

نگاهی گذرا بر مسئله

اجتهاد

حضرت آية الله العظمى حاج شيخ

محمد اسحاق فياض مدققه



www.alFayadh.org

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نگاهی گذرا به مسئلهٔ اجتهاد

آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض (دام‌ظله)

فهرست:

- ۳..... اشاره:
- ۴..... محورهای مورد بحث:
- ۴..... احکام شرعی اسلامی
- ۷..... از عصر تشریح تا عصر اجتهاد
- ۱۳..... اخباریان و مسئله اجتهاد
- ۱۴..... نقد دیدگاه اخباریان
- ۱۶..... طرح یک مشکل
- ۱۷..... حلّ مشکل به دو طریق
- ۲۷..... فقه و اصول، دو دانش به هم پیوسته و در حال تعامل همیشگی
- ۳۱..... اختلاف مجتهدان در فتاوا
- ۳۳..... وجود اشتباهاتی در احکام اجتهادی
- ۳۸..... نتیجه گیری

اشاره:

این نوشتار، ترجمه‌ی رساله‌ای است با عنوان: «النظره الخاطفه فی الاجتهاد» اثر ارزشمند فقیه معاصر و یکی از مراجع تقلید مقیم نجف اشرف، حضرت آیه‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض. این رساله را مؤسسه دارالکتاب قم در جمادی الثانی ۱۴۱۳ هجری چاپ کرده است.

محورهای مورد بحث:

احکام تشریحی اسلامی: ضروری، نظری، واقعی و اجتهادی.
اجتهاد و تقلید: به حکم ضرورت پیروی از دین، دو عمل ضروری در اسلام است.

مباحث اصولی، مباحثی نظری است و مباحث فقهی، مباحثی تطبیقی است.
حرکت فکری اجتهادی، بیانگر اصالت فکری و شخصیت مستقل مسلمانان در امر تشریح و قانونگذاری است که در طول تاریخ، در این حرکت، از کتاب و سنت مدد گرفته‌اند.

فقه و اصول، دو دانش به هم پیوسته است و رابطه این دو از نوع رابطه علم تطبیقی با علم نظری در مراتب و درجات مختلف است.
اختلاف مجتهدان در احکام اجتهادی، نتیجه افکار آنان است و صبغه‌ای اسلامی دارد.

احکام شرعی اسلامی

در اسلام، احکام شرعی به دو دسته کلی تقسیم می‌شود:
احکام شرعی ضروری: این دسته از احکام شرعی به رغم فاصله زمانی که نسبت به عصر تشریح در اثر گذر سالها و قرنهای طولانی دارد، احکامی است که بین همه مسلمانان برای همیشه، ثابت، پابرجا و محفوظ است.
این دسته از احکام که به حکم ضرورت، باید از آنها پیروی شود، نسبت به مجموعه احکام شرعی، تقریباً بیش از شش درصد نیست. در این دسته، اختلافی بین فقها و مجتهدان نیست، بلکه در احکام شرعی نظری — که به آنها اشاره

خواهد شد — که اثبات آنها نیازمند اعمال نظر و فکر است، در پرتو بحث‌های نظری و تطبیقی در دو دانش اصول و فقه، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد.

جایگاه همه مکلفان، اعم از مجتهدان و مقلدان در برابر این دسته از احکام، یکسان است و در آن غیر مجتهد به مجتهد مراجعه نمی‌کند؛ چرا که اصولاً موضوع اجتهاد و استنباط در این احکام، منتفی است؛ زیرا اجتهاد، همان استخراج حکم شرعی از روی دلیل آن و تعیین موضع عملی مکلف در برابر شریعت، به حکم لزوم پیروی از آن است و فرض این است که جایگاه عملی هر مکلف در این احکام ضروری در برابر شریعت، روشن است و نیازی به اعمال نظر و تطبیق ندارد.

چون این دسته از احکام، بخشی اندک از مجموع احکام شرعی اسلام را تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند پاسخگوی مشکلات بزرگ زندگی انسان در جهات مختلف آن در دو عرصه روابط مادی و معنوی او با دیگران باشد و حفاظت از حقوق انسان در تمامی عرصه‌های فردی و اجتماعی، با این دسته اندک از احکام شرعی، ممکن نیست.

احکام شرعی نظری: این دسته از احکام شرعی، جنبه نظری دارد و اثبات آن متوقف بر اجتهاد و استنباط است. طبیعی است که رسیدن به مرتبه اجتهاد، برای هر کسی میسر نیست؛ چرا که اجتهاد، متوقف است بر انجام تحقیقات وسیع و بررسی‌های دامنه‌دار و تلاش جدی برای ایجاد مجموعه‌ای از قواعد مشترک و نظریات کلان و ممارست و ارتباط مداوم با آنها در طی سالهای طولانی.

سبب، این است که اجتهاد از منابع تشریح، مانند کتاب و سنت، نیازمند بررسی و تحقیق در مجموعه‌ای از موضوعات و مباحث، در سطح نظری و تطبیقی است؛ موضوعاتی که ماهیت و جنبه اسلامی دارد. علاوه بر اینکه مجموعه‌ای از علوم

دیگر که به عنوان پیش نیاز و زمینه ساز این مباحث، نیاز به بررسی و تحقیق دارد عبارتنداز:

الف) کشف صحّت نص: هر مجتهدی، طبیعی است که در صحت نصّی از نصوص تشریح، به جز نصوص قطعی از قرآن و سنت، به نقل یکی از راویان و اصحاب کتب در چارچوب خاصّی اعتماد می‌کند و طبیعی است که یک مجتهد، هر چه در به دست آوردن میزان دقّت و امانت نقل راوی تلاش کند، در نهایت به نتیجه قطعی درباره صحت نص مورد نظر و مطابقت آن با واقع نمی‌رسد؛ زیرا: اولاً، آشنایی مستقیم و بی‌واسطه با میزان وثاقت و امانت در نقل راوی ندارد، بلکه این وثاقت و امانت، با نقل راویانی که با تسلسل تاریخی در کتب رجال آمده، به او رسیده است.

ثانیاً، راوی، به هر درجه‌ای از وثاقت و امانت در نقل رسیده باشد، مصون از خطا و اشتباه و نقل خلاف واقع نیست و با این وضع، اجتهاد از واقعیت عینی خود تغییر چهره می‌دهد.

ثالثاً، نصوص تشریح، مستقیماً به او نرسیده است، بلکه مجتهد بعد از پیمودن گام‌های متعدد و استفاده از واسطه‌های زیادی، سرانجام به این نصوص دست یافته است.

در سایه این امور سه گانه، مجتهد در مقام اجتهاد و تعیین وظایف عملی در برابر شریعت — هرچقدر در تدقیق سند بکوشد — برایش ممکن نیست که به صورت قطعی به صحّت این نصوص و صدور از مصادر اصلی و مطابقت آنها با واقعیت عینی، حتی در یک موضوع — چه رسد به همه موضوعات — تاکید و اصرار ورزد.

ب) کشف مدلولهای نصوص: تکیه گاه هر مجتهد در کشف مدلولهای نصوص تشریح و تعیین چارچوب خاص آن، طبعاً فهم عرفی و روش معمول در باب الفاظ است که بر پایه مناسبات ارتکازی بین حکم و موضوع و قواعد مشترک مطابق شرایط کلی آن استوار است.

ج) کشف مطابقت مدلولها با واقع: هر مجتهد در کشف مطابقت مدلولها و معانی نصوص شرعی که در چارچوب فهم عرفی قرار دارد، با واقعیت و حقیقت تشریح اسلامی، بر قاعده‌ای عقلایی که از دوره تشریح تاکنون همچنان حاکم است، اعتماد می‌کند و آن اینکه: هر سخنی که از گوینده عاقل و ملتفت صادر می‌شود، از سوی عقلا بر این حمل می‌گردد که گوینده در مقام بیان واقع و به جد، چنین سخنی گفته است، نه از روی تقیه و مانند آن.

در هر یک از این سه محور، هر مجتهدی باید به درجه اجتهاد رسیده باشد؛ اجتهادی که حاصل تحقیقات جدی و گسترده در دو حوزه است: یکی تحقیقات و بررسی‌های موضوعی، مرتب و واقع بینانه در جهات سه گانه مزبور (کشف صحت نص، کشف مدلول نص و کشف مطابقت مدلول با واقع) و کوشش در راه تکوین نظریات کلان و قواعد مشترک و دیگری، بررسی و تحقیق در شماری از علوم دیگر به صورت پیش نیاز و زمینه برای تحقیقات در حوزه نخست.

از عصر تشریح تا عصر اجتهاد

با افزایش هرچه بیشتر فاصله میان دو عصر تشریح و اجتهاد، تردیدها و اوهام نیز از جهات و زوایای مختلف، بر نصوص تشریح سایه افکنده، این نصوص را با پرسشهایی مواجه می‌سازد. به همین سبب است که اجتهاد در دوره معاصر، کاری دشوار و پیچیده و همراه با تردیدها، اوهام و خطرات است و دفع این شکوک،

اوهام و خطرات و پر کردن خلأ دو عصر تشریح و اجتهاد، رسالت یک مجتهد در دوره معاصر است و انجام این رسالت ممکن نیست، مگر با تکیه بر مبانی علم اصول؛ یعنی تکیه بر نظریات کلان و قواعد مشترک در چارچوب معین و تجویز شده مطابق شرایط کلی آن قواعد و نظریات.

