

# نقش عقل و قیاس در اجتهاد از دیدگاه استاد مطهری و اقبال لاهوری\*

لیاقت‌علی کشمیری\*\* و ابوالفضل کیشمشکی\*\*\*

## چکیده

اگرچه استاد مطهری و اقبال لاهوری هر دو به عدم تعارض میان عقل و وحی اعتقاد دارند؛ ولی برخلاف استاد مطهری، اقبال لاهوری قیاس را (با هر دو قسم آن) در حوزه فقه، حجت می‌داند. هر دو انسداد باب اجتهاد را خلاف مقتضای تعلیمات اسلام و مصالح مسلمانان می‌دانند. نداشتن رتبه کارشناسی در فقه اسلامی، عدم اعتقاد به وجود امام معصوم، عدم اعتقاد به جامعیت شریعت و احکام الهی و پیروی از امام/بوحنیفه و... علل نقش تشریحی داشتن قیاس (با هر دو قسم) به جای عقل و وحی در استنباط احکام شرعی نزد اقبال لاهوری می‌باشد که استاد مطهری با ادله متقن آنها را ابطال می‌کند.

واژگان کلیدی: عقل، قیاس، اجتهاد، وحی، شریعت، شهید مطهری، اقبال لاهوری.

تاریخ تأیید: ۹۰/۱۲/۱۰

\* تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۲

\*\* دانش‌پژوه دکتری فلسفه اسلامی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، قم.

\*\*\* استادیار دانشگاه امیرکبیر تهران، فلسفه و حکمت اسلامی.

## مقدمه

مقتضای جهان بینی توحیدی اسلامی، انحصار خالقیت، مالکیت، ربوبیت تشریحی و حاکمیت مطلقه بالاصاله و مستدل در ذات احدیت الهی است. غایت و حکمت تقنین و تشریح شریعت (جامع و کامل اسلامی که از قدس الهی می باشد، بالاصاله و تفریع و تطبیقش بر نیازهای بشر توسط مجتهدی جامع الشرایط تحقق می یابد و در صورت اجرا شدن آن در ابعاد فردی و اجتماعی زندگی بشر)، تضمین سعادت دنیوی و اخروی انسان - در راه تکامل آن - است.

**راغب اصفهانی** می گوید: «الجهد والجهد: الطاقة والمشقة ... قال الله تعالى [أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ] (مائده: ۵۳). أَى حَلَفُوا وَاجْتَهَدُوا فِي الْحَلْفِ أَنْ يَأْتُوا بِهِ عَلَى أَبْلَغِ مَا فِي وَسْعِهِمْ وَالْاجْتِهَادُ اخْتِالْفُ نَفْسٍ بِذَلِ الطَّاقَةِ وَتَحْمِلُ الْمَشَقَّةَ ...» (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۰۱). جَهْدٌ وَجُهْدٌ؛ به معنای طاقت، توان، مشقت و سختی است. خداوند متعال فرموده است: (قسم خوردند و کوشش کردند در قسم که آن را با همه توان خود بیاورند). اجتهاد، به کارگرفتن نفس است با بذل طاقت و تحمل مشقت و سختی. لسان العرب: الجهد والجهد الطاقة ... قال الله تعالى [وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ (توبه: ۷۹)] و قال الفرأ، الجهد في هذه الآية الطّاقة، تقول: هذا جهدي أي طاقتي ... (ابن منظور، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۳) جَهْدٌ وَجُهْدٌ به معنای طاقت و توان است. فَرَأٌ گفته جهد در این آیه به معنای طاقت و توان است، می گویی: این طاقت و توان من است.

در اصطلاح اهل سنت، اجتهاد تعاریف متعددی دارد. بعضی اجتهاد را مترادف با قیاس می دانند: **محمد بن ادریس الشافعی** می گوید: «قیاس و اجتهاد دو اسم برای یک معنی اند» (شافعی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۵). برخی دیگر، اجتهاد را مترادف با معانی متعدد می دانند؛ به عنوان مثال، **مصطفی عبدالرزاق** می گوید: «مراد ما از اجتهاد، قیاس و نیز استحسان و استنباط است» (خلیفه، ۱۴۱۸، ص ۷۰ / شرف الدین، ۱۴۰۵، ص ۴۳). اجتهاد در اصطلاح علمای اهل تشیع معنایی غیر از قیاس، استحسان، مصالح مرسله و... دارد و عبارت است از: «به کاربردن همه توان در تحصیل و یافتن حجت بر حکم شرعی» (خراسانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۵۲۸) یا عبارت است از: «عمل تفریع بر اصول» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۲۵).

واژه «عقل» هم به معنای قوه و استعداد برای قبول علم و هم مجازاً به معنای علمی که به وسیله آن قوه و استعداد به دست می آید، به کار رفته است: «العقل يُقال للقوة المتهية لقبول العلم و يُقال للعلم الذي يستفیده الانسان بتلك القوة عقل ايضاً» (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۷۷). واژه «قیاس» به

طالع

سال دهم - شماره ۳۹ - بهار ۱۳۹۱

۵۸

معنای ردّ چیزی به مانند آن است: «هذا قیاس ذاک؛ این چیز به مانند آن است» (جبران، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۰۹). قیاس، معنای واحدی ندارد؛ ولی دو معنای عمده دارد:

۱. تمثیل منطقی: حکم کردن درباره مطلوب طبق مورد مشابه موجود در کتاب و سنت و مفید ظن است؛

۲. اجتهاد بالرأی: مجتهد در صورت عدم وجدان دلیل بر حکم شرعی در کتاب و سنت طبق رأی شخصی خویش حکم صادر می کند (مطهری، الف، ۱۳۷۱، صص ۹۸-۱۰۰).

### منابع اجتهاد

منابع اجتهاد نزد اهل سنت و شیعه عبارت‌اند از:

#### ۱. قرآن کریم.

۲. سنت: سنت نزد شیعه عبارتست از «قول، فعل و تقریر پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین از اهل بیت آن حضرت» و نزد اهل تسنن عبارتست از «قول، فعل و تقریر پیامبر گرامی اسلام ﷺ و برخی صحابه». این تفاوت به خاطر تعمیم (مشروع و مستدل) عصمت نزد شیعه به امامان معصوم ﷺ است. از سوی دیگر، ماهیت عصمت انبیا ﷺ نیز میان شیعه و سنی مورد اختلاف است. علامه حلی در این باره می نویسد: «معتزله ارتکاب گناه صغیره ... و اشاعره و حشویه به جز کفر و درجوع، ارتکاب گناهان کبیره و صغیره را از سوی پیامبران جایز می شمارند؛ ولی امامیه (شیعه) معتقدند عصمت پیامبران از تمامی گناهان واجب است» (حلی، ۱۴۱۹، صص ۴۷۱ و ۴۹۳).

۳. اجماع: عبارت است از اتفاق نظر امت مسلمان، خصوصاً اتفاق نظر و عمل صحابه نخستین از دیدگاه اهل سنت و اتفاق نظر علمای شیعه به گونه‌ای که کاشف از قول معصوم باشد، از دیدگاه شیعه، حجیت اجماع (اصل عصمت) و نزد سنی (عدالت صحابه یا روایات مانند: لاتجتمع امتی علی خطا و...) می باشد.

