

واکاوی تاریخی عنصر نص گرایی در روشهای فقهی امامیه و نقش آن در پیشرفت فقه نظام اجتماعی

حسین بیرشک^۱

بهنام طالبی طادی^۲

نوید امساکي^۳

چکیده:

فقه امامیه به عنوان یکی از مهمترین علوم اسلامی در طول تاریخ حیات خود با عناصر و مواد موضوعی به انسجامی رسیده است که گاه ارزشیابی قوت و توالی این عناصر مورد غفلت قرار می گیرد. نص گرایی به عنوان یکی از مهمترین شاخصه های استنباطات فقهی اگرچه در مقام نظر دارای فراز و فرودهای خاص مکتبی بوده است لیکن در مقام عمل و ثمرات بیرونی فقه به مثابه عاملی مهم و جهت دار بروز پیدا کرده است. در این مقاله با واکاوی برخی مبانی نظری و بسترهای تاریخی نص گرایی در نوع اجتهاد امامیه جایگاه آن را در پیشرفت فقه اجتماعی تبیین می نمایم.

واژگان کلیدی: نص، نص گرایی، فقه اجتماعی، فقه حکومتی، پیشرفت

۱ عضو هیات علمی دانشگاه امام صادق علیه السلام

۲ دانشجوی دکتری دانشگاه عدالت، محقق مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع)

talebi@edalat.ac.ir

۳ دانشجوی کارشناسی دانشگاه امام صادق (ع) navid.emsaki@yahoo.com

مقدمه:

لفظ نص، از اقسام لفظ واضح بوده و در لغت به معنای کمال و غایت شیء و رسیدن آن به مرحله نهایی است، و در اصطلاح، هر لفظ و کلامی را می‌گویند که دلالت آن بر معنایش روشن و آشکار باشد، به گونه‌ای که معنای دیگری در آن احتمال داده نشود. در لغت نامه دهخدا نیز نص . [ن ص ص] [ع ا] هر کلام صریح که واضح و آشکار باشد گفته می‌شود

نص گرایی از ابتدای تاریخ انشقاق امامیه از عامه در روش فهم این مذهب اسلامی وجود داشته است. این گرایی را می‌توان مهمترین نقطه تقابل در مقابل گرایی به اجتهاد به رای دانست که از صدر اسلام بستری جهت توجیه عملکرد خلفا و حکام بوده است^۱ نص گرایی در بین امامیه در عصر حضور امام پررنگ تر از عصر غیبت خاصه غیبت صغرا بوده است. در غیبت صغرا با توجه به شرایط پیش آمده و عدم امکان کسب علم به طور مستقیم از امام معصوم زمینه های اجتهاد موسع و فرامتنی یا به اصطلاح تفریع بیش از پیش را برای علمای امامیه فراهم آورد. (فضلی، ۲۳۴۱، ص ۹۷۲)

تبارشناسی نص گرایی در علم کلام

در پی جوی ریشه های کلامی نص گرایی به موضوعاتی مانند تکلیف، حسن و قبح و... را در این علم مورد بررسی قرار داد. چرا که در باب تکلیف و شناخت آن است که دو گرایی عمده عقل گرا و نص گرا از یک دیگر انشقاق پیدا می کنند. یکی تنها عقل را منبع کشف حکم می داند و دیگر به نص بسنده کرده و

۱ برای مثال در مورد سیاست معاویه در رسمی کردن سب امیرالمومنین علیه السلام آورده اند: «و من اقبیح ما یذکر فی تاریخه سبیه لعلی - کرم الله وجهه - و لولایه فی (صحیح مسلم) ما صدقت بوقوعه منه و ما ادری ما وجه اجتهاده فیه، حتی کان سنة بعده، والله یغفر له، ولیست العصمة الا للأنبیاء» (الحجوی، ۱۳۹۶، ج: ۱: ۲۷۶)

تکالیف را در درجه اول سمعی تلقی می نماید. براساس این نظام علمی، نسبت سنجی تکالیف سمعی و عقلی نیز برپایه اساسی ترین وجه تمایز دو مکتب فکری اشاعره و معتزله یعنی عقلی بودن حسن و قبح افعال قرار گرفته است. لذا ساحت نقاش‌آفرینی تکالیف سمعی محدود به موارد ناتوانی عقل در کشف احکام و دستورات دینی است و احکام شرعی در حکم لطف به احکام عقلی به شمار می‌روند. با توجه به این رویکرد، احکام عقلی صرفاً حوزه موضوعات کلی همچون عدل و ظلم را شامل شده در حالی که تکالیف سمعی بخش اعظم افعال مکلفین که مربوط به جزئیترین امور آنهاست را در برمیگیرد. شیخ مفید در این باره معتقد است خداوند متعال هیچ‌گاه قبیح را تحسین و حسن را تقبیح نمی‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ۵۸) از این جا میتوان دریافت که وی حسن و قبح را ذاتی میدانند. بر این اساس باید توجه داشت که این حکم چنان کلی است که به طور طبیعی هیچ استثنائی را پذیرا نخواهد بود و می‌توان به صورت یکسان، نسبت به تحلیل و قضاوت در مورد افعال انسانی یا الهی اقدام نمود.^۱

در سنجش این نظریه باید پذیرفت که "حسن و قبح عقلی" زیربنایی ترین باوری است که صحت استدلالها و نتایج برآمده از "نظریه تکلیف" در مکتب

