

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۹۰،

پاییز ۱۳۹۱، ص ۳۵-۹

## نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص؛ مبانی، کارکرد\*

الهام اسکندری<sup>۱</sup>

کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی

Email: eskandari.elham@yahoo.com

دکتر علی تولائی

استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه یزد

Email: tavallaei@yazduni.ac.ir

### چکیده

نظریه‌ی محمد جواد مغنیه با عنوان: «فهم اجتماعی نصوص»، تکامل مکانیسم تنقیح مناط در فرایند اجتهاد است که بر پایه‌ی مبانی و ضوابطی چون: مقاصد شریعت، عرف و ظهور سیاقی، شکل گرفته است. توجه به مقاصد شریعت، با عنایت به عنصر زمان و مکان، نوعی مناسبت قطعی میان موضوع و حکم، ایجاد می‌کند و ظهوری برای متن کلام شارع، رقم می‌زند که بر اساس اصل عقلایی حجیت ظهور، اعتبار خواهد داشت. فهم عرفی جدید، از موضوع مذکور در متن روایت، الغای خصوصیت می‌کند و این فرصت را برای فقیه فراهم می‌آورد که به تفسیر و توسعه‌ی موضوع بپردازد و به کشف احکام اولیه درباره‌ی آن نائل آید.

نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، در آن دسته از احکام شرعی، کاربرد دارد که هم بر اساس مصالح اجتماعی انسان و نه صرف طبیعت انسانی او وضع شده باشند و همچنین، قرینه‌ای دال بر عدم تفسیر نص وجود نداشته باشد؛ بنابراین، احکام عبادی، از محدوده‌ی اعمال این قاعده، خارج می‌شوند و نظریه، با حفظ شرایط، در مسائل معاملی و اجتماعی قابل اجراست.

یکی از مهمترین نتایج حاصل از این نظریه، این است که نصوص و روایات موجود، این قابلیت را دارند که می‌توان برای بسیاری از موضوعات جدید، همچنان حکم اولی صادر نمود، بدون اینکه به ورطه‌ی قیاس کشیده شد، یا بیش از اندازه، به عناوین ثانوی تمسک جست؛ نتیجه‌ای که به گفته‌ی شهید صدر: گره بزرگی را در فقه می‌گشاید.

**واژه‌های کلیدی:** فهم اجتماعی نصوص، تنقیح مناط، مقاصد شریعت، عرف، ظهور سیاقی،

مناسبت حکم و موضوع.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۲/۳۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۰۷/۱۹.

<sup>۱</sup>. نویسنده مسئول.

## مقدمه

فقه‌های امامیه، با توجه به نصوص و ادله‌ی موجود، همواره در تلاش بوده‌اند تا احکام فردی و اجتماعی مورد نظر شارع را کشف کنند. بسیاری از احکام شرعی که به دست ما رسیده است، در قالب پاسخ‌هایی است که به پرسش‌های روایان داده می‌شد و سؤالات روایان نیز در بیشتر موارد، مربوط به حالت‌ها و موضوعات خاصی بود، نه پرسش از قوانین کلی؛ بنابراین، استخراج احکام کلی بر اساس روایت‌هایی که در مورد مصادیق خاص بیان شده‌اند و دست یافتن به حکم شرعی برای موضوعات جدیدی که در متن روایات به آنان اشاره نگردیده است و نامی از آن‌ها برده نشده است، مورد اهتمام شدید فقهاء، بوده است، به گونه‌ای که راه‌کارهایی را برای دست‌یابی بدان‌ها به وجود آورده‌اند.

یکی از این راه‌کارها که در فقه امامیه، پدید آمد، مکانیسم تنقیح مناط بود که با به‌کارگیری این روش در فرایند اجتهاد، فقیه می‌توانست اوصاف زائد در روایت را کنار گذارد و به علتی دست یابد که به حکم شرعی، منجر شده بود. بدین ترتیب، وی می‌توانست آن حکم را به تمامی مواردی تعمیم دهد که دارای آن علت بودند و حکم شرعی مصادیق دیگری را بیابد که در متن حدیث نیامده بودند.

محمد جواد مغنیه، قائل بود: نظام عبادی اسلام، نظامی غیبی است و با برداشت‌های اجتماعی، ارتباطی ندارد، اما نصوص مربوط به زندگی اجتماعی - همانند معاملات - نیازمند اعمال برداشت‌های اجتماعی و جمع میان نص و مصلحت روشن و قطعی حکم است. مغنیه، بر اساس این تلقی که برداشت‌های عمومی و دریافت‌های مشترکی که عرف از متن نصوص دارد، می‌تواند ظهوری جدید برای دلیل فراهم کند، نظریه‌ای فقهی بنیان نهاد که امروزه از آن با نام نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، یاد می‌شود. او در کتاب فقهی خود: فقه الإمام جعفر الصادق (ع)، بر اساس همین نظریه، به موضوعات فقهی می‌پردازد و طرحی نو برای ساختار مسائل فقهی، ارائه می‌کند.

اگر آن‌چنان که مغنیه قائل است، برداشت‌های عمومی و دریافت‌های مشترکی که عرف از متن نصوص دارد، ظهور جدیدی، برای کلام رقم زند، باید شاهد تحولی بزرگ در فرایند اجتهاد بود. این تحقیق، در صدد بررسی این فرضیه است تا در صورت اثبات آن، ضوابط، محدوده‌ی اعمال آثار و کارکرد آن در فقه، مشخص شود.

### مبانی نظریه

برای درک و پذیرش یا عدم پذیرش نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، ابتداء، باید ارکان تشکیل دهنده‌ی آن مشخص گردد. این نظریه، بر اساس چهار مبنای اصلی، شکل می‌گیرد:

#### ۱. اصل عقلایی حجیت ظهور

روش عملی عقلاء، این است که گوینده، برای فهماندن مقصود خویش به مخاطبان، به ظواهر کلامش اکتفاء می‌کند و نیازی نمی‌بیند حتماً سخنش را به گونه‌ای بیان کند که صریح در مقصودش باشد؛ در مقابل، طبیعی است که شنونده نیز بر اساس آن چیزی عمل نماید که از ظاهر کلام گوینده، فهمیده است. از سویی دیگر، می‌دانیم شارع نیز هنگام به کار بردن الفاظ برای فهماندن مقاصد خود، به همان روش اهل محاوره عمل می‌نماید؛ چرا که شارع، خود، در زمره‌ی عقلاء و بلکه رئیس آنان است؛ بنابراین، همسویی شارع با این روش عقلاء و عدم منع و ردع وی از این روش، نشان دهنده‌ی این است که شارع، این روش را پذیرفته است و عمل به ظواهر را حجت می‌داند (مظفر، ۳/ ۱۵۳-۱۵۲، مغنیه، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، ۲۸-۲۶).

شرط اساسی در یک گفت و گو، این است که هر دو طرف - یعنی: گوینده و مخاطب- هر دو با زبان و الفاظ به کار گرفته شده، آشنایی داشته باشند؛ زیرا بدون این آشنایی، نمی‌تواند مقصود یکدیگر را درک کنند. گاهی این مسأله پیش می‌آید که مخاطب، زبان گوینده را می‌داند و معانی مختلف واژه‌های استعمال شده را نیز می‌شناسد، اما نمی‌داند که مقصود گوینده، از لفظ یا الفاظی که به کار می‌برد، کدام یک از معانی است. در این موارد، شک در معانی الفاظ نیست، بلکه شک در مراد و مقصود متکلم است.

اصولیان، در این گونه موارد، برای درک مراد گوینده، راه کارهایی را به نام اصول لفظی، معرفی می‌کنند که با مراجعه به آنها می‌توان مقصود گوینده را به دست آورد. اصول لفظی، یکی از مهمترین ابزارها در درک و شناخت حکم شرعی هستند؛ زیرا، آن گاه که شارع، در مقام گوینده‌ی احکام شرعی است، این اصول به بنده‌ای یاری می‌رساند که در مقام مخاطب قرار دارد، تا گفتار و کلام شارع را بشناسد.

مغنیه نیز بیان می‌دارد: این، اصول لفظی هستند که آن چیزی را اثبات می‌کنند که ظاهر کلام، بر آن، دلالت می‌کند و غیر آن را نفی می‌کند. وی اصالة الظهور را چارچوبی کلی می‌داند که تمامی اصول لفظی بدان باز می‌گردد و اساس استنباط است، به گونه‌ای که هیچ فقیهی، نه

می‌تواند نسبت به آن جاهل باشد و نه می‌تواند در عملیات استنباط، آن را در نظر نگیرد و از یاد ببرد (مغنیه، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، ۲۸).

## ۲. ظهور سیاقی

هنگامی که کلامی گفته می‌شود، سه مرحله به وجود می‌آید:

نخست، مرحله‌ی دلالت تصویری است؛ یعنی: مفردات و الفاظی که گوینده به کار می‌برد، مطابق آن معنایی است که در ذهن دارد. در این مرحله، لفظ، شامل آن معنایی است که برای آن، وضع شده است.

مرحله‌ی دوم، دلالت تصدیقی اولی است. این مرحله، کاشف از اراده‌ی استعمالی متکلم است؛ یعنی: اراده‌ی خطور معنا به ذهن شنونده.

سرانجام، نوبت به مرحله‌ی دلالت تصدیقی ثانوی می‌رسد. در این مرحله، اراده‌ی جدی متکلم کشف می‌شود؛ یعنی: اراده‌ی جدی مورد نظر گوینده برای خطور معنا به ذهن شنونده (صدر، دروس فی علم الاصول، ۱/ ۱۸۵-۱۸۴). این نکته، حائز اهمیت است که مرحله‌ی آخر، همیشه در بیان جملات پدید می‌آید؛ چرا که گوینده، اراده‌ی جدی خود را در قالب جمله، برای شنونده، بیان می‌کند.

با توجه به این مقدمه، آن معنای ظاهری‌ای دارای ظهور لفظی خوانده می‌شود که در کلام - چه در مفردات و چه در جملات - زودتر از بقیه معانی، به ذهن، خطور می‌کند. این ظهور لفظی، با توجه به نحوه‌ی دلالت لفظ بر معنا، به سه بخش دلالت مطابقی، تضمینی و التزامی تقسیم می‌شود؛ هرچند برخی از اصولیان، دلالت تضمینی را در لفظ و جمله جایز نمی‌دانند (نایینی، ۴۷۶/۱).