از آنجا که این قواعد معین و تعریف شده در دانش اصول، قواعد مورد استفاده قطعی و صد در صد نیست، تردیدها و اوهامی را که نصوص تشریح با آن مواجه است، نمی‌تواند به طور قطعی دفع کند. اینجاست که مجتهد در برابر این جهت گیری - که آن را در کار اجتهاد برگزیده، به رغم اینکه اصرار به صحت و مطابقت آن با واقع هم ندارد - با این پرسش روبه‌رو می‌گردد که: با توجه به اینکه ممکن نیست مجتهد به صحت نصوص تشریح در مقام استنباط، اطمینان قطعی پیدا کند، در برابر شکوک و اوهامی که یک مجتهد از جهات مختلف با آنها روبه‌رو می‌گردد، چگونه می‌تواند به این نصوص در مقام اجتهاد و استنباط حکم شرعی اعتماد کند و آیا چنین اعتمادی جایز است؛ با توجه به اینکه اسلام، عمل به ظن و اعتماد به آن را در تشریح، تجویز نکرده است؟

پاسخ، این است که دین اسلام در آغاز تشریح و پیدایش خود، اجتهاد و تعیین وظیفه را در برابر شریعت از نصوص تشریح جایز دانسته است؛ به رغم اینکه این کار در تمامی مراحل وجودش، از مرتبه ظن و گمان به مرتبه یقین فراتر نمی‌رود؛ از همان آغاز تا زمانی که اجتهاد متحول شده، به یک کار پیچیده تبدیل گشت.

برای فرد فرد مسلمانانی که در عصر نبی اکرم صلی الله علیه وآله و سلم می‌زیسته‌اند، ممکن نبوده است که حکم شرعی را مستقیماً از شخص حضرت نبی اکرم صلی الله علیه وآله و سلم یا از مردمانی که در صداقت و راستگویی آنها

شکی نداشته باشند، دریافت کنند؛ بخصوص طبقه بانوان و کسانی که دور از مدینه منوره زندگی می کرده‌اند.

بنابراین، طبیعی است که غالب مردم، به واسطه کسانی که احادیث و احکام را برای آنها نقل می‌کرده‌اند، احکام شرعی را از نبی اکرم صلی الله علیه وآله و سلم می‌شنیدند.

بدین لحاظ، فهم حکم شرعی با روایاتی که به مسلمانان می‌رسد، گاه مستند به قطع در سه ناحیه صدور، دلالت و جهت است؛ اگرچه قطع به این جهات سه گانه، به دلیل غفلت شخص قاطع از احتمال خطای ناقل روایت یا احتمال اشتباه او در نقل باشد.

گاهی نیز این فهم، مستند به قطع در این سه ناحیه نیست؛ چرا که شخص به این امر توجه دارد که ناقل، گاه ممکن است در نقل یا در شنیدن، خطا و اشتباه داشته باشد؛ گرچه قطع دارد که راوی عمداً دروغ نمی‌گوید. در چنین حالتی، بناچار فهم حکم شرعی از نصوص دینی، نیاز به قاعده‌ای کلی دارد؛ نظیر: «حجیت ظهور عرفی» این نصوص. فهم این نصوص ممکن نیست، مگر با تطبیق و اجرای این قواعد کلی؛ اگرچه تطبیق این قواعد، ارتکازی و بدون توجه به طبیعت، حدود و اهمیت این قواعد در کار استنباط و اجتهاد باشد.

روشن است که این، نقطه شروع اجتهاد و استنباط با بسیط‌ترین و ساده‌ترین شکل آن بوده است و پس از آن، عصر به عصر به طور تدریجی کار اجتهاد دچار تحول و دگرگونی شد؛ تا اینکه در زمان صادقین علیهما السلام اجتهاد در بین جماعتی از روایت رونق گرفت و بذر و ریشه‌های اندیشه‌ی اصولی در افکار آنها جای گرفت.

چنان که از برخی پرشش‌هایی که بر امام علیه السلام عرضه می‌شده است، تفکر اجتهادی و اصولی آنها کاملاً آشکار می‌گردد؛ مانند اینکه راوی سؤال می‌کند: «أفیونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم دینی» و نظیر آن، که کاشف از وجود بذر تفکر و اندیشهٔ اصولی در مرتکزات ذهن راوی است که حجیت خبر ثقة باشد، و این بدان معنی است که یونس بن عبدالرحمن اگر ثقة باشد، استنباط حکم شرعی با استناد به گفتهٔ وی و تطبیق قاعدهٔ کلی بر آن، امکان‌پذیر است، و این همان حجیت خبر ثقة است. به تعبیر دیگر، کسی که رجوع و نظری به روایات داشته باشد، از مجموعه پرسش‌های موجود در این روایات، برایش روشن می‌شود که بذر اندیشهٔ اصولی در زوایای اذهان و مرتکزات این راویان وجود داشته است.

در عصر غیبت، در پرتو عمل فقهی و رشد و توسعهٔ آن، در اثر رشد و توسعهٔ جوانب حیات بشری، این بذر، رشد یافت و دچار تحول گشت، تا اینکه تحقیق در اندیشهٔ اصولی، از تحقیق در اندیشهٔ فقهی جدا شد و به عنوان یک دانش مستقل و در خور بررسی مستقل، استقلال یافت و این دانش که در سطح نظری است، بعد از انفصال و استقلالش از دانش فقه که در سطح عملی و تطبیقی است، به علم اصول نامبردار گشت؛ در نتیجه، نام‌گذاری این علم به علم اصول، بعد از پیدایش خود این علم بوده است.

اما وجود بذر اندیشهٔ اصولی که مسمای این نام است، از نظر زمان پیدایش و تشکیل، همزاد با عمل فقهی بوده است، و جدایی میان دو نظر فقهی و اصولی در تمامی مراحل وجود آن دو امکان‌پذیر نیست؛ چرا که پیوند وثیق و محکمی در تمامی مراحل، بین این دو برقرار بوده است؛ به گونه‌ای که عمل استنباط، حاصل رابطهٔ بین دو نظر فقهی و اصولی است؛ از نوع رابطهٔ علم نظری با علم تطبیقی.

تا اینجا می‌توانیم به این نتیجه برسیم که اجتهاد و تحدید وظایف عملی مکلفان در برابر شریعت، با استفاده از نصوص تشریح، کار تازه و از مستحدثات عصر غیبت نیست، بلکه این کار در عصر تشریح و در طول تاریخ، وجود و جریان داشته است، اما اجتهاد در عصر تشریح، بسیط، ابتدایی، غیر متحول و ساده بوده است.

تفاوت اجتهاد در عصر تشریح و عصر غیبت، در دو جهت است:

سادگی و پیچیدگی اجتهاد: اجتهاد در تمام مدت عصر تشریح عملی آسان و غیر پیچیده بوده است؛ زیرا رسیدن به مرتبه اجتهاد در آن عصر، مئونه^۱ چندانی لازم نداشته است؛ یعنی اولاً نیازی به این نبوده که قبلاً با مجموعه‌ای از علوم با ساختارهای فعلی این علوم، به مثابه مقدمه و زمینه برای رسیدن به مرتبه اجتهاد، آشنایی داشت و ثانیاً، به بررسی نصوص تشریح در عرصه‌های مختلف، برای پر کردن شکاف‌هایی که از فاصله فقیه نسبت به عصر تشریح نشأت می‌گیرد، نیازی نبوده است.

اما رسیدن به مرتبه اجتهاد در عصر غیبت و در این دوره، نیازمند امور زیر است:

اولاً، تحقیقات و پژوهش‌های قبلی در حوزه‌های مختلف و ادامه این تحقیقات و ممارست با آنها برای پر کردن خلأ ناشی از دور بودن فقیه از عصر تشریح. ثانیاً، تا آنجا که امکان دارد، دفع تردیدها و اوهامی که نصوص شریعت با آنها مواجه است.

ثالثاً: توجیه عملی مکلفان با همین نصوص؛ به رغم اینکه تردیدها و اوهام، این نصوص را فراگرفته است و در نهایت، امکان پاکسازی این اوهام از چهره نصوص وجود ندارد.

نسبت هر دو اجتهاد با واقع: تفاوت دیگر اجتهاد در عصر تشریح و غیبت، نسبت آن دو با واقع است؛ یعنی اجتهاد در عصر تشریح نسبت به عصر بعد از خود، نزدیک تر به واقعیت تشریح اسلامی بود، اما اجتهاد در عصرهای پس از تشریح، همان گونه که بیان شد، همراه و آمیخته با شکوک و اوهام است و این شک و تردیدها به صحت نصوص تشریح که از طریق آحاد، پس از گذر از قرن‌های طولانی به دست ما رسیده است، مربوط می‌شود، در حالی که در عصر تشریح، وضعیت این گونه نبوده است.

اما اجتهاد در این دو عصر، در یک محور به هم پیوند می‌خورد که نقطه اشتراک هر دو، اجتهاد است و آن عبارت است از: اجازه شرع در کشف واقع تشریح اسلامی در ظاهر، با اجتهاد که عملی ظنی است و از حدّ ظن نمی‌گذرد.