۱ از جمله لوازم پذیرش نظریه حسن و قبح عقلی و قبول ضابطه ارزشیابی افعال، فارغ از نسبت فعل به فاعل آن، تعمیم دآوری و قضاوت عقل در رفتارهای انسانی به "افعال الهی" است. اگر انجام "فعلی" انسانی - صرفاً بر اساس تحلیل همان فعل - به حکم "عقل" مصداق عدل (=حُسن) و یا مصداق ظلم (=قبح) شناخته شود، این "فعل" همواره متصف به این وصف خواهد بود؛ حال با تغییر فاعل آن، حتی اگر فاعل را باری تعالی در نظر آوریم (جایگزینی فاعل الهی با فاعل انسانی)، تأثیری در دگرگونی ارزش ذاتی این فعل - از حیث خوب یا بد بودن - نخواهد داشت. از این رو، استفاده پر تعداد مثال‌های رفتار بشری در کتاب‌های متکلمان قائل به حسن و قبح عقلی و تطبیق احکام این افعال (به منظور اثبات محدودیت‌ها و الزامات) بر فعل الهی، کارکردی فراتر از "استیناس ذهن" و "تقریب مدعی" داشته و بر اساس تحلیل فوق، توجیه‌پذیر خواهد بود. به این ترتیب، می‌توان گفت طرح "مدل‌های رفتار انسانی" و تعمیم ارزشیابی عقلی آن به افعال الهی، از لوازم منطقی پذیرش "نظریه حسن و قبح" بوده و در صورت انتقاد از این رویکرد، تنها راه نفی و ممنوع شمردن آن، ابطال نظریه حسن و قبح می‌باشد. (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق، صص ۱۰۷-۱۰۹)؛ (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴ق صص ۶۰-۶۱ و ۶۶-۶۷).

متکلمان عدل گرا و امدار آن خواهد بود؛ ابتدای این نظریه بر اعتقاد به اقتدار و توانایی "عقل" و صحت داوری‌های این گوهر در تمامی حوزه‌های اعتقادی و عملی (کلام و فقه)، نه تنها مبین همین امر است، بلکه مهمترین عامل شناخت و درک دیدگاه متکلمان معتزلی و امامی در تحلیل "افعال الہی" و از جمله آن "تکلیف" به شمار می آید.

با گذار از این امر و در سخن از تحلیل آموزه های متکلمان در ساماندهی نظریه تکلیف، وجود دستگاہی دو وجهی یعنی "تکلیف عقلی" و "تکلیف سمعی" به خوبی قابل تفکیک و پیجویی است.

در تبیین شالوده اصلی دستگاہ دو وجهی تکالیف عقلی و سمعی باید به این حقیقت اشاره کرد که افعال، واجد اوصاف ذاتی حسن و قبح بوده و عقل یا هر منبع دیگری (وحی و اوامر و نواہی شرعی) تنها در مقام "حکایتگر"، "کاشف" و "بیان کننده" این اوصاف می توانند بود. متکلمان عدلیہ، در توضیح این آموزه با تفکیک مقام "دلیل" از "علت"، اوامر و نواہی را فارغ از اینکه آمر یا ناهی از طریق عقل یا سمع تکالیف خود را ابلاغ نمایند، به مثابه "دلیل" کشف حسن یا قبیح بودن (واجب یا حرام) افعال دانسته اند، در حالی که "علت" وجود این اوصاف را عاملی جدا از اوامر و نواہی و تکالیف ابلاغی می دانند. به این ترتیب "امر" به "رد امانت" (تکلیف عقلی مبنی بر وجوب آن) و یا "انجام نماز" (تکلیف سمعی مبنی بر وجوب آن) صرفاً دلیلی است بر تشخیص "حسن بودن" این افعال، در حالی که "وجه وجوب" و "علت حسن بودن"، عاملی^۲ غیر از اوامر و تکلیف به

۱ متکلمان امامی و معتزلی "عقل" را بر مجموعه‌ای از علوم اطلاق می‌کنند که مهمترین محور آن، شناخت حسن و قبح افعال است. از نظر این متکلمان، نفی حسن و قبح و عدم شناسایی آن به منزله نفی عقل تلقی می‌شود. (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۱)؛ (شیخ طوسی، ۱۹۸۴م، ج ۱۴، صص ۲۱۸-۲۱۹).

۲ بر پایه حسن و قبح ذاتی، این اوصاف از نفس فعل بما هو فعل انتزاع و حاصل می‌شود. همچنان اوامر و نواہی و تکالیف به انجام دادن یا ترک کاری، پدیده ای خارجی و بیرون از ذات فعل است و لذا نمی‌تواند موجد و پدیدآورنده اوصاف ذاتی فعل باشد.

این افعال است. (قاضی عبدالجبار ۳۹۳ق، ج ۴۱، ص ۲۲).

این در حالی است که تحلیل یاد شده، از سوی عالمان حدیث گرا و نیز متکلمان دگراندیش اشعری - البته با دلایلی جداگانه - مورد نقد (و مخالفت) قرار گرفته است به گونه ای که می توان آغاز گر و آبشخور نص گرایان در کلام را از اینجا دانست.