۵۹

۴. «عقل» و «قیاس»: نزد شیعه میان عقل و وحی تعارض برقرار نیست، بلکه وحی مکمل عقل و عقل یکی از منابع اجتهاد است. مقصود از عقل نزد شیعه، بدیهیات یا مستقلات عقلیه یا عقل نظری است. عقل براساس آن حکم قطعی می کند که حجیت شرعی دارد؛ بنابراین قاعده ملازمه میان عقل و شرع است (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۹). اگر دلیل نقلی ظنی (نه نقلی قطعی) با آن معارضه کند و آن را نتوان کنار زد، باید معنای ظاهری دلیل نقلی را تأویل کرد (خراسانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۵۸). معتزله نیز مانند شیعه به عدم تعارض میان عقل و نقل

قائل اند که نه ملازمه‌ای میان عقل و وحی است و نه وحی مکمل عقل، بلکه امور وحی به عقل واگذار شده‌اند و این عقیده مختار، خوارج و زیدیه هم هست (مفید، ۱۳۷۲، ص ۷). اشاعره در اهل سنت به تعارض میان عقل و وحی قائل‌اند؛ طبق این عقیده فقط وحی معتبر است، نه عقل. این نظریه اشاعره بر اغلب مذاهب اهل سنت غلبه یافت. براساس این نظریه، عقل یکی از منابع اجتهاد به حساب نمی‌آید؛ ولی به جای آن، قیاس و مصلحت‌سنجی‌های فقیهانه، منبع چهارم اجتهادند. نظریه مصلحت مذکور (مثلاً استحسان، عمل اهل مدینه، قول صحابه، مصالح مرسله و...) به نظریه مقاصد شریعت برمی‌گردد که نخستین بار امام‌الحرمین جوینی در قرن پنجم هجری مبانی آن را مطرح کرد (علوانی، ۱۴۲۱، ص ۶). پس از او شاگردش امام غزالی به نظریه‌اش پرداخت و اصل استصلاح را مطرح کرد (غزالی، ۱۳۶۸، ص ۲۸۶). منظور او از مصلحت، جلب منفعت، دفع ضرر و محافظت بر مقصود شرع در ضمن حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال مردم است. پس از غزالی، نظریه مصلحت بسط یافت. توسط افکار فقه‌های اهل سنت مانند ابواسحاق شاطبی و شیخ محمد عبده و شاگردانش، این نظریه دوباره احیا یافت و بر ظرفیت عقل‌گرایی در فقه اهل سنت افزوده شد. این نظر با انکار عدم تعارض عقل و نقل چگونه متناسب است؟

### انسداد باب اجتهاد

در زمان پیامبر ﷺ مسلمانان احکام شرعی مربوط به وقایع و حوادث زندگی را از ایشان می‌آموختند و می‌پرسیدند. عموم اهل سنت، اجتهاد پیامبر ﷺ را جایز و قابل خطا می‌دانند (توانا، بی‌تا، ج ۳، ص ۷)، بر خلاف شیعه که پیامبر ﷺ و ائمه را معصوم و دارای علم کامل برای تشریح و تبلیغ احکام شرعی می‌دانند (حلی، ۱۴۰۴، ص ۲۳۹)؛ پس اجتهاد آنها ممتنع است. البته بعضی اصحاب را ایشان در زمان خود آموزش روش اجتهاد می‌دادند (حسن، ۱۴۰۴، ص ۱۹۷ / توانا، بی‌تا، ص ۲۹۲) و باب اجتهاد از عصر رسول ﷺ باز بوده، همراه با اختلاف در کمیت و کیفیتش، در آغاز قرن چهارم هجری باب اجتهاد در اهل سنت به خاطر عللی بسته شد (دوانی، ۱۳۷۰، ص ۳۴۴ / منتظری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۸۱). از اواسط قرن ششم هجری، سلسه‌ای از علمای اهل سنت (جواهری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰)، علیه بسته‌ماندن باب اجتهاد در اهل سنت شروع به مبارزه کردند. اقبال لاهوری از طرفداران افتتاح باب اجتهاد در اهل سنت بود،

به اندازه‌ای که در این راه تکفیر شد. او بسته‌ماندن باب اجتهاد را علت انحطاط مسلمانان می‌داند (لاهوری، ۱۳۴۶، ص ۱۷۱).

### اجتهاد در افکار اقبال لاهوری و استاد مطهری

*اقبال لاهوری* اگرچه فقیه نبود؛ ولی حقیقت اجتهاد را فهمیده بود. وی به عنوان نماینده مذهب اهل سنت بوده، در فقه مقلد *ابوحنیفه* است. وی قیاس را منبع چهارم اجتهاد می‌داند؛ ولی توجیهاات او درباره حجیت نوع قیاس نزد امام *ابوحنیفه*، *شافعی* و *احیاناً مالک* و عدم حجیت عقل و قیاس نزد *امام حنبل*، متناقض، مبهم و غیر تخصصی است. استاد *مطهری* اجتهاد را به تطبیق دادن اصول ثابت اسلام از سوی مجتهد بر مسائل متغیر تعریف می‌کند و افتتاح باب اجتهاد در اسلام را یک امر لازم می‌داند. ایشان انسداد باب اجتهاد در مذهب اهل سنت و توقف آنها بر اجتهاد ائمه اربعه را رد می‌کند. در نظر استاد *مطهری*، تعبیر اجتهاد به اجتهادپذیری اسلام، بالاتر از تعبیر *اقبال* از اجتهاد است که می‌گوید اجتهاد قوه محرکه اسلام است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۳ / لاهوری، ۱۳۴۶، ص ۱۷۱). استاد *مطهری* نقش عقل در اجتهاد را با رهنمودهای وحی، اساسی می‌داند که *اقبال لاهوری* نیز معتقد است؛ ولی فقط در حوزه فلسفه، نه در حوزه فقه.

### استاد مطهری و اجتهاد

در دیدگاه استاد *مطهری*، اصل اجتهاد در اسلام بر دو گونه است: ۱. اجتهاد غیرقیاسی؛ ۲. اجتهاد قیاسی. اجتهاد قیاسی را اجتهاد بالرأی هم می‌گویند و در اجتهاد غیرقیاسی، از قیاس (تمثیلی منطقی و اجتهاد بالرأی) به عنوان منبع اجتهاد استفاده نمی‌شود و به جای آن از منبع دیگر اجتهاد مانند کتاب، سنت، اجماع و عقل استفاده می‌شود.

#### ۱. استاد مطهری و اجتهاد غیر قیاسی

اجتهاد غیرقیاسی نزد استاد *مطهری* عبارت است از به‌کاربردن نهایت کوشش در استنباط حکم شرعی از ادله معتبره شرعیه: «استفراغ الوسع فی طلب الحکم الشرعی» (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱). اجتهاد در کلمات امیرمؤمنان علیه السلام عبارت است از صدور پاسخ از سوی یک مجتهد برای

هر پرسشی که از او می‌شود و از این راه هر فرعی را به اصلش برمی‌گردانند: «اصدار کل وارد علیه و تصییر کل فرع الی اصله» (همان، ۱۳۷۶، ص ۱۳۱). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: وظیفه ما بیان و تبیین احکام و اصول کلی اسلام است و وظیفه شما مجتهدان، استخراج فروع از این اصول است: «علینا إلقاء الاصول و علیکم التفریع» (همان، ص ۱۳۳). در نظر استاد **مطهری**، چون احکام و اصول کلی اسلام متناهی‌اند و قابل بیان و احکام فرعی غیرمتناهی و غیرقابل بیان، پس مجتهد باید آن را با اجتهادش بیان کند (مطهری، الف، ۱۳۷۴، ص ۱۷۴).

## ۲. استاد مطهری و اجتهاد قیاسی

اجتهاد قیاسی از منظر نزد استاد **مطهری** بر دو گونه است: قیاس تمثیل منطقی و قیاس بالرأی.

