اصول کافی، ج 14، ص 353)

انسان ها دانسته شده است، (1) شاهد بر این مطلب آن است که قاتل فرد مسلمان، علاوه بر قصاص یا پرداخت دیه، باید کفاره بدهد و در پیشگاه خداوند توبه کند (2) و اگر این مسئله فقط جنبه حق الناسی داشته باشد، کفاره و توبه و جهی نداشت؛ بنابراین دیه به هیچ عنوان، قیمت خون مقتول نیست بلکه نوعی مجازات مالی تعیین شده از سوی شارع به منظور دفاع از جامعه مسلمین است که مجرم باید به دلیل عمل مجرمانه اش پرداخت کند. شاهد مطلب این است که دیه در قتل عمد و جنایات عملی، اصولاً بدل از قصاص است و مجازات اصلی قصاص است؛ از سوی دیگر دیه نوعی راهکار جهت جبران ضرر و زیان اقتصادی است که به خانواده مقتول به دلیل از دست رفتن یکی از افرادش - وارد می شود. ب) همانطور که گفته شد دیه برای جبران ضرر و زیان وارد شده به خانواده مقتول است و از آنجا که مردها مسئول تأمین معاش هستند ضرر وارده به خانواده مقتول در صورت فقدان مرد، بیشتر از ضرر وارده به دلیل فقدان زن است و از این جهت دیه مرد دو برابر دیه زن قرار داده شده است؛ البته ممکن است زنی در کسب درآمد خانواده، نقش مؤثرتری نسبت به مرد خانواده داشته باشد و چنین به نظر می رسد که عدالت اقتضا می کند در این گونه موارد، دیه زن مساوی با مرد باشد، اما باید گفت اسلام در قانونگذاری، حال غالب افراد را در نظر گرفته و موارد نادر را به این دلیل که نمی توان تحت ضابطه معین قرار داد، نادیده می گیرد همان گونه که در قانونگذاری های معمول بشری هم این مسأله مدنظر می باشد؛ مثلاً تبعیت از قانون توقف پشت چراغ قرمز، برای همه ساعات شبانه روز بوده و حتی در ساعات خلوت که خطر برخورد و تصادف نیز وجود ندارد، لازم است رعایت گردد. (3) ج) اگر بنا بر این باشد که عدالت به معنای تساوی میان زن و مرد معنا شود باید در همه جهات،

ص: 127

1- مائده، آیه 32، « مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ».

2- نساء، آیه 92.

3- ناصر مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامه، ص 154.

این تساوی رعایت گردد که از جمله آن، تساوی در تکالیف است مثلاً حکم جنگ و جهاد، نفقه، شرکت در فعالیت های سخت اجتماعی و ... همگی باید میان زن و مرد به صورت مساوی باشد در حالی که این تساوی، نه تنها عادلانه نیست بلکه عین ظلم است. اسلام با واقعیت نگری و رعایت همه جوانب قضایا و مصالح فردی و اجتماعی و خانوادگی بشر، احکامی را وضع کرده است و این موازنه را به بهترین شکل ممکن فراهم ساخته است به عنوان مثال، احکامی مثل وجوب پرداخت نصف مهریه به زن به محض خواندن صیغه عقد، وجوب پرداخت تمام مهر در صورت وطیبه شبهه، وجوب نفقه و...، اگر به صورت جداگانه در نظر گرفته شود، ممکن است ظلم بر مرد به ذهن آید در حالی که اگر این احکام در کنار سایر احکام در نظر گرفته شود، موازنه و عدالت، با رعایت خصوصیات روحی و جسمی طرفین، به طور کامل رعایت گردیده است.

تذکر این نکته لازم است که نکات گفته شده، تنها می تواند حکمت حکم فوق بوده و ممکن است علت واقعی آن غیر از این ها باشد. در روایات ذکر شده در این زمینه، از حکمت یا علت نصف بودن دیه زن در برابر دیه مرد، سخنی به میان نیامده بلکه تنها به ذکر این نکته اکتفا نموده که این حکم رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) است. بنابراین آنچه ذکر شد تبیین این مطلب بود که اگر با موازین عقل بشری هم قضاوت شود، این امکان وجود دارد که حکم مذکور عادلانه تلقی شود و چنین نیست که ناعادلانه بودن آن، کاملاً واضح و روشن باشد. از سویی روشن می شود که این سخن - که از سوی برخی از صاحب نظران مطرح شده و روایت اَبان را تخصیص قاعده «ملازمه میان حکم عقل و شرع» دانسته اند (1) - اساسی ندارد چون اگر ما به حکم عقل قطعی، به این نتیجه رسیدیم که این حکم مصداق ظلم است، ظلم از اموری نیست که حکم حرمت آن (با حفظ عنوان ظلم)، قابل تخصیص باشد.

با این بیان معلوم گردید که شبهه ناعادلانه بودن برخی از احکام شریعت،

ص: 128

1- ابوالقاسم علیدوست، فقه و عقل، ص 85.

ناشی از ضعف در درک فلسفه این احکام و در واقع ضعف همه جانبه نگری بشر است.

معنا و کارآیی قاعده «ملازمه میان حکم عقل و شرع»

اشاره

پرسش سوم: با توجه به اینکه گفته می شود «عقل توانایی درک مصالح و مفاسد را ندارد» آیا قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» در فقه، کاربردی دارد؟

پاسخ: این پرسش یکی از پرسش های اساسی در مورد رابطه عقل و شریعت است؛ اساس این شبهه و مسأله، از آنجا ناشی می شود که وقتی فقه شیعه با اشکال ناسازگاری با اقتضانات عصر جدید مواجه می گردد، یکی از پاسخ ها این است که چون عقل به عنوان یکی از منابع استنباط در نظر گرفته شده، ما به کمک این ابزار می توانیم احکام شریعت را به گونه ای تبیین و استنباط کنیم که مشکلات و مسائل جدید هم در نظر گرفته شود و در نتیجه شریعت با زمان، سازگاری داشته باشد، (1) یعنی در منابع فقهی و اصولی، «عقل» به عنوان یکی از منابع اجتهاد و استنباط احکام در نظر گرفته شده و به وجود آن در فقه شیعه افتخار می شود، از سوی دیگر، وقتی به واقعیت استنباط احکام در میان فقها مراجعه شود، خواهید دید که در اکثر مسائل، از حدود دلالت الفاظ آیات قرآن و روایات معصومین عام فراتر نرفته و عقل، آن جایگاه و نقش مورد انتظار را ندارد. (2)

با توجه به این دو نکته، با این پرسش مواجه می شویم که راز بی مهری به دلیل عقلی در میان ادله اربعه فقه چیست؟ مراد و مقصود از عقل که مبنای

ص: 129

1- آیت الله جوادی آملی بر این باور است که شریعت اعم از وحی و عقل است. ر.ک: شریعت در آئینه معرفت.

2- البته این امکان وجود دارد که دلیل بی توجهی فقهای متقدم به دلیل عقلی و کاوش نکردن از آن در کتاب های فقهی و اصولی شان، وجود تعداد کافی احادیث و روایاتی بود که در گذشته حکم هر واقعه را از آنها استنباط می کردند و با مشکلی هم مواجه نبودند. اگر امروز از این نقش پرسیده می شود به دلیل مواجه فقه با مسایلی است که گمان می رود آن روایات برای استنباط حکمشان کافی نیست.

سازگاری شریعت با دنیای جدید و یکی از منابع استنباط احکام تلقی شده است، چیست؟ حدود و ثغور کاربرد آن در شریعت تا کجاست؟

معنا و مقصود قاعده

پاسخ تفصیلی به پرسش های فوق مجال بسیاری می طلبد، گرچه کتابهای مستقلی نیز در این موضوع نگاشته شده است، اما به صورت مختصر می توان گفت که عقل در شریعت، سه نقش و کاربرد را می تواند داشته باشد، نخست آنکه به کمک عقل می توان متون دینی را فهمید، می توان فهمید که در روایت متعارض، هر دو نمی تواند حجت باشد، خطاب عام، حتما باید با خطاب خاص، تخصیص زده شود، به کمک تجزیه و تحلیل عقلی در می یابیم که در فهم مفاهیم الفاظ، باید تابع عرف باشیم با دقت های عقلی؟ و ... چنین بحث های عقلی، در اصول فقه شیعه به تفصیل مورد بحث قرار گرفته و جوانب آنها سنجیده شده است و اصولا یکی از اهدافی که کتاب های اصول فقه در پی آنند، تعیین حدود و ثغور نقش عقل است. البته «اشعری ها» از اهل سنت و «اخباری ها» از تشیع، منکر چنین نقشی برای عقل بوده و معتقدند حتی راه حل اخبار متعارض را نیز باید از خود شریعت استمداد کرد. دوم آنکه برخی از احکام عقل برای رفع تحیر مکلف در مقام عمل، کاربرد دارند مانند برائت عقلی، قاعده اشتغال عقلی، قبح عقاب بلا بیان و ... این دسته از قواعد عقلی نیز با اختلافات اندکی که در مورد شرایط کاربرد هر یک که میان فقها وجود دارد. مورد قبول بوده و کسی با آن مخالفتی ندارد. سوم آنکه عقل به عنوان منبعی برای استنباط احکام باشد و این خود، به دو شیوه امکان پذیر است:

1. ملازمات عقلیه یا احکام غیر استقلالیه عقلی، بدین معنا که عقل به کمک دلیل شرعی دیگر، منبع استنباط احکام باشد، مانند وجوب شرعی مقدمه به دلیل وجوب ذی المقدمه آن (بنابر اینکه چنین وجوبی داشته باشد مثلا اگر دفع ظلم و اقامه عدل، متوقف بر برپایی نظام اسلامی باشد، بر کسی که این

شان را دارد، برپایی حکومت اسلامی، وجوب شرعی پیدا می کند، یا از امتناع اجتماع امر و نهی می توان فهمید که پوشیدن لباس غضبی در نماز مبطل نماز است.

2. مستقلات عقلیه؛ عقل مستقلا و بدون استمداد از یک دلیل شرعی دیگر به استنباط احکام شرعی پردازد. جایگاه قاعده «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» در این قسم می باشد و اگر بتوانیم چنین شأنی را برای عقل اثبات کنیم، برای سازگاری فقه با نیازهای روزگار، این قسم از احکام عقلی مؤثر خواهد بود، بنابراین لازم است کانون بحث را این قسم از حکم عقل، قرار دهیم.

چیستی عقل

مقصود از عقل چیست؟ تتبع در آیات قرآن و روایات، نشان می دهد که مقصود از عقل در غالب موارد، عبارت است از نیرویی که تشخیص دهنده خیر از شر، مصالح از مفاسد، مضار از منافع و بالاخره اندیشه گر نسبت به فرجام کارها می باشد. (1) به عنوان مثال، آیه 10 سوره ملک می گوید: «دوزخیان می گویند، اگر عقل خویش به کار می بستیم و به ندای عقل گوش می دادیم و سخنان پیامبران را می شنیدیم، هرگز اهل آتش نبودیم». در احادیث آمده است که «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانِ»، (2) عقل چیزی است که به کار بستن آن موجب بندگی انسان نسبت به خداوند و به دست آوردن بهشت می شود و یا «الْعَقْلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ»، (3) عقل راهنمای مؤمن است. چنانکه پیداست در این آیات و احادیث، بر تشخیص خیر و شر، صلاح و فساد، فرجام نیک و بد به عنوان خصوصیات عقل تأکید شده است. معنای مورد

ص: 131

1- ر.ک: محمد اصغری، عدالت و عقلانیت در فقه و حقوق، ص 81 الی 85.

2- کلینی، اصول کافی، ج 1، باب عقل و جهل، ح 3.