از نگاه اشاعره، عقل و داوری عقلانی در ارزش گذاری احکام و جوب و حرمت افعال، بی اعتبار بوده و خطاب شرعی و "نقل"، تنها ضابطه تعیین این احکام معرفی شده است. هیچ فعلی صرف نظر از اوامر و نواهی شرعی، واجد اوصافی نظیر جوب یا حرمت نیست و این ویژگی از نسبت میان افعال، و نیز امر و ناهی الهی انتزاع و تعیین میگردد. به این ترتیب روشن است که در این دستگاه فکری، مجالی برای طرح تکالیف عقلی باقی نخواهد ماند.^۱

از سوی دیگر عالمان حدیث گرا در محافل اهل سنت^۲ نیز بر اساس مبانی مورد پذیرش خود، منقولات را تنها راه تحصیل معرفت و دست یابی به تکالیف دانسته و نظرات بیان شده از سوی متکلمان معتزلی و همفکران ایشان را مردود میدانستند. (بیرشک، ۱۳۹۱، ص ۱۳) بدین ترتیب می توان ریشه های نص گرایان و گریز از فهم فرامتنی را در این بخش از علم کلام پی جویی نمود.

۱ اشاعره نه تنها توانایی عقل در تشخیص حسن و قبح افعال را انکار می کردند، بلکه حسن و قبح را اوصافی انتزاعی (= اعتباری) میدانستند که صرفاً از نسبت میان اوامر و نواهی شرعی با افعال حاصل می شود. واجبات تنها به استناد امر شارع، واجب و حسن شده است و کار حرام نیز صرفاً به "علت" (و نه دلیل) نواهی شرعی واجد صفت حرمت و قبح می شود. (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ج ۱، صص ۳۷۰-۳۷۱)؛ (جرجانی، ۱۴۰۵ق، صص ۱۸۱-۱۸۳)؛ (ابن داعی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۰۹)

۲ بر پایه تعلیمات مسلم اهل بیت (ع) و تأیید حسن و قبح عقلی افعال، اهل حدیث امامیه با آموزه "حسن و قبح عقلی" مخالفت آشکار نداشته اند. در عین حال رویکرد ایشان متخذ از فهم حاصل از تحلیل نصوص و روایاتی است که در این زمینه وارد شده و تحلیل عقلی در این میان از استقلال برخوردار نیست.

نص‌گرایی در تاریخ علم فقه و ریشه‌های آن

اولین حرکت فکری در اسلام را باید گرایش به «نص‌گرایی» دانست چراکه مانند همه ادیان در بدایت امر همه به دنبال وحی و حفظ سنت‌های دینی بوده است. در جامعه‌ای که هنوز گرمی حضور پیامبر احساس می‌شود کاملاً واضح است که گرایش خاصی به نص سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌داشته‌اند. لذا چنین گرایشی بسته به بوم فرهنگی از شدت و ضعف نیز برخوردار است برای مثال سرزمین‌هایی مانند مدینه که به محل نزول و حیات پیامبر متبرک هستند مجرای چنین گرایشاتی بوده و در عوض بوم‌هایی مانند عراق خاستگاه گرایش‌های عقلی و فرامتنی با پیشتازی امثال ابوحنیفه بوده است.

همراه با لغت و معنای «نص» نوعی ظهور و انکشاف وجود دارد. در فرهنگی که نص دینی همواره در مرکز دایره بوده است، کشف مفهوم نص، کشف از معرفت شمرده می‌شده است زیرا که نص دینی، نصی تولیدکننده برای همه یا بیشتر روشهایی می‌گردد که در حافظه فرهنگی ذخیره شده است. (نصر، ۷۹۹۱، ص ۹۴۱) با توجه به اقتدار متن و نصوص دینی، در گام اول فقها عمل به حکم نص را واجب می‌دانند و نمیتوان به سادگی و بدون دلیل اجتهادی از ظاهر نصوص گذر کرد یا به مصلحت اندیشیهای تخیلی روی آورد و از عمل به ظاهر نص سرباز زد. با توجه به برتری و نفوذ معنوی نصوص در ذهن و ضمیر مسلمانان، اندیشهوران دینی غالباً قرآن و کلام پیامبر گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را در نظر داشتند و آنها را به عنوان محل ارزیابی و معیار صواب و ناصوابی تحلیلهای خود پیش رو داشته‌اند. این رویه در دانش فقه که در گام اول دانشی ناظر به نصوص دینی می‌باشد جلوه بیشتری دارد. صدر نشینی فقه در میان دانشهای عملی بیشتر به نص مداری تفکر اسلامی باز می‌گردد. افزون بر این شرایط خاص تاریخی، شکل گیری تمدن اسلامی به گونهای بود که دانشهای عقلی به ویژه در حوزه عملی

چندان مجال بسط نیافت.

نص گرایی به عنوان معیاری ثابت در فقه سیاسی شیعه، به معنای بسنده کردن صرف به نصوص برای استنباط هر حکم شرعی و نادیده انگاشتن عقل نیست که سر از رویکردهای حشویه درآورد. بلکه منظور از نص گرایی ابتدای این دانش بر نص و محوریت آن در فعالیت علمی نمایندگان و صاحب نظران این دانش است. اما این امر را نباید به معنای آن تلقی کرد که در همه امور جزئی و در مواجهه با مسائل مختلف به نصوص و مراجعه به آنها اکتفا می شود، بلکه برای فهم دشواریهای فقهی در عرصه فقه مضاف اول بار فهمنده متن به قرآن و سپس به سنت پیامبر و ائمه اطهار مراجعه می کند و در صورت نبودن نصی در آن زمینه، نوبت به منابع و معیارهای دیگر می رسد که عقل و اجماع است. شاید در واکنش به نص گرایی افراطی و آرای اهل حدیث بود که به تدریج جریان دیگری در جامعه اسلامی رشد کرد که بعدها در فرقه معزله صورت نهایی یافت و سر از افراط گرایی عقلی درآورد. امام در فقه امامیه نوعی تعادل و میانروی وجود دارد و هیچ یک از نقل یا عقل، فدای دیگری نمی گردد. در دوران اوج درخشان تمدن اسلامی هرچند که همه نگاهها به متون دینی بوده اما نکته اساسی آن بوده که در کنار متن محوری، تفسیرها، برداشتها و استنباطها، عقلانی و عقلایی بوده است. متون دینی در مرکز دایره قرار دارند اما فقیهان شیعی نگرش عقلی دارند که مظهر آنان شیخ مفید و سید مرتضی است و میبینیم که که همکاری و همیاری نص و عقل توانسته زمینه ساز پویایی و پایایی عمل سیاسی در گذر زمان گردد و هرگاه که پیوند این دو گسسته گردیده است، فقه و تأملات دقیق فکری افول کرده و تقلید رسوخ و نفوذ یافته است. بنابراین در نگاه متن محور، عقل محوری فراموش نمی گردد و ما را صرفاً ملتزم به عمل بر طبق ظواهر نصوص نمیکند. همچنین برخی از موارد دیگر در نظام فکری علمای امامیه خاصه فقها و