### ۲-۱. قیاس تمثیل منطقی

قیاس تمثیل منطقی بدین معناست که مجتهد موارد مشابه را در نظر گرفته، در قضیه مورد نظر خود، مطابق به آن حکم می‌کند. این نوع از قیاس به عنوان یک منبع مستقل اجتهاد به حساب نمی‌آید. این قیاس نسبت به حکم شرعی، افاده گمان می‌کند نه یقین. استاد **مطهری** درباره این قیاس می‌فرماید: «یکی اینکه قیاس که همان تمثیل منطقی است راه مطمئنی نیست» (همان)؛ به جهت اینکه قیاس و رأی از نوع گمان‌هاست که در احکام شرعی زیاد به خطا می‌رود (همان، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰).

### ۲-۲. قیاس اجتهاد بالرأی

قیاس اجتهاد بالرأی عبارت است از اینکه مجتهد حکمی را که در کتاب و سنت نمی‌یابد، با فکر و رای خویش آن را وضع کند. این نوع از اجتهاد، یکی از منابع تشریح احکام شرعی نزد اهل سنت است. استاد **مطهری** فلسفه روی آوردن علمای اهل سنت به سه قیاس را عدم اعتقاد آنها به جامعیت احکام اسلامی می‌دانند؛ زیرا در نظر آنها احکامی که در کتاب و سنت آمده‌اند، محدود و ناقص‌اند و بدون احکام شرعی در برابر حوادث نامحدودند؛ پس مجتهد طبق رأی

شخصی خویش درباره آن مسائل جدید حکم صادر می‌کند. ایشان می‌فرمایند:  
مجتهد، حکمی را که در کتاب و سنت نیست، با فکر و رأی خویش وضع

کند، این را در اصطلاح اجتهاد رأی می‌گویند ... آنها می‌گویند کتاب، سنت و اجتهاد یعنی مقصود اجتهاد رأی است ... اهل سنت می‌گویند احکامی که به وسیله کتاب و سنت تشریح شده، محدود و متناهی‌اند، حال آنکه وقایع و حوادث که پیش می‌آیند، نامحدودند؛ پس منبع دیگری غیر از کتاب و سنت لازم است معین شده باشد برای تشریح احکام الهی و آن همان است که از او به اجتهاد رأی تعبیر می‌کنیم (همان، ص ۹۷).

### ضرورت اجتهاد بالرأی

در نظر استاد **مطهری**، ضرورت اجتهاد بالرأی در اهل سنت بر احادیث مبتنی است؛ از جمله حدیث معاذبن جبل که طبق این حدیث، رسول اکرم ﷺ ایشان را به یمن فرستادند و از او پرسیدند: چگونه مسائل را حل و فصل خواهید کرد؟ ایشان پاسخ دادند: مطابق کتاب خدا. پیامبر(ص) فرمود: اگر در آن حکمی نیافتید؟ دوباره پاسخ دادند: مطابق سنت رسول الله. پیامبر(ص) فرمود: اگر در آن هم حکمی نیافتید؟ گفت: اجتهاد رأی؛ یعنی فکر خودم را به کار می‌اندازم. استاد **مطهری** می‌فرماید: درباره چگونگی اجتهاد بالرأی در میان فقهای اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد؛ مثلاً امام **شافعی** در الرسالة بسیار تأکید می‌کنند که مقصود از قیاس، منحصرأ قیاس تمثیلی است. بعضی از فقهای دیگر اهل سنت در اجتهاد بالرأی، استحسان (حکم کردن از سوی مجتهد مطابق رأی خویش به هرچه اقرب به حق و عدالت است، بدون در نظر گرفتن موارد مشابه) را نیز شامل می‌دانند و همچنین است استصلاح (یعنی تقدیم مصلحتی بر مصلحت دیگر) و تأول (یعنی هرچند حکمی در نصی از نصوص دینی ... رسیده؛ ولی به واسطه بعضی مناسبات، حق داشته باشیم از مدلول نص صرف نظر کنیم و رأی اجتهادی خود را مقدم بداریم) (همان، صص ۹۷-۹۸). اگر قیاس تمثیل منطقی مفید علم بود، به طور قطع عمل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۱، صص ۵۶-۳۹) و اقامه هر دلیلی بر حجیت قیاس بالرأی از سوی اهل سنت، بنا بر ادله ذیل مردود است.

### عقیده شیعه درباره قیاس

قیاس به عنوان طریقت، وسیله گمان است، نه یقین برای به دست آوردن حکم شرعی که اکثر به خطا می‌رود؛ پس باطل و استفاده از آن ممنوع است.

قیاس به عنوان موضوعیت، بر این عقیده مبتنی است که شریعت جامع نیست و جامعیتش نیازمند به رأی مجتهد است؛ پس چنین عقیده‌ای باطل است و استفاده از این قیاس در عمل اجتهاد، شرعاً ممنوع است.

### ادله ممنوعیت اجتهاد بالرأی از منظر شیعه

۱. بنا بر اصول قطعی، امامان شیعه علیهم‌السلام واجب‌الطاعه‌اند و آنها اجتهاد بالرأی را منع کرده‌اند؛ پس اجتهاد بالرأی ممنوع است. مخالفت ائمه علیهم‌السلام با اجتهاد بالرأی، به اندازه‌ای جدی بود که بسیاری از مخالفان قیاس، این مخالفت را نوعی هدایت ائمه به تعبد مطلق به ظواهر و طرد عقل در استنباط احکام شرعی تلقی کردند. استاد **مطهری** می‌فرماید: این تلقی نادرست است؛ زیرا غرض از مخالفت، جمود نیست، بلکه تشویق به اجتهاد صحیح مبتنی بر نقش فعال عقل همراه وحی است (همان، الف، ۱۳۷۴، ص ۱۷۴).

۲. اجتهاد بالرأی بر عدم اعتقاد به کافی بودن احکام شرعی در کتاب و سنت استوار است، در حالی که این عقیده مخالف صریح قرآن کریم است و بر کمال و تمام بودن شریعت اسلامی دلالت دارد: «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً» (مائده: ۳).

۳. امیرمؤمنان علی بن ابیطالب علیه‌السلام در مذمت اجتهاد بالرأی می‌فرماید:

أم أنزل الله دیناً ناقصاً فاستعان بهم علی إتمامه او كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا و علیه أن یرضی؟ أم أنزل الله سبحانه دیناً تاماً فقصر الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عن تبلیغه و أدائه؟ و الله سبحانه یقول: ما فرطنا فی الكتاب من شیء و ذکر ان الكتاب یصدق بعضه بعضاً إنه لا اختلاف فیہ، فقال سبحانه: ولو كان من عند غیر الله لوجدوا فیہ إختلافاً كثيراً؛ آیا خداوند دین را ناتمام فرود آورد و آنگاه از این افراد (قیاس‌کنندگان در دین) برای تکمیل آن (دین) استمداد کرده است یا اینها در خلق و نزول دین با خدا شریک بوده‌اند و طبق قانون (حق مساوی شرکاء)، چون پاره‌ای از احکام را خدا بیان کرده است و آنها قبول کرده‌اند و باید پاره‌ای از احکام را اینان با رأی و خیال خود وضع کنند و خدا قبول کند؟ و اینکه خداوند دین کامل را نازل کرده و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در رساندن آن به مردم کوتاهی کرده است؟ و اینان می‌خواهند آن قسمت رسانده نشده را با قیاس و خیال کامل کنند! در حالی که خداوند می‌گوید: ما در این کتاب از هیچ بیانی که برای مردم لازم است، کوتاهی نکرده‌ایم. آیات قرآنی بعضی مفسر بعضی دیگرند و اختلاف‌بردار نیستند و اگر از سوی

طالع



خدا نبود، در آن اختلاف فراوانی می‌یافتند (دستی، ۱۳۷۹، خ ۸ / مطهری، الف، ۱۳۷۴، صص ۱۷۴-۱۷۵).

