



اجتهاد در اجتهاد

آیت الله ابوالقاسم علیدوست^۱

اشاره

استاد با بیان مبانی مختلف اجتهاد در اجتهاد، سه نظریه مهم را مطرح می کند و در نهایت، نظریه ای را که بر حفظ روش اجتهادی تراث با رویکرد اجتهاد در اجتهاد تأکید دارد، می پذیرد. دو نظریه دیگر، یکی بر حفظ وضع موجود و دیگری بر ایجاد طرحی نو و کنار گذاشتن تمام دستاوردهای گذشتگان اصرار دارد.

کلیدواژگان: فقه شیعه، مقاصد شریعت، نظام مندی فقه، فقه حکومت، مصلحت، عرف.

۱. این گفتار توسط آقای سید مصطفی حسینی استناددهی شده است. برای آشنایی با سخنران ر.ک: پایان نشست.



سرآغاز

اجتهاد و استنباط، در لغت به ترتیب به معنای تلاش زیاد برای انجام يك کار و استخراج آب از عمق چاه است.^۱ اصطلاح «اجتهاد»، در میان اهل سنت شکل گرفت و به معنای مراجعه به تشخیص فقیه، هنگام فقدان نص به کار می‌رفت؛ همان چیزی که در واقع، اجتهاد به رأی و تفسیر به رأی بود و شیعه با آن مخالفت کرد. اما با تحولات فکری آنها، از انحصار در رأی شخصی فقیه درآمد و به معنای استنباط حکم از دلیل به کار رفت که این معنا از سوی شیعه نیز پذیرفته شد.^۲ با نگاهی به تاریخ فقه و اصول درمی‌یابیم که اجتهاد، از ابتدا بدین گونه نبوده و پیوسته در حال تطوّر بوده است. حتی در برخی زمان‌ها، پارادایم‌های^۳ اخباری‌گری بر روند اجتهاد حاکم بوده است که البته چنین پارادایم‌هایی در طول زمان شکسته شده و تحولی عمیق پیدا کرده است. بنابراین دگراندیشی نسبت به اجتهاد، از نظر ثبوت و اثبات، محال نیست؛ چرا که محکمترین دلیل بر ثبوت چیزی، وقوع آن است. در این گفت‌وگو می‌خواهیم تأملی نو در اجتهاد موجود داشته باشیم و قبل از هر چیز این سؤال را می‌پرسیم که آیا می‌توان برای اجتهاد، طرحی نو در انداخت؟ چرا و چگونه؟ و اگر نمی‌توان طرحی نو ارائه کرد، دلیلش چیست؟ برای پاسخ به این سؤالات، ابتدا برخی از مکاتبی را که در این راستا می‌اندیشند، مطرح می‌کنیم و سپس قول برتر را برمی‌گزینیم و در بخش‌های بعد، پرسش‌های مرتبط با بحث را پاسخ می‌دهیم.

مبحث «اجتهاد در اجتهاد» را می‌توان از جمله مسائیل فلسفه علم فقه دانست؛ چرا که از پارادایم استنباط احکام فقهی در آن بحث می‌شود و به نوعی، فلسفه مضاف است. چنان‌که می‌دانیم، مهم‌ترین بحث در فلسفه‌های مضاف، پرداختن به روش‌های موجود در آن علم و پارادایم‌های ممکن حاکم بر علم است.

۱. لسان العرب و العين ذیل ماده نبط.

۲. ر.ک: منابع تفصیلی کتاب «اجتهاد در عصر ائمه معصومین (علیهم‌السلام)»، محمدرضا جواهری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.

۳. چارچوب فکری، اصول حاکم بر بینش انسان نسبت به جهان (ادگار مورن، درآمدی بر اندیشه پیچیده، ص ۱۶).



۱. رویکردهای سه‌گانه به اجتهاد

اجتهاد در اجتهاد، موضوع چالش‌برانگیزی است که از آن، برداشت‌های مثبت و منفی می‌توان داشت. در اجتهاد، به همان معنای معروفی که در ذهن داریم، می‌توان فرضیه، نظریه یا رویه‌ای را بیان داشت که به نظر من، اصطلاح «رویه» برای آن مناسب‌تر است؛ چون گاهی شخص، اندیشه‌ای دارد و بدان عمل نیز می‌کند؛ اما حاضر نیست آن را در گزاره‌ای گزارش دهد.

۱-۱. رویکرد اول: وضع موجود، همان وضع مطلوب است

یک دیدگاه این است که اصول فقه و نظام استنباطی موجود، به‌عنوان فرایندی که ما را به فقه و احکام می‌رساند، نظام خوبی است و هیچ نیازی به ترمیم یا تکمیل ندارد. فایده اینکه به جای فرضیه یا نظریه، اصطلاح «رویه» را برگزیدیم، در اینجا دیده می‌شود؛ چراکه ممکن است کسی چنین حرفی را نزند و حاضر به اقرار نباشد، ولی در عمل و رویه فقهی خود این‌گونه عمل کند. کسانی که بیان می‌دارند «بزرگان ما کارها را انجام داده‌اند و فهم همان‌ها برای ما کافی است»، از این دسته هستند و معتقدند نیازی به اضافه‌کردن مسایل به اصول فقه و یا تغییر در آن و ایجاد علوم پیرافقه نداریم.