محدثین نقش به سزائی در بسترسازی نص گرایى در فقه را پدید آورده است که عبارتند از:

ذی حکم بودن تمامی موضوعات و احکام: علمای امامیه برآنند که تمامی وقایعی که تا روز قیامت برای بشر اتفاق می افتد و به نحوی از انحاء جز ذاتیات حیات او به شمار می رود، از جانب خداوند حکمی معین و دلیلی مشخص که بر آن حکم دلالت می کند آورده شده است. این دیدگاه برخلاف دیدگاه اهل سنت است که معتقدند احکام الهی غیرمتناهی است و امکان عقلی ندارد که خداوند آنها را به یک نفر تعلیم نموده باشد. (استرآبادی، ۶۲۴۱، ص ۵۷)

استناد ضروری ترین مفاهیم و مبانی مذهب به اخبار متواتر: سید مرتضی از متکلمین امامیه در این باره مینویسد: «نعلم ضرورة مذاهب ائمتنا فیه بالاخبار المتواترة» (شریف مرتضی، ۵۰۴۱، ج ۳، ص ۲۰۳) همچنین ایشان در جایی دیگر در مورد صحت اخبار و روایات وارده از طرف ائمه معصومین ع بیان داشته است که «إن أكثر أخبارنا المروية فی کتبنا معلومة مقطوعة علی صحّتها، إما بالتواتر من طریق الإشاعة و الإذاعة أو بأمانة و علامة دلّت علی صحّتها و صدق رواتها، فهی موجبة للعلم مقتضية للقطع و إن وجدناها مودعة فی الكتب بسند مخصوص» (بحرانی، ۵۰۴۱، ج ۱، ص ۷۶) این درحالی است که سید مرتضی از متعلمین مکتب کلامی مفید است و اصولاً گرایشاتی متفاوت با علمای اخبارگرای هم عصر مفید مانند صدوق و کلینی و... داشته است. لذا چنین رویکردهایی در مورد احادیث و نصوص که اختصاص به گروه و مکتب خاصی از دانشمندان هم نداشته است زمینه های نص گرایى در مذهب امامیه خاصه حوزه فقه را پدید آورد خاصه اینکه می بینیم احادیثی که معمولاً با آنها در زمان متأخر به مثابه ظنون معتبر برخورد می شود سید مرتضی موجب علمی می داند که قطع از مقتضیات آن است.

حجیت شهرت: در مورد حجیت شهرت فتوایی آورده اند که «اگر مشهور فتوایی داده باشند که دلیل آن برای ما روشن نباشد، در آن صورت ممکن است شهرت موجب افاده ظن شود و بگوییم دلیل لا اقل مظنون الدلاله ای در دست آنها بوده که به ما نرسیده است» (زنجان، ۹۱۴۱، ج ۱، ص ۷۲۴۳) لذا شهرت فتوایی از امارات معتبره ای است که اگرچه حجت بر حکم برای فقیه دیگر نیست لیکن می تواند دلیل بر حکم باشد. (عاملی، ۹۱۴۱، ج ۱، ص ۲۵) حال برخی در حجیت چنین شهرتی تفصیل قائل شده اند که اگر شهرت مربوط به عصر فقه روایی و مآثور برگردد که فقها جز از متون حدیث و روایات فتوایی فرعی و عقلی نداشته اند می توان به آن حجیت استناد نمود و اگر چنین نباشد شهرت اعتبار لازم را برای حکم را ندارد. چنین دیدگاهی نیز حاکی از جایگاه مهم روایات و نصوص در حجیت استنباطات شرعی است. چه اینکه در دوران غیر فقه مآثور نیز فقها بدون دلیل و استناد مستحکم در مورد موضوعی اقدام به فتوا نمی کنند و حداقل این است که ملاک را عقل قرار می دهند لیکن با این حال حجیت شهرت را از زمان متاخر که فقها از اصل متن روایات فاصله گرفته و به سمت فقه تفریعی حرکت نمودند جدا شده است. (مکارم، ۴۲۴۱، ج ۲، ص ۳۲۴)

توجیه شرعی خطای منبعث از ضعف عقل و هواهای نفسانی:

