

عقل فقهی!

بررسی برخی آموزه‌های رایج در موزه‌های علمیه

حجت الاسلام و المسلمین عباس یزدانی

«بفش نفست»

عقل فقهی!

تقدیم به کسانی که معتقدند جامعه را باید بر اساس فقه اداره کرد.

فهرست:

مقدمه

۱. جایگاه عقل
۲. جایگاه سیره عقلاء
۳. جایگاه اجتهاد
۴. اجتهاد آزاد
۵. انسداد باب علم و حجیت خبر واحد
۶. تورم فقه در اثر عمل به روایات ظنی
۷. دین مقیاس عدالت یا عدالت مقیاس دین؟
۸. قرآن مقیاس روایت یا روایت مقیاس قرآن
۹. قرآن طفیل وجود عترت
۱۰. تخصیص و تقیید عمومات و اطلاقات قرآن به خبر واحد
۱۱. جایگاه قرآن و عترت
۱۲. مهجوریت قرآن
۱۳. بهاء دادن به یقین
۱۴. عمومیت نگاه سطحی به نصوص نقلی
۱۵. عقل ستیزی در همه ادیان
۱۶. تشخیص موضوع
۱۷. حجیت اجماع و شهرت
۱۸. احتیاط‌گرایی و تحریم حلال
۱۹. دشوار معرفی کردن دین و حس احتیاط
۲۰. خشن معرفی کردن دین
۲۱. حساسیت فوق العاده نسبت به تخلفات جنسی
۲۲. وارونه شدن اولویت‌ها و حساسیت‌ها
۲۳. اطلاق‌گیری‌های ناروا
۲۴. تأثیر تکنولوژی در احکام
۲۵. تاریخی بودن بسیاری از گزاره‌های دینی

عقل فقهی!

۲۶. حقیقت اجتهاد
۲۷. نکته‌ای در باب اطلاق ادله لفظی
۲۸. قضیه خارجیّه بودن اغلب روایات
۲۹. مشکل تقلید از اعلم و تقلید از میت
۳۰. ناسازگاری فقه با زندگی جمعی و عرف جامعه
۳۱. روایات عقل‌ستیز
۳۲. علت اصلی انتشار روایات نامعقول و خرافی
۳۳. ناکارآمدی علم رجال
۳۴. رواج جعل حدیث در اعصار اولیه
۳۵. آفت غلو نسبت به امامان و حتی علماء
۳۶. واکنش سریع نسبت به کفر و ارتداد
۳۷. تأثیر سوء فهم در انحطاط اخلاقی جامعه
۳۸. تفکیک دین و دنیا
۳۹. مغرور شدن به شفاعت
۴۰. بدفهمی آموزه‌های دینی و تحلیل‌های خطا
۴۱. عدم اهتمام به حکومت
۴۲. قضیه تضمین روزی
۴۳. مغرور شدن به رحمت خدا
۴۴. ثوابهای چهل میلیونی
۴۵. فرقه ناجیه
۴۶. فتاوای عقل‌ستیز و ناموزون

مقدمه

«عقل فقهی» نوعی نگرش به جهان و انسان است متفاوت با نگرش عموم انسانها. در این نگرش عقل فطری و طبیعی جای خود را به نگرش سطحی به روایات می‌دهد و رفتار و منشی را به وجود می‌آورد که در عُرف عقلای جهان توجیهی ندارد. مقصود ما از «عقل فقهی»، نظام معرفتی و ارزشی خاصی است که خاستگاه آن باور افراطی و اسطوره‌ای نسبت به جایگاه پیامبریا امام است. در این باور، قرآن و عقل فطری کارآیی خود را از دست می‌دهند و در همه عرصه‌های حیات روایات منسوب به معصومان، تعیین کننده‌اند.

نسبت دین و عقلانیت یکی از دیرینه‌ترین دغدغه‌های بشری بوده و امروزه نیز یکی از مهمترین مسأله‌الهیات معاصر است. قصه‌ها و اسطوره‌های متون کهن دینی این نظریه را تقویت کرده است که دین ماورای طور عقل است و به طور کلی ایمان فوق‌عقل است. حتی در متن آخرین و کاملترین کتاب آسمانی یعنی قرآن قصه‌هایی به چشم می‌خورد که این دیدگاه را تقویت می‌کند. قصه قربانی کردن فرزند توسط حضرت ابراهیم و اقدامات اعتراض برانگیز خضر، این نکته را القا می‌کند که خدا حق‌دارد دستوراتی کاملاً در تعارض با عقل صادر کند و انسان باید در تقابل شرع و عقل جانب شریعت را بگیرد!

در این نوشتار نسبت عقلانیت و دین به خصوص عقلانیت در آموزه‌های فقهی مکتب شیعه مورد بررسی قرار می‌گیرد. در ضمن برخی از مبانی، اصول و آموزه‌های رایج در میان فقیهان را مورد نقد قرار می‌دهیم. معتقدیم نقد و بررسی مبانی فقهی و کلامی شیعه بزرگترین خدمت به شیعه است و چنین اقدامی باید از درون خود حوزه‌ها صورت گیرد.

باید از خود پرسید مگر نه آنکه اثر دین، آرامش، اطمینان، امیدواری، رضایت باطن، شادی و سرور است. مگر نه آنکه مسلمانان به گفته قرآن باید برترین، مقتدرترین و عزیزترین جامعه بشری باشند، پس چرا در میان عموم متدینان افسردگی، اضطراب، ناامیدی، حزن، فقر و جهل بیداد

عقل فقهی!

می‌کند. چرا کشورهای اسلامی عموماً جزء کشورهای جهان سوم اند و در نکبت و ذلت به سر می‌برند؟ آیا پاسخ این است که اسلام به ذات خود ندارد عیبی هر عیب که هست از مسلمانی ماست! آیا فقط دو عامل وجود دارد اسلام و مسلمانی ما، و بنابر این اگر اسلام عیبی نداشته باشد، باید همه چیز به قصور و تقصیر در عمل به دین برگردد، یا شق سومی نیز متصور است و آن اینکه اسلام ذاتاً ناقص نباشد، اما عالمان دین دچار بدفهمی شده باشند و از روز نخست عمارت دین را بر اصولی ناصحیح و ستونهایی ناامن بنا نهاده باشند.

این نوشتار بر آن است تا ثابت کند که اسلام به ذات خود ندارد عیبی و هر عیب که هست از بدفهمی و شناخت وارونه و غیرعقلانی دین و معکوس بودن فرایند استنباط است. به جای آنکه محور استنتاجات فقهی عقل و وحی باشد مع الاسف اجماعات و انظار مشهور و اخبار آحاد و سیره‌های مستحدث است.

مباحث کتاب حاضر در سه بخش سامان یافته است. در بخش اول به نقش عقل و سیره عقلا و اجتهاد متکی به عقل پرداخته‌ایم. بخش دوم به تاریخچه روایات و شیوع جعل حدیث و عدم حجیت خبر واحد اختصاص دارد. بخش سوم نیز نقد بعضی آموزه‌های جاافتاده‌ای است که خاستگاه آنها تلقی غلوآمیز از معصومان و نگاه سطحی به روایات است. طی مطالعه این کتاب به این نتیجه خواهیم رسید که فاصله گرفتن از عقل و وحی و گرایش اخباری و اشعری در فهم دین و تکیه به مبانی مخدوش، قوه عاقله را دچار مخاطره کرده و ذهن و ضمیر عالمان دین را از حالت سلامت خارج می‌کند به طوری که نظام معرفتی و نظام ارزشی آنها، اعوجاج پیدا می‌کند. به بیان دیگر همچنانکه ثروت و قدرت و حب و بغض‌های افراطی، عقربه فکر و قوه تشخیص را دچار انحراف می‌کند، بدفهمی از دین و باورهای خطا نیز ذهن و ضمیر آدمی را دچار مشکل خواهد کرد.

(۱) جایگاه عقل

منظور از عمل یا آموزه عقلانی چیست؟ ممکن است گفته شود «آموزه‌ای را عقلانی می‌گوییم که در راستای جهان‌بینی صحیح باشد». بنابر این تعریف اگر کسی تصور صحیحی از عالم و آدم داشته باشد، هر عمل و آموزه‌ای که با آن جهان‌بینی سنخیت داشته باشد، عقلانی است. اگر کسی برای این عالم، مبدأ و معادی معتقد باشد و انسان را در مسیر تکامل، و مکلف به تکالیفی بداند، آموزه احسان به هموعان و ایثار، یک آموزه عقلانی خواهد بود، چون بر اساس جهان‌بینی متکی به عقل و برهان، احسان به دیگران آثار مثبت زیادی در حیات دنیوی و اخروی داشته و حرکت تکاملی انسان را سرعت می‌بخشد. متقابلاً ستم و بی‌عدالتی چون در راستای آن جهان‌بینی نبوده و مانع حرکت تکاملی انسان می‌شود غیر عقلانی است.

ممکن است بگوییم می‌خواهیم نسبت بین معارف غیر متکی به دین و آموزه‌های دینی را بررسی کنیم. می‌خواهیم ببینیم بین معارف بشری که از ناحیه دین به دست نیامده و متکی به تجارب و تأملات انسانی است و بین آموزه‌ها و باورهای دینی چه نسبتی برقرار است؛ آیا با هم تعارض دارند یا با هم سازگارند؟

این هر دو بحث مورد نظر ما نیست. معتقدیم آموزه‌های یک دین نباید با بدیهیات و دیگر آموزه‌های آن دین ناسازگار باشد. منظور از بدیهیات، درک فطری انسانهاست. همان چیزی که اصطلاحاً بدان عقل سلیم (Common Sense) یا احساس مشترک همه انسانها گفته می‌شود. وقتی در این کتاب سخن از تعارض عقل و دین به میان می‌آید، منظور همان قضایایی است که هر انسانی فارغ از باورهای سنتی آن را تأیید می‌کند. خواهیم گفت که همه ادیان به این آفت مبتلا هستند و در اسلام نیز به دلیل شیوع مبانی ناسازگار با عقل و وحی، این آفت مشکلات فراوانی را به وجود آورده است.

در قرآن عقل و شرع منطبق بر هم معرفی شده‌اند. قرآن دائم ما را به تعقل دعوت می‌کند. بارها می‌خوانیم که افلاتعقلون، لعلکم تعقلون، لایات لقوم یعقلون. نیز می‌خوانیم و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فی اصحاب السعیر. (دوزخیان در جهنم می‌گویند اگر به شریعت گوش

عقل فقهی!

می‌سپردیم و یا تعقل می‌کردیم کارمان به جهنم نمی‌کشید)، یعنی وحی و عقل هر دو انسان را به یک مقصد می‌رسانند. علامه طباطبائی می‌نویسد «قرآن برای اثبات حقایق خود به استدلال عقلی آزاد می‌پردازد و حقاً هیچ‌کتاب آسمانی مثل قرآن به علم و معرفت برهانی دعوت نکرده است. قرآن نمی‌گوید که اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید سپس به احتجاج عقلی پرداخته معارف نامبرده را از آنها استنتاج کنید، بلکه با اعتماد کامل به حقانیت خود می‌گوید به احتجاج عقلی پرداخته حقانیت معارف نامبرده را از آن دریابید و بپذیرید و سخنانی که از دعوت اسلامی می‌شنوید تصدیق آنها را از آفرینش جهان که گواهی است راستگو، بپرسید و بشنوید و بالاخره تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به دست آورید نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت با آن، دلیل اقامه کنید».

تعداد بی شماری حدیث در تجلیل از عقل و خرد در مجامع روائی دیده می‌شود. امام هفتم (ع) فرمودند: «خدا دو حجت بر بندگان دارد حجت ظاهر که انبیا هستند و حجت باطن که عقل است». نیز فرمودند «لیس بین الایمان و الکفر الا قله العقل». یعنی بین ایمان و کفر چیزی نیست مگر کمبود عقل. و به تعبیر حضرت علی (ع) «لیثروا لهم دفائن العقول»، یعنی انبیا برای احیای عقول انسانها مبعوث شده‌اند و دریغ اینکه امروزه پیروان واقعی ادیان یا راست‌کیشان بیش از دیگران از عقل و خردورزی فاصله دارند. عقل یکی از چهار منبع استنباط احکام به شمار می‌آید، ولی عملاً هیچ جایگاهی در فقه ندارد. اشعریگری بر سراسر فقه حاکم است و صریحاً می‌گویند: «ان دین الله لایصاب بالعقول». در بحث مستقلات عقلیه و ملازمه بین حکم عقل و شرع می‌گویند: «اگر جمیع عقلاء بما هم عقلاء فعلی را نیکو یا قبیح بدانند می‌توانیم نتیجه بگیریم که شرع نیز آن را نیکو یا قبیح می‌داند»، معذک چنان میدان کارائی عقل را محدود می‌کنند که دراستنتاج احکام شرعی هیچ جایگاهی برای عقل باقی نمی‌ماند.

مرحوم مظفر در آخرین جملات فصل مربوط به این موضوع می‌گوید

ان مصالح الاحکام الشرعیة المولویة التي هی نفسها ملاکات الاحکام لاتندرج تحت ضابط نحن ندرکه بعقولنا اذ لایجب فیها ان تکون هی بعینها المصالح العمومیة المبنی علیها حفظ النظام العام و ابقاء النوع التي هی - اعنی هذه المصالح - مناطات الاحکام العقلیة فی مسألة التحسین و التقییح العقلیین و علی هذا فلا سبیل للعقل بما هو عقل الی ادراک جمیع ملاکات الاحکام الشرعیة. فاذا ادرك العقل المصلحة فی شئی او المفسدة فی آخر و لم یکن ادراکه مستنداً الی ادراک المصلحة او المفسدة العامتین اللتین یتساوی فی ادراکهما جمیع العقلاء فانه اعنی العقل لا سبیل له الی الحكم بان هذا المدرک یجب ان یحکم به الشارع علی طبق حکم العقل، اذ یحتمل ان هناک ما هو مناط الحكم الشارع غیر ما ادركه العقل او ان هناک مانعاً یمنع من حکم الشارع علی طبق ما ادركه العقل و ان کان ما ادركه مقتضياً لحکم الشارع.

عقل فقهی!

طبق این بیان، افعال دو گونه‌اند. اگر بقای نوع انسان و حفظ نظام زندگی انسانها در گرو فعل یا ترک فعلی بود، شرع نیز همراه عقلا بوده و ملازمه برقرار است. ولی اگر مصلحتی که عقل تشخیص می‌دهد از این دست نباشد، بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه‌ای وجود ندارد. چون ممکن است اسرار و مصالح دیگری در کار باشد و یا موانعی وجود داشته باشد و عقل انسانها قادر به تشخیص آن موانع نباشد.

در نقد این دیدگاه باید گفت مستقلات عقلیه محدود به اموری که مربوط به حفظ نظام و بقای نوع انسان است نیست. همه اموری که عقلاء بما هم عقلا نسبت به آن جازمند مورد امضای شرع است مثلاً اگر همه عقلا بگویند صیانت از حیات و حش و درندگان نادر لازم است، ملازمه برقرار خواهد بود. و اگر بگوئید در چنین مواردی احتمال می‌دهیم شارع جنبه دیگری را که بر عقلا مخفی مانده است لحاظ کند و به گونه‌ای دیگر قضاوت کند، در پاسخ می‌گوییم در مواردی که مربوط به حفظ نظام و بقای نوع انسان است نیز چنین احتمالی منتفی نیست. از کجا می‌دانید که حفظ نظام و بقای نوع انسان واجب است؟ بدون تردید اگر جای احتمالات آنچنانی باز باشد در این امر به ظاهر قطعی نیز می‌توان تشکیک کرد. چرا که عقل محض به آیات مربوط به آفرینش انسان و پاسخ خدا به اعتراض ملائکه، کاری ندارد و احتمال می‌دهد که با انقراض نسل انسان یا اختلال در زندگیش جلو این همه مفساد و مظالمی که دریا و خشکی را پر کرده، گرفته شود.

مهمترین اشکال به مرحوم مظفر و دیگر فقها این است که اگر ملازمه را در مستقلات عقلیه قبول دارید، پس چرا در جایی که همه عقلا امری را واجب می‌شمارند به مجرد وجود یکی دو روایت، عقل را تخطئه می‌کنید؟ مگر نمی‌گویید در اموری که عقل حفظ نظام را در گرو آن می‌بیند شرع نیز آن را لازم می‌داند؟ چرا بر اساس درک همه عقلا فتوا نمی‌دهید و جانب چند روایت یا اصل را می‌گیرید. برای مثال پابندی به تعهدات و قول و قرارهای رایج در بین عقلا از مهمترین واجبات است، ولی دیدگاه مشهور در بین فقها این است که چنین تعهداتی واجب الوفا نیست و فقط به تعهداتی باید ملتزم بود که در ضمن یک عقد لازم بسته می‌شود!

حفظ نظام خانواده در بین همه عقلا از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است. هیچ عاقلی طلاق غیابی و بدون عذر موجه را تأیید نمی‌کند، بلکه آن را از مُنکرات می‌شمارد. چرا شما فقهاء چنین چیزی را مباح می‌دانید؟ از این دست مثالها فراوان می‌توان ارائه داد.

به لحاظ تاریخی در میان فقیهان شیعه دوره‌های نخست، سخن روشن و در عین حال دقیقی در باب عقل، به مثابه منبع مستقلى در تشریح در دست نیست. بی‌گمان قدیمی‌ترین متنی که در این باب از فقیهان شیعی در دست است کتاب التذکره باصول الفقه اثر شیخ مفید است.

عقل فقهی!

این رساله منابع اصلی احکام شرعی را سه چیز می‌داند: کتاب، سنت پیامبر و سخنان امامان(ع) و سپس می‌افزاید که راههایی که ما را به این سه منبع راهبری می‌کند نیز سه چیز است: زبان، اخبار و عقل.

شیخ مفید در این گفته به طور مشخص عقل را در عرض کتاب و سنت قرار نداده و وظیفه اصلی آن را فهم نصوص شرعی میدانند. وی در کتاب «اوائل المقالات» برداشت خود را از عقل به گونه‌ای دقیق‌تر بیان می‌کند:

شیعه بر این امر اتفاق نظر دارد که عقل در دانش و نتایج بر آمده از آن بر نقل استوار است و از نقل که مرشد و راهنمای عاقل در نحوه استدلال است بی نیاز نیست و وجود پیامبر در آغاز تکلیف ضروری است. اهل حدیث نیز در این زمینه با شیعه هم‌رأی هستند. اما معتزله و خوارج و زیدیه بر این عقیده‌اند که عقل منبعی مستقل است.

هر چند به نظر نگارنده این فقط یک ادعاست. آنها نیز در ظرف وجود نص، هیچ جایگاهی برای عقل قائل نیستند. شیخ مفید در نخستین رساله‌ای که در باب غیبت نوشته است به روشنی بیان می‌کند که مقصود وی از عقل، منبع مستقلی در تشریح و همسنگ کتاب و سنت نیست، بلکه حکم در اموری است که راجع به آنها نص شرعی یا حضور امام در میان نباشد. وی در این زمینه سخن خود را با طرح این سؤال آغاز می‌کند که وظیفه مکلف در غیاب امام و عدم دسترسی به وی چیست؟ سپس با اشاره به این نکته که غیبت امام امری اختیاری نبوده بلکه از سر تقیه صورت گرفته است، وظیفه مکلف را رجوع و پرسش از عالمان شیعه می‌داند و اگر به آنها نیز دسترسی ندارد باید به حکم عقل عمل کند، زیرا اگر خدا اراده می‌کرد، به یقین درباره آن حادثه حکمی نازل یا بیان می‌کرد.

اما مقصود از حکم عقل چیست؟ شیخ مفید اندکی بعد توضیح می‌دهد که مراد وی از آن اصالت الاباحه است. یعنی اگر درمسأله‌ای نصی وجود نداشت، حکم آن اباحه خواهد بود. وی سپس می‌افزاید که آنچه گفتیم هنگامی معتبر است و می‌تواند مورد استناد مکلف قرار گیرد که امام حاضر نباشد، زیرا در غیر این صورت ضروری است که به امام رجوع کند و طبق حکم وی عمل کند. از این جهت شیعه با جمهور اهل سنت همراه است، زیرا آنان نیز معتقدند که پس از پیامبر در مورد حوادث واقعه اگر نصی وجود نداشته باشد باید به مقتضای اجتهاد عمل کرد، اما در حضور پیامبر نمی‌توان به اجتهاد و یا رأی تمسک کرد.

شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد در باب اصاله الاباحه توضیح بیشتری ارائه می‌دهد و با بیان گفتار شیخ صدوق در اینباره که اصل در اشیاء اباحه است می‌گوید:

حکم عقل در مورد اشیاء دو گونه است. قسم اول اموری است که عقل قیبحش می‌شمارد و از آن نهی می‌کند مانند ظلم، سفاهت و عبث. قسم دوم اموری است که عقل به تنهایی نمی‌تواند به منع یا

عقل فقهی!

اباحه آنها حکم کند و این در باب مسائلی است که گاه متضمن مفسده و گاه مصلحتند... پس از استقرار شرایع نسبت به این قسم، حکم بدین صورت است که هر چیزی که نصی در منع آن صادر نشده باشد، باید آن را مباح شمرد. زیرا شرع تمام احکام و نیز امور ممنوع را بیان کرده است. بنابر این لازم است که ما سواى آنها غیر محظور باشد.

به عبارت دیگر، عقل از طریق عدم ورود نص شرعی در باب پاره‌ای از اشیاء مباح بودن آنها را تنها کشف می‌کند، نه اینکه خود به گونه‌ای مستقل چنین حکمی جعل کند، زیرا عقل قادر نیست اشیائی را مباح شمارد که ممکن است شرع به اباحه آنها حکم کند. وی همین حکم را در باب امور غیر مباح جاری می‌داند و می‌افزاید عقل هرگز جدا و منفک از نقل نیست.

مفید علت عدم استقلال عقل از شرع را اینگونه بیان می‌کند:

در قلمرو شریعت نه رویه مشخصی وجود دارد و نه دلیل عقلی یا حسی؛ زیرا نصوص غالباً امور مشابه به یکدیگر را حکمی متفاوت و امور متفاوت را حکمی مشابه داده است و در این موارد عقل توانائی رفع یا جعل حکمی را ندارد.

شگفت اینکه شیخ مفید و سید مرتضی که جزء مکتب کلامی بغداد بودند و برای عقل هیچ جایگاه مستقلی قائل نیستند، تلاش فراوانی کرده‌اند تا آموزه‌های حدیث‌گرایان افراطی شیعه را که به ظواهر نصوص منقول از امامان پایبند بودند نقد کنند و با مدد جستن از تعالیم معتزله تفسیری عقلانی از دین ارائه دهند. این مکتب بسیاری از احادیث منقول از سوی ائمه را به سبب محتوای خرد ستیزشان یا تأویل کرده و یا در صحت صدورشان از سوی امامان تردید روا داشته‌اند. شیخ مفید صریحاً می‌گوید:

اگر حدیثی نقل شد و آن را مخالف احکام عقل یافتیم باید آن را کنار نهیم و به آن عمل نکنیم، زیرا عقل به فساد آن حکم می‌کند.

آری مشی این بزرگان بر خلاف مبنائی است که بارها آن را صریحاً بیان داشته و تنقیح کرده‌اند. بنابر این نباید پنداشت که شیخ مفید عقل را در مقام یکی از منابع و ادله احکام شرعی می‌نشاند و یا به مثابه یک قاعده کلی بر ملازمه بین عقل و شرع حکم می‌کند. استفاده مفید از عقل بیشتر جنبه دفاعی و کلامی دارد و به منظور نشان دادن این مطلب است که میان آموزه‌های مذهب امامیه و یافته‌های عقل تعارضی نیست.

سوگمندانه باید اعتراف کرد که عقل در دیدگاه مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی و عموم فقهای شیعه و اهل سنت، منبعی مستقل در ردیف کتاب و سنت نبوده و نیست. عقل تنها در زمان دسترسی نداشتن به امام یا در موقعیتی که نصی وجود ندارد، اعتبار دارد. اما اگر نصی وجود داشته باشد حکم عقل به کلی بی‌اعتبار است و مکلف تنها باید به نص مراجعه کند.

عقل فقهی!

البته ندرتاً و هر از چندی، به اتکای عقل و اصل عدالت فتاوائی بر خلاف مبانی، از یک فقیه دیده می‌شود مثلاً امام خمینی بر خلاف مبانی پذیرفته شده خود، حیل شرعی برای تصحیح ربا را به کلی مردود می‌داند. ممکن است شیخ مفید، سید مرتضی، ابن‌ادریس، شیخ طوسی، محقق حلی، محقق اردبیلی و دیگر فقیهان، ندرتاً بر خلاف ضوابط پذیرفته شده در فقه، فتاوائی جداً مترقی و کارآمد صادر کرده باشند، اما باید دانست این فتاوا بسیار نادر و خروج از ضوابط فقه مصطلح است و از سوی عموم فقیهان، شاذ و خطا تلقی شده است. با مشاهده این موارد نباید تصور کرد که تحولی بنیادی در نگرش اصولی فقیه مورد نظر به کتاب و سنت و عقل پدید آمده است.

در لابلای مباحث فقهی نیز گاه به دلیل عقلی تمسک می‌کنند مثلاً وقتی می‌گویند: «تخصیص اکثر قبیح است». «گوینده باید در مقام بیان باشد و الا نمی‌توان از سخن او اطلاق گرفت». «از امر عقیب‌حظر، فقط اباحه فهمیده می‌شود». «تقلید مشروعیت دارد چون رجوع جاهل به عالم است».

معدلک این ضوابط عقلی، ابزاری برای استنتاج دلیل شرعی است و عقل هیچگاه منبع مستقلى به شمار نمی‌آید. به بیان دیگر، عقل به گونه‌ای مستقل، حسن و قبح اموری را که بقای نوع انسان در گرو آن است درک می‌کند. با این‌همه، بر اساس دقت‌های فقهی نمی‌توان به طور قطعی حکم شرعی را از ادراک عقلی کشف کرد. زیرا حسن و قبح عقلی افعال در زمره قضایای اولیه یا ضروریات نیستند، بلکه در شمار قضایای مشهوره هستند و همواره احتمال دارد شارع که عقل کل است دقایق یا موانعی را ببیند که عقلاً از درک آن عاجزند. به بیان دیگر چه بسا مصلحت در امری باشد که عقل آن را قبیح می‌شمارد، یا موانعی در کار باشد که از تیررس عقل عقلاً خارج باشد. بنابر این اتفاق نظر همگان بر حسن و قبح فعلی، لزوماً به معنای همسویی نظر شارع با آنان نیست. پس می‌توان نتیجه گرفت که عقل در قلمرو مستقلات عقلیه فاقد اعتبار است. در قلمرو غیر مستقلات عقلیه اگر چه دلیل عقل معتبر شناخته شده است اما اگر به دقت نگریسته شود، روشن می‌شود که عقل در این قلمرو به مثابه ابزاری برای دستیابی به حکمی از پیش تعیین شده به کار رفته است. پس ادعای هرگونه استقلال یا ملازمه ضروری بین حکم عقل و حکم شرع باطل است. بی‌جهت نیست که فقیهان متأخر کارکرد دلیل عقل را به مسأله «قطع» در احکام شرعی محدود کرده‌اند و در آنجا نیز به صراحت بیان کرده‌اند که تنها قطع مجتهد یعنی کسی که قادر به استنباط احکام شرعی فرعی است، معتبر است. اما قطع عموم مردم هیچگونه حجیتی ندارد. بنابر این می‌توان نتیجه گرفت که ادعای برخی فقیهان و عالمان اصول درباره اعتبار عقل به عنوان منبعی مستقل در قانونگذاری صحیح نیست.

(۲) جایگاه سیره عقلی

سیره عقلانی نیز اعتباری ندارد مگر آنکه ثابت شود در مرئی و منظر امامان نیز رواج داشته و آنها آن را امضاء کرده‌اند. منظور از سیره عقلانی، روش‌ها و رویه‌هایی است که عقلاً در حقانیت آنها تردید ندارند مثل رجوع جاهل به عالم، جواز اخذ به ظاهر کلام، ضرورت حکومت، لزوم سرپرستی کودکان و سفیهان و امثال اینها. سیره عقلی اعم از سلوک خارجی و مرتکبات عقلانی است.

همه عقلاً با هر گونه آداب و فرهنگی این امور را تأیید می‌کنند و در حقانیت آنها تردید نمی‌کنند. معذک عموم فقها در صورتی برای این فهم‌ها و روش‌ها ارزش قائلند که امضای شارع را برای آنها احراز کنند.

محقق اصفهانی در حاشیه بر کفایه در حجیت سیره عقلانی به عدم احراز ردع اکتفا کرده است، یعنی عدم احراز ردع را امضاء دانسته است و در توضیح دیدگاه خود می‌گوید: «شارع دو حیثیت دارد یکی عاقل بودن بلکه اعقل عقلاً بودن است و دیگری شارع بودن. در موارد سیره‌های عقلانی می‌دانیم شارع از آن رو که عاقل است همان موضع‌گیری را دارد که کلیه عقلاً دارند، ولی شک داریم که به عنوان شارع بودن آیا با چنین موضعی مخالفت دارد یا نه. به عبارت دیگر آیا مشرع بودن او چنین سیره‌ای را رد می‌کند یا نه. این احتمال قابل اعتنا نیست، چون فرض این است که موافقت او را با سیره عقلانی احراز کرده‌ایم».