با کسانی که چنین می‌اندیشند، می‌نویسند و درس می‌دهند، برخوردهای زیادی داشته‌ایم. کسانی که اگر خیلی ضرورت ببینند، در چندمسئله نوپدید اجتهاد می‌کنند؛ مثل کیفیت نماز خواندن در فضا، وظیفه مکلف در قطبین و غیره که به‌طور معمول، ذیل مسایل مستحدثه یا متفرقات قرار می‌گیرد. بنابراین می‌بینید که در مقاطعی بزرگان ما به برخی از این مسایل وارد شده‌اند و معنایش این است که اصول استنباط و فقه موجود، پاسخ‌گوی نیازهای ماست و فقط کافی است همان قواعد فقه و اصول را بر مسایل جدید نیز تطبیق دهیم. بنده این دیدگاه را «غنا و کفایت» نامیده‌ام؛ دیدگاهی که اندیشه اجتهاد در اجتهاد را تحمل نمی‌کند و بر نمی‌تابد.



۱-۲. رویکرد دوم: ساختارشکنی یا اجتهاد در اصول

رویکرد دوم، در مقابل رویکرد قبلی است و می‌گوید که باید چارچوب جدیدی به وجود بیاوریم و در یک فرایند کاملاً جدید بیندیشیم. یعنی اگر بخواهیم چارچوب اجتهاد را با توجه به مسائیل جدید حفظ کنیم، تنها در مقام وصله‌پینه کردن برآمده‌ایم و روشن است که با وصله‌پینه نمی‌شود لباس خوبی درست کرد! بنابراین اگر بخواهیم به یک شریعت واقعی و کاربردی برسیم، باید نظام استنباط را عوض کنیم. البته این نکته، به نظر من، جنبه منفی این دیدگاه است؛ اما آنها به‌طور خلاصه، مهم‌ترین ویژگی‌های استنباط رایج بر اساس قرآن، سنت، اجماع و عقل را در چهار مورد برمی‌شمرند و آنها را عامل ناکارآمدی اجتهاد رایج معرفی می‌کنند:

۱-۲-۱. غفلت از نصوص مبین «مقاصد»^۱

اجتهاد موجود، توجهی به نصوص مبین مقاصد ندارد؛ درحالی‌که بخش بزرگی از آیات قرآن، نصوص مبین مقاصد است؛ تعابیری مانند «اعبدوا، اتقوا الله، أعبُدوا الله، يُعَلِّمُهُمْ، يُزَكِّيهِمْ، يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ».

پس یک جابه‌جایی ظالمانه و نابخردانه صورت گرفته است که نصوص مبین احکام، جای نصوص مبین مقاصد را گرفته است و ویژگی جهانی و جاودانگی مقاصد را به احکام داده است. بنابراین اجتهاد را باید با ساختار جدیدی تعریف کنیم تا نصوص مبین مقاصد نیز مورد توجه قرار بگیرند؛ چون همین نصوص مبین مقاصد، اصل هستند. این اولین نقدی است که گروه دوم بر اجتهاد رایج وارد می‌کنند.

۱-۲-۳. گستره شریعت

ویژگی دیگر این است که اجتهاد مرسوم، بر اساس گستره شریعت رقم زده شده است.

۱. مقاصد، جمع مقصد: چیزی که قصد و اراده می‌شود. مقاصد شریعت: اهداف، نتایج و فوایدی است که از وضع شریعت به‌طور کلی و وضع احکام آن به‌طور جزئی، مورد انتظار بوده است؛ به تعبیر دیگر، غایاتی است که شریعت به هدف تحقق آنها وضع شده است.



یعنی آمده است تا از قرن تا قَدَم حکم صادر کند؛ از رنگ کفش تا موی سر آدمی و چگونگی سیستم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی. به تعبیری اجتهاد مرسوم براساس اندیشه شمول، که مدعی است شریعت تمام شئون انسان‌ها را بیان می‌دارد، بنا شده است. درحالی که دین این‌گونه نیست؛ یک روح و لُبّی دارد و یک پوسته‌ای. آن روح و لُبّ و شریعت است که مستلزم استنباط و سیستم و نظام است و مابقی، شیوه‌های اجرایی و فرم است.