مسئلاً استنباط فرامتنی و غیر وابسته به متون با استفاده از ابزار عقل ضریب خطاپذیری آن بسیار بالاتر است. برخی معتقدند فتن و آشوبهایی که صدر اسلام، خاصه پس از رحلت پیامبر اکرم ص به وجود آمد برگرفته از اجتهادات شخصی و فرامتنی بوده است. برای مثال همان طور که ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه مطرح کرده است آشوب هایی مانند جنگ جمل و... نیز آبشخوری مانند اجتهادات شخصی سردمداران این فتنه را دارد. (ابن ابی الحدید، ۴۰۴۱، ج ۲، ص ۴۳) خطرناک تر این نوع عملکردها که صرفاً براساس ظنون نفسانی و غیر معتبر بوده

است توجیه شرعی آنها به نام اجتهاد شخصی است که معمولاً عامه از طریق آن بزرگترین جنایات بشری برخی صحابه و سردمداران صدر اسلام را توجیه می کنند. برای مثال ابوبکر در به آتش کشیدن فجانه لمی، عمر بن خطاب در منع خمس از اهل بیت (ع)، عثمان بن عفان در تأدیب ابن مسعود و عمار، عایشه در خروج بر امیرالمومنین علی (ع) و مخالفت با امر الهی که زنان پیغمبر را به قرار گرفتن در خانه ایشان می خواند، معاویه و عمر و عاص و حتی یزید بن معاویه نیز به اجتهاد خویش عمل کرده لیکن اجتهاد شخصی آن ها به خطا رفت براین اساس لعن آنها جایز نیست همان طور که لعن ابن ملجم به دلیل تأویل و اجتهاد دست به خون علی بن ابی طالب آلوده ساخت. (اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۵۲) لذا اگر اساساً سیره فهم احکام الهی به طور مدام در معرض خطا و انحراف قرار داشته باشد نمی توان عقلاً پذیرفت که خدای تعالی راه فهم دین خود در امور ظنی غیر معتبر قرار داده باشد. این امر مهم را نیز می توان در قصه حضرت موسی و خضر نبی نیز مشاهده کرد که حضرت موسی در تکیه به استنباط عقل و اجتهاد خود نتوانست حکمت و علت اصلی عمل خضر نبی را دریابد. این نکته مهم را نیز شیخ صدوق یکی از اصحاب فقه مآثور امامیه نیز بیان داشته است. (اسلامی، ۹۸۳۱، ص ۳۵)

دیگر فقیهان و علما در اوایل غیبت کبری به این امر مهم التفات داشته اند لذا می بینیم شیخ مفید کتابی با عنوان «النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی» نگاشته و سید مرتضی نیز در کتاب الذریعه خود تصریح دارد که اجتهاد باطل است و نزد امامیه عمل به ظن و رأی و اجتهاد جایز نیست. حتی پس از سید مرتضی شیخ طوسی که از پایه ریزان تفریع احکام از نصوص بود به اجتهاد خرده گرفته و آورده است که «قیاس و اجتهاد نزد ما دلیل شرعی به شمار نمی آید؛ بلکه استفاده از آن در شرع ممنوع است.» (عاملی، ۳۰۴۱، هـ.ق، ص ۷۹۲) چنین رویکردهایی

عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اِخْتِلَافًا كَثِيرًا اِذَا جَانِبَ غَيْرِ خِدا مِي بُوْد، دَر اَن اِخْتِلَافِ
فِرَاوَان مِي يَافِتَنَد. (حکیمی، ۰۸۳۱، ج ۲، ص ۴۹۴)

انتساب هر علمی به معصومین علیهم السلام: یکی دیگر از موارد زمینه ساز در
نص گرایی فقه امامیه برخواسته از این سنت مجعول در منابع دینی است. در قرآن
کریم می فرماید: «هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمت هن ام الکتاب
واخر متشابهات... وما یعلم تأویله الا ان الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران: ۷) در
روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «کل علم لایخرج من هذا البیت
فهو باطل...» و در روایتی دیگر نقل شده است: «إذا اردت العلم الصحیح فخذ عن
أهل البیت، فإنارویناه و أوتینا شرح الحکمة و فصل الخطاب، إن الله اصطفنا و آتانا
ما لم یأت احداً من العالمین»

ماهیت شناسی فقه نظام اجتماعی و مؤلفه‌های آن

مفهوم نظام در فقه:

نظام در لغت به معنی نظم بخشیدن، آراستن، به رشته درآوردن مروارید،
رویه، عادت و روش آمده است. (ابن منظور، ۰۸۱۴۰۸، ق، ج ۱۲: ص ۵۷۹) در فقه
نیز عمدتاً مفهوم نظام در مسئله اختلال نظام مورد دقت و بررسی قرار گرفته
است. فقها عمدتاً در ذیل بحثی با عنوان «حفظ نظام»، با استناد به عدم رضای
شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام، حفظ و نظم مملکت اسلامی
را مهمتر از تمام امور حسبیه و از اوضح قطعیات دانسته است (نائینی، ۴۲۴۱، ق، ص.
ص، ۵۷ و ۶۷).

تبیین اصلاح «حفظ نظام» در کلام فقهاء را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. حفظ نظام اجتماعی و معیشتی جامعه

با پذیرش این تعریف نظام در مقابل هرج و مرج قرار می‌گیرد و مقصود از

حفظ آن، رعایت اموری است که اخلال در آنها، امنیت جامعه یا زندگی مردم را دچار اختلال و مشکل می‌کند (پور حسین، ۶۸۳۱، ص. ۱۲).