3- همان، ح 24.

نظر در فقه و اصول نیز به این برداشت نزدیک است، براساس تعریف ارائه شده، حکم عقلی که فقها ادعای وجود ملازمه میان آن و حکم شرعی را دارند، عبارت است از حکم عقلی که «آرا محموده بر آن تطابق داشته باشد»، (1) به عبارت واضح تر، حکمی مدنظر است که واجد این خصوصیات باشد؛ الف) عقلا از آن جهت که عاقلند حکم به خوبی یا بدی امری کنند. ب) در حکمشان تحت تأثیر عواطف و احساسات قرار نگرفته باشند. ج) در حکمشان تحت تأثیر منطقه جغرافیایی یا فرهنگ خاص قرار نداشته باشند. د) حکمشان از نوع تحسین و تقبیح باشد، یعنی انجام دهنده کاری را سرزنش یا تحسین کنند. اگر حکمی با این ویژگی ها صادر شود، چنین حکمی با حکم شارع ملازمه دارد. (2)

اصولیین بر این مطلب تأکید کرده اند که حسن (خوبی) عدل و قبح (زشتی) ظلم، از این دسته احکام عقلی است، در هر جای عالم، با هر فرهنگ، با هر نژاد، همه عقلا، عدالت را تحسین و ظلم را تقبیح می کنند؛ چنین حکم عقلی قطعاً با حکم شارع ملازمه دارد. البته برخی فقها، ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع را منکر بوده و معتقدند که ملازمه ای میان حکم عقلا به حسن یا قبح عملی و حکم شارع به واجب بودن یا حرام بودن آن عمل، وجود ندارد بلکه شارع می تواند نسبت به آن عمل صرف امر استحبابی یا نهی کراهتی داشته باشد. (3)

در جواب این دیدگاه گفته شده است که حکم عقل اگر به حدی باشد که از قبیل قبح ظلم و حسن عدل باشد، شارع نمی تواند امر استحبابی یا نهی کراهتی صادر کند چون درک خود عقلا از حسن، حسن لزومی است، یعنی عدل چیزی نیست که عقلا بگویند «بهتر است که انجام شود» بلکه می گویند

ص: 132

1- مظفر، اصول الفقه، ج 1، ص 237 (در گذشته این بحث به صورت مفصل تر مطرح گردید).

2- همان.

3- ایاد منصورى، البيان المفيد في شرح الحلقة الثالثة، ج 3، ص 566.

«باید انجام شود» در مورد ظلم نیز همین گونه است، یعنی عقلا نمی گویند خوب است ظلم نشود بلکه می گویند، نباید ظلم بشود. بنابراین اگر احکام دیگری به این پایه از ضرورت برسد، باز هم با حکم شارع ملازمه دارد. (1)

کارایی قاعده در سازگارسازی فقه با نیازهای روز

اما در پاسخ به این پرسش که آیا این مقدار از ملازمه به گسترش حکم شرعی، به منظور پاسخ گویی به مسائل جدید کافی است یا خیر، نظرات مختلفی بیان شده است و برخی بر این عقیده اند که چون شریعت اعم از وحی و عقل است بنابراین هر چیزی را که عقل برای زندگی بشر مفید و لازم تشخیص بدهد، مورد تأیید و امضا شرع نیز هست و بدین وسیله جزء دین به حساب می آید، (2) اما ظاهراً معنای مورد نظر آنان از «عقل» با آنچه که ما تا کنون از اصولیین و فقها گزارش کردیم، متفاوت است چون سه خصوصیت، در عقل مورد نظر آنان وجود دارد که در عقل به مفهوم اصولی موجود نیست اول آنکه، عقل مورد نظر آنان، برآیند تطابق آرا عقلا نیست بلکه می تواند محصول اندیشه یک شخص یا یک جمع باشد، دوم آنکه عقل مورد نظر آنان، می تواند مصالح و مفاسد واقعی احکام را درک کند، سوم آنکه عقل مورد نظر آنان، در حکم تنها به اموری که به سرحد «باید» رسیده است، اکتفا نمی کند بلکه میان احکام ظنی عقل و حکم شرع نیز ملازمه می بیند (3) و این مفهوم از عقل، شامل مواردی چون استحسان و مصلحت و اموری که در اختیار حاکم اسلامی قرار دارد نیز می شود. اگر این

ص: 133

1- محمد کاظم آخوند خراسانی، «حسن و قبح عقلی»، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، مجله نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، ص 115. صاحب فصول نیز از کسانی است که منکر وجود ملازمه بوده و برای اثبات مدعای خود دلالتی بیان کرده است که به دلیل تخصصی بودن از طرح آنها خودداری می شود. ر.ک: مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ص 186 الی 193.

2- عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص 169.

3- همان.

نوع ملازمه ثابت شود، کارآیی عقل در استنباط احکام شرعی بسیار گسترده خواهد بود، اما آن معنا از عقل که تا کنون در میان اصولیین مورد بحث بوده و به عنوان یکی از ادله احکام به حساب می آمد، در استنباط احکام شرعی توفیق زیادی ندارد زیرا تعداد مسائلی که درک عقل ما از آنها در حد درک ما از حسن عدل و قبح ظلم برسد، زیاد نیست مگر مواردی که خود مسئله از مصادیق عدل و ظلم است.

حاصل مطلب آنکه قاعده «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع»، قاعده ای درست و بجا بوده که موارد کاربرد آن در فقه نیز کم نیست، اما شاید آن انتظاری که از این قاعده می رود - پاسخ گویی به تمامی مسائل روز با استفاده از عقل - برآورده نشود چون اساساً این قاعده، ناظر به حکم قطعی عقل است که در آن جای هیچ تردیدی وجود نداشته باشد، تا از دایره حکم به ظن و گمان خارج شویم، و این نوع حکم عقل، در امور روزمره به آسانی به دست نمی آید.

پرسش اول: از آنجا که بخشی از احکام اسلام، امضائی است، آیا عرف می تواند در تغییر احکام دخالت داشته باشد؟

پاسخ به این سؤال با بررسی معنا و مفهوم «عرف» در اصطلاح فقها از یک سو و حدود دخالت عرف در استنباط احکام شرعیه از سوی دیگر، روشن می شود. فقهای شیعه عرف را به دو معنا به کار برده اند، الف) گاهی مقصود از آن، «مردم صاحب شیوه و سلوک یا عادت معین» است، مثلاً آنجا که از فهم عرف صحبت می شود، در واقع فهم «انسان های متعارف و معمول جامعه مورد نظر است، گاهی از این عرف، به «عقادت» هم تعبیر می شود، عبارت «قد يفهم العرف و العقلا بمناسبات مغروسة في أذهانهم» (1) اشاره به همین معنا دارد.

گاهی مرجعیت انسان های متعارف، از قبیل مرجعیت در فهم نیست بلکه تأسیس عقلانی است که به دلیل عدم دخالت شارع در آن تأسیس، حدود آن به عرف واگذار می شود مثلاً- در باب اینکه اطاعت و معصیت چیست؟ گفته می شود برای اینکه بدانیم چه چیزی «معصیت» و چه چیزی «اطاعت» است، باید به عرف مراجعه شود، چون اطاعت و معصیت از حقایق و ماهیات شرعیه به حساب نمی آید بلکه از اموری است که در میان مردم رایج است؛ بنابر این حدود آن ماهیت را نیز باید عرف معین کند؛ عبارت «ان اللازم في باب الاطاعة و المعصية، الأخذ بما يعد طاعة في العرف و ترک ما يعد معصية

ص: 137

1- گاهی عقلا- به دلیل مناسباتی که در ذهنشان نهادینه شده است، چنین می فهمند. امام خمینی رحمه الله کتاب الطهارة، ج 1، ص 107.

ب) عادت و سلوک متکرر در قول، فعل یا ترک عملی. در این معنا، عرف به عنوان وصفی برای خود مردم به کار برده نمی شود بلکه عنوانی است برای رفتار آنها، اما نه مطلق رفتار بلکه رفتاری که دارای ویژگی تکرار و استمرار باشد. عرف بدین معنا، به دلایل و عوامل مختلفی ممکن است شکل گیرد، این عرف می تواند ناشی از درک عقلانی و فطری انسان ها، یا ناشی از اجباری که به تدریج به صورت هنجار در آمده است، یا ناشی از تأثیر فکری یا شخصیتی یک شخصیت ذی نفوذ و اموری نظیر اینها، باشد. این معنا از عرف را می توان به درست و نادرست تقسیم نمود، اگر شیوه و سلوک مردم برخاسته از عقل و فطرتشان باشد یا ناشی از تعلیمات انبیا و اولیای الهی باشد یا به هر نحوی در جهت کمال انسان ها قرار داشته باشد، عرف درست تلقی می شود، همان گونه که برخی عرفهای ناشی از هوی و هوس، تن پروری و تبلی، شرارت و خود محوری و... عرف نادرست تلقی می شود.

عرف به این معنا با اصطلاح قرآنی «سنت» نیز قرابت دارد، هر چند یکسان نیست چون سنت معمولاً به سیره عملی اشخاص گفته می شود که در جامعه تبدیل به هنجار می شود، اما عرف چنانکه گذشت، معنایی اعم دارد. دو اصطلاح فقهی «سیره عقلا» و «سیره متشرعه» با معنای دوم عرف، تطابق دارند؛ بنابراین، عرف در معنای دوم را می توان این گونه تعریف نمود: «مقصود از سیره و یا عرف عبارت است از استمرار عادت مردم و بنای عملی و رفتاری آنان بر انجام و یا ترک کاری. کسانی که عادتشان بر استمرار کاری قرار گرفته است، ممکن است جمیع مردم باشند، در این صورت آن عادت، «سیره عقلا» و یا «بنای عقلا» نامیده می شود، همچنین ممکن است خصوص مسلمین و یا خصوص شیعه باشد، در این صورت آن عادت،

ص: 138

با روشن شدن معنای عرف در فقه و شریعت، توجه به دو نکته لازم است: نکته اول میزان بکارگیری عرف در استنباط احکام است، فقها در جای جای فقه، برای عرف نقش قائل شده و این نقش آن قدر متنوع و گسترده است که شاید نشود تمامی موارد آن را برشمرد، اما برای نمونه به مواردی از آن اشاره می شود:

1. مراجعه به عرف در درک مفهوم مفردات و هیأت های به کار رفته در دلیل یکی از موارد بکارگیری عرف است؛ از آنجا که بسیاری از ادله شرعی در قالب الفاظ بیان گردیده است، فهم مفردات این الفاظ و نیز هیأت ترکیبی آنها به عرف واگذار گردیده است؛ به عنوان مثال، در گزاره شرعی «خون نجس است» اینکه به چه چیزی خون گفته می شود، به فهم عرف واگذار شده است یا تعیین اینکه جمله «کتب علیکم الصیام» در آیه قرآن، آیا بر وجوب روزه دلالت دارد یا بر استحباب آن، به فهم عرف و بناء آنها در محاوراتشان، واگذار شده است.

2. مراجعه به عرف در برداشت از مجموعه دلیل یا ادله و امور پیرامون آن از دیگر موارد بکارگیری عرف می باشد؛ گاهی دلیل به گونه ای است که وقتی عرف (نوع افراد) با آن مواجه می شوند، علاوه بر آنچه از ظاهر عبارت دانسته می شود، چیزهای دیگری را نیز می فهمند که در عبارت موجود نیست، این برداشت به خصوص در موارد زیر تجلی می یابد

1-2. تنقیح مناط و الغای خصوصیت: مثلاً در دلیلی آمده است که شرط بندی، در تیراندازی و اسب دوانی جایز است، عرف می فهمد که این دورشته، خصوصیت ندارد، ملاک، مفید بودن آنها در جهت آمادگی دفاعی است بنابر این مسابقه قایق رانی نیز همین حکم را دارد.

