پيش درآمدى بر فلسفه فقه

احمد مبلغى\*

فلسفه فقه دانشى نوظهور است كه هنوز از نظر روش, ادبيات و برخوردارى از انديشه و اقوال به سطح و حجمى جوابگو و پذيرفتنى ارتقا نيافته است. محدوديت امكانات فعلى و اندكى دست مايه هاى كنونى اين دانش بهره بردارى از آن را به صورتى تعريف شده و گسترده (همچون ساير دانش هاى در خدمت فقه) محدود و موردى ساخته است. اين دانش در شرايط كنونى همانند چشمه اى است كه در امتدادش نشسته ايم بى آنكه مسير حركت حيات بخش آن به سمت ما هموار شده باشد. بى گمان عبور اين دانش نوپا و نوظهور به سمت چشم اندازى برخوردار از موجوديتى انكارناپذير, هويتى مستقل و امكاناتى قابل بهره بردارى به برداشتن گام هايى اساسى در توليد انديشه هاى پايه اى, ايجاد زيرساخت هاى فكرى و خلق ادبياتى علمى در اطراف آن نيازمند است. دغدغه نوشتار حاضر پى گيرى طرح مباحث پايه اى پيرامون اين دانش جوان و گشودن فضاهايى جديد فراروى آن است.

مباحث را برپايه محورهاى زير سامان داده ايم:

1. تعريف فلسفه فقه;

2. ضرورت فلسفه فقه;

3. نام هاى به كار رفته درباره فلسفه فقه;

4. پيشينيه فلسفه فقه;

5. موضوع فلسفه فقه;

6. پيش فرض شناسى فقهى;

7. تقسيم پيش فرض هاى فقهى به لحاظ متعلق;

8. تقسيم پيش فرض هاى فقهى به لحاظ منبع دريافت آنها;

9. تفاوت و نسبت فلسفه فقه با علوم ديگر;

10. قلمرو فلسفه فقه;

11. روش شناسى فلسفه فقه;

12. ماهيت شناسى گزاره هاى فلسفه فقه;

13. دسته بندى مسائل و ساختار فلسفه فقه.

1. تعريف فلسفه فقه

باتوجه به اينكه فلسفه فقه در مراحل اوليه شكل گيرى است, براى ورود گسترده به حوزه فلسفه فقه بايد ديد كه چه تعريفى از آن مى توان پيش نهاد. ارائه تعريف روشنگرانه از فلسفه فقه برداشتن گامهاى بعدى را آسان مى كند و سبب بهتر پاسخ گفتن به پرسش ها مى شود.

براى به دست دادن تعريفى از فلسفه فقه بايد ديد:

ييكم. تعريف فلسفه علم چيست؟ و از طرف ديگر شناخت فلسفه علم كه فلسفه فقه از خانواده آن به شمار مى رود, چه نقشى پيشينى در مسير دست يابى به مباحث فلسفه فقه دارد؟ اگر نقشى را در اين زمينه ايفا مى كند, پرداختن به فلسفه فقه بدون مطالعه كلياتى پيرامون فلسفه علم (دست كم تعريف آن) مطالعه اى نارسا و غيرمنطقى است.

دوم. معناى فقه مشخص شود.

در زمينه تعريف علم ابتدا بايد ديد فلسفه چه معنايى دارد, سپس به تعريف فلسفه علم پرداخت:

ييكم. معناى فلسفه: فلسفه گاه به صورت مطلق (و بدون اضافه شدن به چيزى) استعمال مى شود كه در اين صورت فلسفه به معناى هستى شناسى است كه مى كوشد احكام هستى را ارائه و موجود بماهو موجود را شناسايى كند و گاه استعمال آن به صورت مضاف به يك پديده است كه در اين صورت, فلسفه به معناى كاوش عقلى و تأملى عقلانى درباره آن پديده است, خواه اين پديده (و به تعبير ديگر آنچه فلسفه به آن اضافه شده است) يك علم باشد, مانند فلسفه رياضيات, فلسفه حقوق و يا از سنخ غيرعلم, مانند فلسفه ذهن, فلسفه هنر و… .

اگر فلسفه به صورت مضاف ذكر شود, اگرچه با فلسفه مطلق در اين ويژگى مشترك است كه كاوشى عقلانى انجام مى دهد از نظر متعلق با آن تفاوت دارد. فلسفه مطلق نظر به هستى مى افكند و مى خواهد موجود بما هو موجود را بررسى كند, در حالى كه فلسفه مضاف به بررسى عقلانى يك پديده مى پردازد و در چهارچوب آن باقى مى ماند, يعنى مثلاً فلسفه حقوق صرفاً حقوق را بررسى مى كند و به فراتر از آن نظر ندارد و فلسفه رياضيات تنها به رياضيات مى پردازد و همين طور ديگر موارد.

ميان مواردى كه مضافُ اليه علم است با مواردى كه مضافُ اليه از سنخ علم نيست, تفاوت وجود دارد. در دسته اول, فلسفه دانشى درجه دوم تلقى مى شود, يعنى دانشى كه بررسى و مطالعه فلسفى مى شود دانش درجه اول و فلسفه آن, دانش درجه دوم به شمار مى آيد. در دسته دوم كه مضافُ اليه از سنخ دانش ها نيست, مانند فلسفه هنر يا فلسفه ذهن, ديگر نمى توان فلسفه را دانشى درجه دوم ناميد; چرا كه دانش درجه يكى در كار نيست تا فلسفه آن, دانش درجه دوم به حساب آيد.

دوم. تعريف فلسفه علم: تعاريف گوناگونى براى فلسفه علم ذكر شده كه همواره مورد بررسى و اختلاف نظر دانشمندان علم قرار دارد. تفاوت اين تعاريف به ويژه آنگاه كه وارد فلسفه هاى خاصى مى شود به تناسب وضعيتى كه هر دانش دارد, ظهور و بروز بيشتر و جدى ترى پيدا مى كند. به سخن ديگر تعريف فلسفه علم ديدگاه هاى متفاوتى را برانگيخته است. طبيعى است اين تفاوت ديدگاه ها به ويژه در فلسفه هاى خاص (يعنى فلسفه رياضيات, فلسفه حقوق و… ) بيشتر نمود يابد; چون هر دانش از وضعيت ويژه اى برخوردار است كه باتوجه به آن مى توان صحت تعريف هاى ارائه شده درباره فلسفه علم را به چالش و نقد كشيد.