بنابراین، وظیفه ماست که ظن و گمانی که را که عمل به آن از نظر اسلام جایز نیست، از ظن و گمانی که می‌شود در استنباط و قانونگذاری اسلامی بر آن تکیه کرد، تشخیص داده، آن دو را از هم تفکیک کنیم.

با این توضیح که ظن و گمانی که عمل به آن از نظر اسلام، برای کشف احکام اسلامی جایز است، طبیعت و ویژگی خاص خود را دارد که این ویژگی و خصوصیت، در ضمن شروط و حدود معینی مطابق شرایط کلی در علم اصول شرح داده می‌شود و عبارت است از ظن و گمانی که حاصل و برآمده از دل نصوص شریعت است. درباره احکام شرعی آن هم با توجه به شرایطی که تبیین و تعریف شده است و در جواز عمل به چنین ظن و گمانی، بین عصر تشریح و عصرهای بعد از آن در طول تاریخ اسلام و تا آخرین عصر، فرقی نیست و فاصله زمانی دو عصر تشریح و غیبت، هرچند طولانی تر گردد، از این لحاظ، تأثیرگذار نیست.

اخباریان و مسئله اجتهاد

جماعت کثیری از اخباریان در برابر اجتهاد و مکتب اجتهاد به معارضه و مواجهه برخاستند و این مکتب را و در نهایت، دانش اصول را به شدت مورد نکوهش قرار داده، تقبیح کردند؛ بدون اینکه طبیعت علم اصول و اهمیت و نقش اساسی آن را در فقه درک کنند و بدون اینکه بدانند اصول، ستون فقرات عملیات فقهی در عرصه‌های مختلف حیات است.

این جدال شدید این گروه، بر دو اصل استوار است:

اصل نخست؛ تفسیر ناصواب کلمه اجتهاد: این گروه در تفسیر اجتهاد، به خطا و اشتباه گفته‌اند: اجتهاد یعنی اندیشه شخصی فقیه در یک مسئله، هر گاه نصی در آن مسئله نیاید، و این اندیشه شخصی، بر پایه اعتبارات عقلی و مناسبات ظنی استوار است که وی را به سوی ترجیح و برگزیدن امری به عنوان حکم اجتهادی که جنبه شرعی دارد، می‌کشاند همان گونه که این کار، سیره‌ای جاری و معمول بین اهل سنت است؛ زیرا آنها هر گاه نصی را در مسئله‌ای نیابند، به عقول و افکار شخصی با تکیه بر ملاک مناسبات ظنی و استحسانات عقلی و قیاسات اعتباری روی آورده، بدان عمل می‌کنند، و این افکار و آرای شخصی را که مبتنی بر این اعتبارات عقلی ظنی است، یکی از مصادر حکم شرعی قرار داده‌اند.

به دلیل این تفسیر نادرست از اجتهاد، این جماعت به شدت مکتب اجتهاد و طرفداران آن را مورد حمله و هجوم قرار داده‌اند و پنداشته‌اند که این مکتب در برابر مکتب اهل بیت علیهم السلام و در مخالفت با آن تأسیس شده است و لذا در نکوهش این مکتب، روایات زیادی از سوی اخباریان وارد شده است.

اصل دوم؛ نوپا بودن دانش اصول: گفته‌اند که علم اصول، علمی است که در عصر غیبت پدید آمده و برگرفته از اهل سنت است. آنها در این علم، اصل هستند

و در طول تاریخ فقه و در عصر تشریح و زمان ائمه علیهم السلام، این علم وجود نداشته است. لذا گفته‌اند: اصحاب ائمه علیهم السلام دقیقاً مطابق نصوص تشریح و بدون نیاز آنها به علم اصول و تطبیق قواعد کلی بر مصادیق، عمل می‌کرده‌اند. وقتی که روش تعیین و تحدید مواقف و جهت گیری‌های عملی انسان در برابر شریعت در زمان ائمه علیهم السلام چنین بوده است، تعدی و انحراف از این روش - یعنی گرایش به روش اجتهاد - جایز نیست؛ روشی که اصولاً در آن زمان وجود نداشته است تا از وجود آن در آن زمان، امضا و رضایت شارع را کشف کنیم.

بنابراین، اثبات رضایت شارع به روش اجتهاد و استنباط، ممکن نیست و وقتی شارع آن را تجویز و امضا نکرد، دیگر نیازی به دانش اصول نیست؛ چرا که نیاز به این علم، برخاسته از نیاز به اجتهاد و استنباط است.

نقد دیدگاه اخباریان

دربارهٔ اصل نخست باید گفت که این تفسیر از اجتهاد و نسبت آن به دانشمندان اصول، خطا و ناصواب است و در نزد اصولیان، واقعیتی ندارد؛ زیرا در هیچ دوره از تاریخ معاصر اجتهاد، آنان چنین تفسیری را از اجتهاد ارائه نداده‌اند و بدیهی است که اجتهاد در نگاه اصولیان، در برابر نصوص تشریح، به عنوان یکی از مصادر تشریح و منبع حکم شرعی نبوده و نیست. چگونه چنین نسبتی می‌تواند درست باشد، در حالی که اصولیان در طول تاریخ این علم، اجتهاد به این معنی را به شدت نکوهش کرده‌اند و این نکوهش هم به پیروی از روایات منقول از ائمه اطهار علیهم السلام است که در تقبیح اجتهاد به این معنی و مذمت کسی که به استنباط حکم شرعی با استفاده از این روش بپردازد، وارد شده است.

اما تفسیر صحیح اجتهاد در نگاه اصولیان عبارت است از: استنباط حکم شرعی از روی دلیل و تعیین موقف عملی مکلف به وسیله دلیل در برابر شریعت، و استنباط هم یعنی تطبیق قواعد کلی مشترک تعریف شده — که حجیت و اعتبار شرعی آنها در علم اصول به گونه جزمی و قطعی ثابت شده باشد — بر موارد و مصادیق خاص آن قواعد.

پر واضح است که اجتهاد به این معنی، در عصر حاضر از ضروریات و بدیهیات است و بلکه در تمام عصرها و از زمان پیدایش فقه تاکنون، اجتهاد به همین معنی بوده است و هیچ کس، حتی از اخباریان نمی‌توانند اجتهاد به این معنی را انکار کرده، محکوم کنند؛ زیرا این مطلب، از ضروریات است که نصوص تشریح در همه جوانب خود نصوص قطعی نیست؛ حتی از دیدگاه اخباریان.

بنابراین، طبیعی است که اخباریان نیز در فهم حکم شرعی از این نصوص در هر مسئله از مسائل فقهی، نیازمند به تطبیق قاعده کلی بر آن مسئله فقهی بوده‌اند؛ مانند حجیت خبر ثقه و حجیت ظهور عرفی و نظیر آن.

فهم حکم شرعی از نصوص تشریح در هر مسئله و حادثه‌ای، بدون مدد گرفتن از این قواعد کلی و تطبیق آنها امکان پذیر نیست؛ اگرچه این کار، بدون التفات به طبیعت این قواعد و حدود و اهمیت نقش آنها باشد.

این همان کار اجتهاد و استنباط است و منظور ما از اجتهاد، بجز فهم حکم شرعی از دلیل آن از طریق تطبیق قاعده کلی بر آن، امر دیگری نیست و ممکن نیست که اخباریان، اجتهاد به این معنی را انکار کنند؛ زیرا انکار اجتهاد به این معنی، در نهایت، برابر با انکار فقه است.

به همین سبب، تردیدی نیست در اینکه بذر اندیشه اصولی در زوایای اذهان اخباریان نیز وجود داشته است و اینکه اخباریان دانش اصول را انکار می کنند، انکار این علم به عنوان یک دانش مستقل و جدا از مباحث فقهی بر می گردد.

از آنچه گذشت، به دست می آید که اهل سنت در اندیشه اصولی، اصل نیستند؛ چرا که این اندیشه در طول تاریخ وجود داشته است؛ بلی اهل سنت در تألیف علم اصول به عنوان تحقیق علمی مستقل، اصل بوده اند.

اما درباره اصل دوم نیز باید گفت که از نقد اصل اول روشن شد که کار اجتهاد و استنباط، از نظر تاریخی، پدیده ای جدید و متأخر از عصر حضور نبوده است، بلکه در آن عصر نیز اجتهاد وجود داشته است، اما به صورت ابتدایی، غیر پیچیده و توسعه نیافته.

