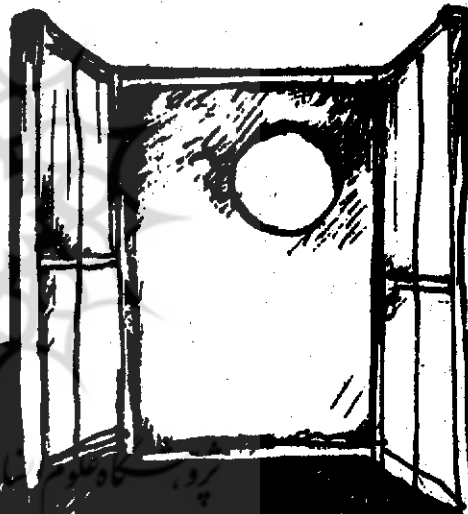


# باب مفتوح اجتهاد

نقدی بر «باب مسدود اجتهاد»  
سید حسین تهرانی

اشاره  
کیان در شماره ۴۵، ویژه‌نامهٔ دین و خشونت، اقتراح‌های را با حضور اندیشمندان و محققان داخلی و خارجی ترتیب داد که از نظر خوانندگان گرامی گذشت. پاسخ‌های آیت‌الله منتظری به سؤالات این اقتراح، مقاله‌ای را به قلم عبدالکریم سروش با عنوان «فقه در ترازو» در پی داشت، که در شماره ۴۶ کیان به چاپ رسید. پاسخ آیت‌الله منتظری به مقاله مذکور، این بار تحت عنوان «باب مفتوح اجتهاد» در شماره ۴۷ کیان منتشر شد. این مباحثه با ورود مکتوب دو تن از محققان علوم دینی در شماره ۴۹ کیان به نحو دیگری ادامه یافت و اینک مقاله حاضر که پاسخی است به یکی از این دو مقاله - مقاله «باب مسدود اجتهاد» نوشته عادل سعیدپور - تقدیم خوانندگان می‌شود.  
کیان ضمن ابراز خوشوقتی از شمربخشی و پویایی این بحث، باب نقد را، همچنان، مفتوح دانسته از مشارکت اهل نظر، همچون گذشته، استقبال می‌کند.



ترازوی

در شماره ۴۹ مجله کیان مقاله‌ای تحت عنوان «باب مسدود اجتهاد» درج شده بود که نویسنده مقاله، در پی طرح اشکالات و پرسشهای متعدد پیرامون روش مرسوم در استنباط احکام دینی به این نتیجه رسیده بود که باب اجتهاد مفتوح نیست و اجتهاد مرسوم در حوزه‌ها نمی‌تواند پاسخگویی مسائل مطرح باشد.

طرح سؤالاتی از این قبیل و پاسخ به آنها، این فرایند را به دنبال دارد که می‌تواند جهات ضعف و قوت یک علم را روشن کند، و احياناً پرسشگر و ناظران این پرسش و پاسخ را در محک زدن بر یک علم و میزان کار آمدی آن علم یاری رساند. البته هر چه سؤالات دقیقتر و عمیقتر باشد، علاوه بر اینکه نشانگر میزان آشنایی پرسشگر با آن علم است، پاسخهای مناسب بنا خود را می‌طلبد و این خود می‌تواند نقش اساسی را در وزانت یک گفتمان مطبوعاتی داشته باشد.

یکی از خرده‌هایی که بر مقاله مزبور وارد به نظر می‌رسد، عدم دقت و عدم عمق بسیاری از پرسشهایی است که نویسنده محترم مطرح کرده است، چرا که برخی از این پرسشها در کتابهای صاحبان علم اصول، فراوان مطرح شده و به‌طور مستوفی به آنها پاسخ داده شده، و برخی دیگر، از مسائل نسبتاً روشنی است که اگر نویسنده محترم مقاله آنها را با فضیلت رشته فقه و اصول در میان می‌گذاشت، هرگز دچار سرگشتگی و حیرت نمی‌شد، و چه بسا نیازی نمی‌دید که آنها را در سطح عموم به‌عنوان یک معضل و دغدغه دانشجویی مطرح کند.<sup>۱</sup>

قبل از اینکه به پاسخ پرسشهای مقاله «باب مسدود اجتهاد» پردازم، توضیح این جمله معروف را که به نظر فقهای شیعه «باب اجتهاد مفتوح است»، لازم می‌دانم.

نظریه مفتوح بودن باب اجتهاد در مقابل نظریه رایج میان اهل سنت است که معتقدند باب اجتهاد مفتوح نیست. مراد اهل سنت از مفتوح نبودن باب اجتهاد این است که هر آنچه را که رؤسای فرقه‌های چهارگانه فقهی (مالک، ابوحنیفه، شافعی، حنبل) در مورد آن نظر داده‌اند، چه در فقه و چه در اصول، همان فصل الخطاب است و بر پیروان هر یک از مذاهب چهارگانه لازم است به آن عمل کنند و حق نقد و بررسی آن را ندارند، و البته اگر در مسأله‌ای اظهار نظر نکرده بودند دیگر فقیهان می‌توانند اجتهاد کنند و طبق نظر خود - هر چند نظرات مختلف باشد - عمل کنند. بنابراین اهل سنت در محدوده مسائلی که رئیس مذهبشان اظهار نظر کرده است باب اجتهاد را مسدود می‌دانند.

در مقابل شیعیان معتقدند که آرای فقهی هر فقهی، برای صاحب نظران در این علم قابل نقد و بررسی است و باب اجتهاد در تمام مسائل و برای تمام فقها مفتوح است.<sup>۲</sup>

اشکالاتی که در مقاله «باب مسدود اجتهاد» مطرح شده است نه تنها انسداد باب اجتهاد را ثابت نمی‌کند بلکه طرح این اشکالات خود بهترین دلیل است برای اثبات انفتاح باب اجتهاد، چرا که اگر باب اجتهاد مسدود بود نویسنده مقاله «باب مسدود اجتهاد» هرگز به خود اجازه نمی‌داد که مبانی فقهی و اصولی صاحب نظران را نقد کند و اگر هم کسی چنین می‌کرد، تنها یک پاسخ برای او کافی بود که گفته شود کسی حق نقد و بررسی مبانی فقهی و اصولی صاحب نظران این فن را ندارد، و حال آنکه می‌بینیم

نه تنها نویسنده مقاله «باب مسدود اجتهاد» در حوزه فقه شیعه چنین حقی دارد بلکه نقد و بررسی نظرات فقیهان، کار روزانه حوزه‌های علمیه شیعه است.

البته ممکن است مراد نویسنده مقاله مزبور از مسدود بودن باب اجتهاد این باشد که بعضی از مبانی فقهی و شیوه‌های استنباط در اصول فقه باعث می‌شود یک فقیه نتواند در میدان نوآوری دست بازی داشته باشد، و این موجب می‌شود که کارآمدی فقه در عرصه اجتماع کم شود، که البته در این صورت انتخاب عنوان «باب مسدود اجتهاد» بسیار نارسا و غلط انداز است، علاوه بر اینکه باید ببینیم آیا اشکالات مطرح شده تا چه حد می‌تواند مدعای ایشان را ثابت کند. بنابراین به اصل مطلب می‌پردازیم و اشکالات مطرح شده در مقاله «باب مسدود اجتهاد» را به ترتیب بررسی می‌کنیم.<sup>۳</sup>

نویسنده محترم مقاله در بند ۱ پرسشهای خود آورده‌اند:

در اصول فقه چنین بیان می‌شود که با قواعدی سروکار داریم که گفته‌ها و نوشته‌های عقلای عالم را در بر می‌گیرد و در حقیقت، اصول فقه مجموعه قواعدی است برای فهم متن، اعم از آنکه این متن دینی باشد یا غیردینی... اینک این سؤال مطرح است که، اگر قرآن نیز متنی بشری است به کار بستن قواعد حاکم بر متون بشری در مورد قرآن معقول و رواست و می‌توانیم بگوییم فلان آیه، بهمان آیه را تخصیص می‌زند یا مقید می‌کند، یا بر حکم فلان آیه «حاکم» است یا «وارد». اما اگر قرآن را متنی الهی بدانیم، از کجا بر ما اثبات شده است که قواعد الهی سخن گفتن، با قواعد بشری یکسان است؟ چگونه در حق خدا ویژگیهای بشری مثل فراموشی حکم یا تغییر اوضاع و احوال و به تبع آن تأثیر در حکم معنا پیدا می‌کند؟

در بحث «حجیت ظواهر» در اصول فقه گفته شده است که قرآن متنی است الهی، یعنی از جانب خدای متعال برای هدایت بشر نازل شده است اما این متن الهی با زبان و قواعد بشری سخن گفته است، زیرا مخاطب آیات قرآن عموم مردمند نه خصوص پیامبر و امامان، همچنانکه از متن آیات به روشنی این حقیقت به دست می‌آید، زیرا در بسیاری از آیات آمده است: یا ایها الناس، یا ایها الذین آمنوا، یا اهل الکتاب و... و غرضی قرآن کریم هدایت بشر است (شهر رمضان الذی انزل فیهِ القرآن هدی للناس...) و اگر خداوند با قواعد مرسوم بشری با آنان سخن نگوید، مردم مراد خدا را از آیات قرآن متوجه نمی‌شوند و در واقع نزول آیات لغو و بیهوده خواهد بود.

