



بدعت و نوآوری در اندیشه علامه شرف الدین

جواد فخار طوسی

علامه شرف الدین، در کتاب النص والاجتهاد طرحی را در سطحی گسترده، فراتر از حوزه نزاع بین شیعی و سنی در افکنده که با تکیه بر محورهای آن، می توان عناصر مؤثری را در شکل گیری بدعت باز شناخت و تفاوت های ماهوی، عینی و عملی این مفهوم را با نوآوری مشخص ساخت.

شاید اگر روش شرف الدین در نكوهش بدعت، چنان طرحی پیشگیرانه، مورد مطالعه قرار گیرد، آن گاه بتوان کتاب النص والاجتهاد را در جایگاه حقیقی اش نشانند، و از آن برای رفع مشکلی که تحقیقات دینی بدان گرفتار شده، بهره گرفت.

پدیده سکوت، در آرا و آثار فقهی فقیهانی حتی نوآور نیز دیده می شود. اگر کسی به متونی که برخی از فقیهان، درباره مسائل نوپیدا نگاشته اند، مراجعه کند، به خوبی درمی یابد که نتیجه اغلب این تحقیقات چیزی نیست جز این که نهادهای مذکور با شرع ناسازگاری ندارد. فقیهان در این گونه پاسخ گویی، موضعی کاملاً انفعالی و غیر فعال دارند و نحوه پاسخ ایشان که منحصر به نفی

تعارض با قواعد شرع است، تفاوتی با سکوت ندارد. توجه به مفهوم نوآوری، و بازگشت به نهاد پویای شریعت، فقیه امروزی را قادر می‌سازد که در همه این زمینه‌ها راهکار و طرح جدیدی را پیش کشد.

آنچه در این نوشتار از نظرگاه علامه شرف‌الدین و براساس کتاب النص والاجتهاد مطرح می‌گردد، تلاشی در گشودن این راه به شمار می‌آید.

۱. مفهوم بدعت و نوآوری

الف. بدعت:

بدعت در زبان عربی اسم مصدر و به معنای «چیزی تازه پیدا شده» است.^۱ اما در اصطلاح شرعی با تعابیر مختلفی شناسانده شده است:

۱. افزودن یا کاستن از دین همراه با اسناد به دین؛^۲
۲. داخل کردن چیزی در دین که از دین نیست؛^۳
۳. چیزی که در زمان پیامبر (ص) نبوده و پس از ایشان رسمیت یافته است؛^۴
۴. چیزی که در زمان پیامبر (ص) نبوده و پس از ایشان رسمیت یافته، ولی ادله شرعی برخلاف آن باشد؛^۵
۵. تحریم و تحلیلی که مستند به دلیل شرعی نیست؛^۶
۶. نسبت دادن چیزی به شریعت که انتساب آن به شرع مجهول بوده و یا عدم انتساب معلوم است.^۷

گذشته از تعریف سوم که معنای لغوی بدعت را بیان می‌کند،^۸ با جمع بندی تعاریف فوق می‌توان محورهای مشترك و مورد تأکید این تعاریف را این گونه معرفی نمود: بیان مطلبی جدید، انتساب دادن آن مطلب به شریعت منتفی بودن انتساب واقعی آن مطلب به دین.

بر این اساس در اصطلاح شرع می‌توان بدعت را گزاره ای دینی دانست که در منابع معتبر دینی مستندی ندارد. برای تبیین این مفهوم باید اجزا و عناصر

تعریف آن را شناخت. این اجزا عبارت است از: قضیه دینی، فقدان مستند و سابقه و منابع معتبر دینی.

۱. قضیه دینی: مقصود از قضیه دینی گزاره ای است که طبق مضمون آن چیزی به صاحب شریعت، از آن جهت که صاحب شرع است، نسبت داده شود.

بر اساس آنچه گفته شد، قضیه دینی دو قید را دربر دارد: الف. دینی بودن مضمون؛ ب. اسناد آن به شارع بر پایه قید نخست. اگر چیزی که به شارع نسبت داده می شود، مطلبی دینی نباشد بلکه اقدام یا عملی را بیان می کند که در انجام آن مشرع بودن پیامبر (ص) دخالت ندارد، قضیه دینی تحقق نیافته است. و هم از این روی، در صورت نادرست بودن انتساب آن به شارع، نه بدعت بلکه کذب تحقق یافته است و به همین جهت، اغلب کسانی که به تعریف بدعت پرداخته اند، ایجاد و احداث تأسیسی جدید را در دین، قیدی برای بدعت دانسته اند.^۹

علاقمه شرف الدین با توجه به این قید، در کتاب النص والاجتهاد، از ۸۶ موردی که به عنوان اجتهاد در برابر نص به خلفای سه گانه، عایشه و جمهور نسبت می دهد،^{۱۰} مواردی را که تأسیسی شرعی است، از مواردی که تأسیس شرعی نیست و تنها مخالف نص به شمار می رود، جدا می کند و مواردی را که تأسیس شرعی است، صریحاً به تأویل یا مصلحت اندیشی مستند می سازد، که خواهیم گفت: اساس و بنیان بدعت بر این دو استوار است، اما وی دیگر مواردی را که تنها مخالف نص به شمار می رود، به گروه ها و گرایش ها و مانند آنها مستند می سازد، که در ادامه مقاله به این مطلب، خواهیم پرداخت.

مواردی که طبق این تحلیل از محدوده بدعت خارج می شود و نمی توان آنها را بدعت شمرد، عبارت است از:

نصب عمر به خلافت از سوی خلیفه اول،^{۱۱} مخالفت با امامت زید بن

حارثه،^{۱۲} تخلف از جیش اسامه.^{۱۳} محروم کردن حضرت زهرا(س) از فدک،^{۱۴} آزدن حضرت زهرا(س)^{۱۵} نافرمانی و خودداری از کشتن ذوالثدیبه،^{۱۶} سرکوبی و کشتار کسانی که از پرداخت زکات خودداری کرده بودند،^{۱۷} مخالفت کردن با آوردن قلم و دوات برای پیامبر(ص)،^{۱۸} اعتراض به برقراری صلح حدیبیه،^{۱۹} مخالفت با برگزاری نماز بر عبدالله بن ابی،^{۲۰} مخالفت با بشارت رسول اکرم(ص) به برخی از مؤمنان،^{۲۱} جابه جایی مقام ابراهیم(ع)،^{۲۲} تعیین شرط بر خورداری از صورت و اسم زیبا برای فرستادگان حکومتی،^{۲۳} اعتراض به پیامبر(ص) در نحوه تقسیم صدقات،^{۲۴} خودداری از پنهان کردن اسلام خویش با وجود فرمان پیامبر(ص) به تستر و کتمان،^{۲۵} مخالفت با فرمان شارع در مورد روزه،^{۲۶} مخالفت با فرمان تحریم شراب،^{۲۷} رفتار اعتراض آمیز نسبت به پیامبر(ص) در ماجرای اسارت عباس بن عبدالمطلب،^{۲۸} مخالفت با فرمان پیامبر(ص) مبنی بر گرفتن فدیه از اسیران جنگ بدر،^{۲۹} فرمان به کشتن برخی از اسیران جنگ حنین^{۳۰} فرار از میدان جنگ،^{۳۱} مبادرت به پاسخ گویی به ابوسفیان با وجود نهی پیامبر(ص)،^{۳۲} اقدام به تجسس،^{۳۳} تعیین سقف برای مهریه زنان،^{۳۴} اجرای حد بدون مجوز شرعی،^{۳۵} خودداری از اجرای حد در مورد مغیره بن شعبه،^{۳۶} سخت گیری و شدت عمل در قبال جبله بن ایهم،^{۳۷} ابی هریره^{۳۸} و خالد بن ولید،^{۳۹} تبعید ضبیع تمیمی،^{۴۰} تجاوز از حد شرعی،^{۴۱} تبعید نصر بن حجاج،^{۴۲} بریدن درخت حدیبیه،^{۴۳} رفتار نادرست با ام هانی،^{۴۴} اقدام یوم النجوى،^{۴۵} تعیین شورای خلافت،^{۴۶} بذل و بخشش اموال عمومی،^{۴۷} رفتار نامهربانانه با پیامبر(ص)،^{۴۸} شورش علیه عثمان و تشویق مردم به کشتن وی،^{۴۹} جعل حدیث^{۵۰} شورش علیه امیرالمؤمنین.^{۵۱} هیچ یک از موارد یاد شده، بدعت به شمار نمی رود؛ زیرا متضمن بیان گزاره دینی نیست.

بر پایه قید دوم در قضیه دینی، اگر امر دینی اظهار اما از انتساب آن به

شریعت خودداری شود، باز هم قضیهٔ دینی و در نتیجه بدعت تحقق نمی یابد. این قید مهم نیز مورد توجه علامه شرف الدین بوده است.

مرحوم علامه شرف الدین، پس از بیان استحباب صلوات بر پیامبر (ص) و آل او بعد از ذکر نام پیامبر (ص) در اذان و اقامه و نیز پس از حکم به استحباب شهادت و لایت امیرالمؤمنین (ع) می فرماید:

«کسانی که این را تحریم کرده اند و بدعت خوانده اند، اشتباه کرده اند؛ زیرا هر مؤذنی پیش از اذان، کلامی می گوید و آن را به اذان متصل می سازد. برای نمونه: می گوید: "الحمد لله الذی لم يتخذ ولداً" و یا کلامی را پس از اذان بر زبان می آورد. برای نمونه: می گوید: «الصلوة والسلام علیک یا رسول الله.»

و البته این گونه سخنان از سوی صاحب شریعت در اذان وارد نشده است، اما در عین حال بدعت و حرام نیست؛ زیرا اذان گویان آنها را فصول اذان نمی دانند. ^{۵۲} اهمیت این قید تا آن جااست که بسیاری از فقیهان، محور اساسی مفهوم بدعت را همین دانسته اند ^{۵۳} در مقابل دیدگاه علامه شرف الدین و مشهور که انتساب حکم به شریعت، عنصری برای تحقق مفهوم بدعت به شمار می رود، کسانی این قید را مورد اشکال قرار داده اند و گفته اند:

«اگر عملی که به شرع نسبت داده می شود، بدون دلیل شرعی انجام شود اسناد به شارع را تأیید کند، لغو خواهد بود و عقابی بر آن مترتب نمی شود و ثوابی برای آن نخواهد بود، و امکان ندارد که در این صورت آن را به قصد انتساب به شرع انجام دهید. و اگر با دلیل شرعی همراه باشد، هیچ عقابی متوجه او نیست و بدعتی تحقق نیافته است، هر چند دلالت این دلیل در نظر دیگران مخدوش باشد. [عوائد الايام/ ۱۱۲]»

با توجه به آنچه در مورد منابع معتبر دینی خواهیم گفت، این اشکال خود به خود پاسخ داده می‌شود.

۲. فقدان مستند و سابقه: منظور از مستند و سابقه، دلیل قابل استناد شرعی است و برخلاف آنچه برخی از دانشمندان سنی مذهب گفته‌اند،^{۵۴} دلیل، لزوماً به معنای دلیل خاص نیست بلکه این دلیل دو مصداق را دربرمی‌گیرد: الف. دلیل خاص؛ ب. دلیل عام.

مقصود از دلیل عام، مطلقات، عمومات، قواعد و اصول و عناوین ثانویه قابل تطبیق بر مورد است. برای نمونه: اعتقاد به مشروعیت و صحت قالب‌های جدید قرارداد و عقد که به تقاضای نیازهای تازه پیدا شده و تطور جامعه و ارتباطات افراد و نهادها شکل می‌گیرد، در صورتی که مستند به دلیل عمومی اوفوا بالعقود یا اطلاق احل الله البیع باشد، مستلزم بدعت نیست؛ همان‌طور که اتکای به قاعده لزوم (در صورتی که اصالة اللزوم را به معنای قاعده گرفته شده از عمومات تفسیر نماییم)، برای اثبات لزوم عقدهایی که جواز و لزوم آنها مشکوک است، و استناد به اصل براءت به منظور معاف کردن مکلفان از انجام تکلیف مشکوک، بدعت به شمار نمی‌آید. هم‌چنین است اگر بر پایه توجه به عناوین ثانویه، حکم موضوعی را مغایر با حکم اولی اعلام نماییم.

به همین دلیل، علامه مجلسی از بزرگان شیعه، بدعت را تأسیسی می‌داند که بعد از پیامبر (ص) ایجاد شده و نصی خاص در مورد آن وجود ندارد و داخل در عمومات نیست. هم‌چنین تأسیساتی را که بعد از پیامبر (ص) حادث شده و نهی خاص یا عام در مورد وجودشان وجود دارد، مصداق بدعت نمی‌داند.^{۵۵} و محقق اردبیلی (ره) نیز می‌افزاید:

«هر آنچه انسان بر خویش تکلیف کند (همانند خراج کردن مالی معین از مالکیت خویش)، اگر صرفاً به استناد گفته و عمل شخص او باشد، از حکمی که سابقاً داشته، خراج

نخواهد گشت، هر چند در برابر نعمتی همچون بهبودی از بیماری، مبادرت به آن نماید، مگر آن که به دلیلی شرعی مثل نذر و امثال آن استناد جوید. اما اگر از پیش خود و بی دلیل آن را به شرع نسبت دهد، افترا بر خدا بسته است. «^{۵۶}

همان طور که پیداست، تعلق نذر یکی از عناوین ثانویه به شمار می رود که دلیل شرعی معرفی شده است. راغب اصفهانی نیز می نویسد:

«بدعت مذهبی یعنی اظهار رأی که گوینده آن به صاحب شرع و نیز نمونه های شرعی پیشین و اصول و قواعد متقن دینی استناد نجوید. «^{۵۷}

چنان که قرطبی می گوید:

«هر قول تازه ای که پیدا شود، یا در شرع ریشه و اساس دارد یا ندارد. اگر ریشه دارد، کلیت عنوان «مطلوب خدا و رسول» آن را در بر می گیرد و ستوده است... ولی اگر برخلاف امر خدا و رسول باشد، مذموم و نکوهیده است... و معنای سخن پیامبر (ص) که فرمود: «شر الامور محدثاتها وکل بدعة ضلالة»، آن است که هر چه مطابق کتاب و سنت یا عمل اصحاب نباشد، بدعت به شمار می رود. «^{۵۸}

و ابن حزم می گوید:

«بدعت هر گفته یا عملی را گویند که دارای اصلی نباشد که منسوب به پیامبر (ص) است و بدعت در دین یعنی چیزی که در قرآن و نیز کلام پیامبر (ص) نیامده است. «^{۵۹}

گفته برخی از اهل لغت که بدعت را احکام شرعی ایجاد شده بعد از پیامبر (ص) بر پایه هوا و تمایلات نفسانی تفسیر نموده اند^{۶۰} نیز همین نظر را تأیید می کند.

