

با حضور استادان حوزه و دانشگاه حضرت آیت الله عمید زنجانی و حجج اسلام آقایان کعبیو مبلغی

اشاره

در زمان معاصر، به ویژه پس از انقلاب اسلامی، انتظارات از فقه، روندی دیگرگون و افزون یافته است و نگاه و رویکرد به آن متحول شده است؛ با توجه به همین روند رو به رشد بود که رهبر کبیر انقلاب اسلامی، ضرورت فقه پویا و دخالت زمان و مکان در آن را طرح کرد، این در حالی بود که شاگردان ایشان از قبیل استاد مطهری و دکتر بهشتی نیز این ضرورت را به فراست دریافته بودند. شناخت دقیق حکم و موضوع راهگشای بسیاری از تحولات و عرصه های نوظهور دینی در علم فقه می باشد. با توجه به ضرورت طرح دوباره این مباحث، دو ماهنامه پژوه، اقتراح این شماره را به «فقه و عرصه های نو پدید» اختصاص داد. با سپاس فراوان از استادان محترم آقایان عمید زنجانی، کعبی و مبلغی، مبحث این شماره در پی می آید:

پژوهه: نسبت میان فقه اکبر (مباحث معارفی و اعتقادی) و فقه اصغر (احکام شرعی) چیست؟
استاد عمید زنجانی: نخست باید به این نکته توجه داشت که اصطلاح به کار رفته در این سؤال، یعنی فقه اکبر و فقه اصغر، صرفاً یک اصطلاح است آن هم هنوز جا نیفتاده است. اصطلاحی که برخی از آقایان آن را به کار برده اند و می شود به فقه عام و فقه خاص هم تعبیر کرد، هم مباحث معرفت شناسی و هم مباحث متدلوژی، همگی منسوب به شریعت و خدا هستند. هر چند روش آن ها با هم یکی نیست، روش مسائل عقلی، عقلانی است و روش دریافت احکام در فقه خاص از طریق ادله شرعی است ولی چون دین مجموعه ای از محتوای این دو مقوله از فقه اکبر و اصغر است شاید به لحاظی صحیح باشد ولیکن به لحاظی برای این که از کرامت فقه نگاهد بهتر این است از آن به فقه عام و فقه خاص تعبیر بکنیم.

در هر حال، هر دو، زیر مجموعه دین و آموزه های دینی و یا به تعبیر دیگر، زیر مجموعه های وحی و حوزه های وحیانی به شمار می آیند. نخستین تفاوتی که بین این دو حوزه وجود دارد این است که تنوع حوزه فقه عام و فقه خاص به لحاظ موضوعی است. موضوعات در فقه عام موضوعات خاصی را در برمی گیرند که بیش تر به معرفت شناسی مربوط می شود و موضوعات در فقه خاص، حول کارهای مکلفان دور می زند؛ بنابراین، نخستین تفاوت این دو حوزه به لحاظ موضوع است. دومین تفاوت اصولی بین این دو حوزه به لحاظ متدولوژی و روش تحقیق است. به هر حال، آنچه که پایه و اساس و معیار اصلی در بازشناسی و معرفت شناسی عقاید را تشکیل می دهد، مسائل عقلی هستند و بر پایه عقل و استدلال عقلی و قرآن استوار است؛ حال آن که در مسائل مربوط به فقه خاص عقل تنها در جایی راه دارد که ادله شرعی اولی مانند کتاب و سنت و اجماع وجود نداشته باشد. یک نکته دیگر را هم می توان افزود و آن تقدّم عام بر فقه خاص است؛ چرا که فقه به معنای احکام افعال مکلفان، فرع آن است که مکلف دارای باورهای دینی و اعتقاد به خدا و نبوت باشد.

پژوهه: سؤال بعد این است که آیا شما نیازی می بینید که در روش استنباط فقه بازنگری شود؟

استاد عمید زنجانی: روش استنباط فقهی در حوزه فقه خاص یک روش ثابت و غیر قابل تغییر است. این روش به ما این امکان را می دهد که به احکام شرع دست پیدا کنیم. ثابت بودنش به صورت یک قضیه قیاسات مآبانه است؛ یعنی اگر بتوانیم اصل مسئله را به درستی تصوّر بکنیم، کافی است بدانیم که تنها راه دست یابی به فقه، جز از راه کتاب و سنت نمی تواند باشد؛ چون وقتی که یک پژوهش گر به دنبال حکمی در فقه است، ناگزیر باید راه کاری را برگزیند که برای رسیدن به دستور شرع باشد و این هم شناسایی شده و از دیر باز و در اخبار هم بدان اشاره گردیده که نخستین آن خود قرآن است که به تنها راه دست یابی به احکام را رسول و کسانی می داند که از طرف رسول مجاز به ابلاغ هستند که احکام دین را به مردم برسانند. پیامبر اکرم (ص) که اولین مبلغ احکام الهی است. استناد به گفته پیامبر بعد از قرآن به خاطر این است که خود قرآن ارجاع داده و می گوید: «و ما آتاکم الرسول فخذوه و مانهئکم عنه فانتهوا» هر چه پیامبر به شما داد بستانید و از هر چه شما را منع کرد، اجتناب کنید و از آن جا که پیامبر (ص) در ابلاغ احکام شریعت به دو مرجع خاص و عام ارجاع داده که نخست جانشینان ولی هستند و وظیفه دارند شریعت را به مردم ابلاغ کنند؛ سنت یعنی پیروی از گفته ها و افعال و تقلید از ائمه معصوم علیهم السلام. دیگر این که همه را تکلیف کرده و یک وظیفه عمومی قرار داده آنان که احکام شرع را می دانند کسانی که حضور دارند و رو در رو سخنان خدا را می شنوند به آن دسته از مردم که دور هستند و گفتار معصومان را نشنیده اند، برسانند؛ پس راه استنباط اختصاص پیدا می کند به کتاب خدا و سیره پیامبر و سیره معصومان. به عبارت دیگر، همه چیز در گرو روایات و احادیثی است که به پیغمبر و سخنان ایشان منتهی می شود. در فقه اجماع به عنوان مستند پذیرفته شده دلیلش این است که از سخنان معصومان (ع) پرده برمی دارد. هنگامی که مکلف دستش از سنت و سخنان پیامبر و جانشینان ایشان کوتاه می گردد یا از کتاب خدا به نتیجه نمی رسد، اجماع طرح می شود و یا استدلال های عقلی که قرآن هم آن را تأیید کرده و به تعقل و تفکر ارزش داده و آن را راه نما و اماره واقع نما تلقی کرده است. برای این کار در اصول فقه، روش و راه کار ویژه ای مقرر گردیده و عقل به معنای مستقلات عقلی و غیر مستقلات عقلی یا اصول اربعه یا موارد دیگر شناسانده شده است. بنابراین، روش مند بودن استنباط و ثابت بودن روش تحقیق، امری است اجتناب ناپذیر؛ منتها ادله ای که به عنوان روش تحقیق از آن نام می بریم و به کمک ما می آید تا فقه را دلیل مند کنیم، راه کارهای گوناگونی برایش تعریف گردیده؛ یعنی دسترسی به کتاب خدا و سنت در اجتهاد، راه کارهایی دارد که مسلماً هر زمانی شرایط خاص و ابزار خاص می طلبد و یک دسته تسهیلاتی ویژه برای آن وجود دارد. ابزارهایی که امروزه در اختیار داریم در گذشته چنین امکاناتی در دست نبود و فن آوری های نوین جایگزین آن شده و باید از آن بهره برد. پس هر چند روش استنباط قابل تغییر و تحول نیست. روش هایی که عملی هستند و به کمک آن ها می توان آسان تر از گذشته، ادله شرعی را استخراج کرد که هم تعداد آن ها مشخص است و هم جای گاه آن ها.

حجت الاسلام مبلغی: فقه اکبر را می توان مجموعه آگاهی ها و آشنایی آگاهانه از دین معنا کرد؛ چون در فقه یک فهم نهفته است؛ به همین دلیل است که هر آگاهی و آشنایی را، هر چند با تحقیق همراه باشد، فقه نمی نامند. و فقه اکبر به معنای اعتقاد و آگاهی و آشنایی و درک عالمانه از مجموعه دین است. بدین ترتیب، در این مجموعه، هم اعتقادات می گنجد و هم غیر اعتقادات؛ ولی فقه اصغر اختصاصاً اعتقادات نیست بلکه مجموعه دین از جمله آن آگاهی از احکام مربوط به رفتار انسانی است که ما آن را فقه می نامیم. فقه اصغر بخشی از معارف دینی در یک حوزه خاصی احکام مربوط به افعال مکلف یا مکلفان، چه افراد و چه اجتماع، است.

و میان فقه اکبر و فقه اصغر نسبت عموم و خصوص سایه انداخته است. فقه اصغر در درون فقه اکبر جای می گیرد و پس جدا گشته و یک هویت مستقلی پیدا می کند. و تفاوتی که فقه اصغر با سایر فقه ها دارد، این است که اعتقادات در فقه اکبر جای دارد و تقلید در آن روا نیست و حتماً باید انسان از روی علم و برهان، اعتقادات خودش را سامان دهد؛ به خلاف فقه که هم جای استدلال و برهان دارد که اجتهاد است، و هم می شود این آگاهی ها را آگاهی های تقلیدی قلمداد کرد که مکلفان احکام فقهی را از طریق فقیه به دست آورند. این نسبت کلی است و از نظر تاریخی برمی گردد به اواخر قرن اول که فقه اصغر یک هویت پیدا کرد و نام فقیه و فقها در همان انتهای قرن اول سر زبان ها افتاد. و در قرن دوم آن قدر بر فقه اصغر رواج پیدا کرد که مذاهب فقهی شکل گرفت، و هم چنان ادامه دارد.

حجت الاسلام کعبی: فقه اکبر اصطلاحی است که بیش تر بر مباحث اخلاقی و عرفانی و پایه های مبنایی علم فقه اطلاق می شود؛ از این رو، کسانی که این اصطلاح را آفریدند، خواستند تأیید بکنند که فقه مصطلح نمی تواند بی توجه به پایه های اخلاقی و مباحث عرفانی و مانند این ها باشد. جدیداً «علامه محمد تقی جعفری» در کتابی به نام فلسفه دین واژه «فقه اکبر» را به کار برده و تقسیم هایی هم برای آن قائل شده اند. در واقع او هم از «مولوی» کمک می گیرد و اصطلاح، فقه اکبر را در اشعارش به کار می برد. و این واژه را که به کار بردند، از زاویه دید عرفانی و اخلاقی صورت گرفته است به قول «غزالی» فقه اکبر، فقهی است که روابط انسان را در دنیا مشخص می کند.

پژوهه: فقه اصغر در واقع فقه ظاهر است نه فقه باطن.

حجت الاسلام کعبی: حتی آن جایی که مثلاً نیت در نماز موضوعیت پیدا می کند و باید به معنای «قربه الی الله» باشد، این مانند حضور قلب و تقوا شرط صحت نیست. حتی اگر یک فاسق نماز بخواند پس از آن دچار گناهی شود، از لحاظ ظاهری و فقهی قضا کردن نیاز ندارد.