طرح یک مشکل

اما اگر فرض را بر این بگیریم و بپذیریم که اجتهاد از نظر زمانی، بعد از عصر حضور معصوم ایجاد شد و در آن زمان وجود نداشته و فقط در عصر غیبت پدید آمده است، با چنین فرضی، این مشکل رخ می نماید که کار اجتهاد و استنباط، از یک سو پدیده ای است که در عصر غیبت به وجود آمده و در عصر حضور نبوده است و از سوی دیگر، کاشف از واقع تشریح اسلامی نیست، بلکه تنها در حد گمان، کاشف از واقع است. با این وضع چگونه می توان به چنین ظنی اعتماد کرد و آیا این کار، به رغم اینکه اسلام از عمل به ظن و اعتماد بر قول به غیر علم، منع کرده، ممکن است؟

حلّ مشکل به دو طریق

روش نخست

این است که موضع گیری انسان در برابر خداوند تعالی - به حکم اینکه بندهٔ خدای سبحان و مسئول اطاعت از احکام او می‌باشد و نیز از سوی عقل، به هماهنگی بین کارهای خود در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، و بین احکام شرعی الهی فراخوانده شده است - از سه حال بیرون نیست:

موضع نخست: انسان در رفتار خود در برابر خداوند و اطاعت از او، فقط

به آن دسته از احکام شرع اکتفا کند که ضروری و یا قطعی و یقینی است.

موضع دوم: عمل به طریقهٔ احتیاط در تمامی حوزه‌های زندگی.

موضع سوم: عمل به طریقهٔ اجتهاد و تعیین وظایف عملی به وسیلهٔ آن

در برابر شریعت.

اما موضع نخست: اتخاذ این موضع برای انسان - به حکم اینکه بندهٔ

خدای تعالی است و خود را ملزم می‌داند که تمامی تصرّفات و رفتارهای خود را

در تمامی حوزه‌های زندگی، بر اساس قوانین شرعی الهی تنظیم کند - ممکن

نیست؛ زیرا همان گونه که بیان شد؛ این دسته از احکام، تنها بخشی اندک از

زندگی انسان را در حوزه‌های مختلف در بر می‌گیرد و لازمهٔ آن، این است که

انسان در تصرّفات و رفتارهای اجتماعی و فردی خود، آزاد باشد؛ مگر در این

بخش اندک. بدیهی است که این آزادی، با اهتمام شارع از یک سو و حکم عقل

از سوی دیگر به مبتنی بودن هر نوع تصرّف و رفتار انسان در حوزه‌های مختلف

زندگی بر شریعت و نیز با جاوید بودن شریعت و جامعیت آن، که عهده دار حل

تمامی مشکلات انسان در طول تاریخ است، سازگاری ندارد.

بر این اساس، قبلاً اشاره کردیم که این دسته از احکام اسلامی از آنجا که بخشی اندک را تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند راهکاری برای مشکلات بزرگ فردی و اجتماعی از سان ارائه دهد و این مشکلات را حل کند، در حالی که دین اسلام به عنوان تنها نظام و براساس اعطای ره تو شه و سرمایه‌ معنوی از نقطه نظر توانایی‌های روحی و ملکات فاضله و اخلاق والا، از آنچنان توانایی و قدرتی برخوردار است که بتواند مشکلات پیچیده در حوزه‌های مختلف زندگی انسان را حل کرده، راهکارهایی ارائه دهد.

اسلام بین انگیزه‌های ذاتی و کششهای طبیعی و گرایش‌های شخصی از یک سو و مصالح کلان انسان از سوی دیگر، رابطه برقرار می‌سازد، مصالح کلان، همان عدالت اجتماعی است که اسلام به آن اهتمام ورزیده است. اسلام، تنها وسیله و عامل حل تناقضات بین انگیزه‌های ذاتی به منظور تأمین مصالح شخصی و انگیزه‌های نوعی به منظور تأمین مصالح نوعی است. اسلام، انسان را مجهز به توانایی‌های غریزه دین و انگیزه‌های دینی می‌کند و بدین وسیله، مصالح کلان جامعه انسانی با کششهای طبیعی و انگیزه‌های دینی هماهنگ می‌شود و این است معنای این جمله که: دین اسلام، مشکل و مشکلات بزرگ انسان را در روی زمین حل می‌کند.

به خاطر وجود این محذور، بسنده کردن مکلف در مقام انجام وظیفه، فقط به این بخش اندک از احکام اسلام، ممکن نیست.

اما موضع دوم: این موضع، اگرچه به خودی خود، موضع خوبی است، اما اتخاذ چنین موضعی نیز به دلیل وجود یکی از این دو محذور، ممکن نیست:

محذور نخست: برای تمامی مکلفان، عمل به شیوه احتیاط در همه جوانب زندگی و روابط با دیگران، امکان پذیر نیست؛ زیرا عمل به این شیوه،

متوقف بر شناخت موارد احتیاط است، و شناخت تمام موارد احتیاط، برای همه میسر نیست.

محدور دوم: از آنجا که عمل به این روش، بیش از حد لازم، مکلف را به وظایف دینی مشغول می‌سازد و وقت او را می‌گیرد، گاه نتیجهٔ معکوس داده، نقض غرض می‌شود و به ضد خود تبدیل می‌گردد؛ چنان که در علم اصول، این مطلب را به تفصیل بحث کرده ایم.

اما موضع سوم: یعنی اجتهاد و استنباط و آن اینکه مجتهد به منظور تحدید و تعیین موقف و جهت گیری عملی مکلف در برابر شریعت به حکم و خوب تبعیت از شریعت، در برابر هر واقعه از وقایع زندگی، دلیل شرعی اقامه کند و این کار را در اصطلاح، اجتهاد و استنباط می‌نامند.

پس دانش فقه، دانشی است به منظور انجام این کار و تعیین مواضع انسان در برابر شریعت، در تمام وقایع و رخدادهایی که در زندگی انسان پدید می‌آید، و هرچه مشکلات تازه در زندگی انسان پدید آید، مشکلاتی که برآمده از حوادث تازه در زندگی انسان است، برعهدهٔ مجتهد و فقیه است که موقف عملی انسان را در برابر این مشکلات، تحدید و تعیین کند. به همین دلیل است که دانش فقه در پی تطور حوادث و پدیده‌ها و پیدایش معضلات در عرصه زندگی انسان، از یک سو تحول می‌یابد و از سوی دیگر، نسبت به گذشته، رو به توسعه و تعمیق بیشتر است.

در نتیجه، علم فقه از یک سو به حکم لزوم تبعیت و پیروی هر مکلف از شریعت در رفتارهای گوناگون، عهده دار مشخص ساختن موقف عملی هر مکلف در برابر شریعت است و از سوی دیگر، طبیعت این کار، می‌طلبد که در هر واقعه‌ای، قواعد کلی بر آن تطبیق گردد و سرانجام، استنباط و اجتهاد، بدون مدد گرفتن از تطبیق قواعد کلی بر هر یک از حوادث و رخدادهای زندگی، امکان پذیر

نیست؛ مثلاً خبر ثقه در هر واقعه و حادثه‌ای، وقتی می‌تواند بر تعیین موقف عملی و مرزبندی آن در برابر شریعت به عنوان دلیل، اقامه گردد که حجیت آن به مثابه یک قاعده کلی اثبات گردیده باشد و در غیر این صورت، چنین خبری نمی‌تواند دلیل بر استنباط حکم و تعیین وظیفه مکلف باشد.

بنابراین، دانش اصول به عنوان روشی برای تعیین قواعد کلی در قلمرو معین - که در آن قلمرو می‌توان از آن قواعد استفاده کرد - در سطح بحث نظری وضع شده است و دانش فقه، بدین منظور وضع گردیده تا فقیه در هر مورد و هر حادثه‌ای، بر تعیین موقف عملی مکلف در برابر شرع در سطح بحث تطبیقی، حجّت و دلیل اقامه کند.

از اینجا روشن می‌گردد که مباحث اصول، مباحث نظری و برای مرزبندی و تعیین نظریات کلان تعریف شده می‌باشد و مباحث فقهی، مباحث تطبیقی است. به همین دلیل، اجتهاد و استنباط، درارتباط با علم اصول و از نوع رابطه صغری با کبری و رابطه علم تطبیقی با علم نظری است و در نتیجه، فرض انفکاک و جدایی علم فقه از علم اصول در هیچ مرحله از مراحل وجودش، از بدو تا ختم، ممکن نیست.

از آنچه گذشت، به این نتیجه می‌رسیم که اجتهاد و استنباط به این معنی - یعنی اقامه دلیل بر تعیین موقف عملی مکلف در برابر شرع - امری غیر قابل تردید و از بدیهیاتی است که قابل رد و انکار و نقد و نظر نیست؛ زیرا بعد از آنکه روشن شد احکام شرعی از نظر وضوح و روشنی، در حدی نیست که از اقامه دلیل بی‌نیاز باشد، معقول نیست که اجتهاد به این معنی را عملی غیر مشروع بدانیم؛ چرا که غیر مشروع دانستن اجتهاد، سرانجام، مساوی با اهمال، تعطیلی و جمود شریعت خواهد بود و مسلماً این کار، مخالف حکم ضروری و شرع است و با

جاودانگی شریعت و اینکه شریعت، تنها وسیله حل مشکلات، جدالها و تناقضات در حوزه‌های مختلف رفتار انسان در طول تاریخ می باشد، سازگاری ندارد. در نتیجه، اجتهاد و استنباط، یک کار ضروری است که برخاسته از ضرورت پیروی انسان از شریعت و مسئولیت او در برابر آن است.