۴. احادیث منقول از امامان شیعه<sup>علیهم‌السلام</sup> نیز بر جامعیت شریعت اسلامی دلالت دارند. در **اصول کافی**، بابی وجود دارد ذیل عنوان هیچ حلالی و حرامی نیست، مگر اینکه در کتاب و سنت آمده است. از نظر استاد **مطهری**، کلیات اسلامی که در کتاب و سنت آمده، به گونه‌ای است که قدرت انطباق بر همه فروع غیرمتناهی را دارد؛ چیزی که مورد نیاز است، قوه اجتهاد است (همان: صص ۱۷۶ - ۱۷۹).

### قیاس در مذاهب اربعه

بعضی از ائمه اهل سنت همانند ائمه اهل بیت پیامبر<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup> مخالف اعمال قیاس در اجتهاد بودند. امام **تسافعی**، اجتهاد بالرأی را قبول نداشتند. امام **احمد حنبل**، مخالف استفاده از عقل و قیاس در اجتهاد بود. امام **ابوحنیفه**، قیاس را منبع چهارم اجتهاد می‌داند. امام **مالک** نیز با ایشان هم‌عقیده‌اند، اگرچه مخالفت ایشان با امام **ابوحنیفه** نیز نقل شده است (خلیفه، ۱۴۱۸، ص ۳۴۲).

### نقش عقل در اجتهاد از دیدگاه اسلام

بحث کلامی، رابطه عقل و وحی بر حوزه فقه نیز تأثیر گذاشته، باعث پیدایش دو دیدگاه شده است:

۱. تعارض عقل و وحی و لزوم تقدیم وحی بر عقل؛

۲. عدم تعارض عقل و وحی.

دیدگاه اول، مختار اغلب مذهب سنی است؛ مانند اشاعره و دیدگاه دوم، مختار مذهب شیعی، معتزلی، خوارج و زیدیه است (مفید، ۱۳۷۲، ص ۷).

### دیدگاه تعارض عقل و وحی

در این دیدگاه، وحی فقط منبع معتبر در شناخت و تعیین تکلیف است و عقل، چنین مقامی ندارد؛ ولی قیاس و مصلحت‌سنجی‌های فقیهانه، معتبر شناخته شده‌اند. استاد **مطهری** در ردّ این دیدگاه می‌فرماید:

در دینی که در مبادی استنباط، عقل را در ردیف کتاب آسمانی قرار بدهند ... متضمن این مطلب است که آن دین، به تضاد میان عقل و دین معتقد

نیست و اگر معتقد بود، محال بود آن را در عرض دین قرار بدهد، بلکه آن طوری رفتار می‌کرد که در بعضی ادیان دیگر است که می‌گویند: دین فوق عقل است و عقل حق مداخله در مسائل دینی را ندارد (همان، ج ۲، ص ۲۷).

## ۲. دیدگاه عدم تعارض عقل و وحی

طبق این دیدگاه، عقل، منبع معتبر در شناخت و در تعیین تکلیف است. درباره این دیدگاه دو نظریه داریم:

### ۲-۱. نظریه افراطی «تفویض» معتزله

معتزله براساس دیدگاه عدم تعارض میان عقل و وحی، نظریه تفویض را مطرح کردند و در مقابل اشاعره برای عقل، نقش افراطی قائل شدند. براساس نظریه تفویض، عقل در درک و تعیین تکلیف، استقلال تام دارد و جدا از سمع (وحی) عمل می‌کند. شیخ مفید در این باره می‌فرماید: «امامیه بر این امر اتفاق دارند که عقل در دانش خویش و نتایج آن به سمع نیازمند است... ولی معتزله... را اعتقاد خلاف این است و چنان می‌پندارند که عقل‌ها مستقل از سمع عمل می‌کنند» (مفید، ۱۳۷۲، ص ۷).

استاد مطهری استقلال تام عقل از سمع را قبول ندارد و می‌فرماید: «اجتهاد در فقه و اعتزال در کلام، البته نوعی حریت است؛ ولی حریت از جمود و تقشّر» (مطهری، الف، ۱۳۷۴، ص ۱۸۵). به نظر می‌رسد استاد مطهری نظریه تفویض معتزله را مختص کلام ایشان، مقابل به نظریه تعارض عقل و وحی اشاعره می‌دانند، نه در فقه؛ چون اعمال نظریه تفویض در اجتهاد، منجر به ختم دیانت می‌شود؛ زیرا اولاً، با وجود عقل و توانایی مستقل آن نیاز رجوع به کتاب و سنت نیست؛ ثانیاً، نظریه تفویض، رافع موضوع ضرورت اجتهاد در اسلام خواهد بود.

### ۲-۲. نقش عقل در اجتهاد و در مذهب شیعه

در مذهب شیعه، عقل در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و جهان‌بینی توحیدی، موقعیت محوری دارد. مذهب شیعه، چهار منبع در اختیار مجتهد گذاشته است: کتاب، سنت، اجماع و عقل. مقصود از عقل در دیدگاه شیعه در حوزه فقه، بدیهیات عقلیه یا مستقلات عقلیه و غیرمستقلات عقلیه‌اند که متلازم‌اند و با قاعده ملازمه عقل و شرع شناخته می‌شوند. عقل در چنین مواردی حکم قطعی

عقل

سال دهم - شماره ۳۹ - بهار ۱۳۹۱

۶۶

صادر می‌کند و احکام آن حجیت دارند. اصولیون شیعه، عقل را گاهی بر اجتهاد نیز اطلاق کرده‌اند. استاد مطهری می‌فرماید: «اسلام در اساس قانونگذاری خود روی عقل تکیه کرده است؛ یعنی عقل را به عنوان یک اصل و مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است...؛ یعنی مسئله‌ای است مورد اجماع و اتفاق» (همان، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۶).

نزد شیعه، کشف ملاک حکم یک مسئله فرعی و حکم کردن بنا بر آن ملاک و کشف، رابطه میان آن حکم فرعی و کلیات اسلام، به گونه‌ای که مجتهد بیابد. این حکم فرعی داخل کدام اصل از اصول کلی است به فعالیت‌های عقلانی مجتهد تعلق دارد و رأی مجتهد، خطاپذیر است؛ در نتیجه اجتهاد خطاپذیر می‌شود. به همین علت شیعه را «مُخَطَّئه» گویند. شیعه اگرچه اصل عدم تعارض عقل و وحی را مانند معتزله قبول دارد؛ ولی برخلاف آنها قدرت عقل را کافی نمی‌داند؛ بنابراین بر ضرورت مدرسانی وحی به عقل قطع دارد. شیخ مفید در این باره می‌فرماید: «گفتار در آنکه عقل جدایی‌ناپذیر از (وحی) است و در اینکه تکلیف جز از راه پیامبران درست نمی‌شود. امامیه بر این امر اتفاق دارند که عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است و از سمعی جدا نیست که غافل را بر چگونگی استدلال آگاه می‌کند» (مفید، ۱۳۷۲، ص ۷). بنابراین ماهیت تشریح عقلی در مذهب شیعه به نحو زیر است:

#### ۱. عقل کاشف ملاکات احکام

اسلام احکامش را بر مصالح و مفاسد واقعی وضع کرده است. برای مصلحت، ملزمه حکم وجوب و برای مفسده، ملزمه حکم حرام را وضع می‌کند. مصالح و مفاسد به منزله علل احکام‌اند. عقل توانایی کشف این مصالح و مفاسد را دارد؛ ولی در بعضی موارد این توانایی عقل محدود است. اگر مجتهد درباره مسئله‌ای حکمی را در قرآن و سنت نیابد و از سوی دیگر با عقل خویش مفسده یا مصلحتی را کشف کند، به حکم آن آشنایی که مجتهد از روح اسلام دارد، اگر مصلحت مهمی باشد، می‌داند که اسلام از آن صرف نظر نمی‌کند و به حکم عقل حکم شرع (واجب) را کشف و صادر می‌کند. اگر مفسده مهمی باشد، حرام را کشف و صادر می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، صص ۳۷-۳۸).