فقه به اسرار عبادات کاری ندارد اما فقه اکبر وارد این بحث ها می شود و به اسرار عبادت، اسرار فقه و حکمت آن ها می پردازد و جزئیات و مسائل پیرامونی اش را موشکافی می کند. این موضوع در باب معاملات بیش تر تجلی می کند که مسئله ای عرفی است. و همین طور است احکام سیاسات که جنبه دنیوی اش، بیش تر تجلی پیدا می کند.

اگر به فقه اصغر از دید مباحث اخلاقی و عرفانی، نگاه شود، می تواند نقطه آغازی برای کمال باشد. کمال اخلاقی، عمل به واجبات و پرهیز از محرمات است. بعضی از فقیهان عارف هم این را گفته اند برای مثال، «آیت سید عبدالاعلی سبزواری» در «مهدب الاحکام» جلد پانزده که بحث جهاد نفس را شرح می دهد، می گوید نقطه آغاز کمال و طی طریق، عمل به واجبات و پرهیز از محرمات است. این که گروهی به این نقطه توجه کرده اند و آن را به ظاهر و باطن، تقسیم کرده اند، هدف دار است. اما اگر از معنای این دو بگذریم، و اندکی درباره فقه و اخلاق و عرفان درنگ کنیم و سپس بخواهیم این ها را با هم مقایسه بکنیم، می توانیم چند نکته را این جا بگوییم.

نخست هم سانی این دو مقوله و سپس ناهم سانی آن ها است. فقه در واقع رفتار ظاهری انسان را مورد گفت و گو قرار می دهد و به باطن و ابعاد کمالات روحی توجهی ندارد.

به عنوان مثال در روزه از لحاظ فقهی کف النفس یا امساک، قربة الی الله کافی است. اما در روزه از لحاظ اخلاق و عرفان علاوه بر امساک، خودداری از گناه هم مورد توجه است.

تفاوت دیگر این که اگر کسی با یک مسئله و موضوع فقهی مخالفت بکند، مثلاً آشکارا بگوید من نماز نمی خوانم و روزه نمی گیرم، یا معاملات را به گونه ای دیگر انجام می دهم و پیام آشکار شریعت را نادیده بگیرد، از دید فقه، این کار، گناه تلقی می شود و از لحاظ قانونی و حقوقی تعزیرش می کنند؛ اما به باطن و انگیزه اش کاری ندارند؛ نیت امری قلبی است؛ در حالی که در اخلاق و عرفان نقطه محوری همان نیت و انگیزه است. مثل این که کسی به دیگری کمک بکند اما در پی به دست آوردن آوازه یا مقام و موقعیت و هویت اجتماعی باشد؛ وقتی که از بیرون بدان نگاه می کنیم، کار درستی است؛ به ویژه این که فقه بگوید بعضی از امور مثل امر به معروف و نهی از منکر، واجب توصلی است نه تعبدی؛ اما از دید اخلاقی و عرفانی این کار را تمام نمی گویند: «کونوا دعاة للناس بغير السنتکم»؛ بلکه باید در کردار و رفتار، مردم را به سوی دین فرا خواند.

دیگر از تفاوت ها، تفاوت در هدف است. هدف از قاعده فقهی ایجاد نظم دینی سپس، رفاه و آبادانی، و بالاتر از آن، عدالت است. هم چنین، نزدیک ترین هدف احکام فقهی سامان بخشیدن به دین است. در عبادی ترین لایه های فقه این مسئله هست که می توان نیت «قربةً الى الله» داشت و نمازش هم درست است در عین حال، معرفت به خدا نداشته باشد؛ اما در اخلاق و عرفان مهم تر از نیت قرب الى الله و معرفت الله است؛ چنان که: «ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» بدان اشاره دارد. در تفاسیر آمده است «ای ليعرفون». فقه هم سامان دادن لایه های معنوی دین را دنبال می کند و موضوعی که بیش تر در عرفان و اخلاق دنبال می شود ارزش های اخلاقی، التزامات باطنی یا فضیلت است. حکمت، عدالت، شجاعت، عفت، صداقت، امانت، محبت و تواضع و مانند این گونه مفاهیم، در همین بستر مطرح می گردد ولی فقه کاری به این مفاهیم ندارد. البته ممکن است حوزه های اخلاقی ممکن است موضوع بشوند برای محمولات فقهی.

پژوهه: آیا عشرت و عدالت به فقه اصغر مربوط نیست؟

حجت الاسلام کعبی: بله، می توانیم بگوییم عدالت فقهی با این نظم کار دارد، اما عدالت اخلاقی و عرفانی به درون و باطن جامعه کار دارد. عشرت و آداب معاشرت هم بعضی وقت ها نزدیک به تحقق نظم دنیوی و جنبه فقهی پیدا می کند و گاهی وقت ها عشرت پایه های تحصیل کمال می شود.

یکی دیگر از تفاوت ها تفاوت در قلمرو است؛ قلمرو قاعده اخلاقی و عرفان بسیار گسترده تر از قاعده فقهی است. قاعده عرفانی و اخلاقی می تواند همه ساحت ها را در بر بگیرد، حتی خصوصی ترین لایه های زندگی فردی مانند رابطه فرد با خدا را شامل شود. اما فقه این چنین نیست و ساحت هایی دیگر از این دست را در نظر نمی گیرد. فقه اگر ساحت های اجتماعی داشته باشد، عرفان و اخلاق نمی تواند خودش را از آن جدا بکند. تفاوت دیگر این دو مقوله را می توان در مورد تفاوت ضمانت اجراها دانست. برای قاعده فقهی می توان گفت هم ضمانت دنیوی و هم ضمانت اخروی است. دنیوی آن مربوط به نظم دینی است و اخروی مربوط به ثواب و عقاب؛ یعنی اگر کسی به فقه عمل نکند در دنیا به عنوان تعزیر، مجازاتش می کنند. اگر طاعت نکند در آخرت، جهنم جزای او است و اگر عمل بکند، به وی ثواب می دهند. اما ضمانت اجرایی قاعده اخلاقی و قاعده عرفانی به میزان شادابی، خوشی، درد، رنج باطنی، تحصیل سعادت و کمال بستگی دارد؛ در هر حال فقه، هیچ گاه از اخلاق و از عرفان جدا نیست. به این ترتیب که بسیاری از گزاره های اخلاقی و عرفانی می توانند برای مسائل فقهی موضوع به شمار آیند به گونه ای که ما می توانیم بابتی را در فقه باز کنیم و بگوییم فقه الاخلاق، فقه العرفان و یا فقه التربه. و اگر ما همین فقه را تعریف کنیم، می شود گفت: مجموعه گزاره هایی که موضوعات آن ها اخلاقی - عرفانی هستند و

محمولات آن ها فقهی. یعنی فقه اکبر موضوع فقه اصغر است مثلاً در عبادات که گفته شد باید قربة الی الله باشد که شرط عبادت بود سؤال هایی چند مطرح می شد که در چه چیز و چه گونه قربة الی الله می شود، و یا کجا اعمال فقهی را باطل می کند، راه رسیدن به آن در اخلاق چیست، همه این گونه مباحث در کتاب های فقهی بحث شده است. هم چنین محمولات فقهی همانند واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح هر کدام می توانند موضوع قرار گیرند و یا حتی خود این اخلاق و عرفان؛ خواه در عبادت باشد یا غیر آن، می توان از آن به عنوان یک مسئله فقهی نام برد و سنگ زیرین فقه، اخلاق و تربیت قرار داد. در حقوق معاصر هم به مفاهیم اخلاق و تربیتی توجه خاص شده است. عقود که یکی از مفاهیم خشک دنیوی به شمار می آید، خودش را از اخلاق جدا نکرده و کنار نمانده است.

پژوهه: این موضوعات در واقع دخالت اخلاق در فقه محسوب می گردد، و مسائل فقهی شمرده نمی شوند. تعدادی از مسائل اخلاقی، عرفانی و اعتقادی هستند که در فقه تأثیر می گذارند.

حجت الاسلام کعبی: می خواهم بگویم این ها مسائل فقهی می شوند. هرگاه موضوعاتی که حول مسائل اخلاقی و عرفانی دور بزنند و محمولات فقهی داشته باشند آن را فقهی می گویند و سنگ بنای فقهی را می گذاریم به نام «فقه اخلاق و فقه العرفان». واژه «برادری» و در آیه شریفه «اتّما المؤمنون اخوه» مقوله ای اخلاقی و عرفانی و یا تربیتی است که همین بحث در فقه از حق مؤمن بر مؤمن بحث می کند که غیبت حرام است، دروغ حرام است، امانت داری واجب است، همه این ها موضوعات اخلاقی اما محمول آن فقهی است و در نهایت نمی توانیم اخلاق و عرفان را از فقه مصطلح تفکیک کنیم چرا که تفکیک این دو باعث می شود هدف را از مسئله جدا کنیم. مثلاً هنگامی که می خواهند بگویند قصاص واجب است، نمی گویند اولیای دم قصاص بکند قصاص حق اولیاء دم است قرآن خطابش این گونه نیست می فرماید: «و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب» اول حکمت حکم را بیان می کند و سپس غایت اخلاقی را هم بیان می کند؛ این یک مسئله فقهی است که در کنارش مسئله اجتماعی را هم مطرح می کند. و یا صیام که مسئله ای فقهی است «کتب علیکم الصیام» با «لعلکم تتقون» پیوند خورده اگر من بخواهم در یک جمله رابطه اخلاق و عرفان و فقه را بیان بکنم، می توانم بگویم اخلاق و عرفان برای فقه به منزله خون در رگ های بدن است که اگر آن را از فقه بگیرند دیگر فقه نیست. چرا که هدف، از آن جدا می گردد. اخلاق و عرفان هم به عنوان هدف، وسیله و شکل در مسائل فقهی وجود دارد و هم در ظاهر و باطن آنها، دلیل این امر آن است که هیچ مسئله فقهی را نمی بینیم که وجود داشته باشد و پرتوی از ضوابط اخلاقی و عرفانی آن را در بر نگرفته باشد. شریعت و فقه، راهی است برای اخلاق و خداشناسی.

مرحوم آیه الله العظمی «سید عبدالاعلی سبزواری (قدس سره)» می گوید: اخلاق با فقه شروع می شود و نمی توان آن را از فقه جدا کرد و هرگاه کسی بخواهد آن را آغاز کند پس از توبه و رهایی یافتن از غفلت آغاز می کند که این هم یک مقوله فقهی - اخلاقی است. سپس می گوید «التوبة واجبة» آن هم واجب فوری، که این، نکته برجسته ای است. حتی در ابتدا راه عرفان باز نمی توان فقه را از آن جدا کرد. اولین مرتبه جهاد با نفس عمل به واجبات و ترک محرمات است. وقتی به «الوسائل الشیعه» جلد 11 کتاب جهاد النفس مراجعه کنیم می بینیم مرحوم «حر عاملی» (قدس سره) ابوابی را نام می برد که فقهی به شمار می آیند و در ضمن، اخلاقی و عرفانی هم محسوب می گردند و ایشان آن ها را زیر نام های وجوب، مستحب و مانند آن ها گنجانده است.

پرسش و پیروی از خدا و ترس از او به معنای فقهی، اخلاقی و عرفانی واجب است و نیز جمع کردن میان ترس و

امید و دل نبستن به جز خداوند، خداپرستی محض است. پیش از آغاز کاری، به درستی اندیشیدن، جوانمردی کردن، انصاف با مردم، خدا را بر نفس خود چیره دانستن، سپاس در نعمت، همه این ها واجب هستند، و پیام اخلاقی و عرفانی هم در گوشه ای از آن ها پنهان گردیده است.