اصولیان، به آن چیزی که به دلالت مطابقی و همچنین به دلالت تضمینی - البته، بنا بر نظر برخی از اصولیان (بروجردی، ۲۹۰) - از کلام فهمیده می‌شود، منطوق می‌نامند؛ و آنچه به دلالت التزامی، از کلام درک می‌شود، مفهوم می‌نامند و لذا ظهور لفظی، در مباحث عام و خاص، مطلق و مقید و مفاهیم، مورد بحث قرار می‌گیرد.

کلامی که متکلم می‌گوید و معنای آن را در نفس خود اراده می‌کند و همان معنی، مقصود جدی وی از بیان آن الفاظ و جملات می‌باشد، ظهوری را به دنبال دارد که به آن سیاق یا دلالت سیاق می‌گویند. منظور از سیاق کلام، هر آن چیزی است که الفاظ کلام، کاشف از آن است؛ چه با قرینه‌ی متصله یا منفصله؛ و چه با ظرف زمانی یا مکانی‌ای که کلام در آن واقع

می‌شود.

بدین ترتیب، آنچه مقصود متکلم می‌باشد، یا همان مدلول تصویری است و یا از تطابقی به دست می‌آید که بین مدلول تصویری و تصدیقی ایجاد می‌شود، و این تطابق نیز از ظاهر سیاق کلام فهمیده می‌شود؛ به عبارتی دیگر، اگر گوینده، آنچه می‌گوید، همان را هم بخواهد، و قول و اراده‌ی او، یکی باشد، سیاق کلام، بر این دلالت می‌کند که منظور متکلم، همان ظهور لفظی است؛ بدین ترتیب، با توجه به سیاق، می‌توان دریافت که مراد متکلم، گاهی غیر از ظهور لفظی است.

برای مثال وقتی گفته می‌شود: *إذهب إلى البحر في كل يوم واستمع إلى حديثه*، با توجه به کلمه‌ی حدیث، فهمیده می‌شود، مراد از کلمه‌ی بحر، معنای لغوی آن نیست، بلکه مقصود گوینده، شخص عالم است (صدر، *المعالم الجديدة*، ۱۴۳)؛ بنابراین، منشأ دلالت تصدیقی، ظهور سیاقی کلام است، نه وضع (همو، *دروس في علم الاصول*، ۱/۱۸۶).

همچنین وقتی گفته می‌شود: *أحسن إلى الفقير، كلمه‌ی احسان و فقير، از نظر معنای لفظی، روشن هستند؛ همچنین، ظهور لفظی کلمه‌ی أحسن - که صیغه‌ی امر است - تنها نسبت إرسالیه‌ی بین فاعل و مبدأ (فقیر) است؛ لذا ظهور کلمه‌ی أحسن، در طلب، از هیأت و ماده‌ی فعل امر به دست نمی‌آید، بلکه مفهوم حقیقت خارجی - یعنی: طلب - از ظهور سیاقی کلام فهمیده می‌شود (عراقی، ۱/۲۲۱).*

بر خلاف نظر برخی از اصولیان معاصر (مظفر، ۱/۱۲۰)، ظهور سیاقی، قسیم منطوق و مفهوم کلام نیست، بلکه ظهوری است که از مجموع کلام فهمیده می‌شود، و به معنای اعم، هم شامل ظهور لفظی کلام است، و هم در بر دارنده‌ی آن معنایی است که به دلالت التزامی بالمعنی الاعم، از جمله، فهمیده می‌شود؛ بدین ترتیب، هرچند سه دلالت اقتضا، تنبیه و اشاره، از دلالت‌های لفظی نیستند و از دلالت‌های سیاقی کلام می‌باشند، اما زیر مجموعه‌ای از قسیم منطوق و مفهوم نیز به شمار نمی‌آیند.

### اقسام ظهور سیاقی

ظهور سیاقی، به دو قسم ظهور سیاقی حالی و ظهور سیاقی عرفی تقسیم می‌شود.

#### الف) ظهور سیاقی حالی

ظهور سیاقی حالی، به این معنا است که متکلم، آنچه می‌گوید همان را می‌خواهد (صدر، *دروس في علم الاصول*، ۱/۲۰۷). در توضیح این ظهور سیاقی، می‌توان گفت: هرگاه متکلم،

سخن می‌گوید، لفظی که در موضوع حکم آورده می‌شود، برای نفس ماهیت (طبیعت بماهیهی) وضع شده است و در این ظهور دارد که این ماهیت، به تنهایی و بدون دخالت قیدی، تمام موضوع حکم را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین، حکم در تمامی مواردی ثابت خواهد بود که ماهیت مورد نظر، در آن، یافت شود (حکیم، منتقى الاصول ۳/۴۳۳). به خاطر همین، ظهور حالی سیاقی را اطلاق لفظی نامیده‌اند (صدر، دروس في علم الاصول ۱/۲۱۳).

#### ب) ظهور سیاقی عرفی

این ظهور، بر این مبنا است که متکلم، در مقام بیان تمام مراد خود است و قیدی هم بیان نمی‌کند؛ بنابراین، آنچه در کلام نمی‌آورد، مقصود جدی او نمی‌باشد و همان معنای مطلق که مدلول تصویری است، مقصود مدلول تصدیقی متکلم هم می‌باشد (همان، ۱/۲۰۸).

ظهور لفظی، گاه با ظهور سیاقی، یکسان می‌شود و گاه متفاوت؛ در مواردی که این دو ظهور، با وجود وحدت متعلق، با یکدیگر متفاوت هستند، این، ظهور لفظی است که بر ظهور سیاقی، مقدم می‌شود؛ زیرا ظهور لفظی، از ظهور سیاقی، قوی‌تر است.

برای نمونه، در عبارت: صم یوماً، صم یوماً، جمله‌ی دوم، بر پایه‌ی ظهور سیاقی، بر تأسیس، دلالت دارد؛ یعنی شخص، باید دو روز، روزه بگیرد، اما از آنجا که ظهور لفظی مقدم می‌شود، بر اساس ظهور لفظی، جمله‌ی دوم، فقط برای تأکید است، نه تأسیس، و وظیفه مخاطب، این است که فقط، یک روز، روزه بگیرد (نایینی، ۱/۴۹۲).

بدین ترتیب، یکی از قرائنی که ما را برای دست یابی به مقصود شارع در مقام گوینده‌ی حکم شرعی، یاری می‌رساند، توجه‌ی ویژه، به ظهور لفظی و به خصوص ظهور سیاقی کلام وی است؛ زیرا بدون این توجه‌ی خاص، دسترسی به مقصود واقعی شارع، امکان پذیر نخواهد بود.

#### ۳. فهم عرفی و اجتماعی

عرف از مهمترین ابزارهایی است که در فهم کلام شارع تأثیر گذار است؛ زیرا نقشی که عرف در تشخیص مفهوم و معنای الفاظ ایفاء می‌کند، به ظهور لفظی کلام، منجر می‌گردد و هرگاه عرف، به کشف و تطابق بین مفهوم لفظ و مصادیق آن می‌پردازد، ظهور سیاقی را رقم می‌زند.

در کتب فقهی و اصولی امامیه، استناد به عرف، به وفور به چشم می‌خورد، اما هیچ یک از آنان، عرف را منبعی مستقل برای به دست آوردن حکم شرعی، معرفی نمی‌کند (نجفی، ۱/۱۱).

۶۵-۶۴، ۵۰۰/۴۰، حکیم، الاصول العامة للفقہ المقارن، ۴۲۳)، البته اگر عرف عام، همان سیره‌ی عقلائیه دانسته شود، از این جهت، می‌توان آن را کاشف از حکم شرعی دانست، ولی با در نظر گرفتن میزان کاربرد این اصطلاح توسط علماء، می‌توان گفت: کارکرد عرف، تنها در محدوده‌ی اعمال سیره‌ی عقلائیه نیست؛ به بیان دیگر، باید گفت: حوزه‌ی نفوذ عرف، طبق آنچه فقهاء، در کتاب‌های خود به آن استناد کرده‌اند، وسیع‌تر از گستره‌ی اعمال سیره‌ی عقلائیه است؛ یعنی: علاوه بر احکامی که می‌توان طبق سیره‌ی عقلائیه، اثبات نمود، برای تشخیص موضوع و مفاهیم حکم شرعی نیز از عرف استفاده نموده‌اند و به همین دلیل است که این واژه، در آثار ایشان، بسیار به کار گرفته شده است؛ برای نمونه، وحید بهبهانی، مرجع تشخیص موضوعات را در غیر عبادات، عرف و لغت می‌داند و قائل است: در این موارد، خروج از مدلول لغوی و عرفی جایز نیست (وحید بهبهانی، ص ۱۴۵). صاحب جواهر نیز عرف را در هر موضوعی حجت می‌داند که حقیقت شرعی ندارد (نجفی، ۳۰۵/۱۴).

پرسشی که به ذهن می‌رسد، این است که کارکرد عرف، در دست یابی به حکم شرعی، چگونه است؟ تا زمانی که نحوه‌ی کارکرد عرف، برای ما مشخص نگردد، نمی‌توان فهمید فقهاء، در چه محدوده‌ای، از عرف، استفاده می‌نمایند.

برای پاسخ به این پرسش، باید با معنا و کاربرد اصطلاح ظهور عرفی آشنا شد. در تعریف ظهور عرفی، گفته شده است: ظهور عرفی، یعنی: آنچه عرف عام از کلام صادر شده‌ی از معصوم (ع) می‌فهمد (صدر، دروس فی علم الاصول ۳۸/۱). بنا بر این ظهور عرفی را ابزاری برای تطبیق بین ظهور لفظی و ظهور سیاقی دانسته‌اند.

برای مثال آنچه از لفظ دین، برحسب ظهور عرفی، به ذهن مخاطب، سبقت می‌گیرد، دین مالی است، نه مطلق واجبات الهی و حقوق خداوندی؛ هرچند در برخی روایات، لفظ دین، بر حج اطلاق شده است که از واجبات الهی است (خویی، الصوم، ۳۶۰/۱).