اضافه کنید بر استدلال فوق سیره متشرعه را. مسلمانان در صدر اسلام و پس از آن در زمان حضور امامان قرآن را تلاوت می‌کردند و یا از زبان مبارک پیامبر و امامان می‌شنیدند و شیوه‌ای را که برای فهم سخنان یکدیگر به کار می‌بردند، برای درک مفاهیم قرآن نیز از همان شیوه استفاده می‌کردند و در هیچ موردی پیامبر و امامان مسلمانان را از روش مذکور در فهم آیات قرآن نهی نکرده‌اند بلکه از روایات بسیاری استفاده می‌شود که ایشان روش رایج میان مسلمانان را در فهم قرآن کریم تأیید کرده‌اند.<sup>۴</sup>

البته باید توجه داشت که بعضی از آیات قرآن، متشابه هستند و به‌خاطر وجود احتمالات مختلف در معنای آیه براحتمی نمی‌توان مراد خدای متعال را به دست آورد. در این‌گونه موارد،

فقیه یا مفسر باید با برگرداندن آیه متشابه به آیات محکم قرآن و با توجه به قرائن داخلی و خارجی مراد آیه را استنباط کند و اگر کسی از این طریق نتوانست مراد آیه را به دست آورد، نمی تواند از آیه در احکام و معارف دینی استفاده کند، بلکه می تواند به عنوان احتمال معانی قابل حمل بر آیه را بیان کند. و بیان این احتمالات غالباً در تفاسیر گفته می شود نه در فقه، زیرا احتمالات مذکور، در فقه که فقیه در پی حجت قطعی برای حکم شرعی است، کارآمدی ندارد.

و اما پاسخ این پرسش نویسنده محترم که:

چگونه در حق خدا ویژگیهای بشری مثل فراموشی حکم یا تغییر اوضاع و احوال و به تبع آن تأثیر در حکم معنا پیدا می کند؟ از پاسخی که به پرسشهای بند ۲ خواهیم داد روشن خواهد شد.

نویسنده محترم مقاله در بند ۲ پرسشهای خود آورده اند:

حمل مطلق بر مقید، به این معناست که گفتار خداوند را نیز همانند گفتار انسان تلقی کنیم، و بگویم ممکن است عام یا مطلقاً را بگرد و پس از آن به دلایل خارجی یا داخلی مجبور به تقیید یا تخصیص گفته خود شود.

این گونه نیست که تخصیص عام یا تقیید مطلق همیشه از روی اجبار باشد - هر چند در مورد غیرخداوند ممکن است احیاناً این گونه باشد - شیوه قانونگذاران در بسیاری از موارد به این گونه است که اول قانون را به صورت کلی و عام بیان می کنند و سپس در بندهای مختلف احکام جزئی و قیود و شروط مربوط به آن قانون عام را ذکر می کنند. این شیوه بیان قانون، به این معنا نیست که قانونگذار در هنگام بیان قانون عام از قیود و شروط آن بی اطلاع بوده است و یا فراموش کرده است که قیود و شروط مربوط به حکم را ابتدائاً ذکر کند - چنانچه نویسنده در بند ۱ به آن اشاره کرده بود - بلکه با وجود آگاهی و توجه کامل به تمام قیود و شروط حکم، این روش را در بیان حکم انتخاب می کند و این خود شیوه رایجی در بیان قوانین و احکام موضوعه است.

نویسنده در ادامه بند ۲ آورده است:

اما مسأله بسیار مهم و غامضی در شیوه حمل مطلق بر مقید، در برابر ما معتقدان به ائمه اثنی عشری قرار می گیرد. ما همه آنها را نور واحدی می دانیم که گفتار هر یک می تواند ناظر به سخن دیگری باشد. بنابراین ممکن است حکمی را که از زبان پیامبر ص یا در آیه قرآن به شکل مطلق صادر شده است با سخن امام صادق و یا حتی با سخن امام حسن عسکری مقید یا تفسیر کنیم و به دینداران و مؤمنان اعلام کنیم که حکم دین همان است که در بیان مقیدکننده امام صادق آمده است.

سؤال این است که اگر از مواردی که نتیجه حمل مطلق بر مقید یک حکم استنباطی است بگذریم آیا می توان گفت دینی که در زمان پیامبر با حکم الف معرفی می شد، صد و پنجاه سال بعد همان دین با حکم ب معرفی می شود؟ چگونه این اختلاف دین و نه اختلاف در تفسیر دین، قابل توجیه است؟ آیه می توان گفته، عمل همه عاملان به حکم الف به دلیل حکم ب در زمان خودشان باطل بوده است؟ آیا همیشه می توان به این توجیه دلخوش کرد که بیان قید به دلیل مصلحتی به تأخیر افتاده است؟

خوب بود نویسنده گرامی برای مطرح کردن این پرسش که:

«چگونه این اختلاف دین و نه اختلاف در تفسیر دین قابل توجیه است» به جای مواردی حمل مطلق بر مقید به این مبنای فقها اشاره می کرد که اگر حکمی در زمان امام صادق یا امام حسن عسکری بیان شود و قبل از آن حتی اطلاق و عامی هم در آن مورد نداشته باشیم، آن حکم را از احکام دین برمی شمارند، هر چند مسلمانان از وجود آن حکم طی سالهای طولانی به طور کلی بی خبر بوده اند. به نظر می رسد در این گونه احکام، پرسش مزبور خیلی واضحتر قابل طرح است.

پاسخ اینکه: یکی از نکات مهم تربیتی و آموزشی، رعایت تدریج در تربیت و آموزش است. اگر شما تمام اصول اخلاقی را، آن هم در حد کمال، بخواهید به یکباره در یک جامعه عقب افتاده فرهنگی و اخلاقی پیاده کنید هرگز موفق نخواهید بود. همچنانکه

اگر بخواهید تمام دانستیهای مورد نیاز یک کودک و یا نوجوان را به یکباره و در عرض هم به او آموزش دهید هرگز موفق نخواهید شد. رعایت تدریج در این امور یک اصل مسلم عقلایی است.

پیامبراکرم و امامان به این نکته و اصل مهم توجه کامل داشته اند و لذا می بینیم که در آیات قرآن و روایات نبوی بیشتر به اصول کلی اخلاقی و احکام دینی به طور عام تأکید شده است و برخی از احکام دینی به طور کلی به مردم ابلاغ نشده است.

به عنوان مثال، به نماز که رکن دین است و از اهمیت ولایی در تعالیم اسلامی برخوردار است در آیات قرآن به طور کلی امر شده است و احکام مفصل نماز، حتی رکعات نماز در آیات قرآن آموزش داده نشده است، سپس پیامبراکرم ص در طول ۲۳ سال رسالت خود به تدریج شکل کلی نماز را و بعضی از شرایط و قیود آن را به مسلمان آموزش داد و برخی از احکام جزئی و شرایط و قیود نماز در طول امامت ائمه به مسلمانان آموزش داده شد تا به آنجا که در زمان ما با جمع مجموع آنها، در کتابهای فقهی، بخش مهمی از فقه ما به نماز و احکام آن اختصاص پیدا کرده است.

بنابراین، بیان حکمی بعد از گذشت سالها از بعثت پیامبراکرم ص و یا ذکر قید و شرطی برای مطلق و عامی، تغییر و تحول در دین نیست، بلکه این یک شیوه حساب شده برای تعلیم دین است.