همه این نمونه ها که یاد شدند، هم در حوزه اخلاقی و عرفانی می گنجند و در عین حال، محمول آن فقهی است که ما این ها را فقه الاخلاق و یا فقه العرفان می دانیم.

در این زمینه کار زیبایی را استاد آیت الله مظاهری (دامت برکاته) انجام داده اند، ایشان در پایان رساله عملیه خویش یک ملحق به کتاب افزوده اند و به طوری که یادم می آید از مباحث فقهی و اخلاقی، حدود 216 بحث، زیر نام مسائل فقهی آورده است.

پژوهه: در این بحث شکی نیست که این دو مجموعه ای در هم تنیده و وابسته هستند و نمی توان این ها را جدا از هم دانست، بعضی از مقوله ها فقهی و دسته ای دیگر اخلاقی یا عرفانی نام گرفته اند؛ اما در بعضی از جاها از هم جدا می گردند. شک نیست فقه اصطلاحی زیرمجموعه فقه اکبر به حساب می آید که در پی معارف دینی مطرح می شود؛ اما بحث این است که سرانجام، این دو کجا از هم جدا می شوند؛ اگر این گونه باشد، گویی این دو یکی شده اند.

حجت الاسلام کعبی: تحلیل من این بود که بدانیم این ها چه تفاوت هایی با هم دارند. این ها دو رو دارند، یک ظاهر و دیگری باطن، در یک جا این دو همانندی دارند و میان شان نسبت عموم و خصوص من وجه وجود دارد. اما وجه اشتراک بخشی از فقه می شود فقه الاخلاق و فقه العرفان؛ یعنی موضوعات مسائل فقهی می شود عرفانی، اخلاقی.

فقیه که در پی استنباط مسائل فقه بر می آید و فتوای او را حجت می دانیم، شرایطی دارد. یکی از شرایط وی عدالت و تقوای او است. عدالت یعنی «ملکه اتیان الواجبات ترک المحرمات».

بعضی از فقیهان و متفکران مانند شهید مطهری می گویند در مرجع تقلید چیزی بالاتر از عدالت شرط است و آن الهام است.

اخلاقی و عرفانی بودن فقیه ریشه دیرین در شیعه دارد. نوع فقیهان ما در اخلاق یکه تاز بوده اند. این موضوع بر فقه سایه گسترده و معنویتی بدان بخشیده است. عده ای گفته اند اجتهاد ملکه قدسی و معنوی است، حتی بالاتر از آن، گفته اند کسی که می خواهد جانشین امام عصر (ع) شود و در مسائل مهم و حکومتی نظر بدهد و تصمیم بگیرد، باید ملکه عدالت در او زنده شده و از عدالت بسیار بالایی برخوردار باشد و پای بندی وی به مسائل فقهی باید در عمل ثابت شده باشد و آینه تمام نمای شریعت و دین و جهاد باشد. باید به کلی از مادیات روگردانده باشد. «و اهل الورع و التقوی» باشد. در پارسایی و پرهیزگاری سنگ تمام بگذارد. خود را از ویژگی ها و خوی ناپسند دور نگه دارد حتی از رفتار و کردار مکروه در میان مردم دوری گزیند و تا جایی که در درون خودش هم با این گونه رفتارها موافق نباشد. در نیایش بسیار پایدار و با پاکی و اخلاص در هم آمیخته باشد شب زنده داری کند و همواره نوافل را به جا آورد.

همان نوافلی که در عرفان یکی از مراتب معنوی و کمال قلمداد می شود. هرگاه فقیه بخواهد فتوا بدهد، وی باید این درجات را در عمل تجربه کرده و پشت سرگذاشته باشد. بیش تر فقیهان ما حظّی از اخلاق و عرفان برده اند؛ اما عکس آن درست در نمی آید؛ یعنی اگر کسی در عرفان و اخلاق به درجاتی برسد آن گاه خود را از فقه جدا کند و

گوشه نشینی پیشه خود سازد، این کارش به صوفی گری می انجامد. به کسانی که می خواهند مباحث فقه اکبر را پی گیری کنند، سفارش می کنیم از دریچه فقه اصغر و شریعت، عرفان، معنویت و اخلاق بنگرند چرا که این دو از هم جدا نمی شوند.

پژوهه: اهمیت ضابطه و روش دار کردن استنباط در فقه چیست، و آیا نیازی به بازنگری در روش استنباط فقهی هست؟

حجت الاسلام مبلغی: وقتی پای استنباط به میان می آید چند محور گفت وگو باز می گردد. نخست این که این ضوابط و روش ها به کدام محور برمی گردد و آیا به یکی برمی گردد یا به همه؟

یکی از اساس محورها منابع استنباط است، یعنی دست مایه هایی که الان هست و حجیت دارد و به نام سنت و کتاب آن ها را می شناسیم. و منبعی که بتواند به کتاب و سنت بینجامد، مثل اجماع و این که حکمی که ارائه می کند با حکم کتاب و سنت که همان عقل است، متلازم باشد. و ما چهار منبع را به رسمیت می شناسیم و دوتای آن ها یعنی عقل و اجماع به گونه ای، با کتاب و سنت وابسته شده است.

پس بحث منابع استنباط از کتاب و سنت و عقل و اجماع است و درست نیست برای رسیدن به مطلبی، راهی جز این چهار تا را برگزینیم. نکته ای که حائز اهمیت است این که گاهی وقت ها، شخص منابع استنباط حکم را در نظر می گیرد که منظورش باید همین منابع باشد. و گاهی هم منابع شناخت موضوع را در نظر می گیرد که اگر از دانش های دیگر کمک گرفته شود، مشکلی پدید نمی آورد. و از منابعی هم چون عرف، واژه ها و فرهنگ نامه ها می توانند این نیاز را بر آورده کند؛ اما چون بسیاری از مسائل را خود شرع و شارع به میان آورده، نمی توان آن را در منابع عمومی جست و جو کرد، ناگزیر باید به منابع خودش مراجعه گردد.

افزون بر این گاهی پاره ای از موضوع ها یک قید شرعی به شمار آمده اند، هر چند در اصل از عرف گرفته شده، و شارع آن را تعریف کرده و قالبی نو بدان ها داده است. پس باید هم به عرف و هم به شارع مراجعه شود؛ مثل جماعت که موضوعی عرفی قلمداد می گردد و شارع در آن اندکی تصرف کرده است. و به همین دلیل گفته نمی شود دانش ها جزء منابع استنباط موضوع هستند، بلکه منبع شناخت موضوع شمرده می شوند. این است که تأثیر این منابع برای دست یابی به موضوع، چیز کم ارزشی نیست خصوصاً در فقه جدید که ذهن را پرورش می دهد و کمک خوبی است برای شناسایی موضوع ؛ و بستر ساز استنباط واقع بینانه تر آن به شمار می آید.

مطلب دیگر این که چه چیزی را استنباط کنیم، یعنی آیا می شود فقه را به عرصه های نو کشاند؟ طبیعی است که از نظر فقهی چنین شیوه ای بوده و کلام هم همین را دنبال می کند. و فقه هم می خواهد به لحاظ این که ما آن را پاسخ گو می دانیم با آن زمینه ای فراهم می کنیم تا موضوعات جدید و هر چیز تازه ای که مطرح می شود و با فعل مکلف پیوند می خورد، خواه فردی باشد یا اجتماعی و یا حکومتی، در همین عرصه ارزیابی شود و بدان عنوان موضوعی داده و حکم آن از منابع شارع گرفته شود.

اما یک نکته دیگر هست که ربطی به فقه ندارد و آن این که، عنوان شرعی و دینی دادن به علوم، مثل این که به دانش فیزیک عنوان دینی بارکردن، ربطی به فقه ندارد. معنای این که هر چیزی را موضوع قرار دهیم و حکمش را از دین بگیریم، این است که تسلیم این دیدگاه بشویم که اعتقاد دارد: بیایم علوم را دینی بکنیم؛ البته بسیاری معتقداند چنین چیزی ربطی به دین ندارد.

و محور دیگر این که چه کسی استنباط بکند؟ کسی که می خواهد استنباط کند باید آشنا به منابع باشد و از تاریخ

فقه هم آگاهی داشته باشد. و سوم این که با راه و روش درست آن آشنا باشد و بداند که با فقه باید چه گونه برخورد بکند.

محور بعدی روش استنباط است، این که آیا استنباط روش ندارد؟ طبیعی است که هر علمی از یک روش بهره می برد. حال آیا روش استنباط را باید از دین به دست آوریم، یا این که عقلا آن را طراحی می کنند؟ اگر هم شارع بخواهد آن را مطرح کند، این سؤال پیش می آید که از منابع چه چیزی استنباط می شود؛ در حالی که همین کار نیاز به روش دارد. و این روش چه نام دارد؟ به طور طبیعی بار دیگر پای این به میان می آید؛ پس پاره ای از روش ها عقلایی هستند. یعنی فرجام کار در دست عقلا قرار می گیرد. این است که در بحث اصول گفته اند: بسیاری از قواعد اصولی از سیره عقلایی سرچشمه گرفته است، همان گونه که قواعد محاوره از عرف گرفته می شود تا محاورات شرعی به دست آید؛ پس محاورات عرفی اصالت پیدا می کند و منبعی می شوند برای این که روش از آن جا انتزاع گردد.

این که شارع به زبان عرف، با ما سخن گفته، در این باره نیز باید به زبان خودمان سخن بگوید؛ البته می شود این غالب ها را به گونه ای تقویت کرد؛ اما اصل گفت و گوی شارع در چهارچوب همین محاوره شکل گرفته است؛ پس باید بخشی از روش استنباط از غالب های عرفی و عقلایی به دست آید. و بخشی هم از روش از عقل؛ البته کسی که می خواهد استنباط کند باید زبردست و آگاه باشد، در غیر این صورت استنباط او نا کارآمد است. پس همه روش را نمی شود از شرع گرفت، بلکه بخشی از آن از عرف و پاره ای از عقل به دست می آید و بحث دخالت های شارع هم در چهار چوب گفت و گوها در محاورات خودمان می گنجد. در واقع، شارع محاورات عرفی را پذیرفته و ما نیز روش ها را از دل گفت و گوها به دست می آوریم و می پرورانیم و به قاعده و ضابطه تبدیل می کنیم. این کار به دست اصولی ها صورت می گیرد؛ یعنی آن ها را فراآوری کرده و در قالب می ریزد و به قاعده تبدیل می کند. و بسیاری از قواعد اصولی این طور است. ولی سؤال این است که آیا همه این روش را از میان محاورات عرفی می گیریم؟

نه، بسیاری از این ها را که به گفت و گو مربوط می شود، از عقل می گیریم؛ یعنی عقل می گوید: روش شما. و کسی نگفته که نمی توان از عقل در شناخت روش بهره برد؛ چون خاستگاه ضابطه و قاعده، عقل است. اما آیا دانش ها می توانند در این عرصه به کمک انسان بیایند؟ بله می توانند. فرض کنید، می خواهید یک متن تاریخی را مطالعه کنید برای این کار به شماره قاعده نیاز هست که دانش در اختیار ما می گذارد و در این جا عقل و برهان آن را تأیید می کند. این، در واقع یک نوع عقل است. و پاره ای از اصول مربوط هرمنوتیک از این قبیل است. و این ها روش شناختی هستند؛ یعنی به عرصه روش مربوط می شوند و ما این ها را می گیریم؛ همان گونه که دانش هرمنوتیک می گوید هر کسی می خواهد از یک متن تفسیر بکند، این ناخودآگاه و ناخواسته از بسیاری از دیدگاه ها و پیش فرض های موجود که در او است تأثیر پذیرفته و باید این اصول را به کار گرفت و از آثار منفی اش دور ماند. و نمی شود گفت چون یک دانش جدیدی آن را ارائه می کند، درست نیست، بلکه گاهی واجب است در روش شناسی خودمان این ها را بومی کنیم، و به عنوان قاعده های جدید مطرح کنیم و این حرف درستی است.