ص: 139

2-2. تخصیص، تقييد، حکومت، ورود و... مثلا- عادت عرف بر این است که اگر قانونگذار، یک فرمان عمومی را صادر نمود و بعد، مواردی را با تبصره استثنا کرد، می فهمد که این عام از اول مراد جدی گوینده نبوده است؛ اگر قانونگذار در جایی بگوید: هر کس روزه اش را عمده افطار کرد، یک بنده آزاد کند و در جای دیگر گفت: هر کس روزه اش را عمده افطار کرد، یک بنده مؤمن آزاد کند، عرف می فهمد که منظور جدی قانونگذار، بنده مؤمن بوده است و به اصطلاح حمل مطلق بر مقید می کند.

2-3. فهم مناسبات حکم و موضوع: مثلا در ادله شرعیه مواردی وجود دارد که پرداخت دیه بر عهده امام معصوم، گذاشته شده است. عرف به مناسبت حکم و موضوع می فهمد که واجب نیست امام معصوم، دیه را از مال شخصی خودش پرداخت کند بلکه باید از بیت المال پرداخت کند.

در این دو مورد عمدتاً عرف به معنای «مردم متعارف» بوده و نقش آن نیز در حد فهم دلیل شرعی می باشد.

3. مراجعه به عرف در تطبیق مفاهیم عرفی بر مصادیق آنها: مثلا در دلیل آمده است که اگر مسافر به حد هشت فرسخ برسد، باید نمازش را قصر و روزه اش را افطار کند؛ اما اینکه هشت فرسخ چه مقدار است، آیا اگر ده متر، از هشت فرسخ کمتر بود، باز هم افطار واجب است یا خیر؟ اگر نظر عرف در تطبیق مفاهیم بر مصادیق معتبر دانسته شود، عرف چند متر کمتر از هشت فرسخ را مسامحه می کند اما اگر تطبیق مفاهیم بر مصادیق را از نظر عقلی بررسی کنیم، چنین مسامحه ای وجود ندارد بنابراین فرد روزه دار نباید افطار کند؛ معمولاً فقها در این حوزه، نقش عرف را نمی پذیرند.

4. نقش عرف در تنقیح موضوعات احکام شرعی: یکی از کارکردهای سیره، تنقیح، تبیین و روشننگری موضوعات احکام شرعیه است، مثلا در باب وجوب نفقه زوجه، در ادله شرعی وجوب انفاق به معروف آمده است و این معنا (نفقه متعارف و شایع) را عرف جامعه تعیین می کند؛ عرف در

اینجا به مثابه منقح موضوع حکم شرعی عمل می کند؛ البته عرف به حسب تغییر شرایط اقتصادی و اجتماعی و به حسب زمان ها و مکانها، نفقه معروف را تعیین می نماید و ممکن است با توجه به زمان و مکان تغییر کند.

کارآیی عرف در امور تقنین؛ در قراردادها و معاملات؛ موضوع سازی و موضوع زدایی؛ از دیگر موارد بکارگیری عرف می باشد. (1)

گونه دیگر از حضور عرف در استنباط احکام شرعی که تاکنون در میان فقها رایج بوده و مورد استفاده قرار گرفته است، آن است که عرف به عنوان سند یا دلیل حکم شرعی در نظر گرفته شود. عرف در این کاربرد، همان سیره است که به دو بخش سیره عقلا و سیره متشرعه تقسیم می شود. سیره، در صورتی می تواند چنین نقشی ایفا کند که واجد دو شرط زیر باشد:

اول: اثبات معاصر بودن آن با زمان صدور نص، یعنی لازم است معاصر بودن این سیره با زمان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و یا ائمه معصومین علیهم السلام به اثبات برسد و الا اعتباری ندارد.

دوم: اثبات موافقت شارع با آن سیره، چنان چه در رابطه با موضوع خاصی مثل رجوع جاهل به عالم، رجوع مردم به عالمان دین و سیره ای شکل گیرد، حجیت و اعتبار این سیره در صورتی است که موافقت شارع با آن اثبات گردد.

نکته دوم، آنچه تا کنون مورد بررسی قرار گرفت، عبارت بود از نقشی که عرف در استنباط احکام شرعی در میان فقها داشته است و مشخص گردید که این نقش در حوزه های مختلف پررنگ و تعیین کننده بوده است، اما روشن فکران معاصر به چیزی فراتر از آن اندیشیده و از عرف، آن نقشی را در فرایند استنباط احکام شرعی، انتظار دارند که حقوق دانان غرب، توقع دارند یعنی «منبع بودن» عرف برای فقه، به عبارت دیگر آنها توقع دارند که همان گونه که کتاب و سنت و عقل، منبعی برای حکم شرعی به حساب

ص: 141

می آیند، عرف نیز منبعی برای قانون به حساب آید؛ به عنوان مثال، در مواجهه با مسئله ای مثل بیمه باید گفت، چون در عرف وجود داشته و بین مردم متعارف است، پس مشروع نیز هست.

این کاربرد عرف، هر چند در میان فقهای اهل سنت، طرفدارانی دارد، (1) اما در میان فقهای شیعه از اقبال خوبی برخوردار نیست. عمده دلیل فقهای شیعه آن است که تشریح، اولاً و بالذات حق خداوند است و هر گونه دخالت در امر تشریح و جعل حکم شرعی بدون اینکه استناد آن به خداوند معلوم باشد، مصداق افترا بر خداوند بوده و از مصادیق بدعت به شمار می آید بنابراین اگر راهی برای جعل حکم شرعی پیشنهاد می شود، باید رضایت شارع نسبت به آن راه با دلیل معتبر محرز گردد حال آنکه دلیلی دال بر اینکه عرف راهی برای جعل حکم شرعی باشد، وجود ندارد. البته فقهایی که منقطة الفراغ یا اباحه اصلیه را پذیرفته اند، حق قانونگذاری بشر (به صورت موجهه جزئیة) در برخی از حوزه ها را مجاز دانسته و پشتوانه این قانونگذاری را عرف می دانند. فقهایی که معتقدند در حوزه های ما لائنص فیه، بشر حق قانونگذاری دارد، اما برای شریعت نقش حداقلی قائلند، نیز می توانند به منبع بودن عرف قائل شوند، به این صورت که بشر برای اجتناب از بدعت، حق ندارد قوانین موضوعه اش را به خداوند نسبت بدهد، اما می تواند به عنوان قانون بشری، دست به وضع قانون بزند؛ این قانون حتماً از عرف نیز تأثیر می پذیرد.

با توجه به آنچه گفته شد نقش عرف در تغییر (2) احکام شریعت در قالب های سنتی، گسترده و قابل توجه است، اما در آن قالب که مورد نظر

ص: 142

1- ر.ک: ابوالقاسم علیدوست، فقه و عرف، ص 181 تا 201.

2- البته تعبیر «تغییر» در این جا دقیق نیست، بلکه در اغلب موارد عرف به تثبیت حکم شرعی کمک می کند. تنها در بعض موارد که موجب تغییر موضوع می شود، می تواند موجب تغییر حکم نیز بشود.

روشن فکران معاصر است، اگر ما به یکی از راههایی که پیش از این در مقام اثبات جاودانگی احکام شریعت مورد بحث قرار گرفت، گردن نهیم، یکی از نهادهایی که می تواند منبع قانون تلقی گردد، عرف است. چون قانونگذاری در حوزه ما لائص فیه، حتی اگر در اختیار ولی امر هم باشد، ولی امر شرایط و فضای عرف را در نظر گرفته، اقدام به وضع مقررات متغیر می کند. حضور عرف در قوانین مجالس قانونگذاری جای تردید ندارد، اما اگر ما به این راهها گردن ننهادهیم و بر آن شدیم که احکام شرعی را فقط باید از منابع اصلی معروف (قرآن، سنت و عقل) به دست آورد و بشرق وضع هیچ گونه مقررات را ندارد، طبعاً نقش عرف نیز به همان مواردی که تاکنون در فقه و استنباط احکام، حضور داشته است محدود خواهد شد.

نقش عرف در شریعت

پرسش دوم: در قوانین موضوعه، عرف یکی از منابع است. در شریعت هم عرف نقش برجسته ای دارد، آیا این امر بدان معنا نیست که خداوند در جعل احکام، خرد بشری را معیار قرار داده است؟

پاسخ: گرچه عرف یکی از منابع قوانین موضوعه، بوده و شریعت نیز نقش برجسته ای برای آن لحاظ کرده است، اما استفاده از این واقعیت برای «معیار قرار دادن خرد بشر» در جعل احکام، نیازمند توضیح و تبیین می باشد.

«منبع بودن» غیر از «سندبودن» است و این دو، غیر از «نقش داشتن» است؛ منبع بودن» به این معناست که عرف سرچشمه جوشش احکام است، احکام از بطن عرف بیرون می آید و در مسیر زندگی انسانها جریان پیدا می کند. در این معنا، عرف واضح احکام تلقی می شود و چیزی است که به قانون حیثیت و اعتبار می بخشد؛ در قوانین موضوعه، عرف به این معنا منبع قانون است یعنی سیروهای عرفیه یا خود قانون پنداشته می شوند یا از طریق مجلس قانونگذاری به قانون تبدیل می شوند.

این در حالی است که «سند بودن» عرف، معنای به مراتب محدودتری را افاده می‌کند، اگر عرف سند باشد، به این معناست که خودش در فرآیند وضع قانون هیچ نقشی ندارد، اما می‌تواند کاشف از حکم شرعی باشد؛ این معنا در فقه، سیره عقلا نامیده می‌شود؛ سیره عقلا اگر متصل به زمان شارع باشد و بتواند موضع شارع درباره یک واقعه را برای ما اثبات کند، دلیل و سند حکم است، به عنوان مثال، امروزه این بحث مطرح است که آیا مالکیت معنوی از نظر شرعی مورد تأیید است یا خیر؟ برخی از فقها برای اثبات آن به سیره عقلا تمسک می‌کنند به این صورت که چون مالکیت معنوی در جوامع امروزی مورد تأیید عرف عقلا است و این سیره ولو به صورت جزئی در زمان شارع هم بوده است و شارع با آن مخالفت نکرده است، معلوم می‌شود که شارع به آن راضی است و مالکیت معنوی را می‌پذیرد.

اما نقش داشتن عرف، در فرآیند وضع احکام، معنای بسیار مبهمی دارد؛ نقش داشتن می‌تواند به این معنا باشد که عرف منبع قانون است، همچنین می‌تواند به این معنا باشد که عرف سند و دلیل بر حکم شرعی است و حتی می‌تواند به این معنا باشد که نقش آلی و غیر مستقل دارد. نقش غیر مستقیم عرف در قالب همان مواردی بروز و ظهور پیدا می‌کند که در سوال قبل بیان شد (کاربرد عرف در تعیین معانی الفاظ، معانی هیئات جمله، معانی پیرامونی و ناگفته جمله، تنقیح مناط، تنقیح موضوعات احکام شرعیه و ...).

عرف در حقوق به معنای «منبع بودن» به کار می‌رود یعنی یکی از منابعی که در علم حقوق از آن بحث می‌شود و در فرآیند وضع قانون مورد توجه قرار می‌گیرد، عرف است. بنابراین کاربرد کاملاً مستقل، اعتبار بخش و تعیین کننده دارد. (1) عرف به این معنا در فرآیند استنباط احکام نقشی ندارد؛ چون مصداق شرک در تشریح بوده و حکمی که به استناد چنین مدرکی

ص: 144

1- ناصر مکارم شیرازی، دایرة المعارف فقه مقارن، ج 1، ص 634.