سه تعريف براى فلسفه علم به چشم مى خورد:

تعريف اول: فلسفه علم مجموعه اى از تأملات و رشته اى از بحث هاى نظرى است كه به كمك آنها مفاهيم علمى و نظريه هاى علمى در علم, تبيين و تفسير مى شود.

طبق اين تعريف در حقيقت فلسفه علم مى كوشد نظريه هاى علمى هر علم را تفسيرى دوباره كند و تحليلى فيلسوفانه از آن ارائه دهد. اگر فرضاً نظريه نسبيت وجود دارد, تفسيرى عقلانى در فلسفه از آن ارائه مى شود.

بر پايه اين تعريف, فلسفه علم به ايفاى نقشى تكميلى درباره علم دست مى زند; گويا كسانى كه اين تعريف را پذيرفته اند, اين نكته را پيش فرض گرفته اند كه عالمان و دانشمندان خود علم اگرچه براى نظريه سازى در علم مى كوشند, به لحاظ داخل بودن در گود دانش و نظريه پردازى, از عقلانيت و آزادى كامل لازم براى تبيين و تأسيس نظريه برخوردار نيستند; زيرا آنچه ذهن دانشمندان را در شرايط مطالعات علمى به خود مشغول مى كند عناصر داخلى نظريه است. از اين رو بايد فضاى ديگرى ايجاد كرد كه كاستى ها, نارسايى ها و ابعاد و حدود نظريه مورد بررسى آزاد عقلانى قرار گيرد. اين فضاى آزادانه و تأملاتى را كه در متن آن انجام مى پذيرد فلسفه علم نام مى نهيم. فيلسوف در چنين فضايى, آزادانه تر به نظريه نگاه مى كند و همان نظريه را بى كم و كاست از نو مرور و بازخوانى مى نمايد و در همين بازخوانى تصويرى درست تر و تحليل و تبيينى عالمانه تر ارائه مى دهد. در نتيجه نظريه مى تواند در آن دانش كاربردى درست تر پيدا كند. معناى اين سخن آن نيست كه دانشمند و نظريه پرداز علم از دقت هاى فلسفى به دور است. او نيز در واقع ممكن است حتى الامكان دقت فلسفى كند و با نگاه به روابط پديده با پديده هاى ديگر و نگاه به جايگاه نظريه به بررسى و تبيينى عقلانى از نظريه دست زند, ولى اين تبيين فلسفى در حاشيه و به صورتى كم رنگ انجام مى پذيرد; چون در فضايى آزاد و اختصاص يافته براى اين كار صورت نمى گيرد و طبعاً از بعضى از آنچه فيلسوف بدان مى رسد محروم مى ماند وگرنه چنين نيست كه بخواهيم تقابل ايجاد كنيم و دانشمند علم و فيلسوف علم را همواره در مقابل هم تعريف كنيم. دانشمند علم مى تواند در عين فعاليت علمى با نگاهى فلسفى نيز بنگرد. در اين صورت خود او نيز در زمره فيلسوفان علم قرار مى گيرد, ولى بايد دو وقت جداگانه را در نظر گيرد و به هريك زمانى را اختصاص دهد; يك بار نظريه پردازى كند و يك بار فيلسوفانه به همان نظريه دورادور بنگرد. البته به لحاظ درگيرى هايى علمى كه حوزه علم و فلسفه علم دارد هريك از اين دو عملاً تخصصى شده است.

تعريف دوم: فلسفه هر علم آشكار ساختن پيش فرض هاى عالمان آن علم و بررسى و تبيين آنهاست. مقصود از پيش فرض ها اصول, باورها و اعتقاداتى است كه عموماً در علم به بحث گذاشته نمى شود و بيشتر عالمان علم به آن پيش فرض ها توجه و التفات خودآگاهانه ندارند, هرچند در حقيقت از آنها بهره مى گيرند و براى پيش برد علم از آن بهره مى گيرند. به عبارت ديگر در ضمير ناخودآگاه و گاه هم خودآگاه آنان مجموعه اى از اعتقادات و ديدگاه ها وجود دارد كه سايه اى سنگين از تأثيرگذارى را بر استدلال هاى علمى و يا اعتقاديابى به مسئله ها و قاعده ها در علم مى گسترد, به گونه اى كه اگر آن پيش فرض ها مورد تشكيك قرار گيرند و بنيانشان درهم فرو ريزند, باورها و گزاره هاى علمى اعتبار خود را از دست مى دهند. بر اين اساس فيلسوف علم بايد به نهان خانه ذهن دانشمندان علم فرود رود و به پيش فرض هايى را كه به صورت هاى متراكم و غيرمتراكم, ذهن آنان را به سمت باورهايى خاص سوق مى دهند, شناسايى و بررسى كنند.

تعريف سوم: فلسفه علم عبارت از پژوهش معطوف به معيارشناسى از نگاه درجه دوم است. دو نوع فعاليت علمى وجود دارد: فعاليت درجه يك كه فعاليتى درون علم است و فعاليت درجه دوم كه رشته مطالعات و تأملاتى از بيرون علم درباره آن است. اگر اين رشته مطالعات از بيرون معيارشناسى بود فلسفه علم مى شود. در مقابل اين معيارشناسى, تاريخ شناسى قرار دارد كه آن هم از بيرون است. وقتى معيارشناسى گفته مى شود دست كم دو حوزه براى معيارشناسى درجه دوم پيش روى قرار مى گيرد: روش شناسى علم و معيارشناسى تبيين درست علمى.

اين تعريف مقبول است; زيرا كار فلسفه علم را يا بايد جبران كاستى و نقصى دانست كه در علم نوعاً درباره آن غفلت ورزيده مى شود كه در اين صورت تعريف اول براى فلسفه علم درست مى شود و يا آن را متكفل كارى دانست كه جايگاه آن در علم نيست و خارج از علم قرار دارد كه در اين صورت يكى از دو تعريف دوم و سوم مطرح مى گردد. براساس تعريف دوم فلسفه علم تنها توصيف كننده است و براساس تعريف سوم, هم توصيف گر است و هم ارائه دهنده معيارها و هنجارها.

از آنجا كه كار فلسفه علم جبران نقص نيست بلكه كارى بر عهده دارد كه جايگاه آن در علم نيست و خارج از علم است, تعريف اول كنار مى رود و از آنجا كه معيارشناسى خارج از علم و درجه دوم را نمى توان نفى كرد و چيزى غير از فلسفه علم هم وجود ندارد كه جايگاه اين معيارشناسى به حساب آيد, فلسفه علم كاركرد معيارشناسى را نيز در كنار توصيف گرى دارد.