اگر می خواهیم چیزی را استنباط کنیم، دیدگاه های خودمان را نباید از کتاب و سنت اخذ کنیم؛ چرا که بیش ترش از همان جا بود و پیش فرض آن هم از همان جا است، و نتیجه آن نیز از آن است؛ ولو این که شکل استنباط آن از خود کتاب گرفته شده باشد، در نهایت، استنباط از کتاب به شمار نمی آید. و این نه تنها در دانش

ها ناشناخته و بیگانه نیست و عیبی هم ندارد که لازم هم هست؛ چون آگاه کننده هست و حوزه های تأثیرپذیر و زمینه هایی را که احتمال لغزش در آن ها می رود روشن تر و بازتر می کند تا استنباط آسان تر و درست تر صورت گیرد. اتفاقاً در منابع دینی ما این بحث مورد بررسی قرار می گیرد؛ همان گونه که امام علی (ع) نیز مورد سؤال قرار می گیرد، نخست به رأی خودش مراجعه می کند و پیش خودش به قطع می رسد و پاسخ مورد نظر را با حکم خدا ارزیابی می کند، آن گاه که به یقین رسید، در مقابل سؤال لب به سخن می گشاید. این تأثیر پیش فرض در شکل گیری یقین و قطع، آن هم در مقام استنباط و هرمنوتیک پاره ای از قواعد آن به این ترتیب است. این جا است که نباید گفت حال که ما این را تاکنون نداشتیم پس مطلب تازه ای است؛ پس آن را مطرح کنیم. نمی توان گفت روش شناسی را باید از دین فراگرفت و به دست آورد؛ چون هدف، شناخت دین است باید با روش عقلایی خودمان سراغ آن برویم یا روش عقلی. و این را می توان از همین منابع جدید نیز به دست آورد؛ همان طور که مثال زدیم و رفتار امام (ع) نمونه خوبی است برای این هم نشان دهیم که در منابع دینی ما نیز این رفتار تجربه شده و هم راه آسیب شناسی استنباط غلط را از درست جدا می کند. امام به منظور سامان دادن به فهم و استنباط، به آرا و دیدگاه خودش باز می گردد و به سان سکوی پرتابی و پروازی، برای رسیدن به قطع و یقین، از آن بهره می گیرد، تا سرانجام حکمی استوار پیدا کند.

پژوهه: هرمنوتیک خودش روش است نه یک نوع علم؟ پس ابزار است و دانش نیست؟

مبلغی: خیر هرمنوتیک دانش است؛ البته دانشی که روش می دهد. روش تفسیر را نشان می دهد؛ یعنی موضوعش و یا مسائلی را که دارد پیرامون روش می چرخد و ارائه دهنده روش است. این که باز برمی گردیم به عقلا در واقع برمی گردیم به عقل؛ چون منبع شناخت روش نخست عقلا (محاورات) است و دیگری عقل. و دانش هرمنوتیک استدلال هایی که می کند بر پایه کنکاشهای عقلی استوار است و این هم برمی گردد به عقل؛ زیرا پذیرفتنی است که دانش هرمنوتیک می گوید پیش فرض تأثیرگذار است، و عقل هم آن را می پسندد. هنگامی که یک پیش فرض، دست مایه یک نفر می شود، نگاهی به یک سخن تازه جور دیگر است. و با داشتن پیش فرض دیگر دید وی طوری دیگر خواهد بود. برای تفسیر متن باید این راه ها را در نظر گرفت تا از تأثیر منفی در امان بود. و در قرآن هم همین طور است؛ هنگامی که حضرت «موسی» با «خضر» (ع) همراه می گردند موسی (ع) در بالاترین درجه تعهد قرار دارد؛ چرا که پیغمبر خدا است؛ اما چرا در برابر حضرت حضر می ایستاد دیدگاه های او را نقد می کرد؛ چون در شرایط خاص قرار گرفته بود و بعضی از پیش فرض هایش در او تأثیر می گذاشت و موضع گیری می کرد؛ قدرت تأثیرگذاری پیش فرض در یک رویارویی به حدی است که حتی موسی نیز پیشاپیش از آن تأثیر پذیرفته، با این که می دانست خضر کار بی حکمت نمی کند. پس تفسیر حضرت موسی از واقعه هایی مانند سوراخ کردن کشتی، درست کردن دیوار به گونه ای دیگر پدیدار می گردد. همان گونه که در انسان عصبانی، زمینه ای از پرخاش وجود دارد و یک جور تفسیر می کند یا هنگام شادی، به گونه ای دیگر؛ حالات روحی انسان نیز مانند حالات فکری است؛ البته این حالات روحی یک نوع پیش فرض است که به شما می دهد. باید در فقه روش استنباط، سامان داده شود. و دریغ از این که در استنباطهای دینی، هر چند، در گذر زمان چهارچوب هایی را به خود گرفته، باید اعتراف کرد که در زمینه روش مند کردن استنباط، کار چندانی نکرده ایم و در حقیقت، مفردات روش استنباط را که در علم اصول است، فقط تعریف کردیم؛ اما روش بهره گیری از قواعد اصولی و برای این ها تقدیر و تأخیر روا داشتن و سامان دادن به رابطه علم اصول با علوم دیگر و در عرصه روش استنباط چیزی است

که در چهارچوب فلسفه فقه می گنجد که امروز بر آن ایراد می شود کار فلسفه این است که بیاید نگاهی به روش استنباط بیندازد و این را تعریف کند و بشناساند. و روش که هم اینک وجود دارد و نیم آن علمی و نیم دیگرش ارتکازی است باید به روش به روز و آگاهانه و کارآمدتری ضابطه بندی گردد. بازنگری در روش همان است که گفته شد و شخص به منابع درست در جای درست مراجعه کند. و البته پاره ای از عناصر روش را باید از شرع گرفت و این که گفتم از شرع نمی شود گرفت کلیت آن است.

استاد عمید زنجانی: البته یک نکته را هم باید اضافه کنم که گاه استفاده از داده های جدید علمی به ما این امکان را می دهد که بعضی از آیات که قبلاً قابل فهم نبودند، اینک بتوانیم برای استنباط احکام به کمک این ها، از آیات بهره ببریم. هم چنین در گذشته بعضی از روایات قابل استفاده نبودند؛ اما امروز به دلایل مختلف و گسترش علم در عرصه های گوناگون، ممکن است این امکان پدید بیاید؛ ولی هیچ کدام از این ها به این معنا نیست که ادله شرعی را گسترش بدهیم. اکنون بیش ترین کسانی که این سؤال را مطرح می کنند روی مصلحت نظر دارند و می خواهند بگویند آیا می شود مصلحت را در جمع ادله فقهی آورد؟ و در کنار کتاب و سنت و اجماع و عقل، مسئله مصلحت را هم گنجانند و از مصلحت به عنوان یک قاعده «حکم ساز» نام برد؟ در فقه شیعه، جواب آن منفی است و مصلحت، آن است که شرع بیان کرده است. ولی مصلحتی که عقل درک می کند، و آن را می پروراند، نمی تواند ملاک شرعی باشد. ولی در فقه شیعه چیزی به نام احکام حکومتی که از اختیارات ولی امر مسلمانان است، پیش بینی شده و هنگامی که معضلی پیش بیاید با استفاده از مصلحت، احکام موقت می توان صادر کرد که از آن به احکام ولایتی و حکومتی تعبیر می کنیم.

حجت الاسلام کعبی: اگر فقه از روش استنباط خوب و با ضابطه ای برخوردار نبود، تاکنون ادامه نمی یافت، اگر سیر تحول فقه را از 1250 سال پیش تا هم اینک که از آن برخوردار هستیم، بررسی و ارزیابی کنیم؛ خواهیم دید این مقوله به کلی دگرگون گشته است و یکی از امتیازات فقه شیعه این است که روش مند کردن استنباط و اجتهاد و راه های شناخت متن دینی و کتاب و سنت، کاوش های طولانی و دراز مدتی را به همراه داشته که سرانجام در مدرسه اصول فقه؛ و مکتب شیخ انصاری نمود پیدا کرده است که بعداً به وسیله مرحوم «آقا ضیاء عراقی» (قدس سره) و مرحوم «نائینی» (قدس سره) و مرحوم «شیخ محمد حسین اصفهانی» (قدس سره)، پی گرفته شده و در نهایت توسط شاگردان این مشایخ ثلاثه تحول در علم اصول ایجاد شد.

هم چنین در نجف «آیت الله سید محمد باقر صدر» که توانست اصول را یک گام به جلو ببرد؛ در روش استنباط تحولی بیش تر آفرید.

اگر منظورتان از بازنگری در روش استنباط فقهی این باشد که سیره گذشته به باد فراموشی سپرده شود، این درست نیست؛ البته این میراث بزرگ و روش مند علمی، برای ایجاد تحول در روش استنباط مسائل جدید یا مسائل مستحدثه یا چیزی که سنی ها بدان «فقه النوازل» می گویند، و من آن را به نام فقه «حوادث الواقع» می خوانم به روشی ویژه نیاز دارد، که البته آن روش هم در تعامل، از این میراث گران بها استفاده می کند.

پژوهه: بحث این است که آیا فقه، گنجایش بهره گیری از داده های بیرونی را دارد و آیا آن داده ها در استنباط فقهی تأثیر گذارند؟

حجت الاسلام کعبی: در درون روش های اصولی و فقهی استنباطی، این توان وجود دارد که به مسائل نو ظهور بر اساس چهارچوب هایی خاص، پاسخ گوید.

این مسائل چند دسته هستند: یک دسته از آن، مسائل پزشکی است، مثلاً در مورد کالبد شکافی، پیوند اعضا، تلقیح مصنوعی، تزریق خون، کنترل جمعیت، شبیه سازی، منجمد کردن انسانی که به بیماری درمان ناپذیر دچار گشته است؛ با این امید که مثلاً علم شبیه سازی یا مهندسی ژنتیک به اندازه ای پیشرفت بکند که بتواند آن را درمان بکند، که در این موارد از جواز و عدم جواز بحث می شود.

دسته دیگر، مسائل عبادی جدیدند؛ و بخشی دیگر نیز مسائل فقه سیاسی است که رویدادها و تحولات حکومت و دولت و کشور را زیر پوشش دارد و بخشی هم مربوط به روابط بین مردم می شوند.