۵-۲-۱. نظام اجتهادی اتمیک

مشکل سوم این است که استنباط موجود، به مطالعه اتمیک و غیرسیستماتیک در نصوص می‌پردازد و احکام را به صورت جزایر جدا از هم می‌پندارد و نگاه نظام‌وار و مجتمعی به آنها ندارد. برای مثال تکلیف آدمی را از هنگام بیدار شدن تا هنگام خوابیدن تبیین می‌کند؛ اما کاری به این ندارد که این اعمال و تکالیف در کنار یکدیگر چه تصویری را به وجود می‌آورند. نتیجه‌اش این می‌شود که در جایی در برابر حیل و تدابیر شرعی مقاومت دارد و در جای دیگری همان را امضا می‌کند. در جایی یک حکم عاقلانه و فوق‌مدرن می‌دهد و در جای دیگری حکمی می‌دهد که برای انسان قابل درک و توجیه نیست.

۶-۲-۱. فقه فردی؛ نه اجتماعی

اما مشکل دیگر این است که علم فقه موجود، علمی فردی است نه اجتماعی و با اندکی تأمل و تفحص در متون فقهی، این مسئله به وضوح مشهود است. مثلاً در بیع مکاسب، بحث‌ها بر سر این است که یک فرد با یک فرد دیگر معامله کرده است؛ چه بیع به صیغه و چه به نحو معاطات. اما اگر فرد، جای خود را به شخص حقوقی بدهد و با بیع و مشتری، دو شخص حقوقی باشند، مسایل آن چگونه خواهد بود؟ خسارت، ارش و غیره چه می‌شود؟

بر این اساس، این دسته پیشنهاد می‌دهند که چارچوب فقه موجود باید کنار گذاشته شود و برای اجتهاد باید طرحی نو ایجاد کنیم.

با مقایسه دیدگاه‌های مطرح شده با آرای فقها، اعم از مشهور و غیرمشهور، به این نتیجه



می‌رسیم که فقهای برجسته قایل به قول اول هستند؛ اما طرف‌داران قول دوم را باید در میان طلبه‌های جوان، محیط‌های روشن‌فکری و خارج از کشور جستجو کرد. کافی است انسان از کشور بیرون برود تا ببیند که این افکار چقدر در فضاهای علمی آن رسوخ کرده است. البته در بین روشن‌فکرهای دانشگاهی و حوزوی نیز این تفکرات جای دارد و حتی بعضی از حوزویان متمحص در حکمت و عرفان، قایل به این نظریه شده‌اند.

۳-۱. رویکرد سوم: اجتهاد در اجتهاد با حفظ تراث

نظریه سوم این است که ما نباید از تراث گذشتگان خود که در واقع، گنج رنج هزاران انسان فرهیخته بوده است بگذریم؛ البته نه از باب تعصب، بلکه از باب ارزشی که دارند.

همین اصول فقه موجود، تنها اصول فقه نیست؛ بلکه اصول فهم اندیشه‌هاست. به نظر من این خوب نیست که نام اصول فقه را بر آن گذاشته‌ایم. این ذهنیت غلطی که هر که می‌خواهد مفسر یا فیلسوف یا متکلم شود، نیازی به اصول فقه ندارد، نتیجه همین نام‌گذاری است. ولی اگر به طلبه بگوییم اصول فقه، درحقیقت «اصول اندیشه» است و در تفسیر و کلام نیز از همان مدل اصول فقه استفاده می‌کنیم، نگاهش عوض خواهد شد.

بنابراین این تراث را نباید نادیده بگیریم و از طرف دیگر، دلیلی بر رد آن نداریم و دلایل گفته‌شده بر فرض صحت، دلیل بر نقص است، نه رد آن. قایلان نظریه دوم هستند که طرح اجتهاد در اجتهاد را به شکل منفی آن القا می‌کنند و هیچ دلیلی بر رد اصول ندارند.

پس از این اصول نمی‌توان گذشت؛ چنان‌که از روش استنباط فقها نیز نمی‌توان گذشت. برای مثال ورود و خروج به مباحث، در روش علمی بزرگانی مانند صاحب‌جواهر، صاحب‌ریاض، شیخ‌اعظم، آخوندخراسانی، امام‌خمینی و مراجع بزرگ بر این اساس بوده و این نشانه دقت است. وقتی انسان این ورود و خروج به مباحث فقهی را در بین فقهای شیعه و اهل‌تسنن مقایسه می‌کند، به دقت فقهای شیعه پی می‌برد؛ چراکه این نحوه مدیریت در بین فقها، با توجه به اصول موجود شکل گرفته است. آیا از این متد می‌توان گذشت؟



نتیجه رویکرد سوم، حفظ این تراث و این گنج رنج هزاران فقیه در طول صدها سال و در میان هزاران متن فقهی است؛ «كَمْ تَرَكَ الْأَوَّلُونَ لِلْآخِرِينَ شَيْئاً»^۱.