بنا بر این، هرگاه ظهور عرفی، حجت دانسته شود (صدر، المعالم الجدیة، ۳۱)، می‌توان با استناد به ظهور عرفی سیاق کلام، حکم شرعی را از خطابات، استخراج کرد؛ مثلاً، در باب معاملات، دلیلی ثابت نکرده است که مطلق تصرف، موجب مسقط خیار نیست، اما هر زمان، ظهور عرفی بر این، دلالت داشته باشد که تصرف، موجب اسقاط خیار می‌شود، بدان، حکم داده خواهد شد؛ و گر نه تصرف، مسقط خیار نخواهد بود (خویی، مصباح الفقاهة، ۳۳۸/۶).

همچنین گفته می‌شود: میزان، در اقرار، ظهور عرفی کلام است (حسینی روحانی، فقه

الصادق، ۲۰/۲۱۴).

نمونه‌ی سوم، مسأله‌ای در باب وکالت است؛ بر اساس نظر فقهاء، وکیل نمی‌تواند دیگری را در کاری که وکیل شده است، از طرف خود یا موکلش وکیل کند، مگر اینکه از جانب موکل، مأذون باشد. اما در جایی که موکل، به وکیل، به طور مطلق اذن دهد، در تعیین اینکه آیا اذن موکل برای وکیل کردن دیگری، از طرف خود موکل است؛ یا از طرف وکیل، ملاک، ظهور عرفی است؛ هرچند به قرینه‌ی مقام باشد (گلیایگانی، هدیه العباد، ۲/۱۱۸).

بنابراین، ظهور عرفی، خواه از الفاظ کلام به دست آید و خواه از مجموعه‌ی جمله، بر ظهور سیاقی کلام، دلالت دارد.

اگر برای کلام، دو ظهور عرفی باشد، یکی، ظهور عرفی‌ای که از وضع لغوی و لفظ به دست می‌آید، و دیگری، ظهور عرفی‌ای که به هنگام همراه شدن کلام با قرائن خارجی، به دست می‌آید که اصطلاحاً به آن، ظهور خارجی می‌گویند، این ظهور خارجی (ظهور عرفی دوم) است که بر ظهور عرفی لفظی، مقدم می‌شود.

برای نمونه، در صحیح‌هی ابن حجاج آمده است: مردی به شخصی که، مستحق صدقه است، مقداری پول می‌دهد و از او می‌خواهد پول را در موارد مصرف زکات، خرج کند. ابن-حجاج از امام کاظم (ع) می‌پرسد: آیا برای این شخص، جایز است که از این پول، برای خود نیز بردارد؟ امام (ع) در جواب می‌فرماید: اگر این پول را برای خودش بردارد، اشکالی ندارد، چنان که به دیگران می‌دهد؛ ولی اگر صاحب پول به او امر کند که پول را در مواردی مصرف کند که او نام می‌برد، شخص مستحق، نمی‌تواند از آن پول، برای خودش بردارد؛ مگر با اذن صاحب آن (حر عاملی، ۲۸۸/۹، ح ۳).

با توجه به قرائن خارجی همراه با کلام، فهمیده می‌شود وقتی صاحب پول از مستحق می‌خواهد که پول را در جایگاه و موارد مخصوص خودش، صرف کند، لفظ، بر این اذن، دلالت می‌کند که این شخص می‌تواند هم پول را به دیگری بدهد و هم خودش از آن بردارد، هرچند ظهور عرفی لفظی، بدون قرائن خارجی، بر عکس آن، دلالت دارد. در این موارد، ظهور خارجی، بر ظهور عرفی لفظی، مقدم می‌شود (انصاری، المکاسب، ۴/۳۶۱).

بنابراین، باید گفت: کاربرد اساسی عرف، تشخیص یکی از دو ظهور لفظی و ظهور سیاقی است و بر این اساس است که عالمان اصولی امامیه، در مباحث الفاظ و ظواهر، که از مهمترین مباحث اصولی و اصلی‌ترین منابع، در کشف حکم شرعی هستند، از عرف، استفاده می‌کنند



(انصاری، فرائد الاصول ۱/۱۶۹، صدر، دروس فی علم الاصول ۱/۳۸، المعالم الجديدة، ۱۷، خویی، محاضرات، ۱/۲۳، ۲/۲۷، ۲۴۳، ۵/۱۳۶؛ گلپایگانی، افاضة العوائد، ۱/۲۷۷؛ حسینی روحانی، زبدة الاصول ۱/۱۲۰؛ فضلی، ۳۲۶).

عرف، یکی از مهمترین مبانی‌ای است که مغنیه بر اساس آن، نظریه‌ی خود را بنا نهاده است. وی، اگرچه مانند دیگر فقهای امامیه، قائل است: عرف، ذاتاً منبعی برای تشریح حکم شرعی، نیست و اگر حکم شرعی بر اساس سیره‌ی عقلاء، شکل گیرد، چون مطابق با امضاء شارع می‌باشد، عمل بر اساس آن حکم، در واقع عمل به سنت است (مغنیه، فقه الإمام جعفر الصادق (ع)، ۱۲۳/۶)، اما به صراحت بیان می‌نماید در موضوعات عرفی، عمل به عرف، نیازی به تقریر شارع ندارد؛ چرا که دست یابی به امضاء شارع، در این زمینه، تحصیل حاصل خواهد بود.

البته، وی اضافه می‌کند، در مواردی که تشخیص موضوع و مقصود گوینده‌ی کلام، بر عهده‌ی عرف، واگذار می‌باشد، هرگاه شارع، لازم ببیند، در عرف تصرف می‌کند و شرطی بر آن می‌افزاید، یا کمی آن را محدود می‌کند (مغنیه، علم اصول الفقه فی توبه الجديد، ۲۲۲). به همین ترتیب، او در کتاب اصولی خود، برای عرف، نقشی مؤثر، قائل می‌شود. به نظر او، در مبحث عبادات که توقیفی است اگر امکان حمل کلمه، بر معنای شرعی وجود نداشته باشد، باید کلمه را به معنایی بر گرداند که عرف عام، از آن می‌فهمد و اگر این مورد، ممکن نباشد، آن گاه به معنای لغوی، نوبت خواهد رسید (همان، ۳۰).

اما در معاملات که تماماً امضایی است - مگر مواردی که با نص صریح، از آن خارج شده باشد - تعیین موضوع حکم شرعی، بر عهده‌ی عرف است. مغنیه، در تفسیر آیه‌ی شریفه: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) می‌گوید: به هر آنچه عمل کنید که مردم، آن را عقد می‌دانند (همان، ۴۰-۴۱).

همچنین در مبحث تخصیص عام با مفهوم مخالف، او اعتقاد دارد: زمانی که نسبت بین آن‌ها عموم و خصوص مطلق باشد، درجه‌ی ظهور عام منطوقی، مهم نیست، بلکه همین که عرف، دریابد مفهوم یک دلیل، قرینه‌ای برای دریافت مراد از منطوق دلیل دیگر است، قرینه، مقدم می‌شود و عام، با مفهوم مخالف، تخصیص می‌خورد؛ مثلاً، وقتی به طور عام گفته می‌شود: فی الغنم زکاة، و در جمله‌ای دیگر گفته می‌شود: فی سائمة الغنم زکاة - بنا بر حجیت مفهوم وصف - مفهوم، مقدم می‌شود و عام با آن تخصیص می‌خورد (همان، ۱۸۷).

آنچه در خصوص عرف، مغنیه را از دیگر فقهاء، متمایز می‌سازد، نظر وی درباره‌ی فهم اجتماعی عرف است. در دیدگاه وی، در پاره‌ای مسائل، با قرار دادن عرف، در کنار عنصر دیگری - همچون توجه به تغییرات زمانی و مکانی - نوعی فهم اجتماعی، از ظاهر کلام شارع پدید می‌آید که عامل به وجود آمدن حکم شرعی بر اساس مقتضیات هر عصر می‌گردد.

#### ۴. مناسبت‌های میان حکم و موضوع

مقصود از مناسبت‌های میان حکم و موضوع، این است که هنگام شنیدن حکمی شرعی، مناسبت‌ها و ملاک‌هایی برای شکل گرفتن چنین حکمی، به ذهن افراد، متبادر می‌شود، به گونه‌ای که به صورت امر ارتكازی عرفی در می‌آید. این مناسبت‌ها، موجب تخصیص حکم یا تعمیم آن می‌شود (صدر، دروس فی علم الاصول، ۱/۲۲۸)، اگر چه بیشتر در موارد تعمیم، کاربرد دارند. این مناسبت‌ها، یک نوع، قرینه‌ی لیبی متصل به دلیل لفظی محسوب می‌شوند (همو، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ۱/۵۳) و ظهوری برای دلیل لفظی تشکیل می‌دهند که بر اساس اصل عقلایی حجیت ظواهر، تخصیص حکم یا تعمیم آن، برای مخاطب نیز حجت خواهد بود.

زمانی که گفته می‌شود: إغسل ثوبک إذا أصابه البول، واژه‌ی غسل، از نظر لغوی، به استعمال هر نوع مایعی اطلاق می‌شود، اما زمانی که عرف با این عبارت مواجه می‌شود، آنچه از آن می‌فهمد، شستشو با آب است؛ بنابراین، حکم مذکور، تنها به یک حالت خاص (شستشو با آب)، و نه با هر مایعی، محدود می‌شود؛ در مقابل، وقتی در بیان حکم آب مشک آلوده به قطره‌ای خون، گفته می‌شود: لا تتوضأ منها ولا تشرب، عرف، این حکم را برای آبی نیز جاری می‌داند که مثلاً، در تنگ آب می‌باشد و با نجاستی برخورد داشته است؛ یعنی: در این مثال، هرچند عنوانی خاص، موضوع حکم واقع شده است، اما عرف، آن را تنها، مثالی برای یک حکم کلی و عنوانی عام به شمار می‌آورد (همو، دروس فی علم الاصول، ۱/۲۲۸).