علامه شرف‌الدین با تأکید بر لزوم شناسایی این امر که مشخصه بدعت است، آن را یکی از عوامل مهم شکل‌گیری انحرافات و بدعت‌هایی به شمار می‌آورد که در مجموعه اجتهادات در برابر نص معرفی گردیده است. وی می‌نویسد:

«با کمال تأسف، برخی از سیاست‌مداران گذشته و یزرگان ایشان، اجتهاد و نظر خویش را در ترجیح مصالح بر تعبد به ظواهر کتاب و سنت نبوی (ص) و نصوص صریح آن دو برگزیده‌اند... و مردم را به اجبار یا با رغبت و با نهایت قدرت خویش، به مخالفت با کتاب و سنت واداشته‌اند، در حالی که هیچ وجهی برای اجتهاد ایشان وجود ندارد. «فانا لله وانا الیه راجعون»^{۶۱}.

وی سپس به مجموعه‌ای از آیات اشاره می‌کند که همگان را به پیروی از قرآن و پیامبر (ص) توصیه می‌کند و تبعیت از تمایلات و گرایش‌ها و گزینش‌های عقلی بشری را ناروا می‌شمارد، و می‌نویسد:

«قرآن می‌گوید: «ما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شدید العقاب...» و نیز: «ما یلتق عن الهوی إن هو الا وحی یوحى علمه شدید القوی.» پس کلام پیامبر (ص) مثل قرآن حکیم است و کسی که به قرآن ایمان دارد یا پیامبر (ص) را تصدیق می‌کند، نباید از نصوص قرآن و کلام رسول (ص)، حتی به قدر دانه‌ای جو، تخلف کند.»^{۶۲}

۳. منابع دینی معتبر: این عنوان به دو نکته اشاره می‌کند الف. متون دینی دارای اعتبار، مانند: کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و...، و دیگر روش و سازوکار مقبول در مراجعه به این متون و استفاده از آنها.

الف. متون دینی دارای اعتبار: این متون عبارت اند از:

۱. قرآن که تواتر آن و در نتیجه قطع به صدور آن و نیز انتساب آن به خالق برای همهٔ مسلمین ثابت است؛ وانگهی آیات قرآن، تنها هنگامی منبعی معتبر برای مراجعه درباره احکام و گزاره های دینی خواهد بود که از نصوص و ظواهر قرآن باشد. اعتبار نصوص قرآن بر پایهٔ یقینی است که به مدلول این آیات وجود دارد، و اعتبار ظواهر به دلیل اعتقاد به حجیت و اعتبار ظواهر الفاظ است. اما آیات متشابه قرآن را نمی توان یک منبع مستقل دینی شمرد و بدان استناد کرد و برای فهم آن، باید تفسیر صاحبان علم را ضمیمه نمود؛

۲. سنت که شامل افعال، اقوال و نیز تقریرهای پیامبر (ص) است؛ هر چند در گستره سنت اختلاف نظر وجود دارد، اهل سنت آن را علاوه بر پیامبر (ص) شامل صحابه نیز می دانند؛^{۶۳} چنان که شیعه ضمن نفی اعتبار سنت صحابه پیامبر (ص)، علاوه بر حضرت رسول اکرم (ص)، حضرت زهرا (س) و دوازده امام معصوم (ع) را نیز معصوم برمی شمرد و سنت آنان را معتبر می داند؛

۳. اجماع که همه فرق اسلامی بر اعتبار آن تأکید می ورزند،^{۶۴} اگرچه برخی آن را یک منبع مستقل در عرض کتاب و سنت می شمردند و برخی دیگر، آن را منبعی پیرو و در طول سنت می دانند؛

۴. عقل که مقصود از آن، ادراک عقلی است که مکلف را به حکم شرعی می رساند و علم به آن، سبب اطلاع از حکم شرعی می گردد.^{۶۵} عقل در نظر شیعه یکی از منابع دینی است که تنها در اصول دین و نیز برخی از فروع اعتبار دارد که شارع مقدس نمی تواند نسبت به آنها حکمی بدهد؛ همچون اطاعت از مولی و یا برخی قیود که بر تکلیف عارض می شود، مانند: قصد قربت و علم، و نیز در شناخت احکام کلی شرعی با وساطت نظریهٔ حسن و قبح، و به گونهٔ موجه جزئیة دارای مرجعیت و اعتبار است.

ب. روش و سازوکار مقبول در مراجعه به این متون و استفاده از آنها:

مراجعه به متون دینی، روش خاصی را می‌طلبد که بدون طی این مسیر و استفاده از آن روش، نتیجه هرچند در ظاهر مستند به متون دینی گردد، اعتباری نخواهد داشت.

در هنگام مراجعه به کتاب خدا که بخش وسیعی از آن را ظواهر تشکیل می‌دهد، عمل به ظواهر، مشروط به جست‌وجو و اطمینان از نبود مخصص و یا مقید، ناسخ و نیز قراین مخالف ظاهر است.

و در هنگام استفاده از سنت، پس از دقت در اسناد روایات و حصول اطمینان (که خود متکی بر به کارگیری روش‌های پیچیده سندپژوهی است)، دست‌یابی به مدلول مراد، براساس روش‌هایی که در علم درایه درافکنده شده و اطمینان از نبود معارض و یا به کار بستن مقررات مربوط به فرض تعارض که در مبحث تعادل و ترجیح وضع شده است، روش مقبول و مورد اعتماد به شمار می‌آید.

در استناد به اجماع نیز توجه به مبانی مختلف موجود در این زمینه و نیز جست‌وجو و حصول اطمینان از تحقق اجماع و نبود عواملی که سبب موهون شدن آن می‌گردد، ضرورت دارد.

هم‌چنین در هنگام تکیه بر عقل، در نظر گرفتن محدوده اعتبار احکام عقلی و تعیین شیوه استفاده از این احکام، اهمیت دارد.

بنابراین، هرگز نمی‌توان نص قرآن را به پشتوانه ظاهر قرآن یا مدلول مستفاد از روایات کنار نهاد، چنان‌که به پشتوانه یک یا مجموعه‌ای از روایات که روش مقبول در استفاده از آنها اعمال نشده است، نمی‌توان به نتیجه معتبری دست یافت.

مرحوم علامه شرف‌الدین به کارگیری سازوکار مقبول و معتبر در مراجعه به منابع دینی را شاخص شناسایی بدعت از غیر آن مورد توجه قرار می‌دهد و می‌نویسد:

«هیچ کس را نسزد که آیات الهی یا روایات رسیده از پیامبر (ص)

را جز بر ظاهرش حمل نماید، و او را نشاید که از دایره ظاهر الفاظ کتاب و سنت پای بیرون نهد؛ چه رسد که از دایره نصوص الهی تجاوز کند، مگر آن که دلیل معتبر و آشکاری که مراد بودن غیر ظاهر را مدلل سازد، در دست داشته باشد که اگر چنین قرینه‌ای باشد که ظاهرش را از ظهورش خارج سازد، بر طبق مقتضای آن رفتار می‌کند و گرنه گمراه شده و بدعت نهاده است. همه مذاهب امت اسلامی به چنین چیزی معتقدند؛ چرا که دین آنان تعبد و پای بندی به ظواهر کتاب و سنت است (چه رسد به نصوص آنان). ایشان در عمل به کتاب و سنت و رفتار بر طبق مقتضای آن دو، همانند همه اهل عرف، از هر زبان و گویشی که باشند، عمل می‌کنند؛ زیرا که اهل هر لغت، الفاظ مطلق خود را بر همان معانی ظاهری و متبادر حمل می‌نمایند و آنها را بر طبق اغراض و مصالح شخصی یا عمومی خویش توجیه نمی‌کنند.^{۶۶}

شیعه تأکید می‌کند که مقبولیت و اعتبار روش‌ها نیز باید مستند به منابع دینی باشد، و بنابر همین جهت، روش‌های اهل سنت را در استفاده از متون قرآن و سنت، بی اعتبار می‌داند؛ روش‌هایی مانند: قیاس (به معنای کشف علل واقعی احکام شرعی از طریق عقل و معیار گزیدن آن برای پذیرفتن و پذیرفتن نصوص شرعی^{۶۷}) استحسان،^{۶۸} مصالح مرسله (منفعت‌ها یا دفع ضررهایی که در مورد آنها نص شرعی وجود نداشته باشد^{۶۹})، سد ذرایع^{۷۰} و عرف (مشی و سلوک بیشتر مردم^{۷۱})

ناگزیر شناخت روش‌های معتبر که در حدّ خود سازوکار پیچیده محسوب می‌شود، مختص کارشناسان و افراد خبره خواهد بود، و به همین دلیل، گزاره‌های شرعی جدید که مستند به منابع دینی بوده اما به صورت مطلوب

◇ شیعه تأکید می‌کند که مقبولیت و اعتبار روش‌ها نیز باید مستند به منابع دینی باشد، و بنا بر همین جهت، روش‌های اهل سنت را در استفاده از متون قرآن و سنت، بی‌اعتبار می‌داند؛ روش‌هایی مانند: قیاس (به معنای کشف علل واقعی احکام شرعی از طریق عقل و معیار گزیدن آن برای نپذیرفتن و پذیرفتن نصوص شرعی) استحسان، مصالح مرسله (منفعت‌ها یا دفع ضررهایی که در مورد آنها نص شرعی وجود نداشته باشد)، سدّ ذرایع و عرف (مشی و سلوک بیشتر مردم) ◇

مورد کارشناسی و ارزیابی قرار نگرفته باشد، در زمره بدعت‌ها به شمار خواهد رفت؛ چنان‌که مرحوم شیخ جعفر کاشف‌الغطاء در همین باره می‌نویسد:

«کسی که چیزی را به صورت ناصحیح به شرع نسبت می‌دهد، چه نادرستی آن را بداند و چه جهل بسیط یا جهل مرکب داشته باشد، معذور نبوده و حکم بدعت‌گذار را خواهد داشت، هرچند نتیجه‌ای که بیان کرده در واقع با حکم خدا مطابقت داشته باشد. بنابراین، کسی که احکام را از ادله شرعی برگرفته اما خود کارشناس و خبره فن نیست، بی‌شک فاسق و گناه‌کار بوده، و آنچه را گرفته، چه از کتب و منابع حق باشد و چه از منابع باطل، غیر قابل پیروی است. ۷۲»

ابن نجیم مصری نیز از شمنی نقل می‌کند که:

«بدعت تأسیسی است که برخلاف حقیقت دریافت شده از پیامبر (ص) احداث گردد و مستند آن علم شخص یا عمل یا حال وی به اتکای نوعی شبهه و استحسان و گمانه‌زنی شخص او باشد. ۷۳»

البانی از دانشمندان سنی مذهب نیز می‌افزاید:

«بدعتی که به نص شارع، گمراهی تلقی می‌شود، مصادیقی

را دربرمی گیرد. این مصادیق عبارت اند از: اقوال، افعال یا عقایدی که هرچند به اتکای اجتهاد شخصی اما برخلاف سنت صادر گردیده اند (آنچه به انگیزه عبادت الهی انجام می شود، اما پیامبر (ص) از آن نهی کرده است)، هر آنچه تشریح آن به نص یا دلیل شرعی نیاز داشته باشد، اما نص یا دلیل شرعی بر آن دلالت نکند (عبارتی که نحوه آن در حدیثی ضعیف یا جعلی بیان شده است).^{۷۴}

شیخ انصاری از بزرگ ترین دانشمندان شیعه نیز فهم از قرآن را در صورتی که بر پایه احتمالات ظنی متکی بر عقل بشری صورت گیرد، مصداق تفسیر به رأی و مشمول روایات بی شماری می داند که از به کار بستن چنین روشی در استفاده از آیات قرآن، به شدت نهی می کند.^{۷۵}

ب. نوآوری:

به بیان گزاره های بی سابقه دینی با استناد به منابع دینی معتبر، نوآوری می گویند. در تحقق نوآوری عناصر ذیل دخالت دارد: ۱. گزاره دینی بودن؛ ۲. فقدان سابقه؛ ۳. استناد به منابع دینی معتبر. در نمودار ذیل مشابهت ها و تفاوت های جوهری بدعت و نوآوری نمایش داده می شود:

بدعت	قضیه دینی	سابقه	استناد به دین	متون دینی	روش و سازوکار مقبول
	x		x		
نوآوری	x	x	x	x	x

دانشمندان ما این گونه گزاره ها را «محدثات» یاد کرده اند و تقسیمی که انقسام به احکام پنج گانه را دربرگیرد، ناظر به همین قضایاست. شهید اول در قواعد می نویسد:

«قضایای تازه‌ای که پس از دوره پیامبر (ص) رواج یافت (یا می‌یابد)، به اقسامی تقسیم می‌گردد که نام بدعت را نمی‌توان جز بر گونه حرام این اقسام نهاد. قسم اول: نوآوری‌های واجب؛ همانند [حکم به وجوب] تدوین قرآن و احادیث که نابودی آنها محتمل باشد. [علت وجوب این حکم آن است که] تبلیغ و رساندن قرآن و سنت به نسل‌های بعد، به حکم اجماع و آیه [إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (سوره بقره، آیه ۱۹۵)] واجب است، و این مقصود جز با حفظ [و تدوین] تحقق نمی‌یابد...؛ قسم دوم: نوآوری حرام یا همان بدعت که قواعد و ادله دال بر تحریم دامن‌گیر آن است، همانند: مقدم داشتن غیر معصوم (ع) بر معصوم (ع) و غضب مناصب آنان و برتری دادن والیان جور و...، شستن موضع مسح، برگزازی نماز نافله به جماعت، اذان دوم در روز جمعه، تحریم دو متعه و افطار در غیر وقت...؛ قسم سوم: نوآوری مستحب؛ یعنی قضایایی که ادله استحباب شامل آن است، مانند: [حکم به] ساخت مدارس و کاروان‌سراها و...؛ قسم چهارم: نوآوری مکروه؛ یعنی قضایایی که مشمول ادله کراهت است، مانند: افزونی در تسبیح حضرت زهرا (س) و دیگر وظایف [استحبابی] یا کاستن از آنها و استفاده بیش از اندازه از پوشاک و خوراک به حدی که به اسراف بینجامد [که اگر مضر باشد، حرام است]؛ قسم پنجم: نوآوری مباح؛ یعنی قضایایی که تحت ادله اباحه می‌گنجد. «^{۷۶}

در کاربرد واژه بدعت به معنای لغوی آن که هر امر تازه‌ای را شامل

می‌گردد، بدعت به معنای نوآوری استعمال شده و به همین جهت، آن را به طور مطلق حرام نمی‌شمارند، از جمله علامه در نهایت الاصول می‌نویسد:

«برای داوری صحیح در مورد بدعت، باید مطلب نو را بر شریعت عرضه نماییم که آن گاه اگر ادله و جوب آن را دربرگیرد، واجب خواهد بود، مانند: اشتغال به علوم عربی برای فهم کتاب خدا و کلام پیامبر اکرم (ص)، نیز تدوین احادیث و هم چنین بحث در جرح و تعدیل و...؛ زیرا حفظ شریعت واجب است و جز با انجام این مقدمات تحقق نمی‌پذیرد و نیز مقدمه واجب، واجب است. آن گاه اگر ادله تحریم آن مطلب نو را فراگرفت، حرام خواهد بود، مانند: عقاید مذهب قدری و مرجئه و قول به تجسیم که رد این گونه بدعت‌ها واجب است. پس در صورتی که ادله استحباب آن مطلب نو را دربرگیرد، مستحب خواهد بود، مانند: ساخت کاروان سرا و مدارس و هر کار نیکی که در زمان پیامبر (ص) معمول نبوده است و اگر ادله کراهت آن را دربربگیرد، مکروه خواهد بود، همانند: تزیین مساجد و مصاحف و سرانجام با شمول ادله اباحه مباح می‌شود.»^{۷۷}

وی در ادامه می‌افزاید:

«گفته‌اند عنوان بدعت فقط بر نوآوری‌های حرام و ممنوع اطلاق می‌شود و در بقیه موارد، قابل استعمال نیست. این گفته مطابق اصل است و در حدیث شریفی نیز آمده که: کل بدعة ضلالة و کل ضلالة سبيلها إلى النار».^{۷۸}

مانند این عبارات در کلام دیگر دانشمندان شیعی و سنی نیز دیده می‌شود،^{۷۹} چنان که شافعی می‌گوید:

«هر حکم تازه‌ای اگر مخالف کتاب و سنت یا اجماع باشد، بدعت گمراه‌کننده است و اگر متضمن خیر باشد و با کتاب و سنت و اجماع مخالف نباشد، بدعت نیکو شمرده می‌شود. خلاصه آن که استحباب بدعت‌های نیکو، مورد اتفاق است و بدعت نیکو، به حکمی گویند که تازه اما مطابق با کتاب، سنت و اجماع است و از پذیرش آن، محذوری شرعی لازم نیاید.»^{۸۰}

۲. تفاوت بدعت و نوآوری از جهت مبنی

پس از آن‌که در فصل قبل با ماهیت بدعت و نوآوری و عناصر مؤثر در این دو آشنا شدیم، اینک تفاوت بدعت و نوآوری را از نظر مبناهای علمی بررسی می‌کنیم: با مراجعه به کتاب النص والاجتهاد درمی‌یابیم که از نظر علامه شرف‌الدین بدعت مستکی بر دو مبنا تأویل و مصلحت‌گرایی است، و بدعت‌گذار در مراجعه و استناد به متون دینی، از دو عنصر تأویل و مصلحت‌اندیشی بهره می‌برد. از آن سوی، نوآوری براساس دو مبنا تفسیر نصوص و توجه به عنصر زمان و مکان استوار است. در فصل حاضر، به بررسی تحلیلی هر یک از این مبانی و تأثیر آنها در پیدایش بدعت یا نوآوری از نظر گاه علامه شرف‌الدین می‌پردازیم:

الف. مبانی بدعت:

۱. تأویل: در کاربردی که در نظر است و پایه اساسی بدعت محسوب می‌گردد، تأویل یعنی: استناد جستن به رأی در فهم از متون معتبر دینی. محور تأویل، بر اتکای رأی است و چنان‌که شیخ انصاری (ره) می‌نویسد:

«منظور از رأی، احتمال عقلی ظنی است که بر استحسان

مبتنی باشد.»^{۸۱}

همان طور که مشهود است، در این روش مراجعه به منابع دینی معتبر صورت می‌گیرد و به ظاهر، حکم شرعی مستند به این متون می‌گردد، اما مبنای این استناد، فهم شخص بر پایه رأی است. چنین تعریفی از تأویل که آن را معادل تفسیر به رأی نصوص دینی قرار می‌دهد، پیش از علامه شرف‌الدین در نظر دانشمندان بوده است.

این نوشته مختصر، مجال آن را ندارد که به بحث مبسوط بر خورد شیعه امامیه با پدیده تأویل پردازد، و به این اشاره کوتاه بسنده می‌کنیم که: مکتب تشیع از تأویل می‌پرهیزد و بر ممنوعیت آن تأکید می‌کند. روایات فراوانی از ائمه (ع) درباره این ممنوعیت ذکر می‌شود؛ از جمله امام ششم می‌فرماید:

«من حکم بر آیه بین اثین فقد کفر ومن فسر بر آیه آیه من کتاب الله فقد کفر»؛^{۸۲}

آن که در میان دو کس به رأی خود حکم کند، کفر ورزیده و آن که آیه‌ای بر پایه رأی خویش تفسیر نماید نیز کافر شده است.

نقل می‌کنند که قتاده از پیشوایان مذهبی اهل سنت، بر امام ششم (ع) وارد شده و امام (ع) به او فرمود:

«تو فقیه اهل بصره‌ای؟ قتاده گفت: این گونه می‌گویند. امام (ع) فرمود: به من خبر داده‌اند که تو قرآن را تفسیر می‌کنی، آیا چنین است؟ قتاده گفت: بله. در ادامه روایت امام می‌فرماید: ای قتاده! اگر قرآن را از پیش خود و بر پایه رأی خویش تفسیر می‌کنی، هم هلاک شده‌ای و هم هلاک کرده‌ای، و اگر قرآن را بر مبنای رأی دیگران تفسیر می‌نمایی نیز هلاک شده‌ای و هلاک کرده‌ای.»^{۸۳}

در روایتی دیگر پیامبر (ص) می‌فرماید:

«من فسر القرآن بر آیه فلیتوبء مقعده من النار.»^{۸۴}

تأویل به معنایی که ذکر شد سه مصداق را در بر می‌گیرد:
الف. عمل لفظ بر خلاف معنای ظاهری؛ چنان‌که فاضل مقداد در کتاب
نضد القواعد می‌نویسد:

«بعیدترین نوع تأویل آن است که لفظ را بر معنایی حمل نماییم
که مناسبتی با آن ندارد و قرینه‌ای نیز آن را تأیید نمی‌کند.»^{۸۵}
ب. حمل لفظ بر یکی از دو یا چند معنی بدون وجود قرینه و تنها به اتکای
حدس و گمانه زنی؛ چنان‌که امام صادق(ع) می‌فرماید:

«إنما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم
يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم
واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم»^{۸۶}

مردم در فهم از الفاظ چند پهلوی قرآن دچار هلاکت شده‌اند،
زیرا به معنای آن آگاه نشده‌اند و حقیقت آن را دریافته‌اند.
بنابراین، از پیش خود تأویلی می‌کنند و براساس آرای خویش
استنباط می‌نمایند، و بدین وسیله خود را از پرسش از اوصیا
بی‌نیاز می‌بینند.

ج. حمل لفظ بر معنای ظاهری بدون آن‌که از نبود قرائن مخالف معنای
ظاهری اطمینان به دست آید.
مرحوم آشتیانی در این مورد می‌نویسد:

«آنچه این روایات از آن نهی می‌کند، تفسیر خاصی است که
لفظ رأی بر آن دلالت می‌کند، و تفسیر به رأی، حمل لفظ بر
خلاف ظاهر یا یکی از دو معنای محتمل بدون وجود قرینه و به
اتکای نظر قاصر شخص است و یا حمل لفظ بر معنی ظاهری
بدون مراجعه به قرائنی است که موجب انصراف لفظ از معنای
ظاهری می‌گردد.»^{۸۷}

تأویل در نظر علامه شرف الدین :

نخستین نکته ای که در معرفی نظر علامه شرف الدین اهمیت دار می نماید، به کارگیری کلمه اجتهاد به معنای تأویل است. وی اجتهاد را مبنای بدعت در نظر می گیرد. همان طور که مرحوم استاد محمدتقی حکیم در مقدمه کتاب النص والاجتهاد نوشته، واژه اجتهاد دو کاربرد عام و خاص دارد، و اجتهادی که در زبان علامه شرف الدین مطرح شده، اجتهاد به معنای خاص است که مرادف قیاس می نماید، چنان که شافعی نیز قیاس و اجتهاد را دو لفظ می داند که بر یک معنی دلالت دارند؛ چنان که گاه آن را مرادف استحسان و رأی و استنباط و قیاس قرار می دهند. مصطفی عبدالرزاق می نویسد:

«رأیی که از آن سخن می گوئیم، تکیه بر فکر خویش در استنباط احکام شرعی است و مقصود ما از اجتهاد و قیاس، مرادف با استحسان و استنباط می نماید.»^{۸۸}

دومین نکته ای که از مرحوم شرف الدین می توان برگرفت، آن است که با تکیه بر عنصر تأویل یا همان اجتهاد می توان میان تأسیسات شرعی احداث شده در صدر اسلام به وسیله خلفای سه گانه و اقدامات ضد اسلامی عهد اموی و عباسی مرزبندی کرد و این دو را از هم متفاوت و مقایسه ناپذیر شمرد؛ زیرا تأسیسات عهد خلفا مبتنی بر مراجعه به نصوص شرعی و تأویل و اعمال اجتهاد در فهم از این نصوص بوده، اما اقدامات امویان و عباسیان در قالب مقابله با دین و تجرّء بر نصوص و بی اعتنایی به منابع دینی صورت گرفته است. وی در جایی عمر و ابوبکر را غرقه دریای تأویل نصوص می خواند.^{۸۹}

نکته سوم: با تأکید بر عنصر تأویل و اجتهاد، طرح مرحوم علامه شرف الدین در تشریح اقدامات توجیه ناپذیر خلفا نیز به نوعی تفکیک و خط کشی متهی می شود. بنابراین، تأسیساتی که مبتنی بر تأویل نصوص بوده است، از دیگر اقدامات جدا می گردد. این اقدامات مجموعاً چنین شمرده شده است:

۱. تأویل نصوص خلافت امیرالمؤمنین (ع) و حمل آنها بر معانی مخالف ظاهر؛^{۹۰} علامه شرف‌الدین در این باره به نقل از شیخ سلیم بشری می‌نویسد:

«برای آن که عمل صحابه (در مخالفت با نصوص دال بر خلافت امیرالمؤمنین (ع)) را حمل بر صحت کنیم، باید حدیث غدیر را توجیه کنیم، چه این حدیث متواتر باشد یا نباشد. به همین جهت، اهل سنت می‌گویند که لفظ مولی در معانی متعددی به کار می‌رود که در قرآن نیز استعمال شده است.»^{۹۱}

وی سپس توجیه شیخ الاسلام الازهر را نقل می‌کند و در رد آن می‌نویسد:

«حدیث غدیر با وجود قراین بسیاری که همراه آن است، نصی آشکار بوده و تأویل پذیر نبوده و جز بر خلافت امیرالمؤمنین (ع) دلالت نمی‌کند.»^{۹۲}

۲. قطع سهم المؤلفه قلوبهم؛ مرحوم علامه شرف‌الدین در این باره از شیخ محمد معروف الدوالیبی نقل می‌کند که:

«اجتهاد عمر در قطع سهم ایشان که قرآن بیان کرده بود، در صدر احکامی قرار دارد که عمر به تبع تغییر مصلحت و تغییر زمان و در برابر نص قرآن که همواره ثابت و غیر قابل نسخ است، وضع کرده، و در این احکام، وی رأی خود را که براساس اجتهاد برگرفته، مقدم داشته است.»^{۹۳}

علامه شرف‌الدین پس از نقل کلام او می‌نویسد:

«دوالیبی تصریح می‌کند که عمر سهمی را که نص صریح قرآن بیان کرده، بر مبنای رأی خود قطع نموده است. [و عذر وی را چنین ذکر می‌کند که:] وی نص قرآن را ابطال یا تعطیل نکرده است، بلکه به علتی توجه کرده که نص قرآن بر آن مبتنی شده

است، در واقع به علت نص توجه کرده نه ظاهر آن. بنابراین، اعطای سهم خاص مؤلفه قلوبهم را معلول شرایط خاص زمانی دانسته است؛ در حالی که نص قرآن بر اعطای سهم به ایشان، مطلق بوده و اطلاق این نص روشن است و ما نمی توانیم آن را مقید یا معلل بدانیم مگر آن که قرینه و دلیلی از جانب خدا و رسول اکرم (ص) در کار باشد که نیست. «۹۴»

۳. قطع سهم ذی القربی از خمس؛ علامه شرف الدین با اشاره به وجود نص، علت منع ابوبکر را تأویل وی در فهم از آیه ۴۱ سوره انفال ذکر کرده و می نویسد:

«چون ابوبکر متصدی امر شد، آیه را تأویل کرد و سهم نبی (ص) و ذی القربی را با وقوع فوت پیامبر (ص) ساقط شده دانست. «۹۵»

وی می افزاید:

«موضوع بحث در مورد قطع سهم ذی القربی، اجتهادی است که در اسقاط سهم ذی القربی با وجود نص صریح شده است. «۹۶»

۴. نهی از متعه در حج؛

۵. نهی از ازدواج موقت؛

۶. حذف شرط شرعی مسبوق بودن به دو رجوع و در طلاق در تأثیر طلاق ثالث؛ علامه شرف الدین ضمن اشاره به آیه شریفه «الطلاق مرتان فامساک بمعروف أو تسریح یا احسان» و نیز آیه «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره»، اقدام عمر را تأسیسی بدعت آمیز خوانده و می نویسد:

«عمر چون در ایام خلافت شتاب مردان در طلاق همسرانشان را دید، آنان را ملزم ساخت که اگر با یک انشا سه طلاق را

واقع سازند، باید به آنچه بر خویش رانده اند، پابست شوند و آن را عقوبت یا تأدیب ایشان قرار داد. «^{۹۷}

همان طور که مشهود است، علامه شرف الدین مبنای تصمیم و تأسیس عمر را توجه به قانون الزام و تأویل آیه شریفه مربوط به طلاق می داند. بنابراین، آن را تأسیسی بدعت آمیز می شمارد.