در ادامه بند ۲ نویسنده گرامی آورده اند:

در آیه ۱۷۸ سوره بقره آمده است که «اگر قاتل از سوی یک نفر از خونخواهان مقتول برادرانه عفو شود، سایر خواهان باید به شایستگی پیرو او باشند و از کشتن قاتل در گذرند...». این حکم در روایتی از اصول کافی و تهذیب تأیید شده است. اما در روایتی ابو ولاد از امام صادق نقل می کند که خونخواهان دیگر می توانند سهم دیه عفوکننده را بپردازند و قاتل را قصاص کنند. این حکم برخلاف صریح آیه قرآن و روایات است و با وجود این نزد پاره ای از فقیهان به دلیل حمل مطلق بر مقید صورت فتوا نیز پیدا کرده و امروزه چنین مشهور است.

یکی از مباحث مطرح در اصول فقه این است که آیا می توان مطلقاً قرآن کریم را با خبر واحد تقیید زد یا خیر؟ برخی از اصولیان بر این باورند که مطلقاً قرآن با خبر واحد قابل تقیید نیست<sup>۷</sup> و برخی دیگر مطلقاً قرآن را قابل تقیید با خبر واحد می دانند.<sup>۸</sup>

نویسنده محترم می توانند با مراجعه به این بحث و پس از

ملاحظه ادله کسانی که قائل به تقیید مطلقات قرآن به خبر واحد هستند، اگر قانع نشدند نظر کسانی را بپذیرند که مطلقات قرآن را با خبر واحد تقیید نمی‌زنند. به هر حال هیچ‌یک از دو قول منجر به مسدود شدن باب اجتهاد نمی‌شود، چنان‌که اشکالات دیگری که نویسنده گرامی در بند ۱ و ۲ مطرح کرده‌اند نیز بر فرض صحت موجب انسداد باب اجتهاد نیست.

نویسنده محترم در بند ۳ پرسشهای خود آورده‌اند:

... سخن از عشق و دوستی بنده به مولا و مقولاتی از این دست، در مبانی فقهی و کلامی ما جایی ندارد. این مبنا بیشترین ظهور خود را در احتیاطهای فراوان در باب عبادات و طهارات و نجاست به نمایش گذاشته و چهره‌ای عبوس از خدا و فقه و عبادت به دست داده است... گاهی مصالح اجتماعی نیز قربانی این احتیاطها شده و نمونه بسیار بارز و عالی آن در متعلق حکم و جویی زکات است. با اینکه آیه الله منتظری و هر فقیه دیگری می‌دانند که تعلق زکات امروزه به پاره‌ای از حیوانات (غیر سائمه)<sup>۱</sup> و کشمش و گندم و جو، به هیچ روی عدالت اجتماعی مورد نظر شارع را تحقق نمی‌بخشد، وابستگی جامدانه به متن به آنها اجازه اجتهاد واقعی و فهم مقصود اصلی متن را نمی‌دهد... ایشان بازهم مسأله صرف نظر کردن از مواردی که گانه زکات و تعمیم آن به موارد واقعی امروزی را با آن همه ادله عقلی و نقلی، مجرد احتمالی می‌دانند که نیاز به تحقیق و تحقیق بیشتر دارد.

احتیاط دو گونه است: احتیاط در عمل و احتیاط در فتوا.

احتیاط در عمل یعنی به گونه‌ای عمل را انجام دهد که قطع پیدا کند با حکم واقعی الهی مخالفت نکرده است. در اصول فقه راجع به احتیاط به تفصیل بحث شده است و ادله عقلی و نقلی متعددی بر حسن احتیاط بیان شده است. باید توجه داشته باشیم که در دینی که سخن از عشق و دوستی بنده به مولا به میان آمده است، در همان دین در روایات فراوانی به احتیاط و توقف در شبهات توصیه شده است.<sup>۲</sup> احتیاط در عمل نه تنها منافاتی با عشق و دوستی بنده با مولا ندارد، بلکه بنده‌ای که عشق مولا را در سر می‌پرورد به رستن از عذاب و برائت از عقاب بسنده نمی‌کند و سعی می‌کند که مطلوب واقعی مولا را تحصیل کند.

البته در مباحث اصولی گفته شده است که اگر رعایت احتیاط موجب وسواس شود یا منافات با نظم اجتماعی داشته باشد یا با مصلحت اهمی در تعارض باشد، باید دست از احتیاط برداشت. علاوه بر اینکه غالب احتیاطها استجابی است، زیرا اصولیان در شبهات حکمی بعد از فحص و تحقیق در آن حکم، و در شبهات موضوعیه به طور کلی، برائت را جاری می‌دانند و فقط در موارد نادری مثل «اطراف علم اجمالی» قائل به وجوب احتیاط شده‌اند.<sup>۳</sup> بنابراین اگر کسی احساس می‌کند که توجه به احتیاطهای استجابی موجب عدم توجه او به روح و معانی عبادات می‌شود می‌تواند این احتیاطها را ترک کند.

و اما احتیاط در فتوا مقوله دیگری است که گاهی فقیه به علت اینکه موفق نشده است، در حکمی به قدر کافی تحقیق کند، یا پس از تحقیق به علت اینکه در مسأله اشکالاتی می‌بیند و به حجت قطعی برای فتوا دادن نمی‌رسد در آن مسأله احتیاط می‌کند.

بعضی از مثالهایی که نویسنده محترم به آن اشاره کرده است از

این قبیل است. به عنوان مثال در مورد زکات هر چند دلایلی برای عدم اختصاص زکات در مواردی که گانه ذکر شده است، در مقابل روایاتی از امام صادق<sup>ع</sup> رسیده است که حضرت تأکید زیادی بر اختصاص وجوب زکات به مواردی که گانه داشته‌اند، با اینکه این اشکال که عدالت اجتماعی با اختصاص زکات به مواردی که گانه، محقق نمی‌شود در زمان آن حضرت هم، ولو کمتر از امروزه، بوده است.

در روایتی پس از آنکه امام بر اختصاص زکات به مواردی که گانه تأکید می‌کنند، و اینکه پیامبر<sup>ص</sup> از غیر مواردی که گانه گذشت کرده است، روای از قول بعضی دیگر می‌گوید:

اینکه در زمان رسول خدا<sup>ص</sup> زکات به مواردی که گانه اختصاص داده شده به خاطر این بوده که در منطقه‌ای که پیامبر زندگی می‌کرده غیر از این موارد چیز دیگری نبوده. امام خشمگین می‌شود و می‌فرماید: آنها دروغ می‌گویند. آیا گذشت کردن از وجوب زکات در مورد چیزی که اصلاً وجود ندارد معنا دارد؟ و سپس امام می‌فرماید: به خدا قسم چیز دیگری غیر از این مواردی که گانه نمی‌شناسم که زکات آن واجب باشد، هر کس می‌خواهد به این حکم ایمان آورده و هر کس می‌خواهد کافر شود.<sup>۴</sup>

این اشکال و بعضی اشکالات دیگر از این قبیل موجب می‌شود که احیاناً یک فقیه با وجود دلایلی بر عدم اختصاص زکات به مواردی که گانه حجت قطعی برای فتوا پیدا نکند و در مسأله احتیاط کند و از این قبیل مشکلات در فقه وجود دارد، همچنان‌که در هر علمی که پرداخته فکر بشر غیر معصوم باشد اشکالاتی از این قبیل وجود دارد.

البته به نظر می‌رسد اگر علم فقه به رشته‌های مختلفی تقسیم شود و هر فقهی در بخشی از موضوعات فقهی کار کند تا حدی این اشکال کمتر خواهد شد. نویسنده در ادامه بند ۳ آورده‌اند:

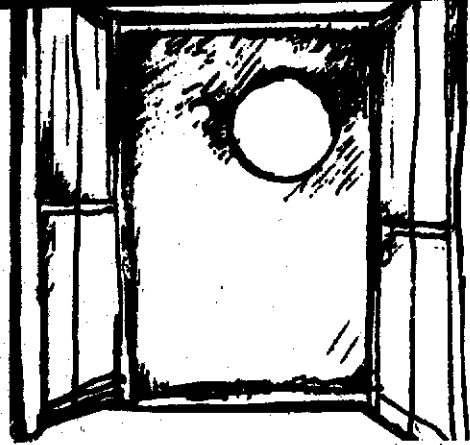
مسأله تمیزات، مسأله بلوغ دختران، تراشیدن ریش، شیوه پرداختن خمس و بویژه قصد دست به دست کردن آن، مجسمه‌سازی، مسأله رجم، دیه و بویژه دیه عاقله و... در بین مسائل فقهی به نظر بنده مسائلی اند که در اجتهادهای گذشته و نوین احکام تازه‌ای یافته‌اند، ولی به دلیل مسدود بودن باب اجتهاد، و رعایت یکدست کردن تفسیرها و استنباطهای مختلف ابراز نمی‌شوند.