اما اخباریان نمی‌توانند منکر اجتهاد به این معنی باشند؛ چه اینکه در نهایت، انکار اجتهاد به این معنی، برابر با انکار فقه است؛ زیرا روشن شد که فقه، نفس همین اجتهاد در هر واقعه و مسئله است و فرض، این است که اخباریان، منکر علم فقه نیستند و سابقاً این مسئله روشن شد که ارتباط فقه با قواعد کلی اصول، یک ارتباط ذاتی است؛ بر این اساس که این قواعد، نظام کلی در اجتهاد و استنباط است و فرض تجرید و جدایی علم فقه از این نظام کلی در طول تاریخ، امری محال است.

طرح دو پرسش

پرسش نخست: آیا اسلام، همان گونه که به شخص این اجازه را داده است تا حکم شرعی را استنباط کرده، موقف عملی خود را در برابر شریعت، مشخص کند، این اجازه را نیز می‌دهد که حکم شرعی را برای دیگر مکلفان استنباط کرده، موقف عملی دیگران را نیز در برابر شریعت، تعیین کند و به آن فتوا دهد؟

پرسش دوم: آیا اسلام اجازه اجتهاد را در هر عصر و برای هر فرد می‌دهد یا تنها برای برخی افراد یا عصرها اجازه می‌دهد؟

پاسخ پرسش نخست: تردیدی نیست در اینکه اسلام، استنباط حکم برای دیگری و تحدید وظیفه عملی او در برابر شریعت و فتوا به آن حکم را اجازه داده است و این فتوا را نیز برای او حجت قرار داده است. از سوی عقل نیز به حکم اینکه او فردی عامی و غیرمجتهد است، به پذیرش این فتوا و عمل به آن،

فراخوانده شده است و ملزم است تا تمام تصرّفات و رفتارهای خود را در میدانهای مختلف زندگی، بر مبنای فتاوای مجتهد و آرای او تنظیم کند و در اصطلاح علمی، به این عمل تقلید گویند.

این عمل، همانند اجتهاد، در اسلام، امری ضروری و برخاسته از ضرورت‌های عینی در جهات زیر است:

۱— هر فرد به حکم اینکه بندهٔ خدای تعالی است، به فرمان عقل، ملزم به امثال و پیروی از احکام شرع و ملزم به تطبیق رفتارش در تمام عرصه‌های حیات اجتماعی و فردی بر شریعت است.

۲— برای هر مکلف امکان دستیابی به اجتهاد و استنباط احکام شرع و تعیین موقف عملی خود در برابر شریعت، وجود ندارد.

۳— احتیاط نیز در همهٔ حوادث زندگی، امکان پذیر و میسر نیست؛ زیرا احتیاط بستگی به تشخیص موارد و دفع موانع آن دارد و این برای هر کسی میسر نیست؛ بخصوص در شبهات حکمیه؛ مگر اینکه شخص، خودش مجتهد باشد و یا با راهنمایی مجتهد، احتیاط کند.

حاصل بحث اینکه: تقلید، همانند اجتهاد، امری تردید ناپذیر و از بدیهیات است و این امر بدیهی، در نهایت، برخاسته از ضرورت پیروی انسان از دین است و انکار و منع این دو امر ضروری، برابر با انکار و منع پیروی از دین است. بنابراین، بحث و نزاع در اینکه آیا شرع اجازهٔ اجتهاد و تقلید را داده است یا نه، همانند بحث در بدیهیات و ضروریات است و جایی برای آن وجود ندارد.

علاوه بر آنچه گذشت — که تقلید برای تعیین موقف عملی مکلف در برابر شریعت، یک عنصر ضروری در اسلام است — مسئلهٔ تقلید، ریشه در سرشت و

فطرت آدمی نیز دارد، که عبارت باشد از رجوع شخص نادان به دانا در تعیین مواقف عملی خود.

سیره قطعی عقلا نیز بر این عمل جاری است و این سیره، از گذشته تا عصر تشریح، بدون هیچ منعی از سوی شارع، جریان داشته است.

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که اجتهاد و تقلید در قلمرو مشروع و تجویز شده خود، دو عنصر اساسی در اسلام است و هر فردی به حکم لزوم تبعیت از دین، ملزم است که به یکی از این دو عنصر عمل کند تا موقف عمل خود را در برابر شریعت، مشخص ساخته، از ظاهر شریعت در احکام شرعی اسلامی و آثار مثبت و ارزنده آن، حفاظت و پاسداری کند و از آثار سلبی و ویرانگر که نتیجه ترک عمل به این دو عنصر است، بپرهیزد.

پاسخ پرسش دوم: پاسخ این پرسش نیز روشن است؛ یعنی اسلام، اجتهاد را در هر عصر و برای هر فرد، جایز، و آن را یکی از ضروریات می‌داند و این ضرورت نیز نشأت گرفته از امور ضروری زیر است:

اولاً، ابدیت و جاودانگی شریعت اسلامی.

ثانیاً، شریعت اسلام، تنها وسیله برای حل تمامی مشکلات پیچیده زندگی انسان در هر عصر است.

ثالثاً، پیروی انسان از دین در تمامی عملکردها و به گونه‌ها و اشکال مختلف آن، امری ضروری است.

رابعاً، نصوص تشریح که در این عصر در دسترس ما قرار دارد، از نظر وضوح و روشنی، به درجه‌ای نیست که ما را نسبت به اقامه دلیل و تلاش در یافتن دلیل، بی‌نیاز سازد.

خامساً، در این جهت، فرقی بین عصری و عصر دیگر و فردی با فرد دیگر وجود ندارد و این نیز امری ضروری است.

مجموعه این دلایل و ملاحظات، ما را به سوی ضرورت حرکت فکری و اجتهادی در طول تاریخ فرا می‌خواند؛ حرکتی فکری که صبغه ای اسلامی دارد، تا افقهای فکری و ذهنی، بازگشته، مشعل کتاب و سنت در هر عصر و دوره‌ای، همچنان روشن و برافروخته باقی بماند.

اگر این حرکت فکری اجتهادی در اسلام — حرکتی که در اثر تحول در حیات انسان و توسعه و تعمیق آن در عرصه‌های اجتماعی و فردی، عصر به عصر متحول گشته، تعمیق و توسعه می‌یابد — نمی‌بود، اصالت مسلمانان در اندیشه و قانونگذاری که ریشه در کتاب و سنت دارد، در طول تاریخ عرصه غیبت، نمود و ظهور نمی‌یافت.

بنابراین، اگر نبود این حرکت فکری که در اصطلاح علمی، بدان اجتهاد گویند و تا این عصر و در طول تاریخ اندیشه دینی، استمرار یافته است، سرانجام، مشعل فروزان کتاب، به خاموشی می‌گرایید و مشکلات نوظهور در هر عصر و زمانی، بدون راه حل منطقی، در ابعاد زندگی انسان سایه می‌گسترانید.

در نتیجه وجود و استمرار این حرکت فکری، علم فقه نیز در پی پیدایش تحولات نوین در زندگی بشر از یک سو و توسعه و تعمیق این تحولات در همه عرصه‌های حیات از سوی دیگر، دچار دگرگونی و تطور همراه با توسعه و تعمیق گردیده است.

بدین لحاظ است که تحول دانش فقه و توسعه آن در تمامی حوزه‌های زندگی در طول تاریخ، بیانگر اصالت فکری مسلمانان و شخصیت مستقل و متمایز تشریعی آنها در عرصه قانونگذاری و حقوق است.

بنابراین، در هر عصری ضروری می‌نماید که گروهی کمر همت برینند و بی دریغانه تلاش کنند تا به مرتبهٔ اجتهاد رسند و درشواریه‌ها و محتها را در این راه تحمل کنند. در غیر این صورت، مشکلات نو و روز افزون در زندگی بشر، بدون راه حل‌های مناسب، در قلمرو شریعت سایه افکنده، همچنان لاینحل باقی می‌ماند.

روش دوم

راه حل دوم برای مشکل مطرح شده - که با فرض تأسیس علم اصول، بعد از عصر تشریح پدید می‌آید - این است که حقیقت اجتهاد، تطبیق قواعد مشترک و نظریات کلان - که مجتهد در علم اصول مبنا سازی می‌کند - بر صغریات و مصادیق و عناصر خاص در قلمرو تجویز شده در چارچوب شرایط خاص است و نتیجهٔ آن، همان احکام شرعی ظاهری است.

این احکام به عنوان احکامی که هویت و رنگ اسلامی دارد، نتیجهٔ افکار مجتهدان است؛ لذا گاهی مطابق احکام شرعی واقعی و گاهی مخالف آن است و در هر دو صورت، عمل به این احکام، الزامی است؛ زیرا مجتهد، حجیت و اعتبار این قواعد و نظریات کلان را که شرع آن را با ساختار اصولی خود به شکل قطعی در علم اصول به کار برده، اثبات کرده است.

البته طبیعی است که منظور ما مطابقت این قواعد و نظریات با واقع تشریح اسلامی نیست، بلکه مراد، قطع و یقین مجتهد به حجیت و اعتبار این قواعد و نظریات است که نتیجهٔ آن، در صورت تطابق با واقع، تشریح اسلامی، تجویز و احراز واقع است و در صورت خطا و عدم تطابق با واقع، توجیه و تعذیر برای مکلف است.