تعريف فقه

فقه, علم به احكام شرعى از رهگذر ادله تفصيلى است. اين تعريف به آنچه (عملية الاستنباط) ناميده شده, نظر دارد. عمليات استنباط, به دست فقيه براى دست يابى به حكم شرعى انجام مى گيرد; عملياتى كه در آن اصول, رجال, درايه, اصطلاحات فقهى, اقوال فقها و استناد به ادله در كنار هم و با يك نظم و چينش خاصى انجام مى گيرد تا حكم شرعى استنباط شود.

آيا واقعاً فقه تنها عبارت از (عملية الاستنباط) است يا دايره اى اعم از (عملية الاستنباط) را دربر مى گيرد؟ براى پاسخ به اين سؤال, ابعاد تصورشدنى درباره فقه را در زير بررسى مى كنيم:

1. خروجى هاى فقه: مقصود فتواهايى است كه مراجع و مفتيان ارائه مى كنند كه ربطى به فقه ندارد و خارج از دايره فقه است وگرنه هركس را كه به فتاوا آشنا باشد بايد فقيه دانست.

2. عملياتى كه مستنبط انجام مى دهد: اين نقطه مركزى و اصلى ترين فعاليت فقهى است. كار استنباط سه محور مشخص دارد:

يكم. تشكيل قياس استنباطى: قياسى است متشكل از يك كبرا و صغرا و نتيجه اى كه از آنها گرفته مى شود, مانند: اين روايت (كه از نظر سندى اعتبار دارد) ظاهر در وجوب براى اين موضوع است (صغرا) هر ظاهرى حجت است (كبرا) پس حكم اين موضوع وجوب است (نتيجه).

عمده تلاش هاى فقيهان در كار استنباط همين قياس استنباطى است. كبراى قياس استنباط را اصول ارائه مى كند و اصولاً نقش و كاركرد اصول, تأمين كبراهاى قياس هاى استنباطى است و اين نقش را نيز تنها اصول بر عهده دارد. در فقه بحث از درستى يا نادرستى نمى كنند و در اصول به كاربرد آن نمى پردازند بلكه بحث از كاربرد در فقه و بحث از درستى يا نادرستى در اصول مطرح مى شود.

دوم. تحقيق و تثبيت صغراى قياس استنباطى: بخش مهمى از فعاليت هاى استنباطى فقيه مربوط به محقق سازى صغراست. بسيارى از نقد و بررسى ها كه در استنباط انجام مى پذيرند, معطوف به دست يابى به صغراى استنباط است. تحقيق صغرا فقط اين نيست كه درباره مثال ياد شده ظهور در وجوب را احراز كنند (كه البته اين نيز در استنباط بايد رخ دهد و طبعاً به تلاشى نيازمند است) بلكه حتى بحث رجالى نيز كه در استنباط صورت مى گيرد تلاشى براى تحقيق صغراست ; زيرا تا اعتبار سندى روايت احراز نشود, به ظاهر آن تكيه نمى شود كرد.

سوم. تطبيق استنباطى: اين تطبيق مربوط به هنگامى است كه فقيه با قاعده فقهى مواجه باشد. قاعده فقهى برخلاف قاعده اصولى كبراى قياس قرار نمى گيرد, بلكه بر موردى معين تطبيق مى گردد. ميان تطبيق استنباطى و قياس استنباطى بايد تفاوت قائل شد.

چهارم. چينش استنباطى: آيا در اين مسئله خاص (و يا حتى به صورت كلى و در هر مسئله) اول بايد به سراغ اجماع رفت و يا قرآن و يا سنت؟

3. ساختار فقه: چون فقه دانش است, بايد داراى ساختار باشد; هر دانشى داراى ساختار است.

4. متن هاى عمومى فقه كه استدلالى نيز هستند, فراتر از استفاده هاى استنباطى (همچون استفاده آموزشى و… ) بهره بردارى مى شوند.

باتوجه به آنچه گذشت دقيق تر آن است كه فقه را به صورت زير تعريف كنيم:

فقه طرح و پرداختن تفصيلى و استدلالى به احكام شرعى است كه نقطه مركزى و اصلى آن را حصول علم به اين احكام از رهگذر ادله تفصيلى تشكيل مى دهد.

اگر به اين تعريف تن در دهيم, مى توان فقه را ساختارمند لحاظ كرد و بهره گيرى هاى فراتر از استنباط را نيز كه معمولاً در فضاى فقه اتفاق مى افتد داخل در فعاليت هاى فقهى قلمداد نمود. باتوجه به آنچه گذشت مى توان فلسفه فقه را اين گونه تعريف كرد: فلسفه فقه مجموعه اى از بحث هاى نظرى است كه از يك طرف, انگاره ها و باورهاى منتهى به شكل گيرى و تحول دانش فقه و يا منتهى به ظهور ديدگاه و يا ديدگاه هايى در اطراف موضوع, منابع, قلمرو و روش و حتى مسائل آن را آشكار مى سازد و از طرف ديگر به بررسى و ارزيابى اين انگاره ها و باورها و تبيين ماهيت و بافت تاريخى و اجتماعى فقه و گزاره هاى آن و تفسير مفاهيم علمى و نظريه ها در فقه و نيز توصيه روش هاى مناسب و توضيح شرايط درست بودن يك ديدگاه و يا نظريه در فقه مى پردازد.

بدين ترتيب فلسفه فقه مجموعه اى از بحث هاى نظرى است كه:

ييكم. انگاره ها و باورهاى منتهى به شكل گيرى و تحول دانش فقه و يا منتهى به ظهور ديدگاه يا ديدگاه هايى در اطراف موضوع, منابع, قلمرو و روش و حتى مسائل آن را آشكار مى سازد;

دوم. به بررسى و ارزيابى اين انگاره ها و باورها و تبيين ماهيت و بافت تاريخى و اجتماعى فقه و گزاره هاى آن و تفسير مفاهيم علمى و نظريه ها در فقه مى پردازد;

سوم. روش هاى مناسب و توضيح شرايط درست بودن يك ديدگاه و يا نظريه را در فقه توصيه مى كند. تعريف فلسفه فقه را به صورت مختصرترى مى توان ارائه كرد: فلسفه فقه شناخت پيش فرض ها و معيارهايى است كه برپايه آنها فعاليت هاى فقهى از حيث گستره, منابع, روش فقه, مسائل فقهى و نظريه هاى فقهى توصيف و يا توصيه مى گردد, خواه اين فعاليت استنباطى باشد و يا غير استنباطى.