از این رو، عرف، مهمترین عامل ایجاد مناسبت‌های میان حکم و موضوع است، اما اینکه عرف، بر چه اساسی، بین حکم و موضوع، یک رابطه‌ی کلی یا جزئی ایجاد می‌کند، می‌توان به دو عامل مهم زیر اشاره کرد:

#### الف) تأثیر زمان و مکان بر استنباط حکم شرعی

موقعیت جامعه انسانی، بر اثر دگرگونی شیوه‌های زندگی و اوضاع اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی، در ظرف زمانی و مکانی، در حال تغییر است. شریعت اسلام که

داعیه‌ی جاودانگی دارد، باید پاسخگوی وضعیت‌های جدید نیز باشد و اینجاست که بحث تأثیر زمان و مکان بر استنباط حکم شرعی مطرح می‌شود. در این مبحث گسترده، آنچه به موضوع تحقیق مرتبط است، این است که چگونه زمان و مکان می‌تواند محدوده‌ی یک حکم شرعی را توسعه دهد، یا تضییق کند، یا حتی حکمی را دگرگون سازد که در نص آمده است؛ به گونه‌ای که به نتیجه‌ای مخالف با حکم اول دست یافت؟

این نکته را باید در نظر داشت که تشریح احکام جدید، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اولاً، تشریح، تنها به خداوند باری تعالی اختصاص دارد؛ و ثانیاً، اسلام، که دینی ماندگار و همیشگی است، احکام مورد نظر اجتماع بشری را در بعد فردی و اجتماعی، به طور تمام و کمال بیان کرده است.

بنا بر این، مقصود، این نیست که بر اثر تحول و تطور تاریخی جامعه، احکام شرعی، هماهنگ با این تحولات، تغییر یابند، بلکه منظور از تأثیر زمان و مکان، این است که در حیطه‌ی موضوعاتی که عرف با اجازه‌ی شارع، می‌تواند بر حکم شرعی صادر شده، اعمال نظر داشته باشد، زمان و مکان، می‌تواند باعث تغییر در احکام شرعی شوند؛ به بیانی دیگر، با توجه به عنصر زمان و مکان، عرف، مناسبتی را بین حکم و موضوع درک می‌کند که بر اساس آن، می‌تواند دایره‌ی حکم شرعی را توسعه دهد، یا محدود کند، یا حتی حکم را تغییر دهد.

توجه به این نکته، ضروری است که آنچه مقصود است و با این تحقیق، ارتباط دارد، شامل احکام حکومتی‌ای نخواهد بود که از ولایت معصوم (ع) یا حاکم اسلامی ناشی است و برای حفظ و اداره‌ی جامعه وضع می‌شود. همچنین مواردی که تشریح اولی، مشتمل بر تغییر حکم، در شرایط دیگر می‌باشد، از محل بحث، خارج است؛ لذا مسائلی همچون مختلف بودن حکم شرعی در سرزمین اسلامی با سرزمین کفر، و تغییر احکام در پی تحقق عناوین ثانوی، جایگاهی در نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص ندارند.

زمان و مکان، از سه جهت، بر دگرگونی احکام تأثیرگذارند و باعث ایجاد برداشتی عرفی و به وجود آمدن مناسبت بین حکم و موضوع می‌گردند: تغییر دادن موضوعات احکام، تبدیل ملاک‌های حکم به ملاک‌های دیگر و توسعه‌ی ملاک، نسبت به ملاک موجود در زمان تشریح حکم.

مغنیه، به عنصر زمان و مکان، توجه‌ی ویژه‌ای دارد. وی قائل است: همه‌ی چیزهایی که پیرامون ما و در درون ما وجود دارد، در حرکت و در حال تحول و دگرگونی هستند. اگر در

گذشته، به دلیل هماهنگی و تطابق نسبی شرایط زندگی با شرع و احکام و نصوص آن، مجتهدان، به آسانی می‌توانستند حکم مسأله‌ای را از منابع و ادله‌ی چهارگانه‌ی فقهی، استنباط کنند، مجتهدان امروزی، علاوه بر دارا بودن شرائط اجتهاد، باید از درک و بینش دینی بالایی، برخوردار و به حوادث و حقایق زندگی‌ای آگاه باشند که در اطرافشان در جریان است (مغنیه، رویکردی دوباره به اسلام، ۱۳۱).

با توجه به همین دیدگاه است که مغنیه، مجسمه‌سازی را حرام نمی‌داند؛ چرا که در گذشته، وسیله‌ای برای معرفی خداوند یا قرب به پروردگار بود و یا برای تشبیه به خدا استفاده می‌شد، در حال حاضر، ملاک حرمت آن، وجود ندارد (همان، ۱۲۶-۱۲۷). او از فقیهان معاصر می‌خواهد با نگاهی درست به شریعت اسلامی و نصوص دینی، مسائل جدیدی را حل نمایند که برای بشر پیش آمده است (همان، ۱۲۶-۱۲۸).

#### ب) کشف مقاصد شریعت

صرف نظر از تعاریف و تقسیم‌های متعددی که برای مقاصد شریعت بیان شده است (زحیلی، ۱۰۱۷/۲-۱۰۲۹، شاطبی، سراسر جلد دوم)، باید گفت: مقاصد شریعت، اهداف کلانی است که بر اساس آیات، روایات و عقل، برای کلیت دین و تشریح مقررات، به دست می‌آید. پنج اصل: حفظ دین، جان، مال، عقل و نسل، مواردی هستند که مقاصد شریعت دانسته می‌شوند و در خلال چند قرن، بین فقهاء، اعم از سنی و شیعه، شهرت دارد.

باید اذعان کرد که مقاصد شریعت، اصلی‌ترین پایه و رکن، در مسأله‌ی مصالح مرسله‌ی اهل سنت، محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که حتی فقهای که افتاء مستند به استصلاح را قبول ندارند، تشریح را بر پایه‌ی مصلحتی جایز می‌دانند که مطابق با مقاصد شریعت و قطعی است (غزالی، ۱۷۳-۱۷۴).

در فقه اهل سنت، مقاصد شریعت، منبعی مستقل برای دست‌یابی به حکم شرعی لحاظ می‌شود، هرچند استفاده از این مقاصد، در دلیلی است (مصالح مرسله) که حجیت آن قابل اثبات نیست و ما را به سوی قیاس و مصلحت ظنی غیر معتبر، پیش می‌برد.

در فقه امامیه، این، مسلم است که مقاصد شریعت، هیچ‌گاه از منابع استنباط محسوب نشده است. از سویی دیگر، شاهد این هستیم که فقیهان امامیه، در عملیات اجتهاد خویش، در بسیاری موارد، با استناد به عناوین ثانوی و احکام حکومتی، به تغییر، یا تعمیم و یا تحدید حکم شرعی یک موضوع، دست می‌زنند. فقهای امامیه، از آن جهت در فتاوی خود، به این

عناوین استناد می‌کنند که اعتقاد دارند حجیت آن‌ها بر اساس ادله‌ی معتبر، قطعی است. بنابراین، با اندکی تأمل، معلوم می‌شود که عناوین ثانوی و احکام حکومتی، بر پایه‌ی مقاصد شریعت، شکل گرفته‌اند و هرچند، امامیه، مقاصد شریعت را از منابع استنباط احکام نمی‌دانند، اما به طور غیر مستقیم و محدود، در تبیین حکم شرعی، از آن، استفاده می‌نمایند. آنچه در بحث کنونی، اهمیت دارد، این است که نقش مقاصد شریعت در استنباط حکم، بدون اینکه به ورطه‌ی قیاس و مصلحت ظنی کشیده شود، تنها، به عناوین ثانوی محدود نمی‌شود؛ چرا که هرگاه فقیه با توجه به این مقاصد، به سراغ متن نصوص برود، می‌تواند بر اساس آن‌ها، مناسبت میان حکم و موضوع را کشف نماید و به تبع کشف این مناسبت، آن حکم را تعمیم دهد، یا به مواردی خاص تحدید کند. بر همین اساس است که مقاصد شریعت، از مبانی نظری فهم اجتماعی نصوص، محسوب می‌شود.

برای روشن شدن مقصود، باید گفت: مقاصد شریعت، از جهت ماهوی، بر نظریه‌ی فهم اجتماعی، نصوص تأثیر گذارند.

اینکه با استناد به عناوین ثانوی، به تعمیم یا تحدید یک حکم شرعی پرداخته می‌شود، با این مسأله، متفاوت و مغایر است که با استناد به مناسبت میان حکم و موضوع که بر پایه‌ی مقاصد شریعت است، به تعمیم یا تحدید یک حکم شرعی روی آورده می‌شود.

برای مثال در مسأله‌ی حرمت احتکار، هرچند روایت‌هایی که در این زمینه وارد شده‌اند، احتکار را به شش چیز اختصاص می‌دهند؛ گندم، جو، خرما، روغن مایع، روغن جامد و کشمش (حر عاملی، ۴۲۶/۱۷، ح ۱۰)، اما برخی از فقهاء، بر پایه‌ی اضطراب، سایر خوراکی‌ها و هر نوع نوشیدنی، پوشاک و امثال آن را که مورد نیاز مردم است و ذخیره کردن آن موجب حرج و سختی مردم می‌شود، مانند موارد فوق می‌دانند (نجفی، ۴۸۳/۲۲). بنا بر این، حکم حرمت احتکار در همه‌ی این موارد، حکمی ثانوی خواهد بود.