وجود نظرات فقهی مختلف در مسائلی که نویسنده به آنها اشاره کرده‌اند خود بهترین دلیل بر مفتوح بودن باب اجتهاد است. اگر مشهور فقها در مسأله‌ای نظر مشابهی دارند این نه به خاطر یکدست کردن تفسیرها و استنباطهای مختلف است، بلکه به خاطر این است که دلایل مخالفان خود را کافی و قانع‌کننده ندیده‌اند.

نویسنده در ادامه آورده است:

البته امام خمینی، در اواخر عمر خویش، این سد سکندر را با طرح مسأله شطرنج، موسیقی، پیوند کلیه، فروش خون و... شکست، اما این راه ادامه نیافت.

نظرات امام خمینی - رضوان الله تعالی علیه - در این مسائل، اختصاص به ایشان ندارد و ایشان سد سکندری را در این باب شکسته‌اند. شما می‌توانید با مراجعه به نظرات فقهای مختلف



قبل، معاصر و بعد از ایشان ببینید که مشابه نظرات ایشان فراوان است، همچنان که خود حضرت امام در جواب آقای قدیری ب فتوای مرحوم آیه الله سیداحمد خوانساری در مورد شطرنج اشاره کرده‌اند.

نویسنده محترم در بند ۴ پرسشهای خود آورده‌اند:

در تمام مدتی که در حوزه علمی تحصیل می‌کردم، نتوانستم صورت صحیح و معقولی از اجماعی که شیعه بدان معتقد است، بویژه اجماع حسی<sup>۱۲</sup>، به دست آورم... بر آن جمع اگر عنوان «عالم غیر معصوم» صادق باشد، هیچ‌گاه نتیجه اتفاق کاشف از «قول معصوم» نیست و اگر عنوان «معصوم» بر یکی از آنها صادق باشد، این همان سنت است و به اتفاق نیازی نیست و اگر آن جمع «عالم» هم نباشند که از فرض بحث خارج است. اما همیشه به نتیجه این تعریف و بحث دلخوش بودم که همگان اجماع را به دلیل دانستن یا احتمال دانستن مدرک نمی‌پذیرند و آنرا به عنوان دلیلی جداگانه باور ندارند. اما هزار اما غصه در آنجاست که همین مبناي مردود همگان مستند بسیاری از فتاوی و احکام می‌شود.

اجماعهایی که در کتابهای استدلالی در ضمن مستندات بعضی از احکام ذکر می‌شود در بسیاری از موارد نه به عنوان دلیل مستقل بلکه به عنوان مؤید دلایل دیگر ذکر می‌شود و در برخی موارد به عنوان قرینه‌ای برخلاف خبر واحد ذکر می‌شود که طبق مبناي بعضی از فقها این قرینه موجب سقوط حجیت خبر واحد است و در برخی موارد دیگر برای ترجیح یکی از دو خبر متعارض از آن استفاده می‌شود که البته در دو مورد اخیر گاهی مراد از اجماع اتفاق جمیع فقها نیست، چرا که اتفاق نظر اکثر آنان و به عبارت دیگر شهرت نیز طبق بعضی از مبناي می‌تواند موجب سقوط خبر واحد از حجیت و یا ترجیح یکی از دو خبر بر دیگری در صورت تعارض باشد.

و اما در مواردی که اجماع به عنوان دلیل مستقلی برای یک حکم بیان شود از این جهت است که گاهی اتفاق نظر فقها، با توجه به دقت نظر و موشکافی که در بیان حکم داشته‌اند و با توجه به تقوا و احتیاط در بیان فتوا که در آنها سراغ داریم، بخصوص قدماتی از فقها به خاطر نزدیکی آنها با عصر حضور معصومان، اتفاق نظر آنها موجب اطمینان فقیه به حکم شرعی می‌شود.

به عبارت دیگر فتوای هر فقیه در یک مسأله خاص در صدی از احتمال وجود دلیل معتبری را که به دست ما نرسیده باشد به همراه دازد و کثرت فتواهای یگانه در مسأله‌ای موجب ضعف احتمال عدم وجود دلیل معتبر در آن مسأله می‌شود تا به آنجا که طبق حساب احتمالات، ضعف احتمال عدم وجود دلیل معتبر به آنجا می‌رسد که عقلاً، به آن احتمال ضعیف اعتنا نمی‌کنند و اطمینان پیدا می‌کنند که دلیل معتبر و حجتی در آن مسأله بوده و به دست ما نرسیده است. در این صورت است که یک فقیه با اطمینان شخصی که پیدا می‌کند، با استفاده به آن اجماع فتوا می‌دهد. البته ممکن است فقیه دیگری با وجود این اجماع اطمینان پیدا نکند و در نتیجه نتواند به آن اجماع استناد کند.<sup>۱۳</sup>

با توضیحاتی که گذشت روشن شد که، هر چند اجماع‌کنندگان «عالم غیر معصومند» اما اجماع آنان می‌تواند در بعضی موارد راهی برای کشف دلیل شرعی معتبر باشد و مستند فتوای فقیه قرار گیرد، و استناد به اجماع با وجود شرایطش موجب مسدود

شدن باب اجتهاد نیست.

در ادامه بند ۴ نویسنده آورده‌اند:

مصیبت بارتر آنکه با اجماع بخوانند روشی اصولی و یا مبناي کلامی را به اثبات برسانند. بهترین مثالی که در این باب می‌زنم، اجماع بر تخصیص یا تقييد آیات قرآنی به وسیله خبر واحد است. در بند ۲ راجع به تخصیص یا تقييد آیات قرآنی به وسیله خبر واحد بحث کردیم. با توجه به مطالبی که در آن بحث گذشت و مطالبی که در مورد اجماع بیان کردیم جواب این اشکال روشن می‌شود.

نویسنده در بند ۶ پرسشها آورده‌اند:

در حوزه‌های شیعه یکی از ملاکهای ترجیح یک نظر بر نظر دیگر، میزان مخالفت نظریه با آرای اهل سنت است. البته این روش، مستند به مواردی است که منسوب به ائمه است، اما تعمیم این قاعده در طول تاریخ فقهات به همه موارد فقهی و بویژه پس از شیخ طوسی ره باعث جدایی شیعه و سنی شد.

اولاً: مخالفت با آرای اهل سنت، ملاک ترجیح یک نظر بر نظر دیگر نیست بلکه ملاک ترجیح یک روایت بر روایت دیگر است. و ثانیاً: این ملاک و قاعده به همه موارد فقهی تعمیم داده نشده است، بلکه این یکی از ملاکهایی است که در خصوص موارد تعارض دو خبر واحد از آن استفاده می‌شود و خبری که مخالف آرای اهل سنت باشد ترجیح داده می‌شود و این ملاک از آن باب در فقه اتخاذ شده است که بناي بعضی ائمه فقهی اهل سنت بر مخالفت با مکتب اهل بیت بوده است<sup>۱۴</sup> و لذا در مقام تعارض دو روایت، روایتی که مخالف آرای آنها باشد، احتمال موافقتش با رای اهل بیت بیشتر است و روایتی که موافق آرای آنان باشد احتمال جعلی بودن آن و یا صدور آن روایت از باب تقيه بیشتر خواهد بود.

نویسنده مقاله در بند ۸ پرسشها آورده‌اند:

در فقه ما، همواره در تشخیص موضوع، مسأله به عرف واگذار می‌شود، اگر از ابهام «عرف» صرف نظر کنیم و آنرا مفهومی واضح تلقی کنیم با این مسأله بسیار مهم روبرو می‌شویم که فقه، در این صورت، همیشه حالت منفعلانه به خود می‌گیرد. فقیه در انتظار تشخیص عرف می‌ماند تا حکمی استنباط کند. علاوه بر آنکه، تأثیر عوامل مختلف در ساختار اجتماعی، همیشه حکم عرف به حسن و قبح افعال و اشیا را دچار تغییر می‌کند و به تبع آن، حکم نیز عوض می‌شود... در گذر زمان افعال فقه، باعث جرأت عده‌ای به گناه و در نتیجه در نظر مردم تغییر دین امری عادی تلقی می‌شود.