برای این که موضوع روشن تر گردد چند مثال می زنم که از اهمیت بیش تری برخوردارند. تقیه یکی از آن مسائل است، همان چیزی که حضرت امام آن را مطرح کردند و گفتند که تقیه و موضوع آن در حکم شرعی اثر می کند؛ یعنی شناخت موضوع فقهی، پیش از صدور حکم، در استنباط آن بسیار اثر دارد، همان چیزی که در حقوق بدان «واقعۀ حقوقی» و در فقه «اهل سنت و التکلیف الفقهی» گفته می شود. این موضوعات مثلاً شبیه سازی باید به خوبی شناخته شوند و فقیه بداند که با چه نوع مشکلی روبه رو است و یا چگونه باید آن را طرح کند تا راه را برای اعلام نظر خویش باز کند.

و نیز چیزی مثل آب ممکن است در جایی ارزش اقتصادی نداشته باشد، اما در جایی دیگر گران بها و حتی حیاتی به شمار آید و یا خون که در قرن هشتم و نهم هجری منفعت عقلایی نداشت در زمان ما ارزش و مالیت پیدا کرده است. یا در مورد مالیت پول اعتباری. این ها از اموری است که باید نسبت به شیوه ارزیابی و استنباط آن تجدیدنظر کرد.

پژوهه: آیا می توان گفت در واقع به نوعی این کار، به موضوع شناسی مربوط می شود که به دین کمک می کند تا افق های وسیع و گسترده تری بیابد؟

حجت الاسلام کعبی: موضوع شناسی اگر برجسته شود و مفاهیم جدید با عناوین فقهی منطبق گردند آنگاه با شناخت دقیق موضوعات و ابعاد مختلف یک مسأله فقهی دورنمای آن روشن می شود.

پژوهه: یعنی آن موضوع شناسی در روش تأثیر دارد؟

حجت الاسلام کعبی: در روش تأثیر ندارد، روش همان روش استنباط است مثلاً مطالبی که سالیان درازی به نام مطلق، مقید و قاعده انصراف از آنها بحث شده است باز در اصول فقه می توان به آن ها پرداخت حتی بیش تر از پیش برجسته کرد.

امروزه ابعاد مختلفی در فقه وجود دارند که مبتنی بر همان میراث گران سنگ اصول فقه ما است.

اگر منظور از روش مندی دسته بندی کردن و ایجاد تحول در آموزش باشد این ممکن است ؛ اما اگر کسی بگوید این روش پسندیده نیست و باید روش نوینی پیدا بکنیم و استنباط ما را هم بر پایه همان روش انجام دهیم، این کار درست نیست.

پژوهه: ضرورت بازنگری در تقسیم بندی ابواب فقهی را چگونه ارزیابی می کنید؟

استاد عمید زنجانی: مسئله زمان و مکان در دو جای فقه معنا و اهمیت پیدا می کند: یکی به معنای زمان و مکان صدور آیات و روایات است که باید در استنباط احکام یا شرع آن را مورد توجه قرار داد، چرا که ممکن است این امر با آن شرایط خاص زمانی و مکانی ارتباط تنگاتنگی داشته باشد و مجتهد اگر به شرایط زمان و مکان نزول آیات و

صدور روایات نگاه نکند ممکن است به اشتباه بیفتد.

معنای دوم زمان و مکان، به اجرای آن بستگی دارد؛ یعنی وقتی که می خواهیم احکام شرع را اجرا بکنیم در شرایط فعلی و در مقام اجرا باید مسئله تزامن را پیدا کنیم و اولویت را بشناسیم و وقتی که برای حکمی، تالی فاسدی پیش بینی می شود، باید آن را با قاعده دفع افسد به فاسد بسنجیم و اهم و مهم را در آن پیاده کنیم. در مقام علمی احکام فقهی باید مسائل بسیاری را در نظر گرفت که مهم ترین این ها شرایط زمان و مکان است. احکام شرع را نمی توان در خلا پیدا کرد. وقتی که ما در متن واقعیت ها می خواهیم حکمی را پیاده و اجرا کنیم باید این احکام سنجش بشود و مسائل مختلف آن بررسی و ارزیابی شود که من برای این منظور از مسئله اهم و مهم و افسد و فاسد و تقدم و تأخر و بالاخره تزامن ها و تعارض هایی که در مقام عمل و اجرا ممکن است پیش بیاید نام بردم. پس در نظر گرفتن این ها در استنباط احکام ضروری است و بی توجهی به این ها درست نیست. به نظر می آید در میان ما هنوز این موضوع به خوبی شناخته نشده است. در نظر گرفتن زمان و مکانی که حضرت امام (ره) بدان توجه داشتند، معنای درستی بود؛ زیرا وقتی که بخواهیم احکام را با توجه به عناوین استنباط بکنیم باید مصداق خارجی آن عناوین در نظر گرفته شود و طوری نباشد که عنوان مزبور در فقه که از گذشته دور وجود داشت، امروز مصداق دیگری داشته باشد مثلاً ادله و روایاتی که شطرنج را حرام می دانند شطرنجی نیست که امروزه وجود خارجی دارد. شطرنج امروز غیر از آن شطرنجی است که موضوع حرمت قرار گرفته است. فقیه وقتی استنباط می کند باید توجه داشته باشد که کدام شطرنج بر اساس روایات حرام است، شطرنجی که الان هست یا شطرنجی که در گذشته بوده است. اصطلاحات در مدینه با اصطلاحات کوفه از نظر مکانی فرق دارد و هم چنین به اصطلاح نظریات معارضی که در زمان ائمه بود تفاوت داشتند؛ مثلاً نظریات معارض در مدینه با نظریات معارض در کوفه متفاوت بود. روایاتی که ناظر به نظریات معارض است باید شناخته بشود.

پژوهه: آیا این مباحث تأثیری در تقسیم بندی ابواب فقهی هم دارند؟

استاد عمید زنجانی: تقسیم بندی ابواب فقه یک تقسیم بندی سنتی است. هیچ دلیلی وجود ندارد که ابواب فقه حتماً از کتاب طهارت شروع بشود و پس از آن کتاب صلوٰه بعد کتاب صوم و تا به حدود و دیات و قصاص منتهی شود. این تقسیم بندی در فقه شیعه سابقه طولانی دارد و هیچ ملاکی در کتاب و سنت وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، هر گاه پژوهش گری می خواست کارش سامان پیدا کند برای پیش رفت کارش سلیقه ای به خرج می داد. از قدما، مانند «شیخ طوسی» و «مفید» یک نوع تقسیم بندی را پسندیدند، صرف نظر از این که نظرشان از کجا تأثیر پذیرفته بود و سرچشمه اش کجا بود. در زمان «علامه حلی» که از متأخرین بود، یک دگرگونی و تحولی به وجود آمد. از آن زمان تاکنون تقسیم بندی موضوعات فقهی هم چنان به جای مانده، چه کتاب های شیخ طوسی را که از هزار و اندی سال پیش است مثل «المبسوط» و چه کتاب «جواهر الکلام» که مال 200 سال پیش است ابواب فقهی تقریباً یکنواخت مانده اند. زمانی فقه تقسیم بندی شده که نیازهای آن زمان با زمان ما یکی نیست. فقه در گذشته به تناسب نیاز زمان، موضوع بندی و تنظیم شده و نمی تواند پاسخ گوی زمان ما باشد. باید هماهنگ با زمان، با نیازها و درخواست هایی که از فقه می شود، موضوعات و دسته بندی هایش بازنگری شود و شیوه جدیدی برای تقسیم بندی اتخاذ شود. تقسیم بندی با یک مختصر تفاوت که وجود دارد عبارت است از عبادات و معاملات و احکام و جزائیات. این ها مجموعه ابواب فقه هستند. معاملات هم به دو دسته عقود و

ایقاعات تقسیم می شود. در واقع نتوانستند برای چیزی که بدان احکام گفته اند یک عنوان جداگانه ای پیدا کنند؛ و گرنه ابواب طهارت هم احکام هستند چون نتوانستند عنوان جداگانه ای به آن بدهند؛ گفتند باب عبادات، باب معاملات، باب احکام، باب جزائیات. در صورتی که امروز معیارهای گوناگونی برای این تقسیم بندی هست. اکنون ما می توانیم بگوییم فقه اقتصادی، فقه اجتماعی، فقه سیاسی، ما می توانیم برای عقود و ایقاعات معادلی مانند حقوق معاصر در نظر بگیریم. پس می توانیم متناسب با نیازهای زمان خودمان برای آن ها عنوان پیدا کنیم. امروزه فقه با سنت نیازمند به یک طبقه بندی جدید است. مثلاً شهید صدر طبقه بندی جدیدی را ارائه داد؛ ولی آن هم مربوط به زمان ایشان است و دوامی نداشت اکنون اگر کسی در این زمینه تلاش کند و کار تازه ای صورت دهد معلوم نیست تا 10 سال پا برجا بماند؛ زیرا نیازهای اجتماعی و طرح مسائل و موضوعات جدید که هر روز متوجه فقه می شود دامنه فقه را گسترش می دهد.

حجت الاسلام مبلغی: تقسیم بندی ابواب فقهی مثل منابع استنباط نیست که نشود نزدیکش شد و محدود و محصور باشد. تقسیم بندی ابواب چیزی نیست که شارع ارائه کرده باشد، یک تجربه است که فقهاء به آن رسیده اند؛ یعنی در ابتدا این فقها بودند که کتاب های فقهی شان را چهارچوب و تقسیم خاصی شکل داده اند؛ بنابراین، یک تجربه بشری است. منتها بشر فقیه نه بشر غیر فقیه. به دنبال آن، این سؤال پیش می آید که چرا این تقسیم بندی را انجام داده اند. برای پاسخ گفتن به آن، باید برگردیم به زمانشان و بدانیم دیدگاههایشان چه بود و چه ضرورتی آنان را وا داشت تا این طور تقسیم بندی بکنند. امروز باید پیش از تقسیم بندی، معیارهای یک تقسیم بندی درست را به خوبی شناخت. اگر قرار باشد کسی برای فقه ما فهرستی فراهم کند، و برای ابواب به ترتیب اولویت اهمیت آن ها جایگاهی را در نظر بگیرد و اقدام کند، مثل معیار امکان مقایسه و تطبیق بین فقه و موارد مشابه و یا هم سان های خودش باید از الگوی دانش های بشری مانند حقوق را به یاد داشته باشد و از روش آن بهره برد و تقسیم و دسته بندی آن، توان مقایسه یا تطبیق بیش تر را به خواننده ببخشد.

معیار دیگر این است که فقه ما حاوی دو گونه احکام اجتماعی و فردی محض است. اگر احکام اجتماعی مقدم داشته شوند، چون ممکن است بسیاری از آنها پایه باشند، در تقسیم بندی ابواب فقهی این که ما مقید به یک چهارچوبی که از گذشته به ما رسیده باشد، نیازی نیست. و این گونه دسته بندی که امروزه رواج دارد، بخشی از آن، از تجربه های فقهی اهل سنت بهره برده است؛ یعنی این طور نیست که گمان برده شود، همه این ها کار فقیهان ماست.

به گمان من در تقسیم بندی ابواب فقهی، پیش از هر چیز باید معیارهای یک تقسیم بندی درست، ارزیابی گردد. سپس باید دید این معیارهای تا چه اندازه در تقسیم بندی روز ما شناخته شده و حضور دارند. و آن مقدار را که حضور ندارد، شناسایی و اصلاح شوند.