صادر شود، افتراء بر خداوند دانسته می شود، علاوه بر اینکه منبع قرارداد عرف به معنای اعتبار بخشیدن مطلق به آن است و با اعتبار مطلق داشتن عرف، ارسال رسل و انزال کتب نیز لغو و عبث خواهد بود.

عرف به معنای «سند بودن» در شریعت، در قالب سیره عقلا و سیره متشرعه، از دیرباز مورد قبول فقها بوده و پذیرفته شده است (البته با شرایطی، از جمله اتصال آن به زمان شارع) همان گونه که عرف مردوع (امر متعارف بین مردم که از سوی شارع نهی شده است)، قطعه مردود است، به عنوان مثال، ربا در بسیاری از جوامع امروزی امر شایع و متعارفی است که از سوی عرف آن جوامع تقبیح نمی شود، اما با شدید ترین بیانات از سوی شارع مقدس، مورد نکوهش و مذمت قرار گرفته و منع گردیده است، اما عرفی که متصل به زمان معصوم نبوده است گرچه منع و ردعی نیز در مورد آن نباشد؛ وجهی برای «سند بودن» آن وجود ندارد، چون معلوم نیست که رضایت شارع را به همراه داشته باشد.

بنابر این بین «نقش داشتن عرف» در فرآیند استنباط احکام و معیار بودن خرد بشری در جعل احکام، هیچ ملازمه ای وجود ندارد؛ چرا که اگر عرف را همان نتیجه خرد بشری بدانیم، خرد بشری، در مواردی از سوی شارع مردود اعلام شده است، گاهی اعتبارش از سوی شارع معلوم نیست و البته در مواردی هم مورد قبول شارع واقع شده است. بنابر این، نمی توان نتیجه کلی گرفت که هر چه خرد بشری حکم کند، نزد شارع هم معیار و مناط است.

ممکن است برخی نقش داشتن عرف در شریعت را به گونه ای دیگر معنا کنند که در آن صورت معیار بودن خرد بشری مورد تأیید قرار گیرد. توضیح اینکه بسیاری از موضوعاتی که متعلق احکام شرعی قرار می گیرند، اساساً نهادها و تأسیسات شرعی نیستند بلکه ماهیات حقوقی عرفی هستند که شارع آنها را امضا کرده است هر چند در مواردی اصلاحاتی هم بر آنها وارد

آورده است، ولی عمدتاً همان نهادهای عرب قبل از اسلام را مورد تأیید قرار داده است؛ ممکن است این گونه اشکال شود که چه فرقی است میان نهادهای حقوقی عرب قبل از اسلام و نهادهای حقوقی جدید که اولی مورد امضای شارع و دومی مردود دانسته شود؟ بلکه ممکن است اولویت قائل شویم، به این صورت که نهادهای عرب قبل از اسلام برخاسته از جوامع بدوی و عقب مانده بودند، اگر آن نهادهای بدوی مورد امضا قرار گرفته است، نهادهای جدید که برخاسته از فرهنگ پیشرفته تری است، به طریق اولی باید مورد تأیید شارع باشد. (1)

این معنا از نقش عرف در جعل و تشریح نیز نمی تواند به معنای واگذاری امر جعل احکام به دست بشر و معیار بودن خرد بشر باشد. چون اولاً- این ملازمه امضا کردن عرف آن روز عرب و امضا کردن عرف امروز ما در صورتی پذیرفتنی است که ما راهی برای استنباط حکم مسائلی که امروز عرف شده است، نداشته باشیم. به عبارت دیگر، اگر آن روز نهادهای عرفی اعراب مورد امضا قرار گرفت، دلیلش آن بود که شریعت در بدو تأسیس خود قرار داشت و قواعد احکام آن به تدریج بر همان نهادها تطبیق می شد، اما بعد از اینکه شریعت حالت تکامل یافته خودش را یافت و قواعد آن منظم و مستقر گردید، شارع امضا یا رد آن را به تطبیق این قواعد مربوط نمود و دیگر چنین نیست که همانند آن روزگار مستقیماً ما منتظر امضای شارع باشیم، شارع، مطابق آنچه که از روایات بسیاری به دست می آید، اصول شرعی بودن یا نبودن نهادهای عرفی را به ما آموخت و بعد از این، ما منتظر اقدام شارع نمی مانیم بلکه به تطبیق آن اصول می پردازیم. عموماتی چون «احل الله البیع»، «تجارة عن تراض» و صدها قاعده دیگر، راه را به ما نشان داده است.

ثانیا اگر قرار باشد هر چه که مورد تأیید عرف است، مورد تأیید شارع نیز

ص: 146

1- همان، ص 564 به نقل از کتاب شاهد بازاری، ص 80.

باشد، فلسفه ارسال کتب و وضع احکام از بین می رود. (1) چون اگر چنین تصور شود که شریعت نسبت به نهادهای عرفی، هیچ سخن جدیدی ندارد بلکه فقط نسبت به بخش اندکی از زندگی انسان (بعد معنوی) پاره ای از دستورات را آورده است که آن هم به دلیل پیچیده بودن و فوق درک عقل بودنش، برای ما قابل فهم نیست، در واقع شأن شریعت را در حد برخی اصول اخلاقی تنزل داده ایم؛ این در حالی است که شریعت برای هدایت تمام مسیر زندگی بشر به سوی سعادت و کمال نازل گردیده است. هدایتگری شریعت، جز با دخالت آن در مسایل روزمره انسانها و تعیین تکلیف نسبت به آن مسائل، توجیه پذیر نیست.

با این توضیحات معلوم گردید که سپردن تمام امر تشریح به خرد بشری، توهمی بیش نیست. اگر خرد بشر به عنوان رسول باطنی، به تنهایی برای هدایت انسانها کافی بود، چه نیازی به ارسال رسول ظاهری وجود داشت؟!

علاوه بر اینکه تجربه نشان داده است قانون بشری همواره با تناقضات همراه بوده است، اگر در جهتی، مفید واقع می گردد، در جهانی انسانها را به خطا هدایت می کند؛ فراتر از این، قانون برخاسته از خرد بشری، همیشه دست خوش تأثیر پذیری از صاحبان ثروت و قدرت بوده و در جهت منافع آنها حرکت می کند. آفت های قانون برخاسته از خرد بشری - که بهتر است آن را هواهای نفسانی بشری بنامیم، چون واضعان قانون لزوماً از خردشان تبعیت نمی کنند بیش از آن است که در این مختصر بگنجد. البته، معیار قرار گرفتن خرد بشر به صورت موجه جزئی، یک معنای مثبت می تواند داشته باشد و آن ملازمه میان حکم شارع و خرد بشر با همان شرایطی که قبلاً اشاره شد می باشد. اگر این معنا، مقصود باشد جواب پرسش مثبت است، اما باز هم ارتباطی به بحث عرف و منبع بودن آن در حقوق و نقش داشتن عرف در فقه ندارد.

ص: 147

پرسش سوم: آیا نقش داشتن عرف در وضع احکام، به معنای زمینی و بشری بودن شریعت نیست؟

پاسخ: قبل از پاسخ به این پرسش، لازم است معنا و مفهوم «بشری شدن فقه» روشن شود؛ این شبهه غالباً از سوی روشنفکران نوگرا، مطرح می‌شود آنان بر این باورند که فقه یک دانش دنیوی است و با دین که امری مقدس با ساحت روحانی و راز آلود است، ارتباط اندکی دارد. تعبیری که این روشن‌فکران برای تبیین دیدگاه خود به کار می‌برند، طیف گسترده‌ای را در بر می‌گیرد، پاره‌ای از آنان دین را حاوی «لب و قشر» یا «روح و قالب» می‌دانند و در این میان نقش فقه را، نقش قشر و قالب دین و «عشق و محبت» یا «اخلاق» را گوهر و روح دین می‌دانند؛ به اعتقاد اینان، این قشر و پوسته تا آن‌گاه که شأن خود را حفظ کند و محور دیانت قرار نگیرد، مشکلی ایجاد نمی‌کند، چون نقش آن حفاظت از لب و روح دین است، اما زمانی که گوهر دین در سایه رشد افراطی این قالب و پوسته، کمرنگ گردد، دین کارکرد اصلی خودش را که همانا دادن حیات معنوی به انسانهاست، از دست می‌دهد و وجه دنیایی آن غالب می‌گردد. به نظر اینان تسلط فقه، به معنای بشری شدن و دنیایی شدن دین است. برخی از این افراد می‌گویند:

«فقه، قشر دین و پوسته خارجی آن است و فقط به آداب تقلیدی و ظاهری توجه دارد. در فقه، خداوند به صورت یک ارباب طلب کار، تمام سخنش با انسان، از مقوله پاداش و کیفر و امر و نهی است و در آن از عشق و انس و حتی اخلاق خبری نیست. نمی‌گویم فقه بد است، می‌گویم که توقف در این مقام خوب نیست، باید از این سطح عبور کرد. خدایی که عارفان به ما معرفی می‌کند، دوست داشتنی است، هر دو چهره خداوند را باید دید. قشریتی که توجه صرف به فقه بار می‌آورد، گاه بسیار دل‌آزار و انسان ستیز است. مدارا و محبت دیندارانه را باید در عرفان و باطن دین جست، نه در قشر بریده از مغز آن».⁽¹⁾

ص: 148

برخی دیگر از این افراد بر این عقیده اند که دانش فقه، معادل دانش حقوق است. فقه عبارت است از مجموعه قوانین و همان گونه که حقوق در سیطره عرف و عرفیات است، دانش فقه نیز در این چنبره اسیر است، از این رو همان گونه که حقوق، دانش دنیوی است، فقه نیز دانش دنیوی و بشری است؛ این دانش دنیوی، عرصه را بر دیانت و دین داری که همان اخلاق و عرفان و توجه به محبت و انس با خداست، تنگ می کند. آنها با تقسیم بندی آثار متفکران عالم به سه دسته (نقشه، نسخه و قانون) علم فقه را جزء دسته اخیر (قانون) قرار داده و می گویند:

من بارها گفته ام که آثار متفکران عالم را شاید بشود، به سه دسته تقسیم کرد: آثاری که نقشه اند. وقتی شما وارد یک شهر یا یک کشور بیگانه می شوید نقشهای از آن به دست می گیرید، اینجا هم نقشه عالم را، نقشه طبیعت را، ماوراء طبیعت را، گذشته و حال و آینده و جمادات و نباتات و حیوانات و انسان و ملک و جن و همه چیز را، نقشه اش را می دهند به دست شما، این یک دسته از آثار است. مثلاً وقتی که شما آثار ابن سینا را می خوانید یا شیخ ابن عربی را می خوانید یا صدرای شیرازی را، اینها نقشه اند. یک دسته آثارند که نقشه نیستند بلکه کتاب قانونند، مثلاً وقتی که آثار فقها را می خوانیم، نقشه جهان را به شما نمی دهند، اما می گوید این را بکن این را نکن، این حرام است، این واجب است، این مستحب است این مکروه است، این مباح است، این فلان و... اینها هم یک دسته آثار هستند که به ما می گویند تو این کار را بکن و این کار را نکن. اینها کتاب قانونند؛ به زبان انگلیسی کد (Code) هستند. یک دسته آثار نه نقشه اند، نه کتاب قانون بلکه نسخه اند، و بنده شاید به جهت صنف روانی خودم یا به هر جهت دیگری فقط علاقه دارم به آثاری که نسخه اند، توجه کنم. نه کاری به

نقشه عالم دارم و نه کاری به کتاب قانون دارم، نسخه درد خودم را، نسخه بیماری خودم را می خواهم» (1).