واگذاری تشخیص موضوع به عرف هرگز موجب این نمی‌شود که فقیه برای استنباط حکم در انتظار تشخیص عرف

بماند، زیرا حکم به موضوع مفروض تعلق پیدا می‌کند. فقیه حکم و عنوان متعلق آن حکم را استنباط و بیان می‌کند و پس از بیان حکم مستنبط، عرف با تطبیق آن بر مصادیق به وظیفه خود عمل می‌کند. مثالی که نویسنده ذکر کرده‌اند نیز از همین قبیل است. فقیه مثلاً از ادله، حرمت تشبه به کفار را استفاده می‌کند و بدون اینکه منتظر تشخیص عرف باشد این حکم را بیان می‌کند، اما اینکه چه چیزی مصداق تشبه به کفار است، این به عهده عرف است. ممکن است مصادیق تشبه به کفار در زمانهای مختلف متفاوت باشد. نظیر آنکه پزشکی می‌گوید: مصرف شیرینی جات برای کسانی که مریضی قند دارند ممنوع است. اما اینکه مصداق شیرینی چیست؟ این را به عهده بیماران و عموم مردم می‌گذارد. ممکن است در یک زمان یا در یک منطقه خاص، نوشابه یا شربت مخصوصی متداول باشد و مصداق شیرینی قرار گیرد، در حالی که در روزگار دیگر یا منطقه دیگری آن نوشابه یا شربت یافت نشود، کما اینکه ممکن است کسی همان نوشابه شیرین را با ماده‌ای مخلوط کند که ترش شود، و مصداق را عوض کند.

به‌طور کلی روال قانونگذاران و بیان‌گزارها در علوم مختلف بر همین منوال است و این‌طور نیست که قانونگذار تک‌تک مصادیق را برای مخاطبان خود شماره کند. و اگر در گذر زمان و در اثر تغییر ساختار اجتماعی بعضی از مصادیق از مصداقیت حکمی خارج شود، یا مصادیق جدیدی برای حکم یافت شود، این عیب و نقیصی برای آن حکم و قانون نیست و نباید به قانونگذار خرده بگیریم که چرا هرازچندگاهی قانون و حکم او تغییر کرده است، چرا که قانون و حکم تغییر نکرده، بلکه مصادیق آن حکم عوض شده است.

نویسنده در بند ۹ پرسشهای خود آورده است:  
از قواعد مهم و پر استفاده استنباط، قاعده مناسبت حکم و موضوع است... اگر باب اجتهاد مفتوح می‌بود، این قاعده راهگشای فقهی از حصار مباحث اصولی به زندگی عملی و اجتماعی پا می‌گذاشت و امروز شاهد فقهی بانده و فقیهانی مجتهد می‌بودیم. قاعده تناسب حکم و موضوع، البته در غیر عبادات متکی بر زمینه فکری و ذهنی مشترک و عمومی اجتماعی است. برداشت عمومی به تناسب آنکه از مصلحت و منفعت اجتماعی چه نوع برداشتی داشته باشد دایره حکم را تنگ و وسیع می‌کند.

قاعده مناسبت حکم و موضوع یکی از قواعد مورد قبول و استفاده فقها در استنباط حکم است، متنها باید توجه داشت که در صورتی می‌توان با کمک این قاعده دایره حکم را توسعه داد یا تنگ کرد که عرف با ملاحظه لفظ خاص موجود در آیه یا حدیث، با توجه به تناسب حکم و موضوع، خصوصیتی برای آن لفظ نبیند و معنای عامی از آن بفهمد و یا اگر لفظ عام است، عرف با توجه به تناسب حکم و موضوع، حکم را مختص بخشی از آن عام بداند، نه برای تمام مصادیق آن عام؛ به گونه‌ای که ظهور اولیه لفظ در خاص یا در عام، از بین برود و کلام موجود در آیه یا روایت ظهور پیدا کند، در معنای وسیعتر یا تنگتر از آنچه که در لفظ آمده است.<sup>۱۵</sup>

در تطبیق این قاعده با مواردش باید به قیود و خصوصیات قاعده توجه شود و به مجرد احتمال اینکه عرف معنای دیگری غیر از آنچه در لفظ آمده می‌فهمد، نمی‌توان از این قاعده استفاده

کرد.

اگر فقها در مثالهایی که نویسنده مقاله به آنها اشاره کرده است از این قاعده استفاده نکرده‌اند به این علت است که قاعده مذکور را در این مثالها قابل تطبیق ندیده‌اند و این به‌خاطر مسدود بودن باب اجتهاد نیست. اگر نویسنده محترم قاعده را در موارد مذکور قابل تطبیق می‌بینند می‌توانند از باب مفتوح اجتهاد در حوزه‌های علمیه استفاده کنند و با نوشتن مقالاتی یا توضیح و استدلال و آوردن شواهد و قراین ثابت کنند که قاعده مناسبت حکم و موضوع در این موارد قابل تطبیق است و این خدمتی به علم فقه خواهد بود و مطمئناً هر تحقیق علمی مفیدی مورد استقبال اهل آن علم قرار خواهد گرفت.

نویسنده محترم در بند ۱۰ پرسشهای خود آورده‌اند:

وجود قیاس و استحسان و مصالح مرسله و امثال آن در فقه اهل سنت از قضا بویابی و بالندگی بیشتری به فقه اهل سنت می‌دهد. بسی جای تعجب است که نویسنده مقاله در این فراز قیاس و استحسان<sup>۱۶</sup> را ستوده‌اند و برای رستن از چاله مشکلات فقهی به چاه افتاده‌اند!

یکی از مهمترین مسائلی که باعث دوری و جدایی فقه اهل سنت از فقه اهل بیت<sup>ع</sup> بوده است، استفاده فقهای اهل سنت از قیاس و استحسان در استنباط احکام دینی بوده است که در مقابل از طرف امامان<sup>ع</sup> به شدت مورد انکار و تهاجم قرار گرفته است. در برخی روایات استفاده از قیاس در دین را موجب همراهی با شیطان در آتش دانسته، چرا که اول کسی که قیاس کرد ابلیس بود و در برخی دیگر از روایات استفاده از قیاس را موجب نابودی دین برشمرده است و قیاس‌کننده را هلاک شده و خارج از دین دانسته. احادیث در مذمت قیاس و استحسان به قدری زیاد<sup>۱۷</sup>، صریح و تند است که به هیچ‌وجه نمی‌توان میان روش اهل بیت<sup>ع</sup> و قیاس و استحسان جمع کرد.

به‌علاوه از نظر عقل نیز قیاس و استحسان، روشهای نادرستی در استنباط احکام دینی است، زیرا عقل اتحاد دو چیز در بعضی ویژگیها و صفات را دلیل بر اتحاد و یگانگی حتمی قوانین و احکام مربوط به آن دو چیز نمی‌داند، چرا که ممکن است ویژگی متحد در آن دو چیز ملاک جعل حکم نباشد.

همچنین عقل گمان به‌وجود مصلحت الزام‌آور را برای قطع به‌وجود حکم الزامی کافی نمی‌داند. البته اگر قطع پیدا کنیم که همان ویژگی مشترک بین دو چیز ملاک حکم است، می‌توانیم حکم را از یکی به دیگری سرایت دهیم<sup>۱۸</sup> همچنانکه اگر بتوانیم با لحاظ تمام جهات یک چیز قطع پیدا کنیم که آن چیز دارای مصلحت الزامی است، می‌توانیم طبق آن مصلحت حکم را کشف کنیم؛ اما مهم این است که عقل ما به‌خاطر عدم احاطه به مصلحتها و مفسده‌ها غالباً در این موارد قادر به به‌دست آوردن ملاک حکم یا لحاظ همه جوانب یک چیز نیست و در نتیجه قطع پیدا نمی‌کند، بلکه در نهایت می‌تواند گمان پیدا کند و این گمان از نظر شرعی و عقلی هیچ‌گونه حجیتی ندارد.