باید ضمن اعتماد به تراث، با نقد عالمانه، نقض‌های آن را هم برطرف کنیم. اگر می‌خواهیم یک بنیاد اساسی به وجود آوریم، باید به صورت یک نظریه مطرح شود و اگر می‌خواهیم جریان کاملاً مستقلی به وجود بیاید، باید مکتبی را در قالب همان متد و روش تأسیس کنیم. گاهی شخصی دانشی را تأسیس می‌کند؛ مثل فلسفه فقه که به این مکتب می‌گویند. اما گاهی مجموعه‌ای یا نظریه‌ای را در یک علم به وجود می‌آورد که هرچند دانش مستقلی نیست؛ اما نوآوری یا نقد اندیشه‌های گذشته است.

اما این غنی‌انگاریِ روش موجود، ممکن است موجب توقف ما شود. عده‌ای تصور می‌کنند غنی‌انگاری داشته‌ها موجب حفظ آنها می‌شود؛ درحالی‌که گیرکردن ما در حلقه‌های مفقود آن، ضربه می‌زند و موجب توقف خواهد شد. بنابراین باید با حفظ میراث گذشتگان و در همان چارچوب، اجتهاد کنیم و تنها به چندمسئله مستحدثه در آخر رساله‌ها اکتفا نکنیم.

۲. واکاوی منابع موجود فقه

منابع موجود در فقه باید واکاوی شوند. پس از انتشار کتاب «فقه و مصلحت»^۲ یکی از دوستان می‌گفت شما منبع پنجمی به فقه اضافه کرده‌اید! عرض کردم این گونه نیست! ما معتقدیم که منابع فقه، حصر عقلی دارد؛ نه اینکه عرف یا یک هنجار اجتماعی ما را در ادله اربعه محصور کرده باشد. اما همین ادله را باید واکاوی کنیم؛ یعنی برای مثال، کارایی‌های عقل را بررسی کنیم و از تبعات آن واهمه نداشته باشیم. گاهی بعضی می‌گویند اگر از عقل دم بزنید، دیگر قادر به جمع کردن آن نخواهید بود! این استدلال مانند این است که بگوییم آب را استفاده نکنید؛ چون

۱. چه بسیار چیزهایی که گذشتگان برای آیندگان به ارث گذاشتند. (ضرب‌المثل)

۲. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.



بعضی از آب‌ها مسموم است! به‌طور قطع باید سنجه گذاشت تا آب سالم و مسموم، مشخص شود.

اندیشه بیشتر اصولی‌ها این است که عرف، امضاء می‌خواهد. اگر از دیدگاه‌های بدبینانه‌ای مثل دیدگاه شیخ انصاری در معاطات که معتقد است «اکثر سیره مردم فاسد است» بگذریم، همه قبول دارند که عرف باید به اصل شارع برسد. بنابراین عرف‌های نوپیدا، یعنی عرف‌های پس از عصر شریعت، چیزی برای گفتن ندارند و حجت نیستند؛ چون احراز اتصال به شارع را ندارند.

مرحوم امام خمینی علیه السلام سخنی در رسائل دارد و می‌فرماید: اگر عرف‌هایی بوده است که قاعداً معصومین علیهم السلام پیش‌بینی می‌کردند که آنها را درست نمایم، مثل عرف تقلید، آن عرف حجت است.^۱ اما پسر ایشان سیدمصطفی علیه السلام می‌گوید چه دلیلی برای این امر داریم؟ مگر معصومین علیهم السلام موظف بوده‌اند که آینده را هم بیان کنند؟ جایی نداریم که چنین تعهدی داشته‌اند.^۲ شهیدصدر پیشنهاد می‌دهد که بگوییم این‌گونه عرف‌ها، مناطاً امضاء شده است، نه شخصاً.^۳ برای مثال اگر در مالکیت با حيازت دستگاه‌های وسیع شک کردیم، چه باید کرد؟ در زمان‌های قدیم، چنین دستگاه‌های عظیمی وجود نداشته است؛ اما می‌توانیم مناط را از آن امضا بدست آوریم که این عرف را در شکل جدیدش دربر بگیرد. در این صورت خیلی راحت‌تر می‌توانیم به سمت جلو حرکت کنیم. یعنی بگوییم که بسیاری از عرف‌ها، تجسم و تجسد درک عقل است. هرچند عرف ماکیاولیسم، میلیتاریسم و فساد اخلاقی هم وجود دارد؛ اما بسیاری از عرف‌ها، نشأت گرفته از عقل حساب‌گر است. عرف‌هایی که در معاملات داریم؛ در سکه، اسکناس، بازار و غیره یا عرفی که در علوم سیاسی و اجتماعی وجود دارد، از عقل حساب‌گر

۱. الرسائل، ج ۲، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۲. در تأیید کلام امام خمینی علیه السلام، رک: ادله جهان‌شمولی شریعت در کتاب جایگاه مبانی کلامی اجتهاد، سعید ضیائی فر، بوستان کتاب، قم، ص ۸۸۷.

۳. رک: بحوث فی علم الأهل، سید محمود شاهرودی، ج ۴، ص ۲۴۷.