برخی از آنان بر این باورند که یکی از دلایل و علل بشری شدن فقه آن است که در ساز و کار استنباط احکام، عرف، نقش و جایگاه برجسته ای دارد و طبیعی است که با این ساز و کار، رنگ و بوی فقه نیز عرفی و کارکرد آن نیز در حد نیازهای بشری خواهد بود، تا آنجا که به دانشی برای سامان دادن معیشت آدمیان تنزل می یابد (2) و از آن صنف علوم شرعی می شود که تنها در بردارنده مصالح دنیوی است و برای حل کشمکش انسانها در روابط اجتماعی شان تدوین یافته است، (3) بنابراین اگر آدمیان به مسالمت و قناعت و عدالت زندگی کنند و آتش دشمنی برنیفر وزند، نیازی به فقه و فقیهان پدید نمی آید (4) و می توان گفت که آدمی در تنهایی بی نیاز از آن است. (5)

اشکالات وارد بر این سخن و دیدگاه، فراوان است، اول آنکه گویندگان آن با دانش فقه و تاریخ زندگی فقها، آشنایی ندارند، این سخن که «فقه فقط برای سامان دادن معیشت آدمی بنا شده است و اگر آدمی در تنهایی زندگی کند، نیازی به فقه ندارد»، بهترین شاهد بر این مدعی است، کسی که با فقه آشنا باشد، به خوبی می داند علیرغم آنکه حجم کتاب های عبادی فقه در مقایسه با کتاب های معاملات (6) آن به مراتب کمتر است ولی آیا آن بخش از فقه که به ارتباط انسان به خدا می پردازد نیز به تدبیر معیشت مردم مربوط می شود؟!

ص: 150

1- مصطفی ملکیان، در جستجوی آواز نیزار، مجله سراج، شماره 31-32، ص 268؛ روزنامه ایران، شماره 1992، تاریخ 79/9/21.

2- عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، 44.

3- همان، 35.

4- همان، ص 36.

5- همان، ص 41.

6- معاملات بالمعنی الاعم، شامل تمام ابواب غیر عبادی می شود.

قیاس فقه و حقوق نیز بسیار نابجاست چون حقوق، علمی ساخته بشر است و تقید به آن نتیجه ای جز سامان یافتن روابط اجتماعی انسان ها ندارد، اما فقه بیش از همه، آیین ارتباط با خداست، اگر در فقه از معاملات سخن گفته می شود از آن جهت نیست که این نوع خاص از سلوک معاملی، برای دنیای شما چه سود و ثمراتی دارد، هر چند که این جهت نیز خود به خود حاصل است بلکه از آن جهت است که این نوع سلوک برای سرنوشت شما و از منظر پسند و ناپسند خداوند چه ثمری دارد؟ واضح است که پایبندی به آن، علاوه بر مصالح دنیوی، تحکیم رابطه عبودیت میان انسان و خدا را به ارمغان می آورد. گوهر دین، سرسپردگی و تسلیم بی چون و چرای تمامی ساحات و ابعاد وجود آدمی در مقابل خداوند است و فقه آیین سرسپردگی و بندگی قلبی و جوارحی است، این نتیجه ای است که هیچگاه از دانش عرفی حقوق بر نمی خیزد و از این دانش چنین انتظاری نیز نمی رود؛ بسیاری فقهای که در سایه سار فقه، تربیت یافته و در عین حال، بالاترین درجات معنوی را نیز طی کرده اند؛ مرحوم آیت الله قاضی طباطبائی در عین حال که از اصلین به حق بود و در بعد اخلاق و معنویت به درجات بسیار بالایی دست یافته بود، یک فقیه بود و هرگز به فقه بی اعتنایی نمی کرد بلکه عرفان منهای فقه را مضر می دانست. مگر می توان در مقام اظهار بندگی و سرسپردگی به ذات حق، نسخه نویسی «بالاتر از امامان معصوم علیم یافت؟ مگر خود قرآن بزرگترین نسخه برای نجات بشریت نیست که در حدود پانصد آیه از آیات آن، مخصوص احکام فقهی است؟

نکته دیگر در پاسخ این افراد، آن است که گویندگان این سخنان دچار پراکندگی و دوگانگی در کلام هستند چرا که زمانی فقه را به قدسی کردن

امور ذاتاً غیر مقدس متهم می‌کنند (1) و زمانی دیگر به قدسی زدایی و دنیایی بودن.

از جمله مواردی که در این سخنان مورد توجه قرار نگرفته است، توجه به درجات استعداد انسان‌ها از حیث کسب کمالات معنوی است؛ این انتظار که همه دینداران، قدیسان زمان خود شوند و قلب سرشار از عشق و محبت به خداوند داشته باشند، انتظار بجایی نیست، اما این انتظار که همه مردم حداقل‌هایی از تدین را داشته باشند، انتظار معقولی است و این انتظار حداقلی، با رعایت احکام الهی و دستورات شرعی به دست می‌آید. رعایت موازین شرعی نه تنها دستیابی به این انتظار حداقلی را در پی دارد حتی اگر عارفی نیز بخواهد به خداوند برسد راهی جز اطاعت از دستورهای خداوند ندارد.

اما این سخن که «عرف» به عنوان یکی از عناصر شریعت، در دنیایی شدن آن نقش داشته یا نشان‌گر دنیایی بودن فقه است، جای تأمل بسیار دارد؛ چنانکه پیش از این گذشت حدود دخالت عرف در استنباط احکام شرعی، در سه حوزه کلان، قابل دسته‌بندی است:

1. فهم کلام و خطابات شرعی

2. تعیین مصادیق عرفی مفاهیمی که در کلام شارع آمده است

3. دلیل بودن عرف بر حکم شرعی.

پذیرش دو نقش اول از آن جهت است که شارع مقدس اگر بخواهد مردم، معنا و مفهوم خطاباتش را درک کنند، چاره‌ای جز سخن گفتن به زبان مردم ندارد و اگر بخواهد به زبان متعارف سخن بگوید، باید موازین عقلانی مفاهمه در بین مردم را رعایت کند؛ رعایت آن موازین به چیزی جز این منتهی نمی‌شود که فهم مردم از کلمات شارع یا مصادیق مفاهیم به کار رفته در لسان شارع را، به

ص: 152

1- عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت، ص 35 تا 54 و 176 تا 184؛ مدارا و مدیریت، ص 138 - 191 و 366.

مردم واگذار کنیم (به استثنا مواردی که شارع خود به مقصود خود تصریح کرده و راه خود را از راه متعارف جدا کرده باشد). این مطلبی است که شواهد قرآنی و روایی نیز آن را تأیید می‌کند. (1) علاوه بر این، راه عقلانی ارتباط برقرار کردن با مردم و فهماندن مطالب به ایشان جز از طریق زبان متعارف، امکان پذیر نیست.

اما دلیل بودن عرف بر حکم شرعی، فقط در محدوده سیره عقلانیه متصل به زمان شارع و سیره متشرعه که اصل سیره از تدین مردم نشأت گرفته باشد، قابل پذیرش می‌باشد و واضح است که این مقدار از دخالت عرف، شریعت را به امری بشری تبدیل نمی‌کند و قدسیت احکام شرعی را مخدوش نمی‌سازد چون حکم الهی همچنان حکم الهی باقی می‌ماند و تبدیل به حکم بشری نمی‌شود؛ البته این حکم الهی را مردم از طریق مجاری برقراری ارتباط که خداوند برای آنها به ودیعت نهاده است، می‌فهمند و درک می‌کنند. اگر گاهی عرف دلیل بر حکم شرعی هم قرار می‌گیرد، در نهایت باید کاشف از قول یا تقریر معصوم که متصل به غیب و خزانه علم الهی است، باشد و الا هیچ اعتباری ندارد.

ممکن است این ایراد به فقه اهل سنت وارد شود؛ چون او در مجموعه فقه خود از قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع و امثال این امور استفاده می‌کنند حال آنکه با استناد به چنین منابعی، دستیابی به حکم الهی امکان ندارد یا حداقل مطمئن نیستیم که ما را به حکم الهی برساند. ثانیاً در پاره ای از موارد، آنان عرف را مستقلاً یک دلیل دانسته اند حتی اگر کاشف از رأی معصوم نباشد؛ واضح است که این میزان دخالت و میدان دادن به عرف، ناگزیر به بشری شدن فقه منجر می‌شود.

ص: 153

1- « وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ » ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم تا احکام خداوند را برایشان بیان کند. ابراهیم، آیه 14.

برای بشری شدن فقه بر اثر نفوذ عرف، معنای دیگری نیز متصور است و آن اینکه به هر حال، نقش عرف در استنباط احکام حتی با همان حدودی که ذکر شد، به معنای دخالت اندیشه های بشری در فقه است. چون واضح است که با پیروی از عرف، به لوح واقع دسترسی پیدا نمی کنیم بلکه حداکثر به ظهوراتی دست می یابیم که بر اساس اصول مفاهمه عقلانی، از خطابات شرعی می توان فهمید، از سوی دیگر بسیاری از روایاتی که امروز در دسترس ما قرار دارد احتمالاً با قرائنی همراه بوده که به دست ما نرسیده است؛ پس ممکن است فهم ما از روایات مخدوش باشد. این مجموعه در کنار عوامل دیگری چون، یقینی نبودن سند روایات و ... دست به دست هم داده و مجموعه احکامی را برای ما به ارمغان می آورد که محصول و پرورده ذهن فقها به عنوان بشر عادی است. چون علم اصول که استنباط احکام شرعی بر مدار آن می چرخد، چیزی جز مجموعه ای از قواعد عرفی نیست. این معنا از بشری بودن، هیچ عیب و نقصی بر فقه به شمار نمی آید، چراکه در عصر غیبت معصوم، راهی برای استنباط احکام جز با استفاده از همین شیوه که مرسوم است، وجود ندارد علاوه بر آنکه، این شیوه ها در زمان حضور معصومان مورد تأیید و امضا ایشان قرار گرفته و حتی برخی از آن اصول و قواعد را خود ایشان تعلیم داده اند. با این بیان دغدغه ای در الهی بودن احکام استنباط شده از این طریق وجود ندارد.

اما این اعتراض که فقه تجلی گاه بعد خشن و انسان ستیز دین است، از اساس بی وجه است، در فقه احکامی چون قصاص آمده است، اما در کنار آن همیشه از رحمت الهی، از عفو و گذشت، از رعایت حقوق همه اقشار جامعه و حتی حقوق حیوانات و جمادات سخن گفته شده است، کسانی که این اتهام را به فقه نسبت می دهند باید بار دیگر در همه احکام فقه تأمل کنند، آنجا که احکام همراه با خشونت ظاهری (هر چند که باطن همان نیز رحمت است) به چشم می خورد، اگر به صورت کلان نگریسته شود و نفع جامعه اسلامی در نظر گرفته شود، عین رأفت، ظرافت و لطافت است.