مرحوم شهید صدر در نقد این دیدگاه می‌گوید: «از اینکه شارع نیز یکی از عقلاست نمی‌توانیم موافقت او را نسبت به سیره احراز کنیم، زیرا شاید سیره عقلانی مورد نظر، عقلی محض نباشد بلکه عواطف و انگیزه‌های غیر عقلانی در آن دخیل باشد. بر فرض که عقلی محض باشد، چه بسا چون شارع اعقل عقلاست دیدگاه دیگری داشته باشد، زیرا عقل او کاملتر است. ثانیاً بر فرض که شارع از جهت اینکه خود از عقلاست همین موضع را داشته باشد، موضع عقلانی شارع تأثیری در

عقل فقهی!

تنجیز و تعذیر ندارد. ما موضع مولوی شارع را می‌خواهیم و چون همواره احتمال می‌دهیم موضع مولوی او غیر از موضع عقلانی او باشد، مشکل ما حل نمی‌شود و اگر موضع عقلانی او را کاشف از موضع مولوی او قرار دهیم این کشف، ظنی است و دلیلی برای اعتبار آن نیست».

در پاسخ به شهید صدر می‌توان گفت اینکه شما می‌گوئید شاید سیره عقلانی، عقلی محض نباشد تلویحاً اشاره به این است که اگر سیره عقلانی مقتضای عقل و خرد باشد اعتبار دارد، ولی ما تردید داریم که مقتضای عقل و خرد باشد، چه بسا مقتضای عواطف یا دواعی دیگر باشد. بنابر این اگر ما راهی برای کشف خلوص سیره پیدا کنیم و اطمینان پیدا شود که سیره مورد نظر، مقتضای عقل و خرد انسانها است، باید از نظر ایشان معتبر باشد. راه کشف این ویژگی جهانشمول بودن سیره است. یعنی اگر در همه محیط‌های عقلانی چنین سیره‌ای جاری باشد، این خود حاکی از خلوص سیره است.

گفتید چون شارع اعقل عقلاست شاید موضع دیگری داشته باشد، این سخن قابل قبول نیست. اگر سیره‌ای در همه محیط‌های عقلانی رواج داشته باشد، این خود حاکی از آن است که در درجه‌ای از بداهت است که انسان بما هو انسان چنین موضعی دارد. چطور ممکن است اعقل عقلا آن را تأیید نکند؟ برای مثال دو دو تا چهارتا قضیه‌ای است که عقلا با اندک توجهی آن را تصدیق می‌کنند، خردمندان و فرهیختگان دنیا نیز آن را تصدیق خواهند کرد. معنا ندارد بگوییم چون آنها از دیگران داناترند ممکن است این قضیه را صادق ندانند و در حقانیت آن تردید نمایند. به بیان دیگر، تفاوت عاقل و اعقل در مسائلی است که فهم آن نیازمند اعمال نظر باشد، نه در امور بدیهی و روشهایی که حقانیت آن برای احدی جای تردید نیست.

شهید صدر می‌گوید: «بر فرض، موضع عقلانی شارع مطابق با سیره باشد ولی موضع مولوی او می‌تواند چیز دیگری باشد و آنچه برای ما لازم است کشف موضع مولوی شارع است نه موضع عقلانی او!»

این ادعا قابل قبول نیست چرا که در قرآن عقل و شرع منطبق بر هم معرفی شده‌اند. قرآن دائم ما را به تعقل دعوت می‌کند. بارها می‌خوانیم که افلاتعقلون، لعلکم تعقلون، لایات لقوم یعقلون. نیز می‌خوانیم و قالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر. (دوزخیان در جهنم می‌گویند اگر به شریعت گوش می‌سپردیم و یا تعقل می‌کردیم کارمان به جهنم نمی‌کشید) یعنی وحی و عقل هر دو انسان را به یک مقصد می‌رسانند.

تعداد بی شماری حدیث در تجلیل از عقل و خرد در مجامع روایی دیده می‌شود. امام هفتم فرمودند خدا دو حجت بر بندگان دارد حجت ظاهر که انبیا هستند و حجت باطن که عقل است. نیز فرمودند لیس بین الایمان و الکفر الا قلة العقل. به تعبیر حضرت علی (ع) لیشروا لهم دفائن العقول

عقل فقهی!

انبیاء برای احیای عقول انسانها مبعوث شده‌اند و دریغ اینکه امروزه پیروان واقعی ادیان یا راست‌کیشان بیش از دیگران از عقل و خردورزی فاصله دارند.

احتمال مغایرت نظر شارع با سیره‌های خالص عقلانی نظیر احتمال مغایرت شارع با بدیهیات ریاضی است که به کلی منتفی است. به بیان دیگر اراده تشریحیه با اراده تکوینیه مغایر نخواهد بود. و به عبارت طنزآمیز هیچ خلبانی پایگاه خود را بمباران نمی‌کند. اگر خداوند آدمی را به گونه‌ای آفریده است که ساختمان فکر و روحش به طور طبیعی اقتضای خاصی دارد، خداوند برخلاف این اقتضا به او فرمان نخواهد داد. فطرت انسانی را خداوند به گونه‌ای آفریده که شکر منعم را لازم می‌داند، اخلاق کریمه را تحسین می‌کند، رذائل اخلاقی مثل ظلم و نامردی و ناسپاسی را نکوهش می‌کند، نسبت به اداره جامعه، حکومت را بهتر از هرج و مرج می‌داند، تخصص و تعهد را در احراز مناصب لازم می‌داند، سفیهان و کودکان را نیازمند ولی می‌شناسد، ایتم و فقرا را نیازمند دستگیری می‌بیند و هزاران مثال دیگر از این دست. چگونه ممکن است خداوند بر خلاف این جهتگیری‌ها به او دستور بدهد؟ عمل به شریعتی که احکامش بر خلاف جهتگیری‌های عقلانی است، همچون شناکردن بر خلاف مسیر آب است و چنین شریعتی دیگر نمی‌تواند سمحه و سهله باشد.

وانگهی وقتی احتمال می‌رفت که شارع بر خلاف عقلا بیندیشد و آنها را تخطئه کند که راجع به عقل ساکت و صامت بود. اما وقتی در قرآن تا این حد بر عقل و خردورزی تأکید کرده است معلوم می‌شود فهم فطری و بدیهی انسانها را معتبر می‌داند حتی اگر خود گونه‌ای دیگر بیندیشد. به بیان دیگر تأکید و اصرار خداوند بر کاربرد عقل به این معناست که عقل را همراه با خطاهای اتفاقی‌اش قبول دارد و به بیان سوم ما نیازمند معذّر و منجزیم و با معتبر شناخته شدن عقل در قرآن اگر به مقتضای فهم فطری خود عمل کنیم و آن را مستند به شارع بدانیم معذوریم حتی اگر اشتباه کرده باشیم. نهایت اینکه در فهم پیام عقل باید عقلانی عمل کنیم، یعنی باید احراز شود که آنچه می‌فهمیم دواعی نفسانی نیست بلکه مقتضای عقلانیت ماست. و این از طریق نظرخواهی از دیگران و شور و مشورت با هم‌نوعان به سهولت امکان‌پذیر است. راستی مگر منابع دیگر اجتهاد یا استنتاج‌های عقلا خطاناپذیرند؟ مگر کسانی که برای شناخت طبیعت از روش تجربی و آزمون و خطا استفاده می‌کنند اشتباه نمی‌کنند؟ آنها نیز اشتباه می‌کنند ولی هر گز به دلیل اشتباهات اتفاقی اصل روش تجربی را انکار نمی‌کنند. چنین نیست که بگویند چون بارها روش تجربی خطا کرده است این روش را کنار نهاده و شیوه دیگری برای تحقیق در پدیده‌های طبیعی پیش می‌گیریم!

نکته دیگر در اعتبار فهم مشترک عقلا، آیاتی از قرآن است که می‌گوید فلسفه ارسال رسل و انزال کتب رفع اختلاف است. در مواردی که عقلا در حسن و قبح فعلی تردید ندارند قطعاً شرع نیز

عقل فقهی!

همراه آنهاست. «كان الناس امه واحده فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه و الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم». از این آیه می فهمیم که دو نوع اختلاف وجود دارد اختلاف ناشی از فهم که با وجود انبیاء این اختلاف از بین می رود و اختلافی که بعد از روشن شدن حق و باطل به وجود می آید که منشأ آن بغی و طغیان انسانهاست و چنین اختلافی به سهولت از بین نخواهد رفت.

تکرار می کنیم که حجیت سیره عقلا ناشی از عقلانیت و بداهتی است که در آن نهفته است. یعنی اگر عقلا مراعات نوبت درصاف را لازم می دانند، مشروعیت این حق، ناشی از این نکته نیست که همه عقلا در همه شرق و غرب عالم این حق را به رسمیت می شناسند. کثرت جمعیت چیزی را اثبات نمی کند، از هزاران صفر عدد تشکیل نمی شود و ما دقیقاً به همین دلیل برای اجماع ارزش و اعتباری قائل نیستیم. فراگیری این تشخیص در میان همه عقلا، حاکی از آن است که این تشخیص، تشخیصی بدیهی و فطری است و مشروعیت و صحت آن ناشی از بداهت و عقلانیت آن است. به بیان دیگر مشروعیت چنین رویه و تشخیصی ناشی از مشروعیت عقل است و تشخیص عقل فطری نیازی به امضاء ندارد. البته ممکن است عقلا در تشخیص فهم فطری خود اشتباه کنند یا در اثر تبلیغ و تلقین، چیزی را بدیهی تلقی کنند (فرض کنید در اثر تبلیغ و تلقین پژوهشگرانی که آلت دست ابر قدرتها هستند در مردم این باور شکل بگیرد که همجنس بازی چیز خوبی است و جزء آزادیهای مشروع است)، ولی چنین اشتباهاتی معمولاً منطقی است و همه عقلا به ندرت چنین انحرافی پیدا می کنند. بر فرض چنین چیزی فراگیر شود، شریعت خاتم باید چنین انحرافی را پیش بینی و از آن هشدار دهد، چنانکه در قرآن شدیداً از این عادت زشت نکوهش شده است. اما به صرف این احتمال که شاید تشخیص عقلانی عقلا خطا باشد نمی توان سیره های عقلانی عقلا را بی اعتبار دانست و با مشروط کردن آن به امضای شارعی که در دسترس نیست آن را عقیم کرد.

نکته:

غیر از یکی دو حدیثِ مجعول، سراسر کتاب و سنت تشویق به عقل است و به تعبیر حضرت امیر فلسفه فرستادن انبیاء احیای عقول انسانهاست. معذک انسانها از روز نخست، به دلیل بساطت و خامی، همچون کودک در هر اقدامی منتظر دستور شرع بودند و با عافیت‌جوئی زحمت خردورزی را از سر گشوده و به فهم سطحی دستورات انبیاء اکتفا می‌کردند.

بعضی روشنفکران عرب معتقدند از دیر باز، عقل بشر بیش از آنکه چون گوهری نایاب یا موجودی مستقل از موجودات دیگر، ارج نهاده شود فقط به مثابه ابزاری برای فهم گفتار انبیاء و هماهنگ کردن دلالت متون وحیانی و بسط قلمرو وحی به کاررفته است. به بیان دیگر عقل در بین پیروان راستین انبیاء ابزاری است که عمده‌ترین وظیفه آن این است که از رهگذر اصول و شیوه‌های مختلف، از تأویل گرفته تا ارجاع فرع به اصل و قیاس، زمینه را برای حاکمیت نص بر تمام ابعاد شناخت مهیا سازد.

به گمان نگارنده این سخن درست نیست. چنین نبود که عقل، ابزار فهم گفتار انبیاء و متون دینی باشد. اگر چنین چیزی اتفاق می‌افتاد امروز بشریت مشکلی نداشت. واقعاً اگر مسلمانان در فهم آیات قرآن به عقل مجال داده و در قرآن تأمل و تدبّر می‌کردند امروز بر دنیا سروری می‌کردند ولی به گفته قرآن چنین چیزی رخ نداد و قرآن همچنان مهجور بوده و خواهد بود.

تحلیل صحیح این است که بگوییم از آغاز عافیت‌طلبی جای خردورزی را گرفت. عقل از آغاز تعطیل شد و جای خود را به فهم سطحی از متن داد و این آفت در دنیای اسلام با نگرش‌های غلوآمیز نسبت به پیامبر و امامان تشدید شد و ملغمه‌ای از آن حاصل آمد که نتیجه‌اش جز انحطاط مسلمین نبود.

چکیده سخن اینکه همه فهم‌های عقلانی و روشهای متکی به درک عقلانی عَقْلًا حجت است و نیازی نیست استمرار آن را تا زمان شارع احراز کنیم. تأکیدهای پیاپی قرآن بر به کارگیری عقل، امضای کلی و همیشگی تشخیص‌های مشترک عَقْلًا است.

عقل فقهی!

کسی که می‌گوید باید سیره عقلانی از زمان ما تا زمان شارع امتداد داشته باشد، تا ما بتوانیم امضای شارع را کشف کنیم، از تحولات فکری و روحی بشر غافل است. در بین انسانهای نخستین که در غارها و جنگلها می‌زیستند چه بسا کفش، یک چیز تفننی و غیر ضروری محسوب می‌شد ولی امروزه همه عقالا، کفش را جزء نیازهای اولیه می‌دانند. تا چند قرن قبل، اگر پادشاهی، عدالت می‌ورزید همه رعیت از او راضی بودند. نهایت آرزوی رعیت امنیت جانی و مالی بود. اما چنین چیزی امروزه کافی نیست. حکومتی که مبتنی بر آرای مردم نباشد و افراد لایق نتوانند از طریق مجاری قانونی و همه‌پرسی به حکومت برسند، حکومتی ظالمانه تلقی می‌شود هر چند در توزیع و حفظ ثروت ملی عدالت بورزد. مقوله آزادی و حقوق شهروندی از مطالبات جدی مردم است و اگر دولتی آن را تأمین نکند دولت جائر محسوب می‌شود. برده‌داری تا چند قرن قبل، ضرورت زندگی شمرده می‌شد ولی امروزه ظلم محسوب می‌شود. تا صد سال پیش قضای حاجت در معابر عمومی چندان قبیحی نداشت، امروزه جرم محسوب می‌شود. قطع اشجار در گذشته به دلیل جمعیت کم انسانها تأثیری بر محیط زیست نداشت ولی امروزه این کار آسیب به محیط زیست است و جرم محسوب می‌شود. از این دست مثالها بسیار می‌توان زد.

رشد سریع تجارب بشری و علوم انسانی باعث تحوّل در فهم و باورهای انسان و تغییر الگوی زندگی شده است به طوری که درک و روشهای زندگی او با گذشته به کلی فرق می‌کند و نباید انتظار داشت مثل گذشته بفهمد و به روشهای هزار سال پیش زندگی کند و در غیر این صورت درک و فهم و روشهای زندگی او نیازمند امضای شارع باشد!!!

به نظر ما همه سیره‌های عقلانی حجت است مگر آنکه با قرآن و سیره قطعیه در تعارض باشد و چنین چیزی صرف فرض است. آنچه سیره عقلانی باشد نمی‌تواند با شریعت در تعارض باشد. مثلاً رباخواری اگر چه در محیطهای عقلانی رایج بود و هست ولی عقلا آن را تأیید نمی‌کنند. یعنی کسی که پولش را در تجارت و تولید نیندازد و به عده‌ای مضطرّ قرض بدهد و از آنها بیشتر بگیرد، مورد تأیید عقلا نیست. عقالا نیک می‌دانند که جامعه‌ای که سرمایه‌دارانش به جای تولید و تجارت این راه را برگزینند محکوم به شکستند. و اگر چنین چیزی رایج است حس منفعت‌جوئی مسبب آن است نه حیث عقلانی عقلا. یا اگر شرابخواری و سیگار کشیدن در همه محیطهای عقلانی رایج است مورد تأیید خود شرابخواران و سیگاری‌ها نیست. همه آنها از عادت خود اظهار تأسف می‌کنند و اظهار امیدواری می‌کنند که در آینده آن را ترک کنند.

کوتاه اینکه منظور از سیره‌های عقلانی ارتکازات و رویه‌ها و روش‌هایی است که پشتوانه آنها تأیید خود عقالا و تجارب بشری باشد و بسیاری از سیره‌هایی که عادات و آداب و رسوم مردم باعث فراگیری آن شده است از چنین پشتوانه‌ای محرومند. پس هر چه سیره عقلانی باشد مورد تأیید

عقل فقهی!

شریعت است و نیازی به نقض و ابرام نیست. علامه طباطبائی از معدود کسانی است که حجیت بنای عقلا را ذاتی می‌داند. شهید صدر نیز معتقد است امضای بنای عقلا نه تنها در سطح عمل خارجی بلکه در سطح علت و مناط آن رویه و رفتار نیز امتداد می‌یابد. وی می‌نویسد: «حق آن است که عدم ردع به معنای امضای آن ملاک عقلانی است که مبنای عمل خارجی بوده است نه صرفاً امضای عمل خارجی، زیرا معصوم دارای مقام تشریح و ابلاغ احکام و تصحیح و تغییر ارتکازات نادرست است و این بر حسب ظهور حالی دلالت دارد بر آنکه معصوم دقیقاً ناظر به نکات تشریحی کبروی اثباتاً و نفیاً است و سکوت او ظهور در امضای ملاک موجود در سیره عقلایی است. بنابر این، امضای حیات در زمان آنها، امضای اصل ملاک و نکته ارتکازی است که به اتکای آن می‌توان انواع حیات‌ها از جمله حیات انرژی موجود در آب و باد و خورشید را که در گذشته شناخته نشده بوده است و نیز حق تألیف و حق ابتکار و اختراع را مورد امضای معصومان دانست. از دستور استیذان به هنگام ورود به ملک دیگران می‌فهمیم در دنیای امروز نیز ورود هواپیماها به فضای کشور دیگر نیز باید به اذن دولت مربوطه باشد.

ما می‌گوییم به این راه طولانی نیازی نیست. هر رویه‌ای که در میان عقلا، اعتبار و رسمیت داشته باشد نیازی به امضاء ندارد. فقط باید دقت کرد که عواطف و تقلید و تلقین باعث رواج آن رویه نباشد و تشخیص این امر دشوار نیست. این احتمال که شاید عقلا بالاتفاق خطا کنند قابل قبول نیست چون سیره عقلانی عقلا ناشی از داوری عقل فطری است و انحراف فطرت، انحراف در سنت‌های الهی است که قرآن آن را نفی می‌کند. «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم». بر فرض که عقلا همه اشتباه کرده باشند، ما مکلف به واقع نیستیم مکلف به تبعیت از حجت هستیم و سیره عقلا حجیت دارد اگرچه به طور اتفاقی اشتباه باشد.

کسانی که برای اعتبار سیره‌های عقلانی به دنبال امضای شارعند با پدیده‌های جدید که روبرو می‌شوند کم می‌آورند. برای مثال «حق تألیف» در دنیای قدیم مطرح نبود. فقهائی مثل امام خمینی به همین دلیل آن را معتبر نمی‌دانند و کاری به پیامدهای آن نیز ندارند. امروزه اگر حق تألیف یا کپی رایت حذف شود تحقیق و فن‌آوری با رکود عجیبی روبرو خواهد شد. آنچه مشوق محققان، مؤلفان، مبتکران و هنرمندان است حقوق معنوی آنهاست. اگر دهخدا می‌دانست که یک عمر صرف تألیف کتابش می‌کند و هر کس از راه برسد حق دارد آن را تکثیر کند و بفروشد هرگز به این کار دست نمی‌زد.

نکته پایانی در این بخش اینکه نخبه‌گان و رهبران مردم در هر مقطعی از زمان، شاهدند که سیره‌ها و رویه‌هایی در میان مردم جاری است که قبلاً رایج نبوده است و کاملاً محتمل است سیره‌هایی در

عقل فقهی!

آینده پیدا شود که در زمان آنها وجود ندارد و باید نسبت به آنها موضع‌گیری کنند خصوصاً اگر داعیان هدایت نسلهای آینده تا پایان تاریخ باشند. به نظر می‌رسد شارع نسبت به این پدیده موضع‌گیری کرده است. ترویج و تشویق به تعقل و عقل تأیید همه سیره‌هایی است که مولود عقلانیت عقلاست. در واقع امضای سیره‌های موجود در زمان شارع، امضای روح حاکم بر آنهاست یعنی امضای عقلانیت و کلیه سیره‌های عقلانی است که در آینده رواج پیدا خواهد کرد. به بیان دیگر همانطور که وقتی عقلا در حضور شارع به خبره مراجعه می‌کنند، امضای شارع فقط امضای مراجعه به متخصصانی که در زمان شارع بودند نیست، بلکه امضای رجوع به هر خبره‌ای است و رجوع به متخصصان کامپیوتر و ماهواره را نیز شامل می‌شود همینطور وقتی «رجوع به خبره» مورد امضای شارع قرار می‌گیرد این امضاء به جهت مقبولیت عقلانی آن است. بنابر این هر آنچه مقبولیت عقلانی داشته باشد مورد تأیید شارع است گرچه در زمان شارع رواج نداشته باشد.

چنانکه اشاره شد نگرانی سنت‌گرایان این است که در عمل به بنای عقلا و حکم عقل، چه بسا جوانبی از واقعیت بر عقلا مخفی مانده باشد. گفتیم عقلا خود به این احتمال واقفند اما این احتمال باعث توقف و رکود نمی‌شود. نسبت به دیگر منابع شناخت نیز این احتمال وجود دارد ولی احتمال خطا آن منابع را از اعتبار نمی‌اندازد. تمدن بشری و رشد فکری انسانها در گرو عمل به عقل و تجارب بشری است. حوزه دین هم مثل دیگر حوزه‌های معارف بشری است. احتیاط و دقت لازم است اما صرف احتمال خطا باعث نمی‌شود اقدام نکنیم و همچون کودکان منتظر دستور بزرگترها باشیم.

بلکه می‌توان گفت یکی از سیره‌های رایج در زمان شارع کلیت عمل به منابعی نظیر عقل و تجارب بشری بوده است و ائمه‌این روش را ستوده‌اند علی‌رغم احتمال خطائی که در عمل به این منابع وجود دارد. (دقت شود که سخن از سیره‌ای جزئی مثل عمل به ظاهر کلام گوینده یا رجوع به خبره نیست بلکه سخن از سیره عمل به سیره است!)

(۳) جایگاه اجتهاد در استنباط

واژه «اجتهاد» در آغاز به معنای مصطلح آن نبود. این واژه در بیانات پیامبر و امامان به معنای تلاش زیاد در انجام عبادات و مناسک بود یعنی ناظر به عمل بود و نه ناظر به تأمل و نظر. گویا به دلیل در دسترس بودن پیامبر و بیانات وی، جایی برای اجتهاد مصطلح نبود و از این رو واژه مستقلاً برای استنباط احکام شرعی وجود نداشت. در قرن اول واژه «رأی» بیشتر بار منفی داشت و به معنای استنباط ظنی احکام شرعی به کار می‌رفت. امامان شیعه با «رأی» به شدت مخالفت می‌کردند اما این مخالفت ناظر به استنباط‌های رایج فقهای آن عصر بود که معمولاً شتابزده و ناقص بود، نه مخالفت با اصل پدیده استنباط، چه آنکه در آن دوره هنوز معیار صحیح فرآیند استنباط منقح نشده بود. ائمه (ع) با رأی و اجتهاد بر اساس عقل سلیم و کتاب و سنت قطعی مخالفت نداشتند.

از سوی دیگر بنیاد تشیع که همان اصل محوری امامت است بر نص بود. شیعیان معتقد بودند که امام علی به نص پیامبر به امامت منصوب شده است و انکار امامت از سوی جمهور مسلمانان را به منزله خروج از نص می‌شمردند. تکیه بر نص در این اصل اساسی که هویت شیعه در گرو آن بود این تلقی را تقویت می‌کرد که گویا در این مسأله مقتضای عقل چیزی بر خلاف نص است و در تمام مواردی از این دست باید جانب نص را گرفت.

دو عامل فوق‌الذکر (تحفظ بر اصل امامت و نهی ائمه (ع) از رأی و قیاس) باعث شد تا در دوران اولیه تاریخ تشیع برداشتی خاص و در عین حال منفی از تعقل و اجتهاد پدید آید و تا قرن‌ها بعد نیز ادامه یابد. در آن دوران کتابهای متعددی از سوی محدثان و متکلمان شیعی علیه اجتهاد نگاشته شد که علمای رجال بخشی از آنها را ثبت کرده‌اند. از جمله: اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی در کتابی با عنوان النقص علی عیسی بن ابان فی الاجتهاد، عبد الله بن عبد الرحمن زبیری در کتاب الاستفادة فی الطعون علی الاوائل و الرد علی اصحاب الاجتهاد و القیاس، ابوالقاسم علی بن احمد الکوفی در کتاب الرد علی اصحاب الاجتهاد فی الاحکام و هلال بن ابراهیم در کتاب الرد علی من

عقل فقهی!

رد آثار الرسول و اعتمد نتائج العقول. کتابهای ابن جنید نیز به خاطر اهتمام به عقلانیت آرای فقهی‌اش چندان مورد استناد قرار نگرفت و حتی در این زمینه شیخ مفید کتاب مستقلی نوشت با عنوان النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی. شیخ مفید در نوشته دیگری از اینکه ابن جنید عمل به رأی را به امامان نسبت داده است به شدت انتقاد می‌کند. اسناد رأی به ائمه از سوی شخصیت بزرگی مثل ابن جنید مؤید نکته‌ای است که بدان اشاره شد و آن اینکه ائمه با رأی و اجتهاد عمیق و ناظر به همه جوانب مخالف نبودند و از آن دفاع می‌کردند و انتقاد آنها ناظر به رأی خام و اجتهاد شتابزده و ناقص و ظنی بود.

فضل بن شاذان نیشابوری در کتاب الايضاح فی الامامه نیز پس از اشاره به فرقه مرجئه به بیان اعتقادات آنها پرداخته و می‌گوید:

آنها معتقدند که دین اسلام کامل نیست و خداوند تمام آنچه را که بشر به آن محتاج است توسط پیامبر فرو فرستاده و پیامبر نیز همه احکام را بیان نکرده است. صحابه و پس از آنها تابعین برای حل معضلات از رأی و اجتهاد شخصی خود مدد می‌گرفتند و سپس بر مجموعه این اجتهادات نام سنت نهادند و مسلمانان را ناگزیر به اطاعت از آن نمودند.

فضل برای ابطال مدعای آنان بر کمال شریعت تأکید و به این نکته اشاره می‌کند که چون خداوند برای تمام نیازها و اعمال آدمی حکمی فرو فرستاده است، دیگر جایی برای اجتهاد بشری باقی نمی‌ماند. به بیان دیگر، با وجود تمام بودن و کامل بودن دین هر گونه اجتهاد یا اعمال رأی فاقد مشروعیت است.

محمد بن ابراهیم نعمانی در کتاب غیبت با ابطال سخن کسانی که قرآن و سنت پیامبر را ناقص می‌دانند تا از این طریق اجتهاد یا قیاس را مشروعیت ببخشند به آیه «و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء» استناد می‌کند و سپس به خدا پناه می‌برد از اینکه لحظه‌ای ما را به حال خویش واگذارد و نیازمند اجتهادات بشری سازد.

شیخ صدوق در کتاب علل الشرایع پس از بیان ماجرای موسی و خضر نتیجه می‌گیرد که موسای پیامبر با آن همه عقل و مقام که نزد خدا داشت، نتوانست کینه افعال خضر را دریابد. سپس می‌افزاید: اگر به کارگیری قیاس و استنباط برای انبیای الهی جایز نباشد به یقین برای انسانهای متعارفی که در مرتبه پایین‌تر از آنها قرار دارند جایز نیست. و دست آخر به این نکته اشاره می‌کند که حضرت موسی با آن همه مراتب فضل و کمال شایستگی انتخاب را نداشت، امت اسلامی چگونه تنها با تکیه بر عقول ناقص و آراء مختلف، قادر به انتخاب امام یا استنباط احکام شرعی خواهند بود.

عقل فقهی!

بنگرید تصور عمومی در میان فقها آن بود که چون دین با امامت تکمیل شده است و از سوئی عقل ما برای درک احکام الهی کافی نیست، پس هر چه مورد نیاز بشر است اگر در کتاب و سنت پیامبر نباشد قطعاً در بیانات ائمه پیدا می‌شود و جایی برای رأی و اجتهاد باقی نخواهد ماند.

باری، تحفظ شیعیان بر اصل امامت که گمان می‌کردند یگانه سند مشروعیت آن نصب و معرفی پیامبر است و از سوی دیگر مخالفت ائمه (ع) با اهل رأی و قیاس و استنباط‌های ظنی و ناتمام، تشویق و ترغیب آنان را به تعقل و استنباط فروع از اصول تحت الشعاع قرار داد تا آنجا که ابن تیمیه فقیه متصلب سنی امام باقر را در زمره محدثان مشهور می‌شمارد و اشعری، بطلان اجتهاد در قلمرو احکام را در میان شیعیان امری اجماعی می‌داند.