همچنان که منظور ما از قطع به حجیت، قطع مستقیم و بلاواسطهٔ مجتهد نیست، بلکه مجتهد، گاه مستقیماً قطع پیدا می‌کند و گاه با واسطه و غیر مستقیم

به این قطع می‌رسد؛ بر اساس این قانون کلی که هر «مابالغیر» بناچار به یک «مابالذات» باید منتهی گردد.

از آنجا که در میان آمارات و قواعد عامه، به جز یقین وجدانی، امر دیگری از حجیت و اعتبار ذاتی برخوردار نیست، بلکه حجیت آنها برخاسته و نشأت گرفته از امری دیگر است، لذا ناگزیر باید برگشت این حجیت‌های غیر ذاتی، به حجت ذاتی باشد که همانا یقین و قطع وجدانی است؛ اگر چه سرانجام با چندین واسطه باشد، و در غیر این صورت، سر از تسلسل باطل در می‌آورد.

تا اینجا می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که اجتهاد، اگرچه فی نفسه یک عمل ظنی و گمان آور است، اما به هر تقدیر، یقیناً مکلف را در امان قرار می‌دهد و برای او اطمینان آور است و عمل مجتهد، همیشه مستند به قطع به مؤمن از عذاب و مخالفت شرع است. همین وضعیت در طرف مقلد و کسی که از یک مجتهد تقلید می‌کند نیز جاری است؛ چرا که او نیز به هر تقدیر، قطع پیدا می‌کند که فتاوی‌ای مجتهد برای وی حجت، امان آور و اطمینان بخش است و مکلف به دلیلی عمل نمی‌کند که آن دلیل از نظر میزان ایمنی و اطمینان بخشی، در حد گمان باشد که در هر حال باید به آن اعتماد کنند؛ اگرچه گمان آور باشد؛ زیرا اعتماد به هر گمانی، بدون حصول اطمینان از حجیت و اعتبار آن، به حکم عقل، جایز نیست، بلکه عقل، او را به تحصیل قطع به مؤمن و دفع احتمال عقاب، ملزم می‌سازد.

مدلول نصوصی از کتاب و سنت که از عمل به ظن نهی می‌کند نیز راهنما و ارشاد بر همین مطلب است و بیانگر حکم شرعی مولوی و عام نیست.

فقه و اصول، دو دانش به هم پیوسته و در حال تعامل همیشگی

دانش اصول وضع شده است تا بدان وسیله، نظریات کلان و قواعد مشترکی - در قلمرو تجویز شده و مطابق شرایط کلی آن - برای اعمال آنها و استفاده از این نظریات و قواعد در اندیشه تطبیقی فقهی تأسیس گردد و در برابر آن، دانش فقه قرار دارد که برای به کارگیری شیوه تطبیق این نظریات و قواعد مشترک بر مصادیق و عناصر خاصی که در آن، هر مسئله با مسئله دیگر تفاوت دارد، وضع شده است.

به همین سبب است که علم فقه از زمان پیدایش علم اصول، در پیوند و ارتباط وثیق با آن بوده و این ارتباط همچنان برقرار بوده است تا اینکه علم اصول نیز در پی تحول و توسعه علم فقه در اثر وجود و ظهور مشکلات جدید در زندگی انسان، رشد، تطور و توسعه یافته است.

توضیح اینکه فقه حکم شرعی از نصوص تشریح در هر مسئله و موردی، نیازمند دقت و توجه است و روشن است که این فهم فقهی که از آن به اندیشه فقهی تعبیر می شود، بدون اندیشه اصولی؛ یعنی بدون به کارگیری قواعد کلی اصولی، امکان پذیر نیست؛ اگرچه استفاده کننده و به کارگیرنده این قواعد، توجه به طبیعت این قواعد، قلمرو و اهمیت نقش آنها نداشته باشد.

به همین دلیل همین رابطه و پیوند محکم بین دو دانش فقه و اصول است که هر چه دانش فقهی در نتیجه پدید آمدن مشکلات زندگی و وجود عناصر و موضوعات جدید در این مشکلات، توسعه و تعمیق یافته است، در پی آن، مباحث اصولی و نظریات کلی در آن نیز دچار تحول، توسعه و تعمیق شده است؛ چرا که توسعه کمی و کیفی فقه در حل مشکلات نوظهور زندگی، مباحث و نظریات کلان اصولی را نیز یک گام به پیش می راند.

در نتیجه، گسترش مباحث فقهی تطبیقی و تحول این مباحث که برآمده از پیدایش تحولات و توسعه آنها در سطوح گسترده زندگی بشر است، می‌طلبد که به همان میزان بحث‌های اصولی نیز دچار تحول و توسعه گردد.

با عنایت به این نگرش به رابطه این دو علم، باید گفت که هرچه یک محقق و دانشمند اصولی از دقت و عمق در اندیشه اصولی و تکوین نظریات کلان و قواعد مشترک در چارچوب تعریف شده، برخوردار باشد، به همان میزان، در کار تطبیق این قواعد و نظریات بر مسائل و مصادیق خاص مطابق شرایط کلی آن، از دقت و عمق اندیشه فقهی بهره‌مند خواهد بود، چرا که رابطه بین این دو کار و تعامل آن دو در تمامی مراحل، می‌طلبد که هرگاه سطح اندیشه اصولی به مرتبه‌ای از دقت و عمق، صعود کند، دقیقاً به همان مرتبه از عمق و دقت، سطح اندیشه فقهی نیز صعود کند معقول نیست که سطح دقت و عمق اندیشه اصولی در درجه بالایی قرار داشته باشد، اما سطح اندیشه فقهی، در درجه‌ای نازل تر از آن قرار گیرد.

به تعبیر دیگر، نظریات کلان اصول، هرچه در قالب ساختارهایی ریخته شود که از دقت، استحکام و عمق بیشتری برخوردار باشد، غموض و پیچیدگی بیشتری می‌یابد و در عرصه تطبیق نیز دقت و توجه بیشتری می‌طلبد.

معنای رابطه متقابل میان دو اندیشه اصولی و فقهی و اینکه این دو اندیشه به طور هم‌سان و در تمامی مراحل وجود خود، در حال داد و ستد می‌باشند، همین است که شرح داده شد و چکیده اش این است که دقت بحث در نظریات کلان و قواعد اصول، در دانش فقه در سطح تطبیقات نیز بازتاب می‌یابد.

البته مراد این نیست که کار تطبیق نظریات کلان بر مسائل و عناصر خاص نیاز به تفکر و کوشش علمی ندارد و نمی‌خواهیم بگوییم که تلاش علمی که در بررسی نظریات کلی اصول و تکوین قواعد مشترک در قلمرو جواز آنها و در سطح

بحث نظری انجام گرفته است، ما را از کوشش نو در تطبیق این نظریات کلی بر موارد و مصادیق خاص آن، بی‌نیاز می‌سازد؛ زیرا واضح است که مجتهد، همان گونه که در بررسی نظریات کلی در اصول و تکوین قواعد مشترک تعریف شده، نیازمند به تفکر و تأمل و کوشش علمی طاقت‌فرسا در طول سالهای متمادی می‌باشد؛ همچنین در تطبیق این نظریات کلی و قواعد مشترک بر عناصر و مصادیق خاص آن، از یک سو نیازمند بررسی زوایا و جوانب تطبیق و به کارگیری آن قواعد است و از سوی دیگر، نیازمند بررسی قراین و آمارات عرفی مرتبط و مناسبات ارتکازی در هر مسئله به لحاظ طبیعتی که هر مسئله برای خود دارد، است و از جانب سوم، به بررسی زمینه و حوزه ظهور و پیدایش هر مسئله نیاز دارد.

بلکه مراد، این است که اندیشهٔ اصولی نظری در پیوند با اندیشهٔ فقهی تطبیقی، در تمام مراتب، با هم مرتبط است و هرگاه اندیشهٔ اصولی به مرتبه‌ای بالاتر از عمق و دقت برسد این دقت و عمق، تماماً در اندیشه فقهی بازتاب می‌یابد و در عرصهٔ تطبیق، دقت و عمق بیشتری می‌طلبد.

نظیر رابطهٔ دانش فقه و اصول را، در دو مرحله تئوری و تطبیق دانش پزشکی می‌بینیم. به این ترتیب که در مرحلهٔ تئوری، دربارهٔ نظریات کلان و تکوین قواعد مشترک در سطح یک بحث نظری تحقیق می‌شود، اما در عرصهٔ تطبیق این نظریات بر روی بیمار، پزشک معالج، حالات و مشکلات داخلی و خارجی مریض را که ممکن است به گونه‌ای با این بیماری در ارتباط باشد، معاینه و بررسی می‌کند. در جریان این تطبیق، پزشک با مشکلات تازه و عواملی دیگر به صورت مستمر برخورد می‌کند و در نتیجه، درمان بیماری که بیماری او ناشی از مشکلات و عوامل یاد شده باشد، بدون بررسی آن عوامل، امکان‌پذیر نیست؛ چرا که آنچه پزشک از تئوری‌های کلان پزشکی فرا گرفته است، بر مریض یاد شده، با توجه

به طبیعت بیماری اش و با توجه به برخورد پزشک با عوامل و مشکلات جدید، قابل تطبیق نیست و طبیعی است که این مشکلات نو ظهور و عوامل جدید بیماری‌زا، تئوری‌های کلان دانش پزشکی را از نظر دقت، عمق و فراگیری بیشتر برای حل مشکلات و مبارزه با عوامل جدید بیماری‌زا، یک گام به پیش می‌راند. بر این اساس، نظریات کلان پزشکی، عصر به عصر و روز به روز رو به تحول، توسعه و تعمیق است و بدیهی است که هرچه این نظریات، تحول، توسعه و تعمیق یابد و التفات و توجه همه جانبه و فراگیری بیشتری یابد، در عرصه تطبیق نیز بررسی حالات بیماران، دقت، عمق، توجه و همه جانبه‌نگری بیشتری می‌طلبد، و برعکس هرچه تئوری‌های پزشکی، ابتدایی و ساده باشد، در عرصه تطبیق، معاینه و بررسی حال بیماران نیز دقیقاً به همین اندازه از سادگی و بساطت خواهد بود.