ناشی شده است. این همان تجسم درک عقل است و برای اعتبار آن، نباید اصراری به امضا داشته باشیم! البته به دور از افراط و خروج از مرزها، باید دقت لازم را هم داشت. بنابراین توسعه و بسط منابع و واکاوی منابع در راستای موضوع اجتهاد در اجتهاد، بحث مهمی است.

۳. گفت‌وگو از منبع‌واره‌ها

ما در اصول فقه، چه در نجف و چه در قم، چه در گذشته و چه امروز، عادت نکرده‌ایم از منبع‌واره‌ها بحث کنیم. درباره سنت، اجماع و عقل بحث می‌کنیم؛ ولی از استحسان، سد ذرایع، مصالح مرسله و مانند اینها هیچ نمی‌گوییم! همین امر موجب شده تا گاهی بزرگان هم دچار تفاسیر اشتباه از این منبع‌واره‌ها شوند.

به شخصی که در رد استحسان مطلبی را نوشته بود، گفتم شما کدام استحسان را نقد می‌کنید؟ استحسانی که مالکیه می‌گویند یا استحسانی که گاهی خود ما هم می‌گوییم؟ اگر استحسان را این‌گونه معنا کنیم که «خروج از نص لدلیل اقوی»، هرچند آن دلیل مصلحت باشد، قابل رد نیست و خود ما نیز آن را داریم. اما وقتی فکر می‌کنیم که استحسان به معنی آن است که مجتهد، چیزی را خوب دانسته و بدون سند فتوا می‌دهد، قابل ردّ است. شاید خیلی از اینها منبع‌واره هم نباشد و به‌عنوان منبع شمرده شود؛ مثل همین عرفی که گفته شد ممکن است با واکاوی پیشینه‌اش، به این نتیجه برسیم که دلیلی بر ردع آن نداریم. اگر به مصالح مرسله نیز برای جلوگیری از سوء استفاده‌ها، چارچوبی شیعی بدهیم، آن را از ظن خارج کنیم و به یقین تبدیل کنیم، در فقه حضور پیدا می‌کند؛ البته نه به‌عنوان دلیل پنجم.

معصومین علیهم‌السلام این کار را کرده‌اند. در داستان معروف صحیحہ ابی‌ولاد، وقتی امام علیه‌السلام فهمیدند که ابوحنیفه چه سوء استفاده‌ای از الخراج بالضمن^۱ کرده است، فرمودند: «إنا لله و إنا

۱. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۳، ص ۳۰۲ (کتاب التجاره، ابواب الخیار، باب ۷، حدیث ۳).



الیه راجعون، فی مثل هذا تحبّس السماء ماءها و تمنع الأرض برکاتها.»^۱ براین اساس، استحسان شیعی حجت است. این دومین محوری است که باید وارد بحث اجتهاد در اجتهاد شود.

۴. مقاصد الشریعه

اصطلاح مقاصد الشریعه از اهل تسنن است و درباره‌اش زیاد بحث کرده‌اند. بزرگان آنها در این باب قلم زده‌اند و الموافقات^۲ شاطبی از آن جمله است که پس از او نیز کتاب‌های بسیاری از شاطبی اتخاذ کرده‌اند؛ بسیاری از کتاب‌های غزالی همین‌طور است. حتی یک مکتب فقهی تحت عنوان «مکتب مقاصدی» هم مطرح شده است.

شیعه با مقاصد، کج‌دار و مریض برخورد می‌کند! یعنی در اجتهاد ما نسبت نهادینه شده‌ای با مقاصد تعریف نشده است. شاید بخشی از آن به خاطر سوء استفاده اهل تسنن از بحث مقاصد است که موجب ترس از ورود به آن شده است و در نتیجه بخش عظیمی از نصوص ما راهی به اجتهاد نیافته است. شهید مطهری رحمته‌الله در همین باره به آیه «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»^۳ مثال می‌زند؛ یا آیات مبین اهداف رسالت، انزال کتب، تشریح شرایع و مانند اینها. اینها مقاصد هستند؛ یعنی نصوصی که اهداف بعث رسل، انزال کتب و تشریح شرایع را بیان می‌کند و اگر این‌گونه تعبیر کنیم، خیلی بهتر از حرف غزالی است.

ما در فقه رفتار تعریف شده‌ای نسبت به مقاصد نداریم. من در مقاله‌ای، چندگزینه را در اجتهاد مطرح کردم؛ یکی اجتهاد مقصدپسند، دیگری نص‌پسند و در نهایت نص‌محور با گرایش به مقاصد؛ یعنی به مقاصد، صرفاً کاربری سندی ندهیم تا مفسر نصوص شریعت قرار بگیرند؛

۱. در اثر این گونه قضاوت‌ها است که آسمان، باران و زمین برکاتش را منع می‌کند: محمد بن حسن طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۵۶.