شیخ مفید در اوائل المقالات اجتهاد را در کنار قیاس قرار داده و آن دو را نفی می‌کند:

«در حوادث نباید قیاس و اجتهاد کرد چرا که در هر حادثه‌ای نصی از ائمه صادق در دست است که بر اساس آن باید حکم کرد و از مورد نص نباید به غیر آن تجاوز کرد. در اینباره اخبار صحیح و آثار واضحی از ائمه صلوات الله علیهم در دست است و این روش خاص امامیه است و جمهور متکلمان و فقهای بلاد با آن مخالفند.»

باری، در جهان اسلام فقها، عموماً معتقدند که اول باید سراغ کتاب و سنت رفت بعد سراغ عقل. حتی کسانی که در کلام، گرایش معتزلی دارند و به عقل خیلی بها می‌دهند در استنتاج‌های فقهی اشعری مسلک هستند و به خود جرأت نمی‌دهند در برابر روایت چند و چون گویند و به اصطلاح در برابر نص اجتهاد کنند. شخصیت‌هایی مثل مفید و سید مرتضی نیز که با گرایش اهل حدیث مقابله می‌کردند عقل را منبع مستقلاً در شناخت احکام نمی‌دانستند.

سید مرتضی در رساله «الرد علی اصحاب العدد»، پس از بیان مدعای اهل حدیث به ویژه شیخ صدوق در اینکه ایام ماه رمضان کمتر از سی روز نتواند بود به نقد دیدگاه آنان می‌پردازد و رأی آنان را در اصول و فروع به سبب قصور فهم، نامعتبر و برکنار از هرگونه اجتهاد و تأمل می‌داند. وی در جای دیگری از همان رساله، پس از ذکر حدیثی منقول از شیخ صدوق آن رامجمعول و ساخته و پرداخته حدیث‌گرایان می‌شمارد و می‌افزاید:

ما در نوشته‌های متعدد این نکته را بیان کردیم که خبر واحد یقین‌آور نیست و حتی اگر راویان معتبری آن را نقل کنند نمی‌توان آن را صحیح دانست... تا آنجا که پاره‌ای از اصحاب ما معتقدند که عمل بر طبق مقتضای خبر واحد جایز نیست و حتی نمی‌توان عقلاً به حکم آن تعبد ورزید.

عقل فقهی!

جای شگفتی نیست که محدثان شیعه به نقد اندیشه‌های وی روی آورند. برای مثال رضی الدین طاووس متوفای ۶۶۴ هسید مرتضی را به سبب دلمشغولی به مباحث کلامی و عدول از سنت سلف صالح سخت مورد انتقاد قرار داده است.

اما به رغم گرایش‌های عقلی، شیخ مفید و سید مرتضی هرگونه رأی و اجتهاد را باطل دانسته و بر اهمیت و برتری نص تأکید داشتند. آنها از سوئی پایه‌گذار اجتهاد بودند و از سوی دیگر هرگونه استنباط عقلی را رد و ابطال می‌کردند. همین تعارض را در شیخ طوسی نیز می‌توان مشاهده کرد. این تعارض و دوگانه اندیشی چنانکه اشاره شد و بعداً نیز خواهیم گفت، مولود برداشتی است که عموم شیعیان درباره‌جایگاه و نقش امام معصوم معتقد بودند. اگر امام نه تنها حافظ شریعت بلکه بیانگر آن نیز باشد و اگر دانش امام معصوم همانند پیامبر از سرچشمه وحی و در نتیجه خطاناپذیر باشد و اگر هیچ تفاوتی بین خدا و آنها جز در عبودیت نباشد، دیگر چه مجالی برای اجتهاد در برابر حدیث آنان باقی می‌ماند؟

علاوه بر این مشروعیت امام یکسره مبتنی بر نص است و شیعیان عموماً انکار امامت علی (ع) از سوی جمهور مسلمانان رابه منزله نخستین عدول از نص می‌شمارند. بنابر این فقیهان همواره بیم آن داشتند که گشودن باب اجتهاد به انکار و نفی نص و در نتیجه بطلان امامت بینجامد.

فقهای شیعه علم امام را گونه‌ای اجتهاد نمی‌دانند بلکه تعالیم پیامبر و الهام از طرف خدا و همسنگ وحی می‌شمارند. اما خواهیم گفت که اصحاب امامان و ارتکاز مسلمین زمان پیامبر و ائمه اطهار چنین نبوده و این باور تدریجاً در طول زمان شکل گرفته است.

در هر حال در فقه شیعه واژه اجتهاد تا اواخر قرن ششم بر معنایی منفی دلالت داشت اما رفته رفته با پیشرفت قابل توجهی که در پژوهشهای فقهی به دست آمد واژه مذکور از معنای اولیه‌اش فاصله گرفت و معنای تازه‌ای یافت.

محمد باقر صدر ره بر آن است که کتاب معارج الاصول نوشته محقق حلی (متوفای ۶۷۶ هـ) قدیمی‌ترین نوشته‌ای است که تحول معنایی مذکور را منعکس کرده است. محقق حلی در فصلی از کتاب مذکور با عنوان «ماهیت اجتهاد» می‌گوید:

اجتهاد در عرف فقها به معنای بذل جهد در استنباط احکام شرعی است و به این اعتبار، استنباط احکام از ادله شرعی اجتهاد نامیده می‌شود زیرا مبتنی بر اعتبارات نظری‌ای است که غالباً از ظواهر نصوص به دست نمی‌آیند خواه این دلیل قیاس باشد و یا غیر قیاس. بدین ترتیب قیاس نیز یکی از اقسام اجتهاد خواهد بود.

اگر اشکال شود که در این صورت امامیه نیز در زمره اهل اجتهاد قرار می‌گیرد، در پاسخ می‌گوییم که واقعیت امر همین است، اما این سخن ایهام دارد. از این حیث که قیاس نیز در

عقل فقهی!

شمار اقسام اجتهاد است. بنابر این اگر قیاس استثنا شود ما نیز در تحصیل احکام از منابع نظری اهل اجتهاد هستیم.

عبارت فوق به وضوح نشان می‌دهد که واژه اجتهاد همچنان در ذهنیت شیعه معنای اولیه آن را تداعی می‌کرده و معترض از اینکه فقیهان امامیه، مجتهد خوانده شوند اکراه داشته است. تحولات سیاسی در قرن هفتم و هشتم به تثبیت موقعیت فقیهان شیعه انجامید و آنان به عنوان نایبان امام غائب (ع) معرفی شدند که وظیفه استنباط و بیان احکام شرعی بر دوش آنان نهاده شده است تا آنجا که محقق کرکی (متوفای ۹۴۰ هـ) فقیه مبسوط الید حکومت صفوی، به رغم اینکه اجتهاد مترادف با رأی و قیاس و استحسان را باطل می‌شمارد از ضرورت فتح باب اجتهاد سخن می‌گوید. ظهور مکتب اخباریگری در قرن یازدهم و انتقاد گزنده‌ای که اخباریان از گرایشهای عقلی داشتند، اجتهاد و حدود معنایی آن را وارد مرحله تازه‌ای کرد. اخباری‌ها با تأکید بر نقش و اهمیت امام معصوم و ضرورت رجوع و اخذ از آنان در فهم و بیان احکام، سایر راههای استنباط احکام را مردود می‌شمردند از جمله طریق اجتهاد را که تنها مشتمل بر پاره‌ای از اصول و استدلالهای نظری است که مفید قطع و یقین نیست. آنان برای ابطال اجتهاد کوشیدند تا معنای اصطلاحی آن را به معنای نخستین آن باز گردانند که مترادف با رأی و قیاس و استحسان است. آنها در این زمینه خاطر نشان می‌کردند که اجتهاد، بدعت اهل سنت است و شیعیان راستین از دیرباز، تنها به تعالیم امامان معصوم عمل می‌کردند. اما بر آمدن دوران غیبت، زمینه‌ساز وقوع انحراف در این جریان اصیل شد و پاره‌ای از شیعیان یا به سبب تأثیرپذیری از آموزه‌های فقیهان اهل سنت و یا در هر حال، با انگیزه دفاع از اصالت و استقلال تشیع و در پاسخ به این شبهه که شیعیان تنها مثنی راویان حدیثند که نه علم کلام مستقلی دارند و نه اصول فقه تدوین یافته‌ای، به تصنیف کتابهایی در کلام و اصول فقه روی آوردند و به مشروعیت اجتهاد قائل شدند.

اخباری‌ها، محمد بن احمد بن جنید اسکافی و حسن بن ابی عقیل عمانی را در صدر کسانی قرار دادند که با مغفول نهادن روش و منش اصحاب راستین ائمه و پیروی از آموزه‌های معتزله به علم کلام و اصول فقه روی آوردند تا آنجا که ابن جنید به قیاس عمل کرد. پس از او علامه حلی و شهید اول و دوم و محقق ثانی نیز از همین شیوه پیروی کردند و حتی مدعی شدند که بسیاری از روایات امامیه از اصول برگرفته شده است.

اخباری‌ها در نقد این دیدگاه که امامان وظیفه خود را بیان اصول و قواعد کلی دانسته و استنتاج احکام جزئی را بر عهده پیروان خود گذارده‌اند و این خود سند مشروعیت اجتهاد است، می‌گویند این روایات تأسیس اصول را وظیفه انحصاری امامان می‌شناسند به گونه‌ای که هر اصلی که مستند به کلام آنها نباشد فاقد اعتبار و مشروعیت است از سوی دیگر مفاد این روایات، اجتهاد یا تأسیس

عقل فقهی!

اصول کلی نیست بلکه مفاد آنها جواز پاره‌ای از مصادیق جزئی از اصول کلی است مانند اصل طهارت و یا اصل حلیت. بنابر این احادیث بیش از هر چیز مؤید دیدگاه اخباری‌هاست زیرا معنای آنها این است که

استنباط احکام نظری در توان رعیت نمی‌گنجد بلکه وظیفه ما امامان است که احکام الهی را در قالب قواعد کلی بیان کنیم و بر رعیت است که از آن قواعد کلی مصادیق جزئی را استخراج کند.

در هر حال اختلاف در میان طرفداران و منکران اجتهاد بر سر معنا و تبیین ماهیت اجتهاد سبب شد تا طرفداران آن، گزارشهای موجود از علمای سلف را مورد بررسی مجدد قرار دهند. یکی از این گزارشها به ابن جنید فقیه دوره‌های نخستین تشیع اختصاص دارد که نخستین بار شیخ مفید آن را مطرح کرد و وی را به استفاده از قیاس در قلمرو تشریح متهم نمود. علاوه بر این او را به خاطر اینکه اعمال رأی را به امامان شیعه نسبت داده سخت مورد انتقاد قرار داد.

این گزارش بعدها دست‌مایه اخباری‌ها قرار گرفت و مجتهدان را به بدعت در دین و خروج از دایره مذهب تشیع متهم کردند. در مقابل مجتهدان اصولی در مقام دفاع از خود ناگزیر گزارش فوق را مورد بازنگری قرار دادند.

سید مهدی بحر العلوم (متوفای ۱۲۱۲ هـ) شاگرد برجسته وحید بهبهانی، در شمار همین مجتهدان قرار دارد. وی در کتاب الفوائد الرجالیة پس از اشاره به سخنان شیخ مفید، این پرسش را مطرح می‌کند که اگر بطلان قیاس از ضروریات مذهب امامیه است و احادیث متواتری از امامان از آن منع کرده است به گونه‌ای که منکر آن مرتد شمرده می‌شود و دیگر نمی‌توان او را ثقه دانست چگونه ابن جنید به رغم به کارگیری قیاس، این همه در میان فقهای شیعه از اعتبار و اهمیت برخوردار است.

سپس می‌افزاید: اگر راوی این گزارش فقیه آگاهی چون شیخ مفید نبود به طور حتم می‌توانستیم واژه قیاس را به قیاس اولویت و یا منصوص العله تفسیر کنیم که گرچه همانند قیاس هستند، اما در زمره قیاس باطل قرار ندارند. سپس برای ایجاد سازگاری میان گزارش منقول از شیخ مفید درباره ابن جنید و ارجح و اعتباری که وی نزد فقیهان شیعه دارد به عنصر زمان و فاصله زمانی میان ما و دوره‌های اولیه اشاره می‌کند و می‌گوید چه بسا به موجب همین فاصله زمانی، بسیاری از شواهد و قرائن موجود در آن دوره از میان رفته باشد و دیگر نتوان مانند پیشینیان درباره معنای برخی از واژه‌ها نظر روشن و قاطعی ابراز کرد. و چه بسا قیاس در شمار این واژه‌ها باشد زیرا طبق گفته سید مرتضی برخی از محدثان معتبر امامیه مثل فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرحمان و دیگران نیز قیاس را معتبر می‌دانستند و به مقتضای آن عمل می‌کردند. شیخ صدوق نیز در کتاب من

عقل فقهی!

لایحضره الفقیه در باب «میراث الابوین مع ولد الولد» استعمال قیاس را به فضل بن شاذان نسبت می‌دهد.

بدین ترتیب معلوم می‌شود که به کارگیری قیاس تنها به ابن جنید محدود نمی‌شود و برخی از بزرگان شیعه نیز به آن عمل می‌کردند. پس نمی‌توان انکار قیاس را در زمره ضروریات مذهب شیعه قلمداد کرد. همین حکم در باب نظریه عمل به رأی از سوی امامان شیعه نیز صدق می‌کند یعنی چه بسا در آن دوره برخی فقها عمل به رأی می‌کردند.

بحر العلوم سپس به گفته جد خود سید محمد طباطبائی در کتاب «تحفه الغری» استناد می‌کند که به نقل از شهید ثانی حصول ایمان را تنها مشروط به تصدیق امامت ائمه و اعتقاد به وجوب اطاعت از آنها دانسته است بدون آنکه اعتقاد به عصمت آنان شرط باشد. شهید ثانی مدعی است که بسیاری از راویان عالی مقام شیعه نیز چنین بوده‌اند یعنی امامان را تنها عالمانی پرهیزگاری می‌شمردند که به امر خداوند اطاعت از آنها واجب است بدون آنکه به عصمت آنها اعتقادی داشته باشند. با این حال امامان راویان مذکور را با ایمان و عادل می‌شمردند. بحر العلوم دست آخر نتیجه می‌گیرد که در گذشته کاربرد قیاس به منزله خطای در مسائل فرعی است که مرتکب آن معذور بود و به منزله خروج از دین تلقی نمی‌شد.

یکی دیگر از کسانی که تلاش کرده است تا گزارش شیخ مفید درباره ابن جنید را مورد بازنگری قرار دهد آیه الله سیستانی از فقهای معاصر است. وی می‌گوید گر چه به ابن جنید عمل به قیاس نسبت داده شده است ولی چه بسا قیاس به معنای رایج امروزی آن نبوده است. بلکه مقصود از آن موافقت محتوایی با کتاب و سنت باشد. چنانکه می‌دانیم عالمان اصول در مقام ترجیح میان روایات متعارض، احادیث دال بر وجوب عرض حدیث به کتاب و سنت را به موافقت یا مخالفت نصی معنا کرده‌اند. اما با دقت بیشتر درمی‌یابیم که مراد واقعی آنان، موافقت یا مخالفت محتوایی است. یعنی مضمون حدیث باید با مبانی اسلامی مستفاد از کتاب و سنت سازگار باشد و این همان چیزی است که عالمان حدیث آن را نقد درونی احادیث می‌خوانند و در روایات منقول از ائمه (ع) نیز از آن به قیاس تعبیر شده است.

آیه الله سیستانی سپس نتیجه می‌گیرد که شاید نسبت دادن قیاس به ابن جنید از این جهت باشد که وی در زمره فقیهانی بود که هر حدیثی را به سادگی نمی‌پذیرفت و تنها پس از بررسی دقیق محتوای آن بر آن صحه می‌گذاشت. یعنی درست در نقطه مقابل محدثانی که هر حدیثی را قطعی الصدور می‌شمردند بدون آنکه با معیار توافق محتوایی با کتاب و سنت آن را بسنجند.

وی در این زمینه به کتاب کشف القناع مرحوم تستری اشاره می‌کند که در آن نظر محمد بن قبه رازی متکلم سرشناس شیعه را بیان کرده است. ابن قبه معتقد بود که وجود این همه اختلاف در

عقل فقهی!

مذهب شیعه محصول راویان دروغپردازی است که پیوسته دست به جعل احادیث می‌زدند و شیعیان گذشته نیز از آنجا که اهل نظر یا رأی نبوده و تنها مؤمنانی ساده و بی‌آلایش بودند که به هر کس اطمینان می‌کردند روایتش را می‌پذیرفتند و آن را نقل می‌کردند از این روست که زرارۀ بن اعین، جمیل بن دراج، عبدالله بن بکیر و یونس بن عبد الرحمان که در پذیرش احادیث سختگیر بودند و پس از ملاحظه بسیار، حدیثی را معتبر می‌شمردند در میان شیعیان راست‌کیش ساده‌اندیش به اعمال قیاس یا رأی متهم می‌شدند.

(۱۴) اجتهاد آزاد

معمولاً چنین تصور می‌شود که فقه شیعه در دوران حضور امام که از زمان حضور پیامبر آغاز شده و تا سال ۲۶۰ ادامه یافت دامنه‌ای بسیار محدود داشته است زیرا با وجود امامان و امکان دسترسی به آنان مجالی برای فقهت و اجتهاد آزاد حاصل نبوده و فقه این دوره محدود به سماع و نقل حدیث از امامان بوده است. این تصور درست نیست و برای روشن شدن حقیقت امر باید چند نکته در مورد وضع و حال، طبیعت و معتقدات جامعه‌ی شیعی اعصار اولیه توضیح داده شود:

(۱) بنابر آن چه از روایات مذهبی به دست می‌آید، امامان شیعه به تحریک و ایجاد زمینه‌ی تفکر عقلی و استدلالی در میان شیعیان خود علاقه‌ی فراوانی داشته‌اند. در زمینه‌ی بحث‌های کلامی و عقیدتی تشویق‌ها و تحسین‌های بسیار از آنان نسبت به متکلمان شیعی زمان خود نقل شده است. در مسایل فقهی آنان به صراحت وظیفه‌ی خود را بیان اصول و قواعد کلی دانسته و تفریع و استنتاج احکام جزئی رابه‌عهده‌ی پیروان خویش گذارده‌اند. این نکته را گاه حتی در پاسخ سؤالات اصحاب خویش خاطر نشان ساخته و بدانان تذکر می‌داده‌اند که پاسخ مسأله‌ی ایشان با روش استدلالی و اجتهادی از اصول کلی و مسلم حقوقی اسلامی قابل استنتاج است. در برخی روایات به روشنی تمام طرز اجتهاد صحیح و روش فقه استدلالی را بر اساس سنت شخصاً پیروی نموده و از این راه تبعیت از این شیوه را به یاران و اصحاب خویش آموخته‌اند.

(۲) دوره‌ی حضور امامان از نظر تنوع گرایش‌های اعتقادی میان شیعیان و اصحاب ائمه، دوره‌ای کاملاً ممتاز است. بسیاری از اصحاب ائمه و دانشمندان شیعی در آن اعصار متکلمانی برجسته بوده و آراء و انظار دقیقی در مسایل کلامی از برخی از آنان چون هشام بن الحکم و هشام بن سالم و زراره بن اعین و مؤمن الطاق و یونس بن عبد الرحمن از قرن دوم و بزندی و فضل بن شاذان از قرن سوم نقل شده است.

بسیاری از مکتب‌های کلامی دیگر رایج در آن اعصار در میان متکلمان شیعی قرون اولیه هوادار داشته که امروزه وجود چنین گرایش‌هایی در میان شیعیان آن عصر با تعجب تلقی می‌شود. دانشمندان متأخر از وجود چنین گرایش‌ها نتیجه‌گیری کرده‌اند که در مذهب شیعی جز در مورد پنج = اصل بنیادی مذهب هرگونه نظر و رأی مستند به طرز تفکر شخصی آزاد و مجاز است.

عقل فقهی!

اختلافات مکتبی در مسایل کلامی موجب پیدایش گرایش‌ها و گروه‌ها و دسته‌بندی‌های مختلف و پدید آمدن بحث‌های حاد میان اصحاب ائمه گردید.

صحابه‌ی بزرگ هر یک برای خود گروهی مستقل داشتند و گاهی هر دسته، دسته‌ی دیگر را کافر می‌شمردند و کتاب‌ها در رد یکدیگر و به طرفداری از گروه‌های متخاصم نوشته‌اند. جالب است که گاهی افراد یک گروه در تمامی اصول فکری جز اصل پذیرفتن امامت ائمه با رهبر و رئیس علمی خود، اختلاف نظر پیدا می‌کردند. بسیاری از شیعیانی که گرد ائمه جمع شده بودند، به کار سماع و نقل احادیث مشغول بوده و از مباحثات و مناظرات کلامی دوری می‌جستند و نظر خوشی نسبت به متکلمان شیعی نداشتند. متکلمان که مورد تشویق و تحسین امامان بودند از آزارهای زبانی این افراد رنجیده می‌شدند و ائمه‌ی آنان را تسلی می‌دادند و به آنان می‌گفتند: باید با این گروه مدارا کرد، چه اندیشه‌ی آنان از درک نکات ظریف و دقیق عاجز است. محدثان قم نیز با متکلمان سخت در ستیز بودند و برخی از آنان روایات بسیاری در ذم و طعن دانشمندان و متکلمان می‌ساختند و به ائمه نسبت می‌دادند. کتاب‌ها در این مورد تدوین می‌نمودند. از طرف دیگر ائمه شیعیان خود را به همین متکلمان و کتاب‌های آنان ارجاع می‌دادند و حتی قمیان را به رغم دشمنی محدثان آن شهر، به دوستی و حرمت نهادن نسبت به متکلمان ترغیب می‌نمودند.

کتاب رجال حدیث شیعی به خصوص رجال کشی پر است از موارد اختلافات عقایدی و گرایش‌های گوناگون کلامی میان شیعیان در قرون اولیه و درگیری‌ها و کشمکش‌های حادی که در این مورد جریان داشت و از هواداری ائمه نسبت به متکلمان و شواهد علاقه‌ی آنان به رشد و شکوفایی فکری شیعه.

امام رضا (ع) پیشوای هشتم شیعیان در پاسخ پیروان یونس بن عبد الرحمن که سایر هواداران امامان آنان را کافر می‌شمردند فرمود: شما را در راه رستگاری می‌بینم.

(۳) در جامعه‌ی شیعی زمان حضور امامان، گرایش‌هایی وجود داشته که با طرز تفکر و اعتقاد سنتی شیعه در مورد امامان خویش مخالفت داشته است.

گروهی از صحابه برای امامان تنها نوعی مرجعیت علمی قایل بوده و آنان را دانشمندان پاک و پرهیزکار (عماء ابرار) می‌دانسته‌اند و منکر وجود صفاتی فوق بشری از قبیل عصمت در آنان بودند. نظری که برخی از متکلمان شیعی دوره‌های بعد نیز از آن پشتیبانی کرده‌اند از جمله ابوجعفر محمد بن قبه رازی از دانشمندان و متکلمان مورد احترام شیعی در قرن چهارم که رئیس و بزرگ شیعه در زمان خود و آراء و انظار او مورد توجه و استناد دانشمندان شیعی پس از وی بوده است. امامان را تنها دانشمندان و بندگانی صالح و عالم به قرآن و سنت می‌دانسته و منکر دانایی آنان به غیب بود.

عقل فقهی!

شگفتا که با این وجود مشی عقیدتی او مورد تحسین جامعه‌ی علمی شیعه در آن ادوار قرار داشت و برخی از محدثان قم نیز مشابه چنین نظری را در مورد امامان داشته‌اند. گویا نوبختیان نیز چنین می‌اندیشیده‌اند.

گروهی از اصحاب امامان حتی معتقد بودند که آنان در مسایل فقهی مانند سایر فقهاء آن اعصار به اجتهاد آزاد شخصی (رأی) یا قیاس عمل می‌کنند و این نظر نیز مورد پشتیبانی و قبول گروهی از محدثان قم بود. از ابو محمد لیث بن البختری المرادی معروف به ابوبصیر که از دانشمندترین اصحاب امام صادق بوده و روایات بسیار در ستایش او از امامان رسیده و یکی از رؤساء و سرآمدان چهارگانه‌ی مذهب شیعی شمرده شده است، نظر غریب و سخن نادرستی در مورد علم امام در چند روایت نقل کرده که موجب شگفتی است.

به نظر می‌رسد این گونه طرز تفکرها در مورد امامان موجب بود که بسیاری از صحابه‌ی امامان گاه در مسایل علمی با آنان اختلاف نظر داشتند و بر سر مسایل مورد اختلاف به مناظره و بحث می‌پرداختند و حتی گاه در مسایل فقهی از آنان درخواست‌سند و مأخذ می‌نمودند. در مسایلی که اصحاب خود با یکدیگر اختلاف نظر داشتند گاهی اوقات کار به مناظره می‌کشید و به ترک دوستی و قطع رابطه میان آنان برای همیشه می‌انجامید. در حالی که بر اساس طرز تفکر سنتی شیعه به حسب قاعده باید در چنین مواردی، مورد اختلاف را بر امامان عرضه می‌کردند و از آنان می‌خواستند که واقع امر را بیان کنند، چنان که شیعیان معتقد، معمولاً چنین مشکلاتی را با آنان در میان گذارده و کسب تکلیف می‌کردند.

۴) پیش‌تر گفته شد که اساس اجتهاد در فقه شیعه بر تحلیل و استدلال عقلی در چهارچوب نصوص قرآن و سنت است. مراد از این روش همان شیوه‌ی استدلال در منطق صوری است که بر اساس اصول آن منطق، قطع آور و حجت است. روش ظنی تمثیل منطقی که در فقه قیاس خوانده می‌شود و مبتنی بر کشف احتمالی علل احکام است، از آغاز راه یافتن خود در فقه اسلامی در قرن دوم، در فقه شیعه مردود بوده است اما در مواردی که علل احکام به صورت قطعی و اطمینان‌بخش قابل کشف باشد این کشف حجت و معتبر شناخته شده و به آن استدلال می‌شود.

در قرون اولیه محدثان که مخالف هرگونه استدلال عقلی بودند این گونه کشف‌های قطعی را نیز در حکم قیاس می‌شمردند و عمل به آن را و ناروا می‌دانستند. هم‌چنان که برخی از دانشمندان متأخرتر آن را قیاس مشروع می‌خواندند. با آن که این نوع از تحلیلات عقلی در واقع ربطی به قیاس در مفهوم سنتی آن ندارد. به نظر می‌رسد که به خاطر مشابهت ظاهری یا تشابه اسمی هرگونه استدلال و تحلیل عقلی در عرف مذهبی دوره‌های اولیه قیاس شناخته می‌شده و به این ترتیب اصحاب

عقل فقهی!

الحديث، دستوراتی را که در نهی از عمل به قیاس در روایات مذهبی شیعی رسیده است شامل آن نیز می‌دانسته‌اند.

در روایات مزبور، از اجتهاد آزاد شخصی یک فقیه در مسایل شرعی که آن را اصطلاحاً رأی می‌خوانند نیز نهی و منع شده‌است. اصطلاح اجتهاد در عرف فقهی ادوار اولیه به معنی استدلال‌ات غیر علمی و از جمله همین رأی به کار می‌رفته و پرهیزی که شیعه تا قرن‌های پنجم و ششم نسبت به کلمه‌ی اجتهاد داشته و مخالفت‌هایی که با اجتهاد در کتاب‌های کلامی شیعه اظهار گردیده و کتاب‌هایی که متکلمان شیعی مانند نوبختیان و ابوالقاسم علی بن احمد الکوفی در رد اجتهاد بوده است. وگرنه به معنی استدلال تحلیلی عقلی از قرن دوم به بعد در میان شیعه رایج بوده است و از اواخر قرن چهارم به صورت روش منحصر درمباحث فقهی درآمد است.

باتوجه به آن چه گذشت طبیعی است که روش‌های استدلالی و تحلیلی فقهاء شیعه‌ی قرون اولیه در نگرش سطحی محدثان که مخالف اعمال و استفاده از استدلال و تحلیل عقلی در فقه بودند نوعی عمل به رأی و قیاس تلقی گردد.

۵) در روایات مذهبی که بیشتر آن‌ها وسیله‌ی محدثان روایت شده است، گفته می‌شود که گروهی از صحابه‌ی امامان در مواردی که حکم یک مسأله در قرآن و سنت صریحاً بیان نشده است به قیاس عمل می‌نموده‌اند. در برخی روایات دیگر از عمل آنان بر اساس رأی نیز سخن رفته است.