نویسنده در ادامه بند ۱۰ آورده است:

برای نمونه فقط بنگرید به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت که بعد از تشکیل ج.ا.ا به‌وجود آمد و صادرکننده احکامی است که مبنای آن مصلحت است و نه قرآن، عقل، اجماع و یا سنت. کافی است

بروایی احکام مجمع مذکور با فتاوی مراجع عالیقدر معاصر مقایسه شود. پناه بردن به مجمع تشخیص مصلحت برای ارائه احکامی متناسب با واقعیت زاهی است که قرن‌ها پیش اهل سنت انتخاب کردند و ما اینک با باب مفتوح اجتهاد به سراغ روش کسانی رفته‌ایم که معتقدیم اجتهاد ندارند.

آنچه قرن‌ها پیش اهل سنت به عنوان قیاس، و استحسان، انتخاب کرده‌اند با آنچه امروز مجمع تشخیص مصلحت انجام می‌دهد به‌طور کلی متفاوت است. قیاس و استحسان در فقه اهل سنت در کنار قرآن و سنت، مستند حکم دین است. یعنی یک فقیه سنی با قیاس و استحسان - هرچند هیچ دلیل شرعی نداشته باشد - به خود اجازه می‌دهد که در کنار نماز، روزه، حج و... بگوید: فلان چیز نیز واجب است، و در کنار شراب، غیبت، دروغ و... بگوید: فلان چیز نیز حرام است. و همچنانکه واجبه و حرامها در دین موقت نیستند، حرمت یا وجوب آن چیز که او با قیاس یا استحسان به دست آورده است نیز موقت نیست<sup>۱</sup>، بلکه ابدی است.

اما آنچه در مجمع تشخیص مصلحت تصویب می‌شود، اولاً، به‌عنوان حکم دین نیست و ثانیاً، موقت است نه ابدی. توضیح اینکه: مصوبات مجمع تشخیص مصلحت دوگونه است؛ گونه اول در مواردی است که دو حکم دینی در زمان خاصی با هم تزامن کنند، یعنی اجرای هر دو حکم ممکن نباشد، در این صورت حاکم اسلامی که وظیفه اجرای احکام دینی را به عهده دارد از مجمع تشخیص مصلحت در ترجیح یکی از دو حکم بر دیگری کمک می‌گیرد. به‌عنوان مثال: ممکن است در زمان خاصی تشریف مسلمانان کشور برای مناسک حج با حفظ عزت مسلمانان تزامن داشته باشد. حج واجب است. حفظ عزت مسلمانان نیز واجب است. در اینجا باید حاکم اسلامی واجب‌مهمتر را اجرا کند و نمی‌تواند برای تشخیص واجب‌مهمتر از مجمع تشخیص مصلحت کمک بگیرد. اگر مجمع تشخیص مصلحت به ممنوعیت حج رأی داده، به این معنا نیست که حج از واجبات اسلامی نیست و مانند: شراب، غیبت و دروغ حرام است، بلکه از نظر اجرایی حفظ عزت مسلمانان را ترجیح داده است و به‌طور موقت، به ممنوعیت حج برای امکان اجرای واجب‌مهمتر دستور داده است. گونه دوم در مواردی است که حکم الزامی خاصی در آن مورد وجود ندارد اما ولی فقیه می‌تواند با رعایت مصلحت مسلمانان، قانون الزامی موقتی در آن مورد وضع کند.<sup>۲</sup> در این‌گونه موارد نیز ولی فقیه می‌تواند برای تشخیص مصلحت، از مجمع تشخیص مصلحت کمک بگیرد.

باید توجه داشت که حکمی را که در این موارد ولی فقیه صادر می‌کند حکم دین نیست، یعنی مثل: نماز، روزه، حج و... ابدی و در کنار آنان نیست، هرچند بر مسلمانان واجب است آن قانون و حکم را رعایت کنند. به عبارت دیگر، آنچه حکم دین است وجوب رعایت حکم ولی فقیه است، اما تک‌تک احکام صادر شده از ولی فقیه حکم دین نیست.

به‌عنوان مثال: اگر خداوند به همه فرزندان امر کرد که به دستورات پدران عمل کنند و از طرفی به پدران هم این حق را داد که به فرزندان دستور بدهند، در این صورت اگر پدری به فرزندش دستور داد که برای او آب بیاورد، هرچند آوردن آب بر

فرزند واجب است، اما «آب بیاور»ی که پدر می‌گوید حکم دین نیست. آنچه حکم دین است وجوب عمل کردن فرزندان به دستور پدر و جواز دستور دادن پدر است.

به‌نظر می‌رسد با توضیحاتی که گذشت تفاوت قوانین تصویب شده در مجمع تشخیص مصلحت با قوانین دینی و دوگانگی کار مجمع تشخیص مصلحت با قیاس و استحسان روشن شد. بنابراین به هیچ‌وجه نمی‌توان احکامی را که مراجع تقلید در رساله‌ها می‌نویسند و آنچه را در مجمع تشخیص مصلحت به تصویب می‌رسد از یک قبیل دانست و آنها را با هم مقایسه کرد. چنانچه نمی‌توان از تشکیل مجمع تشخیص مصلحت و نیاز به آن نتیجه گرفت که باب اجتهاد مسدود است، چرا که احکام صادر شده از مجمع تشخیص مصلحت هیچ منافاتی با احکام موجود در رساله‌ها ندارد و روش استنباط احکام دینی نیز هیچ ارتباطی با کار مجمع تشخیص مصلحت ندارد. نویسنده محترم در بند ۱۱ آورده‌اند:

به‌نظر می‌رسد برای استفاده از اطلاق حکم یا دلیل و تممیم آن بر مخاطبان و غایبان، در مقدمات حکمت باید قابلیت حمل حکم اطلاقی را در حق مکلف در نظر داشت. در اجتهاد رایج در حوزه‌ها، پیشفرض فقهی که به اطلاق یک دلیل تمسک می‌کند آن است که این دلیل در حق مکلف مخاطب به مصلحت بوده است و در حق مکلف غایب نیز چنین است. از این رو بسیار آسان از ادله، استنباط اطلاق می‌شود. اما اثبات به مصلحت بودن یک امر غیرعبادی برای انسانی که در جامعه چند قرن قبل زندگی می‌کند و سرایت آن به انسان امروز، متوقف است بر اینکه نیازهای اجتماعی و فردی انسان ثابت مانده باشد و یا اثبات همانندی دو فرهنگ شده باشد و چنین امری در واقع محال است. و اگر بخواهم با کمی احتیاط سخن بگویم، چنین فرایندی برای اثبات همانندی دیده نشده است.

در اصول فقه، در مباحث اطلاق و تقیید گفته شده است که در صورتی اطلاق منعقد می‌شود که متکلم در مقام بیان باشد. بنابراین اگر ما بخواهیم از اطلاق آیات و روایات استفاده کنیم و بگوییم این احکام اختصاص به حاضران در زمان ابلاغ آیات و روایات ندارد و شامل غایبان نیز می‌شود باید ثابت کنیم که آیات قرآن و روایات معصومان در مقام بیان احکام غایبان نیز بوده است. اگر این مهم ثابت شد، اطلاق منعقد شده است و تمسک به اطلاق صحیح خواهد بود.

فقها این را ثابت کرده‌اند، و یا با توجه به وضوح این مطلب چنانچه توضیح می‌دهیم این از پیش فرضهاست که اصل در احکام دین اسلام اعم از عبادی و غیرعبادی، ابدیت این احکام است و قانونگذار در دین اسلام در مقام بیان احکام همه مکلفان اعم از حاضران و غایبان است. به عبارت دیگر احکام شرعی به صورت قضیه حقیقیه بیان شده است، نه به صورت قضیه خارجی. توجه به مطالبی که در ذیل می‌آید می‌تواند به خوبی این پیشفرض فقیهان را به اثبات برساند:

دین اسلام خاتم ادیان است و پیامبر گرامی اسلام خاتم انبیا است. وقتی پیامبر اسلام به‌عنوان آخرین پیامبر و به‌عنوان کسی که رسالتش اختصاص به زمان و مکان خاصی ندارد احکامی را بیان می‌کند و یا آیاتی را که از طرف خدای تعالی برای همه

مسلمانان، بلکه برای هدایت همه بشر تا روز قیامت نازل شده است تلاوت می‌کند، کلام او ظهور<sup>۲۱</sup> در این دارد که این احکام اختصاص به عده خاصی ندارد، بلکه مربوط به همه مکلفان و پیروان آن حضرت تا روز قیامت دارد، و این ظهور کلام اختصاص به احکام عبادی ندارد، بلکه شامل احکام غیرعبادی نیز می‌شود. پس از پیامبر اکرم<sup>ص</sup>، در طول دوران حضور معصومان<sup>ع</sup> در میان مردم با توجه به اینکه امامان دین جدیدی تأسیس نکرده‌اند بلکه مبین همان دینی هستند که پیامبر اسلام ابلاغ کرده بود، احکام ابلاغ شده از جانب آنها نیز ظهور دارد در اینکه شامل غایبان نیز می‌شود.