۲. لأبی اسحاق الشاطبی ابراهیم بن موسی اللخمی الغرناطی المالکی، شاطبی، خرج آیاته و فهرس موضوعاته عبدالسلام عبدالشافی محمد، ج ۴ (در ۲ مجلد)، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۳۷۹ق.

۳. «عدالت را رعایت کنید که این کار به تقوا نزدیک‌تر است.» (مانده: ۸)



بلکه به آن کاربری ابزاری بدهیم. اینجاست که خیلی وقتها، نصوص عام به صورت خاص فهمیده می‌شوند و بالعکس.

در بحث مقاصد نباید بترسیم. در سفری که رهبری به قم داشتند، همین بحث را مطرح کردم که مورد توجه ایشان قرار گرفت. چندی بعد که در خدمت ایشان بودیم، یکی از اساتید حوزوی نقد می‌کرد که اگر بحث مقاصد مطرح شود، فقه از بین می‌رود! من در آنجا از این بحث دفاع کردم و مقام معظم رهبری هم برخورد حکیمانه‌ای کردند. بعضی اساتید چنین دغدغه‌هایی را دارند و می‌ترسند که فقه موجود، ضربه بخورد؛ اما اینها هم بخشی از دین ماست. آیا «المؤمنون عند شروطهم» جزء دین هست؛ ولی «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^۱ جزو دین نیست؟! «... فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»^۲ جزو دین است؛ اما «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ...»^۳ جزو دین نیست؟

۵. روش‌شناسی اجتهاد

در مکاسب از اصطلاح انصاف، زیاد استفاده می‌شود؛ اما انصاف شیخ چه چیزی است؟ بعضی مثل مرحوم ایروانی هنگامی که در بحث شروط با شیخ بحث می‌کند، به شیوه شیخ اشکال می‌گیرد. اینها حاکی از آن است که ما متدولوژی و روش‌شناسی نکرده‌ایم. روش شیخ انصاری همین است؛ چون به مکتب تجميع ظنون تعلق دارد. یعنی گاهی در یک مسئله، وقتی چند چیز که هیچ‌کدام دلیل مستقلی نیست، در کنار هم قرار می‌گیرند، دیگر نمی‌توان از آن گذشت. بر همین اساس شیخ گاهی روایاتی را می‌آورد و بعد مقایسه می‌کند با فلان روایت مشهوری که سند ندارد یا شهرتی که از قداما داشته است و غیره. ایشان در اینجا در حال قیاس

۱. بحار الأنوار، ج ۱۶، باب ۹، ص ۴۰۸ (المأثور عن النبي محمد ﷺ).

۲. «(چون خواستید به نماز بایستید) صورت و دست‌هایتان را تا آرنج‌ها بشوید.» (مانده: ۶)

۳. «اوست خدایی که میان عرب امی (پیامبری بزرگوار از همان مردم) برانگیخت.» (جمعه: ۲)



است. یا برای مثال مقایسه می‌کند با نظر ابن‌ادریسی که عمل نمی‌کند، ولی در اینجا این را بیان داشته است! مگر بیان ابن‌ادریس سند است؟ ایشان در واقع یک‌سری چیزها را جمع می‌کند و بعد یا متوقف می‌شود و یا تأسیس نظر می‌کند.

در مقابل مکتب شیخ انصاری، به تعبیر من، مکتب صنعت‌محور یا مکتب صغرابی کبرایی قرار دارد. آقای خوبی گاهی چندین روایت را بیان می‌کند و بعد می‌گوید که ضعیف است یا معلوم نیست روایت باشد و شهرت هم که سند نیست؛ همه چیز کنار می‌رود و فقط اصول عملیه باقی می‌ماند. این روش، به نوع دیگری نتیجه می‌دهد.

امثال شیخ، شهرت در سند را قبول می‌کنند و جابر می‌دانند و از خبر موثوق به نمی‌گذرند؛ اما مثل آقای خوبی رحمته‌الله علیه بیان می‌دارد که ارزش روایت ضعیف و حتی شهرت، صفر است.

مرحوم صاحب‌جواهر روش میرزای قمی را ((فقه‌الأعاجم)) می‌نامد. او خیلی وقت‌ها از روش مقدس اردبیلی هم تعبیر به وسوسه می‌کند. البته ایشان روش خودش را دارد و روش‌های دیگر را نمی‌پذیرد. هرچند صاحب‌جواهر و مقدس اردبیلی هر دو به مکتب تجمیع‌ظنون تعلق دارند؛ اما در طیف قاعده‌گرایی و خردگرایی، اولی خردگرا و دومی قاعده‌گراست؛ بنابراین این دو در کنار یکدیگر قرار نمی‌گیرند. به نظر می‌رسد در بخش روش‌شناسی اجتهاد، باید یک سرمایه‌گذاری جدی انجام دهیم.