## ۲. تشریح عقلی مبتنی بر نص محوری

تشریح عقلی بر دو شرط اساسی مبتنی است: اولاً، نباید با نصوص قرآن و سنت مخالف باشد؛ ثانیاً، در مواردی معتبر است که درباره آنها آیه یا حدیث وجود نداشته باشد. دلیل قطعی نقلی نمی‌تواند مخالف دلیل قطعی عقلی باشد. عقل، علل احکام را کشف می‌کند. آن علل گاهی تغییر می‌یابند. نگاه اسلام، عقل را اجازه داده که بر مصلحت یا مفسده جدید حکم صادر کند. این است معنای قاعده ملازمه میان عقل و شرع. دلیل قطعی عقلی می‌تواند مخالف دلیل ظاهری نقلی باشد، آنگاه آن ظاهر مقصود نیست. برعکس، گاهی یک دلیل عقلی ظنی مخالف یک دلیل قطعی نقلی است، آنگاه دلیل عقلی ظنی حجت نیست (همان: صص ۳۹-۴۰). معنای جمله (کل ما حکم به الشرع حکم به العقل و بالعکس) این است که در هر حکم شرعی، رمزی وجود دارد که اگر آن رمز را به عقل بگوییم، عقل هم تصدیق می‌کند. همچنین، جایی که شریعت حکم دارد، ولی عقل رسایی ندارد، باز هم مطابق حکم عقل تعبد می‌کنیم؛ چون عقل می‌گوید، رجوع غیرمتخصص به هدایات متخصص مطمئن در مواردی که اطلاع مطلوب ندارد یا اصلاً ندارد.

## ۳. تشریح عقلی در ملاک‌های متزاحم

مصالح و مفساد که علل احکام در اسلام‌اند، دارای درجات‌اند و گاهی با یکدیگر متزاحم دارند که در فقه اسلامی «باب متزاحم» درباره آن بحث می‌شود. استاد مطهری می‌فرماید:

احکام، تابع یک سلسله مصالح و مفساد واقعی‌اند و این مصالح و مفساد در یک درجه نمی‌باشند ... اسلام خود اجازه داده است که در این گونه موارد، علمای امت درجه اهمیت مصلحت‌ها را با توجه به راهنمایی‌های خود اسلام بسنجند و مصالح مهم‌تر را بر مصالح کم‌اهمیت‌تر ترجیح دهند (همان، ۱۳۷۸، ص ۱۹۳).

## اجتهاد و حریت از منظر شهید مطهری

اصل اجتهاد در اسلام نزد استاد مطهری نوعی حریت است. مستشرقان وانمود می‌کنند که اسلام مساوی است با عقاید اشعری و ضد عقل در مقابل عقاید اعتزال و ضد دین به‌عنوان حریت در عقل و اجتهاد. استاد مطهری این‌گونه تفسیر از اجتهاد یا از اعتزال را دروغ و بهتان محض می‌دانند. اجتهاد در فقه و اعتزال در کلام، نوعی حریت است در مقابل جمود و ضد عقل

موضوع‌گیری‌های اشاعره (همان، الف، ۱۳۷۴، صص ۱۸۴ - ۱۸۵).

### اقبال لاهوری و اجتهاد

علامه *اقبال لاهوری* به عنوان پیرو مسلک حنفیه فقط قیاس را منبع چهارم اجتهاد می‌دانند. طبق نظر *اقبال*، امام *احمد حنبل* چون عقل و قیاس را منبع چهارم اجتهاد نمی‌پذیرند، پس می‌توان اجتهاد را در اهل سنت به دو گونه «اجتهاد قیاسی (حنفیه، شافعیه و مالکیه)» و «اجتهاد غیرقیاسی - منهای عقل و قیاس - (حنبلیه)» تقسیم کرد.

#### ۱. اقبال لاهوری و اجتهاد غیر قیاسی

*اقبال لاهوری* در تعریف اجتهاد می‌گوید: اجتهاد یعنی کوشیدن، بدین منظور که در مورد یک مسئله حقوقی، حکم مستقلی به دست آید. در نظر *اقبال لاهوری*، این تعریف را می‌توان از آیه کریمه «والذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا؛ و آنان که در ما بکوشند، ایشان را به راه‌های خود رهبری خواهیم کرد» (عنکبوت: ۶۹) استنباط کرد و هم از حدیث *معاذ بن جبل* که می‌گوید چون پیامبر اسلام ﷺ *معاذ* را به فرمانروایی یمن برگزید، از او پرسید در مورد مسائلی که با آنها روبه‌رو می‌شود، چه خواهد کرد؟ معاذ در پاسخ گفت: از روی کتاب خدا داوری خواهم کرد. بار دوم پیامبر اسلام ﷺ از او پرسیدند: اگر در کتاب خدا چیزی نیافتی چه خواهی کرد؟ او در پاسخ گفت: آنگاه بر سنت و روش رسول خدا ﷺ عمل خواهم کرد. پیامبر اسلام ﷺ بار سوم از او پرسیدند: اگر در سنت چیزی نیافتی چه خواهی کرد؟ *معاذ* در پاسخ گفت: آنگاه اجتهاد می‌کنم (لاهوری، ۱۳۴۶، صص ۱۶۹-۱۷۰).

#### ۲. اقبال لاهوری و اجتهاد قیاسی

اجتهاد قیاسی از نظر *اقبال لاهوری* نیز بر دو گونه است:

##### ۲-۱. قیاس تمثیل منطقی

*اقبال* در این باره می‌گوید: قیاس یعنی استفاده کردن از استدلال در مسائل مشابه و مقایسه کردن آنها با یکدیگر است ... همان گونه که *شافعی* به حق گفته است قیاس نام دیگری برای اجتهاد می‌شود که در حدود آنچه وحی شده، آزادی مطلق دارد (همان، صص ۲۰۰-۲۰۲). از مطالب

پیشین معلوم می‌شود که *اقبال لاهوری* نیز به این مطلب توجه دارند که قیاس تمثیل منطقی به عنوان منبعی مستقل در مقابل کتاب و سنت به حساب نمی‌آید. عدم اعتقاد به علم کامل و عصمت امامان شیعه، عدم اعتقاد به جامعیت، شریعت و اعتنانکردن به خطارفتن قیاس و عدم استناد به بدیهیات و مستقلات عقلیه، باعث شده است *اقبال لاهوری* مانند دیگر علمای اهل سنت، قیاس را منبع چهارم اجتهاد بداند و آن را نابودکننده دین، باعث اختلاف به حد افراط و تفریط میان علما که به انسداد باب اجتهاد منجر شده و عدم پاسخگو بودن در برابر نیازهای متغیر مسلمانان و... تلقی نکند و در نتیجه به جای پرداختن بر کشف علل حقیقی اختلاف میان علما در امر اجتهاد، به تحلیل علل غیرمطلوب بسنده کند.