پرسش چهارم: چه فرقی است میان سیره عقلا، سیره متشرعه و عرف؟

پاسخ: برای دانستن تفاوت این سه اصطلاح ابتدا به بررسی مفهوم آنان اشاره می شود، عرف: این واژه در لغت به معانی مختلفی به کار رفته است «تتابع، اتصال و پی در پی بودن»، (1) «قرار، آرامش و سکون»، (2) «معرفت و شناخت»، (3) «امر شناخته شده و متداول بین مردم»، (4) «فعل پسندیده از ناحیه عقل یا شرع»، (5) «خوی و عادت»، (6) «اعتراف و اقرار»، (7) «اصطلاح». (8)

در اصطلاح فقها و اصولیین، تعاریف مختلفی از عرف صورت گرفته است. برخی گفته اند: «ما استقر فی النفوس من جهة العقول و تلقته الطباع السلیمة بالقبول»، آنچه که در جان انسانها استقرار گیرد، منشأ عقلانی داشته باشد و از جانب طبع سلیم، تلقی به قبول گردد. (9) این معنا با استعمال قرآنی «عرف» و «معروف» که در برخی آیات آمده است، نزدیک است؛

« خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ » عفو و بخشش را پیشه کن، به نیکی فرمان بده و از جاهلین دوری کن. (10)

« وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » باید که از میان شما عده ای باشند که دعوت به نیکی کنند و امر به کار

ص: 155

- 1- ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج 4، ص 532؛ راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص 343.
- 2- ابن فارس، همان.
- 3- همان.
- 4- خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، ص 532؛ حسن عمید، فرهنگ عمید، ص 728.
- 5- راغب اصفهانی، همان؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 238-239.
- 6- عمید، همان.
- 7- جوهری، صحاح اللغة، ج 4، ص 1401، ابن منظور، همان، ص 239.
- 8- لویس، معلوف، المنجد، ص 500.
- 9- ابن نجیم، حنفی، الاشباه و النظائر، ص 101.
- 10- اعراف، آیه 199.

چنانکه ملاحظه می شود واژه عرف و معروف در این دو آیه به معنای کار نیکو و پسندیده آمده است که با قیود ذکر شده در تعریف بالا، کاما سازگار است. از ویژگی های این تعریف آن است که نمی توان آن را به عرف بدو خوب تقسیم نمود.

در برخی از کتاب های فقهی، عرف این گونه تعریف شده است:

«ما اعتاده الناس و ساروا علیه من قول أو فعل أو ترک و هو قد یکون خاصا و قد یکون عاما»، (2) عرف عبارت است از چیزی که مردم به آن عادت کرده، رویه خود قرار داده باشند، از گفتار، کردار یا ترک کردار، و عرف گاهی عرف خاص است و گاهی عرف عام. این عادت به خوب و بد قابل تقسیم است. همان گونه که از عبارت «ما اعتاده الناس»، می توان فهمید که عادت فرد خاص را عرف نمی گویند.

به نظر می رسد معنای مورد قبول فقها از عرف، تعریف دوم باشد، این مطلب را می توان از ویژگی هایی که برای عرف برشمرده اند، به دست آورد، از جمله اینکه برای عرف تقسیماتی بیان کرده اند، مثل تقسیم عرف به عرف عام و عرف خاص. عرف عام، عبارت است از عرفی که میان جمیع عقلا عالم جریان و سریان داشته باشد و معمولا این نوع عادات، ناشی از فطرت و ارتکازات عقلانی است؛ عرف خاص، مانند روشها و عادت های که بین طائفه خاص یا منطقه خاص یا در زمان خاصی شایع می شود مثلا اینکه هنگام ادای احترام دست تکان دهد، یا خم شود یا کلاه از سر بردارد و ... اینها عرف های خاصند.

عرف را به عرف «قولی» و «فعلی» نیز تقسیم کرده اند؛ عرف قولی همان دلالت الفاظ و جمالات است به گونه ای که هنگام گفتن آن جمله یا کلمه،

ص: 156

1- آل عمران، آیه 104.

2- رفیق العجم، موسوعة مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین، ج 1، ص 934.

معنای خاصی از آن، به ذهن اهل محاوره متبادر می‌شود. عرف عملی، عادات رفتاری مردمند.

عرف را به عرف «معاصر» و عرف «فراموش شده»؛ عرف «دقیق» و عرف

«مسامحی» و عرف «صحیح» و عرف «فاسد» نیز تقسیم کرده اند. (1)

فقها علاوه بر این تقسیمات، ارکانی را نیز برای عرف بیان کرده اند که وجود آنان برای شکل‌گیری عرف لازم است؛ این ارکان عبارتند از

الف) گفتار یا کردار خاص یا ترک آن دو؛

ب) استمرار و دوام آن گفتار یا کردار یا ترک آن دو تا آنجا که به حد عادت برسد و انجام آن همراه با سهولت و بدون سختی باشد؛ (2)

ج) ناشی از ارتکاز، غریزه یا عوامل طبیعی نباشد.

اگر به مجموع این تقسیمات و خصوصیات توجه شود، معلوم می‌گردد که مقصود فقها از عرف یک امر عام است که مقسم تمام این تقسیمات به حساب می‌آید، چون آن عرفی که برخاسته از عقل باشد و طبع سالم آن را رد نکند، معمولاً همیشگی، صحیح و دقیق است همان‌گونه که در مقام بیان ارکان عرف، نه تنها ناشی شدن از عقل و پذیرش طبع سلیم شرط نشده است بلکه استناد به غریزه و ارتکاز و عوامل طبیعی نیز نفی شده است.

بنابر این، عرفی که در فقه محور بحث است، عبارت است از هر چیزی که مردم بر آن عادت کرده باشند و با سهولت آن را انجام بدهند، اعم از اینکه صحیح باشد یا فاسد، قولی باشد یا عملی، خاص باشد یا عام. اینکه از میان تقسیمات عرف، کدام یک در فقه مورد قبول فقها است و کدام یک مردود است، در پرسش پیشین مورد بحث قرار گرفت.

سیره عقلانی و سیره متشرعه

سیره عقلانی و متشرعه این‌گونه تعریف شده است که مقصود از سیره

ص: 157

1- ر.ک: مقاله الفقه و العرف، سید محمد الواسعی، مجله فقه اهل بیت، شماره 26، ص 155-160.

2- همان، ص 153.

چنانکه واضح است، عبارت است از استمرار عادت مردم و بناگذاری عملی شان بر انجام کار یا ترک چیزی. مقصود از مردم، یا جمیع عقلا و عرف عام از هر نحله و ملتی است که شامل مسلمین و غیر مسلمین می شود و در این صورت سیره را سیره عقلائی می نامند. تعبیر شایع نزد اصولیین متأخر از این نوع سیره «بناء عقلا» است، اما اگر مقصود از مردم، جمیع مسلمین از آن حیث که مسلمان هستند، باشد و یا خصوص نحله خاصی از مردم مثل امامیه باشد در این صورت، سیره را سیره متشرعه یا سیره اسلامی می نامند. (1) به نظر شهید صدر یکی از فرقهای اساسی میان سیره عقلائی و سیره متشرعه آن است که سیره عقلائی برای اینکه حجت بر حکم شرعی باشد، نیاز به امضا شارع و یا حداقل اثبات عدم ردع دارد در حالی که در سیره متشرعه نیاز به اثبات عدم ردع نمی باشد بلکه بالاتر از این، اساسا ردع امکان ندارد، چون فرض بر آن است که این سیره از تشریح و تدین آنها (متشرعین) ناشی شده است. (2)

بنابر این عرف، اعم از سیره عقلائی و متشرعه است و این عمومیت از جهت کاربرد آنها است، به این صورت که عرف می تواند قولی باشد یا عملی، در حالی که سیره فقط عملی است به عبارت دیگر، عرف می تواند در مقام فهم دلالت الفاظ، تنقیح موضوعات احکام، تشخیص مصادیق و یا در مقام استدلال بر مشروعیت عملی به کار رود، در حالی که سیره عقلائی و شرعی، فقط در مقام استدلال بر مشروعیت اعمال به کار می رود. برخی نیز فرق عرف و سیره عقلائی و شرعی را در همین جهت دانسته و می گویند: سیره عبارت است از تبانی قانونی و چیزی که مربوط به تقنین و تشریح نزد عقلا باشد. بنابر این، سیره اخص از عرف عام است که آن هم به نوبه خودش اخص از عرف به نحو مطلق است. (3)

ص: 158

-
- 1- مظفر، اصول الفقه، ج 2، ص 171.
 - 2- سید محمود هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج 4، ص 274.
 - 3- یاسین عیسی عاملی، الاصطلاحات الفقهیة فی الرسائل العملیة، ص 112.

پرسش اول: آیا پیشرفت علم و تکنولوژی، می تواند در تغییر احکام مؤثر باشد؟ پاسخ: هرگاه واژه «علم» در کنار واژه «تکنولوژی» به کار می رود، معمولاً از این واژه علوم طبیعی اراده می شود؛ اما تحولاتی که بر اثر پیشرفت علم بر فقه وارد می شود، منحصر به حوزه علوم طبیعی و تجربی نیست بلکه رشته های مختلف علوم انسانی جدید چون روان شناسی، جامعه شناسی، اقتصاد، سیاست، مدیریت و ... تأثیرات خود را بر احکام بر جای می گذارد. از این رو در این پاسخ، علوم به همان معنای عامش در نظر گرفته می شود.

تأثیر پیشرفت علم و تکنولوژی بر تغییر احکام، دو معنا می تواند داشته باشد که یک معنا صحیح و معنای دیگر آن نادرست است، اگر مقصود این باشد که بر اثر پیشرفت علم و فناوری، نادرستی حکمی از احکام ثابت و قطعی الهی روشن شود، این معنا نادرست است چون حکم ثابت و قطعی الهی که منشأ آن علم لایزال و نامتناهی خداوند است، با هیچ قانون علمی ابطال پذیر نبوده و نیست البته ممکن است گاهی انسان ها تحت تأثیر فضا سازی های رسانه ای یا به تبعیت از هوی و هوس، تغییر بعضی از احکام را لازم بدانند، اما با گذر زمان و تغییر شرایط و فضاهای به وجود آمده، آنها نیز به نادرستی نظر خود پی خواهند برد؛ برای نمونه کسانی که زمانی تحت تأثیر ایدئولوژی کمونیستی، احکام الهی را به سخره می گرفتند، با فروپاشی آن نظام و نظریه، دیدگاهی مخالف با آنچه قبل از آن داشتند، نسبت به احکام اسلام اتخاذ کردند.

معنای درست از تأثیر گذاری پیشرفت علوم و ابزارها بر فقه، در سه حوزه کلان دسته بندی می شود:

گاهی بر اثر پیشرفت علوم، موضوعات احکام، دستخوش دگرگونی شده و در پی تحول موضوع، حکم نیز تغییر پیدا می کند، این نوع از تحول احکام در گذشته نیز وجود داشته است و اکنون شتاب بیشتری به خود گرفته است؛ مثال هایی از این نوع تحولات، بسیار است که در اینجا به چند مورد اشاره می شود:

اول: خرید و فروش خون انسان

در گذشته خون به عنوان کالایی با ارزش تلقی نمی شد و حتی مایع نجسی به شمار می آمد که منفعت حلالی هم برای آن متصور نبود تنها منفعتی که برایش تصور می شد خوردن آن به عنوان دارو برای بعضی از بیماریها بود که اولاً- دارو بودنش مسلم نبود، ثانیاً موجب سرایت بسیاری از بیماریهای خونی به افراد دیگر می شد؛ علاوه بر اینکه تهیه آن مفاسدی چون قتل نفس و جراحت افراد بی گناه را به همراه داشت؛ وسایل مورد نیاز برای گرفتن خون به روش بهداشتی نیز موجود نبود؛ به این جهت و جهات دیگری که ممکن است هنوز بر ما مخفی باشد، خرید و فروش آن حرام و در کتاب های فقهی به حرمت آن تصریح گردید. علامه حلی با اشاره به این حکمت می گوید: فروختن و خریدن خون حرام است بالاجماع، چون نجس است و نفعی ندارد. (1) اما با گذشت زمان و به وجود آمدن وسایل جدید پزشکی، راهی مناسب برای استفاده از خون به وجود آمد تا آنجا که امروزه در نجات جان مجروحین و بیماران نیازمند به تزریق خون، نقش اساسی دارد؛ لذا فقها خرید و فروش آن را جایز می دانند.