گروهی از دانشمندترین صحابه‌ی امامان که آراء و اجتهادات دقیقی از آنان در مآخذ فقهی نقل شده است به پیروی از قیاس متهم گردیده‌اند. فضل بن شاذان نیشابوری فقیه و متکلم معروف شیعی و نگارنده‌ی کتاب ایضاح (م ۲۶۰) که آراء او در مباحث طلاق و ارث و برخی مسایل دیگر از فقه و مباحث عقلی اصول فقه شیعی در دست و مورد توجه است، یونس بن عبد الرحمن که نظرات وی در مباحث خلل صلاة و زکات و نکاح و ارث فقه نقل شده است، زرارۀ بن اعین کوفی، جمیل بن دراج که دانشمندترین صحابه‌ی امام صادق پیشوای ششم شیعه بود، عبدالله بن بکیر که از فقهاء بزرگ شیعی در قرن دوم است و گروهی دیگر از مشهورترین صحابه از این جمله‌اند که به عنوان عمل به قیاس مورد طعن قرار گرفته‌اند. در حالی که تقریباً قطعی است که آنان در فقه پیرو روش استدلالی و تحلیلی بوده‌اند نه پیرو قیاس سنی. فتاوی‌ای آنان که بسیاری از موارد آن رامؤلف کشف القناع گرد آورده است، خود بهترین دلیل بر صحت این مدعا است.

از مجموع آن چه در این پنج بند گفته شد روشن گردید که در دوره‌ی حضور امام دو گونه فقه در جامعه‌ی شیعی وجود داشته است. یک جنبش استدلالی و اجتهادی و تعقلی که در مسایل فقهی با در نظر گرفتن احکام و ضوابط کلی قرآنی و حدیثی به اجتهاد معتقد بوده و یک خط سنت‌گراتر که به نقل و تمرکز بر احادیث تکیه داشته و کاری اضافی به صورت اجتهاد متکی بر قرآن و سنت

عقل فقهی!

انجام نمی‌داده است. بندهایی که از رسائل فقهی فقهاء دوره‌ی حضور مانند فضل بن شاذان و یونس بن عبدالرحمن در آثار دوره‌های بعد نقل شده است به خوبی نشان می‌دهد که کار تدوین و تجزیه‌ی فقه از حدیث، برخلاف نظریه‌ی متداول، از اواخر قرن دوم و اوایل سوم آغاز شده بوده است.

در کتاب‌های علم رجال حدیث شیعه و سایر مآخذ از بسیاری از فقهاء شیعه در قرون نخست و زمان حضور امامان یاد شده است. در فهرست ابن ندیم نیز نام و فهرست آثار جمعی از آنان دیده می‌شود. آراء و انظار برخی از ایشان و دیگر فقهاء شیعی این عهد در متون فقهی ادوار بعد نقل گردیده و مورد اعتناء و توجه بوده است.

(۵) انسداد باب علم و حجیت خبر واحد

در علم اصول بحث به اینجا می‌رسد که اولاً ما قطع داریم تکالیفی در شریعت برای ما وجود دارد که باید آنها را مراعات کنیم. از سوئی باب علم بر ما مسدود است یعنی راههای قطعی برای شناخت آنها نداریم. ولی ظنون معتبر برای شناخت آنها وجود دارد. و چون از طریق خبر واحد و دیگر راههای معتبر (هرچند غیر قطعی) به بخش معتناهی از تکالیف دست پیدا می‌کنیم، علم اجمالی ما منحل می‌شود و بعد از عمل به آنها، دیگر به وجود تکالیفی بیش از آنچه با فحص در جوامع روائی پیدا کرده‌ایم یقین پیدا نمی‌کنیم و شک بدوی در تکلیف، مجرای اصل براءت است.

این سخن باید کمی شکافته شود. آیا ممکن است خداوند حکیم، عالم را برای انسان و انسان را برای پیمودن راه حق آفریده باشد ولی در عین حال ابزار شناخت راه حق را از او مضایقه کند؟ آیا معقول است خداوند در قرآن هفتاد مرتبه از پیروی از گمان نهی کند ولی برای شناخت راه حق جز طریق ظنی در دسترس بندگانش قرار ندهد؟ دولت‌ها تا حکم خود را به مردم ابلاغ نکنند یا وسیله علم به آن را در اختیار آنها نگذارند از ملت نمی‌توانند انتظاری داشته باشند. پس چگونه بر خدای توانا و مهربان روا می‌شمارید که برای شناخت تکالیفش او را به احادیثی واگذار کند که صدها دست ناپاک در آن دخالت کرده است. چنانکه در ادامه بحث ملاحظه خواهید کرد، بازار احادیث و اخبار آن قدر آشفته است که به احادیث موجود در معتبرترین کتاب شیعه یعنی کتاب کافی نیز نمی‌توان اعتماد کرد تا چه رسد به مجموعه‌هایی مثل بحار الانوار که هر رطب و یابسی در آن جمع شده است!

ما معتقدیم خداوند راه قطعی برای شناخت دینش در دسترس همگان قرار داده است. لحن و تأکید آیات ناهیه از پیروی از ظن و گمان به گونه‌ای است که هیچ تخصیص و تأویلی را بر نمی‌تابد و به اصطلاح آبی از تخصیص است یعنی نمی‌توان آن آیات را ناظر به اصول عقائد دانست. وانگهی مگر فروع فاقد اهمیت است که در اصول باید اعتماد به علم نمود و در فروع اعتماد به ظن، معنای این سخن آن است که در فروع اگر به حق هم نرسند و بر خلاف حق هم عمل کنند اشکالی ندارد! مگر شناخت احکام الهی و تکالیف خلق اهمیتش از یک تومان پول کمتر است؟ اگر هزار نفر در دادگاه اینطور شهادت دهند که هریک از ما نود و نه در صد احتمال می‌دهیم حسن یک تومان به

عقل فقهی!

حسین بدهکار باشد. این شهادت‌ها همه رد خواهد شد و به‌چنین ظنی هیچ بها نمی‌دهند و می‌گویند شهادت باید مبتنی بر علم باشد. چطور است که برای اثبات حکم الهی که هیچ چیزی در اهمیت به آن نمی‌رسد ظن و گمان کافی است؟!

شیخ انصاری تلاش می‌کند به هر قیمتی خبر واحد غیر محفوف به قرائن را به کرسی بنشانند. برای این منظور چاره‌ای ندارد جز آنکه بگوید آیات ناهیه از عمل به ظن مربوط به اصول عقائد است. ولی توجه ندارد که اکثر این آیات در مورد احکام شرعی است نه اصول عقائد! یعنی نص در حرمت تبعیت از ظن در احکام فرعی است! ملاحظه کنید:

۱. وَ مَا لَكُمْ اِلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ اِلَيْهِ وَ اِنْ كَثُرَا لِيَضْلُوْنَ بِاَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ اِنْ رِبَكَ هُوَ اَعْلَمُ بِالْمَعْتَدِينَ (۶/۱۱۹).

۲. قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوا اَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ حَرَمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ اَعْتَرَاءً عَلٰى اللّٰهِ قَدْ ضَلُّوا وَ مَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ (۶/۱۴۰).

۳. ثَمَانِيَةَ اَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ اَلَّذِكْرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنثَيْنِ اِمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ اِرْحَامُ الْاُنثَيْنِ نَبُوْنِيْ بِعِلْمٍ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ (۶/۱۴۳).

۴. وَ مِنَ الْاِبْلِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ اَلَّذِكْرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنثَيْنِ اِمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ اِرْحَامُ الْاُنثَيْنِ اَمْ كُنِيْمٌ شُهَدَاءُ اِذْ وَصِيَكُمْ اللّٰهُ بِهٰذَا فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرٰى عَلٰى اللّٰهِ كَذِبًا لِيَضِلَّ النَّاسُ بِغَيْرِ عِلْمٍ اِنْ اللّٰهُ لَيَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ (۶/۱۴۴).

۵. سَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ اٰشْرَكُوْا لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا اٰشْرَكْنَا وَ لَا اَبَاؤُنَا وَ لَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذٰلِكَ كَذَبَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتٰى ذٰقُوْا بِاَسْنَانِكُمْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوْهُ لَنَا اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَخْرُصُوْنَ (۶/۱۴۸).

۶. قُلْ هَلُمَّ شُهَدٰىكُمُ الَّذِيْنَ يَشْهَدُوْنَ اَنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ هٰذَا فَاِنْ شَهِدُوْا فَلَا تَشْهَدُوْا مَعَهُمْ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا وَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ وَ هُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ (۶/۱۵۰).

شیخ حر عاملی در کتاب «الفوائد الطوسیه» بعد از ذکر آیات ناهیه از عمل به ظن می‌نویسد «و تخصیص هذه الايات باصول الدين كما وقع من الاصوليين بناء على ان الضروره الجأت الى العمل بالظن اما مطلقاً كما قاله العامة او في زمن الغيبة كما قاله بعض الخاصة ضعيف لا وجه له» کوتاه اینکه هر آنچه را که به دین استناد می‌دهیم باید علمی باشد چه امور اعتقادی و چه احکام فرعی و فرعی بودنش از اهمیت آن نمی‌کاهد چرا که صرفاً اصطلاح است و احکام الهی بسیار اصیل و حیاتی است و آن قدر مهم است که پیامبر نیز حق‌کم و زیاد کردن آن را ندارد و الا به قهر الهی گرفتار می‌شود.

عقل فقهی!

پس این سخن که عمل به خبر واحد سیره عقلانی است و در همه عُرف‌ها به خبر واحد عمل می‌شود و شارع نیز از آن ردع‌نکرده است از بُن باطل است.

اولاً عُقلاً تا به صحت خبری وثوق پیدا نکنند به آن عمل نمی‌کنند. عدالت و فسق گوینده چندان مهم نیست آنچه برای عُقلاً مهم است اطمینان به مضمون خبر است. به همین دلیل گاه از فاسقی که انگیزه دروغ در او نمی‌بینند و خبر نیز چندان اهمیت ندارند، قبول می‌کنند و گاه از عادل درجه یک نیز قبول نمی‌کنند چرا که محتمل می‌دانند علی‌رغم عدالتش در آن مورد خاص دروغ بگوید مثل کسی که به خواستگاری دختر شخص عادل‌ی رفته و خود پدر دختر از کمالات و شایستگی‌های دختر خبر دهد. در چنین موردی عُقلاً اصلاً به گفته پدر ترتیب اثر نمی‌دهند تا آنکه از طرق دیگر آن مطالب تأیید شود. و اگر کسی به‌صرف گفته پدر اقدام به ازدواج کند نزد عقلاً نکوهش می‌شود و عذر او که گوینده عادل بود، هرگز پذیرفته نیست.

ثانیاً هر عرفی از همین قاعده تبعیت می‌کند یعنی به خبر ثقه بهائی نمی‌دهد مگر آنکه به مضمون آن اطمینان پیدا کند و ثالثاً شارع از عمل به ظن (قبل از تبیین) حاصل از هر طریقی خواه خبر عادل یا خبر فاسق نهی کرده است.

اگر در قرآن تدبر کنیم امهات احکام را در آن می‌یابیم و بخشی از احکام را نیز با اخبار متواتر و توأم با قرائن قطعیه می‌توان شناخت. در بقیه نیز معیار اصل برائت است. یعنی ما از اصالت البرائت جز با دلیل قطعی نمی‌توانیم رفع ید نماییم. هر چه با دلیل قطعی ثابت نشد بر اباحه و حریت اولیه باقی است.

آنچه باعث شد فقهای ما به اخبار آحاد رو آورند این تلقی نادرست است که خدا در تمام وقایع و حوادث حکم خاصی دارد و آن حکم در کتاب و سنت موجود است و ما باید آن را پیدا کنیم و به آن عمل کنیم. از سوئی فروعات فقهیه عامه رانیز دیدند و خواستند پا به پای آنها، فقهی با فروعات فراوان عرضه کنند. این دو عامل باعث شد که به اخبار آحاد متوسل شوند و فقهی مشحون از مطالب نامعقول عرضه کنند. و حال آنکه، امتیاز مکتبی که داعیه خاتمیت دارد این نیست که در هر حادثه‌ای حکمی داشته باشد بلکه بر عکس، آن است که احکام الزامی آن بسیار محدود باشد تا دست پیروانش باز باشد و در هر موقعیتی به تناسب آن موقعیت و در راستای اصول کلی آن مکتب، موضعی عاقلانه بگیرند.

چکیده سخن اینکه باب علم به احکام دین مسدود نیست و راه قطعی و یقینی به احکام، مفتوح است ولی احکام دین، بسی مختصرتر و سهل‌تر از آن است که تبلیغ شده است و برای فهم آن نیازی به این راه‌های تو در تو نیست.

عقل فقهی!

شیخ طوسی که پایه‌گذار حجیت اخبار آحاد است در اینباره سخنان متناقض دارد. در کتاب «عده» عمل به اخبار آحاد در اصول عقائد را به برخی از غافلان و ناآگاهان اصحاب حدیث نسبت می‌دهد ولی در احکام الهی همین اخبار را به طور مطلق حجت می‌داند.

به شیخ طوسی باید گفت دین خدا چه اصول آن و چه فروع و احکامش، باید مستند به وحی باشد. همانطور که در اصول، عمل به خبر واحد را باطل می‌دانید در فروع نیز باید باطل بدانید. استناد اخبار خالی از قرائن قطعیه به صاحب شریعت جایز نیست چون به صدور آنها از شارع یقین حاصل نمی‌شود. بنابر این دیدگاه شیخ طوسی در اصول و فروع ناقض یکدیگرند.

اولین کسی که باب عمل به خبر واحد را در اسلام گشود ابوبکر بود که گفت سمعت رسول الله (ص) یقول نحن معاشر الانبیاء لانورث ما ترکناه صدقه و در نقل این روایت احدی از صحابه موافقت نکرد. یعنی کس دیگری ادعا نکرد که این حدیث را از پیامبر شنیده است. تا زمان معاویه که ابوهیره گفت سمعت النبی (ص) یقول نحن معاشر الانبیاء لانورث. چرا وقتی که حضرت زهرا (ع) فدک را از معاویه مطالبه کرد با آنکه ابوهیره در مدینه بود شهادت نداد که چنین حدیثی از پیامبر شنیده است؟ آیا هیچ عاقلی می‌پذیرد که پیامبر به ابوبکر سخنی بگوید که هیچ ربطی به او نداشته باشد؟ می‌دانیم نبوت به رسول خدا ختم شد و تا قیامت پیامبری نخواهد آمد. پس این حدیث مستقیماً به فاطمه و ازواج پیامبر مربوط می‌شود و نه هیچکس دیگر. آیا پیامبر چنین سخنی را باید به دختر و همسران و داماد خود بگوید یا به کسی که دارائی شخصی او هیچ ربطی به او ندارد؟

ابوبکر که از فاطمه زهرا سلام الله علیها، شهود می‌طلبید آیا نباید شهود و قرائنی برای این شنیده خود ارائه دهد؟

باری ابوبکر با رندی خاصی باب عمل به خبر واحد را گشود و به تدریج شیوع یافت و این درد بی‌درمان به شیعه نیز راه یافت و مولود آن دینی وارونه و احکامی ناموزون و بی‌قواره شد! انحراف فقه اسلام از عصر خلفاء آغاز شد. عصری که در آن عمل به ظن یعنی قیاس و استحسان و مصالح مرسله و اخبار آحاد شروع شد و در زمان عثمان رو به فزونی نهاد تا نوبت به معاویه رسید. وی برای سیطره بر کشور پهناور اسلامی ناچار بود مخالفان خود را که پیروان علی (ع) و خوارج بودند با تمام قوا سرکوب کند و چون می‌دانست در فضای دینی آن روزگار جز از راه دین نمی‌توان به هدف رسید، فقهاء، قضات، راویان حدیث، ائمه جمعه و جماعات، وعاظ و خطبا را بسیج کرد تا با تفسیر وارونه و تحریف معانی قرآن و جعل اخبار، بنیان حکومت خود را تحکیم بخشد.

عقل فقهی!

بدین سان حجیت ظنّ مجتهد دربین عامه رسوخ یافت. وقتی با این اعتراض روبرو می‌شدند که ظن و گمان چه بسا به هدف اصابت نکند می‌گفتند للمخطیء اجر واحد فقیهی که اشتباه کند نیز مأجور است!

تنها کسانی که به این شیوه معترض بودند خاندان علی(ع) و ائمه اهل بیت بودند. اختلاف بین عامه و ائمه اهل بیت بر سر مسأله عمل به ظن یعنی عمل به آرای اشخاص بود. طریقه شیعه که مأخوذ از عترت بود پیروی از قرآن و سنت قطعی و دلیل عقل بود نه ظن و گمان شخصی. شیعه حکم را در انحصار خدا می‌دانست نه آرای خلق که به ظن و گمان فتوی می‌دادند و به خدا منسوب می‌کردند و بر دامنه اختلافات می‌افزودند چرا که هر کس که اطلاعی از لغت و حدیث و اصول فقه داشت می‌توانست به ظن خود عمل کند و به اصطلاح اجتهاد کند.

مذکر قدمای شیعه عمل به خبر واحد را جایز نمی‌دانستند و در آن اعصار تمایز شیعه به انکار قیاس و خبر واحد بود. عضدی می‌گوید: **عمل به خبر واحد واجب است بر خلاف دیدگاه کاشانی و ابن داوود و رافضه.**

این سند نشان می‌دهد که شیعه یکپارچه خبر واحد را طرد می‌کردند و این مسأله در بین آنها اختلافی نبود و الا می‌گفت «بعضی از رافضه».

عضدی و همفکرانش به عمل ابوبکر به خبر مغیره در میراث جده، و عمل عمر به خبر عبدالرحمن در جزیه مجوس و عمل صحابه به خبر ابوبکر که گفته است: *الائمة من قریش*، و الانبیاء یدفنون حیث یموتون، و نحن معاشر الانبیاء لانورث، استناد می‌کنند.

شیخ طوسی و پیروانش که معتقد به حجیت خبر واحدند نام احدی از فقهای قبل از سید مرتضی را نیاورده‌اند که معتقد به خبر واحد باشد و در هیچ کتابی نیز وجود ندارد. بنابر این همانطور که سید مرتضی و طبرسی گفته‌اند مسأله اجماعی بوده و احدی از قداما به خبر واحد غیر محفوف به قرائن عمل نمی‌کرده است. متأسفانه شیخ انصاری می‌گوید اجماعی که سید مرتضی و طبرسی و دیگران ادعا می‌کنند برای ما محقق نیست زیرا اعتماد به نقل آن دو، خبر واحد است و خبر واحد حجت نیست! و بعضی عامه مثل حاجبی و عضدی که قول به عدم حجیت خبر واحد را به رافضه نسبت داده‌اند مستند به کلام سید مرتضی است.

در حالی که فقط سید و طبرسی ادعای اجماع نکرده‌اند بلکه در بین قداما مسأله مسلم بوده است. وانگهی سید با قرب‌زمانش به قدمای اصحاب، بر اقوال آنها واقف بوده است.

شیخ انصاری اصرار می‌ورزد بر این که سید و قداما از آن جهت به اخبار آحاد ظنی عمل نمی‌کردند که در عهد آنها قرائن دال بر صحت خبر و صدور آن از معصوم، وجود داشته است به خلاف زمان ما که آن قرائن از بین رفته و ما ناچاریم به اخبار آحاد عمل کنیم. ما در پاسخ می‌گوییم این قرائن

عقل فقهی!

چه بوده که در زمان سید وجود داشته و بعد از او بلافاصله از بین رفته است. چطور چنین چیزی ممکن است با آنکه شیخ طوسی معاصر سید و از شاگردان او بوده است! بعضی پنداشته‌اند که استصحاب، که هم در زندگی انسانها رواج و هم در فقه اعتبار دارد، نوعی اعتنا به ظن است چون با استصحاب یقین به بقای امر مشکوک البقا پیدا نمی‌شود معذک ما موظفیم بنا بر بقا بگذاریم. در حالی که چنین نیست در شریعت، هیچ ظن و گمانی اعتبار ندارد. انسانها نیز در معاملات و معاشراتشان به علم تکیه می‌کنند نه ظن و گمان. استصحاب حالت پیشین نیز نه از آن جهت است که آنها ظن را حجت می‌دانند بلکه از آن جهت است که علم حجت است و تا دلیل قطعی بر نقض حالت سابق نداشته باشند به قطع سابق اعتنا می‌کنند. به بیان دیگر وقتی علم به وجود چیزی دارند عقل وادارشان می‌کند که به مقتضای وجود آن عمل کنند تا قطع به عدمش پیدا کنند. نیز وقتی به عدم چیزی علم دارند عقل وادارشان می‌کند که به مقتضای عدم آن عمل کنند تا قطع به وجودش پیدا کنند. یعنی همیشه باید علم، علم پیشین را نقض کند نه ظن و گمان. پس استصحاب الحاق چیزی به اعم اغلب نیست بلکه باقی گذاردن معلوم است به حال خود تا وقتی که ناقص قطعی پیدا شود نه ناقص مظنون یا موهوم. و این حکم تمام اصول است و منحصر به استصحاب نیست.

بعضی نیز برای حجیت خبر واحد به مفهوم آیه اذ جائکم فاسق بنیاً فتبینوا تمسک کرده‌اند. گفته‌اند اگر خبر فاسق تبیین خواهد خبر عادل تبیین نمی‌خواهد و باید پذیرفت.

در پاسخ می‌گوییم این توصیه قرآن، امری تبعیدی نیست بلکه مثل صدها مورد دیگر ارشاد به یک نکته عقلانی است. و آن نکته این است که عَقْلاً به خبر شخص فاسق (فرد بی مبالاتی که برای منافعش حاضر است دروغ بگوید) اعتماد نمی‌کنند تا بررسی کنند و ببینند راست می‌گوید یا دروغ. خدا نمی‌گوید شما خبر فاسق را رد کنید بلکه می‌گوید بررسی کنید تا قضیه برایتان روشن شود (تبیین). اگر در موردی شخص فاسقی خبری بدهد که بدانیم راست می‌گوید هیچکس نگفته در این مورد هم تبیین لازم است. پس محور مسأله، تردید برانگیزی خبر است هر خبری که عقلاً نسبت به مفاد آن تردید پیدا کنند تبیین می‌خواهد اگرچه گوینده‌اش عادل باشد و هر خبری که عقلاً نسبت به مفاد آن تردید پیدا نکنند، تبیین نمی‌خواهد اگر چه گوینده‌اش فاسق باشد. شاهد بر این تفسیر، ذیل آیه است که می‌فرماید ان تصیبوا قوماً بجهالة یعنی هر جا ترتیب اثر دادن به خبر، «جهالت» شمرده شود نباید به خبر ترتیب اثر داد بلکه باید تحقیق کرد و بعد از اطمینان نسبت به درستی خبر به آن عمل کرد. در جائی که می‌خواهیم با کسی شریک تجاری شویم صرف اعتماد به خبر او در مورد سوابق درخشان تجاری‌اش، کافی نیست و اگر به صرف خبر او اقدام به مشارکت با وی کنیم و بعد ورشکست شویم عَقْلاً عمل ما را «جهالت» نامیده و ما را نکوهش می‌کنند

عقل فقهی!

ومی‌گویند درست است عادل بود ولی در چنین مواردی اعتماد به خبر چند عادل نیز کافی نیست تا چه رسد به خبر خود وی. تو باید قبلاً با تمام شرکای سابق او صحبت می‌کردی و از صداقت و امانت او مطمئن می‌شدی! عمل تو مصداق «جهالت» است و باید «ندامت» بکشی!

عقلاً معمولاً به خبر عادل بی‌واسطه اعتنا می‌کنند چون انگیزه‌ای برای دروغ در او نمی‌بینند ولی اگر شواهدی بر کذب خبر یا خطای گوینده وجود داشته باشد مثل آنکه از پیچ و خم هزار سال راه و سینه به سینه به ما رسیده باشد (همچون آبی که در دهانه‌چشمه زلال و شفاف است ولی بعد از عبور از مسیری طولانی کدر و آلوده می‌شود) قطعاً به همان ملاک که خبر فاسق نیازمند «تبیین» است باید خبر عادل را نیز بررسی کرد و بدون شواهد نپذیرفت. عقلاً به خبر واحد در مسائل دینی اعتماد نمی‌کنند به‌خصوص اگر از فراز و نشیبی که اخبار و روایات در خلال چهارده قرن طی کرده‌اند و از بازار آشفته حدیث سازی و دروغ‌پردازی اطلاع داشته باشند.

بر فرض که ندانیم آیه نبأ چه می‌خواهد بگوید یعنی آیه از متشابهات باشد (که قطعاً از محکّمات است) باید به آیه روشنی مثل و لا تقف ما لیس لک به علم عمل کنیم یعنی مادام که به مفاد حدیث، علم پیدا نکردیم آن را نپذیریم.

«تبیین» مخصوص خبر فاسق نیست. در هر موردی که احتمال داشته باشد در صورت اقدام، آسیبی وارد شود باید تبیین کرد. مثل این آیه شریفه یا ایها الذین آمنوا اذا ضربتم فی الارض فتبینوا و لا تقولوا لمن القی الیکم السلام لست مؤمناً تبغون عرض الحیوة الدنیا فتبینوا در اینجا تبیین نسبت به وضعیت کسانی است که مجهولند نه فسق آنها ثابت شده است و نه عدالت آنها. از این بالاتر موردی است که خدا نسبت به مسلمان مهاجر، امر می‌کند تبیین کنند.

در آیه دهم سوره ممتحنه می‌فرماید:

یا ایها الذین آمنوا اذا جائکم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بایمانهم فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن الی الکفار...

قرآن می‌فرماید اگر زنان مؤمن، مهاجرت کرده و از شر کفار به شما پناه آوردند قبل از آزمودن آنها، ادعای مسلمانی آنها را نپذیرید. اینجا سخن از فاسق نیست. بلکه سخن از کسانی است که مسلمان شده‌اند و بالاتر از پذیرش اسلام، هجرت کرده‌اند. ولی چون احتمال دارد قصد نفوذ و ضربه زدن داشته باشند قرآن می‌گوید بعد از امتحان سخنشان را بپذیرید. بنابر این هر جا احتمال دروغ یا خطا باشد نیاز به تبیین است و بدون تبیین و آزمون نباید هیچ سخنی را از هیچکسی پذیرفت.

(۶) توره فقه در اثر عمل به روایات ظنی

شیخ طوسی که شاهد فقه عامه بود و خود در اول کتاب مبسوط می گوید که نمی خواست شیعه در تکثیر فروع و توسعه دامنه بحث، دست کمی از عامه داشته باشد، همان روش اختلاف برانگیز عامه را پیش گرفت و مبحث حجیت ظن حاصل از اخبار آحاد را پیش کشید و همان اصول فقه را به سبک عامه مطرح کرد. اگر به کتب اصول عامه مثل، شرح مختصر عضدی، محصول فخر رازی، اصول حاجبی و قاضی عبدالجبار و غیره مراجعه کنید می بینید که علمای شیعه نیز همه مسائل، از مباحث الفاظ گرفته تا اجماع و شهرت و بحث در اخبار متواتر و اخبار آحاد و سائر عناوین اصولی را به همان ترتیب کتب عامه تألیف و تدوین کرده اند. با نظری به کتب فقهی نیز می بینید عموم مسائل و ترتیب آنها در کتب ما به سبک کتب آنهاست مثل کتاب الظهار، کتاب الایلاء، کتاب العتق، کتاب اللعان، کتاب التدبیر و المکاتبه و الاستیلاء. شیخ طوسی می دید اگر اخبار آحاد را معتبر نداند تألیف کتابهای حجیم و تفریع فروع انتزاعی و طرح بحثهای گوناگون امکان پذیر نیست از این رو متوسل به خبر واحد شد.

نتیجه کوشش شیخ طوسی این شد که فقیه پس از یک عمر درس خواندن نتواند به ضرس قاطع بگوید من علم پیدا کردم که حکم این مسأله چنین است. غایت ادعای او این است که ظن من چنین است. فقیه دیگری که با او مخالف است نیز می گوید ظن من چنان است. و اختلاف انظار روز به روز بیشتر شد.

پیروان شیخ طوسی که به جهت تألیفات مفصلش شیفته او بودند به تقلید از او به تألیف کتبی پرداختند که مبتنی بر اخبار آحاد و اجماع و شهرت بود. اینان فقط قیاس را مردود می دانستند ولی چنانکه گفتیم حجت دانستن ظن حاصل از اخبار نیز در نتیجه و نهایت، تفاوتی با عمل به قیاس ندارد زیرا محصول هر دو ظن است نه علم! هر چند نسبت به اکثر فتاوی موجود ظن هم پیدا نمی شود چه رسد به علم!

صدها کتاب مطول و مختصر و مکرر در مکرر در اصول فقه و فروع آن نوشته شد که جز صرف عمر و مال و توسعه اختلاف و نزاع و جدال ثمری نداشت و فقه قرآن که ثمره اش تربیت انسان و بسط عدالت و آزادی و محو ظلم و طغیان است به فراموشی سپرده شد.

عقل فقهی!