این مفهوم از نظام، بیشترین کاربرد را در فقه دارد. برخی از فقهاء، وجوب حفظ نظام جامعه، زندگی و معیشت مردم را از مسلمات فقه دانسته اند و وجوب آن را نیز عقلی می‌دانند (بحر العلوم، ۳۰۴۱ق.، ؛ ج ۳، ص. ۰۹۲)

در این رابطه مرحوم اصفهانی، مشابه بسیاری از فقهاء دیگر، حفظ نظام اجتماعی را بر جامعه‌ی بشری واجب می‌دانند. این وجوب نیز از دیدگاه ایشان وجوب عقلی است به این جهت که می‌فرمایند بر جامعه‌ی بشری واجب است. در نهایت از این وجوب، از باب مقدمه واجب، وجوب حرف و صناعات را به دست می‌آورند و در مقابل تأمین مایحتاج زندگی صاحبان این حرف و صنایع را برای مردم واجب می‌دانند (اصفهانی، محمد حسین، ۹۰۴۱ق، ص. ۱۱۲).

نقطه اوج این مطلب که نظام به معنای حل مشکلات اجتماعی و امور جامعه باشد را می‌توان از عبارت مرحوم کاشف الغطاء به دست آورد؛ آنچنان این مطلب در نظرش مهم جلوه می‌کند که لزوم تشکیل حکومت را از باب حفظ این نظام واجب می‌دانند. چون حکومت را مقدمه حفظ چنین نظامی می‌دانند و از باب مقدمه واجب، واجب می‌دانند (نجفی، کاشف الغطاء، ۹۵۳۱ق، ج ۲ قسم ۱، ص. ۸۰۲).

۲. حفظ اسلام، کشور اسلامی و مسلمانان

در این معنا مقصود از نظام، آن چه مرتبط با اسلام است؛ اصل و ریشه آن و محل اجتماع آنان و جان و مال و ناموس مسلمانان است (شهید اول، ۷۱۴۱ق، ج ۲، ص. ۰۳). با عنایت به این معنای از نظام، هنگام حمله به کیان اسلامی بدون توجه به این که حکومت، چه نوع حکومتی است؛ از جهت دفاع از آن، جهاد واجب می‌شود (میرزای قمی، ۳۱۴۱ق، ج ۱، ص. ۶۷۳ و ۷۷۳).

شیخ طوسی در شرایط وجوب جهاد اولین شرط را وجود حاکم عادل می‌دانند

که به دستور حاکم باید جهاد صورت گیرد و تنها یک مورد را استثناء کرده‌اند، هنگامی که اصل اسلام یا جان گروهی از مسلمانان در خطر باشد (طوسی، ابو جعفر، ۰۰۴۱ق، ص. ۰۹۲)

۳. حفظ حکومت اسلامی

تردیدی وجود ندارد که اسلام دارای حکومت است. تمامی احکام سیاسی، اجتماعی اسلام و سیره معصومین علیهم السلام گواه بر این است که تشکیل حکومت اسلامی در همه اعصار ضرورت دارد. از سوی دیگر همه ادله و وجوب تشکیل حکومت اسلامی، بر وجوب حفظ و استمرار آن نیز دلالت دارد. امام خمینی اگرچه مانند کاشف الغطاء حکومت را باعث جلوگیری از اختلال نظام می‌داند اما لزوم تشکیل حکومت را از این جهت نمی‌داند. اجرای احکام اسلامی است که تشکیل حکومت را ضروری می‌سازد (خمینی، ۱۲۴۱ق، ج ۲، ص. ۹۱۶).

لیکن در این بحث موضوع فقه اجتماعی صرفاً به مسئله حفظ و عدم اختلال در نظام مضیق نمی‌شود بلکه فراتر از آن به دنبال کشف قواعد عمومی و احکام اساسی آن با محوریت نص گرایي و پیشرفت هستیم.

اقسام فعل مکلف:

در یک تقسیم بندی می‌توان فعل مکلف را به اقسام ذیل تعریف نمود:

فعل فردی مکلف که هیچ گونه آثار اجتماعی ندارد که خود به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اول افعالی که در حال و آینده آثار فردی و اجتماعی ندارد مانند انگشتانی که بر روی صفحه کلید رایانه فشار می‌آورد و قسم دوم افعالی که آثار اجتماعی ندارد لیکن برخی آثار فردی جزئی بر آن مترتب است مانند هنگامی که انسان قسمتی از بدن خود را به جهت درد و ... لمس و مالش می‌دهد. چنین فعلی صرفاً اثر فردی دارد و در حال و آینده تاثیر و تاثر اجتماعی در بر نخواهد داشت.

فعل فردی مکلف که آثار آن یا بالفعل اجتماعی است مانند اقامه صلوات در مسجد که یک فعل فردی است اما به دلیل حضور در مسجد تبعات اجتماعی پیدا می‌کند و یا آثار آن بالقوه اجتماعی است و در هنگام انجام عمل هیچ تأثیری برای غیر فرد فاعل ندارد لیکن بعد از انجام فعل می‌تواند تأثیرات اجتماعی آن هویدا شود. برای مثال ازاله نجاست از بدن و لباس و کسب طهارت برای نماز اگرچه در هنگام انجام فعل هیچ تأثیر اجتماعی ندارد لیکن با کسب طهارت و اقامه صلوات ولو به صورت فرادا با استناد به آیه شریفه «إن الصلاة تنهى عن المنکر و الفحشاء» تأثیر اجتماعی آن که دوری از گناه و تهذیب کلیت جامعه از فساد است، حاصل می‌شود. همچنین اگر کسی در اندیشه فعل سوئی باشد ولی آن را انجام ندهد اگرچه یک فعل مباح فردی را مرتکب شده است که بالفعل تأثیر و ثمره اجتماع ندارد لیکن حسب برخی دستورات دینی این فکر گناه می‌تواند ثمرات بعدی فردی و اجتماعی داشته باشد. برای مثال در روایتی آمده است که حضرت عیسی به حیواریون خود فرمود: «موسی بن عمران به شما دستور داد زنا نکنید، اما من به شما سفارش می‌کنم فکر زنا را هم نکنید، زیرا کسی که به زنا بیندیشد، مانند کسی است که در اتاق زیبا و رنگ آمیزی شده‌ای، آتش روشن کند. در این صورت هر چند ممکن است خانه در آتش نسوزد، لکن دست کم دود آن را سیاه و خراب می‌کند» (مجلسی، ۳۰۴۱، ج ۴۱، ص ۱۳۳)