ضرورت پرداختن به فلسفه فقه

فلسفه فقه نقش ها و فوايد زير را فراهم مى كند:

ـ كسب آگاهى افزون تر به نقش فقه و توانايى بيشتر جهت عملى كردن اين نقش;

ـ استدلال شناسى فقهى;

ـ شناسايى ظرفيت هاى واقعى منابع استنباط;

ـ نقد اظهارنظرهاى تاريخى و جامعه شناسانه درباره فقه و يا بهره گيرى از آنها;

ـ ايجاد فضاى مراقبت از فقه و مسير حركت رو به جلوى آن و جلوگيرى آن از دور افتادن از منابع اصلى خود;

ـ بررسى پرسش هاى جديد و مطرح شده درباره فقه و روش شناسى فقهى;

ـ تصحيح روند و جريان فهم از كتاب و سنت و پايين آوردن ضريب خطاپذيرى در فهم از اين دو منبع.

شايد در نگاه نخست به نظر آيد كه طرح هرچه بيشتر فلسفه فقه تنها در عرصه مطالعات و گستره مناظرات فقهى ـ حوزوى سودمند است, ولى دقت در نقش فقه در جامعه و نيز تأثير و تأثرهاى آن بر ديگر فرايندهاى اجتماعى از يك طرف و دامنه گسترده محورهايى كه فلسفه فقه به آنها مى پردازد از طرف ديگر آشكار مى سازد كه با طرح فلسفه فقه در مقياسى گسترده مى توان فوايد ياد شده را در دسترس قرار داد.

در ميان فوايد برشمرده شده فوق, تصحيح فهم روند و جريان فهم از منابع استنباط به دليل اهميت فراوان آن نيازمند توضيح و تبيين جدى است. در اين خصوص بايد گفت توجه به سه نكته اثبات مى كند كه چگونه فلسفه فقه به تصحيح فهم منابع مدد مى رساند:

يكم. استنباط; تلاش تفهمى

عمل استنباط, كوششى براى فهميدن كتاب و سنت است. به تعبير بهتر اجتهاد به معناى انجام نهايت كوشش و بذل تمام جهد از جانب انسانى عادى (غيرمعصوم) است كه با ابزار انديشه و عقل درصدد فهم كتاب و سنت و سرانجام كشف حكم شرعى برمى آيد.

دوم. در معرض خطا بودن هر نوع از تفهم

غير از اجتهاد در موارد ديگر نيز انسان به هنگام قرار گرفتن در مقام تلاش براى فهم چيزى, ممكن است درست فهم كند و يا غلط. هر جريانى كه براى فهميدن حقيقتى شكل مى گيرد لزوماً, با صواب, درستى و رسيدن به حقيقت مقرون نيست. اجتهاد نيز همين طور است. لذا در اصول به تخطئه معتقديم, به اين معنا كه ممكن است مجتهد به خطا رود و ممكن است به صواب. بر اين اساس به تعبير ديگر عدم فهم درست از كتاب و سنت به عدم كشف حكم از آنها مى انجامد.

سوم. خطاپذيرى فهم در اجتهاد از سه عامل

عامل اول: نبود محتواى درست و يا كافى نبودن آن

به خطا رفتن در اجتهاد گاه به قالب و چينش صغرا و كبرا باز نمى گردد, بلكه نادرستى و يا ناكافى بودن محتواها سبب آن مى شود. در چنين حالى حتى اگر جريان تشكيل صغرا و كبرا به درستى انجام گيرد نتيجه غلط به دست مى آيد.

عامل دوم: چينش درست مقدمات

گاه به رغم در اختيار بودن موارد لازم و كافى, به دليل عدم توانايى بر تشكيل صغرا و كبرا و بهره گيرى از قالب منطقى, جريان فهم در اجتهاد به بيراهه كشيده مى شود. از اين خاستگاه است كه گفته اند منطق براى تفكر كردن لازم است. منطق به دليل آنكه ارائه دهنده قالب ها, چارچوب ها و علايم مسير براى حركت كردن فكر است, غايت و فايده مترتب بر آن صيانت فكر از فروغلتيدن به خطاست.

عامل سوم: متأثر بودن فهم از عوامل ذهنيت ساز نادرست

ممكن است قالب و محتوا در جريان فهم درست باشند, ولى فهمى كه به محتوا توجه مى يابد تا آن را به سامان آورد و از آن نتيجه برگيرد به دليل متأثر بودن از ذهنيت هاى نادرست و نامنقح به تفسيرهاى نادرستى از محتواها دچار مى شود و نتيجه هايى غلط را پديد مى آورد.

مشكل بزرگ درباره عامل سوم اين است كه در بسيارى از اين موارد اين ذهنيت هاى غلط و يا تأثيرپذيرى از آنها بر فهم كننده مخفى است.

اين عوامل ذهنيت ساز طيف گسترده اى از حالت ها, روحيه ها, شرايط محيطى و مدرسه اى و ديدگاه هاى پيشينى را تشكيل مى دهد. تأثيرپذيرى از اين عوامل, ذهن و فكر انسانِ جوياى فهميدن را در مسير دستيابى به واقع كاناليزه مى كنند و سايه تأثير سنگينى را بر كار استنتاج و استنباط وى بر جاى مى گذارند و نقش سكوى پرشى را ايفا مى كنند كه شخص از آن به سمتى مى پرد كه سكوى پرش رو به آن سمت دارد. امكان ندارد سكوى پرش به سمتى باشد و انسان به سمت ديگر بپرد.

انسان موجودى است كه براى بودن و زيستن در شرايط ويژه و محيط خاص (همچون مدرسه خاص, محيط خاص روستاى خاص, شهر و يا شهر بزرگ خاص با شرايط اقتصادى فرهنگى و سياسى خاص و… ) ذهنيت هايى ويژه مى يابد; ذهنيت هايى كه نظام اولويت بندى, چارچوب نتيجه گيرى و بستر تصميم گيرى وى را تحت تأثير قرار مى دهد.

ذهن هركس, محصول و معلول عوامل متعدد و متنوعى است كه از دوران كودكى آغاز مى شود و در بسترى از كشاكش و تعامل با هم روندى را به سمت شكل دهى به شخصيتى وى ادامه مى دهند.