دوم: حیازت

یکی از مسائل مطرح در فقه، این است که اگر کسی، امور مباح مانند

ص: 162

1- حسن بن یوسف بن مطهر حلی، نهایة الإحکام فی معرفة الأحکام، ج 3، ص 463.

ماهیان دریا و پرندگان هوا را صید کند یا زمین بایری را به گونه ای علامت گذاری کند و سپس نسبت به آبادانی آن اقدام نماید، مالک آن می باشد، (1) اما امروزه پیشرفت وسایل و ابزار آلات صیادی و کشاورزی، این توانایی را برای افراد زیادی به وجود آورده است که اقدام به شکار بی رویه حیوانات وحشی یا تصرف زمین های بایر نمایند و این امر باعث ایجاد اختلال در نظام توزیع زمین و منابع طبیعی به افراد جامعه گردیده و نظم معیشت انسانها را مختل می کند، بنابراین حاکم اسلامی با استفاده از اختیاراتی که در شریعت برایش ثابت گردیده است، این امر را ممنوع و

حیازت بدون مجوز دولت را باعث ثبوت ملکیت نمی داند. (2)

پیشرفت علم و پیدایش موضوعات جدید

گونه دیگر از تأثیر گذاری پیشرفت علوم بر فقه، مربوط به وقایع جدیدی است که بر اثر پیشرفت علوم روز، اتفاق افتاده است که به چند نمونه اشاره می شود:

اول: پیوند اعضا

از آنجا که در گذشته امکان پیوند اعضا، وجود نداشته است، قطع اعضا بدن انسان، اعم از اینکه در حال حیات باشد یا در حال مرگ، ممنوع و حرام بود، اما امروزه بیماران مرگ مغزی، بسیاری از اعضا بدنشان قابل پیوند به بدن بیماران دیگری است که آن عضو حیاتی بدن خود را از دست داده اند، این موضوع جدید، موجب گردیده است که حکم آن به لحاظ شرعی مورد بررسی قرار گرفته و عرصه جدیدی برای بحث فقهی فراهم آید. البته پدید آمدن این موضوع، سؤالاتی را نسبت به دیگر احکام نیز به وجود آورده است، سؤالاتی نظیر حرمت قطع اعضا بدن میت که در گذشته حرام بود.

ص: 163

1- این امر در اصطلاح فقهی «حیازت» نامیده می شود.

2- ر.ک: جعفر سبحانی، رساله فی تأثیر الزمان و المكان فی استنباط الاحکام، ص 94.

در شریعت برای حلال شدن ذبیحه، شرایطی معین گردیده است، مثل اینکه در هنگام ذبح، حیوان باید رو به قبله باشد، هر چهار رگ اصلی بریده شود، اسم خداوند برده شود و... حال آنکه رعایت بسیاری از این شرایط در کشتارهایی که با دستگاه های خودکار صورت می گیرد، سخت یا غیر ممکن به نظر می رسد چرا که تأمین گوشت مورد نیاز جوامع بزرگ چند میلیونی، با رعایت آن شرایط، دشواری هایی دارد، این مسئله باعث گردیده که موضوعی به نام احکام ذبح با دستگاه های جدید در فقه به وجود آید.

سوم: کنترل موالید

در گذشته مسئله ای به نام کنترل جمعیت، نه تنها مطرح نبود بلکه کثرت جمعیت امر پسندیده و یکی از ابزارهای قدرت به حساب می آمد، در حال حاضر با توجه به رشد دانش پزشکی و کنترل بسیاری از بیماریها مسئله ای به نام گسترش جمعیت کشورها، مطرح شده که مشکلاتی را برای تأمین منابع مورد نیاز آنها موجب گردیده است. بنابراین در بسیاری از کشورها مسئله کنترل موالید، مورد بحث و بررسی بوده و این مسئله باعث گردیده موضوع جدیدی در فقه با عنوان جواز و عدم جواز کنترل موالید مطرح گردد.

چهارم: حقوق معنوی

در گذشته با توجه به محدودیت ها، امکان بهره برداری تجاری از یک اثر هنری، یک اختراع یا نشان تجاری و امثال این امور وجود نداشت، اما اکنون با توجه به وسایل جدید چاپ، تکثیر و... این امکان به وجود آمده است بنابر این جامعه با مسئله ای با عنوان حق معنوی روبرو بوده که سوالات فقهی بسیاری را در پی داشته و موجب تدوین کتاب های مستقل در این زمینه شده است.

مسائل دیگری چون بانک، بیمه، سرقفلی، رؤیت هلال با وسایل نجومی،

ربا، تغییر جنسیت، احکام عبادات در مناطق قطبی و فضا و... موضوعات جدید دیگری است که مباحث فقهی جدیدی را در پی دارد.

پیشرفت علم و کشف ملاکات بعضی از احکام

در برخی موارد پیشرفت علم و فن آوری، کشف پاره ای از ملاکات احکام را در پی داشته که این امر می تواند در نتیجه گیری های فقهی مؤثر باشد، ممکن است ملاک حکمی معلوم نبوده یا اشتباه تشخیص داده شود، اما علوم جدید معلوم کند که ملاک حکم چیزی غیر از آن بوده است، اگر این کشف ملاک، قطعی باشد فقیه می تواند بر اساس ملاک کشف شده، فتوا دهد؛ مثلاً ضررهای استفاده از تنباکو در گذشته برای بشر معلوم نبود، بنابراین، اکثر فقها استفاده از آن را جایز می دانستند، اما امروزه ثابت شده است بیماری ها زیادی به دلیل کشیدن سیگار برای انسان به وجود می آید؛ اگر این بیماری ها قابل توجه باشد، از نظر شرعی کشیدن سیگار حرام می شود؛ به همین دلیل برخی از فقهای معاصر، شروع کردن به استعمال دخانیات و کشیدن سیگار را حرام کرده اند.

گاهی پیشرفت علوم جدید باعث می گردد که برخی از موضوعات احکام شرعیه که در گذشته مسئله ای مشکل و پیچیده تلقی می شد، امروزه آسان و قابل تعیین و تشخیص گردد؛ مثلاً در گذشته تشخیص انسان های دو جنسیتی (خنثی) به سادگی میسر نبود و در مباحث ارث، دیه و بسیاری دیگر از حقوق آن، دشواری هایی وجود داشت، در حالی که پیشرفت علوم و امکان انجام برخی آزمایشات تشخیصی، این مسأله را تا حدود زیادی آسان ساخته است. البته تأثیر علوم و دانش های جدید به همین مواردی که اشاره گردید، منحصر نیست، اما آنچه ذکر شده است برای اثبات ادعای مطرح شده در این پاسخ، کافی است.

پرسش دوم: پیشرفت علوم طبیعی، فلسفه عمل به برخی احکام را از بین برده است، مثلاً چون قصر نماز و روزه در سفر، به خاطر سختی راه بوده، یا وجوب نماز آیات پس از خسوف و کسوف، به خاطر وحشت افراد بوده و...، امروزه پیشرفت امکانات و علوم هم سفر را راحت کرده است و هم بسیاری از حوادث را قابل پیش بینی؛ چه توجیهی وجود دارد که هنوز هم به همان احکام پایبند باشیم؟

پاسخ: در این پرسش، سخن درباره شک در دوام حکم شرعی بر اثر پیشرفت علوم طبیعی می باشد؛ دغدغه این است که احکامی که در گذشته از سوی شارع وضع و جعل گردیده است برای مردم آن زمان، ملموس و حکیمانه به نظر می رسید چون آنها را بر نیازهای زندگی در عصر خود، منطبق می یافتند؛ مثلاً این حکم که مسافر باید در سفر نماز و روزه اش را قصر کند، برای مکلف آن روز قابل درک بود چون برای مسافری که با پای پیاده یا با وسایل آن روز مسافرت می کرد، روزه گرفتن تکلیفی سخت و تا حدودی مانع مسافرت به حساب می آمد و لذا حکم به عدم وجوب روزه در سفر، نوعی لطف از جانب خداوند قلمداد می شد؛ تخفیف در امر نماز را نیز به همین دلیل توجیه پذیر می دانست؛ اما اکنون که مسافرت آسان گردیده است، دیگر آن حکمت وجود ندارد، بنابر این پایبندی به این حکم در این زمان ضرورتی ندارد. نمونه دیگر آن است که پیشرفت علوم پزشکی موجب شده است که امراض صعب العلاجی چون «برص» و «قرن» که از اسباب فسخ نکاح شمرده می شدند به راحتی قابل درمان باشند در نتیجه آیا این امور، باز هم می توانند از اسباب فسخ نکاح باشند؟ همچنین تغییر در تجارت و ارتباطات باعث گردیده که تجارت جهانی، عمدتاً از نوع «بیع کالی به کالی» باشد و عموم کشورها، تجارت های مهم و بین المللی شان را به همین نحو انجام می دهند، در حالی که در فقه این بیع باطل شمرده می شود. (1) در پاسخ به این شبهات، باید گفت:

ص: 166

اولاً تغییر در احکام به دلیل تغییر در شرایط زندگی انسانها، یک امر کاملاً طبیعی و مطابق با ساز و کار فقه است چرا که راز ماندگاری شریعت در انطباق آن با شرایط متغیر است، اما نکته ای که باید به آن توجه شود این است که تغییرات احکام نباید بی ضابطه و بر اساس میل افراد باشد؛ چون در این صورت چیزی از شریعت خاتم که قرار است تا قیامت راه سعادت انسانها را نشان دهد، باقی نمی ماند. ضوابط تغییر در حکم شرعی به صورت مفصل در کتاب های فقهی و نیز در علم اصول مورد بحث قرار گرفته است و در جواب های پیشین نیز به پاره ای از آنها اشاره شد؛ یکی از این شیوه ها، احراز مناط یا به دست آوردن ملاک قطعی حکم بود. براساس این ساز و کار، اگر به نحو قطع و یقین بدانیم که «علت» قصر نماز و روزه برای مسافر، عبارت است از رفع سختی و دشواری، حال آنکه این علت در روزگار ما وجود ندارد، در آن صورت فتوا به عدم جواز قصر روزه و نماز در سفرهای امروزی داده می شود ولی تمام سخن آن است که از کجا یقین حاصل می شود که تمام ملاک، در جعل قصر در سفر، راحتی و سهولت است؟ شاید مصالح دیگری در کار باشد که اقتضای بقا این حکم را داشته باشد؛ علاوه بر اینکه شریعت اسلام، قانونی است برای همه مکلفین در تمام عالم؛ اگر شرایط جهت سفر آسان و بدون مشکل برای تمام انسان ها فراهم می بود، حکمت حکم (صعوبت در سفر و رفع دشواری و خستگی) اکنون موجود نیست در حالی که در بسیاری از نقاط زمین، هنوز انسان هایی با شرایط دشوار زندگی می کنند و شریعت باید وضعیت آنها را نیز در نظر بگیرد. از سوی دیگر، قانون جهانی را نمی توان بر اساس اوضاع و احوال مناطق جغرافیایی وضع کرد، قانون باید عام باشد حتی اگر در مواردی این

حکمت قانون فراهم نباشد، لازم نیست تخصیص زده شود.

این مسئله در مورد امراضی چون «قرن» و «برص» نیز قابل صدق است. اگر تنها وضعیت بهداشتی چند کشور محدود در نظر گرفته شود، قضیه

همان است که مطرح شده است، اما باید دانست که کشورهای دنیا فقط کشورهای توسعه یافته نبوده و بسیاری از کشورهای این امکانات بی بهره اند.

در مورد خسوف و کسوف باید گفت که حکمت و جوب نماز آیات هنگام رؤیت آنها، مسئله ترس آور بودنشان نیست بلکه اینها بخشی از نشانه های بزرگ خداوند بوده و ما را به یاد روز رستاخیز می اندازند که قرار است خورشید و ستارگان همگی فروریزند و تاریک شوند؛ با دیدن چنین صحنه هایی آیا شایسته نیست ما اندکی به خود آییم و ارتباط خود با خداوند را استحکام بیشتری بخشیم؟!