## ۲-۲. قیاس بالرأی (اجتهاد بالرأی)

قیاس بالرأی نزد *اقبال لاهوری* عبارتست از رأی شخصی مجتهد در مقابل کتاب، سنت و اجماع به عنوان منبع چهارم اجتهاد. *اقبال لاهوری* در تعریف قیاس می‌فرماید: قیاس که در اصل چنان می‌نمود که وسیله‌ای برای سرپوش گذاشتن بر آرا و عقاید شخصی مجتهدان بود، در نهایت به صورت منبع حیات و حرکتی در حقوق اسلامی درآمد (همان، ص ۲۰۱). *اقبال لاهوری* یک کارشناس فقهی و مجتهد نبوده و از ابوحنیفه تقلید می‌کرد؛ ولی به عنوان یک فیلسوف و متفکر در دیگر ابعاد تعلیمات اسلامی اظهار نظر می‌کرد، حتی در فقه که فقهای هم‌عصرش از این وضع ناراحت و نگران بودند. *اقبال* به علت عدم تخصص فقهی و تقلید از امام *ابوحنیفه* و *شافعی*، قیاس را منبع اجتهاد می‌دانستند. وی درباره قیاس می‌گوید: همان‌گونه که *شافعی* به حق گفته است، قیاس نام دیگری برای اجتهاد می‌شود که در حدود آنچه وحی شده، آزادی مطلق دارد... مذهب *ابوحنیفه*... از لحاظ اصل اساسی خود، آزادی مطلق دارد... وضعی که *ابوحنیفه* در برابر اعتبار فقهی حدیث داشته، به نظر بنده کاملاً درست بوده است و اگر آزادی‌گری جدید همچنان صلاح بداند و از استفاده حدیث دست بردارد، کاری جز این نکرده است که از یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان فقه در جهان تسنن پیروی کرده است. درباره روی آوردن علامه *اقبال* به قیاس به عنوان منبع چهارم اجتهاد، علاوه بر عللی که پیش‌تر ذکر شد، علل و قراین دیگری مانند (فقیه و کارشناس نبودن، مقلد امام ابوحنیفه بودن، معتقد به اجتهاد رسول اسلام ﷺ

علم

سال دهم - شماره ۳۹ - بهار ۱۳۹۱

۷۰

بودن، استناد به نظر فقهای اهل سنت مانند قاضی شوکانی، استفسارهای متعددی که درباره قیاس از فقهای مانند ابوالحسن ندوی، سلیمان ندوی و امثال آن داشتند و... نیز وجود داشته، با وجود اینکه ایشان برای حقانیت عقل، نظر قابل قبول تری دارند و وحی را مکمل عقل می‌دانند، به شرطی که کمک عقل به وحی را به معنای تبیین، نه به معنای تکمیل، تفسیر کنیم. اقبال می‌گوید: درست نیست فرض کنیم عقل و وجدان اصولاً معارض یکدیگرند ... هریک مکمل دیگری است (همان، ص ۱۵).

### ضرورت اجتهاد بالرأی نزد اقبال لاهوری

اقبال مانند سایر علمای اهل سنت، اجتهاد بالرأی را امری مسلم و مبتنی بر یک سری از علل می‌داند که عبارتند از:

۱. عدم اعتقاد به وجود یک امام معصوم که از اجتهاد بالرأی منع می‌کند و قول، فعل و تقریر او حجیت شرعی دارد (همان، ۱۹۹۲، ص ۲۸۶)؛
۲. وجود یک سری از احادیث؛ مانند حدیث معاذبن جبل (همان، ۱۳۴۶، صص ۱۷۹-۱۷۰)؛
۳. تقلید از امام ابوحنیفه به عنوان پیرو مذهب حنفیه (همان، ص ۱۹۷)؛
۴. عدم اعتقاد به جامعیت شریعت اسلامی (همان، ص ۲۰۰).

اقبال، شریعت اسلامی را بزرگ و وسیع می‌داند؛ ولی ناکافی که با قیاس تکمیل می‌شود (همان، صص ۱۹۱-۱۹۲) و به همین دلیل اگر اجماع صحابه علیه نص قرآن قائم شود و مبتنی بر قیاس نباشد، حجت است (همان، ص ۱۹۹) و اگر مبتنی بر قیاس باشد، مکمل شریعت است.

**اقبال لاهوری** در تصنیف خود (احیای تفکر دینی در اسلام)، قیاس تمثیل منطقی امام شافعی (همان، ص ۲۰۱) و قیاس بالرأی امام ابوحنیفه اعتقاد یافته است (همان، ص ۱۹۷)؛ اگرچه در کلام ایشان، قیاس معنای اعمی هم قابل برداشت است (همان، ص ۲۰۰). **اقبال لاهوری** فرقه حنفیه را از دیگر مذاهب اربعه در حل مسائل مسلمانان براساس اعمال قیاس مؤثرتر می‌داند. **اقبال** می‌فرماید امام شافعی و امام مالک از قیاس در اجتهاد استفاده می‌کردند (همان، ص ۲۰۲). درباره امام مالک که مخالف استفاده از عقل و قیاس در امر اجتهاد بودند، علامه **اقبال**، بیانی روشن ندارند. **اقبال** به پیروی از **ابوحنیفه**، قیاس را منبع اجتهاد در مقابل کتاب و سنت می‌داند؛

ولی با وجود توجه او به اختلاف اساسی میان ائمه اربعه بر حجیت قیاس و عقل به عنوان منبع اجتهاد، توجیهاات او درباره حجیت دو نوع از قیاس نزد امام *ابوحنیفه* و امام *شافعی* و احياناً امام *مالک* و عدم حجیت اینها نزد امام *حنبل*، متناقض، مبهم و غیرتخصصی بوده است؛ زیرا اولاً، ایشان در مقام قیاس به امام *ابوحنیفه* (اجتهاد بالرأی) را حق می‌دانند و در جای دیگر، قیاس به امام *شافعی* (تمثیل منطقی) را حق می‌دانند و بر فرض اراده او توفیق و جمع میان دو نظر باشد، باز با اشکالات متعددی روبه‌رو می‌شود: ۱. استفاده از حدیث لازم نیست نزد امام *ابوحنیفه* و این امر حجیت تمثیل منطقی را برمی‌دارد (همان، ص ۱۹۷-۲۰۲) در حالی که با وجود احادیث، نوبت به آزادی قیاس است، وجود دارد (همان، صص ۱۹۷-۲۰۲) در حالی که با وجود احادیث، نوبت به آزادی مطلق (اجتهاد بالرأی) نمی‌رسد؛ ۳. بنا بر عقیده *اقبال*، امام *شافعی* راضی به اعمال قیاس (اجتهاد بالرأی) در امر اجتهاد نیستند (همان، ص ۲۰۱)؛ ثانیاً، ملاک روی آوردن به قیاس، اعتقاد به عدم جامعیت شریعت اسلامی و عدم وجود مقنن معصوم و مشروع پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ است، نه تمایلات سامی و آریایی نژاد و نه روش استقرایی و نه روش استنتاجی (همان). این تفاوت در استفاده از نوع قیاس نزد امام *ابوحنیفه* و امام *شافعی* در عملیه استنباط متکی بر اعتقاد کفایت یا عدم کفایت احادیث در امر اجتهاد است.