به همین دلیل است که پزشک در دوره‌ها و قرن‌های پیشین، در عرصه معاینه بیمار و تطبیق، به مشاهده زبان مریض یا گرفتن نبض او و نظیر این گونه معاینات ابتدایی بسنده می‌کرد.

اختلاف مجتهدان در فتاوا

اختلاف فتوا بین مجتهدان در دو مرحله پدید می آید:

نخست، در تکوین و شکل گیری نظریات کلان و قواعد مشترک برای اندیشه فقهی و دوم، در عرصه تطبیق این قواعد و نظریات کلان، بر صغریات و موارد خاص.

اما مرحله نخست: ریشه اختلاف در این مرحله، اختلاف در نتایج افکاری است که در جهت شکل گیری این قواعد و نظریات کلی و تحدید دایره این نظریات در قلمرو مشخص مطابق شرایط کلی آن نظریات و قواعد، ظاهر می شود؛ زیرا طبیعی است که نتیجه تفکر و اندیشیدن درباره حجیت نصوص تشریحی از نظر سعه و ضیق، کمیت و کیفیت، به تبع اختلاف در شروط کلی آن، مختلف می شود. همچنین درباره استفاده از مدالیل این نصوص، براساس مناسبات عرفی ارتکازی و مطابقت این مدالیل با واقعیت عینی و سطح و میزان دقت و شمول این قواعد، اختلاف پدید می آید.

این اختلافات موجود در نتایج افکار مجتهدان در تعیین این قواعد و نظریات کلی در اصول و در سطح بحث نظری، سرانجام به یکی از جهات زیر برمی گردد: **موضع گیری شخصی هر مجتهد؛** که در برابر تبیین و تحدید این قواعد و نظریات کلی و شکل گیری آنها مطابق شرایط مورد نظر در آنها ظاهر می شود؛ چه اینکه جهت گیری شخصی یک مجتهد، گاه در موقف واقعی او در برابر این قواعد و نظریات تأثیر گذار است و او را از جهت گیری واقعی باز می دارد.

توانایی فکری ذاتی مجتهد؛ زیرا تفاوت مجتهدان در استعداد ذاتی و توان فکری، اثر مهمی در اختلاف آنها در تحدید این قواعد و نظریات کلی و شکل دهی آن قواعد از نظر میزان دقت و عمق دارد.

توانایی علمی مجتهد؛ از نظر علوم مقدماتی و پیش نیاز؛ چرا که از این نظر نیز توانایی علمی مجتهدان اثر آشکاری در کیفیت تکوین این قواعد و نظریات کلی به تبع شرایط آن دارد.

غفلت مجتهد؛ یعنی غفلت از امور دخیل در تکوین این قواعد که در جریان بررسی و تحقیق این قواعد و به کارگیری آنها واقع می‌شود و نیز عدم فراگیری و احاطه بر عوامل و اموری که در تکوین این قواعد دخالت دارد؛ زیرا این دو جهت (غفلت و احاطه ندا شتن) چهره واقعی این قواعد را از نظر حوزه شمول و سعه و ضیق، تغییر می‌دهد.

اختلاف شرایط و محیط؛ اختلاف در شرایط و محیطی که مجتهد، مدتی از عمرش را در آن شرایط گذرانده، گاه در رفتار عملی مجتهد در برابر تکوین این قواعد و تحدید آنها در چارچوب شریعت اسلامی تأثیرگذار است.

خطای مجتهد در فهم و نظر؛ این امر نیز چهره تکوین قواعد و نظریات کلان را از واقعیت عینی خود از نظر کمی و کیفی، تغییر می‌دهد.

اما مرحله دوم؛ یعنی بروز اختلاف بین مجتهدان در مرحله تطبیق: این اختلاف با این فرض پدید می‌آید که مجتهدان در مرحله نخست، وحدت نظر دارند؛ مثلاً مجتهدان تماماً بر حجیت هر نصی که آن را فردی ثقة و امین روایت کند، به عنوان یک قاعده کلان، اتفاق نظر دارند، ولی گاه در مقام تطبیق و اجرای این قاعده، اشتباه رخ می‌دهد و به نظر برخی مجتهدان، وثاقت و امانت یک روای در نقل روایت احراز می‌گردد و بنابر حجیت آن روایت گذارده و مطابق آن عمل می‌کند، در حالی که در واقع، این شخص، ثقة و امین نیست. بدین ترتیب، موقف او در برابر اجتهاد و استنباط، نسبت به موقف کسی که نظرش مطابق واقع است و یقین به عدم وثاقت روای پیدا کرده است، تغییر و تفاوت پیدا می‌کند.

گاهی نیز مثلاً برای این مجتهد، دلالت امری که در فلان مسئله وارد شده است، بر وجوب احراز می‌گردد، اما غافل از وجود قرینه ای که دلالت بر استحباب امر دارد و گاه عکس آن اتفاق می‌افتد. گاهی هم عدم وقوع تعارض بین دو نص، برای مجتهدی احراز می‌گردد و لذا با تقدیم یکی از دو نص بر دیگری، به دلیل وجود مرجح دلالتی که به نظرش می‌رسد، بین این دو نص جمع می‌کند، در حالی که بین این دو نص، تعارض برقرار است و در واقع، مرجحی برای یکی از دو طرف وجود ندارد. گاهی نیز عکس آن اتفاق می‌افتد، ولی در واقع، تعارضی وجود ندارد.

این اختلافات که بین مجتهدان در مرحله تطبیقات پدید می‌آید با این فرض است که در مرحله تئوری و در سطح نظری، اتفاق نظر وجود دارد. ریشه این اختلافات در این مرحله نیز اختلاف و تفاوت مجتهدان در همان جهاتی است که بیشتر یاد آور شدیم.

وجود اشتباهاتی در احکام اجتهادی

برای هر کسی که با اجتهاد و استنباط سر و کار دارد، وجود مجموعه‌ای از اشتباهات و اجتهادات مخالف واقع تشریح اسلامی، در استنباطات او یک امر معقول و طبیعی است. بنابراین، وظیفه ما است که احکامی را که مطابق با واقع و حقیقت تشریح اسلامی است، از احکام شرعی‌ای که نتیجه اجتهادات و نظریات مجتهدان است، تفکیک کنیم؛ زیرا اختلافات مجتهدان، پدیده‌ای است در مجموعه‌ای از احکام شرعی که طبیعت و جنبه اجتهادی دارد، که گاه با تشریح واقعی در اسلام، منطبق است و گاه مخالف آن است.

چنین نیست که این اختلافات در آن دسته از احکام اسلامی جریان داشته باشد که جنبه واقعی در تشریح احکام اسلامی دارد.

به عبارت دیگر، احکام شرعی اسلام در واقعیت عینی خود، حاصل انظار و افکار انسان نیست؛ افکاری که برخی با برخی دیگر اختلاف دارد، بلکه احکام الهی است که نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آنها را آورده است و این احکام، ثابت و بر پایه‌های محکم استوار است و اصول موضوعه و مبادی واقعی است و با تغییر افکار و آرا و زمانها تغییر نمی‌کند.

اما احکامی که نتیجه اجتهادات و نظریات آنهاست، طبعاً با توجه به اختلاف اجتهادات و نظریات، اختلاف پیدا می‌کند، و گاه مطابق واقع تشریح اسلامی و گاه مخالف آن خواهد بود و از آنجا که احکام اسلامی واقعی در لابه‌لای مجموعه‌ای از اجتهادات مجتهدان، اینجا و آنجا پراکنده است، طبعاً نسبت به این پراکندگی به مجموع فقه، به حسب تفاوت ابواب و مسائل، متفاوت است. با این بیان که مسائل موجود در مجموعه‌های فقهی و رساله‌های عملیه، به سه گروه تقسیم می‌شود:

گروه نخست؛ مسائل موجود در ابواب معاملات و برخی از ابواب عبادات: نسبت اختلافات موجود بین مجتهدان در این دسته از مسائل، از نظر حجم، از اختلافات موجود بین مجتهدان در اکثر مسائل ابواب عبادات، کمتر است. دلیل این تفاوت نسبت نیز دو امر است:

نخست اینکه مسائل این ابواب، غالباً مسائل عقلایی است که تعیین قلمرو آن از نظر سعه و ضیق و تعیین مواقف عملی در برابر آنها به روش عقلا و عرف عام برمی‌گردد؛ مگر در مواردی که نص خاص از سوی شارع بر خلاف طریق عقلا و عرف عام وارد شده باشد و به همین دلیل، اجتهاد در این مسائل به مقدمات نظری با دقت و عمق بیشتری نیاز ندارد.