اصول فقه از عهد سید مرتضی تا زمان شیخ حسن صاحب معالم، که قریب شش قرن را در بر می‌گیرد، در چندین کتاب بالنسبه کوچک تدوین شد مثل ذریعه سید مرتضی، عدّه شیخ طوسی، معارج محقق، زبده بهائی، و معالم شیخ حسن و امثال آنها که معالم مفصل‌ترین آنها بود. ولی از قرن دوازدهم تا کنون کتابهای اصول قطور و قطورتر شد و تألیفاتی مانند قوانین، فصول، منهاج، هدایه المسترشدین، بدایع، فرائد، کفایه و... به رشته تحریر درآمد که یک عمر هم برای مطالعه آنها کافی نیست و جز تغییر بعضی عبارات و تفصیل برخی مجملات و نقل و ایراد و نقض اقوال فائده‌ای در بر نداشته و ندارد!

اکثر مسائلی که بین متأخرین مشهور شد شهرتشان بعد از زمان شیخ پیدا شد و بین قدما مشهور نبود بنابر این چنین شهرتی ارزش ندارد. شیخ حسن در معالم از پدرش شهید ثانی نقل می‌کند که فاضل محقق سدید الدین محمود حمصی گفت در بین امامیه کسی باقی نمانده که فتوایش مستند به تحقیق باشد بلکه همه آنها حاکی و ناقل نظرات شیخ طوسی هستند.

(۷) دین مقیاس عدالت یا عدالت مقیاس دین؟

هدف همه انبیاء و کتب آسمانی عدالت و اعتدال است، اعتدال در زندگی فردی و عدالت در زندگی اجتماعی. اما آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین؟ به بیان دیگر، آیا دین به هر چه که عدالت است امر می‌کند یا هر چه که دین به آن امر کند عدالت است؟ آیا انسانها مصادیق بارز ظلم و عدالت را از طریق شریعت می‌شناسند یا مصادیق بارز عدالت و ظلم برای همه روشن است و توصیه‌های دین ارشاد به حکم عقل است؟ به بیان فنی‌تر آیا عدالت در سلسله علل احکام است یا در سلسله معالیل احکام؟

می‌دانیم شیعه نیز مثل معتزله معتقد است که عدالت، مقیاس دین است. ولی پارادکس بی جواب این واقعیت تلخ است که فقهای شیعه علی‌رغم دیدگاه کلامی خود، در استنتاج‌های فقهی، فتاوائی می‌دهند که هر عرفی آن را مصداق بارز ظلم و سفاهت می‌داند.

فقها در پاسخ به این سؤال که چگونه مجازات می‌دهید مردی بدون عذر موجه زنش را طلاق بدهد؛ یا اجازه ندهد زنش در مراسم تشییع جنازه و دفن و ترحیم پدرش حاضر شود؛ و یا درخواست آمیزش او را اجابت نکند؟ می‌گویند زن حقی ندارد که مرد آن حق را ضایع کرده باشد. اگر ثابت شود که زن حقوقی چنین و چنان دارد مثلاً درخواست جنسی او باید از ناحیه شوهر برآورده شود و همیشه باید با شوهرش زندگی کند در آن صورت اگر مرد بر خلاف این حقوق، اقدامی کند حق‌کشی کرده است ولی چنین حقی برای زن ثابت نشده است. حق هر کسی چه زن و چه شوهر را خدا تعیین می‌کند و اگر خدا گفته باشد زن چنین حقوقی ندارد دیگر اعتراضی به مرد وارد نیست. زیرا مرد از اختیارات قانونی‌اش استفاده کرده است!

خواننده محترم احتمالاً از این پاسخ تا حدی گیج شده باشد گویا نوعی چشم‌بندی در آن به کار رفته است!

فقها می‌گویند مرد حق دارد به خاطر خوره، کوری، برص یا شل بودن همسرش، عقد را فسخ کند ولی اگر مرد چنین عیب‌هایی داشت زن حق ندارد اعتراض کند؟ ما می‌پرسیم چگونه ممکن است خدا چنین احکامی مقرر کرده باشد؟ پاسخ می‌دهند چون خدا چنین احکامی مقرر کرده است!!!

عقل فقهی!

می‌پرسیم چطور مرد حق دارد هر وقت اراده کند، حتی وقتی که زنش در وسط نماز است او را به آمیزش وادار کند ولی زن فقط سالی سه بار حق آمیزش دارد آن هم چنان کوتاه و گذرا که مجال بیانش نیست! پاسخ می‌دهند چون خدا چنین دستوری داده است! چطور ممکن است مرد حق داشته باشد به زنش دروغ بگوید؟

در واقع ما از ظالمانه بودن این احکام پی می‌بریم که در فرایند استنباط اشتباهی رخ داده است و می‌پرسیم چطور ممکن است خدا چنین احکامی داشته باشد؟ در پاسخ مسلم می‌گیرند که هیچ اشتباهی رخ نداده است و چون خدا چنین حکمی کرده است می‌فهمیم که زن اصلاً حقی ندارد که ضایع شده باشد!

آیا باید نیازهای طبیعی و حقوق مبتنی بر این نیازها را خدا معین کند؟ آیا همین که خدا به انسان معده و دهان و مری داده به این معنا نیست که انسان حق تغذیه دارد. آیا همینکه تشنه می‌شود دلیل این نیست که حق دارد آب بیاشامد؟

می‌گویند خیر ما باید ببینیم خدا به او اجازه اکل و شرب داده و چه مقدار اجازه داده است؟ اگر آدمی با دو وعده غذا در شبانه‌روز سیر می‌شود و خدا فقط یک وعده غذا تجویز کند دیگر انسان حق ندارد دو وعده غذا بخورد! اصلاً او اشتباه می‌کند که گمان می‌کند دو وعده باید غذا بخورد چرا که حدیث می‌گوید یک وعده غذا بخورید! اصلاً اگر خدا بگوید هیچکس حق ندارد چیزی بخورد و همه باید بمیرند. ما باید مطیع باشیم و حق اعتراض نداریم! ما بنده ایم و بنده را نرسد که در حکم خدا چون و چرا کند. خوشبختانه خدا چنین چیزی نگفته ولی اگر گفته بود ما باید قبول می‌کردیم!

این بحث به بحث حسن و قبح عقلی و نزاع اشاعره و معتزله بر می‌گردد. در واقع فقهای ما در سراسر فقه موضع اشعری دارند. می‌گویند ما نمی‌فهمیم چه حکمی عادلانه و چه حکمی ظالمانه است! اگر خدا بگوید مرد حق دارد بدون عذر موجه زنش را طلاق بدهد ما می‌فهمیم این حکم عادلانه است! اگر خدا بگوید مرد اگر بعد از عقد بفهمد زنش کور است می‌تواند عقداً فسخ کند ولی اگر زن بفهمد مرد کور بوده و او را فریب داده است حق فسخ ندارد باید بسوزد و بسازد! آری اگر خدا چنین چیزی بگوید عین عدالت است و ما اشتباه می‌کنیم که گمان می‌کنیم عدالت اقتضا می‌کند هر دو در این موضوع یکسان باشند. عدالت آن است که خدا به آن امر کند نه آنکه خدا به مصادیق بارز عدالت امر می‌کند. با این منطقی اگر خدا بگوید اطفال شیرخوار را بکشید عین عدالت است ولی چون از چنین چیزی نهی کرده است می‌فهمیم ظالمانه است! قبل از نهی خدا مانمی‌توانیم نسبت به نیک و بد بودن این عمل قضاوت قاطعی داشته باشیم!

عقل فقهی!

پس مصادیق بارز عدل و ظلم بر ما معلوم نیست و از طریق شریعت به آن پی می‌بریم. این اندیشه نیمی از مصیبت فقه‌ماست و نیم دیگر اینکه شریعت نیز با خبر واحد و اجماع و شهرت و سیره متشرعه احراز می‌شود (چهار رکنی که سست‌تر از تار عنکبوت است). این دو تصور کاملاً خطا منشأ بدفهمی دین و تبدیل آن به مجموعه‌ای ناهمگون، بی‌قواره و نامعقول شده‌است در این باره به تفصیل بحث خواهیم کرد.

پاسخ اجمالی ما این است که مصادیق بارز عدل و ظلم بر همه انسانها در شرق و غرب عالم و در سراسر تاریخ روشن است و خداوند به مصادیق روشن عدالت امر می‌کند و از مصادیق بارز ظلم نهی می‌کند. «عدالت» معیار دین است نه «دین» معیار عدالت، همانطور که «حق»، معیار شناخت شخصیت‌هاست نه شخصیت‌ها معیار شناخت «حق». چنانکه می‌دانید در گیر و دار جنگ جمل یکی از یاران حضرت امیر آمد و گفت یا علی من در صف مقابل شخصیت‌های موجهی مثل طلحه و زبیر و عائشه رامی‌بینم آیا ممکن است آنها بر باطل باشند و امام فرمود حق معیار شناخت شخصیت‌هاست نه بر عکس. در این باره در قرآن آیات فراوانی وجود دارد که متأسفانه به دلیل مهجوریت قرآن، مورد توجه نیست.

۱. و اذا فعلوا فاحشۃ قالوا وجدنا علیها آبائنا و الله امرنا بها قل ان الله لایامر بالفحشاء ا تقولون علی الله ما لا تعلمون.

یعنی کار زشت را انجام می‌دادند و می‌گفتند خدا به ما امر کرده است که کار زشت انجام دهیم. ای پیامبر بگو خدا به کار زشت امر نمی‌کند.

یعنی مصادیق بارز کار زشت و ظلم بر همه‌گان روشن است و خدا هرگز به آنها امر نمی‌کند. نه آنکه بر ما روشن نیست چه چیزی زشت است و اگر شنیدیم که خدا به کار زشت امر کرده است باید مرتکب آن شویم.

ان الله یأمر بالعدل و الاحسان اوامر الهی عادلانه است و خدا به آنچه عدالت است ما را فرمان می‌دهد. پس مصادیق عدالت برای انسانها قابل شناسائی است.

فالهمها فجورها و تقویها یعنی خدا انسان را به گونه‌ای آفریده است که راه و چاه را تشخیص می‌دهد.

دزدی در بین همه ملت‌ها کار زشت و نامشروعی است. خود دزدها نیز این کار را زشت می‌دانند و در صورت دستگیری می‌کوشند خود را تبرئه و عمل خود را توجیه کنند. حتی اگر بخواهند با کسی شرکت یا وصلت کنند، دنبال کسی می‌روند که دزد نباشد! چطور می‌توان گفت که ما از ماهیت دزدی سر در نمی‌آوریم و اگر خدا بگوید دزدی، راه شرافتمندانه‌ای است، باید بپذیریم و قضاوت

عقل فقهی!

خود را تخطئه کنیم. دروغ در هر مذهب و مکتبی زشت است چطور ممکن است خدا به مرد اجازه بدهد به زنش دروغ بگوید؟

چنین منطقی باعث تولد فقهی بی تناسب با واقعیات و بسیار بی قواره شد. فقهی که همچون جامه‌ای تنگ و کوتاه جوابگوی نیاز فرد و جامعه نیست و از سوئی با اصرار عالمان دین مواجهیم که این فقه، فقه آل محمد است و مقدس است و همه باید خود را با آن وفق دهند و جای چون و چرا ندارد. باید به هر قیمتی، آن را پوشید و افتخار کرد و حتی الامکان آن را به دیگر کشورهای جهان نیز صادر نمود!

انسان به یاد پروکروست، راهزن افسانه‌ای یونان می‌افتد که در کوه‌ها و گردنه‌ها راه را بر کاروانیان می‌بست و اموال آنان را به غارت می‌برد و به این نیز اکتفا نمی‌کرد بلکه یک تخت آهنی داشت و دستور می‌داد تا افراد کاروان را یک به یک بر روی تخت بخوابانند. هر کس که قد و اندازه‌اش از طول تخت آهنی کوتاهتر بود به فرمان وی آنقدر او را از طرف پا و سر می‌کشیدند تا به اندازه تخت شود و اگر قدی بلندتر داشت فرمان می‌داد تا از ناحیه پا مقدار اضافی را اره کنند تا کاملاً در قالب تخت آهنی جای گیرد. از دیدگاه فقیهان ما نیز فقه، تختی آهنی است که باید انسان و جامعه را در درون آن قرار داد و کم و زیادهای آن را با برش یا کشش، ترمیم کرد.

فقه سنتی انگاره‌های ثابت و جامد را به عنوان انگاره‌های دینی خدشه‌ناپذیر باور دارد و می‌خواهد این لباس تنگ و کوتاه را بر اندام انسان همه اعصار بپوشاند. در فقه سنتی انسان، عقل، علم و تجربه بشری هیچ اعتباری ندارد آنچه بالاترین ارزش را داراست اخبار است آن هم اخبار آحاد که سرنوشت آن را خواهید خواند!

(۸) قرآن مقیاس روایت یا روایت مقیاس قرآن؟

قرآن و عترت دو یادگار مهم پیامبر و به تعبیر او «ثقلین» هستند. در عین حال فرمود «احدهما اکبر» یا «احدهما اعظم». قرآن ثقل اکبر است و مهیمن بر همه کتابهای آسمانی و میزان تشخیص حق و باطل است. هر حدیث و روایتی با قرآن سازگار نباشد فاقد اعتبار است.

در هر موضوعی که قرآن و روایات به آن پرداخته و دو گونه سخن گفته باشند دو موضع کاملاً متفاوت می‌توان گرفت. اگر قرآن را محور و معیار فهم روایت بدانیم، روایت را در پرتو قرآن معنا کرده و آن را حمل بر مفاد قرآن می‌کنیم و اگر اخباری مسلک باشیم و قرآن را ظنی الدلاله بدانیم ناچار روایت را محور قرار داده یا اصلاً به قرآن مراجعه نمی‌کنیم و یا روایت را تحمیل بر قرآن می‌کنیم. این دو نوع موضع‌گیری شواهد فراوانی دارد. به چند مثال توجه فرمایید:

۱. در قرآن آمده است خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها

کلمه اموال جمع مضاف است و شامل همه اموال می‌شود. بر اساس این آیه و حدود صد روایت، از همه اموال باید زکات داد. متأسفانه روایتی وجود دارد مبنی بر اینکه پیامبر فقط از نه چیز زکات می‌گرفت «عفی رسول الله عما سوی ذلک». کسانی که محور کارشان روایت است، آن روایت را بر آیه صریح قرآن و روایات متعدد مقدم داشته و می‌گویند آیه قرآن را با این روایت تخصیص می‌زنیم! و روایات دیگر را حمل بر استحباب می‌کنیم. در حالی که اگر محور کارشان قرآن باشد می‌توانند بگویند در روایتی که صحبت از نه جنس شده تصرف می‌کنیم و می‌گوییم در آن عصر، درآمد غالب مردم از این نه جنس بوده و زکات اجناس دیگر مقدار معتناهی نبوده است.

وانگهی مگر پیامبر حق دارد حقوق فقرا را به نفع اغنیا ببخشد؟ مگر قرآن نمی‌گوید و لایشرك فی حکمه احداً. افزون بر اینها با آیه ۱۴۱ سوره انعام چه می‌کنید که در انار و زیتون نیز زکات را لازم دانسته است!

۲. قرآن می‌فرماید و لا تباشروهن و انتم عاکفون فی المساجد از کلمه المساجد که جمع با لام است می‌فهمیم که در همه مساجد می‌توان اعتکاف کرد. ولی در روایت است که فقط در مسجد الحرام و مسجد النبی و مسجد کوفه و مسجد جامع بصره و مساجد جامع هر شهر می‌توان اعتکاف کرد نه در همه مساجد.

عقل فقهی!

اگر قرآن محور استنباط باشد باید بگوییم آنچه در روایت ذکر شده بهترین مصادیق است نه مصادیق انحصاری. چرا که اگر این روایت مخصّص قرآن باشد تخصیص اکثر بوده و مستهجن است. ولی اگر روایت را مقدم بر قرآن بدانیم قرآن را تخصیص خواهیم زد و ناچار راه بر اغلب داوطلبان فراوان اعتکاف در سراسر سرزمین‌های اسلامی بسته خواهد شد.

۳. قرآن می‌فرماید الزانی لاینکح الا زانیه او مشرکه و الزانیه لاینکحها الا زان او مشرک و حرم ذلک علی المؤمنین. براساس این آیه ازدواج با زناکار حرام است. ولی در روایتی آمده است که ازدواج با زناکار اشکالی ندارد و اینطور تعلیل شده است که شما او را از گناه به کار مباح وادار خواهید کرد. کسانی که قرآن را ظنی الدلاله می‌دانند در واژه «حَرَمَ» که نص در تحریم است تصرف می‌کنند و روایت را بر قرآن تحمیل می‌کنند. ولی اگر قرآن محور کار باشد در روایت تصرف می‌کنند و می‌گویند روایت اگر صادر شده باشد منظور ازدواج بعد از توبه است.

۴. قرآن می‌فرماید «اوفوا بالعقود» و نکاح چه دائم و چه موقت آن، عقد است و بر اساس قرآن وفای به عقد واجب است یعنی مرد حق ندارد به طور یکجانبه زنش را طلاق بدهد یا مدت را علی‌رغم کراهت زن ببخشد و زن را ترک کند. از آیات ۲۲۹ و ۲۳۰ سوره بقره نیز روشن می‌شود که طلاق فقط در موردی جایز است که ادامه زندگی مستلزم ترک حدود الهی باشد. اگر محور کار قرآن باشد روایتی را که می‌گوید طلاق به دست مرد است در پرتو این آیات معنا می‌کنیم یعنی می‌گوییم درست است که طلاق به دست مرد است ولی مرد حق ندارد تا زندگی حرجی نشده است اقدام به طلاق کند ولی اگر اخباری مسلک باشیم کاری به قرآن نخواهیم داشت و قانون پر صلابت و غیر قابل تخصیص «اوفوا بالعقود» را تخصیص می‌زنیم.

۵. قرآن می‌فرماید فکلوا مما ذکر اسم الله علیه در روایات متواتر نیز آمده است «انما هو الاسم و لا یؤمن علیه الا مسلم». از آیه شریفه و این روایات می‌فهمیم هر حیوانی را که با نام خدا ذبح کنیم حلال است و ذبح کننده خصوصیت ندارد، مسلمان باشد یا خداپرستی دیگر. ولی اخباری‌ها به دلیل بعضی روایات می‌گویند ذبح کننده فقط باید مسلمان باشد. اگر قرآن محورا استنباط باشد باید در آن روایات تصرف کرد و گفت اگر گفته‌اند حتماً مسلمان باشد به این جهت است که در عمل به این شرط معمولاً به غیر مسلمان نمی‌توان اطمینان پیدا کرد. بنابر این اگر مطمئن شویم فردی مسیحی یا یهودی هنگام ذبح، نام خدا را برده است می‌توانیم از گوشت آن حیوان مصرف کنیم.

۶. قرآن در ضمن شمارش افرادی که با آنها نمی‌توان ازدواج کرد به کسانی که از راه شیر خوردن بر ما حرام شده‌اند می‌رسد ولی فقط از دو نفر نام می‌برد مادر شیری و خواهر شیری و امهاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعة. در حدیث است که «الرضاع لحمه کلحمه النسب». اگر محور استنباط قرآن باشد روایت را حمل بر قرآن می‌توان کرد یعنی می‌توان گفت روایت ناظر به

عقل فقهی!

همان دو مورد است و می‌گوید خواهر و مادر شیری بر ما حرامند همانطور که خواهر و مادر نسبی بر ما حرامند. ولی اگر محور کار روایت باشد تعداد زیادی را حرام خواهیم شمرد. در حالی که ایجاز و بلاغت اقتضا می‌کند یا قرآن هیچ ذکری از محرمات رضاعی به میان نیاورد و همه را به بیان عترت واگذار کند و یا بعد از شمردن محرمات نسبی بگوید و هن من الرضاعه یعنی همه کسانی که از طریق نسب به شما محرم هستند از طریق رضاع نیز محرمند. اینکه خدا در مقام شمارش کسانی که نمی‌توان با آنها ازدواج کرد بعد از بیان محرمات نسبی، فقط مادر و خواهر رضاعی را نام می‌برد به خاطر آن است که فقط این دو محرمند نه بیشتر.

۷. قرآن صریحاً می‌گوید کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لو علی انفسکم او الوالدین یعنی برای احقاق حق و احیای عدالت، حتی علیه پدرتان باید شهادت دهید. در فقه به دلیل روایتی مشکوک می‌گویند شهادت فرزند علیه پدر پذیرفته نمی‌شود!

این مورد را کمی مبسوط‌تر بحث می‌کنیم.

آیه ۱۳۵ سوره نساء چنین است:

یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لو علی انفسکم او الوالدین و الاقربین ان یکن غنیاً او فقیراً فالله اولی بهما فلا تتبعوا الهوی ان تعدلوا و ان تلووا او تعرضوا فان الله کان بما تعملون خبیراً.

هر مسلمان و غیر مسلمانی این آیه را بخواند خواهد گفت این آیه به وضوح مسلمانان را ترغیب می‌کند به خاطر حق، شهادت دهند هر چند علیه خودشان یا پدر و مادرشان و یا نزدیکانشان. بنابر تصریح و تنصیب این آیه اگر مثلاً پدرمان دزدی کرد و ما شاهد دزدی او بودیم و دادگاه از ما خواست بر علیه دزد شهادت بدهیم باید بدون ملاحظه ارتباط پدری، در دادگاه حاضر شویم و واقعیت را بگوییم. قرآن می‌گوید اگر پدر شما ثروتمند است و با این شهادت، به شخص شما لطمه مالی خواهد خورد یعنی هدایا و بخشش‌هایش را به شما قطع خواهد کرد و یا فقیر است و از روی نیاز دزدی کرده است هیچکدام از این ملاحظات نباید مانع شهادت شما بر علیه او شود.

حال نظری بیفکنید به فتاوی‌ای آقایان در مورد شهادت فرزند علیه پدر. بسیاری از آنها می‌گویند شهادت علیه پدر پذیرفته نمی‌شود!

شیخ طوسی در خلاف می‌گوید: شهادت فرزند علیه پدر در هیچ حالی پذیرفته نمی‌شود. سپس می‌گوید دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم فانهم لایختلفون فیه.

مرحوم محقق در شرایع می‌گوید: و فی قبول شهادة الولد علی الوالد خلاف و الاظهر المنع.

مرحوم نراقی در مستند می‌گوید:

عقل فقهی!

بنابر اصح شهادت فرزند علیه پدر پذیرفته نمی‌شود و اکثر قدما و متأخرین همین نظر را دارند. صدوقین، شیخین، قاضی، دیلمی، ابن حمزه، حلّی، محقق، فاضل در اکثر کتابهایش، فرزندش در ایضاح، شهید در نکت و دیگران همین فتوا را داده‌اند. درمختلف، تحریر، دروس، مسالک، کفایه و کتب دیگر ادعای شهرت شده است. در خلاف، موصلیات سید مرتضی، سرائر و غنیة ادعای اجماع شده است.

وقتی کسی این همه ادعای شهرت و اجماع را در برابر آیه صریح قرآن می‌بیند با خود می‌گوید لابد صدها روایت از زبان امام صادق و امام باقر نقل شده است که شهادت فرزند علیه پدر پذیرفته نمی‌شود و الا چطور بزرگان شیعه جرأت کرده‌اند برخلاف صریح قرآن فتوا بدهند. اما تعجب وقتی به اوج خود می‌رسد که ببینیم پشتوانه این همه فتوا و شهرت و اجماع، یک یا دو روایت مرسل بیش نیست.

سپس مرحوم نراقی می‌گوید از سید مرتضی حکایت شده است که شهادت فرزند له و علیه پدر را قبول دارد. «دروس» نیز این رأی را تقویت کرده است. «کفایه» نیز آن را قریب شمرده است و در «مفاتیح» و شرح آن، این رأی را اصح دانسته است. ظاهر «تحریر» و «مسالک» و «شرح ارشاد» اردبیلی تردید در این مسأله است. از مختصر و تنقیح و صیمری نیز تردید حکایت شده است. دلیل کسانی که در مسأله تردید کرده و یا به قبول شهادت فرزند علیه پدر فتوا داده‌اند دو چیز است اول، عمومات قبول شهادت عادل. دوم، قول خداوند سبحانه «کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم او الوالدین و الاقربین».

سپس مرحوم نراقی، در جواب این دو دلیل می‌گوید عمومات، با مرسله فقیه تخصیص می‌خورد و ضعف سند آن نیز مشکلی ندارد!!! بر فرض ضعف سند مشکلی باشد با عمل اصحاب جبران می‌شود! آیه نیز نمی‌تواند دلیل باشد زیرا نه صریح است و نه ظاهر!!!

واقعاً عجیب است آیه‌ای به این روشنی و صراحت که احدی در فهم معنای آن تردید پیدا نمی‌کند از نظر ایشان نه صریح در قبول است و نه ظاهر در قبول!

سپس مرحوم نراقی برای رفع تعجب ما می‌گوید اگر کسی بگوید چطور ممکن است آیه در قبول شهادت فرزند نه صراحت داشته باشد و نه ظهور، در پاسخ می‌گویم منظور آیه فقط تحمل شهادت است نه ادای شهادت. یعنی آیه می‌گوید صحنه جرم را مشاهده کنید تا باعث تنبیه و تذکر مجرم شود. پدر وقتی ببیند پسرش او را در حال سرقت می‌بیند همین باعث می‌شود عبرت بگیرد و حیا کند و دزدی نکند و یا بعد از این، دزدی نکند! و یا بعداً جرمش را انکار نکند. خلاصه آیه به شهادت فرزند علیه پدر ربطی ندارد!!!

عقل فقهی!

بر فرض آیه راجع به شهادت دادن علیه پدر باشد، شهادت مستلزم قبول نیست. آیه می‌گوید علیه پدر شهادت دهید ولی قاضی به دلیل روایت مرسلی که وجود دارد نباید شهادت فرزند را بپذیرد. سپس نراقی می‌گوید: اگر بگویید شهادت دادن فرزند لغو و عبث خواهد شد می‌گوییم چنین نیست. فایده شهادت منحصر به قبول قاضی نیست یکی از فوائد آن ثواب آخروی است! در ادامه این توجیهاات بارد، مطالب دیگری می‌گوید که ارزش نقل ندارد.

بدون تردید خواننده محترم از این عبارات که در واقع بازی کردن با آیه قرآن است سخت دهشت‌زده خواهد شد. آخرچطور ممکن است آیه‌ای به این وضوح و صراحت را ساقط کرد و جانب روایتی صد در صد مشکوک را گرفت. مگر نه آنکه باید روایت را عرض بر کتاب کرد، چرا ایشان می‌کوشد آیه را عرض بر روایت کند؟

ولی اگر کمی با کتب فقهی آشنا باشد تعجب نخواهد کرد. اشعری‌گری و اخباری‌گری دو آفت بزرگ فقه شیعه است که متأسفانه باعث شده است فقیه بزرگی مثل محقق نراقی خود را به آب و آتش بزند تا یک روایت مرسل را زنده کند گرچه قرآن را از اعتبار ساقط کند! راستی اگر باب این احتمالات نیشغولی باز شود و هر آیه‌ای را بتوان با «شاید» و «اگر» های این چنینی از دلالت انداخت دیگر چه چیزی از قرآن باقی خواهد ماند؟ لابد کسی که چنین احتمالاتی را مطرح می‌کند می‌گوید قرآن از کار نخواهد افتاد زیرا می‌توان آن را خواند و از ثواب قرائت آن بهره‌مند شد! حال ببینیم چه دلیل دیگری برای رد شهادت فرزند علیه پدر ذکر کرده‌اند.

در کنز العرفان می‌گوید شیخ و اکثر اصحاب شهادت فرزند علیه پدر را نمی‌پذیرند چون باعث تکذیب پدر می‌شود و تکذیب پدر عقوق است و عقوق مانع قبول شهادت فرزند می‌شود.

آیا شهادت دادن به انگیزه اطاعت خدا و احقاق حق، عقوق والدین است؟

اگر به آیاتی که دستور «احسان به والدین» در آنها آمده است دقت کنیم می‌بینیم می‌فرماید اگر والدین فرزند را به شرک وادارکنند فرزند نباید از آنها تبعیت کند. باید عصیان کند و چنین عصیانی، عقوق نیست. شرک خصوصیتی ندارد و به عنوان یکی از مصادیق نافرمانی خدا ذکر شده است. هر جا اطاعت والدین مستلزم نافرمانی خدا باشد باید جانب خدا را مقدم داشت. نافرمانی از والدین در چنین مواردی چون فرمانبرداری از خداست عقوق نیست نه آنکه عقوق باشد و گناه نداشته باشد.

اگر خدا فقط گفته بود شهادت به حق دهید، باز آیاتی که دستور به احسان به والدین می‌دهند از شهادت علیه والد نهی نمی‌کردند چرا که شهادت علیه والد، عقوق آنها نیست احسان به آنهاست چون باعث می‌شود در همین دنیا قاضی به جرم آنها رسیدگی کند و از عذاب دوزخ برهند. تا چه رسد به اینکه صریحاً در قرآن بگوید علیه والدین شهادت دهید.

عقل فقهی!