علاوه بر اینکه تأکید امامان<sup>ع</sup> در طول تاریخ امامت - قبل از غیبت - که حدود دو قرن و نیم به درازا کشید بر مفاد آیات قرآن و سنت پیامبر اسلام<sup>ص</sup>، با وجود تحولات اجتماعی و تغییرات نیازهای اجتماعی و فردی که در این مدت رخ داد، خود بهترین شاهد است بر عدم اختصاص احکام به حاضران و باید توجه داشت که در طول امامت اهل بیت<sup>ع</sup> امامان بر لزوم رعایت همه احکام ابلاغ شده در صدر اسلام تأکید می‌کردند، نه بر خصوص احکام عبادی و اگر احکام غیرعبادی اختصاص به حاضران داشت لااقل در یک جا باید این مسأله مهم را می‌فرمودند، اما می‌بینیم که نه تنها درجایی اشاره به اختصاص احکام غیرعبادی به حاضران نکرده‌اند بلکه در بعضی روایات به صراحت رسیده است که:

حلال محمد حلال ابدالی یوم القیامة و حرامه حرام ابدالی یوم القیامة، لا یكون غیره و لا یجی غیره.<sup>۲۲</sup>

با توضیحاتی که گذشت روشن شد که چرا فقیهان این پیشفرض را مسلم گرفته‌اند که اصل در احکام دین اسلام اعم از عبادی و غیرعبادی، ابدیت این احکام است و نسبت به حاضران و غایبان عمومیت دارد. بله، اگر در مورد خاصی ثابت شود که برخلاف این اصل، حکمی برای حاضران و مخاطبان مستقیم معصومان بیان شده است می‌پذیریم.

برخلاف آنچه نویسنده محترم در ادامه بند یازده گفته‌اند که: قابلیت امکان جعل حکم ابدی هم در ناحیه مکلف و هم در ناحیه متعلق و موضوع حکم فرضی است که در همه موارد دلیل اثباتی می‌طلبد.

با اثبات پیشفرض اصل ابدیت احکام امر برعکس می‌شود، یعنی اختصاص حکمی دینی به خصوص مخاطبان حاضر، در هر موردی دلیل اثباتی می‌طلبد چراکه عدم اختصاص حکم به مخاطبان حاضر مطابق اصل ثابت شده است و در هر مورد نیاز به دلیل مستقلی ندارد.

البته ممکن است به ذهن نویسنده محترم مقاله یا خواننده گرامی این اشکال برسد که هرچند اصل در احکام دین عمومیت و ابدیت آن احکام باشد، در خصوص احکام غیرعبادی، قطعیت عدم ثبات نیازهای اجتماعی و فردی و عدم ثبات فرهنگها در عصرهای مختلف، شاهد و قرینه‌ای بر عدم ابدیت احکام غیرعبادی است، زیرا با تغییر نیازها و فرهنگها مصلحت امور نیز تغییر می‌کند<sup>۲۳</sup> و به اصطلاح فقهی، هرچند ظهور اولیه آیات و روایات در اطلاق و شمول احکام نسبت به حاضران و غایبان است، قرینه لینی قطعی بر عدم امکان شمول احکام نسبت به غایبان در احکام غیرعبادی موجب از بین رفتن ظهور مذکور

می‌شود و اگر اطلاقی هم داشته باشیم به وسیله این قرینه لینی مقید می‌شود.

در جواب باید گفت: اگر کسی بتواند با دلیل عقلی ثابت کند که در گذر زمان و با تغییر و تحول فرهنگها و نیازهای اجتماعی به طور کلی تمام احکام و قوانین فردی و اجتماعی غیرعبادی تغییر می‌کند و محال است که قانون یا حکم ثابتی داشته باشیم، هر ققیه اصول آن دلیل عقلی را بر روی چشم می‌گذارد و دست از همه اطلاعات، آیات و احکام در امور غیرعبادی می‌شوید.

اما نویسنده محترم مقاله و مدعیان دیگری که در بعضی مقالات این اشکال را مطرح کرده‌اند هرگز چنین دلیلی نیآورده‌اند. نهایت چیزی که می‌توان در این زمینه اثبات کرد این است که به صورت موجبه جزئیه بعضی از قوانین و گزاره‌ها با تغییر اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی و یا گذشت زمان تغییر می‌کند، اما باید توجه داشت که در مقابل، قوانین و گزاره‌های ثابت هم کم نیست. به عنوان مثال آیا احکام ذیل در گذر زمان و با تغییر ساختار اجتماعی تغییر می‌کند؟ انسانها باید به دستورات خدا عمل کنند. روابط کشور اسلامی با دیگر کشورها باید بر اساس حفظ عزت مسلمانان باشد. رعایت بهداشت لازم است. و صدها و هزارها از این قبیل گزاره‌ها و قوانینی که می‌توانند ثابت باشند و تحول روزگار و تغییر اوضاع اجتماعی در آنها تحولی ایجاد نکند. برآستی به چه دلیل عقلی قطعی می‌توانیم ثابت کنیم که حرمت شراب، خوردن گوشت، خوک، زنا، سرقت و... یا وجوب وفای به عقد بیع، وجوب نفقه بر شوهر، وجوب رعایت عدالت بر قاضی، وجوب حجاب بر زنان و... و احکام وضعی مثل: نجاست خون، زوجیت زن و مرد پس از عقد نکاح، مالکیت کسی که از منابع اولیه چیزی را به دست می‌آورد و... اینها احکامی موقت هستند و محال است که در زمانها و فرهنگهای مختلف ثابت بمانند.<sup>۲۴</sup> آیا واقعاً کسانی که امروزه در حکم مرتد، قصاص، شهادت زنان، ارث، تعدد زوجات و... تردید می‌کنند توانستند دلیل عقلی قطعی بر عدم ثبات این احکام بیاورند یا فقط به یک سری دلایل استحسانتی<sup>۲۵</sup> بسنده کرده‌اند و گمان کرده‌اند به مجرد احتمال - هرچند احتمال قوی شخصی - می‌توان دست از همه عمومات و اطلاعات و بلکه صراحتات آیات و روایات برداشت.

اثبات اینکه بعضی از قوانین قطعاً با گذشت زمان و تحول اوضاع اجتماعی تغییر می‌کند منافاتی با پیشفرض فقیه ندارد، زیرا ققیه در خصوص مواردی که در آیات و روایات امر و نهی‌ای داشته باشیم چنین پیشفرضی دارد و این گونه نیست که اوامر و نواهی دینی سرتاسر امور فردی و اجتماعی را گرفته باشد تا در نتیجه قطع به اینکه بعضی از قوانین قطعاً تغییرپذیرند قطع پیدا کنیم که بعضی از قوانین دینی حتماً تغییرپذیرند. در بسیاری از موارد دین، حکم خاصی را بیان نکرده است و جعل قانون را در آن موارد به خود مکلفان وا گذاشته است. به عبارت دیگر قانونگذار در اسلام با توجه به حکمت و علم بی‌متهای خود نیازهای ثابت فردی و اجتماعی مکلفان را دریافته است و مصالح و مفاسد آنان را لحاظ کرده و براساس آن احکام ثابتی را وضع کرده است و از طرفی در مواردی که دیده است در گذر زمان و تغییر ساختار اجتماعی مکلفان مصالح و مفاسدی نیز تغییر می‌کند، در آن موارد سکوت کرده است و جعل قانون را به خود مکلفان وا گذاشته است



و یا اگر در این موارد قانونی وضع کرده هرگز آن را به صورت مطلق و عام بیان نکرده است، زیرا بیان حکمی که موقت و برای افراد خاصی است به صورت مطلق و عام، خلاف حکمت و خلاف شیوه سخنگویی است.