معیار دیگر در تقسیم بندی ابواب فقهی، جنبه های آموزشی آن است. ابواب فقهی مان به گونه ای طراحی نشده اند که از یک سامان دهی حساب شده ای برخوردار باشند تا بتوانند در فرآیند آموزشی، کار آمدی بیش تر از خود نشان دهند. گاهی هم مثلاً در علم اصول ابوابش به گونه ای چینش شده اند که مباحث نفس گیر و دشوارش با فلسفه وجودی اش که همان پرورش و آفرینش ملکه اجتهاد است، هیچ گونه سازگاری و هم خوانی ندارد. همه این ها برای زمان و اقتضائات آن انجام شده بود؛ ولی اکنون که در دنیای دیگری هستیم و اقتضای آن هم دگرگون شده، بازنگری آن، هم سان با روش ها و الگوهای نوین را ضرورت می بخشد.

پژوهه: نظر شما درباره توسعه ابواب فقهی با مددگری از موضوع شناسی توسط سایر علوم چیست؟

استاد عمید زنجانی: مسائل فقهی را می توان به دو دسته تقسیم کرد: یک بخشی حکم اند و بخشی دیگر موضوعات. موضوعات و متعلقات احکام دو نوع اند: بعضی از موضوعات احکام هستند که موضوع را خود شرع بیان کرده و حکمش را هم چنین؛ مثلاً نماز و روزه که واجب هستند، و سؤال کردن از آن دو هم شرعی است؛ ولی انبوهی از موضوعات احکام در اختیار شرع نیست. موضوع شان بیرون از حوزه شرع هستند که به دو دسته تقسیم می شوند: موضوعاتی که از عرف عام گرفته می شود و موضوعاتی که از عرف خاص گرفته می شود. در موضوعاتی که از عرف عام گرفته می شود تخصص نیاز نیست حتّی تحولات عرفی که به دلایلی انجام می گیرد و عده ای از آن به عرف و فرهنگ عمومی یاد می کنند؛ به تعبیر فلسفی، «آرای محمود» یا چیزهایی هستند که عقلاً آن ها را پسندیده اند، در طول تاریخ و با تجربیاتشان به آن داده ها رسیده اند و آن داده ها را وسیله بهتر زندگی کردن خودشان می دانند، پس، آن بخش از موضوعات که عرفی اند باید در دامن عرف پرورش داده شوند. و عرف در زمان های مختلف دست خوش دگرگونی هایی می شود و این دگرگونی ها هم به دنبال یک یا دو عامل خاص رخ نمی دهد، بلکه عوامل مختلفی دست به دست هم می دهند. در این میان بعضی از عرف ها دچار تحول می شوند، و بعضی از عرف ها هم چنان ثابت و پابرجا می مانند؛ مثلاً وزن کردن، کاری است که از دیر باز رسم مردم بوده و هست و هم اینک اعتبار دارد اما موضوعات بیرون از حوزه شرع که تخصصی هستند به دو دسته تقسیم می شوند: موضوعات تخصصی که در عرصه زندگی هستند و متحول می شوند. و دیگری، موضوع تخصصی است که نوپدیداند و در هر زمانی به فراخور پیش رفت دانش، در سایه تخصص پدید می آیند.

به این ترتیب فقه به اقتضای زمان و مکان و گسترش دانش بزرگ تر و حجیم تر می شود. در این میان فقه هیچ گونه دخالتی در استنباط حکم شرعی در موضوعات ندارد؛ ولی موضوعاتی که از شرع گرفته می شود فقیه موضوعات را با استفاده از ادله شرعی تحلیل می کند و حکم می دهد و نه چیزی به آن می افزاید و نه می تواند چیزی را از آن بکاهد.

در موضوعات عرفی هم فقیه همین کار را می کند و درباره هر موضوعی تنها دست کمک خواهی به سوی متخصص دراز می کند و دخالت مستقیم نمی کند؛ یعنی فقیه در این زمینه هم موضوعات از پیش ساخته شده عرفی را می گیرد و روی آن ها استنباط را اعمال می کند. اما برای پاسخ دادن به سؤال شما می توان گفت که فقیه در مسائل عرفی باید اطمینان پیدا کند؛ از این رو، نخست در عرف و فرهنگ متخصصان موضوع موردنظر شناسایی می شود. پس از این کار، هنگام وارد شدن فقیه فرا می رسد. او با توجه به شناختی که از موضوع مزبور پیدا کرده و جایگاه آن مشخص گردیده با ادله شرعی، حکم متناسب با آن را از نظر شرع استخراج می کند.

پژوهه: با این تعریف و بیان شما گفت که فقیه باید بماند تا زمان و مکان حوادثی را بیافریند و هیچ گونه تأثیری روی آن ها ندارد. هر گاه اتفاقی افتاد و موضوعی شکل گرفت آن گاه فقیه دست به کار شود و به فراخور آن حکمی صادر کند. در واقع معنای آن انفعال است و حرکتی انفعالی را از خود نشان دادن.

استاد عمید زنجانی: این توضیح ما، انفعال معنا نمی دهد، بلکه بیش از انفعال است؛ یعنی قبل از آن که موضوع عرفی به دقت تبیین گردد و موضوعات تخصصی به وسیله متخصصان تعریف شود کار فقیه آغاز نمی شود؛ بدین معنا که کار فقیه در مرحله ای آغاز می شود که در محدوده اختیار او گذاشته شده است. یک مرحله از فقاقت کار تبیین عرفی و تخصصی است. بعد از این که این مرحله پایان گرفت تازه کار فقیه آغاز می شود که استنباط

احکام شرعی موضوعات عرفی و تخصصی از پیش تعیین شده است؛ ولی می توان این گونه استفاده کرد که تا چه اندازه زمان و مکان دخالت دارند؛ در حالی که زمان و مکان موضوعات نویی را می آفریند و فقه هم ناگزیر است پاسخ آن را بدهد؛ بنابراین، زمان و مکان در توسعه فقه می تواند کاملاً مؤثر باشد.

پژوهه: لطفاً موضوع شناسی را توضیح بدهید.

استاد عمید زنجانی: موضوع شناسی را می توان در یک مثال بهتر توضیح داد، مثلاً مسائل پزشکی، موضوع تلقی می شود، ولی در فقه به عنوان موضوع شناخته نمی شود تا کار فقهی داشته باشد. در پزشکی اصطلاحی به نام بی هوشی، پیوند اعضا نیز سکتة مغزی یا ایست قلبی هر کدام در رشته خودش و در فرهنگ پزشکان تعریف شده است؛ ولی اینها در فقه مطرح نیستند. در این سال ها، روش خوبی رایج شده و نشست های علمی و همایش هایی که برگزار می گردد، همه صاحب نظران در همان رشته گرد هم می آیند و فقیهان هم در کنار متخصصان می نشینند و موضوعات تخصصی تعریف و تبیین می شود و همه جوانب آن بررسی می گردد و متخصصان آن رشته ها نظریه های خودشان را ارائه می کنند و فقیهان هم در ضمن آن، به کار فقهی خودشان می پردازند و دیدگاه های شرع و فقه را عرضه می دارند. در حقیقت تعاملی صورت می گیرد که از آن گریزی نیست چرا که هیچ کدام به تنهایی نمی توانند کار را پیش ببرند. با وجود این، تعامل باید بسیار دقیق صورت بگیرد و هیچ کدام هم تحت تأثیر دیگری قرار نگیرد؛ یعنی نه متخصص در سؤال خود به گونه ای رفتار کند که آنچه باید بگوید و لازم است، ناگفته بماند و موضوع را صرفاً به صورت علمی تعریف بکند. فقیه هم با توجه به سؤالی که شده جواب را منطبق با آن بدهد. ممکن است کسی تصور کند که موضوع شناسی فقهی یکی از مباحث فقه است در صورتی که این طور نیست.

پژوهه: نقش عرف عام و عرف خاص (تخصص) در موضوع شناسی فقهی چیست؟

حجت الاسلام مبلغی: در موضوع شناسی فقهی منابع مختلفی را باید در نظر گرفت؛ اما باید حوزه رجوع به هر منبعی مشخص شود. عرف عام موضوعات عمومی تری را طلب می کند؛ به خصوص موضوعاتی که در گذشته شناخته شده بود و در آغاز اسلام به صورت عرف عام بود، حتماً باید به عرف عام مراجعه شود. موضوعات جدیدی که پیش می آید، بسیاری را باید به عرف خاصی رجوع کرد. عرف خاص همان عرف دانش ها است؛ مثلاً دانش پزشکی یا فیزیک و... هر کدام زبان خاص خود و عرف بسته ای دارد؛ ولی نکته مهم این است که باید تفاوت این دو عرف شناخته شود. شناخت ماهیت پاره ای از موضوعات می طلبد که نخست آن دانش شناسایی گردد، مثلاً کسی می خواهد این کار را انجام دهد باید نخست برود در درون آن دانش و زبان آن را بشناسد و بداند که دانش پزشکی یک موضوع را چه گونه تلقی می کند و یا جامعه شناسی درباره موضوعی چه برخوردی دارد. آن گاه باید دید آیا همین کار نیز رجوع به عرف خاص است یا نه؟ ممکن است گفته شود این کار رجوع به عرف خاص نامیده می شود؛ چون عرف خاص یعنی دست رسی پیدا کردن به آن تلقی که اصحاب یک دانش به عنوان عرف خاص دارند؛ هر چند تلقی حتی عکس آن نقطه دقیقی باشد که در آن دانش مطرح می شود. در این جا باید مواظب بود که به نظر من عرف خاص چندان دخالت ندارد. ما یک عرف عام داریم که پاره ای از موضوعات را پوشش می دهد. فرض کنید امام باقر (ع) در میان مردم مدینه زندگی می کرد و مردم آن جا واژه ای را با یک معنای خاصی به کار می بردند، مثلاً واژه «گُر» یا «درهم». پس ما به عرف خاص آن زمان مراجعه می کنیم. می

توان نتیجه گیری کرد که عرف عام یک منبع است برای شناخت موضوع. و دانش ها نیز گاهی وقت ها یک منبع به شمار می آیند. رجوع به عرف خاص مربوط به پاره ای از واژه ها و مصطلحات است که در گذشته و زمان شارع یا زمان امامان بوده است و عرف خاص امروز به نظر من معنایی ندارد و فرق عرف با دانش، این است که عرف نوعی تسامح را می پذیرد؛ ولی تسامحی که اصحاب دانشی می پذیرند اگر هم ادعایی شود، ارزشی ندارد، و باید به خود دانش مراجعه کرد. به نظر من نگاه های عرفی با نگاه های عقلی از هم فاصله دارند. این که عرف نوعی تسامح می پذیرد مثل این است که هر گاه از عرف بپرسند آیا در وسط تابستان احتمال آمدن باران هست؟ می گوید: خیر؛ ولی اگر از عقل این سؤال را بکنند، می گوید: بله؛ یعنی در عرف شکل دهی به تلقی های خودش مبتنی است بر یک تسامح. و اما اگر عرف خاص زمان شارع در نظر باشد؛ یعنی عرف مردم مدینه، حتماً باید به همان زمان مراجعه کرد؛ چرا که آن واژه در آن عرف شکل گرفته و معنایی خاص دارد؛ اما اکنون ما پذیرفته ایم که برای شناخت موضوعات جدید حتماً باید به رشته تخصصی خودش مراجعه شود. حال اگر مقصود از عرف خاص مراجعه به آن دانش ها است، این جا با تسامح، به آن، عرف خاص می گوئیم. و اما معنایش همان مراجعه به آن دانش است. و در این صورت باید آن دانش ماهیت شناسی بکند و هیچ تسامح پذیر هم نیست؛ اما اگر معنایش این باشد که شخص، افزون بر ماهیت شناسی در چهارچوب همان دانش، آن را پذیرفت و سپس تسامح اندکی که در همان رشته وجود داشت، آن را در نظر گرفت، این ارزش ندارد، مگر آن که برگردانیم به کارشناسان آن رشته.