۷. حذف شرط شرعی مربوط به ارث؛ علامه شرف الدین، آیه شریفه مربوط به کلاله را یاد می آورد که سهم ارث مردان را از ترکه زنان در صورتی که فرزند نداشته باشند، نصف، و اگر فرزند داشته باشند، آن سهم را پس از خارج کردن حق وصیت و بدهی که به دارایی آنها تعلق گرفته، ربع دانسته است. و مقرر می دارد که سهم ارث زنان، ربع ترکه مردان است، اگر مردان دارای فرزند نباشند و چنانچه فرزند داشته باشند، پس از ادای حق وصیت و بدهی مردان؛ یک هشتم خواهد بود، و اگر مردی بمیرد که وارث او کلاله او (برادر و خواهر مادری یا هر خواهر و برادری) باشد یا زنی بمیرد که وارثش یک برادر و یا خواهر او باشد، در این فرض، سهم ارث یک نفر از آنها یک ششم خواهد بود، و اگر بیش از یک نفر باشد، همه آنها یک سوم ترکه را به اشتراک ارث می برند، البته بعد از خارج کردن بدهی و حق وصیت میت. ^{۹۸} آن گاه می نویسد:

«عمر کلمه فرزند را که در این آیه آمده، به معنای پسر تأویل نمود. بنابراین، میراث بین دختر میت و خواهر وی را که در پدر و مادر با او مشترک است، برابر دانسته و برای هر یک نصف ماترک را بیان کرده است. «^{۹۹}

۸. تبدیل نماز دو رکعتی در حال سفر به نماز چهار رکعتی؛ علامه شرف الدین با اشاره به این که شریعت بر انجام نماز دو رکعتی در حال سفر تأکید دارد، تبدیل آن را به نماز چهار رکعتی توسط عثمان و عایشه، مبتنی بر تأویل دانسته و می نویسد:

«فاضل نووی، علمای اهل سنت را در مبنای تأویل این دو، دچار اختلاف نظر می دانست. آنان، عثمان را امیرالمؤمنین، و عایشه را مادر مؤمنان می دانستند. گویا عثمان و عایشه، به هرجا که مسافرت می کردند، در منازل خود بوده اند. هر چند برخی بر این توجیه خرده می گرفتند که: پیامبر (ص) از عایشه و عثمان سزاوارتر بود، ولی نماز را دو رکعتی می خواند، و هم چنین ابوبکر و عمر با وجود اولویتی که نسبت به عایشه و عثمان داشتند، نماز را شکسته می خواندند، این خرده گیری را چنین توجیه نموده اند که: عثمان و عایشه به ملاحظه اعرابی که همراه آن دو بودند، چنین کردند تا گمان نکنند که نماز همیشه (در سفر و حضر) دو رکعت است. البته بر این توجیه نیز خدشه کرده اند که: این عامل در زمان پیامبر (ص) نیز وجود داشته است»^{۱۰۰}

علامه شرف الدین در ادامه به توجیهاتی دیگر نیز اشاره می کند.

۲. مصلحت اندیشی:

مقصود از مصلحت اندیشی، دخالت دادن منافی است که عقل بشری در وضع احکام و مقررات شرعی تشخیص می دهد؛ به این معنی که بدون آن که نصی خاص یا دلیلی عمومی بر وجود حکم شرعی دلالت کند، با تشخیص مصلحت، حکمی شرعی وضع گردد. مشربی که مصلحت را در احکام شرعی دخالت می دهد، در قالب نظریات مصالح مرسله، سد ذرایع و استحسان جلوه می نماید. به عقیده شیعه امامیه، مصلحت هیچ رابطه استنادی با احکام شرع ندارد و نمی تواند مبنای جعل حکم قرار گیرد، اما با موضوعات احکام ثانوی مرتبط است، برخلاف احکام اولیه که موضوعات آنها اموری

ثابت و بالذات است که برای ثبوت، به تحقق واسطه‌ای به نام مصلحت نیاز ندارند و امرشان دایر بین بود و نبود، است. «^{۱۰۱} براساس آنچه گفته شد، درمی‌یابیم که: دخالت دادن تشخیص مصلحت در وضع احکام شرعی، به بدعت گذاری می‌انجامد؛ چنان که مرحوم علامه شرف الدین، به موارد متعددی بر مبنای دخالت دادن عنصر مصلحت در احکام شرعی، اشاره می‌کند، از جمله:

الف. ممنوع ساختن نگارش علم؛ علامه شرف الدین ممنوع ساختن تدوین و نگارش علم را توسط خلیفه اول موجب آثار وخیم و دهشتناکی خوانده و مبنای آن را ملاحظه مصالح سیاسی دانسته است و می‌نویسد:

«خلیفه اول و دوم، قدرت آن را داشتند که با تجویز نگارش علوم، شرعاً جاعلان حدیث و افراد شیاد را دفع کنند، و قطعاً منافع این امر بر ایشان پوشیده نبود و آنان آگاه‌تر بودند، اما مصالح سیاسی که وجهه همت ایشان بود، با نشر و عرضه بسیاری از نصوص صریح و متوافر سازگار نبود و لذا از این عمل جلوگیری کردند.»^{۱۰۲}

ب. افزودن جمله «الصلوة خیر من النوم» به اذان و اقامه؛ علامه شرف الدین مبنای این افزودن را مصلحت اندیشی شخص خلیفه دوم دانسته و می‌گوید:

«خلیفه دوم، به افزودن این جمله فرمان داد؛ زیرا آن را نیکو یافته و افزودن آن را در اذان صبح به صلاح تشخیص داده بود. لذا آن را تشریح کرد و به آن فرمان داد.»^{۱۰۳}

ج. اسقاط جمله «حی علی خیر العمل» از اذان و اقامه؛ علامه شرف الدین علت حذف این جمله را توجه به مصالح سیاسی دانسته و می‌نویسد:

«کارگزاران حکومتی در عهد خلیفه دوم، اصرار داشتند که به عموم مردم بفهمانند که بهترین اعمال، جهاد در راه خداست

تا به این وسیله، مردم را به رفتن به جنگ و بذل همت در این راه تشویق کنند. بنابراین، دیدند که فریادی که نماز را بهترین اعمال معرفی می‌کند، با این مقصود منافات دارد، و حتی نگران بودند که با باقی ماندن این جمله در اذان و اقامه، مردم از جهاد روی گردانند؛ چرا که اگر مردم بدانند بهترین اعمال نماز است، برای تحصیل ثواب به خواندن نماز بسنده خواهند کرد. و از خطر جهاد خود را به دور خواهند داشت، در حالی که همت کارگزاران حکومتی در آن روزگاران، معطوف به نشر اسلام و فتح مشرق و مغرب عالم بود و البته فتح ممالک، جز با تشویق لشکریان به غوطه ور شدن در دریای خطر ممکن نیست و باید باور به جهاد در قلب ایشان راسخ شود و اعتقاد پیدا کنند که جهاد بهترین اعمال است. از این رو، در نظرشان اسقاط این جمله (حی علی خیر العمل) پسندیده نمود و بدین وسیله مصلحت را بر تعبد به شرع اقدس، مقدم نمودند. «۱۰۴»

د. فرمان به برگزاری نماز نافله به جماعت (تراویح)؛ علامه شرف الدین، علت این تشریح را توجه تام خلیفه دوم به مصالح سیاسی و اجتماعی و ضرورت تقویت روحیه وحدت و هم‌گرایی در آحاد جامعه می‌داند و می‌نویسد:

«خلیفه دوم، مرد تنظیم و احتیاط بود و علت گرایش او به نماز جماعت، فواید اجتماعی بی‌شماری بود که در نماز جماعت جلوه گر است. «۱۰۵»

ه. تأسیسی که در مورد عول صورت گرفت؛ عول آن است که میزان ترکه میت از وارثانی که سهم می‌برند، کمتر باشد. برای نمونه: اگر دو خواهر

◇ دومین نکته‌ای که از مرحوم شرف‌الدین می‌توان برگرفت، آن است که با تکیه بر عنصر تأویل یا همان اجتهاد می‌توان میان تأسیسات شرعی احداث شده در صدر اسلام به وسیله خلفای سه گانه و اقدامات ضد اسلامی عهد اموی و عباسی مرزبندی کرد و این دو را از هم متفاوت و مقایسه‌ناپذیر شمرد؛ زیرا تأسیسات عهد خلفا مبتنی بر مراجعه به نصوص شرعی و تأویل و اعمال اجتهاد در فهم از این نصوص بوده، اما اقدامات امویان و عباسیان در قالب مقابله با دین و تجربه بر نصوص و بی‌اعتنایی به منابع دینی صورت گرفته است. ◇

و شوهر را در نظر بگیریم، برای دو خواهر مجموعاً دو سوم و برای شوهر یک سوم مقرر می‌شود. ۱۰۶ خلیفه دوم چون در این مسئله دقت و تأمل نمود، وجهی را برای مقدم داشتن هیچ یک از وارثان نیافت و با مبنی قرار دادن عدالت، مقرر کرد که مقدار کمبود «ماترك»، به نسبت سهام بر همه وارثان تقسیم شود. ۱۰۷ پیداست که مبنای این تأسیس نیز توجه به عدالت و ضرورت تأمین آن به عنوان یک مصلحت است.

و. حکمی که در مورد همسر مرد مفقود نهاده شد؛ علامه شرف‌الدین، به مصلحت‌اندیشی در مورد وضعیت همسران اشخاص مفقودالاثرا اشاره می‌کند و می‌گوید:

«وی دفع ضرر ظاهر و آشکاری را که به همسر مرد مفقود متوجه است، مورد توجه قرار داده، و لذا برخلاف ظواهر نصوص شریعت (مصلحت را در نظر گرفت و) حکم کرده است. ۱۰۸»

ز. ممنوعیت دو رکعتی که پس از نماز عصر خوانده می‌شود؛ علامه شرف‌الدین به مبنای این ممنوعیت از قول عمر اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«وی نگران آن بود که مردم پس از نماز عصر تا شب به عبادت و نماز ادامه دهند و فعالیت و تلاش را تعطیل کنند. ۱۰۹»

ح. جلوگیری از گریه و زاری در مرگ عزیزان.

در همه این موارد، مصلحت اندیشی مبنای تأسیساتی شرعی گردیده که پی گیری همین خطا، به مرزبندی مشرب های فقهی متفاوت انجامیده است. از این رو، برخی از نویسندگان عرب، تمام اهل سنت را در یک نکته مشترک می دانند: اصل اعتبار مصلحت و حکم مبتنی بر آن - اگرچه در محدوده شرایط و قیود آن بر اختلافاتی دچار گردیده اند. قرافی در همین باره می نویسد:

«المصلحة المرسله في جميع المذاهب عند التحقيق، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ولا نعني إلا ذلك.»^{۱۱۰}

همین ادعا از سخنان ابن دقیق العید نیز برمی تابد.^{۱۱۱}

کسانی که ادعا کرده اند، بیشتر اهل سنت نظریه مصلحت را پذیرفته اند، برخی فتاوی را از ائمه مذاهب مختلف نقل کرده اند که به گمان ایشان، مبتنی بر مصالح مرسله است، مانند: تضمین اجیر مشترك.^{۱۱۲} فتاوی ابوحنیفه: مبنی بر جواز سوزاندن غنایمی که به دست مسلمانان افتاده که حمل آنها ناممکن است؛^{۱۱۳} حکم به تبعید خنثی؛ عقوبت کسی که به صحابه طعن زند و عدم قبول توبه و وی؛ فتاوی ابن قیم (حنبلی): مبتنی بر اجازه قیمت گذاری.

نیز با یادکرد برخی عبارات ها از بزرگان مذاهب مختلف، مدعای خود را تأیید کرده اند؛ یادکرد عبارات هایی چون «تخریج الفروع علی الاصول» از زنجانی، که پذیرش نظریه مصلحت را، به شرط این که شبیه مصالح معتبر باشد، به امام شافعی نسبت داده است.^{۱۱۴}

هرچند به عقیده ما، نقل فتوی هایی همانند آنچه ذکر شد که بر پایه برخی مصالح صادر گردیده، نمی تواند دلیل پذیرش فتوی و نظریه مصالح مرسله باشد. بنابراین، برای اسناد این نظر به مذاهب دیگر اهل سنت، باید شاهی

صریح آورد که دلالت بر قبول نظریه مصالح نماید.

یکی از محققان در همین زمینه می‌نویسد:

«مجموع آرای علما در باب نظریه مصالح، به چهار دسته تقسیم می‌شوند: ۱. ردّ این مصالح، مگر آن که به اصول ثابت شرعی برگردد؛ ۲. پذیرش این مصالح، اگر موافق مقصود شارع و غیر معارض با اصول ثابت شرعی باشد؛ ۳. قبول مصالح، اگر نزدیک به معنای اصول ثابت شرعی باشد و اگرچه مستند به اصلی به خصوص نباشد؛ ۴. قبول مصالح، اگر ضروری و قطعی باشد.»^{۱۱۵}

در یک کلام تنها کسی را می‌توان پیرو این نظریه دانست که مصلحت را به خودی خود بدون پشتوانه نص یا اصلی شرعی مبنای حکم بداند.

دلایلی که طرفداران نظریه مصلحت آورده‌اند، عبارت است از:

۱. عمل صحابه: موارد متعددی از اعمال صحابه را بر شمرده‌اند که ایشان طبق مصلحت حکم کرده‌اند! مواردی چون: جمع آوری قرآن در مصاحف، حکم به تضمین صنایع، دستور عمر مبنی بر ریختن شیر آمیخته با آب، فتوی به قتل جمعی که در کشتن یک نفر شرکت کردند، وضع تاریخ هجری به وسیله عمر، قیمت‌گذاری کالاها از طرف وی، و ده‌ها مورد دیگر از اعمال خلفای راشدین و صحابه و تابعین، از این جمله است.

۲. اهمال نسبت به مقصود شرع نادرست است، و اخذ به مصلحت اگر موافق با مقصود شرع باشد، موافق با مقصود شارع، و اهمال آن، اهمال نسبت به مقصود شارع خواهد بود؛ بنابراین، اخذ به مصلحت، واجب است.

۳. نادیده گرفتن مصلحت، در موارد بسیاری به عسر و حرج می‌انجامد، در حالی که خداوند می‌فرماید: «وما جعل علیکم فی الدین من حرج»^{۱۱۶} و نیز «یرید الله بکم العسر ولا یرید بکم العسر»^{۱۱۷}.