بسيارى از ابهام و سؤال درباره اولويت افتادن امورى چند و يا اولويت دار شدن آنها, پررنگ شدن بخش هايى از شئون زندگى و كم رنگ شدن شئون ديگر, علاقه مندى به جهت ها و جهت گيرى خاص و بى اعتنايى به زمينه هاى ديگر و… ريشه در عواملى دارد كه انسان را از آغاز و تا مراحل بعد و تا به وضعيت كنونى او دربر گرفته اند. البته اين به معناى نفى امكان پذيرى اعمال اراده, انديشيدن مستقل و حركت در فضايى رها شده از اين عوامل نيست بلكه به معناى اذعان به وجود درگيرى مدام انسان با تأثيرات اين عوامل است كه به بالا رفتن ضريب رهايى از آنها با تن دادن به قوانينى ويژه, دقت ورزى هايى تعريف شده و كوشيدن هايى مدام و پيوسته نيازمند است.

گاه تأثير اين عوامل چنان است كه به هنگام استنتاج, خودآگاه و ناخودآگاه موادى را مى گزينند كه بايد مورد استفاده قرار دهند و قياس منطقى را برپايه آنها شكل مى دهند و پاره اى از اطلاعاتى را كه لازم است دخالت نمى دهند و يا آنكه نتيجه اى بگيرند كه خود مى خواسته اند.

ضرورت اعتبار فلسفه فقه به منزله شرطى از شروط اجتهاد

با پذيرش عامل سوم, جايگاه و ضرورت فلسفه فقه آشكار مى گردد. نقش دور شدن از خطاى از نوع اول را بحث هاى اصول فقه و تتبع ها و مطالعات استنباطى بر عهده دارند و نقش دور شدن از خطاى از نوع دوم را منطق عهده دار است و تأمين نقش دفع و رفع خطاهاى نوع سوم يعنى خطاهاى پنهانى ناشى از عوامل ذهنيت ساز را نيز فلسفه فقه بر عهده دارد. به تعبير ديگر فلسفه فقه با نگاه به پيش فرض ها و شناسايى آنها ذهن فقيه را در انتخاب رأى و نظريه كنترل مى كند.

نخستين و اصلى ترين تأثير فلسفه فقه تأثيرى است كه به صورت مستقيم در اجتهاد و فرآيند آن برجاى مى نهد تا آنجا كه بايد ادعا نمود بدون بهره مندى از توانمندى هاى فلسفه فقه و نگاه پوياى آن نمى توان صحت نسبتاً پذيرفتنى بسيارى از فرازهاى استنباط و يا مباحث اجتهادى را تضمين كرد. در واقع فلسفه فقه امكان مى دهد كه اجتهاد را به خودآگاهى و شناخت از بيرون نايل آوريم و آن را به صورت فرايندى در عرض تاريخ پى گيريم كه با بهره گيرى از تجارب تاريخى غنى شده است, نه در طول تاريخ و به صورت ميراث خوارى كه خود نيز نمى داند تحت چه شرايط و زير چتر چه تطوراتى به وضعيت فعل نايل آمده است.

شايد در نگاه نخست افزودن شرطى به شروط اجتهادى جسارتى نابخشودنى و نادرست قملداد شود ولى در صورت دقت در مفهوم تاريخى اجتهاد و تطوراتى كه از سر گذرانده خواهيم دانست كه نگرش فعلى به اجتهاد نمى تواند به صورت بسيط انگارانه اى هرگونه پويايى را در تعيين ضوابط و شرايط آن طرد كند. تاريخ به خوبى گوياى آن است كه اجتهاد اولين بار به صورت سخت گيرانه و همراه با تعصب ورزى گسترده اى مورد انكار واقع شد, ولى پس از طى شدن اين دوره دورانى سررسيد كه در آن اجتهاد به صورت باورناپذيرى تقديس مى گرديد و گونه اى حريم دست نيافتنى و ايمن براى آن تعريف مى گردد. با اين حال اين وضعيت نيز براى هميشه پايدار نمى ماند و با گذشت زمان انديشه اى شكل گرفت و فراگير شد كه با پايين آوردن اجتهاد از آسمان ها به زمين و بررسى واقع بينانه تر آن به طرح شروطى براى آن پرداخت.

به تعبير ديگر, مهم ترين بخش اجتهاد را بايد فهم شناسى دانست. سروكار داشتن با متن آن هم از نوع هزارساله و تاريخى ديدن به خودى خود شكننده و داراى پيچيدگى هاى بسيار است. با وجود ميراث هزارساله فقهى اصولى و نيز تلاش هايى كه در قالب مطالعات جديد صورت گرفته كوشيده اند تا به متون فقهى و منابع آن راهى بيابند و ناكامى هاى امروزيان را در درك اين متون عمدتاً تاريخى و به خودى خود غامض كاهش دهند, با اين حال در مواقع بسيارى و در گلوگاه هاى فراوانى حتى روش هاى پرهيز از فروغلتيدن به اشتباه در بازخوانى متن نيز دچار ناتوانى و گاه عاملى براى اشتباه مى گردد. در بسيارى از موارد نگرش امروزين يا برداشت تاريخى ولى متأخر از زمان صدور متن را به آن تحميل مى كنيم. بخش مهم از وظيفه فلسفه فقه ايجاد هوشيارى و نگاه از بالا به فقه براى كاستن از اشتباهاتى ازا ين دست است. فلسفه فقه با افزودن نگرش تاريخ كاوانه و علم شناسانه به فرايند فقه خودآگاهى بيشترى را براى فهم گزاره هاى تاريخى به آن مى بخشد. باتوجه به دوران هايى كه اجتهاد از سر گذرانده است چندان بيراهه نرفته ايم و به عبارتى ديگر به اجتهاد پشت نكرده ايم اگر بخواهيم شرايط عمدتاً پذيرفته شده براى اجتهاد را بارى ديگر بازنگرى كنيم و فلسفه فقه را به آن شروط بيفزاييم.

فراتر از اين مى توان گفت فلسفه فقه در زمره شروط عادى جاى نمى گيرد, بلكه به دليل آنكه حوزه حساس, پيچيده و لغزنده اى را انضباط مى بخشد, همچون شروط بسيار مهم تلقى مى شود. بدين ترتيب ضرورت فلسفه فقه بسيار فراتر از شرايطى همچون منطق قلمداد مى شود.

3. نام هاى به كار گرفته شده براى فلسفه فقه عبارتند از: مباحث فرافقهى, ماوراء فقه, علم كلام فقه, علم شناخت فقه و نظريه معرفت فقهى.