پژوهه: نقش مباحث برون فقهی همچون مصلحت، حفظ نظام، فلسفه احکام و مقاصد الشریعة، زمان و مکان و... در توسعه و پیوستگی ابواب فقهی را چگونه ارزیابی می کنید؟

حجت الاسلام کعبی: عنوان مصلحت، حفظ نظام، فلسفه احکام، مقاصد شریعت و زمان و مکان در یک سطح نیستند.

احکام شرعی همگی ملاک دارند و بدون ملاک نیستند؛ اما گاهی شرع مقدس درباره شماری از مسائل، حکمی نفرستاده؛ یعنی معنایش این است که شاید مصلحت و مفسده آن ها مساوی و یا همان چیزی باشد که موردنظر شما هست که به اصطلاح می گویند اباحه اقتضائی یا اقتضاء مصلحت با مفسده مساوی است. و جایی هم که شارع مقدس درباره آن ساکت مانده و چیزی نگفته، حوزه مباحات است. مباحات به معنای عام آن. در مسائل اجتماعی و عمومی که فقیه حاکم، بر اساس مصالح عموم و با کارشناسی و مشورت تصمیم لازم را می گیرد و امور کشور را اداره می کند؛ یعنی حوزه اجرا. در حوزه قضاوت و برنامه ریزی نیز لطمه ای به ماهیت احکام شریعت نمی زند. البته، بعضی از مذاهب از جمله مالکیه، مصالح را یکی از ادله استنباط به حساب آورده اند، مثل قیاس؛ بر خلاف علمای شیعه که از آن برای فتوادادن بهره نمی گیرند. بلکه مصلحت را مبنای حکم حکومت، مبنای قوانین، مقررات و برنامه ریزی اجتماعی قلمداد می کنند که این هیچ ربطی به احکام فقهی اولیه ندارد. گاهی مصالح مرسله در قالب شناخت کتاب یا شناخت نسبت یا دلیل عقل به ما کمک می کند.

آن چه در کشور ما به نام مصلحت نظام مطرح شده، مربوط به برنامه ریزی در اجرا است نه به معنای ایجاد مبانی جدید در مقابل شریعت و فقه اسلامی. در هر صورت، نمی توان به نام مصلحت، قوانین فقهی را نادیده گرفت، بلکه امکان دارد یکی از قوانین فقهی باب تزاحم، اهم و مهم، باز بر مبنای ضوابط شرعی یک حکم اهمی را بر حکم مهمی ترجیح بدهد، که همان مصلحت نظام است و ربطی به استنباط ندارد.

و اما حفظ نظام اجتماعی واجب شرعی است و از آن به عنوان قاعده و جوب حفظ نظام نام برده می شود؛ البته از نظر اهم و مهم به آن نظام اجتماعی بستگی دارد تا کدام یک بر دیگری ترجیح داده شود. همان گونه که یادآوری کردم، احکام شرعی همگی ملاک دارند و آن جا که نتوانیم ملاک را بیابیم نمی توانیم ملاک جدیدی بسازیم، آن هم بر اساس عقل ناقص. اما گاهی وقت ها می توان پرسید منظور و مقصود شرع در آن باره چه چیز است. اگر هدف حفظ نفس، عقل، آبرو و حفظ اموال باشد، این ها در طول هم هستند و یکی پس از دیگری اهمیت دارند، و وابستگی شان به ترتیب اهمیت آن ها است؛ پس ارزنده ترین آن همان حفظ دین به حساب می آید. بحث توسعه و پیوستگی ابواب فقهی این ها همگی در خور توجه اند؛ چرا که ابواب فقهی، صناعی و فنی بوده و مربوط به فقه ماثور نیست. و ما می توانیم بر اساس نیازهای زمان، ابواب فقهی را دگرگون کنیم و این امر ممکن است به فقه زاویه دید فقهی جدیدی ببخشد و در راهش گشایشی پدید آورد.

حجت الاسلام مبلغی: این ها در یک جایگاه نیستند. فرض کنید هنگامی که درباره مصلحت در فقه بحث می شود چند محور می شود شکل داد: 1- آیا مصلحت جزء منابع است؟ اهل تسنن می گویند جزء منابع استنباط است؛ 2- آیا مصلحت یک قاعده است؟ یعنی شارع و منابع استنباطی که آن ها را پسندیده ایم، مصلحت را یک قاعده قرار داده باشند و بگویند هر جا نیاز بود طبق پیام آن رفتار کنید، با این فرض، آن را یک قاعده به شمار آورده ایم؛ ولی خام است و باید ارتباط این قاعده با احکام دیگر فقهی به درستی تعریف بشود؛ ولی در مجموع، آن را قاعدةالمصلحة می نامیم و این بدین معنا نیست که مصلحت را یک منبع به حساب آوریم؛ 3- مصلحت در عرصه های حکومتی چه جایگاهی دارد؟ جا دارد بگوییم که حکومت باید بر اساس مصلحت شکل گیرد و شیعه این را پذیرفته که مصلحت باید مبنای شکل گیری احکام حکومتی باشد؛ اما حدود و قیود و ضوابط آن باید در جای دیگر بحث بشود.

فقه می گوید احکام حکومتی دارم و آن هم باید طبق مصلحت باشد، و بخشی از آن به مصلحت بستگی دارد. و بخش دیگر این است که آیا می توان مصلحت را به نام مناط نامید؟ به این معنا که ما چنین استدلالی را شکل دهیم و بگوییم احکام شرعی تابع مصلحت است. ابن بحث، کلامی است. حال که احکام را تابع مصالح دانستیم، هر جا عقل مصلحت دید حکمی می آورد؛ ما می دانیم خداوند مصالح را خوب شناخته و احکام را بر آن منطبق کرده؛ ولی آیا هر جا مصالح شناخته شدند، مصلحت واقعی شمرده می شوند و حکم دارند، یا در کنار آن، مفسده ای بود و کسی نتوانست آن را شناسایی و جدا کند. به این ترتیب، کسی نمی تواند بر پایه این شناخت اولیه، حکم صادر کند. این جا است که بحث مناط بودن مصلحت پیش می آید و تعبیر آورده اند که ثبوتاً ما می پذیریم که احکام تابع مصالح و مفاصد هستند، اما اثباتاً به این معنا که کسی بگوید مصلحت را من کشف کردم؛ بنابراین، باید برای آن حکمی اثبات گردد، این کار پذیرفته ای نیست؛ یعنی این که در حقیقت عقل همزمان دو کار بکند: تشخیص دهد در موردی مصلحتی وجود دارد، سپس بشناسد و بداند که این مصلحت را بی تردید شارع لحاظ کرده است، این کار پسندیده ای نیست و نشدنی است. در حقیقت به وجود تلازم بین حکم خودش و حکم شرع را ادعا بکند و حکمی را خود عقل ارائه بکند و سپس بگوید: این حکم من با حکم شارع ملازم است و هیچ گونه مفسده ای در این جا وجود ندارد و هیچ چیز جز این را لحاظ نکرده است. اگر این گونه باشد و در جایی انسان مصلحت را درک بکند، بحث مناط بودن مصلحت، موضوع در خور توجهی به حساب می آید که با قاعده مصلحت اندکی ارتباط پیدا می کند.

بحث بعدی، حفظ نظام است. جایگاهی که می توان در فقه به عنوان یک قاعده از آن نام برد و آن را در نظر

گرفت. آیا قاعده حفظ نظام داریم؟ بله. اما این که این حفظ نظام چه ارتباطی با قاعده ها و احکام دیگر فقه دارد، امری است در خور توجه که درباره آن کار نشده و طرح این مسئله هم یک امر ضروری است. نظام را می شود به دو گونه معنا کرد: نظام معیشتی، و نظام حکومتی و دیگری نظام به نظام واری اسلام. و هر کدام یک قاعده جدا از هم دارند. بحث فلسفه احکام این گونه آغاز می شود که احکامی را که شارع ارائه کرده آیا حکمت و فلسفه ای برای وجودشان در نظر گرفته شده است؟ اعتقاد ما این است که شارع هیچ حکمی را به دور از فلسفه و هدف ارائه نمی کند؛ بنابراین، هم در میراث گذشته با همین برداشت های کنونی ما که برای هر حکمی فلسفه ای قائل هستیم وجود داشت که کتاب علل الشرایع شکل گرفت. و هر یک از علت ها را به بررسی و شناسایی نشسته است.

اما این جا این پرسش وجود دارد که آیا فلسفه حکم می تواند مبنایی برای تعمیم حکم باشد؟ فرض کنید حکمی فلسفه خاصی دارد، پس گفته شود، چون این حکم این فلسفه را دارد پس در هر جا که این فلسفه به دست آمد این حکم هم به دنبالش بیاید؛ این را نمی توان گفت؛ چون حکمت نمی تواند مبنایی برای تعمیم حکم قرار گیرد؛ بلکه علت است که می تواند مبنا باشد؛ زیرا میان علت و حکمت تفاوت است؛ لذا فلسفه حکم در زمره حکمت است؛ البته برخی از عالمان، دیدگاه ها و فرضیه های ظریفی راجع به مبنا قرار دادن فلسفه حکم و تعمیم آن ارائه کرده اند که پرداختن به آن تخصصی است و نیاز به بحث دارد.

اما در خصوص فلسفه احکام این نکته که احکام به دو دسته تقسیم می شوند: نخست فلسفه تک حکم ها؛ و دوم فلسفه مجموعه هایی از احکام.

یعنی گاهی اوقات بعضی از حوزه های احکام برای خود فلسفه ای دارند، و می توان مجموعه هایی را درون این فقه کلان در نظر گرفت که مجموعشان یک فلسفه را تعمیم می بخشند. متأسفانه آن چه که به عنوان فلسفه احکام شکل گرفته، تنها فلسفه تک حکم ها را در بر می گیرد و تاکنون نگاه ما فردی و جزئی بوده و هیچ گاه فلسفه مجموعه ای از احکام در کنار هم آورده نشده است. پس باید مجموعه ها و منظومه هایی به گستردگی فقه پدید آورد و این موضوع را دنبال کرد. آن گاه ادعا کرد که هر یک از احکام دارای فلسفه ای در فقه هستند.