خلاصه نظریه شیعه در این باره را مرحوم مظفر در اصول فقه خود با عبارتی مختصر چنین بیان می کند:

«دلیلی بر حجیت مصالح مرسله، اگر به ظواهر ادله سمعی یا ملازمات عقلی برنگردد، نخواهد بود، بلکه از بارزترین نمونه ها و مصداق های ظنی که مورد نهی قرار گرفته، خواهد بود که از نظر اعتبار حتی از قیاس پایین تر به شمار می رود. و اگر بنا باشد که این احکام (احکام مبتنی بر مصلحت) را از تحت عمومات حرمت عمل به ظن خارج سازیم، هرگز موردی را برای این که این عمومات بر آن منطبق شود، نخواهیم یافت. در گذشته بیان کردیم که احکام و ملاکات احکام را عقل ابتدائاً و مستقلاً درک نمی کند، مگر آن که از سوی مبلغ احکام دریافت نماید. و اگر عقل چنین صلاحیتی داشت، هرگز نیازی به برانگیختن رسل و نصب ائمه (ع) نمی بود...»^{۱۱۸}

عدم پذیرش نظریه مصالح، با تفسیری که اهل سنت از آن نموده اند، در نظر شیعه مبتنی بر دلایلی است که از میان آنها می توان به دلایل زیر اشاره نمود که در عین حال، به دلایل طرفداران نظریه یادشده نیز پاسخ می گوید:

۱. اگر مصلحتی که دلیل خاص در مورد آن وجود ندارد، مبنای صدور حکم باشد، موجب آن خواهد شد که احکام شریعت دستخوش صلاح دیدهای بشری گردد. جالب توجه این که: غزالی با توجه به همین نکته، نظریه مصالح مرسله را مردود اعلام می کند و می نویسد:

«اگر برای تأیید مصالح مرسله شاهی از شرع نباشد، چونان استحسان خواهد بود. و استحسان بدون نظر در ادله شرعی، حکمی بر اساس هوای نفس است.»^{۱۱۹}

۲. تمسک به عمل صحابه جایز نیست. بسیاری از این اقدامات را نمی‌توان مبتنی بر نظریه مصالح مرسله کرد بلکه همان طور که گفتیم بسیاری از این احکام، دستورهای ولایی محسوب می‌شود که نتیجه تطبیق احکام شرعی بر مصادیق خود است.

۳. این استدلال که اگر مصلحت موافق با مقصود شارع باشد، اخذ به آن موافق با مقصود شرع، و اهمال آن، اهمال نسبت به مقصود شرع به شمار می‌رود، نیز استدلالی مخدوش می‌نماید؛ زیرا این استدلال در صورتی استوار است که حسن و قبح عقلی را بپذیریم، و صلاحیت عقل را در این باره که مصالح را تشخیص می‌دهد، بپذیریم، البته بسیاری از عامه این مبنی را نمی‌پذیرند. طبق این مبنی نیز تنها در صورتی حکم عقل در تشخیص مصلحت پذیرفتنی خواهد بود که بدان جزم پیدا کند. در این صورت، عقل می‌تواند حکم شرع را کشف نماید، اما در بیشتر موارد، عقل جزم ندارد؛ زیرا بیشتر افعال مکلفان، مقتضی به شمار می‌روند و موارد حسن و قبح ذاتی بسیار نادر است، و جز در موارد معدودی، مانند: حسن عدل، و قبح ظلم و...، یافت نمی‌شود. ۱۲۰

در پایان ناگفته نماند که به عقیده ما نیز اگر عقل مصلحتی را به طور قطعی - با همه متعلقاتی که در مقام جعل از طرف شارع تأثیر می‌گذارند - درک کند، حجیت آن انکارپذیر نخواهد بود، اما (نخست آن که:) چنین مواردی به شدت نادر بوده و جز یکی دو مورد (در مواردی که مصلحت حسن ذاتی باشد) وجود ندارد؛ (دیگر آن که:) در این فرض مصلحت دلیلی مستقل در برابر عقل نخواهد بود بلکه حجیت خود را از عقل کسب می‌کند. معنای سخن محقق قمی در قوانین نیز که می‌فرماید:

«والمصالح إما معتبرة فی الشرع كحفظ الدين والنفس والعقل

والمال والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي إلى

همین است. اما در غیر این موارد، صرف وجود مصلحت حجّت نخواهد بود. ناگزیر بر پایه نتیجه بالا، اجتهادی که مبتنی بر مصلحت اندیشی ممنوع باشد، منتهی به بدعت گذاری می شود. اینک دریافته ایم که بدعت در دو بستر شکل می گیرد: تأویل و مصلحت اندیشی.

ب. مبانی نوآوری:

۱. تفسیر نصوص بر مبنای نظریه متناظر بودن منابع دینی: از جمله اصولی که مرحوم علامه شرف الدین درباره فهم از نصوص دینی بر آن تأکید دارد که مرزی بین بدعت و نوآوری می تواند باشد، نظریه تناظر منابع دینی است. بر پایه این نظریه، منابع دینی از نوعی هم نوایی برخوردارند که در طی آن یک منبع دینی در جهت کشف نتایج و لوازم و مقارنات منبع دیگر مؤثر است. به همین دلیل، برای کشف موارد فوق در قرآن، باید به سراغ سنت رفت، و برای فهم سنت از قرآن مدد جست. عقل نیز در محدوده ای که چنان منبع دینی معتبر، به رسمیت شناخته می شود، برای فهم قرآن و سنت مؤثر است؛ چنان که اجماع نیز چنین جایگاهی را دارد. مجموعه روایاتی که تفسیر قرآن را جز به استناد روایات صحیح جایز نمی شمارد^{۱۲۲} و نیز روایاتی که از تفسیر به رأی و تأویل آیات الهی باز می دارد،^{۱۲۳} مرجعیت سنت در فهم قرآن را تأیید می کند، و روایاتی که عرضه نمودن اخبار متعارض بلکه همه روایات را بر قرآن توصیه می کند،^{۱۲۴} مرجعیت قرآن در فهم سنت را به اثبات می رساند.

نظریه متناظر بودن منابع دینی، به نزاع دیرپای اصولیان و اخباریان در مورد مرجعیت ظواهر قرآن نیز خاتمه می دهد و روشن می سازد که: ظواهر قرآن در جهت شناخت موضوعات و محمولات گزاره های دینی دارای جایگاه مرجعیت است، هر چند برای کشف روابط و لوازم و استنتاج نتایج، سنت باید ضمیمه گردد. همان طور که سنت نیز یک منبع مستقل برای دست یابی به

معنای صحیح موضوعات و محمولات گزاره‌های بیان شده، دارای مرجعیت است، اما برای کشف روابط این گزاره‌ها (نسب روایات) و لوازم و مقارنات آنها و نیز استنتاج نتایج از مجموعه آنها نمی‌توان قرآن را نادیده گرفت.

نظریه تناظر منابع دینی خاستگاه عمیقی در کلام بزرگان پیشین دارد. کسانی که عمل به ظواهر قرآن را بدون توجه به قراین و شواهد سنت، تفسیر به رأی خوانده‌اند، به همین نظریه اشاره کرده‌اند؛ چنان‌که شیخ انصاری می‌نویسد:

«مدعای ما درباره مراجعه به قرآن، عمل به این ظواهر بعد از تفحص و جست‌وجو پیرامون قراین مخالف ظاهر، نیز ناسخ و مخصص و مقید است که این قراین در سنت معصومان(ع) بیان شده است.»^{۱۲۵}

نیز مرحوم آیه‌الله خویی می‌نویسد:

«اگر انسان به عموم یا اطلاق وارد در کتاب خدا عمل کند ولی تخصیص و تقیید وارد شده در کلام ائمه معصومان(ع) را در نظر نگیرد، تفسیر به رأی نموده است.»^{۱۲۶}

نگارنده معتقد است: شیوه مرحوم علامه طباطبایی و اصرار بر تفسیر قرآن به قرآن نیز بر پایه پذیرش تناظر منابع دینی است که شواهد متعدد موجود در کلام ایشان، این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند؛^{۱۲۷} چرا که براساس نظریه تناظر منابع، همان‌طور که هر منبع نسبت به منبع دیگر متناظر است، در میان اجزای یک منبع نیز تناظر و هم‌نوایی وجود دارد.

مرحوم علامه شرف‌الدین نظریه تناظر منابع دینی را بسیار مورد توجه قرار داده و بر این نکته اصرار دارد که: تفسیر نصوص دینی باید با توجه به این تناظر صورت گیرد که بدون آن سر از بدعت در خواهد آورد. وی در جایی می‌نویسد:

«خداوند می‌فرماید: «همچون کسانی که از هم پراکنده شدند و پس از آمدن معجزات و دلیل‌های روشن اختلاف نمودند،

مباشید». بنابراین، چه کسی مورد اطمینان است که حجت خدا را ابلاغ دارد و تأویل و تفسیر احکام را بیان نماید؟ آیا کسی جز هم‌ردیفان و هم‌سنگان قرآن، فرزندان ائمه هدی (ع) و چراغ‌های روشن سراغ دارید؛ یعنی جز همانها که خداوند به وسیله آنها با بندگان احتجاج می‌کند. خداوند انسان‌ها را بدون حجت وانگذاشته است. «۱۲۸»

وی در چندین جای کتاب النص والاجتهاد، به مرجعیت سنت در فهم از قرآن تصریح می‌نماید. ۱۲۹

اینک پس از آشنایی با نظریه تناظر به مبنای علمی نوآوری اشاره می‌کنیم: تفسیر به معنای اظهار و آشکارسازی است، و در اصطلاح مورد نظر ما، به معنای دقت در فهم متون دینی با شناسایی دقیق موضوعات و محمولات این گزاره‌ها و نیل به کشف روابط، لوازم و نتایج آنها در جهت آشکارسازی و بیان پاسخ شریعت به مجهولات و سوالات تازه پیدا شده است. با چنین دیدگاهی در مورد تفسیر نصوص، کارشناسان خبره با مراجعه به نصوص دینی، قادر بر نوآوری (در عین اجتناب از بدعت) می‌گردند. تعاریفی که دانشمندان در تعریف علم تفسیر آورده‌اند، هر چند ناظر به تفسیر یک منبع خاص (یعنی قرآن) است، اما بیان ما در مورد گستره تفسیر را تأیید می‌کند. با توجه به برخی از این تعاریف: الف. تفسیر دانشی است که براساس آن اصول و قواعدی شناخته می‌شود که موجب آشنایی با معانی کلام خدا می‌گردد؛ ۱۳۰

ب. علمی است که در آن از مقصود و مراد خداوند در کتاب مقدس بحث می‌شود؛ ۱۳۱

ج. علمی است که از حالات مختلف الفاظ و واژگانی بحث می‌کند که در کتاب خدا ذکر شده و دلالت این الفاظ بر مقصود پروردگار مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ ۱۳۲

د. دانشی است که به وسیله آن کتاب خدا که بر پیامبر (ص) نازل شده، فهمیده می‌شود و معانی آن بیان و احکامش استخراج و حکمت‌های پنهان موجود در آن اظهار می‌گردد؛^{۱۳۳}

ه. دانشی است که به مدد آن بشر به میزان توانایی خود، به شناخت حالات مختلف کلام خدا از آن جهت که قرآن است و از جهت دلالت آن بر مطلبی که قطعاً یا به احتمال قوی مقصود خداست، قادر می‌گردد.^{۱۳۴} و بر پایه آنچه در تعریف تفسیر گفتیم، متوجه می‌شویم که تفسیر متون دینی (با توجه به مبنای نوآوری و ارائه پاسخ‌ها و نهادهای نو به مقتضای تطور جوامع و شکل‌گیری مناسبات تازه) مبتنی بر شناخت دقیق موضوع و محمول، استنتاج از گزاره‌ها، کشف لوازم و مقارنات و استنباط پاسخ شریعت است، و برای شناخت دقیق موضوع و محمول قضایای شرعی که رکن نخست تفسیر به شمار می‌رود، می‌بایست مجموعه‌ای از علوم مرتبط را به خدمت گرفت. این علوم عبارت‌اند از: لغت و واژه‌شناسی، صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، تجوید، منطق، فقه، حدیث و اصول،^{۱۳۵} و چنان‌که توضیح داده شد، برای دستیابی به رکن دیگر تفسیر (کشف لوازم و مقارنات و...)، می‌بایست براساس نظریه تناظر به سراغ منابع دینی دیگر رفت.

مرحوم علامه شرف‌الدین در کتاب النص والاجتهاد نمونه‌های متعددی را از ارائه پاسخ‌های صحیح شرعی به سؤالات و مجهولات تازه پیدا شده و عرضه گزاره‌های دینی بر پایه تفسیر نصوص ذکر نموده و آن را دقیقاً در برابر بدعت‌هایی قرار داده که مبتنی بر تأویل نصوص یا مصلحت‌اندیشی بوده است.

پیش از ذکر مواردی که علامه شرف‌الدین برشمرد، به دو نمونه از تأسیس که یکی در ایام خلافت خلیفه دوم و دیگری در عهد امیرالمؤمنین (ع) احداث شده، اشاره می‌کنیم، که یکی به دلیل مبتنی بودن بر تأویل یا مصلحت‌اندیشی خارج از مدار شرع، و دیگری به دلیل مستند بودن به تفسیر نصوص مربوط به

زکات، اقدامی مشروع و متناسب با نیازهای روز ارزیابی می شود:

الف. عشور (مالیات مبتنی بر مصلحت اندیشی و تأویل شخص)؛ عشر مالیاتی بوده است که از تجار و بازرگانان برای ورود و خروج از کشور اسلامی گرفته می شده است، ۱۳۶ و نخستین بار خلیفه دوم آن را وضع کرد ۱۳۷ و ویژگی های سیستمی که عمر برای اخذ عشر، معین ساخت عبارت بود از:

۱. این مالیات، همه اموال تجار و بازرگانان را دربر می گرفت؛ ۱۳۸
۲. حد نصاب اخذ این مالیات ده درهم بود (از کمتر از این مقدار مالیات گرفته نمی شد)؛ ۱۳۹

۳. در هر سال، یک بار این مالیات اخذ می گردید (در صورت تکرار دفعات ورود و خروج از مرز مشمول بخشودنی بود)؛ ۱۴۰

۴. از کالاهای ممنوع مثل شراب، معادل نقدی یک دهم اخذ می شد؛ ۱۴۱؛
۵. اشخاص، حقوق گمرکی متفاوتی می پرداختند. به این شکل که از تجار مسلمان، در صورت رسیدن مال التجاره به حد نصاب، زکات یک چهارم ۱۴۲ و از تجار کافر ذمی یک بیستم ۱۴۳ و از کفار حربی یک دهم ۱۴۴ گرفته می شد.

از مدارك تاريخی نسبت به نحوه برخورد امیر مؤمنان با مالیات عشور، چیزی نمی توان یافت، اگرچه برخی ۱۴۵ خواسته اند با تمسک به برخی از منقولات، جواز اخذ عشور از دیدگاه امیر مؤمنان را اثبات کنند. اما دقت و تأمل، نادرستی این استدلال را روشن می سازد.

روایتی که مورد استناد ایشان قرار گرفته، بدین شرح است:

«اتی المختار علی بن ایطالب (ع) بمال من المدائن وعلیها عمه سعد بن مسعود فوضع المال بین یدیه وعلیه مقطعة حمراء قال فأدخل یده فاستخرج کیساً فیه نحو من خمس عشرة مئة وقال هذا من أجور المؤمنات، قال فقال علی (ع): لا حاجة

لنا فی اجور المؤمنات» قال وأمر بمال المدائن فرفع إلى

بیت المال .»