اما اگر با بررسی احادیثی که در زمینه‌ی احتکار وارد شده است، چنین نتیجه بگیریم که موارد شش‌گانه‌ی مذکور در روایت‌ها، از مواردی هستند که در زمان خود، جایگاه خاصی داشتند و نقشی مهم در تثبیت موقعیت اجتماعی و تمدنی هر کشور ایفاء می‌کردند؛ لذا به دلیل اینکه یکی از مقاصد شریعت، حفظ نظام اسلامی و نفوس انسانی است، حکم به تحریم احتکار چنین کالاهایی داده شده است، می‌توان گفت: مقاصد شریعت، مناسبت میان حکم (تحریم) و موضوع (موارد شش‌گانه) را روشن می‌سازد و بر اساس همین مناسبت، می‌توان

حکم تحریم احتکار را به تمامی مواردی تعمیم داد که موجب به خطر افتادن کیان اسلامی یا نفوس جامعه‌ی اسلامی می‌شود؛ در نتیجه، حکم تحریم احتکار برای مواردی چون اقلام خوراکی و پوشاکی، مواد مورد نیاز در صنایع، سلاح و حتی فناوری‌های علمی، حکمی ثانوی نیست، بلکه حکم اولی تلقی می‌شود که از تفسیر متن نص، به دست می‌آید (مغنیه، فقه الامام جعفر الصادق (ع)، ۱/۳-۱۴۵). در یک جمع بندی می‌توان گفت: بر اساس نظریه‌ی مغنیه، مقاصد شریعت، در کنار عنصر زمان و مکان، مناسبت‌های میان حکم و موضوع نصوص شرعی را کشف می‌کند. کشف این مناسبت‌ها، سبب ایجاد عرفی می‌شود که بر پایه‌ی آن، ظهوری جدید برای متن نص مورد نظر، به وجود می‌آید. این ظهور عرفی جدید، زمانی که در کنار دلالت‌های لفظی و سیاقی کلام قرار می‌گیرد، این نکته را برای فقیه روشن می‌سازد که با توجه به نصی که در اختیار دارد، آیا می‌تواند از نص، الغای خصوصیت کند و به تعمیم حکم، به موارد غیر منصوصی بپردازد که در عصر خویش با آن‌ها رو به رو است، یا اینکه باید تنها به آنچه اکتفاء نماید که در نص ذکر شده است؟

### کارکرد نظریه

گستره‌ی اعمال و مصادیق یک نظریه، شیوه‌ی کارکرد آن را مشخص می‌سازد. مهمترین کارکرد نظریه‌ی مغنیه، تمایز بین اجتهاد در تفسیر نص و اجتهاد در مقابل نص و تعیین عملی محدودی اعمال این دو نوع اجتهاد است. وی، با ارائه‌ی ملاک‌های عینی، نظریه‌ی خود را فارغ از جاذبه‌های نظری، به سطح کارایی و کارآمدی می‌رساند.

### سنگ بنای نظریه

برای اینکه مشخص شود نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، در چه محدوده‌ای از نصوص شرعی عمل می‌کند، ابتداء، باید اقسام نصوص دینی را شناخت. احکامی که بر اساس دلیل شرعی به دست می‌آیند، از جنبه‌های مختلفی، دسته بندی می‌شوند. آنچه در تبیین گستره‌ی نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، دخالت دارد، ملاحظه‌ی سه نوع طبقه بندی از سوی مغنیه است که سنگ بنای نظریه‌ی وی را تشکیل می‌دهد:

#### ۱. احکام تأسیسی و امضایی

هرگاه حکم شرعی که بر اساس دلیلی شرعی می‌باشد، پدیده‌ای نوظهور باشد و قبل از

جعل شارع، در میان مردم رایج نباشد و شارع آن را ابتداً جعل کرده باشد، حکم یاد شده را حکم تأسیسی گویند؛ در مقابل، اگر عملی که حکم شرعی برای آن بیان شده است، پیش از اینکه شارع، حجیت را برای آن، جعل کند، در بین مردم، شناخته شده باشد و شارع نیز آن را تأیید نماید، هر چند این تأیید، با سکوت و عدم نهی از آن باشد، حکم شرعی مربوط به آن عمل را حکم امضایی می‌نامند (مشکینی، ۷۰).

بر اساس این تعریف، هرگاه عملی در میان مردم رایج باشد، ولی شارع، آن را تغییر دهد، در بخش احکام امضایی، قرار نخواهد گرفت؛ مثلاً، نماز، یک حکم تأسیسی، و بیع، یک حکم امضایی است، اما حرمت ربا، با وجود رواج ربا در میان مردم، از احکام تأسیسی به شمار می‌رود؛ نه امضایی.

در برخی کتاب‌های اصولی و فقهی، دو اصطلاح توقیفی و غیر توقیفی، مشاهده می‌شود که همین معنای تأسیسی و امضایی را دارند؛ به احکامی که بر اساس یک نص شرعی، شکل گرفته باشند، امور توقیفی، گفته می‌شود و به احکامی که شارع حقیقت آن‌ها را شکل نداده باشد، بلکه قبل از آمدن شریعت نیز رایج بودند و با عدم منع شارع، حجیت پیدا کرده‌اند، امور غیر توقیفی، گفته می‌شود (نایینی، ۱۹۴/۳، خمینی، ۲۰۲/۲، مغنیه، فقه الامام جعفر الصادق (ع)، ۱۶/۳).

از آنجا که همگی احکام فقهی، یا تکلیفی هستند یا وضعی، با توجه به تعریفی که در مورد تأسیسی یا امضایی بودن احکام گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تمامی احکام تکلیفی، همچون عبادات، تأسیسی و غالب احکام وضعی، امضایی هستند، هرچند بخشی از این احکام وضعی، بر اساس تأسیسی بودن موضوع خود، تأسیسی خواهند بود؛ مثلاً، سیادت که موضوع برای تملک خمس محسوب می‌شود، امری تأسیسی است، اما، در بحث ملکیت عقد، موضوعی امضایی به شمار می‌آید (نایینی، ۳۸۸/۴).

## ۲. احکام مستنبط از نص صریح و متن ظاهر

متن مبینی که به استناد آن، حکم شرعی، شکل می‌گیرد، از دو حالت، خارج نیست؛ نص صریحی که دلالت آن بر معنایش، به گونه‌ای است که در آن، احتمال هیچ گونه تأویلی نمی‌رود و بر چیزی دلالت ندارد، غیر از آنچه که در خود متن آمده است؛ و دیگری، متن ظاهری که دلالت آن، ظاهری می‌باشد، به نحوی که احتمال تغییر در مورد آن‌ها می‌رود و به سبب قرائن لفظی و لبی، دلالت متن بر معنایی دیگر هم قابل قبول می‌باشد (مشکینی، ۲۳۲-۲۳۳).

برای نمونه، وقتی گفته می‌شود: یجب اکرامُ زید، نمی‌توان وجوب را بر اباحه، یا إکرام را بر اهانت، یا زید را بر دشمن وی حمل کرد، اما زمانی که گفته می‌شود: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره: ۲۷۵)، اطلاقی که از لفظ البیع، فهمیده می‌شود، می‌تواند به سبب قرائنی، محدود یا مقید شود؛ پس، معنای مطلق که از ظاهر این کلام پیداست، قابل تأویل و تقیید نیز خواهد بود.

### ۳. احکام مربوط به طبیعت انسانی، حیثیت اجتماعی انسان و احکام آلی

از دیدگاه مغنیه، برخی از احکام شرعی، برای طبیعت انسان بما هو انسان، وضع شده‌اند و با تغییر زمان و مکان در طول اعصار، هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند و ثابت است؛ مثلاً، احکامی چون: رفع قلم از مجنون، وفای به شروط، تحریم قتل و سرقت، احکامی همیشگی و تغییر ناپذیرند، مگر اینکه انسان، از طبیعت انسانی خود خارج شود و به موجودی دیگر تبدیل شود (مغنیه، اصول الإثبات، ۲۳۳-۲۳۴).

قسمی دیگر از احکام شرعی، احکامی است که از حیث اجتماعی بودن انسان و بر اساس مصالح زندگی اجتماعی او وضع شده است؛ از این رو، هرگاه مصالح اجتماعی انسان تغییر کند، این احکام نیز بر اساس مصالح جدید شکل خواهد گرفت؛ برای نمونه، اندازه‌ی خیابان را می‌توان مثال زد که در متن منقول از پیامبر اکرم (ص)، اندازه‌ی آن، هفت ذرع، تعیین شده است (حر عاملی، ۴۵۵/۱۸، ح ۱)، اما در حال حاضر، پاسخگوی نیاز جامعه‌ی امروزی نیست و نمی‌توان به مفاد آن عمل کرد (مغنیه، اصول الإثبات، ۲۳۵).

نوع سوم از احکام، احکامی است که نه برای طبیعت انسان وضع شده است و نه برای مصالح اجتماعی او، بلکه احکامی هستند که وسیله‌ای برای رسیدن به مقصودی دیگر می‌باشد. وجوب عمل به قول فرد عادل و وجوب فحش چهار ساله، از زمانی که زوج‌های شخص مفقود، برای طلاق، به قاضی رجوع می‌کند، نمونه‌هایی از احکام قسم سوم هستند.

عقلاء، اولی را راهی برای شناخت واقعیت و حق می‌دانند و در مورد دوم، مدت تعیین شده، به منظور یأس از پیدایی شخص مفقود است (همان، ۲۳۶).

### ب- گستره‌ی نظریه

#### ۱. احکام شرعی مبتنی بر نصوص قطعی

هرگاه حکم شرعی، بر یک نص قطعی، مبتنی باشد، موضوع آن، خواه در مورد طبیعت انسانی باشد، یا مصالح اجتماعی او، باید به نص خاص، بسنده کرد و هر گونه اقدام برای



گسترش دایره‌ی موضوع حکم، گونه‌ای از اجتهاد در مقابل نص می‌باشد که ممنوع است. احکام مربوط به عبادات و اغلب احکام احوال شخصیه، جرم و مجازات و آیین دادرسی، در این قسمت جای می‌گیرند و غالباً احکام تأسیسی هستند. مثلاً، در بحث طلاق، هرگاه از صیغه‌هایی غیر از «أنتِ طالق» استفاده شود، طلاق ایجاد نخواهد شد، هرچند سایر شرایط، فراهم باشد و زوج قصد انشاء، داشته باشد؛ این صیغه‌ها - مانند: طَلَّقْتُکَ - اگرچه همان معنای جمله‌ی أنتِ طالق را دارد، اما بر اساس نص صریح: «وکلُّ ما سوی ذلک فہی ملغی» (حر عاملی، ۴۱/۲۲، ح ۱)، نمی‌توان تأثیر جمله‌ی أنتِ طالق را به جمله‌های مشابه، تعمیم داد.