اگر تک تک احکامی را که ادعا می شود حکمت آنها سپری شده است بررسی کنیم، به نکاتی برخورد خواهیم کرد که در آن صورت، قضاوت ما نیز تغییر خواهد کرد.

اگر گفته شود که میزان این تغییرات به قدری است که موجبات شک ما را نسبت به تمامی احکام شریعت فراهم می کند؛ در پاسخ می گوئیم که اگر به داوری واقع بینانه بنشینیم و میزان این تغییرات را بررسی کنیم، خلاف آن ثابت می شود؛ چراکه بخشی از این تغییرات مربوط به تحولاتی است که بر اثر تغییر موضوع یا ایجاد موضوعات جدید، یا فقدان موضوع (مثل برده داری) به وجود آمده اند، این نوع تغییرات را باید از فهرست مورد نظر، حذف کرد چون این گونه تغییرات در ذات شریعت نهفته است و جزء ساز و کار سازگاری شریعت با شرایط متغیر حاکم بر زندگی انسان ها، به شمار می آید؛ آنچه در این فهرست باقی می ماند، تعداد بسیار اندکی خواهد بود که معلوم نیست، کاملاً حکمتشان را از دست داده باشند و آن گونه که بیان شد، راجع به هر یک می توان حکمت هایی را برای بقاء آنها بیان کرد.

بنابر این، پاسخ ما به این شبهه آن است که برای بقا یک حکم، باید تمام جهات را در نظر گرفت از جمله تعداد افرادی را که آن حکمت در موردشان صادق نیست.

1. قرآن کریم
2. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، 1422 ق.
3. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ریاض: دار ابن الجوزی، 1621 ق.
4. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1404 ق.
5. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: النشر الاسلامی، 1404 ق.
6. ابن منظور، جمال الدین، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر، 1414 ق.
7. ابن نجیم حنفی، زین العابدین، الاشباه و النظائر، بیروت: دار الکتب العلمیه، [بی تا].
8. احسائی، ابن ابی جمهور محمد بن علی، عوالی اللئالی العزیزیه، چاپ اول، قم: دار سید الشهداء، 1405 ق.
9. احمدی، محمد امین، انتظار بشر از دین، چاپ اول، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1384.
10. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، فقه الشریکه و کتاب التأمین، چاپ اول، قم: دار العلم مفید، 1314

11. استر آبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة، چاپ اول، قم: النشر الاسلامی، 1426 ق.
12. اصغری، سید محمد، عدالت و عقلانیت در فقه و حقوق، تهران: اطلاعات، 1386.
13. امام خمینی، روح الله، فرائد الاصول، چاپ نهم، قم: مجمع الفکر الاسلامی، 1428 ق.
14. امام خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، آبی جا، [بی تا]
15. امام خمینی، روح الله، کتاب البیع، چاپ اول، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، [بی تا].
16. انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب، چاپ اول، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، 1415 ق.
17. الایچی، قاضی عضد الدین، المواقف، چاپ اول، بیروت: دار الجیل، 1417 ق.
18. بحرانی، محمد سند، اسس النظام السیاسی عند الامامیه، قم: مکتبه فدک، 1426 ق.
19. بروجردی، حسین، نهاية الاصول، تقریر حسینعلی منتظری، قسم: تفکر، 1415 ق.
20. بهبهانی، محمدباقر بن محمد، حاشیة مجمع الفائدة والبرهان، چاپ اول، قم: موسسه العلامة الوحید البهبهانی، 1417 ق.
21. بهبهانی، وحید، الفوائد الحائره، قم: مجمع الفکر الاسلامی، 1415 ق.
22. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، چاپ اول، قسم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، [بی تا].
23. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجا، 1372.

24. جوهرى، اسماعيل بن حماد، صحاح اللغة، چاپ اول، بيروت: دار العلم للملايين، 1410 ق.
25. حائرى، شيخ محمد حسين، الفصول الغرويه في الأصول الفقيهيه، قم: داراحيا العلوم الاسلاميه، 1404 ق.
26. حرعاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعه الى تحصيل مقاصد الشريعه، چاپ اول، قم: مؤسسة آل البيت، 1409 ق.
27. حسيني تهرانى، سيد محمد حسين، ولاية الفقيه في حكومة الاسلام، آبي جا]، [بى تا]
28. حكيم، محمد تقى، الاصول العامه في الفقه المقارن، چاپ دوم، قم: مجمع جهانى اهل البيت، 1418 ق.
29. حلى، احمد بن محمد، المذهب البارع في شرح المختصر النافع، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم، 1407 ق.
30. حلى، مقدا بن عبدالله (فاضل مقداد)، التتقيح الرائع لمختصر الشرايع، چاپ اول، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، 1404 ق.
31. حلى، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، نهاية الأحكام في عرفة الأحكام، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 1419 ق.
32. حلى، حسين، بحوث فقيهيه، مؤسسه المنار، چاپ چهارم، قم، 1415 ق.
33. خلخالى، سيد محمد مهدى، حاكميت در اسلام يا ولايت فقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامى، 1422 ق.
34. خليل بن احمد، ترتيب كتاب العين، چاپ دوم، قم: نشر هجرت، 1410 ق.
35. خمينى، سيد مصطفى، الخيارات، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، 1418 ق.

36. خوئی، سید ابو القاسم، محاضرات فی اصول الفقه، تقریر محمد اسحاق فیاض، چاپ اول، قم: مؤسسه احیا آثار الامام الخوئی، 1422 ق.
37. خوئی، سید ابو القاسم، مصباح الفقاهة، تقریر محمد علی توحیدی، بیروت: 1412 ق.
38. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مجله نقد و نظر، قم: 1375.
39. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، سوریه: دار العلم، 1412 ق.
40. رفیق العجم، موسوعة مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین، چاپ اول، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1998 م.
41. سبحانی، جعفر، اصول الفقه المقارن فیما لا نص فیہ، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، 1383.
42. سبحانی، جعفر، الاعتصام بالکتاب و السنة، چاپ اول، قم: [بی تا].
43. سبحانی، جعفر، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، 1423 ق.
44. سبحانی، جعفر، پاسخ به پرسش های مذهبی، چاپ دوم، قسم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، 1381.
45. سبحانی، جعفر، رساله فی تأثیر الزمان و المكان علی استنباط الاحکام، چاپ اول، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، [بی تا].
46. سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن، چاپ اول، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، 1420 ق.
47. سبحانی، جعفر، نظام النکاح فی الشریعة الاسلامیه الغراء، چاپ اول، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، [بی تا].
48. سروش، عبدالکریم، قصه ارباب معرفت، انتشارات صراط، چاپ پنجم، تهران، 1379.

49. سروش، عبدالکریم، قمار عاشقانه، چاپ ششم، تهران: انتشارات صراط، 1382.
50. سروش، عبد الکریم، مدارا و مدیریت، چاپ اول، تهران: انتشارات صراط، [بی تا].
51. سیفی مازندرانی، علی اکبر، دلیل تحریر الوسیله (احیاء الموات و اللقطة)، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1415ق.
52. الشاطبي، ابن اسحاق ابراهیم اللخمي الغرناطی، الموافقات فی اصول الاحکام، بیروت: دار الفکر، [بی تا].
53. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب النکاح، چاپ اول، قم: موسسه پژوهشی راه پرداز، 1419ق.
54. شهابی، محمود، تقریرات اصول، چاپ هفتم، تهران: چاپخانه حاج محمدعلی علمی، 1321.
55. شیخ صدوق، علل الشرایع، مکتبه الداوری، [بی جا]، [بی تا]
56. صدر، سید محمدباقر، اقتصادنا، قم: المجمع العلمي للشهید الصدر، 1408ق.
57. صدر، سید محمدباقر، الاسلام یقود الحیاة، المدرسة الاسلامیة، رسالتنا، قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، 1421ق.
58. صدر، سیدمحمدباقر، دروس فی علم الاصول، قم: دار الهدی، 1422ق.
59. طباطبائی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه سیدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1374.
60. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، نشر مرتضی، چاپ اول، مشهد، 1403ق.

61. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، چاپ اول، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1423 ق.
62. عاملی، سید جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1419 ق.
63. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، القواعد و الفوائد، چاپ اول، قم: کتابفروشی مفید، 1400 ق.
64. عاملی، یاسین عیسی، الاصطلاحات الفقهية في الرسائل العملية، چاپ اول، بیروت: دار البلاغة، 1413 ق.
65. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عرف، چاپ سوم، تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1386
66. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عقل، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1385.
67. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: صدای معاصر، 1389
68. غروی نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، قم: موسسه نشر اسلامی، 1409 ق.
69. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، تحقیق محمد سلیمان الاشقر، بیروت: مؤسسة الرسالة، 1993 م.
70. فیروزآبادی، سید مرتضی، عنایة الاصول، قم: فیروزآبادی، 1400 ق.
71. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: دار الهجرة، 1414 ق.
72. قمی، علی بن بابویه، فقه الرضا، چاپ اول، قم: موسسه آل البيت عليهم السلام، 1406 ق.
73. کاشف الغطا، جعفر، کشف الغطا عن مبهمات الشريعة الغراء، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، [بی تا].
74. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، تهران، 1407 ق.

75. لويس معلوف، المنجد، قم: دار العلم، 1385.
76. مازندرانی، محمد صالح، شرح الكافي، تصحيح ابو الحسن شعرانی، چاپ اول، تهران: المكتبة الاسلاميه، 1382ق.
77. مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، چاپ اول، تهران: طرح نو، 1382.
78. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ دوم، تهران: طرح نو، 1381.
79. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: موسسه الوفا، 1403 ق.
80. مختاری، رضا و محسن صادقی، غنا و موسیقی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1419ق.
81. المرآعی، میر عبدالفتاح، العناوين، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی، 1217 ق.
82. مرکز فرهنگی اجتماعی سراج، مجله سراج، سال یازدهم، خزان و زمستان 1387
83. مشکینی، میرزاعلی، اصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها، چاپ ششم، قم: الهادي، 1416ق.
84. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (فقه و حقوق)، چاپ اول، قسم: صدرا، [بی تا].
85. مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن (راهنماشناسی)، چاپ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1379.
86. مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن (خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی)، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1380.
87. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، 1388.

88. مطهری، مرتضی، انسان و ایمان، تهران: صدرا، 1369.

89. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: اسماعیلیان، [بی تا].

90. مقدس اردبیلی، ملا أحمد، مجمع الفائدة و البرهان، چاپ اول، قسم: انتشارات اسلامی، 1403ق.

91. مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه هامة، چاپ اول، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، 1422ق.

92. مکارم شیرازی، ناصر، دائرة المعارف فقه مقارن، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، 1427ق.

93. منصورى، ایاد، بیان المفید فی شرح الحلقة الثالثة، چاپ اول، قسم: حسنین، 1427ق.

94. مؤسسه دائرة المعارف، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی علیهم السلام، 1426ق.

95. نائینی، محمد حسین، اجود التقريرات، تقرير سيد ابوالقاسم خوئی، قم: مصطفوی، 1368.

96. نائینی، محمد حسین، تنبيه الأمة و تنزيه الملة، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1424ق.

97. نائینی، محمد حسین، کتاب الصلاة، قم: انتشارات اسلامی، 1411ق.

98. هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، قسم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، 1417ق.

99. هیئت تحریریه مؤسسه در راه حق، بیست پاسخ، قم: مؤسسه در راه حق، [بی تا].