پيشينه فلسفه فقه

منظور از پيشينه فلسفه فقه ريشه ها, تك نگاه ها, تك گفته ها و تك بحث هايى است كه در ديدگاه هاى فقيهان پيشين وجود داشته است.

اين پيشينه و ريشه ها را به صورت زير مى توان ارائه كرد:

يكم. ديدگاه فلسفى اخبارى ها

آيا اخبارى ها داراى نگاهى فلسفى فقهى بوده اند يا نه؟ سخن اين جماعت كه عمدتاً ماهيت اصولى نداشته آيا ماهيت فلسفى فقهى نيز نداشته است يا نه؟ واقعيت اين است كه شناخت اخبارى ها به دليل اصولى نبودن شناختشان پيچيده است و اين موضوع حقيقتاً نيازمند تحليل و مطالعه دقيق ترى است.

پاسخ به پرسش فوق را اگرچه به صورت دقيق ترى بايد در جايى ديگر پى گرفت اجمالاً مى توان ادعا كرد اخبارى ها در برخى موارد ديدگاه هاى فلسفى ارائه مى كردند كه عمدتاً در بهره گيرى از پيش فرض ها و مبانى كلامى تبلور مى يافت. نگاهى بر اين ديدگاه ها در پى مى آيد:

يكم. اخبارى ها پيش از اصولى ها به مبانى كلامى استناد مى كردند. استفاده از مبانى كلامى در واقع استفاده از پيش فرض هاست و آنها چون اصول را قبول نداشتند و گاهى دنبال نفى اصول بودند, طبيعتاً بحثشان و ذهنهايشان سمت مبانى كلامى كشيده مى شد كه با مطالعه آثار آنها به موارد بسيارى برمى خوريم كه از مبانى كلامى و اعتقاداتشان استفاده كرده اند. البته اصولى ها نيز گاهى از مبانى كلامى استفاده مى كرده اند, ولى نه با آن شدت و حدت اخبارى ها. دليل اين استفاده گسترده نيز روشن است; چون آنها به دنبال نفى اصول بودند و بهترين راه نيز استفاده از مواردى بود كه دو طرف گفتمان به آن توجه و عنايت داشتند, ولى روش گفتمانى آنان روش تغاير و غيرساز بود. آنان معتقد بودند كه چون سنى غير از شيعه است و نيز معتقد بودند كه امامان اصولاً به تمام معنا ارائه قواعدى مى كردند كه شيعه را غير از سنى نشان دهند, پس شيعه در همه جا و همه حال بايد غير از سنى باشد و هر چيزى كه بوى سنى گرى بدهد بايد طرد شد. در واقع اخبارى ها روشى تاريخى داشتند و در مطالعاتشان به آن دست يافته بودند; يعنى يكى از جايگاه ها و پايگاه هاى مطالعاتى آنان تاريخ بود و خيلى دقيق توجه داشتند كه ببينند در عهد امامان ميان آنان و اهل سنت چه گذشته است؟ برعكس اصولى ها اصلاً نيم نگاهى هم به تاريخ ندارند! آنان پس از مطالعات و بررسى هاى دقيق تاريخى به اين نتيجه رسيدند كه امامان به دنبال جدا كردن شيعه و تغاير بخشى شيعه با اهل سنت بودند و در اين مسئله راه افراط را پيمودند, بعد برداشت هنجارى كردند و گفتند: ما بايد تغاير به معناى واقعى آن ميان شيعه و سنى ايجاد كنيم و هر چه را بوى سنى گرى بدهد چه معقول و يا نامعقول بايد كنار گذاشت! به همين دليل اصول را نپذيرفتند; زيرا سنى ها منشأ شكل گيرى اصول بودند و اخبارى ها را نگاه تاريخى شان و عمل بدون قيد و شرط به روايات و از جمله عمل به روايات (رشد فى خلافهم) بدين سمت و سو كشانده بود كه بايد اصول را كنار نهاد چون بوى سنى مى دهد و سنى ها در رشد و گسترش آن نقش داشته اند. در نهايت اخبارى ها با مطالعات تاريخى تحليل كردند و نتيجه گرفتند كه بايد علم اصول را كنار نهاد. در اين باره تنها روايات در ديدگاهشان مؤثر نبود بلكه علمدار اين انديشه (استرآبادى) با برداشت هاى تاريخى اين ندا را سر داد كه بايد از اصول دورى كرد; زيرا خطر سن

يى شدن را در پى دارد و… ! البته فرق اخبارى و اصولى در استفاده از روايات روشن است; اصولى همه روايات را چشم بسته نمى پذيرد بلكه با روش مندى آنها را بررسى مى كند و آن گاه نتيجه مى گيرد كه منظور از رشد برخلاف شأن در چيست و در كجاها كاربرد دارد, در حالى كه اخبارى ها همه روايات را بدون بررسى قبول دارند و طبق آنها عمل مى كنند.

آنان علاوه بر اينها به بازسازى تاريخ هم مبادرت مى كردند و پيشينه اخبارى گرى را به عهد امامان و اصحابشان مى رساندند و ادعا مى كردند كه (فلان منا و فلان منا) و… در حالى كه بايد ميان محدثان و اخباريان فرق گذاشت. ادعاى اخبارى ها مبنى بر اينكه (محدثون منا!) بى پايه و اساس است; زيرا اين انديشه تنها در سده يازده پديد آمد و سابقه تاريخى ندارد, اما اينان تاريخ سازى مى كردند تا پايه هاى انديشه شان را از اين طريق محكم و استوار كنند و براى آن قدمت تاريخى قائل شوند. لذا اين جماعت (اصول را شهيد كردند) و به دنبال آن در فقر قرار گرفتند و ناچار به دو راهكار متوسل شدند: يكى همان استفاده از مبانى كلامى و ديگرى روى آورى به قواعد منقول از امامان, مثل قاعده تقيه كه به صورت افراطى مورد استفاده قرار دادند و همين استفاده از مبانى كلامى بود كه مرحوم بهبهانى را وادار كرد با مبانى كلامى با اخبارى ها روبه رو شود و به مناظره بپردازد و از همين مسير كه مورد قبول آنان بود سرانجام بر آنان پيروز شد. وى هرگز از اصول نمى توانست استفاده كند; زيرا اصول مورد پذيرش اخبارى ها نبود.