با توضیحاتی که ناخواسته به طول انجامید روشن شد که دلیل فقها در تمسک به اطلاق چیست و چرا در عموم احکام عبادی و غیرعبادی احکام دینی را ابدی می دانند.

اما مجدداً این نکته روشن نشد که بر فرض قبول اشکال نویسنده مقاله، چگونه تمسک به اطلاقات موجب مسدود شدن باب اجتهاد می شود؟ آیا کسی که با دلیل علمی به اطلاقات تمسک می کند مجتهد نیست و باب اجتهاد بر روی او بسته است؟

در پایان این پاسخنامه تذکر این نکته را لازم می دانم که نگارنده این پاسخنامه، که در ردیف طلبه های مبتدی است بر این باور است که اگر سؤالات و اشکالات مطرح شده در مقاله «باب مسدود اجتهاد» توسط دانشمندان و اندیشمندان حوزه که بحمدالله کم نیستند پاسخ داده شود، حتماً پاسخهای بیشتر و عمیقتری خواهد داشت. به هر حال ضمن استقبال و تشکر پیشاپیش از کسانی که این پاسخنامه را نقد و ارزیابی می کنند، از همه صاحب نظران تقاضا دارم که با استفاده از «باب مفتوح اجتهاد»، این گوهر گرانبها، به سؤالات و نیازهای فقهی جامعه اسلامی مان پیش از پیش پاسخهای مناسب ارائه دهند. انشاءالله.



#### یادداشتها

۱. نویسنده محترم مقاله «باب مسدود اجتهاد» در ابتدای مقاله آورده است: «امید است راهنماییهای آنها (صاحب نظران علم فقه و الهیات) این طلبه سرگشته و حیران را آسوده خاطر کند... مسائل حاضر پاره ای از دغدغه های دانشجویی است که محضر بزرگان حوزه را درک کرده و به گمان خود درش را بجد خوانده و اینک احساس این است که هر چه علمت افزون غمت پیش باد»

۲. البته باید توجه داشت که کسانی که خود متخصص در علم فقه نیستند لازم است در مسائل فقهی یا احتیاط کنند و یا از فقیه جامع الشرایط تقلید کنند و به عبارت دیگر رای هر فقیه برای مقلدان او در عمل حجت و فصل الخطاب است.

۳. برای اینکه این مقاله به درازا کشیده نشود و محدودیت اوراقی که نگارنده در چاپ این مقاله در مجله دارد، رعایت شود پاسخ سؤالات بندهای ۵، ۷، ۱۲ به طور کلی حذف و در بقیه موارد از نگارش پاسخها و نقدهای جزئی که بر مقاله «باب مسدود اجتهاد» وارد به نظر می رسد صرف نظر شد.

۴. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

۵. در روایات متعددی که از معصومان علیهم السلام به ما رسیده است آیات قرآن را توضیح داده اند و در توضیح آیات قرآن همان قواعد بشری را به کار گرفته اند، همچنین بعضی از احکام دینی را با کمک آیات قرآن بیان کرده اند که این احکام با قواعد بشری در زبان عربی از قرآن قابل استفاده است، مخصوصاً روایاتی که در مقام آموزش روش استنباط احکام شرعی از آیات قرآن است می تواند به وضوح ثابت کند که برای استنباط احکام دینی می توانیم از قواعد بشری در فهم آیات قرآن استفاده کنیم، مانند روایت

عبدالاعلی. رجوع کنید به کافی، جلد ۳، ص ۳۳، حدیث ۴.

۶. مانند صاحب کتاب اصول الاستنباط. رجوع کنید به کتاب اصول الاستنباط، جلد ۱، ص ۱۱۸.

۷. این بحث در اصول فقه گاهی در پایان بحث «اطلاق و تقیید» مطرح می شود و گاهی در بحث «تعادل و ترجیح» تحت عنوان «تعارض دلیل قطعی السند و دلیل ظنی السند».

۸. زکات حیوانات سائمه واجب است نه غیر سائمه.

۹. فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، جلد ۱، صص ۳۴۰ تا ۳۴۷، چاپ جامعه مدرسین.

۱۰. رجوع کنید به بحث برائت در کتابهای اصولی.

۱۱. وسائل الشیعه، باب ۸ از ابواب «ما تجب فی الزکاة»، حدیث ۳، همچنین حدیث ۱۲ از همین باب.

۱۲. اجماع حسی در عمل، در زمان حضور معصوم امکان تحقق دارد مثل اینکه کسی وارد مسجد شود و بداند یکی از افراد حاضر در مسجد امام معصوم است اما او را نشناسد، در این صورت اگر اتفاق نظر آنها را در مسأله ای به دست آورد، اجماع حسی محقق شده است.

۱۳. باید توجه داشت که اطمینان نوعی در این موارد کافی نیست و باید فقیه اطمینان شخصی پیدا کند. برای مطالعه بیشتر در این زمینه مراجعه کنید به بحث فی علم الاصول (تقریرات مباحث شهید صدر) از سید محمود هاشمی شاهرودی، جلد ۴، صص ۳۰۵ تا ۳۳۰.

۱۴. روایات متعددی در این مورد رسیده است. رجوع کنید به فرائد الاصول، جلد ۲، ص ۸۰۴ بحث «ترجیح از جهت صدور» و به بحث مراجعات باب تعادل و ترجیح در کتب اصول فقه.

۱۵. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به دروس فی علم الاصول از شهید صدر، جلد ۲، ص ۲۵۷، مناسبات الحکم و الموضوع.

۱۶. قیاس یعنی به خاطر ویژگی مشترک و شباهتی که بین دو چیز است، حکم یکی از آن دو چیز را به دیگری سرایت دهیم. و استحسان یعنی با گمان وجود مصلحت یا مفسده (به طور سرجمع نه از یک جهت خاص) در چیزی حکم کنیم به وجوب یا حرمت آن چیز.

۱۷. به عنوان نمونه مراجعه کنید به وسائل الشیعه، جلد ۱۹، باب ۱۴ از ابواب دیات الاعضاء، حدیث ۱ و مراجعه کنید به کافی، جلد ۱، ص ۵۴، باب البدع و الرأی و المقائیس. و مراجعه کنید به بحار الانوار، جلد ۲، باب ۲۶، حدیث ۱۰۰ و باب ۳۴، حدیث ۳ و ۴ و ۵ و ۱۱ و ۱۳ و ۱۷ و ۲۸ و ۳۵ و ۴۸ و ۴۹ و ۵۲ و ۵۶ و ۵۷ و ۷۰ و ۷۱ و ۷۳ و ۷۵ و ۷۷.

۱۸. اصطلاحاً به این روش برای اثبات حکم، تنقیح مناط گفته می شود نه قیاس که مورد پذیرش فقهاست.

۱۹. بحث از ابدیت احکام دینی در بند ۱۱ خواهد آمد.

۲۰. البته طبق نظر بمضم. از فقها، مثل امام راحل - ره - ولی فقیه چنین حقی دارد.

۲۱. در اصول فقه با دلایل متعدد حجیت ظهور ثابت شده است.

۲۲. کافی، جلد ۱، ص ۵۸، حدیث ۱۹ و تأیید می کند این مضمون را حدیث ۱۱ و ۱۲ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ از وسائل الشیعه، جلد ۱۸، باب ۱۹ از ابواب، صفات قاضی.

۲۳. این همان اشکالی است که آقای دکتر سروش در پرسشنامه خود از آیت الله منتظری بر آن تأکید فراوان کرده است و نویسنده مقاله «باب مسدود اجتهاد» نیز در بند ۱۱ بر آن صحه گذاشته است.

۲۴. مراد ما از احکام تکلیفی و وضعی که مثال زدیم، آن احکام با لحاظ همه شرایط و قیود خاص و عامی است که در خود شرح توضیح داده شده است. به عنوان مثال: یکی از شرایط عمومی احکام عدم تعارض آنها است با حکم مهمتر دیگر، که در بند ۱۰ توضیح داده شد، بنابراین اگر از یک حکمی به خاطر تعارضش با حکم مهمتر در زمان حاضر، دست برمی داریم این به معنای تغییر حکم نیست زیرا از اول آن حکم مقید بود. به صورتی که با حکم مهمتری تعارض نکند.

۲۵. بطلان دلیل استحسانی در بند ۱۰ گذشت.