مضمون حدیث آن است که مختار، مالی را از مدائن که حاکم آن عمویش بود. نزد امیرمؤمنان(ع) آورد و در برابر حضرت نهاد. حضرت از کیسه ای که در آن اموال بود، مبلغی را خارج ساخت و چون گفته شد، این مبلغ دست مزد زنان بدکاره است، حضرت آن را رد فرمود و بقیه را به بیت المال فرستاد.

استدلال کننده ادعا می کند که: با توجه به متداول بودن اخذ عشور در آن زمان، قطعاً در میان اموال ارسالی، عشور نیز وجود داشته و از این که حضرت فقط «اجور المؤمنات» را رد فرموده، می توان فهمید که بقیه اموال و از جمله عشور، مورد تأیید آن حضرت بوده است.

به نظر ما در استدلال نویسنده محقق مطالب فوق اشکالاتی به چشم می خورد؛ زیرا: (نخست آن که:) روایت سند ضعیف دارد؛ (دوم آن که:) هیچ دلالت صریحی در روایت وجود ندارد که اموال جمع شده ای که حضرت تأیید کرده، عشور را هم دربرداشته است و مؤلف صرفاً برداشت شخصی خود را بدون هیچ گونه دلیلی ذکر نموده است؛ (سوم آن که:) بنابر شواهدی امیرمؤمنان عشور را تأیید نکرده است. برای نمونه، به چند شاهد زیر از فرمایش های حضرت علی(ع) اشاره می گردد:

«یا نوف! إن داوود قام في مثل هذه الساعة من الليل، فقال إنَّها

ساعة لا يدعوا فيها عبد إلا استجبت له إلا أن يكون عشاراً»؛ ۱۴۴

ای نوف! داوود در چنین ساعتی بیدار می شد و می گفت: این ساعتی است که در آن دعای همه مستجاب می شود به جز عشار.

«یا نوف! إياك أن تكون عشاراً أو شاعراً»؛ ۱۴۷

ای نوف مباد که عشر بگیری یا شاعر باشی.

«یا نوب! اقبل وصیتی لانتکونن نقیباً ولا عربفاً ولا عشاراً»؛ ۱۴۸

ای نوب، سفارش مرا بپذیر و هرگز ... عشر بگیر مباش.

مشروعیت اخذ این مبالغ بر اساس اصلی که در آغاز این نوشتار تأسیس نمودیم، منوط به آن است که یکی از عناوین مشروع آن را دربر بگیرد، و تنها عنوان مناسب با عشوری که از مسلمین گرفته می شده، عنوان زکات است؛ چنان که فقهای اهل سنت، خود تصریح نموده اند که آنچه خلیفه دوم بر بازرگانان مسلمان، مقرر داشته، از عنوان زکات برخوردار بوده است.

برای نمونه: زیاد بن حدیر که اوّلین مأمور اخذ عشور، از طرف عمر بوده، می گوید: ما در زمان حکومت عمر، عشر می گرفتیم ولی نه از کفار ذمی و مسلمانان. آن گاه چون عبدالله عیسی از او پرسید که: پس از چه کسی می گرفتید؟ گفت: از کفار حربی. همان طور که آنها از ما می گرفتند. ۱۴۹ بعد این عمر نیز در پاسخ این سؤال که: آیا عمر از مسلمین عشر می گرفته است؟ گفت: نمی دانم. ۱۵۰

براین اساس، روش عمر در جعل مالیات عشور نسبت به مسلمین تحت عنوان زکات قرار می گرفته است. اینک به طور خاص باید دید که: آیا عنوان زکات در نظر امیرمؤمنان گنجایش مالیات عشور را دارد یا نه؟ دلیل برخورد منفی امیرمؤمنان و عدم پذیرش مالیات عشور را دقیقاً باید، در همین نکته جست که آنچه خلیفه دوم، تحت این عنوان وضع کرده و در قالب زکات معرفی نموده، سابقه شرعی نداشته؛ چرا که موارد زکات در شریعت منحصر و محدود بوده و وضع زکات بر اموال دیگر بدون آن که در دایره تحدیدات شرع بگنجد، نوعی بدعت محسوب می گردیده است.

ب. وضع زکات بر اسب های ماده؛ مالیاتی که بر اساس تفسیر نصوص و ادله زکات صورت گرفت. نمونه دیگری از تأسیس مالی نیز در روایت مورخان از وقایع صدر اسلام وجود دارد که منطبق با قواعد شرع است. امیرمؤمنان (ع)

در مورد اسب‌های ماده، زکات وضع نمود که ظاهراً این حکم به صورت
و جوب بوده است، نه استحباب؛ زیرا در صحیحۀ زراره و محمد بن مسلم از
امام باقر(ع) و امام صادق(ع) می‌خوانیم:

«وضع امیرالمؤمنین علی الخیل العناق الراعیة فی کل فرس فی
کل عام دینارین وجعل علی البرازین دیناراً»؛^{۱۵۱}

امیرمؤمنان برای اسب‌های اصیل عربی، در هر اسب و برای
هر سال، دو دینار، و برای اسب‌های غیر اصیل عربی، یک
دینار قرار داد.

به عقیده ما عمل حضرت علی(ع) از دو جهت با عمل عمر و وضع مالیات
عشور متفاوت بوده است:

۱. معلوم نیست که آن حضرت، زکات اسب‌های ماده را، به صورت یک
حکم دائمی جعل کرده باشد، بلکه احتمال قوی دارد که یک حکم موقت و
معلول شرایط خاص بوده است. شاهد آن، حکم به استحباب زکات
اسب‌های ماده در کلام دیگر ائمه و انعکاس آن به همین شکل (استحباب)، در
فقه شیعه است؛ در حالی که عشور به صورت غیر موقت و دائمی وضع گردید
و گواه آن استمرار سیره عشور در عصر خلفای بعدی است؛

۲. اقدام حضرت در چارچوب قواعد کلی باب زکات می‌گنجد؛ زیرا
آنچه در شریعت ما متعلق زکات قرار گرفته، در سه دسته کلی تقسیم بندی
می‌گردد. الف. حیوانات؛ ب. فلزات ارزشمند؛ ج. خوراکی‌ها.

روایات متعددی، به این تقسیم بندی اشاره می‌کند و حضرت در همین
محدوده، اقدام به وضع زکات فرموده است، در حالی که اقدام عمر، خروج
از قواعد باب زکات به شمار می‌رود.

پس از ذکر نمونه‌ای که در مورد عشور و وضع زکات گفته شد و یکی را

◊ مقصود از مصلحت‌اندیشی، دخالت دادن منافی است که عقل بشری در وضع احکام و مقررات شرعی تشخیص می‌دهد؛ به این معنی که بدون آن که نصی خاص یا دلیلی عمومی بر وجود حکم شرعی دلالت کند، با تشخیص مصلحت، حکمی شرعی وضع گردد. مشربی که مصلحت را در احکام شرعی دخالت می‌دهد، در قالب نظریات مصالح مرسله، سدّ ذرایع و استحسان جلوه می‌نماید. به عقیده شیعه امامیه، مصلحت هیچ رابطه استنادی با احکام شرع ندارد و نمی‌تواند مبنای جعل حکم قرار گیرد. ◊

مطابق قواعد و دیگری را مخالف آن قلمداد کردیم، شایسته می‌نماید، به مواردی اشاره کنیم که علامه شرف‌الدین در شمار پاسخ به سؤالات نو براساس تفسیر نصوص درافکنده است. مهم‌ترین این موارد عبارت‌اند:

الف. احمد امین مصری می‌آورد که: در نزد عمر مسئله‌ای بدین مضمون (مردی را همسر پدر و نیز دوست خود وی کشته‌اند) طرح شد که آن‌گاه عمر در این که دو نفر را به دلیل کشتن یک تن، به قتل رسانده‌اند، دچار تردید شد. علی(ع) او را چنین راهنمایی نمود: اگر دو نفر یا بیشتر در دزدی شرکت کنند، آیا دست همه آنان را به دلیل سرقت یک مال قطع می‌کنی؟ عمر گفت: بلی. حضرت فرمود: در مسئله قتل نیز چنین است. ۱۵۲

در این مورد، حضرت علی(ع) موضوع شراکت در انجام جرم را مورد دقت قرار داده و با توجه به نقش آن در جرایمی مثل سرقت، به پاسخ صحیح در مورد قتل دست یافته است.

ب. برای نخستین بار در عهد خلیفه دوم، مسئله‌ای ذهن کارگزاران را به خود مشغول کرد و موجب تحیر و تردید ایشان شد. قصه از این قرار بود که

قدامة بن مظعون از مهاجران اولین و از اهل بدر مرتکب شرب خمر شد و عمر فرمان به اجرای حدّ در مورد او داد. قدامة پرسید: چگونه مرا تازیانه می زنی، در حالی که کتاب خدا در میان من و تو حکم می کند. عمر پرسید: در کدام آیه از کتاب خدا آمده است که تو را نباید تازیانه بزنم؟ قدامة گفت: در قرآن آمده است که: «لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا» و من از کسانی هستم که به خدا ایمان آورده و عمل صالح کرده و تقوی ورزیده و مؤمن شده و احسان کرده است، با رسول خدا در جنگ بدر حاضر شده ام و صحنّه حدیبیه و خندق و دیگر معرکه ها را دیده ام. عمر در پاسخ او و دریافت حکم شرعی دچار حیرت شد و از دیگران چاره خواست. ابن عباس گفت: این آیات درباره عذر گذشتگان و حجت آیندگان نازل شده است؛ زیرا خداوند در قرآن می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان» سپس آیه را ادامه داد و آیه بعد را نیز قرائت کرد که می فرماید: «الذین آمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و احسنوا.» و افزود: خداوند از شرب خمر نهی کرده است، بنابراین، چگونه می توان گفت که شارب خمر تقوی دارد؟ در نتیجه عمر او را تأیید کرد و امیر مؤمنان علی (ع) فتوی به اجرای حدّ بر قدامة داد. ۱۵۳

همان طور که پیداست، در این مورد نیز که از تناظر منابع استفاده شده، بر پایه تفسیر صحیح آیه مربوط به متقین و دقت در مفهوم تقوی، حکم صحیح در مورد مجرمی مانند قدامة بن مظعون بیان شده است.

از مطالب یاد شده درمی یابیم که: پایه اصلی و اولی نوآوری، تفسیر متون و نصوص شرعی است، و در این تفسیر نیز باید تناظر منابع دینی را اساساً مورد توجه و دقت قرار دهیم.

۲. توجه به دو عنصر زمان و مکان و تأثیر این دو در محدوده احکام شرعی:

مقصود از زمان و مکان، تفاوت شرایط زمانی و جغرافیایی است به گونه ای که موجب تغییر وضعیت موضوع حکم شرعی گردد. به منظور تبیین آنچه گفته شد، باید به نکاتی توجه کرد:

الف. موضوع چیست؟ هر حکم شرعی دارای یک موضوع و متعلق است. موضوع حکم، افعالی به شمار می رود که از مکلفان سر می زند و متعلق امری خارجی است که موضوع بر آن قرار می گیرد. موضوع و متعلق گاهی متحدند و گاهی متعدد. برای نمونه: در وجوب صلوة، موضوع و متعلق متحد است، و در حرمت غصب مال غیر، موضوع، عمل غصب و متعلق آن مالی است که در خارج به سرقت می رود.

ب. عنوان موضوع: آنچه در قضیه موضوع قرار می گیرد، با عنوانی از آن یاد می شود. این عنوان مأخوذ در موضوع، گاهی عنوانی است که اولاً و بالذات برای عمل مورد نظر ثابت نگشته، مانند: عنوان نوشیدن شراب، خوردن مردار، خواندن نماز و ...، و گاهی عنوانی است که ثانیاً و بالعرض و با در نظر گرفتن عوارض و اضافات برای عمل ثابت است، مانند: عنوان مشقت آمیز بودن عمل و ...

حکمی که عنوان موضوع آن، اولاً و بالذات است، حکمی اولی، و حکمی که عنوان موضوع آن ثانیاً و بالعرض است، ثانوی نامیده می شود. بنابراین، اولی و ثانوی بودن حکم در واقع دو وصف به حال متعلق است.

جمع بین احکام اولیه و ثانویه، موجب برقراری توازن در نظام قانون گذاری اسلام شده و آن را از دیگر نظام ها متمایز ساخته است، چنان که دکتر یوسف القرضاوی نویسنده محقق عرب می نویسد:

«آشکارترین جلوه توازن و اعتدال که مشخصه نظام اسلام بوده

و در نتیجه، جامعه اسلامی را از دیگر جوامع متمایز می‌سازد، توازنی است که بین ثبات و تطوّر به چشم می‌خورد؛ چرا که شریعت اسلام به گونه‌ای بدیع، بین این دو جمع نموده و هر یک را در جای خود مقرر داشته است؛ ثبات را در جایی که باید جاودانه و باقی باشد و انعطاف را در جایی که تغییر و تطوّر می‌پذیرد. ۱۵۴

ج. تأثیر شرایط بیرونی بر عنوان موضوع: ممکن است تغییر اوضاع و احوال و نیز پیدایش شرایط تازه و برقراری مناسبات جدید، عنوان موضوع را متغیر سازد؛ چنان که در مثال‌هایی که ذکر می‌شود، به نمونه‌هایی از آن برمی‌خوریم. در این جا به یک مورد از آن مثال‌ها اشاره می‌کنیم: نطفه در گذشته چیزی فاقد منفعت مشروع و غیر مورد توجه عقلا بوده است؛ زیرا استقرار نطفه در رحم و تبعیت جنین از مادر که در مورد حیوانات ثابت است، قابلیت بهره‌برداری اقتصادی مستقل از این پدیده را منتفی می‌سازد، ۱۵۵ و در صورت وقوع در خارج از رحم، نبود امکان بهره‌برداری از آن، نطفه را بی‌منفعت می‌کند، اما امروزه که پزشکی پیشرفت کرده و بانک‌های نگهداری نطفه که در فضاهای کاملاً مراقبت شده، منی را به صورت قابل استفاده حفظ و نگهداری می‌کند، تأسیس شده، منی از شیء فاقد منفعت عقلایی به منی واجد منفعت تغییر کرده است. این نمونه‌ای از تأثیر شرایط بر عنوان اولی موضوع به شمار می‌رود. مانند چنین تأثیری را در تغییر عنوان اولی به ثانوی نیز مشاهده می‌کنیم.