## ۲. احکام شرعی مبتنی بر متون ظاهری با موضوع طبیعت انسانی

هرگاه حکم شرعی بر اساس یک نص قطعی، شکل نگرفته باشد، بلکه دلیل حکم، از متون مبین ظاهری باشد، در صورتی که موضوع حکم، طبیعت انسانی باشد، باید به مفاد روایت، بسنده کرد و هر گونه اقدام برای گسترش یا تضییق دایره‌ی موضوع حکم، گونه‌ای اجتهاد در مقابل نص خواهد بود. در این حالت، تفاوتی میان احکام تأسیسی و امضایی نیست. برای مثال، در احکام سرقت که بر مبنای حکم تحریم آن بنا شده است، نمی‌توان به دلیل تحولات زمانی و عصر کنونی، تغییری ایجاد نمود؛ زیرا هرگونه تغییری که مخالف ظاهر متن روایی باشد، اجتهاد در برابر نص خواهد بود.

## ۳. احکام شرعی مبتنی بر متون ظاهری با موضوع مصالح اجتماعی انسان

هرگاه دلیل حکم، متن مبین ظاهری و موضوع حکم، مصالح اجتماعی انسان باشد، فقیه، می‌تواند با اجتهاد خود و تشخیص موضوع واجد مصلحت یاد شده، به تفسیر نص پردازد و بر اساس این تفسیر، دامنه‌ی اعمال حکم شرعی را تغییر دهد. این گونه استنباط، اجتهاد در مقابل نص نیست. در این حالت نیز تفاوتی میان احکام تأسیسی و امضایی نمی‌باشد. معاملات و عقود، از مهمترین مصادیقی هستند که نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، در مورد آنها جاری می‌شود؛ زیرا آنها، غالباً، احکامی امضایی هستند که بر اساس مصالح زندگی اجتماعی انسانی، شکل گرفته‌اند. بنا بر این، عرف می‌تواند مناسبت‌های میان حکم و موضوع را کشف و بر اساس آن، ظهوری جدید برای متن روایت بسازد که خود، دلیل حکم می‌باشد؛ ظهوری که دایره‌ی حکم را وسعت می‌بخشد و آن را بر مصادیق جدیدی تعمیم می‌دهد.

مغنیه، در کتاب فقه الامام جعفر الصادق (ع)، عملاً، کاربرد نظریه‌ی خود را در فروع فقهی نشان می‌دهد. برخی از مثال‌های مربوط به این قسمت، به شرح زیر است:

الف) حلیت خرید و فروش اعیان نجس و متنجس

مغنیه، قائل است: آنچه موجب تحریم خرید و فروش اعیان نجس - مانند: سگ، خوک، شراب و خون - می‌شود، به این دلیل است که عوض، در برابر یک منفعت حرام، پرداخت می‌شود و استفاده‌ی از چنین عوضی، اکل مال به باطل است؛ بنا بر این، آنچه عرف، از نصوص مربوط به حرمت معاوضه‌ی نجاست‌ها یا اشیای متنجس، درک می‌کند، این است که تحریم، به دلیل عدم وجود منفعت محلله برای چنین معاملاتی است؛ از این رو، هرگاه بر این موارد، منافع حلالی مترتب باشد، معامله‌ی آن نیز جایز خواهد بود (مغنیه، فقه الامام جعفر الصادق (ع)، ۱۲۱/۳). بر اساس همین مبناست که خرید و فروش سگ شکاری، سگ گله و سگ نگهبان، حلال خواهد بود.

بنا بر این، می‌توان گفت: هرگاه به منفعت حلال و مفید برای نجاست‌ها، یقین حاصل شود، حکم حرمت بیع و هبه، به حلیت تبدیل خواهد شد و در عصر حاضر، حلیت خرید و فروش خون یا اهدای عضو، در زمره‌ی این حکم قرار می‌گیرد.

ب) مصادیق زکات فطره

در مسأله‌ی جنس زکات فطره، بر خلاف فقهای دیگر که قائلند: بهتر است زکات فطره، از گندم، جو، خرما و روغن پرداخت شود، مغنیه می‌گوید: بعید نیست آنچه در روایت‌ها آمده است، به قوت غالب در آن دوران، ناظر باشد و در زمان ما، بهتر است پرداخت فطره، از موادی باشد که غالباً مورد استفاده‌ی مردم قرار می‌گیرد؛ هرچند مفاد روایت نباشد.

در تحلیل این نظر، باید گفت: وجوب پرداخت زکات، برای مصالح اجتماعی انسان، وضع شده است و شارع مقدس، از آن، به صورت یکی از اهرم‌های مؤثر بر تعادل سطح طبقاتی، استفاده می‌کند؛ بنابراین، هرچند زکات، از احکام تأسیسی است، اما به دلیل تأثیر اجتماعی، بر پایه‌ی نظریه فهم اجتماعی نصوص، تفسیر می‌شود (همان، ۱۰۴/۲).

ج) احتکار

حرمت احتکار، مسأله‌ای تأسیسی است که بر اساس مصالح زندگی اجتماعی انسان، تشریح شده است. مغنیه، به طور مبسوط، به این مسأله می‌پردازد و بر خلاف صاحب جواهر که بر اساس حکم ثانوی اضطرار، موارد احتکار را از مصادیق منصوص، تسری می‌دهد، مغنیه،

حرمت احتکار را شامل تمامی اجناس مورد نیاز مردم می‌داند، خواه به حد اضطراب برسد، یا نرسد.

بر اساس نظریه‌ی وی، عرف، از رابطه‌ی میان حکم حرمت احتکار و موارد مذکور در حدیث، این نکته را برداشت می‌کند که مصادیق منصوص در روایات، در زمان صدور روایات، مورد نیاز مردم بود و فقدان آن‌ها در بازار، باعث اختلال در نظم و امنیت جامعه می‌شد؛ از این رو، حکم یاد شده، در حال حاضر، در مورد هر کالایی صادق می‌باشد که موجب به خطر افتادن امنیت کشور، ایجاد رعب و ترس در جامعه و حتی آنچه موجب تسلط بیگانه بر کشور اسلامی می‌شود. وی قائل است: اسلحه، آهن، فولاد، نفت و طلا از مصادیق جدید احتکارند (همان، ۱۴۲/۳-۱۴۵).

#### د) خیار تأخیر

فقهاء، در بحث بیع و خیارات، با استناد به نصوص شرعی، برای خرید و فروش مواد فاسد نشدنی، سه روز، حق خیار قائلند، اما در معامله‌ی مواد فاسد شدنی، مدت خیار تأخیر، بر اساس زمانی است که این مواد، در معرض فساد قرار می‌گیرند و فروشنده، متضرر می‌شود. آنچه در روایت آمده است که مدت خیار تأخیر را در مواد فاسد شدنی، تا شب معامله، معین می‌کند، به موادی چون: میوه‌ها، سبزی‌ها، شیر و چیزهایی ناظر است که در زمان امامان معصوم (ع)، معمولاً در همان فاصله‌ی زمانی معین یک روزه، فسادپذیر بودند. به همین دلیل، مغنیه می‌گوید: این مواد و زمان خیار آن‌ها، تنها، مصادیقی برای این حکم کلی هستند که مدت خیار تأخیر، برای هر آن چیزی که زمان، باعث از بین رفتن ارزش مالی آن می‌شود، به مدتی بستگی دارد که پس از آن مدت، ارزش جنس، از بین می‌رود. بنا بر این، مصادیق این حکم، نه تنها به موادی محدود نمی‌شود که در روایت آمده است، بلکه گذشت مدت مذکور در حدیث نیز، شرط نخواهد بود؛ از این رو، اگر جنسی که معامله می‌شود، در کمتر از یک ساعت، ارزش مالی خود را از دست بدهد، خیار تأخیر آن نیز همین مقدار است.

مغنیه، قائل است: آنچه فقهاء، در این زمینه گفته‌اند، متناسب با ظرفیت و عادت‌های زمان خودشان بود و ما نیز باید با توجه به نیاز دوران خود، در این موضوع، فتوا بدهیم (همان، ۳/۲۰۲-۲۰۳).

شاید بتوان گفت: در این زمان که عصر سرعت در تبادل اطلاعات است، فروش اخبار یا

کشفیات علمی، از مصادیق جدید این حکم به شمار آیند؛ برای نمونه، کسانی که امروزه، در شغل روزنامه‌نگار یا عکاس مستقل، فعالیت می‌کنند، برای فروش اخبار و اطلاعات برخی حوادث که ارزش مالی آن‌ها به زمان، بستگی دارد، نمی‌توانند مدت زیادی را برای بستن قرارداد، صبر کنند.

همین طور، کسانی که تحقیقات علمی آن‌ها، به تحولی در زمینه‌ی تولید یک محصول، منجر می‌شود، نمی‌توانند برای بستن قرارداد با سازمان یا شرکتی که توان تولید این محصول را دارد، مدت زیادی را منتظر بمانند.

ه) ربا بین مادر و فرزند

یکی از مواردی که از حکم تحریم ربا، استثناء شده است، ربا بین پدر و فرزند است. از آنجا که این حکم، برخلاف اصل کلی حرمت استفاده از عموم کتاب است، فقهاء، بر پایه‌ی قاعده‌ی اقتضای یاد شده را تنها در مورد پدر و فرزند پذیرفته‌اند و آن را شامل مادر و پدر رضاعی نمی‌دانند.

مغنیه، با صراحت می‌گوید: یقیناً، آنچه موجب تحلیل ربا بین پدر و فرزند می‌باشد، رابطه‌ی وجودی و پدری است که بین این دو، وجود دارد و رابطه‌ی مذکور، بین مادر و فرزند قوی‌تر است؛ بنابراین، عدم حرمت ربا بین مادر و فرزند هم وجود خواهد داشت. وی، اذعان می‌دارد: این حکم شامل پدر رضاعی نمی‌شود؛ چون رابطه‌ای که علت این حکم است، بین پدر رضاعی و فرزند، وجود ندارد (همان، ۲۷۹/۳).

به هر تقدیر، این نظر، تنها بر اساس نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، صحیح خواهد بود. اگر پذیرفته شود مناسبت میان حکم مورد نظر و موضوع، رابطه‌ی پدری است، در نقدی بر آن می‌توان گفت: آنچه دلیل برای مناسبت میان حکم (حلیت) و موضوع (ربا میان پدر و فرزند) عنوان می‌شود - یعنی: رابطه‌ی وجودی میان پدر و فرزند - قطعی نیست؛ زیرا روایتی که به استناد آن، به عدم حرمت ربا بین پدر و فرزند، حکم می‌شود، هیچ دلالتی بر این دلیل ندارد. در روایت منقول از امام صادق (ع) آمده است که ربا، بین مرد و فرزندش و بین او و بنده‌اش و بین او و همسرش وجود ندارد. ربا در آنچه بین تو و کسی به وجود می‌آید که تو مالکش نیستی (حر عاملی، ۱۳۵/۱۸، ح ۳).