دوم. وضعيت پس از اخبارى ها

بسيارى از فقيهان در گذشته, با وانهادن و رها كردن بررسى ظرف زمان, شرايط و فضايى كه حديث در آن از سوى امام القا شده است, مسئله صدور حديث و ارتباط آن را با متون و شرايط زمان كم اهميت مى گرفتند. در اين ميان عالمان تيزبين و تيزهوشى وجود داشتند كه سرنوشت دلالت حديث را با نگاه به شرايط پيرامونى صدور حديث و اوضاع جامعه اى كه امام در آن حديث را ارائه فرموده بود, رقم مى زدند. فقيهانى همانند آيت اللّه بروجردى, امام, شهيد صدر و… از اين گروه هستند.

اين سخن معروف آيت اللّه بروجردى مبنى بر ناظر بودن روايات امامان(ع) به ديدگاه هاى اهل سنت, ديدگاهى فلسفى است كه از سنخ توجه به وضعيت پيرامونى حديث به شمار مى رود.

حلقات درسى اهل سنت كه به گونه اى گسترده در جامعه رواج داشت, خاستگاه مسائلى بود كه اصحاب امامان(ع) از امامان مى پرسيدند و امامان نيز به جواب آنان به صورتى ناظر به ديدگاه سنيان مى پرداختند.

مسلماً اين به معناى آن نيست كه احاديث ائمه(ع) تنها به زمان صدور آن تعلق داشته و در غير آن زمان كاربرد نداشته, بلكه آن احاديث براى همه زمان هاست, ولى فهم آنها متوقف بر شناخت زمان و شرايط صدور آنهاست.

2. تطور واژگان

اندك فقيهانى هستند كه وقتى به واژه اى برخورد مى كنند و يا يك حديث را مى بينند طبق فهم خودشان آن واژه يا حديث را معنا مى كنند, غافل از اينكه از عمر اين واژه در اين حديث 1400 سال گذشته است و پيداست كه واژه ها در طول زمان و در جوامع مختلف همواره تغيير معنا مى دهند و گاهى در برخى جوامع واژه اى كم و زياد مى شود و گاهى بر اثر تحولات و مناسبات اجتماعى مفهوم آن واژه از اساس تغيير مى كند. پس پيداست كه صدور واژگان در زمان ائمه براساس معانى و مفاهيم ويژه بوده ولى در عبور از دهليز زمان و مقاطع مختلف زمانى چه بسا از معانى اصلى شان دور شده اند كه مفهومشان گاهى توسعه و گسترش يافته و گاهى دچار تنگى و ضيق شده است, گاهى از مصداق قبلى فاصله گرفته و مصداق تازه اى براى خود پيدا كرده است و… . ممكن است خيلى از واژگان امروزه تغيير يافته باشند كه برخى از فقها به اين مطلب توجه نموده اند, از جمله مرحوم وحيد بهبهانى در برخى از آثار اصولى اش به اين تطور واژگان به مرور زمان توجه كرده است و بر برخى از فقها هم خرده گرفته كه چرا به اين مهم توجه ندارند و همين طور واژه هايى را آورده كه در زمان ائمه مفاهيم ديگرى داشته اند و با عبور از دهليز زمان تغيير مفهوم يافته است و مى توان اين دقت را از ريشه هاى فلسفه فقه به شمار آورد. پس از مرحوم وحيد, شهيد صدر و امام نيز به اين مطلب توجه كرده اند. مثلاً كلمه (عامه) كه امروزه به كل اهل سنت اطلاق مى شود آيا در زمان ائمه نيز بدين معنا بوده است؟ بسيارى از فقهاى پيش از ما عامه را بر تمام اهل سنت اطلاق مى كرده اند. مرحوم محمدتقى حكيم در كتاب الاصول العامه پس از تحقيق مى نويسد: كلمات عامه كه در احاديث شريف در كلام ائمه آمده است به معناى عامه اى نبوده كه ما امروزه از اين كلمه مى فهميم بلكه منظور تنها شامل كسانى مى شده است كه با گرايش خلفاى بنى اميه و بنى عباس همراه بوده اند نه تمام اهل سنت. پس اين واژه معنايى متفاوت با آنچه ائمه قصد كرده بودند, يافته است. مثلاً اخبارى ها از واژه (رشد) در مخالفت با اهل سنت فهميده بودند كه هرچه را آنها آغاز كرده باشند بايد كنار گذاشت. به همين دليل مهم ترين علت مبارزه با علم اصول همين مسئله بوده است, در حالى كه ميان علم اصول نزد شيعه با اصول نزد سنى ها تفاوت بسيار وجود دارد و ما بسيارى از قاعده هاى اصولى آنان را اصلاً قبول نداريم و بايد

دانست كه خوشبختانه علم اصول نزد شيعه واقعاً تحول يافته و رشد بسيار نموده است تا جايى كه مايه تعجب فقها و علماى سنى گرديده است. پس منظور از واژه رشد در اين حديث كه (ان الرشد فى خلافهم) بيان از اصلى در مخالفت با همه سنى ها نيست بلكه منظور همان دستگاه ظالمان بنى اميه و بنى عباس بوده است كه در فقه همه چيز را به نفع دستگاه خلافت كم و زياد مى كردند تا سلطه ستمگرانه شان را بقا بخشند و عموم اهل سنت به مرور از آن پيروى كردند.

با وجود اين درباره اصالت فقه سنى ها نيز ترديد وجود دارد و آن را فقه تضمين شده اى نمى توان دانست. البته نبايد همه فقه آنها را از اساس رد كرد; زيرا چه بسا فقها و علمايى كه از ميان اهل سنت با ائمه ارتباط داشته و نزد آنان تلمذ كرده اند و نيز ميزان برخورد ائمه با فقهاى عامه يكسان نبوده است. مثلاً امام صادق با ابوحنيفه برخورد تندترى داشته است تا به مالك, گرچه اين به معناى صحت و يا تأييد فقه مالك نيست بلكه بيانگر اين است كه مالك در فقهش از اصول اسلام كمتر دورى جسته در حالى كه ابوحنيفه مبدع مكتب رأى بوده; چيزى كه امام آن را مخالف اسلام مى دانست, يا بحث بر گرد واژه (تقيه) كه اخبارى ها آن را به طور گسترده و در همه حال به كار مى بردند و واجب مى دانستند كه مثلاً در كلام ائمه حتى يك مورد را هم اگر موافق سنى ها يافتيد آن را حمل بر تقيه كنيد. آيا واقعاً چنين بوده است و بايد در همه حال و در همه جا مخالف آنها بود؟ در حالى كه اين گونه نبوده است و ما مى دانيم كه تقيه شرايطى دارد و در فضاى خاص و ويژه اى به كار گرفته مى شده است.