۷۰۶. فقه‌الحکومه و فقه نظام‌مند

دو نکته دیگر، یکی بحث فقه‌الحکومه و دیگری فقه نظام‌مند است که گاهی یکی گرفته می‌شود؛ اما دو امر جدا از هم هستند. اگر بخواهیم حکومتی داشته باشیم و این حکومت، مبتنی بر فقه باشد، که گاهی به غلط آن را فقه حکومتی می‌نامند، آیا با همین ابزار می‌توانیم فقه‌الحکومه داشته باشیم؟ یا ابزار دیگری می‌خواهد و باید اصول جدیدی را تأسیس کنیم؟

در فقه نظام‌مند، اندیشه‌های مختلفی وجود دارد. بعضی معتقدند که فقه اصولاً نظام ندارد و لازم هم نیست که داشته باشد؛ یعنی اگر به همین اوامر شارع عمل کنید، نظام از آن درمی‌آید.



من نمی‌خواهم حرفی که ایشان زده‌اند را رد کنم. ممکن است کسی بگوید اگر با رعایت مقاصد، توسعه و بسط منابع و روش‌شناسی به جلو حرکت کنیم، نیازی به استنباط دومرحله‌ای، مطالعه اتمیک بدوی و مطالعه سیستماتیک ثانوی نیست. این یک حرف است؛ اما آنها می‌گویند اصلاً نمی‌توانیم نظام‌مند استنباط کنیم و برای استنباط فقه با نگاه نظام‌مند و سیستماتیک باید اصول فقه جدیدی بنویسیم. اینها باید به بحث گذاشته شود و یقین بدانید که ارزش این بحث‌ها، کمتر از مفهوم شرط و اوامر و نواهی نیست.

ما معتقدیم که اجتهاد در اجتهاد، یک ضرورت است؛ اما نه به معنای به‌هم‌ریختن، شکستن و غفلت از تراث گذشتگان؛ بلکه به معنای نقد آنها و بسط و گسترش فقه و علوم پیرافقه.

پرسش و پاسخ

اجتهاد شورایی و قابلیت تحقق آن در تشیع

اجتهاد مثل هر حرکت علمی دیگر، قابلیت تحقق جمعی و گروهی را دارد. اگر تقلید را نیز به‌منزله رجوع به متخصص و اخذ نظر کارشناس بدانیم، در اینجا نیز، مشکلی پیش نمی‌آید و تقلید و تبعیت از نتیجه اجتهاد شورایی نیز قابل تحقق است. اما به عقیده من، تقلید فراتر از رجوع به متخصص است؛ یعنی تنها رجوع جاهل به عالم نیست و با این بیان، از نظر من تقلید و اجتهاد شورایی ممکن نیست.

آموزش سیستماتیک اجتهاد

از آقاضیاء عراقی که طی شصت‌سال، ۱۰ دوره خارج اصول تدریس کرده بود، پرسیدند اجتهاد را چه معنا می‌کنید؛ گفته بود: «اجتهاد، کندن کوه با سر سوزن است!»! شیخ انصاری هم در رسائل می‌گوید: «رَزَقْنَا اللّٰهَ الاجْتِهَادَ الَّذِي هُوَ اَشَدُّ مِنْ طَوْلِ الْجِهَادِ». بنابراین در اجتهاد، بحث پنج‌سال یا حتی ده‌سال تدریس و تلمذ نیست؛ اما اینکه آموزش اجتهاد در قالب یک سیستم آموزشی روشن و تعریف‌شده انجام شود، قابل پیگیری است.



مسئله کلام واحد یا الکلام الواحد

این مسئله مانند خیلی از مسایل دیگر، چندساحتی است و بنا بر مبنای اجتهاد در اجتهاد، به چند روش می‌توان به آن نگاه کرد. می‌توانیم به عنوان فعل معصوم و مبین شریعت به آن نگاه کنیم و بگوییم هر دانشی که از مبین شریعت گفت‌وگو می‌کند، مسئله کلامی است. یا ببینیم که این مسئله در کجا نمود دارد و برای مثال نتیجه بگیریم که نمود اصلی آن در فقه است. یعنی با توجه به اینکه مسئله‌ای تأثیر شگرفی در اجتهاد دارد، بگوییم هر مسئله‌ای که تأثیر شگرف آن در اجتهاد باشد، اصولی است. برای نمونه بحث حمل عام بر خاص یا عدم حمل عام بر خاص که یکی از مبانی آن همین مطلب است، به‌طور طبیعی خودش را در اصول نشان می‌دهد و من به اعتبار نتیجه، آن را اصولی می‌دانم؛ گرچه به اعتبار بیان فعل شارع، مسئله‌ای کلامی است.