در صورتی که پذیرفته شود رابطه‌ی وجودی بین پدر و فرزند، دلیل قطعی صدور این حکم است، این دلیل، باید در تمامی مصادیق مذکور در حدیث، مشترک باشد، حال اینکه در

مورد مولی و عبد و زن و شوهر صادق نیست. بنابراین، اگر این دلیل، قطعی و یقینی نباشد، حکم عدم حرمت ربا، دیگر، شامل مادر و فرزند نمی‌شود.

(و سبق و رمایه

مبحث سبق و رمایه در کتاب فقه الامام جعفر الصادق (ع)، مبحثی است که مغنیه، در آن، نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص را به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهد. وی، قائل است: با توجه به اینکه دین اسلام و حفظ نظام اسلامی از مقاصد شریعت است، عرف، رابطه‌ی بین مشروعیت سبق و رمایه و مصادیقی که در روایت آمده است، تقویت بنیه‌ی دفاعی امت اسلامی می‌بیند؛ از این رو، مشروعیت، در تمامی مصادیقی تعمیم می‌یابد که موجب ایجاد آمادگی دفاعی می‌شود؛ مسابقه‌هایی چون تیر اندازی با اسلحه و اتومبیل رانی می‌توانند مصادیق جدید مسأله‌ی سبق و رمایه باشند (مغنیه، فقه الامام جعفر الصادق (ع)، ۲۳۶/۴).

بر اساس نص آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی انفال که دفاع از کیان اسلامی را یک امر ثابت و همیشگی اعلام می‌کند، امروزه، مقابله‌ی میان حق و باطل، نه به صورت آشکار، بلکه به گونه‌ای پنهان و پیچیده، و در قالب جنگ نرم در حال انجام است. اکنون، دیگر آمادگی دفاعی جامعه اسلامی، تنها به صورت سخت افزاری و فیزیکی کافی نخواهد بود، بلکه تمامی ابزارهایی که در این جنگ عقیدتی تأثیر گذارند، در دایره‌ی مواردی قرار می‌گیرند که حفظ نظام و شریعت اسلام بدان بستگی دارد.

در حال حاضر، نقش سایت‌های اینترنتی، نرم افزارها و بازی‌های رایانه‌ای و ساخت ربات‌هایی با مهارت‌های گوناگون، در زمینه سازی برای تسلط فرهنگی و استعماری، امری غیر قابل انکار است؛ بنا بر این، می‌توان گفت: مسابقات برنامه نویسی رایانه‌ای، وبلاگ نویسی و ربوکاپ، می‌تواند از مصادیق امروزی این حکم به شمار آید.

#### ۴. احکام شرعی آلی

هرگاه، حکم شرعی، وسیله‌ای برای رسیدن به مقصود دیگری باشد، قابل تفسیر است (همو، اصول الإثبات، ۲۳۶). این احکام، خواه تأسیسی باشند یا امضایی، چه از حیث طبیعت انسانی، وضع شده باشند یا به خاطر مصالح اجتماعی، به دلیل اینکه مقدمه‌ای برای رسیدن به مقصود شارع می‌باشند، بر اساس نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، قابل تغییر و تحول هستند. مسائل زیر، نمونه‌هایی از احکام شرعی آلی می‌باشند که تأثیر نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، بر تفسیر آن‌ها مشهود است.

## الف) طهارت اهل کتاب

مغنیه می‌گوید: فقهاء، در مسأله‌ی طهارت یا عدم طهارت اهل کتاب، دو دسته می‌باشند؛ گروهی به نجس بودن آن‌ها حکم می‌کنند و گروهی به طهارت. وی، با ذکر دلایل قائلان به نجاست، ادله‌ی آن‌ها را مورد نقد قرار می‌دهد و بیان می‌کند: دلیل قابل استنادی اعم از نص، اجماع و عقل، در دست نیست؛ در مقابل، آنچه از ظاهر روایت‌ها استنباط می‌شود، این است که اهل کتاب، همانند مسلمانان، پاک هستند و نجاست آن‌ها عرضی است؛ نه ذاتی. با دقت در مفاد روایات، معلوم می‌شود آنچه اجتناب از اهل کتاب را باعث می‌شود، استفاده از چیزهای نجس - مانند: شراب، سگ و خوک - است که امکان نجس شدن آن‌ها را بیشتر می‌کند؛ بنا بر این، حکم به اجتناب از آن‌ها، وسیله‌ای برای جلوگیری از استفاده و برخورد نادانسته‌ی مسلمانان با نجاست‌ها و رعایت اصول بهداشتی است.

مغنیه، قائل است حکم به نجاست اهل کتاب، در عصر کنونی که ارتباطات اجتماعی میان ملت‌ها، کره زمین را به صورت یک خانه‌ی واحد در آورده است، تنها بر مشکلات شیعیان می‌افزاید و آن‌ها را محدود می‌نماید، حال اینکه حکم به طهارت اهل کتاب، نه تنها، با مقاصد شریعت اسلامی، سازگار است، بلکه با اصول شرعی، عقلی، عرفی و طبیعی نیز قابل اثبات می‌باشد (همو، فقه الامام جعفر الصادق (ع)، ۱/۳۱-۳۴).

## ب) ابزار ذبح

فقه‌های امامیه با تمسک به روایت‌هایی (حر عاملی، ۷/۲۴-۸، ح ۴-۱)، به ذبح با چاقویی از جنس آهن، فتوا داده‌اند و قائلند: در حالت اختیار، ذبح، با وسیله‌ی دیگری حتی با چاقویی از جنس مس یا طلا یا نقره، موجب حلیت گوشت ذبیحه نمی‌شود. صاحب جواهر، در مورد این حکم، ادعای اجماع می‌کند (صاحب جواهر، ۹۹/۳۶-۱۰۰).

به نظر مغنیه، حتی در حالت معمولی نیز هرگاه فرد، حیوان را با چاقویی از غیر جنس آهن ذبح کند، گوشت ذبیحه، حلال خواهد بود؛ زیرا آهن، مصداق غالبی در زمان امام معصوم (ع) بود و برای نفی ذبح با سنگ، چوب و امثال آن، ذکر شده است؛ بنابراین، هر آنچه مانند آهن، از معدن به دست می‌آید، از قبیل فولاد، طلا و نقره، می‌تواند برای ابزار ذبح، به کار رود (همان، ۳۵۳/۴).

می‌توان گفت: این تفسیر نص، بر این مبنا استوار است که یکی از شرایط صحت ذبح، بریدن چهار رگ اصلی به صورت دفعی و یک باره است و این عمل، با ابزاری چون سنگ یا

چوب، به سختی، انجام می‌گیرد، اما اگر عمل ذبح، با وسیله‌ای انجام شود که از سختی و تیزی لازم برخوردار باشد، مسلماً یقین به قطع چهار رگ، به یک باره، حاصل خواهد شد؛ از این رو، گفته شده است: جنس ابزار ذبح، از آهن باشد، تا این یقین، به سهولت به وجود آید؛ آهنی بودن ابزار ذبح، وسیله‌ای است برای رسیدن به این یقین.

بنابراین، زمانی که می‌توان از دیگر اجناس دیگر معدنی، وسیله‌ای ساخت که بسیار سخت و محکم و در عین حال تیز و برنده باشد، ذبح با آن، اشکال شرعی نخواهد داشت.

ج) مدت و راه‌های وصول به یقین

در برخی احکام فقهی، مدت، یکی از شرایط تحصیل حکم، ذکر می‌شود. سؤال اینجاست در مواردی که مدت به خاطر رعایت مصالح زندگی، شرط مدت شده است، آیا مدت، می‌تواند تغییر کند؟ مثلاً، در باب بیماری‌های باعث فسخ نکاح، گفته می‌شود: هرگاه مرد، عنین باشد، زن، پس از مراجعه به حاکم و گذشت یک سال و عدم بهبودی مرد، می‌تواند عقد نکاح را فسخ نماید.

مغنیه قائل است: تعیین زمان در این مسأله، برای حصول اطمینان از وجود چنین عیبی است؛ بنابراین، اگر قبل از گذشت یک سال، با امارات قطعی، برای قاضی، ثابت شود که شوهر، چنین بیماری‌ای دارد، او، می‌تواند به فسخ عقد نکاح حکم بدهد (مغنیه، اصول الاثبات، ۲۳۶).

در توضیح این نظریه، باید گفت: مراد از امارات قطعی، علائم، نشانه‌ها و دلایلی است که به اطمینان و علم عادی می‌انجامد.

### ظرافت نظریه

آنچه در به‌کارگیری نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص بسیار اهمیت دارد، این است که مناسبت کشف شده‌ی میان حکم و موضوع، قطعی و یقینی باشد؛ در غیر این صورت، نباید این نظریه را بر نص مورد نظر اعمال کرد. این مرحله، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا در صورت قطعی نبودن مناسبت، این نظریه، به ورطه‌ی قیاس کشیده می‌شود.

مثلاً، در مبحث قصاص، یکی از شرایط قصاص در قتل عمد، این است که قاتل، پدر مقتول نباشد. این حکم، به روایتی از امام باقر یا امام صادق (ع) مستند است که فرموده‌اند: پدر به واسطه‌ی قتل فرزندش قصاص نمی‌شود ولی فرزند به هنگام ارتکاب عمدی قتل پدرش،

کشته می‌شود (حر عاملی، ۷۷/۲۹، ح ۱). در این مسأله، هر مناسبتی که میان حکم و موضوع، در نظر گرفته شود، قطعی نخواهد بود.