3. ظرف استنباط

منظور از ظرف استنباط همان ظرف زمانى و مكانى است كه مستنبط در آن قرار دارد و اين فقيه گاهى از تأثير شرايط و مناسبات اجتماعى و فرهنگى حاكم بر جامعه اش متأثر مى گردد, بدون اينكه خودش متوجه باشد و گاهى ممكن است كه از آنها و تأثير آن نيز آگاهى داشته است كه خود نكته اى فلسفى فقهى است كه برخى از علما بدان توجه نموده اند. براى مثال شهيد مطهرى معتقد بود كه فتواى مجتهدى روستايى بوى روستا مى دهد و فتواى فقهى شهرى بوى شهر, بدين معنا كه محيط شهرى يا روستايى لاجرم بر استنباط احكام و فتواهاى مجتهدان تأثير مى گذارد. حتى برخى همه فهم ها, اجتهاد, فتواها و… را نسبى مى دانند و هيچ كدام را داراى ثبات نمى انگارند, يعنى واقعيتى وجود ندارد. پيداست كه چنين پندارى غلط است, ولى به صورت موجبه جزئيه درست است كه فتواى مجتهد مدرن و شهرى نسبت به روستايى به واقع نزديك تر است.

4. تأثير حالت هاى نفسانى

شهيد صدر در مورد تأثير ذاتيات انسان و خصوصيات درونى او بر استنباطاتش مطلبى دارد كه چنين امرى نيز خالى از تأثير نيست و بايد مجتهد بسيار متوجه باشد تا حالت هاى نفسانى او بر فتواهايش تأثير نگذارد. اين نيز بحثى فلسفى است كه در فلسفه فقه بايد بررسى شود. بدون ترديد اين چهار محور از مباحث فلسفه فقه بوده و در مباحث اصولى جاى ندارد.

موضوع فلسفه فقه

1. فقه استدلالى يا غيراستدلالى

منظور از فقه در فلسفه فقه به هيچ روى فقه غيراستدلالى نيست. فقه غيراستدلالى يا همان دستاورد تلاش هاى فقهى كه نوعاً در قالب احكام رساله ها مطرح مى گردد, به صورت تسامحى فقه ناميده مى شود. از آن رو كه نمى تواند كسى را به دليل آشنايى و آگاهى از آنها فقيه ناميد, اين احكام را بايد نتيجه و ماحصل دانش فقه دانست كه مانند نتايج ديگر دانش ها و از جمله علوم تجربى عنوان دانش بر آنها اطلاق نمى شود.

به اين ترتيب, منظور از فقه در فلسفه فقه فقه استدلالى است. فقه استدلالى مجموعه تلاش هايى را گويند كه در قالب فرايند استنباط تعقيب مى گردد. طبق اين منطق, فلسفه فقه, فلسفه استنباط است; استنباطى كه بيشتر مطابق با تمام يا بخشى از الگوى زير صورت مى پذيرد.

استنباط موضوع شناسى « تتبع در ادله و اقوال « اجتهاد در ادله و اقوال از رهگذر به كارگيرى قواعد اصولى, قواعد رجالى و ساير قواعد.

2. فقه حاضر يا فقهى با ابعاد تاريخى

منظور از فلسفه فقه و فرايند استنباط چيست؟ آيا مقصود فقه موجود و حاضر در دستان ماست يا فقهى موردنظر است كه در دامان تاريخ و فضاى تطورآفرين آن تا به امروز باليده و به ما رسيده است؟ ديدگاه نخست به معناى همسان انگارى فلسفه فقه با فلسفه رياضيات يا فلسفه فيزيك است; علومى كه به آخرين نتايج و نظريات به اثبات رسيده در آنها نظر افكنده مى شود.

به دلايلى چند به نظر مى رسد همسان دانستن فقه با رياضيات و فيزيك و امثال آن صحيح نيست و نبايد فقه را تنها در سطح بررسى كرد و به عمق تاريخى آن نظر نيفكند:

1. برخلاف رياضيات كه ماهيتى تجربه پذير و يا علوم طبيعى كه ماهيتى آزمايشگاهى دارند و مطالعات و نتايج آنها گامى به پيش و نشان دهنده بهبود يا ايجاد ابزارهايى مناسب براى دستيابى به هدفى مشخص و انكارناپذير است, دانش فقه محصول روندى لزوماً تكاملى نيست و حتى پس از گذشت سال ها و پديدارى سطحى عميق تر از تأثير و تأثرها در فضاى عمومى آن نمى توان ادعا كرد در هر مسئله, نتيجه اى كامل تر به دست آمده است.

2. به علاوه منابع توليد در دانش هاى ياد شده در دسترس و برخوردار از وضوحى تمام عيار هستند, در حالى كه منابع فقه, تاريخى اند و در واقع اگر از عقل كه دايره چندان گسترده اى به خود اختصاص داده گذر كنيم, به كتابى برمى خوريم كه تاريخى است و از طرف ديگر برداشت هاى گوناگون متوجه به آن در طول تاريخ به حجم ابعاد تاريخى بودن آن افزوده است و هر گرايش يا برداشت را با مجموعه اى از متون درست يا نادرست تفسيرى به دنبال خود كشانده است. اين جريان از 1400 سال پيش و پس از نزول وحى به پيامبر اسلام(ص) آغاز شده و هنوز نيز دنبال مى شود. سنت نيز وضعيتى مشابه را از سر گذرانده است. سنت تا نيمه قرن سوم همچنان دوران زايش خويش را مى گذرانيد و تا غيبت كبراى امام زمان(عج) همچنان در جريان بود. اگرچه در اين دوران نيز جريان تفسير سنت و گسترش متون متأثر از تفسيرهاى رنگارنگ به خوبى آغاز شده بود, اين گسترش هنگامى گسترده شد كه ارتباط مستقيم با جريان امامان قطع شد و محك اصلى تضمين قطعى برداشت و صحت دريافت از آن از ميان مردم برچيده گرديد. سنت قرآن را نمى توان همچون علوم طبيعى به آزمايشگاه عرضه داشت و نتايجى قطعى از آنها طلب كرد و از اين رو گفته اند همواره باب اجتهاد را بايد باز گذاشت.