## ۲۰. نقش عقل در اجتهاد از دیدگاه اقبال لاهوری

*اقبال لاهوری* چون در علم کلام، خود را صاحب نظر می‌دانسته آرا و عقاید فلسفی و کلامی پیشین مسلمانان را نقد کرده و کتاب احیای فکر دینی در اسلام را به عنوان یک اثر جدید در کلام جدید مسلمانان ارائه داده است (همان، ص ۲)؛ پس درباره مسئله تعارض عقل و وحی، نظر شخصی خویش را دارد.

*اقبال لاهوری* به نظریه عدم تعارض میان عقل و وحی اعتقاد دارد. در حوزه کلام اسلامی، به نظریه مکمل بودن وحی برای عقل نیز اعتقاد دارند. *اقبال لاهوری* معتقد است عقل به تنهایی می‌تواند مسائل فراتر از حدودش را یا انکار کند (و در نتیجه ایمان مؤمن را از میان ببرد) یا از درک آنها اعلام عجز و شکست کند، دین نه بر علوم حسی به تنهایی متکی است و نه بر علوم عقلی که بر روی این دو ادعا صوفیه و متکلمان با یکدیگر نزاع می‌کردند. باید اعتقادات بنیادین



را روی اصول عقلی تأسیس کنیم، با در نظر گرفتن مشاهدات قلبی (که درجه پایین آن ولایت و درجه فوقانی اش نبوت است)، چون در نظر *اقبال لاهوری* وجدان (وجدان عارفی که علمی را از راه کشف ارائه می‌دهد و قلب یا وجدان نبی که وحی را ارائه می‌دهد) و عقل مکمل یکدیگرند (همان، صص ۴-۵). معنای تکمیل وحی به واسطه عقل، ارائه گفتاری وحی طبق عملیات و اصول عقلیه و فکری بشر است (همان، صص ۵-۶). *اقبال لاهوری* اکثر اشاعره را در مسائل کلامی دارای رویکرد جدلی و در مقابل معتزله، دارای رویکرد افراطی عقلی می‌داند (همان) و به همین دلیل امام *عزالی* با این افراطی‌گری عقلی در اسلام درگیر شدند و عقل را در مقابل وجدان (اعم از کشف عرفانی و وحی نبوی) تلقی کردند، در حالی که عقل و وحی (وجدان) مکمل یکدیگرند، نه معارض (همان، صص ۹۸-۱۰۰). علاوه بر اصول فلسفی و کلامی، تأیید *اقبال لاهوری* از نظریه مکمل، مبتنی بر اظهارات ادبی ایشان نیز می‌باشد. *اقبال* در دیوان ادبی اش- جاویدنامه- خطاب به نسل جدید می‌گوید:

من به طبع عصر خود گفتم دو حرف کرده‌ام بحرین را اندر دو ظرف  
حرف پیچا پیچ و حرف نیش‌دار تا کنم عقل و دل مردان شکار  
اصل این از ذکر و اصل آن ز فکر ای تو بادا وارث این فکر و ذکره

(همان، ۱۹۹۲، ص ۳۷).

این نظریه مکمل *اقبال لاهوری* به علم کلام اختصاص دارد و چون ایشان در حوزه فقه اسلامی تخصصی نداشتند، درباره نقش عقل در عملیه استنباط، فقط به اندازه بیان پیشنهادات، تحلیل فلسفی اجتماعی و استفسار بوده است. (من منصب مذهبی ندارم که درباره این مسئله اجتهاد) از اعتبار دین بحث کنم. البته از این اندازه گفتن، باز نمی‌مانم که به خاطر تحولات و انقلاب عظیمی که در زندگی رخ داده است؛ یعنی ضروریات تمدنی و فرهنگی یافت شده‌اند که استدلالات فقها ... تجدید نظر می‌خواهند ... به گونه‌ای که برای تأیید اصل دین، نیاز به یک علم کلام جدید داریم، همچنین برای تفسیر جدید از قانون اسلامی، به یک فقیه بزرگ نیاز داریم. این فقیه باید قدرت عقلیه وسیعی داشته باشد که بتواند قوانین اسلامی را طبق نیازهای جدید، نظم نوین بدهد. علاوه بر این، او همچنین باید قوه خیال وسیعی داشته باشد که بتواند اصول‌ها را به گونه‌ای وسعت دهد که بتوانند ضرورت‌های فرهنگی روز را به‌طور کامل دربرگیرند (همان، ۱۹۰۴، ص ۵۶ / گنائی، ۲۰۰۳، صص ۱۶۸-۱۷۰).

مقصود *اقبال لاهوری* از (قوه خیال وسیع) چیست؟ آیا مرادش مستقلات عقلیه‌ای‌اند که از

آن در علم اصول فقه برای استخراج احکام شرعی استفاده می‌شود (مانند قضیه‌ای که بر نیکو بودن راستگویی و بد بودن دروغ دلالت می‌کند و بر قضیه شرعی سابقه متوقف نیست، یا متوقف است؛ مانند وجوب شیء، مستلزم وجوب مقدمه آن شیء است؛ چون وجوب وضو آنگاه لازم می‌آید که یک دلیل شرعی سابق وجوب صلوة را به اثبات رسانده باشد. همان‌گونه که یک دلیل عقلی می‌تواند تحلیلی (تحلیل معنای ظاهر و معین، مانند بحث از حقیقت وجوب تخخیری) یا ترکیبی (بحث از حالات حقیقت یک شیء؛ مثلاً محال بودن امر به دو ضد در وقت واحد)؛ همچنین یک دلیل عقلی مستقل ترکیبی می‌تواند نفی‌کننده یک حکم شرعی باشد؛ مثلاً محال بودن تعلق یک تکلیف به یک امر غیرمقدور یا اثبات‌کننده یک حکم شرعی باشد؛ مثلاً هرچه عقل به قبیح بودن آن حکم می‌کند، شارع نیز به حرمت آن حکم می‌کند) یا مقصود از قوه خیال وسیع دلیل عقلی ظنی است؟ مانند استقرای ناقص (یعنی قیاس تمثیل منطقی و قیاس اجتهاد بالرأی). در هر دو مورد چون یقین به حکم شرعی به دست نمی‌آید، محتاج به یک دلیل دیگری است تا عمل به آن، حجیت و اعتبار شرعی یابد. نزد اهل سنت چنین دلیل مؤید، نه وجود دارد و نه آن را معتبر در امر اجتهاد دانسته شده، بلکه همان گمان و خیال عقلی مجتهد نسبت به وجود یک حکم شرعی مفقود در کتاب و سنت و اجماع، کافی است که او حکم شرعی برای آن ملاک ظنی از روی قیاس صادر کند. ظاهر تحقیق و تتبع در افکار **اقبال لاهوری** درباره موقف ایشان نسبت به اعتبار و حجیت شرعی مستقلات عقلیه به عنوان منبع چهارم اجتهاد، پس از کتاب، سنت و اجماع، نگارنده مؤیدی از کلام ایشان نیافته بلکه دلایل و شواهد زیادی بر حجیت قیاس نزد ایشان به عنوان منبع چهارم در اجتهاد به طور صریح و آشکار در آثار ایشان قابل ملاحظه است.