فعل جمعی مکلفان که آثار جزئی و فردی برای آحاد آنها دارد. مانند عدم رعایت قوانین راهنمایی و رانندگی که برای آحاد نه مجموع به ما هو مجموع خطر آفرین است.

فعل جمعی مکلفان که آثار اجتماعی دارد. مانند کسب قدرت دفاعی که در آیات الهی بر آن تأکید شده است و یک فعل جمعی است و آثار اجتماعی نیز دارد. همچنین مانند ترک امر به معروف و نهی از منکر که برای تارک نهی از

منکر و مرتکب منکر عذابی یکسان دارد. (در این باره می توان به اصحاب شنبه اشاره نمود.)

با توجه به تقسیم بندی فوق با اندک تسامحی می توان گفت هیچ فعلی نیست که دارای آثار اجتماعی نباشد. چرا که لاجرم هر فعلی که انسان حی از خود صادر می کند در عالم واقع معدوم نمی شود و ثمراتی را بالقوه و یا بالفعل خواهد داشت. این ثمرات می تواند مادی و وابسته به عالم ناسوت بوده و یا این که آثاری در عالم غیب را در پی داشته باشد. در هر دو حال فعل انسان از جوهر و ذات او جدا نمی شود و اثرات وضعی و تکلیفی خاص خود را در پی خواهد داشت.

ماهیت فقه نظام اجتماعی و قواعد عام آن:

احکام فقهی در یک تقسیم بندی بر اساس موضوع و متعلق خود به خرد و کلان تقسیم میگردد. احکام فقه خرد به تکالیفی اطلاق می شود که اشخاص حسب نقش آفرینی فردی و جزئی مکلف به انجام آنها می باشند. احکام فقه کلان که می توان از آن به فقه اجتماع تعبیر نمود وصف کلان را در مقام ثبوت و اثبات در بر خواهد داشت. فقه با وصف کلان در مقام ثبوت به این معنی است که وصف اجتماعی برای واقع و نفس الامر احکام شرعی در نظر گرفته شده است، به عبارت دیگر شارع برای جعل احکام شرعی آحاد مکلفین را به مثابه یک کل ۱ لحاظ نموده است. ۲ در مقام اثبات وصف اجتماعی بودن ناظر به روش اجتهاد و تفقه قرار می گیرد. بدین معنی که فقیه در مقام کشف و استنباط احکام

۱ نه «کلی».

۲ در این مورد می توان به نظریه خطابات قانونیه حضرت امام ره اشاره کرد. خطاب قانونی خطابی است که به عنوان کلی و عموم مکلفین تعلق گرفته و خصوصیات و ویژگی های افراد دخالتی در فعلیت آن ندارد و به تعبیری به نحو قضیه حقیقیه مطرح می گردد. (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۲۴۰-۲۴۳)

شرعی از منابع، این نکته را مدنظر قرار می دهد که بناست این احکام استنباط شده، در نظام اجتماعی به کار رود (مقام اثبات).

قواعد عام مستخرج از نص گرابی به مثابه عامل پیشرفت در فقه اجتماعی:

ابتداء نظام حجیت مبتنی بر اکتشاف علوم انسانی توصیفی: علوم انسانی در یک ساحت به علوم انسانی توصیفی که حاکی از گزاره های واقعی از عالم خارج است و علوم انسانی انشائی که متشکل از بایدها و نبایدهای اعتباری است تقسیم می پذیرد. بر اساس این تقسیم، فقه نظام اجتماعی بایدها و نبایدهایی را مشخص می کند که در یک عرصه وسیع تر از ساحت فردی مورد واکاوی قرار می گیرد. در این معنا فقه نظام اجتماعی صرفاً مرتبط با عرصه اجتماع بما هو اجتماع نیست چراکه براساس تقسیم بندی فوق از فعل مکلف که در گذشته بیان شد هر فعلی دارای آثار اجتماعی است لذا فقه نظام اجتماعی فقهی است که فعل مکلف را در ساحتی پیچیده از آثار فردی و اجتماعی مورد نقد و واکاوی قرار می دهد این فقه مبتنی بر یک نظام توصیفی که در ساحت پیشینی هستی، انسان و شریعت را «توصیف» نموده است. لذا به نظر نگارنده باید و نبایدهای فقه نظام اجتماعی در منطق مشخص خود مبتنی بر یک نظام توصیفی از عالم واقعی است و به شدت از آن تأثیر پذیر است به طوری که حجیت هر حکمی در این نظام معرفتی مبتنی بر اکتشاف تمام واقعیات از علوم پیشینی و مبانی و همچنین شناسایی و بررسی دیدگاههای دیگر علوم مرتبط با علوم انسانی است. براین اساس فقیه در ساحت فقه نظامات برای صدور دیدگاه فقهی پیرامون یک پدیده و موضوع موظف به بررسی فهم موضوع در تمام ابعاد و زوایای حوزه علوم توصیفی مانند، علوم سیاسی، جامعه شناسی، اقتصاد، فرهنگ و... می باشد. این نظام مبتنی بر منطق کلاسیک اصول فقه می باشد چراکه جهت استنباط حکم یک پدیده اجتماعی، در مقام شبهه بدویه استفراغ و سعه در فهم ابعاد موضوع و

در نهایت حکم جامع و صحیح وقتی صورت می پذیرد که تمامی ابعاد و زوایای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... موضوع در فقه نظامات کشف شده باشد سپس حکم نهایی صادر شود.