تناقض ظاهری میان حکم عقلی عدالت با ارث و دیه زن

بین عقل قطعی و نص قطعی، هیچ‌گاه اصطکاک به‌وجود نمی‌آید. اما وقتی درک عقل غیرقطعی و معلق است، یعنی منجز نیست، نص قطعی بر آن مقدم می‌شود. عقل منجز، مثل بطلان دور، قطعی است و استثنا ندارد؛ اما فرض کنید در تناسب بین جرم و جریمه در فقه یا مثلاً حکم دیه قطع انگشت به شتر، عقل عملی داور قطعی ندارد و اگر مصلحتی در میان باشد، عقب‌نشینی می‌کند. این البته غیر از عقل نظری است.

مسایلی مثل ارث و دیه زن و جریان قاعده عدل و انصاف در آن را نیز باید در یک نظام حلقوی یا هرمی ببینیم؛ یعنی وقتی می‌توانیم بگوییم فلان دستور دینی ظلم است یا خیر که آن دستور را در میان مجموعه دستورات دین ببینیم. در جایی که اسلام، نه‌تها بار اقتصادی خانواده را از دوش زن برمی‌دارد؛ بلکه بار اقتصادی خودش را نیز بر دوش دیگری می‌گذارد. در نتیجه، اینها در کنار یکدیگر کاملاً عادلانه است و اگر شارع در حالی که بار اقتصادی بر گردن مرد است، ارث زن را برابر با مرد قرار می‌داد، ظالمانه بود!

از سوی دیگر در مبحث ارث، صحبت از حق نیست؛ چون تفضل شارع است. یعنی شارع



می‌توانست اموال میت را به بیت‌المال ملحق کند. دیه هم که قیمت انسان نیست؛ برای همین دیه قتل یک پیامبر با یک انسان معمولی یکسان است! بنابراین اگر ما مسایل را در یک نظام هرمی و حلقوی مطالعه کنیم، بسیاری از این شبهات حل می‌شود و نوبت به ناهمسویی عقل و شرع نمی‌رسد.

آشنایی با سخنران

ابوالقاسم علیدوست (متولد ۱۳۴۰ ش ابرکوه یزد) در سال ۱۳۵۴ وارد حوزه علمیه شیراز شد و یک سال بعد به قم مهاجرت کرد. رسائل، مکاسب و کفایه را نزد مرحوم آیت‌الله ستوده تلمذ کرد و تحصیل دروس خارج را از سال ۱۳۶۰ با درس خصوصی اصول مرحوم آیت‌الله خاتم‌یزدی آغازید. وی علاوه بر درک محضر آیات عظام مکارم‌شیرازی، فاضل‌لنکرانی، جواد تبریزی و سبحانی، عمده دروس خارج فقه و اصول را در خدمت حضرت آیت‌الله وحیدخراسانی تلمذ کرد. همچنین در فلسفه، شرح منظومه را خدمت حضرات آیات گرامی و انصاری شیرازی و اسفار را نزد علمایی چون مصباح‌یزدی، جوادی‌آملی، حسن‌زاده‌آملی، محمدی‌گیلانی و نکونام تلمذ کرد. او از سال ۱۳۷۵ به تدریس خارج اصول و از سال ۱۳۸۲ به تدریس خارج فقه پرداخت.

ایشان با چندین مرکز علمی، پژوهشی و حوزوی نظیر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (واحد فقه و حقوق)، مؤسسه پژوهشی امام خمینی‌ره، مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه، مرکز تخصصی تفسیر، مؤسسه فقهی اهل‌بیت علیهم‌السلام و شورای مدیریت حوزه علمیه قم همکاری علمی دارد.

آسیب‌شناسی اجتهاد، سلسبیل فی اصول التجزیه والإعراب، فقه و عرف، فقه و عقل، فقه و مصلحت، از جمله اهم کتاب‌های اوست و مقالاتی چند نیز به رشته تحریر درآورده است: ادله عمومی قراردادها، مصلحت در فقه امامیه، نقش پدیده‌شناسی ازدواج در اذن ولی به نکاح دوشیزه رشیده، فقه و مقاصد شریعت، قاعده نفی غرر در معاملات، قاعده نفی سبیل، اندیشه



مرجعیت عرف در تطبیق مفاهیم بر مصادیق، نظرات کارشناسانه فقیه در موضوعات احکام

و

برای مطالعه بیشتر

۱. اسلامی، رضا، مدخل علم فقه، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چ سوم، ۱۳۹۴ ش.
۲. عدالت‌نژاد، سعید (به‌کوشش)، اندر باب اجتهاد، درباره کارآمدی فقه اسلامی در دنیای امروز (جستارهایی از عبدالکریم سروش و دیگران)، طرح نو، ۱۳۸۲ ش.
۳. جواهری، محمدرضا، اجتهاد در عصر ائمه معصومین علیهم‌السلام، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۴. شهابی، محمود، ادوار فقه (دوجلد)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶-۱۳۲۹ ش.
۵. واسطی، عبدالحمید، نگرش سیستمی به دین، انتشارات مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، ۱۳۸۸ ش.