و دیگر آنکه نصوصی که در تمامی مسائل این ابواب و برخی از ابواب عبادات وارد شده است، نصوصی است که در تمامی جهات و ابعاد خود، آشکار و واضح است و قابل تردید و شبهه نیست، شبهه و تردیدی که منجر به اختلاف بین مجتهدان گردد؛ مانند نصوصی که در باب ارث و مانند آن وارد شده است.

طبیعی است که میزان اشتباه و عدم تطابق با واقع تشریح اسلامی در آرای مجتهدان، در مجموع مسائل این ابواب، از میزان خطا در این آرا در مجموعه‌ای از مسائل ابواب عبادات، کمتر است؛ بر حسب تفاوت شمار فتاوی‌ایی که در این دو مجموعه از مسائل فقه وجود دارد.

گروه دوم؛ مسائل مشهور بین مجتهدان: در این مسائل نیز به ندرت اختلاف بین مجتهدان دیده می‌شود؛ زیرا مصادر تشریح در این مسائل، واضح و روشن است و غالباً شکوک و اوهام در این مسائل راه نمی‌یابد. اگر نسبت پراکندگی احکام واقعی اسلام ملاحظه شود، طبعاً نسبت این توزیع بین مجتهدان در این مجموعه از مسائل که جنبه اجماعی و اتفافی دارد، از نسبت توزیع آن در اجتهادات مجتهدان در مجموعه‌ای از مسائل اختلافی که جنبه اختلافی دارد، بیشتر است.

گروه سوم؛ مسائل اختلافی: اختلافی بودن این مسائل، یا ناشی از نصوص متضارب و با مضامین مختلف و یا ناشی از نظری بودن و پیچیدگی این مسائل است و در هر دو تقدیر، اجتهاد در این مسائل، نیازمند استفاده از مقدمات نظری است که حدس و دقت بیشتری می‌طلبد و به همین سبب است که در طول تاریخ، در این دسته از مسائل، همواره بین مجتهدان اختلاف وجود داشته است.

روشن است که نسبت وجود احکام واقعی بین اجتهادات مجتهدان در مجموعه این مسائل اختلافی از نظر حجم و تعداد، خیلی کمتر از نسبت وجود این احکام

در مسائل اتفاقی است؛ بر حسب تفاوت شمار فتاوا و اجتهاداتی که در این دو دسته از مسائل وجود دارد.

بالاخره چنین نتیجه گیری می شود که احکام واقعی در میان مجموعه ای از اجتهادات و فتاوای مجتهدان از همان آغاز پیدایش عمل اجتهاد تا امروز پراکنده شده است، اما نسبت و میزان این پراکندگی به حسب اختلاف ابواب و مسائل، مختلف است.

اما نسبت پراکندگی احکام واقعی در میان مجموعه ای از اجتهادات و فتاوای هر مجتهدی و در هر عصری، با توجه به طبیعت، وضعیت و شرایط هر مجتهد، مختلف است و این احتمال نیست که در فتاوای همه مجتهدان، این نسبت پراکندگی به طور یکسان وجود داشته باشد.

همه آنچه گفتیم، در این مطلب خلاصه می شود که سنگ بنای اساسی در این بحث، ایجاد تفکیک و حد فاصل میان احکامی است که طبیعت و جنبه اجتهادی یا واقعی دارد.

همین فاصله و تفکیک بین این دو دسته از احکام اسلامی است که هیچ گونه شک و تردیدی را در وقوع اختلاف بین مجتهدان در احکام اجتهادی و نیز آنچه از تشکیک و تردید در این اختلاف گفته شده است، باقی نمی گذارد.

چگونه این اختلاف، توجیه پذیر است، در حالی که اسلام با تمام تشریحات و قوانین خود که در کتاب و سنت موجود است، دین واحد است؟

آری این تردید، ناشی از نبود شناخت اجتهاد و استنباط است و نیز ناشی از ندانستن این نکته است که این اختلافات موجود بین مجتهدان، اختلاف در احکام واقعی اسلامی نیست، بلکه اختلاف در احکام اجتهادی است که نتیجه افکار

مجتهدان در یک چارچوب اسلامی است و این احکام اجتهادی، گاه با احکام واقعی تطبیق می‌کند و گاه تطبیق نمی‌کند.

پیشتر گذشت که اجتهاد، هرچقدر هم که از صحت و اتقان برخوردار باشد، نمی‌تواند تماماً مطابق واقع در قانونگذاری و تشریح اسلامی قرار گیرد، اما با این حال، این عمل، یک عمل اسلامی و دارای هویت و طبیعت اسلامی است؛ زیرا قبلاً توضیح داده شد که اجتهاد از نصوص کتاب و سنت در حوزه‌های است که شرع، آن را تجویز کرده است و چنین اجتهادی در چنین حوزه‌ای، حتماً هویت اسلامی دارد.

البته این دسته از مسائل که اجتهادی است و جنبه اسلامی دارد، و دسته‌ای دیگر از مسائل که جنبه واقعی دارد و با واقع تشریح اسلامی منطبق است، در یک نقطه از یکدیگر جدا می‌شود و آن اینکه دسته نخست، احکام ظاهری و دسته دوم، احکام واقعی است و به همین دلیل، در دسته نخست، اختلاف پدید می‌آید، نه در دسته دوم.

از اینجا این نکته روشن می‌شود که اجتهاد، پدیده‌ای نیست که نتیجه افکار مجتهد باشد و بس، و تماماً از تشریح اسلامی جدا و بریده باشد و در زاویه دیگری، مقابل زاویه تشریح قرار داشته باشد، بکله اجتهاد، باری از تشریح اسلامی را با خود دارد که همان تشریح ظاهری اسلامی است. به تعبیر دیگر، بعد از درک این نکته که اجتهاد در هر عصر، یک عنصر اساسی در اسلام است، ذات اجتهاد، این را می‌طلبد که در میان مجتهدان اختلاف پدید آید و اختلاف در اجتهاد، اصولاً یک امر ذاتی است. بنابراین، این فرض که اجتهاد و اعمال نظر و رأی در مسائل فقهی، بدون بروز اختلاف صورت گیرد، ممکن نیست و خلف فرض است؛ همان گونه که در تمامی دانش‌های نظری، وضعیت چنین است؛ مانند علوم فلسفه، طب، هندسه و...

نتیجه گیری

کار اجتهاد در عصر تشریح و بعد از آن، در طول تاریخ جریان داشته است، منتهی این کار در عصر تشریح، بسیط بوده است و کسی که در این عصر با اجتهاد سر و کار داشته است، متوجه طبیعت قاعده اصولی، حدود و اهمیت نقش آن در امر اجتهاد نبوده است.

کار اجتهاد در عصر غیبت، پیچیده و دشوار شد و با شکوک و اوهامی که برخاسته از فاصله موجود بین عصر غیبت و عصر تشریح است، مواجه گشت و روشن شد که رسیدن به مرحله اجتهاد امکان پذیر نیست، مگر با انجام تحقیقات مقدماتی و بررسی‌های همه جانبه در نصوص تشریح و ممارست با آنها در طول سالهای متمادی، علاوه بر تحقیقات در شماری از دانش‌های دیگر، به صورت پیش نیاز.

اجتهاد و تقلید، دو عنصر اساسی و ضروری در اسلام است که برای تعیین مواقف و جهت گیری‌های عملی انسان در برابر شریعت — به حکم ضرورت و لزوم تبعیت از شریعت — در طول تاریخ جریان داشته است.

اصول، دانشی جدید و نوپا و متأخر از دانش فقه نیست، بلکه همزاد دانش فقه است و از زمان پیدایش آن، وجود داشته است و مرتبط با فقه است؛ از نوع ارتباط علم نظری با علم تطبیقی. انفکاک این دو نیز در طول تاریخ و در تمام مراحل آن دو، امکان پذیر نیست و آنچه متأخر است، اولاً، تحقیق مستقل و بررسی روشمند ریشه‌های اندیشه اصولی از تحقیق مباحث فقهی تطبیقی است و ثانیاً، نامگذاری این تحقیق به دانش اصول، امری متأخر از فقه است، اما بذریشه اندیشه اصول، همزمان با تاریخ پیدایش علم فقه، وجود داشته است.

اختلاف مجتهدان در فتاوا از اختلاف آنها در دو مرحله سرچشمه می‌گیرد: مرحله نخست، اختلاف در تعیین نظریات کلان و قواعد مشترک در اصول و مرحله دوم، اختلاف در تطبیق این نظریات و قواعد بر عناصر و مصادیق خاص آنها در فقه که ریشه‌های این اختلاف به طور مبسوط بیان شد.

نسبت پراکندگی وجود احکام واقعی در مجموعه اجتهادات مجتهدان به حسب اختلاف ابواب و مسائل فقه، متفاوت است؛ همان گونه که این نسبت به حسب اختلاف مجتهدان نیز مختلف است و در همه مجتهدان از نسبت یکسان برخوردار نیست.