از این دست مثال‌ها فراوان است و مقصود بیان این مطلب است که نتیجه استنباط کسی که گرایش به قرآن دارد با نتیجه استنباط کسی که قرآن را ظنی الدلاله می‌داند و محور کارش روایت است، صد در صد فرق دارد. متأسفانه در حوزه‌های فقهی ماگرایش به اخبار است و روایت را تحمیل بر قرآن می‌کنند و گاه بر خلاف نص قرآن فتوا می‌دهند. گواه گرایش روائی در حوزه این است که بسیاری از محصلان راجع به هر مطلبی روایت مربوط به آن را در خاطر دارند ولی آیه متناظر با آن مطلب رانمی‌شناسند. مثلاً حدیث «جب» را همه حفظند که «الاسلام یجب ما قبله» ولی آیات مربوط به این مطلب را کسی نمی‌شناسد! مثل این آیه «قل للذین کفروا ان یتنہوا یغفر لهم ما قد سلف».

افراط در گرایش به روایت و تفریط در عنایت به قرآن باعث شده است که فقیهان ما در نقل آیات کراراً اشتباه کنند. اگر نقل قولی از کتاب فقهی را اشتباه نقل کنند جای تعجب نیست زیرا در آن اعصار کتاب‌ها استنساخ می‌شد و بسیاری از علما کتابهای کتابخانه شخصی‌اشان را خودشان استنساخ می‌کردند. بدیهی است وقتی کتابی در دسترس آنها نباشد و مطلبی از آن را به نقل از فقیه یا کتابی دیگر نقل کنند، اشتباه پیش بیاید. بسیاری از منقولات کتب فقهی با پیشوند «محکی» شروع شده است که نشان می‌دهد مؤلف منبع اصلی را ندیده و به منبع دست دوم اکتفا کرده است. ولی چنین چیزی در مورد قرآن قابل قبول نیست چون قرآن همواره در دسترس همگان بوده است. به چند مورد از این اشتباهات توجه فرمایید.

۱. مرحوم آخوند، مرحوم نائینی، مرحوم آقا ضیاء عراقی، میرزای قمی، مرحوم بروجردی، و مرحوم حکیم و مرحوم گلپایگانی، مرحوم سید محمد صادق روحانی و آقای مشکینی آیه مربوط به تیمم را که در دو جا با تعبیریکسانی نازل شده است اشتباه نقل کرده است. در آیه ۶ سوره مائده و ۴۳ سوره نساء می‌فرماید... فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیداً طیباً. آقایان بالاتفاق نوشته‌اند: قوله تعالی و ان لم تجدوا ماء فتیمموا

۲. مرحوم شیخ انصاری در بحث غیبت بعد از فتوی به روا بودن غیبت از سنیان! می‌گوید: ثم الظاهر دخول الصبی المميز المتأثر بالغیبة لو سمعها لعموم بعض الروایات المتقدمة و غيرها الدالة على حرمة اغتیب الناس و اكل لحومهم مع صدق الاخ علیه كما یشهد به قوله تعالی و ان تخالطوهم فاخوانکم فی الدین. آیه مورد استناد شیخ آیه و یستلونک عن الیتامی قل اصلاح لهم خیر و ان تخالطوهم فاخوانکم و الله یعلم المفسد من المصلح... در این آیه بعد از کلمه اخوانکم، کلمه «فی الدین» دیده نمی‌شود. شیخ انصاری این آیه را با آیه ۵ سوره احزاب اشتباه گرفته که آن آیه ربطی به مطلب ایشان ندارد ولی در آن آیه بعد از اخوانکم کلمه «فی الدین» وارد شده است.

عقل فقهی!

۳. علامه حلی و شهید ثانی آیه اول سوره انفال را اشتباه نقل کرده‌اند. آیه چنین است «یسئلونک عن الانفال قل الانفال لله و الرسول» و این بزرگواران نوشته‌اند «قل الانفال لله و للرسول». سید محمود هاشمی نیز این اشتباه را عیناً تکرار کرده‌است.

۴. مرحوم نائینی، مرحوم آقا ضیاء عراقی و مرحوم خوئی آیه «و خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» را اینطور نقل کرده‌اند «احل لکم ما فی الارض جمیعاً». چنین آیه‌ای در هیچ جای قرآن دیده نمی‌شود. این بزرگواران آیه «احل لکم الطبیات» را با آیه «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» تلفیق کرده و معجونی از آنها ساخته و درباره آن مفصل بحث کرده‌اند که مثلاً «احل» در اینجا به چه معنایی است؟!

۵. شیخ طوسی و مرحوم خوئی و مرحوم آشتیانی آیه دوم سوره نور را اشتباه نقل کرده‌اند. آیه اینطور شروع می‌شود الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهم ماءً جلدۀ. این بزرگواران نوشته‌اند الزانی و الزانیة... لطیفه‌ای که آیه در ساختار اول بدان اشعار دارد با چنین تقدیم و تأخیری قطعاً فوت می‌شود.

۶. علامه حلی آیه فمن فرض فیهن الحج فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحج را اینطور نقل کرده است... فلا رفث و لا فسوق فی الحج و لا جدال.

۷. محقق اردبیلی، محقق سبزواری، محقق بحرانی، سید محمد عاملی و شیخ حسن نجفی آیه ذیل را اشتباه نقل کرده‌اند

فاذا قضیت مناسککم فاذکروا الله کذکرکم آبائکم او اشد ذکراً.

آنها نوشته‌اند فاذا افضت من عرفات فاذکروا الله کذکرکم آبائکم و اشد ذکراً.

چنین آیه‌ای در هیچ جای قرآن وجود ندارد!

۸. شیخ انصاری، شیخ اصفهانی، سید محمد روحانی و سید محمد صادق روحانی بالاتفاق به آیه‌ای استشهاد کرده‌اند که در هیچ جای قرآن به این شکل دیده نمی‌شود. این بزرگواران نوشته‌اند: قوله تعالی احل لکم ما ملکتم ایمانکم. در هیچ جای قرآن قبل از «ما ملکتم ایمانکم» جمله «احل لکم» دیده نمی‌شود.

۹. مرحوم آخوند، کلمه «بینکم» را از آیه «و لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل» انداخته است. مرحوم گلپایگانی فعل مضارع در آیه و من یقتل مؤمناً فجزائه جهنم... را به صورت فعل ماضی نقل کرده است: و من قتل مؤمناً متعمداً فجزائه جهنم.

۱۰. علامه حلی آیه «احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم» را به صورت ذیل نقل کرده است «احل لکم الی لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم».

عقل فقهی!

این اشتباهات هر چند ناچیز و ظریف است. اما نشان می‌دهد این بزرگواران چنانکه باید با قرآن انس نداشتند و بر اثر اتکا به حافظه یا نقل فقیه دیگر دچار این اشتباهات شده‌اند. سزاوار بود با توجه به اینکه قرآن همیشه حتی در عصر آنها در دسترس همگان بوده است بیش از این اهتمام ورزیده و در نقل آیه به خود قرآن مراجعه می‌کردند.

(۹) قرآن طفیل و وجود عترت

بر خلاف پیامبر که هنگام توصیه به تقلین فرمود قرآن ثقل اکبر است، عموم فقهای شیعه تصور می‌کنند عترت ثقل اکبر است و از این نیز بسی فراتر رفته، بر این باورند که مقصود اصلی خدا از فرستادن قرآن، معرفی عترت بوده است. تمام آیات قرآن در مناقب عترت و نکوهش دشمنان آنهاست. قرآن بدون تفسیر عترت، قابل فهم نیست و حجیت ندارد. قرآن تغییر یافته و تحریف شده است!

اگر باور نمی‌کنید که عموم علمای شیعه چنین تلقی‌ای از قرآن و عترت دارند به تفسیرها و نحوه استدلال‌های فقهی آنها توجه کنید. برخی از آنها صراحتاً قرآن را موجودی طفیلی می‌دانند. عبارت ذیل را از مقدمه تفسیر «بیان السعادة» نقل می‌کنیم:

كان المقصود الهم من الكتاب الدلالة على العتره و التوسل بهم و فى الباقي منه حجتهم اهل البيت و بعد التوسل باهل البيت ان امروا باتباعه كان حجة قطعية لنا و لو كان مغيراً تغييراً مخلاً بمقصوده و ان لم نتوسل بهم او لم يأمروا باتباعه و كان التوسل به و اتباع احكامه و استنباط اوامره و نواهيه و حدوده و احكامه من قبل انفسنا كان من قبيل التفسير بالرأى الذى منعوا منه و لو لم يكن مغيراً.....

اعلم ان الله تعالى شأنه العزيز كان غيباً محضاً و مجهولاً مطلقاً و كان لا اسم له و لا رسم و لا خبر عنه و لذا كان يسمى بالعمى فاحب ان يعرف فخلق الخلق لكي يعرف كما فى القدسي المعروف فكان اول ظهوره فعله الذى يسمى بنفس الرحمن و الاضافة الاشراقية و مقام المعروفة و الحقيقة المحمدية(ص) و هى اللطيفة العلوية و يسمى بالمشية باعتبار كونه اضافة الله تعالى الى الخلق و بالولاية المطلقة باعتبار كونه اضافة للخلق الى الله، و هذه الحقيقة بمضموم خلقت الاشياء بالمشية مبدء جميع الخلق بمراتبه العقلانية و النفسانية و الجسمانية النورانية و الظلمانية والطبيعية و لما كان الانسان غاية لكل و كان غاية الانسان بمنطوق ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون و بمضمون قوله تعالى فخلقت الخلق لكي اعرف معرفة الله، ارسل الرسل و انزل الكتب و اسس الشرايع لمعرفته و قد عرفت ان مقام معرفته هو مشيته التى هى الولاية المطلقة و لما كان المتحقق بالولاية و بمقام المعروفة محمداً(ص) و علياً(ع) و اولادهما صح ان يقال انهم

عقل فقهی!

مبدء الكل و غايته و لما كان جميع الشرايع الالهية و الكتب السماوية لتصحيح طريق الانسانية و توجيه الخلق الى الولاية و كان اصل المتحققين بالطريق الانسانية و الولاية و المتحقق بالولاية المطلقة محمداً(ص) و علياً(ع) و اولادهما عليهم السلام صح ان يقال جملة الشرايع الالهية و جميع الكتب السماوية نزلت فيهم و في توجيه الخلق اليهم و هو ايضاً وصف و تبجيل لهم، و لما كان كثير من آيات القرآن نزلت فيهم تصريحاً او تعريضاً او تورية و ما كان في اعدائهم لم يكن المقصود منه الا الاعتبار بمخالفيتهم و الانزجار عن مخالفتهم ليكون سبباً للتوجه اليهم و لمعرفة قدرهم و عظمة شأنهم و كان ساير آيات الامر و النهي و القصص و الاخبار لتأكيد السير على طريق الانسانية الى الولاية صح ان يقال جميع القرآن نزل فيهم و لما كان القرآن مفصلاً يكون بعض آياته فيهم و في محبيهم و بعضها في اعدائهم و مخالفتهم و بعضها سنناً و امثالاً و بعضها فرائض و احكاماً صح ان يقال نزل القرآن فيهم و في اعدائهم او نزل اثلاثاً او ارباعاً و الايات الدالة على اخبار الاخيار و الاشرار الماضين كلها تعريض بالائمة و اخيار الامة و اشرارهم مع قطع النظر عن رجوعها اليهم و الى اعدائهم بسبب كونهم اصلاً في الخير و كون اعدائهم اصلاً في الشر بل نقول كل آية ذكر فيها خير كان المراد بها اخيار الامة و كل آية ذكر فيها شر كان المراد بها اشرار الامة لكون الآية فيهم او تعريضاً بهم او لكونهم و كون اعدائهم اصلاً في الخير و الشر و في الزيارة الجامعة: ان ذكر الخير كنتم اوله و اصله و فرعه و معدنه و مأواه و منتهاه و هكذا الحال في حال اعدائهم بحكم المقابلة فان ذكر الشر كانوا اوله و آخره و اصله و فرعه و معدنه و مأواه و منتهاه.

از اين دیدگاه افراطی‌تر، دیدگاه کسانی است که قرآن را کاملاً اسرارآمیز و صد در صد دست‌نیافتنی می‌دانند. امام خمینی‌چنین می‌اندیشید، می‌فرمود: «...قرآن هم مستور است و محجوب. درک قرآن آرزویی است که ما باید آن را به گورببریم...» یعنی در پرتو سنت نیز قرآن برای ما قابل فهم نخواهد بود! در واقع خداوند کتابی نازل کرده است که صد در صد سرّ و راز است و هیچکس نمی‌تواند این راز را بگشاید. به بیان دیگر ما جز روخوانی و ثواب بردن از قرائت قرآن، بهره دیگری نمی‌توانیم ببریم. تفسیر سوره حمد امام نیز مؤید همین تلقی است. امام برای هر آیه احتمالات متعددی ذکر می‌کرد و به خواننده القا می‌کرد که هر آیه معانی محتمل زیادی دارد و ما نمی‌دانیم کدامیک از این معانی معنا مقصود است و چه بسا هیچکدام مقصود نباشد و معنای واقعی آیه را هیچکس نداند!!!!!! امام این سؤال را پاسخ نداند که کتابی که لغز و معمائی ناگشودنی باشد چگونه می‌تواند برنامه سعادت باشد و خدا چگونه می‌خواهد با آن بر بندگانش احتجاج کند؟

عقل فقهی!

تنها علامه طباطبائی است که صریحاً قرآن را قابل فهم دانسته و فهم آن را در گرو بیان هیچکس حتی عترت نمی‌داند. در کتاب شیعه می‌نویسد: «کتاب آسمانی دیگران هر گونه می‌خواهد باشد ولی کتاب آسمانی اسلام که قرآن شریف بوده باشد جهان و جهانیان را مخاطب قرار داده و با آنها مستقیماً سخن می‌گوید و در مقام تحدی آمده، خودش را معجزه پیغمبر اسلام معرفی می‌کند و یک چنین کتابی هرگز در انحصار فهم عده معدودی (هر که باشند) نخواهد در آمد».

باری، فقه و کلام و جهانیابی کسی که قرآن را طفیلی عترت بداند با فقه و کلام و جهانیابی کسی که عترت را معلّمان قرآن بداند، صد در صد فرق می‌کند. در نظام اول، آموزه‌هایی دیده می‌شود که در هیچ محفلی از محافل دنیا قابل دفاع نیست، حاصل آن دینی است عبوس و متصلب و آکنده از خرافات و احکام خشن که همه آرزو می‌کنند در سیاست و دیگر حیطه‌های حیات بشری دخالت نکند و محدود به نهانخانه دل باشد ولی در نظام دوم دینی به دست می‌آید صد در صد معقول، قابل دفاع و منطبق با معیارهای بشری در همه آفاق و اعصار.

(۱۰) تخصیص و تقييد عمومات و اطلاقات قرآن به

خبر واحد

در حوزه‌های علمیه، تخصیص و تقييد کتاب به خبر واحد، مورد قبول عموم فقهاست. اما این اصل که سرنوشت فقه را تعیین می‌کند، از اساس باطل است. اما دلائل این دیدگاه:

دلیل اول سیره فقها در عمل به خبر واحد در قبال عمومات قرآنی است. اما چگونه این ادعا را بپذیریم با آنکه قطب‌های چهارگانه تشیع بر خلاف این دیدگاه فتوا داده‌اند

سید مرتضی می‌نویسد: والذی نذهب الیه ان اخبار الاحاد لایجوز تخصیص العموم بها علی کل حال (الذریعة ج ۱ ص ۲۸۰)

شیخ مفید می‌نویسد: لایجب العلم و العمل بشیی من اخبار الاحاد... الا ان یقترن به دلیل قطعی (اوائل المقالات ص ۱۲۲ والتذکره باصول الفقه ص ۲۸)

شیخ طوسی می‌نویسد: انه لایجوز تخصیص العموم باخبار الاحاد علی کل حال لان عموم القرآن یوجب العلم و الخبر الواحد یوجب الظن و لایجوز ان یتراک العلم بالظن (العدة ج ۱ ص ۳۴۴)

نجم الدین محقق حلی: لانسلم ان خبر الواحد دلیل علی الاطلاق لان الدلالة علی العمل به الاجماع علی استعماله فیما لایوجد علیه دلالة فاذا وجدت دلالة قرآنیة سقط وجوب العمل به (معارج ص ۴۶)

وانگهی سیره دلیل مستقلى در عرض کتاب و سنت و عقل نیست و باید مبتنی بر آنها باشد و هیچ دلیلی از کتاب و سنت و عقل بر تخصیص کتاب به خبر واحد وجود ندارد بلکه بر خلاف آن دلیل داریم.

دلیل دوم این است که هیچ خبر واحدی نیست مگر آنکه یکی از عمومات قرآن را تخصیص می‌زند و اگر قرار باشد خبر واحد عمومات قرآن را تخصیص نزند حجیت خود را از دست می‌دهد در حالی که حجیت خبر واحد با دلیل قطعی ثابت است.

عقل فقهی!

اولاً بسیاری از اخبار آحاد با عمومات قرآن تضادی ندارد چون راجع به فروع احکامی نظیر نماز و روزه و حج است که قرآن صرفاً در صدد اصل تشریح آنها بوده است نه بیان جزئیات و کیفیت انجام آنها. ثانیاً در حجیت خبر واحد مناقشه شده است و چنانکه بعداً خواهیم گفت فقط خبر مورد وثوق حجت است نه خبر شخص ثقه.

دلیل سوم: کتاب گرچه قطعی السند است ولی ظنی الدلالة است و خبر واحد گرچه ظنی السند است ولی قطعی الدلالة است. بنابراین این باید به هر دو با هم عمل کرد تا ضعف هر کدام با نقطه قوت دیگری ترمیم شود.

قرآن صریحاً این ادعا را رد می‌کند. قرآن اصرار دارد که بسیار روشن و واضح است. قرآن خود را برهان، نور، بیان، تبیان، بینات، مبینات، مفصّلات، کتاب مبین، بصائر و ذکر آسان خوانده است. هرگونه ابهام و اجمال در هر کتابی، نقص است و قرآن صریحاً هر گونه عوج و ریپی را از خود نفی کرده است. با این اوصاف چگونه می‌تواند ظنی الدلالة باشد؟ خدا بارها در قرآن از «ظن» نکوهش کرده و مردم را از تبعیت از «ظن» نهی کرده است و می‌گوید ان الظن لایغنی عن الحق شیئاً؛ چطور ممکن است نتواند قرآنش را از نقص ظنی بودن برهانند؟

علاوه بر این مگر اخبار آحاد همه نص هستند. اغلب آنها نقل به معنا شده‌اند و آن قدر خبر جعلی و خرافه زیاد است که بسیار مشکل می‌توان به خبر واحد اعتماد کرد (در اینباره به تفصیل بحث خواهیم کرد).

ممکن است بگوئید پس چرا هر مفسری آیه را یک جور تفسیر می‌کند؟ پاسخ آن است که اختلاف مفسران ناشی از چند امر است. بسیاری از آنها تحت تأثیر روایاتی هستند که در تفسیر آیات وارد شده است و معتقدند قرآن را فقط معصومان می‌فهمند. مع الاسف اکثر این روایات قابل اعتماد نیستند. بعضی مفسران تأمل و تدبّر کافی در آیات ندارند و بسیاری از آنها بپیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های خاصی به قرآن مراجعه می‌کنند (دو نکته مهمی که مانع فهم قرآن است افلایتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها). بعضی نیز آیه را بدون لحاظ آیات دیگر تفسیر می‌کنند. اینها و عوامل دیگر باعث اختلاف مفسران شده است. بدون شک اگر کسی مانعی در برابر چشمانش قرار دهد یا عینک رنگی به چشم بزند و یا بر پلک چشمش فشار وارد کند، اشیاء را آن طور که هستند نمی‌بیند و حق ندارد بگوید حقائق خارجی ابهام دارد و نمی‌توان آنها را درست دید!

(۱۱) جایگاه قرآن و عترت

شیعه تصور می‌کند توصیه‌های اکید پیامبر مبنی بر پیوند قرآن و عترت و عدم جدائی آنها از یکدیگر به این معناست که عترت متمم قرآن است. در حالی که آنها شارح قرآن هستند نه متمم یا مکمل آن.

توضیح مطلب اینکه اگر قرآن را در حد یک قانون اساسی برای انسانها بدانیم باید به کمال و جامعیت آن معتقد باشیم. در هیچ جای دنیا مجلس قانونگذاری، نمی‌تواند قانونی در عرض قانون اساسی تشریح نماید. مثلاً در قانون اساسی آمده باشد که هیچکس را نباید خودسرانه توقیف، حبس یا تبعید کرد. اگر مجلس یا دولت تصویب کند که پیروان فلان آیین را می‌توان خودسرانه حبس کرد. مردم چنین چیزی را نقض قانون اساسی می‌دانند نه تخصیص قانون اساسی.

در ایران ما نیز تفسیر قانون اساسی با شورای نگهبان است و آنها نمی‌توانند تفسیری بر خلاف ظاهر قانون اساسی ارائه دهند و مجلس نیز نمی‌تواند قانونی مغایر با قانون اساسی تصویب کند و بگوید قانون ما تخصیص یا تقیید قانون اساسی است. چرا که چنین چیزی در هر عرفی نقض قانون اساسی شمرده می‌شود نه تخصیص آن.

این در صورتی است که قرآن را در حد یک قانون اساسی بدانیم در حالی که قرآن فوق قانون اساسی است. قرآن کتابی است برای همه بشریت تا انتهای تاریخ. قرآن خود را کامل و بی نقص معرفی کرده است: ذلک الكتاب لا ریب فیہ! الحمد لله الذی انزل علی عبده الكتاب و لم یجعل له عوجاً. لایأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه....

اگر قرآن یگانه کتابی است که هیچ ریب و عوجی ندارد نباید احکام آن حتی توسط عترت تغییر کند. در حالی که بر اساس اعتقاد رایج در حوزه‌ها، عترت (حتی خبر واحد) می‌تواند قرآن را تخصیص یا تقیید زده بلکه آیه را نسخ کند.

قرآن اگر چه در مقام شمارش محرمات رضاعی فقط دو نفر را ذکر می‌کند یعنی می‌گوید با مادر رضاعی و خواهر رضاعی نمی‌توانید ازدواج کنید ولی روایت می‌گوید در اثر شیر خوردن تعداد زیادی افراد بر شما حرام می‌شوند. می‌گوییم ایجاز و بلاغت اقتضا می‌کند یا قرآن هیچ ذکری از محرمات رضاعی ننماید و همه را به بیان عترت واگذار کند و یا بعد از شمردن محرمات نسبی

عقل فقهی!

بگویند و هن من الرضاعه یعنی همه کسانی که از طریق نسب به شما محرم هستند از طریق رضاع نیز محرمند. اینکه خدا در مقام شمارش کسانی که نمی‌توان با آنها ازدواج کرد بعد از بیان محرمات نسبی، فقط مادر و خواهر رضاعی را نام می‌برد به خاطر آن است که فقط این دو محرمند نه بیشتر. هر حدیثی که بیش از این تعداد را محرم بشمارد عرفاً در تعارض با قرآن است. می‌گویند خیر مقداری در قرآن و مقداری در سنت بیان شده است. با این منطق هیچ بعید نیست قرآن بگوید واعلموا انما غنمتم من شئی فان لله خمسہ... یک پنجم مالتان را در راه خدا بدهید و روایات بگویند باید دو پنجم مال را در راه خدا بدهید! یعنی مقداری را قرآن و مقداری را عترت بیان کند! عمق این حرف نسبت نقص به قرآن است. چنین کتابی جامعیت و استقلال خود را از دست می‌دهد. آخر این چه کتاب بلا ریب و بلا عوجی است که صریحاً می‌گوید نماز جمعه واجب است اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله! ولی عترت یا فقیه می‌تواند آن را تحریم کند! یا می‌گوید ربا حرام است و عترت می‌تواند بگوید ربا بین پدر و پسر یا زن و شوهر اشکالی ندارد. یا بگوید «النفس بالنفس» و «لکم فی القصاص حیوة»، قاتل باید قصاص شود و عترت بگوید پدر و جد پدری اگر قاتل باشند قصاص نمی‌شوند! یا بگوید وصیت واجب است و عترت بگوید واجب نیست. یا بگوید از حیوانات فقط خوک و خون و مردار و حیوانی که به نام غیر خدا ذبح شده است حرام است و عترت بگوید غیر از اینها نیز چیزهایی حرام است. آیا ممکن است قرآن مجازات زانی را صد ضربه شلاق تعیین کند و عترت بگوید آیه مربوط به زنا غیر محصنه است. مجازات زنا محصنه سنگسار است!

آیا ممکن است قرآن بگوید خاکی که با آن تیمم می‌کنید باید «طیب» باشد و عترت بگوید لازم نیست «طیب» باشد. «خبیث» هم باشد می‌توان با آن تیمم کرد. کافی است که خاک طاهر باشد. بنابر این با خاک‌های کثیف زباله‌دانی هم می‌توان تیمم کرد چون نجس نیست. آیا ممکن است قرآن بگوید اموال کفار حربی هم محترم است و روایات بگویند محترم نیست و می‌توان اموال آنها را به سرقت برد.

آیا ممکن است خدا در قرآن بگوید و لا یشرک فی حکمه احداً ولی روایات بگویند خداوند امر تشریح را به پیامبر واگذار کرده و او نیز حق دارد اموری را واجب و اموری را حرام نماید؟ آیا ممکن است قرآن تعاون بر اثم را ممنوع بداند و روایات بگویند مانعی ندارد انگور را به کسی که می‌دانیم آن را تبدیل به شراب می‌کند بفروشیم؟

آیا ممکن است قرآن صریحاً و به طور مکرر بگوید پیامبر علم غیب ندارد «و لو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر و مامسنی السوء» اگر علم غیب داشتم آسیبی به من نمی‌رسید و به اموال فراوانی می‌رسیدم یا بگوید «و ما ادری ما یفعل بی و لایکم» معذک روایات بگویند امام دارای علم

عقل فقهی!

ما کان و ما یکون و ما هو کائن است. اگر پیامبر از هر چه هست و خواهد بود مطلع است رب زدنی علماً چه معنائی پیدا می‌کند؟

سلیس‌ترین و شیواترین سخنی که تاریخ بشری سراغ دارد آیات قرآن است. امتیاز بزرگ قرآن این است که عمیق‌ترین معارف را در قالب روشن‌ترین عبارات ارائه می‌کند. قرآن، خود را بارها بیان، تبیان و مبین خوانده است. هیچگونه اعوجاج و ناهمواری در قرآن دیده نمی‌شود. معذک روان‌ترین آیات قرآن بعد از یک دوره درس خارج و آموزش این اصل شوم که قرآن «ظنی الدلاله» است، در غباری از ابهام فرو می‌رود و طلبه از زلال آیات چیزی درک نمی‌کند. همانطور که در قرآن پیش‌بینی شده است قرآن از متن زندگی ما غایب است و در حوزه‌های علمیه نیز به جای آنکه محور استنباط قرار گیرد هیچ نقشی ندارد بلکه ظنی الدلاله شمرده می‌شود و می‌گویند بدون حدیث نمی‌توان معنای قرآن را فهمید. از این بالاتر اینکه می‌گویند با حدیث هم نمی‌توان قرآن را فهمید! چنانکه گفتیم امام خمینی چنین می‌اندیشید، می‌فرمود: «...قرآن هم مستور است و محجوب. درک قرآن آرزویی است که ما باید آن را به گور ببریم...» یعنی در پرتو سنت نیز قرآن برای ما قابل فهم نخواهد بود! در واقع خداوند کتابی نازل کرده است که صد در صد معما و راز است و هیچکس نمی‌تواند این معما را بگشاید. شگفتا که انسانهای عادی می‌توانند شیوا و روان سخن بگویند ولی خدا نمی‌تواند و کتاب او علی رغم آنکه خود دهها مرتبه آن را بیان، تبیان، برهان، مبین، مبین، مفصل، نور و قابل تأمل و تدبر معرفی کرده است در نزد پیروان آن به خصوص در حوزه‌های علمیه تماماً متشابه‌بلکه مشتبه و در پرده ابهام است. قرآن تبیان کل شیء است ولی خودش روشن نیست! حداکثر مثل دیوان حافظ است که هرکس می‌تواند آن را یک جور بفهمد!

قرآن صریحاً ازدواج با زناکاران را تحریم کرده است و حرم ذلک علی المؤمنین ولی بسیاری از فقیهان ما بعد از بحث‌های فراوان درباره این آیه، فتوا می‌دهند که ازدواج با زناکار مانعی ندارد. قرآن صریحاً وصیت را واجب می‌شمارد کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیراً الوصیة للوالدین و القربین بالمعروف حقاً علی المتقین. ملاحظه کنید چه تعبیر اکید و شدیدی در این آیه به کار رفته است. ولی معذک کسی به مفاد این آیه فتوا نمی‌دهد و می‌گویند در صورتی که شخص بدهکار باشد باید وصیت کند و الا لازم نیست وصیت کند. به بیان دیگر قرآن به جای آن ترک خیرا باید می‌گفت ان ترک قرضاً!

قرآن صریحاً می‌گوید کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لو علی انفسکم او الوالدین یعنی برای احقاق حق و احیای عدالت، حتی علیه پدرتان باید شهادت دهید. در فقه می‌گویند شهادت فرزند علیه پدر پذیرفته نمی‌شود!

عقل فقهی!