اگر گفته شود: این حکم، به دلیل رابطه‌ی وجودی بین پدر و فرزند است که با در نظر گرفتن احتیاط در مسأله‌ی دماء، می‌توان آن را به مادر نیز تسری داد، در پاسخ گفته می‌شود: اولاً، رسیدن به یقین، در مورد چنین دلیلی، ممکن نیست؛ ثانیاً، احتیاط در این مسأله، یک طرفه نیست و حفظ نفس فرزند، اقتضاء می‌کند تنها آن چیزی که مورد تصریح نص است، از حکم قصاص استثناء گردد و مادر، همچنان تحت اصل کلی قصاص باقی بماند. به همین دلیل است که مغنیه، استثنای یاد شده را بر پایه نص و اجماع می‌پذیرد و آن را به مادر تسری نمی‌دهد (همو، فقه الامام جعفر الصادق (ع)، ۳۲۷/۶).

### نتیجه گیری

بخشی از فرایند اجتهاد، به چنگ آوردن حکم شرعی برای موضوعاتی است که در نصوص شرعی از آن‌ها نامی برده نشده است. از جمله ابزارهایی که در روند دست یابی به احکام چنین موضوعاتی، به فقیه، یاری می‌رساند، مکانیسم تنقیح مناط است. در تاریخ فقه امامیه، فقهاء، بر اساس این مکانیسم، احکام بسیاری را که ادله‌ی قطعی، آن‌ها را اثبات کرده بودند، به مواردی تسری می‌دادند که از شمول آن دلیل معتبر، خارج بودند. با پیشرفت جوامع انسانی و رشد روز افزون نیازهای آن، از سویی، و توجه به شناخت دقیق‌تر نصوص، از سوی دیگر، این مسأله به وجود می‌آید که آیا می‌توان با تفسیر نص، حوزه‌ی استنباط حکم را گسترش داد؟

در پاسخ به این پرسش است که نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، شکل می‌گیرد. مغنیه، بر خلاف دیگر فقهای امامیه، مقاصد شریعت را تنها در عناوین ثانوی به کار نمی‌گیرد. او، قائل است: توجه به مقاصد شریعت، در کنار در نظر داشتن عنصر زمان و مکان، نوعی مناسبت قطعی، میان موضوع و حکم موجود در نص، ایجاد می‌کند. وقتی این مناسبت، در اختیار عرف قرار می‌گیرد، عرف می‌تواند با استناد بدان، مفهوم و مصادیق موضوع را درک کند و به کشف مقصود شارع، از جعل حکم، نائل شود.

باید توجه داشت، مغنیه، این عملیات عرف را جدای از عرفی می‌داند که در قالب سیره و بنای عقلاء، به دلیل امضاء معصوم (ع)، می‌تواند کاشف از یک حکم شرعی باشد. به همین دلیل است که وی در ابتدای کتاب اصولی خویش، به صراحت، تبادل اهل عرف و بنای عقلاء



راه، دو ابزار جدای از یکدیگر، در اثبات قواعد اصولی می‌شمرد (همو، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، ۱۸).

این کشف عرف، ظهوری را برای متن کلام شارع، رقم می‌زند که می‌توان آن را ظهور عرفی نام نهاد. این ظهور عرفی، ظهوری جدید است که در کنار ظهور لفظی و سیاقی کلام، قرار می‌گیرد. عرف، می‌تواند در تشکیل ظهور لفظی و سیاقی اثر گذار باشد، اما در نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، عرف با توجه به مناسبت‌های حکم و موضوع، یک ظهور جدیدی برای کلام به وجود می‌آورد که این ظهور جدید، مانند دیگر ظواهر، بر طبق اصل حجیت ظواهر، معتبر و قابل استناد است. فهم عرفی جدید، از موضوع مذکور در متن روایت، الغای خصوصیت می‌کند و آن را از باب طریقت و بیان مثال می‌داند، نه موضوعیت؛ در نتیجه، این فرصت برای فقیه، فراهم می‌شود که به تفسیر و توسعه‌ی موضوع بپردازد.

این تحول در موضوع، بر رعایت دو نکته‌ی اساسی، مبتنی است: نخست اینکه حکم مورد نظر بر اساس مصالح اجتماعی انسان، وضع شده باشد؛ نه برای طبیعت انسانی.

دوم اینکه قرینه‌ای دال بر عدم تفسیر نص، وجود نداشته باشد. با وجود این شرایط، فهم اجتماعی نصوص، نه تنها در همه‌ی ابواب فقهی، قابل اجرا نمی‌باشد، بلکه در ابوابی هم که جاری می‌شود، می‌تواند با استثنائاتی همراه باشد؛ برای نمونه، این نظریه، بیشتر در مباحث عقود و ایقاعات به کار می‌رود، اما برخی از مسائل مربوط به احوال شخصیه که از مباحث عقود یا ایقاعات به شمار می‌آیند، تحت این نظریه، قرار نمی‌گیرند.

بنا بر این، تنها، در مواردی می‌توان به اجتهاد در تفسیر نصوص پرداخت که آن احکام، - تأسیسی یا امضایی - بر اساس مصلحت‌های زندگی اجتماعی تشریح شده باشند.

به هر تقدیر، مغنیه، با عنایت به این نکته که این مباحث، در ابعاد اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ی اسلامی، تأثیرگذارند، تنقیح مناط را بر اساس نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، به صورت یک مکانیسم نظام‌مند در آورده است و استفاده از آن را در تمام مباحث توسعه می‌بخشد که در جامعه مؤثر است.

به عبارتی دیگر، این نظریه، تکامل مکانیسم تنقیح مناط، در فرایند اجتهاد است؛ چرا که نظریه‌ی یاد شده، در سطوحی که سابقاً تنقیح مناط در آنها نمی‌توانست صورت گیرد، بر اساس ضوابطی مشخص، به منقل ساختن موضوع وارد شده‌ی در نصوص می‌پردازد و حکم را به مواردی جدید تعمیم می‌دهد.

بدین ترتیب، مغنیه، قائل می‌باشد که با استناد به فهم اجتماعی، می‌توان برای موضوعات هر عصر، احکامی از نوع احکام اولیه به دست آورد، بدون اینکه بیش از اندازه، به عناوین ثانوی تمسک جست. متن روایت‌ها و نصوص موجود، این قابلیت را دارند که بتوان از آن‌ها برای بسیاری از موضوعات جدید، همچنان حکم اولی صادر نمود، بدون اینکه به ورطه قیاس کشیده شد و این، همان هدف اصلی از طرح این نظریه است.

در پایان، می‌توان گفت: نظریه‌ی فهم اجتماعی نصوص، بابتی جدید در فرایند اجتهاد، پیش روی فقهای عصر حاضر، باز نمود تا با به، کارگیری آن، فقه امامیه، همچنان پاسخگوی نیازهای هر عصری باشد.

### منابع

#### قرآن کریم

- انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، اول الهادی، قم، ۱۴۱۹ ق.
- همو، *المکاسب*، اول مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.
- بروجردی، سید حسین، *نهایة الاصول*، حسینعلی منتظری، اول نشر تفکر، قم، ۱۴۱۵ ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، دوم، مؤسسه آل‌البیت (ع)، قم، ۱۴۱۴ ق.
- حسینی، روحانی، سید محمد صادق، *زبدة الاصول*، اول مدرسة الإمام الصادق (ع)، قم، ۱۴۱۲ ق.
- همو، *فقه الصادق (ع)*، مؤسسه دارالکتاب، قم، ۱۴۱۲ ق.
- حکیم، عبدالصاحب، *منتقى الاصول*، دوم، الهادی، قم، ۱۴۱۶ ق.
- حکیم، محمد تقی، *الاصول العامة للفقہ المقارن*، دوم، مؤسسه آل‌البیت (ع)، قم، ۱۳۹۰ ق.
- خمينی، امام روح الله، *تهذيب الاصول*، جعفر صبحانی، دار الفکر، قم، ۱۴۱۰ ق.
- خویی، ابوالقاسم، *الصوم*، اول لطفی، بی‌جا، ۱۳۶۴.
- همو، *محاضرات في اصول الفقه*، محمد اسحاق فیاض، دار الهادی، قم، ۱۴۱۰ ق.
- همو، *مصباح الفقاهة*، محمد علی توحیدی، سوم، وجدانی، قم، ۱۳۷۱.
- زحیلی، وهبه، *اصول الفقه الإسلامی*، اول دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۶ ق.
- شاطبی، ابو اسحاق، *الموافقات في اصول الشريعة*، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
- صدر، سید محمد باقر، *بحوث في شرح العروة الوثقى*، اول الآداب، نجف، ۱۳۹۱ ق. همو،

- دروس *فیه علم الاصول*، چاپ دوم، دار الکتب اللبنانی، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
- همو، *المعالم الجدیة للاصول*، دوم، مکتبه النجاح، نجف، ۱۳۹۵ ق.
- عراقی، ضیاء الدین، *مقالات الاصول*، اول، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۲۰ ق.
- غزالی، محمد، *المستصفی*، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی تا
- فضلی، عبد الهادی، *دروس فیه اصول فقه الامامیه*، اول، موسسه أم القرى، بی جا، ۱۴۲۰ ق.
- گلپایگانی، سید محمد رضا، *إفاضة العوائد تعلیق علی درر الفوائد*، اول، دار القرآن الکریم، قم، ۱۴۱۱ ق.
- همو، *هدایة العباد*، اول، دار القرآن الکریم، قم، ۱۴۱۳ ق.
- مشکینی، علی، *اصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها*، پنجم، الهادی، قم، ۱۴۱۳ ق.
- مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، سوم، نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۵ ق.
- مغنیه، محمد جواد، *اصول الإثبات فیه الفقه الجعفری*، اول، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۶۴ م.
- همو، *رویکردی دوباره به اسلام*، علی رضا اسماعیل آبادی، اول، شرکت به نشر، مشهد، ۱۳۸۱.
- همو، *علم اصول الفقه فیه ثوبه الجدید*، سوم، دار لجواد دار لتیاری لجدید، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
- همو، *فقه الإمام جعفر الصادق (ع) عرض و استدلال*، دار لجواد دار لتیاری لجدید، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
- نایینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، محمد علی کاظمی خراسانی، اول، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۰۹ ق.
- نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، سوم، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۷.
- وحید بهبهانی، محمد باقر، *الفوائد الحائریه*، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۱۵ ق.