بر پایه آنچه گفتیم، تغییر شرایط زمانی و جغرافیایی در دو جهت مؤثر بوده و ممکن است توجه به آن، سبب نوآوری و بن‌بست‌شکنی گردد: جهت اول: تغییر وضعیت موضوع از نظر ماهوی؛ جهت دوم: تغییر وضعیت موضوع از

نظر جایگاهی که در بینش و رأی کارشناس خبره دین دارد. بنابراین، حکمی تازه که بر مبنای توجه به زمان و مکان ارائه می شود، به طور کلی با بدعت تفاوت دارد؛ زیرا اگر تغییر شرایط زمانی و مکانی منتهی به تغییر ماهوی وضعیت موضوع گردد (همانند مثال نطفه)، تغییری در شرع رخ نداده است، و نیز اگر تغییر این شرایط به تغییر وضعیت موضوع در بینش و رأی کارشناس دین گردد و دریافت او از ادله شرعی مرتبط، دیگرگون سازد، تغییری در شرع رخ نداده است بلکه تغییر در بینش و استنباط فقیه رخ داده و تبدل رأی تحقق یافته است. نمونه ای از تأثیر زمان و مکان را در تغییر احکام به تبع تغییر موضوع برمی شمیریم:

۱. خون، هیچ منفعت حلال و مورد توجهی نداشته است، و به همین دلیل، خرید و فروش آن را ممنوع می دانستند. ۱۵۶
۲. در گذشته و در عهد پیامبر (ص) مشرکان عرب که از عمامه استفاده می کردند تحت الحنک را از یک طرف خارج می ساختند، لذا حکم به ممنوعیت تشبه به کفار، ایجاب نمود که پیامبر (ص) در زی ظاهری، برخلاف ایشان، رفتار و تحت الحنک را از دو طرف خارج سازند. ۱۵۷ امروزه به دلیل تغییر شرایط و تغییر لباس کفار و نبود مقتضی مذکور، خارج ساختن تحت الحنک از دو طرف واجب نیست.
۳. خرید و فروش مدفوع در روایات، با دو حکم متفاوت مورد توجه قرار گرفته است. در روایت یعقوب بن شعیب آمده است: «ثمن العذرة سحت» و در روایت محمد بن مضارب آمده: «لا بأس ببيع العذرة» در جمع بین این دو روایت، راه حل های مختلفی ارائه شده است؛ از جمله علامه مجلسی می نویسد:

«روایت یعقوب ناظر به مناطقی است که مدفوع در آن مناطق

منفعتی ندارد و استفاده شدنی نیست، اما روایت محمد بن مضارب نظر به مناطقی دارد که به دلیل وجود مزارع و باغات و ... مدفوع دارای استفاده و منفعت است. «۱۵۸»

جمع علامه مجلسی، مبتنی بر تأثیر تفاوت شرایط مکانی در احکام شرعی است و صرف نظر از درستی یا نادرستی آن، نمونه روشنی برای مدّعی ما می‌نماید.

۴. امیر مؤمنان (ع) بعد از پیامبر (ص)، هرگز محاسن خود را خضاب نکرد، و در پاسخ اعتراض کسانی که خضاب را از قول پیامبر (ص)، واجب و یا دست کم مستحب می‌خواندند، فرمود: حکم پیامبر (ص) در زمان ضعف اسلام و مسلمین صادر شده و در زمان قوت و عظمت ایشان، شرایط تغییر یافته و دلیلی برای استمرار آن احکام نیست. ۱۵۹

اینک که با نقش و تأثیر زمان و مکان آشنا شدیم به بررسی این مسئله از دیدگاه علامه شرف‌الدین می‌پردازیم. به ظاهر، علامه شرف‌الدین نوآوری را تنها به پشتوانه تفسیر نصوص و نظریه تناظر پذیرفته و تأثیر زمان و مکان بر احکام شرعی را انکار می‌کند. شاهد این ادّعا کلامی است که وی در کتاب النص والاجتهاد در ذیل مورد ۲۵ نوشته است. وی در این مورد از دکتر دوالیبی چنین نقل می‌کند:

«از جمله تأسیساتی که عمر احداث نمود و قاعده تغییر احکام بر اثر تغییر زمان را تأیید می‌کند، ایقاع سه طلاق به یک انشاء است. با این که اگر در زمان پیامبر (ص) و ابوبکر و آغاز خلافت عمر، مرد طلاق دهنده سه طلاق را با یک انشاء واقع می‌ساخت، یک طلاق به شمار می‌رفت ... ابن قیّم جوزیه در این باره می‌نویسد: عمر چنین دید که مردم کار طلاق را

آسان گرفته و بیشتر، طلاق را یک باره و با یک انشاء واقع می‌سازند. وی مصلحت چنان دید که مردم را در این کار کیفر دهد و کیفر ایشان را تأیید طلاق آنان قرار داد، و هنگامی که مردم چنین دیدند از طلاق دادن همسرانشان خودداری کردند. پس عمر در زمان خود مصلحت را این گونه تشخیص داد و دید که آنچه در زمان پیامبر (ص) و ابوبکر صورت می‌گرفت، مناسب زمان ایشان بود... وی در ادامه می‌گوید: این مصداق تغییر فتوی بر اثر تغییر زمان است... دوالیبی در آخر نوشته است که: این قیم خود مصلحت زمان خویش را برخلاف زمان عمر تشخیص داد و صلاح را چنان دید که حکم را به آنچه در عهد پیامبر (ص) بود، برگرداند؛ زیرا باز زمان تغییر یافته بود.»^{۱۶۰}

علامه شرف الدین در ذیل این نقل قول، این گونه اظهار نظر نموده است:

«سبحانک اللهم إذا صحّ للمجتهدین تغییر أمثال هذه الفتوی بتغییر الزمان حتی فی هذه الفترة الوجیزة الکائنة بین خلافة الخلیفتین فعلى احکام الكتاب والسنة ونصوصهما السلام. وی. وی إما أقطع هذا الخطر إذا بنى المجتهدون على مثل هذه القاعدة التي ما أنزل الله بها من سلطان»؛^{۱۶۱}

پناه بر خدا اگر برای مجتهدان جایز باشد که این گونه فتاوی را با توجه به تغییر زمان، حتی در دوره کوتاهی که بین خلافت دو خلیفه (ابوبکر و عمر) سپری شده است، تغییر دهند. باید فاتحه احکام کتاب و سنت و نصوص آن دو را خواند، و به راستی چقدر این خطر دهشتناک است، اگر مجتهدان این

قاعده بی اساس را که هیچ دلیلی از جانب خداوند آن را تأیید

نمی کند، مبنای عمل خویش قرار دهند.

با دقت در عبارات فوق، روشن می گردد که به رغم ظاهر بدوی عبارات، مرحوم شرف الدین، تأثیر زمان و مکان را انکار نمی کند، بلکه (نخست آن که:) مخالفت او مخالفت صفروی (و نه کبروی) است. شرف الدین با این ادعا که زمان و شرایط خارجی در عهد عمر، با عهد پیشین تفاوت داشته باشد، مخالف است. بنابراین، کلام خود را مقید ساخته و تصریح می کند که فترت مختصر و محدودی که بین دو خلافت (خلافت ابی بکر و خلافت عمر) بوده، آن قدر گنجایش نداشته است که سبب تغییر احکام شود؛ (دوم آن که:) تأثیر زمان و مکان تنها در موضوع احکام شرعی است، و مرحوم علامه شرف الدین از جهت دیگری نیز به مخالفت صفروی برمی خیزد و مسئله طلاق را مصداق تغییر موضوع نمی یابد. بنابراین، باز کلام خود را مقید ساخته و می گوید: در امثال این فتوی (که موضوع آن متغیر نشده است) تأثیر زمان و مکان پذیرفتنی نیست.

اما شاهد این مدعی که علامه شرف الدین زمان و مکان را دو عنصر تأثیرگذار دانسته، توجه به اشارات او در جای جای کتاب النص والاجتهاد قابل دریافت است. ۱۶۲

۳. روش شرف الدین برای مقابله با بدعت

مرحوم علامه شرف الدین برای مقابله با بدعت بر روشی تأکید دارد که مشخصاً بر دو رکن استوار است. وی اعتقاد دارد که با تکیه و تأکید بر این دو رکن، نتیجه تحقیق و استنباط در شریعت به بدعت منتهی نمی گردد.

الف. التزام به نص: مرحوم استاد محمدتقی حکیم، تعریفی از نص را به

مرحوم شرف الدین نسبت داده و ادعا می کند که با دقت در جای جای مباحث کتاب النص والاجتهاد، به این تعریف دست می یابیم. بر اساس تعریف یاد شده نص، دلیلی لفظی متضمن حکم شرعی را گویند که به یقین یا به ظن معتبر (که اعتبار آن به پشتوانه عقل یا شرع تأیید شده باشد) مستند به قانون گذار شریعت است. ۱۶۳

علامه شرف الدین، معتقد است که پای بندی به نص، از شکستن ساختارها و در نتیجه منتهی شدن به بدعت جلوگیری می کند و به عقیده وی مخالفت با نص به هیچ انگیزه ای مجاز نیست. شواهدی که در کلام او در این جهت وجود دارد، عبارت اند از:

۱. در مورد تخلف بزرگان صحابه، از همراهی با اسامه بن زید و لشکریانش، توجیهی را از شیخ سلیم بشری نقل می کند که بر پایه آن انگیزه متخلفان، عشق و علاقه فراوان به پیامبر (ص) و دشوار بودن تحمل دوری آن حضرت و تلاش در جهت تقویت مدینه، پایتخت مملکت اسلامی و جلوگیری از خالی شدن آن منطقه حساس بوده است. وی در ادامه می نویسد:

«خلاصه پاسخ و توجیهی که ارائه کردید، آن است که مشایخ در تخلف معذور بوده اند؛ زیرا مصلحت اسلام را بر مبنای تشخیص خود بر نصوص صادر شده از پیامبر (ص) ترجیح داده اند. و همه اشکال ما برایشان، همین است!»^{۱۶۴}

۲. در مورد جنگ ابوبکر با بازدارندگان از پرداخت زکات، مبنای اعتراض عمر بر وی را حدیثی صریح می داند که از پیامبر (ص) شنیده بود و بر اساس آن گفته شده بود: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله (ص) فمن قالها عصم مني ماله و دمه إلا بحقها و حسابهم على الله» اما ابوبکر به مخالفت عمر و قعی ننهاد. علامه شرف الدین می نویسد:

«خدای از ابوبکر درگذرد؛ وی نص کلام رسول (ص) را به دیوار کوید و آن را به توجیهی که مقتضای سیاست و حکومت بود، حمل نمود و ندا داد که «والولاة کن من فرق بین الصلاة والزکوة فان الزکوة حق المال وقد قال الابحقها». ۱۶۵»

۳. علامه شرف الدین در شانزده مورد از کتاب النص والاجتهاد، تصریح می کند که اگر مرتکبان اقدامات نامشروع، به نص پای بندی نشان می دادند، دچار خطا نمی شدند. ۱۶۶

ب. تصحیح منابع مورد مراجعه در استنباط: از جمله عواملی که در شکل گیری نظریات بدعت آمیز و در نتیجه پیدایش منازعات مذهبی، نقش مهمی دارد، (نخست:) مختلف و متفاوت بودن منابع مورد مراجعه فریقین (دوم:) تفاوت روش های مراجعه به منابع مشترک است. برای پیش گیری از بدعت باید اعتبار منابع مورد مراجعه، ثابت و سازوکار مطلوب در این مراجعه نیز مقرر گردد. علامه شرف الدین ضمن اشاره به موارد متعددی که به دلیل مراجعه به منابع غیر معتبر و یا مراجعه غلط به منابع معتبر کار به مخالفت با نص و در نتیجه بدعت گذاری کشیده، بر لزوم تصحیح منابع تأکید کرده است.

برای نمونه: وی علت مخالفت ابوبکر با اعطای ارثیه حضرت زهرا (س) را به آن حضرت، مراجعه ابوبکر به حدیث نادرستی می داند که طبق مضمون آن «پیامبران هرگز از خود ارثی بر جای نمی گذارند». ۱۶۷ و این امر را مخالف نص صریح قرآن می خواند که بر ارث گذاری انبیاء دلالت دارد. ۱۶۸

و اما شواهدی از کلام علامه شرف الدین که بر ضرورت تصحیح منابع دلالت دارد:

۱. علامه شرف الدین، مرجعیت صحابه (به طور مطلق) را یک منبع

معتبر نمی‌داند و در مقام نقد این منبع می‌نویسد:

«ادله شرعی عدالت راوی، خبر واحد را به صورت مطلق شرط دانسته‌اند، هر چند راوی مذکور صحابی باشد بنابراین صحابی که عادل نباشد، اعتباری برای حدیث او وجود نخواهد داشت، این مستفاد از ادله قطعی است.»^{۱۶۹}

۲. وی اعراض اهل سنت از امامان معصوم (ع) را ناروا و مخالف اصول و قواعد شرعی می‌خواند، و ضمن نقل قولی از ابن خلدون که طی آن اهل بیت، بدعت‌گذار معرفی شده‌اند می‌نویسد:

«آیا اهل بیت بدعت‌گذارند، در حالی که طبق نص قرآن، خدای از ایشان پلیدی را دور ساخته و جبرئیل را در تطهیرشان فرو فرستاده و پیامبر (ص) به آنان مباحله نموده است؟ قرآن مودت ایشان را واجب و خدای ولایتشان را لازم ساخته است. ایشان کشتی هدایت و امان امت و باب حطه و عروة الوثقی، ثقل عدیل قرآن و اهل بیت پیامبرند، و هرگز کسی که آنان را رها کند، هدایت نمی‌شود و پیامبر (ص) ما را فرمان داده که ایشان را همانند سر در پیکر به شمار آوریم. و از مقدم شدن بر ایشان و کوتاهی نمودن در همراهی آنان نیز نهی کرده است. پیامبر (ص) فرمود که ایان در هر دوره‌ای تحریف و بدعت را از امت دور می‌سازند.»^{۱۷۰}

۳. وی در بخش پایانی کتاب النص والاجتهاد تحت عنوان «الدعوة الی الصفا» تنها راه برقراری وحدت در میان امت اسلامی را مراجعه به منبع اصیل و معتبر سنت معصومان (ع) می‌خواند.^{۱۷۱}

بی نوشت ها:

۱. العین، ج ۲/۵۴؛ صحاح اللغة، ج ۳/۱۱۸۴؛ لسان العرب، ج ۸/۶؛ قاموس المحيط، ج ۳/۳؛ تاج العروس، ج ۵/۲۷۱.
۲. رسائل المرتضی، ج ۲/۲۶۴؛ البحر الرائق، ج ۱/۶۱۱.
۳. منتهی المطلب، ج ۱/۷۱؛ ذکری/۹۴؛ ریاض المسائل، ج ۱/۵۰۴.
۴. روض الجنان/۲۴۰؛ المجموع، ج ۴/۵۱۹؛ تنویر الحواک/۱۳۷؛ الاحکام، ج ۱/۴۳.
۵. الثمر الدانی/۲۴.
۶. زبدة البیان/۳۴۳؛ مشارق الشموس، ج ۱/۱۰۷.
۷. رسائل الفقیه، شیخ انصاری/۱۳۹.
۸. به همین جهت صاحب جواهر این تعریف را متضمن معنای لغوی بدعت می داند و می گوید: «لاریب فی عدم حرمة البدعة اللغویة التي هي بمعنى عدم الوقوع من النبی (ص)» (ر.ک: جواهر الکلام، ج ۴۱/۹۰).
۹. ذکری/۹۴؛ مشارق الشموس، ج ۱/۱۰۷ (من اثبت فی الشریعة حکماً... فهو مبدع)؛ کشف الغطاء، ج ۱/۵۳ (لایجوز الاتیان بعبادة ولا معاملة ولا بغيرهما ممّا یرجع إلى الشرع فی تکلیفه أو تعریفه)؛ البحر الرائق، ج ۳/۴۱۹.
- مورد توجه قرار گرفته است از جمله پیامبر (ص) می فرماید: «من أدخل فی دیننا ما لیس منه فهو رد» (ر.ک: الحاوی الکبیر، ج ۱۶/۱۷۴؛ عوالی اللثالی، ج ۱/۲۴۰).
۱۰. ما در بررسی خود از مجموع صد موردی که علامه شرف الدین برشمرده، مواردی را که به معاویه و خالد بن ولید نسبت داده است به دلیلی که روشن است، خارج ساخته ایم.
۱۱. النص والاجتهاد/۸۴.
۱۲. همان/۸۵.
۱۳. همان/۸۷.
۱۴. همان/۱۱۰.
۱۵. همان/۱۱۹.
۱۶. همان/۱۲۲.
۱۷. همان/۱۳۲.
۱۸. همان/۱۵۵.