آیا چنین کتابی را می‌توان کتاب کامل و بی‌ریب و نقصی نامید؟ کسانی که به حاجی نوری تاخته و تحریف قرآن را شدیداً محکوم می‌کنند آیا توجه دارند که به نوعی معتقد به نقص و تحریف قرآن شده‌اند؟ فقها در پاسخ می‌گویند آیات و روایات، عام و خاص و مطلق و مقیدند و با هم سازگارند. در حالی که هیچ عرفی نمی‌پذیرد که قانون اساسی‌اش با دستورات رئیس جمهوری مجلس تخصیص یا تقیید بخورد. وانگهی تخصیص و تقیید باید مساعد با فهم عرف باشند. در اکثر اینگونه موارد جمع آیه و حدیث جمع تبرعی است نه جمع عرفی!

به نظر ما جز آنچه خدا در قرآن واجب یا تحریم کرده است چیزی واجب یا حرام نیست و بیانات عترت صرفاً شارح قرآن است نه مخصّص و مقید آن. یعنی قرآن به طور سربسته دستور نماز و روزه و حج داده است. عترت، نحوه صحیح انجام این عبادات را بیان می‌کنند. پس نباید حدیثی که معامله غرری را تحریم می‌کند مخصّص آیه احل الله البیع قرار داد. آیه در مقام بیان حلّیت هر نوع بیعی نیست. حدیث ارشاد به حکم عقل است. آیات دیگر قرآن که از ظلم و کم‌فروشی نهی کرده است برای تحریم بیع غرری کافی است.

یا اگر در حدیث الا ما ظهر منها به وجه و کفین و آرایش آنها تفسیر شده است نباید آن را چیز جدیدی دانست. اگر کمی تدبر در قرآن نمائیم به همین مطلب خواهیم رسید.

یا اگر امام در پاسخ به سؤال کسی که می‌پرسد چرا قسمتی از سر را مسح می‌کنید نه تمام آن را، می‌فرماید به دلیل وجود «با» در فامسحوا برؤسکم. این حکم جدیدی نیست امام خواستند بگویند شما هم اگر در قرآن تدبر کنید این نکته را در می‌یابید.

نکته:

بعضی گمان می‌کنند آیه «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعلهم یتفکرون». دلیل بر این است که فهم قرآن محتاج به بیان پیامبر یا امام است. به بیان دیگر، قرآن محتاج سنت است نه آنکه سنت محتاج باشد به قرآن. در حالی که چنین نیست. آیه فوق امر به اظهار است نه امر به تفسیر. به بیان دیگر، خدا می‌خواهد آیات قرآن کتمان نشود. آیات ذیل به فهم آیه فوق کمک می‌کنند:

یا اهل الکتاب قد جائکم رسولنا یبیین لکم کثیراً مما کنتم تخفون من الکتاب...
و اذ اخذ الله میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیینه للناس و لاتکتُمونه...
ان الذین یتکتمون ما انزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب...
«تبیین» و «تبیین» به معنای آشکار کردن و آشکار شدن است. چیزی که واضح و روشن باشد و اجمال و ابهامی نداشته باشد تبیین است.

کلوا و اشربوا حتی یتبیین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود...
و ما کان استغفار ابراهیم لابیہ الا عن موعده و عدها ایاه فلما تبیین له انه عدو لله تبرأ منه...
و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبیین لهم فیضلاً الله من یشاء و یرحمهم من یشاء... در این آیه هم می‌گوید کتاب‌های آسمانی به زبان همان مردمی بود که برایشان نازل می‌شد و ما این کار را برای آن می‌کردیم تا ابهام و اجمالی نداشته باشد. یعنی خدا به این مقدار ابهام هم که با ترجمه برطرف می‌شود، برای کتابهای آسمانی راضی نبود. (به استثنای قرآن که چون ساختار لفظی اش نیز معجزه است قهراً باید به یک زبان نازل می‌شد)

چکیده پاسخ اینکه تبیین کتاب در برابر اخفای کتاب است و به معنای تشریح و تفسیر آن نیست. در روایات تفسیری نیز پیامبر و امامان طوری آموزش می‌دادند که اصحابشان بدانند اگر آنان هم در آیه دقت کنند همان معنایی را که ائمه تفسیر کرده‌اند در می‌یابند. یعنی ائمه (ع) نمی‌گفتند این نکته‌ای که ما از آیه فهمیدیم اگر کسی غیر از ما معصومین باشد هر چه هم تدبر و تأمل کند به آن نخواهد رسید! وقتی زراره از امام صادق می‌پرسد به چه دلیل می‌گویید مسح تمام سر لازم نیست امام مثل معلمی نکته آموز می‌فرماید به خاطر وجود حرف با در آیه «و امسحوا برؤسکم».

عقل فقهی!

بعضی می‌پندارند آیه شریفه «و ما یناطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی» به معنای آن است که همه گفته‌های پیامبر وحی است و از قرآن کمتر نیست و بنابر این می‌تواند تفسیر و تبیین آیات قرآن قرار بگیرد.

این سخن نیز درست نیست. اگر در جمله‌های بعدی این آیه دقت کنیم در می‌یابیم که این آیات وصف قرآن است. یعنی وقتی پیامبر ما آیات قرآن را تلاوت می‌کند سخن از پیش خود نمی‌گوید این آیات با ساختار لفظی‌اش تماماً توسط جبرئیل به او القا می‌شود.

به طور کلی اگر قرآن مجمل و مبهم بود و بدون تفسیر و تشریح ائمه، مفهوم نبود، توصیه به تدبر و تأمل در قرآن معنادار نبود. باید قرآن به جای توصیه به تدبر بگوید سراغ پیامبر بروید تا قرآن را برایتان معنا کند! نیز معنا نداشت خداوند از مردم درخواست کند که ببینند که هیچ اختلاف و تناقضی در آن وجود ندارد. افزون بر این، اخبار عرض روایات بر کتاب، بی‌معنای می‌شد. اگر قرآن دلالت روشن و واضحی نداشته باشد پس چرا به ما گفته‌اند برای تشخیص روایت صحیح از روایت جعلی، آن را با قرآن محک بزنید؟ ترازوی مخدوش، نمی‌تواند میزان سنجش باشد. وانگهی به تصریح قرآن، کتابهای آسمانی برای رفع اختلاف نازل شده‌اند. اگر قرآن ظنی الدلالة باشد یعنی آیات آن مجمل باشد یا تاب تفاسیر متضاد داشته باشد، در آن صورت نه تنها اختلافات را بر طرف نخواهد کرد که بر اختلافات خواهد افزود. و آخرین نکته اینکه هیچ عیبی برای قرآن بالاتر از ظنی بودن دلالت آن نیست و اگر قرآن چنین عیب و ریب و عوجی داشت دشمنان اسلام از آغاز آن را مطرح می‌کردند در حالی که از هیچیک از دشمنان سرسخت اسلام شنیده نشد که بگویند قرآن کلام مبهم و مجملی است و معانی آن برایمان روشن نیست.

بعضی نیز به آیه «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» متوسل می‌شوند و گمان می‌کنند این آیه برای پیامبر حق تشریح اثبات می‌کند. در حالی که این آیه دنباله آیه فیی است و مربوط به مصرف غنائمی است که بدون کارزار به دست مسلمین افتاده است. قرآن می‌گوید از این غنائم هر چه را پیامبر به شما داد بگیرید و آنچه را که به شما نمی‌دهد بدان چشم مدوزید.

توجه داشته باشیم که «ایتاء» به معنای «اعطاء» است. چنانکه در این آیات ایتاء به معنای اعطاء استعمال شده است: «و اتوا الیتامی اموالهم»، «و اتوا النساء صدقاتهن»، «اتنا غداثنا»، «اتونی زبر الحدید».

البته اطاعت از پیامبر قطعاً واجب است ولی از این آیه نمی‌توان نتیجه گرفت که پیامبر مبین و متمم قرآن است.

(۱۲) مهجوریت قرآن

مهجوریت قرآن در بین خواص، چه بسا ناشی از اعتقاد به تحریف آن باشد که مع الاسف بسیاری از بزرگان به آن تصریح کرده‌اند.

شیخ مفید می‌نویسد اخبار مستفیضه از ائمه هدایت (ع) نشان می‌دهد که بعضی ستمکاران قسمتهایی از قرآن را حذف کرده‌اند.

فیض کاشانی بعد از نقل روایات زیادی راجع به تحریف قرآن می‌گوید: «از همه این اخبار و روایات دیگر از طریق اهل بیت معلوم می‌شود قرآنی که در دست ماست همان قرآنی که بر پیامبر نازل شده نیست. قسمت‌هایی از آن حذف و قسمت‌هایی تغییر کرده است. نام حضرت علی (ع) و آل محمد و اسماء منافقین در موارد زیادی حذف شده و ترتیب اصلی قرآن به هم خورده است». بعد این سؤال را مطرح می‌کند که اگر قرآن تحریف شده باشد چگونه می‌توانیم بر آن اعتماد کنیم؟ و در پاسخ می‌گوید طوری تحریف شده است که مطالب اصلی آن چندان تغییر نکرده است. چون حذف آیات و نام علی و آل محمد و نامهای منافقین، باعث نمی‌شود که بقیه آیات از انتفاع بیفتند به خصوص که بیانات اوصیای پیامبر، قسمت‌های حذف شده را جبران کرده است.

مجلسی در شرح حدیثی از کتاب کافی با این مضمون که قرآن اصلی هفده هزار آیه داشته است می‌گوید «مخفی نماند که این خبر و روایات صحیحۀ زیادی بر نقص و تغییر قرآن دلالت دارد و من معتقدم این اخبار تواتر معنوی دارند و کنار گذاردن این اخبار به معنای بی اعتمادی به همه اخبار است. بلکه به گمان من اخبار مربوط به کم و زیاد شدن قرآن از اخبار مربوط به امامت کمتر نیست و اگر بخواهیم آنها را قبول نکنیم اخبار امامت را نیز باید کنار بگذاریم».

حاجی نوری نیز در کتاب «فصل الخطاب» صدها روایت برای اثبات تحریف قرآن گردآوری کرده است. این کتاب که در سال ۱۲۹۸ هجری منتشر شد همواره باعث طعن و حمله بر شیعه بوده است. حاجی نوری از نعمت الله جزایری نقل کرده است که روایات دال بر تحریف قرآن از دو هزار روایت نیز بیشتر است. مرحوم عاملی نیز تحریف قرآن را مفاد روایات متواتر دانسته و می‌گوید قرآن اصلی در نزد امام زمان است. در ادامه می‌گوید بعد از تتبع در اخبار و آثار می‌توان گفت تحریف قرآن از ضروریات مکتب تشیع است!!! شیخ محمد هادی طهرانی نیز در کتاب «محجة العلماء فی الأدلة العقلیة» بر تحریف قرآن ادعای اجماع کرده و آن را از ضروریات مذهب شمرده است.

عقل فقهی!

بزرگانی مثل آیه الله خویی و آیه الله خمینی نیز معتقد به تحریف قرآن بودند. تعجب از حاجی نوری که از سویی صدها حدیث برای تحریف قرآن ارائه می‌دهد و مصرانه می‌کوشد قرآن را از حجیت‌بندازد و از سوی دیگر خود را به آب و آتش می‌زند تا کتابهای گمنامی که مآخذ کتاب مستدرک بوده و حاوی نامعقولترین مطالبند، مستند و معتبر بدانند! خواننده محترم از ادعاهای تو خالی اجماعی بودن، ضروری مذهب بودن، متواتر بودن، مستفیض بودن اخبار تحریف قرآن می‌تواند ارزش و اعتبار این عناوین را در موارد دیگر نیز حدس بزند! جالب است بدانید مرحوم طبرسی در مجمع البیان می‌گوید عدم تحریف قرآن اجماعی است!

(۱۳) بها دادن به یقین

یکی از مشکلات فقه سنتی ترتیب اثر دادن به حالت روانشناختی یقین است. در درس اصول به نوآموزان تعلیم می‌شود که «قطع»، حجّت است گرچه از پریدن کلاغ حاصل شود. در فقه نیز می‌گویند قاضی می‌تواند به علم خود عمل کند. این موضوع منشأ مفاسد فراوانی در زندگی فردی و جمعی است. بسیاری از قضاوت می‌توانند با شواهد و قرائن غیر قابل استناد، قطع پیدا کنند و حکم را اجرا کنند. اگر از آقای خلخال‌ی بپرسید که چطور این همه متهم را به راحتی محکوم به مرگ دانسته و اعدام کردی؟ در پاسخ می‌گوید یقین پیدا کردم که مستحق مرگند! و ما نمی‌توانیم ثابت کنیم یقین پیدا نکرده است چون یقین، حالتی روحی روانی است که تنها از قبل خود شخص قابل شناسائی است. ولی آیا خداوند، جان و مال و ناموس مردم را چنین آسان در معرض تهدید قرار داده است؟ قاتل زنان مشهدی هم ادعا کرده است که یقین داشته که آن زنان روسپی واجب القتل بوده‌اند. آیا همین کافی است که از چنگ قصاص بگریزد؟ متأسفانه فتوای بسیاری از فقیهان نیز همین طور است. آیه الله فاضل لنکرانی در پاسخ استفتائی در اینباره نوشته است: «در مواردی که ثابت شود که شخص اعتقاد به مهدور الدم بودن کسی داشته و او را به قتل رساند قتل شبه عمد حساب می‌شود».

از سوی مرحوم آیه الله گلپایگانی هم چنین استفتائی پاسخ داده شده است. سؤال: کسی که مرتکب اعمال فاسده و منافی عفت و اخلاق شده هرگاه شخصی او را به قتل رساند و انگیزه او همان فساد و انحراف مقتول باشد آیا بر چنین قاتلی قود و دیه تعلق می‌گیرد؟ پاسخ: در فرض مسأله اقوی عدم تعلق قود و دیه است لیکن به جهت ترک استیذان از حاکم شرع، معصیت کاراست. مع الاسف تبصره ۲ ماده ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی نیز صراحتاً می‌گوید «در صورتی که شخصی، کسی را به اعتقاد قصاص یا به اعتقاد مهدور الدم بودن بکشد و این امر بر دادگاه ثابت شود و بعداً معلوم گردد که مجنی علیه مورد قصاص و یا مهدور الدم نبوده است، قتل به منزله خطای شبه عمد است (که به جای قصاص، قاتل تنها دیه می‌پردازد) و اگر ادعای خود را در مورد مهدور الدم بودن مقتول به اثبات برساند، قصاص و دیه از او ساقط می‌شود». طبق این فتاوا و قوانین افراد خودسر به گمان اینکه شخص یا اشخاصی مهدور الدم هستند می‌توانند رأساً اقدام به قتل کنند و حداکثر باید دیه بدهند و اگر بتوانند دو نفر شاهد دست و پا کنند که در دادگاه بگویند مقتول قبل از حادثه، مرتد

عقل فقهی!

شد و یا به پیامبر یا امامان دشنام داد، در آن صورت، هم قصاص و هم دیه ساقط و قاتل مرخص می‌شود و احتمالاً سزاوار تشویق هم باشد چرا که کار دادگاه را کم کرده است!

آیا روز به روز ناامنی و هرج و مرج بیشتر نخواهد شد؟ خوشبختانه جانیان از این قانون چندان اطلاع ندارند و الا هر قاتلی می‌تواند شواهدی بر ارتداد مقتول یا دشنامگویی وی به اهل بیت ارائه دهد و بگوید مقتول چنین بود و چنین کرد که من او را کشتم! یا تصور می‌کردم که او مهدور الدم است! و اشتباهاً او را کشتم! به خصوص در مورد دشنامگویی به اهل بیت که بسیاری از فقها می‌گویند اجازه از حاکم لازم نیست و هر کس می‌تواند شخصاً اقدام به کشتن دشنامگو نماید!!!

فرض کنید قاضی به مردی بگوید همسر تو دیگر همسر تو نیست و او یقین داشته باشد که هنوز همسر اوست. زن به دلیل حکم قاضی برود و با مرد دیگری ازدواج کند. شوهر سابق که او را هنوز همسر خود می‌داند رابطه او را نامشروع دانسته و او را به جرم زنا محصنه بکشد (مرد اگر زنش را در حین ارتباط زناشویی با مرد دیگری ببیند حق دارد آن دو را بکشد). قاضی نیز این قتل را بی مورد دانسته و باید مرد را به جرم آدمکشی محکوم به اعدام نماید.

باز فرض کنید قاضی بگوید این اموال از آن شما نیست از آن زید است. و شما یقین داشته باشید که آنها متعلق به شماست. بعد از آنکه قاضی آنها را به زید تسلیم می‌کند شما می‌توانید آنها را به دلیل آنکه یقین دارید جزو اموال شماست از او بر بایید. بعد قاضی موظف است به جرم دزدی دست شما را قطع کند!

این موارد و دهها فتوای دیگر در فقه نشان می‌دهد که فقه ما یک فقه فردی و ماقبل دولت است نه فقهی اجتماعی و حکومتی.

(۱۴) عمومیت نگاه سطحی به نصوص نقلی

سطحی‌نگری به متون نقلی و ترجیح فهم سطحی از نقلیات بر تعقل و تجارب بشری یکی از آفات اجتهاد در همه فرق اسلامی است که نمونه‌های آن را از سده‌های اولیه می‌توان مشاهده کرد. حتی امروزه که آثار و برکات تجارب بشری و نوآوری‌های علمی همه را وادار به انقیاد و تحسین کرده است باز عده‌ای، چشم بر واقعیات بسته و با اغماض از آفت جعل و تحریف در روایات و فضای صدور و قرائن لَبّی و منفصل آنها، و یا با توسل به فهمی سطحی از آیه‌ای از قرآن می‌خواهند باقوانین طبیعت و سنن آفرینش به معارضه برخیزند. به نمونه‌ای بسیار مضحک و عبرت‌آموز توجه کنید.

در عصری که هیچکس تردیدی در بطلان هیئت بطلمیوسی ندارد از بزرگترین عالم سنی در مورد گردش خورشید و حرکت زمین استفتاء کرده‌اند و حضرت ایشان اینگونه پاسخ مرقوم داشته‌اند:

«الحمد لله و الصلوة و السلام علی رسول الله. اما بعد: فلقد شاع بین كثير من الكتاب و المؤلفین و المدرسین فی هذا العصر ان الارض تدور و الشمس ثابتة و راج هذا علی كثير من الناس و كثر السؤال عنه فرأيت ان من الواجب ان اكتب فی هذا كلمة موجزة ترشد القاری الى ادلة بطلان هذا القول و معرفة الحق فی هذه المسألة. فاقول قد دلّ القرآن الكريم و الاحادیث النبویة و اجماع علماء الاسلام و الواقع المشاهد علی ان الشمس جاریة فی فلکها كما سخرها الله سبحانه و تعالی و ان الارض ثابتة قارة قد بسطها الله لعباده و جعلها لهم فراشاً و مهداً و ارساها بالجبال لئلا تمیدبهم...»

اوضحت فیما تقدم ان القول بدوران الارض الیومی و السنوی كله باطل و ذكرت من الادلة النقلیة و الحسیة و كلام اهل العلم من المفسرین و غیرهم من علماء الاسلام و علماء الفلك ما يدل علی سکون الارض و استقرارها و عدم دورانها و ان الشمس هی التي تجری حولها كما نظمها الله عز و جل لمصالح العباد و منافعهم و نقلت عن الامام القرطبی انه حکى فی تفسیره عند قوله تعالی فی سورة الرعد (و هو الذی مد الارض و جعل فیها رواسی و انهاراً) ان القول بسکون الارض هو قول المسلمین و اهل الكتاب و ذكرت ان هذا معناه حکایة الاجماع...»

سپس درباره نظر کوپرنیک و گالیله و پیروان آنها می‌گوید:

عقل فقهی!

«و كل من قال هذا القول فقد قال كفراً و ضلالاً لانه تكذيب لله و تكذيب للقرآن و تكذيب للرسول(ص) لانه عليه الصلوۀ و السلام قد صرّح في الاحاديث الصحيحة ان الشمس جارية و انها اذا غربت تذهب و تسجد بين يدي ربها تحت العرش كما ثبت في الصحيحين من حديث ابي ذر - رضی الله عنه - و كل من كذب الله سبحانه او كذب كتابه الكريم او كذب رسوله الامين عليه السلام فهو كافر ضالّ مزلّ يستتاب فان تاب و الا قتل كافراً مرتداً و يكون ماله فيناً لبيت مال المسلمين كما نص على هذا اهل العلم و الايمان في باب حكم المرتد و كما ان هذا القول الباطل مخالف للنصوص فهو مخالف للمشاهد المحسوس و مكابرة للمعقول و الواقع، فلم يزل الناس مسلمهم و كافرهم يشاهدون كل بلد و جبل في جهته لم يتغير من ذلك شئ و لو كانت الارض تدور كما يزعمون لكانت البلدان و الجبال و الاشجار و الانهار و البحار لا قرار لها و لشاهد الناس البلدان المغربية في المشرق و المشرقية في المغرب و لتغيرت القبلة على الناس حتى لا يقر لها قرار و بالجملة فهذا القول فاسد من وجوه كثيرة يطول تعدادها... فقد اوضح الله في الايات المذكورة أنّها القى الجبال في الارض لثلاث تميد بهم و الميّد هو الحركة و الاضطراب و الدوران كما نص على ذلك علماء التفسير...»

گرچه ساکن انگاشتن زمین، دیدگاه غالب بود و در بین علمای ما نیز کسانی بودند که اینگونه می‌اندیشیدند. ولی بعید است در عصر حاضر کسی بر این عقیده باطل اصرار بورزد. این تلقی ناشی از اخباری‌گری و نگاه سطحی افراطی به روایات است که از خصائص حشویه است.

چکیده بیانات مفتی بزرگ اهل سنت یعنی عبد العزیز بن عبد الله بن باز که سالها رئیس کل «ادارات بحث‌های علمی و افتا و دعوت و ارشاد» عربستان بود و بعد از فوتش سایت مفصلی برای ترویج از افکار وی در اینترنت تأسیس شده است:

۱. نظریه حرکت زمین به دور خورشید با احادیث و آیات قرآن که می‌گوید خورشید جریان دارد و خداوند کوهها را آفرید تا زمین نجنبد، سازگار نیست.

۲. حرکت زمین مستلزم آن است که موقعیت شهرها و کوهها و رودخانه‌ها به هم بخورد و شهرهای غربی به مشرق و شهرهای شرقی به غرب کره زمین منتقل شوند و قبله نیز تغییر کند.

۳. مفسران بلکه اجماع علمای اسلام نیز همین دیدگاه را تأیید می‌کنند. پس هر کس خلاف آن را بگوید گمراه و گمراه‌کننده است!

۴. چون چنین است هر کس خلاف آن را بگوید خدا و پیامبر و کتاب او را تکذیب کرده است و مرتد است و باید او را وادار به توبه نمایند و اگر توبه نکرد او را بکشند و اموالش را مصادره کنند (حتماً زنش نیز باید عده وفات بگیرد و دیگران بتوانند او را تصاحب کنند!).

عقل فقهی!

سطحی‌نگری چنان عقل از وی ربوده بود که با خود نیندیشید که من هر هفته سفر هوایی دارم هواپیما در آسمان حرکت می‌کند ولی حرکت هواپیما باعث جنبش و اضطراب و جا به جایی مسافران نمی‌شود حتی چای و نوشیدنی‌ای که برایم می‌آورند کمترین تکانی نمی‌خورد! اگر فتوای من درست باشد باید بعد از هر سفر هوایی همه مسافران تغییر جا داده باشند و خلبان هم به آخرین صندلی‌های ردیف عقب پرتاب شده باشد. اگر بن‌باز سطحی به قرآن نمی‌نگریست در این دام نمی‌افتاد. در قرآن زمین با اوصافی نظیر ذلول، مهد، مهداد و کفات توصیف شده است. ذلول یعنی شتر راهوار، مهد یعنی گهواره و کفات به معنای پرنده است. در همه این اوصاف لااقل اشاره‌ای به حرکت زمین دیده می‌شود.

برای نامبرده سایت مجهز و مفصلی در اینترنت ایجاد کرده‌اند و فتاوی او را می‌توان در این سایت ([www. binbaz.org](http://www.binbaz.org)) مشاهده کرد. به بعضی دیگر از فتاوی وی که ناشی از آفت حذف عقلانیت از دین و نگاه سطحی به روایات است توجه فرمایید:

بر زنان واجب است تمام صورت و بدنشان را بپوشانند. زنان می‌توانند نقابی بزنند که به اندازه یک چشم یا دو چشم روزنه داشته باشد.

عکس‌برداری یا فیلمبرداری از صحنه غسل دادن و کفن کردن میت حرام است خواه برای آموزش به دیگران باشد و خواه برای عبرت‌گیری یا غرض دیگر.

عکس‌برداری و فیلمبرداری از انسان‌ها یا حیوانات حرام است حتی برای حفظ خاطرات نیز نمی‌توان عکس‌برداری کرد. فقط از جمادات و کوهها و درختان می‌توان عکس گرفت!

ریش داشتن واجب و سیبیل گذاشتن حرام است!

ریش‌تراشی در هیچ وضعیتی جایز نیست. اگر پدر دستور دهد که فرزند ریشش را بتراشد و یا فرماندهان ارتش به سربازان دستور دهند که ریششان را بتراشند و یا در جایی باشد که ریش داشتن باعث فتنه و خطر باشد باز موظف است مقاومت کند و ریشش را نتراشد!

پُر کردن داخل پرندگان و حیوانات برای استفاده‌های زینتی حرام است.

برگزاری و شرکت در تظاهرات حرام است.

از بن باز پرسیده‌اند که آیا جایز است به پرستاران کوشا و وظیفه شناس بگوییم «فرشتگان رحمت». در پاسخ نوشته است جایز نیست چون فرشتگان مذکرند!

خداوند در قرآن این تصور عرب جاهلی را که فرشتگان دختران خدا هستند، تخطئه کرده است. بن باز از این آیات پنداشته است که فرشتگان مذکرند. در حالی که فرشتگان نه مذکرند و نه مؤنث. وانگهی اگر کسی به پرستاران بگوید فرشتگان رحمت، صرفاً به جنبه کمک‌رسانی و عطوفت آنها نظر دارد نه جنسیت آنها.

عقل فقهی!

نه تنها بن باز که گرایش حنبلی دارد بلکه عالمان حنفی نیز که تا حدی عقل‌گرا هستند از این آفت میراً نیستند. حذف عقلانیت و نگاه سطحی به روایات باعث فتاوا و باورهایی در میان آنها شده است که انسان با شنیدن آنها شوکه می‌شود، نمی‌داند بخندد یا گریه کند. بعضی از علمای عامه می‌گویند اگر کسی در حضور قاضی زنی را برای خود عقد کند و سپس در همان مجلس او را طلاق دهد و بعد از شش ماه آن زن بچه‌ای به دنیا آورد. آن بچه ملحق به آن مرد است اگر چه هیچ آمیزشی انجام نشده باشد!!! نیز می‌گویند اگر شوهر زنی گم شود و از پیدا شدن او مأیوس شوند و قاضی زن را طلاق دهد و آن زن با مرد دیگری ازدواج کند و از او چند بچه به دنیا بیاورد و بعد شوهر اول پیدا شود بچه‌ها ملحق به اویند یعنی شوهر اول پدر این بچه‌ها حساب می‌شود!!!

به یک نمونه دیگر توجه نمایید:

معتبرترین منابع اهل تسنن این حدیث را با سند صحیح نقل کرده‌اند که پیامبر فرمود:

در یک بال مگس سم و در دیگری شفاست. اگر مگسی در ظرف افتاد. آن را در مایع موجود در ظرف فرو ببرید زیرا مگس با تکیه بر بال مسمومش سقوط می‌کند! اول مگس را به طور کامل در مایع فرو ببرید بعد از مایع استفاده کنید.

مجلسی همین حدیث را در دو جای بحار نقل کرده است. طبرسی نیز آن را در مکارم الاخلاق و حاجی نوری آن را در دو جای مستدرک آورده‌اند!

ممکن است شما بگویید چرا استبعاد می‌کنید از کجا می‌دانید این مطلب واقعیت نداشته باشد. خبر از اجتماع نقیضین نداده‌است که قابل قبول نباشد!

اگر قرار باشد در هر مطلب عقل‌ستیز و سخیفی به دلیل اینکه در روایت صحیح‌السند آمده نتوانیم تردید کنیم پس چرا به عقائد و افکار خرافی دیگران اعتراض می‌کنیم. به جوکی‌های هند هم اگر اعتراض کنیم که چرا مدفوع خود را می‌خورند! خواهند گفت این ریاضت در کتب معتبر مشایخ ما ذکر شده است و هر کسی ظرفیت پذیرش آن را ندارد!