ابتداء نظام حجیت بر حسن فاعلیت مستتبط: در دستگاه فقه نظامات اجتماعی و منطق جدید استنباط آن شخص غیر عادل به معنی الاعم نمی تواند در مقام تصدی و ولایت و قضاوت قرار گیرد لیکن در طرق حجیت استنباط او چنین شرط اخذ نشده است لذا اگر یقین حاصل شد شخص فاسقی که مجتهد است، ثقه نیز هست در اجتهاد و حجیت استنباط او خلیلی وارد نمی شود در حالی که حقیقتاً کسی که فاسق است نمی تواند شریعت الهی را به درستی فهم کند. در چنین نظامی از استنباط ایمان باید به یک قاعده و مقوم حجیت مبدل شود. چنین پیشفرضهای معرفت شناسانه‌ای اگر در استنباط دخیل نباشد حکم مستخرج و مکشوف به قطع حکمی ناقص خواهد بود.

سنت های تاریخی شهید صدر

یکی از ثمرات گذار از فقه فردی به فقه اجتماعی در محور نص گرایی قرابت به حجیت شرعی براساس نصوص وارده می باشد. چراکه ادراکات عقلی به طور کلی به دو بخش قابل تقسیم است: اول ادراکاتی که قریب به حس هستند مانند حساب و هندسه و اکثر ابواب منطق که ضریب خطا در آنها پایین و یا دارای اغماض شرعی است. دوم ادراکاتی که بعید از حس است؛ مانند حکمت و کلام و اصول فقه و مسائل نظری در حوزه شریعت که در این جا ضریب خطا بالاست و همچنین چون مرتبط با شریعت است حجیت آن متزلزل است. مذاق شریعت همیشه متمایل به روش و ابزارهایی است که کمترین خطا در آن راه داشته باشد و یا اگر خطاپذیر بود اصل فهم دین را تحت الشعاع قرار ندهد.

نتیجه‌گیری

بازخوانی محصول فقه امامیه در حیات چند صد ساله خود از منظر موضوع نص‌گرایی دو ساحت عمده را در پیشرو می‌گشاید. ابتدا برخی مبانی کلامی که توسط اولین متولیان دستگاه کلامی امامیه به مثابه مبادی علم فقه به منصفه ظهور رسیده‌اند سپس وقایع تاریخی و بوم‌های خاص جغرافیایی را باید مورد دقت نظر قرار داد که در تقویت این عنصر و ورود عمیق‌تر آن به عرصه‌های استنباط نقش مهمی داشته‌اند. لیکن آنچه از این دو عامل به مراتب مهم‌تر است جهت‌گیری معارف دینی و مناطاتی است که برای مستنبط متن قرار داده است تا فهم دین در عصر جدایی از امام معصوم و حتی در دوران حضور ایشان به بالاترین ضریب امنیت از خطا همراه باشد.

منابع

- ابوزيد، نصر حامد، (١٩٩٧) النص، السلطه، الحقيقه، الدار البيضاء، بيروت.
- الحجوي، محمد بن الحسن (١٣٩٦هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي، تعليق عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري، المدينة المنورة، المكتبة العلمية
- تاريخ التشريع الاسلامي ص ١٢٤ نشر الغدير ١٤٣٢هـ عبد الهادي الفضلي
- استرآبادي، محمد امين - عاملي، سيد نور الدين موسوي، الفوائد المدنية و بذيله الشواهد المكية، در يك جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، دوم، ١٤٢٦ هـ ق
- زنجاني، سيد موسي شيريني، كتاب نكاح (زنجاني)، ٢٥ جلد، مؤسسه پژوهشي راي پرداز، قم - ايران، اول، ١٤١٩ هـ ق
- عاملي، شهيد اول، محمد بن مكّي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ٤ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، ١٤١٩ هـ ق
- مكارم شيرازي، ناصر، ١٤٢٤، انوار الاصول، مدرسه امام علي بن ابي طالب عليهما السلام، قم
- بحراني، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ٢٥ جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، اول، ١٤٠٥ هـ ق
- حكيمي، محمدرضا و حكيمي، محمد و حكيمي، علي، الحياة، ترجمه احمد آرام، ٦ جلد، دفتر نشر فرهنگ اسلامي - تهران، چاپ: اول، ١٣٨٠ ش.
- اسلامي، رضا (١٣٨٩ ش)، مدخل علم فقه، انتشارات مركز مديريت حوزه علميه قم، قم
- موسوي خميني، روح الله، (١٣٨٢ ق) تهذيب الاصول، انتشارات اسماعيليان، قم
- مجلسي، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بيروت)، ١١١ جلد، دار إحياء التراث العربى - بيروت، چاپ: دوم، ١٤٠٣ ق.