۱۹. همان/۱۶۵.

۲۰. همان/۱۷۹.

۲۱. همان/۱۸۲.

۲۲. همان/۲۲۹.

۲۳. همان/۲۳۵.

۲۴. همان.

۲۵. همان/۲۳۶.

۲۶. همان.

۲۷. همان/۲۳۷.

۲۸. همان/۲۳۸.

۲۹. همان/۲۴۰.

۳۰. همان/۲۴۴.

۳۱. همان/۲۴۵.

۳۲. همان/۲۵۰.

۳۳. همان/۲۵۲.

۳۴. همان/۲۵۵.

۳۵. همان/۲۵۸.

۳۶. همان/۲۵۹.

۳۷. همان/۲۶۲.

۳۸. همان/۲۶۴.

۳۹. همان/۲۶۵.

۴۰. همان/۲۶۶.

۴۱. همان/۲۶۷.

۴۲. همان/۲۶۶.

۴۳. همان/۲۶۸.

۴۴. همان.

۴۵. همان.

۴۶. همان.



۴۷. همان/ ۲۷۶.
۴۸. همان/ ۲۸.
۴۹. همان/ ۲۹۰.
۵۰. همان/ ۲۹۳.
۵۱. همان/ ۲۹۴.
۵۲. همان/ ۲۴۳-۲۴۴.
۵۳. بنگرید به: کتاب الصلوة، تقریرات مرحوم آیه‌الله العظمی خوئی، ج ۱۳۹/۲۰ (و اما البدعة فهي متقومة بالاسناد إلى الشرع ما ليس فيه فلا بدعة من دون الاسناد)؛ مواهب الجلیل، ج ۱/ ۳۷۱ (مرجعہ (أي البدعة) اعتقاد ما ليس بقربة على وجه الحكم بذلك وهذا منه لمن يراه كمالاً فأما من يعتره ذلك من وسوسة يعتقد نقصها وأن ما يفعله من ذلك مخالف للاصل فلا يصح كونه منه بدعة)؛ درر الاحكام، ج ۱/ ۴۳ (كل ما قبل او فعل مما ليس له فيما نسب اليه (ص)).
۵۴. الشرح الكبير، ج ۱/ ۴۲۱ (تخصیصه (بدعت) في حكم الشرع بما لا أصل له ولا نص ولا اجماع وهذه سمة البدعة)
۵۵. بحار الانوار، ج ۷۴/ ۲۰۲.
۵۶. زبدة البيان/ ۳۴۳.
۵۷. مفردات/ ۳۹.
۵۸. تفسیر قرطبی، ج ۲/ ۸۷.
۵۹. الاحكام، ج ۱/ ۴۳.
۶۰. العین، ج ۲/ ۵۵.
۶۱. النص والاجتهاد/ ۷۵-۷۴.
۶۲. همان/ ۷۵.
۶۳. الموافقات (شاطبی)، ج ۲/ ۷۴.
۶۴. هر چند شیخ طوسی از نظام، جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر نقل می کند که ایشان معتقد به عدم حجیت اجماع بوده اند (ر. ک: عدة الاصول/ ۲۳۲).
۶۵. قوانین المحکمه/ ۲۰۴.
۶۶. النص والاجتهاد/ ۷۴.
۶۷. الاصول العامة للفقہ المقارن/ ۳۰۶.
۶۸. حق آن است که استحسان در نظر اهل سنت دلیل مستقلى به شمار نمی رود بلکه به دلایل

دیگر و حداقل مصالح مرسله برگشت می‌کند، این مدعی با توجه به تعریف‌هایی که برای استحسان ذکر شده است، روشن می‌گردد. برای مثال، بزودی می‌گوید: «استحسان، عدول از مقتضای قیاس به قیاس دیگر (قوی‌تر) یا تخصیص قیاس به دلیلی قوی‌تر است.» طبق این تعریف، استحسان یا به قیاس و یا به دلیل شرعی دیگر باز می‌گردد. و یا شاطبی می‌نویسد: «استحسان، عمل به اقوی الدلیلین است.» و طوقی می‌نویسد: «عدول در حکم مسئله‌ای از نظایر آن به استناد دلیل شرعی خاص است.» و بالاخره ابن‌قدامة استحسان را دارای سه معنی می‌داند: الف. عدول در حکم مسئله از نظایر آن به استناد دلیل خاص (من کتاب او سنة) ب. آن چه مجتهد با عقل خود تحسین می‌کند، ج. منفعتی که در نفس مجتهد ترسیم یافته، ولی وی نمی‌تواند آن را در ضمن دلیلی خاص تعبیر نماید. روشن است که بر پایه این تعریف نیز استحسان یا به کتاب و سنت و یا به قیاس و مصلحت برمی‌گردد. (برای دیدن تعاریف فوق بنگرید به: المحصول، ج ۲/۴۳۴؛ ارشاد الفحول، ج ۱/۲۱۲؛ موافقات، ج ۲/۲۵۶؛ تخریج الفروع علی الاصول، ج ۱۷/۱۶۹)

۶۹. روضة الناظر/ ۸۶؛ المستصفی، ج ۱/۲۸۴.
۷۰. برای شناخت مفهوم سد ذرایع بنگرید به: اصول الفقه، ابوزهره/ ۲۹۵.
۷۱. علم اصول الفقه، عبدالوهاب خلاف/ ۹۹.
۷۲. كشف الغطاء عن وجه شریعة الغراء، ج ۱/۵۳.
۷۳. البحر الرائق، ج ۱/۶۱۱.
۷۴. احکام الجنائز/ ۲۴۲.
۷۵. فرائد الاصول/ ۳۵.
۷۶. القواعد والفوائد، ج ۲/۱۴۴.
۷۷. نهاية الاصول
۷۸. همان.
۷۹. از باب مثال: ر. ك: الاقطاب الفقهیه/ ۹۹؛ كشف الغطاء، ج ۱/۵۳؛ المجموع، ج ۴/۵۱۹؛ النهاية فی غریب الحدیث، ج ۱/۱۰۶.
۸۰. اعانة الطالبین، ج ۱/۳۱۳.
۸۱. فرائد الاصول/ ۳۵.
۸۲. تفسیر العیاشی، ج ۱/۱۸.
۸۳. الكافی، ج ۸/۳۱۱.

۸۴. عوالی اللثالی، ج ۴/ ۱۰۴.
۸۵. نضد القواعد الفقیهه/ ۱۰۸.
۸۶. بحار الانوار، ج ۹۰/ ۱۲.
۸۷. بحر القوائد/ ۸۸.
۸۸. مقدمه النص والاجتهاد/ ۴۳.
۸۹. النص والاجتهاد/ ۱۳۱.
۹۰. همان/ ۷۷، ۷۶.
۹۱. همان/ ۳۵۹.
۹۲. همان/ ۳۶۲.
۹۳. همان/ ۹۸.
۹۴. همان.
۹۵. همان/ ۱۰۱.
۹۶. همان/ ۱۰۳.
۹۷. همان/ ۲۰۹.
۹۸. سورة نساء، آیه ۱۲.
۹۹. النص والاجتهاد/ ۲۱۷.
۱۰۰. همان/ ۲۸۹.
۱۰۱. برای دیدن بحث تفصیلی پیرامون این نظریه بنگرید به: مقاله جایگاه مصلحت در شریعت چاپ شده در مجموعه مقالات کنگره امام و اندیشه حکومت اسلامی، ج ۷/ ۳۷۰ به بعد.
۱۰۲. النص والاجتهاد/ ۱۵۳.
۱۰۳. همان/ ۱۹۲.
۱۰۴. همان/ ۲۰۶.
۱۰۵. همان/ ۲۱۵.
۱۰۶. همان/ ۲۱۷.
۱۰۷. همان/ ۲۱۸.
۱۰۸. همان/ ۲۲۴.
۱۰۹. همان/ ۲۲۹.
۱۱۰. شرح التحریر، ج ۳/ ۳۸۱.
۱۱۱. ارشاد الفحول، ج ۱/ ۲۱۲.
۱۱۲. بدایع الصنائع، ج ۴/ ۲۱۰.



۱۱۳. اوزاعی/ ۸۳.
۱۱۴. تخریج الفروع علی الاصول/ ۱۷۰.
۱۱۵. اصول الفقه، ابوزهره/ ۲۶۶.
۱۱۶. سوره حج، آیه ۲۳.
۱۱۷. سوره بقره، آیه ۱۸۵.
۱۱۸. اصول الفقه، ج ۲/ ۱۸۶.
۱۱۹. المستصفی، ج ۱/ ۱۹۴.
۱۲۰. الاصول العامة للفقہ المقارن/ ۳۸۷.
۱۲۱. قوانین المحکمہ/ ۹۲.
۱۲۲. وسائل الشیعه، ج ۱۸/ ۱۵۱، باب ۱۳ (ابواب صفات القاضی) ح ۷۸.
۱۲۳. وسائل، ج ۱۸/ ۲۸، باب ۶ (ابواب صفات قاضی) ح ۲۲؛ تفسیر عیاشی، ج ۱/ ۱۸؛ مجمع البیان، ج ۱/ ۱۳.
۱۲۴. وسائل الشیعه، ج ۱۸/ ۸۰-۷۵، باب ۹ (ابواب صفات القاضی)، احادیث ۱، ۱۱، ۱۸، ۱۹.
۱۲۵. فرائد الاصول/ ۳۶-۳۵.
۱۲۶. البیان/ ۳۱۵.
۱۲۷. المیزان، ج ۱/ ۱۴.
۱۲۸. المراجعات، مراجعہ ۳.
۱۲۹. النص والاجتهاد/ ۳۵۷، ۳۱۴، ۱۰۱، ۷۴، ۱۵.
۱۳۰. مجمع البیان، ج ۱/ ۷۶. 
۱۳۱. المحصول، ج ۱/ ۲۱۵.
۱۳۲. البرهان، زرکشی، ج ۱/ ۲۰۵. 
۱۳۳. کشف الظنون به نقل از علامه فتاری، ج ۲/ ۳۱۵.
۱۳۴. تفسیر القرآن (عبدالرزاق الصنعانی)، ج ۳/ ۴۱۱.
۱۳۵. مجمع البیان، ج ۱/ ۴۴.
۱۳۶. المغنی، ابن قدامة، ج ۸/ ۵۱۷.
۱۳۷. الاموال، ابو عبید/ ۵۳۳.
۱۳۸. الخراج، ابو یوسف/ ۱۴۴.
۱۳۹. المصنف، ابن ابی شیبہ، ج ۱/ ۳۰۸.
۱۴۰. الخراج/ ۱۶۲.
۱۴۱. المغنی، ج ۵/ ۲۷۶.

۱۴۲. الاموال/۵۲.
۱۴۳. المحلى، ابن حزم، ج ۱۱۵/۶.
۱۴۴. سنن الكبرى، بيهقى، ج ۱۳۶/۹.
۱۴۵. دراسات فى ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية، ج ۲۸۳/۴.
۱۴۶. نهج البلاغه (فيض الاسلام)، ۱۱۳۴.
۱۴۷. بحار الانوار، ج ۳۴۲/۷۲.
۱۴۸. همان، ۳۴۳.
۱۴۹. المحلى، ج ۱۱۶/۶.
۱۵۰. المصنف فى الحديث، صنعانى، ج ۱۳۹/۴.
۱۵۱. دراسات فى ولاية الفقيه، ج ۲۸۶/۴.
۱۵۲. النص والاجتهاد/۳۷۷.
۱۵۳. همان/۳۷۸.
۱۵۴. الخصائص العامة للاسلام، دكتور قرضاوى/۲۰۰.
۱۵۵. النهاية/۳۰۴؛ ايضاح الفوائد، ج ۲۰۵/۴.
۱۵۶. مكاسب/۴.
۱۵۷. السنن الكبرى، ج ۵۰۶/۳.
۱۵۸. مكاسب/۴.
۱۵۹. محاسن، ج ۱۶۲/۱.
۱۶۰. النص والاجتهاد/۲۴۸.
۱۶۱. همان/۲۴۹ (هامش ۱).
۱۶۲. برای نمونه رجوع شود به: النص والاجتهاد، موارد ۱۳، ۱۶، ۲۴، ۳۰، ۵۷.
۱۶۳. النص والاجتهاد/۱۰.
۱۶۴. همان/۳۷-۳۹.
۱۶۵. همان/۱۰۹.
۱۶۶. برای نمونه رجوع شود به: موارد ۱، ۴، ۱۷، ۵۲، ۹۸.
۱۶۷. النص والاجتهاد/۵۲.
۱۶۸. همان/۵۳.
۱۶۹. همان/۳۲۰.
۱۷۰. همان/۳۲۱.
۱۷۱. همان/۳۸۱.