(۱۵) عقل‌ستیزی در همه ادیان

وجود باورها و آموزه‌های عقل‌ستیز محدود به فرقه‌های مسلمان نیست. در همه ادیان، این آفت دیده می‌شود. تا جایی که ناهمخوانی برخی آموزه‌ها و مضامین کتاب مقدس با فهم متعارف انسان‌ها، بسیاری از متفکران و آزاداندیشان را نسبت به ماهیت دین به تردید افکند. نکوهش از معرفت و آگاهی در صفحات اولیه کتاب مقدس، رایه‌تصویری انسان‌وار از خدا، آن هم انسانی خدعه‌گر و دروغ‌گو، طرح گناه ذاتی آدمیان، نسبت باده‌گساری، زنا و زنازادگی به انبیاء الهی، اصل توجیه‌ناپذیر تثلیث، تحمل گناه یا فداشدن مسیح به جای انسان‌های گناه‌کار، بخشش گناه و خرید و فروش بهشت، تفتیش عقاید و مبارزه گردانندگان کلیسا با دانشمندان و حکومت استبدادی پاپ‌ها در اروپا از جمله عواملی بود که دانشمندان را نسبت به ماهیت دین به تردید انداخت و وادار کرد تا طرحی نو بیندیشند.

به قسمتی از صفحات اول کتاب مقدس توجه فرمایید:

«و خداوند خدا آدم را امر فرموده گفت از همهی درختان باغ بی‌ممانعت بخور اما از درخت دانستن نیک و بد زنه‌ار نخوری زیرا روزی که از آن خوردی هر آینه خواهی مرد. و مار از همهی حیوانات صحرا که خداوند ساخته بود هوشیارتر بود و به زن گفت آیا خدا حقیقتاً گفته است که از همهی درختان باغ نخورید زن به مار گفت از میوه درختان باغ می‌خوریم لکن از میوه‌ی درختی که در وسط باغ است خدا گفت از آن نخورید و آن را لمس نکنید مبادا بمیرید مار به زن گفت هر آینه نخواهید مرد بلکه خدای دانند در روزی که از آن بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود و چون زن دید که آن درخت برای خوراک نیکوست و به نظر خوشنما و درختی دلپذیر دانش افزا پس از میوه‌اش گرفته بخورد و به شوهر خود نیز داد و او خورد آن‌گاه چشمان هر دویشان باز شد و فهمیدند که عریانند پس برگ‌های انجیر به هم دوخته سترها برای خویش ساختند و آواز خداوند خدا را شنیدند که در هنگام وزیدن نسیم بهار در باغ می‌خرامید و آدم و زنش خویشتن را از حضور خداوند خدا در میان درختان باغ پنهان کردند.»

عقل فقهی!

و خداوند خدا آدم را ندا در داد و گفت کجا هستی گفت چون آواز تو را در باغ شنیدم ترسان گشتم زیرا که عریانم پس خود را پنهان کردم گفت که تو را آگاهانید که عریانی آیا از آن درختی که تو را قدغن کردم که از آن نخوری خوردی آدم گفت این زنی که قرین من ساختی وی از میوه درخت به من داد که خوردم ... و خداوند خداگفت همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده اینک مبادا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد و تا ابد زنده ماند. (از فصل دوم و سوم سفر تکوین)

این تصویری است که کتاب مقدس از خدا و انسان ارایه می دهد. از این فراز از کتاب مقدس معلوم می شود که:

- ۱- شجره‌ی ممنوعه شجره‌ی آگاهی است.
- ۲- انسان با تمرد و عصیان خدا به آگاهی و معرفت می رسد.
- ۳- خداوند راضی نیست انسان به معرفت دست یابد.
- ۴- خداوند در باغ می خرامد، آواز سر می دهد و آدم و حوا می توانند خود را از نظر او پنهان کنند.
- ۵- زن موجودی وسوسه گر و فریب دهنده است.
- ۶- خدا برای رسیدن به مقصودش دروغ می گوید: (از آن مخورید و آن را لمس نکنید مبادا بمیرید).

۷- خدایان زیادی وجود دارند (خداوند خدا گفت همانا انسان مثل یکی از ما شده است).

۸- عقل، شیطان و وسوسه گر است زیرا دائم به آگاهی سوق می دهد. این مضامین هر آزاده‌ای را رنج می دهد و وادار می کند تا یا راه عقل را از راه ایمان جدا بداند و یا همه ادیان و معنویات را خرافه انگارد.

و خداوند دید که شرارت انسان در زمین بسیار است و هر تصور از خیالهای دل وی دائماً محض شرارت است. و خداوند پشیمان شد که انسان را بر زمین ساخته بود و در دل خود محزون گشت. و خداوند گفت انسان را که آفریده‌ام از زمین محو سازم، انسان و بهایم و حشرات و پرندگان هوا را، چون که متأسف شدم از ساختن ایشان.

شگفت‌انگیز است که خدای دانای مطلق از کار آفرینش خود کرده پشیمان شود. او می باید قبلاً می دانست که چه چیزی خلق می کند. و در این میان گناه حشرگان و پرندگان چه بوده است که آنان نیز بایستی نابود می شدند؟

«هر که پدر یا مادر خود را زند هر آینه کشته شود و هر که پدر یا مادر خود را لعنت کند هر آینه کشته شود».

عقل فقهی!

چه کسی این آموزه را جدی می‌گیرد. چرا باید آموزه دینی آن قدر خشن و نامعقول باشد که هیچ یهودی یا مسیحی به آن عمل نکرده باشد؟ کدام کودکی است که گاه پدر یا مادر خود را نفرین نکرده باشد؟ اگر به حکم تورات عمل می‌شد تا کنون چه تعداد بچه را کشته بودند؟

یهودیان و مسیحیان به جای چاره جویی در پاسخ به اینگونه اشکالات می‌گویند: روشنفکران از سر بدجنسی پیامهای عشق و دوستی در کتاب مقدس را نادیده می‌گیرند و در عوض به دنبال اندک گوشه‌های تاریکی می‌گردند که نباید جدای از کل کتاب مقدس معنا شود و برای آنها باید توجیهی تاریخی پیدا کرد!

بنگرید دقیقاً همان جوابی که مسلمانان در پاسخ به اینگونه اشکالات که نه در قرآن بلکه فقط در مجامع روایی آنها پیدامی‌شود، ارائه می‌دهند. در پاسخ باید گفت هر آیین و کتابی باید بین گزاره‌های آن انسجام باشد. اگر در سراسر کتاب مقدس توصیه به رأفت و رحمت و بردباری است این جمله که با سنگدلی تمام توصیه می‌کند فرزندی را که به والدینش توهین کرده‌است اعدام کنید! نمی‌تواند جزء کتاب مقدس باشد.

قرآن بعد از توصیه به احسان به والدین، می‌گوید اگر پدر و مادر فرزند را دعوت به شرک کردند فرزند نباید از آنها اطاعت کند. نیز می‌گوید فرزند نباید به پدر و مادر پرخاش کند و حتی از روی بی‌حوصلگی به آنها اوف بگوید؛ سخنی کاملاً معقول و قابل عمل. اما اگر بگوییم کسی که به پدر یا مادر خود توهین کند باید کشته شود، بلافاصله در برابر این پرسش قرار می‌گیریم که مگر نباید بین جرم و کیفر تناسب باشد؟ آیا مجازات لعنت یا ناسزا اعدام است؟ بهتر نیست فرزندی را که به پدر یا مادر توهین کرده است با نصیحت و اندرز به خود آورد که انسان با ولی نعمت خود چنین نمی‌کند. گیرم نصیحت کارگر نیفتد آیا گوشمالی کافی نیست و حتماً باید او را کشت؟ چه بسیار پدر و مادری که اگر بدانند قرار است فرزندشان در ازای توهین به آنها، اعدام شود حاضر باشند خودشان اعدام شوند ولی فرزندشان علی‌رغم توهین به آنها زنده بماند.

ولتر سیاهه‌ای از این دست عبارات و آموزه‌های نامعقول تهیه کرده و در کنار آنها راه‌حلهایی را که مفسران کتاب مقدس پیشنهاد کرده‌اند که وجه مشترک همه آنها باورناپذیری و سرخودبودگی این آموزه‌هاست، آورده و با اظهار ارادت به کلیسا و تحقیر عقل بحث را ختم می‌کند. از جمله می‌گوید: کتاب مقدس را باید نه با چشم خرد بلکه با چشم ایمان خواند.

اینجا پای خرد، بینش، احتمال و امکان طبیعی در میان نیست. در این کتاب همه چیز الهی است، همه چیز معجزه‌آسا است. آنچه در تاریخی عادی ناجور جلوه کند در تاریخ یهودی ستایش‌انگیز است.

عقل فقهی!

خشک‌اندیشانی که این کتاب را می‌خوانند به خود می‌گویند خدا کشتار کرده است پس من هم باید بکشم؛ ابراهیم دروغ‌گفته است پس من هم باید دروغ بگویم؛ یعقوب کلک زده است پس من هم باید حقه‌باز باشم؛ راحیل دزدی می‌کرده، پس من هم باید دزدی کنم. اما ای بیچاره! تو نه راحیلی، نه یعقوب، نه ابراهیم و نه خدا؛ تو آدمی هستی سرگشته؛ و آن پاپهایی که خواندن کتاب مقدس را ممنوع کرده بودند به راستی بسیار خردمند بودند!

به دلیل وجود گزاره‌ها و آموزه‌های عقل‌ستیز در ادیان بود که همواره برخی از متکلمان در صدد چاره‌جویی برآمدند تا مبنایی عقلانی برای ایمان و عمل مردم ارائه دهند. یکی از بزرگترین فیلسوفان قرن دوازدهم میلادی موسی بن میمون است که کتاب «دلیل‌المتحیرین» را برای نخبگان یهود نوشت. در مقدمه کتاب می‌گوید که کتاب او مخصوص کسانی است که مطالعه‌منطق، ریاضیات، علم طبیعی و متافیزیک آنها را در مورد تعارض ظاهری تورات و عقل بشری دچار حیرت ساخته است. هدف این کتاب بر طرف ساختن چنین حیرتی با ارائه تفسیر مجازی از متن کتاب مقدس است.

(۱۶) تشخیص موضوع

تعیین و تشخیص موضوع نه در شأن نبی و امام است و نه در شأن فقیه بلکه به عهده عرف است (عرف خاص یا عرف عام). مثلاً فقیه می‌گوید خون نجس است ولی آیا این لکه قرمز، خون است یا آب انار، تشخیص آن به عهده خود مکلف است. اگر نجات انسان بستگی به قطع عضوی از او داشته باشد باید آن عضو قطع شود. ولی آیا نجات این شخص آسیب دیده در فلان حادثه، منوط به قطع پای اوست یا نه، به عهده فقیه نیست بلکه تیمی از پزشکان باید نظر بدهند. به عبارت فنی‌تر تشخیص فعلیت موضوع حکم به عهده فقیه نیست یا به عهده عرف عام است و یا به تخصص‌هایی غیر از تخصص فقهی نیازمند است. گزاره‌های فقهی اولاً کلی است و ثانیاً شرطی است و تطبیق آن موضوعات کلی بر مصادیقشان یا علم به تحقق آن شرائط از قلمرو فقه بیرون است.

با آنکه عموم فقها می‌گویند تشخیص موضوع به عهده فقیه نیست معذک در بسیاری از موارد اظهار نظر می‌کنند. چه بسیار فروعاتی که اصلاً نباید در کتب فقهی بیاید چون در حوزه اختیارات فقیه نیست. اینکه گندم و جو یک جنسند یا دو جنس؟ آیا پلاتین، طلا محسوب می‌شود یا نمی‌شود؟ آیا آفتاب از پشت شیشه اگر بر نجس بتابد پاک می‌شود یا نه؟ آیا مغرب استتار قرص است یا ذهاب حمره؟ آیا معاطاء بیع است یا بیع نیست؟ آیا جوییدن آدامس یا کشیدن سیگار روزه را باطل می‌کند و دهها مثال دیگر. این مسائل اصلاً نباید در کتب فقهی مطرح شود نه آنکه بر سر بیع بودن یا بیع نبودن معاطاء آن همه وقت نوآموزان راتلف کنند! اندک توجهی به آنچه در محیط بیرون از فضای درس و بحث، می‌گذرد نشان می‌دهد که قدر مسلم و مصداق بارز بیع، در نظر عرف همین بیع معاطاء است و اگر قرار باشد بیع بودن معامله‌ای دلیل بخواهد بیع غیر معاطاتی است که چنین است، چرا که خلاف عرف است. بیع غیر معاطاتی اصلاً برای مردم غریب و مضحک است و چه بسا در صدر اسلام یعنی در عصر صدور نصوص نیز چنین بوده است چرا که عَقلاً برای نیل به مقاصدشان نزدیکترین راه را انتخاب می‌کنند.

در بحث‌های فقهی معمولاً چنین فرض می‌شود که بیع همراه با صیغه مخصوص «خریدم، فروختم»، جامع شرائط و فردکامل بیع و قدر مسلم از دلیل حلیت و مشروعیت بیع است و بیع فاقد

عقل فقهی!

صیغه، چون فاقد شرط است پس صدق عنوان بیع بر آن مورد تردید است و اثبات بیع بودن آن نیازمند دلیل جداگانه است. در حالی که درست برعکس است و آنچه به نظر عُرف، بیع بودنش مورد تردید و تأمل است بیع با صیغه است چون عُرف، اساساً با چنین مصداقی سر و کار ندارد! می‌گویند روایت داریم که گندم و جو یک جنسند؟ نیز روایت داریم که تمام مشتقات شیر یا انگور یک جنس محسوب می‌شوند؟

آیا دو جنس مثل گندم و جو که هم نامشان جداست و هم از جهت شکل و آثار و خاصیت با هم تفاوت دارند به صرف یک روایت، دو جنس می‌شوند؟ آیا روغن حیوانی با دوغ یک جنسند؟ می‌گویند حُکماً یک جنسند و ما تعبداً می‌پذیریم! نتیجه‌اش این است که اگر کسی صد کیلو روغن حیوانی را بخواهد بفروشد و در ازای آن دوغ بگیرد حق نداشته باشد بیش از صد کیلو دوغ بگیرد و الا ربا گرفته است؟ آیا شارع حکیم صدکیلو روغن حیوانی را معادل صد کیلو دوغ می‌داند و می‌خواهد ما به چنین مطلب سخیفی تعبد بورزیم؟! آیا نسبت دادن این مطالب به خدا و شریعت، افترا به دین نیست؟

«مفسد فی الارض» چه کسی است؟ تشخیص مفهوم و مصداق این عنوان با عرف است نه با فقیه. چه بسا فقیه، کسی را که برای امرار معاش، هر از چندی، چند گرم هروئین خرید و فروش کند، مفسد فی الارض بداند ولی عرف او را مفسد فی الارض نداند در چنین مواردی میزان نظر عرف است.

بلوغ زن و مرد در چه سنی اتفاق می‌افتد؟ آیا زن محتلم می‌شود؟ آیا ترشحات زن در وقت آمیزش منی است؟ آیا خونی که زن بعد از پنجاه سالگی می‌بیند حیض است؟ آیا زنان سید با زنان عادی در این موضوع فرق دارند؟ همه سؤالهائی از این دست خارج از حیطه اختیارات فقیه است. حتی اگر روایت هم داشته باشیم نباید به آنها اعتنا کنیم چون این موارد همه تشخیص موضوع است.

قرآن می‌فرماید «آن دسته از زنان شما که یائسه می‌شوند...» قرآن زمان یائسگی را معین نکرده و آن را به وضوحش واگذار کرده است و حال آنکه اگر سال ملاک بود صحیح نبود بیان آن را از وقت حاجت که همان نزول آیه است به تأخیر اندازد. و اگر در قرآن هم به آن تصریح نمی‌شد لازم بود رسول اکرم بلافاصله وقتش را تعیین کند تا از طریق سنت مردم تکلیفشان را بدانند. و اگر پیامبر در اینباره سخنی گفته بود، به ویژه مسأله‌ای که همیشه و در همه جا مورد حاجت مسلمین بوده و هست، همگی به نقل آن اهتمام نشان داده و به گوش همه می‌رسید. پس پیامبر هم در این موضوع چیزی نگفته است. معلوم می‌شود خون حیض یک «موضوع» است و تعیین موضوع نه کار پیامبر است و نه کار فقیه. یعنی یک شیئی عینی خارجی است و شأن نبی بیان حکم است نه تعیین موضوع. چنانکه پزشک نیز برای مریض نسخه می‌نویسد مثلاً می‌گوید باید شربت اسپکتورانت

عقل فقهی!

یاهندوانه بخوری ولی وظیفه او نیست که هندوانه را در میوه فروشی به مریض نشان دهد! حیض و بلوغ قابل جعل نیست تا شارع زمانش را تعیین کند. تشخیص آن با خود مردم است. عجیب‌تر از همه این تصور در فقه‌است که زنان سید ممکن است تا شصت سالگی حیض شوند. ای کاش لااقل از زنان خویشاوند یا مامای محله خود سوال می‌کردند تا بدانند زنان سید هیچ تفاوتی با زنان عادی ندارند. این مسائل اموری است که فقیه باید از مردم سوال کند نه مردم از فقیه!

فقه‌ها باید مردم را عادت دهند تا چنین سؤالاتی از آنها نکنند و وقتی استفتائی در این زمینه می‌شود باید به طور کلی پاسخ‌داده شود و تطبیق آن بر موضوع خارجی به عرف واگذار شود. متأسفانه دفاتر فقهاء استفتائات مربوط به موضوع را نیز پاسخ‌می‌دهند. برای رفع خستگی به یکی از این استفتائات توجه کنید:

از مرحوم آیه الله خوئی و آیه الله تبریزی پرسیده‌اند آیا می‌توان از روی شوخی آلت تناسلی کسی را لمس کرد؟ در پاسخ گفته‌اند اگر از روی شهوت نباشد مانعی ندارد! بر اساس این فتوا می‌توان از روی شوخی آلت تناسلی افراد را از روی لباس، در مشت گرفت و حتی فشرد! و مدت‌ها از این بابت خندید!

این جزئیات در حیطه اختیارات فقیه نیست. فقیه در پاسخ به این سؤال باید بگوید در شوخی با افراد باید از کارهایی که باعث تحقیر یا اذیت یا تحریک جنسی شود پرهیز کرد. اما این حرکت خاص باعث این عوارض هست یا نیست به عهده خودمردم است. پاسخ دادن به این جزئیات باعث می‌شود مردم گمان کنند اسلام برای هر کار جزئی، حکم جداگانه‌ای دارد و دین در همه امور باید اظهار نظر کند و آنها نیز همچون کودک باید ریز و درشت رفتارهای خود را از فقیه سؤال کنند.

دوستی فاضل در مقاله منتشر نشده‌ای مینویسد:

اساساً بسیاری از اختلاف نظرهای فقهی ناشی از عدم مراعات این تفکیک است. فی المثل تا چندی قبل فتوای عده‌ای از فقها این بود که ماهی خاویار حرام است. به برکت این فتوا سود سرشاری نصیب روسها می‌شد. چند سال پیش سمیناری در بندر انزلی برگزار شد و هیئتی از روحانیون در آن شرکت کردند و در آنجا متخصصان شیلات شهادت دادند و نوشتند و امضا کردند که ماهی خاویار در اصل فلس دارد ولی در اثر برخورد بدنش با صخره‌های ته دریا فلسهایش می‌ریزد. آنجا بود که فتوای فقها عوض شد و گفتند خوردن ماهی خاویار حلال است. در حالیکه اصلاً نیازی به این کار نبود. فقیه از آن نظر که فقیه است می‌تواند بگوید ماهی اگر فلس داشته باشد حلال است و

عقل فقهی!

اگر فلس نداشته باشد حرام است. در متون دینی اسمی از ماهی خاویار نیامده است و تطبیق آن حکم کلی بر مورد ماهی خاویار کار متخصص زیست‌شناسی است نه فقیه. در دادگاه شرکت‌کنندگان در کنفرانس برلین مدعی العموم ادعا کرد که دو تن از آیات عظام فرموده‌اند شرکت در کنفرانس برلن حرام بوده است و بر این اساس خواستار مجازات متهمان بود!

جداً که انسان حیرت می‌کند چرا که اولاً حکم حرمتی که پس از وقوع عمل صادر شود نمی‌تواند مستند مجازات قرار بگیرد. ثانیاً سخن آیات عظام در این مورد حجت نیست. چون تشخیص موضوع است نه تشخیص حکم و قطعاً کسانی مانند گنجی و سبحانی تخصصشان در شناخت موضوعات سیاسی بیشتر است تا آیات عظام. اینها مدعی‌اند که این کنفرانس به نفع جمهوری اسلامی و تأمین‌کننده منافع ملی ما بوده است. در هیچ آیه و روایتی از کنفرانس برلن ذکری نشده است تا فهم آن در قلمرو تخصص آیات عظام باشد. و به هر تقدیر به استناد سخن یک متخصص نمی‌توان متخصص دیگری را محکوم کرده‌مانطور که نمی‌توان به استناد اجتهاد یک مجتهد دیگر را محکوم کرد.

چند سال پیش محمد حسنین هیکل روزنامه نگار معروف مصری به ایران آمد و با آقای هاشمی رفسنجانی ملاقات کرد. در این ملاقات هیکل به آقای هاشمی گفته بود مگر شما معتقد نیستید که حکم قاضی و حاکم شرع قابل تجدید نظر و بازنگری است، پس چرا حکم اعدام سلمان رشدی را مورد بازنگری قرار نمی‌دهید. وی جواب داده بود که حکم مرحوم امام در مورد سلمان رشدی فتواست نه حکم قضایی و هیچ مجتهدی حق ندارد فتوای مجتهد دیگر را عوض کند.

این جواب نیز بسیار عجیب و غریب است زیرا فتوا همیشه شکل کلی دارد. در هیچ آیه و روایتی نیامده است که شخصی بامشخصات سلمان رشدی را بکشید! آنچه که هست حکم کلی سَابِ النَّبِيِّ (دشنام دهنده به پیامبر) و مرتد است. تطبیق این حکم کلی بر سلمان رشدی کار قاضی و حاکم شرع است نه کار مفتی و فقیه و امام خمینی به عنوان حاکم شرع این حکم را صادر کردند نه به عنوان مفتی. بنابر این حکم امام حکم قضایی است و قابل تجدید نظر نه فتوا که بعد از فوتشان نیز برای مقلدانشان معتبر

عقل فقهی!

باشد. فقیه از آن نظر که فقیه است فقط می‌تواند حکم کلی صادر کند آن هم در باب موضوعاتی که در کتاب و سنت آمده‌است و تشخیص مصداق به عهده او نیست. فقیه حق ندارد در مورد جزئیات حکم بدهد و اگر حکم بدهد ارزش علمی ندارد و بر کسی حجت نیست. تشخیص موضوع و مصداق از قلمرو مهارت فقیه خارج است. اگر موضوع تخصصی باشد باید به متخصص مربوطه مراجعه کرد و اگر تخصصی نباشد باید به عُرف عام مراجعه کرد. اگر فقیهی بگوید که مایع داخل این ظرف آب مطلق است اما عرف بگوید آب مضاف است خود فقیه هم نمی‌تواند با آن آب وضو بگیرد تا چه رسد به دیگران! در موضوعاتی که نظر عرف در آنها حجت است خود فقیه هم باید به عرف مراجعه کند و از عرف تقلید کند. فقیه از آن نظر که فقیه‌است سخنش در تشخیص موضوعات حجت نیست حتی برای خودش. (دقت کنید)

یکی دیگر از مصادیق این خلط، فتوای امام خمینی در مورد بلد کبیره بودن شهر تهران است. به دنبال استفتائات مکرری که از امام درباره نماز و روزه در شهر تهران می‌شد امام در پاسخ گفتند که تهران جزء بلاد کبیره یا شهرهای بسیار بزرگ است و در نتیجه ساکنان تهران در صورتی می‌توانند نمازشان را تمام بخوانند و روزه بگیرند که از محله خود خارج نشوند. اگر در مناطق مختلف تهران جا به جا شوند مسافرنند و مسافر حق ندارد روزه بگیرد!

این فتوا مقلدان امام را بسیار به زحمت انداخت. از سویی دلشان می‌خواست روزه بگیرند چون بالوجدان احساس می‌کردند مسافر نیستند و دلیلی ندارد روزه نگیرند و از سویی مرجع تقلیدشان چنین فتوایی داده بود و لاجرم باید اطاعت می‌کردند.

در حالی که این مورد نیز تشخیص مصداق است و به عهده عُرف است نه مرجع تقلید، چرا که در هیچ آیه یا حدیثی از تهران و نماز و روزه در این شهر خاص گفتگو نشده است. امام خمینی و هر فقیه دیگر باید به عنوان یک اصل کلی بگویند اگر شهری آن قدر گسترش یافت که جا به جا شدن در دو منطقه آن عُرفاً سفر شمرده شود در آن صورت کسی که در داخل آن شهر تردد می‌کند باید نماز را شکسته بخواند و روزه هم نگیرد. اما اینکه وسعت تهران به این نصاب رسیده است یا نه، به عهده فقیه نیست و اگر فقیه نظر بدهد مقلدان او حق ندارند از وی تبعیت کنند.

هیچکس اهالی تهران را مسافر نمی‌داند یعنی کسی که ساکن تهران است اگر در تهران تردد کند مثلاً خانه‌اش در جنوب تهران و محل کارش در شمال تهران باشد وقتی از سر کار برمی‌گردد خانواده‌اش نمی‌گویند پدر ما از مسافرت آمده است! بنابراین تهران هنوز به حد نصاب نرسیده

عقل فقهی!

است و به طور کلی هر چه یک شهر بزرگ و بزرگتر شود به حد نصاب نخواهد رسید یعنی کار به جایی نمی‌رسد که نقل و انتقال در داخل شهر مسافرت تلقی شود.

جدیدترین مصداق این خلط، اعلامیه جامعه مدرسین قم مبنی بر مشروعیت نداشتن سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی است. پس از سخنان جنجال آفرین یکی از اعضای این سازمان، جامعه مدرسین قم در تاریخ ۱۸ تیز ماه ۸۱ با انتشار اعلامیه‌ای به امضای آیه الله علی مشکینی، اعلام کرد که این سازمان در جهت تفکیک دین از سیاست و بدبین کردن نسل جوان به اسلام و روحانیت تلاش می‌کند و لذا فاقد مشروعیت دینی است و باید متدینان از همکاری با آن پرهیز کنند.

به اعضای محترم این جامعه می‌گوییم چنین نظریه‌ای نمی‌تواند فتوا باشد چون در هیچ آیه و حدیثی نام سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی دیده نشده است. بنابر این، نظری کارشناسانه در مورد یک سازمان سیاسی است. در واقع شما با تجربه و اطلاعات سیاسی خود، پی برده‌اید که این تشکل تشکلی مخرب و منحرف است و باید از آن پرهیز کرد.

سؤالی که مطرح می‌شود احراز تخصص شما در مسائل سیاسی است. اگر در مسائل سیاسی کارکشته و صاحب‌نظر باشید بر مردمی که در مسائل سیاسی صاحب‌نظر نیستند رواست که از دیدگاه شما تبعیت کنند ولی اگر صاحب‌نظر نباشید تبعیت مردم توجیهی نداشته و یادآور مثل کوری عصاکش کور دگر بود، خواهد بود. ممکن است کسی بگوید سوابق این جامعه و اعلامیه‌های آن در مقاطع حساس سیاسی نشان می‌دهد که اکثر موضعگیری‌های آنان نسنجیده و ناشیانه بوده است. نمونه آن موضعگیری در دوم خرداد ۷۶ است. خود این جامعه نیازمند مرشد سیاسی است و باید از گروهی سیاستمدار مورد اعتماد تقلید کند. بنابر این نمی‌توان به عنوان کارشناس مسائل سیاسی به آنها اعتماد کرد. هر چند در مسائل کلی فقهی صاحب‌نظر باشند.

گاهی اوقات پرداختن فقیهان به تشخیص موضوع و مصداق در پناه این دلیل توجیه می‌شود که در غیر این صورت مکلفان سر در گم می‌شوند یعنی چون مکلفان از فقیهان انتظار دارند که در مورد موضوعات احکام نیز اظهار نظر کنند فقیهان نیز ناگزیرند در این موارد جواب بدهند. اما این توجیه پذیرفتنی نیست زیرا انتظار مکلفان در این مورد انتظار نامعقول و نابجایی است. ممکن است مردم انتظار داشته باشند که فقیهان سؤالات ریاضی آنان را نیز پاسخ دهند یا بیماری آنان را هم معالجه کنند. انتظار معقول و موجهی که از یک متخصص می‌توان داشت این است که در خصوص قلمرو تخصصی خود اظهار نظر کند و فقیه از آن نظر که فقیه است صرفاً در تشخیص حکم کلی موضوعی که صریحاً در نصوص دینی آمده است متخصص است و حق اظهار نظر دارد. تطبیق ان احکام بر موارد جزئی (اعم از جزئی خاص یا جزئی اضافی) نیازمند تخصص‌های دیگری است که فقیه فاقد آن است. حتی با استناد به نظر عرف یا اظهار نظر سایر متخصصان نیز نمی‌توان در این

عقل فقهی!

موارد فتوا صادر کرد چرا که ممکن است عرفهای مختلف و متخصصان مختلف اختلاف نظر داشته باشند یا رأیشان عوض شود. روشی که فقها برای کشف عرف به کار می‌برند معمولاً روشی است خام و نامنقح و ابتدایی و منشأ بسیاری از اختلاف نظرهای فقهی همین روش ناکارآمد است.