### اجتهاد و حریت از منظر اقبال لاهوری

علامه **اقبال لاهوری** اصل اجتهاد در اسلام را به «نیرو محرکه در ساختمان اسلام» تعبیر کردند، تا اثبات کنند که علمای اسلام حق اِعمال حریت کامل در به حرکت درآوردن اصول اسلامی در هر زمان و مکان برای مرتفع گرداندن نیازهای متغیر انسان، را دارند. در این راه اگر به موانعی برمی‌خوریم، از نوع تحمیل و خارج از دین مبین اسلام‌اند. **اقبال لاهوری** معتقدند علمای اسلام تا زمان تأسیس مذاهب اربعه از حریت کامل در امر اجتهاد برخوردار بودند که مشتمل بر سه درجه می‌باشد:

۱. حریت کامل در تشریح و تقنین که عملاً منحصر به بنیان مذاهب است؛
۲. حریت محدود که داخل مرزهای مذهب خاص می‌شود؛
۳. حریت مربوط به مسئله‌ای که مؤسسان مذاهب درباره آن تکلیفی را معین نکرده‌اند (همان، ۱۳۴۶، ص ۱۷۰).

*اقبال لاهوری* درباره درجه اول از حریت اجتهاد در مذاهب اربعه سخن می‌گویند و می‌فرمایند: «اهل سنت به صورت نظری، امکان این درجه از اجتهاد را قبول دارند؛ ولی در عمل از همان زمان تأسیس مذاهب، منکر آن بوده‌اند و اجتهاد کامل محصور در شرایطی است که تقریباً پیداشدن آنها در شخص واحد غیرممکن است» (همان).

### جمع‌بندی و نتیجه

استاد شهید *مطهری* و علامه *اقبال لاهوری* در ابعاد گوناگون اصل اجتهاد در اسلام اظهار نظر کرده‌اند که تحقیق درباره نقش عقل و قیاس در اصل اجتهاد در میان این دو دیدگاه، اهمیت خاصی دارد. اصل اجتهاد نزد استاد *مطهری* عبارتست از تطبیق کردن اصول ثابت اسلام بر مسائل متغیر؛ به گونه‌ای که مجتهد باید بداند این مسئله جدید داخل چه اصلی از اصول است و *اقبال لاهوری* می‌گوید به فقیه بزرگ نیاز داریم که بتواند قوانین اسلامی را طبق نیازهای جدید، نظم نوین داده، دامنه شمول اصول را به گونه‌ای وسعت دهد که بتوانند ضرورت‌های فرهنگی روز را به طور کامل دربرگیرند.

نزد استاد *مطهری*، اصل اجتهاد یا قیاسی است یا غیرقیاسی. ایشان اجتهاد غیرقیاسی را می‌پذیرند و چون قیاس، از طرفی مفید یقین برای اثبات احکام شرعی نیست، و از طرف دیگر؛ پس اجتهاد قیاسی باطل است. *اقبال لاهوری* چون فقیه نبود و مقلد *ابوحنیفه* بود، قیاس را منبع چهارم اجتهاد می‌داند و ادله ضرورت اجتهاد بالرأی نزد *اقبال لاهوری* عبارتند از: وجود یک سری از احادیث، عدم اعتقاد به وجود امام معصوم علیه السلام، عدم اعتقاد به جامعیت شریعت اسلامی و تقلید از *ابوحنیفه* است. استاد *مطهری* با ارائه ادله ویژه تثبیت‌بودن اجتهاد بالرأی را به اثبات می‌رساند. ایشان به عدم تعارض میان عقل و وحی و به نظریه مکمل‌بودن وحی برای عقل، اعتقاد دارند. عقل نزد ایشان، منبع چهارم اجتهاد پس از کتاب، سنت و اجماع است. علامه *اقبال* در کلام اسلامی، نظریه عدم تعارض میان عقل و وحی و نظریه مکمل‌بودن وحی برای عقل را ارائه

می‌دهند؛ ولی در حوزه فقه اسلامی، قیاس را منبع چهارم اجتهاد می‌دانند. نزد استاد **مطهری**، عقل توانایی کشف ملاک یک مسئله فرعی و صدور حکم عقلی شرعی طبق آن را دارد. این تشریح عقلی کارش کشف نوع ملاک، نص محوری و تعیین ملاک اهم در میان ملاک‌های متزاحم و... است. **اقبال لاهوری** خیال ظنی مجتهد را معتبر شرعی می‌داند و هر دو ایشان اجتهاد را نوعی حریت و ضدجمود می‌دانند.



## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ قم: نشر ادب الحوزه، [بی تا].
۳. اقبال، محمد؛ احیاء فکر دینی در اسلام؛ احمد آرام؛ ج ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۶.
۴. —؛ تشکیل جدید الاهیات الاسلامیة؛ مترجم؛ ج ۲، دهلی نو: اسلامک بک سینتر، ۱۹۹۲ م.
۵. —؛ «قومی زندگی»؛ مجله مخزن؛ ج ۵۶، دهلی نو: اسلامک بک سینتر، ۱۹۰۴ م.
۶. انصاری زنجانی، ابراهیم؛ التعليقات على اوائل المقالات؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۷. انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۸. توانا، سید موسی؛ الاجتهاد و مدى حاجتنا اليه في هذا العصر؛ مصر: دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
۹. جبران، مسعود؛ الرائد؛ ج ۱، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
۱۰. جواهری، محمد حسین؛ اجتهاد در عصر ائمة معصومین؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۱. حلّی علامه، حسن بن مطهر؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تحقیق حسن زاده آملی؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. حلّی، نجم الدین جعفرین حسن؛ الوصول الى علم الاصول؛ تعليق محمد علی بقال؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الاصول؛ ج ۴، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۱۴. خلیفه، ابابکر حسن؛ الاجتهاد بالرأی فی مدرسة الحجاز الفقهیة؛ ج ۱، القاهرة: مكتبة الزهراء، ۱۴۱۸ ق.
۱۵. خمینی، سید روح الله؛ الرسائل؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۸۵.

۱۶. دشتی، محمد؛ نهج البلاغة؛ ج ۳، قم: انتشارات پارسیان، ۱۳۸۰.
۱۷. دوانی، علی؛ مفاخر اسلام؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ ج ۱، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۱۹. شافی، محمد بن ادریس؛ الرسالة؛ تحقیق محمد سیدگیلانی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۰. شرف‌الدین، عبدالحسین؛ النص والاجتهاد؛ ج ۱، قم: ابومجتبی، ۱۴۰۴ق.
۲۱. علوانی، طه جابر؛ مقاصد الشریعة؛ بیروت: دارالهدای، ۱۴۲۱ق.
۲۲. غزالی، ابوحامد محمد؛ المتصفح فی علم الاصول؛ قم: دارالذخائر، ۱۳۶۸.
۲۳. گنائی، مشتاق احمد؛ نظریه اجتهاد اور اقبال؛ ج ۱، هند: منیب الحق پبلیکیشنز، ۲۰۰۳م.
۲۴. مطهری، مرتضی؛ (الف)؛ تکامل اجتماعی انسان؛ ج ۸، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۲۵. \_\_\_\_\_؛ (ب)؛ عدل الهی؛ ج ۹، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۲۶. \_\_\_\_\_؛ (ج)؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ ج ۲۱، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۲۷. \_\_\_\_\_؛ اسلام و مقتضیات زمان؛ ج ۲، ج ۱، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
۲۸. \_\_\_\_\_؛ خاتمیت؛ ج ۶، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۲۹. \_\_\_\_\_؛ ختم نبوت؛ ج ۷، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۳۰. \_\_\_\_\_؛ ده گفتار؛ ج ۹، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.
۳۱. مغنیه، محمدجواد؛ الفقه علی المذاهب الخمسة؛ بیروت: دارالعلم، ۱۴۰۲ق.
۳۲. مفید، محمد بن محمد؛ اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲.
۳۳. منتظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۳۴. میراحمدی، منصور؛ درس گفتارهایی در فقه سیاسی؛ ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات، ۱۳۸۹.