«مقاصد» و «شرایع» به فلسفه احکام نظر دارند، منتها دو ادبیات هستند. فلسفه احکام واژه ای شیعی است و «مقاصد الشریع» واژه ای سنی؛ البته تفاوت هایی با هم دارند چون گاهی وقت ها برای یک حکم جزئی نمی توان گفت فلسفه اش همان مقصد است و به مقصد تعبیر آورد؛ چون مقصد یک نگاه کلامی است که شریعت آن را در نظر گرفته؛ هر چند قابل اثبات است. بسیاری از آنچه در فلسفه احکام می گنجد، به خصوص در فلسفه مجموعه هایی از احکام با مقاصد الشریعه یکی است. اهل سنت اعتقاد دارند «مقاصد الشریعه» می تواند مبنایی باشد برای هر آنچه که نوپدید هست و حکم آن هم قابل تسری دادن است. و «ابن آشوب» نیز معتقد به این بود.

نکته دیگر این که «مقاصد الشریعه» می تواند کارکردهای مختلفی داشته باشد یکی این که می توان آن را مبنایی برای تسری یک حکم یا کنار گذاشتن آن لحاظ کرد. دیگر این که مقاصد الشریعه در آن نظریه مرحوم «صدر» دنبال شود که معتقد بود شارع منطقه ای را تهی کرده و فقیه در آن منطقه باتوجه به شاخص های فقهی و دینی می تواند در عرصه های حکومتی کار کند. کارکرد دیگر مقاصد الشریعه هم می تواند در همان «منطقه الفراغ» باشد. خلاصه این که، همه این ها اگر به درستی بحث شوند می توانند در توسعه فقه و توسعه روش شناختی فقه مؤثر باشند.

استاد عمید زنجانی: واژه بیرون فقهی و درون فقهی اصطلاح گنگ و مبهمی است هم چنین واژه فلسفه احکام، اصطلاحی درون فقهی است. حال برای این که مطلب روشن تر باشد باید دو واژه درون و بیرون را معنا کنیم و این که چه بار معنایی پشت این دو نهفته است، برای خواننده اهمیت دارد و توجه درست و تلقی منطقی از آن، مطلب را گویاتر می کند. مثلاً وقتی که گفته می شود مصالح و مفاسد احکام و یا بیرون و درون چه پیامی دارند؟ از این رو، چیزهایی مانند زمان و مکان و یا مصلحت و مفسده لا به لای آیات و روایات وجود دارند و مسائل فلسفی در آن ها نهفته هستند؛ اما بیرون و درون مفهوم آشکاری ندارند. مصلحت یکی از مسائل درون عقلی است برون عقلی نیست. اگر منظورمان برون فقهی باشد یعنی عواملی که در بیرون حوزه ادله فقهی هستند ولی با مسائل فقهی به گونه ای ارتباط دارند معنای آن این است که این ها نمی توانند در استنباط اثر گذار باشد؛ چون استنباط، فرآورده ادله فقهی است. و وقتی که زمان و مکان را درون فقهی می کنیم یعنی زمان و مکان را در فهم روایت اثرگذار می کنیم؛ بنابراین، نمی توانیم زمان و مکان را برون فقهی به حساب آوریم. و یا آن جا که فلسفه و علت احکام را درون فقهی می شماریم و از آن به عنوان یکی از ادله نام می بریم، این تقسیم بندی مبهمی است. در این جا چه چیزی برون فقهی است چه چیزی درون فقهی. هر کدام از این مقوله ها و جایگاه شان، جای تعریف دارد.

بعضی از صاحب نظران بحث فلسفه فقه را با زمینه های فکری و اجتماعی تعریف می کنند که زیر بنای اجتهاد است. آن مبادی که در فقه مطرح نمی شود ولی به گونه ای با فقه ارتباط دارد. عده ای هم ادله ثانوی را مطرح می کنند که در ردیف ادله اولیه نیست، بلکه در زمره احکام حکومتی شمرده می شوند و هیچ گونه اثری در فقه ندارند و بیرون فقه هستند، این گونه احکام نمی توانند به عنوان مبنای استنادی برای فقه قلمداد گردند. چیزی که در فقه شیعه فقط در بخش چارچوب خاص ابواب حکومتی مورد استفاده قرار گرفته و اصلاً در فقه از آن به نام یک قاعده حکم ساز نام برده نمی شود؛ یعنی اگر ما به فلسفه احکام و علل الشرایط، علم پیدا بکنیم اما خود شرع نگفته باشد که آن را فلسفه و علت حکم محسوب بدانید، ما می توانیم آن را علت استنباطی حکم به شمار آوریم. این جزء مسلمیات فقه شیعه است.

عنوان «مقاصد الشریعه» اصولاً از فقه شیعه بیگانه است حتی در مذاهب اربعه هم به طور فراگیر پذیرفته نشده است. بیش تر در فقه مالکی و حنفی، در قالب استحسان و مصالح مرسله بدان استناد شده است. اما در فقه حنبلی و شافعی «مقاصد الشریعه» مورد استفاده قرار نگرفته است و فقیهان این دو مذهب هم این را به طور گسترده در فقه خویش راه نداده اند، مگر این که به گونه ای در سایه قیاس که یک دلیل شرعی تلقی شده و بین مذاهب اربعه مورد اتفاق است، از آن بهره برده اند.

به هر حال، به نظر می رسد بحث کردن روی اصطلاحات جدیدی که هر کسی از آن ها معنایی جدای از دیگران برداشت می کند، بسیار دشوار است؛ چنان که در علوم سیاسی همین مشکل در واژه هایی مثل دموکراسی به چشم می خورد و هر کس تعریف و تعبیر خاصی از آن دارد. این است که در محاورات دقیق علمی به کاربردن این اصطلاح ها بسیار دشوار است؛ چرا که در عرصه های مختلف، تعریف های گوناگونی از آن می شود و دیدگاه واحد و یک نواختی وجود ندارد. در خصوص زمان و مکان و یا مصلحت و نیز مسئله زمینه های فکری اجتماعی به لحاظ جامعه شناسی، و این که فقیه در چه جامعه ای زندگی می کند و تفکر و فرهنگ عمومی او بر چه پایه ای قرار دارد، می تواند تک تک مورد بحث قرار بگیرد تا روشن شود این ها تا چه اندازه می توانند اثرگذار باشند و فقیه تا چه اندازه می تواند از آن ها اثر بپذیرد.

برای این که مطلب روشن تر شود، بد نیست یک مثل تاریخی در این جا آورده شود و آن این که در فقه آمده بود اگر مردار حیوانی در چاه افتاد، باید مقداری از آب آن را کشید تا آب پاک گردد. این دیدگاه و فتوای قدیمیان بود؛ چنین است که فقیه باید در مقام استنباط، خودش را از عوامل خارجی و اجتماعی اثرگذار، دور نگه دارد؛ در عین حال ممکن است کسی این شبهه را مطرح بکند که یک متفکر هر چقدر بخواهد خود را از شرایط اجتماعی دور نگاه دارد و به اصطلاح فلسفی تخلیه کند، با بعضی از مسائل درگیر خواهد بود.

پژوهه: نقش عقل در فقه و توسعه عرصه های فقهی تا چه اندازه است؟

استاد عمید زنجانی: عقلی که در فقه از آن به عنوان یکی از ادله اربعه نام برده می شود با عقلی که در فلسفه گفته می شود یا در علوم تجربی و یا علوم اجتماعی بدان اشاره می شود، یکی نیستند؛ یعنی عقل به معنای مطلقش نیست. و اگر بخواهیم این عقل را تجزیه و تحلیل کنیم، معنای رایج آن در فقه همان قرارداد عقلا و تعقل اجتماعی است که در فلسفه از آن به نام «آرای محموده» یاد می شود. همه قواعدی را که بشر در تجربیات اجتماعی خویش به عنوان ارزش های اجتماعی به آن ها دست پیدا کرده؛ روش تعریف شده ای دارد که هستی و زندگانی وی بر پایه آن روش چرخش خود را حفظ می کند.

یکی دیگر از بحث های اصولی، مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه است، یک بخش آن درباره عرف است یعنی بخش قابل توجهی از بحث عقل در اصول عملیه را عرف تشکیل می دهد اما فقها در اصول فقه عقل را از آن رو به عرف اختصاص نداده اند که برای استنباط احکام، عقل به کار می رود و بحث عقل گسترده تر از عرف است.

به هر حال، این تقسیم بندی که عقل در حوزه علم اصول به عنوان مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه و در کنارش عرف پذیرفته شده، نشان دهنده این است که معنای وسیعی از عقل در فقه وجود دارد اما مطلق نیست. قیاس را هم در عقل آورده اند؛ چون قیاس از مصادیق عقل است؛ حال آنکه فقه شیعه قیاس را نپذیرفته است. بسیاری از موارد استحسانات و مصالح مرسله از مصادیق عقل به حساب می آیند؛ ولی فقه شیعه برای عقل تعریف خاصی قائل شده و در چهارچوب شناخته شده ای آن را آورده است، و ما هنگامی که کاربرد عقل را در فقه بررسی می کنیم به نمونه هایی بر می خوریم که فقیه در آن ها به آیه ای دست پیدا نمی کند و یا روایت و حدیثی به معنای عامش به دست نمی آورد و اجماعی هم وجود ندارد، این گونه مسائل که به نام «ما لا نصّ فیه» نامیده می شوند باید به گونه ای حل شوند؛ بنابراین، عقل کارآیی پیدا می کند.

بحث تازه ای که باید بیش تر بدان توجه شود، این است که در «ما لا نصّ فیه» آیا عقل به معنای عرف است یا به معنای مستقلات عقلیه و یا به معنای اصول اربعه. هرگاه در «ما لا نصّ فیه» احکامی را که از راه عقل به دست می آوریم آیا این احکام، احکام عقلی هستند یا احکام شرعی و نیاز به قاعده ملازمه دارند که «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» باشد. از سوی دیگر می بینیم بسیاری از اصولی ها هنوز نتوانسته اند این ملازمه را تعریف و تبیین کنند. این است که عرصه تازه ای پدید آمده و باید دید عقل در «ما لا نصّ فیه» با توجه به موضوعات جدید که فراتر از عرف است دایره اش تا کجا هست و یعنی چه؟ و نیز آیا در موضوعات عرفی، عقل را به معنای عرف بگیریم یا اصول عملیه بگیریم؟ هم چنین در موضوعات فنی و تخصصی جدیدی که رخ می نماید، این عقل می تواند به چه معنا باشد؟

موضوع در این گونه مسائل بر اساس کدام عقل است، بر اساس عقل فلسفی یا علمی یعنی عقل تجربه ای و

کدام عقل باید احکام در ما لا نَصّ فیه استنباط شود.

در روزگار ما که حوادث و مسائل نو شکل می گیرد یا باید عقلا باشند و درباره آن معیاری را ترسیم نمایند یا این که عقل کاملی باشد و درک درست و فهم خوبی از حکم آن به دست آورد؛ وقتی که هیچ یک عملی نشده چون هنوز مسئله تازه ای است و عرف هم هنوز شکل نگرفته است، چه باید کرد؟ در این موارد عقل معیار است و راه را برای فقیه و فقه می گشاید؛ چه عقل روان شناختی باشد یا عقل فلسفی و یا عقل تجربی و... که هر یک به گونه ای ناشناخته هستند. به هر حال، آیندگان برای زندگی خود در عرصه های دین نیاز به راه کار درست و منطقی دارند و سؤال ها نیز باید پاسخ داده شود که هم اندیش و تبادل نظرها بهترین گزینه برای رسیدن به این هدف است.

پژوهه: با تشکر از کلیه اساتید محترم که وقت خود را به ما داده اند.